

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

# موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



# فهرست

۵ مراسم تودیع دکتر غلامرضا عوانی و معارفه  
حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسر و پناه

## نشست‌های گروه فلسفه غرب

- ۸ مسأله‌تطور عقل و عقلانیت
- ۱۰ روش‌شناسی استعلایی کانت
- ۱۳ اشتراوس و هنر نوشتن
- ۱۶ زبان، بنیانی برای اندیشه فلسفی
- ۱۸ ماهیت و اهمیت براهین استعلایی
- ۲۴ اخلاق کانتی و وظیفه‌گراست یا تکلیف‌گرا؟!؟
- ۲۸ اگزیستانس و عقل نزد یاسپرس

## نشست‌های گروه مطالعات علم

- ۳۷ ذهن بسط یافته فعال
- ۴۳ ملاک‌های طبقه‌بندی جانوران؛ مقایسه آراء ارسطو،  
جاحظ، ابن‌سینا و قزوینی
- ۴۵ مواجهه انسان‌شناسی با علوم و فناوری‌ها
- ۴۸ در باب یعنی
- ۴۹ آرمسترانگ و صدق‌سازی دسته‌ای از احکام ضروری

## توزیع حکمت

سازمانه خبری مؤسسه پژوهشی حکمت  
و فلسفه ایران

۱۳۹۰

سازمانه خبری

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

عبدالحسین خسر و پناه

فانم مقام مدیر مسئول:

محمد ضمیرزاده

سرمد خیر:

ابوالفضل عباسزانی

تحریریه:

پریه عبدالعزیز، سیدحسین امامی، محسن

آرمزده، سیدحسین نبوی

ویراستاران:

حجت‌المرزائی، فرزاد فتاحی، زهرا

خانمی، حمزه عبادی، رستم‌انجلی

حرفه‌نویسی:

فاطمه رحمان، سعید شافعی، آبیادی

گرافیک و نشری:

خرادعسگر

بنگاه نشری تعلیمی مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران

www.hkmt.ir

نشان:

خیابان ولیعصر (عج)، خیابان

برفیل، پونان، خیابان شهید واران

آراکلیان، شماره ۴

روابط عمومی مؤسسه پژوهشی حکمت

و فلسفه ایران

کد پستی: ۱۱۲۳۶۱۴۸۱۴

تهن: ۶۶۹۵۲۰۵۸

۵۰ لزوم توجه به نظریه تکامل از دیدگاه اخلاق‌شناسی

### نشست گروه کلام

۵۱ شر عدمی نیست

### همایش روز جهانی فلسفه: فلسفه و علوم پایه

۵۷ ارتباط فلسفه و علوم

۵۸ منطق و عقلانیت مشترک

۶۰ رویای لایب نیتس

۶۲ نگاه تاریخی به فلسفه زیست‌شناسی

۶۵ تاثیر زیست‌شناسی بر شناخت

۶۸ فلسفه و نظام زیست‌شناسی

۷۰ ارتباط فیزیک و متافیزیک

۷۲ فلسفه و فیزیک کوانتومی

۷۴ دفاع از فلسفه در مقابل علم فیزیک

۷۷ فلسفه و فیزیک و چالش‌های میان این دو دانش

### همایش بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی

۸۰ خواجه نصیر؛ مؤسس کلام فلسفی

۸۲ فیلسوفان در زمانهٔ عسرت

۸۳ شرح خواجه بر جهان‌های ممکن ابن سینا

۸۵ مثال موم و تبدیل‌شده در خواجه و دکارت

۸۷ جایگاه خواجه نصیر در اندیشهٔ اسلامی

۸۹ سالیانه به انتفاء موضوع از دیدگاه خواجه

نصیرالدین طوسی

۹۲ میراث علمی طوس

۹۶ آیا دیدگاه خواجه دربارهٔ سعادت، ارسطویی است؟

۹۷ مبانی عقلی حقوق بشر در کلام خواجه

۱۰۰ نقد تصحیح رسالهٔ «فصول»

### همایش فلسفه هنر و فلسفه موسیقی

۱۰۳ فلسفه هنر در غرب و شرق

۱۰۶ جایگاه موسیقی در علوم

۱۰۸ موسیقی نزد مسلمانان

### میزگرد تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم

۱۱۱ اخلاق راه ارتباطی جوامع دینی و سکولار

۱۱۲ سکولاریزم و حقوق ادیان

۱۱۳ جنگ و صلح در اسلام

۱۱۴ نقش مذهب و دین در صلح کره

### گزارشی از نشست‌ها و همایش‌های خارج از ایران

۱۱۷ گزارشی از نشست فلسفی در دهلی نو

۱۱۹ گزارشی از همایش «فلسفه اسلامی و اسلام‌شناسی فلسفی» در روسیه

۱۲۱ گزارشی از سفر به گرجستان

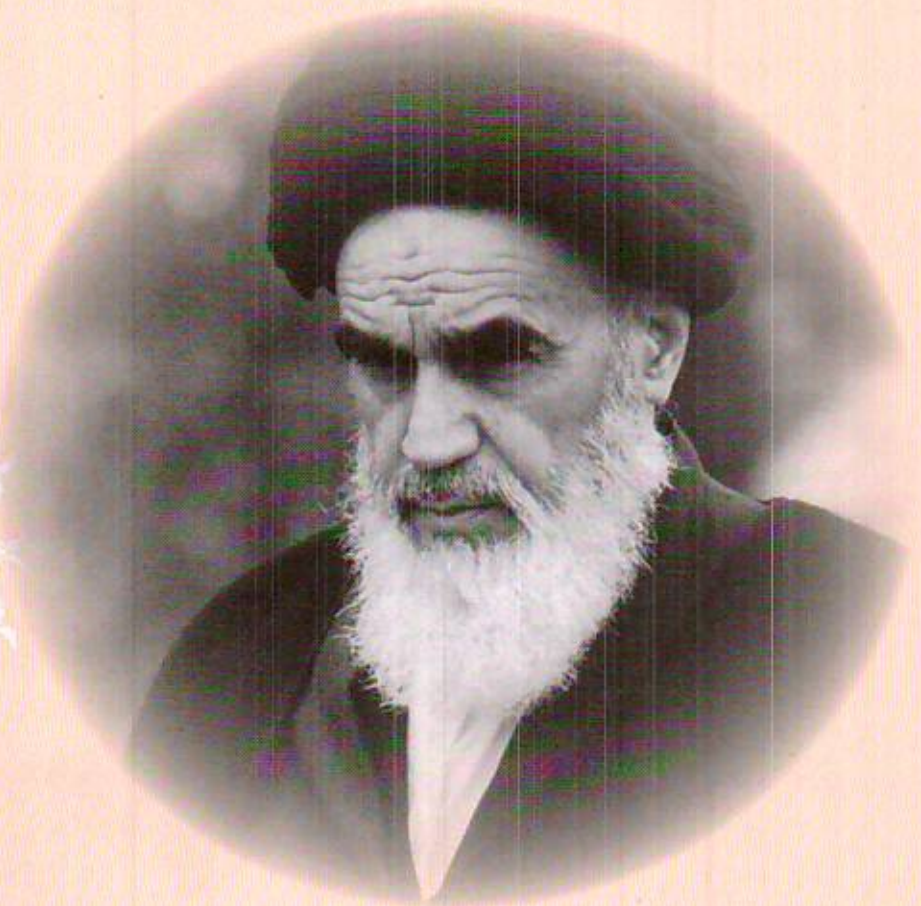
۱۲۲ تفاهم‌نامه همکاری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با انجمن فلسفی گرجستان

۱۲۳ گزارشی از شرکت در کنگره اروپایی فلسفه تحلیلی FCAD

۱۲۴ گزارشی سفر علمی به کشور هلند و آلمان

### تازه‌های نشر



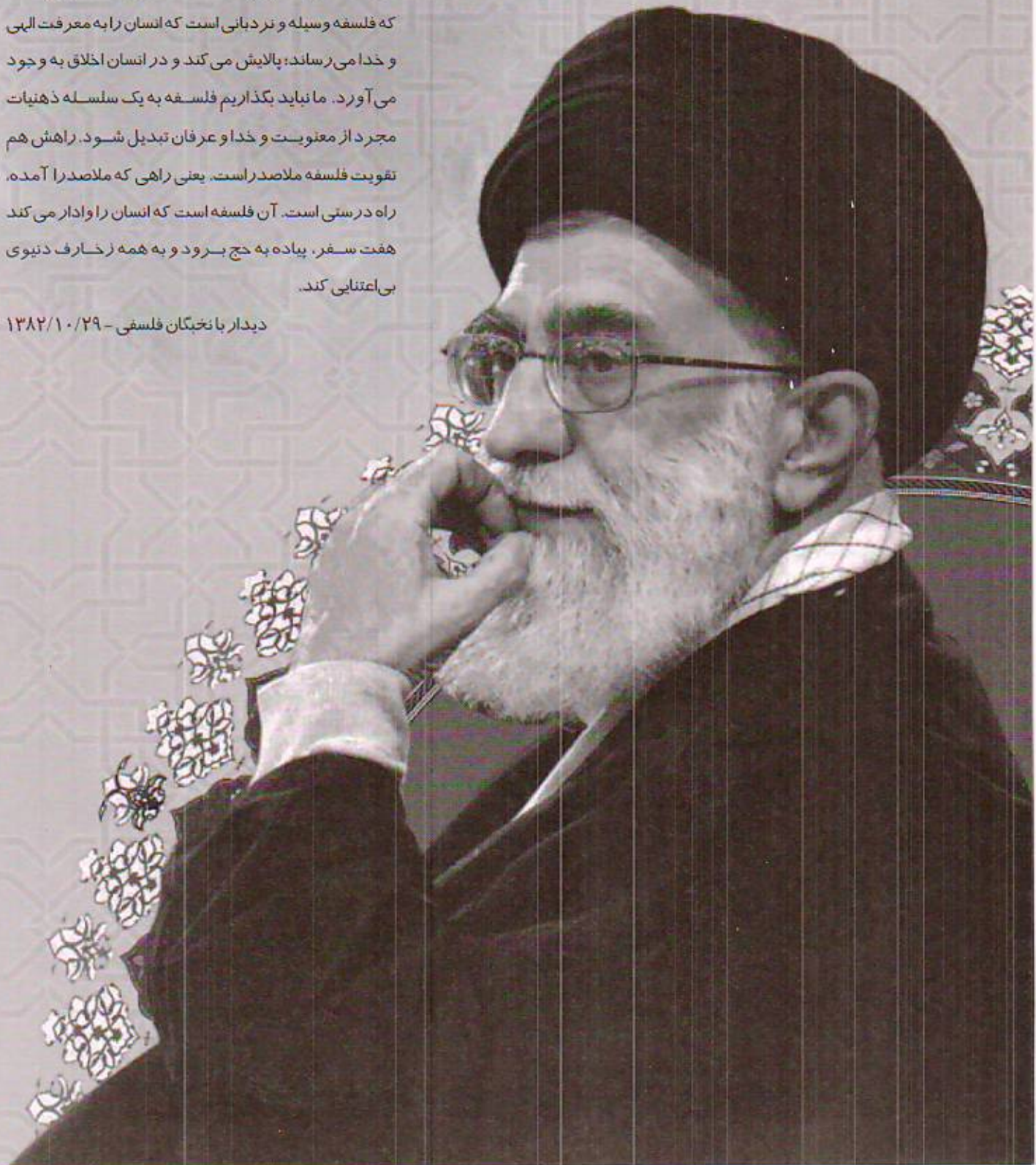


فلسفه امروز حکمای اسلام را و معارف و سیره اهل  
معرفت را به حکمت یونان نسبت دادن از بی اطلاعی از  
کتب قوم است؛ مثل کتب فیلسوف عظیم الشان اسلامی  
صدر المتألهین (قدس سره) و استاد عظیم الشان محقق  
داماد (قدس سره) و تلمیذ او فیض کاشانی (قدس سره) و  
نیز بی اطلاعی به معارف صحیفه الهی و احادیث معصومین  
(علیهم السلام) است.

آداب الصلاة، ص ۳۰۴

فلسفه اسلامی، پایه و دستگاہی بوده که انسان را به دین، خدا و معرفت دینی نزدیک می‌کرده است. فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفت درست از حقایق عالم وجود است؛ لذا بهترین فلاسفه ما - مثل ابن سینا و ملاصدرا - عارف هم بوده‌اند. اصلاً آمیزش عرفان با فلسفه در فلسفه جدید - یعنی فلسفه ملاصدرا - به خاطر این است که فلسفه وسیله و نردبانی است که انسان را به معرفت الهی و خدا می‌رساند؛ پالایش می‌کند و در انسان اخلاق به وجود می‌آورد. ما نباید بگذاریم فلسفه به یک سلسله ذهنیات مجرد از معنویت و خدا و عرفان تبدیل شود. راهش هم تقویت فلسفه ملاصدراست. یعنی راهی که ملاصدرا آمده، راه درستی است. آن فلسفه است که انسان را وادار می‌کند هفت سفر، پیاده به حج برود و به همه زخارف دنیوی بی‌اعتنایی کند.

دیدار با نخبگان فلسفی - ۱۳۸۲/۱۰/۲۹



## مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛

### احیاگر حکمت اسلامی

به منظور بهتر شناختن و شناساندن و ترویج و گسترش میراث فلسفی و فکری ایران در دوران اسلامی و قبل از اسلام در داخل و خارج از کشور و نیز آشنا کردن هر چه بیشتر ایرانیان با سنت‌های فکری و فلسفی تمدن‌های شرق و غرب و تطبیق و مقایسه مکتب‌های مختلف فلسفی در تاریخ ۱۳۵۲/۱۰/۱۳ انجمن حکمت و فلسفه ایران توسط سیدحسین نصر، تأسیس شد و به طور رسمی از سال ۱۳۵۳ فعالیت خود را آغاز کرد و آقایان مهدی محقق، جلال‌الدین همایی، محمود شهبانی، عباس زریاب خویی و یحیی مهدوی از جمله اعضای هیئت امنای آن بودند.

مؤسسه در سال‌های نخست در کنار فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی خود علاوه بر استفاده از استادان به نام فلسفه از داخل ایران از جمله سیدجلال‌الدین اشتیانی، عباس زریاب خویی و جواد مصلح، از استادان برجسته در سطح بین‌الملل از جمله هتری کرین، توشیه‌یکو ایوتسو، ماتسوموتو دعوت کرد و با تشکیل کلاس‌های آزاد، که همه بر اساس قرأت و تفسیر متون اصیل فکری و فلسفی اداره می‌شد، شاگردان خوبی را نظیر ویلیام جیتیک، ژان دورینگ و محمد لکن‌هاوزن را در این حوزه پروراند که در حال حاضر، همه آنها صاحب کرسی در دانشگاه‌های بین‌المللی هستند.

بعد از بیروزی انقلاب اسلامی شکوهمند و تاریخ‌ساز، انجمن حکمت اسلامی با حمایت‌های شهید مطهری توانست حیاتش را با توجه به پیشینه خود ادامه دهد.

انجمن در سال ۱۳۶۰ با تعدادی از مؤسسات پژوهشی ادغام و در زیر مجموعه «مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی» (که بعدها به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تغییر نام یافت) در قالب دو پژوهشکده حکمت و ادیان، تاریخ و فلسفه علم فعالیت‌های خود را ادامه داد و در سال ۱۳۷۶ انجمن از دو پژوهشکده، جدا و با نام «انجمن حکمت و فلسفه ایران» فعالیت جدید خود را از سر گرفت. سپس از سال ۱۳۸۰ با موافقت شورای گسترش آموزش عالی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی جدا و از ابتدای سال ۱۳۸۱ تاکنون به صورت مؤسسه مستقل با عنوان «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» فعالیت‌های خود را ادامه داد.

هم‌اکنون مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با ۶ گروه پژوهشی با عنوان‌های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، منطق، کلام، مطالعات علم و ادیان و عرفان فعالیت‌های خود را ادامه می‌دهد.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، به عنوان احیاگر مکتب فلسفی تهران، از سال ۱۳۵۳ که اولین برگزارکننده دوره‌های آزاد فلسفی بوده است و هم‌اکنون بیشترین درس‌گفتارها،

قرات متون فلسفی از فلسفه اسلامی تا فلسفه‌های مغرب زمین (فلسفه‌های تحلیل زبانی، ذهن، علم و ...) را برای علاقمندان به حکمت و فلسفه برگزار می‌کند.

**اهداف مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران**

- ۱- کمک به توسعه و گسترش پژوهش در زمینه حکمت اسلامی، فلسفه غرب، کلام، ادیان و عرفان، فلسفه تطبیقی، منطق، تاریخ و فلسفه علم، مطالعات علم و فلسفه دین؛
- ۲- زمینه‌سازی مناسب برای ارتقای فعالیت‌های پژوهشی مذکور در کشور؛
- ۳- بررسی و شناسایی شاخه‌های نوین فلسفه و معرفی آن‌ها در کشور؛
- ۴- طرح مسائل سنتی فلسفه و رشته‌های وابسته، به روشی جدید و امروزی؛
- ۵- کوشش برای احیای جایگاه ویژه ایران در فلسفه اسلامی و فلسفه جهانی و تربیت دانشجویان و محققان ممتاز در این زمینه‌ها در سطح بین‌المللی؛
- ۶- کوشش برای نشر و اشاعه فرهنگ، فکر و اندیشه فلسفی و منطقی در جامعه و ارتقای سطح دانش و بینش اسلامی.

**برخی از فعالیت‌های مؤسسه در راستای تحقق اهداف آن**

- ۱- انجام طرح‌های پژوهشی بنیادی، کاربردی و توسعه‌ای؛
  - ۲- تصحیح، ترجمه و تألیف متون فلسفی، عرفانی و کلامی در سطوح مختلف؛
  - ۳- همکاری‌های بین‌المللی با مراکز فلسفی و مؤسسه‌های مشابه در جهان و برگزاری همایش‌های علمی - تخصصی و جلسات بحث و سخنرانی داخلی و بین‌المللی در موضوعات مرتبط با فلسفه و حکمت در چارچوب مقررات و ضوابط؛
  - ۴- چاپ و انتشار کتاب‌های فلسفی و کلامی؛
  - ۵- جذب نخبگان و پژوهشگران ممتاز و برجسته داخل و خارج که در زمینه فلسفه، حکمت، کلام و عرفان فعالیت می‌کنند؛
  - ۶- تأسیس دوره دکترای فلسفه و پذیرش دانشجو در این مقطع با سه گرایش «فلسفه غرب»، «فلسفه اسلامی» و «تاریخ و مطالعات علم».
  - ۷- تربیت و حمایت از محققان جوان خارجی علاقه‌مند به حکمت اسلامی - ایرانی به منظور اشاعه این حکمت در دانشگاه‌ها و بنیادهای پژوهشی خارج از کشور
- لازم به ذکر است که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در دوره جدید مدیریت در صدد است تا علاوه بر استمرار بخشیدن به فعالیت‌های گذشته، در راستای پژوهش در زمینه فلسفه‌های مضاف، با بهره‌گیری از متون فلسفی و میراث غنی حکمت اسلامی، سیاست‌ها و فعالیت‌های جدیدی را آغاز کند و با عنایت الهی و توسعه کمی و کیفی، مؤسسه را به قطب فلسفه در منطقه تبدیل کند.

**عبدالحسین خسروپناه**  
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران





«مراسم تودیع دکتر غلامرضا اعوانی و معارفه حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، در عصر روز ۱۶ مردادماه سال ۹۰ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

این مراسم با حضور حجت الاسلام و المسلمین «علی اکبر رشاد» رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دکتر «محمد رضا محمدزاده» رئیس دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)، «علی اکبر علیخانی» رئیس پژوهشکده مطالعاتی فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و برخی از شخصیت‌های علمی و پژوهشی برگزار شد.

در ابتدای این مراسم، علی اکبر علیخانی به تقدیر از فعالیت‌های بیش از دو دهه غلامرضا اعوانی در انجمن و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه پرداخت و گفت: استاد اعوانی در کنار تسلط به حکمت و فلسفه یونان و قرون وسطی، علاقه بسیار به فلسفه و حکمت اسلامی داشت.

وی با بیان اینکه اعوانی دارای شخصیت بسیار والایی است، گفت: اعوانی با سعه صدر فراوان توانست کانونی را برای علاقه‌مندان به فلسفه اسلامی فراهم کند.

علیخانی با اشاره به اینکه حجت الاسلام خسروپناه دارای تحقیقات و پژوهش‌های فراوانی است، اظهار داشت: خسروپناه از امیدهای فلسفی آینده جهان اسلام است.

وی در پایان سخنان خود هم چنین اظهار داشت: خسروپناه واقعا از جمله استایدی است که در علوم فلسفی تسلط و تبحر کافی دارد.



## مؤسسه حکمت و فلسفه باید قطب فلسفی جهان شود

در ادامه این مراسم، حجت الاسلام رشاد به تقدیر از اعوانی و بیان ویژگی‌های خسروپناه پرداخت و گفت: استاد اعوانی با مدیریت ۲۰ ساله‌اش بر انجمن و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، خدمات ارزنده‌ای به جامعه فلسفی کشور ارائه داد.



رشاد: خسروپناه دارای جامعیت فلسفی است

وی با بیان اینکه اعوانی از عمق جان به فلسفه اسلامی متعهد است، اظهار داشت: تسلط به حکمت یونان، قرون وسطی و فلسفه غرب از اعوانی چهره متفاوتی ساخته است.



رشاد با تأکید بر این موضوع که اعوانی در امر تربیت دانشجو بسیار دل‌سوز بوده است، خاطر نشان کرد: اعوانی بیش از اینکه اهل تألیف باشد، اهل تدریس



بوده است. رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بیان کرد: اعوانی از جمله اساتید فلسفه‌ای است که همراه انقلاب اسلامی بوده؛ چرا که انقلاب اسلامی، نظامی مبنی بر حکمت و فلسفه است. وی در بیان ویژگی‌های خسروپناه گفت: خسروپناه از نسل جوان حکمایی است که در طی دو دهه فعالیت پژوهشی، در میان بزرگان فلاسفه شناخته شده است. حجت الاسلام رشاد با بیان اینکه خسروپناه از نسل جدید حوزه‌های علمیه شیعه است، گفت: در ۳ دهه پس از انقلاب، حوزه علمیه به لحاظ شالوده شکنی و تولید علم قابل مقایسه با ۳ سده فعالیت‌های پژوهشی حوزه‌های علمیه شیعه است.

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با بیان

این نکته که حوزه‌های علمیه در دوران تحول و انقلاب معرفتی هستند، اظهار داشت: خسر و پناه دستاورد دوران تحول گرایانه علمی حوزه‌های شیعه است.

خسر و پناه: مؤسسه باید به دنبال نوآوری و پژوهش باشد نه اینکه محفلی برای دور هم جمع شدن باشد

وی در ادامه بیان داشت، خسر و پناه از جمله فضایی است که امید است مظهری زمان ما باشد.

رشاد در ادامه سخنان خود، خسر و پناه را دارای ویژگی‌های منحصر به فرد دانست و گفت: خسر و پناه دارای جامعیت فلسفی است؛ یعنی با فلسفه صدرایی، سینوی، اشراقی و فلسفه جدید غرب، آشنایی کامل دارد و همچنین دارای دغدغه‌های فلسفی است.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی با بیان اینکه خسر و پناه هم مدرس سطوح عالی حوزه‌های علمیه و هم پژوهشگر تیزبین فلسفه است، گفت: خسر و پناه هم به عرفان، هم به فلسفه، هم به فلسفه سنتی و هم به فلسفه جدید مسلط است. رشاد، جامعیت علمی و جرئت علمی و انگیزه برای نظریه پردازی را از ویژگی‌های شخصیتهای خسر و پناه دانست و گفت: خسر و پناه در دو دهه اخیر به عنوان چهره‌های نظریه پرداز و نوآور شناخته شده است.

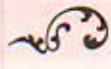


حجت‌الاسلام رشاد در پایان، پرکاری در عرصه پژوهش و تدریس در حوزه و دانشگاه را از ویژگی‌های خسر و پناه معرفی کرد و گفت: خسر و پناه علاوه بر این، تسلط کافی به فقه و اصول داشته و با حضور پر رنگ در مجامع بین‌المللی، در مجامع بزرگ فلسفی شناخته شده است. در ادامه این مراسم، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسر و پناه اظهار داشت: فی‌الواقع این مراسم برای تجلیل از استاد غلامرضا اعوانی رئیس مؤسسه شکل گرفته است، انجمن و مؤسسه‌ای که به همت او به ترویج حکمت و فلسفه پرداخت.

وی در ادامه، ضمن بیان دو پرسش چالشی که به نوعی برنامه‌های آتی وی را نیز تبیین می‌کرد، گفت: بنده دو سؤال دارم؛ نخست این که انتظار ما از یک مؤسسه پژوهشی چیست؟ و دوم این که انتظار ما از یک مؤسسه فلسفی چیست؟

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در پاسخ به پرسش نخست گفت: انتظار ما از یک مؤسسه پژوهشی این است که مجموعه‌ای علمی با روحیه علمی، مطابق با نظارت وزارت علوم و هماهنگ با نقشه جامع علمی کشور و حتی هماهنگ با شورای ارتقاء علوم انسانی باشد.

صاحب نظریه «فلسفه فلسفه اسلامی» در ادامه افزود: مؤسسه پژوهشی باید در چارچوب همین قوانین حرکت کند، مؤسسه باید به دنبال نوآوری و پژوهش باشد، نه اینکه فقط مشغله‌ای را فراهم کند یا اینکه صرفاً محفلی برای دور هم جمع شدن باشد. می‌دانیم که یک مؤسسه علمی لازم است در راستای نیازهای کشور قدم بردارد.

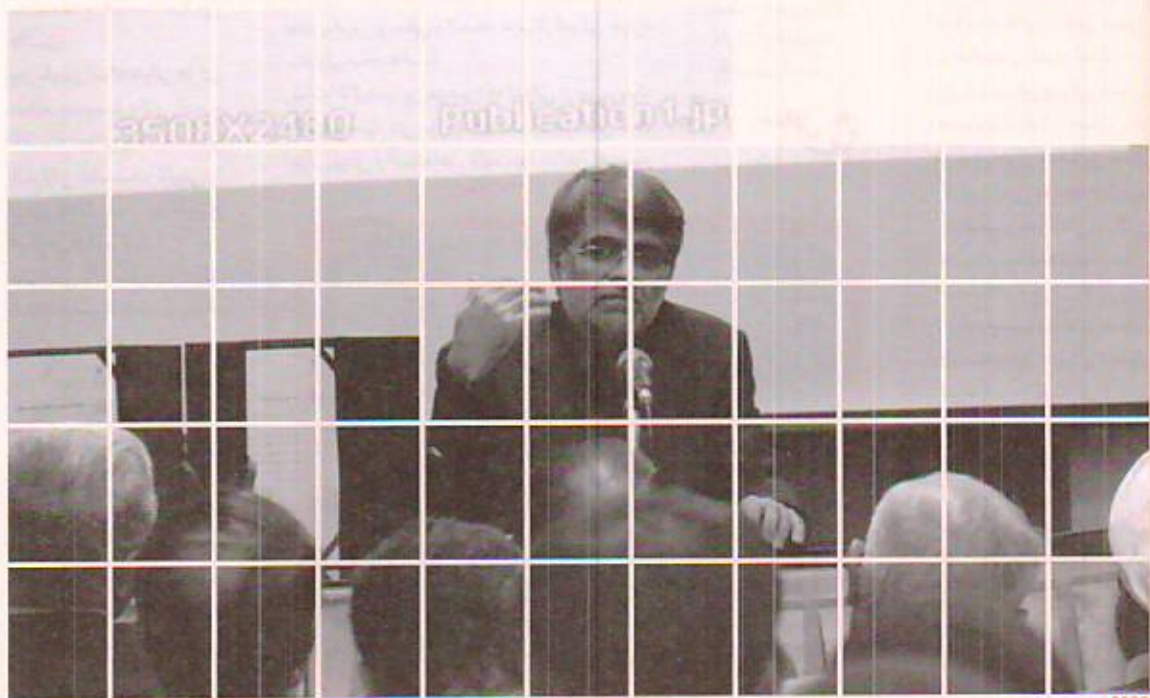


علی‌خانی: خسر و پناه از امیدهای فلسفی آینده جهان اسلام است

خسر و پناه در پاسخ به پرسش دوم خود اظهار داشت: فلسفه، زمانی با عرصه‌های مختلف ارتباط داشت؛ از طبیعت گرفته تا تدبیر منزل، ولی به مرور زمان فلسفه به الهیات منحصر شد. امروز باز هم فلسفه با سیاست، فیزیک و طب ارتباط برقرار کرده است و به نحوی فلسفه با سایر علوم ارتباط تنگاتنگی دارد. وی در ادامه افزود: فلسفه اسلامی باید مبنای علوم انسانی اسلامی قرار گیرد؛ ما نمی‌توانیم به لحاظ فلسفی، الهی بیندیشیم و به لحاظ دانش و علوم، سکولار باشیم.



خسر و پناه در پایان با طرح این پرسش که اکنون جایگاه فلسفی ما کجاست، گفت: فلسفه نباید در چند کتاب محصور شود، فلسفه باید در زندگی حضور داشته باشد. امروز ما نیاز به فلسفه مضاف داریم. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران باید تلاش کند در عرصه این فلسفه‌ها قدم بردارد و تبدیل به قطب فلسفی جهان شود. >>





# نشست های گروه فلسفه غرب

اعضای هیئت علمی گروه فلسفه غرب

■ دکتر غلامرضا اعوانی: مدیر گروه

■ دکتر شهین اعوانی

■ دکتر فاطمه خوانساری

■ دکتر سید نصرالله موسویان

■ دکتر بهمن پازوکی

دکتر غلامرضا اعوانی:  
مسأله تطور عقل و عقلانیت



دکتر کریم مجتهدی: روش  
شناسی استعلایی کانت



دکتر علی معظمی:  
اشتراوس  
و هنر نوشتن



دکتر سید محمد رضا بهشتی:  
زبان، بنیانی برای اندیشه  
فلسفی



دکتر حمید وحید دستجردی:  
ماهیت و اهمیت  
براهین استعلایی



دکتر شهین اعوانی:  
اخلاق کانتی وظیفه گراست  
یا تکلیف گرا؟!



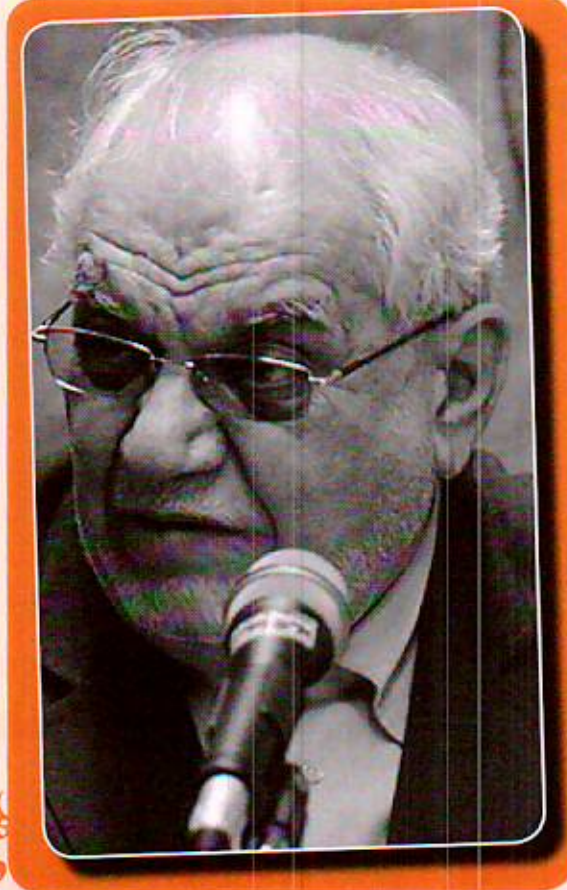
دکتر بهمن پازوکی:  
اگزیستانس و عقل نزد  
یاسپرس



« همان طور که می‌دانید هگل، کتاب معروفی با عنوان «عقل در تاریخ» دارد که در آن سیر عقل و عقلانیت در تاریخ فلسفه غرب را بررسی کرده است. البته هگل دید خاصی نسبت به عقل دارد و بر مبنای آن مسئله عقل را بررسی کرده است. یعنی وقتی که این مسئله را از چین بررسی می‌کند - با آن معنایی که از عقل و عقلانیت در ذهن دارد - می‌گوید پیدایش عقل و عقلانیت در چین و هند نبوده و پیدایش و آغاز آن را تقریباً از یونان می‌داند که به زبان او این سیر در نهایت به کمال عقلانیت ختم می‌شود. تصور هگل از عقل، تصور خاصی است و تصورات دیگری هم وجود دارد که مهم و درخور توجه است. نظریات فراوان، دقیق و عمیقی در مورد عقل و عقلانیت وجود دارد که بنده می‌خواهم در این مجال گزارشی ارائه دهم تا مشخص شود که چه مفاهیم و معانی‌ای از عقل وجود داشته و مخصوصاً چه نظریاتی در باره عقل وجود داشته که اکنون دیگر وجود ندارد.

**معنای سطحی‌تر و محدودتر عقل**

به نظرم برخلاف آن چه هگل فرض کرده بحث در باره عقل و عقلانیت در تاریخ فلسفه چنان که شرح خواهیم داد، به یک معنا سیر نزولی دارد. هگل می‌گوید هر چه تاریخ به پیش رفته، عقل هم پیشرفت داشته و به کمال رسیده است ولی من معتقدم که این گونه نیست. اگر سیر عقل در تاریخ را مشاهده کنیم نمی‌توان چنین اعتقادی داشت. معنایی که قدما از عقل داشتند همواره سیر صعودی داشته است، اما در دوره جدید سیر نزولی پیدا کرده و هر چه به زمان معاصر نزدیک‌تر می‌شویم عقل معنای سطحی‌تر و محدودتری پیدا می‌کند. درست است که جهان امروز، جهان عقل است اما عقل معنای خاصی در جهان امروز



## مسئله تطور عقل و عقلانیت

**دکتر غلامرضا اعوانی**  
 در تاریخ فلسفه جمله معروفی از دکارت به این مضمون نقل شده است که تنها چیزی که هیچ‌کس بهره خود را از آن کم نمی‌داند، عقل است.  
 جدای از این مضمون اما در تاریخ فلسفه مفهوم عقل دست‌خوش تعاریف متعددی شده و هر متفکر در بحث از عقل و عقلانیت با توجه به نظام فلسفی خویش چیزی در تاریخ تطور مفهوم عقلانیت افزوده است. در همین راستا به همت گروه فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نشستی با عنوان «مسئله تطور عقل و عقلانیت» با سخنرانی دکتر غلامرضا اعوانی، مدیر گروه فلسفه غرب عصر چهارشنبه ۳۱ فروردین ماه در این مؤسسه برگزار شد. دکتر اعوانی عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، رئیس انجمن بین‌المللی فلسفه اسلامی و عضو هیئت مدیره فدراسیون بین‌المللی انجمن‌های فلسفه جهان، در این نشست به ارائه سخن پرداخت که گزارشی کوتاهی از آن در پی می‌آید:

درد که به تعبیری سطحی‌تر و محدودتر شده است. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که عقل به معنای متعددی اطلاق می‌شود. ملاصراً در جلد اول «شرح اصول کافی» که درباره عقل است، معنای عقل را بررسی و چندین معنا را بیان کرده که قابل

توجه است.

البته عقل معنای دیگری نزد فلاسفه داشته که ملاصراً به آن توجه نداشته است. امروزه، عقل برحسب از آن معانی را که قدما معتقد بودند از دست داده است، یعنی اکنون آن طوری که قدما عقل را می‌دیدند، عقل وجود خارجی ندارد. معنایی وجود خارجی عقل از حیث متافیزیکی و مخصوصاً جهان شناختی بسیار اهمیت دارد؛ مثلاً یکی از معانی عقل که فیلسوفان گذشته مخصوصاً در شرق به آن خیلی اهمیت می‌دادند و هنوز نزد متفکران حکمت اسلامی یا در هند و چین سنتی وجود دارد ولی امروزه در میان متفکران معاصر غرب از بین رفته، عقل در معنای جهان‌شناسی است. همان طور که می‌گوییم عالم حس، عالم عقل هم وجود دارد که نزد بسیاری از متفکران و در حکمت‌های الهی و در فلسفه‌های باستان جای خاصی داشت. البته باید میان آن و عقل به عنوان یکی از قوای نفس فرق گذاشت.

معمولاً عقل را به عنوان یکی از قوای نفس در نظر می‌گیرند. عقل نفس، جزئی است و عالم عقل، عقل جهانی است که امروزه در مورد آن کمتر بحث می‌کنند. اصطلاح عقل جهانی نه تنها در حکمت یونان بلکه به شکلی دیگر در میان حکما و عرفای اسلامی، در مکتب ابن عربی و مولانا وجود دارد اما امروزه در غرب وجود خارجی ندارد.

**عقل در زبان یونانی**

معادل لفظ عقل در زبان یونانی دو کلمه «نوس» و «لوگوس» است. نوس یک جوهر مجرد (غیرمادی) است که از آن به «عقل» و در متون دینی به «روح» تعبیر می‌شود؛ جوهری بسیط است که صفات مختلف دارد، علم به ذات دارد و علم بدون حیات امکان‌پذیر نیست پس حی و زنده است و صفات دیگری دارد و به اعتبار این





صفات اسم‌های مختلفی بر آن می‌گذارند. ولی عقل به تعبیر قدما به معنای روح هم هست. ابن سینا وقتی که می‌خواهد بسیاری از این معانی عقل را وارد جهان بینی کند از آن به روح تعبیر می‌کند، مثلاً عقل فعال را روح القدس می‌نامد. امروزه این کلمه نوس را به کلمات مختلفی مانند intellect یا mind و در ترجمه‌های آلمانی بیشتر به Geist تعبیر می‌کنند؛ Geist مدنظر هگل ادامه همان «نوس» یونانی و روح یعنی جوهر بسیط مجرد دارای علم، آگاهی و خودآگاهی است.

عقل و عقلانیت مظهر علم است و با علم ارتباط دارد که قسمت پذیر نیست و صفات ماده را ندارد و صفات بسیار دقیقی دارد؛ مثلاً اگر به کتاب اتولوجیایی افلاطون، مخصوصاً به رساله پنجم توجه کنید او نشان می‌دهد که عالم چگونه از احد (ذات یگانه) صادر شده و تمام مراتب را به همراه خود دارد.

امروزه این کتاب‌ها را نمی‌خوانند اما خلاصه‌ای از این کتاب در سنت اسلامی وجود داشته است و فلاسفه اسلامی خصوصاً ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با آن آشنایی داشتند و حتی می‌توان گفت که آن را از حفظ بودند. قسمت‌هایی از این کتاب را ابن سینا شرح کرده، سهروردی هم از این کتاب نقل قول می‌کند و معتقد است که این کتاب از افلاطون است چون قدما فکر می‌کردند از ارسطو است. ملاصدرا هم تقریباً این کتاب را از حفظ بوده و یک سوم یکی از رساله‌های او نقل قول از این کتاب است. او همیشه می‌گفت «لاتولوجیا المنسوب الی ارسطو»؛ هیچ‌وقت نمی‌گوید که متعلق به ارسطو است.

#### عقل در یونان باستان

انسان جزئی از جهان است و بنابراین هر قانونی که بر جهان حاکم است بر انسان هم حاکم است. انسان هم تمثلی از عقل است، بنابراین هر چیز مظهر و تمثلی از لوگوس است. بنابراین در اندیشه هر اکلیتوس عقل به معنای لوگوس است. کلمه و کلمات در کلام مسیحی و عرفان اسلامی جایگاه خاصی دارد. کلام بیان یک چیز است و لازم نیست که تنها بیان لفظ باشد. بالاتر از بیان لفظی، بیان وجود است و عالم به یک معنا بیان حقایق، کلام و کلمه است؛ در واقع عالم لوگوس است. هر اکلیتوس از تمام موجودات به لوگول و لوگوس تعبیر می‌کرد و بیان «توهم پانثای» او که بسیار مورد توجه هیدگر بوده به این معناست که از لوگوس به ذات یگانه یا احد تعبیر می‌کنند که در همه چیز وجود دارد. این تفکر در زمان هر اکلیتوس در شرق و غرب عالم وجود داشته و در همان زمان «لاتوتسه» در شرق عالم هم چنین بیاناتی دارد. فلسفه به معنای هم صحبت شدن یا لوگوس است. فلسفه یعنی زبان لوگوس را فهمیدن؛ یعنی زبان لوگوس، زبان وجود و زبان عقل را آن طوری که در هستی ظاهر است بفهمیم که فقط حکیم می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. هر اکلیتوس می‌گوید دانایی نه گوش دادن به من بلکه گوش سپاری به لوگوس و هم سخن شدن با اوست که بر مبتنی آن همه چیز



یکی است. بنابراین او از بیداری و خفتگی انسان صحبت می‌کند.

پارمینس هم که بسیار مورد توجه افلاطون بوده و گفتار او برای رفع شبهات کانت خیلی مورد توجه هگل قرار گرفته معتقد است میان عقل و وجود مساوت وجود دارد. البته فیلسوفان مسلمان می‌گویند میان مُدرک و مُدرک مساوت وجود دارد. ما همه علوم را از وجود انتزاع می‌کنیم؛ علم ما علم انفعالی است اما لوگوس یا عقل، عقل فاعلی است؛ یعنی فاعل وجود است. اینکه چگونه عقل، فاعل وجود است و همه چیز از آن ناشی می‌شود، به سبب این است که آن عقل مورد نظر، عقل انتولوزیک است، نه عقل بشری. عقل بشری شبیحی از عقل انتولوزیک است که به ما داده شده تا به آن عقل متصل شویم.

افلاطون در تمثیل «خط منقسم» می‌گوید در چهار طرف یک خط منقسم ۴ مرتبه از ادراک وجود دارد که همان مراتب معرفت انسان است که در آن عقل دارای ۲ مرتبه است: عقل برهانی (استدلالی) و عقل محض. او معتقد است عقل استدلالی پایان راه نیست، بلکه آغاز راه است. عقل استدلالی حرکت نفس از معلوم به مجهول است، اما عقل محض عقل شهودی و کشفی است که همه واجد آن نیستند و فیلسوف باید به این عقل برسد.

#### اختلاف افلاطون و ارسطو

از نظر افلاطون روش دیالکتیک فلسفی این است که از عقل برهانی به عقل محض برسیم. عقل برهانی مشترک میان تمام علوم است؛ نمونه کامل آن علم ریاضی است. وقتی در ورودی آکادمی افلاطون نوشته شده بود «هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود»، یعنی هر کسی عقل برهانی ندارد وارد نشود؛ باید عقل برهانی را یاد گرفته باشند تا مرحله دیگری از عقل را که همان حکمت است، شروع کنند. طبق این تمثیل افلاطون، هر مرتبه از ادراک راهی به عالمی دارد، اما راه برای ادراک دیگر با خواص ظاهر امکان پذیر نیست بلکه با حواس باطن امکان پذیر است و هر مرتبه از ادراک با عالمی ارتباط دارد. بنابراین اصطلاحی که در آثار افلاطون فراوان است و در ارسطو اصلاً دیده نمی‌شود، عالم معقول است. سهروردی به مسئله اختلاف ارسطو و افلاطون خیلی توجه داشته و می‌گوید همه فلاسفه ما قبل ارسطو به عوالم ثلاثه قائل بودند اما این دیدگاه در ارسطو وجود ندارد. عقل انسانی ۲ مرتبه دارد که یک مرتبه برهانی در اندیشه ارسطو وجود دارد، ولی افلاطون معتقد بود که عقل برهانی آغاز راه است. در وجودشناسی هم عالم عقل وجود دارد. در نظر افلاطون و پیروان او هیچ چیز در عالم، جماد مطلق نیست. دیدگاه عرفای اسلامی هم این گونه است؛ همه چیز دارای همه مراتب خالق

هستند. عالم ما عالم حس است و عوالم دیگر ظاهر نیست و با حواس باطن ادراک می‌شود. وقتی به آن عوالم وارد شدیم برای ما پدیدار می‌شود، هم چنان که محسوسات این عالم بر ما پدیدار است؛ وقتی که هر انسان وارد هر نشئه وجودی شد احکام آن نشئه وجود ظاهر می‌شود. بنابراین در مذهب افلاطون جمادی جان وجود ندارد و همه چیز دارای نفس است. البته این نفس، نفس به معنای ارسطویی کلمه نیست (صورت نفس ارسطو، صورت بدن است) بلکه نفسی که مستقل از ماده است و می‌تواند از آن جدا شود مورد نظر افلاطون است.

ارسطو، تحولی در معنای عقل ایجاد می‌کند. ارسطو به عقل به عنوان وجود خارجی اعتقاد دارد اما آن چه او معتقد است افراد عقل هستند نه جهان عقل. افراد عقل عبارتند از عقل ناطقه انسانی و عقل چند فلک دیگر، اما هیچ وقت این‌ها عالم یا جهان عقل نیستند.

علت اینکه ارسطو، مثل افلاطونی را نکار می‌کند این است که جهان او را قبول ندارد؛ عقل را به عنوان جهان قبول ندارد. وقتی جهان عقل وجود ندارد، پس عقل فرد وجود دارد. به هر حال در ارسطو عالم عقل و نفس انکار می‌شود و به جای آن عقول و نفوس فردی (عقول فردی یا نفوس ناطقه) انسان یا عقل پنجاه و شش فلک وجود دارد. مسئله مهم در اندیشه ارسطو، عقل فعال است. در حکمت قدیم وجود اشیا و معرفت اشیا با اصل عقل فعال توجیه می‌شد. چون نظریه قوه و فعل یک نظریه کامل ارسطویی است. هر چیزی که بالقوه هست به واسطه یک امر بالفعل، بالفعل می‌شود؛ بنابراین اگر علم بالقوه انسان به بالفعل تبدیل می‌شود بر اثر یک علم بالفعل یا عقل بالفعل است. تفسیر اسکندر افروزیسی از عقل فعال، خود خداوند (علم الهی) است. پس طبق این دیدگاه وقتی ما صاحب علم می‌شویم، یعنی در واقع علم ما به علم خداوند متصل می‌شود و آن به علم ما فعلیت می‌دهد.

#### تحویل گرایی در علم

تبدیل عقل جزئی به عقل کلی یک نوع تحویل گرایی در معنای عقل است که همزمان با نوعی تحویل گرایی در معنای علوم اتفاق افتاد. علوم به علوم طبیعی، علوم ریاضی و علوم اعلی (برین) تقسیم می‌شد که امروزه علوم طبیعی به مطلق علم اطلاق می‌شود که تحویل گرایی وحشتناکی است. در دوره جدید عقل جهانی مطلقاً مورد انکار قرار گرفت. دکارت معتقد است جوهر جسمانی، مادی صرف است که صفتی جز «کمیت» ندارد و فاقد نفس است. همچنین دکارت میان دو جوهر نفس و بدن قائل به تباین کامل بود و همسین عامل باعث شد که علوم طبیعی استقلال پیدا کنند. عقل دکارتی با عقل قدما خیلی تفاوت دارد که در نظریه شناخت بسیار مهم و تأثیر گذار است. >>





## روش شناسی استعلایی کانت

اولویت دارد، زیرا زندگی کردن چیزی است که همه داریم، اما دانستن حق درونی است و نشان از همت روح انسان است.

مقدمه بحث از روش

استعلایی کانت و زمینه

های ظهور فلسفه جدید

معمولاً همه فلاسفه غربی در عصر جدید از بیکن و دکارت تا اسپینوزا، لایب نیتس و کانت که در سده‌های هفدهم و هجدهم زندگی می‌کردند، فلسفه را مستقل از علوم مطرح نمی‌کنند، بنابراین تفاوت ایشان با فلاسفه قرون وسطا از این جهت است که فیلسوفان قرون وسطا عقربه ذهنیشان میان عقل و وحی حرکت می‌کنند. در میان فیلسوفان و حکمای ما نیز چنین است که یکی اشعری است و صرفاً به وحی توجه می‌کند و دیگری معتزلی است و بیشتر به عقل توجه دارد. اما در عصر جدید عقربه ذهنی متفکر یک سمتش علوم

کریم مجیدی، استاد بازنشسته فلسفه در دانشگاه تهران و رئیس گروه فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی از بسیاری جهات از جمله انضباطش در امور شبیه کانت است، اما پیش از همه وجه همش در تدریس و تحصیل او را شبیه به کانت کرده است. او که در ۱۸ سالگی به فرانسه رفته و رساله کارشناسی ارشدش را تحت عنوان «تحلیل استعلایی کانت» زیر نظر ژان وال، فیلسوف شناخته شده فرانسوی نگاشته است، سال‌ها کانت را تدریس کرده است، و اگر چه تأکید می‌کند که یک کانتی نیست، اما چندین کتاب در سطوح مختلف برای معرفی افکار او به فارسی منتشر کرده است. عصر چهاردهم اردیبهشت ماه ۱۳۹۰، در دومین جلسه از سلسله نشست‌های گروه فلسفه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دکتر مجیدی در حضور علاقه‌مندان و شماری از اعضای هیئت علمی این موسسه به شرح موجری از روش شناسی استعلایی کانت پرداخت. پیش از آن البته دکتر مجیدی با توجه ایام سالگرد شهید مطهری و روز معلم به اهمیت تعلیم و تعلم و نقش فلسفه به در این باب اشارات مهمی داشت.

تحصیل یک پیشرفت واقعی است. دانشجویی که به صورت «همه چیز می‌دانم» سر کلاس می‌آید ارزش ندارد. امروزه ذهن ما آلوده شده است و مقیاس‌هایی برای تشخیص اهمیت یک فکر یا اثر ادبی به کار می‌بریم که درست نیست. ما همه چیز را ارزش مصرف می‌سنجیم و توجه نداریم که چه چیز ارزش مصرف را فراهم کرده است. من نمی‌خواهم از فلسفه دفاع کنم، بلکه می‌خواهم از تفکر دفاع کنم. هیچ رشته‌ای در دنیا نمی‌تواند ادعا کند که بدون تفکر به جایی می‌رسد. زندگی کردن، حق هر انسانی است، اما باید به همراهش حق دانستن نیز باشد. دانستن حق و هدف ماست و این هدف را خودمان باید ایجاد کنیم. کانت بیش از چهار سال داشت که سر کلاس سایر اساتید می‌رفت و می‌آموخت. او می‌گفت دانستن حق من است. حتی به نظر من در یک ادعای افراطی حق دانستن بر حق زندگی

«از نظر کانت عقل قانون مند است، یعنی نمی‌تواند بریشان گویی کند. عقل باید قانون مند باشد و مصادره به مطلوب نکند. عقل باید به خودش وقادار باشد.»

«نام کانت در آن واحد، آغاز و انجامی برای مدرنیته است» این جمله ژان فرانسوا لیوتار تأکیدی است بر سخن هیدگر، در جایی که گفته است: «کانت بر زندگی همه ما سایه افکنده است». آمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در همه عمر معلم و متعلم بود و علاوه بر فلسفه سال‌ها منطق و اصول تعلیم و تربیت، فیزیک، حقوق طبیعی، اخلاق، خداشناسی استدلالی، مردم‌شناسی و جغرافیای طبیعی نیز درس می‌داد. به گونه‌ای که حتی به افسران پادگان ریاضیات، جغرافیای طبیعی و سنگر سازی می‌آموخت. خودش نیز هیچ‌گاه از تحصیل باز نماند، گذشته از فلسفه نقادی اش که تازه در دهه پنجم زندگی اش طرح شد و جهان فلسفه را دگرگون کرد، هیچ‌گاه از آموختن باز نماند و تدریس را در کنار تحصیل پی گرفت.

اشاره‌ای به هفته معلم و

اهمیت آموزش

معلم فلسفه خود دانشجوی است. فلسفه اساساً یعنی دانشجویی و فیلسوف کسی است که حب حکمت دارد. اگر به تجربه شخصی خودم اکتفا کنم، باید بگویم که دانشجویی آن شعف واقعی است که به انسان دست می‌دهد. شعف دانستن امری که نمی‌دانیم یاداشی است بسیار خاص که با هیچ چیز قابل مقایسه نیست. بنابراین باید به آموزش اعتقاد داشت. کسی که به آموزش اعتقاد ندارد نمی‌تواند معلم یا دانشجو باشد. باید باور داشت که





جدید است و طرف دیگرش متوجه کلام سنتی، فرهنگ ملی و سنت قبلی است. مثلاً لایب نیست می گوشت میان این دو قطب، تعادلی ایجاد کند؛ لذا علم در فلسفه جدید مطرح است و همه فیلسوفان حتی آنهایی که علم جدید را رد می کنند، به آن توجه دارند. در میان فیلسوفان ایرانی کسی که پیش از همه به علم توجه دارد و متأسفانه بیشتر به جنبه سیاسی اندیشه اش توجه شده است، خواجه نصیرالدین طوسی است.

**جدال ذهنی کانت و فضای ذهنی او**

کانت نیز یک عمر به ذهنش نیوتن است. فضای نظری کانت تأمل در نیوتن است و متوجه علم جدید در قرون هفدهم و بالاخص هجدهم و نیوتن است. اساساً در عصر روشنگری و قرن هجدهم همه فیلسوفان در درجه نخست به نیوتن توجه داشته اند. جان لاک انگلیسی، طنز



ولتر فرانسوی، برخی نوشته های دیدرو، نوشته های روسو (بیشتر در جهت مخالفت با بقیه) و دایره المعارف نویسان فرانسه مثل دالامبر، نیوتن را اصل قرار دادند. ایشان دایره المعارف را با این روحیه نوشتند که با فیزیک نیوتن می دانیم علم چیست و با اصل قرار دادن آن می خواهیم سایر علوم را بنویسیم. کانت نیز که در سال ۱۷۲۴ به دنیا آمده است در همین فضای ذهنی و نظری زندگی می کند و می اندیشد. فلسفه نقادی او اما در سال ۱۷۸۱ در کتاب «نقادی عقل محض» به ظهور می رسد. بحث روش شناسی استعلایی نیز فصل آخر همین کتاب است.

این فصل به دلیل آن که در آخر کتاب قرار دارد، از برنامه درسی عقب می ماند و در دوره های کارشناسی تدریس نمی شود که بی علاقه دانشجویان نیز در این امر بی تأثیر نیست.

اما منظور از روش شناسی در این کتاب چیست؟ کانت در مقدمه این کتاب به سادگی می گوید که ما در عصری هستیم که برای همه (نه فقط غربیان بلکه کل عالم متمدن) علوم اختلاف ندارند. چیزی که توافق اذهان ما را جلب می کند، علم است. البته من با این حرف کانت مخالفم، اما به هر حال او می پرسد که ما چرا در مسائل فیزیکی توافق داریم اما در مسائل مابعدالطبیعی مثل خلود نفس یا تجرد نفس توافق نداریم؟ چه چیزی در فیزیک هست که در مابعد فیزیک نیست؟ کانت می خواهد از این راه، شناسایی انسان را با روش استعلایی تحلیل کند. اساساً روش شناسی استعلایی یعنی بررسی شرایط ما تقدم، یعنی چه شرایط ما تقدمی هست که علم را معتبر می کند اما مابعدالطبیعه را خیر؟ او سپس به بررسی مراحل شناسایی انسان می پردازد و می گوید که شناسایی انسان با حس و احساس شروع می شود، ما با احساس جهان خارج را در می یابیم، اما بعد از آن با فاهمه درباره جهان خارجی حکم صادر می کنیم. برای کسب دانش این همکاری داده حس و مقولات فاهمه ضروری است. البته فاهمه برای کانت نه از نظر ذات بلکه از نظر کارکرد تفاوت دارد. فاهمه دید جهان مادی و پدیدارهای مادی دارد و روابط میان آن ها را تبیین می کند. فاهمه این کار را با استفاده از مقولاتی چون وحدت، کثرت، شخصیت، ایجاب، نسبت، جوهر، علت و ... می کند.

**جنبه آموزشی فلسفه کانت و مفید بودن آن در**

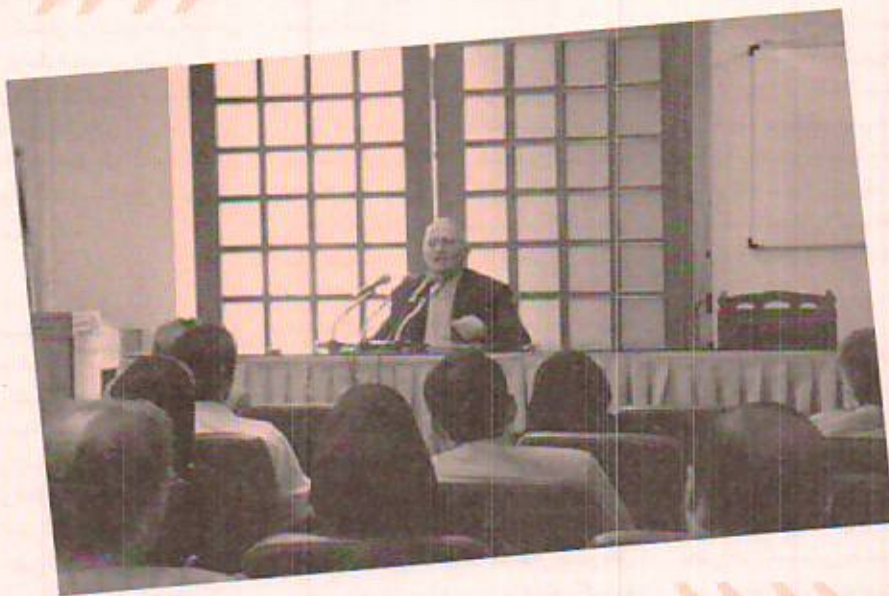
**حیث تفریبت فوای ذهنی**

البته جوانی که این سخنان کانت در مورد شناخت و مراحل آن را می خواند ممکن است با او موافق نباشد، اما مطالبی که کانت بیان می کند و شیوه بیانش بسیار جالب است و شبیه هندسه اقلیدسی است که آموزش، یک آموزش واقعی است. کانت هم، چنین است و کسی که کانت بخواند قدرت تحلیل بیشتری از کسی دارد که با او آشناییست.

**مراحل شناخت انسان نزد**

**کانت در کتاب «نقادی عقل محض»**

نزد کانت صحبت بر سر این است که ما جهان خارج را تحت دو شرط استعلایی حس یعنی زمان و مکان در احساسمان در می یابیم و با فاهمه روابط میان آن ها را پیدا می کنیم. سخن معروف کانت را همه به یاد داریم که «بدون



داده های حس، فاهمه بی محتواسست و بدون مقولات فاهمه، حس ناپیناست». بر این اساس کانت محدوده فیزیک نیوتن را نشان می دهد. مقولات فاهمه نیز در نهایت با محصول فیزیک نیوتن مطابقت دارند، به همین دلیل فیزیک نیوتن معتبر است. در این محدوده مسائلی که مربوط به پدیدارهای مادی است را می توانیم درک کنیم، اما ذوات را با فیزیک نیوتن نمی توان شناخت، به همین دلیل است که کمیت فیزیک نیوتن در مسائلی که فراتر از پدیدارهاست، مثل مسئله خلود نفس، لنگ است. بر این اساس شناسایی انسان محدود است، و فاهمه نمی تواند از پدیدار فراتر رود. اما عقل فراتر می رود، یعنی مسائلی را مطرح می کند که در چارچوب فیزیک نیوتنی نمی گنجد. مثلاً عقل می خواهد بداند که آیا انسان سرمدی هست یا خیر؟ این ها مسائلی است که البته از مسائل نیوتنی و علمی، حتی طبیعی تر است. این پرسش های مهمی است که فیزیک نیوتن در موردشان سکوت می کند و قادر نیست به آن ها پاسخی بدهد. اما ذهن انسان حالتی دیالکتیکی و تعارضی دارد و مثلاً از یک طرف به سرمدیت انسان و از سوی دیگر به نفع فنانی او استدلال می کند. مسائلی چون مسائل اخلاقی یا هنری یا مباحث بنیادین مابعدالطبیعه در فیزیک نیوتن امکان طرح ندارند، اما این مسائل که بسیار انسانی تر هم هستند، به هر حال طرح می شوند و باید پاسخی برایشان یافت.

در اینجاست که فلسفه کانت به بن بست می رسد و به ناچار می خواهد از طریق اخلاق از این بن بست رهایی یابد. مسائلی از قبیل خلود نفس، یا احساس زیبایی یا شعفی را که آن ایجاد می کند، فیزیک نیوتن بی پاسخ می گذارد. احساسی که انسان به عنوان انسان، از زیبایی عالم احساس می کند، مستقل از عالم است، این احساس را یک شاعر یا موسیقی دان یا نقاش بهتر می تواند طرح کند. کتاب کانت به هر حال با این بیان به پایان می رسد، اما پیش از آن یک فصل دارد که به عقیده من از مهم ترین فصول کتاب است و آن همان روش شناسی استعلایی عقل است.

#### اهمیت عقل

عقل را نباید دست کم گرفت. البته عالم همه اش تجربه است اما ما در عین حال که عالم را با حس تجربه می کنیم، نباید عقل را منفعل بدانیم. عقل فعال و سازنده است و این را فلاسفه بزرگی چون اسپینوزا و لایب نیتس نشان داده اند. ایشان معتقدند که عقل فعال، سازنده و به تعبیر این سینا حی بن یقظان است. اسپینوزا مثلاً می گوید در فلسفه اش همه چیز را از عقل و با استفاده از روش عقلانی با اصول موضوعه عقل نشان دهد. کانت نیز در فصل پایانی کتابش به اهمیت عقل اشاره می کند. او در این فصل اشاره می کند که عقل یک

جور صیانت ذات دارد و خودش، خودش را حفظ می کند. عقل حافظ خودش است. اما روش عقل در این صیانت ذات چیست؟ چه چیزی است که عقل را فعال و مستقل می کند؟ این حضور انسان برای خودش که این سینا نیز در مسئله معروف انسان معلق به آن اشاره می کند، چگونه ممکن می شود؟ عقل چگونه خودش را می شناسد و نسبت به خود حضور دارد؟

#### روش کانت در پاسخ به این پرسش ها

اینجاست که کانت نظریه پرداز می کند. به باور کانت عقل ضوابطی دارد که بر اساس آن ضوابط می توان عقل را شناخت و امر معقول را از امر غیر معقول تمیز داد. اولین ضابطه عقل این است که منضبط است. امر معقول انضباط دارد. این را لایب نیتس و اسپینوزا به خوبی نشان داده اند. اما این انضباط از کجاست؟ زیرا معرفت انسان به طور عادی همان تداعی صور نفسانی است که تحت هیچ انضباطی نیست. به نظر می رسد این انضباط برای کانت از همان

مفهوم «محض» نشئت می گیرد که در عنوان کتاب کانت نیز هست. عقل محض اگر بخواهد صرفاً عقل باشد و مستقل، با انضباط خودش را می شناسد. اگر انضباط را از عقل بگیریم، آلوده می گردد و دیگر عقل درستی نیست. البته کانت در حاشیه این بحث نکات بسیار جالبی را نیز طرح می کند. او فکر می کند که عقل برای حفظ خودش منضبط است.

#### قانون: دومین ضابطه عقل از دید کانت

از نظر کانت عقل قانون مند است، یعنی نمی تواند پریشان گویی کند. عقل باید قانون مند باشد و مصادره به مطلوب نکند. عقل باید به خودش وفادار باشد. تعقل، توسعه عقل است. اما کانت برای بیان سومین ویژگی عقل از اصطلاحی عجیب استفاده می کند. او می گوید عقل باید ساختار «معمار گونه» (architectural) داشته باشد. در معماری برای ساختن یک ساختمان باید نسبت ها را رعایت کرد، به ترتیب وفادار ماند. عقل نیز نمی تواند از مقدماتی که چیده است، نتایجی نامربوط استنباط کند. اما آخرین ضابطه عقل که من به خصوص به آن حساسیت دارم، تاریخ مند بودن عقل است. از نظر کانت عقل باید یک حافظه داشته باشد. درست است که تعقل توسعه عقل است، اما این توسعه باید مبتنی بر شناخت گذشته خودش باشد. این آخرین صفحات کتاب کانت به دلیل قولی

که او به ناشر داده و عجله در دیر نشدن، خیلی مختصر و عجولانه نگاشته شده است و آن طور که باید باشد نیست. اما این قسمت برای من که معلم هستم اهمیت زیادی دارد. زیرا در اصلی هر معلمی شناخت آن سوابق است. بدون این سوابق نتایج بی اعتبار است. دانشجویی که نتایجی را می گوید یا نویسنده ای که مقاله ای می نویسد، اگر آن سوابق را نداند، کارش اعتبار چندانی ندارد. فلسفه می خواهیم برای آن که با تاریخ فکر بشر آشنا شویم و بدانیم در طول هزاران سال چه بر سر انسان آمده است. این حرکت جوهری فکر است که حتی اگر در جهت استكمال نیز نباشد، اما بروز جوهر عقل است. این را نمی شود نادیده گرفت و یک شبه متفکر شد. خود حرکت فکر را باید در نظر گرفت. گاهی حتی ما به سقراط نیز نرسیده ایم. خود دانستن این ندانستن یا به تعبیر نیکولا کوزانوس نادانی خردمندانه اهمیت دارد.

فلسفه ریشه های کهنی دارد و وقتی ما این ریشه ها را نمی شناسیم، تیشه به ریشه خودمان می زنیم. بدون شناختن ریشه های فکر و سابقه آن نمی شود چیزی را ساخت و نمی شود ساختار معمار گونه را استحکام بخشید. معلم نیز باید همین کار را بکند، یعنی لااقل سعی کند به ریشه ها توجه کند تا جوانان خودباور شوند. این خودباوری غیر از اباتیت است و منظور از آن انکا به همت خویش است. از طریق همین نوع تعلیمات است که آینده واقعی به روی فرهنگ جامعه باز می شود. آینده ای که با خوش بینی کودکانه لایب نیتس قصد ساختن آن را داریم. این خوش بینی که در تعبیر الخیر فی مایه واقع لایب نیتس هست و مورد طنز و مزحکه ولتر در کاندید نیز می شود، در واقع حفظ همت است. همت انسان از امید تغذیه می کند. انسان نیازمند همت است و برای از دست ندادن همت باید امیدوار باشد.

#### تاریخ مندی عقل از دید کانت

یکی از انتقاداتی که به کانت شده است، توسط هررد است که خود فیلسوف تاریخ است و در نوع خودش فوق العاده است و چندی شاگرد کانت بوده است. کانت بعداً چند مقاله هم در مورد تاریخ نوشت که چندان عمیق نیست. اما کسی که این فصل آخر را توسعه می بخشد هگل است. او می گوید که عقل تاریخ مند است. کانت در اخلاق نشان می دهد که انسان می تواند لیاقت سرمدیت را داشته باشد. »

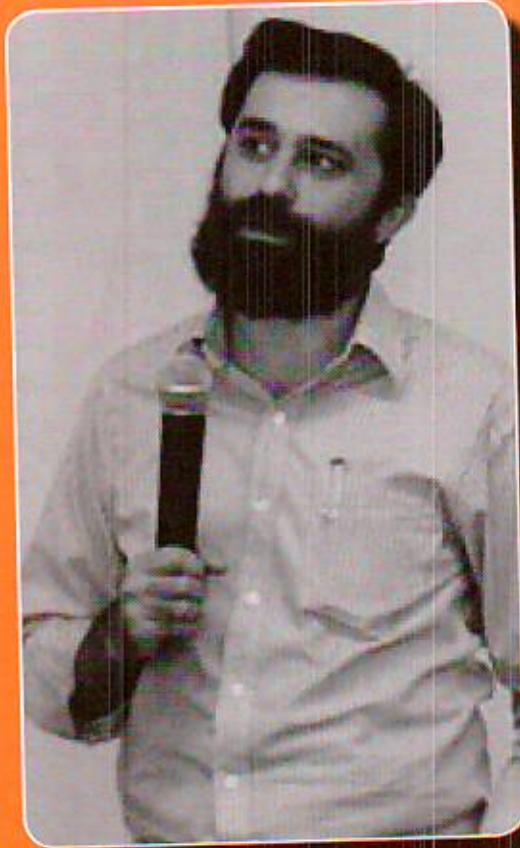


## « اشتراوس مفروضات

تاریخ نگاری مدرن را  
نمی‌پذیرد

اشتراوس معتقد است که باید این مفروضات تاریخ نگاری مدرن را کنار بگذاریم و برای خواندن میان خطوط اصولی را رعایت کنیم.

معظمی سخنان خود را با اشاره ای کوتاه به زندگی نامه فیلسوف آلمانی شروع کرد. اگر اندکی از اجمال او با فراتر گذاریم در مسی یابیم که لئو اشتراوس (Leo Strauss) یا چنان که فرهنگ رجایی مترجم کتاب «تاریخ فلسفه سیاسی» تأکید می‌کند، اشتراوس (با تلفظ انگلیسی به دلیل آن که این فیلسوف سال‌های زیادی از عمرش را در آمریکا گذراند) ۲۰ سپتامبر ۱۸۹۹ در آلمان و در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. در طول جنگ جهانی اول مدتی در ارتش آلمان خدمت کرد و پس از آن در دانشگاه‌های معتبر این کشور به تحصیل فلسفه، ریاضیات و علوم طبیعی پرداخت. در کلاس درس هوسرل و هیدگر حضور یافت و در مؤسسه مطالعات یهودی برلین مشغول به کار شد. اشتراوس دو سال را به حمایت بنیاد راکفلر در فرانسه گذراند و تحت نظر لوئی ماسینیون و آندره زیگفرید به مطالعه فلسفه اسلامی و یهودی دوره میانه پرداخت. حاصل این دو سال کتاب فلسفه و شریعت (۱۹۳۵) بود. این کتاب حاوی مطالبی درباره فلسفه سیاسی ابن میمون، فارابی، ابن سینا و ابن رشد است. با اوج گیری یهودی‌ستیزی در آلمان به مخالفت با نازیسم برخاست و در ۱۹۳۲ یعنی یک سال پیش از جنگ جهانی دوم این کشور را ترک کرد و به آمریکا رفت و دیگر تا پایان عمرش جز برای یک بار به آلمان بازنگشت. اشتراوس در ۱۹۴۴ شهروند



## اشتراوس و هنر نوشتن

دکتر علی  
معظمی

لئو اشتراوس، فیلسوف سیاسی آلمانی احتمالاً برای اهل اندیشه ایرانی تنها از آن حیث که به شکاف سنت و مدرنیته پرداخته (بحثی همیشه جالب و داغ برای فضای روشنفکری ایرانی) مهم نیست، بلکه توجه پیگیر و جدی او به فیلسوفان اسلامی به ویژه فارابی نیز باید مورد توجه اهل فلسفه در ایران باشد، به خصوص که کوشیده بر خلاف سنت رایج مدرنی که خوانش فارابی از افلاطون را اشتباه خوانده، این قرانت را دقیق و هم‌نوا با فضای روحی عمیق و پنهان فیلسوف یونانی معرفی کند. با این همه اگر چه اشتراوس به تعبیر علی معظمی کم‌تر به جنجال‌های ژورنالیستی توجه می‌کرد، تمرکز ایرانیان بر آثار او تا کنون تنها در سطح فضای مطبوعاتی داغ بوده و اهل تأمل ایرانی کم‌تر به اصل آثار او توجه کرده‌اند و از میان بیش از پانزده کتاب او تنها یکی دواثر به فارسی ترجمه شده است، نقیصه ای که به نظر می‌رسد در سال‌های آتی با توجه اندیشه ورزان جوانی چون محسن رضوانی و علی معظمی تا حدودی بر طرف شود. در هر حال، عصر روز چهارشنبه ۲۸ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ دانش آموخته جوان موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه که به تازگی از پایان نامه دکترایش با عنوان «اندیشیدن و امر سیاسی» در زمینه فلسفه سیاسی دفاع کرده بود، در همین موسسه درباره یکی از وجوه جذاب تفکر اشتراوس سخنرانی کرد: هنر نوشتن.

آمریکاشد. از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۹ در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی تدریس کرد، از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۸ استاد فلسفه سیاسی دانشگاه شیکاگو بود، از ۱۹۶۸ تا ۱۹۶۹ در کالج کلرمون و از ۱۹۶۹ تا زمان مرگش در ۱۹۷۳ در کالج سن جان تدریس کرد.

دکتر معظمی تأکید می‌کند که اشتراوس آدم شلوغی نبود و دست کم در زمان خودش چندان در محافل شرکت نمی‌کرد، اما ۳۰ سال پس از مرگش و پس از واقعه یازده سپتامبر، با ظهور نتوکان‌ها در آمریکا شماری از محققین و در صدر آن‌ها خانم شادیه دروی کوشیدند تا نشان دهند که اشتراوس نیای فکری محافظه کاران نتوکان در آمریکاست، فرضیه ای که گذشته از مباحث ژورنالیستی در فضای آکادمیک نیز مورد توجه واقع شد و استیون اسمیت یکی از اندیشمندانی است که کوشید با این نظر مخالفت کند.

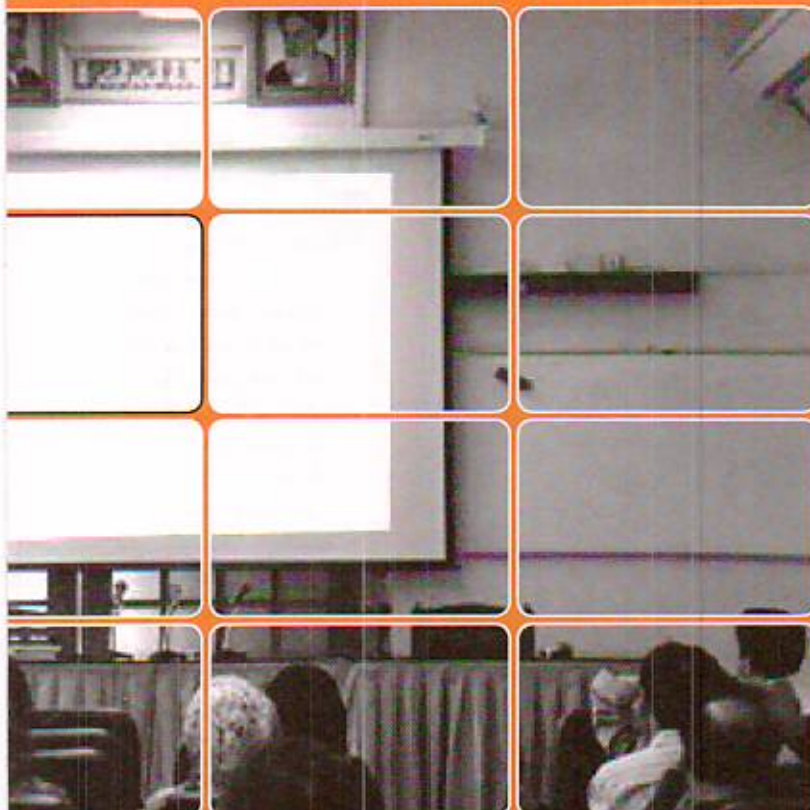
اما موضوع بحث چنان که معظمی اشاره دارد، این موضوع نیست، بلکه پرداختن به مفهوم «هنر نوشتن» در آثار فیلسوفی است که معتقد است بسیاری از اندیشمندان بزرگ تاریخ از افلاطون و فارابی مسلمان گرفته تا اسپینوزا که در بستری یهودی می‌زیست، پوشیده نویسی می‌کردند.

دکتر معظمی در ادامه به آثار دو تن از محققان فلسفه در ایران یعنی دکتر رضا داوری اردکانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی اشاره کرد و گفت: در هنگام خواندن تفکیک میان فلسفه اسلامی و فلسفه مسیحی در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اثر دکتر داوری و کتاب درخشش ابن رشد در حکمت مشاء اثر دکتر دینانی به یاد اندیشه های اشتراوس به ویژه در باب

پوشیده نویسی می افتادم. وی سپس سخنرانی خود را مبتنی بر سه متن اصلی از اشتراوس خواند: Exoteric Persecution and Teaching (۱۹۳۹), On a forgotten kind of Writing (۱۹۵۲). وی تأکید کرد که اصل بحث مبتنی بر کتاب دوم است که شامل پنج مقاله درباره مباحثی چون فلسفه فارابی، فلسفه ابن میمون، یهودیان قرن سیزدهم و رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزاست. بحث اصلی کتاب «پوشیده نویسی» است و نویسنده کوشیده در کتاب نمونه‌هایی از این روش نوشتن را در آثار فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن میمون نشان دهد. اشتراوس در کتاب آخر می‌کوشد به انتقادهایی که در مورد کتاب هست پاسخ دهد.

دکتر معظمی سرنوشت سقراط و سیر فلسفه را زمینه آغاز بحث خواند و گفت: اشتراوس در نوشته‌ای با عنوان «انسان و شر» درباره سقراط، افلاطون و ارسطو به سرنوشت سقراط و تأثیر آن بر شیوه نگارش افلاطون می‌پردازد. در زمان خود اشتراوس هم در سال ۱۹۳۲ یعنی یک سال قبل از شروع جنگ او از آلمان به آمریکا می‌رود و هیچ وقت (جز یک بار برای سفری کوتاه) به آلمان باز نمی‌گردد. او در مقدمه کتاب «آزار و هنر نوشتن» به شرایط آلمان سال‌های جنگ اشاره می‌کند و می‌نویسد در کشوری که ۲۰۰ سال آزادی بیان داشتیم، اکنون وضعیتی حاکم است که دیگر نمی‌توان آزادانه نوشت. به دیگر سخن مسئله اشتراوس آن است که فیلسوف در شرایطی که در آن عقایدی غالب است که عقاید دیگری را بر نمی‌تابد، چگونه می‌نویسد؟ او به عنوان تاریخ نگار اندیشه و فلسفه سیاست با شرایطی مواجه است که در آن فیلسوف به دلیل غلبه مجموعه‌ای از باورها، نمی‌تواند اندیشه خود را بیان کند.

معظمی با تأکید بر آن که اشتراوس مشخصاً مفهوم قدرت را تعریف نمی‌کند، گفت: اگر بخواهیم قدرتی را که اشتراوس در این‌جا از آن یاد می‌کند و مانع از آزادانه و مصرح نوشتن فیلسوف است، تعریف کنیم، نزدیک به تعریف هانا آرنت از قدرت خواهد بود. آرنت قدرت را امری جمعی می‌خواند. این قدرت امری فراتر از قدرت سیاسی در شکل دولت یا حکومت است و مراد از آن حمایت یا هم‌عقیدگی جمعی بر سر مجموعه‌ای از باورهاست. این مفهوم از قدرت زمانی روشن می‌شود که به وضعیت اسپینوزا توجه کنیم. مشکل اسپینوزا یا وضعیت کلی حاکم بر هلند نبود، بلکه با جامعه یهودی در تقابل بود که اگرچه دولت نداشت، اما می‌توانست مانع از ارائه آزادانه و مصرحانه عقاید



در این جامعه گردد. بنابراین مسئله اشتراوس کلی‌تر از قدرت در قالب حکومت است. معظمی سپس به مفاهیم پایه اشتراوس در بحث یعنی exoteric public (اشکارا نویسی یا عامه فهم نویسی) و esoteric secret (پوشیده نویسی) اشاره کرد و گفت: اشتراوس در باب پوشیده نویسی از همه این اصطلاحات استفاده می‌کند و میان این مفاهیم تفاوت خاصی قائل نمی‌شود. دکتر معظمی در گسترش بحث خود و تأکید دوباره بر سرنوشت سقراط، به بحث سقراط و گلاوکن در کتاب سوم «جمهور» افلاطون اشاره کرد و گفت: سقراط از گلاوکن می‌پرسد که چطور شد مردم به اساطیر باور پیدا کردند؟ از همین سؤال مشخص می‌شود که باور به اساطیر چندان هم قدیمی نیست. گلاوکن نیز در پاسخ می‌گوید: باور ندارم که خود این مردم به اساطیر باور داشته باشند، اما فرزندانشان را چنان تربیت کردند که اعتقاد به اساطیر را به آن‌ها باور اندند. اشتراوس از این ارجاع به بحث سقراط و گلاوکن استفاده می‌کند تا فرایند جاافتادن عقاید در مردم را نشان دهد. بدین صورت که نخست یک سری از باورها ابداع می‌شوند و سپس برای رسوخ خود به زمان نیاز دارند. زمان در امتداد خود سبب می‌شود که در نسل‌های بعدی به این عقاید، باوری انکارناپذیر پدید می‌آید. چون جامعه سیاسی فرصت می‌یابد که تناقض‌ها و اندیشه‌های مخالف را خاموش کند، این جامعه سیاسی چه در عالم واقع و چه در سطح روایت‌های رسمی کاری می‌کند که باورهایش به صورت حکایتی بلامنازع در آید؛ لذا ما در نسل‌های بعدی با انسان‌هایی مواجهیم که نه با زور بلکه با قدرت اقتناع عقاید را پذیرفته‌اند. این گروه اخیر از نظر اشتراوس هدف اصلی کسانی هستند که پوشیده می‌نویسند. معظمی گفت: از نظر علمی آن‌چه آزادی بیان خوانده می‌شود، شرایطی است که در آن تعدادی سخنگو بتوانند عقایدی متفاوت را نمایندگی کنند. اما اگر سخنگویانی نباشند که از منظر عموم بتوانند از عقاید مختلف حرف بزنند در این صورت می‌گوییم که آزادی بیان وجود ندارد. مثال خوب این شرایط بخشی از داستان سفرهای گالیور اثر جانائان سوئیفت است. گالیور در سفری به سرزمینی بر می‌خورد که در آن دو گونه موجود هستند، عده‌ای آدم‌های وحشی هستند که اصلاً نمی‌شود با آن‌ها حرف زد و گروه دیگر اسب‌هایی فریخته و خوب هستند که آن قدر خوبند که اصلاً نمی‌دانند دروغ یعنی چه و به دیگر سخن برای «دروغ» کلمه‌ای ندارند. اشتراوس می‌گوید وقتی چنین شرایط و منطقی وجود داشته باشد، مردم باور می‌کنند که دروغ امری ناپایدار و تکرارناپذیر است و آدم‌های خوب دروغ نمی‌گویند. در چنین جامعه‌ای افراد باور



می کنند که آن چه از زبان آدم های خوب مدام تکرار می شود، چیزی جز حقیقت نیست. بنابراین امکان بیان عقایدی که مخالف باورهای رایج باشد به سادگی امکان پذیر نیست.

دکتر معظمی پس از بیان شرایط فروبستگی و انسداد گفت: اشتراوس معتقد است که علی رغم چنین شرایطی باز چند امکان برای بیان حقیقت منتفی نیست. نخست آن که امکان اندیشیدن امری مستقل است و هر شرایطی هم برقرار شود، باز نمی توان کاری کرد که انسان ها آزادانه نیندیشند. در این جا مفهوم دو کسای سقراط به خاطر می آید که هر انسانی که به دنیا می آید، نگاهی منحصر به فرد دارد و از جایی که به دنیا آمده به دنیا می نگرند، لذا نمی توان گستره ی تمام چشم اندازها را احصاء کرد

و بست. دومین امکان بیان اندیشه ها به دوستان و افراد مورد وثوق و اطمینان است. اما سومین امکان انتشار عام افکار است که همان پوشیده نویسی یا نوشتن میان خطوط است.

معظمی گفت: اشتراوس برای توضیح بیان امکان انتشار عام افکار، مثالی از جامعه ای فروبسته و محدود (مثلاً جامعه ای کمونیستی) می آورد که در آن مورخی موجه و مورد احترام در جریان تحقیق بی می برد که روایت حزبی درست نیست. او چون آدم صادقی است و می خواهد که حقیقت گو باشد، از طرفی با قدرت جامعه و قدرت سیاسی حاکم مواجه است، بنابراین برای بیان عقاید خودش در جریان نوشتن به پوشیده نویسی روی می آورد. مثلاً در این جا مورخ مفروض در نوشتن می کوشد به شیوه ای بنویسد که روایت رسمی ملال انگیز و خسته کننده به نظر بیاید و در مقابل اندیشه های روبرو چنان زیبا بیان می شود که خواننده واقعی یعنی کسی که به دنبال فهم حقیقی است، به حقیقت پی برد. اشتراوس در این جا تاکید می کند که این عقاید بین خطوط، مخاطبان خاصی دارند و چنان نیست که هر کس آن ها را در یابد.

معظمی سپس به شرایط پوشیده ماندن امر نوشته شده اشاره کرد و گفت: شرط نخست که همان شرط سقراطی است. آن است که دانش فضیلت است. البته به این شرط انتقادهای جدی وارد است (از طریق عکس نقیض آن) و اشتراوس نیز چندان اصراری بر درستی آن ندارد.

شرط دوم آن است که نویسنده بکوشد در چار چوب قوانین جامعه ای که در آن می نویسد، بماند و از آن ها فراتر نرود. منتقدان این شرط دوم با اشاره به مورد اسپینوزا می گویند، این چه نوع پوشیده نویسی است که موجب شد اسپینوزا از جامعه یهودی طرد شود. البته اشتراوس این نقد را نمی پذیرد، زیرا معتقد است که اگر چه آن اتفاق برای اسپینوزا افتاد، اما بسیاری نیز بوده اند که پوشیده نویسی کرده اند و دچار این مشکل نشده اند. به عبارت دیگر مسئله اشتراوس نگارش تاریخ اندیشه بوده است و می پرسد که آیا در میان گذشتگان کسانی بوده اند که پوشیده نویسی کرده اند؟ او پاسخ می دهد که بله، نویسندگان بزرگی در طول تاریخ بوده اند که به این شیوه نوشته اند.

دکتر معظمی سپس به بیان دلیل از میان رفتن توجه تاریخ نگاران به پوشیده نویسی پرداخت و گفت: تاریخ نگاری مدرن (از حدود یک قرن پیش از خود او) بر اساس مفروضاتی می نویسد که به آن دلیل نمی تواند به خواندن میان خطوط توجه کند. این مفروضات عبارتند از: نخست این که در تاریخ نویسی هر دوره ای باید آن اثر را با زمانه خودش سنجید. دوم این که متون هر نویسنده ای را باید بر اساس متون خودش فهمید و در خوانش او از پرداختن به هر امری که قابل فهم نیست یا در زمانه اش رایج نبوده پرهیز کرد. سومین اصل آن است که تناقض های مطرح شده در بیان یک نویسنده را باید رفع و رجوع کرد و در صورت لزوم، اندیشه او را به دوره هایی تقسیم کرد. معظمی خوانش زنان از ابن رشد، قرائت دکتر دینانی از ابن رشد، خوانش افلاطون توسط شلایر ماخر، خوانش ساین از هابز و... را نمونه هایی از این قرائت مدرن خواند و گفت: تمام این نویسندگان سعی می کنند تناقض های موجود در اندیشه فیلسوفان را با دوره بندی و تفسیر از میان بردارند.

وی تاکید کرد: اشتراوس معتقد است که باید این مفروضات تاریخ نگاری مدرن را کنار بگذاریم و برای خواندن میان خطوط باید اصولی را رعایت کنیم. نخست آن که هر جا متن معنای بلامنازعی داشت نباید به دنبال معنای غیر مصرح گشت. دوم آن که تنها قرائت های بین خطوطی مجازند که از ملاحظه احکام صریح نویسنده آغاز کنند. سوم آن که پیش از هر تفسیری باید زمینه وقوع متن و مشخصات ادبی آن را به درستی شناخت. قرائت بین خطوط باید بر اساس این زمینه و مشخصات آن صورت گیرد. چهارم آن که هیچ قطعه ای از نویسنده نباید حذف گردد، مگر آن که همه احتمالات معقول در فهم آن در نظر گرفته شود و در نهایت آن که اگر نویسنده ما خطایی سهوی و ساده دچار شد، احتمالاً می خواهد نشانه گذاری کند.

معظمی سپس به دلیل پوشیده نویسی از نگاه نویسندگان اشاره کرد و گفت: اشتراوس میان دو دسته از نویسندگان که پوشیده نویسی می کردند، تفاوت می گذارد. قدمایی چون فارابی و ابن میمون به این دلیل به این روش می نوشتند که معتقد بودند که میان خواص و عوام تفاوتی ذاتی وجود دارد و بر این باور بودند

که همه چیز را همگان نمی توانند در یابند. اما در عصر مدرن این عقیده کنار گذاشته شد و نویسندگان برای همه می نوشتند.

معظمی در پایان به انتقادی اساسی که به اشتراوس وارد است و به زعم معظمی او نتوانسته به آن پاسخی بدهد اشاره کرد و گفت: اگر مسئله فیلسوف حقیقت است، اصلاً چطور می تواند پوشیده نویسی بکند؟ چطور می تواند چیزی بنویسد که مطابق عقایدش نیست؟ آیا

این تناقض و پست کردن به آرمان تفلسف نیست؟ هابز در فصل ۴۶ لویاتان می نویسد که ارسطو پوشیده می نوشت چون از سرنوشت سقراط می ترسید. اما هانا

آرنت، کسی که بر خلاف اشتراوس، عمیقاً منتقد هابز است، به این نظر او (هابز) حمله می کند و می گوید آیا چنین نوشتنی مخالف شرایط تفلسف نیست؟

البته اشتراوس سعی می کند به این انتقاد پاسخ دهد. او از زیبایی شناسی پوشیده نویسی سخن می گوید و معتقد است که فیلسوفان البته عقاید غلطی را نمی نوشتند، اما نگارش آن ها دو لایه درونی و بیرونی داشت.

مسئله دروغ گفتن در باطن متن نیست، بلکه مسئله این است که متن قرار است خواننده جوان را (همان مخاطبان سقراط) راهنمایی بکند که ببیند، اگر نویسنده بتواند خواننده را به فکر کردن هدایت کند، فعالیت خود را به عنوان فیلسوف انجام داده است. به همین دلیل است که اشتراوس از این طریق نوشتن به نام «هنر» پوشیده نویسی یاد می کند. >>>



## زبان، بنیانی برای اندیشه فلسفی

بدون زبان نمی‌تواند زندگی کند، اگر اجمالاً فرض کنیم زبان وجود نداشت؛ چه چیزهایی در زندگی انسانی ما نبود؟ به نظر می‌رسد زبان محملی است که زندگی ما بر پایه آن استوار است و چه بسا مترادف با زندگی ماست. اگر به زبان‌های مختلف نگاه کنیم طرح‌های مختلفی از جهان را در آن‌ها می‌یابیم. زبان‌ها به انحای گوناگونی مجال آشکار شدن ساختار وجود را ارائه می‌کنند ولی باز به نظر می‌رسد هیچ

فلسفی سخن می‌گوییم به نظر می‌رسد به مفاهیمی از پیش موجود در زبان توجه داریم که اکنون در یک اندیشه فلسفی و نگرشی به هستی، خدا و انسان آشکار می‌شوند. مقصود از زبان صرفاً کاربرد قراردادی واژه‌ها در ازای مفاهیم نیست. مادر زبان به دنیا می‌آید و در آن غوطه‌وریم ولی چون آن خیلی به ما نزدیک است، شاید کمتر بدان پرداخته‌ایم. وقتی به زبان می‌اندیشیم با پدیده‌ای شگفت‌انگیز و اسرارآمیز روبه‌هستیم.

شاید بتوان وجود انسانی را وجود زبانتند تعریف کرد. جهان مادر زبان و با زبان شکل می‌گیرد و زبان، افقی را فراهم می‌کند که اندیشیدن در آن صورت می‌گیرد. آن چه در قالب واژه‌ها به صورت اصوات، خط و نشانه‌ها ظاهر می‌شود، فهم ما از هستی و جهان است.

نظریه‌های فراوانی درباره پیدایش زبان مطرح شده است ولی اطلاع ما در این مورد در مجموع کم است. به نظر می‌رسد در واقع زبان، بنیادی‌ترین ظهور وجود انسانی است.

قدر مسلم این است که زبان یا نحوه وجود و زندگی انسان پیوند دارد. انسان

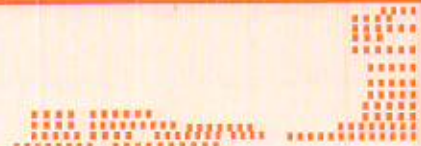
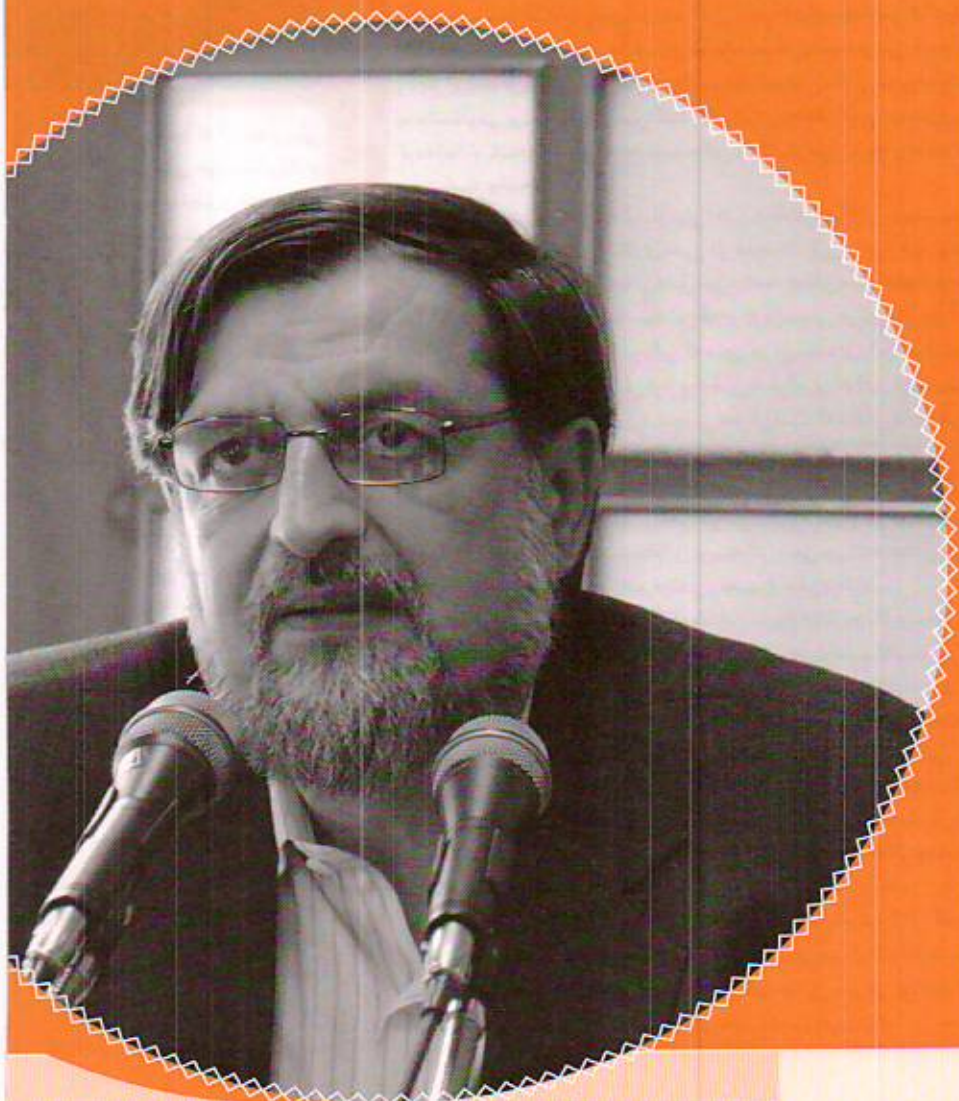
دکتر سید  
محمد رضا بهشتی

زبان، طرحی از وجود

«در دوران مدرن نیز «فلسفه زبان» یکی از دل‌مشغولی‌های عمده فیلسوفان بوده است. از همین رو بود که هایدگر، زبان را خانه وجود می‌داند؛ به این معنا که هستی یا وجود، پیش از هر چیز در زبان قابلیت طرح می‌یابد و انسان با زبان به فهم وجود نایل می‌شود. معنای دیگر این سخن آن است که زبان‌های گوناگونی که در پهنه جهان وجود دارند، طرح‌های گوناگونی از هستی هستند. نشستی با موضوع «زبان، بنیانی برای اندیشه فلسفی» در خردادماه ۹۰ و در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

دکتر محمد رضا بهشتی، سخنران این نشست بود. آن چه از بی‌می‌آید، چکیده‌ای از این نشست است.

نسبتی میان فهم ما از جهان به طور کلی و اندیشه فلسفی در زبان وجود دارد؛ می‌توان در زبان، صورت‌های اولیه اندیشیدن فلسفی را بازیافت. وقتی ما از سر آغازهای





زبانی نمی تواند به طور درخور آشکار شدن وجود را در خود بنمایاند. با هر آشکار شدن، یک پنهان شدن هم هست؛ چیزی آشکار می شود و چیزی پنهان می شود. به تعبیر مارتین هیدگر، متفکر مانند یک زارع است که شیارهای خودش را روی مزرعه زبان می کشد. میدان زبان در گذشته شکل گرفته است و ما در آن سر برآورده ایم.

اما زبان امری ایستا نیست؛ پویاست و در معرض دگرگونی است؛ یعنی خودش را در آگاهی ما به انحای گوناگون نوبه نو آشکار می کند. ما در مواجهه با زبان های دیگر یا قلمرو ساختار و اندیشه و احساس خودمان را می بینیم یا قلمرو دیگری از ساختار اندیشه و احساسات. این مواجهه لزوماً فلسفی نیست بلکه بسیار پر دامنه است. وقتی نحوه نگارشی که در این زبان آشکار می شود را می بینیم چه بسا نحوه مواجهه با زبان خودمان را هم بهتر می فهمیم.

ما در مواجهه با زبان های دیگر با امکان ها و راه و روش های دیگر اندیشیدن آشنا می شویم و چه بسا بتوانیم آن ها را از آن خود کنیم و این می تواند باعث گسترش فهم ما از زبان و هستی شود. در برخی زبان ها اسم ها و فعل ها صرف می شوند ولی لزوماً در همه زبان ها چنین نیست. خود اینکه «صرف» ممکن است، همانا یک نوع مواجهه زبان با هستی است. حتی در برخی از زبان ها یک واژه چند تصور به هم پیوسته را با هم بیان می کند؛ مثلاً یک تک واژه



می تواند به معنای یک خانه ویلایی چنین و چنان در حومه شهر باشد. در این جا، در خود واژه ها، تراکم تصورات هست.

در مورد «وصف ها» نیز همه زبان ها دارای وصف نیستند یا دست کم چنان که ما با آن ها آشنا مییم دارای وصف نیستند. در بعضی از زبان ها، وصف ها انضمامی محضند. انتزاعی را که ما می توانیم داشته باشیم آن ها ندارند. مثلاً در زبان اسکیموها نمی توان واژه «برف» را به طور کلی بیان کرد. «برف» که می گویند حتماً برف خاصی است مثلاً با شدت خاص، سفیدی خاص، ویژگی های خاص و از این رو می تواند واژه های گوناگونی برای برف وجود داشته باشد. برعکس، در برخی از زبان ها ما مجبوریم برای وصف های خاص در مورد یک فرد، مدام قید بیفزاییم.

در زبان یونانی واژه «کوسموس» kosmos برای «جهان» به کار می رفته است. مصدر این واژه، kosmein، به معنای «آراستن» و حتی «ارایش لشکر» بوده است. این واژه نظم همراه با زیبایی را نیز می رساند. بنابراین، اینکه جهان ما جهانی است که در آن نوعی نظم برقرار است از خود این واژه سر برمی آورد. فیز یولوگ های یونان باستان، لوگوس (logos) را شناخت کوسموس می دانستند که نظم قانونمند را به اندیشه و بیان می آورد. می بینیم که این جا فاصله تا مفهوم «نوموس» (nomos) یا قانونمندی کم است. این تعبیر را عامه مردم یونان آن زمان به کار می بردند و امر رایجی در زبان شان بوده است. از این رو می توان گفت که ایشان جهان را قانونمند می دیدند، در حالی که در زبان های دیگر واژه هایی که برای جهان به کار برده می شود لزوماً بیانگر نظم و قانونمندی نیستند.

واژه «فوسیس» (physis) در زبان یونانی به طبیعت ترجمه شده است. در زبان یونانی وقتی «sis» را بیان می کنیم در مورد یک فرایند (process) سخن می گوئیم. «فو» (phy) نیز از عالم گیاهی گرفته شده که معنای «بر آمدن و بالیدن» را می رساند. بنابراین، ما با مفهومی روبرویم که دینامیسم و حرکت و پویایی را ارائه می کند. اگر این را با معادل لاتین آن Natura مقایسه کنیم، متوجه تفاوت نگرش می شویم. Natura، در زبان لاتین به معنای زهدان حیوان ماده بوده است. Nasci، به معنای زاده شدن بوده و در فرهنگ حقوقی رومی اساساً شخصیت و هویت شخص مربوط به این بوده که از کدام بطن زاده شده است. این تعبیر در مورد همه اشیاء هم گفته می شده است. حال، می بینیم که آن جنبه بر آمدن و بالیدن که در نگاه یونانیان درباره طبیعت وجود داشت، این جا دیگر مطرح نیست؛ یعنی در لاتین به سوی نحوه ای ایستایی حرکت کرده ایم. ترجمه عربی «طبع» (مهر زدن و تثبیت شدن) نیز جنبه ایستا دارد. همچنین در زبان یونانی صیغه آئورست (Aorist) وجود داشته است که گونه ای فعل ماضی را بیان می کرده که مشابه آن در بسیاری از زبان ها وجود نداشته است. این صیغه از جمله در آثار ارسطو به طور قابل ملاحظه ای به کار رفته است.

برخی از محققان بیان کرده اند که اگر این صیغه در زبان یونانی باستان نبود، چه بسا طرح مسئله «قوه و فعل» در فلسفه ارسطو ممکن نمی شد. این نحوه نگرش در این صیغه بوده است ولی وقتی درباره اش تأمل فلسفی انجام گرفته از دل آن یک نظریه فلسفی برآمده است. حتی وجود عبارات مؤنت، مذکر و خنثی در زبان ها نشانگر نحوه ای نگرش به عالم است. بر همین اساس نیز طرح مسئله ایده ها در فلسفه افلاطون ممکن می شود چون در زبان یونانی این امکان بوده است؛ یعنی اینکه چیزی یا امری را بتوان نه مذکر و مؤنت بلکه فارغ از این گونه قیود و تشخیص های خاص مطرح کرد، مثلاً آن چه زیبایی بالذات است. >>>



در ابتدا خوش بینی زیادی در مورد برهان‌های استعلایی به عنوان ابزاری علیه شکاکیت و خنثی کردن استدلال‌های ایشان وجود داشت. این ابزار و استراتژی بود که کانت در کتاب نقد عقل محض بیان کرده بود. البته علی‌الظاهر کانت وقتی اشاره به لغت یا لفظ برهان استعلایی می‌کند، در زمینه آن بحث ضد شکاکانه‌ای که در آن از این برهان استفاده می‌کند نیست. اما در جای دیگری از این لفظ استفاده می‌کند. اما گویا از نظر تاریخی این لفظ برهان استعلایی به نحو صریح ابتدا در کارهای پرس مطرح می‌شود و بعد به صورت بسیار صریح و گسترده در دو کتاب معروف استراوسون به نام‌های Individuals و The Bounds of Sense مطرح می‌شود و استراوسون می‌گوید به نحو وسیعی از این نحوه استدلال برای بسیاری از مدعیاتی که در این کتاب دارد استفاده کند. اما این خوش بینی اولیه‌ای که در آن سال‌ها به خصوص نزد استراوسون مطرح شده بود، زیاد به طول نمی‌انجامد، زیرا به تدریج برای خیلی‌ها آشکار می‌شود که این براهین علی‌رغم چیزی که انتظار می‌رفت، توانایی معرفتی چندانی ندارند و حتی خود استراوسون در نهایت اعتراف می‌کند که بیشترین کاری که این براهین می‌توانند بکنند این است که بسن عناصر ساختارهای مفهومی ما ارتباط برقرار کنند، علی‌رغم آن چه پیش‌تر تصور می‌شد و آن عبارت بود از این که به کمک این برهان‌ها بشود علیه شکاکیت استدلال کرد یا به خصوص نشان داد که ترنالیسم در برابر ایده‌الیسم و



## ماهیت و اهمیت

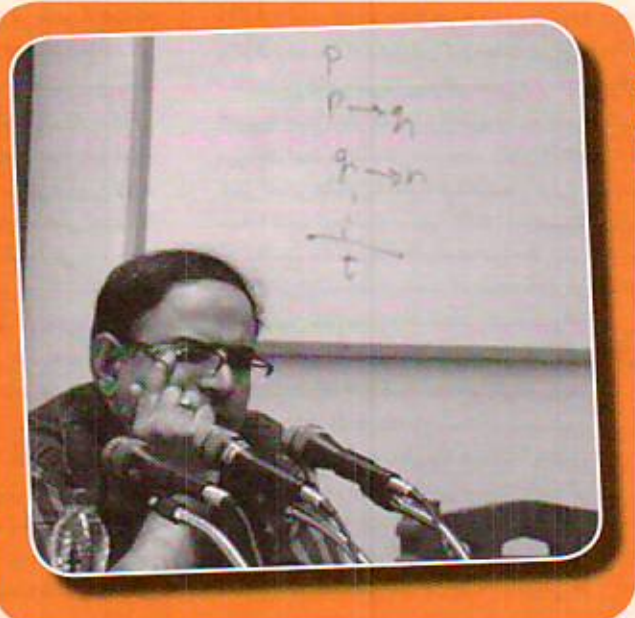
### براهین استعلایی

فئومالیسم از منزلت برتری برخوردار است. هدف از صحبت در این جا، منزلت معرفتی این قبیل برهان‌ها و ساختار مفهومی آن‌ها است به این دلیل من چندان متوجه خود کانت در کتاب Critique نخواهم بود و بیشتر به ادبیات بعد از کانت در این زمینه توجه می‌کنم، زیرا این ادبیات به طور مستقل به این موضوع نظر کردند و کوشیدند در ارتباط با اعتبار این قبیل برهان‌ها صحبت کنند. مسئله‌ای که این قبیل استدلال‌ها به عنوان ابزاری علیه شکاکیت با آن سروکار دارند، در واقع شکاکیت دکارتی است. استدلال‌هایی که شکاکیت دکارتی از آن‌ها سود می‌جوید در

**دکتر حمید وحید دستجردی**  
امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) را انتقادهای شکاکانه هیوم از خواب جزمی بیدار کرد، دل‌سپرده مکانیک نیوتنی بود و کوشید در طرحی عظیم، عینیت را به اردوگاه علم تجربی بازگرداند، حتی اگر این کار با محدود کردن عقل محض صورت پذیرد، روش منطقی کانت در این طرح استدلال استعلایی بود، شیوه‌ایی که مورد پسند یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان آکسفورد در سده بیستم و از متأثران کانت، یعنی پیتر فردریک استراوسون (۲۰۰۶-۱۹۱۹) واقع شد.  
عصر چهارشنبه بیست و پنجم خردادماه ۱۳۹۰ در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، دکتر حمید وحید دستجردی دیگر دانش‌آموخته فلسفه تحلیلی در آکسفورد بنا داشت به ارزیابی اعتبار معرفتی این شیوه از استدلال، یعنی استدلال استعلایی بپردازد. دکتر وحید، رییس پژوهشکده فلسفه تحلیلی در مرکز تحقیقات فیزیک نظری (IPM)، برای فلسفه دوستان نامی آشناست. کتاب‌ها و نوشته‌هایش به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند که از آن میان می‌توان به Epistemology of Epistemic Justification and Skeptical Challenge و Belief Philosophy and Analysis اشاره کرد، او همچنین مقالاتی در مجلاتی نظیر Phenomenological Research and Philosophical Research منتشر کرده است. اساس سخنرانی دکتر وحید جستاری بود که از او در سال ۲۰۰۲ در مجله Kant studien تحت عنوان The nature and Significance of Transcendental Arguments منتشر شده است.



واقع استدلال‌هایی است که بیشتر مبتنی بر آن چیزی هستند که از آن تحت عنوان تعیین ناقص (underdeterminacy) یا تعیین نامطمئن (indeterminacy) از آن یاد می‌کنند. تعیین ناقص یعنی این که وقتی شخص به طور معمول از خودش بپرسد که به چه دلیل اشیای خارج وجود دارند، اولین کاری که خواهد کرد، به تجربه حسی خود تمسک خواهد جست و از طریق این تجربه می‌کوشد نشان دهد که اشیای عالم خارج وجود دارند. کاری که شکاک دکارتی در استدلال‌های استانداردش می‌کند این است که به این مطلب توجه می‌دهد که این تجربیات حسی با فرضیات متفاوت سازگار هستند و از جمله این فرضیات، فرضیات شکاکانه هستند. مثلاً این فرضیه که آن چه برای ما حاصل می‌شود، فقط داده‌های حسی است و اشیای خارجی چیزی جز داده‌های خارجی نیستند. بنابراین اگر شکاک دکارتی بتواند نشان دهد که آن چه به عنوان تجربه حسی در برابرمان وجود دارد، هماهنگ با فرضیات متفاوت و بعضاً متناقض با فرضیه رئالیستی است، آن گاه به نظر می‌آید که نمی‌شود با تمسک به تجربه حسی اثبات کرد که گزاره «عالم خارج وجود دارد» گزاره‌ای صادق است. پروژه‌ای که کانت در استنتاج استعلایی در کتابش پی می‌گیرد، در واقع عبارت است از این که نحوه‌ای پاسخ به این استدلال شکاکان بیاورد. کانت می‌کوشد که اثبات عینیت مقولات را با کمک برهان‌های استعلایی به دست دهد. کانت در استدلال استنتاجی می‌کوشد نشان دهد که وقتی ما بر تجربیات حسی خودمان تأمل می‌کنیم، می‌بینیم که صدق برخی گزاره‌ها به خصوص گزاره «اشیای عالم خارج وجود دارند» برای حصول این تجربه حسی شرط لازم است و بنابراین اگر قرار است که تجربه ممکن باشد، شرط لازم آن صدق گزاره مذکور است. بنابراین از نظر کانت اگر چنین حرفی صحیح باشد، شکاک نمی‌تواند در عین حال که ادعا می‌کند دارای تجربه حسی است، انکار بکند که اشیای خارج یا عالم خارج وجود دارد. بنابراین کسی که از این استدلال استفاده می‌کند، با شکاک دکارتی در این نقطه اشتراک دارد که تجربه حسی وجود دارد. اما در حالی که شکاک مدعی است که این تجربیات حسی کفایت اثبات وجود عالم خارج را ندارد، کسی که از استدلال استعلایی بهره می‌جوید، امکان این تجربه را مشروط بر وجود عالم خارج می‌داند. اما اگر امکان تجربه حسی منوط به صدق گزاره «عالم خارج وجود دارد» باشد، در این صورت نمی‌توان هم قائل به حصول تجربه حسی و هم مدعی انکار جهان خارج شد. این پروژه‌ای است که کانت در استنتاج استعلایی دنبال می‌کند. او این کار را در مورد برخی دیگر از استدلال‌های شکاکان نیز به کار می‌برد و منحصر



به شک در عالم خارج نیست. مثلاً برای اثبات علیت در مقابل هیوم از این روش بهره می‌جوید. او مدعی است برای این که این تجربه‌های حسی برای ما حاصل شوند، عالم باید ساختار علی داشته باشد. یا مثلاً وقتی می‌خواهد وجود جوهرهای مستقل را در عالم اثبات بکند، باز به همین نکته توجه می‌کند. او مدعی است چون ما ادراک تغییر را داریم، این ادراک، تغییر زمانی ممکن است که بتوان جوهر مستقلی در عالم فرض کرد که دست‌خوش این تغییر واقع بشوند. بنابراین تمام استدلال‌های کانت ساختار برهان استعلایی دارد و به کمک این‌ها می‌کوشد که ادعاهای شکاکانه مربوطه را ابطال کند.

**بررسی ساختار منطقی این استدلال در منطق گزاره‌ها**

مهم‌ترین شکل این برهان در کتاب Critique کانت، همین برهان وجود عالم خارج است. کانت بدین نحو شروع می‌کند که اولاً تجربه حسی ممکن است، اما تجربه حسی ممکن است اگر فقط اگر متعلق یک شعور متحدی باشد، شعور متحد زمانی می‌تواند حاصل شود که اشیای عالم خارج وجود داشته باشند، بنابراین از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که اشیای عالم خارج وجود دارند.

**دگرگونی تاریخچه استدلال‌های استعلایی**

برهان علیه شکاکیت دکارتی ابتدا در کتاب The Bounds of Sense استراوسون تحت عنوان برهان عینیت به کار می‌رود و در کتاب Individuals می‌کوشد از این استدلال برای اثبات ادعاهای دیگر مثل اثبات وجود اذهان دیگر و از این قبیل استفاده بکند. منتهی به نظر من استراوسون این کار را به خصوص در کتاب اول در زمینه‌ای کانتی دنبال نمی‌کند. یعنی کانت استدلال خود در زمینه نفی شکاکیت دکارتی را در زمینه تفکیک بین ایده‌الیزم استعلایی و رئالیزم تجربی مطرح می‌کند. یعنی او تفکیکی میان اشیاء فی‌نفسه و اشیاء چنان که بر ما ظاهر می‌شوند قائل می‌شود و بعد ادعا می‌کند که ما نمی‌توانیم علم تجربی به اشیای فی‌نفسه داشته باشیم و فقط علم ما به اشیاء چنان که در نظر ما پدیدار می‌شوند، تعلق می‌گیرد. اما استراوسون این تفکیک را کنار می‌گذارد. از نظر او برهان‌های استعلایی مستقیماً ما را به عالم خارج وصل می‌کنند. بنابراین برهان او به تفکیک میان پدیدارها و اشیاء فی‌نفسه مبتنی نیست و از برهین استعلایی برای اثبات مستقیم وجود اشیای عالم خارج و ساختارشان کمک می‌گیرد. شخص دیگری که در تکوین فهم ما از برهان‌های استعلایی مؤثر بوده، بری استراود فیلسوف معاصر آمریکایی است که در مقاله معروف برهان‌های استعلایی (Transcendental Arguments) می‌کوشد نشان دهد که برهان‌های استعلایی به خصوص آنچه که کسائی چون استراوسون و شومیکر و ... به کار بردند، از یک ضعف اساسی برخوردارند. نکته دیگری که استراود تأکید می‌کند این است که او صرفاً بحث را بر سر امکان تجربه نمی‌داند. از نظر او برهان‌های استعلایی نه فقط با توجه به امکان تجربه حسی می‌توانند آغاز بشوند، بلکه همان‌طور با توجه به امکان زبان هم آغاز می‌شوند. یعنی

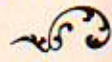


می‌توان در نظر گرفت که زبان (language) ممکن است. خلاصه این بحث چنین است که اگر شکاکی بگوید که اشیاء عالم خارج وجود ندارند، این گزاره قاعدتاً باید با معنی باشد تا بتواند اظهارش کند. حال اگر کسی بتواند نشان بدهد که معنی دار بودن این گزاره مسیوق است به صدق گزاره «اشیاء عالم وجود دارند»، در این صورت آن فرد شکاک نمی‌تواند هم از این گزاره برای بیان ادعای خودش استفاده کند و هم منکر وجود اشیای خارجی شود. منتهی استرود به دلایلی به جای این که بحث را به معنای این گزاره خاص یعنی «اشیاء عالم خارج وجود دارند»، منحصر کند، از این مقدمه آغاز می‌کند که زبان به طور کلی ممکن است بنابراین در نهایت ساختار غیر صوری یک برهان استعلایی این است که تجربه حسی یا زبان وجود دارند یا ممکن هستند و شرط لازم برای تجربه حسی یا زبان صدق گزاره p یا در این جا «اشیای عالم خارج وجود دارند» است، پس p یا گزاره «عالم خارج وجود دارد»، صادق است.

#### سه اشکال علیه براهین استعلایی

یکی از اشکال‌هایی که مطرح می‌شود، اشکالی است که استرود مطرح می‌کند و این اشکال نقطه آغاز بحث من است. اشکال اول مربوط به مفهوم ضرورت یا شرط لازم است که در این استدلال به کار رفته است. سؤال این است که چه نحو ضرورتی در این جا مورد توجه است. اگر بحث از این است که شرط مثلاً q برای p ضروری است، چگونه می‌توانیم به این گزاره علم پیدا کنیم، چون این یک گزاره موجه (modal) است

و اگر قرار است که با توجه به تجربه حسی گزاره‌های موجه را بفهمیم و بدانیم و اگر قرار است که صدق این گزاره‌ها مدیون الفاظ به کار رفته در این گزاره‌ها نباشد، پس چگونه می‌توانیم از گام‌هایی مثل «q برای p ضرورت دارد»، استفاده کنیم. به تعبیر دیگر چه نحو از مفهوم ضرورت برای اثبات اعتبار گام‌ها این جا مورد نظر است. از اشکال دوم تحت عنوان «منحصر به فرد بودن» یاد می‌کنند. کسی که این اشکال را مطرح کرد استیفن کرتر از شارحان متأخر کانت است که همه با کتاب کوچک او در مورد کانت آشنا هستند. یک اشکال مهمی که او در آن کتاب نسبت به براهان‌های استعلایی مطرح می‌کند این است که این براهان‌ها حداقل می‌توانند نشان دهند که نتیجه که در این جا p است یا آن چیزی که



با توجه به این که استرودسون و استرود، هم به امکان تجربه و هم به امکان زبان توجه کرده‌اند و این امر را هم در تجربه و هم در زبان به صورت نهایی متفاوتی مطرح میکنند، سعی من بر این است که نشان دهم با تحلیل مفهوم تجربه یا با تحلیل مفهوم زبان و معنی دار بودن، بیشترین چیزی که می‌توان انتظار داشت، باور به یک گزاره مربوطه است، و نه صدق آن گزاره



نیست که کانت به آن بپردازد. بنابراین به نظر کرتر این براهین حداکثر می‌توانند نشان دهند که برخی از شرایط، شرط کافی برای امکان تجربه حسی هستند، نه این که شرط لازم هستند. اما اشکال سوم به براهان‌های استعلایی، اشکال دنی استرود است که اشکال بسیار مهمی است. در این جا گفتیم که از ساختار براهان، صدق گزاره t نتیجه می‌شود، در صورتی که به عقیده استرود حداکثر چیزی که این براهین اثبات می‌کنند باور به t است. یعنی نتیجه این براهین از جنس باور است نه از جنس گزاره‌ای که صادق است، یعنی می‌تواند صادق باشد یا خیر. ما در این جا از مقدمه p شروع کردیم که بیان گر تجربه حسی بود. به نظر استرود همه این مقدمات روان شناختی هستند، اما نتیجه غیر روان شناختی است. او می‌گوید که چگونه می‌توان از مجموعه‌ای از مقدمات روان شناختی نتیجه‌ای غیر روان شناختی اخذ کرد. او این امر را چیزی شبیه شکاف «هست» و «باید» در اخلاق می‌داند. نکته مهمی که استرود اشاره می‌کند این است که اگر این حرف صحیح باشد که بیشترین چیزی که از یک برهان استعلایی می‌توان انتظار داشت، بیان یک باور است، در این صورت این مشکل پیش می‌آید که چطور می‌توان اثبات کرد در حالی که تنها می‌توان گفت که اگر من باور به عالم خارج داشته باشم، تجربه حسی ممکن است. اما از کجا می‌دانیم که این باور صحیح است. تنها راهی که می‌توان این امر را به عنوان یک استراتژی برای اثبات صدق آن گزاره یا متعلق باور در نظر گرفت، آن است که قائل به اصل تحقیق پذیری (verification principle) باشیم. زیرا بنا به اصل تحقیق پذیری نمی‌توان باوری داشت مگر این که بدانیم چگونه می‌شود این باور را اثبات یا ابطال کرد، یا نمی‌توان مفهومی داشت مگر این که بدانیم که این مفهوم محقق شده است یا خیر. فقط با تمسک به اصل تحقیق پذیری است که می‌توان از یک برهان استعلایی برای اثبات صدق گزاره مورد نظر استفاده کرد. استرود در ادامه می‌گوید اگر قرار است که در استفاده از براهان استعلایی از اصل

تحقیق پذیری کمک بگیریم، چرا از اول این کار را نکنیم، یعنی از ابتدا اصل تحقیق پذیری را بر فرضیه شکاکانه وارد می‌کنیم یا فرضیاتی از این قبیل و بگوییم با توجه به این اصل، فرضیات شکاکانه اصلاً باور پذیر نیستند چون قابل تحقیق نیستند و معنادار نیز نیستند. بنابراین با به کار بردن اصل تحقیق پذیری براهان استعلایی بدون کاربرد خواهد شد.

استرود براهی برای اثبات مدعای خودش که نتایج براهان استعلایی لزوماً از جنس باور هستند، نمی‌آورد. این کار موجب روشن شدن وضعیت معرفتی براهین استعلایی خواهد شد. البته استرود این کار را در بررسی چند تا از براهان‌های معروف مثل براهان شومیکر راجع به self knowledge یا برخی از براهین استرودسون انجام می‌دهد و در اصل کار او استقرایی است. اما من سعی می‌کنم که این ادعا را به صورت کلی اثبات کنم. اما در دو زمینه متفاوت، با توجه به این که استرودسون و استرود، هم به امکان تجربه و هم به امکان زبان توجه کرده‌اند و این امر را هم در تجربه و هم در زبان به صورت‌های متفاوتی مطرح می‌کنند، سعی من بر این است که نشان دهم با تحلیل مفهوم تجربه یا با تحلیل مفهوم زبان و معنی دار بودن، بیشترین چیزی که می‌توان انتظار داشت، باور به یک گزاره مربوطه است و نه صدق آن گزاره. ابتدا با امکان زبان آغاز می‌کنیم. وقتی در مورد امکان زبان و امکان معنی دار بودن صحبت می‌کنم، در واقع به یک سخن در مورد نظریه‌های معناداری سخن می‌گویم. در این جا نظریه معناداری دیویدسون استفاده می‌کنم و ادعای منم که اگر





شما مفروضات دیویدسون و محدودیت‌های او در یک نظریه معنی‌داری را بپذیرید، در این صورت آن چه می‌توان از امکان زیسان و امکان معنی‌دار بودن نتیجه گرفت، نتیجه‌ای از جنس باور است نه از جنس گزاره‌های صادق. نظریه دیویدسون مبتنی بر نظریه صدق تارسکی است و به طور خلاصه عبارت است از این که شما برای این که معنای زبانی را که با آن آشنا نیستید توضیح دهید، باید یک نظریه معنی‌داری داشته باشید که این نظریه معنی‌داری به ازاء هر جمله‌ای در زبان یک گزاره‌ای را به ما تحویل دهد که حاوی معنای آن جمله در آن زبان است. این گزاره‌ها را گزاره‌های معنی بخش می‌گوییم. بنابراین باید یک نظریه‌ای داد که این قبیل جملات به عنوان قضایای این نظریه بتوانند مطرح شوند و در این صورت توانسته‌ایم به کمک یک نظریه معنی‌داری زبانی را که هیچ آشنایی با آن نداریم فهم کنیم. همان طور که می‌بینیم از نظریه صدق تارسکی استفاده می‌کنیم به این اعتبار که برای توضیح معنای جملات زبان، باید سعی کنیم که شروط صدق آن‌ها را بیان کنیم و این شروط صدق، بر اساس نظریه تارسکی امکان‌پذیر است. منتهی با دلایل متفاوتی که در تحول نظریه خودش با آن روبروست، نظریه صدق باید نظریه صدقی باشد که برخی از شروط صوری را از ارضا بکند. اما با دلایلی که با آن آشنایییم، این کار محقق نمی‌شود و دیویدسون می‌کوشد نشان دهد که برای این که یک نظریه صدق، یک نظریه معنی‌داری باشد باید یک نظریه تفسیری هم باشد. به این اعتبار که اگر این نظریه را برای یک زبان ناشناخته مطرح کردید، بتواند توضیح دهد که چگونه متکلمین این زبان از عهده فهم این جملات بر می‌آیند و دارای چه فهمی از این جملات هستند. او برای این کار ادعا می‌کند که ما این نظریه را یک نظریه تجربی در نظر می‌گیریم، بنابراین من برای زبان فارسی که شما به آن صحبت می‌کنید یک نظریه معنی‌داری در زبان خودم که باز هم فارسی است، می‌سازم در این فرازبان (meta-language) یک نظریه معنی‌داری بر اساس نظریه صدق تارسکی می‌سازم و بعد می‌گویم که بر اساس هر جمله‌ای از شما یک ساختار می‌سازم که مبتنی بر این نظریه است. برای این که بفهمم این نظریه‌ای که برای زبان شما در فرازبان خودم ساختم درست است، تحت شرایط خاصی مثلاً جمله «هوا آفتابی است» را اظهار می‌کنم و می‌بینم که شما آن را تأیید می‌کنید یا خیر. این همان تجربه بودن نظریه است. اگر شما تأیید کردید نتیجه می‌گیریم که این جمله به معنای آفتابی بودن هواست. اما اشکالی که پدید می‌آید این است که شما وقتی این جمله را تأیید می‌کنید که اولاً باور داشته باشید به این که هوا آفتابی است و ثانیاً



معنای این جمله این باشد که واقعاً هوا آفتابی باشد. اما چون من از باور شما اطلاعی ندارم، باید فرض کنم که شما همان باورهایی را دارید که من دارم و به تعبیر دیگر باورهای شما صادق است. یعنی من باید باورهای شما را فیکس کنم تا به معنای جملات شما دست پیدا کنم. اگر این کار را بکنم، فرض گرفته‌ام که باورهای شما همان باورهایی هستند که افراد تحت شرایط معمول دارند و بنابراین کم و بیش این باورها صادق هستند. به دیگر سخن برای این که این جملات معنی‌دار باشند، باید چنین باورهایی داشته باشیم که این باورها عبارتند از باورهایی که من در فرازبان خودم دارم. منتهی وقتی می‌گویم این باورها باورهای صادقی باشند، مفهوم آن صادق به معنای مطلق نیست، بلکه صادق به این معناست که من آن‌ها را صادق قلمداد می‌کنم. یعنی من اصل را بر تسامح می‌گذارم و می‌گویم که ما باورهای کم و بیش یکسانی داریم. بنابراین از نظریه دیویدسون صدق به دست نمی‌آید. حداکثر چیزی که بر می‌آید این است که من و متکلمین زبانی که دارم آن را تفسیر می‌کنم، باورهای مشترکی داریم. بنابراین در نهایت نتیجه‌ای که گرفته می‌شود از جنس باور است، نه از جنس صدق. به همین دلیل است که وقتی دیویدسون بعداً می‌خواهد از نظریه خودش علیه شکاکیت استفاده کند، تنها چیزی که می‌تواند ادعا کند باورهای مشترک میان مفسر و تفسیر شده است و این به هیچ وجه نشان‌دهنده این نیست که عالم خارجی وجود دارد و فقط نشان‌دهنده اشتراک باورهای مفسر و تفسیر شده است. به این دلیل برای این که ثابت کند که در نهایت می‌توان صدق گزاره‌ها را نتیجه گرفت، از نظریه برون‌گرایی در محتوا استفاده می‌کند که بر مبنای آن محتوای باورهای ما همان علت باورهای ما هستند. اگر چنین چیزی را فرض کنیم، از آن جا که محتوای باور عبارت است از علت باور، در نتیجه باورها، باورهای صادقی خواهند شد و در این صورت می‌تواند صدق را به کمک نظریه برون‌گرایی خودش تأمین کند. اما اشکالی که پدید می‌آید این است که شکاکیت را از یک مرتبه به مرتبه دیگر منتقل می‌کند و آن این است که اگر ما بپذیریم که برون‌گرایی به این معنا صحیح است، آن گاه برای درک محتوای باورهای خودمان دچار مشکل خواهیم شد، زیرا نمی‌توانیم در یابیم که آیا محتوای باور من A است یا B. یعنی باورهایمان غیر شفاف و کدر خواهند شد. بنابراین شکاکیت از مرحله صدق به مرحله محتوای باور گذر خواهد کرد و فرقی از بابت حل مشکل شکاکیت نخواهد کرد. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که اگر ما شروط دیویدسون را برای معنی‌دار بودن جملات بپذیریم، بیشترین چیزی که می‌توانیم برای امکان معنی در نظر داشته باشیم، اموری از جنس باور خواهند بود و بنابراین استدلال استرود را در مورد زبان از این طریق می‌توان به کار برد. اتفاقاً استرود در کارهای اخیرش که برهان‌های استعلایی را به برهان‌های استعلایی ضعیف و برهان‌های استعلایی فروتن تفکیک می‌کند، مدعی است که فقط برهان‌های استعلایی فروتن را می‌توان صاحب اعتبار دانست و وقتی برای این کار استدلال می‌کند، در نهایت به نظریه دیویدسون متمسک می‌شود. چون نظریه تسامح دیویدسون به یک اعتبار حداکثر تطبیق نوعی برهان استعلایی بر شرایط معنی‌دار بودن جملات زبان است.



اما در مورد تجربه حسی اگر از امکان تجربه حسی شروع کنیم، آیا نتیجه‌ای که از برهان استعلایی مبتنی بر این مقدمه می‌گیریم، صدق یک گزاره است یا باور به این گزاره؟ برای نشان دادن این موضوع که از تحلیل مفهوم تجربه کدام یک از این امور حاصل می‌شود، به نظریه برون‌گرایی در محتوا اشاره می‌کنم. همان طور که مطلع هستید، نظریه برون‌گرایی در محتوا جزو نظریاتی است که در چند دهه اخیر به شدت مطرح است و اکثر فیلسوفان به آن قائل هستند. طبق این نظریه برخی از افکار ما، محتوای برون‌گرایانه دارند، به این اعتبار که شرایط این همانی این افکار مبتنی است بر هویت‌اشیایی که این باورها و افکار راجع به آن‌ها هستند. مثال معروف زمین دوقلو را به یاد داریم. اگر کسی در زمین بگوید که آب مرطوب است و اگر هم زاد من که مولکول به مولکول با من یکسان است، در زمین دوقلو بگوید که آب مرطوب است، به نظر می‌آید که بنا بر شهود ما دو باور متفاوت را ابراز می‌کنیم. باورهای متفاوتی داریم و به تعبیر دیگر لفظ آب در زبان همزاد من در زمین دوقلو و لفظ آب در زبان من در زمین معانی متفاوتی دارند، به همان دلایلی که با آن آشنا هستید. سؤالی که مطرح است این است که اگر قرار باشد برون‌گرایی در مورد تجربه حسی صادق باشد، به

این معنا که آن‌ها به لحاظ تشخیص مبتنی بر هویت اشیاء مربوطه باشند و اگر بتوانیم چنین چیزی را در مورد تجربه حسی هم ثابت بکنیم، در این صورت نشان داده‌ایم که محتوای یک تجربه حسی خاص، فرضاً P نمی‌تواند دارای محتوای P باشد، مگر این که اشیایی وجود داشته باشند که این اشیاء مقوم این محتوا باشند. بنابراین گزاره «این اشیاء در محیط فاعل شناسایی وجود دارند» باید گزاره صادقی باشد اگر قرار باشد برون‌گرایی در تجربه حسی برقرار باشد. به این ترتیب می‌توان از تحلیل تجربه حسی و شروط لازم تجربه حسی به صدق گزاره «اشیای عالم خارج وجود دارد» رسید. زیرا اگر برون‌گرایی صحیح باشد، این تجربه حسی نمی‌تواند بی محتوا باشد، مگر این که اشیاء مربوطه یا هویت‌ها مربوطه در محیط فاعل شناسایی وجود داشته باشند. آیا برون‌گرایی در تجربه حسی صحیح است؟ به دلایلی که ذکر خواهد شد منفی است. فرض کنید که چیزهایی که تجربه حسی مستطیل بودن را در من در زمین ایجاد می‌کنند، عبارت باشند از وسایلی چون کتاب و موبایل و ... و چیزها و هویتاتی که همین تجربه حسی مستطیل بودن را در زمین دوقلو در همزاد من ایجاد می‌کنند، امور مدوّر باشند. فرض نیز بر این است که من و همزاد هر دو تجربه مستطیل دیدن را داریم و تجربه‌ها یکسانند، اما اعلل آن‌ها متفاوتند. در زمین چیزهای مستطیل شکل این تجربه یعنی تجربه مستطیل بودن را در من ایجاد می‌کنند و در زمین دوقلو امور مدوّر. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که آیا مفهوم مستطیل در زمین همزاد من همان مفهومی را دارد که مفهوم مستطیل در زمین دارد؟ به نظر می‌آید که چنین است و معنا تغییر نکرده است، بر خلاف مورد انواع طبیعی مثل آب که قبلاً صحبتش شد. به این دلیل که در مورد اصطلاحات طبیعی که به باورها و افکار مربوط می‌شود، می‌توان میان طبیعت و ظاهر تفاوت قائل شد. آب و همزاد آب در زمین دوقلو اموری متفاوت هستند، اما در ما به نحو واحدی ظاهر می‌شوند. بنابراین ظواهر یکسان و طبایع متفاوت هستند و ظواهر نمی‌توانند طبایع را مشخص سازند. از این رو تفکیکی میان آن چه هست (is) و آن چه به نظر می‌آید (seems) وجود دارد. به همین دلیل با داشتن این تفکیک در مورد اصطلاحات طبیعی می‌توان تجربه زمین دوقلو را اثبات کرد و از این طریق می‌توان برون‌گرایی را برای آن قبیل محتواها اثبات کرد. اما به نظر می‌آید این کار را در مورد تجربه حسی نمی‌توان کرد. چون این تفکیک در تجربه حسی وجود ندارد. وقتی چیزی به نظر من قرمز می‌آید، دیگر تمایز مذکور وجود ندارد. در این حالت تجربه حسی بسیار شبیه احساسات می‌شود، مثل درد. درد چیزی جز احساس درد نیست. بنابراین اگر چنین باشد، به نظر می‌آید که نمی‌توان از تحلیل مفهوم تجربه حسی صدق گزاره‌هایی را که برای اثبات تجربه حسی لازم هستند، اثبات کنیم. زیرا برون‌گرایی در مورد تجربه حسی به نظر صحیح نمی‌آید. امروز به نظرم این استدلال سست است، البته در آن زمان بحث در مورد تجربه حسی و ادراک چندان داغ نبود. فقط اشاره کنم که این امر اصل ادعا را رد نمی‌کند ولی نکاتی وجود دارند که باید در نظر گرفته شوند. نکته اول این است که ممکن است ما برای ادراک حسی هم قائل به محتوا (content) باشیم، یعنی آن گونه که تجربه حسی عالم خارج را برای ما معرفی می‌کند که از آن تعبیر به محتوی باز‌نمایی هم می‌کنند و هم قائل به نوعی ویژگی پدیداری. مثلاً اگر بگویم که کتاب روی میز است، این تجربه حسی یک محتوایی دارد و عالم را این گونه معرفی می‌کند که در عالم خارج یک کتاب روی میز هست، از سوی دیگر به نظر می‌آید تجربه حسی ویژگی پدیداری دارد. مثلاً وقتی به این کتاب نگاه می‌کنم، به نظر می‌آید که یک تجربه زرد دیدن برایم حاصل می‌شود. در مقاله به نظر می‌رسد که تجربه حسی را فقط به ویژگی پدیداری تحویل کرده‌ام و به نظر می‌آید که تجربه حسی را با احساسات یکی گرفته‌ام و به همین دلیل هم هست که خیلی راحت توانستم ثابت کنم که درون‌گرایی و نه برون‌گرایی برای تجربه حسی صحیح است. اما به نظر می‌رسد که اگر قائل به representational content باشیم، در این صورت ممکن است باز‌نمایی گرایان بگویند که کیف نفسانی یا ویژگی‌های پدیداری تجربه حسی،

شرط تشخیص تجربه حسی نیستند بلکه شرط تشخیص و محتوای تجربه تعیین می‌کند. بعد از آن برای این که مشکل ویژگی‌های پدیداری را حل کنیم، آن‌ها را به محتوای نمایشگری منحل کنیم و بگوییم آن چه مهم است محتوای باز‌نمایانه است. بر این اساس اگر کسی فیزیکی‌گالیست باشد باید نشان دهد که چگونه بر اساس اصطلاحات فیزیکی‌گالیستی محتوای باز‌نمایانه چیزی را توضیح داد. بنابراین به نظر می‌آید که این جا کار را برای خودم سهل کرده‌ام، زیرا محتوای باز‌نمایانه را حذف کرده‌ام و در نظر گرفته‌ام که شرط تشخیص تجربیات حسی فقط با تمسک به ویژگی‌های پدیداری امکان‌پذیر است، در صورتی که همان طور که گفتیم اگر کسی باز‌نماگر باشد به محتوای باز‌نمایانه ارجاع می‌دهد و محتوای باز‌نمایانه را به عنوان شرط تشخیص داده‌های حسی قرار می‌دهد. بنابراین این حفره مهمی در این استدلال است. ادعای استراود این است که حداکثر چیزی که تجربه حسی و تحلیل تجربه حسی از طریق برهان استعلایی به ما می‌دهد از جنس باور است و نه صدق و گزاره. یا بحث از ساختار برهان استعلایی قصدم آن است که نشان دهم که آیا ساختار این برهان جدید است یا می‌تواند در ساختارهای معمول و مستعمل دیگر منحل



شود؟ پیش از آن به اشکال «منحصر به فرد بودن» کرنر که پیش تر بیان کردم اشاره می‌کنم. آن ادعا این بود که حداکثر چیزی که برهان‌های استعلایی می‌توانند اثبات کنند، این است که شروطی را که به عنوان نتیجه خودشان می‌گیرند، شروط کافی هستند، نه این که منحصرآ لازم هستند و دلیل این که ما ممکن نیست شروط دیگری را تصور کنیم، به محدودیت‌های ما مربوط است، نه این که عالم واقعا این گونه محدود است و ممکن است امور دیگری باشند که به امکان تجربه کمک کنند. به نظر می‌آید سخن کرنر در مورد بسیاری از برهان‌های استعلایی مطرح شده در این جا صحیح باشد. زیرا در واقع این برهان‌ها همین کار را می‌کنند و می‌گویند که تجربه حسی خصوصیتی دارد مثل متعلق بودن به شعور واحد یا این که تجربه باید این صفت را داشته باشد که بتوان آن را به خود نسبت داد و ... ایشان در برهان عینیت دو فرض می‌گیرند، نخست فرضیه رئالیستی و دیگری فرضیه فنومنالیستی (با این فرض که آن چه هست فقط یک سلسله از داده‌های حسی هستند) کانت و استراوسون در ادامه ادعا می‌کنند که فقط این فرضیه رئالیستی و وجود عالم خارج است که با خصوصیتی که راجع به تجربه حسی ذکر شد، سازگار است. خصوصیتی چون منحصر به فرد بودن، نسبت دادن به خود، مفهومی شدن و ... این خصوصیات فقط با فرضیه رئالیسم هماهنگ و سازگار است و فرضیه داده‌های حسی نمی‌تواند این خصوصیات را توضیح دهد. بنابراین آن فرضیه را کنار می‌گذاریم و فرضیه رئالیسم را می‌پذیریم و نتیجه می‌گیریم که شرط لازم امکان تجربه آن است که عالم خارجی وجود داشته باشد و اشیایی در این عالم خارج وجود داشته باشند. اما اگر از نقطه کرنر به جلو حرکت کنیم، به نظر می‌رسد که وقتی ادعا می‌کنیم که صدق گزاره P برای امکان تجربه لازم است، این گزاره خیلی شبیه به گزاره‌ای می‌شود که صدق P بهترین تبیین برای امکان تجربه است و این چیزی است که از آن تحت عنوان «استنتاج به مقتضای بهترین تبیین» (که علی‌الظاهر اساس تبیین‌های ما در علم است) یاد می‌کنیم. اما غیر از شباهت، برای توضیح یکی بودن این دو در این مقاله سعی کرده‌ام که برهان استعلایی را به «برهان استدلال به مقتضای منسجم‌ترین تحلیل» منحل کنم. بعد نشان می‌دهم که این شکل برهان نیز قابل تحویل به برهان استعلایی است و بنابراین این دو در

هم فرو می‌ریزند. یعنی برهان استعلایی شکلی از برهان به مقتضای بهترین تبیین است. برای توضیح این که چرا استدلال‌های استعلایی، استدلال به مقتضای بهترین تبیین هستند، باید گفت که این‌ها دو فرضیه رقیب دارند، نخست فرضیه عالم خارج و دوم فرضیه داده‌های حسی و برای این که توضیح دهند که کدامیک از این‌ها شرط لازم امکان تجربه هستند، برخی ویژگی‌های تجربه حسی مثل متعلق بودن به یک فاعل شناسایی و مندرج در مفاهیم شدن و ... را ذکر می‌کنند. بعد می‌گویند که این باورهای ما در مورد تجربیات حسی بیشتر با فرضیه رئالیسم هماهنگ هستند نه فرضیه داده حسی. این در واقع کاری است که دیگران از جمله اشتر در کتابی که مفصلاً راجع به برهان‌های استعلایی می‌نویسد به آن اشاره می‌کند. او ادعا می‌کند که اهمیت معرفتی برهان‌های استعلایی از این جهت است که نشان می‌دهند که چرا افزودن نتایجی مثل آن که نتیجه برهان استعلایی هستند، سبب انسجام بیشتر سیستم باورهای ما می‌شوند. یعنی تنها اهمیت معرفتی که این براهین دارند، این است که سیستم باورهای ما را منسجم‌تر می‌کنند. اشتر ادعا می‌کند که با توجه به این ملاک می‌تواند توضیح دهد که چرا باورهای «مغز در خمره» یا «کسی که در عالم شیطان دکارتی» است، باورهای موجبی هستند. اما اشکال کار در این است که باورهای از این قبیل علی‌رغم این که موخه هستند، به طور سیستماتیک غلط هستند. بنابراین موخه بودن این باورها معطوف به صدق بودنشان را نشان نمی‌دهد، در حالی که ما می‌خواهیم قطعاً نشان دهیم که چرا صدق این گزاره‌ها لازم و ضروری برای امکان تجربه هستند. اما به هر صورت ادعا، کم و بیش یکسان است و کاری که در نهایت برهان استعلایی می‌کند این است که نشان می‌دهد کدام فرضیه سیستم‌های باور ما را منسجم‌تر می‌کند و هر کدام چنین کند، فرضیه صحیحی است. این امری است که در معرفت‌شناسی تحت عنوان انسجام‌گرایی یا نظریه توجیه بر اساس انسجام‌گرایی از آن یاد می‌شود. اما اگر قرار باشد که برهان استعلایی در نهایت منحل به این شکل از استدلال به مقتضای بهترین تبیین شود، در نظر اول ممکن است به نظر آید که این دو استدلال کاملاً متفاوت هستند، چون در «برهان به مقتضای بهترین تبیین» ما معمولاً از خصوصیات و ویژگی‌های مثل ساده بودن و ... استفاده می‌کنیم و به نظر می‌رسد که این ویژگی‌ها انعکاسی در استدلال استعلایی نداشته باشند، ولی اگر با دقت بیشتر بنگریم، به نظر می‌رسد که این تفاوت ظاهری است، زیرا مطابق نظر بسیاری به خصوص سوور، سادگی جانشینی است برای بیان کردن باورهای قبلی ما. بنابراین وقتی میان چند گزاره به لحاظ ساده‌تر بودن قضاوت می‌کنیم، در واقع مجموعه‌ای از باورهای پیش‌زمینه‌ای خودمان را بیان می‌کنیم که ممکن است موخه باشند یا خیر. دلیل این حرف سوور نیز به تحلیل او از مفهوم تأیید (confirmation) باز می‌گردد. به این معنا که مفهوم تأیید، یک مفهوم دو موضعی نیست، بلکه یک مفهوم سه موضعی است، یعنی تنها در پس‌زمینه یک سیستم باورهای پیشینی می‌توان مدعی شد که مشاهدات بر تجربه تأثیر می‌گذارند و تأییدش می‌کنند یا موجهش می‌کنند و در خلا هیچ تأییدی از ناحیه مشاهدات برای فرضیات صورت نمی‌گیرد. تأیید فقط در بطن و در زمینه یک سلسله باورهای قبلی صورت می‌گیرد. در نهایت استدلال‌های استعلایی به لحاظ ساختاری شکلی از استدلال بر اساس بهترین تبیین خواهند بود، در این صورت اگر این شکل استدلال به لحاظ معرفتی توانایی داشته باشد، استدلال استعلایی نیز چنین خواهند بود. در پایان اشاره می‌کنم که وقتی مقاله را نوشتم بیشتر توجه من به برهان‌های استعلایی در کتاب اول استراوسون و کانت بود. بعد به نظرم آمد که برخی از استدلال‌های استعلایی از قبیل استدلالی که استراوسون در کتاب Individuals مطرح می‌کند، به این داستانی که گفتم تن نمی‌دهند. مثلاً یکی از برهان‌های مهم استراوسون در این کتاب صرف نظر از صحت و سقم، بحث از دیگر اذهان است. او برای اثبات دیگر اذهان استدلالی استعلایی مطرح می‌کند و می‌گوید وقتی می‌توان تجارب را به خود نسبت داد که بتوان آن را به دیگران نیز نسبت داد. یعنی شرط لازم اسناد تجربیات حسی به خودمان، اسنادش به دیگران است و بنابراین شکاکی نمی‌تواند در عین حال که حالات ذهنی به خود نسبت می‌دهد، از اسناد این حالات ذهنی به دیگران سر باز بزند. به نظر می‌آید این قبیل استدلال‌ها به سختی بتوانند از سطح استنتاج به مقتضای بهترین تبیین باشند. >>>



# اخلاق کانتی وظیفه گراست یا تکلیف گرا؟!!



است، به این جهت است که ما کانت را اصلاً فضیلت گرا می‌دانیم و تکلیف‌گرانی نمی‌دانیم و وظیفه را به اشتباه برداشت می‌کنیم. کانت در دو جانظر خود را در مورد مفهوم Pflicht یا duty بیان می‌کند. ما چون این تصریح کانت را در نظر نمی‌گیریم، بر اساس ترجمه duty و obligation (هر دو) به «وظیفه» اشتباهاتی پدید می‌آید.

کانت مفهوم وظیفه عقلانی را در پاسخ به مسئله‌ای که هیوم طرح کرده، بیان می‌کند. هیوم معتقد است که عقل به هیچ وجه به خودی خود نمی‌تواند کردار آدمیان را تعیین کند. زیرا عقل تنها با نسبت‌های امور سروکار دارد و میان امور مختلف نسبت برقرار می‌کند. عقل صرفاً ابزار گزینش وسایل صحیح برای نیل به غایات و اهداف را به ما نشان می‌دهد، اما توان آن را ندارد که غایاتمان را برای ما برگزیند. در غایت‌گزینی، عقل باید کنار گذاشته شود، به همین سبب به احساسات، امیال و عواطف باید توجه کرد. ما به نسبت اهداف و غایاتمان احساسی داریم که آن احساس انگیزه در عمل ما می‌شود. کانت در پاسخ به این دیدگاه هیوم، معتقد است که به هیچ عنوان میان عقل و احساس رابطه‌ای نیست. از نظر او عقلانیت در کل مفهوم عقلانی بودن جایگاه محوری دارد. اگر تکلیف اخلاقی راستینی برای انجام دادن کاری بر عهده‌ام باشد، چه بخواهم و چه نخواهم، آن تکلیف برایم واجب و الزام‌آور است و هیچ کس نمی‌تواند از ادای تکلیف خودداری کند. چیزی که برای من تکلیف است، برای هر کس دیگری که از جهاتی ذی‌ربط مثل من باشد و در وضعیت و موقعیتی مثل من باشد، باید تکلیف اخلاقی باشد. تکلیف اخلاقی برای همگان یکسان است.

**دکتر شهین اعوانی**  
آیا بالاخره کانت نمی‌خواهد دست از سر ما بردارد؟ یا این ما هستیم که بی‌خیال او نمی‌شویم؟ اگر انصاف داشته باشیم، باید اذعان کنیم که این ما هستیم که هم چنان به اندیشه‌ها و اندیشه‌های بزرگ این مرد ریزجثه و تنهای قرن هجدهمی که در شهر کوچک کونیگسبرگ در شمال آلمان می‌زیست، محتاجیم؛ این که چه چیز می‌توانیم بدانیم، چه کار مجازیم بکنیم و چه آرزوهایی در دل می‌پرورانیم.

دکتر شهین اعوانی، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که دکترایش را در دانشگاه بن آلمان با رساله‌ای با عنوان «کرامت انسانی به عنوان اصل اخلاقی در تدوین حقوق بشر بر اساس دیدگاه کانت» اخذ کرده است، کوشید تا به دومین موقف مذکور از نگاه فیلسوف آلمانی بپردازد.

عصر چهارشنبه هشتم خردادماه ۱۳۹۰ در موسسه نشست «اخلاق کانتی و وظیفه‌گرا یا تکلیف‌گرا» برگزار گردید و در این نشست شهین اعوانی شرحی دقیق از ابعاد فلسفه اخلاقی کانت را ترسیم کرد. دکتر اعوانی علاوه بر فلسفه آلمانی در فلسفه تطبیقی مقاله‌های مختلفی مثل «در آمدی بر نفس در سهروردی و مقایسه با افلاطون»، «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملاصدرا و کانت»، «مرگ و جاودانگی در نیچه، هیدگر و عرفان اسلامی» دارد و به وضعیت زنان در ایران نیز علاقه‌مند است.

**شرح وظیفه‌گرایی**  
در وظیفه‌گرایی چندین اصطلاح مشابه را نیز به کار می‌برند، به گونه‌ای که حتی فکر می‌کنند کانت در وظیفه نیز فضیلت‌گراست. این گونه نیست. اصطلاحات کانت خود آیینی، خود خلقی مدام، خود قانون-گذار و قانون‌زینی است که در مسیحیت آمده و کانت از آن استفاده می‌کند. اشتباهی که در اکثر ترجمه‌های فارسی از کانت شده است خلط میان دو مفهوم تکلیف و وظیفه

**غایت فلسفه اخلاق کانت-انسان است**  
«کانت می‌پرسد آیا این امر به منتها در چه ضرورت ندارد که فلسفه اخلاق نابی پی‌ریزی کنیم که به کلی فارغ از هر آن چه تجربی است، باشد؟ این سؤال اصلی کانت است. منتقدان در مقابل می‌پرسند که آیا اصولاً محور قرار دادن کردار کاملاً عاقلانه، طریق صواب در رویکرد به اخلاق است؟ آیا باید عاطفه و احساس و تجربه را در نظر بگیریم.»





### تمایز دو مفهوم تکلیف و وظیفه

به نظر کانت، مادی معنائز وظیفه داریم. یکی معنایی از وظیفه که از بیرون بر ما تحمیل شود و دیگری وظیفه‌ای که از درون بر ما تحمیل شود. نمونه نخست مثل قوانین شغلی که بر فرد تحمیل می‌شود؛ البته فرد اختیار دارد که شغل را بپذیرد یا خیر. اما وظیفه از درون است یعنی که فرد از درون به این برسد که خود را موظف بداند چنان رفتار کند. این وظیفه را کانت تکلیف (Verbindlichkeit) obligation می‌خواند؛ لذا کانت با نظریه نتیجه‌گرایی معاصر هم‌خوان نیست.

### کانت مفهوم وظیفه را از رواقیون و سبیسرو گرفته است

کانت معتقد است که این مفهوم نزد رواقیون موجب تحولی در فلسفه اخلاق شده است و ایده وظیفه جایگزین ایده سعادت نزد سبیسرو شده است. تا قبل از سبیسرو مفهوم سعادت جایگاه خاصی در فلسفه اخلاق داشته است. تداخل مفهوم طبیعت و اخلاق در این دوره ظاهر می‌شود. رواقیون در این دوره رویکردی طبیعت‌گرایانه اتخاذ می‌کنند و مفهوم وظیفه را به جای سعادت بر جسته می‌سازند. سبیسرو در کتاب وظیفه می‌گوید که در هیچ مرحله‌ای از زندگی چه در حوزه سیاست یا در امور شخصی، خواه در مسائل عمومی یا در مسائل خانواده، چه به هنگامی که توبه تنهایی کاری را انجام می‌دهی یا با دیگران، نمی‌توانی از مفهوم وظیفه فارغ باشی. توجه به آن سرچشمه فضیلت و شرافتمندی در زندگی است و اهمال یا بی‌توجهی به آن ننگ و رسوائی به دنبال دارد. کانت این مطلب را از سبیسرو می‌گیرد و تغییراتی در آن می‌دهد.

### اخلاق رواقی گرایانه مبتنی بر وظیفه‌گرایی

نظریه‌های اخلاقی رواقی بعد از رواقیون ارائه شد. جمله نظریه اخلاقی مبتنی بر فرمان الهی، امارواقیون معتقدند که خیر حقیقی به معنای پیروی از احکام عقل است و متابعت از عقل انسان را وادار می‌سازد تا مطابق با طبیعت زندگی کند. در این راستا شهوات و امیال را با دلی آرام مسخر کرده و به قبول نظام عالم تن دهد. از نظر رواقیون شر به معنای سرپیچی از فرمان عقل است و زمانی است که انسان بنده شهوات و امیال خود گردد. به این دلیل کانت اخلاق رواقی را اخلاق بردباری و خویش‌داری می‌نامد.

### نظر کانت در مورد انسان به عنوان پیش شرط اخلاق

کانت در ابتدا می‌پرسد که اخلاق بر چه کسی بار می‌شود؟ ضمن آن که او از چستی انسان نیز می‌پرسد. از نظر او انسان موجودی خردمند است که از عقل برخوردار است. دو عقل در او هست، یکی عقل نظری که او را قادر می‌سازد مسائلی مثل ریاضیات و



منطق و مابعدالطبیعه را بفهمد، دیگری عقل عملی که در خدمت اراده نیک است. اراده نیک انگیزه‌ای است که تصمیم بر نیک بودن را در انسان ایجاد می‌کند و عقل عملی برای رسیدن به این هدف انسان را یاری می‌رساند. این عقل عملی همان وجدان است که دستورات آن به صورت فطری در همه انسان‌ها موجود است. انسان‌ها هم عقل دارند و هم وجدان.

کانت پدیدآورنده فلسفه اخلاق ناب است که از هر گونه تجربه برکنار بوده و به انسان‌شناسی وابسته می‌باشد. او امکان چنین فلسفه‌ای را از مفهوم مشترک وظیفه و قوانین اخلاقی برآمده از تکلیف می‌داند و معتقد است که مفهوم وظیفه تا زمانی که اراده نباشد کارایی ندارد. اما مفهوم اراده بی‌قیاس با چیزهای دیگر خوب است. این مفهوم از پیش در ذات فهم طبیعی و سالم نهفته است و بیشتر نیاز به آشکار کردن دارد تا آشکار شدن. مانع وجدان را می‌آموزیم و نه اراده را. در ارزشیابی کارهای ما نیز اراده همیشه پیش است و شرط همه چیزهای دیگر شده می‌شود. مثلاً مفهوم وظیفه هر چند متضمن پاره‌ای قیود و موانع ذهنی است، ولی «خواست خوب» را در بر دارد. این قیود و موانع ذهنی به جای این که مفهوم وظیفه را پنهان کند، از راه تضادی که با آن دارد، آشکارتر و درخشان‌تر می‌سازد. کانت از همه کارهایی که مخالف وظیفه‌اند چشم‌پوشی می‌کند زیرا در چنین کارهایی این پرسش که ریشه آن‌ها وظیفه است یا خیر، هرگز پیش نمی‌آید. چون در اصل با وظیفه ناسازگار است. او آن کارهایی را نیز که مطابق وظیفه‌اند، ولی انسان هیچ‌گونه میل مستقیم به انجام آن‌ها ندارد را نیز کنار می‌گذارد؛ لذا ملاک وظیفه بیرونی نبوده و مخالف میل نبوده، مطابق عقل بودن و این که از درون به ما حکم کند، است. بر این اساس اگر ما از قانون هم به خاطر تبعیت از قانون پیروی کنیم، و این ملاک‌ها در مورد آن باشد، اخلاقی است.

### بحث فرمان الهی از دید کانت

کانت می‌پرسد که تکلیف ما با فرمان الهی چیست؟ او معتقد است که اخلاق مبتنی بر فرمان الهی یک نوع اخلاقی وظیفه‌گراست. ولی بر این اساس نمی‌توان بدون دین درک درستی از اخلاق داشت. زیرا انسان نمی‌تواند بدون فرمان‌های الهی از داورهای اخلاق درست و نادرست و معانی آن‌ها درک درستی داشته باشد. شرط کانت این است که ما دین را به صورت عشق و میل و فرمان از درون بپذیریم.

### مفهوم محدود آیینی (Autonomie) نزد کانت

کانت می‌گوید اساس انسان و هر گونه طبیعت با استقلال و خودآیینی عقلانی می‌شود. در همین خودتقنینی شناخت حق و اصول برابر برای همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. فکر «خودتقنین» محور اخلاق کانت است و اساس اخلاقی انسانی را بر پایه آن بنا می‌نهد. خودآیینی اساس کرامت انسان و هر گونه طبیعت عقلانی است. خودآیینی قوه‌ای است که قوانین را به صورت وظیفه در می‌آورد. مفهوم وظیفه مستلزم پیروی از قانون می‌شود. خودآیینی اساس کرامت طبیعت انسان و هر گونه طبیعت عقلانی است و فضیلت نصیب کسی می‌شود که وظیفه خود را نه بر اساس قانون بلکه به عنوان واضع قانون انجام دهد و آیین‌های کردارش بالقوه قوانین عام باشد. انسان می‌تواند در مورد هر چیزی که مربوط به شخص اوست اقدام کند، اما باید در نظر داشت که انسان غایت و هدف است، و به هیچ عنوان وسیله و ابزار نیست. هر چیزی که انسان را به صورت ابزار تعریف کند، از انسانیت انسان کاسته است. انسانیت انسان هدف اخلاقی کانت است. انسانیت را چه در شخص خودمان و چه در مورد دیگران باید غایت تلقی کنیم؛ لذا ذات خردمند یعنی شخص، فی‌نفسه غایت است. همه چیز «قیمت» دارد و قیمتش هم محدود است. این انسان است که «ارزش» دارد از این رو هیچ چیز هم‌عرض او نیست و ارزش فردی انسان همان کرامت و انسانیت اوست؛ لذا انسان می‌تواند فقط در مورد موضوع و شرایط خود اقدام کند و نه در مورد شخصیت خود. زیرا شخص انسان غایت است نه وسیله. شخصیت هر یک از ما باید تبلور علو انسانیت باشد. تکالیف انسان نسبت به خویش عالی‌ترین شرط و اصل اساسی اخلاقی است. هر گاه تمام لذات زندگی از دست برود، تمام داده‌های ما نیز از دست برود، حفظ مقام انسانی این زبان را جبران می‌کند. در هر صورت ارزش درونی فرد انسانی و انسانیت است که همیشه ماندگار است.



کانت می‌گوید اساس انسان و هر گونه طبیعت یا استقلال و خود آیینی عقلانی می‌شود. در همین خودتقنینی شناخت حق و اصول برابر برای همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. فکر «خودتقنین» محور اخلاقی کانت است و اساس اخلاقی انسانی را بر پایه آن بنا می‌نهد. خودآیینی اساس کرامت انسان و هر گونه طبیعت عقلانی است.



### پیرامون منتقدان به کانت

منتقدان کانت می‌گویند وقتی وظیفه را چنین تعیین کنید، مسئولیت انسان را چگونه مطرح می‌کنید و در قبال چه کسی؟ با کلیسا و متدینین چه باید کرد؟ کانت می‌گوید اگر توسل به ایمان رفع وظیفه از



خود به دیگری، یعنی به خدا، رسول و... باشد، درست نیست. او معتقد است که این افراد بی مسئولیت هستند که همه چیز را به خدا و امی گذارند. اینان اراده خود را به کار نمی برند و همشان را برای ارتقا آگاهی از خودشان به کار نمی اندازند. درست است که خداوند همیشه به اصلاح ضعف های انسانی بنا بر باور های مسیحی و رفع نارسایی های انسان عنایت دارد، اما این فقط یک طرفه نیست. بلکه دوجانبه است. انسان هم نسبت به وظایفی که دارد، مسئولیت دارد و باید خودش را بشناسد. فقط به شرطی که انسان ابتدا خودش را بشناسد، می تواند امیدوار باشد که شایسته رحمت خداوند قرار می گیرد. اما این شناخت خود به معنای آن است که از همان زاویه که خود را می شناسیم، دیگران را هم بشناسیم. این نیازمند وجدان است.

#### تعریف وجدان از دید کانت

آگاهی از یک دادگاه درونی در وجود انسان - که افکار انسان در پیشگاه آن، یکدیگر را متهم یا تبرئه می کنند، وجدان (Gewissen) نامیده می شود. وجدان در واقع، قاضی همراه است که بر اساس تکلیف قضاوت می کند.

#### ارتباط فضیلت و تکلیف

کانت در کتاب فلسفه فضیلت، تعریفی از فلسفه اخلاق از دید قدما می گوید و سپس اشاره می کند که قدما تعلیم اخلاق را با تعلیم تکلیف یکی می دانستند. من این دورا جدا می دانم. تکلیف تعلیمی نیست. به همین دلیل تکلیف را بخشی از فلسفه اخلاق می داند. این شامل فلسفه تکلیفی است که تحت قوانین خارجی نیست. کانت اخلاق را از حقوق جدا می کند و تمام احکام حقوقی را بیرونی می داند. او فلسفه تکلیف را به دو بخش تقسیم می کند: نخست فلسفه فضیلت و دوم فلسفه حق. فلسفه فضیلت شامل قوانینی است که تحت قوانین درونی و داخلی است، اما فلسفه حق تحت قوانینی است که مناسب قوانین بیرونی است.

#### تمایز کانت، میان الزام اخلاقی و اجبار اخلاقی

ما ملزم هستیم که بر اساس تکلیف عمل کنیم و انسان آزادانه این الزام را بر خود ایجاد می کند. او الزام را نیز دو قسم می داند: الزام قعال و الزام منفعل. الزام فعال یک الزام ذاتی است. هر الزام به فعل تکلیفی، الزام فعال (obligatio activa) است. من ملزم هستم که به دردمندان کمک کنم، یعنی نسبت به این عمل ملزم هستم. نه به فرد خاصی، در این الزام یک ضرورت عقلی وجود دارد، در این الزام تأثر و دلسوزی و عاطفه در کار نیست. بنابراین در این الزام من حاکم به فعل خویشتم در کمک به دردمندان هستم. اما الزام منفعل (obligatio passiva)، یک الزام تحمیلی است نسبت به امر الزام شده. یعنی از بیرون تحمیل شده است. مثلاً اگر پرداخت دیون به خاطر ترس از قانون باشد، الزام منفعل است و اخلاقی نیست. او همچنین الزام را به ایجابی و طبیعی هم تقسیم می کند: الزام ایجابی به نحو ایجاد و اختیاری تعیین می یابد، الزام طبیعی از طبیعت افعال به وجود می آید. هر قانونی یا طبیعی است یا تصنعی و تحکمی است. اگر الزام از نظام طبیعت برخاسته باشد، ریشه در طبیعت خود افعال دارد. هیچ الزام ایجابی مستقیماً و بی واسطه به عمل منتهی نمی شود. هر الزام ایجابی یک الزام غیر مستقیم است.

#### رابطه دین و اخلاق از نگاه کانت

کانت به تقدّم اخلاق بر ادیان معتقد است. هیچ دینی غیر اخلاقی نیست. دین بر اساس اخلاق به وجود آمده است. ما اگر اخلاق داشته باشیم، دین را هم داریم، اما ممکن است ما دین داشته باشیم، اما اخلاقی نباشیم. ما در مقابل خدا الزاماتی داریم، خدا احکامی گفته که باید عمل شود. اما خدا از ما نمی خواهد که این الزامات را از روی اجبار انجام دهیم. بلکه خدا می خواهد ما از سر رغبت، آن ها را بر اساس علل محرکه درونی خود انجام دهیم. الزاماتی که انسان در مقابل خدا دارد، هنگامی که بر اساس اجبار انجام شود، به نحو احسن انجام نپذیرفته و انسان فقط وظیفه بیرونی خود را انجام داده است؛ بلکه هنگامی که بر اساس تکلیف و وظیفه درونی انجام دهیم، آن را درست انجام داده ایم. اگر کاری با علاقه تمام و با میل و رغبت و مطابق اصول اخلاق و از همه مهم تر بر اساس تکلیف انجام شود، یک عمل اخلاقی محسوب می شود، حتی اعمال دینی. اما اگر کاری بر اساس اجبار شود، عملی است که بر اساس ظاهر دین، بر اساس وظیفه بیرونی و

#### مفهوم فضیلت نزد کانت همراه با مفهوم

تکلیف است. بر این اساس بسیاری از فلاسفه کانت را فضیلت گرا خوانده اند. زیرا او مفهوم فضیلت را به تکلیف مرتبط می داند. از نظر او بدون درک صحیح مفهوم تکلیف، مفهوم فضیلت شناخته نمی شود. فضیلت شناختنی است، بر عکس تکلیف که شناختنی نیست. انسان اخلاقی انسان مکلف است. انسان برای یافتن مبانی فضیلت، می یاست مبانی تکلیف را در خودش بیابد و فضیلت را در آنجا بشناسد. در فلسفه کانت رابطه فضیلت و سعادت کاملاً قطع می شود و تکلیف جایگزین آن می شود. اساس انگیزه و رفتار انسانی تکلیف است نه سعادت. زیرا سعادت نتیجه گراست. از سوی دیگر سعادت از احوال عاطفی انسان ناشی می شود و حالات عاطفی امور متأخر و بعد از تجربه هستند. حال آن که کانت می گوید که تکلیف و وظیفه امری قبل از تجربه است. به همین دلیل کانت عاطفه و سعادت را که از حالات آن است کنار می گذارد. در صورتی که مفهوم تکلیف فی نفسه عبارت است از مفهوم یک گزینش آزاد و اجباری، به موجب قانون درونی و خود آیینی. انسان آزادانه خودش را از درون مجبور می کند. دستور اخلاقی این اجبار را از طریق امر مطلق (categorical imperative) که نامشروط است، اظهار می کند. مثالی برای این امر مطلق (تنجیزی) این است که «تنها بر اساس ضابطه ای عمل کن که به موجب آن بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی جهان شمول شود».

#### امر مطلق به عنوان یگانه اصل اخلاق کانت

کانت مفهوم امر مطلق را در معنای اوامر اخلاقی مطلق به طور خاص به کار می برد. مثلاً می گوید باید راست گو باشی. البته این راست گو بودن در هر موقعیتی برای فرد الزام آور است و تحت هر شرایطی فرد می باید بر اساس تکلیف درونی خود عمل کنند. او از این اصل، «قانون گذاری بر اساس تکلیف» را روشن می کند. این دیدگاه کانت تکلیف نگر است. مثال معروف او هم وام گرفتن از کسی است. یعنی آن که در باز پس دادن وام باید تحت هر شرایطی به وعده وفا کرد. زیرا اگر دیگران هم نسبت به ما این کار را کنند و ثباتاً اگر این دروغ گوئی و خلف وعده جهان گستر شود وضعیت جهان بی ثبات خواهد شد. مثال قول دروغین گواه روشن چیزی است که کانت آن را تکلیف کامل (perfect duty) در مقابل تکلیف ناقص می خواند. تکلیف ناقص مثل آزادی تبلور استعدادهاست. کانت این نمونه را غیر اخلاقی نمی داند، مثل جهانی که در آن همه تنبل هستند و استعدادهایشان را امتبلور نمی سازند. اما جهانی را بر اساس وعده دروغین ساختن، غیر اخلاقی است.

بر اساس تکلیفی که از بیرون است انجام شده است و اخلاقی نیست. وقتی کانت الزام را به بیرونی و درونی تقسیم می‌کند، یک تفاوت واقعی میان آن‌ها قائل می‌گردد. اختلاف آن‌ها فقط در حقوقی بودن و اخلاقی بودن نیست، بلکه علل محرکه عمل، اهمیت می‌یابد.

#### تضاد میان درون و بیرون

از نظر کانت بیشترین مشکل اخلاقی جوامع از اینجاست. درونی چیزی می‌خواهد که در بیرون نمی‌تواند صورت بگیرد و بیرون چیزی الزام می‌کند که از درون رضایت به انجام آن نیست.

#### تمایز اصل نظری اخلاق و محرک‌هایی که فرد را

وامی دارد مطابق یک قانون عمل کند

کانت می‌پرسد که چه چیز فرد را وامی دارد تا درون و بیرون یکسان باشد؟ هر عمل اخلاقی که فرد انجام می‌دهد فاهمه راجع به آن حکم می‌کند. قوه محرکه نیز برای انجام به آن فرد را تشویق می‌کند. اصل اعلامی تمام احکام اخلاقی در فاهمه (Verstand) قرار دارد و اصل اعلامی تحریک اخلاقی در دل (Herz) قرار دارد. او دل را در واپسین نوشته‌های اخلاقی‌اش به کار می‌برد، اما در جاهای دیگر از اراده یاد می‌کند.

#### ارتباط دین و اخلاق مبتنی بر تکلیف

کسانی می‌گویند انسان اول باید خدا داشته باشد و بعد از آن اخلاق را. این اصلی راحت و ساده است. اما اخلاق و الهیات هیچ کدام اصل یکدیگر نیستند. در واقع اخلاق و الهیات نمی‌توانند بدون یکدیگر وجود داشته باشند. در این جا بحث این نیست که الهیات محرک اخلاقی است (که البته هست)، بلکه بحث بر سر این است که اخلاق نظری منشأ الهی دارد که به نظر کانت چنین نیست. اگر اخلاق ریشه الهی داشت، یعنی اگر علم اخلاق مبتنی بر دین بود، باید هر ملتی قبل از آن که تصویری از تکلیف داشته باشد، ابتدا خدا را می‌شناخت و بعد در نتیجه هر ملتی که تصور درستی از خدا نمی‌داشت، باید از اخلاق بری بود. ملت‌ها یا مردم تکالیف اخلاقی خود را دقیقاً می‌شناختند، آن‌ها بدون این که تصور درستی از خدا داشته باشند، زشتی دروغ را در می‌یابند. خداوند به قانون اخلاقی حکم کرده است زیرا این قانون، قانون اخلاق است و اراده او با قانون اخلاق منطبق است. خدا الزام‌کننده قانون اخلاقی است. هر قانون اخلاقی بدون نیاز به شخص دیگری می‌تواند صحیح باشد، اما در مقام عمل ما تنها نیستیم و ملزم به رعایت حقوق دیگران هم هستیم.

#### ارتباط قانون و اخلاق از دید کانت

قانون نمی‌تواند اساس اخلاقی باشد بلکه وظیفه من نسبت به اجرای قانون احترام است، باید انجاستی دهم، اما اگر رفتار قانونی‌ام به دلیل ترس از قانون باشد، اخلاقی نیست. وقتی قانون را به صورت

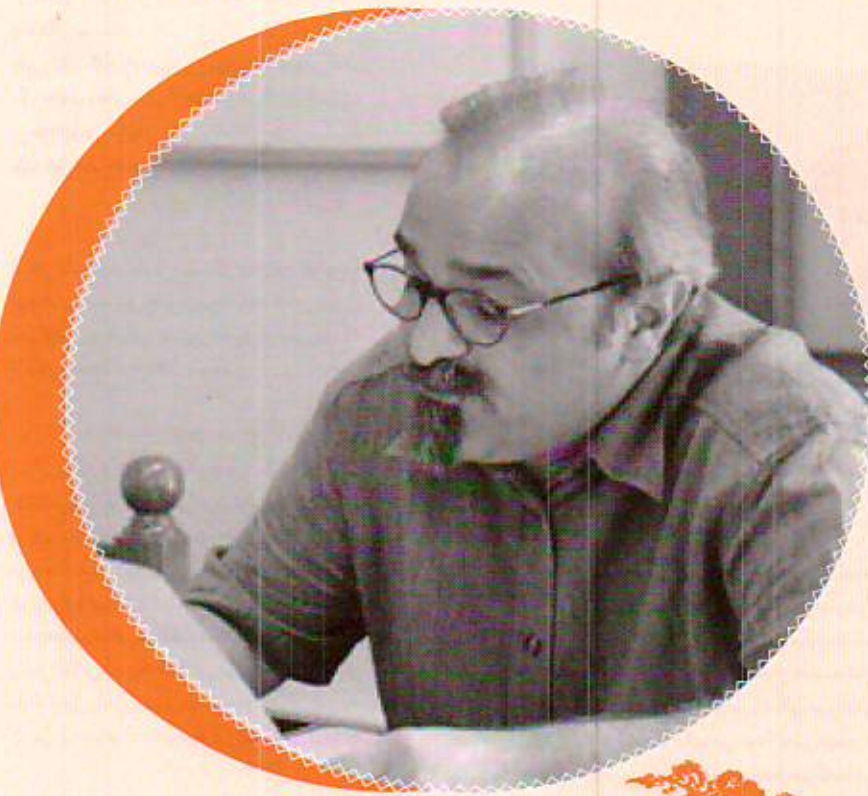


درونی بپذیرم و به آن احترام بگذارم و ذات خردمند خود را موظف کنم که این قانون را انجام دهم، برای صلاح انسانیت خود و سایر انسان‌ها، اخلاقی رفتار کو دمام. در این صورت اخلاق عبارت است از انطباق با قانون عام و کلی بر اساس اراده آزاد و کل اخلاق عبارت است از مناسبت و سازگاری رفتار ما انسان‌ها با قاعده کلی که درون ما انسان‌ها از طریق وجدان هست. تمام رفتار ما، آن چه تابع قانون کلی و رفتار آزاد است، اخلاقی خطاب می‌شود. اما سوآلی که باقی می‌ماند این است که وقتی رفتاری اخلاقی نباشد، غیر اخلاقی بودن آن در کجا مشخص می‌شود؟ یعنی فهم و عقل ما غیر اخلاقی بودن آن را در می‌یابد یا اراده از انجام آن پرهیز می‌کند؟ کانت معتقد است که ما در فاهمه متوجه می‌شویم، چون اگر اراده کنیم، دیر می‌شود. امر نادرست را اول در می‌یابیم. کانت اراده را بعد از فاهمه قرار می‌دهد. اگر فاهمه در تشخیص رفتار خطا کند، خوب نفهمد که چه باید کند، خود به خود رفتار ناقص است و هرزگی و شرارت را به طبع آن می‌آورد.

بنابر این نزد کانت انسان غایت است و نه وسیله. آگاهی به انسانیت انسان در درجه اول اخلاق قرار می‌گیرد. آگاهی به خود انسانیت ما تقدم بر هر گونه قواعد حقوقی، قواعد اجتماعی، عرفه فرهنگ و... در این صورت تکلیف انسان بالاترین تکلیف است. به تعبیر کانت «بسیار بعید است که تکالیف انسان نسبت به خودش کم اهمیت‌تر از تکالیفش نسبت به دیگران باشد. اگر می‌خواهید بدانید که شخص نسبت به دیگران چه احترامی می‌گذارد، دقت کنید که نسبت به خودش چه احترام می‌گذارد. اگر نسبت به خودش احترام گذاشت، نسبت به دیگران هم احترام می‌گذارد.» شفقت، خیرخواهی، بخشندگی و هر چه در نظر بگیریم، می‌تواند شرط و پایه رفتار انسان نسبت به خودش باشد و بعد نسبت به دیگران. در مقابل اگر انسانی را دیدید که در مقابل دیگری تن به حقارت می‌دهد، در حقیقت به عزت و شرف انسانیت خودش ضربه زده است و باین حساب نمی‌توان گفت که این فرد در مقابل کارهای اخلاقی خودش متعهد است.

کانت غایت‌گرا، بیلدگرا یا فایده‌گرا نیست. فلسفه اخلاق کانت را باید در مقابل انسان قرار داد و این گونه او را سنجید. تمام تکالیف ما در سه موضوع خلاصه می‌شود، یکی اختیار و آزادی ما به عالی‌ترین درجه که این کیفیت است که اساس و پایه هر نوع کمالی در ماست، ارزش درونی جهان که خیر درونی در آن است در گرو همین اختیار و آزادی است که انسان نسبت به اراده خودش دارد و جبری است که انسان بر اساس همین اراده از درون بر خود وارد می‌کند، دومین قسمت حدود آزادی است. چنان رفتار کن که همیشه قانون تو بر اعمال تو حاکم باشد، من نباید تابع تمایلات خود باشم، بلکه باید آن‌ها را تحت ضابطه در آورم. ما یک بار به هنگامی که با استناد به آزادی خود را همچون علی که به طریقه پیشین عمل می‌کند، تصور می‌کنیم، بار دیگر که خود را در مقایسه با کاردارهایمان مقایسه می‌کنیم، این دو نگرش نباید با تناقض مواجه باشد. آن چه را که ما نسبت به اعمال خودمان نظر داریم، و آن چه را که عمل می‌کنیم، نباید تناقض داشته باشد. هر گونه دودلی و هر گونه ریایی بین ظاهر و باطن، بیرون و درون، عمل و وجدان ایجاد شود، ما قانون اخلاق را نقض کرده‌ایم و تکلیف خودمان را با انسانیت خودمان روشن نکرده‌ایم. مفهوم آرمانی آزادی به گونه‌ای جدناپذیر به مفهوم استقلال ذاتی یا خودآیینی پیوسته است و این مفهوم استقلال به نوبه خود با اصل کلی یا عام اخلاق پیوند دارد. اصلی که در مفهوم آرمانی خود زمینه‌ساز اعمال ذات‌های خردمند است درست به همان گونه که طبیعت بر اساس قانون ریاضی عمل می‌کند. در نتیجه کانت تکلیف‌گراست و تکلیف او بر اساس فضیلتی است که انسان به جهت «انسانیت» و «خودآگاهی» به ارزش انسانیت «برای خود قائل است.»





## اگزیستانس و عقل نزد یاسپرس

دکتر بهمن یازوکی

کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) از روان‌شناسی به فلسفه گام نهاد. زندگی در سال‌های نخستین سده بیستم میلادی، زمانی که فلسفه در آلمان رونق فراوان داشت، وی را مسحور جریان‌های عمده فلسفه از جمله پدیدارشناسی کرد. اقبال عمومی در ایران به فلسفه اگزیستانس با سارتر و ادبیات سیاسی‌اش رونق گرفت و به ساحل گسترده و تمام‌نشدنی هیدگر ختم شد. در این میان از دیگر اصحاب این نحله فکری (اگر اصلاً بتوان آن‌ها را در یک مجموعه دسته‌بندی کرد چنان که مک‌کواری در کتاب روشنگر فلسفه وجودی می‌کند) و چهره‌هایی چون یاسپرس و مارسل کم‌تر نامی به میان آمد و فلسفه و تفکرشان در معرفی‌های مختصر خلاصه شد. از یاسپرس البته چندین اثر از جمله «افلاطون»، «سقراط»، «کنفوسیوس»، «فلوطين»، «گوستین»، «کانت»، «بودا»، «مسیح» و «هیچ» در معرفی سایر فیلسوفان و اندیشمندان به فارسی ترجمه شده است. ضمن آن که این آثار به خوبی نشان‌گر چهره‌های تأثیرگذار بر یاسپرس هستند، سیاق معرفی او نیز روشنگر طریق خاص تفکر اوست. هم چنان که هر فیلسوف اصیلی در پرداختن به اندیشه‌های دیگری راهی برای تفکر خودش باز می‌کند، با این همه ضروری است که به متن اندیشه یاسپرس وارد شویم و از روبرو با خودش مواجه شویم. این مهم بر عهده کسانی است که متخصص تفکر فارهای هستند. دکتر بهمن یازوکی دانش‌آموخته فلسفه در فرایبورگ، دانشگاهی که هوسرل و هیدگر در آن تدریس می‌کردند، به روشنگری پیرامون یکی از مهم‌ترین مباحث تفکر یاسپرس یعنی نسبت میان اگزیستانس و عقل پرداخت. وی بحث را با مقدمه مفیدی پیرامون خاستگاه تفکر اگزیستانس و شرح مختصر مواقف تفکر یاسپرس آغاز کرد.

نخستین مسئله اساسی فلسفه اگزیستانس، نوحه به نهای انسان

اصل اساسی ایده‌آلیسم آلمانی این است که واقعیت (بالفعل بودن) قابل تعیین به عقل و ساختار آن نیز به نحو مناسب فهم

« چرخش یا گشت تفکر از

وضعیتی صوری-مفهومی  
به تفکری مضمونی-

اگزیستانسیل

در تاریخ فلسفه معمولاً کیر کگارد را بنیان‌گذار فلسفه اگزیستانس می‌دانند. بعد از پایان ایده‌آلیسم آلمانی در قرن نوزدهم چرخشی اساسی در فلسفه غرب به وجود آمد که نمایندگان عمده آن کیر کگارد، نیچه و مارکس هستند. تبدیل دیالکتیک مفهومی هگل که در آن وجود به شکل‌های فکر درمی‌آید به دیالکتیک اگزیستانس در کیر کگارد که در آن فکر، شکل‌های گوناگون اگزیستانس به خود می‌گیرد یکی از نقاط عطف در سیر تحول فلسفه جدید است. این گشت، به معنای چرخش (Umschwung) از اندیشه‌ای عینی (objektiv) که صوری-مفهومی است به تفکر وجود که مضمونی است. فلسفه اگزیستانس که موضوعش، انسان نه در کلیت ذاتش بلکه به عنوان خود منفرد است، یکی از اشکال عکس‌العمل به مفهوم (اندیشه) سیستم در ایده‌آلیسم آلمانی است. معنایی که کیر کگارد از اگزیستانس مراد می‌کند با ایده‌آلیسم آلمانی که در هگل به تمامیت خود می‌رسد پیوندی ننگانگ دارد. در تاریخ فلسفه جدید تفاسیر گوناگونی از این پیوند می‌توان یافت. بعضی فلسفه اگزیستانس کیر کگارد را تصحیح‌نقادانه ایده‌آلیسم هگل میدانند و بعضی دیگر آن را شکل ریشه‌دارتر سوپزکتیویته گرفته‌اند. نسبت کیر کگارد به هگل از ابتدا دویپلو (ambivalent) است. از یک طرف اندیشه او به شدت متأثر از فلسفه هگل است، از سوی دیگر روحیه دینی‌اش همواره در برابر یک چنین تأثیری مقاومت می‌کند و مانع قبول آن می‌شود.





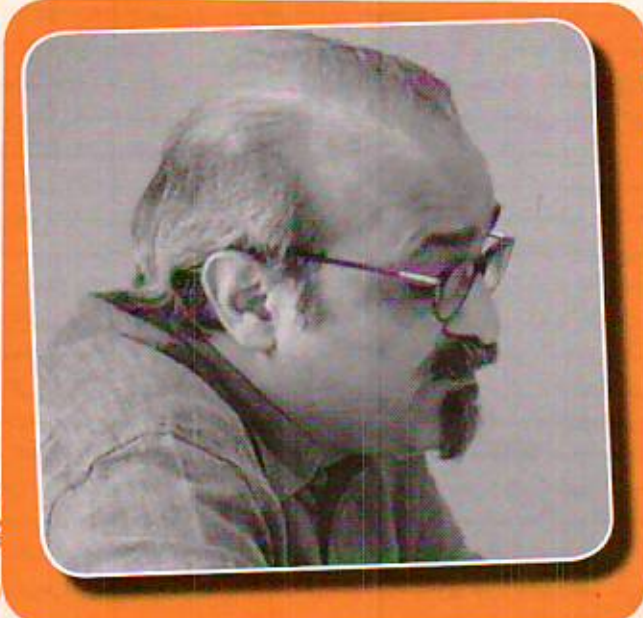


شدنی است، زیرا این ساختار از اصلی بی قید و شرط (بلا شرط) یعنی من مطلق یا روح مطلق استنتاج (deduzierbar) می‌شود. در روح مطلق که هگل آن را تعین سوپز کتیویته می‌داند، اندیشه و وجود در هم می‌افتند و یکی می‌شوند. در برابر یک چنین سوپز کتیویته مطلق کیر کگارد اگزستانس را قرار می‌دهد تا فلسفه را بر آن بنیان نهد. با این کار فلسفه که به قول کیر کگارد در سیستم هگل تفکری انتزاعی بود به تفکری انضمامی مبدل می‌شود. با طرح سوپز کتیویته اگزبستنسلیل، کیر کگارد از در مخالفت با سنت متافیزیکی در می‌آید. او معتقد است که متافیزیک از آنجا که در پی صعود به وجودی مطلق و فرا انسانی است، به بیراهه رفته است چرا که در آن تاکید بر آن چه در انسان ابدی است بیش از حد است و تناهی انسان به فراموشی سپرده شده است. این تاکید تا بدان جا می‌رسد که انسان در امر نامتناهی تماماً منحل و در مقام موجود اندیشنده با امر مطلق یکی می‌شود. کیر کگارد می‌گوید: انسان که موجودی متناهی است با ورود به متافیزیک از حد و حدود خود فراتر رفته و به بیش از آن چه در توان داشته، دست زده است. پس لازم است او را متوجه توانایی هایش ساخت تا حد و مرز خود را بیابد. یکی از این توانایی‌ها امکان آزادی است.

**انتقاد کیر کگارد به هگل**

در چنین شناختی امکان آزادی به نفع ضرورت مفهوم نفی و انکار می‌شود. کیر کگارد بر خلاف هگل، نظام جهان را عقلانی نمی‌داند. شرط آزادی انسان برای او دقیقاً غیر عقلانی بودن یا لافل غیر قابل فهم بودن عالم است، زیرا کشف آزادی به معنای امکان شکل دهی صرف به خود (reine Selbstgestaltung) است که با برداشتن نسبی که خود با عالم دارد، شکل می‌گیرد. آنجا که خود را انتخاب می‌کند در واقع اداره آگاهانه و آزادی زندگی فردی را در دست می‌گیرد. برتری انسان نیز در همین آزادی است. آزادی حرکت اگزستانس است که قادر است به خود فعلیت بخشد. حرکت اگزستانس نیز به صورت مستمر نیست، بلکه در آن (لحظه) اتخاذ تصمیم جریان دارد. در این آن (لحظه) تصمیم گیری، اگزستانس به هنگام رویارویی با "یا این یا آن" به آزادی خود تحقق می‌بخشد.

کیر کگارد با طرح مفهوم «حرکت» کیر کگارد قصد انتقاد از منطق هگل را دارد. منطق هگل با بحث از وجود و عدم شروع می‌شود. هگل حقیقت وجود و عدم را شدن یا صیرورت (das Werden) آن‌ها می‌داند. شدن یعنی حرکت گم گشتن یکی در دیگری. وجود، در عدم که نفی وجود است، به حقیقت خود پی می‌برد و چون عدم آن دیگری (غیر) وجود است، پس می‌توان گفت حرکت با واسطه انجام می‌گیرد.



کیر کگارد می‌پرسد که این حرکت که همچون وساطت آشکار (ظاهر) می‌شود چگونه ممکن می‌شود؟ سیستم هگل به طور مطلق بدون هر گونه پیش فرضی آغاز می‌کند. اما به چنین آغازی تنها به مدد تأمل (Reflexion) که خود بی‌نهایت است می‌توان رسید. بنابراین برای اینکه به آغازی بی پیش شرط دست یابیم، باید تصمیم بگیریم تا در جایی سیر این اندیشه را متوقف کنیم. پس می‌توان نتیجه گرفت که آغاز هر گونه سیستم فکری را نمی‌توان با خود فراشد فکر پدید آورد. این قضیه در مورد حرکت نیز صادق است. حرکت نمی‌تواند حاصل حرکت خود به خودی آغازگری ذهنی باشد. نه تصمیم در منطق جایی دارد و نه حرکت. پس کیست که آغازگر حرکت است؟ حرکت با اگزستانس آغاز می‌شود زیرا اگزستانس داشتن، اتخاذ تصمیم است و شدن.

**نسبت اگزستانس و عقل در فلسفه کارل یاسپرس**

می‌توان فلسفه او را تلفیق اندیشه‌های کیر کگارد و کانت دانست. تفاسیر گوناگونی از چگونگی این تلفیق و نسبت اگزستانس و عقل با یکدیگر وجود دارد، که خود موضوع تحقیق جداگانه‌ای است. تقریر فلسفه اگزستانس نزد یاسپرس در کتاب سه جلدی اش به نام «فلسفه» آمده است که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۱ منتشر شد. البته نشانه‌هایی پراکنده و غیر نظام‌مند از آن چه او در این کتاب «اگزستانس» می‌خواند در نوشته‌های قبلی نیز به چشم می‌خورد. در این نوشته‌ها یاسپرس که هنوز روانشناس بود و به کار درمان بیماران روانی مشغول بود، اصطلاح اگزستانس را هم معنای «زندگی» به کار می‌برد، اصطلاحی که در آن زمان هم اشاره به وجه تجربی هستی (Dasein) داشت و هم معنای خود یا نفس (Selbst) می‌داد. در کتاب «فلسفه» اما مفهوم اگزستانس موضوع اصلی فلسفه یاسپرس قرار می‌گیرد. عنوان‌های هر یک از این سه جلد چنین هستند: «جهت‌یابی فلسفی در عالم»، «روشنگری اگزستانس» و «متافیزیک» که هر سه با دور سه بخش متافیزیک خاص (metaphysica specialis) در تاریخ فلسفه است، یعنی جهان‌شناسی، روانشناسی و خداشناسی. با استناد به این عناوین روشن می‌شود که اگزستانس تنها واقعیت موجود نیست بلکه ساختارش چنان است که از یک طرف روی به سوی عالم و موجودات در آن دارد و از طرف دیگر معطوف به وجود متعالی است. در این رویکرد اما عالم و وجود متعالی به معنایی خاص گرفته می‌شوند.

**جهت‌یابی فلسفی در عالم**

منظور فلسفه اگزستانس از نگاه به عالم، جهت‌یابی فلسفی در آن است. کار آن اما تلخیص آخرین نتایج آمده در علوم طبیعی در قالب تصویری یکدست از عالم نیست، بلکه بر عکس می‌خواهد عدم امکان ارائه یک چنین تصویری مطلق و یک‌دست از عالم را نشان دهد. جهت‌یابی در عالم، تفکری است که تمامی فراشده‌های آگاهی را که معطوف به شناخت کلی (به اعتبار کلی) است، در بر می‌گیرد. یاسپرس در این‌جا از دو نوع جهت‌یابی سخن می‌گوید یکی جهت‌یابی علمی و دیگری جهت‌یابی فلسفی. این آخری سعی بر این دارد تا نشان دهد که جهت‌یابی علمی نمی‌تواند به مدد مقولات عینی





در اندیشه خود، وجود اصیل را بیابد. آن چه برای ما قابل شناخت است و ما به آن علم داریم وجود فی نفسه نیست. این اندیشه بنیادین مطابق فلسفه نظری کانت است اما در اجرا به راه دیگری غیر از راه کانت می‌رود. در حالی که کانت با استدلال عقلانی سعی می‌کند نشان دهد که ما از عالم اشیاء فی نفسه نمی‌توانیم دانش کلی (به اعتبار کلی) داشته باشیم. یاسپرس برعکس اعتقاد دارد که ما حتی دلیل قابل شناخت نبودن عالم فی نفسه را نیز نمی‌دانیم و با ادعا به دانستن دلیل قابل شناخت نبودن اشیاء فی نفسه از نو ادعای داشتن علم به وجود کرده‌ایم.

بنابر این جهت یابی فلسفی در عالم در پی نشان دادن حد و مرز علوم آن هم نه برای حل مسائل بنیادین معرفت شناسی است بلکه از ناهماهنگی، از هم گسیختگی، و پرسش برانگیز بودن عالمی برده برمی‌دارد که در آن، آنکه می‌اندیشد خود را در وضعیتی غیر قابل روشن شدن می‌یابد بدون اینکه در علوم کلی و عام (دارای اعتبار عام) آرامش پیدا کند. یاسپرس، همانند انتقاد کیر کگارد از هگل، می‌گوید فردیت فرد که منحصر به فرد است در شناخت علمی از این می‌رود، چرا که مخاطب این شناخت نه فرد منفرد بلکه من قابل جایگزینی است. آن قشر از فاهمه است که انسان در آن با دیگران اشتراک دارد و در نسبت با آن انسان‌ها به دلخواه با یکدیگر قابل تعویض‌اند.

نه آن چه کلی، ابدی، قانونمند و با ثبات است موجود اصیل است بلکه اصالت با آن چیزی است که به لحاظ تاریخی یگانه و مقید به وضعیت است و با تصمیمی غیر عقلانی اما آزادانه بروز یافته است. برای این که نگاهی آزاد به تنها امر محض اگزیستانس در ویژگی

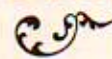
غیر قابل تکرارش به دست آوریم، باید ابتدا توهم انسجام تمام و کمال داشتن وجود عالم را از بین ببریم. برای انسانی که بر آن فعلیت اگزیستانسیل چیره شده است، نه فهم جامعی از عالم وجود دارد، نه تقسیم بندی مطلقاً معتبری از وجود و نه سلسله مراتب ارزش‌ها. باید به ناهماهنگی عالم بدون توهم پی برد تا از ناکافی بودن آن به اگزیستانس جهید. منظور از جهش، فراتر رفتن (تعالی جستن) از من تجربی و قابل تحقیق از راه علم به سمت ساحت دیگری از من است که مستقیم به دست نمی‌آید. جهت یابی فلسفی در عالم، انسان راه که در او اعتقاد به قابل درک بودن تمام موجودات غلبه دارد، تا به مرز شناخت عینی (gegenständlich) می‌برد، مرزی که نسبی بودن هر گونه شناخت کلی و نامناسب بودنش را برای درک آن چه در نهایت امر اهمیت دارد، محسوس می‌سازد. به دنبال چنین روش سلبی در جداسازی هر آن چه گمان می‌رفت علم باشد، مرحله ایجابی فلسفه آغاز می‌شود که همان روشنگری اگزیستانس است.

وظیفه فلسفه در روشنگری اگزیستانس این است که انسان را به یقین به خود برساند، یقینی که نه به او عالمی خیالی و اغواکننده القاء کند و نه او را، بعد از رهایی از هر گونه توهم، به دست شک و تردیدی نیست‌انگارانه سپارد، بلکه کنه ذات او را وارد عمل به کاری به غایت شخصی کند. از آنجا که علمی عینی به اگزیستانس نداریم پس به این یقین فلسفی نیز نمی‌توان به وساطت شناخت کلی و عام دست یافت بلکه روشی خاص در فلسفه‌ورزی لازم است که با روش‌های اندیشه علمی وجه اشتراکی ندارد. روشنگری غیر از توضیح علمی است. اگزیستانس را نمی‌توان عقلانی اثبات کرد بلکه باید آن را نشان داد. در روشنگری اگزیستانس انسان فراخوانده می‌شود تا به خود بودن اصیل خود دست زند، بدون آن که او از این راه به شناختی از وجودش یابد و یا اینکه با ارائه قواعد عملی که کاربرد ی کلی دارند، مسئولیت در قبال هستی اش (Dasein) از او گرفته شود. اگر در جهت یابی فلسفی در عالم حد و مرز آن چه قابل شناخت است، نشان داده می‌شود، روشنگری اگزیستانس سعی بر آن دارد تا به فردیت فرد نزدیک شود و او را بیدار کند. در این کار اما تفکر علمی ملغی نمی‌شود و اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. بر عکس فراشد ورود به حیطه روشنگری اگزیستانس باید همواره از میان جهت یابی در عالم انجام گیرد. از راه بی حد و مرز به کسب دانش، اصل ذاتی فلسفه‌ورزی است و نمی‌توان از آن گذشت. پس می‌توان گفت که دو مؤلفه به قوام تفکری که به روشنگری اگزیستانس می‌پردازد، در آن واحد کمک می‌رسانند: یکی نظام مفاهیم کلی است که از لوازم ذاتی تفکر از آن حیث که تفکر است، می‌باشد و دیگری آگاهی اگزیستانسیال به وجود که همراه آن اولی ایجاد می‌شود ولی دسترسی به مفاهیم کلی ندارد.

متافیزیک نزد یاسپرس آخرین موقفی است که فلسفه بدان گام می‌نهد. اما با روشنگری اگزیستانس هنوز سخن آخر گفته نشده است زیرا به نظر یاسپرس حتی این هسته بی قید و شرط در انسان، قادر به رسیدن به آن معنای غائی نیست. از این رو فلسفه می‌بایست یکبار دیگر از وجود عالم، به نحوی اساسی تر از آن چه در روشنگری اگزیستانس گذشت، فراتر رود تا از وجود مطلق، یقین (Seinsvergewisern) حاصل نماید، وجودی که در اندیشه دینی آن را خدا می‌نامند و یاسپرس وجود متعالی. فلسفه اگزیستانس در هیئت متافیزیک اما نه خداشناسی است و نه دین و نه جایگزینی برای دین. در این جا مسئله بر سر امری ناشناخته سروکار داریم و نه با شاعران و آیین‌های دینی. در این جا مسئله بر سر امری ناشناخته و آن واحدی است که هرگز متعلق شناخت نمی‌شود. متافیزیک نمی‌پرسد که وجود متعالی چیست، همین که هست برای آن کفایت می‌کند. آن چه در متافیزیک به پرسش در می‌آید اهمیت و معنای وجود متعالی برای اگزیستانس است و این که چگونه



**با روشنگری اگزیستانس هنوز سخن آخر گفته نشده است زیرا به نظر یاسپرس حتی این هسته بی قید و شرط در انسان، قادر به رسیدن به آن معنای غائی نیست. از این رو فلسفه می‌بایست یکبار دیگر از وجود عالم، به نحوی اساسی تر از آن چه در روشنگری اگزیستانس گذشت، فراتر رود تا از وجود مطلق، یقین (Seinsvergewisern) حاصل نماید، وجودی که در اندیشه دینی آن را خدا می‌نامند و یاسپرس وجود متعالی، فلسفه اگزیستانس در هیئت متافیزیک اما نه خداشناسی است و نه دین و نه جایگزینی برای دین**



اگزیستانس از آن یقین حاصل می‌کند بدون آنکه به آن علم داشته باشد.

**شرح معنای اگزیستانس**

امکان تعریف منطقی اگزیستانس از دید یاسپرس وجود ندارد، چرا که اگزیستانس چیزی عام نیست که بتوان چیز خاصی را در زمره آن به حساب آورد. علاوه بر این چون اگزیستانس نمی‌تواند موضوع (عین مُذَرَك) آگاهی علمی قرار گیرد، درباره آن نمی‌توان همان گونه سخن گفت که درباره شیئی ای عام و کلی سخن گفته می‌شود. از همین رو گزاره‌های آمده در روشنگری اگزیستانس را دیگر نمی‌توان گزاره‌هایی کلی درباره موجود دانست. پس وقتی گفته می‌شود اگزیستانس چنین است و چنان است، این سخن را نباید کلی گرفت، آن چنان که گویی اگزیستانس جوهری است ثابت که بتوان بر آن عوارضی گوناگون حمل کرد.

اما با این نگاه سلبی چگونه می‌توان از امکان فلسفه‌ورزی با اگزیستانس سخن راند. آن چنان که گفته شد، در روشنگری اگزیستانس، اگزیستانس بالقوه (ممکن) در انسان فراخوانده می‌شود. مسئله ای که در این جا پیش می‌آید و آنچه و کیر کگارد نیز هر کدام به نحوی با آن درگیر بودند، مسئله‌ی چگونگی در میان گذاشتن تجربه «فراخوانده شدن» است. یقین به اگزیستانس اصیل را، چون فردی است، نمی‌توان با مقولات عینی به بیان در آورد. با دیگران تنها می‌توان به مدد سمبل‌های کلی زبانی و مفاهیم عام صحبت کرد. پس، از فراشد عقلانی و روحی مخاطب قرار دادن (تخاطب) دیگران باید معنای دیگری به دست آورد. به بیان در آوردن خود اگزیستانس غیر ممکن



است، زیرا اگر یستانس فعلیت یافته فی نفسه بی زبان (لال) است. صحبت کردن صرف آن هم به کمک مقولات کلی از جایگاه اگریستانسسیال، غیر حقیقی است، زیرا با این کار اگریستانسس بالقوه به چنگ نمی آید بلکه منجر به ادراکی علمی - روان شناختی از آن می شود. مخاطب این ادراک نیز نه «متحصر به فرد» و «یگانه بودن» دیگری بلکه آگاهی کلی (عالم) است (اصطلاحی که یاسپرس از کانت عاریت گرفته و همان فاهمه است) که وجهی قابل جایگزینی از فاهمه انسان است. درست به همین دلیل است که زبان یاسپرس در آثارش عجیب و غریب می نماید، به طوری که برای انس گرفتن به آن و شفاف شدنش، زمان لازم است، کاری که ناشدنی نیست.

#### سه نحوه سخن گفتن از اگریستانسس نزد

##### یاسپرس

یاسپرس به سه نحو از اگریستانسس یاد می کند که به وسیله آن ها می توان راه تفکر عام / کلی به گزاره هایی دست یافت که به روشنگری اگریستانسس کمک می رسانند، اولین نحوه سخن گفتن شبیه به گزاره های آمده در جهت یابی فلسفی در عالم است. در این جا، همان گونه که گفته شد، نزدیک سازی به مرزهای شناخت انجام می گیرد و فراخوانی و توسل (Appell) اگریستانسس بالقوه آغاز می شود. روش دوم، سخن گفتن به مدد مفاهیم عینی (objective, gegenständliche) به کار گرفته شده در روان شناسی، منطقی و حتی متافیزیکی است. خطری که در این روش نهفته است، اتکا به مقولات کلی است که باید با استفاده از دور باطل، تناقض گویی منطقی و اقوال خلاف آید عادت (paradox) دوباره از دستشان خلاص شد. سومین روش، استفاده از آن چیزی است که یاسپرس نشانه های اگریستانسسیال (Signa) می خواند. او معتقد است که اگر چه واقعیت اگریستانسس را نمی توان همچون وجود تجربی مستدل ساخت اما به آن می توان اشاره کرد. برای این کار باید از نشانی (Zeiger, Signa) استفاده کرد. هیچ چیز از آن چه در این نشانی ها، نشان داده می شود (نشان به این نشانی ها دارد) برای آگاهی کلی عینیت ندارد. آن ها حتی در قالب نشانی هم چنان برای آگاهی کلی نامفهوم باقی می مانند. میزان در رد و قبولی نشانی ها و صحت و کذب آن ها «خود بودن» فرد است. یاسپرس الفاظی همچون «اگریستانسس»، «خود بودن»، «آزادی» و سایر اصطلاحات خاصی را که در فلسفه اش به کار می برد، نشانه هایی می داند که فی نفسه معنایی مستقل ندارند، زیرا اگر علوم کلی (عام/عمومی) را ملاک قرار دهیم چیزی چون اگریستانسس، آزادی و یا خود بودن به طور کل نخواهیم داشت. آزادی و اگریستانسس همواره آزادی و اگریستانسس فردی

است. بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت خطر کز فهمی گزاره های آمده در روشنگری اگریستانسس بسیار بیشتر از گزاره های شناخت علمی است. زیرا در شناخت علمی کز فهمی وقتی پیدا می شود که مفاهیم در معنایی غیر از آن چه تعریف شده اند، گرفته شوند، و این در حالی است که کز فهمی در روشنگری اگریستانسس حاصل تحقق نیافتن یا آن گونه که یاسپرس می گوید به ملین در نیامدن وجود اگریستانسس در انسان است.

#### معنای اگریستانسس نزد یاسپرس

اگریستانسس هسته (کانون، کنه، Kern) بی قید و شرط و مطلق و فردی در انسان است که غیر قابل دریافت به مفاهیم عقلانی (rational) و از این رو قابل در میان گذاشتن با دیگران نیست. اگریستانسس، زندگی صرف را همچون امکانی بالقوه همراهی می کند، امکانی که انسان یا می تواند بدان دست زند یا از آن سر باز زند. اگریستانسس خود بودن اصل انسان است که با تصمیمی (عزمی) آزاد و بی قید و شرط، به خود فعلیت می بخشد. در این جا تأکید بر روی بلا شرط (بی قید و شرط بودن) (Unbedingtheit) و ممکن (بالقوه) بودن است. بی قید و شرط بودن یعنی اینکه اگریستانسس تنها در آن آنی (لحظه Augenblick) در انسان فعلیت می یابد که (انسان) با یقین مطلق بتواند بگوید که خواهان واقعی اگریستانسس خود است و با این انتخاب و در این آن (لحظه) امری مطلق انتخاب شده است (hier wurde ein Absolutes entschieden). تأکید یاسپرس بر این بلا شرط بودن تا آنجاست که او می گوید اگریستانسس تنها در نسبتی که با وجود متعالی (الوهیت) دارد، هست، به طوری که انسان خود را در مقام اگریستانسس موهبت وجود متعالی می داند.

#### بالقوه بودن (امکانی بودن) ویژگی اساسی اگریستانسس

یاسپرس دو معنا را بالقوه بودن (ممکن بودن) اگریستانسس مراد می کند. معنای اول، فعل آگاه شدن اگریستانسس است که با آن انسان بی به «بیشتر» بودن خود، از آن چه او از خود می تواند بداند، می برد. دومین معنا بیشتر ناظر به صرف توانائی (امکان) وجود داشتن اگریستانسس است تا چنین و چنان بودن آن.

#### آگاهی اگریستانسسیل

انسان، آگاهی که شروع به اندیشیدن در باره عالم و آدم و خود می کند بی به پریش برانگیز بودن عالم، مرزهای علوم و قوه شناخت خود می برد. تجربه ی نیافتن هیچ پناه و تکیه گاهی محکم، منجر به تزلزل در وی و آغاز اندیشیدن در باره خود می شود. او خود را موجودی می یابد چند گانه. مقید و مشروط، موجودی که شعاع عملش با توجه به محدودیت های کار کردی جسمش تنگ است و در متن جامعه، سنت و فرهنگی خاص زندگی می کند. وقتی می پرسد که چرا او چنین است و چنان نیست توضیحات متعدد و گوناگونی می یابد که هیچ کدام پاسخی نهایی برای او به شمار نمی آیند. در این نقطه برای انسان توانایی آگاهی به این که او از آن چه از خود می داند، بیشتر است فراهم می آید. او امکان می یابد به روشنگری اگریستانسس خود بپردازد. انسان، اگریستانسس ممکن می شود. اگریستانسس ممکن شدن انسان و روشنگری امکانات تحقق اگریستانسس، فراشدی است که لازم و ملزوم یکدیگرند (با تأثیر متقابل) زیرا بی بردن (Innwerden) و آگاهی یافتن به چنین امکاناتی در عین حال شرط اگریستانسس ممکن شدن انسان است و بالعکس.



دومین تعین من اجتماعی است. من اجتماعی یعنی آن چه که من در پیوند با زندگی اجتماعی اعتبار دارم. عملکرد من در شغل و نیز حق و حقوق و وظایف خودم را می توان جزو وجود خود بگیرم. تأثیر من بر دیگران نیز تصویری از ماهیت خودم بر جای می گذارد، به طوری که آن چه من در چشم دیگران هستم، می تواند برای من، من شود. انسان موجودی اجتماعی است حتی آنجا که خارج از اجتماع و بر ضد اجتماع قرار گرفته باشد. من اجتماعی یا خود من این همان نیست. من نتیجه مناسبات اجتماعی نیستم.

سومین من، من دستاورد هایم است. در این خصوص یاسپرس می گوید که اعتبار من در جامعه به این است که دست آوردی داشته باشم. من در آن چه به واسطه / از طریق من اتفاق افتاده است، خواه موفقیت آمیز خواه ناموفق، برای خود عین گذرگی می شوم. در این جا نیز یاسپرس معتقد است که خود بودن رانمی توان با این جنبه از من یکی دانست زیرا که من می توانم خود را از دستاورد هایم جدا سازم و در تقابل با آن ها در آیم. چهارمین وجه تجربی من، من خاطرات است. گذشته من آگاهانه و یا غیر آگاهانه به آگاهی فعلی من تعین می بخشد و آییندی من می شود. من آنم که بودم. اما آیا من تمامیت خاطراتم هستم؟ مسلماً نه. من، حال و آینده نیز هستم. گذشته ملاک حال و آینده نیست. اگر چه در خاطراتم مداوم و قوام ذات من برایم آشکار می شود، اما من در خاطراتم تنها نمودی از خودم هستم.

### معنای دیگری از اگزیزستانس

اما معنای دیگر اگزیزستانس ممکن، تبدیل امکان اگزیزستانس به فعلیت اگزیزستانس است بدون این که با این کار اگزیزستانس وجه ممکن بودن خود را از دست بدهد. به این معنا که با این تبدیل اگزیزستانس ساخته و پرداخته می شود. منظور از این سخن چیست؟ یاسپرس در پیروی از کبیر کگار د همواره تأکید دارد که اگزیزستانس تنها در یک آن - لحظه فعلیت - تحقق می یابد. در چنین آناتی امکان اگزیزستانس فعلیت می یابد و در وحدت قوه و فعل، اگزیزستانس به تجربه ی وحدت، تمامیت و بلا شرط بودن تمام وجود که همان وجود متعالی است، دست می زند. در این آن / لحظه ی فعلیت یافتن، اگزیزستانس در وجود متعالی سهیم می شود. وحدت قوه و فعل اما هر بار خود خصوصیت وحدت بالقوه ی کاملاً معین همراه با فعلیت های خاص آن (قوه / امکان) را دارد. فعلیت یافتن این امکان معین مانع فعلیت یافتن هم زمان سایر امکاناتی می شود که علی الاصول وجود دارند. بدینسان خصوصیت اساساً بالقوه بودن (ممکن بودن / امکانی بودن) اگزیزستانس هرگز از بین نمی رود و اگزیزستانس هیچ گاه به کمال (انتهای خود) *vollendet* نمی رسد. اگزیزستانس هیچ گاه کامل و تمام نیست و همواره در حال شدن است و این خود دوباره تأکیدی است بر عدم امکان سخن گفتن از چیستی اگزیزستانس.

### دو امکان اگزیزستانس، خود بودن و آزادی معنای خود بودن به عنوان امکانی اگزیزستانس

در زندگی بی دغدغه روزمره و طبیعی، من از نه خود می پرسم و نه از خویشی خود. به محض این که از خود می پرسم، از این خواب روزمره بی دغدغه بیدار می شوم. اما من کیستم و یا چیستم؟ آیا من، من عام (کلی ام)، آگاهی کلی، فاهمه هستم، یعنی نقطه ای که هر آن چه به معرفت درمی آید با آن نسبتی دارد (به آن منسوب می شود / منسوب آن است). در اینکه من، من کلی ام شکی نیست. من شک ندارم که با هر من دیگری در تطابقم. اما من، تنها من کلی نیستم بلکه من خود من هستم. (*ich bin ich selbst*). من به عنوان آگاهی کلی اما هنوز به خودم دست نیافته ام. پس به جستجو ادامه می دهم و هستی خودم را که در زمان و مکان زندگی می کند، منحصر به فرد (*unverwechselbar*) است و می تواند عین مُدْرک شناخت و معرفت قرار گیرد، به پرسش می کشم. پاسخ هر چه باشد در هیچ یک از این تعینات (*Gegenständlichkeiten*) که هر کدام وجهی (*Aspecte*) از خود من است، من خود را تام و تمام نمی یابم بلکه همواره به بخشی از خودم دست می یابم، من به جنبه هایی از وجودم نظاره می کنم. خود را با بخشی از آن (*partiell*) یکی می گیرم بدون اینکه از اصل با آن ها یکی شوم. یاسپرس چهار گونه از این تعینات را که ظهور تحقق یافته (فعلیت یافته) امکانات من است، از هم متمایز می سازد: ۱- من بدنی / جسمانی، ۲- من اجتماعی، ۳- من دستاورد هایم، ۴- من خاطراتم. من در مقام بدن / جسم در مکان حضور دارم. فعالیتیم به واسطه بدنم است و منفعلانه متحمل هر آن چه بر سر بدنم می آید، می شوم. من با بدنم یکی هستم اما این همان نیست. اگر من و بدنم این همان بودیم، می بایست که عضوهای آن ذاتاً به من تعلق می داشت. اما می شود که بعضی از اعضاها و اندام های خودم را از دست بدهم، حتی بخشی از مغزم را اما من، من باقی می مانم. بدن من دائم در حال سوخت و ساز است و مادامش از مغزم (*Materie*) تغییر می کند، ولی من، همان من باقی می مانم. شاهد دیگری که یاسپرس در تأیید قول خود می آورد امکان خود کشی است. او می گوید من می توانم خودم را بکشم و بدین ترتیب به خودم ثابت کنم که خودم را در جسمانی بودن نمی بینم و نمی شناسم. من، جسمانی بودن را که فقط بی اختیار می تواند بمیرد، می کشم، اما می توانم هم چنان پرسم که آیا با این کار من مطلقاً معدوم می شوم.



این خاطرات نیز، که عینی (ابژه‌ای) به ثبوت رسیدماند (ثابتند) با من یکی (این همان) نیستند.

این همان نبودن هر یک از تعینات من  
اصیل از دید یاسپرس

به طور کل می‌توان گفت که من یا هیچ یک از این وجوه یا حتی با کل آن‌ها یکی نیستم. من در این وجوه به نحو تجربی بر خود پدیدار می‌شوم. حتی اگر من بتوانم خود را در این وجوه متفاوت به طور عینی در یابم، باز هر بار از نو چنین تجربه می‌کنم که من در همه این وجوه به تامله نیستم. منی که در این جنبه‌های این چنین به عینیت در آمده است با خود من مطلقاً یکی نمی‌شود. وجود اصیل من بنیان این ظهورات/پدیدار هاست که تمامیتش هرگز متعلق ادراک من قرار نمی‌گیرد. با وجود این در چنین تأملاتی، و فوفی غیر مستقیم به خود پیدا می‌کنم که از جنس معرفت عینی نیست. این وقوف به من می‌گوید که خود من بیشتر است از هر آن چه قابل شناخت است و در مقایسه با تعین عینی حاصل از علوم چیزی باقی می‌ماند غیر عینی. این همان خود من یا من در مقام اگزیزستانس است. به این خودبودن - اصطلاح کیر کگارد - اما انسان تنها به اختیار نمی‌تواند برسد، زیرا خودبودن غیر از اینکه امکان اگزیزستانس است، موهبت (بخشش، دهش) وجود متعالی نیز هست. اگزیزستانس به معنای خودبودنی فرا آمده (hervorkommende) از منشایی متعالی، ضرورتاً بر خود آگاهی تقدم دارد

#### آزادی

آزادی نشان اصلی روشنگری اگزیزستانس است. اگزیزستانس ذاتاً به آزادی متمایز می‌گردد، به گونه‌ای که در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که آزادی و اگزیزستانس یکی باشند. اما این چنین نیست. اگزیزستانس فعلیتی است (Wirklichkeit) که فراتر از آزادی می‌رود و مؤلفه‌های دیگری علاوه بر آزادی دارد، اگر چه آزادی ویژگی اساسی اگزیزستانس است. اگزیزستانس بدون آزادی نمی‌شود و آزادی اصلاً خارج از خودبودن نیست. آزادی بنیان اگزیزستانس است. پاسخ انسان یا همان اگزیزستانس ممکن است، پاسخ به پرسش از آزادی موکول به این است که خودبودن اصیل به امکانش در تحقق آزادی دست زند یا نه. منشأ پرسش از این که آزادی هست یا نیست در خود من است که می‌خواهد تا آزادی باشد. لازمه اینکه من از آزادی می‌پرسم، امکان آزاد بودن خود است. آزادی

پس یا اصلاً نیست یا از پیش در پرسش از آزادی هست. قرار دادن بنیان آزادی در درجه اول در نهاد (Verfasstheit) اگزیزستانس انسان و نه همچون کانت در اخلاق، نشان می‌دهد که یاسپرس در این جاز کانت فاصله گرفته و به کیر کگارد نزدیک می‌شود.

نمایز معنای عمیق و فلسفی آزادی نزد یاسپرس از سایر معانی

منظور یاسپرس از آزادی در درجه نخست نه آزادی سیاسی، شخصی، اقتصادی، دینی، وجدانی است و نه آزادی اندیشه، مطبوعات و آزادی تجمع و ... همه این اقسام آزادی، که برای یاسپرس بسیار با اهمیتند و شرط زندگی عاقلانه، اگر مبتنی بر مفهوم فلسفی آزادی باقی نمانند، ظاهری و وارونه هستند. آزادی به معنای فلسفی‌اش به نظر یاسپرس یعنی وجود و فعل اصیل انسان. آزادی مدنظر یاسپرس را در طبیعت قابل شناخت و معلوم نمی‌توان یافت. زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، تصویری از انسان به دست می‌دهند که در آن آزادی به معنای فلسفی آن جایی ندارد. با وجود این یاسپرس معتقد است که آزادی به صورت‌های عینی ظاهر می‌شود. نخستین نحوه ظهور عینی آزادی، آزادی عمل است در مقابل اجبار بر آمده از غل و زنجیر جسمانی یا فشار روانی یا تهدید و شکنجه جسمانی. شکل دوم ظهور آزادی عینی، آزادی در به کار انداختن و پرورش توانایی‌های خود است در مقابل محدودیت‌های اجتماعی و سیاسی و یا محدودیت‌های به وجود آمده در شرایط خاص و معین. شکل سوم ظهور عینی آزادی، آزادی خواستن یا همان آزادی انتخاب است در مقابل فقدان آزادی (Unfreiheit) ناشی از مثلاً بیماری روانی. اما این مفاهیم عینی از آزادی، هنوز آن گونه که باید و شاید آن مفهوم فلسفی از آزادی را که مقصود یاسپرس است، نمی‌رسانند. برای روشن‌سازی مفهوم فلسفی آزادی، یاسپرس به توضیح لوازم (شرایط) تحقق آن می‌پردازد. او سه شرط برای تحقق آزادی می‌شمرد: دانش، اراده دلخواه (اراده گزارفی) (Willkür) و قانون.

آن چه در هستی غیر اگزیزستانس (دازاین) وجود دارد و اتفاق می‌افتد محروم از آزادی است. من، اما نه تنها جریانی اروندی از جریان‌های حوادث، بلکه می‌دانم که هستم. من کاری می‌کنم و می‌دانم که من آن کار را انجام می‌دهم. آگاهی به کاری که انجام می‌دهم و فهمیدن آن مؤلفه آزادی است. داشتن دانش اما هنوز به معنای آزاد بودن نیست. اما بدون آن (دانش) هم آزادی وجود نخواهد داشت. شرط دوم آزادی، انتخاب دلخواهانه است. من از میان امکانات بسیاری که دارم، می‌توانم یکی را به دلخواه انتخاب کنم. این اراده دلخواه را می‌توان به لحاظ عینی همچون اتفاقی محتوم (اجتناب‌ناپذیر، گریزناپذیر) تفسیر کرد. اراده دلخواهانه من می‌تواند تابع محرک‌های روان‌شناختی یا بسته به نحوه دانش من باشد. اما علی‌رغم این دو وابستگی، اراده دلخواهانه من فعالیت‌هایی می‌ماند که به آن شناختی پیدا نمی‌کنیم اما آن را از پیش مفروض می‌گیرم. در موارد خاص (در تک‌تک موارد) نمی‌توان محتوم بودن تصمیمی گرفته شده را با دقت شناخت علی (بینش علی) اثبات نمود یا مفروض گرفت. حتی اگر من در مقام انتخاب کننده، تصمیم را موکول به تصادف صرف کنم مثلاً با شیر یا خط (انداختن تاس)، آن تصمیم هم چنان مؤلفه‌ای از اراده دلخواهانه باقی می‌ماند، زیرا من آزادانه (به اختیار) خود را به گونه‌ای انفعالی مطیع تصادفی عینی (ابژه‌کتیو) ساخته‌ام. به لحاظ ابژه‌کتیو (عینی) این طور به نظر می‌رسد که اراده دلخواه، همان طور که از اسمش پیداست، به دلخواه انجام گرفته شده باشد. پس عجیب نیست اگر به لحاظ سوژه‌کتیو یا اعتباری (subjektiv) نیز دلخواهانه یعنی تصادفی، باشد. اما یاسپرس می‌گوید که این طور نیست. در تمام تصمیم‌گیری‌های دلخواهانه، همواره چیزی ملازم با وجه خودانگیختگی (Spontaneität) وجود من در کار است. با این همه اراده دلخواهانه، آزادی نیست زیرا درون مایه و موضوع (Gehalt) ندارد. اما آزادی بدون اراده دلخواه هم وجود ندارد. دانش و اراده دلخواه، آزادی صورتی‌اند. شرط سوم آزادی، قانون است. آزادی انجا ظهور می‌کند که انسان با انتخاب تصمیم به کاری گیرد آن هم نه به دلخواه بلکه با احترام به قانونی الزام‌آور و به تبعیت از آن. قوانین مبتنی بر ضرورت، معیارهای عمل‌اند. در تبعیت از این معیارها انسان به خود همچون موجودی آزاد، آگاهی می‌یابد. یاسپرس این شکل از آزادی را آزادی استعلاتی می‌خواند که در قیاس با آزادی منفعل مبتنی بر دانش، فعال (فعالانه) است و در قیاس با نسبی بودن اراده گزارفی (دلخواه)، ضروری است. برای یاسپرس - و همین‌طور کانت - آزادی بدون قانون وجود ندارد. اما یاسپرس بر خلاف کانت و با پیروی از کیر کگارد این قانون را معیار عام و کلی افعال نمی‌داند بلکه معتقد است که آن را در فرد انسان باید یافت. انسان به معیارها نه به واسطه مرجعیتی، بلکه چون آن‌ها با خویشتن او این همان‌اند، دسترسی دارد.

## اهمیت انتخاب در نگاه

یاسپرس به آزادی

یاسپرس ماهیت آزادی را در انتخاب می‌داند. قدم اول در راه آزادی، خواستن آن است. قدم بعدی، فعل انتخاب است و سرانجام این تصمیم است که با آن هر فرد خود را همچون منتخب انتخاب می‌کند. انسان، در برقراری نسبت با خود است، که تصمیم می‌گیرد که کیست. انتخاب اگزیزتسیل نه حاصل کشمکش‌های انگیزه‌هاست و نه نتیجه صحیح محاسبات و نه حرف شنوی از فرمانی عینی. آن چه در انتخاب تعیین کننده است این است که این منم که انتخاب می‌کنم. این انتخاب، تصمیم بی‌قید و شرط من به خود بودن در وجود تجربی است. چنین فعلی به گفته یاسپرس به هیچ وجه غیر عقلاتی، دلخواهانه یا کور نیست بلکه از یک سو با وساطت فکر و «تأمل در خود» (Selbstreflexion) انجام می‌گیرد، هر چند حاصل (نتیجه) این دو قابل توضیح به آن‌ها نباشد، و از سوی دیگر بی‌واسطه است، زیرا در جهشی به وقوع می‌پیوندد، به طوری که می‌توان گفت تصمیم و خودبودن یکی است. قوت تصمیم‌گیری اگزیزتسیل به ابراز اراده سرسختانه نیست. این تصمیم دلخواهانه گرفته نمی‌شود، بلکه در مواجهه با آن روبروی مطلق ضروری است. پس انسان در معنای اگزیزتسیل چیزی به جز انتخابش نیست. او می‌داند که نه تنها وجود تجربی دارد و چنین و چنان است و چنین و چنان عمل می‌کند، بلکه او با تصمیم و عمل در عین حال منشأ فعل و ذات (ماهیت) خویش است. آگاهی یافتن به آزادی و گواهی دادن به آن در همین آزادی اگزیزتسیل و مطلقاً غیر قابل فهم است که تحقق می‌یابد. این آزادی اما مطلق نیست

زیرا نسبت بی‌واسطه با وجود متعالی دارد. آزادی بدون وجود متعالی که اگزیزتسیل موهبت آن است، وجود ندارد. در آزادی، انسان با غیری مواجه می‌شود که اگر چه آزادی من نیست اما حضورش در انسان، علت آن است. به نظر یاسپرس آزادی مطلق آن گونه که هگل آن را مطرح کرده است ناممکن است. آزادی مطلق، آزادی تمامیتی است که تمام تضادها را در خود دارد و هیچ چیز دیگری بیرون از آن نیست. در این آزادی، اگزیزتسیل در قبال امری کلی و تام و تمام حذف و به قول یاسپرس بخار می‌شود. آنجا که آزادی با تضادی مواجه نمی‌شود، درون تهی است. پس آزادی و ضرورت متضاد هم نیستند بلکه آزادی همواره به ضرورت ارجاع داده می‌شود.

### سومین امکان اگزیزتسیل، امکان آگاهی مطلق (absolutes Bewußtsein)

با این امکان یاسپرس قدم به ساحتی پر ابهام و اسرارآمیز از فلسفه خود می‌گذارد. آگاهی مطلق نحوه آگاهی اگزیزتسیل یا همان یقین اگزیزتسیل به وجود، به امکان خودبودن خود است. اما اصطلاح آگاهی مطلق فی‌نفسه متناقض است، زیرا یاسپرس به پیروی از هوسرل تأکید دارد که آگاهی، آگاهی همواره به چیزی است، به این معنا که التفات به عینی مُدرک است یا نسبتی با آن دارد. برعکس، آگاهی مطلق، آگاهی‌ای است که از درون می‌آید و عین مُدرک ندارد. آگاهی مطلق که نه همچون آزمون زیستی قابل

تصور است و نه همچون وجود تجربی قابل تحقیق، به نظر هیچ (عدم) می‌رسد. اگر آگاهی کلی شرط عینیت در عالم است، آگاهی مطلق بازتاب منشأ افعال بی‌قید و شرط اگزیزتسیل و مکشوف شدن وجود متعالی است. یاسپرس مراحل سیر حرکت آگاهی مطلق از این سرچشمه را «ندانستن» (Nichtwissen)، سرگیجه، ترس و وجدان» می‌خواند و تحقق و برآورده شدن (Erfüllung) آن را «آگاهی مطلق» در «عشق، ایمان، خیال» می‌داند و سرانجام برای جلوگیری از تبدیل شدن آن به حقیقت مطلق در وجود تجربی از «ایرونی» (Ironie)، بازی، شرم و وارستگی» مدد می‌گیرد. اما باید گفت مفهوم آگاهی مطلق دست آخر مفهومی مبهم و نامشخص باقی می‌ماند؛ چرا که بحث بر سر تجربه‌ای است، اگزیزتسیل، که ناظر بیرونی هیچ راهی بدان ندارد. آگاهی مطلق تجربه‌ای است که فقط نصیب اگزیزتسیل می‌شود و انگیزه و تولید آن نیز تنها به عهده اگزیزتسیل است.



**انتخاب اگزیزتسیل نه حاصل کشمکش‌های انگیزه‌هاست و نه نتیجه صحیح محاسبات و نه حرف شنوی از فرمانی عینی. آن چه در انتخاب تعیین کننده است این است که این منم که انتخاب می‌کنم. این انتخاب، تصمیم بی‌قید و شرط من به خود بودن در وجود تجربی است. چنین فعلی به گفته یاسپرس به هیچ وجه غیر عقلاتی، دلخواهانه یا کور نیست**



امکانات اگزیزتسیل که انسان در فرایند روشنگری اگزیزتسیل به آن‌ها آگاهی پیدامی‌کند و فعلیت یافتن آن‌ها، برای یاسپرس، مقوم خودبودن (شدن) است، صوری نیستند بلکه بر انسان تنها در وضعیت‌های معین و در مفاهیم با اگزیزتسیل‌های دیگر آشکار می‌شوند و فعلیت می‌یابند. پرسش اکنون این است که تا چه حد تک‌تک امکانات اگزیزتسیل لازم و ملزوم یکدیگرند و اینکه آیا انسان باید از تمامی این امکانات به یک میزان آگاهی داشته باشد و به خود در آن‌ها تحقق بخشیده باشد تا اگزیزتسیلش فعلیت بیابد. پاسخ یاسپرس در این مورد نیز روشن و یک‌دست نیست اما همین قدر هست که این امکانات مقوم نحوه وجودی انسان هستند که انسان در مقام اگزیزتسیل بالقوه می‌تواند به آن‌ها دست‌زند یا از آن‌ها بگذرد. تحقق یافتن خودت انسان به معنای اگزیزتسیل ضرورتاً با این امکانات گره خورده است.

اگزیزتسیل نه وجود تجربی قابل شناخت به علم است، نه پدیدار برای ذهن مدرک. در هستی‌ای قابل تحقیق از راه تجربه (دازاین) فقط برای دیگر اگزیزتسیل‌ها ظهور دارد. اگزیزتسیل ممکن، در عالم، در وضعیت‌های یگانه تاریخی، در آگاهی عام، در روح پدیدار می‌شود. اگزیزتسیل تقدم وجود به ماهیت، جزئی به کلی هم نیست. اگزیزتسیل واقعیت (Faktum) وجود منفرد در عالم هم نیست. عبارت وجود منفرد رانمی‌توان شناخت (individuum est ineffabile) هم در مورد شیء منفرد هم در مورد اگزیزتسیل صادق است اما اگزیزتسیل شیء‌ای منفرد نیست که واقعیتش به

عنوان شیء ایزکتیوی نه‌باید باشد، بلکه فعلیتی است که در مقام وظیفه بی‌نهایت است. آن چه در این توصیف به چشم می‌خورد، نزدیکی آن با ایده‌های عقل در اندیشه کانت است. یاسپرس اما در تفسیر ایده‌های کانت از او فراتر رفته و می‌گوید که نه تنها تمامیت یا همان ایده تجربه، وظیفه‌ای بی‌پایان است بلکه حتی «تعین کلی و جامع یک شیء منفرد» نیز وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر است. یاسپرس در این جا استناد می‌کند به تعریف کانت از شیء منفرد که مطابق آن، برای شناخت همه جانبه و کامل یک شیء منفرد و مشخص و تعریف و تعیین آن باید همه آن چه ممکن است، تمامی تجربه ممکن را شناخت و از این راه آن شیء را تعریف کرد. پس پیش‌زمینه و شرط امکان تعیین یک شیء منفرد ایده تمامیت تجربه است. هر شیء فردی، آنجا که متعلق شناخت می‌شود، نامتناهی، یعنی ایده است. بدین ترتیب می‌توان گفت که ایده تمامیت از پیش متضمن، ایده فرد انضمامی است. برای شناخت شیء منفرد باید ابتدا کلیت تجربه را شناخت اما چون این کلیت یا تمامیت ایده‌هایی بیش نیست و از این رو وظیفه، پس می‌توان گفت که فرد نیز تنها ایده است و وظیفه، و به تجربه نمی‌توان به آن پی برد و هیچ متعلقی که به ادراک حسی درآید و با آن هم ساختار باشد رانمی‌توان به آن نسبت داد. شیء منفرد فی‌نفسه بی‌قید و شرط است. به این شیء منفرد آنجا که انسان منظور است یاسپرس اگزیزتسیل می‌گوید. بدین ترتیب یاسپرس به ایده‌های کانت یعنی نفس، خدا و عالم، ایده فرد واحد (Einzelindividuum) را اضافه می‌کند. >>





دکتر مهگل جابری انصاری:

ذهن بسط یافته فعال



حنیف قلندری:

ملاک‌های طبقه‌بندی

جانوران: مقایسه آراء

ارسطو، چاحظ، ابن سینا و

قزوینی



دکتر نهال نفیسی:

مواجهه انسان‌شناسی با

علوم و فناوری‌ها



دکتر شاپور اعتماد:

در باب یعنی



دکتر حسن شیرازی:

آرمسترانگ و صدق‌سازی

دسته‌ای از احکام ضروری



دکتر حسن میاننداری:

لزوم توجه به نظریه تکامل

از دیدگاه اخلاق‌شناسی



# نشست‌های گروه مطالعات علم

اعضای گروه

■ دکتر حسین معصومی همدانی (مدیر گروه)

■ دکتر شاپور اعتماد

■ دکتر مهدی نسرین

■ دکتر حسین شیخ‌رضایی

■ دکتر امیر احسان کرباسی‌زاده

■ دکتر حسن میاننداری





# ذهن بسط یافته فعال

در بدن است و توسط بدن احاطه شده است، دوم این که آگاهی امری عجین شده با دنیاست، سوم این که آگاهی امری فعال است و غیر فعال نیست و چهارم این که آگاهی امری بسط یافته است.

دکتر انصاری فهم سخنرانی را منوط به آشنایی با اندیشه‌های برخی فیلسوفان قاره‌ای از جمله هیدگر و مرلوبونتی خواند و گفت: در بدن بودن آگاهی یعنی تجسم یافته بودن آگاهی در بدن و تحت احاطه آن قرار گرفتن است. وقتی می‌گوییم ذهن یا آگاهی در بدن هستند، یعنی فرآیندهای آگاهی فراتر از مکانیسم‌های مغزی صرف هستند. با این که مغز قسمت مهمی از بدن است، اما ذهن یا آگاهی یا ادراک به واسطه بودن در بدنی با ساختار و کارکرد معین، تجربه‌های معینی از دنیای اطراف دارد؛ به عبارت دیگر بدن به علت ساختار و کارکردی که دارد، تجربه‌های ما از دنیای اطراف را شکل می‌دهد. به طور خلاصه ما ذهن یا آگاهی یا ادراک را نمی‌توانیم جدا از بدن و به صورت فرا زمان یا فرا مکان در نظر بگیریم.

دکتر انصاری این اندیشه را رذیعی بر ذهن دکارتی، که امری منتزع از جسم و بدن است، خواند و گفت: مثال آشکار این امر حس شنوایی است، این که ما صدا را می‌شنویم، وابسته به موقعیت و شکل گوش‌ها و نحوه طراحی و مهندسی گوش بیرونی و گوش درونی است و ما اگر گوش دیگری مثل گوش خفاش داشتیم، صدا را به گونه‌ای دیگر می‌شنیدیم و تجربه می‌کردیم، در واقع بدن یک محدودیت نرم برای سیستم عصبی به وجود می‌آورد به گونه‌ای که اطلاعاتی که به وسیله فرم و ماده خام بدن مخابره نشده باشند، توسط ذهن

دکتر انصاری فهم سخنرانی را منوط به آشنایی با اندیشه‌های برخی فیلسوفان قاره‌ای از جمله هیدگر و مرلوبونتی خواند و گفت: در بدن بودن آگاهی، یعنی تجسم یافته بودن آگاهی در بدن و تحت احاطه آن قرار گرفتن است. شناخت چیست؟ چگونه صورت می‌پذیرد؟ سازوکارهای شناخت تا کجا مربوط به واقعیت زیست‌شناختی انسان می‌شوند و تا کجا می‌توان با نظریه‌های استدلالی آن‌ها را توضیح داد؟ ذهن چیست؟ آیا واقعیتی مستقل از جسم است یا امتداد آن یا سازوکار انجام آن؟ چگونه به جسم و به جهان محسوس ارتباط می‌یابد، چگونه از آن متأثر می‌شود و چگونه بر آن تأثیر می‌گذارد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که شاید از ابتدای تاریخ پیدایش بشر هوشمند، به انحای گوناگون وجود داشته است و انسان مطابق با پیشرفت‌های علمی و قدرت استدلال‌ورزی، پاسخ‌های در خور و نامربوطی به آن‌ها داده است، اما هیچ‌گاه این چنین به طور جدی و هم‌سو با پیشرفت‌های علوم به ویژه در زمینه زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و... در فلسفه مطرح نبوده‌اند. به گونه‌ای که فلسفه ذهن به عنوان یکی از شاخه‌های جدی و مهم فلسفه تحلیلی، هدف خود را تا حدودی روشن ساختن این موضوع کرده است و از سوی دیگر علوم شناختی از میانه سده بیستم کوشیده‌اند ساز و کار ذهن یا شناخت را توضیح دهند.

عصر چهارشنبه چهارم خردادماه، مهگل جابر انصاری دانشجوی دوره دکتری فلسفه زیست‌شناسی کوشید با ارائه موضوع رساله کارشناسی ارشدش تحت عنوان «ذهن بسط یافته فعال برون سرهای ما» به توضیح یکی از نظریه‌های جدیدی بپردازد که در این رشته نو و در عین حال قدیمی سر بر آورده است.

استفاده نکنم. نظریه نسبتاً جدیدی در مورد ذهن و آگاهی وجود دارد که به آن E یا چهار E می‌گویند. این تئوری در دهه ۱۹۹۰ مطرح شده و تا به امروز در مورد آن بحث شده است، اما هنوز در فلسفه ذهن جا نیفتاده است. زیرا بیشتر بر پایه اندیشه‌های فیلسوفان قاره‌ای و نظرات زیست‌شناسان، زیست عصب‌شناسان، روان‌شناسان و دانشمندان علوم است. این نظریه، چهار خصوصیت را برای ذهن قائل می‌شود و هسته اصلی آن این است که آگاهی و ذهن و ادراک، دارای این چهار خصوصیت هستند و بر این اساس عمل می‌کنند: نخست این که آگاهی امری

«نظریه‌های جدید در فلسفه ذهن از آرای هایدگر و مرلوبونتی متأثر هستند»

خانم دکتر انصاری نخست توضیحاتی پیرامون اشتباهی که در مورد عنوان رخ داده ارائه کرد و گفت: واژه enactive به معنای آغازگر فعالیت یا بسیار فعال است که به صورت inactive شنیده شده که به معنای غیر فعال است. بنابراین موضوع این سخنرانی ذهن فعال بسط یافته برون سرهای ما است. وی در ادامه گفت: نکته دوم آن است که من تا جایی که توانستم کوشیدم که از واژه‌های انگلیسی





نیز نمی‌توانند فراوری شوند و فرمان حرکتی که توسط مغز صادر می‌شود نیز، از نظر فیزیکی نمی‌تواند برای بدن غیر ممکن باشد. بنابراین ادراک و تجربه‌های ما و در سطح بالاتر ذهن و آگاهی، وابسته به بدن مادی است و هر آن‌چه در مورد آن‌ها گفته می‌شود، از دیدگاه بدنی است که در زمان و مکان خاص قرار گرفته است. بنابراین ذهن، شیء اندیشنده انتزاعی دکارتی یا *res cogitans* نیست، به علاوه فرایندهای فیزیکی و شیمیایی صرف مغزی نیز نیست، بلکه آگاهی در بدنی با قابلیت‌های مشخص است و دنیای اطراف را طبق آن می‌شناسد و دنیا را از فیلتر بدنی که داریم و کارهایی که می‌توانیم انجام دهیم، بر ما آشکار می‌سازد.

دکتر انصاری در ادامه به بیان مثالی از مرلوبونتی در این زمینه پرداخت و گفت: کسانی که بی‌نا هستند و می‌خواهند به تجربه فرد کور راه یابند، فکر می‌کنند با بستن چشم‌هایشان می‌توانند این تجربه را دریابند، در حالی که دنیای یک فرد کور کاملاً متفاوت است و عصبی که در دستان ماست، برای فرد کور در حکم چشم است. در واقع عصاره برای فرد کور چیزی از بدن است، گویی با عصاره بدن او بسط یافته است.

دکتر انصاری سپس به توضیح ویژگی عجیب‌شدگی آگاهی با جهان پرداخت و گفت: اگر ویژگی نخست (*embodiment*) به معنای مکان‌دار بودن ذهن و ادراک، در بدن بودن است، عجیب‌شدگی به معنای مکان‌دار بودن بدن از حیث در دنیا بودن است. در این جا تمثیلی می‌تواند به ما در فهم مطلب یاری برساند. وقتی از واژه «در» استفاده می‌کنیم،

مثلاً می‌گوییم آب در لیوان است، یا رنگ در قوطی است، «در» در این جا به معنای بودن و قرار گرفتن جسمی از پیش داده شده در جسم از پیش داده شده دیگری است، ولی هیچ ارتباطی میان این دو نیست. اما اگر «در» را به معنای بودن ریشه در خاک به کار ببریم یا بگوییم بدن «در» دنیا است، دیگر نمی‌توان به سادگی این دو را از هم جدا کرد. زیرا ریشه بودن ریشه و خاک بودن خاک به دلیل تبادلتهای است که میان این دو است و بدون هر یکی دیگری معنا یا بخشی از معنای خود را از دست می‌دهد.

دکتر انصاری سومین ویژگی آگاهی را *enactive* بودن یا فعال بودن آگاهی خواند و گفت: ذهن و آگاهی وابسته به فعالیت و ارتباط ما در دنیای اطراف است، که با فیلتر بدن و در محدوده قابلیت‌های بدن صورت می‌گیرد. در واقع این نظریه می‌گوید که ذهن از نظر مکانی در بدن و بدن از نظر مکانی در دنیا قرار گرفته است و ارتباط ذهن با دنیا از طریق بدن و فعالیت‌ها و کنش‌های حسی و حرکتی است. این جریان دو طرفه است. یعنی در اثر تکرار فعالیت‌های حسی و حرکتی در ارتباط با دنیا، این فعالیت‌ها اولاً روی دنیا، ثانیاً روی بدن و ثالثاً بر ذهن و آگاهی اثر می‌گذارند و الگوهای شناختی و ذهن در اثر تکرار الگوهای حسی حرکتی شکل می‌گیرند. مثال خوب در این زمینه حس بینایی است. به صورت کلاسیک گفته می‌شد که انسان موجودی منفعل است که محرک بینایی به چشمش بر خورد می‌کند و با فعالیت‌های مغز کاری روی آن‌ها صورت می‌گیرد و فرمانی صادر می‌شود که باعث می‌شود ما آن جسم را ببینیم. اما مطابق این نظریه



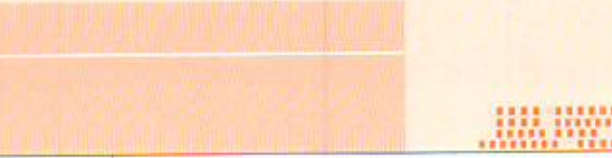
اگر چه این فرایند چنان که توضیحش آمد وجود دارد، اما این تنها قسمتی کوچک از فعالیت ذهن است و جریان عکس آن هم وجود دارد، یعنی اگر قاعده‌های حسی حرکتی و کنش و توجه وجود نداشته باشد، ما چیزی نمی‌بینیم.

دکتر انصاری در ادامه به توضیح ویژگی بسط‌یافتگی ذهن و آگاهی پرداخت و گفت: این نظریه در واقع ابتدا توسط جالمرز و کلارک عنوان شد که در مقاله‌ای در سال ۱۹۹۹ با عنوان «ذهن منبسط» این نظریه را طرح کردند. هسته اصلی این مقاله این است که آن‌چه به صورت کلاسیک به عنوان مرز میان بیرون و درون بیان می‌شد، یعنی میان پوست بدن و مجسمه مغز، نمی‌تواند به عنوان حد فاصل ما و دنیا تلقی شود. یعنی مرز زیست‌شناختی ما یعنی سر یا پوست بدن، جایی نیست که ذهن متوقف شود و سایر دنیا از آنجا آغاز شود. ایشان در ابتدای این مقاله می‌پرسند که کجا ذهن به پایان می‌رسد و دنیا آغاز می‌شود؟ ایشان در این مقاله از وضعیت کسی سخن می‌گویند که دچار الزایمر است و برای یادآوری از دفترچه کمک می‌گیرد. در این صورت می‌توان دفترچه را جزئی از مکانیسم‌های مغز خواند. بنابراین منظور ایشان از بسط یافتن ذهن آن است که ذهن به بدن محدود نمی‌شود. ایشان همچنین در مورد نقش محیط بسیار تأکید می‌کنند و معتقدند که شناخت از همکاری حلقه‌وار میان ذهن، بدن و محیط ناشی می‌شود.

دکتر انصاری پس از بیان این چهار ویژگی آن‌ها را به هم پیوسته خواند و گفت: آن‌چه در میان همه این چهار ویژگی مشترک است آن است که ذهن و آگاهی بیرون از بدن ادامه دارد و مربوط به دنیای درون نمی‌شود. اما در مورد این که ارتباط این چهار ویژگی و ارتباط آگاهی با جهان چگونه است، هنوز اختلاف هست و رگه‌های دکارتی هنوز در برخی صورت‌بندی‌های این نظریه یافت می‌شود.

وی سپس به تاریخچه فلسفی این اندیشه پرداخت و گفت: بیشتر نظریه پردازان‌های این نظریه از فیلسوفانی چون جان دیوئی، مارتین هیدگر، موریس مرلوبونتی، لودویگ ویتگنشتاین، ویلیام جیمز، جورج هربرت مید، هانس گنورگ گادامر، هانس یوناس، پل ریکور تأثیر گرفته‌اند و از میان فیلسوفان جدیدتر، کسانی چون

اندی کلارک، اوا تامپسون هستند. ولی کسانی که بیش از بقیه روی این نظریه پردازان تأثیر گذاشته‌اند، هیدگر و مرلوبونتی هستند. همه این فیلسوفان به نوعی طرفدار یک نظریه شناختی تحت عنوان *situated cognition* یا شناخت وابسته به موقعیت هستند. قدیمی‌ترین مثال برای این نظریه، مثال فرونیسیس یا حکمت عملی یا بصیرت عملی ارسطو است. این شناختی است که وابسته به یک وضعیت خاص در موقعیتی مشخص و به کارگیری یک سری قوانین از پیش تعیین شده نیست، بلکه در هر وضعیت تفاوت می‌کند. وجه مشترک همه این نظریه پردازان این است که هر کدام به شکلی به جهت‌گیری غالب فلسفه زمان خودشان که ذهن را امری بدون زمان و مکان در نظر می‌گرفتند، اعتراض دارند. ایشان در واقع واکنشی نسبت به فیلسوفان روشنگری. چون دکارت و لاک و هیوم و کانت و ... هستند. این فیلسوفان در واقع می‌گویند که ذهن دکارتی یا حسی افلاطونی فاصله بگیرند، هم چنین از آگاهی متعالی که هوسرل از آن صحبت می‌کند، انتقاد می‌کنند. مایکل پولانی یا استفاده از فرونیسیس ارسطو یا شناخت موقعیت‌مند در کتاب «دانش شخصی» میان دو نوع دانستن تفاوت می‌گذارد: نخست «دانستن آن که» (*know that*) مثلاً آب از چه عناصری تشکیل شده است و دوم «دانستن این که چگونه» (*know how*) مثلاً شنا کنیم یا تعادل را روی دو چرخه حفظ کنیم. این دانستنی است که گزاره‌ای (*propositional*) نیست، بلکه بدنی یا پیش‌شناختی (*pre cognitive*) است.



دانستن پیش شناختی بر خلاف دانستن گزاره-  
ای، در سطح بالاتری قرار می‌گیرد و آگاهانه است  
و می‌توان آن را صورت‌بندی کرد.

دکتر انصاری سپس به توضیحاتی پیرامون  
اندیشه‌های هیدگر و مرلوبونتی پرداخت و  
گفت: هیدگر در «هستی و زمان»، می‌پرسد  
که ماهیت وجودی که بتواند تفکری خارج از  
موقعیت داشته باشد، چه می‌تواند باشد؟ او با  
تحلیل دازاین به این نتیجه می‌رسد که دقیقاً  
انسان چنین موجودی نیست؛ بلکه انسان به  
خاطر وجه التفاتی (intentionality) که  
دارد، آگاهی‌اش همواره آگاهی از چیزی یا درباره  
چیزی است (consciousness of sth or  
consciousness about sth). به این ترتیب  
آگاهی اتصال‌ناگستنی با دنیا دارد و نمی‌تواند  
خودش را از دنیا جدا کند. چنین وجودی از  
نظر هستی‌شناختی بدون دنیا نمی‌تواند باشد.  
هیدگر سپس به تحلیل انسانی می‌پردازد که  
الزاماً توسط دنیا در نظر گرفته شده است. جان  
دیویی نیز می‌گوید این جمله که افراد در یک  
دنیا به سر می‌برند، بدان معنی است که آن‌ها در  
یک سری موقعیت زندگی می‌کنند. در این جا  
معنای کلمه «در» متفاوت است از وقتی که گفته  
می‌شود، سکه‌ها در جیب هستند. «در» بدین  
معناست که تبادل میان اشیا و انسان‌ها در حال  
صورت گرفتن است. دو مفهوم موقعیت و تبادل  
از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

دکتر انصاری در ادامه به مفهوم دنیا نزد این  
فیلسوفان پرداخت و گفت: دنیا نزد این فیلسوفان  
به معنای مجموعه‌ای از اشیای از قبل موجود  
نیست که توسط ذهن بررسی و مطالعه شود،  
بلکه مجموعه‌ای است که ما در ارتباط با آن  
هستیم. ما در چه اول به صورت ابتدایی برای  
شناخت دنیای اطراف به صورت تئوریک به  
اشیای اطراف فکر نمی‌کنیم؛ بلکه شروع به  
استفاده از آن‌ها می‌کنیم و این نوع ارتباط، نوعی  
شناخت عملی است که بر شناخت نظری مقدم  
است. این شناخت ناشی از کنش و واکنش ما  
با دنیاست. در رابطه نظری این شناخت قطع  
می‌شود. بنابراین از نظر هیدگر، شناخت نوعی در  
دنیا بودن است و به ارتباط اولیه و عملی با اشیاء  
بستگی دارد. حتی تئوریک‌ترین و علمی‌ترین  
تفکر هم در نوعی موقعیت صورت می‌پذیرد.  
این مشابه همان نظری است که تامس کوهن در  
مورد افرادی که در پارادایم‌های علمی می‌گویند،  
مطرح می‌کند و می‌گوید هر دانشمندی تحت  
یک پارادایم به فعالیت علمی می‌پردازد و متأثر از  
فرهنگ و تاریخ و سنتی خاص است.

دکتر انصاری گفت: به اعتقاد توماس نیچل ما  
نمی‌توانیم دیدگاهی از ناکجا داشته باشیم و  
آن چنان در دنیایم که نمی‌توانیم با آن بیرون  
بگذاریم. این وضعیتی است که هیدگر آن را



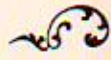
موقعیت هر منوتیک می‌خواند. یعنی معنی از یک وضعیت خاص بیرون می‌آید. به نظر هیدگر ما  
هرگز نمی‌توانیم خود را بدون دنیا و جدا از دنیا به صورت کاملاً ایزوله در نظر بگیریم. به علاوه خود  
را جدا از سایر انسان‌ها نیز نمی‌توانیم در نظر بگیریم؛ زیرا صرف قرار گرفتن در موقعیت، بودن با  
سایر افراد است که تصویری از من جدا می‌دهد. ما در مواجهه با سایر افراد فکر نمی‌کنیم که آن‌ها  
انسان‌هایی مثل ما هستند یا نه، بلکه این شناختی پنهان است که از پیش وجود دارد. از نظر هیدگر  
یا مرلوبونتی مسئله دیگر اذهان اصلاً وجود ندارد، زیرا وقتی با یک انسان دیگر مواجه می‌شویم،  
از خودمان نمی‌پرسیم که آیا او وجود دارد یا خیر یا همان قصد را دارد یا خیر. این را روان‌شناسان  
نیز آزمایش کرده‌اند و به نظر می‌رسد که نوزاد در مورد مادرش یا کسی که از او مراقبت می‌کند،  
همین حالت را دارد. یعنی نوزاد اولاً فکر نمی‌کند این مادر من است یا ذهنش شبیه من است  
یا خیر، ثانیاً در آزمایشات نشان داده شده که وقتی نوزاد به دنیا می‌آید، قبل از آن که تصویری از  
خودش داشته باشد، ابتدا مادرش می‌شناسد و بعداً به تدریج خودش را در تقابل با مادر بازشناسی  
می‌کند. مرلوبونتی اندیشه‌هایش را از هر گسسون و برخی دست‌نوشته‌های منتشر نشده هوسرل  
اقتباس کرده است. هوسرل از دو بدن سخن می‌گوید، نخست بدن دکارتی یا ایترکتیو یا بدن  
فیزیکی، دیگری بدنی که تجربه می‌شود یا احساس می‌کند و همان بدن زنده است. ما توسط بدن  
تجربه کننده، عمل می‌کنیم و تجربه کسب می‌کنیم. بنابراین هوسرل جمله کوگیتو ار گو سوم  
(می‌اندیشم پس هستم) دکارت را به «می‌توانم پس هستم» تبدیل می‌کند. یعنی در واقع هوسرل  
معتقد است که انسان با تمام امکانات حرکتی و کنشی با دنیا برخورد می‌کند و آن را می‌شناسد.  
مرلوبونتی معتقد است که وقتی انسان با تمام حواس با دنیا ارتباط می‌یابد و مشغول انجام کاری  
است، یک هوشیاری آشکار یا مفهومی از خود و بدنش ندارد، بدن در یک موقعیت آشکار خودش  
را تشخیص می‌دهد و با اشیا ارتباط می‌یابد، بدون این که من مشخصاً آن‌ها را در ذهن بیاورم. در  
واقع یک من مشاهده‌گر در من وجود ندارد که به اشیای اطراف من نگاه کند. در این جا آگاهی  
من از بین می‌رود و این اتفاق هم در ادراک (perception) و هم در کنش (action) صورت  
می‌گیرد. مثلاً در باز کردن در، شناختی تلویحی صورت می‌گیرد که با شناخت یک مسئله ریاضی  
متفاوت است. طبق نظر مرلوبونتی این که ما افراد دیگر را به صورت اتوماتیک و زیر سطح آگاهی  
به صورت فردی مثل خودمان و با حیث التفاتی می‌شناسیم به علت در بدن بودن است. یعنی  
ارتباطی میان بدن من و بدن شخص دیگر وجود دارد. مثال این قضیه همان نوزاد و مادر است که  
تفکر نظری یا مفهومی وجود ندارد.

دکتر انصاری به پیشرفت‌های علوم عصبی (neuroscience) در این زمینه اشاره کرد و گفت:  
امروز نورون‌ها آینه‌های هستند که وقتی مثلاً به خودش آسیبی وارد کند، بخشی از مغز فعال  
می‌شود. ولی اگر این کار را در روی دست دیگری انجام دهیم، باز همان نورون‌ها فعال می‌شود.  
بنابراین به نظر می‌رسد یک تعادل و همراهی بدنی میان بدن‌ها وجود دارد. یعنی یک بدن، بدن  
دیگر را به عنوان جایگاهی که رفتاری از آن سر می‌زند می‌شناسد، بنابراین از نظر مرلوبونتی

شناخت در موقعیت است و در ارتباط عملی با اشیا و افراد شکل می‌گیرد.

انصاری با اشاره به تاریخ شکل‌گیری علوم شناختی و پدید آمدن نظریه رایانه‌گرایی تاکید کرد: این نظریه ۴۰ در دهه ۱۹۹۰ مطرح شد، یعنی چند مسئله در علوم شناختی وجود داشت که این نظریه بر داز آن به سمت این پارادایم حرکت کنند. خود علوم شناختی در دهه ۱۹۵۰ به وجود آمد و نخستین نظریه‌ای که خیلی طرفدار داشت، نظریه شناخت‌گرایی (cognitivist) یا رایانه‌گرایی (computetionalist) بود که در آن مغز یا ذهن به صورت یک رایانه یا ماشین هدایت‌کننده نمادها (symbol) در نظر گرفته می‌شد که داده‌های حسی را که از اطراف هستند و غیرنمادین‌اند به داده‌های نمادین تبدیل می‌کند و توسط مغز فرآوری می‌شوند. ولی مشکلی که وجود دارد، این فرآوری نمادها یا فرآیندهای مغزی و ذهنی، در زیر سطح آگاهی هستند و امکان این که به سطح آگاهی برسند، هیچ‌گاه وجود ندارد. در نتیجه این مشکل به وجود می‌آید که ذهن به دو قسمت تقسیم می‌شود، یکی تجربه ذهنی است و دیگری فرآیندهای ناآگاهانه مغزی است که به صورت ناخودآگاهانه صورت می‌پذیرد. فاصله‌ای میان این دو وجود دارد و چون عمل و (processing) مغز هیچ‌گاه نمی‌تواند به حالت آگاهی درآید، بنابراین این نظریه هیچ وقت نمی‌تواند فرآیند آگاهی را توضیح دهد. البته شاید اهمیت چندانی هم نداشته باشد. فردی به نام چکن‌داو می‌گوید که در این نظریه علاوه بر دو انگاری

دکارتی، نوعی دیگر از دو انگاری نیز وجود دارد. یعنی اگر در نزد دکارت فقط دو گانه ذهن و بدن وجود داشت، در این نظریه دو گانگی میان دو بخش ذهن نیز وجود دارد. یعنی ما ذهن رایانه‌ای را از ذهن تجربه‌کننده یا پدیده‌شناختی جدا می‌کنیم. این مشکلی است که چالمرز به آن اشاره می‌کند و می‌گوید از فرآیندهای فیزیکی و شیمیایی میان نوروها هیچ گاه نمی‌توان به این رسید که تجربه چگونه تولید می‌شود زیرا این دو، از دو جنس مختلف هستند. بنابراین در نظریه رایانه‌گرایی ذهن نیز، تفکر یا ذهن به آن چه درون سر می‌گذرد محدود می‌شود. اما در دهه ۱۹۸۰ نظریه دیگری تحت عنوان ارتباط‌گرایی



(conectionism) ارائه شد که بر اساس شبکه‌های عصبی (neural networks) تعریف شده بود. این شبکه‌های عصبی مصنوعی هستند که لایه‌هایی از اتصالات با بیت‌های شبه عصبی هستند. این اتصالات با شماره وزن داده می‌شوند و بعد شدت وزن اتصالات طبق قوانین یادگیری مختلف و تاریخچه فعالیت سیستم تغییر می‌کند. این نظریه کمی از نظریه قبلی انعطاف‌پذیرتر است، یعنی اتصالاتی بین شبکه‌های نورونی وجود دارد، و با کاری که انجام می‌دهیم یا کاری که می‌کنیم، این اتصالات عوض می‌شوند. در این نظریه فرآیندهای شناختی الگوهایی هستند که در اثر فعالیت و یادگیری در این شبکه‌ها ظاهر می‌شوند. در این نظریه رابطه‌ای پویاتر با محیط وجود دارد، نسبت به نظریه قبلی. اما در هر دو نظریه شناخت حل مسئله (problem solving) از طریق راه‌حل‌های از قبل موجود است. این فرآیندها و راه‌حل‌ها در هر دو نظریه ناشناخته و در درون سر هستند و دو گانه انگاری ذهن یا ذهن در آن‌ها وجود دارد.

دکتر انصاری عامل دیگر طرح نظریه تجسد (embodiment) را پیشرفت‌های دانش رباتیک خواند و گفت: هربرت دریفوس از متخصصان برجسته هیدگر و مرلوپونتی، در مقاله‌ای ضمن

بحث با جان مک‌داول می‌گوید: «شناخت، بازتابی امور در ذهن نیست؛ در حالی که مک‌داول معتقد است که به هر حال یادگیری یا فکر کردن یا عمل ذهن، عملی مفهومی است، یعنی نیاز به مفهوم داریم تا آگاهی داشته باشیم. در دریفوس می‌نویسد: وقتی در دهه ۱۹۵۰ علوم شناختی یا به عرصه وجود گذاشت و وعده شناسایی چگونگی هدایت منطقی بازتابی‌های صوری و نمادین، که ذهن‌ها و رایانه‌ها را هوشمند می‌ساخت داده بود، ماروین مینسکی، رئیس آزمایشگاه AI در دانشگاه ام‌آی‌تی در یک نشریه در سال ۱۹۶۸ به مناسبت فیلم «۲۰۰۱: یک اودیسه فضایی» اثر استنلی کوبریک اعلام کرد که ما در ظرف ۲۰ سال ماشین‌هایی خواهیم داشت که سطح هوشمندی‌شان برابر با هوشمندی انسان خواهد بود. در آن دوره خوش‌بینی، من و هیلاری پاتنام در ام‌آی‌تی درس می‌دادیم و پاتنام حین نوشیدن قهوه از من می‌خواست ادعا کنم که همانند ماشین تورینگ هستم. اوایل دهه ۱۹۸۰ آزمایشگاه مینسکی با یک مشکل مواجه شد. رایانه‌ها نمی‌توانستند ساده‌ترین داستان‌هایی را که توسط بچه چهار ساله درک می‌شد، بفهمند. مینسکی پیشنهاد داد که برای ایجاد فهم مشترک (common sense) در رایانه، کافی است چندین میلیون فاکت در رایانه بازنمایی شوند. به نظر من مشکل ذخیره کردن چندین میلیون فاکت نیست، بلکه این بود که کدام فاکت به کدام وضعیت مربوط است. یک مشکلی که در این زمینه وجود داشت، مسئله frame بود. اگر رایانه‌ای یک حالت بازنمایی از حالت کنونی یا در لحظه دنیای خارج داشته باشد، و چیزی در آن عوض شود، چگونه خواهد فهمید که کدام بازنمایی ثابت مانده است و کدام باید به روز و عوض شود. مینسکی پیشنهاد کرد که برنامه‌نویسان AI توصیفی از یک وضعیت رایج مثل رفتن به یک مهمانی را در نظر بگیرند و فاکت‌های آن را فهرست

ورده‌بندی کنند و در نتیجه ساختاری از وضعیت معلوم که فریم نامیده می‌شود به دست دهند. اما این فریم‌ها در وضعیت یا situated نیستند. چگونه رایانه قادر خواهد بود که بفهمد کدام یک از میلیون‌ها فاکتی که در داده‌های فاکتی خود دارد، مربوط به فریم مربوطه خواهد بود. برای من معلوم بود که این پروژه با شکست مواجه خواهد شد. جری فودور این مشکل را این گونه بیان می‌کند. مشکل این است که می‌بایست ساختار یک سیستم باور کلی را بگیریم که روی موارد جزئی تشکیل شدن باور عمل کند. ما هیچ صورت‌بندی رایانه‌ای نداریم که نشان دهد چگونه این کار را کنیم و هیچ ایده‌ای هم نداریم که چنین صورت‌بندی‌ای چگونه ایجاد می‌شود. اگر کسی مثل دریفوس از ما بپرسد که چرا حتی ما فکر می‌کنیم، رایانه‌ای دیجیتال، ساز و کاری مناسب برای شبیه‌سازی فرآیندهای شناختی فرآیند است، جواب سکوت ما مگر کننده خواهد بود. پس ما چگونه خودمان قادریم این میلیون‌ها فاکتی که در واقع همان دانش فهم عمومی (know how) را تشکیل می‌دهند، مرتب کنیم و تشخیص دهیم که کدام مربوط به وضعیت کنونی که در آن هستیم خواهد بود؟ جواب این است که ما هم مثل رایانه نمی‌توانیم چنین کنیم، اما خوش‌بختانه ما احتیاجی به این کار نداریم، تنها زمانی که ما عقب بایستیم و از درگیر بودنمان با دنیای اطراف و اشیاء از منظر نظری و منفصل نگاه کنیم، دچار مشکل فریم می‌شویم. اگر با فاکت‌هایی گسسته و منفصل از زمینه (context) شروع

به نظر هیدگر ما هرگز نمی‌توانیم خود را بدون دنیا و جدا از دنیا به صورت کاملاً ایزوله در نظر بگیریم. به علاوه خود را جدا از سایر انسان‌ها نیز نمی‌توانیم در نظر بگیریم زیرا صرف قرار گرفتن در موقعیت، بودن با سایر افراد است که تصویری از من جدا می‌دهد. ما در مواجهه با سایر افراد فکر نمی‌کنیم که آن‌ها انسان‌هایی مثل ما هستند یا نه، بلکه این شناختی پنهان است که از پیش وجود دارد



کنیم، ارتباط با زمینه و سیاق را نمی‌توانیم به دست آوریم. خوش بختانه همان طور که هیدگر و مرلوپونتی گفته‌اند ما همواره قبل از هر چیزی در دنیایی هستیم که بر حسب بدنمان و احتیاج و نعمان سامان داده‌ایم و بنابراین احتیاج نیست که آگاهانه فکر کنیم که چگونه به دنیای اطراف مربوطیم و دنیای خارج برای ما معنی‌دار می‌شود. همان طور که من در کتاب «ایمانه چه نمی‌تواند بکند؟» (what computers can't do) گفته‌ام، اشیای معنی‌داری که ما در بین آن‌ها زندگی می‌کنیم، یک مدل از دنیا نیستند که در ذهن و مغز ما ذخیره شده باشند. بنابراین برای ما عامل‌های بدن مند (embodied agents)، نگرداشتن ضبط شده تغییرات در رابطه‌مان با جهان، آن معضلی که برای هوش مصنوعی نمادین بود نیست. رادین هوس جانشین مینسکی در دانشگاه ام‌آی‌تی به تازگی اعلام کرده است که بهترین مدل برای دنیا خود دنیاست. او به من (در یفوس) برای صحت نگرش من در مورد شیوه‌ای که انسان‌ها بر اساس آن کنش می‌کنند، در سال ۱۹۷۲ اعتبار داده است.

دکتر انصاری مسئله دیگری را که در علوم شناختی وجود دارد، پارادوکس خود خواند و گفت: در این پارادوکس ما در تجربه‌های روزمره مطمئن هستیم که یک خود منسجم هستیم. ولی از سوی دیگر تجربه‌ها حالت‌های گذرایی هستند که پایه منطقی یا تجربه‌ای برای منسجم بودن خود نداریم. در این مورد هیوم گفته است که من هیچ‌گاه نمی‌توانم خودم را به صورت ایزوله و گسسته، بدون این که ادراکی داشته باشم، در نظر بگیرم. بنابراین اگر تجربه‌ها حالت‌های گذرایی هستند که بر ما واقف می‌شوند، پس خود کیست؟ از نظر هیوم البته خود بسته‌ای از احساسات است. سؤال فلسفه کلاسیک این بوده است که چه چیزی در من تجربه و فکر می‌کنند؟ از نظر دکارت جوهر اندیشنده است و از نظر کانت من استعلایی است و از نظر سارتر نیز چاره‌ای نداریم جز پذیرش یک من یا self. به تازگی نیز بر اساس آزمایش‌هایی که در علوم عصبی روی بیماران صورت گرفته بیش تر حاکی از آن است که یک من منسجم وجود ندارد. مثلاً در بیمارانی که دچار صرع هستند، رابطه میان نیم کره‌های چپ و راست مغز را قطع می‌کردند و در نتیجه شکل نگرش ارتباط، پالس‌های الکتریکی که باعث تشنج می‌شدند، در مغز پخش نشود. البته مشکل صرع این چنین تقریباً حل می‌شود، اما پدیده دیگری بروز می‌کرد که به نظر می‌رسید آدم دو تا خود دارد. بنابراین پرسشی که پدید آمد این بود که این چه خودی است که با صرف قطع ارتباط دو نیم کره تقسیم شود. دلیل دلت در این زمینه امری که به عنوان تماشخانه دکارتی است را نمی‌توانیم

می‌کند و می‌گوید: اگر ما بر این نظر باشیم که داده‌ها به ذهن وارد می‌شوند و توسط آن بر روی آن‌ها کار می‌شود، لازمه این امر آن است که کسی در مغز مانسته باشد که این تجربه‌ها را نگاه کند. این امر مثل مثل ثقل فیزیکی است که خودش وجود فیزیکی ندارد و نمی‌توان آن را با آزمایش دریافت. او اسم این تماشگر تماشخانه را مرکز ثقل روانی می‌خواند، جایی که می‌توان به آن رجوع کرد برای آن که داستانی در مورد خود بگوییم، اما در واقع یک خود منسجمی وجود ندارد و من در هر موقعیتی بر اساس حافظه، داده‌ها را به هم مرتبط می‌سازد و یک من می‌آفریند. بنابراین از دید علمی نیازی به وجود یک خود یا یک آگاهی نیست، زیرا مکانیسم‌های فیزیکی و شیمیایی عصبی که در سطح زیر آگاهی وجود دارند، به خوبی و بدون وجود این دو می‌توانند کار خود را انجام دهند.

دکتر انصاری در بخش دیگری از سخنانش راه حل برون رفت از این مشکل سخت را پیدا کردن روشی دانست که نه کاملاً عینی و مبتنی بر عصب‌شناسی و مکانیسم‌های فیزیکی و شیمیایی سیستم عصبی انسان باشد و نه کاملاً ذهنی و ایده‌آلیستی باشد. این همان راه‌حلی است که مرلوپونتی پیدا می‌کند. ما به واسطه این که در دنیا هستیم و با آن کنش داریم و خود را غیر از آن نمی‌یابیم، مجموعه‌ای از گانسیسم محیط یا ذهن-بدن-محیط را به عنوان واحدی که تجربه می‌کنند در یابیم.

دکتر انصاری نظریه ۴e را بر همین اساس خواند و گفت: این نظریه سه پیش فرض کلاسیک را در شناخت گریایی نفی می‌کند. نخست این که یک دنیای عینی از پیش داده شده وجود دارد که ما در آن مثل آب در لیوان هستیم، یعنی هیچ ارتباطی میان ما و دنیا وجود ندارد. البته این به معنای آن نیست که وجود یک دنیای عینی را نفی می‌کند، بلکه به این معناست که تعامل اساسی و هستی‌شناختی میان ما و دنیاست. پیش فرض دوم آن است که شناخت ما از دنیا توسط بازنمایی درونی صورت می‌گیرد. اندی کلارک در ادینبورو و همکار چالمرز با استعاره می‌پرسد: چرا وقتی که دنیای در برابر ما و در دسترس ماست، آن را بازنمایی کنیم؟ سومین پیش فرض نیز این است که یک خود مستقل وجود دارد که کارهایش را انجام می‌دهد. نظریه تجسد این پیش فرض را نیز نفی می‌کند.

وی گفت: بر این اساس en action را می‌توان به دو نظریه جدا تقسیم کرد. نخست نظریه ضعیف و دیگری قوی. نظریه ضعیف لازم هست ولی کافی نیست، اما نظریه قوی هم لازم است و هم کافی. نظریه ضعیف یا نظریه حسی حرکتی پویا (dynamic sensory motor) توسط آلو نوا و کوین ارگن ارائه شده است. نوا دو کتاب دارد یکی با عنوان «برون سرهای ما» (out of our head) و دیگری با نام «کنش در ادراک» (action in perception). وی توسط آزمایشاتی که در علوم عصبی و بر روی بیماران انجام شده، نتیجه می‌گیرد که دیدن، بازنمایی شی‌روی شبکیه نیست، بلکه دیدن انجام یک کنش و کار است و آن را به لمس کردن تشبیه می‌کنند. او معتقد است اگر انسانی کاملاً فلج باشد، چشم‌هایش هم نمی‌تواند ببیند. وی از این آزمایش نتیجه می‌گیرد که آگاهی کاری است که ما انجام می‌دهیم و بازنمایی غیر فعال نیست. آن‌ها آزمایشاتی روی نوزادان راسو کردند. با وصل کردن اعصاب بینایی این حیوانات به شنوایی فهمیدند که پس از مدتی راسوها می‌توانند با اعصاب بینایی بشنوند. ایشان معتقد بودند که اعصاب بینایی به اعصاب شنوایی تبدیل نشده‌اند. بلکه اعصاب بینایی یاد می‌گیرند که بعد از چه مدتی چگونه با قاعده‌ای که مربوط به اعصاب شنوایی است، سازگار شوند تا بتوانند به واسطه آن بشنوند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که چه چیزی عصبی را مربوط به شنوایی و چه چیزی را مربوط به بینایی می‌کند؟ نظریه کلاسیک بر این اصل استوار بود که هر قسمتی از قسمت‌های دیگر جداست و عصب بینایی تنها می‌تواند ببیند. اما این نظریه می‌گوید که قواعد حرکتی مثلاً دیدن وجود دارد و هر قسمتی که این قواعد را یاد بگیرد، می‌تواند ببیند. البته این توانایی‌ها محدودیت دارد. بنابراین این نظریه به این نتیجه می‌رسد که قسمت‌های مختلف مغز، قابلیت سازگار شدن دارند. آزمایش دیگر برای افرادی است که نمی‌توانند ببینند، دوربینی روی سر می‌گذارند که کار چشم را انجام می‌دهد و با گردش و ثبت داده‌ها، ارتعاشاتی روی پوست ایجاد می‌کند و شخص از طریق این ارتعاشات می‌تواند به صورت سه بعدی ببیند. نوا نشان می‌دهد که در این جان نیز همان قواعد حرکتی که مربوط به حس بینایی هستند، از طریق اعصاب لامسه صورت می‌پذیرند. این آزمایش‌ها نشان می‌دهند که عصب‌ها قابلیت تبدیل شدن به یکدیگر و یا یاد بگیرند و قدرت سازگاری مغز بر اساس کسب مهارت، از لحاظ قواعد حسی و حرکتی است. بنابراین قواعدی وجود دارد که بنا به آن اعصاب می‌توانند قابلیت‌های مختلفی به دست آورند. آن‌ها برای نشان دادن این که دیدن بازنمایی نیست، آزمایشاتی انجام می‌دهند. بر خلاف نظریه بینایی کلاسیک که بر این عقیده است که در هنگام دیدن، عکسی توسط ذهن از دنیا گرفته می‌شود و ما بر اساس آن عکس می‌توانیم ببینیم. در حالی که در این نظریه سه آزمایش ارائه





می‌شود که دیدن ما به شکل کلاسیک صورت نمی‌گیرد. آزمایش نخست تغییر کوری (change blindness) است. این آزمایش می‌گوید اگر نظریه کلاسیک درست باشد، یعنی بینایی بر اساس عکاسی باشد، با تغییر هر ایزه‌ای در دایره دید، فرد به سرعت می‌تواند تغییر را احساس کند، حتی اگر متوجه آن نباشد، در حالی که چنین نیست. آزمایش بعدی نقطه کور (blind spot) است که در آن اگر فرد یک چشمش را بگیرد و در فاصله خاصی به دو نقطه نگاه کند، یکی از آن‌ها غیب می‌شود، چون یکی از آن‌ها روی نقطه کور می‌افتد، لذا در دیدن عادی اموری در نقطه کور هستند که ما نمی‌بینیم، بنابراین باز نمایی وجود ندارد. سومین آزمایش نیز (attentive blindness) است که در آن فرد اگر به امری توجه نکند، اتفاقی که رخ می‌دهد، را نمی‌بیند. این نظریه می‌گوید که ادراک، یک کنش فعالانه در محیط بیرون برای شناسایی آن است. باز نمایی وجود ندارد، بلکه ارتباط مستقیم با محیط

است. حسن این نظریه نیز این است که به فرضیه هوموکلوس پاسخ می‌دهد. چون ادراک بر اساس کنشی که میان من و محیط است صورت می‌گیرد و به یک خود تجربه‌گر که بخواهد فکر کند یا تجربه کند، نیاز نیست. دکتر انصاری سپس به ایرادهای این نظریه اشاره کرد و گفت: اولاً این نظریه خیلی مکانیکی است و بسیاری آن را مشابه رفتار گرایی خوانده‌اند، و تفاوتش با آن این است که در این نظریه رفتار یا ادراک فعالانه است و در رفتار گرایی، رفتار امری منفعل است. دومین نقد به این نظریه این است که تجربه شخصی یا پدیدارشناختی را نمی‌تواند توضیح دهد، البته ایشان در پاسخ می‌گویند، همین تجربه پدیدارشناسانه است، یعنی تجربه شخصی همین تبدلی است که میان فرد و محیط صورت می‌گیرد ولی انتقاد به آن این است که نمی‌تواند این امر را توضیح دهد، با این که خود این نظریه اصرار دارد که آگاهی، کاری است که در فاصله من و محیط یا من و شخص دیگر صورت می‌گیرد. مثال بارز این امر پول یا سرعت ماشین است. پول یک تکه کاغذ است اما یک عده بر سر ارزشمند بودن آن توافق کرده‌اند، آگاهی نیز چنین است، امری در وسط رابطه فرد با محیط است که به تنهایی قابل بازشناسی نیست، اما بر اساس آن عمل آگاهی‌صورت می‌گیرد، مثل سرعت که در موتور ماشین فی‌نفسه قابل اشاره نیست، اما وجود دارد. اما نقد سومی که به این نظریه وارد است این است که این نظریه نمی‌تواند آگاهی را توضیح دهد، زیرا برای آن که فرد بتواند کنش را انجام دهد، باید در درجه اول آگاه باشد، بنابراین از این‌جانب نمی‌تواند انجام دهد. دکتر انصاری در بخش پایانی سخن، به نظریه شروع فعالیت قوی عبارت (strong enaction) پرداخت و گفت: این نظریه تمام ایده‌های نظریه قبلی از این که الگوهای شناختی بر اساس تکرار الگوهای حسی حرکتی به وجود می‌آیند و این که شناخت به عمل در آوردن یک مهارت بدنی است و این که باز نمایی هم در ادراک وجود ندارد را قبول دارد، ضمن آن که به آن نظریه اضافه می‌کند که اگر بخواهیم تجربه شخصی را توضیح دهیم، باید از مطالعه ساختار موجود زنده شروع کنیم. یعنی ایشان معتقدند که سیستم‌های زنده، خودمختار و اوتونوموس هستند و از نظر فیزیکی باز بوده و با محیط تبادل دارند، اما از نظر کارکردی بسته‌اند و روابطی که بین اجزای آن‌ها وجود دارد ثابت است و با نوساناتی که میان سیستم به وجود می‌آورند، می‌توانند نقص‌ها را جبران کنند، تا جایی که رفتار مورد نظر را ارائه دهند و خود را با محیط وفق دهند، در صورتی که سیستم‌هایی که از نظر فیزیکی بسته‌اند، مثل ماشین، چنین قابلیتی ندارند. مثلاً در رایانه هر گونه معنی باید در بیرون برنامه‌ریزی شده باشد، اما در موجود زنده معنی مواجهه با موقعیت‌ها و محیط‌های مختلف از بیرون و از قبل برنامه‌ریزی نمی‌شود و

مثل همان فرونیسیس از سطو موقعیت به موقعیت تغییر می‌کند. مطالعات تجربی سلول و حشرات بی‌مغز هم این موضوع را نشان داده است که آن‌ها چنین توانایی دارند و نمی‌توان آن‌ها را به عنوان یک ایزه صرف در نظر بگیریم. دیدگاه ایشان این است که همان‌طور که چالموز می‌گوید، آگاهی را پایهای (fundamental) در نظر بگیریم و از نظر تجربی ساختاری برای سلول یا موجود زنده حداقل در نظر بگیریم و بگوییم این ساختار باید چگونه باشد تا تجربه و آگاهی ممکن شود. بعد از طریق این ساختاری که تعریف می‌کنیم، به ارتباط میان اجزا و دیگر امور، آگاهی را به عنوان یک ویژگی (consciousness) در نظر بگیریم و بر عکس نظریه‌هایی که می‌کوشند از بالا آگاهی را توضیح دهند، آن را از پایین بسازیم و با این کار مشکل ذهن-بدن را مشکل بدن-بدن کنیم، یعنی اگر سلول زنده به دلیل ساختارش آگاه است، چطور این ویژگی با بالا رفتن سطح پیچیدگی، مثلاً به انسان می‌رسد.»



# ملاک‌های طبقه‌بندی جانوران؛ مقایسه آراء ارسطو، جاحظ، ابن سینا و قزوینی

« امروزه در طبقه‌بندی جانوران از روش ریخت‌شناسی مبتنی بر ویژگی‌های اندام ظاهری جانوران استفاده می‌شود. مبدع این روش کارل لینه (۱۷۰۷-۱۷۷۸) است. اما تا پیش از آن همواره برای جانورشناسان این مشکل جدی بود که ملاک طبقه‌بندی چیست. این مشکل تا ناشی از آن بود که آن‌ها خصوصیت مشترکی را که به دنبالش می‌گشتند پیدا نکردند، یعنی آن جنس خاصی را که بتوان جانوران را ذیل آن دسته‌بندی کرد. اما فقط ارسطو بود که به این نکته صریحاً اشاره کرده‌است. نکته دیگر این که آن چه گذشتگان در مورد جانوران گفته‌اند بیشتر توصیفی است که بسیار نیز قابل توجه است، اما این توصیفات از نظر ایشان برای طبقه‌بندی جالب توجه نبود.

## پیشینه طبقه‌بندی

### جانوران و آثار مربوط

اولین کتابی که به وضوح در این زمینه نگاشته شده، کتاب ارسطو بوده است و تا پیش از آن به وضوح اثری اختصاصاً در این زمینه موجود نیست. حتی کتابی که در آثار عربی به دموکریتوس نسبت می‌دهند، بیشتر در زمینه تشریح است، اما مشخص‌ترین کتاب، کتاب‌الحيوان ارسطوست که شامل ۲۱ مقاله در سه مجلد است: طباع الحيوان، اجزاء الحيوان و فسی کون



## حنیف قلندری

مطالعه تاریخ علم، جستجو در کوشش بشر برای گسترش فهم خود از جهان است. طبقه‌بندی در این میان، یکی از بهترین ابزارها برای نظام‌مند شدن این فهم و روشن شدن روش مطالعات بعدی است، به ویژه اگر موضوع مورد مطالعه از تنوع و گستردگی برخوردار باشد. جانورشناسی چنین است و ضرورت طبقه‌بندی در آن به خوبی احساس می‌شود. اما ملاک این طبقه‌بندی چیست یا چه می‌تواند باشد؟ گذشتگان در مورد این پرسش چگونه می‌اندیشیدند؟

عصر گرم روز چهارشنبه پانزدهم تیرماه، سالن سخنرانی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه به زور کولرهای گازی خنک شده بود تا علاقه‌مندان پاسخ این سؤال را از زبان حنیف قلندری، دانشجوی دکتری تاریخ علم پژوهشگاه تاریخ علم بشنوند. او که کارشناسی ارشد تاریخ علم را در دانشگاه تهران گذرانده در این سخنرانی به مقایسه طبقه‌بندی‌های جانوران نزد ارسطو، ابن سینا، جاحظ و قزوینی پرداخت. دکتر ضیا موحد، دکتر حسین معصومی همدانی، دکتر شاپور اعتماد، دکتر مهدی نسربین، دکتر لاله قدک پور، دکتر حسین شیخ رضایی و دکتر نصرالله موسویان از مخاطبان این نشست بودند.

الحيوان. البته برخی همچون یک معتقدند که آثار ارسطو در مورد نفس را نیز می‌توان دنباله مباحث جانورشناسی او تلقی کرد.

ارسطو در آثار خود چنان به بحث جانورشناسی می‌پردازد که گویی نظر خودش را در این زمینه مطرح کرده است. او مطالعه جانوران را به اندازه مطالعه اجرام آسمانی مهم می‌داند. اما برای مطالعه جانوران باید آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرد. برای این کار، سراغ اجزای بدن حیوانات می‌آید، معلوم نیست که ارسطو در این زمینه خودش تشریح کرده یا آثار دیگران را مطالعه کرده است. او اشاره می‌کند که ما تنها بر پایه ویژگی‌های فیزیکی جانوران مثل اندام داخلی و اندام خارجی آن‌ها می‌توانیم

آن‌ها را دسته‌بندی کنیم. او سپس ملاک‌های مختلفی در طباع الحيوان می‌آورد، ملاک‌هایی چون نحوه غذا خوردن، نحوه شکار کردن، تولید مثل و... اما در این مورد دقت چندانی نکرده است. برای این امر دو دلیل می‌توان آورد، نخست این که ارسطو نتوانسته نشانه مشخصی در میان همه جانوران پیدا کند و دوم این که هدف ارسطو از ذکر ملاک‌ها، اصلاً طبقه‌بندی نبوده است. اما در مجموع می‌توان گفت که ارسطو نتوانسته طبقه‌بندی خوبی در مورد جانوران ارائه کند.

## سه نوع طبقه‌بندی که ارسطو در کتاب الحيوان ارائه کرده است

نخستین این طبقه‌بندی‌ها در طباع الحيوان است. او در این کتاب، جانوران را به ۷ جنس کلی تقسیم می‌کند که عبارتند از: پرندگان، ماهی‌ها، جانوران بزرگ دریایی مثل نهنگ، جانورانی که پوست شکننده دارند مثل حلزون، صدف داران مثل خرچنگ، نرم‌تنان و حشرات. او در ذیل این هفت جنس اصلی می‌گوید که بقیه را نمی‌توان جنس بزرگ خواند، جانورانی چون انسان، شیر، شتر و... او این جانوران را یک گونه خاص می‌نامد.

دومین تقسیم‌بندی ارسطو را در کتاب فی کون الحيوان و بر اساس روش تولید مثل است. از نظر ارسطو بر اساس این ملاک چهار دسته

### جانور از یکدیگر قابل تمایز

هستند نخست جانورانی که نوزادشان شبیه والدین است اما از والدین کوچک‌ترند، که بیشتر پستانداران چنین‌اند؛ دسته دوم جانورانی هستند که تخم‌فرزندان در بدن پدر یا مادر رشد می‌کنند، مثل مارها یا برخی ماهی‌ها؛ دسته سوم جانورانی که بیرون از بدن والدین تخم می‌گذارند، مثل اکثر پرندگان و دسته آخر نیز جانورانی که لارو دارند، یعنی تولید مثل غیر تناسلی دارند مثل حشرات.

سومین تقسیم‌بندی ارسطو بر اساس خون داشتن یا نداشتن جانوران است البته منظور ارسطو مثل اکثر قدما از خون، مایع قرمزی است که در بدن جاری است. بر اساس این تقسیم‌بندی در تقسیم‌بندی اولی یعنی هفت جنس سه دسته پرندگان، ماهی و جانوران بزرگ دریایی خون دارند و در تقسیم‌بندی ثانویه یعنی تقسیم‌بندی بر اساس روش تولید مثل - سه دسته اول خون دارند.

دو دسته بندی اخیر از نگاه ارسطو مهم‌تر است، تقسیم‌بندی اولیه فقط در مقدمه کتاب ارسطو اشاره شده است، اما از دو طبقه‌بندی بعدی در سراسر کتاب برای بررسی جانوران استفاده می‌کند.

#### شیوه‌های طبقه‌بندی

#### جانوران نزدین سینا و

#### کتاب مقدس

این سینا بخش زیادی از کتاب هشتم طبیعیات شفا را به تشریح اختصاص داده است، او می‌گوید برای تشریح نباید حیوان را کشت، ارسطو از روش گرسنه نگه داشتن جانوران برای لاغر شدن

جانوران سخن می‌گوید، اما روش دیگر خفه کردن حیوانات است. او سپس به مقایسه اندام داخلی حیوانات و در برخی موارد، مقایسه این اندام‌ها با اندام انسان می‌پردازد و از این نظر کتاب بیشتر پزشکی است. او در ابتدای کتاب به طور خلاصه بحث ارسطو از طبقه‌بندی جانوران، به خصوص طبقه‌بندی بر اساس خون داشتن یا خون نداشتن را می‌آورد. در ذیل آن نیز هفت جنس مورد اشاره ارسطو را به جز جانوران بزرگ دریایی ذکر می‌کند. او در مقاله بعدی به تشریح مغز می‌پردازد و به این پرسش می‌پردازد که جایگاه تفکر مغز است یا قلب.

یک تقسیم بر اساس ملاک نحوه حرکت کردن و راه رفتن جانوران صورت گرفته است و نشانه‌هایی از آن در کتاب‌های مقدس مثل تورات (کتاب پادشاهان ۴: ۳۳) و قرآن (نور: ۴۵) وجود دارد. در متون مقدس ایرانی مثل کتاب بندش نیز تقسیم‌بندی مشابهی بر اساس خلقت جانوران می‌بینیم. در این کتاب جانوران به دو دسته کلی جانورانی که توسط اهورا خلق شده‌اند و جانورانی که توسط اهریمن خلق شده‌اند (شامل خرس، گرگ‌سانان، سگ، مار و حشرات) برمی‌خوریم. جانوران اهورایی نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: نخست جانورانی که بر زمین هستند که خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: جانورانی که سم شکافته دارند، جانورانی که سم شکافته ندارند و جانورانی که انگشت دارند. اما دسته دوم جانوران اهورایی پرندگان و دسته سوم ماهی‌ها هستند.

#### طبقه‌بندی جاحظ در کتاب الحیوان

این طبقه‌بندی مشهورترین اثری است که به دست مسلمانان در این زمینه نگاشته شده است. جاحظ در ابتدای کتاب بر اساس نوع راه رفتن، جانوران را به چهار دسته تقسیم می‌کند: نخست جانورانی که راه می‌روند که خود چهار دسته‌اند: انسان، بهایم، سیاح و حشرات؛ دوم جانورانی که پرواز می‌کنند مثل سیاح، بهائم و حشراتی که پرواز می‌کنند، سوم جانورانی که شنا می‌کنند و چهارم جانورانی که می‌خزند مثل تمساح و مار. او البته در یک تقسیم‌بندی دیگر جانوران را به دو دسته فصیح (انسان) و عجم (باقی جانوران) تقسیم می‌کند.

تقسیم‌بندی کسانی چون اخوان الصفا و اصول‌الدین بغدادی نیز مشابه این است. شخصی به نام ابن ابی‌الاشعث بر اساس نحوه زیست، جانوران را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست حی‌مالک یا جانورانی که توانایی دخل و تصرف در زندگی خودشان را دارند مثل انسان؛ دوم حی‌مملوک یا جانورانی که روند زندگی‌شان توسط طبیعت و یک عامل غیر طبیعی مثل انسان هدایت می‌شود مثل جانوران اهلی و سوم حی‌لامالک و لامملوک یعنی جانورانی که روند زندگی‌شان را طبیعت تعیین می‌کند.

کتاب‌های عجایب‌المخلوقات از جمله آثاری هستند که در حوزه جانورشناسی می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند. در این میان کتاب عجایب‌المخلوقات

### قزوینی کامل‌تر از بقیه است.

سایر این آثار، تنها به ذکر اسم یا یک ویژگی جانوران بسنده کرده‌اند، اما این کتاب یک مقدمه طولانی دارد و یک ملاک‌های متعددی چون نحوه راه رفتن، شکار کردن یا ملاک‌هایی که قبلاً ذکر کرده‌ایم را بیان کرده‌اند. اما او خودش ملاک دیگری را بر اساس نحوه دفاع جانوران در برابر خطرات بیان می‌کند. بر این اساس جانوران را به چهار دسته تقسیم می‌کند: نخست آنهایی که به واسطه قدرت خودشان دشمن را می‌رانند مثل شیر و فیل؛ دوم جانورانی که در برابر خطر فرار می‌کنند مثل آهو؛ سوم جانورانی که وسیله دفاعی دارند مثل جوجه تیغی و چهارم جانورانی که در برابر خطر پنهان می‌شوند مثل موش. او هم چنین در یک طبقه‌بندی جانوران را به انسان، جن، دوار و خزندگان تقسیم می‌کند.

نتیجه بحث چنان است که اولاً هدف قدما در جانورشناسی، طبقه‌بندی نبوده است و ثانیاً این نکته را در آثار مسلمانان با دقت بیشتری می‌توان گفت. مسلمانان اگر چه در توصیف جانوران بسیار دقیق بوده‌اند، اما مسلماً هدفشان طبقه‌بندی نبوده است. »







## مواجهه انسان شناسی با علوم و فناوری‌ها

دکتر بهال نفیسی

از میان شاخه‌های مطالعاتی علم، با تاریخ علم، فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم آشنا هستیم، اما چیز زیادی در مورد رشته جدید انسان شناسی (anthropology of science) نمی‌دانیم؛ شاخه‌ای که به تعبیر دکتر بهال نفیسی تمایزی میان دانش و تکنولوژی نمی‌تهد و از تکنوساینس یا فن‌آوری آمیخته به علم و علم آمیخته به دانش سخن می‌گوید و معتقد است که هیچ علمی وجود ندارد که میرا از تکنیک باشد. این شاخه مطالعاتی در خاستگاهش، یعنی کشورهای غربی نیز جدید است و همین امر توجه خوبی است تا دکتر نفیسی، دانش‌آموخته دانشگاه رایس آمریکا عصر چهارشنبه ۱۸ خرداد در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به معرفی اجمالی موضوع، روش‌ها و دغدغه‌های این حوزه بپردازد.

دکتر نفیسی بحث را با تاکید بر تو بودن این شاخه معرفتی آغاز کرد و هدف از سخنرانی‌اش را این خواند که نشان دهد انسان شناسی علم چه چیزی به مطالعات علم می‌افزاید، ضمن آن که کوشید تا تمایز این حوزه معرفتی را از نزدیک‌ترین همسایه‌اش یعنی جامعه‌شناسی علم روشن کند. وی گفت: بهترین روش برای این کار توضیح از طریق مثال و مطالعه تا حدودی نزدیک برخی نمونه‌های انسان شناسی به جای بحث از کلیات انتزاعی و تعاریف است. دکتر نفیسی گفت که پنج نمونه را برای بحث انتخاب کرده است، اگر چه محدودیت زمان موجب شد که تنها چهار مثال بررسی شود، گو اینکه حق مطلب به خصوص در مورد مثال آخر ادا نشد و همین امر سبب به وجود آمدن ابهاماتی در ذهن حاضران جلسه شد، مخاطبانی که از شاخه‌های مختلف مطالعات علوم همچون تاریخ علم، فلسفه علم، فلسفه تکنولوژی و ... آمده بودند تا با این شاخه جدید آشنا شوند و در میان ایشان اعضای موسسه چون دکتر شاپور اعتماد، دکتر ضیا موحد، دکتر حسین معصومی همدانی، دکتر حسین شیخ رضایی، دکتر لاله قدک پور، دکتر کرباسی زاده، دکتر حسین کاجی و دکتر بهمن بازوکی حضور داشتند. مشروح این سخنرانی در ذیل می‌آید:

زمین یا آسمان، گاه چکش یا داس و امروزه اشیایی چون کامپیوتر و ارلین در یک آزمایشگاه شیمی. در انسان شناسی علم نیز به اشیای مادی از این منظر نگرینسته می‌شود. بنابراین هر دو به شرایط به وجود آمدن فرهنگ و دانش یک قوم یا جامعه می‌پردازند و روش‌های تولید دانش را بررسی می‌کنند. اما در انسان شناسی کلاسیک جامعه‌ی مورد بررسی عموماً یک قبیله یا قومی دور از دسترس بود که به عنوان یک دیگری مورد بررسی قرار می‌گرفت، اما

«در انسان شناسی کلاسیک اشیا و ابزار و وسایل مادی که انسان‌ها با آن‌ها زندگی می‌کنند و معنایی که به آن‌ها می‌بخشند، مورد مطالعه قرار می‌گرفت. مثلاً بحث از توتم‌ها یکی از مسائل کلاسیک مردم‌شناسی است، اشیایی که برای یک جامعه معنای خاصی دارند و جامعه از طریق معنای این اشیا، جامعیت خود را تعریف و حفظ می‌کند، گاهی این ابزار مجسمه‌ها هستند، گاهی موجودات طبیعی مثل حیوانات و درختان و گیاهان و گاهی

در انسان شناسی علم این جامعه می‌تواند یک آزمایشگاه شیمی، یک در مانگاه یا یک دانشگاه باشد. همین‌طور انسان شناسی کلاسیک از رابطه پزشکی و فرهنگ بحث می‌کند، اما همزمان با تغییر جهان و مناسبات انسان شناسی کلاسیک تغییر جدی نکرد، در حالی که از دهه ۱۹۸۰ به بعد مطالعات علم به این شکل در مورد یک آزمایشگاه طبی یا فیزیک یا بیوتکنولوژی یا اموری چون نقش سونوگرافی در بازار و ... شروع شد. بحث مهم دیگری که تأثیر جدی بر این مباحث گذاشت، رابطه قدرت و فرهنگ بود. با بحث از انواع قدرت مثل قدرت فردی، قدرت جنسیتی، قدرت نژادی، قدرت قومی، قدرت ملی و ... تفاوت‌ها و نقششان در شکل دهی به فرهنگ و تکثر شیوه‌های معنا سازی، نیاز به گونه‌ای دیگر از مطالعه در مورد روش‌های معنا سازی، احساس شد. بسته به این که افراد جامعه از چه جنسیت، یا ملیت یا نژادی باشند و جایگاهشان در نسبت به قدرت کجا باشد، تفسیرشان از قدرت و دسترسی‌شان به آن متفاوت خواهد بود. بدین معنا انسان شناسی علم، به طور کلی ۵ ویژگی را به مطالعات علم اضافه کرد، البته نه به این معنا که این ویژگی‌ها غایب بودند، بلکه بدین معنا که انسان شناسی علم این ویژگی‌ها را برجسته و پیچیده کرد.

اتنوگرافی یا مردم‌نگاری (ethnography) در جامعه‌شناسی صرفاً به عنوان یک روش کیفی در جامعه‌شناسی نیز استفاده می‌شد، اما در انسان شناسی علم مردم‌نگاری فراتر از یک روش بلکه راه دانستن و یک زائر دانسته می‌شود و روش‌های نگارش





خاص خودش را دارد. ما از داستان یک شکل مواجهه سخن می‌گوییم.

مردم‌نگاری در انسان‌شناسی داستان مواجهه فرد با یک دنیای دیگر، یک دیگری یا یک نظام معرفتی دیگر است.

البته در جامعه‌شناسی معرفتی نیز از مردم‌نگاری بهره گرفته می‌شده اما نوعش متفاوت است. در آنجا مردم‌نگاری صرفاً نقشی‌ابزاری دارد. اتنوگرافی جامعه‌شناسی، متفاوت از اتنوگرافی انسان‌شناسی است، در آنجا حضور زنده مردم را

نمی‌بینیم. انسان‌شناسی مثلاً در مردم‌نگاری یک سمینار علمی، به انواع و اقسام مردم حاضر توجه می‌کند و نوع مناسبات و نحوه ورود ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهد، در انسان‌شناسی یک سمینار، از مبادله کالا، دانشگاه‌های شرکت‌کننده، نحوه ورود ایشان، محل اخذ هزینه‌ها، سیاست‌های تحقیقاتی، نحوه تأمین مواد مورد نیاز و این‌که از کدام شرکت‌هاست و... مورد بررسی قرار می‌گیرند، به تعبیر ساده‌تر در جامعه‌شناسی حضور مردم را نمی‌بینیم و ایشان در پس زمینه (background) هستند.

**مبانی فلسفی و معرفتی انسان‌شناسی علم**

دومین موضوعی که انسان‌نگاری علم با خودش به حوزه مطالعات علم آورده در زمینه نگاهش به متغیرهای جامعه‌شناسانه است. این شاخه از برساخت‌گرایی مکتب ادینبورو که در جامعه‌شناسی معرفت با آن آشنا هستیم، تمایز جدی دارد. در انسان‌شناسی نیز

همچون برساخت‌گرایی از نسبییت فرهنگی سخن گفته می‌شود، نه به این معنا که همه چیز به یک اندازه حقیقت دارد، بلکه به این معنا که ماهیت تولید هر حقیقتی، وابسته به شرایط و متغیرهای تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خاص است. اما تفاوت انسان‌شناسی با برساخت‌گرایی آن است که در جامعه‌شناسی از یکسو این متغیرهای تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را داریم و در سوی دیگر یک محتوای علمی داریم و این متغیرها با تغییرشان بر این محتوای علمی تأثیر می‌گذارند. اما وقتی در انسان‌شناسی می‌گوییم که علم یک برساخت اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است، به این متغیرها به عنوان اموری برسازنده (constructive) نمی‌نگریم بلکه از یک coconstruction سخن می‌گوییم. علم coconstruction است. هم توسط جامعه علمی و هم توسط جامعه بیرونی که شامل این مؤلفه‌ها و متغیرهاست، برساخته می‌شود. این مؤلفه‌های بیرونی شامل سیاست کشورها، بودجه تخصیص داده شده به پروژه‌های علمی، دل‌مشغولی‌های دانشمندان، فعالیت فعالان محیط زیست و... است و این امور بر اولویت‌های علمی تأثیر می‌گذارند. البته گاهی این تأثیرها فرمالیته است، اما این‌که فعالیت علمی چیست کاملاً به این امور بستگی دارد. گویی همه این امور دست به دست هم می‌دهند تا تعریف کنند که فعالیت علمی چیست.

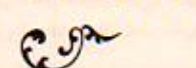
انسان‌شناسی علم به این می‌پردازد که علم برای گروه‌های مختلف مردم که با یکدیگر از نظر جنسیتی، نژادی، سنی، قومی، فرهنگی و... تفاوت دارند، چه معنایی دارد. ویژگی چهارم انسان‌شناسی علم آن است که عامه مردمی که انسان‌شناسی علم با آن‌ها طرف است با عامه مردم جامعه‌شناسی تفاوت دارد. در جامعه‌شناسی عامه مردم، عامه‌ای است که از علم فاصله می‌گیرد و در واقع می‌کوشد نشان دهد که کار علمی چه ارزشی دارد. اما عموم مردمی که در انسان‌شناسی علم با آن مواجه هستیم، بیرون از علم نیستند، در این شاخه منظور از این عامه مردم، همان عامه‌ای است که درگیر فرایندهای علمی شده است. مثلاً گاه از محققان خواسته می‌شود که به دادگاه روند یا به کنگره روند تا در برابر کار خود دفاع کنند، انسان‌شناسی علم به این امور توجه دارد.

انسان‌شناسی علم همان‌طور که از عنوانش پیداست، رشته‌ای انسان‌محور است و سعی ندارد که ابهام‌ها و تردیدهایی را که ویژگی انسان است حل کند یا برطرف کند یا از میان بردارد. این رشته سعی نمی‌کند گزارشی شسته و رفته از انسان‌هایی باشد که رفتاری عقلانی دارند. بر عکس در این حوزه نشان داده می‌شود که انسان‌ها ترکیبی از ترس و لذت هستند.

ایشان همان‌طور که از پیشرفت‌های علم لذت می‌برند، نگرانی‌های خاص خودشان را هم دارند. از دست‌کاری صاحبان صنایع مثلاً در غذاها یا طبیعت هم لذت می‌برند و هم می‌ترسند. علاقه به پیشرفت علمی آمیخته است به اضطراب از آن. ما یاد گرفتیم که حقیقت از داستان متفاوت است و به داستان‌های انسان‌ها گوش نمی‌دهیم، اما این رشته می‌کوشد از طریق بررسی داستان‌های انسان‌ها حقیقت را نشان دهد. هر انسانی اهداف، ترس‌ها، امیال خاص خود را دارد و انسان‌شناسی علم به این امور بی‌توجه نیست. بر همین اساس انسان‌شناسی علم یک رسالت اخلاقی و سیاسی نیز دارد و آن این است که به گفتمان واحد و غالب با افزودن دانش دیگری‌های فراموش شده بیچیدگی ببخشد.



انسان‌شناسی علم همان‌طور که از عنوانش پیداست، رشته‌ای انسان‌محور است و سعی ندارد که ابهام‌ها و تردیدهایی را که ویژگی انسان است حل کند یا برطرف کند یا از میان بردارد. این رشته سعی نمی‌کند گزارشی شسته و رفته از انسان‌هایی باشد که رفتاری عقلانی دارند. بر عکس در این حوزه نشان داده می‌شود که انسان‌ها ترکیبی از ترس و لذت هستند.



ایشان همان‌طور که از پیشرفت‌های علم لذت می‌برند، نگرانی‌های خاص خودشان را هم دارند. از دست‌کاری صاحبان صنایع مثلاً در غذاها یا طبیعت هم لذت می‌برند و هم می‌ترسند. علاقه به پیشرفت علمی آمیخته است به اضطراب از آن. ما یاد گرفتیم که حقیقت از داستان متفاوت است و به داستان‌های انسان‌ها گوش نمی‌دهیم، اما این رشته می‌کوشد از طریق بررسی داستان‌های انسان‌ها حقیقت را نشان دهد. هر انسانی اهداف، ترس‌ها، امیال خاص خود را دارد و انسان‌شناسی علم به این امور بی‌توجه نیست. بر همین اساس انسان‌شناسی علم یک رسالت اخلاقی و سیاسی نیز دارد و آن این است که به گفتمان واحد و غالب با افزودن دانش دیگری‌های فراموش شده بیچیدگی ببخشد.

بررسی چند مقاله با دیدگاه انسان‌شناسانه در رابطه با پدیده‌های تکنوساینس

**مقاله نخست با عنوان -real time fetus: the role of the sonogram in the age of monitored reproduction**

نویسنده‌ای به نام راب به موضوع سونوگرافی و نقش آن در بازتعریف روابط انسانی در حوزه مادر-فرزندی و هویت جنین می‌پردازد. عنوان مقاله به مقاله والتر بنیامین با عنوان «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری مکتبکی آن» شبیه است. در مقاله بنیامین پیشرفت تکنولوژی یک سبب از دست رفتن نقش آیینی و هاله هنری می‌شود، ضمن آن که اثر هنری با تکثیرش نقش‌های اجتماعی بیشتری می‌یابد، گویی نویسنده وقتی از تأثیر سونوگرافی بر روابط انسانی سخن می‌گوید گوشه چشمی به مقاله بنیامین داشته است. این سونوگرافی از دهه ۱۹۶۰ به بعد در پزشکی به کار گرفته شد و با جنبش‌های مدنی در آمریکا و اروپا توسط اقلیت‌های نژادی، پستی، جنسیتی و... هم‌زمان شد یکی از این گروه‌ها فمینیست‌ها بودند که هنوز هم هستند و در برابر راست‌گرایان به حق زن در سقط جنین با فشاری می‌کنند. دستگاه سونوگرافی در میان این مجادله وارد شد. بحث از جدا شدن کودک از مادر و استقلال هویت جنین و عدم حق مادر برای سقط جنین یکی از این بحث‌ها بود. ایشان می‌گفتند که سونوگرافی تبعات اجتماعی و سیاسی فراوانی دارد. ارزیابی کیفیت جنین، مرز تعریف فرد انسانی و مرز حوزه عمومی و حوزه خصوصی از جمله این مباحث بود. ضمن

این که بحث مسئولیت که برای پیوریتن های آمریکایی بسیار اهمیت داشت، در این موضوع وارد شد. برخی از دیگر فمینیست های سنتی از این که فرایند تولد کودک بیش از پیش پزشکی شده است و تولد نوزاد از بطن خانواده و مناسبات آن به بیمارستان منتقل شده است، شکایت داشتند و سونوگرافی را مصداقی از این پزشکی شدن فرایند می خواندند.

#### تبعات اجتماعی سونوگرافی

ما وقتی به عکس سونوگرافی می نگریم، چیز زیادی در نمی یابیم و توده های می بینیم که نیاز به تفسیر است. اما وقتی تفسیر این پدیده همراه آن شد، به کالایی بدل شد که امروزه تجارت پروتقی را در آمریکا به وجود آورده است. بحث از سن، روحیات، جنسیت و ... جنین در این کالاهای بازاری، نوعی نیساز را در جامعه پدید آورد و اساساً زمان ورود فرد را به شبکه اجتماعی دچار تغییر کرد. ضمن این که عکس های فردی به نام نیلسون در کتاب «کودک زاده می شود» (A Child is born) سبب شد که مخالفان سقط جنین قدرت فرایند های یابند. از سوی دیگر یک آگهی تبلیغاتی شرکت ولوو سبب خشم فمینیست ها شد. تا جایی که ایشان با تاکید بر حق زن به جای حق جنین این شرکت را مجبور به جمع آوری کلیشه تبلیغات مذکور کردند.

مقاله دوم مقاله Aids, knowledge and discrimination in the inner city: an anthropological analysis of the

injection drug user اثر امیل مارتین و دیگران است. این مقاله به پدیده گسترش ایدز در محله والتیمور نیویورک که یکی از محلات سیاه نشین، فقیر و پلیسی است می پردازد و می گوید تلقی مبتلایان تزریقی به این بیماری را از منظر نوع نگاهشان به بیماری و به بدن و به جامعه و سیاست مورد بررسی قرار دهد. نکته جالب این مقاله آن است که مبتلایان عمدتاً با نوعی توهم توطئه، دولت را عامل اصلی شیوع بیماری با هدف از بین بردن مستقیم سیاهان فقیر می خوانند. این دریافت پلیسی، در تلقی ایشان از بیماری هم بی تأثیر نیست، به گونه ای که ویروس های بیماری را به صورت مهاجمانی در نظر می گیرند که به سیستم دفاعی بدن حمله کرده اند و بیماری، ستیزی میان این باکتری ها و سلول های بدن است. در حالی که نویسندگان مقاله با این نگاه به باکتری های مهاجم مشکل دارند، زیرا باعث تثبیت نوعی نگاه ستیزه جویانه به دیگری می شود، بر این اساس ایشان می گویند چرا نباید از باکتری هایی سخن گفته شود که نه تنها جزو بدن ما نیستند و شناسنامه سلولی بدن ما ندارند، بلکه بسیار هم مفید هستند و بدن را غنی تر می کنند.

مقاله بعد digital image of the category of the person: pet scanning and objective self-fashioning A اثر جوزف دومیت. در این مقاله رابطه پدیده جدید پتاسکن با نحوه تلقی فرد از خودش پرداخته می شود. این پدیده موجب شده که فرد با تصویری منزله از خود، میان خود پاک و منزهش و بیماری، به مثابه امری بیرونی و شیطانی تمایز قائل شود.

مقاله آخر نیز با عنوان Iconic devices: toward an ethnography of physics images اثر شارون ترادیک مطالعه ای بر روی روش ها و شیوه هایی است که فیزیک دانان در حوزه خود به کار می برند. نویسنده در این مقاله با کار روی چارت ها، پوشه ها، جداول، عکس ها و ... به مطالعه نشانه شناسانه و دقیق ایمازهایی می پردازد که در جهان بیانی فیزیک دانان موثر است. این که چرا فیزیک دانان مطالب علمی را در پاکس های مربعی بیان می کنند، این که چرا تفکرشان این همه منظم و شبکه بندی شده است، این که چرا تصویر عمومی از توابع فیزیکی به صورت انسان هایی هنجارشکن است و ... از مطالبی است که در این مقاله به آن ها می پردازد.

#### موش هاروارد (onco mouse)

نخستین موجود زنده ای که به صورت اختراع ثبت شد و برای درمان سرطان و تولید آنتی بادی در آزمایشگاه ها کاربرد دارد و می توان آن را خرید و فروش کرد موش هاروارد داشت موجودی سنتز شده که همچون فرانتکشتاین، انسان-گرگ، دراکولا و خون آشام ها در فرهنگ مسیحی قدمتی طولانی دارد و هم زمان ترس و هم دلی انسان را بر می انگیزد. >>



## «مشخصه‌های معنایی به

نحو» مربوطند

عضو گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در آغاز این نشست گفت: من در این جانی خواهم به معنی شناسی بپردازم و بگویم «یعنی» در زبان فارسی در کجا آمده است. اما به نظر می‌آید این کلمه چندان قدیمی نیست و نامت‌های جدید هم در زبان ما حضور نداشته است. اعتماد ادامه داد: یکی از پرسش‌هایی که دکتر معصومی همدانی بسیار به آن پرداخته‌اند این است که علوم قدیم چه ارتباطی با علوم جدید دارند. در علم جدید، موردی وجود ندارد که مسبق به علم قدیم نباشد. دکتر معصومی اصرار دارند که در انقلاب علمی، ویژگی خاصی وجود دارد و از مفهوم تراکم تجربی و ارتباط خاص رشته‌های مختلف با یکدیگر سخن می‌گویند که چندان برای من قابل فهم نیست. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تصریح کرد: در عرصه علم جدید، اتفاقاتی تحت عنوان ناتوریسم رخ داده است که امروزه با آن‌ها هر نظریه‌ای را محک می‌زنند. پارادایم طبیعی شدن با طبیعی کردن، سیری است که علاوه بر نوعی به دست آوردن، نوعی از دست دادن هم در آن وجود دارد. در فلسفه‌های مضاف جدید هم همواره سخن از ناتوریسم در میان است و منظور از آن همین انقلاب‌های علمی است. وی با اشاره به اینکه قصد دارد در قالب نظریه‌های ناتوریستی به «یعنی» بپردازد، خاطر نشان کرد: کواپن در نظریه خود با عنوان «ترجمه بنیادی» (Radical Translation) می‌خواهد به این موضوع بپردازد که وقتی ما در موقعیتی استثنایی قرار می‌گیریم یعنی در محیط زبانی متفاوت از محیط زبانی خود، چگونه می‌توانیم آن اتفاقاتی را که در زبان بیگانه رخ می‌دهد به زبان خود ترجمه کنیم. در واقع وی می‌خواهد این پرسش



## در باب یعنی

دکتر شاپور  
اعتماد

نشست «در باب یعنی» با ارائه دکتر شاپور اعتماد؛ عضو هیئت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و عضو گروه مطالعات علم چهارشنبه هفته دوم اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۰ برگزار شد. وی در این نشست به تبیین این موضوع پرداخت که وقتی ما معنارادر از تباط با زبان بررسی می‌کنیم، اگر واقعا بخواهیم به این معنا خصوصیت‌های برهین باید از مشخصه‌های معنایی سخن بگوییم اما موضوع این است که این مشخصه‌ها همگی به نحو Syntax مربوطند.

را مطرح کند که در چنین شرایطی آیا ما همیشه با ترجمه‌هایی مشخص رو به رو خواهیم بود. اعتماد افزود: در نظر کواپن اگر ما بخواهیم بر اساس مبانی اهل زبان قضاوت کنیم با ترجمه‌های کامل درستی مواجه خواهیم شد که هر چند مطابق با وقایعی هستند که رخ می‌دهند اما با خودشان ناسازگارند. وی به این اعتبار نتیجه می‌گیرد که ترجمه نامتعیین (indeterminate) است. در واقع اصل و اساس حرف کواپن این است که ما باید فراتر رویم و در نتیجه برای این کار قیدی را تحت عنوان entity without identity اعمال می‌کنند. وی با اشاره به اینکه کواپن تأکید می‌کند که برای تشخیص یک موجود باید ملاک تشخیص داشته باشیم و هویتی را نیز برای آن تراشیده باشیم، تصریح کرد: از نظر کواپن مسئله این نیست که ترجمه نامتعیین است بلکه مسئله اصلی این است که معنا (meaning) نامتعیین است.

به گفته وی در نظریه معنا، اشیاء بسیار فرژا هستند و نمی‌توان بر اساس آن‌ها علمی را بنیاد گذاشت و به همین دلیل هم هست که وی از مفهوم محرک سخن می‌گوید. این پژوهشگر فلسفه و مطالعات علم با طرح این نکته که در زبان آموزی، اسامی همیشه بر یک کل اطلاق می‌شوند، خاطر نشان کرد: فرد در زبان آموزی با موقعیت‌هایی مانند جمعه سرو کار دارد. وقتی جعبه‌های رنگ زده می‌شود، احساس عمومی به طور ضمنی این است که سطح بیرونی آن رنگ زده شده است نه سطح درونی آن. وی در ادامه با اشاره به اینکه جامسکی در آثار خود به وجود گشتار در زبان تأکید و برزهای دارد، گفت: از نظر وی می‌توان انواع و اقسام جملات را از لحاظ دراماتیک با هم ترکیب کرد. در این راستا می‌توان گفت که در دو جمله «خداوند جهان را آفرید» و «جهان توسط خداوند آفریده شد» هیچ مشکلی وجود ندارد اما در رابطه با دو جمله «سگ‌های آبی سد می‌سازند» و «سدها توسط سگ‌های آبی ساخته می‌شوند» مشکلی به وجود می‌آید چرا که همه سدها توسط سگ‌های آبی ساخته نمی‌شوند. بنابراین وقتی بحث از معنا می‌شود مهم این است که تا چه حد می‌توان معنارادر ساختار وارد کرد اعتماد تصریح کرد: اگر قرار باشد ما نظریه‌های ناتوریستی ارائه دهیم باید چیزهایی را مفروض بگیریم و در قالب تئوری بیاوریم که بتوانیم برای آن‌ها قریبه‌های معین نیز ذکر کنیم. وقتی چیزهایی دائم

تغییر می‌کنند چگونه می‌توان آن‌ها را وارد نظریات کرد. وقتی می‌گوییم «جان سیب خورده است» می‌توان سیب را حذف کرد و گفت «جان چیزی خورده است». حال اگر به قریبه آن بگوییم که «جان آدم لجوجی است در صحبت کردن با بیل». با حذف کردن بیل به مشکل بر خواهیم خورد. وی خاطر نشان کرد: در صد سال گذشته ما هر وقت با زبان سرو کار داشته‌ایم به نوعی با ساختار، معنا و پراگماتیک (pragmatics) مواجه بوده‌ایم. اتفاقی که در این مدت افتاده این بوده است که سعی شده انواع و اقسام نظریه‌های درباره lexicon زبان از فرگه تا به امروز ارائه شود. عضو گروه مطالعات علم مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران گفت: ادعایی مطرح شده است مبنی بر اینکه وقتی ما معنارادر از تباط با زبان بررسی می‌کنیم اگر واقعا بخواهیم به این معنا خصوصیت علمی دهیم باید از مشخصه‌های معنایی سخن بگوییم، اما موضوع این است که این مشخصه‌ها همگی به نحو (syntax) مربوطند. وی افزود: توجه به دستگاه‌های کنشی برای پردازش جملاتی که به قسمت زبانی مربوط می‌شوند بخش دیگری است که باید به آن پرداخت.

بنابراین، ادعا این است که زبان طبیعی، semantic ندارد. ما مدام از مسئله التفات (intentionality) سخن می‌گوییم اما به یک اعتبار، مسئله این است که ما تا چه حد می‌توانیم نظام ارسطویی را در باب علل اربعه به کار ببریم. این پژوهشگر فلسفه و مطالعات علم یادآور شد: کلماتی در زبان هستند که در چارچوب ارسطویی می‌توان درباره آن‌ها نظریه پرداز کرد اما نکته‌ای دیگر هم وجود دارد. هر کلمه و عنصر زبانی، نوعی عنصر اراده در آن وارد می‌شود. در این صورت دیگر چگونه می‌توان از naturalization سخن گفت در حالی که نقش آن حذف اراده بوده است»



# آرمسترانگ و صدق سازی دسته‌ای از احکام ضروری

دکتر حسن  
شیرازی



نشست «آرمسترانگ و صدق سازی دسته‌ای از احکام ضروری با ارائه دکتر حسین شیرازی از دانشگاه آزلو بروکسل بلژیک در روز چهارشنبه ۲۱ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ در محل موسسه برگزار شد. دکتر حسن شیرازی در این نشست با اشاره به اینکه از نظر آرمسترانگ واقعیت رنگ‌ها قابل تقلیل به اوضاع واقعی فیزیکی است، گفت: آرمسترانگ قرمز بودن یک ماشین و قرمز بودن یک گل را دو وضع واقع جهان می‌داند که در قرمز بودن هم پوشانی دارند و بنابراین می‌توان گفت که یک گل قرمز شبیه یک ماشین قرمز است.

اوضاع واقعی فیزیکی است. وی با اشاره به اینکه آرمسترانگ اطلاق مفهوم قرمزی را یک دال سلب می‌داند، تصریح کرد: رنگ بودن چیزی نیست جز ساختار مولکولی خاص داشتن، اما مشکل این است که رنگ بودن به یک مفهوم *determinable* تبدیل می‌شود، در حالی که رنگ بودن مفهومی منطقی دانسته شده بود نه واقعی. بنابراین اگر قرمز بودن را یک دال در نظر بگیریم آن گاه باید گفت که این قرمز بودن باید تحت یک کلی دیگر تعریف شود.

این پژوهشگر مطالعات علم ادامه داد: آن چیزی که ما با آن به خاصه‌ای به نام قرمز بودن اشاره می‌کنیم رنگ بودن است. در بحث رنگ‌ها می‌توان سه سطح *Phenimenal Property* و *Physica Property* را تشخیص داد که می‌توانند به کار بیایند و به عنوان مثال در اولی با اثر، در دومی با رنگ و در سومی با ساختار مولکولی رو به رو خواهیم بود.

شیرازی در پایان به طرح این پرسش پرداخت که چه زمانی ما می‌توانیم خاصه‌ای به نام قرمز را تحت عنوان کلی‌ای به نام رنگ انتخاب کنیم و به صورت سلب مورد اطلاق قرار دهیم و گفت: در تغییر حالت نرمال به حالت غیر نرمال، به عنوان مثال آن چیزی که باعث می‌شود شی را قرمز ببینیم، باعث می‌شود آن را آبی ببینیم اما همچنین می‌توان به ساختار مولکولی‌ای اشاره کرد که منحنی انعکاس را متعین می‌کند و در نتیجه این اعتبار را به ما می‌دهند که قرمز را به عنوان رنگ در نظر بگیریم. >>

وی افزود: حال اگر از آرمسترانگ بپرسیم که رنگ بودن قرمز و رنگ بودن آبی چگونه رخ داده است آنگاه وی متوسل به *Partial Identity* می‌شود که البته این امر بین کلیات رخ داده است. البته وی معتقد است که این رابطه هم در کلیات و هم در جزئیات واقع وجود دارد. شیرازی ادامه داد: آرمسترانگ معتقد است بین رنگ‌ها *Partial Identity* وجود دارد. وی همچنین می‌گوید چیزی مثل رنگ، چون در تئوری‌های علمی وجود ندارد آن را یک کلی اصل در نظر نمی‌گیریم بلکه بنا بر واقع آن را کلی می‌دانیم. وی همچنین مثل خیلی از علم‌گراهای دیگر معتقد است که واقعیت رنگ‌ها قابل تقلیل به

«واقعیت رنگ‌ها قابل تقلیل به اوضاع واقعی فیزیکی است»

شیرازی با اشاره به ایده‌های کلی آرمسترانگ در متافیزیک گفت: آرمسترانگ به صورت جزئی جهان را مملو از وضع واقع‌ها می‌بیند که وقتی بحث از علیت پیش می‌آید ممکن است پیچیده‌تر هم شوند. وی در پاسخ به این سؤال که «به اعتبار چه چیزی در عالم واقع گزاره‌های ضروری ساخته شده‌اند؟» از اتحاد جزئی سخن می‌گوید. به عنوان مثال آرمسترانگ قرمز بودن یک ماشین و قرمز بودن یک گل را دو وضع واقع جهان می‌داند که در قرمز بودن هم پوشانی دارند و بنابراین می‌توان گفت که یک گل قرمز شبیه یک ماشین قرمز است.



# لزوم توجه به نظریه تکامل از دیدگاه اخلاق‌شناسی



حسن میاننداری

«دکتر میاننداری با بیان اینکه بحث اخلاق‌شناسی کمتر در نسبت تکامل و دین طرح شده است به نظریه فیلیپ کیچر در این زمینه اشاره کرد و گفت: کیچر معتقد است که بر اساس تبیین تکامل اخلاق، ناشناخت‌گرایی اخلاقی بیشتر از نظریات دیگر فلسفه اخلاقی قابل دفاع است.»

عضو مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با اشاره به نگاه زیست‌شناس معروف «الیوت سوبر» در مورد دلیل نظم در بحث خداشناسی تصریح کرد: سوبر قوی‌ترین صورت منطقی دلیل نظم برای وجود خدا را، در قالب «ارجحیت» می‌داند. ارجحیت، ارتباطی

دکتر حسن میاننداری در هفتمین نشست از سلسله درسی گفتارهای فلسفه دین که با عنوان «دین و نظریه تکامل» صبح چهارشنبه ۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۰ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، به موضوع «تکامل و دین از منظر فلسفه زیست‌شناسی» پرداخت و گفت: فیلسوفان زیست‌شناسی عمدتاً با استفاده از نظریه تکامل زیستی، آرای را در زمینه‌های خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، علم‌شناسی و اخلاق‌شناسی طرح کرده‌اند که از دیدگاه دینی قابل تأمل هستند.

شرطی میان مشاهدات و نظریات است؛ به این معنی که احتمال مشاهده با فرضیه نظری است و این نسبی است.

این استاد فلسفه تصریح کرد: در دلیل نظم بر اساس صورت‌بندی ارجحیت، باید دو نظریه داشته باشید یکی نظریه‌ای که خدا عالم را آفریده و دیگر اینکه عالم بر اساس شانس است. یعنی احتمال نظم‌ها در عالم با فرضیه خدا بیشتر است تا نسبت به احتمال نظم‌های عالم با فرضیه شانس؛ یا ممکن است برعکس باشد.

وی افزود: سوبر معتقد است که برای اینکه احتمال یک مشاهده با یک فرضیه را به صورت نسبی مقایسه کنیم باید مشاهده را از آن فرضیه استنتاج کنیم، که برای این کار به گزاره‌های کمکی نیاز داریم. اما به دلیل نداشتن گزاره‌های کمکی - که مستقل از فرضیه وجود خدا قابل آزمون باشند - هیچ گزاره مشاهده‌ای به دست نمی‌آید، بنابراین دلیل نظم هیچ توانی ندارد.

دکتر میاننداری به بحث جهان‌شناسی با اشاره به نظریه تکامل از نظر الکساندر روزنبرگ پرداخت و گفت: روزنبرگ معتقد است شانس هیچ‌کس در سیر تکامل، وجود داشته است به همین جهت گونه‌های انبوهی نداریم؛ پس احتمال پدید آمدن انسان بسیار کم بوده است. او معتقد است رانش ژنتیکی یکی از علل پیدایش گونه‌های جدید است و تغییر صفات در گونه‌ها هم به رانش زیستی برمی‌گردد.

وی با بیان اینکه در بحث علم‌شناسی افرادی مثل مایکل روس بر غلط بودن نظریه تکامل تأکید دارند، افزود: مایکل روس معتقد است خلقت‌گرایی، «علمی» نیست چون قوانین طبیعی در تبیین‌های آن نقشی ندارند و آزمون‌پذیر تجربی و

ابطال‌پذیر نیست. دکتر میاننداری در پایان به بحث اخلاق‌شناسی و نظریه تکامل اشاره کرد و گفت: بحث اخلاق‌شناسی کمتر در نسبت تکامل و دین طرح شده و بیشتر این نظریه از نگاه دینی مورد نقد قرار گرفته است. فیلیپ کیچر از جمله فیلسوفانی است که معتقد است اگر اخلاق انسان به صورت تکاملی مطرح کنیم اصلاً گزاره‌های اخلاقی قابلیت صدق و کذب ندارند. ممکن است اخلاقیات بیان عواطف ما باشند و اگر دین هم نقشی در اخلاق داشته باشد، در امور عاطفی است. بر اساس تبیین تکامل اخلاق، ناشناخت‌گرایی اخلاقی بیشتر از نظریات دیگر فلسفه اخلاقی قابل دفاع است.»





# نشست گروه کلام

■ دکتر علی افضلی

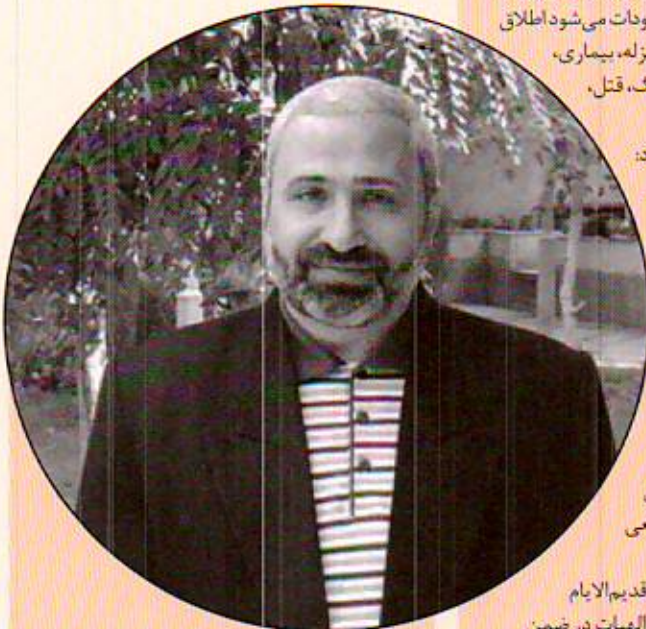
دکتر علی افضلی:  
شر عدمی نیست



# شر عدمی نیست

دکتر علی الفضلی

دکتر علی الفضلی بر خلاف بسیاری از پژوهشگران فلسفه اسلامی معتقد است شر عدمی نیست و شرور مخلوق مستقیم خدایند.



ماده هستند. فلاسفه اسلامی معتقدند که خلق عالم ماده بدون شر محال است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چه مانعی داشت که برای پرهیز از شرور، خدا عالم ماده را نمی‌آفرید؟ اما در نظام فلسفه اسلامی خلق نکردن عالم ماده غیر ممکن است چون مطلق اصل ضرورت علی و معلولی باید عالم ماده آفریده شود. آن‌ها معتقدند که اگر خدا عالم ماده را به خاطر ضررهای اندک نیافریند، ما از خیرهای زیاد این عالم محروم می‌شویم. پس خداوند به خاطر خیرات این عالم که بر شرور غلبه دارد عالم ماده را خلق کرد. در واقع فلاسفه اسلامی با این پاسخ‌ها، شرور را مخلوق خدا نمی‌دانند بلکه آن‌ها را لازمه انتفکاک ناپذیر نظام و آفرینش و عالم ماده می‌دانند.

وی با نادرست خواندن پاسخ‌های فیلسوفان اسلامی به شبهه شرور، تأکید کرد: این حرف که شرور عدمی هستند نادرست است و تشریح

«آیا شرور، لازمه ذاتی عالم ماده‌اند؟»

عضو مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران بارد پاسخ‌های فلاسفه اسلامی تأکید کرد: خداوند می‌توانست در این دنیای مادی، شرور را نیافریند ولی آن‌ها را مبتنی بر هدف و حکمتی خاص آفرید.

دکتر علی الفضلی طی نشست در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که پنجمین ۵ خرداد برگزار شد، در مورد این موضوع که «آیا شرور لازمه ذاتی عالم ماده‌اند؟» سخنرانی کرد.

وی مسئله شرور را یکی از مهم‌ترین چالش‌های الهیون خواند و گفت: شرور به مجموعه تمام امور ناخوشایند که موجب صدمه و زیانی به موجودات می‌شود اطلاق می‌گردد که در غرب آن را به دو بخش شرور طبیعی (مثل زلزله، بیماری، سیل و...) و اخلاقی (حوادث ناشی از سوء رفتار آدمی مثل جنگ، قتل، دزدی و...) تقسیم می‌کنند.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران افزود: این سؤال مطرح است که اگر الهیون معتقدند عالم مخلوق خدای عادل، حکیم، مهربان و... است چرا باید در جهان شر باشد و چرا عالمی سراسر خیر وجود ندارد؟ برخی افراد با این اشکال می‌خواهند بگویند خلق شرور در عالم با رحمت و مهربانی خدا منافات دارد.

وی تأکید کرد: قوت این اشکال در غرب به حدی است که عده زیادی را به الحاد کشانده و یا بخشی از خدایرستان که نتوانستند در برابر قوت این اشکال مقاومت کنند، در عقاید خودشان در مورد صفات و کمالات خدا تجدید نظر کرده‌اند. البته عده دیگری هم در غرب به شدت در مقابل این اشکال مقاومت کرده و از اعتقاد به خدای قادر و مهربان مطلق دفاع و سعی کردند با رویکردهای مختلف به این شبهه پاسخ دهند.

دکتر الفضلی با بیان اینکه در فرهنگ اسلامی نیز این شبهه از قدیم‌الایام مطرح بوده اما نه به شدت غرب، افزود: متفکران ما در بحث الهیات در ضمن بحث از افعال خدا به مبحث چگونگی ورود شرور به عالم ماده می‌پرداختند. در فرهنگ اسلامی با رویکردهای کلامی، عرفانی و فلسفی به شبهه شرور پاسخ داده شده است.

وی با اظهار این عبارت که «از نظر فلاسفه اسلامی شرور مخلوق خدا نیستند بلکه لازمه ذاتی عالم ماده‌اند» به تشریح و نقد مهم‌ترین پاسخ فیلسوفان اسلامی به مسئله شرور پرداخت و گفت: فلاسفه ما در پاسخ به این شبهه می‌گویند «خدا خالق شرور نیست». با این جواب این سؤال مطرح می‌شود که پس خالق شرور کیست؟ اگر شرور مخلوق خدا نیست پس این شرور چگونه به عالم راه پیدا کرده است؟ لذا فیلسوفان مسلمان در کتب خویش با عنوان «فی کیفیت دخول الشر فی القضاء الهی» به شبهه شرور می‌پردازند.

وی افزود: پاسخ تفصیلی آن‌ها به این شبهه به چند بخش تقسیم می‌شود: اول مطرح می‌کنند که ماهیت شرور عدمی هستند و شرور از آن جهت شر هستند که موجب یک نقص و کمبود می‌شوند و نتیجه می‌گیرند که امور عدمی خالق نمی‌خواهد؛ و از سویی دیگر می‌گویند: شرور نسبی هستند و شر مطلق در عالم وجود ندارد؛ یعنی شرور نسبت به برخی موجودات خوب و نسبت به برخی بد هستند و لذا صفات نسبی خالق نمی‌خواهند.

عضو مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تأکید کرد: مهم‌ترین پاسخ فلاسفه اسلامی به شبهه شرور این است که «شرور مخلوق خدا نیستند بلکه لازمه ذاتی عالم







این مبحث را در سخنرانی قبلی خود در سال گذشته بیان کرده‌ام که به زودی طی مقاله‌ای منتشر خواهد شد و این جلسه بخش دیگری از نقد بنده به پاسخ ضعیف فلاسفه اسلامی نسبت به شبهه شرور است. دکتر افضل‌ی با بیان اینکه بخش مهمی از قوت شبهه شرور ناشی از پاسخ‌های ضعیف الهیون است، گفت: فلاسفه مسائلی از ضعیف‌ترین پاسخ‌ها را به شبهه شرور داده‌اند شاید در ظاهر پاسخ‌ها منطقی و عقلی به نظر برسند اما این پاسخ‌ها بیشتر از شبهه شرور، به اصل اعتقادات الهی لطمه زده است.

وی با گفتن این جمله که «فلاسفه اسلامی شرور را ناشی از هیولای اولی می‌دانند» به تشریح نقاط ضعف پاسخ فلاسفه اسلامی به شبهه شرور پرداخت و با اشاره به مراتب عالم وجود در فلسفه اسلامی افزود: از نظر فلاسفه اسلامی پایین‌ترین مرتبه وجود، «عالم ماده» است. آن‌ها معتقدند طبیعت از دو جوهر «هیولا یا ماده اولی» و «صورت» تشکیل شده است که این هیولا باعث می‌شود در عالم ماده حرکت و دگرگونی مداوم برقرار باشد. آن‌ها معتقدند تمام تحولات عالم طبیعت ناشی از جوهر هیولای اولی است و گاهی همین دگرگونی‌ها و تغییرات منجر به پیدایش تضادها و تراحم‌ها و در نتیجه موجب پیدایش شرور می‌شوند.

وی در ادامه به تشریح پاسخ خود پرداخت و تأکید کرد: بنده بر اساس آموزه‌های وحیانی معتقدم که شرور لازمه عالم طبیعت نیست و خداوند می‌توانست عالم ماده را خیر محض و بدون هیچ شری بیافریند. خداوند عمداً شرور را در عالم ایجاد کرده



است و می‌توانست ایجاد نکند اما اینکه چرا شرور را آفرید مهم است. دکتر افضل‌ی بارد پاسخ فلاسفه اسلامی به شبهه شرور که مبتنی بر نظریه هیولای اولی است افزود: ادله اثبات وجود هیولای اولی بسیار ضعیف است و اساساً این ادله از آنجاست که فیلسوفان ما تلقی خاصی از ساختار اجسام مادی مبتنی بر طبیعت‌یات زمان خویش داشتند که بعدها آن تلقی از ساختار ماده رد شد. وی سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، استاد مصباح یزدی و... را از جمله متفکران مخالف با نظریه هیولا خواند و اظهار کرد: شهید مطهری هم اگر نگوییم مخالف صریح این نظریه بود، در آن تردید جدی داشت. دکتر افضل‌ی در ادامه بر اساس آموزه‌های وحیانی به نقد پاسخ‌های فلاسفه اسلامی در شبهه شرور پرداخت و افزود: اشکال دیگر پاسخ فلاسفه اسلامی به شبهه شرور این است که این پاسخ‌ها با آموزه‌های وحیانی منافات دارد. فلاسفه ما به حکم اینکه مسلمانند در کتب خویش به آیات و روایات اسلامی استناد می‌کنند. اما بر اساس آموزه‌های وحیانی، چیزی به نام خاصیت ذاتی موجودات در عالم، وجود ندارد و خداوند با علم و اراده نامتناهی خود می‌تواند هر صفت، کمال یا خاصیتی را در عالم وجود از یک موجود بگیرد و ویژگی دیگری به آن بدهد. مثلاً بر اساس آموزه‌های اسلامی و شیعی، خداوند در همین دنیای مادی که آمیخته به انواع شرور (مرگ، پیری، بیماری و...) است مرگ و پیری را فعلاً از وجود حضرت عیسی یا از حضرت مهدی برداشته و با بر اساس آیات قرآن، خداوند غذای یک پیامبر را بعد از صد سال میراندن او، سالم و تازه نگه می‌دارد و یا در ماجرای حضرت ابراهیم (ع) سوزاندن را که همگان خاصیت ذاتی آتش می‌دانند از آتش می‌گیرد، در حالی که اگر شرور، خاصیت ذاتی عالم ماده باشد این امور غیر ممکن است و این پرسش مطرح است که چرا تضادها و تراحم‌های عالم ماده و وجود هیولای اولی، این افراد را نمی‌میراند و آن‌ها را فاسد نمی‌کند؟

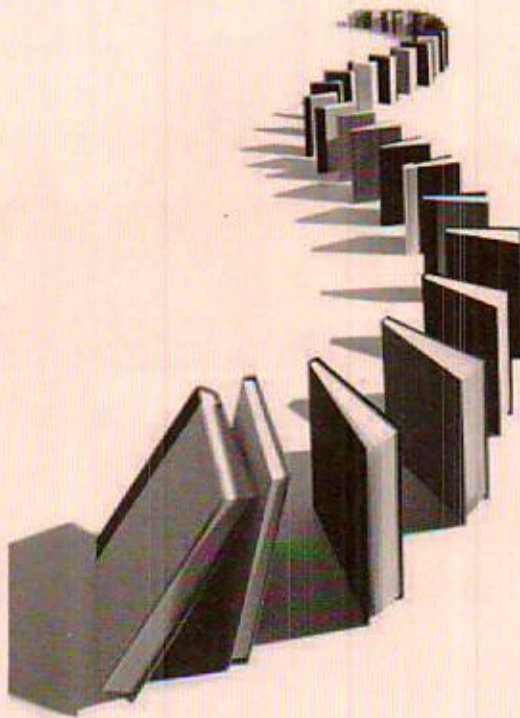
وی افزود: منظور از نداشتن خواص ذاتی، خواص عینی بیرونی است، نه ذاتیات مفهومی مثل زوجیت برای چهار، رد مقوله خواص ذاتی بر اساس آموزه‌های وحیانی، آثار و تبعات زیادی دارد و در عالم فکر و فلسفه خیلی از نظریات فلسفی را دگرگون می‌کند.

دانشیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران افزود: غربی‌ها در مسئله منطقی شر، یک اشکال برون دینی می‌کنند و می‌گویند بین گزاره‌های «شر وجود دارد» و «خدا

قادر مطلق است» تعارض وجود دارد و می‌خواهند بگویند که یک دین‌دار در آن واحد نمی‌تواند هم به وجود شرور و هم به وجود خدای کامل و هم اینکه این شرور مخلوق خدای کامل است، معتقد باشد. پس بین این گزاره‌ها تعارض وجود دارد و باید دست از یکی از این گزاره‌ها برداشت تا تعارض رفع شود.

وی افزود: ما برای این مسئله منطقی شر پاسخ داریم که به طور اجمال این است که ما از گزاره‌های دینی می‌توانیم تبیین ارائه دهیم که با آن تبیین، وجود شرور هیچ‌گونه منافاتی با وجود خدای کامل نداشته باشد. مثلاً پلانتینگا برای حل شبهه منطقی شرور پاسخی مبتنی بر «اراده آزاد» داده است و می‌گوید: ما بین گزاره «شر وجود دارد» و «خدا کامل است» گزاره دیگر «انسان مختار است» هم باید قرار دهیم تا مشکل حل شود. البته این پاسخ در عین حال که درست است و جواب برخی اشکالات را می‌دهد اما کامل نیست و پاسخ‌های دیگری هم باید به آن ضمیمه شود.

وی با بیان اینکه شبهه شرور پاسخ درون دینی و برون دینی دارد، افزود: در دیدگاه ما واقعا خدا شر آفریده و واقعا شر را به قصد صدمه زدن آفریده است اما پشت سر این آفرینش هدفی حکیمانه وجود دارد و این هدف فهمیده نمی‌شود مگر اینکه در جای خود و به تفصیل، حکمت آفرینش انسان را بفهمیم، آنگاه در می‌یابیم که وجود شر تقضی بر وجود کمالات خدا تلقی نمی‌شود. دکتر افضل‌ی اظهار امیدواری کرد که در سخنرانی دیگری به تفصیل به شرح این مطلب و پاسخ صحیح شبهه شرور از دیدگاه آموزه‌های وحیانی بپردازد. >>>





# Philosophy & Sciences فلسفه و علوم پایه

فلسفه، منطق و ریاضیات

Philosophy, Logic & Mathematics

فلسفه و زیست‌شناسی

Philosophy & Biology

فلسفه و فیزیک

Philosophy & Physics

خیابان ولیعصر، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تهران، ۲۹ آبان ماه، ساعت ۱۴ الی ۱۸

شماره ثبت نام حمایت: ۶۶۹۶۵۶۳۰

[www.ir.ip.ir](http://www.ir.ip.ir)



حجت الاسلام والمسلمین  
دکتر خسرو پناه: ارتباط  
ارتباط فلسفه و علوم

■ ■ ■

فلسفه، منطق و ریاضیات  
دکتر ضیاء موحد: منطق و  
عقلانیت مشترک

■ ■ ■

دکتر سید نصرالله موسویان:

رویای لایب نیتس

■ ■ ■

فلسفه و زیست‌شناسی  
دکتر حسن میان‌داری:  
نگاه تاریخی به فلسفه  
زیست‌شناسی

■ ■ ■

دکتر غلامحسین ریاضی:  
تأثیر زیست‌شناسی  
بر شناخت

■ ■ ■

دکتر علی مسعودی‌نژاد:  
فلسفه و نظام  
زیست‌شناسی

■ ■ ■

فلسفه و فیزیک

دکتر امیر احسان  
کرباسی‌زاده: ارتباط فیزیک  
و متافیزیک

رسول رکنی‌زاده: فلسفه و  
فیزیک کوانتومی

دکتر غلامحسین ابراهیمی  
دینانی: دفاع از فلسفه در  
مقابل علم فیزیک

ابراهیم اصولی:

فلسفه و فیزیک و  
چالش‌های میان این  
دو دانش

همایش روز جهانی فلسفه سال ۹۰ در مؤسسه  
پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، با موضوع  
فلسفه و علوم پایه، در آبان‌ماه برگزار شد. این  
همایش در سه بخش فلسفه، منطق و ریاضیات  
فلسفه و زیست‌شناسی و نیز فلسفه و فیزیک  
برگزار شد. دکتر محمد جواد اسماعیلی، عضو  
هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه  
دبیر علمی این همایش بود.



همایش

روز جهانی فلسفه ۱۳۹۰



حجت‌الاسلام دکتر  
عبدالحسین خسروپناه



اگر مطالعات علم و فلسفه علم بدون تاریخ علم باشد ابتر است. اگر بدون منطق هم باشد، منتج نیست



## ارتباط فلسفه و علوم

« ما نباید تنها به روز جهانی فلسفه بسنده کنیم. فلسفه یک ضرورت زندگی است و هیچ انسانی بدون فلسفه نمی‌تواند زندگی کند. همه فلسفه دارند. هر انسانی یک نگاهی به عالم و آدم دارد و این نگاه او فلسفه‌ی او است. حتی آنایی هم که با فلسفه مخالفند با فلسفه زندگی می‌کنند، فلسفه مثل هوایی است که در آن تنفس می‌کنیم؛ چون فلسفه یعنی نگرشی که انسان به هستی دارد، به عالم دارد، به آدم دارد. نگاه کلانی که به هستی پیدا می‌کند، فلسفه است. اگر چه ممکن است اصطلاحات فلسفی را نداند یا حتی ممکن است اگر از او پیرامون هستی و نیستی و وجود و ماهیت سؤال کنیم، نتواند جواب دهد و اصلاً معنای اصطلاحات فلسفی را



نداند؛ ولی این نداشتن به معنای فلسفه نداشتن نیست. مهم آن است که اهل فن و متخصصان بنشینند و ارتباط فلسفه را با علوم مختلف تبیین کنند، تا عالمانه بدانیم فلسفه چه تأثیری بر علوم و علوم چه رابطه‌ای با فلسفه دارد.



### تأثیر علم بر فلسفه نزد قدما

در ابتدای بیشتر آثار فلاسفه اسلامی گفته شده است که فلسفه به تعریف و اثبات موضوع علوم می‌پردازد. مثلاً فلسفه ثابت می‌کند، جسم متحرک چیست و جسم متحرک را در اختیار طبیعیات قرار می‌دهد تا پیرامونش بحث کند. یا مثلاً فیلسوف عدد و مقدار را ثابت می‌کند. نوع ماهیت یا وجودش را تبیین می‌کند، بعد ریاضیات یا هندسه از آن سخن می‌گویند. کمتر پیش آمده است که در کتب فلاسفه

اسلامی، از تأثیر علم بر فلسفه سخن گفته شود. اگر چه بعضی از معاصرین مثل علامه طباطبایی و شهید مطهری در این باره سخن گفته‌اند. اما فلاسفه‌ی ما کارهایی کردند که تأثیر علم بر فلسفه را هم نشان می‌دهد، مثلاً حرکت و زمان تا قبل از ملاصدرا یک بحث کاملاً طبیعت‌شناختی بود. ملاصدرا این بحث را از طبیعیات گرفت و وارد فلسفه کرد. البته از طبیعیات به عاریه گرفت، نه این که از طبیعیات حذف کرد. طبیعیات بحث حرکت و زمان را دارد، به هر حال فیزیک جدید - ترمودینامیک - بحث از حرکت می‌کند، این بحث را نمی‌شود از طبیعیات فیزیک جدا کرد. اما ملاصدرا حرکتی که در طبیعیات بحث می‌شود را وارد فلسفه کرده و بحث از حرکت جوهری را که بحث کاملاً فلسفی است مطرح کرد؛ که می‌دانیم حرکت جوهری اصلاً در طبیعیات بحث نمی‌شود. حرکت عینی، حرکت وضعی و... در طبیعیات بحث می‌شود اما او حرکت جوهری را تبیین می‌کند و این نشان می‌دهد که ملاصدرا از طبیعت هم بهره‌ای برده است.

### رابطه فلسفه با مسائل علوم دیگر

بعد از طرح رابطه‌ی فلسفه با علوم دیگر ما می‌توانیم وارد مسائل جزئی‌تر شویم مثل: رابطه اصل عدم قطعیت هایزنبرگ و فیزیک کوانتوم با اصل علیت. آیا ما می‌توانیم بر اساس فیزیک کوانتوم از علیت، ضرورت علت و معلول و سنخیت علت و معلول سخن بگوییم؟ آیا فیزیک کوانتوم می‌تواند اصل علیت را تغییر دهد یا اصل علیت تأثیرگذار بر فیزیک کوانتوم است؟ خلاصه

چه بخواهیم و چه نخواهیم علوم جدید به شدت متأثر از فلسفه‌اند و بر فلسفه هم تأثیر گذارند، اما تبیین این‌ها کار مهمی است.

اگر ما فلسفه‌های مضاف به علوم را دانش‌های درجه دوم می‌دانیم که با روش تاریخی و منطقی مسائل خودشان را می‌خواهند حل کنند، ضرورت دارد که حتماً از تاریخ علم بهره ببریم اما به تاریخ علم بسنده نکنیم. یعنی تاریخ علم گذشته‌ی علم و حلال علم را نشان می‌دهد که چه رابطه‌ای با فلسفه دارد. اما منطقاً چه رابطه‌ای باید بین علم و فلسفه ایجاد شود؟ تاریخ علم این مطلب را نشان نمی‌دهد. بنابراین هم از روش تاریخی، هم از روش منطقی باید استفاده کنیم تا رابطه این دو را بسنجیم. اگر مطالعات علم و فلسفه‌ی علم بدون تاریخ علم باشد ابتر است. اگر بدون منطق هم باشد، منتج نیست. بنابراین باید از هر دو استفاده کنیم تا بتوانیم به پرسش‌های خودمان پاسخ دهیم. متأسفانه اساتید علوم انسانی با اساتید فلسفه و اساتید فلسفه با اساتید علوم انسانی ارتباط ندارند. منظور از علوم انسانی، علوم انسانی رفتاری اجتماعی است. همین که روشن شود که آیا در بین این علوم ارتباطی هست یا نیست و اگر هست به چه نحوی است؟ گام بلندی در این مسیر برداشته شده است.»





## منطق و عقلانیت مشترک



صورت برهان هم که درست است، پس باید نتیجه ای که به دست آوردیم هم صادق باشد؛ ولی تناقض در هیچ چیزی صادق نیست. این دلیلی است که ما برای صدق برهان خلف می آوریم.

### علت نیار صدق برهان خلف به دلیل

حال فردی می گوید این که خودش برهان خلف است. شما قرار بود برای من دلیل بیاورید که چرا برهان خلف درست است. ولی خودتان از برهان خلف برای اثبات درست بودن برهان خلف استفاده کردید. یعنی این دور است. ممکن است سؤال شود که اصلاً قاعده، به چه منظور دلیل می خواهد؟ اصلاً برای چه دلیل بیاوریم که برهان خلف درست است؟ اگر بناست توسط برهان خلف دلیل بیاورید،

دادن آن به ما دارید، سخن می گوید، توجیه آن منطق را از کجا آورداید؟ بنابراین ما در این جا یا دچار دور می شویم و یا دچار تسلسل. یا باید بگوییم این منطقی که داریم به شما یاد می دهیم، این همان است که قواعدش را داریم به کار می بریم و یا باید بگوییم که منطق دیگری در کار است که نتیجه اش این است که باز باید بگوییم که آن منطق را چه گونه می خواهیم توجیه کنیم؟

### دلیل صدق برهان خلف

در پاسخ به این پرسش باید گفت که در برهان خلف، تعدادی قضیه داریم و بعد قضیه ای هم به آن اضافه می کنیم. فرض کنید تعدادی مقدمه صادق داریم که در آن ها تناقضی نیست و صادق هستند ولی یکی از مقدمات برای ما مجهول است. با اضافه کردن مقدمه جدید به یک تناقض می رسیم. منظور از تناقض وجود یک جمله و نقیض آن در قیاس است.

برهان خلف این است که اگر مقدماتی داشته باشیم و با اضافه کردن مقدمه جدید به تناقض، رسیدیم، آن گاه از این مقدمات متوجه می شویم که علت رسیدن به تناقض وجود آن مقدمه جدید است. پس نقیض آن را نتیجه می گیریم. این اساس برهان خلف است. برهان خلف می گوید اگر این اتفاق افتاد، می توانید مقدمه ای را که به آن مشکوک بودید، رد کنید. ما این راه به شکل قاعده می گوئیم و رد می شویم. حالا سؤال اینجاست که به چه دلیل باید این مطلب را قبول کنیم؟ در پاسخ می گوئیم اگر این صورت برهان - به این معنی که مقدمه و نتایجی دارد - را قبول نداشته باشید، به این معنی است که صورت برهان چه زمانی غلط است؟ زمانی که مقدماتمان درست باشد، نتیجه کاذب باشد. کسی می گوید پس منظور این است که مقدمه صادق است و نتیجه کاذب است. بنابراین به این معنی است که مقدمات صادق است، حالا اگر نقیض A صادق باشد، خود A کاذب می شود. منظور این است که این نقیض کاذب است، پس خودش صادق می شود. پس در واقع می گوئید که تمام مقدمات صادق اند، این

### دکتر صیاء موجد



« بحث را با پاسخ به این پرسش طرح می کنیم که وقتی می خواهید منطق را به کسی یاد دهید، چگونه این کار را انجام می دهید؟ هنگامی که از قواعد منطق سخن می گوئید و سعی در یاد دادن آن می نمایید، می خواهید این قواعد منطق را بسا چه منطقی یاد دهید؟ اگر با همان منطقی که دارید این ها را فرمول بندی می کنید، این ها را یاد می دهید، نتیجه این می شود که ما باید آن ها را قبول داشته باشیم. شما منطقی هایی را که برای ما می گوئید، فرض کنید که اگر این گونه باشد، شما چیزی به ما نداداید و تحصیل حاصل است. ولی اگر با منطق دیگری غیر از منطقی که سعی در یاد





که همان برهان خلف را دارد. آرسور برابر بر اساس همه‌ی حرف‌هایی که منطق‌دانان می‌زنند، یک ثابت منطقی را معرفی کرد و از آن صادق منطقی نتیجه گرفت که از هر جمله‌ای هر نتیجه‌ای می‌شود گرفت. بنابراین ما متوجه شدیم هر قاعده‌ای قاعده‌ی درستی است.

کار دیگری را پوپر انجام داد، پوپر می‌خواست همین قواعد، که ما به آن استنتاج طبیعی می‌گوییم را پایه‌گذاری کند. یک مقاله‌ای به نام «منطق بدون پیش‌فرض» دارد و در آن جا به او ایراد گرفتند که این قاعده که تو گفتی، غلط است. او در کتاب «جستجوی ناتمام» خود، شرح می‌دهد و می‌گوید: من قاعده‌ای گفته بودم، این قاعده غلط بود. بنابراین ما باید قاعده را توجیه کنیم. پس بر درست بودن قاعده دلیل می‌آورم و آن این است که ما قواعدی داریم که از مقدماتی درست به نتایج غلط می‌رسد. بنابراین این کار درست است که ما قواعدی که می‌آوریم، ثابت کنیم این قواعد به تناقض نمی‌انجامد.

چرا منطق قدیم این کار را نمی‌کرد؟ یکی از کارهای منطق قدیم این بود که به بدیهیات تکیه می‌کرد. می‌گفت این مراحل همه بدیهی است، بنابراین دلیل ندارد به تناقض برسد. تا یک حدی هم این حرف درست است ولی تکیه به بدیهی کردن، کار بسیار خطرناکی است. ما این کار را در منطق ریاضیات انجام نمی‌دهیم. حداقل به عنوان فرض یک چیزی را می‌گیریم که اگر اشکالی پیدا شد، بتوانیم ردش کنیم. دیگر نمی‌توانیم بگوییم بدیهی است.

#### آموزش منطق توسط منطق

در هر صورت جواب این سؤال که چرا با منطق، منطق را تعلیم می‌دهیم چیست؟ جوابی که قدما هم متوجه بودند و خوب متوجه بودند. مثلاً من دارم فارسی حرف می‌زنم. حالا فرض کنید بخواهم دستور زبان فارسی درس بدهم. اغلب ما دستور زبان فارسی نمی‌دانیم ولی حرف که می‌زنیم دستور زبان فارسی را به کار می‌بریم، در غیر این صورت جملاتمان غلط بود. اما همین زبان را موضوع مطالعه قرار می‌دهیم و قواعد برای آن پیدا می‌کنیم. مستند، مستدلیه پیدا می‌کنیم، مفعول پیدا می‌کنیم، افعال را کشف می‌کنیم، صرفش را کشف می‌کنیم. حال آیا شما به من می‌گویید که تو دچار دور باطل شده‌ای؟ برای این که فارسی دارید حرف می‌زنید، همان چیزهایی که دارید حرف می‌زنید، دارید اثبات می‌کنید.

زبان یک گنجینه است، یک گنجینه‌ای از ذخایر. ما این گنجینه‌ها را ذخایر را موضوع مطالعه قرار می‌دهیم و با موضوع قرار دانش آن را کشف می‌کنیم. اگر این کار آسان بود، آرسطو

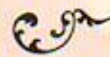


همه منطق را آن زمان کشف کرده بود؛ ولی نکرد. کسانی که منطق جدید خواندند، می‌دانند که تمام قسمت‌های تکنیکال منطق آرسطو با همه‌ی اشکالاتی که دارد حدود ۴-۵ صفحه از منطق جدید است. در خود منطق جدید، بسیاری از استنتاج‌ها را هنوز نمی‌توانیم بکنیم. برای این که بدانید این زبان طبیعی چقدر مرموز است؛ در این زبان طبیعی استدلال‌هایی انجام می‌شود که ما همین امروز نمی‌توانیم با این ابزار قوی منطق امروز، تکمیل کنیم.

از جمله چیزهایی که اخیراً، شاید در حدود ده یا بیست سال قبل، دیویسون کشف کرد، این مسئله بود که اگر ما بگوییم حسن با عیال تبه بالا رفت، می‌شود از آن نتیجه گرفت حسن از تبه بالا رفت. اگر می‌خواستیم با ابزار خودمان به این مطلب برسیم، نمی‌توانستیم مگر این که آنتولوژی ایونت را معرفی کنیم. ما به کمک منطق است که منطق را پایه‌گذاری می‌کنیم؛ چون راه دیگری نداریم. اولاً که اشکالی ندارد. ثانیاً اگر منطق دیگری به کار ببریم توجیه آن منطق را از کجا بیاوریم؟ بنابراین جواب درست است منتهی باید روی این جواب کمی تأمل کرد.



این منطقی که ما در روز صره به کار می‌بریم، اصولاً ریشه در سایکولوژی‌یکالی ما دارد و ما جز این منطق نمی‌توانیم منطق دیگری به کار ببریم.



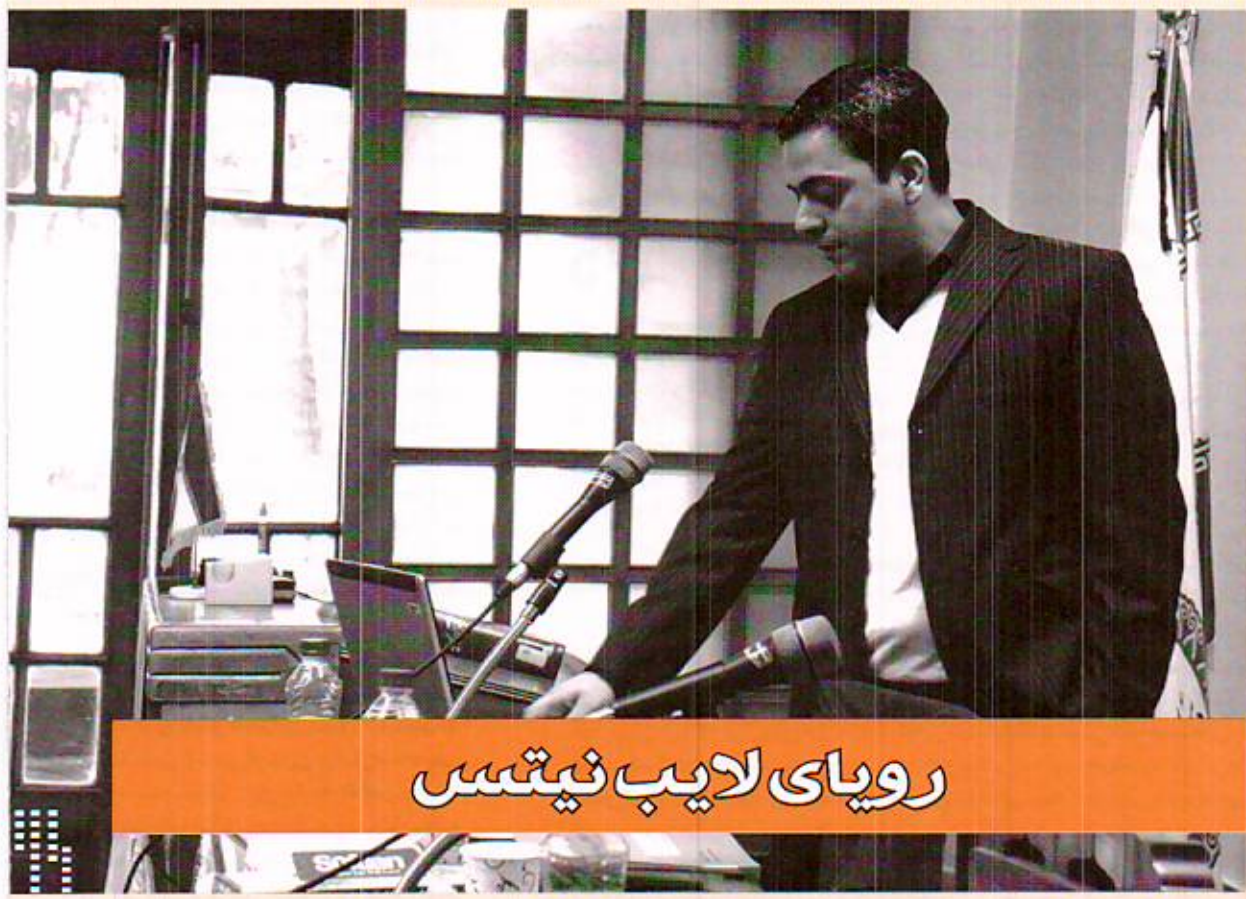
#### منطق مشترک میان افراد

مسئله بعدی این است که آیا همه ما یک منطق را به کار می‌بریم یا افراد می‌توانند منطق‌های مختلف داشته باشند؟ در این جا کمی اختلاف نظر است. من قول کسانی را می‌پندم

که می‌گویند تمام ما منطق مشترک داریم. یک قول این است که همه ما یک منطق داریم و آن منطق کلاسیک است؛ همان منطق دو ارزشی است؛ و ما اختیاری در انتخاب آن نداریم و ناچاریم آن را به کار ببریم. من هم معتقدم که این درست است؛ یعنی شما هر منطقی را بخواهید پایه‌گذاری کنید، منطق سه ارزشی، چندین ارزشی، منطق موجّهات و... تمام این‌ها از منطق کلاسیک استفاده می‌کنند. منطق شهودی که مقابل منطق جدید ایستاده و بعضی قواعدش را قبول ندارد، تمام استدلال‌های آن، بر منطق کلاسیک مبتنی است. یعنی همان وقتی که می‌گوید  $p \sim p$  یا  $p \rightarrow p$  را به عنوان کلی قبول ندارم، از همین در پایه‌گذاری منطق استفاده می‌کند. بنابراین، این منطقی نیست که ما انتخابی در انتخاب خود داشته باشیم؛ باید این منطق را داشته باشیم.

بعضی از منطق‌دانان مانند کواپن معتقدند همان منطقی که به کار می‌بریم، ممکن است بعضی قواعدش مورد قبول واقع نشود و آن وقت از مکاتیک کوانتوم مثال می‌آورد که یکی از قوانین منطق در آن رد می‌شود، ولی اجماعی در موردش بین کوانتوم و مکاتیک‌دانان نیست. یک عده دلایل سایکولوژی‌یکالی می‌آورند که این منطقی که ما در روزمره به کار می‌بریم، اصولاً ریشه در سایکولوژی‌یکالی ما دارد و ما جز این منطق نمی‌توانیم منطق دیگری به کار ببریم. »





## رویای لایب نیتس

دکتر نصرالله موسویان

«وقتی من به عنوان یک فیلسوف با شما اختلاف دارم، به جای این که با هم مناقشه کنیم باید بگوییم بیایید با هم محاسبه کنیم.» (لایب نیتس)

«خدا وجود دارد، چون ریاضیات سازگار است؛ شیطان وجود دارد چون ما نمی توانیم ثابت کنیم که ریاضیات سازگار است.» (اندرویل)

در این سخنرانی به دو مطلب می پردازم: اول، به این مسئله که رویای لایب نیتس چیست؟ و بعد سعی می کنم بگویم رویای لایب نیتس یا چیزی شبیه آن، اکنون در چه وضعی است؟ در مجموعه آثاری که اخیراً منتشر شده است، قسمتی

از نوشته های لایب نیتس که تا کنون منتشر نشده بود و به لاتین بود، ترجمه شده است. من در ابتدا چند نقل قول از لایب نیتس می آورم:

«گر ما *characteristica universalis* داشتیم، می توانستیم در فلسفه، متافیزیک و اخلاقیات آنچنان استدلال کنیم و بیندیشیم که در هندسه و آنالیز». «اگر مناقشاتی در میان باشد، دو فیلسوف نمی باید بیش از دو حسابدار منازعه داشته باشند، برای این که می توانند قلم هایشان را بردارند و بگویند که اجازه بدهید محاسبه کنیم.»

رویای لایب نیتس آن گونه که در نگاه نخست قابل درک است و در بعضی از نوشته هایش به آن اشاره کرده، چیزی است شبیه این: زبانی جامع وجود دارد که به ما اجازه می دهد تا متافیزیک، فلسفه، اخلاقیات و الهیات را در آن بیان کنیم. به علاوه چیزی به نام حساب عقلانی یا حساب تعقل وجود دارد که با کمک آن، می توان انواع و اقسام استدلال ها را به پیش برد. چیزی داریم مثل حساب مقدماتی، که در زبان اعداد به ما کمک

می کند تا اعداد را با هم جمع و تفریق، یا ضرب و تقسیم کنیم و نتیجه انواع معادلات را به دست آوریم. چیزی شبیه این، برای استدلال های عقلانی داریم و اگر خیلی خوش بین باشیم که بتوانیم چنین چنین زبان و حسابی بسازیم؛ آن وقت آن نقل قول دومی که بیان شد معنا می دهد. وقتی من به عنوان یک فیلسوف با شما اختلاف دارم، به جای این که با هم مناقشه کنیم باید بگوییم بیایید با هم محاسبه کنیم که چه اتفاقی می افتد.

حتی لایب نیتس در دست نوشته هایش که

منتشر نشده است و اخیراً ترجمه شده، فکر کرده بود که چه طور دقیقاً چنین زبانی را بسازد. او تصورش این بود که با نظام منطقی ارسطویی و اجناس و فصول، مفاهیم را در نظر بگیرد مثلاً انسان؛ جنسی به نام حیوانیت و فصلی به نام عاقل بودن یا ناطق بودن دارد. وی گمان می کرد اگر بتواند این ها را با اعداد کد کند، قادر خواهد بود که جملات را با اعداد کد کند و اگر قادر باشد جملات را با اعداد کد کند، قادر خواهد بود که استدلال ها را با اعداد کد کند و اگر بتواند این سه کار را انجام دهد، کافی است حساب زمان خود لایب نیتس را به کار برد تا این که *characteristica universalis* را بسازد. واضح است که این تقریری

نکته

وقتی من به عنوان یک فیلسوف با شما اختلاف دارم، به جای این که با هم مناقشه کنیم، باید بگوییم بیایید با هم محاسبه کنیم که چه اتفاقی می افتد

حرف





است به غایت ساده‌انگارانه از آنچه لایب نیستی در سر داشت، با این حال گمان می‌کنم که تا حد قابل قبولی بازتاب‌دهنده ایده اصلی او است.

او به طور خاص فکر می‌کرد که مفاهیم یک قسمت مثبت و یک قسمت منفی دارند. مثلاً فکر می‌کرد که حیوانیت یک بخش مثبت دارد، یک عددی است یعنی با یک عددی کد می‌شود و یک بخش منفی دارد که با عدد دیگری کد می‌شود. به همین شکل برای ناطق بودن، تصور وی آن بود که اگر شما بخش‌های مثبت را در هم ضرب کنید و بخش‌های منفی را هم در یکدیگر ضرب کنید؛ برای اجناس و فصول یک مفهوم، به عددی می‌رسید که آن را cractristic number آن مفهوم می‌نامد.

لایب نیستی بصیرت‌هایی جالبی هم در این کارش داشته است. مثلاً به یک نکته جالب رسیده بود و آن این که، باید انتساب اعداد به نحوی به اعداد اول مربوط شود، زیرا در غیر این صورت مفاهیم به طور یکتایی از یکدیگر متمایز نمی‌شوند. مثلاً در یکی از دست‌نوشته‌های دیگرش صریحاً می‌گوید که وقتی شما یک موضوع و یک محمول دارید، نسبت ضرایب این‌ها باید نسبت به همدیگر، اول باشد. بنابراین از این طریق سعی داشت که به روشی مطمئن، مفاهیم پایه را از هم دیگر متمایز کند و تصورش بر این بود که اگر بتواند برای همه اجناس و فصول این کار را بکند، می‌تواند برای تمام مفاهیم مرکب هم این کار را انجام دهد.

رویای لایب نیستی در یک عبارت خیلی کوتاه این بود که ما زبانی درست کنیم که بتوان تمام حقایق الهیات را در آن زبان، با اعداد بیان کرد و حسابی درست کنیم که بتوان همه حساب‌های مناقشه‌برانگیز را در آن زبان با حساب انجام داد.

نسبت بین ریاضیات، منطقی و فلسفه بعد از لایب نیستی از طریق افسراد متعددی همچنان برقرار ماند. فرگه، هوسرل، راسل و ویتگنشتاین همگی فیلسوفان مهمی هستند که با علاقه به مبانی ریاضیات و سؤالات فلسفی درباره مبانی ریاضیات شروع کردند. این ریاضیدان‌ها همگی در بخشی از آثارشان به مسائل فلسفی مربوط به کارشان پرداختند. یعنی به طور خاص یک عده‌ای از این افراد هستند که هر دو گونه کار را منتشر کردند. به عنوان مثال وایتهد یکی از بنیان‌گذاران منطق جدید است. همچنین او را به عنوان یک فیلسوف در چه یک هم می‌شناسیم. برای این که هر دو نوع کار را منتشر کرده است. لوییس، کارنپ، رمزی، چرچ، گودل

این‌ها نمونه‌هایی‌اند که در هر دو شاخه ریاضیات و فلسفه آثار و تحقیقات در چه اول منتشر کرده‌اند. کانتور و گودل از کسانی هستند که سعی کردند از عقاید غیر ریاضیاتی خود برای توجیه بعضی از آراء ریاضیاتی استفاده کنند. مثلاً کانتور از الهیات کمک گرفته است تا نظریه خودش درباره بی‌نهایت‌ها را توجیه کند و گودل از نوعی افلاطون‌گرایی.

#### مابعدالطبیعه محاسباتی

آنجان که امروز از آن سخن می‌گویند کاربرد نظام‌های صوری در متافیزیک به شکل رایانه‌ای است. در واقع مطالعه متافیزیک به وسیله نظام‌های صوری مناسب، در محیطی که به وسیله رایانه‌ها می‌توان استدلال‌های مربوط را بازسازی کرد. بعضی از افراد که به این ایده لایب نیستی خیلی علاقمند بوده‌اند در یکی دو دهه اخیر سعی کرده‌اند که ایده اصلی لایب نیستی را در بخش‌هایی محقق کنند. ایده این بوده است که لایب نیستی می‌خواسته زبانی داشته باشد که حقایق متافیزیک را در آن به شکل صوری بیان کند. برای این که این کار را انجام دهند نظام‌های اصل موضوعی گوناگونی پیشنهاد شده است. یکی از آن نظام‌ها که انواع و اقسام سمبل‌ها را در آن می‌بینید، نظام فرمال موجهه با سیستم S5 است مثلاً یک فرمول این حقیقت را می‌گوید که اگر شی‌ای، یک شیء انضمامی باشد، بالضروره این شیء نمی‌تواند مجرد (یا مثال به معنی افلاطونی) باشد. یکی دو فرمول دیگر هم در همین زبان نوشته شده‌اند. آن چیزی که مهم است این مطلب است که افرادی سعی کردند در طول دو سه دهه گذشته، نظام‌های صوری برای بیان حقایق متافیزیک بنویسند. اوپنهایم، استیو بور، ادوارد زالتا از جمله این افرادند و عده‌ی دیگری سعی کردند برنامه‌های کامپیوتری بنویسند که بتوانند این استدلال‌های زبان‌های صوری را به انجام برسانند.

به عنوان مثال دو نرم‌افزار وجود دارد که قسمتی از کاری که فکر می‌کردید هیچ وقت انسان نمی‌تواند انجام دهد، می‌تواند انجام بدهند. این‌ها یک فضای مجازی کامپیوتری هستند که در آن زبان صوری که ساختید می‌توانید حقایق متافیزیک را وارد کنید.

افلاطون متعدد ادعا کرده که هر صورتی فرمی منحصر به فرد است؛ این دو بخش دارد؛ یکی این که حداقل یک صورت وجود دارد و یک بخش دیگر اینکه حداکثر می‌تواند یک صورت داشته باشد. دو اصل از فلسفه‌ی افلاطون است، که ما آن را در زبان صوری مورد نظر باز نویسی کرده‌ایم. حالا شما اگر این‌ها را فقط کپی پیست کنید در آن فضایی که دارید، مقدمه اول فقط می‌گوید که معنی فرم بودن یعنی چه و مقدمه دوم می‌گوید که اگر چیزی فرم باشد شیء انضمامی نیست. این مقدمه را شما در بخش مورد نظر اضافه می‌کنید و بعد شما می‌خواهید این قضیه را برایتان اثبات کند که حداکثر یک فرم وجود دارد. این را هم در آن زبان صوری می‌نویسید. حالا می‌خواهید ببینید که آیا چنین استدلالی وجود دارد یا نه؟ شما فقط این را Run می‌کنید. شروع می‌کند به کار کردن و اثبات را به شما می‌دهد و می‌گوید چنین استدلالی هست. یک استدلال است در شصت خط و این استدلال شصت خطی به شما نشان می‌دهد که با آن دو فرض افلاطون یک فرم منحصر به فرد است.

من در این جا دو کار انجام دادم یکی گفتیم رویای لایب نیستی چه بوده است، یک سری مستندات تاریخی آوردیم. دوم این که وضعیتش در حال حاضر چطور است، یک نمونه آوردیم. کسی ممکن است از این دو حرف من این گونه استنباط کند که من می‌خواهم بگویم فلسفه یعنی استدلال صوری و فلسفه در نهایت یعنی نوعی ریاضیات. راسل بارها این را گفته است، نباید این توهم را داشته باشیم که می‌توانیم نشان دهیم حقایق فلسفی به شکل حقایق ریاضی صادق هستند. ارزش فلسفه در این نیست که شما فکر کنید می‌توانید چنین استدلال‌هایی انجام بدهید. در واقع اگر شما با تاریخ منطق آشنا باشید ما به اندازه کافی از گودل یاد گرفته‌ایم که بدانیم هر نظام صوری که به این شکل بسازیم، ناتمام خواهد بود و بنابراین دست ما از حقایق مهمی (به نحو اثباتی) کوتاه خواهد ماند. بنابراین ما به هیچ وجه نمی‌خواهیم ادعا کنیم که با این تحقق بخشیدن به بخشی از رویای لایب نیستی می‌توان نشان داد که فلسفه نوعی ریاضیات است یا برعکس. اهمیت فلسفه در این نیست که نوعی ریاضیات باشد. بنابراین با این نقل قول از کریپکی تمام می‌کنم که هیچ جانشین ریاضی برای فلسفه وجود ندارد. »



رویای لایب نیستی در یک عبارت خیلی کوتاه این بوده که ما زبانی درست کنیم که بتوانیم تمام حقایق الهیات را در آن زبان با اعداد بیان کنیم



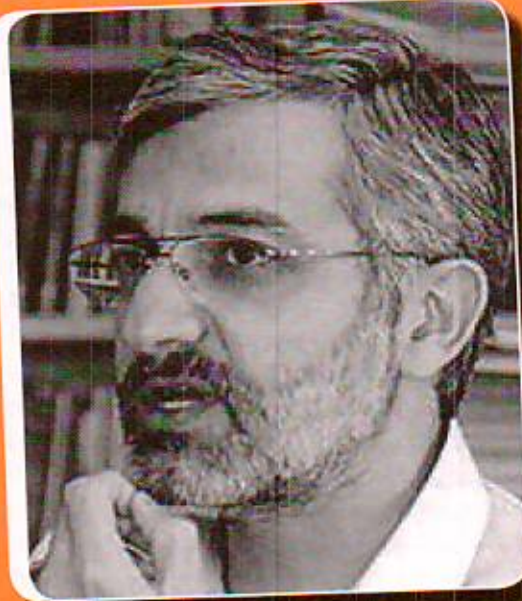
«یک سؤال اصلی فلسفه زیست‌شناسی، این است که حدود علم زیست‌شناسی چیست؟ خود زیست‌شناسان به این مسئله نمی‌پردازند چرا که این بحثی فلسفی است. هنگامی که ما با جانداران برخورد می‌کنیم، علم زیست‌شناسی در برابر رشته‌های دیگر علمی از کجا آغاز می‌شود؟

علم زیست‌شناسی از کجا آغاز می‌شود و آیا تفاوتی با رویکردهای دیگر علمی دارد یا نه؟

این مسئله که ما آن را تحدید ترجمه کرده‌ایم، حدود چیزی را معلوم نمودن است. این مسئله یکی از مباحث کلی فلسفه علم، به طور کلی و فلسفه زیست‌شناسی به طور خاص، بوده و هست.

یکی از فیلسوفان زیست‌شناسی که در این زمینه سخن گفته است آقاسی الکساندر روزنبرگ است. وی معتقد است که علم زیست‌شناسی بعد از نظریه انتخاب طبیعی پدید می‌آید زیرا یکی از صفات مهم جانداران، سازش آن‌هاست.

حال این که سازش چیست؟ خود بحث زیستی فلسفی می‌باشد. اجمالاً این که جانداران صفاتی دارند که کمک می‌کند تا آن‌ها در محیطی که زندگی می‌کنند بتوانند زنده بمانند و تولید مثل بکنند. مثلاً گیاهان مناطق مختلف با هم تفاوت دارند. همچنین جانوران مختلف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. این تفاوت‌هایشان کمک می‌کند تا بتوانند در آن محیطی که قرار دارند، زنده بمانند و تولید مثل کنند. توضیح دادن این سازش، فوق‌العاده سخت است، چون غایبی است. یعنی برای این که مثلاً جاندار زنده بماند یا تولید مثل بکند اتفاقاتی می‌افتد.



## نگاه تاریخی به فلسفه زیست‌شناسی

آوردن خدا در زیست‌شناسی

توضیح دادن این صفات قبل از نظریه داروین، معمولاً با توسل به خداوند بوده است. به این صورت که خداوند حکیم است، خالق است و این‌ها را به نحوی آفریده است که بتوانند زنده بمانند و تولید مثل کنند. ولی آقای روزنبرگ معتقد است که آوردن خدا در زیست‌شناسی درست نیست و باعث می‌شود تا بحث را از زیست‌شناسی خارج کرده و آن را الهیاتی کند. بنابراین چون قبل از انتخاب طبیعی، هیچ راه تبیینی برای سازش جانداران نداشتیم، علم زیست‌شناسی نداشتیم بلکه الهیات داشتیم. چرا که با آوردن خدا در تبیین‌ها، علم را به وجود یا عدم وجود خدا وابسته می‌کنید که این، بحث الهیاتی است. وی می‌گوید که به این شکل، علم به نوعی راحت می‌شود و هر اتفاقی که می‌افتد به خدا نسبت داده خواهد شد. گاهی گفته می‌شود که خدا خواسته است، خدا کاری را کرده و یا خدا بوده که این اتفاق افتاده است.

مشکل سوم هم این است که آزمون پذیر نیست، یعنی شما چگونه می‌خواهید این که خدا این کار را انجام داده است را بیازمایید. بنابراین وی معتقد است که قبل از داروین، اصلاً زیست‌شناسی وجود نداشته است و من (آقای روزنبرگ) که می‌خواهم تاریخ نسبت زیست‌شناسی و فلسفه را با یک دید فلسفه زیست‌شناسی بگویم، باید از دوره بعد از داروین آغاز کنم.

در برابر این نوع نگاه، شخص دیگری است به نام آقای ادیوت سوپر که شاید بتوان او را بزرگ‌ترین فیلسوف زیست‌شناس معاصر دانست. وی می‌گوید که این گونه نگاه کردن به تعریف علم، درست نیست. علم، به داده‌های فلسفی و علمی زمان خودش وابسته است. به این معنی که بر اساس داده‌ها ممکن است رشته‌های در زمانی، علمی دانسته بشود ولی در زمانی دیگر، علمی دانسته نشود. به عنوان مثال در قرن نوزدهم، رشته‌های به نام جمجمه‌شناسی بوده است که می‌گوید ما بر اساس شکل جمجمه افراد، خصوصیات شخصیتشان را می‌توانیم حدس بزنیم، که این

آدم، فرد مضطربی است یا ترسو؟ یا دیگر خصوصیات. این رشته در آن زمان علمی بوده ولی اکنون ما این را علمی حساب نمی‌کنیم.

### ملاک علمی بودن علم

سؤال این است که چه چیزی علم را علمی می‌کند؟ ملاکی است که اصطلاحاً ملاک لاکاتوشیک نامیده می‌شود. این ملاک می‌گوید که بایستی علم، تولید سؤال تجربی کند و این تولید سؤال، به ما کمک کند تا به صورت تجربی در جواب دادن به آن سؤال‌ها حرکت کنیم. اگر این اتفاق بیفتد ما به اصطلاح یک برنامه پژوهشی پیش‌رونده خواهیم داشت. حال این علم، از جایی که دیگر پیش‌رونده نباشد، علم نخواهد بود.

بر این اساس وی معتقد است وجود خدا در تبیین‌های زیستی قبل از نظریه تکامل، باعث نمی‌شود تا آن تبیین‌ها، غیر علمی شوند و آن‌ها را الهیاتی نمی‌کند، بلکه فوق‌العاده هم علمی بوده است. بهترین دانشمندان زمان، به همین صورت فکر می‌کردند. سؤالی برایشان ایجاد می‌شده و جواب هم می‌دادند. بر این اساس می‌توان گفت که ارسطو اولین زیست‌شناس بزرگ بوده است. یعنی من (آقای سوپر) که از یک نگاه فلسفی آغاز می‌کنم می‌گویم که ارسطو اولین زیست‌شناس بوده است و بعد به نسبت رابطه زیست‌شناسی و فلسفه ارسطو خواهیم پرداخت. این که ارسطو، اولین زیست‌شناس بزرگ بوده است فقط از نگاه فلسفی قابل دفاع نیست بلکه بزرگان زیست‌شناس هم معتقدند که ارسطو، پدر زیست‌شناسی است. داروین می‌گوید که لینه و کوویکدر



زیست‌شناسی، خدایان من بوده‌اند اما آن دو، در برابر ارسطو بچه مدرسه‌ای بیش نیستند.

#### نسبت میان فلسفه و زیست‌شناسی ارسطو

بین متافیزیک ارسطو و زیست‌شناسی ارسطو فوق‌العاده قرابت وجود دارد. این که کدام مقدم بر دیگری بوده، در میان ارسطو‌شناسان اختلاف است. این که اول ارسطو نگاه متافیزیکی داشته بعد با آن نگاه، عالم جانداران را دیده است یا این که برعکس، اول جانداران را دیده و یک نگاه نظری پیدا کرده و بعد متافیزیکی را ارائه داده که آن زیست‌شناسی درون آن متافیزیک قرار بگیرد، مشخص نیست.

من، بیشتر به قرابت دوم گرایش دارم که ارسطو اول به زیست‌شناسی پرداخته و بعد به متافیزیک که آن زیست‌شناسی بتواند در دامن آن متافیزیک قرار بگیرد. ارسطو می‌گوید ما زمانی فهم علمی، پیدا می‌کنیم که بتوانیم چهار علت، برای آن موضوعی که می‌خواهیم بفهمیم، بشماریم: علت غایی، علت مادی، علت صوری و علت فاعلی.

به نظر من آوردن علت غایی در این میان، نشان می‌دهد که زیست‌شناسی بر فلسفه مقدم است. شما در فیزیک و در مکانیک حرکت، بسیار بعید است که به راحتی بتوانید علت غایی را تصور کرده و تصدیق نمایید، در صورتی که غایت، در زیست‌شناسی بسیار ساده دیده می‌شود.

ارسطو با این نگاه غایی، جانداران را بر اساس خصوصیاتشان، به دو دسته مشابه و نامشابه تقسیم می‌کند. نظر به صورت و ماده ارسطو هم نشان می‌دهد که متافیزیک ارسطو با زیست‌شناسی او بسیار قرابت دارد. هر چیزی از جانداران که مد نظر ماست، هم صورتی دارد و هم از یک

ماده‌ای درست شده است. این ماده و صورت در هستی‌شناسی ارسطو فقط کارایی ندارد بلکه در معرفت‌شناسی ارسطو هم کاربرد دارد. این صورت شیء است که سبب می‌شود تا ما نسبت به او شناخت پیدا می‌کنیم و در قوای ادراکی و شناختی ما قرار می‌گیرد.

در خصوص نسبت بین متافیزیک ارسطو و معرفت‌شناسی ارسطو با زیست‌شناسی او، می‌توان بسیار سخن گفت. این که این نسبت چقدر است و کجا است؟

نسبت بین متافیزیک ارسطو و معرفت‌شناسی ارسطو با زیست‌شناسی او دانشمندان بزرگ معمولاً با فلسفه آشنا بودند. ارسطو یک فیلسوف درجه یک است. در مورد داروین هم تاریخ علم نشان می‌دهد که رابطه بسیار نزدیکی با فلاسفه داشته و همچنین کار علمی او، بسیار از فلسفه تأثیر پذیرفته است.

نکته دیگر نسبت فلسفه و زیست‌شناسی، بحث انسان است. انسان در فیزیک، چندان جدی مطرح نیست اما در زیست‌شناسی، انسان به صورت جدی مطرح است و تصور از انسان در زیست‌شناسی بر مباحث فلسفی، فوق‌العاده تأثیر دارد.

#### نظریه فلسفی-زیست‌شناسی لاجوی

بعد از ارسطو یک نظریه فلسفی‌ای توسط آقای آرتور لاجوی در ۱۹۳۶ مطرح شد. وی کتابی به نام «سلسله مراتب وجود» نوشته است که در آن می‌گوید: سلسله مراتب وجود، سه جزء دارد. یکی این که عالم پر است، به این معنا که هر چیزی که امکان انجام شدنش وجود داشته، شده و به وجود آمده است. بین این موجودات یک ترتیبی وجود دارد. از موجودات با پایین‌ترین مراتب وجود تا موجودات با بالاترین مراتب وجود و این مراتب با همدیگر پیوسته است. هنگامی که از مراتب پایین به مراتب بالا حرکت می‌کنیم بین بی‌جان‌ها و جانداران، مراتب پیوسته‌ای را می‌یابیم. مثلاً چیزهایی هستند که نه می‌توانید آن‌ها را جاندار بنامید و نه می‌توانید بگویید که بی‌جانند. همچنین نباتات، از پایین‌ترین مراتب آغاز می‌شوند تا به بالاترین مراتب نباتات می‌رسیم. به نباتاتی می‌رسیم که بعضی خصوصیات جانوران را دارند. همین‌طور در جانوران، به جانورانی می‌رسیم که بعضی خصوصیات جانوران را دارند و بعضی خصوصیات انسان را. در نهایت هم به انسان می‌رسیم.

#### اسلام و نظریات زیست‌شناسی

کسانی گفته‌اند که مسلمانان به نظریه تکامل معتقد بودند و نقل قول‌هایی هم از مسلمانان آورده‌اند. به عنوان نمونه آقای ویلیام در پیر در ۱۸۷۸ کتابی به نام «تاریخچه تضادها بین علم و مذهب» نوشته است که البته بیشتر منظورش مسیحیت است. وی معتقد است که اسلام خیلی با علم تناقضی ندارد و خیلی طبیعت‌گرا است. او می‌گوید بر خلاف مسیحیت که دوست دارد خدا را وارد طبیعت کند، اسلام نگاهش به علم است. در پیر می‌گوید که مسلمانان نه تنها به تکامل در جانداران معتقد بودند، بلکه به تکامل در بی‌جان‌ها هم معتقد بودند. که طبق آن نظریه، تکامل جامدات هم از پایین شروع



می شود. شخص دیگری به نام آقای فردریش دیچریش است که آثار اخوان الصفا را به آلمانی ترجمه کرده است. او هم در سال ۱۸۷۸ می گوید که اخوان الصفا به نظریه تکامل معتقد بوده است. نکته ای که اینجا وجود دارد این است که این افراد به سلسله مراتب وجود معتقد بودند نه به نظریه تکاملی. برای این که نظریه تکامل بخواهد طرح شود و بعد قبول بشود، آن سلسله مراتب وجود معکوس شد، یعنی قبلاً فکر می کردند که سلسله مراتب وجود در موجودات از بالا به پایین، به لحاظ علمی جریان پیدا می کند ولی سپس گفتند که از پایین به بالا هم جریان علمی داریم و گفتند که عالم پر نیست و خیلی چیزها می توانستند باشند و چیزها می توانستند باشند و منقرض شدند و از بین رفتند. بنابراین مسلمان ها به مسئله تکامل معتقد نبودند، بلکه به سلسله مراتب وجود معتقد بودند که به لحاظ متافیزیکی خیلی با نظریه های جدید فرق می کند.

راه های ارتباط علم و فلسفه یکی از راه هایی که علم و فلسفه می توانند با هم ارتباط داشته باشند این است که بر خلاف نظر بعضی از فلاسفه علم، علم می تواند فلسفه را ابطال کند. شواهد زیاد علمی در آن زمان پیدا شد که مبطل نظریه سلسله مراتب وجود بود و اشکالات فلسفی هم پیدا کرد. اشکالات فلسفی ای که از بیرون وارد می شد. همچنین اشکالات فلسفی ای که از داخل خود سیستم، معلوم شد که وجود دارد. زیر سؤال رفتن سلسله مراتب وجود و زمینه سازی نظریات متافیزیکی که در آن زمان داده شد، زمینه متافیزیکی را برای طرح نظریه تکامل زیستی آماده کرد. قبل از این، در زمان ارسطو،

نظریات تکاملی طرح شده بود. انفتوکلس قبل از ارسطو یک نظریه ای شبیه نظریه ارسطو داده بود ولی به لحاظ فلسفی اصلاً قابل دفاع نبود و بنابراین اجازه پیدا نمی کرد تا به لحاظ تجربی بررسی شود که قابل دفاع است یا نه. اکنون حدود یک قرن است که زمینه متافیزیکی برای طرح نظریه تکامل آماده شده است و به همین خاطر در ۱۸۵۹ نظریه تکامل داروین طرح شد. البته ۲۰ سال پیش از ۱۸۵۹، داروین به نظریه اش رسیده بوده ولی به دلایلی چاپ نکرد.

#### نظریه تکامل داروین و مبانی آن

شخصی به نام آقای ارنست مایر که زیست شناس برجسته ای است و کار فیلسوفان زیست شناس را بسیار پسندیده و خودش هم سعی نموده تا در فلسفه زیست شناسی وارد شود. وی مجموعه مقالاتی با عنوان «به سوی فلسفه زیست شناسی نو» منتشر کرده است. در این مجموعه مقالات از آقای سوپر به لحاظ فلسفی خیلی تعریف می کند. ارنست مایر که خودش از بنیان گذاران نظریه ترکیبی جدید است، می گوید که من از آقای سوپر خیلی چیزها یاد گرفتم. او می گوید که داروین نظریه تکاملش را بر اساس مشاهدات جدید نداد بلکه داروین و حتی دیگران، سال ها در خصوص مشاهداتی که منجر به نظریه تکامل گردید، آگاه بودند. بنابراین سؤال اینجاست که چرا آن مشاهدات که بعدها منبای نظریه تکامل قرار گرفت و منجر به نظریه تکامل شد، از ابتدا منجر به چنین چیزی نشد؟

یک دلیل آن، تفاوت آراء فلسفی داروین در قبل و بعد از مشاهدات بود. آراء فلسفی داروین بعد از مشاهدات عوض شد و باعث شد تا آن مشاهدات، معنایی دیگر پیدا کند. در حقیقت یکی از علل تبیینی که نظریه تکامل از آن مشاهدات در آمد، این بود که نظر فلسفی داروین عوض شد. اما نظر انتخاب طبیعی بر خلاف آن چیزی که آقای روزنبرگ می گوید از آن زمانی که طرح شد، تقریباً همه مخالفت کردند. حتی نزدیک ترین دوست آقای داروین به نام هاگسلی هم انتخاب طبیعی را نپذیرفت. انتخاب طبیعی مشکلاتی داشته است که آن موقع قابل قبول نبوده و تقریباً همه رد کردند و هر چه به زمان جلوتر می آیم این رد کردن، بیشتر و بیشتر می شود، تا در اوایل قرن بیستم که علم ژنتیک طبیعی متولد می شود. حتی زمانی که علم ژنتیک مندلی متولد می شود، هنوز هم اختلاف با انتخاب طبیعی وجود دارد. ولی در دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ تلفیقی بین نظریه انتخاب طبیعی و علم ژنتیک روی می دهد که به

نظریه ترکیبی مشهور است و انتخاب طبیعی دوباره زنده می شود و کم کم رشد می کند، تا آنجایی که غالب زیست شناسان، انتخاب طبیعی را قبول می کنند. در دهه ۱۹۶۰ نظریه فلسفه زیست شناسی جدی تر می شود و از آن زمان تاکنون، فلسفه زیست شناسی نسبت به فلسفه های علوم طبیعی رشد بیشتری دارد. فعالیت زیادی در آن صورت می گیرد.

#### نسبت میان فلسفه و زیست شناسی

این که نسبت این فلسفه زیست شناسی با زیست شناسی چیست، همچنان محل اختلاف است. اما به نظر من، بین فلسفه زیست شناسی با زیست شناسی، سه ارتباط وجود دارد:

۱. فلسفه زیست شناسی در مورد مبانی متافیزیکی و معرفت شناختی زیست شناسی بحث می کند.
  ۲. فلسفه زیست شناسی در مورد تحلیل مفاهیمی که در زیست شناسی به کار برده می شود سخن می گوید.
  ۳. فلسفه زیست شناسی درباره این که این نظریات زیست شناسی چه لوازم فلسفی ای دارد، حرف می زند.
- مثلاً یکی از چیزهایی که در علوم، معمولاً استفاده می شود قانون های طبیعت است. این که الان

قانون چیست، محل بحث زیست شناسان نیست. بلکه زیست شناسان می گویند فلان چیز، قانون طبیعت است یا فلان چیز، قانون طبیعت نیست. اما این که خود قانون چیست مبانی متافیزیکی دارد.

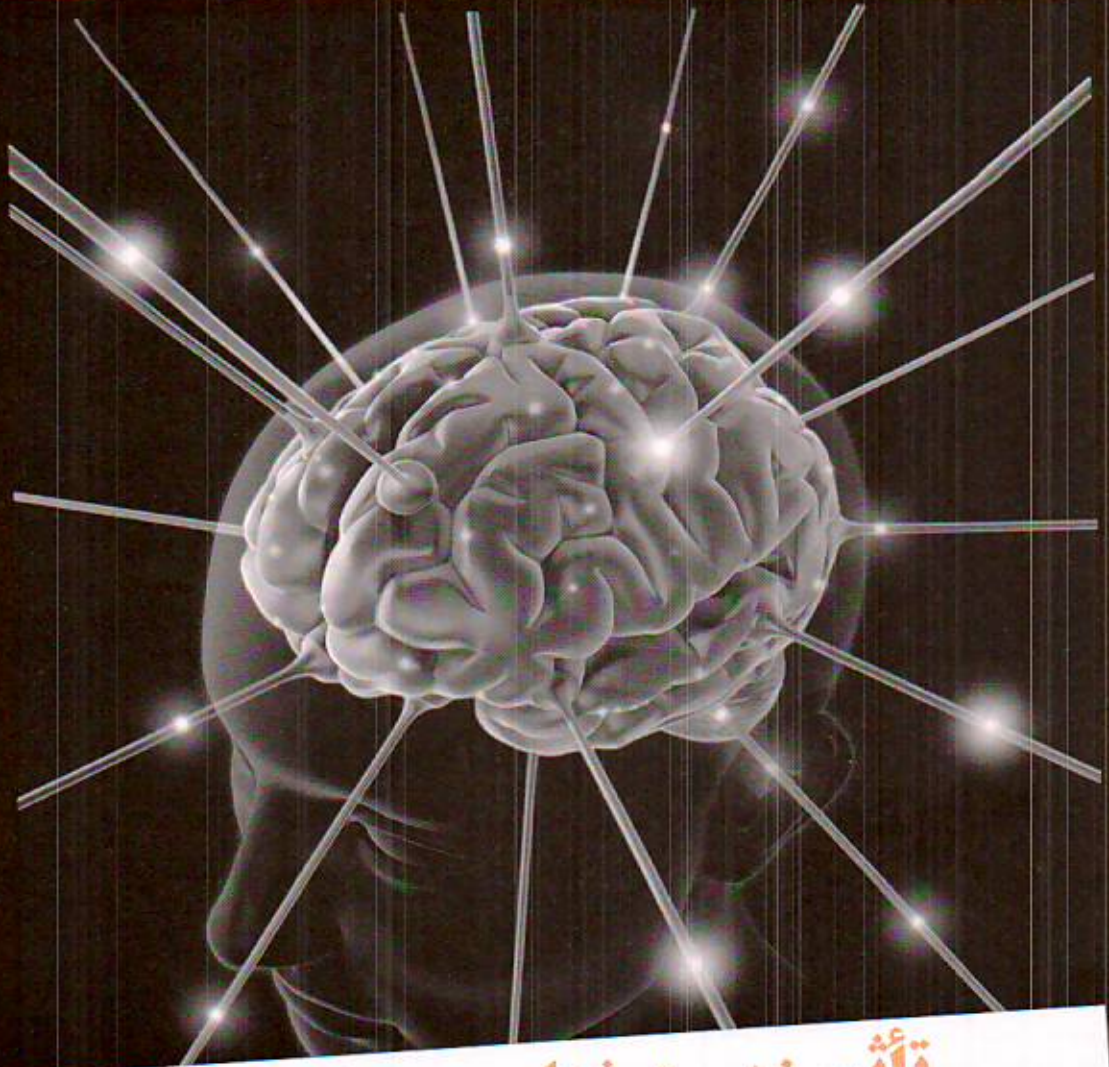
در مورد معرفت شناسی هم، زیست شناسان برای رسیدن به معارف زیستی از روش هایی استفاده می کنند؛ این که این روش ها آیا معرفت بخش هستند یا معرفت بخش نیستند و چقدر به لحاظ معرفتی قابل دفاعند؟ بحث فلسفی دارد.

#### دلایل شکل گرفتن فلسفه

##### زیست شناسی

یکی از دلایل شکل گرفتن فلسفه زیست شناسی این است که بعضی از زیست شناسان وارد مباحث فلسفی شدند. مثلاً آقای داو کینگز می گوید نظریه انتخاب طبیعی نشان می دهد که خدا وجود ندارد، یا آقای ادوارد ویلسون می گوید که آدمها مجبورند، چرا که زن ها، ما آدمها را مجبور می کنند که یک سری رفتارها را انجام دهیم. وی می گوید اخلاق توهمی بیش نیست چرا که اخلاق، مبتنی بر اختیار است و چون ما اختیار نداریم؛ بنابراین اخلاق توهمی است که برای خودمان ساخته ایم. اینجا به نظر می آید که وی وارد فلسفه می شود. این که آیا واحد انتخاب، زن است، فرد است یا گروه است؟ آیا می شود نتیجه گیری کرد که پس انسان ها مجبورند؟ آیا از بحث نظریه داو کینگز و از نظریه انتخاب طبیعی می شود نتیجه گرفت که پس خدا نیست و... بحث های فلسفی است. »





## تأثیر زیست‌شناسی بر شناخت



دکتر علام‌حسین  
ریاضی

« فیلسوف کیست؟ مرتب بحث افلاطون و ارسطو و ... می‌شود ولی به نظر من هر انسانی یک فیلسوف است و انسان اولیه، اولین فیلسوف است. اولین فیلسوف، انسان اولیه‌ای است که سؤال داشت.

### اولین نظریات زیست‌شناسی

وقتی در تاریخ نگاه می‌کنیم از نظر تدوین، به نظر من اولین نظر زیست‌شناسی را در عقاید مهر می‌بینیم یا عقاید میترا. در تاریخ عقاید که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مهر در حدود ده یا بیست هزار سال پیش، اولین کسی است که عنوان می‌شود، یا کشتن گاو موجودات زنده را

به وجود آورد؛ و اولین تکسونومی را در موجودات زنده در آن مرحله می‌بینیم که از اجزای مختلف گاو، موجودات مختلفی توانست خلق شود، چون عقیده خلقت را می‌خواهد بحث کند. اصلاً کارش به گیاهان هم ربطی ندارد؛ یعنی تصور می‌کند که گیاهان نیستند. فقط در ارتباط با موجودات زنده می‌خواهد بحث کند. مهر بیشتر راجع به موجودات مضر بحث می‌کند، پیداست که انسان در آن زمان از این موجودات بسیار می‌ترسیده است، در نتیجه سعی می‌کرد که ریشه خلقت این‌ها را پیدا کند و بداند که چه طور می‌شود آن‌ها را از بین برد. ما فاصله بین عقاید مهر در رابطه با زیست‌شناسی را هنوز در مبحث گیاه‌شناسی داریم. گیاه‌شناسی را در زمان مادر سالاری می‌بینیم. در زمانی که مردم در حال شکار بودند، زن‌ها که در خانه بودند، طبیعتاً به گیاهان اطراف خود توجه می‌کردند. کم‌کم با خواص درمانی گیاهان و خواص خوراکی گیاهان آشنا شدند، تا این که از آن مباحث گذشت، وقتی که جلوتر می‌آید، می‌رسد به افلاطون. در واقع ما باز قبل از ارسطو در مسئله نگاه طبیعی به موجود زنده، هنوز افلاطون را می‌بینیم. اگر افلاطون نمی‌خواست آن تفرق را بین این جهان و جهان مثل ایجاد کند، باید یک شناختی می‌داشت تا این کار را انجام دهد.

لذا به نظر من هنوز قبل از ارسطو ما کسانی را داریم که بتوانیم در ارتباط با زیست‌شناسی از آن‌ها یاد کنیم. آن چه را که می‌گوییم منطق، فلسفه، علم، شناخت و هر چه را که می‌بینیم از دریچه‌ای به نام مغز می‌بینیم.



### جایگاه شناخت دل یا مغز

سؤال بعدی این است که ریشه‌های منطق کجاست؟ منطق برعکس خیلی از بحث‌هایی که می‌شود، به عنوان جهان غیر طبیعی شناخته شده است. ما در زیست‌شناسی کم‌کم وارد این قضیه می‌شویم که منطق ریشه‌های زیست‌شناسی دارد. علتش این است که بالاخره آن چه که هست و هستیم، همین



هر انسانی یک فیلسوف است و انسان اولیه، اولین فیلسوف است



است که هستیم و غیر از این نیستیم. اما بعد از ارسطو - که تکسونومی ارسطو در زیست‌شناسی و نفسش در بحث متافیزیک قابل توجه و جذاب است - یک اختلافی بین دل و مغز بود. در واقع ما کمتر در مباحث، بحث مغز را می‌شنویم و بیشتر مسائل دل مطرح می‌شود. دلیم می‌خواهد، دل خواسته، تمام این مباحث به قلب بر می‌گردد و به دل بر نمی‌گردد. حالا چرا مردم آن زمان آن قدر احساسات خودشان را به دلشان بر می‌گرداندند به جای مغزشان؟ علتش این بود که هر موقع فرض کنید می‌ترسیم یا شخص دلخواه یا به قول شعرا، معشوق را می‌بینیم؛ در واقع بند دلمان پاره می‌شود. این یک مسئله فیزیولوژیک است. در واقع یک مسئله‌ای است که ما احساس کردیم، بدون این که بدانیم چیست، تمام آن احساس، آن مباحث را به چیزی به نام قلب وابسته

کردیم. در حالی که می‌دانیم یک مرتبه بند دل پاره شدن صرفاً به خاطر ترشح کورتیزول و انقباض ناگهانی قلب است که آن احساس را به ما می‌دهد.

### نظریه افلاطون

از افلاطون نقل است که عنوان کرد که اگر دنیای مثلی وجود داشته باشد، اگر یک جهان دیگری وجود داشته باشد؛ ما چه طور با آن جهان می‌توانیم تماس بگیریم؟ این تماس کجا می‌تواند وجود داشته باشد؟ افلاطون عنوان می‌کند که کره یک شکل عرشی است و در نتیجه مغز به علت این که شکل کره‌ای دارد، این قابلیت را خواهد داشت؛ چرا که تا آن زمان هندسه اقلیدسی توانسته بود مکعب مستطیل، مکعب، این گونه اشکال را خوب تعریف کند و اندازه‌گیری کند. حجم و قطر و غیره را، ولی تنها چیزی که برای آن‌ها مشکل بود ظاهر کره بوده است.

### قلب جایگاه شناخت

در آن زمان بیشتر از این هم بحث نمی‌شود اما بعد که جلوتر می‌آییم، می‌بینیم جالینوس معتقد است که، شناخت ما و فهم ما از دنیا، توسط قلبمان اتفاق می‌افتد. دلیلی را هم که جالینوس برای این مسئله می‌آورد دلیل ساده‌ای است. او می‌گوید: شما وقتی حیوانی را می‌کشید، آخرین قسمتی که هنوز حرکت دارد و تپش دارد، قلب اوست. این سینا در مطالب خودش می‌گوید که من حرف جالینوس را قبول دارم. جالینوس راست می‌گوید ولی من استدلال بهتری برای مسئله جالینوس می‌کنم. ابوعلی سینا می‌گوید وقتی که جوجه می‌خواهد متولد بشود، اولین عضوی که در این نوزاد جوجه شروع کرد به تپش بود، پس قلب جایگاه همه چیز است. جایگاه روح، جایگاه حیات و بنابراین قلب را به این عنوان تلقی کرد.

### دید طبقه بندی

مشکل آقای داروین و مشکل بسیاری از ما انسان‌ها این است که همه چیز را می‌خواهیم در طبقات ببینیم. این بزرگ‌ترین مشکل ما است. به همین جهت می‌گوییم این بهتر از آن است. این صفت تفضیلی را می‌خواهیم عنوان کنیم؛ همه چیز را طبقه‌بندی کنیم، به همین جهت آن‌گاه حیوانات را طبقه‌بندی می‌کنیم. جماد و گیاه و حیوان و ... می‌رویم بالاتر؛ در حالی که ممکن است وقتی که مسائل میکرو می‌شود، این اتفاق نیفتد. مثلاً ما در بحث پروتومیکس یعنی شناخت عملکرد پروتئین‌ها، مجبوریم که بایم ساختار پروتئین‌ها را با عملکردشان مقایسه کنیم و علاقه ما به آن جریان طبقه‌بندی همیشه این است که ساختاری را پیدا کنیم که عملکرد را نشان دهد. ابتدای قضیه هم که این کار را کردیم جواب داد، یعنی مثلاً تاندون‌ها که مفاصل را به هم وصل می‌کنند باید پروتئین‌های فیبری می‌بودند. خوب پس عملکردش، ساختارش را توضیح می‌دهد و ساختار هم عملکرد را توضیح می‌دهد. یا به طور مثال پروتئین‌هایی که باید آنزیم می‌شدند مشخص می‌شد که این‌ها گروهی بودند. یا مثلاً یک آنزیمی داریم خیلی هم مهم است در مغز ما و خیلی ارزشمند است به نام اسید کولینسترز. این یک مولکول کوچک را باید هیدرولیز کند. در نتیجه وقتی سایتی که این اکتیو هست را نگاه می‌کنیم، یک جایگاه کوچک دارد. ولی همان آنزیمی که در معده مثل تریپسین قرار است پروتئین‌های رشته‌ای بلند را هیدرولیز کنند، اگر نگاه کنید یک سایت پهنی دارد، اصلاً سایت عمیقی ندارد. این ابتدای قضیه بود، ولی وقتی که جلوتر آمدیم، مرتب پروتئین‌ها را در پروتومیکس، تکه تکه کردیم. دومیل‌ها را در آوردیم، ملتیف‌ها را در آوردیم، این‌ها را که در آوردیم تازه به این نتیجه رسیدیم که هیچ ساختار مشترکی نمی‌تواند عملکرد مشترک را عنوان کند و هیچ عملکرد مشترکی، نتیجه ساختار مشترک نیست. یعنی ما با آن رده‌بندی ساده‌ی آقای داروین دیگر روبرو نیستیم. ما با یک پیچیدگی (کامپلکسیتی) بسیار شدید روبرویم. یک سیستم کاملاً پیچیده (کامپلکسی) منتج کامپلکسیتی ذهن است. ذهن اصلاً از کامپلکسیتی به وجود می‌آید نه چیز دیگری.

### مغز به عنوان جایگاه شناخت

بحث من شناختی است که در علم تأثیر دارد، یعنی ما آن چه را که می‌شناسیم در زندگی‌مان تأثیر می‌گذارد و فلسفه‌ی ما و آن چه که فلسفه است، طبیعتاً در ذهن ما تأثیر می‌گذارد. ما برای شناخت، یک پایه مادی لازم داریم. بالاخره به این نتیجه رسیده شد که مغز را به عنوان پایه قرار دهیم. چرا مغز ابتدای قضیه اصلاً مورد توجه قرار نگرفت؟ یکی از مشکلات مغز این است که حرکت ندارد. دوم این که خیلی خون در آن نیست، رنگارنگ نیست. اگر نگاهش کنید یک چیزی مثل گردو است. یک چیز پیچ در پیچ که هیچ حرکتی ندارد. تقریباً نقاط خاکستری و سفید دارد. عضلاتی هم نیست، به همین علت کارد در آن می‌زنید، خیلی راحت مثل کارد که در پنیر می‌زنید، می‌برد؛ و وقتی هم که وسطش را باز



مشکل ما همین است که همه چیز را می‌خواهیم در طبقات ببینیم



می‌کنید با چشم غیر دقیق، چیز زیادی در این مغز نمی‌بینیم. یعنی تشکیلات (اورگانیزیشن‌های) مختلف در آن دیده نمی‌شود؛ و چون ما با آن تفکر قبلی خودمان، همیشه علاقمند هستیم طبقه‌بندی داشته باشیم، اگر که مغز را باز می‌کردیم و می‌دیدیم که غدد مختلف در آن است، با رنگ‌بندی‌های مختلف، آن وقت به این فکر می‌افتادیم که هر کدام از این‌ها چه کاره هستند؟ ولی وقتی که مغز را باز کردیم





و دیدیم که در آن چیزی نیست، یعنی خالی نیست ولی چیزی هم در آن نیست؛ به همین جهت فکر کردیم که خبری در آن نیست. ما چهار ناحیه خالی در مغز داریم که البته در آن مایع هست، خالی نیست؛ ولی ناحیه ای است که مغز در آن نیست، سلول در آن نیست. خیلی از علما عنوان می کردند که روح در این ناحیه ی خالی است. چون برای بقیه ناحیه ها هیچ عملکردی نمی شد تعریف کرد، در نتیجه به سراغ نقاط خالی آن آمدند.

#### شعرا به عنوان دانشمندان

به نظر من شعرای ما دانشمندان ما بودند، که با زبان شعر، مباحث دانشی خودشان را بحث می کردند. در ترجیعات کتاب شمس شعری را از مولانا دیدم که مولانا اتفاقاً به مسئله مغز علاقمند است. مولانا می فرماید که:

از عقل و عشق و روح مثلث شد دست راست  
هر زخم را چو مرهم و هر درد را دواست  
بعد برای اثبات این قضیه می گوید:

خرد و گران نشد که نه در خرد این عطاست  
در این مثلث یک گوشه اش عقل است، یک گوشه ی این مثلث عشق است و یک گوشه این مثلث روح است. مولانا چنین مثلی را ترسیم می کند و این همان مثلثی است که بعداً هم آقای بن روز چنین مثلی را تعریف می کند که از افلاطون می گیرد.

ولی مغزی که به هر حال مولانا در آن زمان به نوعی به آن معتقد شده بود اگر نگاهش کنیم می بینیم که از چند ناحیه شروع می شود.

#### طبقه بندی مغز

بحث طبقه بندی همیشه مورد نظر ما بوده که به نحوی مغز را طبقه بندی کنیم که از آن بتوانیم چیزی بفهمیم. چهار ناحیه برای مغز عنوان می کنیم: ناحیه پیشانی، ناحیه گیجگاهی، ناحیه پشتی و ناحیه ی آبیانه. مغز با داشتن این خصوصیاتش در واقع، نشان داد که در حالی که یک جسم سفید رنگ است ولی قابلیت های شناخت را دارد و اعصاب محیطی ما که در کل بدن کشیده شده است و کلیه ارتباط ما با محیط بیرونی مان تنظیم می کنند؛ یعنی آن چه را که ما از طبیعت می فهمیم توسط همین سیستم عصبی است. در حال حاضر وسیله دیگری غیر از این وجود ندارد.

#### سیستم مغزی جایگاه ارتباط

مغزی که عنوان کردیم فقط دارای آن لوپ های مختلف نیست، بلکه بین مغز، میلیارد ها میلیارد سلول عصبی وجود دارد و بین هر کدام از این سلول های عصبی، بین هزار تا ده هزار ارتباط وجود دارد. حالا ببینید یک مغز کوچک ما در



این جا چه تعداد ارتباط در داخلش وجود دارد؟

کرم های کوچک داخل خاک هیچ کاری نمی کنند. فقط چند تا کار انجام می دهند مثلاً از حرارت فرار می کند، دنبال غذا می رود و غذا می خورد، ولی نهایتاً آن چیزی که ما صرفاً از بیرون از آن می بینیم دو سه کار کوچک است. ولی برای همین دو سه کار کوچک، تعداد بسیار زیادی از این ارتباط ها در مغز او وجود دارد. پس یک سلول عصبی است که پایه و اساس تمام شناخت و آن چه که از طبیعت می شناسید و آن چه که به عنوان منطق طرح می کنید، است. یعنی ما جایگاهی بالاتر از این نداریم که همه آن احساسات و عشق و همه داستان هایی که ما عنوان می کنیم همه ی آن ها به چند مولکول وابسته است.

به طور مثال وقتی که در یک مجلس عزاداری شرکت می کنیم و بر می گردیم مقدار سراتومین مغز ما بالا رفته و هر موقع مقدار سراتومین مغز بالا برود ما محزون می شویم. این اتفاق در غروب هم می افتد. به محض این که آفتاب می رود و غروب می شود، ما محزون می شویم. علتش این است که سراتومین در مغز ما در زمان نبودن آفتاب مقادیری بالاتر می رود. یا مثلاً فرض کنید صبح که از خواب بیدار می شویم با وجود همه مشکلات که شب داشتیم -منظورم صبح صادق است. وقتی که صبح صادق می زند- دوپامین در مغز شروع به ریزش می کند و سراتومین از بین می رود و ما دارای انگیزه می شویم. همین طور هم است که حافظ می گوید سحر از غصه نجاتم دادند. به این دوپامین، مولکول شادی می گویند. در زمانی که خوشحال هستیم در مغز ما مقادیر زیادی ترشح می شود. مولکول دیگری است که مولکول حرکتی ماست و در تمام مغز وجود دارد. یک مولکول دیگر داریم که دهنه ی مغز را می کشد و نگهش می دارد. می گوید جلوتر از این ترو و از خیلی عملکردها منع می کند. البته این که یک مولکول را به خیلی از مسائل روانی وابسته کنیم، اساساً خطاست.

در هر صورت از میان آگاهی و احساسات و حافظه و یادگیری، حافظه، پایه همه این مسائل است، حتی پایه آگاهی. کسانی که مقداری از حافظه شان را از دست می دهند، بعضی اوقات خودشان را نمی شناسند؛ یعنی وقتی حافظه از بین می رود حتی آگاهی به خود از بین رفته است و بعد این آگاهی وقتی از بین می رود، اصلاً خودش را از دست می دهد و دیگر خودی برای او وجود ندارد. در نتیجه پایه آگاهی و پایه تمام احساسات دیگر ما، حافظه است. »





## فلسفه و نظام زیست‌شناسی

ساکن، همه کتاب‌ها ریخته نشدند، بلکه بر اساس کد بندی خاصی کتاب‌ها کد گذاری شدند و دارای اطلاعات هستند. رشد اطلاعات بایولوژی در واقع از سال ۱۹۸۶ شروع شد. کسی بود که دستگاه سیکوان سینگ دی ان ای را به صورت اتوماتیک در آورد. ما از سال ۱۹۹۵ یک دفعه کل توالی ژن‌ها و موجودات را در دست داشتیم. در سال ۲۰۰۱ ژنوم انسانی اعلام شد و در سال ۲۰۰۳ تکمیل شد.

### رشد اطلاعات در سیستم بایولوژی

فقط برای این که بدانید چقدر رشد اطلاعات ما در باره سیستم بایولوژی زیاد است، دقیقاً دو سال پیش ما سیکوانس ۸۶۲ موجود را در اختیار داشتیم و ۳۲۱۱ موجود را داشتیم سیکوانس می‌کردیم. دو سال بعد یعنی تقریباً یک چیزی در حدود چند روز پیش، این ۸۶۲ شده ۲۹۴۳ و ۳ هزار تا شده ۸ هزار تا. یعنی ما الآن حدوداً ۱۱ هزار موجود را در دنیا تمام رمز و رازشان را که همه آن هم یک الفبای چهار خطی بیشتر نیست در اختیار داریم. این همه رشد اطلاعات با خودش در اختیار را به وجود می‌آورد. افزایش اطلاعات همیشه با خودش یک پیچیدگی را به همراه می‌آورد. هدف اصلی سیستم بایولوژی این است که ما یک مدل کامپیوتری به نمایندگی از سلول، ارگان یا کل موجود داشته باشیم. یعنی یک موجود در یک برنامه کامپیوتری دقیقاً همان موجود به ما معرفی شود. که بعد ما را قادر کند prediction محاسباتی کنیم. بدانیم یک سلول سرطانی ده روز بعد در چه مرحله‌ای است. همه این‌ها را به دست می‌آوریم تا در آخر بتوانیم یک موجود مصنوعی بسازیم. در آخر بحث من به این جا می‌رسم که ما هم اکنون قادر شدیم که یک موجود مصنوعی بسازیم.

در بیولوژی معاصر چیزی که مهم است این مطلب است که فلسفه خیلی مهم نیست علتش هم این است که فلسفه non complex است و به سمت complex پیش نمی‌رود



شبکه بودن اجزاء سیستم بایولوژی یا خود سیستم خیلی فرق نمی‌کند،

تعریف سیستم بایولوژی حالا تعریف ساده‌ی سیستم بایولوژی چیست؟ تعریفش این است که ما بتوانیم تمام فرایندهای بایولوژیکی را که به صورت شبکه - یعنی این ارتباط خیلی مهم است، اگر این ارتباط نباشد می‌شود بایولوژی خالی - این ارتباط اجزای یک سیستم را با یک زیرسیستم را، که خودش یک سیستم است، به دست بیاوریم. سیستم به این معنی است که اجزا با هم دیگر ارتباط داشته باشند و یک خروجی به ما بدهند. اجزای ساعت مثل چرخ دنده و پیچ است ولی خروجی آن زمان را به ما نشان می‌دهد. پس ارتباط این اجزاء، منطق آن سیستم را همیشه به ما نشان می‌دهد، که گاهی این ارتباط مهم‌تر از خود اجزاء است.

### شبکه بودن اجزاء

سیستم بایولوژی یا خود سیستم خیلی فرق نمی‌کند،







این جاژن ها و پروتئین ها و ... هستند که با هم ارتباط دارند. خروجی آن هم یک موجود است. چیزی که این جا مهم است، یک شبکه است. یعنی اجزاء چگونه با یکدیگر ارتباط دارند. زبانی که سیستم با بیولوژی تعریف می کند، ارتباط بین ما با ریاضی است که به آن network می گویند. در هر network ی، ما یک سری اجزاء داریم. حالا این network می خواهد افراد این اتاق باشند، رانندگان اتوبوس یا تاکسی باشد. که این اجزاء یا المنت ها با هم دیگر ارتباط دارند.

ما برای بیماری هم شبکه داریم یعنی این که prostat concern که زن های مختلفی باعث می شود با بعضی بیماری ها رابطه ی نزدیک تری دارد تا بیماری های دیگر. پس خود بیماری ها هم به تنهایی عمل نمی کنند. شما وقتی دارویی را برای یک بیماری می گیرید، این دارو کل شبکه را تحت تأثیر قرار می دهد. اصلاً بحث سیستم با بیولوژی این است که همه چیز با هم کار می کنند. در هیچ سیستم موجود زنده ای، هیچ زن یا پروتئینی، به تنهایی کار خودش را انجام نمی دهد. بنابراین شما هر ماده ای را به کار ببرید، هر شوکی را به کار ببرید، حتی اگر شوک فیزیکی هم باشد، تمامی این زن ها بالاخره یک تغییراتی می کنند؛ و این باز هم شبکه بیماری های مختلف است.

#### اهمیت شناخت در موجودات زنده

هر موجود زنده ای دارای شناخت است و چیزی که باعث می شود که یک موجود زنده باشد، شناخت است. یک موجود اگر می خواهد زنده باشد و می خواهد دارای شناخت باشد، باید قدرت تولید مثل و آداب تیش داشته باشد. این موجود، موجود زنده ای است اگر این دو را داشته باشد. اما برای این منظور ما باید این شرایط را داشته باشیم: یک شبکه که مورد برنامه ریزی وجود داشته باشد، سازمان داشته باشد و بتواند در شرایط مختلف خودش را حفظ کند. این ها را ما اگر داشته باشیم می توانیم بگوییم یک شبکه است و یک شبکه دارای شناخت است.

از یک سلول مغز ما به دو گونه می توانیم به داده - داده network ی - برسیم. کل سیستم با بیولوژی این است؛ یعنی ورودی آن یک network است. ما دو گونه داده می توانیم بیان کنیم. یکی ارتباطات میان نرون ها و اعصاب است. این را ما چطور به دست می آوریم؟ در بیمارستان این سیگنال های عصبی یا همان نوارهای مغزی که می گیرند، دقیقاً این اطلاعات را به ما می دهد که بعداً ما این ارتباط بین نرون های مختلف، در جاهای مختلف مغز را، توسط این خطوط می کشیم و بعد نقطه شروع برای مطالعات بعدی ما، که اغلب هم ریاضی و محاسبات است، به دست می آید. قسمت بعدی عکس هایی است که از مغز گرفته می شود و این عکس ها را ما تبدیل به یک داده ی شبکه ای می کنیم. با این دو



داده، دیگر لازم نیست بفهمیم، مغز چه کار می کند. من فقط از این به بعد کار محاسباتی و ریاضی انجام می دهم.

حال این سؤال پیش می آید که ما مطالعه سیستم با بیولوژی را چه طور انجام می دهیم؟ فرض کنید یک موجود یا یک گیاه را یک بار در تاریکی و یک بار در روشنائی قرار دهیم. انواع مختلف زن هایی که مستقیماً با روشنائی و تاریکی در ارتباط هستند، فرق می کنند. یک جا تعداد زن های بیشتری است و در جای دیگر تعداد زن های کمتری است. یا موجود بیمار یا موجود زنده، که یک قسمت از شبکه متابولیکی این موجود خاموش شده و سرعتش پایین آمده است.

حالا این چطور صورت می گیرد؟ در بدن، زن ها خودشان به صورت مجزا کار نمی کنند. معمولاً یک زن داریم بعد MRAN بعد پروتئین بعد مانتین. یک زن ممکن است که خروجی یک زن دیگر را تغییر دهد. یعنی بگوید شما فعالیتت را کم کن یا زیاد کن. ما سه حالت می توانیم داشته باشیم: حالت اول که معمولاً نیست، این که هر زنی کار خودش را می کند. حالت بعد این که هر زنی کار زن دیگری را می تواند انجام دهد، حالت دیگر که دو زن هم دیگر را کنترل کنند. همه این ها را ما در سیستم با بیولوژی باید به معادلات ریاضی تبدیل کنیم که بیشتر از شیمی و ریاضی آمده است. وقتی که این ها را تبدیل به معادلات ریاضی کردیم، یک معادله نهایی به دست می آوریم که بعد از آن هر ورودی را به آن دهیم می توانیم خروجی را پیش بینی کنیم.

اسم این علم سینتیک با بیولوژی است. چیزی در حدود هفت سال بیشتر نیست که در دنیا واژه سینتیک با بیولوژی مطرح شده است و در قسمتی از آن، شما بدون اینکه بدانید قبلاً مشمولش بودید. یکی این است که ما یک قسمت با بیولوژی را طراحی کنیم و بسازیم یعنی قطعات با بیولوژی را درست طراحی کنیم. یا این که دوباره طرح کنیم. یعنی یک چیزی که وجود دارد، تغییر دهیم. به عنوان مثال دامنه موجودات از نظر دمایی که زندگی می کنند بسیار وسیع است. ما موجوداتی داریم که در منهای ۵۰ درجه شرایط برای زندگی آن ها مناسب است و موجوداتی هم داریم که در ۱۵۰ درجه زندگی می کنند. ما در این دامنه وسیع موجوداتی داریم، که ژنوم این ها با هم دیگر فرق می کند ولی همه آن ها زنده هستند و همه آن ها زندگی می کنند. اولین مقاله در سال ۲۰۰۷ چاپ شد؛ که این کار را در باکتری انجام دادند. در آزمایشگاه ژنوم آن موجود را کامل ساختند و دوباره داخل آن موجود کردند و بعد کاملاً آن موجود یا باکتری زنده شد. این ها همه نشان می دهد که ما بالاخره با این سیستم با بیولوژی یک با ترکیبی از این علوم به سمتی پیش می رویم که یک موجود را بسازیم.

در نهایت سؤال من این است که این موجوداتی که ما می سازیم، قضایای فلسفه وجودیشان و حیاتشان چه می شود؟



هر موجود زنده ای دارای شناخت است و چیزی که باعث می شود که یک موجود زنده باشد، شناخت است. یک موجود اگر می خواهد زنده باشد و می خواهد دارای شناخت باشد، باید قدرت تولید مثل و آداب تیش داشته باشد. این موجود، موجود زنده ای است اگر این دو را داشته باشد. اما برای این منظور ما باید این شرایط را داشته باشیم: یک شبکه که مورد برنامه ریزی وجود داشته باشد، سازمان داشته باشد و بتواند در شرایط مختلف خودش را حفظ کند. این ها را ما اگر داشته باشیم می توانیم بگوییم یک شبکه است و یک شبکه دارای شناخت است.





علم بدون فلسفه  
 کور است و فلسفه  
 بدون علم آشفته



مفاهیمی باشد که همه این مفاهیم به صورت تجربی، قابل اندازه‌گیری باشد؛ یعنی اصل عملیات گرابی ماخ به این معنا بود که معنای مقادیر و مفاهیم فیزیکی، در عملیاتی است که برای اندازه‌گیری کمیت‌هایی که به آن مقادیر فیزیکی نسبت می‌دهیم، نهفته است. برای همین بود که انیشتین در نسبت خاص دو مفهومی که در نظام نیوتنی خیلی مورد قبول بود و او هم تحت تأثیر دیدگاه‌های الهیاتی نیوتن بود - به نام مکان مطلق و زمان مطلق - را کنار گذاشت و به تبع کنار گذاشتن آن‌ها، مفهوم هم‌زمانی مطلق بین دورویداد را کنار گذاشت. به این دلیل که اگر قرار باشد که این مفهوم در فیزیک مجاز باشد باید قابل اندازه‌گیری باشد و چون قابل اندازه‌گیری نیست، بنابراین ما مجاز نیستیم که از مفهوم هم‌زمانی مطلق یا فضای مطلق صحبت کنیم. خلاصه‌ی این مدل رایج، به این صورت است که پیش‌فرض‌های متافیزیکی مقدم‌اند و بعد، امکان آزمایش فراهم می‌شود و گویی ما با یک ذهن فلسفی، سراغ مسائل تجربی می‌رویم و تا آن ذهنیت فلسفی نباشد، امکان تجربه وجود ندارد. یعنی مرحله یک، مرحله داشتن پیش‌فرض‌های متافیزیکی است. این پیش‌فرض‌های متافیزیکی شامل این مواردند که جهان طبیعی چگونه است؟ فقط شامل ماده است یا این که می‌تواند شامل انواع دیگری از چیزها هم باشد؟ آیا علّیت در جهان مادی برقرار هست یا نه؟ و این که زمان چگونه است خطی است یا منحنی؟ همه این نوع دیدگاه‌ها در غالب پیش‌فرض‌های فلسفی مطرح می‌شود و بعد با این پیش‌فرض‌های فلسفی، آزمایش کردن را شروع می‌کنیم. در این مدل، گویی که



دکتر امیرحسین  
 کرمانی براده

## ارتباط فیزیک و متافیزیک

« موضوع این بحث، در مورد رابطه فیزیک و متافیزیک است. اما قبل از آن می‌خواهم داستانی نقل کنم که در یک کتاب روسی آمده است و شاید وضعیت ارتباط فیزیک دانان و فلاسفه را مشخص کند. داستان در مورد یک دهقان ساده‌ی روسی است که از کار کرد رادیو در مورد اجرای برنامه‌های زنده شگفت زده شده بود. این دهقان در لنینگراد زندگی می‌کرد. او نزد یک معلم فیزیک می‌رود و از او می‌پرسد که چگونه ممکن است کسی در مسکو صحبت کند و من به محض این که پیچ رادیو را باز می‌کنم در لنینگراد قادرم که سخنان او را بشنوم. معلم فیزیک دبیرستان به آن دهقان ساده می‌گوید: کافیسیت شما سنگ بزرگی را تصور کنید که پاهایش و دهانش در لنینگراد و پستش و پاهای پشتش در مسکو است و تصور کنید آدم بزرگی ضربه شدیدی به آن سنگ می‌زند. ضربه شدیدی که در مسکو پشت این سنگ وارد می‌شود در لنینگراد هم‌زمان و بدون فوت وقت تبدیل به یک صوت واقعی می‌شود. معلم می‌پرسد آیا این مطلب را متوجه می‌شوی؟ و دهقان ساده دل در جواب می‌گوید: بله. او جواب می‌دهد که رادیو هم تقریباً همین کار را می‌کند منتها تو باید سنگ را حذف کنی. در ادامه‌ی بحث به این داستان برخواهم گشت که شاید بصیرتی در مورد ارتباط میان فیزیک و فلسفه در آن باشد.

### تأثیر فلسفه بر نظریات فیزیک

رابطه فیزیک و فلسفه یک رابطه تنگاتنگ است. کتاب‌هایی وجود دارد که صحبت از مبانی متافیزیکی یا فلسفی نظریات فیزیکی می‌کنند. این کتاب‌ها اکثراً درباره دوران‌های انقلاب علم است و دوران مدرن و نظریات فیزیکی جدید را نیز شامل می‌شود. مثلاً مطلبی در مورد تاریخچه روابط فلسفه و دیدگاه‌های

این نوع دیدگاه‌ها این مطلب را القاء می‌کند که گویی متافیزیک و دیدگاه‌های فلسفی، مقدم بر داشتن نظریه فیزیکی است؛ یعنی گویی باید این تغییرات اساسی در متافیزیک و در فلسفه ما صورت بگیرد تا یک فیزیک جدید داشته باشیم و امکان داشتن نظریه‌های جدید را برای ما فراهم کند. از مثال‌های بارز این طرز تفکر، تأثیر ماخ بر انیشتین است. دیدگاه‌های آلبرت انیشتین برای تأسیس نظریه نسبیت خاص، شدیداً از دیدگاه‌های فلسفی ماخ تأثیر گرفته است؛ به این معنی که ماخ اصولی را برای یک نوع فیزیک ایده‌آل داشت، این اصول از فلسفه ماخ می‌آمد و با نوع نگاهی که بعداً به دیدگاه پوزیتیویستی و دیدگاه عملیات گرابی معروف شده بود، مرتبط بود. در آن دیدگاه، علم باید مبتنی بر





امور واقع معلول مفاهیم ما هستند؛ ما با یک سری مفاهیمی که در ذهن داریم که اغلب این مفاهیم فلسفی هستند، سراغ امور واقع می‌رویم. آن‌ها را تقسیم‌بندی می‌کنیم و یک سری داده‌های تجربی جدید از آن‌ها به وجود می‌آوریم. از آن‌ها نظریه می‌سازیم و چنین می‌نمایند که بنسای نظریات فیزیکی ما، بر روی همان پیش‌فرض‌های فلسفی است.

#### رابطه دو جانه میان مفاهیم فیزیکی و فلسفی

نکته‌ای که به نظر من مورد غفلت قرار گرفته این است که اغلب میان مفاهیم و پیش‌فرض‌های متافیزیکی و فلسفی و واقعیات و امور تجربی رابطه‌ای دو طرفه برقرار است و یک رابطه علی و معلولی از یک طرف به طرف دیگر نیست. این طور نیست که یک خیابان یک طرفه از متافیزیک به سمت فیزیک کشیده شده باشد و ماشین‌ها فقط از سمت معبر متافیزیک شروع کنند به حرکت و به نظریه‌های فیزیکی برسند و به فیزیک‌دان‌ها ارمان‌های متافیزیکی بدهند.

#### تأثیر فیزیک بر فلسفه

گاه وضعیت‌های تجربی برای فیزیک‌دانان و فلاسفه، یک سری وضعیت‌های جدیدی را به وجود می‌آورد که آن‌ها را وادار می‌کند در مفاهیم فلسفی خودشان تجدید نظر کنند. شاید این مطلب برای فیزیک‌دانان بدیهی باشد ولی فلاسفه به علت غرور بیش از حد، این مطلب را نادیده می‌گیرند که می‌توانند از علم متأثر بشوند. نظریه‌های علمی و وضعیت‌های تجربی و آزمایش‌های تجربی در علم، می‌تواند دیدگاه‌های آن‌ها را در متافیزیک تحت تأثیر قرار دهد و باعث شود که دیدگاه‌هایشان را عوض کنند.

یکی از مواردی که به نظر من باید باعث تجدید نظر در متافیزیک شود، مسئله اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی است. در این جا برای فهم مطلب از یک تمثیل استفاده می‌کنم. شما فرض کنید که در آمریکا یک انتخابات دارید و در این انتخابات فقط دو گزینه موجود است، یعنی دو حزب وجود دارد، که هر کدام از این احزاب یک نامزد را معرفی کرده‌اند: نامزد حزب جمهوری خواه و نامزد حزب دموکرات. حال بیست نفر را در اتاقی در نظر بگیرید که هر کدام از این بیست نفر، افراد حزب‌های متفاوت هستند، یعنی ممکن است که ده نفر از آن‌ها، افراد حزب دموکرات باشند و ده نفر دیگر افراد حزب جمهوری خواه. ولی با نگاه کردن به یک فیرد خاص نمی‌توانیم تشخیص دهیم که این فرد دموکرات است یا جمهوری خواه. رأی‌گیری انجام می‌شود و بعد با دیدن رأی‌ها می‌توانیم بفهمیم - به عنوان ناظر انتخابات - که هر فردی گزینه جمهوری خواه را انتخاب کرده



است یا گزینه دموکرات را. قبل از این که این افراد از اتاق سمت چپ وارد اتاق سمت راست بشوند، ما هیچ اطلاعاتی در مورد وضعیت رأی‌دهی آن‌ها نداریم. بنابراین قاعدتاً احتمال این که یک نفر به نامزد حزب دموکرات رأی بدهد یا یک نفر به نامزد حزب جمهوری خواه یک دوم است. ولی وقتی که رأی‌گیری انجام شود آنگاه گزینه‌ها مشخص می‌کند که هر کدام از افراد که از این اتاق وارد حوزه رأی‌گیری شده است، چه رأی‌ای داده و نامزد مورد انتخابش دموکرات یا جمهوری خواه بوده است؟ پس فرض بر این است که قبل از رأی‌گیری با نگاه کردن به آدم‌ها نمی‌توان تشخیص داد که آن‌ها دموکرات یا جمهوری خواه.

این وضعیت را با وضعیتی مقایسه کنید که بیست نفر آدم دیگر، در اتاق دومی هستند و این آدم‌ها به حزب خاصی تعلق ندارند؛ یعنی هنوز تصمیم نگرفته‌اند که به چه گزینه‌ای رأی بدهند و این آدم‌ها وقتی در برابر صندوق رأی‌گیری می‌روند، در همان لحظه‌ای که روی را داخل صندوق می‌اندازند هم برای خودشان و هم برای کسی که نامزد صندوق انتخاباتی است، معلوم می‌شود که به چه کسی رأی دادند حال این افراد را ذرات کوانتومی در نظر بگیرید. ادعای یکی از نظریات کوانتوم این است که بین این دو حالت، هیچ آزمایش تجربی، قادر نیست تمیز بگذارد. آزمایش فکری هست به نام «ای بی آر» که این آزمایش به ما می‌گوید این دو حالت از هم قابل تمیز نیستند. منتهی وقتی که یک نفر رأی می‌دهد، وضعیت انتخاب او مشخص می‌شود که نامزد حزب دموکرات را انتخاب کرده است یا حزب جمهوری خواه را. بنابراین فرض کنید حالتی را در نظر بگیرید که راجع به دو نفر صحبت می‌کنیم. دو نفر هستند که هیچ اطلاعی در مورد دموکرات یا جمهوری خواه بودن آن‌ها نداریم. فقط این مطلب را در مورد آن‌ها می‌دانیم که معمولاً این دو نفر گزینه‌های مختلف سیاسی و ضد یکدیگر را انتخاب می‌کنند. حال دو صندوق رأی‌گیری را تصور کنید که به فاصله ده کیلومتر از هم هستند. این دو نفر در اتاق هستند، از اتاق هوی بیرون می‌آیند. فرد سمت چپ به طرف صندوق سمت چپ می‌رود و رأی می‌دهد و رأی او مشخص می‌کند که به حزب دموکرات رأی داده است. بلافاصله من به عنوان ناظر انتخاباتی سمت چپ، که هیچ اطلاعی از رأی در صندوق سمت راست ندارم، می‌توانم با قاطعیت بگویم که گزینه سمت راست من، فردی بوده که نامزد حزب مخالف را انتخاب کرده است.

این آزمایش «ای بی آر» ما را با یک دوراهی مواجه کرد آدم‌ها یا متعلق به احزاب هستند و ما از آن اطلاعی نداریم؛ وقتی که رأی می‌دهند، تغییری که محسوس خواهد بود تغییر در وضعیت معرفتی ماست یا این که آدم‌ها خودشان ذهن خود را معین نکرده‌اند. این فرآیند رأی‌گیری است که رأی آن‌ها را مشخص می‌کند. وضعیت دوم برای انیشتین قابل تصور نبود، زیرا او یک سری تعهدات متافیزیکی داشت، یعنی این که در طبیعت همه چیز مشخص و بدون ابهام است. اگر شیئی یک ویژگی را داشته باشد، حتماً آن را داراست؛ و یک امر واقعی وجود دارد که با توسل به آن امر واقع، ما می‌توانیم تکلیف این قضیه را در مورد اینکه شیء الف ویژگی ب را دارد یا ندارد، روشن کنیم. مثلاً این که من دو متر قد دارم یا نه، این وضعیت روشن است. یا من دو متر قد دارم یا ندارم، اگر دو متر قد داشته باشم، حقیقتی در عالم خارج هست که دو متر قد داشتن من را، تضمین می‌کند. اما این تعهد متافیزیکی انیشتین، در آزمایش «ای بی آر» خودش را نشان داد. به این معنا که انیشتین، گزینه دوم برایش قابل تصور نبود. این طور فکر می‌کرد این وضعیتی که آدم‌ها - قرار شد آدم‌ها ذرات کوانتومی در نظر بگیریم - ذرات کوانتومی در یک حالتی باشند که نامتعیین باشند، غیر قابل قبول است.

#### نتیجه بحث

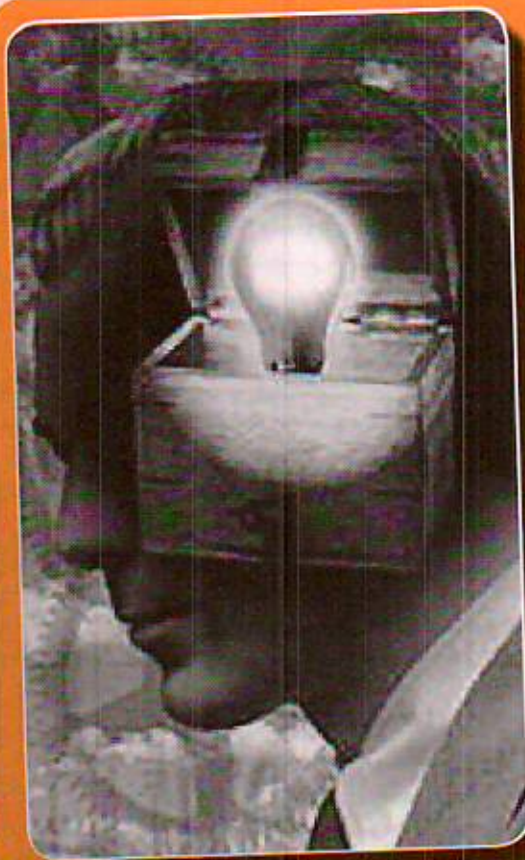
چند سال بعد بل با نیوگ خاص خودش نشان داد که می‌شود یک سری آزمایش‌ها و تدارک‌های تجربی طرح کرد که بین این دو وضعیت، تفاوت گذاشت و نتیجه و تجربه و آزمایش، به نفع وضعیت دوم رأی داد؛ یعنی وضعیتی که آدم‌ها نسبت به انتخاب گزینه خودشان نامتعیین هستند. حال این سؤال پیش می‌آید که چرا فلاسفه این وضعیت را جدی نمی‌گیرند؟ چرا نمی‌شود از آزمایش‌های تجربی پل این درس را گرفت که گاه می‌شود در مورد واقعیت یا جنبه‌هایی از واقعیت، این عدم تعین را پذیرفت و بپذیریم که در واقعیت جنبه‌هایی وجود دارد که نامتعیین هستند و این جنبه‌های نامتعیین را، در متافیزیک جدی گرفت. آنگاه اگر این جنبه‌های نامتعیین در متافیزیک جدی گرفته شود، آن زمان قاعدتاً نوع متافیزیکی که در مورد ویژگی‌ها و اشیاء صحبت می‌کند - حداقل در مورد اشیاء خرد - با متافیزیک سنتی متفاوت خواهد بود. این بدان معنا نیست که فلاسفه باید همیشه مفاهیم خودشان را در سایه تجربه‌های تجربیات و آزمایش‌های جدید اصلاح کنند و به دانشمندان گوش فرا دهند بلکه مسئله این است که تا به امروز تأکید بر این بوده است که متافیزیک در علم مؤثر است، در حالی که بین متافیزیک و علم، یک دیالکتیک وجود دارد. یعنی همان طور که گاه اتخاذ نظریات متافیزیکی باعث می‌شود ما یک سری نظریات فیزیکی جدید داشته باشیم و حجت امور واقع جدید را کشف کنیم، عکس آن هم ممکن است. بنابراین بحث را با این حرف انیشتین به پایان می‌برم که علم بدون فلسفه کور است و فلسفه بدون علم آشفته است. >>>



«سوالی که پس از مکانیک کوانتومی مطرح شد و شاید اصلی ترین سوالی که فلسفه می تواند از فیزیک داشته باشد، همین سوال است که علم برای ما معرفت تولید می کند، اما چگونه می تواند سرشت معرفت را هم متأثر کند؟ در واقع مکانیک کوانتومی مدعی چنین چیزی است که ما فقط معرفت نسبت به جهان هستی تولید نمی کنیم، بلکه به انسان می گوئیم که سرشت معرفت او نیز چگونه است و لذا راهکارهایی را برای تغییر نگرش های انسان ارائه می دهیم. این مدعای اصلی است، که شاید بتوان گفت چرا بیشترین مباحث فلسفی در اطراف مکانیک کوانتومی شکل گرفت؟ حتی نسبت به شاخه های دیگر، کوانتومکانیک بیشترین چالش های فلسفی را مطرح کرده است و امروز وقتی از فلسفه علم صحبت می شود بحث غالب کتابها در مورد آن چیزی است که از کوانتومکانیک نشأت گرفته است. این مدعاست.

نیاز مکانیک کوانتومی به فلسفه

اما چرا رویکردهای نظری فلسفی را برای مکانیک کوانتومی نیاز داریم؟ اولین مسئله این است که مکانیک کوانتومی یک تئوری تعبیر پذیر است یعنی، interpretation در مقابل، تقریباً تمام واژه گانی که در فیزیک کلاسیک استفاده می شود، رای ما قابل ادراک است یعنی فهم پذیر است. سرعت، مکان، زمان، حتی بعضی از واژه هایی که وضعی بود و در دوران حاکمیت سوری بر فیزیک شکل گرفت؛ مثلاً انرژی، مکانیک و خیلی چیزهای دیگر. آن ها به نوعی برای انسان قابل تصور و شهود هستند؛ لذا تئوری های پیش از



## فلسفه و فیزیک کوانتومی

فیزیک - فیزیک کوانتومی - فهم پذیرند. به همین معنی که اشاره شد، یعنی برای انسان قابل تصور هستند. اما کوانتومکانیک این چنین نیست. کوانتومکانیک حرف ها و مدعایاتی دارد که بر سر تعبیر آن ها همیشه بحث است؛ بر سر تعبیرشان نه بر سر آن چیزی که در آزمایشگاه رخ می دهد. هیچ علمی در طول تاریخ به اندازه مکانیک کوانتومی به مسلخ ترفقه است. از بزرگ ترین عالمان تا بزرگ ترین فیلسوفان در طول یک قرن تلاش کردند که یک جایی آن را از ریشه در بیاورند. چون با تمام کارهای فلسفی پیش از خودش در تضاد بود و بزرگ ترین فردش هم اثیستین بود کسی که نقش بسیار بزرگی در توسعه ای این علم داشته است؛ و به همین جهت هم امروزه اگر کسی گوشه ای از کوانتومکانیک را بتواند نقض کند و مشکلی برای آن ایجاد کند جایزه نوبل حداقل چیزی است که به عنوان دستمزد به وی می دهند. مکانیک کوانتومی می تواند آزمایشگاهی برای دیدگاه های فلسفی باشد.

کوانتومکانیک، دانش وجودی

حال چرا کوانتومکانیک را به عنوان دانش وجودی می دانند؟ ورود ما در کوانتومکانیک طوری است که اگر بخواهیم اثبات کنیم که یک الکترون وجود دارد به تناقض می رسیم. یعنی تا جایی پیش می رویم که اثبات وجود شئیء مورد نیاز باشد و در این جا ما مدعی می شویم که اگر کسی ادعا کند که الکترون مطابق است با تئوری «وجود دارد»، بلافاصله با تناقض مواجه می شود؛ لذا این مطلب را که آیا الکترون وجود دارد یا ندارد؟، ما نمی توانیم از دانش کوانتومکانیک بگیریم و به یک طرز تفکر فلسفی نیاز است. بنابراین بدین جهت نظریه وجودی است.

چرا این دانش چنین خصلتی دارد؟ از نظر یک انسان عادی، وقتی شما نگاه می کنید، یک شئیء صلبی با مشخصات می بینید. از نظر یک آدم کوانتومکانیکی، این یک موجود شدیداً خالی است. اگر بخواهیم حجم الکترون ها و پروتون ها را تقسیم کنیم، یعنی جمع ببنسیم، تمام الکترون ها و پروتون های یک میز را تقسیم کنیم بر حجم آن میز، عدد حدوداً صفر است. در کیهان نیز، اگر حجم اجرام سماوی را و حجم کل کیهان یعنی کپکشان ها را بر کل حجم آن مقادری که از کپکشان ها و کیهان می شناسیم تقسیم کنیم حدوداً عدد صفر است.

یعنی یک جهان به شدت خالی! ما وقتی می گوئیم الکترون در جهان کلاسیک موجود است، شاید به نظر خیلی از افراد به شکل یک گلوله است و در ذهن این تصویر وجود دارد، در حالی که در واقع هیچ کس نمی داند الکترون چه شکلی است و می توان با آزمایش هایی نشان داد که هر بار الکترون نه مثل یک موجود عادی، حتی مثل موجودی که با دست ها و پاها بی دانا حرکت می کند، است؛ لذا تصویرهای ما و تصویرهایی که داریم، همه دست خوش تغییراتی به شدت زیادند. مثلاً تصور شما از یک توپ سرب، مجموعه ای از اتم هایی است که مانند گلوله هایی کنار هم جمع می شوند و اگر خردش کنیم ریز می شود. اما اگر از دید یک دانشمند الکترومکانیک نگاه کنید، الکترون ها تاب موج دارند، یعنی الکترون مثل این که همه جا هست و وقتی این را می گوئیم این بار در آزمایشگاه با صفت آزمایشگاه نمی شود نشان داد که چنین اتفاقی می افتد. اما در همان زمانی که می گوئیم این ها مواجند، امواجی که تابی نهایت کشیده شده اند.

رابطه‌ی میان فلسفه کلاسیک و حوزه‌ی علم

شما با یک توپ چه می‌کنید؟ کاملاً به صورت یک شیء علمی کار می‌کنید. اگر قرار باشد کاری بین فلسفه کلاسیک و حوزه علم انجام بگیرد، این است که چگونه این عینیتی که ما با آن زندگی می‌کنیم و آن دانشی که هر روز در آزمایشگاه تست می‌شود و بی‌دری تأیید می‌شود و همه‌ی تکنولوژی مدرن به آن وابسته است - یعنی همه لیزرهای دنیا بر همین مبنا کار می‌کنند و همه راکتورهای هسته‌ای بر همین مبنا کار می‌کنند - یعنی آن چیزی که اسمش را تکنولوژی مدرن می‌گذاریم، با هم سازگارند؟ شما این دانش را تأیید می‌کنید و از طرف دیگر ما با زندگی عینی سر و کار داریم، با این که این میز را صلب می‌بینیم، چگونه می‌شود بین این دو نوع طرز تفکر در جهان آشتی برقرار کرد؟ در واقع دوره در این مسئله مطرح شد که چگونه می‌شود با این مشخصات برای نظریه کوانتومی تعبیری درست داشت؟ چیزهایی که در واقع با آن چیزی که به آن *sence common* می‌گوییم، یعنی با فهم عرفی در تضاد است، ولی شما در دنیای کوانتومی از فهم عرفی نمی‌توانید حرف بزنید.

بارنگری در فلسفه کلاسیک

ما حداقل در سه حوزه، کوانتومکانیک را با اصول شناخت در فلسفه کلاسیک، در تقلیل می‌بینیم یعنی لازم است فیلسوف ما یک بار بیاید و این سه مسئله را از چشم کوانتومکانیک نگاه کند. این جا صحبت سر این نیست که فیزیک به جای فلسفه بنشیند یا ریاضیات به جای فلسفه بنشیند، در اصل صحبت بر سر این است که فیلسوفانه اندیشیدن، بدون توجه به یک چنین محتوای دانشی، در عصر حاضر امکان پذیر است یا نیست؟ به عبارت دیگر بحث بر سر این است که آیا می‌توان فیلسوف بود بدون این که دانش در جهانی که مشاهده می‌کنیم این مشاهدات چگونه رخ می‌دهد؟ فهم پذیری یعنی داشتن یک تصور روشن از شیء، علیت و موضعیت بر اشیاء، یعنی هر شیئی جایی دارد. چیزهایی که کاملاً پدیده‌ی به نظر می‌آید. بحث علیت و بحث فهم پذیری، در این سه موضع، ما به بازنگری نیاز داریم. اگر نگوییم که در کل فلسفه، حداقل در تئوری شناخت، باید بازنگری‌های جدی بشود. یعنی انسان چطور می‌شناسد؟ شما وقتی می‌گویید شینی را می‌بینم، مثلاً من به شما می‌گویم که شما دیوار را چه رنگی می‌بینید؟ شما به سادگی می‌گویید رنگ زرد. حال کمی دقت کنید، با چه چیزی این را می‌بینید؟ پاسخ ما این است که با چشم می‌بینیم. اما وقتی جریان نور لامپ را قطع کنید، روشن می‌کنید بستگی به این دارد که لامپ چه رنگ است. از نظر من ماده رنگ عبارت است از مجموعه اتم‌ها و این‌ها - یعنی فوتون‌ها - انرژی‌های خاصی دارند و وقتی اتم‌ها بر هم کنش می‌کنند، این‌ها به ترازهای خاصی فقط می‌توانند برانگیخته شوند و

چون این ترازها و شکل ترازها کاملاً معین است. این نوری که به من پس می‌دهد این یک برهم کنش (interaction) بین نور و یک جسم خارجی است که خیلی نمی‌توانیم در مورد آن صحبت کنیم. نمی‌توان راجع به اشیاء در دنیای الکترون‌ها به این سادگی حرف زد و آن وضعیتی که ما به آن می‌گوییم چشم؛ وقتی که یک تصویر از همین مردمک چشم وارد می‌شود، فرایند بسیار پیچیده‌ای اتفاق می‌افتد. انسان چطور می‌تواند بگوید من دارم واقعیتی را می‌بینم؟ یعنی از کدام واقعیت در هنگام دیدن صحبت می‌کنید؟ - حتی موقعی که لمس می‌کنید - وقتی شما می‌گویید این شیء وجود دارد، بله، در زندگی عادی شیء وجود دارد و باید مواظب باشیم که به دستمان برخورد نکند، اما این‌ها تمامشان یک سری نرون‌ها و یک سری مدارهای الکتریکی است و اصلاً امکان جسییدن شینی به شینی وجود ندارد. آن چیزی که در جهان، در دنیای کوانتومکانیک توصیف می‌شود، دسته‌ای از ارتباطات (relation) است. فقط رابطه‌ها معنی دارند. یعنی اگر گفتیم این الکترون است، مثل این است که بگوییم این آهن ریاست. شما بلافاصله فقط می‌توانید از این طریق تست کنید که یک آهن نزدیک این دست من بود یعنی تا برهم کنش (interaction) وجود نداشته باشد، اصلاً قابلیت این که بگوید این چیزی هست، وجود ندارد.

سوری شدن همزمان سه علم

یکی از مسائل مهمی که در تاریخ علم مهم است، این مطلب است که سه دانش تقریباً با هم سوری می‌شوند البته در حدود دو ربع قرن طول می‌کشد؛ یک ربع در قرن نوزدهم است و ربع دیگرش در قرن بیستم. سه دانش منطق، ریاضی و فیزیک سوری می‌شوند. منطق که علی‌الاصول سوری بوده ولی می‌بینیم که از شکل کلمات به صورت نمادها مطرح می‌شود. ریاضیات به طور کامل از واقعیت منفک می‌شود؛ یعنی از این به بعد هیچ وقت ریاضیات خودش را مقید نمی‌داند که در مورد واقعیتی حرف بزند، جهانی را پیدا کرده و کاملاً در مورد روابط میان آن اشیاء که ما به آن‌ها می‌گوییم اشیاء ریاضی بحث می‌کند بدون اینکه واقعیت داشته باشد. گروهی که به آن‌ها واقع‌گرایان ریاضی می‌گوییم، معتقد به واقعیت‌های ریاضی‌اند که جهانی مخصوص به خود دارد و تاکنون هم هیچ قضیه ریاضی نقض نشده است.

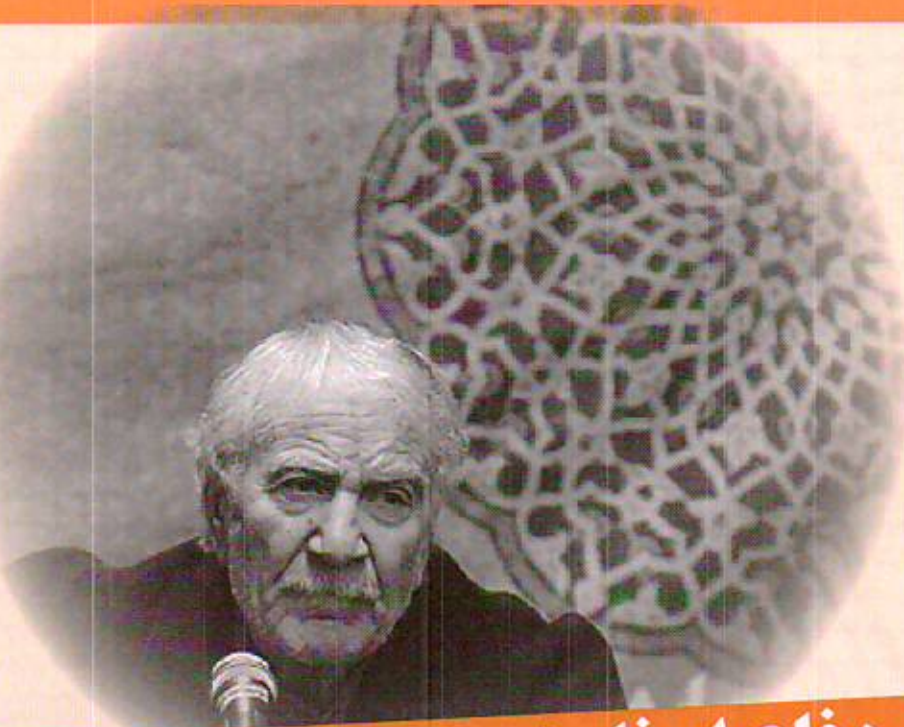
سوری شدن فیزیک

سومین علمی که سوری شد فیزیک بود. فیزیک از قرن نوزدهم سوری شد. سوری شدن یعنی من وقتی معادله را این جا به عنوان اساس نگرش کوانتومی بنویسم، لول این که، اجزائی را می‌توانم معرفی کنم که هیچ کدام از آن‌ها را نمی‌توانیم به آسانی طرح کنیم. هیچ نمود فیزیکی و حتی آزمایشگاهی هم ندارد. اما وقتی این معادله را شما حل می‌کنید به شما می‌گوید تا ده رقم پشت اعشار هر قدر بروید، اطلاعات از درون این و آن چه که در آزمایشگاه می‌بینید، یکی خواهد بود. یک تئوری به ظاهر کاملاً احتمالاتی، ولی بسیار دقیق.

دوم عدم وضوح مفهوم یک مشاهده گر. بحث عینیت گرایی در علم، خصلت عینیت و به خصوص عینیت گرایی در علم تا حدودی از دست رفته است. برای مثال در بحث تئوری اندازه گیری در مکانیک کوانتومی، وقتی شما اندازه گیری می‌کنید نتایج اندازه گیری‌های شما آن دو مفهوم را از هم جدا می‌کند. در فیزیک کلاسیک ما شینی را اندازه گیری می‌کنیم در کوانتومکانیک ما کاری به نام اندازه گیری را انجام می‌دهیم. من وقتی می‌گویم طول این میز را اندازه می‌گیرم، یعنی قائم که میز طولی دارد و من طولش را اندازه گیری می‌کنم. اما وقتی می‌گویم تئوری اندازه گیری انجام می‌دهم، یک فرایند تعاملی بین من و میز اتفاق می‌افتد و نتیجه‌اش هم اتفاقاً واحد نیست. طیف وسیعی از اعداد ممکن است در اندازه گیری انرژی اسپین و خیلی چیزهای دیگر به دست بیآورم. من با احتمالات گوناگون یکی از آن‌ها را به دست خواهم آورد - نه دقیقاً یکی از آن‌ها را - و تمام مشکل این است که در یک point که در فیزیک کلاسیک تصور می‌شد که اگر شما دانش خود را دقیق کنی، خوب خواهی فهمید در حالی که کوانتومکانیک با شواهد گوناگون نشان می‌دهد که چنین دانش دقیقی وجود ندارد. سومین نکته این است که بین آن چیزی که دارای جنبه‌های احتمالاتی نظری است با واقعیت عینی چگونه می‌شود آشتی داد؟ در واقع این مسئله از مسائل فوق‌العاده مهمی است که مادر زندگی روزمره با آن مواجه هستیم. این چیزی است که لیشترین هیچ وقت نتوانست بپذیرد. او احساس می‌کرد وقتی نظریه احتمالاتی است، به تعبیر خودش اگر همه چیز احتمالاتی باشد، خدا در کار اداره جهان تاس می‌اندازد. در حالی که در دنیای کوانتومی به انسان می‌گویند: نه، این جنبه احتمالاتی که انسان مشاهده می‌کند به این سبب است که جهان را اشیاء گسسته می‌بیند در حالی که جهان کوانتومکانیک یک جهان در هم تنیده است. یک کل است و به این خاطر شما هر بخشی از آن را به تنهایی نمی‌توانید اندازه گیری کنید. مبنای اصل عدم قطعیت این است که شما نمی‌توانید بین این دو مکان و یا تکانه تفکیک قائل شوید؛ لذا ما با یک کل به نام جهان مواجه هستیم که در این کل مشاهده کننده و مشاهده شونده در تعامل با یکدیگر، دسترسی به حقیقت پدیده می‌کنند. ما گرچه گفتیم نظریه‌ی ما همان احتمالاتی است ولی دقت‌ها و نتایجی که به دست آورده‌ایم بسیار معتبر تر از هر نظریه دقیقی بوده که تا امروز بشر به آن دسترسی پیدا کرده است.

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه هست و صورت‌ها مثل





## دفاع از فلسفه در مقابل علم فیزیک

دکتر غلامحسین  
ابراهیمی دینانی



«صورت از معنی جو شیر از بیشه دان یا جو آواز  
و سخن ز اندیشه دان  
این سخن آواز از اندیشه خاست  
توجه دانی بحر اندیشه کجاست

### دفاع از فلسفه در مقابل علم فیزیک

علم امروز، به عنوان مثال فیزیک کوانتوم یکی از چیزهایی است که در کل تاریخ بشر بی سابقه است، جدید است و ماهیت سهمنانگی دارد؛ سهمنانگ معنی منفی ندارد، چه بسا مثبت باشد. با فیزیک کوانتوم بسیاری از چیزها زیر سوال می رود. می گویند فلسفه از بین رفت. می دانید چرا؟ این افراد معنی فلسفه را نمی دانند. فلسفه هیچ وقت از بین نمی رود. می دانید چرا؟ فلسفه روئین تن است. روئین تن یعنی هر چه تیر به آن بزنی، کارگر نمی شود. مثل اسقره به قول مولانا:

هست حیوانی که نامش اسقر است

که او به زخم خوب صحت و لون تر است

حیوانی هست که هر چه او را بزنی بیشتر جاق می شود. فلسفه را هر چه نایودش کنی، جاق تر می شود. فلسفه از اشکال نمی ترسد. فلسفه نقد است و نقدپذیر. اگر فلسفه نباشد علم نیست، کوانتوم نیست، فیزیک نیست. با فلسفه و با تنوری باید به آزمایشگاه برویم. تنوری از کجا برخواست؟ تنوری از آزمایشگاه درآمد؟ فلسفه تنوری می دهد.



فلسفه نقدپذیر است. نگران فلسفه نباشید. اگر می خواهید نگران ارسطو باشید، اشکالی ندارد. اگر ارسطو یا ملاصدرا باطل شد، مشکلی پیش نمی آید. اشکال آقایان این است که فکر می کنند فلسفه یک چیزی است در کتاب های گذشته! حالا این فلسفه آسب می بیند. یک اشتباه بزرگ این است، فلسفه هیچ وقت نگذشته است. فلسفه در کتاب ها نیست. فلسفه یعنی فلسفیدن. بین فلسفه و فلسفیدن چه فرقی است؟ مانند فهم؛ ما فهم نداریم، فهمیدن داریم. فهم یک چیز چوب یافته است. فهم چوب دارد. فهمیدن فرایند است. خیلی ساده می گویم: ما فهم نداریم اگر کسی فهم داشته باشد نفهم است. ما فهمیدن داریم. فهم یعنی فهمیدن! فلسفه با علم کنار می آید، حرف می زند و علم نیازمند فلسفه است. البته فلسفه هم نباید بی خبر از علم باشد؛ و علم بدون فلسفه هم معنی ندارد.

پس آیا نگران فلسفه اند؟ شما نگران دین هستید. اگر اشکالی هست به دین وارد است. این را نمی توانند بگویند. امروزه فیزیک کوانتوم با مسئله دین مشکل دارد. نمی توانند بگویند فیزیک کوانتوم با دین مشکل دارد، می گویند با فلسفه مشکل دارد. نه، با فلسفه مشکل ندارد. ما فلسفه ثابت نداریم. فلسفه مال کسی نیست، فلسفه روان است، همین فلسفیدن است.

چندین هزار سال علمای علم اصول ما می گفتند ابهام در مقام ثبوت بی معنی است. اما امروز فیزیک کوانتوم از ابهام در مقام ثبوت بحث می کند. یک ذره اینجاست. در یک جای معینی هست. موج هم است؛ هم اینجاست، هم همه جا. موج که یک جای معینی نیست. از آن جهت که ذره است، اینجاست. از آن جهت که موج است همه جا است. پس هم اینجاست هم همه جا. این تناقض است. این موارد را چه کار کنیم؟ البته ما راه داریم، ما چون تفلسف می کنیم، نگران نیستیم. البته وقت می خواهد. نگران فلاسفه هستید؟ نگران فلاسفه نباشید. فلاسفه می دانند چه کنند. چنان با شما حرف بزنند که شما راحت باشید. اما نگران دینتان باشید. اینشتین هم گرفتار دینش بود. او یک یهودی تمام عیار و به تورات وفادار بود. حالا چه کار کند عدم قطعیت با تورات چگونه سازش دارد؟ وارد این مباحث نمی شویم.

شما نگران فلسفه نباشید. اگر فلسفه ملاصدرا باطل شد، عالم خراب نمی شود. مگر قبل از ملاصدرا عالم خراب شده بود. اگر چه که خیلی از چیزهای باطل نمی شود، ولی یک چیزهای هم باطل شد. ملاصدرا کمتر از ارسطو نیست. ارسطو ۲۵۰۰ ساله است. یک آدمی که ۲۵۰۰ سال مطرح باشد، خیلی بزرگ شده است. هنوز هم نمی توانید از صحنه ی دانش بیرونش کنید. همه جا یک نوع حضوری دارد.



### وجود رابط و مستقل

تاریخ به کجا می‌رود؟ تاریخ چیست و سرانجام علم چیست؟ چه کسی می‌تواند پیش‌بینی کند که سرانجام علم به کجا می‌رسد؟ الان فیزیک کوانتوم نشان می‌دهد که به کجا رسیده است. ما می‌دانیم به کجا رسیده و چه معضلاتی ایجاد کرده است. مطلبی در آن علم هست که عالم مجموعه‌ای از روابط است. من سی و دو سال پیش کتابی نوشتم به نام «وجود رابط و مستقل»، حکما بحث کردند که وجود رابط به چه معنی است؟ ربط یعنی چه؟ ربط چیست؟ در خارج، ربط هست یا مرتبط یا هر دو؟ اشیاء با هم مرتبط هستند. اشیاء با هم ارتباط دارند. ارتباط اصل است. این ارتباط بین چیست؟ بین مرتب‌ها ارتباط وجود دارد. چیزهایی که با هم مرتبط می‌شوند در درون آن‌ها، باز هم ربطی به یکدیگر هست. به عبارت دیگر دو چیز که با هم مرتبط می‌شوند، در درون هر یک از این دو مرتبه، دوباره ربط هست. دوباره آن‌ها با هم ربط دارند. دوباره در درون آن‌ها ربط هست. کجا می‌رسیم به مرتبط، که ربط نداشته باشد. ابتدا مرتبط را معنی می‌کنم. مرتبط یعنی چیزی که دارای ربط است. کجا می‌رسیم به چیزی که مرتبط باشد اما خودش ربط نباشد. ما مرتبط بدون ربط نداریم. آنجا که ربط تمام می‌شود و مرتبطی که در آن ربط نیست، شروع می‌شود؛ نداریم. یعنی عالم ربط محض است. من در این کتاب، نوشته‌ام که وجود رابط مشکل و دغدغه‌ام بوده است. بعدها هم حل نشد و هنوز هم مشکل من است. حتی ملاصدرا ساده از این مسئله گذشته است. عالم ربط است. سؤال بعدی پیش می‌آید اگر هستی ربط است، ربط بدون



مستقل، معقول است؟ هستی ربط محض است ولی مستقل نیست. آیا چنین مسئله‌ای ممکن است؟

### رابطه‌ی زمان و تاریخ

اما این علم که به این سرعت پیش می‌رود به کجا می‌رود؟ پایان تاریخ کجاست؟ آغاز تاریخ کجا بوده است؟ تاریخ با بشر آغاز می‌شود. تاریخ قبل از بشر است یا با بشر آغاز می‌شود؟ زمان یا تاریخ چه فرقی دارد؟ زمان در تاریخ است یا تاریخ در زمان است؟ دو چیز هستند یا یکی هستند؟ زمان غیر از تاریخ است و تاریخ هم غیر از زمان یا هر دو یک چیز هستند؟

زمان، زمان است و تاریخ هم تاریخ است. فرق بین زمان و تاریخ این است که زمان تحقق یافته، تاریخ است. زمان تحقق نیافته، تاریخ نیست. زمانی که تحقق یافته

است، تاریخ است. تحقق یافته به چه معنی است؟

زمان که بدون مافی‌الزمان تحقق پیدا نمی‌کند. زمان مافی‌الزمانی دارد. اگر زمان بخواهد تحقق پیدا کند

مافی‌الزمان هم دارد؛ این تاریخ است. اما زمانی فرض کنید که تحقق نیافته است، مافی‌الزمان ندارد؛ حال آیا

این هم تاریخ است؟ زمان آینده، تاریخ نیست؛ چون هنوز تحقق نیافته است. حال آیا زمان تحقق نیافته،

داریم یا نه؟ بله، آینده، زمان تحقق نیافته است، تاریخ نیست. پس آینده تاریخ نیست؛ چون تحقق نیافته

است.

سؤال بعدی این است که آیا در گذشته، زمانی داریم که تحقق نیافته باشد؟ نمی‌شود تصور کرد. به همین جهت حتی متکلمین که می‌خواهند ثابت کنند، می‌گویند زمان موهوم. معتقد هستند ما در وهم، زمانی در نظر می‌گیریم یعنی تحقق نیافته است.

تاریخ، زمان تحقق یافته است و پیش می‌رود. علم و فلسفه هم پیش می‌روند. حال اگر من فیلسوف در یک فلسفه‌ای اسیر شدم، خوب خودم را اسیر کردم. من اگر زندانی ذهنم شدم که بیچاره هستم. زندانی یک فلسفه یا یک ایده شدن یعنی دیگر نمی‌توانی از آن خارج شوی. زندانی یک ایده نشویم. زندانی یک فیلسوف یا فلسفه‌ی فیلسوف نشویم. همه‌ی فیلسوفان را بخوانیم، از آن‌ها استفاده کنیم. اما چرا باید زندانی کانت بشوم و در کانت بمانم. حتی چرا در ملاصدرا بمانم؟ او هم فردی بود که حرف تازه زد. فلسفه هم همواره به پیش می‌رود و عقل، تعقل است.

پرسش منشأ پیشرفت علوم حال منشأ پیشرفت علم و فلسفه چیست؟ اگر پرسش در عالم نبود -اصلاً خدا پرسش را در عالم خلق نکرده بود- چه اتفاقی می‌افتاد؟ در آن صورت، نه علم بود نه فلسفه! پرسش اگر نبوده، چیزی نبود. پس زنده باد پرسش! پرسش خوب است یا پرسش داشتن؟ بعضی آدم‌ها می‌گویند من که دیگر پرسش‌هایم تمام شده است. منشأ پیشرفت علوم و فلسفه پرسش است. منظور، پرسش بنیادی است. پرسش از هستی و از شئون هستی، حیوان بدبخت است، چون حیوانات در زندگی‌شان تحول نبوده است. به عنوان مثال عنکبوتی که در غار حضرت ختمی مرتبت، تنید - هزار و چهار صد سال پیش - با عنکبوت امروز یک جور زندگی می‌کند. هیچ فرقی نکرده است. این عدم تغییر، دلیل بر عدم فهم است و عدم فهم، دلیل بر عدم پرسش! این استدلال من است.

پرسش مخصوص انسان است؛ و حتی مخصوص عقل انسان است. چرا می‌پرسد؟ چون عقل دارد. عقل نه تنها





حقیقت پیش من است، باید گفت تو بسیار نادانی زیرا کسی مالک حقیقت نیست. هر کسی بخشی از حقیقت را دارد.

#### رحمت علامه طباطبائی

علامه طباطبائی بخشی از حقیقت را به خیلی‌ها آموزش داد. چه بسیار شاگردان مستقیم و غیر مستقیمی که بدون هیچ ادعایی تربیت کرده است. فقهش از فقهای زمان خودش کمتر نبود. آن وقت‌ها فلسفه ممنوع بود با این وجود او آمد و فلسفه گفت؛ چند وقت هم در سش را تعطیل کردند. چه زحمت‌ها کشید و چه مقاومت‌ها کرد البته هوشیار بود. هوش الهی داشت. او تفسیری نوشت نه اینکه به قصد انکار، واقعاً به قصد قربت، تفسیر نوشت. ولی در پناه تفسیرش توانست فیلسوفانه زندگی کند. الان، بعد از انقلاب، امام خمینی توصیه کرد که فلسفه بخوانید، اگر کسی هم مخالف فلسفه باشد، هیچ وقت جرئت نمی‌کند که با فلسفه مخالفت کند. حداقل از نظر سیاسی جرئت نمی‌کند. شما نمی‌دانید قبل از این قضایا چگونه بود؛ تا جایی که کتاب‌های فلسفه‌مان را پنهان می‌کردیم. در همین دوره در یک کشور اسلامی، فلسفه نیست؛ غیر از ایران. بله در مصر و سوریه و این‌ها الان فیلسوف هست، ولی در کمبریج و هاروارد فلسفه خوانده است. اما فلسفه از تبار علامه طباطبائی، از نوع علامه حلی، از نوع ملاصدرا یک مورد در تاریخ اسلام نیست. علامه طباطبائی بسیار اثر گذار بوده است. ما باید سپاس گزار همه‌ی گذشتگان باشیم زیرا که بخشی از حقیقت را به ما نشان دادند؛ و ما هم به نوبه خود، باید بخشی از حقیقت را به آیندگان نشان دهیم.

#### نقش علامه در عصر خودش

به این مطلب باز می‌گردیم که علامه طباطبائی در عصر خودش چه نقشی ایفا کرد؟ او در عصر خودش، از تیریز به قم آمد و چه خوب شد که آمد. زیرا منشأ برکات بسیاری واقع شد. دانشجویها و طلبه‌های بسیار خوبی تربیت کرد.

#### آزاد اندیشی علامه

در هر صورت مرحوم علامه طباطبائی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی در عصر ما بوده؛ و شاید بتوانم ادعا کنم که از زمان ملاصدرا تا به حال، نمی‌گویم نظیر نداشت؛ بلکه خیلی کم، نظیر داشت. شاید آثار فلسفی به اندازه دیگران نداشته باشد ولی عظمت علامه طباطبائی حتی به دانسته‌هایش نیست، به تفسیرش نیست، به این کتاب‌هایی که نوشته شده نیست، بلکه عظمت علامه طباطبائی به آزاد اندیشی بودنش است. به قدری این مرد آزاد اندیش بود که هر مطلبی را که برای اولین بار نزد او طرح می‌شد، گوش می‌کرد و روی آن مطلب فکر می‌کرد. آزاد آزاد و فیلسوف یعنی آزادی اندیشه کسی که آزادی اندیشه ندارد ادعای فلسفه می‌کند، مهمل می‌گوید که فیلسوف است. در هر صورت او مردی بزرگ بود و به گردن جامعه ما حق خیلی بزرگی دارد. خداوند او را رحمت کند.»

#### حقایق را برای ما

کشف می‌کند،

عقل خیلی چیزها

را برای ما مکتشف

می‌کند. اما یک

خاصیت دیگر هم

دارد که مهم‌تر از

کشف کردنش

است. خاصیت

دوم عقل این

است که هم امور

را بر ما منکشف می‌کند، هم نادانی ما را به ما نشان می‌دهد. این خاصیت دوم مهم‌تر است که می‌گوید تو این مطالب را نمی‌فهمی پس به دنبالش برو.

#### علت و جوب احترام به بزرگان گذشته

بحث ما در مورد علامه طباطبائی رحمت‌الله علیه است. چرا ما باید او را احترام کنیم و سپاس گزارش باشیم؛ نه تنها به علامه طباطبائی بلکه به همه‌ی بزرگان گذشته باید احترام کنیم؛ به ملاصدرا، به ابن سینا، به ارسطو. نه تنها احترام، که باید شکر گزارشان باشیم. می‌دانید چرا؟ زیرا آن‌ها بخشی از حقیقت را به ما نشان دادند و اگر چنین نبود، ما باید از صفر شروع می‌کردیم و راه دشواری داشتیم. اگر ارسطو نبود، افلاطون نبود، ملاصدرا نبود، ابن سینا نبود، علامه طباطبائی نبود، ما باید از صفر شروع می‌کردیم؛ راه خیلی دشوار بود. درباره همین فیزیک کوانتوم هم گذشتگان راه را نشان دادند. اگر نیوتن نبود، شما حالا به این جانی رسیدید. درست است که امروز نیوتن را قبول نداریم، اما نیوتن کم کاری نکرده است، بخشی از حقیقت را نشان داده است. حتی فیزیک ارسطو که امروز اصلاً هیچ معنی ندارد، بخشی از حقیقت را نشان داده است. ما از همه گذشتگان باید سپاس گزار باشیم زیرا آن‌ها بخشی از حقیقت را به ما نشان دادند و گرنه راه ما خیلی دشوار بود. چرا می‌گویم بخشی از حقیقت نه حقیقت مطلق؟ هیچ کس حقیقت مطلق را به ما نشان نمی‌دهد. حتی خداوند! حقیقت مطلق قابل نشان دادن

نیست؛ حقیقت

مطلق باید مقید

باشد تا من آن را

بینم، من، مطلق

را در برده مقید

می‌بینم، من، چشم

مطلق بین ندارم.

بنابراین من از آن

جهت می‌گویم

بخشی از حقیقت،

که هیچ کس مالک

حقیقت نیست.

هر کس که گفت





«چه در طبیعیات قدیم و چه در فیزیک جدید تعاملاتی که می‌تواند بین فیزیک و فلسفه صورت بگیرد، باعث تأثیر و تأثر و تعاملات دو جانبه است. تعامل دو جانبه به صورتی که هم علم می‌تواند بهره‌مند شود و هم فیزیک به ویژه، می‌تواند بهره‌بردار. اگر در طبیعیات قدیم هم، این گونه می‌بود چه بسا دستاوردهایی را که الآن داریم زودتر داشتیم یا دستاوردهای بیشتری داشتیم. به عنوان مثال برخی از مباحث مطرح در این دو حوزه بحث مقولات ده‌گانه فلسفه‌ی اسلامی - ارسطویی است. بحث حرکت است، بحث عدم و وجود است که در فیزیک جدید هم بعضی‌ها معتقدند وجود از عدم مطلق ممکن است؛ و بحث جزء لایتجزی یا بحث ماده‌المواد به عنوان این که ممکن است در واقع قرابتی با آن چیزی داشته باشد که یک صورتش ماده است و یک صورتش انرژی است. بحث مشاهده، بحث درهم تنیدگی کوانتومی و نظریه چندجهانی و بحث‌های زمان و مکان. در اینجا فقط به ذکر سه مورد بسنده می‌کنیم. ملاصدرا و نیوتن تقریباً در یک عصر زندگی می‌کردند ولی ملاصدرا به یک زمان غیر مستقل دست یافت و نیوتن با دیدگاه خودش به یک زمان مستقل دسترسی پیدا کرد. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا اگر نیوتن هم دیدگاه زمان نامستقل از مکان را، یا مؤلفه‌های دیگر را داشت؛ چه بسا ممکن بود که نسبت انیشتین، بسیار زودتر از این‌ها به واقعیت پیبوند. دومین



## فلسفه و فیزیک

و

## چالش‌های

## میان این دو دانش

سؤالی که مطرح می‌شود اینکه آیا فلسفه ظرفیت‌های دیگری دارد که علم بتواند از این ظرفیت‌ها بهره‌مند شود و بتواند زودتر به شکوفایی دست پیدا کند؟ و سؤال سوم اینکه فلسفه سنتی در تعامل با علوم تجربی، تعامل مفید و کارآمدی با علم تجربی به ویژه فیزیک داشته است یا نه؟ و اگر می‌داشت فلسفه چگونه می‌شد؟

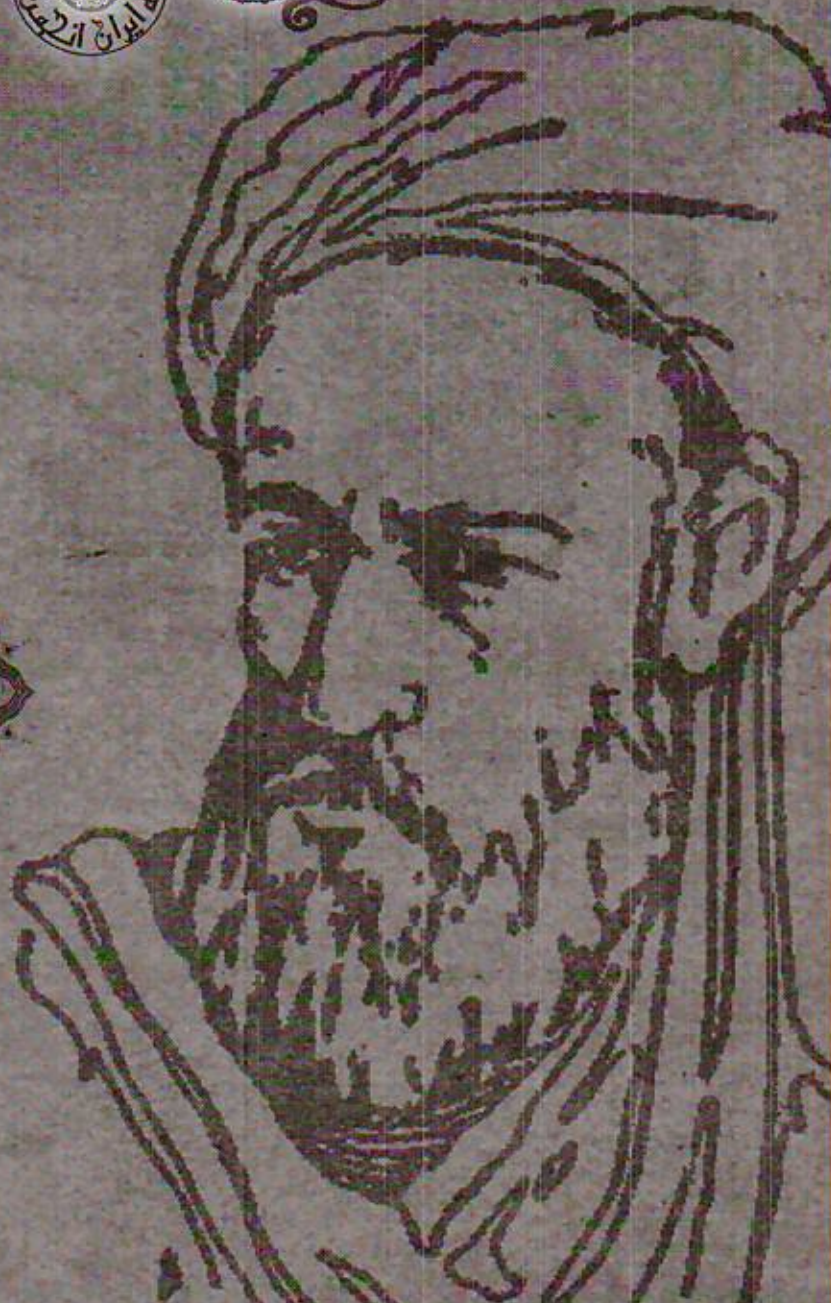
حال سه بحث مطرح می‌شود: اول بحث معرفت‌شناسی است که تعامل فیزیک و فلسفه با هم در این بحث معرفت‌شناسی تأثیر دارد. دوم بحث علیت است و سوم هم بحث مسائل باقی‌مانده که در یک دسته جمع می‌شود.

در بحث معرفت‌شناسی، وجود خطا در ادراک را مطرح می‌کنیم که هم فلاسفه و هم فیزیک‌دانان به طور مشروح به آن پرداخته‌اند. کوچک‌ترین ذره‌ای که به وسیله آن احساس دیدن به ما دست می‌دهد فوتون است؛ و این فوتون قبل از برخورد به شیء مرئی و بعد از برخورد، یک تعامل با آن شیء مرئی انجام می‌دهد، که با حالت قبل و بعدش یکسان نیست. آیا ما می‌توانیم بگوییم که واقعاً چیزی را دیده‌ایم.

بحث خطا بحثی است که فلاسفه هم به آن بسیار اهتمام دارند؛ که چگونه می‌توانیم

ادراکاتمان را از نظر داشتن و نداشتن خطا بررسی کنیم؛ و در فیزیک هم به شکل مفصلی در حوزه‌های کوانتومی مطرح شده است.

از میان بحث‌های مطرح در فیزیک کوانتوم، فقط آن چه که نفی می‌شود و بلااشکال هم هست، علیت نیوتنی است و استدلال‌ها برای نفی کل اصل علیت، مبانی صحیحی از لحاظ فیزیک کوانتومی ندارند؛ ولی از بعد فلسفی می‌توان اصل علیت را احیا کرد. بحث علیت مفهومی پیشینی است و مستقل از تجربه است. »



# همایش بزرگداشت حکیم خواجگان نصیرالدین طوسی

در حوزه علم، اخلاق، فلسفه، منطق و کلام



همایش بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی  
اسفندماه ۹۰ با همکاری انجمن حکمت و فلسفه  
ایران برگزار شد که دبیر علمی این همایش،  
دکتر شهین اعوانی بود.



# همایش بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی

حجت الاسلام والمسلمین  
دکتر عبدالحسین خسر و پناه:  
خواجه نصیر؛ مؤسس کلام  
فلسفی



دکتر غلامرضا اعوانی:  
فیلسوفان در زمان عسرت



دکتر ضیاء موحد: شرح خواجه  
بر جهان‌های ممکن ابن سینا



دکتر نصرالله پور جوادی: مثال  
موم و تبدیل صور در خواجه و  
دکارت



دکتر غلامحسین ابراهیمی  
دینانی: جایگاه خواجه نصیر در  
اندیشه اسلامی



دکتر سید محمود یوسف‌ثانی:  
سالبه به انتفاء موضوع از  
دیدگاه خواجه نصیرالدین  
طوسی



دکتر حسین معصومی همدانی:  
میراث علمی طوس



دکتر شهین اعوانی: آیا دیدگاه  
خواجه درباره سعادت  
ارسطویی است؟



دکتر سید مصطفی محقق  
داماد: مبانی عقلی حقوق بشر در  
اندیشه خواجه نصیر



مجید حمیدزاده:  
نقد تصحیح رساله «فصول»



# خواجه نصیر؛ مؤسس کلام فلسفی

دعوت الاسلام و المسلمین  
دکتر عبدالحسین خسروپناه

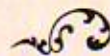
« ادوار کلام اسلامی

کسانی که با تاریخ کلام اسلامی آشنایی دارند می‌دانند که کلام اسلامی چهار مرحله را پشت سر گذاشته: کلام نقلی، کلام عقلی، فلسفه کلامی و کلام فلسفی؛ مخصوصاً در کلام شیعه این چهار مرحله کاملاً آشکار هست. در ابتدا کلام شیعه عمدتاً مبتنی بر کلام نقلی بوده، نقل پیشوایان معصوم و ادعاهای کلامی با قال الصادق قال الباقر علیهم السلام معرفی می‌شد مثلاً کتاب الايضاح فضل بن شاذان - چون آثار کلامی قرن اول و دوم در دست نیست عمده آثار کلام قرن سوم هم از بین رفته ولی کتاب الايضاح فضل بن شاذان موجود است - تا شخصیت‌هایی مثل شیخ صدوق - که متوفی ۳۸۱ قمری است یعنی قرن چهارم - کلامش نقلی است یعنی کتاب اعتقادات صدوق یا توحید صدوق را ملاحظه بکنید، نقلی است. همان‌طور من لایحضر الفقیه وی که کتاب فقهی اوست روایی و نقلی است. بعد نوبت شاگردش یعنی شیخ مفید که رسید می‌بینید رویکرد عوض می‌شود، می‌شود کلام عقلی؛ البته معنی‌اش این نیست که شیخ مفید از نقل استفاده نمی‌کرد. شیخ مفید در کتاب اوایل المقالات یا تصحیح اعتقادات امامیه - که کتاب استادش را تصحیح کرده - باروش عقلی به این بحث پرداخته است.

شیخ مفید هم مؤسس کلام عقلی می‌شود - که متوفی ۴۱۳ قمری است - ولی روش عقلی وی مبتنی بر نظام فلسفی نبود؛ یعنی این‌گونه نبود که شیخ مفید یک نظام فلسفی را اول مدون بکند بعد آن نظام فلسفی، برای کلام مبنا بشود، بلکه او روش عقلی را استفاده می‌کرد. البته افرادی مثل فارابی و بوعلی بوده‌اند که با توجه به مباحث فلسفی و امور عامه، الهیات تدوین می‌کردند که مورد بحث ما نیستند ولی بعد از بوعلی سینا شخصیت‌هایی مثل غزالی و سپس فخر رازی می‌آیند و منتقد فلسفه می‌شوند، در واقع این نکته را می‌فهمند که پرسش‌هایی در فلسفه مطرح است که باید به آن‌ها پاسخ داد اما چون پاسخ فیلسوفان را با آراء کلامی اشعری ناسازگار می‌دانستند لذا هم فلسفه را نقد کردند و با کمک کلام اشعری به پرسش‌های فلسفی خودشان پاسخ دادند، لذا یک مرحله سوم از کلام به نام فلسفه

کلامی به دست آمد؛ یعنی فلسفه‌ای که تابع علم کلام است. غزالی کتابی به نام المستصفی فی علم الاصول دارد و در آنجا به تعریف علم کلام می‌پردازد و می‌گوید علم کلام دانشی است که از «عوارض موجود به ما هو موجود» بحث می‌کند یعنی تعریف فلسفه را از فلسفه می‌گیرد و به کلام می‌دهد ولی یک قید اضافه می‌کند «علی قانون الاسلام» که فلسفه کلامی بشود. فخر رازی هم که این راه را ادامه می‌دهد و جامع‌تر از غزالی در واقع این مسیر را سپری می‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی حکیم شیعی قرن هفتم، میراث گذشته مشاء و اشراق و معتزله و اشاعره و شیعه را در اختیار دارد، او با این میراث وقتی در برابر فخر رازی می‌ایستد قدم به قدم او را نقد می‌کند، لذا تمام جرح‌های فخر رازی را در اشارات تقد کرده و کلام بوعلی را شرح می‌زند و جز در دو جا که خود وی بر بوعلی حاشیه دارد، در کل



برای اولین بار خواجه نصیرالدین طوسی یک نظام کلامی می‌نویسد که مبتنی بر نظام فلسفی است



اشارات هیچ جرح و نقدی بر بوعلی ندارد. اما وی در کتاب تجرید الاعتقاد با کمک فلسفه‌ای که بنده از آن به فلسفه ترکیبی مشاء و اشراق تعبیر می‌کنم، نظام

کلامی خودش را مدون می‌کند و کلامی به نام کلام فلسفی تأسیس می‌کند؛ یعنی برای اولین بار خواجه نصیرالدین طوسی یک نظام کلامی می‌نویسد که مبتنی بر نظام فلسفی است اما نمی‌شود گفت این فلسفه فقط مشاء است یا فقط اشراق است.

#### خواجه نصیر مؤسس کلام فلسفی

وی در تجرید الاعتقاد کتاب را در شش مقصد تدوین می‌کند مقصد اول در امور عامه، مقصد دوم در جواهر و اعراض، مقصد سوم در اثبات صانع، مقصد چهارم در اثبات نبوت، مقصد پنجم امامت و مقصد ششم هم معاد، یعنی چهار مقصد درباره کلام و دو مقصد درباره مباحث فلسفی است.

مثلاً وی در فصل سوم از مقصد اول که بحث امور عامه است به بحث علت و معلول پرداخته و آنجا ابطال دور و تسلسل می‌کند، بعد، از این مینا در فصل اول از مقصد سوم که درباره اثبات صانع است، استفاده کرده و می‌گوید: «الاول فی وجوده تعالی؛ الموجود ان کان واجباً و الا استلزومه لاشحاله الدور و التسلسل» یعنی اول یک مبنای فلسفی در امور عامه ثابت کرده و بعد در مقصد سوم از این مبنای فلسفی استفاده می‌کند؛ این می‌شود کلام فلسفی. این غیر از کلام عقلی شیخ مفید است و این غیر از کاری است که فخر رازی کرد. برخی می‌گویند اولین بار مثلاً غزالی یا فخر رازی کلام را فلسفی کردند، باید گفت آن‌ها فلسفه کلامی داشتند نه کلام فلسفی. اولین کسی که کلام فلسفی را مدون کرد خواجه است.

نمونه دوم در مسئله ششم از فصل اول از مقصد اول که باز امور عامه است می‌گوید: «فی ان الوجود لا تزايد فيه، و لا اشتداد» جناب خواجه معتقد به تشکیک وجود نیست، مخالف تشکیک وجود است. بر خلاف ملاصدرا، تشکیک وجود رانفی می‌کند. فیلسوفانی که قائل به تشکیک وجودند، در بحث صفات باری تعالی از مبنای تشکیک وجود استفاده کردند پس وی در بحث صفات باری تعالی از تبیین وجود استفاده می‌کند نه از تشکیک وجود.

در مسئله هفتم از فصل اول از مقصد دوم - مقصد دوم در جواهر و اعراض است - در فصلی که به جواهر پرداخته وی هیولا رانفی می‌کند. هیولا جزء اعتقادات فلسفی مشاء است و شیخ اشراق متکر هیولا است. - این نمونه ای بر این که فلسفه خواجه ترکیبی از مشاء و اشراق است - لذا برای اثبات معاد، از هیولا بهره نمی‌برد چون یکی از مبانی انتقال نفس از نشئه دنیا به آخرت مقوله هیولا است که مشاء استفاده کرده و بنابراین در اثبات امکان خلق عالم آخر در مقصد ششم که بحث معاد است، از قاعده «حکم المثلین واحد» استفاده می‌کند، یعنی یک مبنای فلسفی را در امور عامه اثبات کرده و یک مطلب رانفی کرده است، بعد در معاد خودش را نشان داده است.

خواجه نصیر گر چه فلسفه مشاء و اشراق را ترکیب کرد و از هر دو برای بحث‌های کلامی بهره برد، اما این گونه هم نبود که در بحث‌های کلامی، تابع نظام فلسفی مشاء و اشراق باشد. مثلاً وی در همین کتاب تجرید الاعتقاد حسن و قبح ذاتی و عقلی را می‌پذیرد، یعنی هم معتقد است افعال ذاتاً حسن و قبح دارند، هم معتقد است که عقل بشر فی الجمله می‌تواند حسن و قبح را کشف بکند، یعنی وی ثبوتاً و اثباتاً رای متکلمان را پذیرفته در حالی که در بحث‌های بوعلی سینا مباحث حسن و قبح جزء مشهورات است، یعنی مقدمات برهان قرار نمی‌گیرد، ولی خواجه از حسن و قبح در مقدمات برهان بهره برده است. این جا معلوم می‌شود نظام فلسفی اش هم کاملاً تابع مشاء و اشراق نیست و خودش نظریه داشته است؛ لذا قاعده لطف که مصداقی از حسن و قبح است برای بعثت و امامت کبری قرار می‌گیرد و می‌گوید: «ألبعثه واجبته لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه» این را هم در بحث بعثت و هم در بحث امامت می‌گوید: «الامام لطف فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً

للغرض» استدلال می‌آورد یعنی قاعده لطف را کبرای برهانش قرار می‌دهد. اگر وی قاعده لطف یا حسن و قبح را جزء مشهورات می‌دانست که مقدمات برهان قرار نمی‌داد. نتیجه آن که جناب خواجه



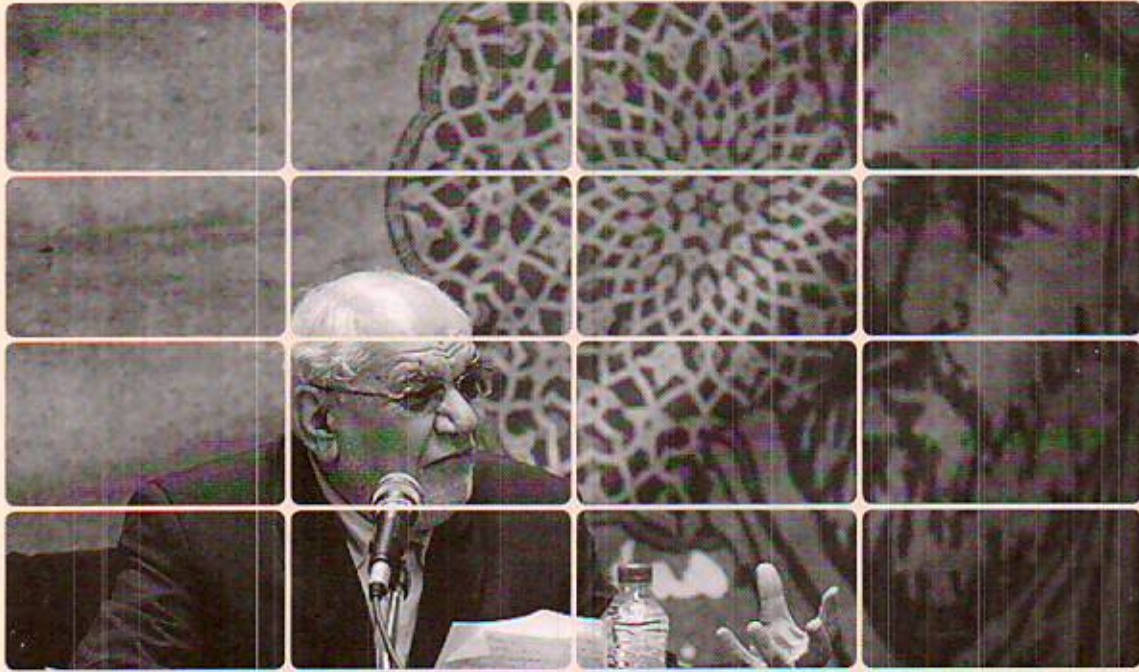
خواجه نصیر گر چه فلسفه مشاء و اشراق را ترکیب کرد و از هر دو برای بحث‌های کلامی بهره برد، اما این گونه هم نبود که در بحث‌های کلامی تابع نظام فلسفی مشاء و اشراق باشد



نصیرالدین طوسی حکیم قرن هفتم، بر اساس یک نظام فلسفی که ترکیبی از مشاء و اشراق و آراء شخصی خودش بوده، که استفاده از میراث گذشته بوده و جای اظهار نظر داشته، نظام کلامی را تدوین کرده، لذا وی مؤسس کلام فلسفی است.

با توجه به آن چه گفته شد می‌توان گفت کلام نقلی را امثال شیخ صدوق دنبال کردند، کلام عقلی را جناب شیخ مفید، فلسفه کلامی را امثال غزالی و بعد فخر رازی و بعد هم شخصیت‌های دیگر اشعری دنبال کردند و جناب خواجه نصیر بود که یک نظام کلامی را که تابع فلسفه باشد، یعنی کلام فلسفی را تأسیس کرد، که البته بعد این راه را بزرگانی مثل ملاصدرا و دیگران ادامه دادند. >>





دکتر غلامرضا صاعقی

## فیلسوفان در زمانهٔ عسرت

« یک مورخ نامدار تاریخ فلسفه می‌گوید که اگر کسی دربارهٔ فیلسوفی بحث می‌کند، باید با احوال زمانه او آشنا باشد. همه فلاسفه بزرگ و به ویژه فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیر و ... در زمانه خود دچار عسرت بودند.

خواجه نصیرالدین طوسی در زمان هلاکوی خون‌خوار می‌زیست و با هوشمندی خاص خود کار عظیمی در نجات فرهنگ ایران انجام داد. خواجه در شرح خود بر اشارات ابن سینا می‌نویسد: این کتاب را با حالی دشوار و خاطری مکرر نوشتم که

در علم منطق خواجه نصیر به دلیل نگاشتن اساس لاقتیاس بالاتر از سنت توماس است

سهروردی

مقایسه است. در علم منطق خواجه نصیر به دلیل نگاشتن اساس لاقتیاس بالاتر از سنت توماس است و البته سنت توماس چنان که ژیلسون می‌گوید، نه از منطق ابن سینا، بلکه از منطق ابن رشد استفاده کرده است. همچنین باید به یاد داشته باشیم که در زمان سنت توماس تمام آثار ارسطو از یونانی ترجمه شد و او منابع بسیاری در دسترس داشته است. »

سهروردی

ابن رشد در غرب دنیای اسلام کار چندانی در احیای فلسفه و حکمت مشاء انجام نداد و نهایت کار او پاسخ به شبهات غزالی بود، اما خواجه نصیر یا نگاشتن چند کتاب و پرداختن به دقایق فلسفی، حکمت فلسفی را نجات داد

سهروردی

دشوارتر از آن قابل تصور نیست. این کتاب را در زمانی نوشتم که ظرفی برای غصه‌های دردناک و عظیم بود و هر آنی از آن یک شعله آتش دوزخ بود. هیچ زمانی نبود که چشمان من اشک‌الود نبود و هیچ لحظه‌ای نبود که درد من افزون نشد. وضعیت جانگاہ آن زمان یادآور این شعر فارسی است: به گرداگرد خود چندان که بینم / بلا انگشتری و من نگینم.

مقایسه خواجه بایز رکن فلسفه و کلام

ابن رشد در غرب دنیای اسلام کار چندانی در احیای فلسفه و حکمت مشاء انجام نداد و نهایت کار او پاسخ به شبهات غزالی بود، اما خواجه نصیر با نگاشتن چند کتاب و پرداختن به دقایق فلسفی، حکمت فلسفی را نجات داد.

خواجه نصیر غیر از غزالی مخالفان سرسخت‌تر از او در ایران داشت. او با نگاشتن دو کتاب ریشه امام فخر رازی (مشهور به امام شاکاکین) را خشک کرد و به اشکالات و شبهات دیگر دشمن سرسخت ابن سینا یعنی شهرستانی پاسخ داد و حتی از اشکالات مقدر اینان به ابن رشد نیز دفاع کرد.

خواجه نصیر در توفیق حکمت و شریعت بسیار تواناتر از ابن رشد بود. همچنین باید گفت ابن سینا در فلسفه سرآمد است، اما خواجه در نجوم و ریاضی بسیار برجسته‌تر است و در ریاضی کردن نجوم اقدامات بزرگی انجام داده است. ابن سینا پایه‌گذار سیستماتیک کردن فلسفه است و خواجه نصیر کسی است که کلام را سیستماتیک کرده است.

سنت توماس به اندازه خواجه تجرد در علم (به ویژه ریاضی و نجوم) نداشته و از این جهت می‌توان خواجه را با کوپرنیک که دو قرن پس از او می‌زیسته است، مقایسه کرد. با این حال خواجه از لحاظ کلام عقلی یا سنت توماس در سنت مسیحی قابل





## شرح خواجه بر جهان های ممکن ابن سینا

غزالی و جوینی پیشگامان  
لایب نیس

این حرف به خیلی قبل از  
لایب نیس یعنی به غزالی  
بر می گردد. عبارت غزالی این  
است که «لیس فی الامکان ابداع  
مساکن» این در واقع همان  
حرفی است که بعداً لایب نیس  
زد.

اما اعتقاد به وجود جهان های  
ممکن چیزی است که  
ابوالمعالی جوینی استاد  
غزالی در العقیده النظامیه  
فی الازکان الاسلامیه آورده است:  
«واما جواز بدیهی، که عقل بدون  
طی مرحله و فکر و نظر بدان راه  
می یابد، این آن چیزی است که  
انسان عاقل هنگام دیدن بنایی  
از حیث جواز ساخته شدن آن  
در می یابد و بی درنگ قطعاً  
آگاهی پیدا می کند که ساخته  
شدن بنا از امور ممکن است و  
امتناع عقلی در ساخته نشدن  
آن نبوده است، آن گاه حکم این  
جواز را به صفت ها، صورت ها،  
ارتفاع و ترکیب و طول و عرض  
و ویژگی های اشکال و احوال  
آن تعمیم می دهد و از احوال  
بنا چیزی به خاطرش خطور  
نمی کند مگر آن که امکان شبیه  
یا خلاف آن راه امری عرضی نداند

بود که منطقدانان مسلمان از مفهوم جهان های  
ممکن اطلاعی نداشته اند.  
در این پاراگرافی که بیان خواهد شد ابن سینا به  
گونه ای روشن متوجه قضیه هست و آن چیزی  
که به آن دلالت شناسی جهان ممکن می گوئیم  
همان را به کار برده، بدون این که آن نمادگذاری  
منطق جدید را به کار برده باشد؛ چون اصولاً آن  
نمادگذاری هم وجود نداشت.

اگر هر تصویری که داریم تصور از همین جهان  
واقع باشد اصلاً همین جهان واقع هم معنی اش را  
از دست می دهد. برای این که ما در جهان امکانات  
هستیم، در غیر این صورت باید بگوئیم که ما در  
چنبره یک جبر همه جانبه گرفتار هستیم. به قول  
مولوی این که گویی این کنم یا آن کنم، این که  
ای کاش این کار را نمی کردم، این که فلان آرزو را  
داریم، دلیل بر این است که ما امکاناتی را در نظر  
می گیریم و معتقد هستیم که این جهان یکی از  
جهان های ممکن است. در غرب این مسئله را به  
لایب نیس نسبت می دهند و می گویند لایب نیس  
می گوید که جهان های ممکن بی نهایت است و این  
بی نهایت جهان های ممکن، فقط در ذهن خدا  
وجود دارد و از آن جهان های ممکن، جهانی که ما  
داریم بهترین جهان است.

« بندی در  
قسمت منطق  
اشارات هست که  
دکتر صیاموحد

خواجه نصیر نوشته ظاهر این بند در تحریر اول  
نبوده و ابن سینا بعداً آن را اضافه کرده است. خود  
خواجه نصیر هم گفته است این بند شاید چندان  
فایده ای نداشته باشد. ولی واقعیت این است  
که این قضاوت درستی از سوی خواجه نصیر  
نیست. این مسئله را ابن سینا مفصل در قیاس و  
در کتاب العبارة بارها مطرح کرده است. ظاهراً  
آنجا از یادش رفته و خواسته دو مرتبه یادآوری  
کند. بعضی از مقالاتی که سال های اخیر راجع  
به منطق سنتی نوشتیم دو دلیل بیشتر نداشت یا  
از نظر منطق جدید نکته جالبی در آن می دیدم  
و یا در صحبت ها و ایمیل هایی که با منطقدانان  
غربی داشتیم صحبت هایی مطرح می شد که با  
آنان اختلاف نظر داشتیم.

### جهان های ممکن

یکی از این موارد، موردی بود که صریحاً یکی از  
استادان معروف منطق - که کار بسیار عظیمی  
در باره منطق ما می کند و در حال ترجمه همه  
کتاب شفا به انگلیسی است - در جایی نوشته





آن گاه به ناچار در می یابد که آن چه ساخته شده امکان ساخته نشدن آن وجود داشته و آن چه ساخته شده امکان آن بود که برخلاف هیشتی که دارد، ساخته می شد.

این امکان را که ممکن است جهانی که ما در آن زندگی می کنیم و همه چیزهایی که هست جور دیگری باشد، کاملاً می دانستند و گفتند و نوشتند. بنابراین، این مقدار را می دانستیم اما مثالی که این سینما می زند بسیار جالب است.

#### امکان و ضرورت در جهان های ممکن

تعریفی برای ضرورت بیان شده به این معنا که چیزی را ضروری می گوئیم که در همه جهان های ممکن، صادق باشد. نمی توان جهانی را تصور کرد که دو به علاوه دو مساوی با چهار در آن نباشد، بنابراین جملات یا صدقشان ضروری است یا صدقشان ممکن است. این چیزی است که تقریباً همه می توانیم قبول کنیم.

اما تعریف ضرورت بر حسب جهان های ممکن، کاری است که در قرن بیستم شده کاری است که منطق دان و فیلسوف معروفی به اسم سائول کریپکی انجام داد. اگر جمله «هر انسان حیوان است» در نظر گرفته شود. اگر بگویید «ضرورتاً هر انسان حیوان است» یک معنا می دهد، اگر بگویید «هر انسان ضرورتاً حیوان است» معنای دیگری می دهد.

اگر بگویید «ضرورتاً هر انسان حیوان است» آن چیزی که ضروری است، چیزی است که بعد از ضرورت آمده است. یعنی در تمام جهان های ممکن هر انسانی حیوان است، اما اگر بگویید «هر انسان ضرورتاً حیوان است»، این جا «هر انسان»، سور به افرادی که در جهان واقع هستند اشاره می کند، یعنی آن هایی که در این جهان واقع هستند در هر جهان ممکن حیوان هستند.

گاهی می گوئیم در هر جهان ممکن، اشیائی که در آن جهان هستند خاصیتی دارند و گاهی می گوئیم اشیائی که در این جهان هستند در هر جهان ممکن این خاصیت را دارند.

#### ضرورت و امکان در کلام بوعلی

این سینما برای این که این مطلب را روشن بکند از ضرورت و امکان، تعبیر زمانی می کند. این تعبیر خیلی جاری است. در منطق اغلب ضرورت به عنوان دائمی گرفته می شود. البته خودشان می دانند که دوام و ضرورت با هم فرق دارد ولی اغلب این کار را می کنند. این سینما می گوید فرض کنید زمانی باشد که

تمام حیوانات انسان باشند، یعنی هیچ حیوانی وجود نداشته باشد مگر اینکه انسان باشد. سپس می پرسد از این دو جمله کدام صادقند، «ضرورتاً هر حیوان انسان است» یا «هر حیوان ضرورتاً انسان است»؟

او در جواب می گوید جمله اول کاذب است و جمله دوم صادق. چرا که اگر بگوییم «ضرورتاً هر حیوان انسان است» می خواهی بگویی در تمام جهان های ممکن در همه زمان ها، هر حیوانی انسان است. این واضح است که کاذب است. اما اگر بگوییم «هر حیوانی ضرورتاً انسان است» در آن زمان، هر حیوان اشاره می کند به افرادی که در آن زمان هستند، ولی فرضمان این است که افرادی که در آن زمان هستند انسانند پس هر حیوانی که در آن

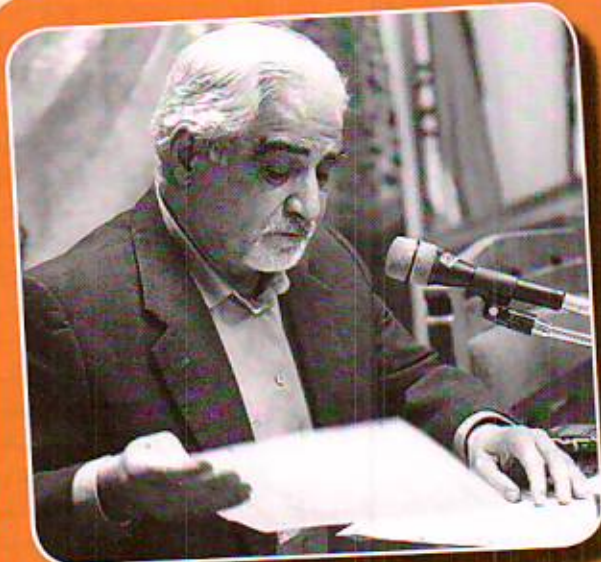
زمان هست انسان است و هر انسانی هم انسان است و جمله صادق است. اولی را می گوید وجه سور و دومی را می گوید وجه حمل. در غرب به این دو به ترتیب وجه جمله و وجه شیء می گویند. این سمانتیک یا دلالت شناسی دقیقاً سمانتیک و دلالت شناسی کریپکی است. - این که می گویم دقیقاً البته اغراق می کنم چون در آن دستگاه نماد گذاری (سمبلیسم) و آن سیستم ریاضی طبعاً غائب است ولی ما توقع هم نداریم که وجود داشته باشد.

اما عبارت این سینما که خواجه بر آن شرح زده و این شرح بسیار روشن تر از کلام بوعلی است، چنین است: «و اما الضروری فَبین الامزایضاً من هذین المثالین لانه فی ذلک الوقت یصدق قولنا کل موجود حیوان فی الحال فَهُوَ انسان بالضرورة فَإِنَّ الْحیوانَ الْمَوْجُودَ فی ذلک الوقت یكون فی کل الاوقات انسان و لا یصدق قولنا کل حیوان یخسب العقل او فی سائر الازمنة فَهُوَ انسان بالضرورة الا اذا جعل الفرض المذکور شامل لجمیع الازمنة» و در انتها خواجه نصیر بیان می کند: «و هذا الفصل إنما حذف من اکثر نسخ لقله فائده»

برخلاف گفته خواجه نصیر نه تنها فایده اش قلیل و کم نیست بلکه بحث مفصلی در منطق موجهات است. باید اعتراف کرد که بسیاری از مسائل فلسفه جز تخیل و منطق نیست. هر فیلسوفی گروهی از مفاهیم دارد و با این مفاهیم و از این مفاهیم چیزی بیرون می کشد. در واقع برخورد مفاهیم با هم است و تقریباً همه فلسفه سائول کریپکی همین است. عجیب است که با تحلیل اسم خاص و وصف خاص، سائول کریپکی چه نتایج عجیبی می گیرد. همین کار را تیموتی ویلیامسون و ویتگنشتاین متأخر می کنند. فلسفه تحلیل عقلانی مسائل است. >>







« فلاسفه معمولاً از مثال و تمثیل کمتر استفاده می‌کنند به خصوص پیروان ارسطو، در حالی که فلاسفه افلاطونی و همچنین نو افلاطونی، هم از مثال استفاده می‌کنند و هم از تمثیل و فلاسفه مشایی هم در واقع یک جور نو افلاطونی‌اند یعنی نمی‌شود گفت که ابن سینا صرفاً یک فیلسوف پیرو ارسطو بوده بلکه نو افلاطونی بوده است. موضوع متد و روش فلسفه ارسطویی و افلاطونی و سبک فلسفه نویسی این‌ها با هم دیگر کاملاً متمایز است. به هر حال افلاطون جنبه ادبی در آثارش هست یعنی فلسفه او فلسفهای است که جنبه ادبی و شاعرانه دارد و از صنایع ادبی استفاده می‌کند. در آثارش شگردهای ادبی دارد و از تمثیل استفاده می‌کند و مثال می‌آورد. در حالی که وقتی آثار ارسطو را می‌بینیم بسیار به ندرت از مثال و تمثیل استفاده می‌کند. فلاسفه مشایی ماز جمله ابن سینا، هم آثاری دارند که جنبه ارسطویی دارد مثل شفا و نجات و از آن طرف آثاری هم وجود دارد که جنبه افلاطونی و نو افلاطونی دارد مثل رساله الطیر و آثار دیگر که این‌ها تمثیل است.

تمثیل معروف افلاطون که بسیار هم تأثیر داشته و حتی به صورت مختلفی وارد شده است. تمثیل‌های معروفی هم هست که در فلسفه بوده و این تمثیل‌ها به شهرت رسیده است مانند مثال تخت در ارسطو؛ و صورت مادی را که می‌گویند تخت را به عنوان مثال می‌آورند.

#### مثال موم از عصر خواجه نادر دکارت

یکی از مثال‌های معروف، که مورد بحث ما است، مثال موم در دکارت و در خواجه نصیر طوسی است. بسیار عجیب است که با حدود سیصد و اندی سال فاصله میان این دو - یکی قرن سیزدهم است و آن دیگری قرن هفدهم - ولی هر دو نفر تقریباً برای یک منظور از مثال موم استفاده می‌کنند.

مثال موم در دکارت بسیار معروف است. دکارت در تأملات دوم این مثال را می‌آورد و می‌گوید یک شئی ملموس را در نظر بگیریم که همان موم باشد، من این موم را که تازه از کتندو جدا کردم و هنوز عطر گل را هم با خودش دارد، رنگ خاصی و شکل به خصوصی دارد و حتی اگر یک ضربه هم به آن بزنند صدایی از آن بر می‌خیزد، این را کنار آتش می‌گذارم و حرارتش می‌دهم و این موم صورتش عوض می‌شود، شکلش عوض می‌شود و به صورت دیگری در می‌آید، البته دکارت می‌خواهد بگوید که این‌ها هنوز همان موم است منتها عوارضش دگرگون شده و به یک صورت دیگری در آمده است. این مثال را

## مثال موم و تبدیل صور در خواجه و دکارت

که دکارت آورده، در زمان خواجه نصیر طوسی، حکیمی به نام اوحدالدین رازی که با خواجه نصیر دوست بوده در یک مثنوی، به کار برده است. همین که یک مثال فلسفی برای طرح یک مسئله فلسفی در یک مثنوی آورده شود، جنبه طرح مسائل فلسفی به شیوه افلاطونی را نشان می‌دهد. خواجه نصیر هم به دنبال این مثنوی یک مثنوی دیگر می‌گوید و همین موضوع موم را پی می‌گیرد و دنبال می‌کند.

#### مثنوی موم رازی

اوحدالدین در این مثنوی می‌گوید من مومی داشتم و این موم را به کودکی دادم و قبلاً من موم را به صورت خاصی در آورده بودم و کودک موم را می‌گیرد و می‌برد و چون هوا گرم بوده این موم نرم می‌شود و این صورت ساخته شده، دگرگون می‌شود و این بچه ناراحت شده و گریه می‌کند، بعد طفل دیگری می‌آید و به او می‌گوید که چیزی نشده، حالا این به یک صورت دیگری در آمده و طفل می‌گوید نه من آن صورت را می‌خواهم و باز بچه‌ای دیگر می‌آید، باز او هم به طفل دلداری می‌دهد و باز فایده‌ای ندارد تا این که خود شاعر می‌آید و برای این بچه توضیح می‌دهد و به او می‌گوید که چه اتفاقی افتاده است.

در واقع این مثنوی شامل چهار بخش است که در بخش آخر، خود شاعر به صحنه می‌آید و می‌گوید موم فی نفسه دارای دو صورت است، یکی صورت نوعی است که آن برای موم ذاتی است و یکی هم صورت عرضی یا فرعی، که جنبه عارضی دارد. موم به صورت نوعی خودش قائم است نه به صورت فرعی. به آن چه ذاتی اوست قائم است نه به آن چه عرضی است؛ و شاعر صورت نوعی را واجب و صورت فرعی و عرضی را ممکن می‌خواند. البته داشتن یک صورت فرعی در هر حال واجب است چرا که موم نمی‌تواند یک صورت و شکل خاصی نداشته باشد، تبدیل پیدامی‌کند ولی در هر حال یک صورتی دارد.

چون که او از صورتی خالی شود  
از صور یک صورتش لازم بود

صورتی دیگر ورا حالی شود  
بر تعاقب دائمی‌نومی‌شود

و اما تبدیلی که در صورت‌های موم رخ می‌دهد در صورت نوعی و ذاتی نیست بلکه در صورت فرعی و عرضی است. صورت نوعی همیشه وجود دارد، صورت عارضی است که متبدل می‌شود. بیش از این نبود که نوعی دائم است  
عارضی را این تبدیل لازم است

نتیجه‌ای که شاعر فیلسوف می‌گیرد این است که خطاب می‌کند به آن کودک که هیچ چیز از



حیث صورت نوعی که ذاتی اوست از بین نمی‌رود، فقط صورت‌های فرعی است که از بین می‌رود و یک صورت جای صورت دیگر را می‌گیرد. موم هم در صورت نوعی خود هم چنان پایدار است و جایی نرفته است، فقط صورت عرضی آن عوض شده است.

#### مثنوی موم خواجه

این داستان، داستان بسیار عمیقی نیست. ولی خواجه نصیر داستان را عمیق‌تر می‌کند و بعدی متعالی به آن می‌دهد. مسئله مبدأ و معاد را در ضمنش مطرح می‌کند و خودش در واقع این داستان را ادامه می‌دهد و مسائل دیگری را مطرح می‌کند.

مثنوی خواجه هم که به دنبال همین مثنوی رازی آمده است، شاید حتی کوتاه‌تر از مثنوی رازی است. خواجه از همان جایی شروع می‌کند که رازی ختم کرده است. او مسئله کودک را مجدداً مطرح می‌کند و در پاسخ به توضیحی که اوحدالدین درباره صورت نوعی و صورت فرعی داده است، می‌گوید استدلالی که تو کردی مرا قانع نکرد، چرا که من می‌خواهم بدانم آن صورت عارضی چه می‌شود؟ یعنی دو مرتبه خواجه نصیر این کودک را وارد صحنه می‌کند و می‌گوید که من قانع نشدم. من می‌خواهم ببینم این صورت قشنگی که این موم داشت چه شد و کجارت؟ این‌ها برای خواجه است:

صورت عارضی که از وی زایل است  
از زوال او مراد دل است  
بسر زوال اوست یک سر  
حسرت  
وز فنا بعد از بقا در حیرت  
خواجه از زبان کودک می‌گوید که منظور اصلی او

از موم و صورت آن، جسم و جان انسان است. دکارت هم در تأملات دوم در ضمن بحث درباره ذهن یا نفس این مثال را پیش می‌کشد. جسم و بدن همانند موم است و جان صورت آن.

این تن من بر مثال موم بود  
هر دو را اکنون همی بینم قرین  
جان من چون نقش او معلوم بود  
حالشان گویی چه باشد بعد از این  
خواجه سپس مسئله را با اشخاص مختلف در میان می‌گذارد و می‌بیند که همه در اشتباهند. دیگران خود بیشتر جاهل بدند  
تا این که پیری را می‌بیند که جواب هر سؤال را می‌داند و مسئله را برایش شرح می‌دهد. پیر می‌گوید که این مسئله برای کودکان دشوار است ولی بزرگان پاسخ آن را می‌دانند.

فکر کن در حال موم خود نخست  
ماده و صورت در او تا جمع نیست  
تا ببایی آن چه می‌جویی درست  
نام او در عرف تازی شمع نیست  
خواجه سپس می‌گوید اگر بخواهیم ببینیم چه اتفاقی برای این موم افتاده، ما باید از صورت به صورت تگر برویم و نقش او را ببینیم، یعنی خدا را که واحد‌الصور است بشناسیم.

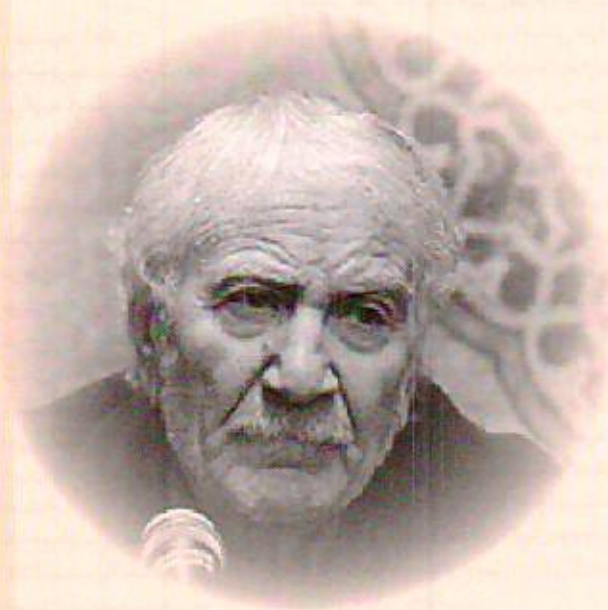
نقش از نقاش شد در وی پدید  
گر پذیرا صورت از خود یافتی  
وین سخن باور کند هر کوشنید  
سوی دیگر صورتی نشناختی  
هست صورت بخش جز صورت پذیر  
باز صورت گر اگر صورت نداشت  
بعد می‌رسد به این جا که می‌گوید:

ماده اول که عکس اول است  
ماده که عکس آن است، کثیر است. - گمان می‌کنم منظورش از عکس همان ایماژ یا ایکن افلاطونی باشد. ذات اول واحد است و او کثیر  
او به خود هسته‌ست وین گر نیستی  
گر صور بسیار بینی با مواد  
چون شدی آگاه از ذات و صفات  
نورهای دان که کرد از حق طلوع  
چون از او بد هر یکی را ابتدا  
غیر او گر کهنه‌اند و گر نواند  
گر تو و من نیستی اندر میان  
چون که باشد من علیها را زوال

خواجه با این اوجی که می‌گیرد، قضیه را به صورت دیگری در می‌آورد. در واقع تغییر صور موم تبدیل می‌شود به رفتن جان از بدن و این که فقط اوباقی است و آن چیزی که در این جهان تبدل پیدا می‌کند، جنبه عرضی دارد و به این ترتیب سخن خودش را درباره توحید مطرح می‌کند. اما سؤالی که از نظر تاریخی برای من مطرح است، این است که این مثال، که حکیم رازی این را سیصد و اندی سال قبل از دکارت بیان کرده و بعد دکارت از آن استفاده کرده، آیا یک تأثیری بوده و به یک طریقی این آثار رازی یا این مثال، در میان فلاسفه متداول بوده و دکارت تحت تأثیر قرار گرفته یا نه؟ آیا این مثال حتی سابقه قدیمی‌تری از خواجه و اوحدالدین رازی داشته و سابقه‌اش مثلاً ممکن است به دوران اسکندرانی برگردد و هر دوی این‌ها متأثر از آن اثری باشند که در دوره اسکندرانی نوشته شده است؟ شاید بعضی از آثار که درباره مثال موم دکارت نوشته شده به این موضوع اشاره کرده باشند. >>



## جایگاه خواجه نصیر در اندیشه اسلامی



دکتر غلامحسین  
ابراهیمی دینالی

« ای غریبان سفر کرده کنامین غریب  
بدرت از غریب مردان وطن در وطن است

حکیم خواجه نصیرالدین ملوسی، مصداق این شعر است، غریب در وطن است، یکی از بزرگ‌ترین مردان تاریخ بشر است که خسار از ایران همه بالاتفاق با او دشمنند. جهان اسلام دشمن خونین خواجه است و در وطنش اگر دشمنش نیستند، اما غریب است.

اگر بخواهیم بعد از فارابی و ابن سینا مردی را نشان دهیم که در علوم عصر خودش جامع هست، علی الاطلاق هیچ کس جز خواجه نصیر نیست. خواجه ریاضیات می‌داند، هندسه می‌داند، فلکیات می‌داند، هبث خوب می‌داند، رصدخانه‌ای ساخته که هنوز آثارش هست، هیچ کس رصدخانه نساخت. اما او همه اندیشمندان عالم را در مراغه جمع کرد و رصدخانه ساخت - که این تا ابد مایه افتخار ماست - خواجه طوسی علوم ادبی، فارسی، عربی، فقه، اصول، فلسفه، کلام، همه را می‌دانست، جامع بود. کدام عالمی در جهان اسلام بعد از فارابی و ابن سینا به این جامعیت سراغ داریم؟ فقیه داریم، حکیم داریم، شاعر داریم، ادیب داریم، به جرئت قسم می‌خورم مثل خواجه جامع نداریم. از همه این‌ها که بگذریم بزرگ‌ترین مرد سیاست جهان اسلام است.

در جهان اسلام مردی به عمق اندیشه سیاسی خواجه نیست. او سیاسی فرهنگی است. این مهم است نه سیاسی به معنی امروز و سیاستش در خدمت فرهنگ اسلام است. تدبیری اندیشید با هولاکو خان مغول سازش کرد. اما آیا خواجه به هولاکو اعتقاد داشت؟ به جهت سیاست بود که با هولاکو ساخت و موجب فروپاشی خلافت ننگین

۶۰۰ ساله عباسی شد. اگر خواجه خلافت عباسی را منقرض نکرده بود، الان معلوم نبود سرنوشت من و شما چیست، فلاکت بار بود. این سیاست خواجه در علوم سیاسی و زندگی است.

### دشمن اشعریت

اما کار عظیم خواجه این است که او واقعاً در فرهنگ سیاست مدار بود. در زمانی زندگی می‌کرد که یکی از بدترین دوران‌های عالم از نظر زمان بود. بدترین زمان هم از نظر ظلم و بیدادگری و کشتار و بیداد قوم مغول بود و هم از نظر انحطاط فرهنگی و غلبه اشعریت - غلبه اشعریت که هنوز هم متأسفانه بر ما حاکم است و حالا هم بر جهان غرب سربایت کرده و غرب هم کمی اشعری شده است. - اشعریت. دشمن تفکر است، زبانی که اشاعره وارد کردند مغول نتوانست وارد کند و هنوز هم این فکر رایجی است.

خواجه دشمن اشعریت است. خواجه یک فیلسوف است ولی شما هنوز نمی‌خواهید قبول کنید که فیلسوف است، هنوز نمی‌خواهید قبول کنید. این که می‌گویم غریب در وطن، درست می‌گویم. اهل سنت که با او دشمنند به خاطر انقراض خلافت است، خلافت را که منقرض کرد حق دارند دشمنش باشند. ما با او دشمن نیستیم اما چرا قدرش را نمی‌دانیم؟ خواجه را هنوز به عنوان متکلم می‌شناسیم. خواجه یک فیلسوف تمام عیار است، یک فیلسوف درجه یک است اما در زمانی زندگی می‌کرد که نمی‌توانست فلسفه را علناً بنویسد و بگوید. همین حالا در قرن ۲۱ و دنیای مدرن نمی‌شود خیلی حرف‌ها زد.

آن موقع، در اوج اشعریت، امکان نداشت خواجه فلسفه بگوید بنابراین آمد و کلام نوشت، تجرید الاعتقاد را نوشت. اما به صورت کلام فلسفی، یعنی کلام را تبدیل به فلسفه کرد و روح فلسفی را در روح کلام دمید، آن هم در کلام شیعی. متأسفانه کلام شیعی تا خواجه اوجی ندارد. تا زمان خواجه کلام اهل سنت نسبتاً قوی است. کلام اصلاً مال آن‌هاست، شیعه کلامی ندارد. اوج کلام ما در شیخ صدوق و شیخ مفید و مثل این‌هاست. حقیقتش این است که این‌ها خیلی از نظر کلام قوی نیستند. شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی از نظر فقه خیلی بزرگ هستند اما کلامشان ضعیف است. حالا چرا کلام شیعه ضعیف بود؟ چون در حضور ائمه علیهم السلام نیازی نداشتند. شیعیان تا زمان غیبت می‌رفتند از امام می‌پرسیدند و نمی‌خواستند فکر کنند. اما اهل سنت که امام نداشتند ناچار بودند فکری بکنند. برای فکر کردن ضرورت خیلی مهم است. آدم باید مجبور باشد فکر کند. اهل سنت فکر می‌کردند امام نداشتند یا امام را قبول نداشتند. آن‌ها فکری می‌کردند حالا چه درست و چه غلط یک چیزهایی می‌گفتند.

شیعیان خالص می‌گفتند امام فرموده، قال الصادق (ع) و تمام، و لذا دیگر زیاد رویش فکر نمی‌کردند. متأسفانه این بود که کلام شیعه کمی ضعیف ماند و خواجه آمد هم به کلام شیعی اوج داد و هم به کلام سنی. اصلاً کلام را عوض کرد. کتاب تجرید الاعتقاد را بخوانید مدام نگویید این کتاب کلامی است، مدام از نو بخوانید و از نو بخوانید و از نو بخوانید. بسیار حرف دارد.



### فیلسوف گفتگو

خواجه در مقدمه شرح اشارات می گوید که من تصمیم دارم به شیخ ایراد نکنم. فقط یک یا دو جاست که قدری نقد می کنند و چیزی می گویند و الا اصلاً بنا ندارد با شیخ در بیفتند در عین حال خیلی حرف‌ها را در شرح کلام شیخ، یعنی در شرح اشارات گفته است. این مرد بزرگ خیلی حرف‌ها دارد و کتاب‌هایش هنوز هم خوانده نمی شود. این مرد همه فن حریف را من فیلسوف گفتگو نامیده‌ام.

خواجه طوسی همیشه اهل گفتگو است. با علمای زمان خودش، هر اندیشمندی در عصر خواجه بوده در هر نقطه از عالم، با او مکاتبه داشته است. خسروشاهی در دمشق، صدرالدین قونوی در قونیه و... با این‌ها مکاتبه دارد. از آن‌ها سؤال می کند یا گاهی آنان از خواجه سؤال می کنند و جواب می خواهند. سؤال و جواب‌های خواجه بسیار خواندنی است. در فکرش هم این سؤال و جواب‌ها هست. فلسفه یعنی گفتگو، اگر کسی فلسفه را بدون گفتگو بخواند، دارد وراجی می کند، مدام حفظ کن و بگو. همه اسفار را حفظ کن و مثل بلبل بخوان، تو چه می فهمی؟ ما فکر نداریم، فکر کردن داریم. ما فهم داریم نه فهمیدن! بین لغت فهم و فهمیدن یک تفاوتی هست. فهم وقتی مال تو هست که فهمیدن تو باشد، فهم‌هایی که در تو هست ولی فهمیدن در آن نیست، آن‌ها فهم‌های تو نیست. فهم، فهمیدن است.

### مونولوگ دیالوگ درونی

گفتگو یعنی فهمیدن. فلسفه یعنی گفتگو. اگر کسی نبود من با او گفتگو کنم، چه کار کنم؟ یک آدم تنهاست،

خواجه هم گاهی تنها بود، خیلی وقت‌ها اتفاق می افتد که آدم تنها باشد. آن وقت آدم با خودش حرف می زند. آدم مرتب با خودش حرف می زند، با خودش فکر می کند. شما اسمش را مونولوگ گذاشته‌اید. ما مونولوگ نداریم منتها یک وقت با غیر حرف می زنی، غیر واقعی، یک وقت با خودت حرف می زنی خودت را غیر فرض می کنی. در هر دو، غیر هست، یک غیر واقعی که با شما حرف می زند، یک غیر فرضی که خودم با خودم حرف می زنم. این هم غیر فرضی است، فقط فرق مونولوگ

با دیالوگ در فرضی بودن غیر هست. وقتی که پرسش داشته باشم، فکر می کنم. من اگر پرسش نداشته باشم فکر نمی کنم. پرسش را چه کسی مطرح می کند؟ من اگر تنها باشم خودم پرسش را مطرح می کنم. آن وقت چه کسی می خواهد به این پرسش جواب بدهد؟ خودم! شما به این می گویند مونولوگ. من این را دیالوگ باطنی می دانم. من این را دیالوگ در درون با غیر فرضی می دانم. فکر یعنی پاسخ به پرسش، یعنی پاسخ اما در درون خودت. خواجه فیلسوف گفتگو است. هم با خودش هم با غیر. تا آن جا که توانسته با غیر صحبت کرده و خوشبختانه این آثارش موجود است. در گفتگوها خواجه، سوالات بسیار زیبایی کرده و چه جواب‌های زیبایی داده است.

### ریاضی شدن عالم به خاطر اشتباه دکارت

دکارت هم مسئله موم را متوجه بود ولی دکارت آن را نفهمیده است. هنوز هم بعضی از فلسفه خوان‌ها فرق بین صورت نوعیه و صورت جسمیه، بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی را نمی فهمند. اسمش را می گویند اما به عمق این کلمه نرسیده‌اند. جسم تعلیمی چیست؟ جسم طبیعی چیست؟ خواجه این را بحث کرده است. ما یک جسم طبیعی داریم، یک جسم تعلیمی. جسم تعلیمی همان اشکال است. اصلاً جسم بدون شکل در عالم نداریم. آن شکلی که در اجسام می بینید، که هر جسمی یک شکلی دارد لا علاج و بالضروره، آن جسم تعلیمی است، و به آن می گویند تعلیمی یعنی می شود اندازه‌اش گرفت، یعنی قابل اندازه گیری ریاضی است. شما جسم بی شکل هم ندارید، آن شکلی که تعلیمی است، قابل اندازه گیری است. جسمی که معروض شکل طبیعی است، چه شکلی است؟ نمی توانید شکلی را بگویید، اما جسم است. همین را دکارت نفهمید. دکارت جسم را بعد دانست، و گفت اجسام بعدند و دارای طول و عرض و عمق. اما طول و عرض و عمق، عارض جسم است و جسم عارض هیولاست. آن جسمی که شکلی را نمی دانیم چیست و خود آن عارض هیولاست، از نظر حکمای ما، به آن جسم طبیعی گفته می شود. ما شکل جسم طبیعی را نمی دانیم، اما هست زیرا اگر نبود، آن وقت جسم تعلیمی بی معروض باقی می ماند.

جسم تعلیمی یک شکل است. طول و عرض و عمق است. این طول و عرض و عمق یک معروض دارد، معروض هیولانست، جسم است و اسم آن جسم طبیعی است.

دکارت این موضوع را نفهمید و اشکالی که پیش آمد این بود که عالم تبدیل به ریاضیات و متد شد. عالم شد عالم ریاضیات، همه چیز اندازه است. یک علم به من نشان بدهید که از اندازه فارغ باشد و یا اندازه کار نکند. ریاضیات را از یک علم بگیری دیگر علم باقی نمی ماند، حتی علوم انسانی. این کاری است که دکارت کرد. با

این کار چیزهایی به دست آمد و چیزهایی از دست رفت. جسم طبیعی از دست رفت. طبیعت رفت. شما امروز از طبیعت صحبت می کنید. علوم نچرال یا علوم طبیعی. همه از طبیعت صحبت می کنند. فیزیک از طبیعت صحبت می کند، شیمی از طبیعت صحبت می کند. همه علوم طبیعی اند. خود طبیعت چیست؟ ما هسو الطبیعه؟ ما هی الطبیعه؟ تا این سؤال را مطرح می کنیم، می گویند این سؤال اصلاً غلط است.

طبیعی همین است که من دارم می بینیم. این میز طبیعی است. به یک فیزیکدان و یک شیمیست بگو طبیعت کو؟ طبیعت را نشان بده. جسم طبیعی هم نتوانستیم نشان بدهیم، بعد تو می خواهی طبیعت را نشان بدهی؟

«یا» در طبیعی، یای نسبت است. طبیعی یعنی منسوب به طبیعت. همه چیز طبیعی است یعنی منسوب به طبیعت است. طبع بر وزن قعیل، وزن فعل هم برای فاعل می آید هم برای مفعول. مطبوعات یعنی چه؟ یعنی چاپ می شود، طبع شد یعنی چاپ شد. حالا طبیعت طبع شده است به معنی مفعولی است یا به معنی فاعلی؟ طبیعت به طبیعیات نقش می زند یا طبیعت خودش منقوش است؟ طبیعت به این میز نقش زده یا طبیعت خودش نقش شده است؟

خواجه می آید با این اوج می گیرد. یک جا یک جمله می گوید «من ادرک موجود...» یعنی اگر کسی پشه را درک کرد، خدا را مستقیماً درک کرده است. نه استدلال از معلول به علت. درک مقید مستقیماً درک مطلق است. بدون درک مطلق، درک مقید امکان ندارد. خواجه این را می گوید و حکمت اوج می گیرد، یعنی در نقش، اول نقاش را می بیند.

### اخلاق از دید خواجه

خواجه در اخلاق، اخلاق ناصری را برای عبدالرحیم محتشم قهستانی نوشته است. البته او ناچار بود که بنویسد، سیاست مدار بود. خواجه اخلاق ناصری را نوشته که در آن آداب شراب خواری هم هست اما خواجه این اخلاق را نمی پسندد. اخلاق خواجه در اوصاف الاشراف نوشته شده، اخلاقی که خواجه از اسلام به آن رسیده اوصاف الاشراف است. >>

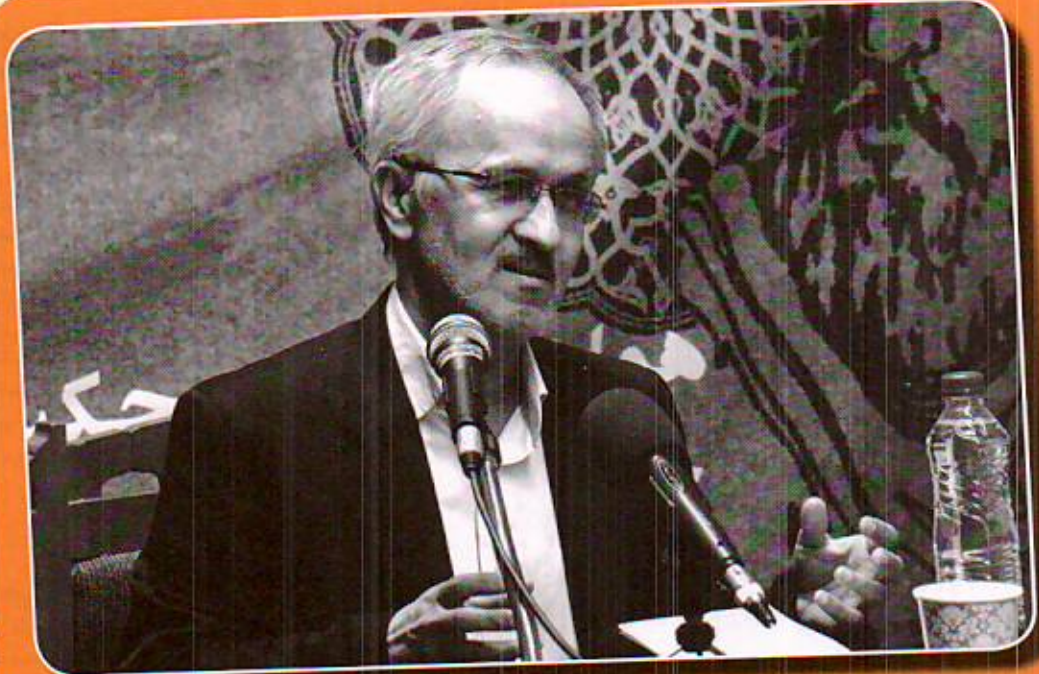


خواجه طوسی همیشه اهل گفتگو است. با علمای زمان خودش، هر اندیشمندی در عصر خواجه بوده در هر نقطه از عالم، با او مکاتبه داشته است. خسروشاهی در دمشق، صدرالدین قونوی در قونیه و... با این‌ها مکاتبه دارد.



خواجه یک فیلسوف تمام عیار است، یک فیلسوف در چه یک، اما در زمانی زندگی می کرد که نمی توانست فلسفه را علناً بنویسد





دکتر سید محمود  
یوسف ناجی

## سالبه به انتفاء موضوع از دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی

در زمان خواجه نصیر این قاعده محل تأمل و بررسی بود و مناقشات و سؤال‌هایی در ذهن حکما ایجاد می‌کرده و به همین دلیل است که در منازعات و مکاتباتی که با خواجه وجود دارد، چند نفر این سؤال را از او می‌پرسند که اگر این قاعده درست باشد سلسله اشکالاتی بر این قاعده وارد می‌شود. هم شمس‌الدین کیسی و هم رکن‌الدین استرآبادی این مسئله را از خواجه می‌پرسند.

### اشکالات استرآبادی بر قاعده فرعیه

رکن‌الدین استرآبادی که از شاگردان خواجه بوده، بیست سؤال منطقی و فلسفی را طرح می‌کند و آن‌ها را از خواجه می‌پرسد. سؤال دوم این مجموعه مربوط به همین مسئله است و مفصل‌ترین سؤال منطقی است که طرح می‌شود. از این سؤال و جواب استرآبادی دو چاپ وجود دارد و هر دو چاپ را مرحوم آقای نورانی انجام داده‌اند چاپ اول سال ۵۳ و چاپ دوم سال ۸۲. در چاپ سال ۵۳ سؤال و جواب به صورت تفصیلی و روشن ذکر شده است ولی در چاپ سال ۸۲ که سی سال گذشته و تحقیقات هم بیشتر شده، ملاحظه می‌کنید که سؤال اصلی این قسمت، صدر و ذیلش هست، وسط متن سؤال که قسمت زیادی است، نیست و خواجه در جواب، به چیزهایی پاسخ می‌دهد که در سؤال استرآبادی پیدانمی‌شود. وقتی به آن چاپ قبلی مراجعه می‌کنید، می‌بینید که آنجا همه سؤال وجود دارد. بنابراین این که باید مدام به نسخه‌های اقدم مراجعه کرد و جهاتش معلوم می‌شود که چه بوده است. -  
او از خواجه نصیر می‌پرسد که اگر قاعده سالبه به انتفاء موضوع صادق باشد چند اشکال وارد می‌شود و آن اشکالات را طرح می‌کند و خواجه هم تفصیلاً به این اشکال‌ها پاسخ می‌دهد. البته در جاهای دیگر هم به این موضوع پرداخته شده است.  
در بین منتقدان متأخر هم این سؤال و جواب بسیار تکرار شده و محل مناقشات و

« سالبه به انتفاء موضوع مسئله‌ای است که در کتاب‌های منطقی معمولاً طرح می‌شود و غالب منتقدان هم به آن پرداخته‌اند و مضمونش این است که انگار قضیه سالبه در قبال قضیه موجهه، شرایط صدقش اعم است، یعنی قضیه سالبه با توجه به اینکه ممکن است موضوعش وجود نداشته باشد، می‌تواند صادق باشد، ولی قضیه موجهه حتماً باید موضوعش موجود باشد. بنابراین قضیه سالبه به انتفاء موضوع صادق است ولی قضیه موجهه به انتفاء موضوع کاذب است.»

### ریشه قاعده سالبه به انتفاء موضوع

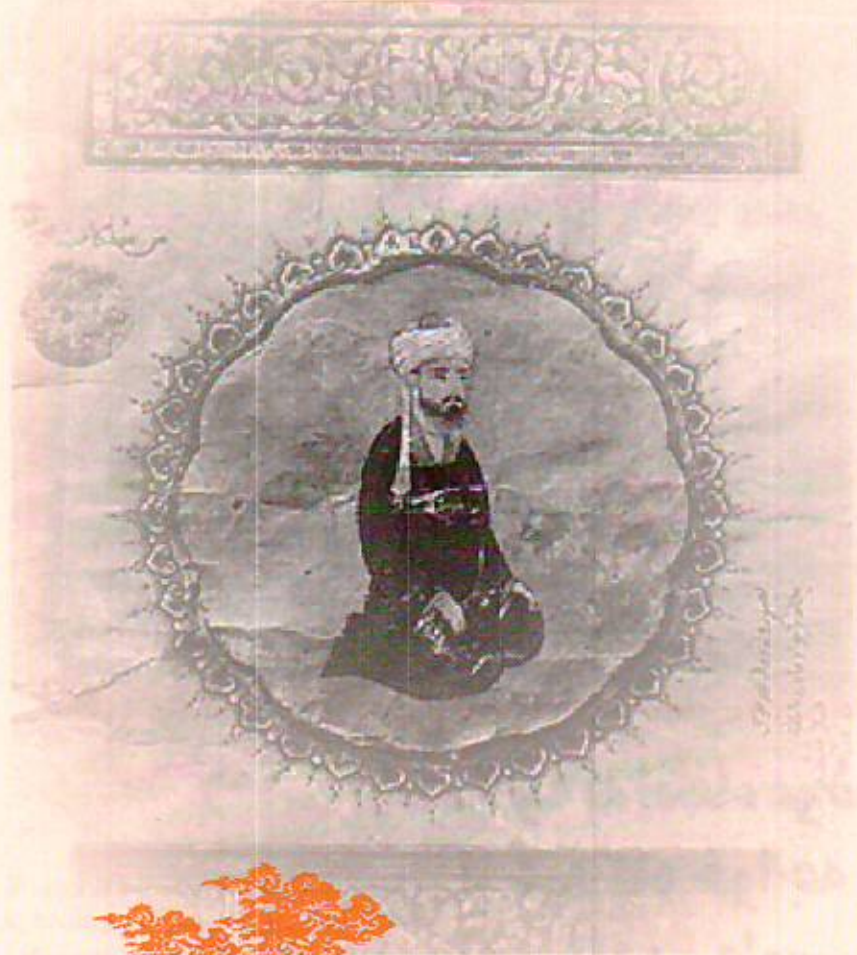
عمدتاً در کلام منتقدان یک دلیل عمده برای صحت این ادعا اقامه می‌شود و آن قاعده فرعیه است. صدق قاعده فرعیه هم بدیهی تلقی می‌شود یعنی دیگر دلیلی برای آن نمی‌آورند و آن را بدیهی می‌دانند و اگر کسی قاعده فرعیه را قبول کند، این قاعده به صورت عکس نقیض معنایی پیدا می‌کند که معنایش همین سالبه به انتفاء موضوع است یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» و عکس نقیضش می‌شود «سلب شیء عن شیء لیس فرع علی ثبوت المثبت» و اگر کسی آن قاعده را پذیرفت قاعدتاً این قاعده را هم خواهد پذیرفت.



در زمان خواجه نصیر قاعده فرعیه محل تأمل و بررسی بود و مناقشات و سؤال‌هایی در ذهن حکما ایجاد می‌کرده و به همین دلیل هم هست که در این مناظرات و مکاتباتی که با خواجه وجود دارد، بیش از یک نفر این سؤال را از او می‌پرسد



بحث‌های فراوانی است؛ چه در بین کسانی که شاگرد و ادامه‌دهنده سنت خواجه بودند و چه کسانی که بعدتر آمدند. ملاصدرا در تعلیقات حکمت‌الاشراق، قطب شیرازی در شرح حکمت‌الاشراق و درةالتاج بسیار مفصل این مطلب را بحث کرده‌اند. اما من فقط می‌خواهم به این سؤال و جواب‌هایی که در مورد خواجه شده و پاسخی که ایشان داده و نتیجه‌ای که از این پاسخ‌ها می‌توان گرفت اشاراتی داشته باشم. در مکاتبات استرآبادی، این مطلب مطرح می‌شود که اگر به اصطلاح ریشه و دلیل صدق قاعده فرعیه باشد اشکالاتی بر قاعده فرعیه وارد است. بنابراین اگر این اشکالات وارد باشد و قاعده فرعیه به این صورت از اعتبار بیفتد، مدلول و به اصطلاح آنچه که مبتنی بر آن هم هست در این قاعده خراب خواهد شد و دیگر نمی‌شود از آن دفاع کرد. او یک سری اشکالات را مطرح می‌کند و کیشی هم یک سری اشکالات، و مجموع این‌ها پنج اشکال را تشکیل می‌دهد که هر کدام در واقع به وجهی از این مسئله ناظر است.



**چگونگی ثبوت اشکالی بر قاعده فرعیه**

سؤال استرآبادی اساساً مربوط است به قاعده فرعیه که اگر دلیل صدق حرف شما قاعده فرعیه است باید ببینیم قاعده فرعیه چه می‌گوید. او می‌گوید من این شقوق را در قاعده فرعیه می‌توانم تشخیص بدهم و از هیچ کدام آن‌ها آن چه که شما می‌گویید در نمی‌آید. قاعده فرعیه می‌گوید اگر صفتی به نحوه ایجابی، یا محمولی به نحوه ایجابی، بر موضوعی حمل شد باید برای این حمل ابتدائاً موضوع وجود داشته باشد تا بتواند این محمول را بپذیرد، پس «ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت المثبت له» سپس می‌گوید معنای ثبوت را در این قضیه مورد توجه قرار دهید، وقتی که می‌گوییم ثبوت شیء لشیء، این ثبوت یعنی چه؟ چند فرض متصور است؛ او می‌گوید اگر مراد از ثبوت در قاعده فرعیه ثبوت خارجی باشد یعنی شیء در خارج باید موجود باشد تا ما بتوانیم حکمی بر او بکنیم و محمولی را بر او حمل بکنیم، قطعاً نقص دارد و نادرست است برای این که در مواردی موضوع مسلماً در خارج نیست و ما حکم ایجابی بر او می‌کنیم. این همان دلیلی است که خواجه برای وجود ذهنی آورده که می‌گوید مثلاً شریک‌الباری ممتنع، این یک قضیه موجبه است در باره امری که قطعاً قائمیت در خارج مصداق ندارد یا محال است. حالا فرض کنید کسی به توحید هم قائل نباشد. بنابراین این ثبوت قطعاً ثبوت خارجی نمی‌تواند باشد. اگر مراد از این ثبوت، ثبوت ذهنی باشد چطور؟ هر قضیه‌ای را شما می‌خواهید بیان کنید باید موضوع در ذهن تصور بشود، پس باید ثبوت ذهنی داشته باشد. موضوع تنها برای قضیه موجبه نیست بلکه برای قضیه سالبه هم هست، پس ثبوت ذهنی هم نمی‌تواند باشد و اگر مراد اعم از ثبوت خارجی و ذهنی باشد شما باید بگویید یک ثبوت مایی باید داشته باشد، فارغ از این که ذهنی باشد یا خارجی. وی می‌گوید این جا باز این منحصر در

موجه نیست بلکه سالبه هم همان ثبوت ذهنی که دارد برای ثبوتش کافی است، پس چطور است که شما می‌گویید قاعده فرعیه -ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت مثبت له- فقط درباره موجبه است در حالی که این درباره سالبه هم صدق می‌کند و انحصار به موجبه هم ندارد؛ بنابراین این قاعده یا درباره موجبه و سالبه با هم صادق است یا خود قاعده کاذب است.

**اشکال تناقض**

اشکال دیگر این است اگر سالبه به انتفاء موضوع صادق است، یعنی در مواردی سالبه صادق باشد در حالی که موضوعش وجود ندارد و موجبه فقط





وقتی صادق باشد که موضوعش موجود باشد، می گوید در این صورت قاعده تناقض، اشکال پیدا می کند. تناقض یعنی چه؟ یعنی اگر قضیه‌ای خودش صادق بود نقیضش حتماً کاذب است و اگر خودش کاذب بود نقیضش حتماً صادق است. او می گوید اگر شما یک قضیه موجهه داشته باشید، این قضیه بر افراد موجود صدق می کند و صادق است. نقیض این قضیه، یک قضیه سالبه می شود. قضیه سالبه ممکن است که بر افراد معدوم صدق کند و این‌ها دیگر وحدت موضوعی ندارند پس قضیه موجهه و سالبه‌ای که یکی از آن‌ها موجهه کلیه است و یکی دیگر، سالبه کلیه باید با هم تناقض داشته باشند که در صورت صدق دیگری یکی کاذب باشد. اگر قضیه سالبه بر افراد معدوم هم بتواند صدق کند و موجهه فقط بر موجود، بنابراین تناقض بین این‌ها به هم می خورد و هر دو می توانند صادق باشند. از صدق سالبه به انتفاء موضوع تناقض قاعده‌اش مخدوش می شود. این هم در واقع یک اشکال دیگر که به این قاعده وارد می شود.

#### موضوع ثابت یا غیر ثابت؟

اشکال دیگر این است که استرآبادی به خواجه می گوید شما در تجرید گفته‌اید که موضوع سالبه در صورتی اعم از موجهه است که موضوع غیر ثابت اخذ بشود، یعنی بگوییم باید موضوع قضیه را به نحوی اظهار و بیان کنیم که شرط موجود نبودن در آن اخذ شده باشد. یعنی بگوییم زیدی که در خارج نیست بینا هم نیست. انسانی که در خارج نیست، با این قید، دانا هم نیست. در این صورت قضیه به نحو سالبه صادق است ولی همین قضیه به نحو موجهه دیگر نمی تواند صادق باشد بنابراین در واقع معنی سخن شما در تجرید، آنجا که می گوید قضیه به نحو غیر ثابت اخذ بشود، این اشکال را پیدا می کند و اگر می گوید قضیه به نحو ثابت باید در همه اخذ بشود، موجهه و سالبه از این جهت برابرند و اگر غیر ثابت باشد آن اشکال‌ها پیش می آید. بنابراین پنج قسم اشکال بر قاعده سالبه به انتفاء موضوع وارد می شود و خواجه به این‌ها جواب می دهد.

#### پاسخ خواجه بر اشکال‌ها

جوابی که خواجه طوسی هم در مراسلات کیشی و هم در استرآبادی می دهد، در واقع جواب واحدی است و به اصطلاح خودش با این جواب می خواهد ریشه همه این اشکالات را از بین ببرد. همین جواب‌ها را قطب‌الدین شیرازی بدون ذکر نام، عیناً در درةالتاج نقل می کند و شما می بینید قطب جلالی می دهد



که اگر آن منازعات را ندیده باشید، فکر می کنید که این‌ها حاصل افکار خودش است، ولی وقتی که به آن‌ها مراجعه می کنید، می بینید عیناً همان‌ها را برداشته، ترجمه کرده و در درةالتاج آورده است. جواب نهایی که خواجه می دهد جواب جالب و مهمی است و نتایج دیگر هم می توان از آن گرفت. پاسخ خواجه این است که شما وقتی موضوع قضیه‌ای را در نظر می گیرید آن را به سه صورت می توانید اخذ کنید و در نظر بگیرید؛ یکی این که موضوع را به نحو مطلق و فارغ از این که اصلاً در خارج در عالمی از عوالم وجود دارد یا ندارد، در نظر بگیرید. به وجود یا عدمش عنایتی ندارد، فقط موضوع را در نظر می گیرید، مثلاً از آن جهت که یک ماهیتی است. گاهی موضوع را از آن جهت که وجود خارجی یا وجودی در عالمی از عوالم دارد فرض می کنید. موضوع را از آن جهت که ثابت است در نظر می گیرید و یا موضوع را از آن جهت که منتفی است در نظر می گیرید، یعنی همین که وجود ندارد با این قید، لحاظش می کنید. خواجه می گوید برای موضوع قضیه موجهه حتماً باید نحوه ثبوتی در نظر گرفته شود تا بتواند موضوع قضیه موجهه اخذ شود و آن وقت برای این مطلب مثال‌هایی بیان می کند که در واقع قدری تفریب به ذهن کند.

شما می توانید به همان نحو که موضوع قضیه موجهه اخذ می شود، موضوع قضیه سالبه را هم اخذ کنید، یعنی یک وقت می توانید بگویید که زیدی که در خارج وجودش ثابت است این نابینا است، این موجهه است همین را به نحو سالبه هم می توانید بگویید، بگویید آن زیدی که در خارج است بینا نیست. از این جهت که فرقی با هم ندارند، تفاوت جایی پیدا می شود که در قضیه سالبه شما موضوع را به صورت غیر موجود و معدوم و منتفی در خارج می توانید اخذ کنید ولی در قضیه موجهه این کار را نمی توانید بکنید و این نشان می دهد که موضوع سالبه را با قید عدم، در خارج هم می شود اخذ کرد. شما می توانید بگویید زیدی که در خارج نیست بینا نیست و این ناصواب نیست و درست است. انسانی که در خارج نیست عالم هم نیست اما نمی توانید بگویید زیدی که در خارج نیست نابینا است چون در واقع این‌ها تحلیلی که از محمول قضیه داشتند این بود که محمول یوجد للموضوع، محمول برای موضوع در قضیه موجهه وجود دارد. حالا اگر قرار است که در قضیه موجهه محمول برای موضوع وجود داشته باشد، چطور ممکن است موضوع نباشد و در عین حال محمول برایش وجود داشته باشد. پس قضیه سالبه با فرض عدم موضوع می تواند صادق باشد و این مثال‌هایی هم که در زبان به کار می بریم نشان دهنده این است.



جواب‌های خواجه به اشکالات سالبه به انتفاء موضوع را، قطب‌الدین شیرازی بدون ذکر نام عیناً در درةالتاج نقل می کند و شما می بینید قطب دارد جلالی می دهد که اگر آن منازعات را ندیده باشید فکر می کنید که این‌ها حاصل افکار خودش هست



البته اگر کسی به هر دلیلی قائل به قاعده فرعی نباشد و یا اینکه قاعده فرعی را دارای استثناء بداند و یا امثال این‌ها، این‌جا می تواند مناقشه کند. ولی با فرض قبول قاعده فرعی و این که ایجاب - چنان که این‌سینا چند جا گفته - معنائش چیزی بیش از همان بیان قاعده فرعی نیست، اگر این پذیرفته شده باشد آن وقت این استدلال خواجه می تواند معنا پیدا کند. نکته آخر این که در نتیجه گیری خود خواجه هم این بحث است که می گوید اگر قرار است موضوع وجود داشته باشد و به نحو ثابت اخذ بشود موجهه و سالبه از این جهت فرقی ندارند، بنابراین در قضایای علمی که ما قضایای ایجابی بیان می کنیم را قضایای حقیقیه بیان می کنیم، اعم از ایجابی یا سلبی، که موضوع را در عالمی از عوالم مفروض الوجود در نظر می گیریم، دیگر بین قضیه موجهه و سالبه از این جهت فرقی نخواهد بود.

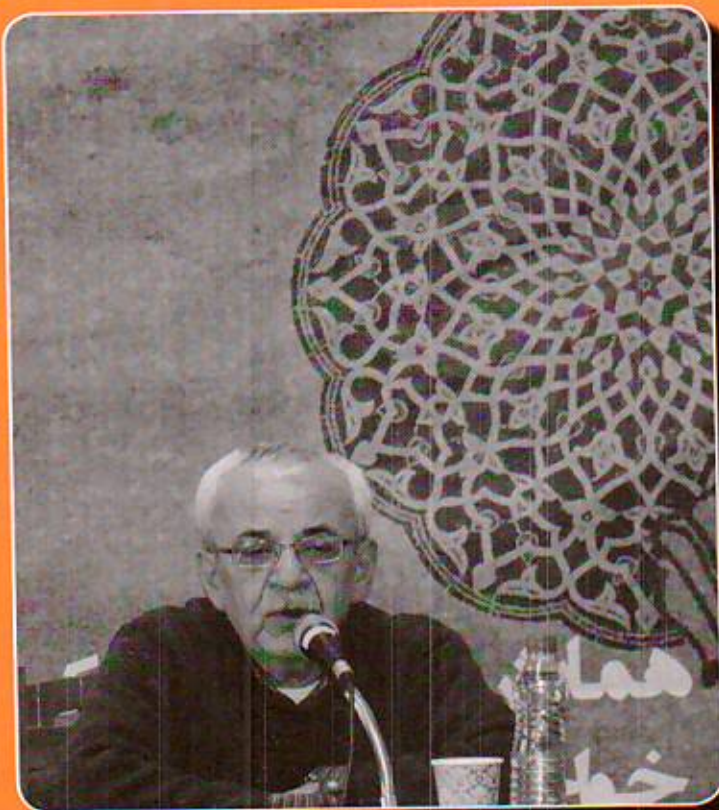
نتیجه گیری خوبی که قطب‌الدین شیرازی در پایان این بحث می کند این است که می گوید بنا به اصطلاح و بنا به نحوی که قضایا در علوم مورد استفاده قرار می گیرند، از این جهت هیچ تمایزی بین موجهه و سالبه وجود ندارد و بنابراین بحث از این که قضیه سالبه به انتفاء موضوع هم صادق است ثمره علمی در علوم نخواهد داشت و فقط به نحو اینکه این یک فرض امکانی است، مطرح می شود که اگر در نفس الامر بتوان موضوعی را معدوم فرض کرد در آن صورت باید حتماً قضیه به صورت سالبه بیان شود و اوصافی که برای آن بیان می شوند اوصاف سلبی باشند ولو این که در قالب قضیه ایجابی بیان بشوند، یعنی وقتی می گوید جمع نقیضین محال است یعنی جمع نقیضین امکان وجود ندارد، یعنی باز صفت سلبی است. »



## میراث علمی طاووس

یاد می‌گرفتند، کتاب اصول اقلیدس شروع می‌شد. در این میان مجموعه‌ای بود که یونانی‌ها نامش را نجوم صغیر گذاشته بودند. تعداد این رسالات حدود ۱۴ عدد بوده است. مجموعه این رساله‌ها مقدمه‌ای بود برای خواندن کتاب المجسطی بطلمیوس، که اوج آموزش ریاضی رسمی محسوب می‌شد.

خواجه نصیر همه آثار را که جزء این مجموعه می‌باشد، یعنی از خود اصول اقلیدس تا مجسطی، تحریر کرده است، یعنی بر اساس ترجمه‌های موجود این آثار، روایتی عرضه کرده که چون هنوز کار جدی در مورد این تحریرهای خواجه انجام نشده، نمی‌توان گفت که آیا هدف اصلی‌اش آموزش بوده است یا خیر؟ در بعضی از رساله‌ها پیداست که هدف آموزش بوده، برخی دیگر ساده‌سازی، بعضی دقیق‌تر کردن و در بعضی قسمت‌ها، تصرف بسیار کمی در رسائل کرده است؛ بنابراین این تحریرها دسته نسبتاً بزرگی



### نگاهی کوتاه بر دوران علمی خواجه

اگر بخواهیم دوری کنیم باید بگوییم در عالم اسلام، در شش هفت قرن گذشته و قبل از آشنایی مسلمانان و ایرانی‌ها با دانش جدید غربی، شاید هیچ عالمی به اندازه خواجه نصیر مؤثر نبوده است. اولین سوآلی که مطرح می‌شود این است که وضع این علوم، یعنی علوم ریاضی، در زمان خواجه نصیر چگونه بود؟  
آنقدر که ما می‌دانیم بعد از حمله مغول، حداقل مراکزی که در داخل ایران قرار داشتند تا مدتی فعالیت نداشتند و حتی قبل از آن هم، اگر چه مکاتبی مثل مکاتب مراغه و تبریز و... وجود داشته‌اند ولی بازار علوم ریاضی در ایران، یکی دو قرن، خیلی گرم نبود و تنها استادی که ما برای خواجه نصیر در این علوم می‌شناسیم، آن طور که گفته‌اند، کمال‌الدین ابن یونس است که خارج از ایران زندگی می‌کرد و هیچ وقت در عمرش از عراق فعلی و موصل، که محل تولد و زندگی‌اش بود، خارج نشد و بنابراین به احتمال زیاد خواجه نصیر در حدود سن ۲۰ سالگی سفری به عراق کرده و اگر نزد کمال‌الدین ابن یونس درس خوانده باشد در این سفر بوده و اگر هم هم‌کلاسی ابن طاووس بوده - آن طور که گفته شده - باز هم در این سفر بوده است. بعد از این سفر است که خواجه نصیر نزد اسماعیلیان می‌رود و نزدیک به ۳۰ سال نزد اسماعیلیان زندگی می‌کند و بسیاری از آثار علمی‌اش را در این دوره می‌نویسد. او همچنین بعد از سقوط الموت و از بین رفتن سلطنت اسماعیلی در بخش‌هایی از ایران، و پس از پیوستنش به هولاکو کار علمی را ادامه داد.

### نگاهی کلی بر آثار ریاضی خواجه نصیر

آثار خواجه نصیر در حوزه ریاضیات و علوم ریاضی دو دسته است؛ دسته‌ای که تحریرها نامیده می‌شود و دسته‌ای دیگر از آثار که آثار شخصی خواجه می‌باشد. از دوران اسکندرانی علوم ریاضی یک برنامه درسی کاملاً معینی داشته است. این برنامه درسی چنین بود که افراد بعد از این که ابتدا مقدماتی از حساب و... را

### « دامنه آثار علمی خواجه

نصیر بسیار وسیع است و از گیاه‌شناسی تا احکام نجوم، ریاضیات و طب، همه این‌ها را در بر می‌گیرد و طبعاً بنده توانایی ندارم که درباره همه این آثار صحبت کنم. بحث من راجع به بخشی از علم خواجه نصیر است که مربوط به علوم ریاضی است. علوم ریاضی طبق تعریفی که قدما می‌کردند شامل علوم مثل حساب، هندسه، نجوم یا هیئت، مناظر یا اپتیک، موسیقی و گاهی هم علم استاتیک بود.

موضوع صحبت بنده در واقع دو بخش اصلی دارد. یکی این که آثار خواجه نصیر را به چه دسته‌هایی می‌توان تقسیم کرد و ارزش علمی این آثار در چه حدودی است و دیگر این که تأثیر این آثار در علمای بعدی چه بوده است؟



از آثار خواجه نصیر به حساب می‌آید. یکی از نسخه‌های این تحریرها - که چاپ به اصطلاح عکس بر گردان شده - اگر بنا باشد چاپ حروفی شود شاید بیش از هزار صفحه شود. تصرفاتی که خواجه در این تحریرها کرده از رساله‌ای به رساله دیگر متفاوت است. در بعضی قسمت‌ها نکته‌هایی افزوده که برای دقیق‌تر شدن مطلب لازم است. در بعضی قسمت‌ها چیزهایی را حذف کرده و یا از قضایایی به قضایای مشابهش ارجاع داده و ...

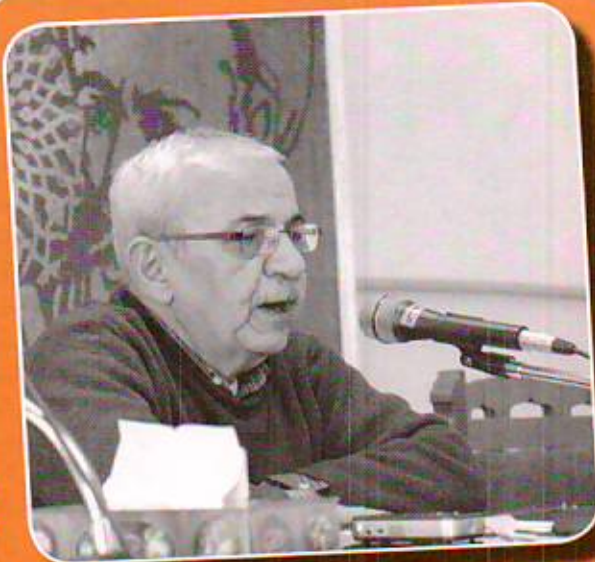
کار دیگری که خواجه در این مجموعه کرده این است که بعضی از رسائلی که به طور سنتی جزء این مجموعه آموزشی نبوده، در این مجموعه داخل کرده است؛ یعنی تحریرهایی از آثاری که معلوم نیست آیا منظور این بوده که این آثار جزء این مجموعه آموزشی قرار بگیرند یا خیر، ولی در بسیاری از نسخه‌های خطی که ما از این مجموعه داریم، این رسائل هم وجود دارد مثلاً رساله‌ای از بنوموسی درباره مساحت اشکال مسطح و کروی که این رساله جزء آن مجموعه به اصطلاح نجوم کوچک اسکندرانی، نبوده است چرا که خود رساله در قرن سوم هجری تألیف شده است. خواجه نصیر تحلیلی از این رساله کرده و با این کار در واقع این رساله را از نابودی نجات داده است زیرا اصل رساله از بین رفته و تنها شاید به اندازه یک پاراگراف از آن باقی مانده باشد.

در واقع می‌توان گفت خواجه نصیر با این کار خود، برای کسانی که می‌خواستند درس ریاضی بخوانند، مجموعه‌ای از مواد آموزشی فراهم کرده که از ابتدایی‌ترین کتاب، که تحریر کتاب اقلیدس است، شروع می‌شود و تا عالی‌ترین کتاب این مجموعه، که مجسطی بطلمیوس می‌باشد، ادامه می‌یابد.

دسته دیگری از آثار ریاضی و نجومی خواجه نصیر، آثار اصلی او هستند، یعنی آثاری که تحریر آثار دیگران نیستند و خود خواجه نصیر آن‌ها را نوشته است.

تعداد این آثار نسبتاً زیاد است و من بعضی از معروف‌ترینشان را اسم می‌برم. خواجه نصیر کتابی به نام جوامع الحساب بالتخت و التراب دارد که درباره یک شیوه محاسبه با استفاده از یک لوح است و در هر مرحله از محاسبه می‌شود آن لوح را پاک کرد. وی کتاب دیگری به اسم کشف القناع عن اسرار شکل القطع یا اسرار القطع دارد، که راجع به مبحثی در مثلثات کروی است. خواجه نصیر همچنین کتاب معروفی دارد که شاید معروف‌ترین اثر ریاضی‌اش باشد به نام الرساله الشافیه عن الشک فی الخطوط المتوازیه که این رساله درباره اثبات اصل پنجم اقلیدس است.

او کتاب بسیار پرنفوذی در علم هیئت به اسم



التذکره فی الهیئته دارد که به تذکره نصیر به هم معروف است. کتاب دیگری شبیه همین تذکره دارد، به نام "معینیه" که به فارسی نوشته شده است. این یک نوع تقسیم‌بندی آثار خواجه نصیر بود.

#### ریاضی به زبان فارسی

تقسیم‌بندی دیگر آثار خواجه نصیر به اعتبار زبانی است. بعضی از آثار خواجه نصیر که بسیار معدودند، به زبان فارسی نوشته شده است و غالب آثار علمی‌اش به زبان عربی هستند. همه آثاری که تا به حال نام برده شد، به زبان عربی هستند اما آثار فارسی خواجه نصیر عبارتند از همان رساله معینیه، رساله‌ای به اسم زبده که درباره علم هیئت است و تقریباً سطح علمی‌اش از معینیه پایین‌تر بوده و تحریری از همان کشف القناع می‌باشد که ابتدا به فارسی نوشته شده است، اثر دیگر زیج معروف ایلخانی است که این هم به فارسی است.

برخی از این رساله‌های فارسی در دوران اقامت خواجه نصیر در نزد اسماعیلیان در الموت یا در قهستان به نام بزرگان اسماعیلی نوشته شده است.

رساله معینیه به اسم معین‌الدین، پسر ناصرالدین محتشم نوشته شده که همچنین اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی نیز به اسمش نوشته شده است. کشف القناع به اسم فردی به نام معین‌الدین نوشته شده که احتمالاً وزیر خورشاه، آخرین پادشاه اسماعیلی بوده است. از بین این آثار فقط زیج ایلخانی است که در دوران متأخر، یعنی بعد از پیوستن خواجه نصیر به هولاکو تألیف شده و به زبان فارسی است.

بنابراین می‌بینید که حوزه علمی کار خواجه نصیر و حوزه آثار علمی خواجه نصیر بسیار وسیع است و بر این‌ها باید تأسیس رصدخانه مراغه و سرپرستی آنجا را هم اضافه کرد.



در شش هفت قرن گذشته در عالم اسلام، قبل از آشنایی مسلمانان و ایرانی‌ها به خصوص با دانش جدید غربی، شاید هیچ عالمی به اندازه خواجه نصیر مؤثر نبوده است



#### فیلسوف ریاضیدان

سؤال دیگر این است که خواجه نصیر در بین علمای اسلامی چگونه شخصیتی دارد؟ ما اگر بخواهیم علمای دوره اسلامی را از لحاظ نسبتی که بین ریاضیات و علوم و فلسفه در آثارشان هست دسته‌بندی کنیم، می‌بینیم که طیف بسیار متنوعی است. ما ریاضی‌دان‌هایی داریم که هیچ دلیلی برای این که به فلسفه پرداخته باشند، وجود ندارد، مثل خوارزمی که هیچ اثری در فلسفه به این فرد نسبت داده نشده است. کمی بعد از خوارزمی ثابت ابن قزوه را داریم که هم ریاضی‌دان بوده و هم فیلسوف و در هر دو زمینه فرد ممتازی بوده است. پس



از آن ریاضی‌دان‌هایی مثل سجزی و کوهی داریم که این‌ها مستقیماً به فلسفه نپرداختند، مگر به قصد این که از راه ریاضی یک ادعای فلسفی را رد کنند؛ چنان که کوهی حداقل دو رساله‌اش در اثبات این است که بعضی از دلایل ارسطو را می‌توان یا دلایل ریاضی رد کرد.

کمی بعد از آن فردی مثل خیام هست که هم ریاضی‌دان بزرگی است و هم فیلسوف بزرگی بود، اگر چه هم آثار ریاضی و هم آثار فلسفی‌اش معدود است ولی همه این آثار، آثار مهمی هستند. کمی قبل از خیام، ابوریحان را داریم که حداقل از مجموع آثارش برمی‌آید که نسبت به فلسفه، به خصوص نسبت به فلسفه ارسطویی، نظر انتقادی داشته است.

فلاسفه‌ای هم مثل ابن سینا



ما در عالم اسلام کمتر کسی را سراغ داریم که تقریباً در دو حوزه فلسفه و ریاضیات در یک سطح باشند و خواجه نصیر یکی از نمونه‌های نادر است



داریم که در عظمت فلسفی‌اش هیچ‌شکی نیست و ریاضیات هم می‌دانسته، اما اگر به ریاضیات پرداخته، به قصد این بوده که در واقع یک دانش فلسفی یک پارچه از آن سه شاخه اصلی فلسفه که از قدیم می‌گفتند، عرضه کند. به همین دلیل در شفاي ابن سینا، هم حساب هست، هم هیئت هست، هم ریاضی هست و هم موسیقی هست و هیچ کدام از این‌ها هم



کارهای بدیعی

نیستند. این‌ها خلاصه یا تحریر همان

آثار قبلی هستند. در غرب جهان اسلام این رشد را داریم که تقریباً ریاضی نمی‌دانسته و تنها کاری که در این حوزه کرده تلخیصی است که از مجسطی فراهم آورده، که آن هم نشان می‌دهد که به قسمت‌های فنی مجسطی چندان تسلط نداشته است. ما در عالم اسلام کمتر کسی را سراغ داریم که تقریباً در این دو حوزه در یک سطح باشند و خواجه نصیر یکی از نمونه‌های نادر است. اولاً خواجه نصیر از دیدگاه ابن سینا به ریاضیات نپرداخته یعنی برای این به ریاضیات توجه نکرده که مثلاً کتابی که در فلسفه می‌نویسد، فصل ریاضی هم داشته باشد بلکه مستقلاً به علوم ریاضی پرداخته است و ثانیاً در بعضی از آثارش کارهای نوآورانه‌ای کرده که معمولاً در آثار فلاسفه‌ای که دستی هم در ریاضیات داشته‌اند، دیده نمی‌شود. جمع بین این دو خصوصیت، این ویژگی را به برخی آثار خواجه نصیر می‌دهد که گاهی در همان تحریرهایش به نکات روشی توجه می‌کند که معمولاً افراد دیگری که آثار ریاضی را شرح یا تحریر می‌کردند، به این‌ها توجه نداشتند. مثلاً وقتی در تحلیل اصول اقلیدس از مصادرات صحبت می‌کند می‌گوید که ما این‌جا اولاً باید وجود این موجودات ریاضی را فرض کنیم؛ فرض کنیم دایره وجود دارد، فرض کنیم خط وجود دارد و این چیزی است که مثلاً اقلیدس از

آن صحبتی نکرده است. خواجه در تحریری که می‌کند سعی دارد بدون این که اسمی بر روی آن‌ها بگذارد، چند اصل بر آن چیزهایی که در ابتدای کتاب فرض کرده بود، اضافه کند؛ و این کار برای آن است که این نظام کمی کامل‌تر شود. شروع کتاب کشف‌القناع با یک بحث فلسفی است، یعنی راجع به این که چگونه می‌شود بعضی از خصوصیات کمّیات متصل را به منفصل نسبت داد و بعضی از خصوصیات کمّیات منفصل را به متصل، که این بحث جداگانه‌ای است. آثار هیئت خواجه نصیر هم این خصوصیت را دارند، به خصوص در معینیه و رساله‌ای که همراهش با عنوان حل مشکلات معینیه یا شرح مشکلات معینیه نگاشته است. نفوذ کتاب تذکره خواجه نصیر باعث می‌شود که مسئله‌ای مهم و اصلی در این چند دهه اخیر بسیار مورد بحث قرار گیرد و مرکزیت پیدا کند. آن مسئله این است که رابطه مدل‌های هندسی که در آثار نجوم به کار می‌روند، با واقعیت فیزیکی که در آسمان وجود دارد، چیست و چگونه می‌شود این مدل‌ها را به نحوی اصلاح کرد که در واقع منعکس‌کننده فیزیک آسمانی باشند که مبنای‌اش در واقع ارسطویی است؛ این چیزی است که به تمهیدهای ریاضی برای حذف حرکاتی که در آسمان از لحاظ فیزیک ارسطویی پذیرفتنی نبودند منجر شده و تقریباً می‌توان گفت که خواجه نصیر اولین کسی است که چنین معادل‌هایی عرضه کرده است. بنابراین خواجه نصیر یک تیپ مخصوصی است که نظیر او کمتر در عالم اسلام بوده

است و نمی‌شود گفت آیا اول باید صفت فیلسوف را به او نسبت داد و بعد ریاضی‌دان، یا اول صفت ریاضی‌دان و بعد فیلسوف را.

جاهای خالی در آثار

ریاضی خواجه نصیر

با این حال این سخن به این معنی نیست که خواجه نصیر از همه معارف ریاضی زمان خودش آگاه بوده است. خلأهای بزرگی در آثار خواجه نصیر دیده می‌شود که کاش به کلی خالی بود. یکی از این‌ها علم جبر است. علم جبر یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علم در دوران اسلامی است که این علم را خوارزمی شروع کرد ولی بعد از او افرادی مثل کرجی، ابوکامل، خیام و... آمدند و این بنا را بسیار وسعت دادند و به نظر می‌آید که خواجه نصیر، به استناد یک رساله کوچک جبر که از او باقی مانده - و هیچ چیز دیگری هم در این حوزه به او نسبت داده نشده - تقریباً چیزی اضافه بر ابتدای جبر نمی‌دانسته، یعنی جبر در نظر خواجه نصیر همان جبر خوارزمی و حل شش معادله بوده است.

حوزه دیگری که حتی بلافاصله بعد از خواجه نصیر به آن توجه شده است، یعنی معرفت خواجه نصیر در این باره بسیار کم بوده است، موضوع علم مناظر یا اُپتیک است. خواجه نصیر در مجموع تحریرهایش، مناظر اقلیدس وجود دارد که جزء همان مجموعه نجوم کوچک یونانی بوده است و این اولین و ابتدایی‌ترین کتاب باقی مانده در این زمینه است و خواجه نصیر یک رساله در باره انعکاس و به اصطلاح شکست شعاع‌ها نوشته که متأسفانه ادعای اشتباهی در آن کرده است. چند دهه





بعد از خواجه نصیر، کمال الدین فارسی به این ادعای نادرست توجه کرده و می گوید وقتی من در آثار یکی از بزرگان خواندم که وقتی نور وارد محیطی می شود، زاویه تابش با زاویه شکست مساوی است و این ادعایی است که در رساله خواجه نصیر هست، بسیار تعجب کردم بنابراین به استاد قطب الدین شیرازی گفتم و او به من گفت من کتابی از ابن هیثم در جوانی دیدم. این موضوع منجر به این می شود که کمال الدین فارسی شرحی بر کتاب ابن هیثم بنویسد. بنابراین می توان گفت که خواجه نصیر تقریباً جز مطالب موجود در کتاب اقلیدس که در آن هم چیزی راجع به شکست نور وجود ندارد چیزی از علم اپتیک نمی دانسته، در حالی که این علم در عالم اسلام بسیار توسعه پیدا کرده بود و در جایی هم که به موضوع شکست نور می پردازد یک اشتباه بسیار بزرگ می کند. این رساله موجود است و حتی به انگلیسی هم ترجمه شده است.

به هر حال می توان گفت خواجه نصیر در زمینه ریاضی عمدتاً یک هندسه دان بوده است و این نه حسن است و نه عیب. تا دوران پیدایش علوم جدید - فیزیک جدید - نزاع بین جبردان ها و هندسه دان ها ادامه داشت. عده ای معتقد بودند که روش های جبری بهتر است و عده ای معتقد بودند که روش های هندسی بهتر است. خواجه نصیر جزء هندسه دان ها بوده است.

#### آثار ریاضی محبوب متکلمین و فلاسفه

موضوع دوم تأثیری است که خواجه نصیر داشته است. این تأثیر را می شود از جهات مختلف مشاهده کرد. فرض کنید اگر حوزه کتاب های هیئت را در نظر بگیریم، خواجه نصیر تقریباً سه کتاب در علم هیئت دارد که یکی از این ها کتاب ابتدایی تری است، اما آن دو کتاب دیگر کتاب های پرورده تری است و مهم ترین این ها کتاب "تذکره" است که تقریباً مطالبش با کتاب فارسی معینیه - که سال ها قبل از آن نوشته - یکی است، معینیه به فارسی بود و تذکره به عربی.

بر تذکره حداقل سیزده شرح نوشته شده و اگر آثاری هم، که عنوان شرح تذکره ندارند ولی بر الگوی تذکره نوشته شده اند و حتی گاهی بسیاری از عبارات های تذکره را مستقیماً نقل می کنند، بر این ها اضافه کنیم این تعداد بسیار بیشتر می شود.

به این کتاب توجه شد زیرا اثری بود که برای کسانی که اشتغال اصلیشان فلسفه یا کلام بود. جاذبه داشت چرا این کتاب به یک معنی، اولین کتابی است که سعی کرده نجوم را با ذکر مقدمات طبیعی و ریاضی بیان کند و در آنجا با تفصیل نسبی به مشکلات سازگاری بین



مدل های نجومی بر اساس فیزیک یا طبیعیات قدیم پرداخته شده است. وقتی به شارحان تذکره نگاه می کنیم می بینیم غالب این ها تیب هایی هستند که بعضی هایشان انگار سعی می کردند خودشان یک نوع خواجه نصیر باشند، یعنی کسی که تقریباً در همه علوم زمان دستی داشته است. اما شارحان تذکره یا کسانی که آثاری به سبک تذکره نوشته اند و کتابشان مستقیماً اسم تذکره ندارد، یک تفاوت غالب با خواجه نصیر دارند و آن این است که این ها فلاسفه و متکلمینی هستند که تبحر ریاضی خواجه نصیر را ندارند و علاقه شان به مسائل فنی ریاضی، به اندازه خواجه نصیر نیست. از همان قطب الدین شیرازی که شاگرد مستقیم خواجه است شروع کنیم تا بایر جندی و نظام اعرج نیشابوری تا عبدالله عبیدی و شریف جرجانی. همه این کسانی که شارح تذکره بودند، هیچ کدام ریاضی دانی در سطح خواجه نیستند و با این که همه این ها مجموعه آثار را می خواندند ولی کوششی در راه بهبود آن ها نکردند. ریاضی دان های برجسته بعدی کسانی هستند که از این جنس نیستند. کسانی هستند که حرفه اصلیشان ریاضی است مثل ملا باقر بزدی مثل غیاث الدین جمشید کاشانی؛ این ها کسانی هستند که در چه اول ریاضی داند و اصلاً معلوم نیست که خیلی به علوم دیگر فلسفه یا کلام و ... چقدر علاقه داشتند.

#### ریاضی، درسی از دروس جوری

درباره اثر دیگر خواجه می توان گفت جریانی که شاید قبل از خواجه شروع شده بود یا خواجه تشدید شد و آن جریان، هم آثار مبارکی داشت و هم آثاری نامطلوب؛ و آن این بود که ریاضیات و نجوم حداقل در بعضی از حوزه های علوم دینی جزء برنامه رسمی شد و این معنی اش این نیست که قبلاً در آن حوزه ها، کسی نجوم یا ریاضیات تدریس نمی کرد. حسن این اتفاق در این بود که تقریباً بخش بزرگی از میراث ریاضی از طریق این نهادهای آموزش رسمی حفظ شد اما اثر نامطلوبش این بود که این میراث، به دست کسانی حفظ شد که حرفه اصلیشان ریاضی نبود، یعنی قبلاً در عالم اسلام ریاضی دان متخصص وجود داشت که کم کم این افراد نادر شدند.

در آن تیبی که خواجه نصیر گونه است، منهای آن جنبه ریاضی اش، تا ملامهدی تراقی ادامه دارد، و شاید بعد از او هم تا اولاد دختری ملامهدی تراقی هم ادامه دارد. بسیاری از این افراد بر تحریرهای خواجه نصیر حاشیه نوشتند ولی چیز مهم دیگری بر آن اضافه نکردند.

این رسمیت پیدا کردن ریاضیات این حسن را داشت که در واقع ریاضیات به صورت آموزش رسمی در آمد و این نقص را داشت که آموزشش فرع آموزش علوم دیگر شد، در حالی که قبلاً اشخاص، ناچار نبودند که اول متکلم یا فیلسوف یا فقیه یا محدث باشند و بعد ریاضی دان، ولی نسل بعد از خواجه نصیر که آن توانایی های خواجه نصیر را هم نداشتند، غالباً الگویشان

این است.

به هر حال می توان گفت که در واقع، خواجه نصیر با آثار و کار علمی اش تا مدت ها به تصویری که از علوم ریاضی وجود داشت شکل داده است، به طوری که بعضی ها که خارج از این تصور بودند قدرشان شناخته نشد مثل ملا باقر بزدی؛ در حالی که مثلاً از شیخ بهایی که به این تصور نزدیک بود و به هیچ وجه با هیچ یک از بزرگان علمی ما قابل مقایسه نیست، بسیار تقدیر شده است، چرا که فردی جامع الاطراف بود. دریایی بود، ولی کمتر کسی فکر می کرد که در این حوزه ها، عمق این دریا چقدر است. در حالی که ملا باقر بزدی یک ریاضی دان صرف و بسیار عمیق بوده است.

#### الگوهای خواجه در دست کبر نیک

احیای نام خواجه نصیر در این چند دهه اخیر، در خارج از ایران به مقدار زیادی به دلیل بحث هایی است که راجع به الگوهای غیر کبر نیک یا مدل های غیر بطلمیوسی می شود و این که احتمالاً بعضی از الگوهای خواجه نصیر و بعضی دیگر از الگوهای دوران بعد از خواجه نصیر، از طریقی به دست کبر نیک رسیده بود. البته این که چگونه به دست او رسیده بود معلوم نیست ولی این نکته را فقط تذکر می دهم که غالباً وقتی این بحث در محیط ما مطرح می شود، تصور می شود که خواجه نصیر در واقع به طریقی زمینه ساز ادعای اصلی کبر نیک در مورد مرکزیت خورشید و سکون و حرکت زمین و ... بوده است. >>



دکتر شهین اعوانی

«**اختلاف میان خواجه و ارسطو در باب اخلاق**»  
 خواجه نصیر در اخلاقی ناصری تابع ارسطوست و مطالب بسیاری را به صورت نقل قول یا به صورت نقل به مضمون، از ارسطو ذکر کرده است، البته خواجه نصیر از ارسطو نقل قول هایی کرده که در اخلاقی نیکوماخوس وجود ندارد. یکی از عمده ترین نکات افتراقی میان ارسطو و خواجه نصیر درباره سعادت، این است که ارسطو معتقد است عقل سلیم نمی پذیرد که انسان اعتدال را رعایت کند و دنبال فضایل برود، کمال طلب و سعادت طلب باشد و در تمام افعال خود، اخلاقی انسانی را رعایت کند و در این دنیا به سعادت مطلق نرسد؛ اینجاست که بزرگ ترین نکته اختلاف بین ارسطو و خواجه رخ می نماید.

خواجه مسلمان است و سعادت را آخرت می بیند و بر آن است که همه این مقدمات و اخلاقی و کسب فضایل برای سعادت اخروی است و انسان در دنیا به سعادت و خیر مطلق نخواهد رسید. ارسطو معتقد

## آیا دیدگاه خواجه درباره سعادت، ارسطویی است؟

است همین سعادت دنیوی، مدارج و مراتبی دارد و به قدر سعی انسان حاصل می شود تا به اقصی مرتبه خود دست یابد و البته انسان می تواند در همین دنیا نیز سعید تام شود. به عقیده خواجه، فضیلت روحانی نصیب کسانی می شود که از جسم - که در آن مشارکت با بهائم دارند - بگذرند و تنها چیزی که انسان ها را از جانداران دیگر تفکیک می کند، همین فضایل اخلاقی است که پس از متلاشی شدن جسم نیز، هم چنان به کمال خود باقی است و انسان اگر سعادت را به دست بیاورد، با همین جسم دنیوی، کمال بیشتری دارد.

یکی دیگر از اختلافات بین خواجه و ارسطو آن است که ارسطو سعادت را در باب سیاست بحث کرده و خواجه آن را در بخش حکمت عملی گنجانده است.

همچنین درباره «آموختنی بودن» سعادت بین ایشان اختلاف است؛ خواجه معتقد است اخلاقی جمهور را در جامعه می توان تربیت کرد، اما ارسطو آن را اکتسابی می داند و معتقد است در همین دنیا باید آن را کسب کرد.

عدالت، بخش مبتدرک خواجه

و ارسطو

«عدالت» به عنوان منشأ فضایل و سعادت بشری، نقطه مشترک اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیر است که هم در اخلاقی ناصری و هم در اخلاقی نیکوماخوس بر آن تأکید شده است. عدالت در رویکرد آنان منشأ همه فضیلت ها - و نه جزئی از آن - است و تا عدالت نباشد، سعادت میسر نخواهد شد. »



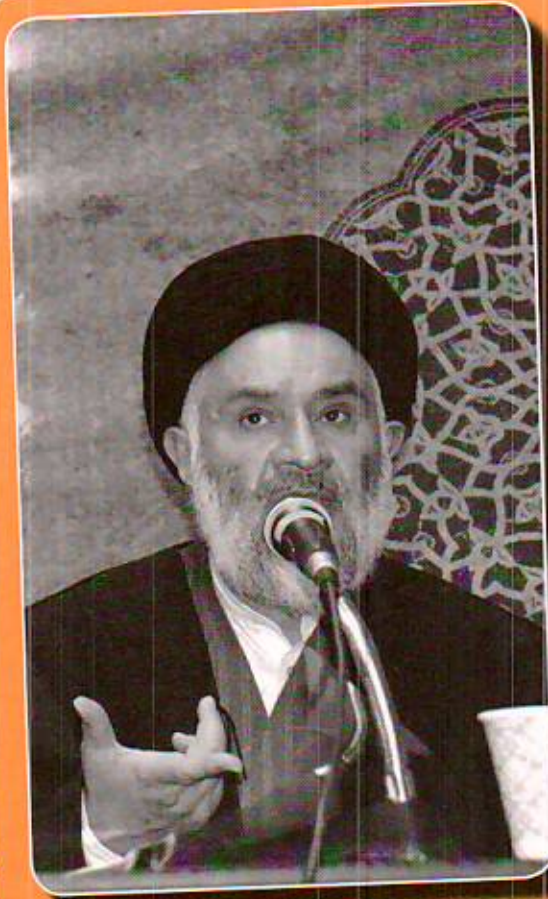
به عقیده خواجه، فضیلت روحانی نصیب کسانی می شود که از جسم - که در آن مشارکت با بهائم دارند - بگذرند و تنها چیزی که انسان ها را از جانداران دیگر تفکیک می کند، همین فضایل اخلاقی است



## مبانی عقلی حقوق بشر در اندیشه خواجه نصیر



دکتر سید مصطفی  
محقق داماد



« به اتفاق آراء صاحب نظران فلسفه حقوق، اصول فلسفی و عقلانی حقوق بشر که در قرن حاضر مطرح شده، بر مطلبی استوار است که مربوط به قرن حاضر نیست و ریشه بسیار دیرینه‌ای دارد؛ با این حال، برخی صاحب‌نظران در بررسی ریشه‌های حقوق بشر، آن را به کانت نسبت می‌دهند، حال آن که حتی یک کلمه در عبارات کانت، واژه «حقوق بشر» (Human right) نیامده، گرچه اصل دیگری در اندیشه کانت با عنوان «کرامت انسانی» (Human dignity) مطرح شده است و همه اصول حقوق بشر بر اساس همین استوار است. باید دید این مسئله و ریشه‌ها و اصولش در میان حکما و گذشتگان ما وجود دارد یا وجود ندارد.

### حقوق فطری، ریشه حقوق بشر

همه فیلسوفان حقوق، به اتفاق آراء معتقدند که محور اصلی اصول حقوق بشر، بر قبول یک نظریه دور می‌زند و آن مسئله حقوق فطری است، واقعیت این است که برای ترجمه حقوق فطری ما ترجیح می‌دهیم آن را فطری ترجمه کنیم نه طبیعی، و گرنه عرب‌ها آن را «الحقوق الطبیعیه» نامیده‌اند آن‌ها که طبیعی می‌نامند، شاید مقداری شکل بنای عقلا پیدا می‌کند در حالی که چون واژه فطری در قرآن آمده است، بیشتر جنبه مذهبی پیدا می‌کند. به هر حال این موضوع حرف مهمی است که مسئله تازه ای نیست و زیاد درباره‌اش سخن گفته شده است و در کلمات اصولیین ما، مرحوم شیخ انصاری در کتاب شریف الرسائل این کلمه را تحت عنوان عقل فطری تعبیر کرده است.

### حقوق فطری در مقابل حقوق موضوعه

حقوق فطری یا طبیعی، در برابر حقوق موضوعه قرار می‌گیرد. حقوق موضوعه عبارت از مجموعه قواعدی است که در زمان معین برای یک ملت، برای یک جمعیت، برای یک قوم، حکومت می‌کند و اجرایش دست سازمان‌های اجتماعی و قدرت و... است، یعنی

سازمان‌های اجتماعی آن را تضمین می‌کنند، ولی حقوق فطری به قواعدی می‌گویند که بر تر از اراده حکومت است و غایت مطلوب انسان است و قانون‌گذار موظف است که قوانین موضوعه خود را با آن قوانین منطبق کند. از نظر تاریخی در جامعه‌های ابتدایی، تفاوتی بین قوانین تشریحی و تکوینی جهان وجود نداشت. در جوامع ابتدایی اعتقاد داشتند قانون حاکم بر همه چیز، در نظام طبیعت رقم خورده و مشیت الهی بر همه امور حکم فرماست. کم‌کم دو نظام حقوق به حساب موضوع جدا شد، یعنی تشریح از تکوین، یکی نظام قوانین طبیعی مثل این که آب در صد درجه حرارت جوش می‌آید و یکی هم قوانین موضوعه که قوانین تشریحی‌اش را وضع می‌کنند که بیان می‌کند چگونه باید زندگی کرد.

### تکوین و تشریح در نگاه افلاطون و ارسطو

میان هستی و بایستی، از نظر تاریخی جدایی زیادی نبود و اندیشمندان معتقد بودند که بشر باید بر اساس نظام تکوین زندگی کند. نظام فطری و قوانین تکوینی، کم‌کم در حرف‌های فلاسفه پیدا می‌شود و به افلاطون و ارسطو می‌رسد و این اختلاف بین استاد و شاگرد، بین افلاطون و ارسطو است. افلاطون اعتقاد داشت آن چه که به حس و تجربه در می‌آید سایه کم رنگی از حقیقت است و انسان که عاقل است در اثر آموختن، تربیتی پیدا می‌کند که می‌تواند به سرزمین حقیقت قدم بزند، گام بردارد و آنجا برسد. به هر حال او معتقد بود که تنها حکیم است که با تربیت حکمی و فلسفی به آن عالم دسترسی پیدا می‌کند و جهان بنشسته در گوشه‌ای می‌شود و منعکس کننده و بازتاب عالم رُسل می‌شود. اما ارسطو قضیه را کمی این جهانی طرح کرد و آن نظر ارسطو است که رانید برفت و گفت عدالت بر دو قسم است، عدالت طبیعی، عدالت قانونی و این دو مطلب است و البته باید سعی شود که عدالت قانونی با عدالت طبیعی و عدالت واقعی هم گام بشود. این حرف ارسطو است که باید نظام تشریح با نظام تکوین تطبیق کند و بسیاری از نویسندگان اسلامی این حرف را بعدها گفتند.

حقوق طبیعی در گذر تاریخ

اگر بخواهیم سیر تاریخی مفهوم حقوق طبیعی را دسته‌بندی کنیم، می‌توانیم در دو دوره ممتاز بررسی کنیم؛ یک دوره مفهوم مرسوم این حقوق است که تاریخش از حقوق باستان شروع می‌شود و تا قرن





نوزدهم ادامه پیدا می کند دوره دوم، مفاهیم تازه ای است که از حقوق طبیعی در دو سده اخیر پیدا شده، و در واقع تلاشی برای نو سازی قضیه است که واقعا می توان اسم این ها را تجدید حیات حقوق طبیعی گذاشت. البته در این دو قرن اخیر تجدید حیات بسیاری کرده و یک دگر دسی آغاز شده است.

**مسیحیت و حقوق طبیعی**

در عهد باستان، بیشتر مذاهب چهره دولتی داشت و مذهب عبارت بود از هر آن چه که حکومت می خواست. یعنی در حقیقت، خدا در زمین حکومت می کرد و لذا بنیان اخلاقی مذهبی و به تعبیر دیگر اراده خدایان، با حقوق موضوعه یا اراده دولت، هیچ وقت تعارض پیدا نمی شد، چون هر چه آن خسرو می کرد شیرین بود، چون خدا روی زمین بود و هر کاری هم که او می کرد عدل می شد، در دوران قدیم باستان و قبل از مسیح این گونه بود.

یکی از نقطه های موفقیت قیام حضرت مسیح، مبارزه با این نکته بود. مسیح در مقابل این تفکر قیام کرد و با این دیدگاه مبارزه کرد. او گفت خدا در مقامی برتر از پادشاهان است. خدا برتر از قادر روی زمین است و گفت خدا یک نیروی والا است، یک نیروی جاودانه است و حاکمیت واقعی از اوست و حاکم دنیوی باید مطیع او و اراده او باشد و باید قانون را طبق دستورات او عمل کند.

آن گونه که اسناد نشان می دهد حرف های حضرت مسیح ابتدا با این کلام شروع می شود و این حرف هر چه جلو می رود تا قرن هفدهم، کم کم حقوق فطری که به عنوان مجموعه قواعد مطلوب، که عقل انسان بر آن حاکم است، تعریف شد، پیدا می شود. کسانی که پیرو مسیح بودند

از قدرت و احاطه خداوند سخن می گفتند و بیان می کردند حقوقی که درون بشر است و فطرت بشر آن را کشف می کند؛ خداوند به بشر الهام کرده که این حق را داری، حق آزادی، حیات و... این حقوق را خداوند در درون طبیعت انسان گذاشته که انسان کشف کند که واجد این حقوق است. فرق حرف پیروان مسیح با تفکر دینی قبل از مسیح در این بود که می گفتند خدا برتر است، وجود والایی است. انسان دارای حقوقی است که خدا به او داده و کاشفش درون خود اوست.

این حرف تا قرن هفدهم، در تفکر کسی مثل سن توماس جا افتاد. بر این اساس فشار آوردند و گفتند که بشر حقوقی دارد که کاشفش و مَدْرکش خودش است و قوانین موضوعه موظف به رعایت این حقوق است و این حقوق خدادادی است. نه دانی است و نه گرفتنی، نه هیچ کس به او داده و نه هیچ کس می تواند بگیرد. گرفتن آزادی از انسان یعنی انسانیت انسان را بگیرند این حرفی بود که تا قرن هفدهم خوب جا افتاد. بعد که وارد اسلام می شویم بزرگانی مثل فارابی و مثل ابن سینا و مثل خواجه، انصافاً این مسئله را به زبان دیگری گفتند. حرفی که حکمای ما زدند همان حرفی است که دنیای امروز دنبالش است.

**اتصال با عقل فعال در کلام فارابی**

فارابی اعتقاد دارد که دو نیرو در انسان وجود دارد که با عقل فعال جهان، از تباط پیدا می کند. قائل به یک عقل فعال بود که عقل مَدْبَر جهان و واسطه بین خدا و ممکنات است. دو نیرو در انسان ها وجود دارد که به آن عقل متصل می شود. یک نیرو، نیروی تخیل است و یک نیرو و نیروی تفکر است. نیروی تخیل بشری وقتی کمال پیدا می کند و مستقیم به عقل فعال دست پیدا می کند پیغمبر می شود، پیغمبر کسی است که نیروی تخیل و قدرت خیالش به عقل فعال متصل شده و فقط پیغمبر این چنین است ولی نیروی تفکر، وقتی که به عقل فعال متصل می شود و از تباط پیدا می کند، حکیم می شود؛ پس حکیم کسی است که نیروی تفکرش به عقل فعال متصل شده و پیغمبر کسی است که نیروی تخیلش به عقل فعال مرتبط شده است. فارابی گفت این دو نیرو با حسن، سه عامل دست یابی به معرفت است. تخیل کمال پیدا کرده وحی می شود و تفکر کمال پیدا کرده حکمت می شود. این ها هر دو از عقل فعال است، یعنی عقل واسطه با خدا و مَدْبَری که از ناحیه خداوند برای جهان، منبع فیض است.

**حقوق طبیعی از دید کلاه خواجه**

خواجه طوسی کتابی به نام اخلاق ناصری، دارد. ایشان در کتاب اخلاق ناصری حقوق را به موضوعه و طبیعی تقسیم می کند. همان کاری که فلاسفه حقوق امروز انجام می دهند. فیلسوفان حقوق آغاز کتابشان از تقسیم حقوق طبیعی و موضوعه است. در حقیقت این کار در کتاب اخلاق ناصری عیناً هست و می گوید حقوق و قواعد طبیعی تغییر ناپذیرند؛ سپس به حکمت عملی می رسد و حکمت عملی را به تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می کند. عین عبارت خواجه چنین است «باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی و متضمن نظام عموم و احوال ایشان بود در اصل، یا طبع باشد یا وضع - پس لذا ترجیح داده می شود و باید با تعبیر خواجه حقوق طبیعی بگوییم - اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ارباب و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد و آن چه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود به تأیید الهی، مانند

پیغامبر یا امام، آن را نوامیس الهی خوانند»

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی و مرحوم علامه طباطبایی احکامی را مثل العدل حسن و الظلم قبیح، را اعتبار دانسته اند. مرحوم طباطبایی متبعش را اعتبار دانسته اند. ریشه این حرف از شیخ محمد حسین اصفهانی است که می گوید توافق آراء عقلا، تطابق آراء عقلاست. بنده به هیچ وجه نه با این حرف موافقم و نه معتقدم حرف حکما این است، چرا که میان دلیل عقل و حقوق طبیعی با بنای عقلا فرق است. خواجه طوسی و ابن سینا برای اخلاق و گزاره های اخلاقی، یک واقعیت نفس الامری قائلند. این حرف هم شاهد همان است، آن چه که قسمت موضوعه است، توافق آراء عقلاست که «اگر سبب وضع، انشاق رأی جماعتی بود یعنی آداب و رسوم» این توافق عقلاست، اعتبار است که متشاس قسم دوم است که قواعد موضوعه و قوانین موضوعه و نه احکام عقلی است، حکم عقل با بنای عقلا که توافق آراء عقلاست، تفاوت دارد. اگر ما پشتوانه اخلاق را اعتبار بدانیم - آن طور که علامه طباطبایی می فرمایند - اخلاق دیگر ارزشی ندارد. اگر اخلاق واقعیت نفس الامری داشته باشد ارزش دارد. فردی مثل عبدالرزاق لاهیجی - داماد مرحوم ملاصدرا - این مسئله را به خوبی برداشت کرده و زیبا گفته است و حرف جناب خواجه نیز، در این جا همین است.

«مقتضای عقول اهل بصارت» غیر از آن قسم دوم است که «سببش وضع انشاق رأی جماعتی بود» که آراء و یا رأی بزرگی یا حتی احکام خداوند، رأی جماعت، رأی ملت، رأی اکثریت، می شود؛ و این اشتباه بخاطر آن است که جناب



خواجه طوسی کتابی به نام اخلاق ناصری دارد. ایشان در کتاب اخلاق ناصری حقوق را به موضوعه و طبیعی تقسیم می کند.

همان کاری که فلاسفه حقوق امروز می کنند. فیلسوفان حقوق آغاز کتابشان از تقسیم حقوق طبیعی و موضوعه است. در حقیقت این کار در کتاب اخلاق ناصری عیناً هست



این سینا عبارت را مجمل بیان کرده است.

### جایگاه عقل در مکتب شیعه

حرفی که خواهی بیان کرده، به دنبال حرف این سینا بسیار تأثیر کرد این تفکر دینی مکتب حقه اثنی عشری امامیه است و مفتخرم به این مطلب که یکی از منابع اجتهاد را عقل می داند نه قیاس. عقل به عنوان منبعی که بزرگان شیعه می گویند، غیر از منبعی است که برادران عزیز اهل سنت مامی گویند آن ها عقل را قیاس و استحباب و... می گویند از نظر شیعه، عقل، خود درک عقل است. عقل وقتی چیزی را فهمید حکم خداست و فقط مکتب فقهی امامیه است که می گوید عقل کاشف حکم خداست، کانیالی برای حکم خداست. ترجمه عبارت محقق قمی در کتاب قوانین این است که «به حکم ضرورت و دلالت اخبار برای هر امری، حکمی از جانب خدا صادر شده و نزد معصومان است هر چند تمام آن به ما نرسیده باشد. ولی آن چه عقل زشتی آن را در می یابد ناچار در شمار اموری است که خداوند نمی کرده است - هر چه خود عقل می یابد عیناً مثل این است که خدا نمی کرده - و آن چه را عقل می ستاید در زمره اموری است که خدا به او فرمان داده است، چرا که خداوند به عدل و احسان حکم می کند و نمی او به فحشا و منکر تعلق می گیرد.»

حرف جناب آقای میرزای قمی این است که می گوید «در این گونه امور پروردگار به زبان عقل به ما فرمان می دهد و هم چنان که پیغمبر ظاهر - یعنی عیسی و موسی و پیغمبر اسلام - احکام و منهیات الهی را بیان می کنند، عقل نیز مبین پاره ای از احکام است. کسی که عقلش به وجود مبدأ و صانع حکیم و قادر و عالم حکم می کند، این را نیز در می یابد که آن بنده زورمند خود را به سبب ظلم بر بنده ناتوان دیگر یا خودداری از رد امات عقاب می کند»، یعنی عقلی که من را به سوی پیغمبر می برد، آن قدر شعور دارد که به من بگوید ظلم بد است، امانت خوب است، توهین به کسی نکن، آزادی کسی را سلب نکن، به زن و بچه‌ها ظلم نکن، زن حق دارد، مرد حق دارد، برادر حق دارد، همسایه حق دارد، عقل این حقوقی را که امروز وجود دارد، می فهمد.

البته نکته این است که اگر یک وقت تعارض شد چه بگوئیم؟ در محبت تعارض بحث است که اگر تعارض شد چه کنیم؟ اگر تعارض شد بین آن چه که از وحی رسیده اگر از طریق انبیا مسلم باشد که این حکم خداست، یقیناً می تواند عقل را تخطئه بکند، آن وقت انسان می فهمد که در مقدمات عقلی اشتباه کرده است.

نام این ها را احکام فطری عقلی یا طبیعی یا حقوق طبیعی می گذاریم. این حق به معنای right نیست این حق به معنای low است، یعنی باید و نیایدایی که عقل انسان بر آن حاکم است، right نیست. عربها آن را حق می گویند مثلاً حق شفعه، حق حضانت، حق نفقه، حقوق ارتفاقی، حق ثبت، این

right است. اما قوانین، آن ها low است. ما به دلیل اعتقادمان معتقدیم این چیزی را که عقل ما بر او حکم می کند و به وسیله آن، حکم خدا را کشف می کنیم و می گوئیم که این حکم خداست و تخلف از آن غضب الهی را دارد، این ها را که عقل کشف می کند، احکام خداوند است. با این مبانی ما می توانیم مدعی حقوق بشر بشویم. چرا در این روزها بگوئیم که این ها جاهلیت مدرن است، ما مدعی حقوق بشر هستیم، ما به عنوان مسلمان و پیرو محمد بن عبدالله صلوات الله علیه که تا آخرین دقیقه‌ی عمر، که زنده بود دغدغه‌اش حقوق انسان ها بود، بنابراین ما مدعی حقوق بشر هستیم، انبیا به طور کلی، و ما یعنی متدینین نه مسلمان ها، جامعه مؤمنین، آن هایی که پیرو ادیان الهی هستند، آن ها بنیان گذار حقوق بشرند و مدعی هستند. با این تفاوت که برای حقوق بشر، ضمانت اجرا وجود ندارد و مدام تحمیل می کنند و به زور می گویند باید کشورهایی که ملحق به منشور جهانی حقوق بشر هستند، باید در قوانین اساسیشان بیایند؛ اما از نظر متدینین ضمانت اجرای این حقوق غضب الهی و عذاب الهی و... است.

### جدال بر سر حسن و قبح از دیر باز تا کنون

البته این اختلاف عمیقی است. شما دو مکتب معروف را حتماً شنیده‌اید، مکتب اشعری و معتزلی. به نظر می رسد این بحث نسخه دیگری از مسئله حسن و قبح ذاتی است. آیا حسن و قبح ذاتی را قبول داریم یا نه؟ این نسخه دیگر همین مطلب است که آیا حقوق فطری را قبول داریم یا نه؟ معتزلی می گوید حقوق فطری را قبول دارم و اشعری می گوید حقوق فطری معنا ندارد این به گونه‌های مختلف تجلی کرده و همین امروز هم در جهان وجود دارد.

اگر شما در ۴۵۰ سال قبل از میلاد مسیح، به سالن سرسرای دادگاه سقراط بروید، آنجا سقراط پیر مرد را می بینید که با آقای یوتی فرون دارد گفتگو می کند. صبح زود در سرسرای دادگاه برای محاکمه آمده و هیچ کسی نیست. یک دفعه می بیند کسی آنجاست می گوید تو کیستی؟ می گوید من یوتی فرون هستم و آمده‌ام از پدرم شکایت کنم چرا که پدرم به یکی از کارگرهای مزرعه‌اش ظلم کرده است. سقراط گفت مگر ظلم کرده چه شده است؟ یوتی فرون گفت ظلم بد است، نباید بکند. سقراط گفت می توانی یک سؤال من را جواب بدهی؟ سؤال این است که چرا ظلم بد است؟ یوتی فرون گفت برای این که خدایان با ظلم بد هستند و غضب خدایان را فراهم می کند، سقراط پرسید ظلم چون بد است خدایان با آن بد هستند یا چون خدایان با ظلم بد هستند ظلم بد است؟ کدام یک از این ها؟

این سؤال هنوز هم در گونه‌های مختلف جریان دارد. متکلمین شیعه، معتزلی و عقل گرای بسیار تند هستند، مانند خواجه و دیگران. اما حقیقت این است که شاید فقهای ما به این محکمی در فتوا معتزلی نباشند و ممکن است بسیاری اوقات کمی اشعری بشوند در دوران معاصر افرادی مثل آیت الله بروجردی وجود دارند که همان وقت هم یک عقل گرای به تمام معنا بود، اما عده‌ای ممکن است به آن وسعت نینهند. >>>



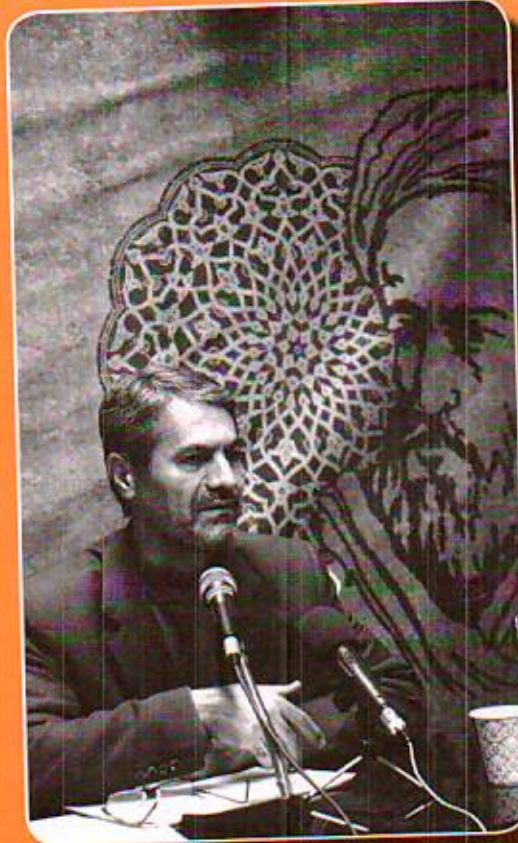
رساله فصول خواجه جزء معدود رساله‌های خواجه به زبان فارسی است. خواجه کتاب اساس الاقتباس و همین‌طور کتاب اوصاف الاشراف و رساله فصول را به زبان فارسی تألیف کرد و هر سه این‌ها، توسط رکن‌الدین محمد بن علی فارسی گرگانی استرآبادی حلی نجفی در سال ۷۲۸ هجری، به عربی ترجمه شده و متن فارسی با ترجمه عربی رکن‌الدین محمد فارسی، چاپ شده است.

این رساله را مرحوم آقا بزرگ در کتاب الذریعه‌شان آدرس داده‌اند و فرموده‌اند که تقریباً در این رساله از جهت انتساب تردیدی ندارند.

بر کتاب فصول شرح‌های متعددی نوشته شده است، حداقل ۱۵ شرح آمده و یکی از شرح‌ها که به تازگی چاپ شده است، شرح محمد بن احمد خواجه‌گی شیرازی است که متعلق به قرن دهم بوده و این شرح به زبان فارسی است. اما شرح‌های دیگر، به زبان عربی است. کتاب شرح الفصول نصیری از محمد بن عبدالله که تقریباً متعلق به حدود ۹۷ سال بعد از فوت جناب خواجه است.

معراج‌الیقین در شرح فصول نصیری اثر فخرالمحققین پسر علامه حلی است و انوار الجلالیه فی شرح الفصول نصیری که در سال ۸۰۸ به پایان رسیده و همین‌طور شرح الفصول از امیر سید عبدالوهاب بن علی حسینی استرآبادی در سال ۸۳۳.

بعضی از نکات را از قسمت ابتدایی رساله می‌خوانم، هر کس از چیزی آگاهی یابد لامحاله از هستی آن چیز آگاه باشد، چه به ضرورت یابد هر آن چه یابند، باشد و آن چه نبود نتوان یافت، پس هستی که آن



## نقد تصحیح رساله «فصول»

را وجود خوانند دانسته باشد - یعنی بین هستی و معرفت یک تضایفی قائل می‌شود - چه آن هستی جزء است از آن هستی، که یا به هر که کل داند از پیش جز دانسته باشد - این‌گونه یک ارتباط برقرار می‌کند - یا «چون این معنا مقرر است روشن باشد که باینده پیش از همه یافت‌ها معنی وجود مطلق یابد و داننده پیش از همه دانسته‌ها حقیقت وجود داند.»

در ابتدا این بحث را مطرح می‌کند که همان‌طور که مفهوم وجود بدیهی است، تحقق وجود هم بدیهی است. این را تصریح می‌کند و بعد اشاره می‌کند که اگر کسی بخواهد این معنا را شرح بدهد، قابل شرح نیست و در قسمت بعدی موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند.

این چیزی است که از این سینا آغاز شده و در این جا، آن استدلال معروف که برای اثبات واجب هست را می‌آورند و بعد راجع به صفات خداوند بحث می‌کنند. صفات ایجابی خداوند، صفات سلبی خداوند و برای تبیین صفات سلبی خداوند نکاتی را اشاره می‌کنند که مثلاً خداوند متعجز نیست، قابل اشاره حسی نیست و استدلال می‌کنند که اگر این‌ها باشد، لازمه‌اش ترکیب در ذات باری پیش می‌آید و در واقع به شکلی به شش‌ه این کمونه در این جا جواب داده می‌شود.

موجب با موجب؟

آن چند موردی که محل شاهد هست و در مقایسه با سایر آراء خواجه تعارض را

می‌یابیم، اشاره خواهیم کرد. در اولین قسمت که راجع به صفات خداوند بحث می‌شود، تفاوتی بین قادر و به تعبیر مصحح موجب است و قطعاً اشتباه هست و موجب باید باشد. بیان می‌کند که هر ذاتی که اثری از آن صادر شود یا صدور آن اثر، تابع داعی وی است، و اگر این‌طور باشد این معنا به شرط تحقق قدرت است؛ و یا به حسب اقتضای ذاتش است که ما از نظر قواعد فلسفی موجب می‌گوییم، یعنی فاعلی واجب است و در این دیگر عمل بیرونی اثر نمی‌کند و اقتضای ذاتش است.

این‌جا معلوم می‌شود که در تصحیح متون فلسفی مصحح باید فیلسوف باشد و مصحح آورده است «هر ذات که اثری از آن صادر شود یا صدور آن اثر تابع داعی وی بود، این معنا به شرط تحقق قدرت بود در صادر شدن یا نشدن یا نبود، بلکه حقیقت ذاتش اقتضای آن وجود کند. متکلمان، اول را قادر خوانند و دوم را موجب» یعنی طبق این مرقوم ذات مقدس ربوبی - با این قرآنی که مصحح محترم کرده است - موجب است. هیچ متکلم و فیلسوفی ذات باری را این‌طور تصور نکرده است و این اول بار از این‌جا ظاهر می‌شود و بعد «هر آینه فعل قادر مسبوق بود به عدم چه داعی جزء معدوم دعوت نتواند کرد و فعل موجب - که قطعاً اشتباه است - مقارن ذات او باشند اگر متأخر شود تخصیص به بعضی اوقات دون بعضی محتاج مخصص بود - این‌که چرا در این زمان پیدا شده و چرا در آن زمان پیدا نشده، مخصص لازم می‌آید و ما هم طبق قاعده برای ذات باری مخصص بیرون از ذات نداریم - و بر فرض مخصص موجب مؤثر تام نباشد و مؤثر، تام فرض کردیم و با وجود مؤثری مخصص، که مؤثر تام باشد تأخر دیگر جایز نیست» و بعد دوباره اشاره می‌کند که «واجب که مؤثر است در ممکنات، قادری





است که اگر موجب بودی قدم بعضی ممکنات بلکه قدم جمله ممکنات» باز قطعاً غلط هست، اگر موجب باشد که می‌گویند این ایجاب به صورت ذاتی و درونی هست و بنابراین همیشه فعل از آن صادر می‌شود. موجب یعنی توسط فاعل بیرونی و علت بیرونی موجب می‌شود، این چیزی که اقتضای ذاتش است موجب نمی‌شود، موجب می‌شود. این بحث را راجع به صفت قدرت خداوند می‌کنند، اما با این قرآنی که مصحح کرده است، هیچ فلسفه‌ای قائل به این نیست مگر این که به نحوی که بیان شد تصحیح شود.

#### رکاکت شبهه فلاسفه یا مخالفین فلاسفه؟

در مورد قاعده الواحد تقریباً دو فصل بعد بحث می‌کنند، ایشان اشاره می‌کنند که «مذهب فلاسفه آن است که از یک حقیقت جز یک اثر صادر نتواند شد - مصحح محترم این‌طور نوشته - و هر شبهه‌ای که فلاسفه بر این دعوی گفته‌اند در غایت رکاکت است» یعنی هر چه فلاسفه برای قاعده الواحد دلیل آورده‌اند، همگی در نهایت رکاکت است، در صورتی که در نسخه دیگر، کلمه فلاسفه در متن نیست، اگر کلمه فلاسفه در متن نباشد مطلب کامل‌درست است و این‌طور می‌شود «مذهب فلاسفه آن است که از یک حقیقت جز یک اثر صادر نتواند شد و هر شبهه‌ای که بر این دعوی گفته‌اند در غایت رکاکت است» یعنی در واقع، آن شبهاتی که بر قاعده الواحد وارد کرده‌اند، در غایت رکاکت است، مصحح کلمه «فلاسفه» را در داخل متن قرار داده است و اصلاً اگر چنین باشد، در انتساب این رساله به خواجه باید تردید کرد.

#### علم خداوند به جزئیات

بحث دیگر درباره علم خداوند به جزئیات است. در بحث علم اشاره می‌کنند که فلاسفه علم را - که البته به طور طبیعی علم حصولی مدنظر است - حصول صورتی مساوی معلوم در عالم می‌گویند و علم به علت، موجب علم به معلوم می‌شود، بعد از این جا مطلب شروع می‌شود «علت ممکنات واجب‌الوجود است و او به ذات خویش عالم است پس به جمله ممکنات عالم بود.» علم به علت موجب علم به معلول است و ذات مقدس ربوبی علت‌العلل است، بنابراین عالم به همه معلولات است «و گویند که نشاید واجب محل حوادث بود - اگر حدوث را در ذات مقدس فرض کنیم با وجوب سازگار نیست و آن هم ممکن می‌شود - پس گویند اگر به جزئی زمانی بر وجهی که متغیر می‌شود عالم بود - یعنی خداوند اگر به جزئیات زمانی با ترک زمانی بخواهد عالم باشد - از تغییر آن، صورت که در ذات او باشد، اگر متبدل شود پس ذات او محل حوادث است - اگر متبدل نشود پس خداوند به آن ذات متبدل علم ندارد، آن ذات خارجی که در ذهن خداوند است، ثابت است پس علم خداوند جهل می‌شود - پس یا محل حوادث است یا علم خداوند جهل می‌شود این محذور و الا آن چه فرض کردیم جهل مرکب باشد،

پس واجب به جزئیات زمانی بر وجه زمانی عالم نبود و عجب آن که با همه دعوی زیرکی از مناقضت این قضیه با آن چه گذشت غافل مانده‌اند. پس ایشان مخیرند میان آن که جزئیات را علتی اثبات کنند که در سلسله حاجت او را حاجت به علت اولی نباشد - یعنی به واجب احتیاجی نداشته باشد - یا علم به علت موجب علم به معلول ننهند - یعنی بگویند این علت هست ولی لازم نیست که علم به علت، علم به معلول را به دنبال داشته باشد - یا معترف شوند به آنکه اثبات عالمی نکنند - یعنی خداوند عالم نیست، علت هست ولی عالم نیست - یا علم را حصول صورت مساوی معلوم در عالم ندانند یا ذات او را محل حوادث روا دانند. «خواجه به این شبهه پاسخ می‌دهد. «جواب این شبهه آن است که علم او سبحانه، بلکه جملگی صفات او، عین ذات اوست چون معلوم شده است که از جمله جهات و از جمله اعتبارات واجب واحد است و قابل تحدید نیست و به ضرورت معلوم شده است که هر که به متغیری عالم بود از تغییر معلوم تبدل ذات او لازم نیاید - اصل اختلاف و بحث اینجاست که چگونه می‌شود که چیزی به یک متغیری عالم باشد و از علمش به آن، تغییر حاصل نیاید - پس از تغییر و تبدل معلومات هیچ تغییر به علم مقدس او راه نیاید» خواجه این را ضروری فرض کرده است. به اعتقاد ما این جا آن اشکالی است که به فلاسفه وارد می‌کنند و اولین بار به جناب شیخ کردند که این یک جفای بزرگی است که به جناب ابن سینا در عالم صورت گرفته است. غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه، بیست مورد را بیان می‌کند و می‌گوید فلاسفه در این بیست مورد از اعتقاد صحیح خارج شده‌اند و در سه مورد فلاسفه را تکفیر می‌کند و در هفده مورد دیگر تفسیق می‌کند و می‌گوید آنجا فاسق شده‌اند، یکی از آن موارد سه‌گانه علم خداوند به جزئیات است.

#### جفای تاریخی به ابن سینا

ما یک زمان اصل یک ادعا را می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا این فرد این حرف را زده یا زنده، یک زمان دیگر بیان می‌کنیم دلیلی که برای این ادعا آورده است، مثبت این ادعا هست یا نه؟ قدرت دارد این ادعا را ثابت بکند یا نه؟ پس ما در دو مقام باید بحث کنیم. جناب شیخ در شفا تصریح کرده که خداوند به جزئیات زمانی عالم است و دلیلی که آورده این است که از طریق کلی، به جزئیات علم دارد، ممکن است ما این دلیل شیخ را غلط بدانیم - که البته این دلیل درست هم هست - به فرض که دلیل غلط باشد آیا می‌توان از این نتیجه گرفت که جناب شیخ قائل به علم خداوند به جزئیات زمانی نیست؟ خودش ادعا کرده است، منتها دلیلش اشتباه است. بعد از غزالی مرتب همه همین را تکرار کردند. در بحث معاد جسمانی هم این جفا در حق شیخ صورت گرفته است و انتسابی که در رساله اضحی‌تیه به او داده‌اند که عقل نمی‌تواند جستجو بکند، ولی گفته است که چون رسول صادق مصدق گفته ما می‌پذیریم. این اظهار صریحی که «ما می‌پذیریم» را کنار می‌گذارند بعد آنجا که شیخ می‌گوید عقل نمی‌تواند اثبات بکند، این را دلیل می‌کنند و می‌گویند پس شیخ منکر معاد جسمانی است.

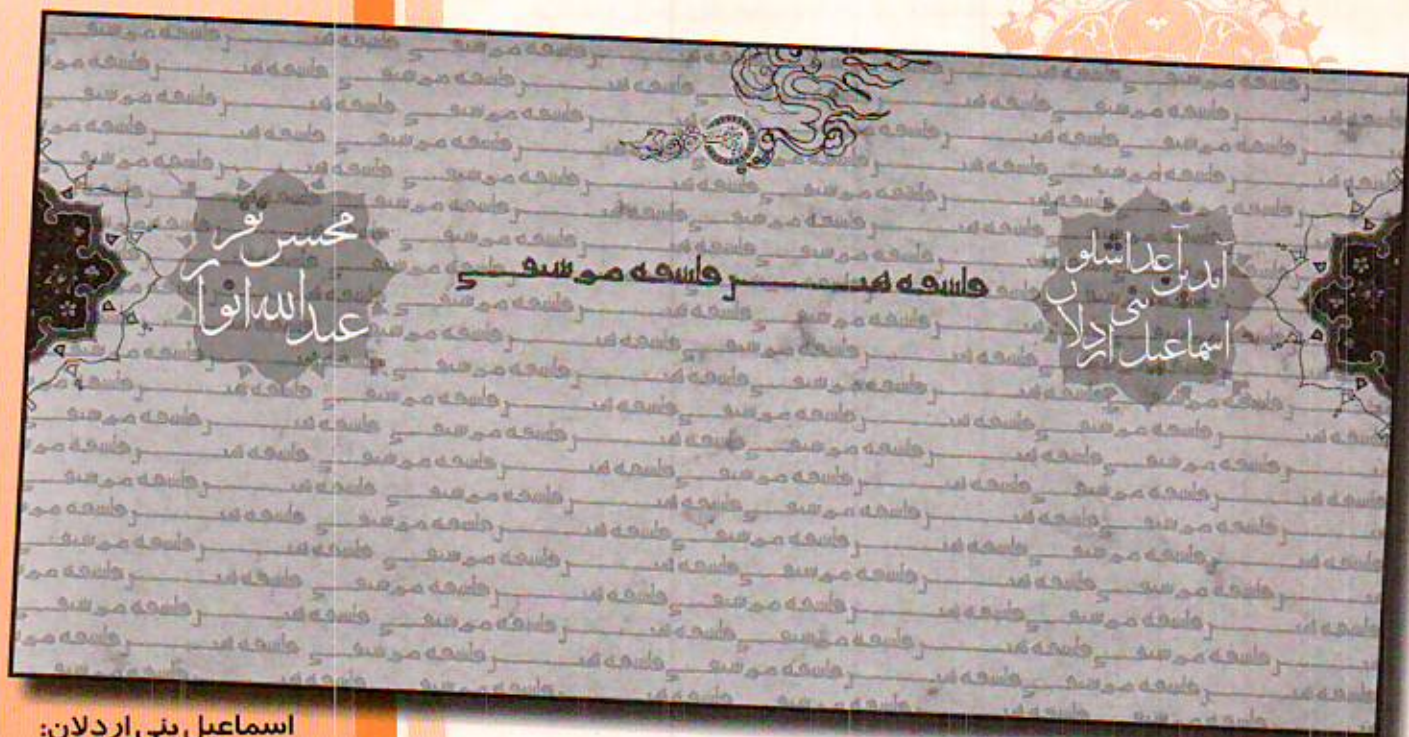
#### تکلم الهی

نکته دیگر، بحثی درباره تکلم خداوند است که آیا خداوند متکلم هست یا نیست. درباره تکلم الهی می‌گوید «چون باری سبحانه قادر است بر کل ممکنات، قادر باشد که ایجاد حروف منظوم و اصوات کند در جسمی از اجسام غیر حی و ذات او را بدین اعتبار متکلم کند - پس خداوند که متکلم هست یعنی ایجاد اصوات و حروف می‌کند - و چون کلام مرکب از حروف و اصوات بود عرض لایقی باشد صوت عرضی است که بقا ندارد کل اعراض فانی هستند - فضلاً عن القدم - استدلالی هم می‌کند که قرآن قدیم نیست - اگر گویند کلام حقیقی می‌خواهیم که این حروف و اصوات از وی صادر می‌شود و به این معنی قدیم بود ما بیان کردیم که قدیم آن حقیقت ذات اوست که بیرون او هیچ قدیم دیگر نیست.»

#### اسماء توقیفی

آخرین نکته که راجع به اطلاق اسماء مختلف بر ذات مقدس ربوبی است، اصل بیانشان این است که هر اسمی که به تناسب کمال و جلال الهی باشد، یعنی با ذات کمالیه و جلالیه خداوند منافات نداشته باشد، جایز است و اشکالی ندارد، اما ادب اقتضا می‌کند که ما خلاف مواز دی که در خود جوامع نقلی آمده، استفاده نکنیم و می‌فرماید «معلوم شد که باری سبحانه یک ذات پاک است و از هیچ جهت کثرت را مجال تعرض به کبریه او نیست پس نامی که بر ذات پاکش اطلاق کرده بی‌اعتبار غیر، لفظ الله است و دیگر نام‌های بزرگوار یا به حسب اعتبار اضافه او با غیر می‌باشد - یعنی اسمانی که به اصطلاح از افعال الهی صادر می‌شود، رازق، غفار و... البته ایشان قدرت را هم جزء همین‌ها آورده ولی ما قدرت را جزء صفات ذات می‌دانیم - چون قادر، عالم خالق و کریم، یا به حسب سلب غیر از وی چون واحد و فرد و غنی و قدیم، یا به حسب ترکب از اضافات و سلب مثل حی و عزیز - و نتیجه گیری پایانی - پس بنابراین قضیه هر لفظ که لایق جلال و کمال او باشد بر وی اطلاق توان کرد - این یک قاعده کلی است - الا آن است که ادب نیست که هر نام که اجازه از آن حضرت صادر نشده باشد بر وی اطلاق کند و اقتضای ادب این است.»





اسماعیل بنی اردلان:  
فلسفه هنر در غرب و شرق



محسن نفر:

جایگاه موسیقی در علوم



عبدالله انوار:

موسیقی در نزد مسلمانان

# همایش فلسفه هنر و فلسفه موسیقی

دی ماه ۱۳۹۰





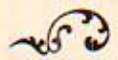
اسماعیل بنی اردلان

### « تفاوت ما و غرب »

وقتی از فلسفه هنر صحبت می‌شود، طبیعتاً به یونان و غرب می‌رویم. اگر فلسفه هنر را از یونان شروع کنیم و بگوییم فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو، که به طور جدی به این حوزه پرداخته‌اند، تا امروز تأثیر زیادی بر جریانات وسیعی در حوزه فلسفه هنر یا در باب هنر داشته‌اند و فیلسوفان زیادی در این موضوع بحث کرده‌اند، به هر صورت وقتی می‌گوییم فلسفه هنر مراد تکیه بیشتر بر فلسفه و مباحث فلسفی است.

وقتی در سنت خودمان به این موضوع می‌پردازیم، می‌توان گفت عنوان فلسفه هنر را باید یا تسامح به کار برد، در غیر این صورت با توجه به مبانی که در سنت ما وجود دارد، باید حکمت و هنر بگوییم.

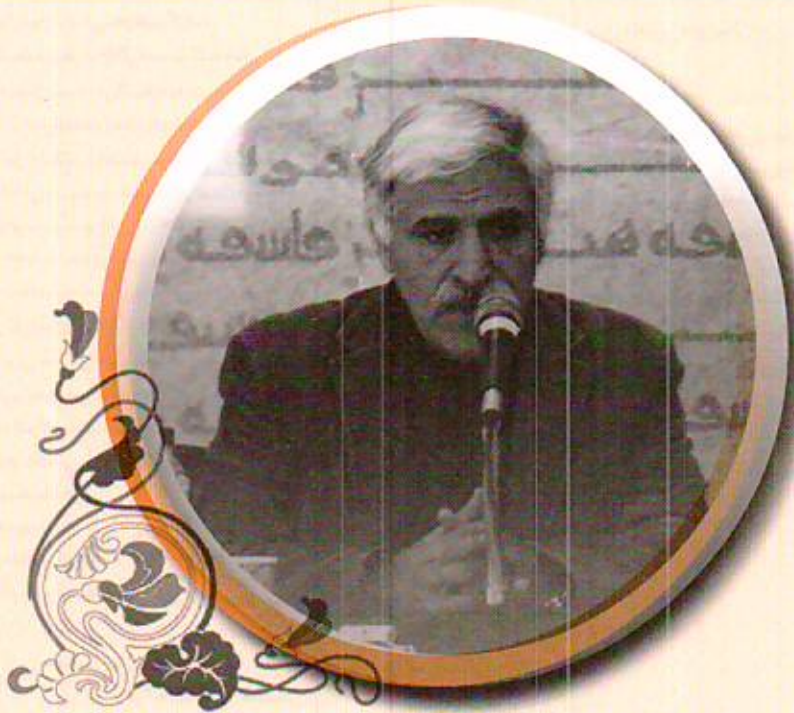
آن چه امروز در باب نظام زیبایی‌شناسی یا زیبایی‌شناختی صحبت می‌شود - استتیک جدید - نظام و



در دوره جدید زیبایی با اخلاق پیوندی ندارد، هم چنان که با عشق هم پیوندی ندارد



قواعدی برای خودش دارد و اگر انتظار داشته باشیم که با این نظام و قواعد، به سنت شرق و از آن جمله ایران نگاه کنیم طبیعتاً به این معنا، در حوزه خودمان بحث زیبایی‌شناسی نداریم، بسیاری هم به این نتیجه رسیده‌اند که با معیاری که امروز در مباحث زیبایی‌شناسی مطرح



## فلسفه هنر در غرب و شرق

است، اصلاً بحث زیبایی‌شناسی در سنت ما وجود ندارد و غالب اوقات هم هدف این است که با این نظام زیبایی‌شناسی جدید می‌خواهند آثار هنری را بررسی کنند و با این نگاه، آثار ما تفسیر بردار نیست.

مجموعه وسیعی که در تمدن اسلامی تحت عنوان آثار هنری از آن‌ها نام برده می‌شود، اعم از نگارگری، معماری، نقاشی، تذهیب و... و برای افق نظام زیبایی‌شناسی جدید است، با این رویکرد اولین سؤال این است که افق آن دوره‌ها چه بوده و در ذهن هنرمند چه می‌گذشته است؟ یا به عبارت دیگر نسبت هنرمند با هستی و با حقیقت چه بوده است؟ اگر هنر هر دوره متناسب با تفکر آن دوره است، بنابراین چرا ما بخواهیم با دوره جدید به حوزه تمدن خودمان نگاه کنیم؟

غربی‌ها در حوزه هنر ما، بسیار کار کرده‌اند و زحمت کشیده‌اند. اگر پرسیده شود نگارگری ما چیست، اسامی افرادی که در این حوزه پاسخی دارند و کاری انجام داده‌اند، اغلب اسامی غربی‌هاست. غربی‌ها، راجع به نگارگری، معماری و حوزه‌های تمدن ما صحبت کرده‌اند و بخشی از آن کارها هم، راهگشا و مفید بوده است.

البته به نظر بنده در مطرح کردن این آثار به نحو کامل موفق نبوده‌ایم، برای این که در نگاه غربی همیشه فهم آن جنبه‌های تفکر ایرانی اسلامی مهجور مانده است؛ پس یک بخش اثر را دیده‌اند و از بخش دیگر آن غافل شده‌اند؛ لذا اگر بخواهیم با نظام زیبایی‌شناسی جدید، به آثار خودمان نگاه کنیم، این نظام، پاسخ گو نخواهد بود.

با این اصطلاحات در سنت ما نظام زیبایی‌شناسی وجود ندارد، برای این که به هر صورت نگاه جدید متعلق به دوره جدید است، هم چنان که حتی با دوران جدید نمی‌شود به دوران کلاسیک نگاه کرد، حتی نمی‌شود به یونان هم نگاه کرد، شما نمی‌توانید با استتیک، هنر یونان را هم تفسیر بکنید چه برسد به تمدن‌های شرقی.

ساده‌ترین دلیل این موضوع آن است که نظام زیبایی‌شناسی دوره جدید به اصطلاح ساجکتیو است. هنر و زیبایی یک امر ساجکتیو و به ترجمه فارسی، ذهنی است؛ بنابراین زیبایی و بحث هنر در دوره جدید یک بحث ذهنی است، به بیان ساده‌تر زیبایی امری نیست

که در بیرون وجود داشته باشد بلکه زیبایی از ناحیه سوژه به شی افاده می‌شود.

### جدایی هنر از عشق و اخلاق

زیبایی در دوره جدید در حوزه شناخت متوقف می‌شود، یعنی مدعی بحث هستی نیست، یا در دوره جدید زیبایی با اخلاق پیوندی ندارد، هم چنان که با عشق هم پیوندی ندارد. وقتی بیان می‌شود نظام زیبایی‌شناسی - یعنی هنر - می‌تواند در حوزه شناخت هم ورود پیدا کند، مراد ارزش‌گذاری نیست بلکه مقصود این است که به نحو بهتری روشن شود که اگر بخواهیم با نظام زیبایی‌شناسی دوره جدید، به حکمت خودمان نگاه کنیم،



آثار هنری ما در نگاه به عالم و در نگاه به طبیعت در جستجوی این بود که حقیقت را بیاورد و نشان بدهد



طبیعتاً پاسخ درستی نخواهیم گرفت.

فرهنگ تمدن غرب، قائل است که میانی‌اش در فلسفه یونان است. در فلسفه، بحث حقیقت است، منظور از حقیقت هم تطابق است. در یونان اگر ذهن من با خارج تطابق و انطباق پیدا کرد، بحث حقیقت است. اما در سنت ما، خصوصاً در سنت فرمایشات ائمه یا در سنت عرفانی ما، حقیقت معنای تطابق ندارد. حقیقت معنای ظهور و انکشاف دارد؛ بنابراین در سنت ما حقیقت، میانی فلسفی ندارد و نمی‌توانیم میانی آثار هنری و فرهنگمان را فلسفه قرار بدهیم. تفکر ایران اسلامی تفکر فلسفی نیست، هر چند تقسیم‌بندی می‌کنند و می‌گویند حکمت‌مشاء، حکمت اشراق، حکمت تصوف و کلام. اگر ما بخواهیم این چهار حکمتی را که جر جانی تقسیم می‌کند و بعد هم خیام به نحوی



این تقسیم‌بندی را دارد، منظور کنیم، باید بگوییم فلسفه یکی از چهار حکمتی است که در سنت ما است.

نگاه ریاضی به زیبایی با این مقدمه در می‌یابیم که اگر بخواهیم با نگره زیبایی‌شناسی جدید، بحث هنر را در سنت خودمان دنبال کنیم، پاسخ نخواهیم گرفت. حتی با نگره فلسفه یونانی هم - یعنی ارسطو هم - پاسخ نخواهیم گرفت، چرا که اصلاً حکمت در سنت ما معنای دیگری دارد و فلسفه و فرهنگ در غرب معنا و میانی دیگری دارد.



در یونان وقتی صحبت از زیبایی می‌شود به یک نکته مهم انگشت می‌گذارند و توجه می‌کنند و می‌گویند علت این که طبیعت زیباتر است، برای این است که در آن تناسب است. تناسب حرف اول در هنر یونانی است. بر مبنای تناسب، که آن را به طور عام مبدأ زیبایی می‌دانند، و طبیعت برخوردار از زیبایی و تناسب است، پس توجه به ریاضی رکن اول می‌شود. وقتی تناسب، به معنای ریاضی شد، یونانی‌ها متوجه شدند که می‌توانند با نسبت‌های ریاضی، فهمی از زیبایی و از طبیعت پیدا کنند و این نسبت را تعریف کردند و اسمش را نسبت طلایی گذاشتند و این نسبت رایج شد و حتی تا قرون وسطی در حوزه هنر یونان این نسبت حاکم بود. یعنی یونانی‌ها وقتی به طبیعت نگاه می‌کردند هنرمندان تلاششان این بود که از طبیعت محاکات کنند و این محاکات بر اساس آن نسبت

طلایی بود. در آثار حجمی یونان و نقاشی‌های یونان این نسبت دیده می‌شود.

#### نگاه هنر مندان ایرانی به طبیعت

با یک نگاه اجمالی به هنر خودمان در می‌یابیم علی‌رغم این که در سنت ما، حتی در پیش از اسلام، به ریاضیات کاملاً اشراف داشتند، و توجه ایرانی‌ها به ریاضی وسیع بوده است، ولی هنر مندان اصلاً این تناسب را رعایت نکردند. اگر بخواهیم مثال بیاوریم نمونه فراوان است، مانند گلوامشلی که در تپه‌های املش پیدا کردند و کارهای سفالی مربوط به ایران باستان که نشان می‌دهد ایرانی‌ها اتفاقاً طبیعت را به هم زدند. این موضوع آن قدر انامه پیدا کرد که حتی هنر مندان نگارگر، رستم شاهنامه را هم که تصویر می‌کردند، مغولی یا چینی تصویر می‌کردند. این هنرمندان قدر توجه نداشتند بگوید رستم که چینی نبود.

می‌توان پرسید که چرا هنر مندان ایرانی اصلاً به این معنای توجهی نداشتند. علت این امر آن است که نگاهشان به طبیعت و هستی فرق می‌کرد، هم چنان که نگاه دوره جدید هم به هستی، با دوره یونان متفاوت است. پس ما اگر بخواهیم به سمت حکمت در حوزه خودمان بیاوریم و به آثار هنری خودمان دقت کنیم، باید ببینیم هنر مند چه نگرشی به عالم و به طبیعت داشت و در ذهنش چه می‌گذشت. از پیامبر حدیث معروفی است که می‌فرماید خدایا اشیاء را آن چنان که هستند به من نشان بده، نه آن چنان که دیده می‌شوند «و رب ارنی الاشیاء کما هی».

اگر اشیاء همین بودی که پیداست سؤال مصطفی کی آمدی راست نه با حق مهتر دین گفت الهی به من بنمای اشیاء را که ما می‌خدا داند که این اشیاء چگونه است که در چشم من و تو واژگونست

این دریافت اول، به ما کمک می‌کند، متوجه باشیم هنر مندی که در تمدن ما به اشیاء و طبیعت نگاه می‌کند، نگاهش یونانی نیست. می‌خواهد بداند در نفس الامر حقیقت این اشیاء چیست، نه آن چنان که به حس و درک ما می‌آیند و نه آن چنان که آن مسیر شناختی در یونان شکل گرفته است.

#### نفس هنر مندان ایرانی، نفس مهذب و صافی

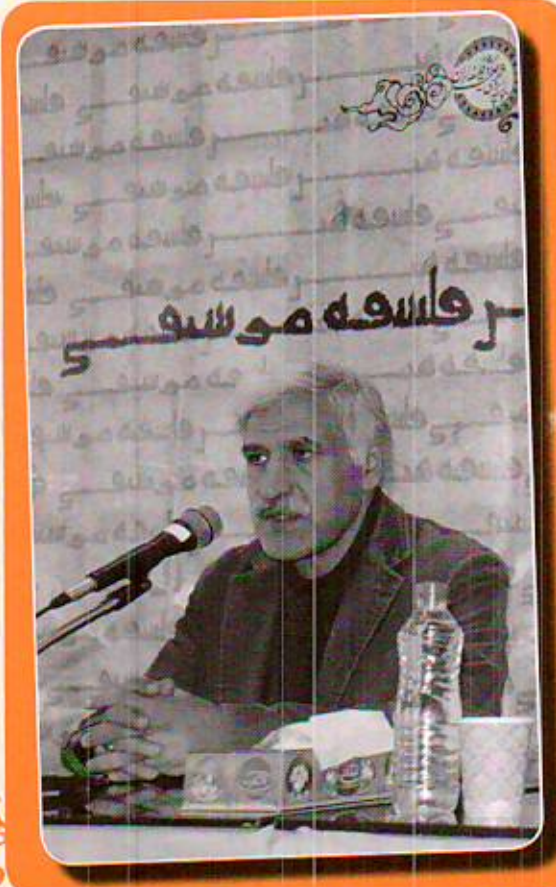
خیام در رساله مختصری که در علم کلیات نوشته است، تقسیم‌بندی چهار حکمت را مطرح کرد و آنجا توجه می‌کند که بحث معرفت، بحثی است که با تصفیه باطن و تهذیب اخلاق است. این را در اولویت قرار می‌دهد، چون به قول او «وقتی که این جوهر - یعنی نفس - صافی گشت، در مقابل ملکوت می‌افتد و صورت‌های آن به حقیقت، در آن جایگاه پیدا شود بی هیچ شک و شبه‌تی».

اگر ما بخواهیم در حوزه هنر خودمان بحثی مطرح کنیم، باید بحث حکمت و حقیقت را مطرح کنیم و بگوییم حکمت و حقیقت چیست؟ لذا اولین نکته این است که اگر ما واژه هنر را می‌خواهیم به کار ببریم، طبیعتاً با آن معنایی که امروز از هنر مراد می‌شود، یکی نیست. یعنی اشیایی که امروزه به آن‌ها آثار هنری اطلاق می‌شود، در سنت ما این هنر، پاسخگوی آن آثار نیست.

هنر را فضیلت معنا کرده‌اند و در متون پهلوی به معنای نیک مرد گفته‌اند. هنرمند کسی بود که در جستجوی شناخت هنر قدم بر می‌داشت. وقتی می‌گوییم هنر مند در جستجوی شناخت حقیقت بود، باید حالت تبعیدی به خودش می‌گرفت و باید زندگی‌ای را در روی زمین شروع می‌کرد که آن زندگی در آیین و احکام و در همه این‌ها خلاصه می‌شد. یعنی باید کار می‌کرد، عبادت می‌کرد، به امورات زندگی‌اش



می‌رسید و همه این‌ها محل گذری بود برای این که در این زندگی، بتواند نفسش را صافی کند و به حقیقت تقرب پیدا کند، بنابراین مبنای سیر هنرمند، سلوکی بود که بتواند با این سلوک به سمت حقیقت برود. بنابراین هنر، امری منفک از کار کردن نبود بلکه کاری انجام می‌داده است، حالا کار او خطاطی بوده، معماری بوده، بنا بوده است و... این کار برای او کار بود و بعداً وقتی که این کار انجام می‌شده، اسمش را آثار هنری گذاشته‌اند؛ از این رو بین کار و هنر، نزدیکی بالایی برقرار است. در سنت خودمان، حتی پیش از اسلام هم وقتی صحبت از هنر می‌شده، اسمش را حکمت می‌گذاریم، می‌خواهم شما را به یک جمله کوتاه توجه بدهم که شاید این جمله کوتاه، تمام مسائل ما را حل کند. آن جمله از مینوی خرد است که «برسید دانا از مینوی خرد، که خرد بهتر است یا هنر یا نیکی؟ مینوی خرد پاسخ داد که خردی که با آن نیکی نیست، آن را خرد نباید شمرده؛ و هنری که خرد با آن نیست، آن را هنر نباید شمرده.» این متن نشان می‌دهد که بحث زیبایی‌شناسی در سنت ما، میان هنر، معرفت، محبت و اخلاق از تباط تنگاتنگی دارد یا حداقل نسبت دارد. شما نمی‌توانید بحث هنر را حتی از بحث هستی‌شناسی تفکیک کنید. بحث هنر، از خرد و اخلاق منفک نیست. ادبیات ما ادبیات اخلاق است، منتهی اخلاقی که مینایش خرد و زیبایی است. یعنی اگر بخواهیم در سنت خودمان بحث اخلاق هم انجام بدهیم، باید بگوییم اخلاق در حوزه شناخت، در حوزه خرد و در حوزه زیبایی است. مسکویه می‌گوید من کم‌کم متوجه شدم این خرد چیست، و آن گاه کتاب اخلاق جاویدان را نوشت، حکمت خالده یا خرد جاویدان. خرد جاویدانی که فر دوسی مدعی است تلاش



کرده این خرد را در شاهنامه آشکار کند. بنابراین ما باید بگوییم که شاهنامه متنی در حوزه خرد، در حوزه زیبایی و در حوزه اخلاق است. اگر بخواهیم مصداق‌های این خرد را در حوزه نگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نسبت به عالم، ببینیم باید در متونی مثل شاهنامه و بیهقی ببینیم و بعد این خرد، در سنت عرفانی مایه‌گیری می‌شود، یعنی باید گفت در سنت عرفانی ما، خرد همان حکمت است. «طایفه‌ای که شناخت را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند و در این راه به علم قلب، نه به علم مکتبی یا استدلالی یقین دلشوند، عارفان بودند. آن‌ها معتقد بودند که دلش اعیان و ماهیت اشیاء جز به کشف و شهود میسر نیست. در این کار باید قلب را صفا داد. نفس را از پلیدی‌ها پاک کرد تا بدون حجاب بتوان به حقیقت چیزها و امور پی برد. بنابراین رسوخ در باطن امور، و دانست حقایق در نزد ایشان همانا بر گذشتن از حجاب است تا شهود حضور و تجلی موجود صورت پذیرد. بر این تعبیر دل‌آگاهی باعث رویت و دیدار حضور است. این وعده بزرگ اما دلپسند و شیرین، سرمنشأ شکل‌گیری آثار ثنایی مسلمانان ایرانی است، از آنجا که جوهره شناخت در خون هر ایرانی جریان دارد، هنرورانی که به حساسیت حواس و نازک اندیشی مخصوص بودند، به آیین سلوک دل بستند تا بتوانند صورت ملکوتی و تجربه‌های مینوی را در آثار ثنایی‌شان ثبت و ضبط کنند - یعنی می‌توانیم بگوییم اساس هنر مبتنی بر حضور بوده نه حصول - هنرور به مدد صور خیالی حقایق را در عالم معنا شهود می‌کند و در ابداع خود معانی دریافته را در صور احساسی بیان می‌کند یا راه‌های عملی برای انتقال آن به حواس مخاطب بیان می‌کند. این بیان در نحوه‌های مختلف هم، اعم از نقش، صوت و کلام تجسم پیدا می‌کند و متجلی می‌شود.»

در نتیجه‌گیری این مطالب باید گفت وقتی در سنت ما، بحث زیبایی‌شناسی مطرح می‌شود ابتدا بحث حسن مطرح است و می‌گویند جمال و جلال زیر مجموعه حسن هستند. شاید ظریف‌ترین، زیباترین، دقیق‌ترین و عمیق‌ترین تعریف از احسان و حسن، همان باشد که پیامبر فرموده‌اند که «مرتبه احسان، مرتبه‌ای است که وقتی شما به نماز می‌ایستید، آن چنان به نماز بایستید که او را ببینید و اگر در این مرتبه نیستید آن چنان بایستید که گویی او شمارا می‌بیند.» این مقام حسن، مقام دیدار است. اگر کسی به دیدار برسد به مقام حسن که عین معرفت، عین عشق و عین نیکی است، رسیده و همه را با هم دارد. وقتی در سنت هنری خودمان در این مورد بحث می‌کنیم، هنرمند کسی است که در زندگی وقتی در جستجوی این دیدار مقید می‌شود، این مسیری را که می‌رود، کارهایی را که انجام می‌دهد، نیتش قرب به این حسن است، نیتش قرب پیدا کردن به حقیقت است و در این قرب، کارهایی که انجام می‌دهد، مالسمش را آثار هنری می‌گذاریم. و بنابراین اگر ایرانی‌ها طبیعت را نگاه کردند، نمی‌خواستند طبیعت را نقلی کنند بلکه می‌خواستند در طبیعت امر پنهان را آشکار کنند. طبیعت، آیات الهی است. در طبیعت دنبال این بودند که آن حسن و آن امر پنهان را نشان بدهند. لذا آثار هنری مادر نگاه به عالم و در نگاه به طبیعت در جستجوی این بود که حقیقت را بیابند و نشان بدهد. به قول باباطاهر به آن جابر سد که به هر جا نگاه کند قامت یار را ببیند. دیدن قامت یار، اساس هنرمند ایرانی بود. >>



« ما قرن‌هاست که موسیقی داریم و اگر بخواهیم یک زمینه اجتماعی از حضور موسیقی در جامعه خودمان ترسیم کنیم، یک نمودار نامتوازن ناهمگون و پر تلاطم را می‌توان رسم کرد. در دوره‌های قبل از اسلام موسیقی ارج می‌دید و صدر می‌نشست. از جش هم مشهور بود حتی در دوره‌های شاپور، موسیقی جزء خواص حکومت بود و موسیقی‌دانان جزء خواص دربار بودند. اما این خط سیر، یک افول بسیار مشهود را طی کرد تا به دوره اسلامی رسید.

در دوره اسلامی موسیقی یک وضعیت و تکلیف نامشخصی پیدا کرد. من فکر می‌کنم این اتفاق از آن رو بود که مددهای فلسفه به سراغ موسیقی ترفوت و فیلسوفان موسیقی را کما هی یا کما هو برای مردم، در جایگاه خودش تعریف نکردند.

در عین حال موسیقی یک سیر پایین به بالایی هم دارد. شاید بگوییم یک سیر عقلانی دارد. در تقسیمات فیلسوفان ما، موسیقی جزء ریاضیات محسوب می‌شود، یعنی اول طبیعیات که علم سفلی هست، بعد ریاضیات که علم وسطی هست و بعد الهیات که علم علیا و علم اعلی هست. موسیقی جزء طبیعیات نیست و آن را جزء ریاضیات آورده‌اند.

حساب و هندسه و نجوم و موسیقی اقسام ریاضیات محسوب می‌شوند. از ترسیم همین جایگاه در فلسفه، می‌بینیم که موسیقی حد وسطی را دارد، نه همانند علوم طبیعی و طبیعیات در نزد حکمای ما مرتبه مادی و ساقی دارد و نه مانند الهیات، مرتبه‌ای مافوق دارد؛ این جایگاه مرتبه وسط دارد.

برای اینکه از پایین سیر نکنیم و به سطح بالا برویم باید یک مرحله میانی به نام موسیقی، در حد ریاضیات را طی کنیم. در واقع آن کلمه قصاری است که ظاهر از افلاطون باشد و بر سر در آکادمی نقش بسته بودند که «هر که در این جایگاه ریاضیات بداند یا هندسه بداند، یعنی این حداقل برای سیر به سمت مرتبه اعلا است. این حداقلی است که یک ذهن دقیق و محاسبه‌گر باید داشته باشد، و بتواند میانی انتزاعات را در حد خودش داشته باشد. مامی توانیم از ریاضیات یک ذهن تجریدی و یک ذهن انتزاعی را برای رسیدن به الهیات، آماده کنیم. موسیقی هم در این وضع قرار دارد. چگونه است که ریاضیدان حساب می‌داند، هندسه می‌داند و فیلسوف باید ریاضیات بداند، نجوم بداند و حالا این



## جایگاه موسیقی در علوم

موسیقی چه خاصیتی دارد که باید در این مرحله قرار بگیرد و باید آن را بدانند؟ شاید از منظر دیگر چنین بتوان دید که حکیم حساب و محاسبات و عدد و ارقام عالم را به وسیله ریاضیات می‌فهمد و بر زبان می‌آورد و صدا و نغمه هستی را هم از طریق موسیقی می‌شنود. شاید این موسیقی نغمه سرای حقیقت باشد، نغمه سرای طراح عالم باشد. شاید از طریق موسیقی بتوان صدای هستی را شنید. شاید از طریق موسیقی بتوان آهنگ افلاک و کواکب را و آهنگ موزون و ملایم خلقت را شنید.

### رابطه موسیقی و فیلسوف

فیلسوف همیشه بر مشاهده تکیه می‌کند. یکی از رمز و رازهای مشاهده هم، شنیدن است. فیلسوف در پی فهم حقایق و در پی فهم عالم و فهم معانی و رموز و معماها و پیچ و تاب‌های هستی است. این فهمیدن گاهی بر شهود و مشاهده متکی است، گاهی بر تفکر و تأمل متکی است و گاهی بر شنیدن متکی است. موسیقی صدای هستی است، صدای خلقتی که فیلسوف می‌خواهد بشنود و در عین حال یک سری محاسبات خیلی دقیق و ظریفی هم دارد، نسبت میان صداها، جای گیری اصوات بر روی ساز و در حنجره خواننده، این نسبت‌هایی که میان فواصل و میان پرده‌های مختلف وجود دارد، این‌ها همه در کار ریاضیات و در کار عدد و رقم می‌گنجد. ریاضیدان و فیلسوف از طریق ریاضی در زمینه موسیقی به این کارها هم رسیدگی می‌کند آن چنان که فارابی و ابن سینا و... چنین کردند.

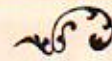
حقیقت این است که فیلسوف می‌خواهد صدای هستی و صدای حقیقت را بشنود و برای این کار سراغ موسیقی می‌رود و می‌گوید «مطرب مهتاب روی آن چه شنیدی بگوی»، ولی این چیزی را که مطرب مهتاب روی می‌شنود، وقتی چهره او در مشاهده و در مواجهه با حقیقت از حالت عادی، تغییر می‌کند و رنگ پریده می‌شود و مهتاب روی می‌شود و در تشعشع دیدن و شنیدن حقایق، از خود بی‌خود و بی‌تاب می‌شود و این



شندایی در چهره او اثر می‌گذارد، ما می‌گوییم مطرب مهتاب روی آن چه شنیدی بگویی و آن نغمه‌ای را که از حقیقت شنیدی به زبان بیاور و به زبان آوردنش یعنی باز زبان ساز بگو. پس این که موسیقی برای سیر فیلسوف و سیر آدمی به سمت حقایق اعلا در مرحله فلسفه وسطی و در حد وسط قرار دارد، گراف و بیپه‌وده نبوده است؛ یعنی صرفاً یک نسبت میان موسیقی و ریاضیات نیست، بلکه آن سطح و ظاهر کار است و حقیقت کار این است که فیلسوف می‌خواهد صدای هستی را بشنود، نغمه و ترنمات هستی را بشنود و از این روی سراغ موسیقی می‌رود و موسیقی را در آن جایگاه می‌بیند. از طرف دیگر این حد وسط با احتمال دارد به حد اعلا سیر کند با احتمال دارد به حد سفلی سیر کند.

#### موسیقی و ساحت وجود آدمی

وقتی ما موسیقی را در حد وسط می‌بینیم این حد وسط حد وسط اخلاقی نیست که مثلاً طبق اخلاق ناصری و اخلاق ارسطویی حد وسط میان بعضی فضائل اخلاقی و رذایل اخلاقی باشد، بلکه این حد وسط امکان سیر به حد اعلا دارد و امکان سقوط و نزول به حد سفلی دارد. باید پرسید چگونه است که موسیقی را در این جایگاه می‌توان دید؟ اگر ما در فلسفه سه حد داریم به نام حد اعلا و حد وسطی و حد سفلی، در وجود آدمی هم سه مرحله و قلمرو و حوزه داریم؛ یکی قلمرو خرد است که حد اعلا و وجود آدمی است، دیگری قلمرو احساسات و عواطف است که حد وسطی وجود آدمی است و آخری هم قلمرو هیجانات و غرایز است که حد سفلی وجود آدمی است. هیجانات و غرایز یعنی ضروریات حیات، همه آن چه که برای حیات ضروری است. همه آن چه که به عنوان نیاز و امر مبرم و لازم الوجود برای ادامه حیات آدمی می‌توان تلقی



موسیقی در فلسفه چه کار می‌کند؟ اگر فیلسوف در ساحت خرد قرار دارد، زنگ تفریح فیلسوف ساحت احساسات و عواطف است. فیلسوف احتیاج دارد که ساحت احساسات و عواطف او تقویت بشود و این بنیه در نظر بیاید و هیچ امری جز هنر، علمی‌الخصوص موسیقی، نمی‌تواند از عهده این کار بر بیاید.



موسیقی سنتی داریم. ردیف موسیقی سنتی، نغمه پر دازی قوم ایرانی به درازای هزاران سال است. آهنگ‌ها آمده‌اند و رفته‌اند ولی خط سیر، همان خط سیری است که به تمدن و فرهنگ چند هزار ساله ایران می‌رسد. اگر ردیف موسیقی ایران را در نظر آورید می‌بینید که در هشتاد و پنج درصد از نغمات موسیقی ما، آن حالت تعادل و اعتدال وجود دارد و شما وقتی آن‌ها را می‌شنوید مانند نغماتی که در ساحت و حوزه هیجانات شنیده‌اید، آن حالت و احساسات به شما دست نمی‌دهد و مانند نغماتی که در حوزه احساسات و عواطف است، انسان را زود تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و از حالت توازن خارج نمی‌کند. ترانه‌هایی که شنیده می‌شود و انسان به شدت تحت تأثیر قرار می‌گیرد، یعنی روی احساسات و عواطف اثر می‌گذارد که همان حوزه احساسات و عواطف است. انسان با شنیدن آثار مربوط به حوزه هیجانات به یک احوال معلوم‌الحالی می‌افتد و مثال بارزش همین موسیقی‌های اجتماعی مغرب زمین است که تحت عناوین رپ و راب و جاز و بدترین نوعش موسیقی‌های متال، دیده می‌شود؛ از شنیدن این‌ها در واقع تمامی قلمرو هیجانات و غرایز آدمی تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

#### موسیقی ایرانی، موسیقی خردورزی

در آثار ایرانی، وقتی که موسیقی ردیف شنیده می‌شود، هیچ کدام از این دو حالت نیست. انسان در ابتدا با یک بهت مواجه می‌شود، این چیست؟ این نغمه‌ها که در ردیف موسیقی ما هست چه می‌خواهند بگویند؟ از این بهت و حیرت شروع می‌شود و بعد از مدت‌ها، به تفکر منجر می‌شود، یعنی فرد هم چنان در یک سیر تعقلی به سر می‌برد که معنای این‌ها چه بود. یعنی وقتی می‌گوید مطرب مهتاب روی آن چه شنیدی بگویی، از پدید آورنده این آثار و نغمات می‌خواهد بپرسد که معنایش چیست و چه می‌خواهد بگوید و پس از سالیان، کم‌کم هم‌زبانی با موسیقی، ردیف برای انسان پیدا می‌شود و به تدریج از این منظر نگاه می‌کند. واقعاً کدام موسیقی در این طبقه قرار می‌گیرد؟ مثال‌های دیگری هم در بعضی از انواع موسیقی دنیا نه در این سطح، کمابیش می‌توان پیدا کرد. این حالت در بعضی از آثار موسیقی هندوستان هم هست و در خیلی سطوح پایین‌تر، در نوعی از موسیقی ژاپن هم هست. این خودش یک نمونه از موسیقی در ساحت خرد می‌باشد. موسیقی در ساحت عواطف و احساسات، مانند تمام تصانیفی که در موسیقی ما هست و به سرعت آدمی از شنیدن آن‌ها تحت تأثیر قرار می‌گیرد و نفسش معطوف می‌شود و خوش آیند قرار می‌گیرد و لذت می‌برد.

#### تأثیر فلسفه بر موسیقی

فلسفه برای موسیقی این سه جایگاه را تعیین می‌کند تا به حال از این منظر به موسیقی نگریسته نشده است. اگر این سه جایگاه را فلسفه تعیین نکند، موسیقی به طور مطلق یا مطلق موسیقی، زیر سؤال نمی‌رود و مورد مذمت قرار نمی‌گیرد، مطلق موسیقی مورد شماتت و بی‌مهری قرار نمی‌گیرد. کدام خردمندی هست که از متاع خرد روی بگرداند؟ جز

کرد، در حوزه هیجانات و غرایز است. احساسات و عواطف حد وسطی وجود آدمی است. آن حدی است که آدمی به واسطه آن تا حدودی از دیگر موجودات و دیگر حیوانات متفاوت و متمایز می‌شود و ساحت خرد، ساحت ممیز وجود آدمی است. آن چیزی است که بشر به طور منحصر به فرد و ممتاز نسبت به سایر موجودات تلقی می‌شود. اگر این سه قلمرو برای انسان در نظر گرفته شود و از طرفی به موسیقی توجه شود، در می‌یابیم که موسیقی برای هر سه قلمرو وجود آدمی متاع و خوراک و وظیفه و اثر دارد. شاید بتوان گفت تمام تعادل و توازن و اعتدال وجود آدمی به قلمرو خرد بستگی دارد، اگر چه ممکن است بیش از این هم حق مطلب را بتوان ادا کرد. تعداد کمی از آثار موسیقی به قلمرو خرد متعلق است. اگر بخواهیم مثالی در رابطه با این گونه آثار در ایران بزنیم، باید گفت سابقه فرهنگ و هنر در این ملک، موزی با سابقه طول عمرش است و به هزاران سال می‌رسد. همه خردمندی که در این مملکت بوده‌اند، از حکما و فلاسفه گرفته تا عرفا و عاشقان، همه نغمه پر دازی کرده‌اند و تعداد زیادی از آن‌ها هم به موسیقی پرداخته‌اند. ما از دوره طولانی در موسیقی، میراث بارز شی به اسم ردیف

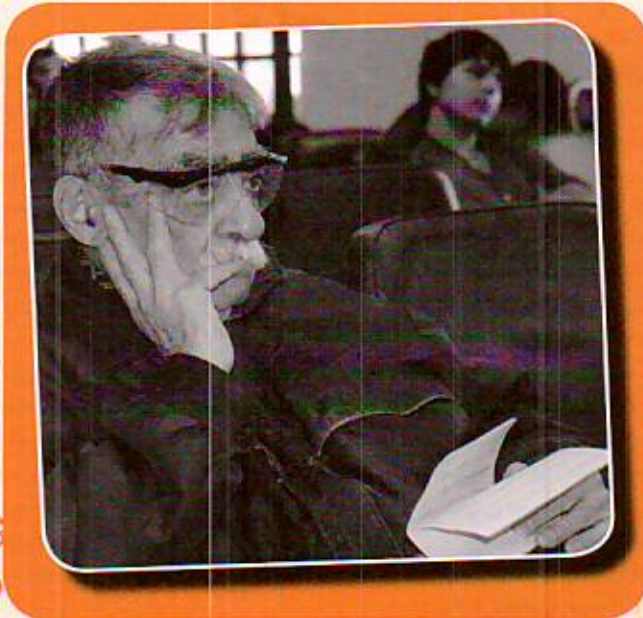
تأیید و صحه گذاشتن بر آن کار دیگری ندارد.

#### تأثیر موسیقی بر فلسفه

موسیقی در فلسفه چه کار می‌کند؟ اگر فیلسوف در ساحت خرد قرار دارد، زنگ تفریح فیلسوف ساحت احساسات و عواطف است. فیلسوف احتیاج دارد که ساحت احساسات و عواطف او تقویت بشود و این بنیه در نظر بیاید و هیچ امری جز هنر، علمی‌الخصوص موسیقی، نمی‌تواند از عهده این کار بر بیاید.

موسیقی در تقسیم‌بندی مذکور در حد وسط قرار دارد. مراد از حد وسط موسیقی با فلسفه به این معناست که موسیقی در قرابت با فلسفه در حد اعلا می‌رسد و فیلسوف در قرابت با فلسفه به احساسات و عواطف توجه می‌کند. اگر فیلسوف به احساسات و عواطف توجه نکند یک سو به نگر، عقل تیز و منجر به ندیدن بندگان خدا و منجر به مقداری تندروی می‌شود. اتوپیایی را طراحی می‌کند که جای هیچ کس جز فیلسوفان خردمند در آنجاست، در حالی که بندگان خدا عموماً همه فیلسوف نیستند؛ پس کاری که موسیقی برای فلسفه می‌کند این است که از نظر خوراک و نیازهای عاطفی و احساسی، فیلسوف را تعدیه می‌کند. بنای این سخن بر این بود که ساحت وجود آدمی در نظر آید و متاع و بهره‌های هر ساحت هم در نظر آید و این ساحت را نگاه و تفکر فلسفی می‌تواند ترسیم کند. اگر موسیقی را با این سه قلمرو در نظر بیاوریم ارزش این همه هنرمندی و هنرورزی در تاریخ و تمدن ایران و ارزش بزرگانی که در ساحت خرد و بعد در ساحت احساسات و عواطف کار کرده‌اند، در نظر می‌آید و کلیت و موجودیت موسیقی غیر منصفانه زیر سؤال نمی‌رود و مورد بی‌مهری قرار نمی‌گیرد. »





عبدالله انوار

« درباره ارتباط بین دین اسلام و مسلمین و موسیقی، باید گفت، زمانی که غزالی عصاره دین و عصاره فقه بود، وقتی که صوفی می‌شود ناچار می‌شود که به سماع صوفی هم پناه ببرد. وی در دو کتاب احیای علوم و کیمیای سعادتش تئوری راجع به حلیت و حرمت موسیقی می‌آورد و می‌گوید موسیقی دو حرمت دارد، یا از بالای دیافراگم است یعنی به بالای دیافراگم کار دارد یا به مادون دیافراگم. آن موسیقی‌ای که به مادون دیافراگم مربوط است، بی‌شبهه حرمت دارد و از محرمانی هم هست که هیچ‌گونه توبه‌ای در آن نیست، ولی موسیقی که مربوط به بالای دیافراگم است، ما را به خدا وصل می‌کند و حتی فتوا می‌دهد که اگر نماز می‌خوانید و چنین آهنگی را شنیدید نمازتان را بشکنید و به این موسیقی گوش بدهید، زیرا نماز حالت اتصال است و در این موقع بهترین شکل اتصال حادث شده است. البته در مذهب شیعیان چنین چیزی نیست ولی ملا محسن فیض هم که پیرو غزالی بوده و از بزرگ‌ترین فقه‌های شیعی است، همین تعبیر را کرده است و به طور کلی فقیهانی که این تمیز را بین دو حالت موسیقی گذاشته‌اند، حلال بودن موسیقی را ثابت کرده‌اند و در مقابل، حرمتش را هم گفته‌اند و به نظر من حرفشان بسیار صحیح است. امروزه در موسیقی‌های پاپ انواع ذالت‌ها را می‌توان دید و می‌خواهند این موسیقی را به صورت یک امر اخلاقی عرضه کنند و بالا ببرند.

#### موسیقی و اتصال با عالم بالا

این موضوع که چگونه موسیقی انسان را به خدا یا عالم بالا وصل می‌کند، به تئوری کانت بر می‌گردد. کانت می‌گوید زمانی که من یک امر و یک فعلی را می‌خواهم دریافت کنم، یعنی به نومن که دست می‌زنم، نومن به دست من نمی‌آید، آن چیزی را که من از آن می‌گیرم حس من است که در درجه اول احساس من به آن فعل غلبه پیدا می‌کند. زمانی که غلبه پیدا کرد حالت مبهمی است. عقل در این مورد برای این که یک شکل صحیح پیدا کند، ناچار می‌شود از زمان و مکان استفاده کند. کار زمان و مکان در این دریافت، آن است که این امور مبهم را منظم می‌کند و به بالاتر می‌دهد، آن جا شناختی است که به آن فنومن می‌گوید، ولی به نظر من یگانه کاری که موسیقی می‌کند این است که زمانی که یک آهنگ صحیح موسیقی زده می‌شود، آن روابط زمانی و مکانی را قطع می‌کند. انسان در

## موسیقی نزد مسلمانان

یک آناتی واقع می‌شود که زمان و مکان و احساس معمولی نیست. انسان نمی‌تواند از طریق موسیقی احساسی را پیدا کند که از طریق منطقی می‌کند. چرا که موسیقی از زمان و مکان خارج است و تمام شناخت‌های منطقی انسان باید تابع زمان و مکان باشد.

#### خاکگاه موسیقی در تمدن اسلامی

بحث دیگر این که، موسیقی چگونه در تمدن اسلامی آمده است و این بحث کاملاً روش‌شناسی (متدولوژیکی) است. فلسفه به دو قسمت تقسیم می‌شود: نظری و عملی. فلسفه نظری سه قسمت می‌شود: فلسفه سفلی که فلسفه طبیعی است، فلسفه وسطی یا فلسفه تعلیمی که فلسفه ریاضی است و فلسفه علیا که متافیزیک و مابعدالطبیعه است. فلسفه وسطی در چهار علم بحث می‌کند: حساب، هندسه، موسیقی و مجسطیک که علم هیئت است. این تقسیم‌بندی از لحاظ روش‌شناسی (متدولوژیکی) است نه از جهت عرفانی یا جهت‌های عقلانی.

موضوع فلسفه وسطی کتب است. موضوع هر علم، آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن شیء بحث می‌شود و موضوع علم، در خود علم بحث نمی‌شود زیرا در غیر این صورت، دور پیش می‌آید. زیرا زمانی که درباره موضوع بحث می‌شود، باید معمولی داشته باشیم. در هر علم بحث از مسائل است و مسائل معمولات منتسب به موضوعات است. اگر بنا باشد موضوع علم در خود علم بحث شود، موضوع، هم باید موضوع واقع شود هم معمول.

با این تعریف می‌خواهیم ببینیم که آیا موسیقی در علم ریاضی واقع در فلسفه وسطی قرار می‌گیرد یا خیر؟ فلسفه وسطی از کتب بحث می‌کند و کتب بر دو قسم است، یا کتب متصل است یا کتب متفصل. کتب متصل عبارت است از امری که اگر در روی آن چیزی از خودش در نظر گرفته شود، این جزء آن کتب را به دو قسمت می‌کند به طوری که تمام اجزاء کتب یا باید در این قسمت باشند یا در آن قسمت، ولی خود مقسم متعلق به هر دو قسم است. در کتب متصل

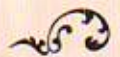


موضوع مهم در موسیقی، آن توافقی است که موسیقی یا احساس انسانی پیدا می‌کند و این توافق پیدا نمی‌شود مگر این که تلاشی بین نغمات باشد

حرف



خاصیت متقسم برای یک نقطه نیست و تمام اجزای کتم این خاصیت را دارند. کتم منفصل کتمی است که هیچ گاه نمی توان بر روی آن نقطه‌ای را در نظر گرفت که کتم را به دو قسمت تقسیم کند که یک قسمتش این سوی مقسم باشد و یک قسمتش آن سوی علمی که مباشر بحث این کتمی‌اند، آن علمی که مباشر بحث کتم متصل است هندسه



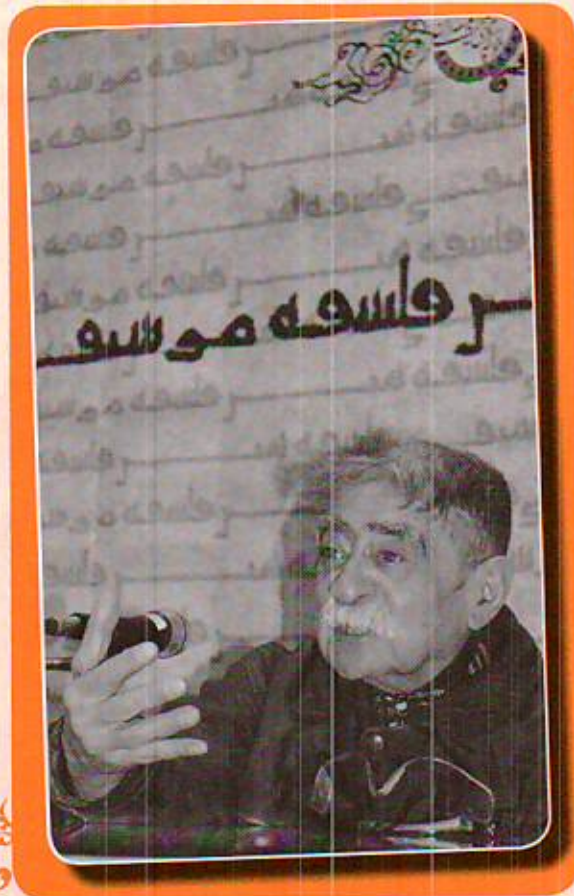
یگانه کاری که موسیقی می کند این است که زمانی که یک آهنگ صحیح موسیقی زده می شود، آن روابط زمانی و مکانی را قطع می کند. انسان در یک آناتی واقع می شود که زمان و مکان و احساس معمولی نیست



و آن علم که کتم منفصل را بحث می کند، حساب است. در فلسفه وسطی، عامل بحث کننده مجسطیک، هندسه است یعنی هندسه مباشر مباحث مجسطیک است. موسیقی نیز وارد فلسفه وسطی می شود زیرا مباحث موسیقی به وسیله اعداد است.

#### موضوع موسیقی

موسیقی در قدم اول از «صوت مع لبث» یعنی صوتی که با درنگ همراه باشد، بحث می کند - اگر صوت به تنهایی باشد در موسیقی نمی آید و مربوط



به علم آکوستیک است - منظور از درنگ، درنگ زمانی است، یعنی زمانی که باید به یک صوت بدهیم تا این صوت موسیقایی بشود، که اسم موسیقایی اش، نغمه یا نت است. پس بدین ترتیب نغمه، صوتی است با لبث یا به قول علامه قطب‌الدین، آهنگی است با درنگ. این درنگ را در موسیقی قدیم با نغره بیان می کردند. نغره تعداد ضرباتی است که بر یک شیء می آید و چون آن موقع ساعت به این صورت نبوده است، با تعداد نغرات یک صوت را نغمه می کردند. حال که دانستیم موسیقی از نغمه بحث می کند، آیا موضوع علم موسیقی خود نغمه است؟ خیر! موضوع موسیقی نغمه نیست چرا که نغمه از آن جهت که نغمه است یعنی نغمه به تنهایی، هیچ گونه اثری از آثار موسیقی را ندارد. بنابراین موضوع مهم در موسیقی، آن توافقی است که موسیقی با احساس انسانی پیدا می کند و این توافق پیدا نمی شود مگر این که تلازمی بین نغمات باشد. پس موضوع موسیقی نغمه نیست بلکه تلازم و ملایمتی است که بین دو نغمه ایجاد شده باشد.

ملایمت و تلازم یک امر اضافی است یعنی نغمه‌ای با نغمه دیگر رابطه پیدا می کند و تلازم را معین می کند. بهترین سمبل برای نشان دادن تلازم، همان نسبتی است که ریاضی به صورت A/B عرضه می کند. از این جهت است که علم موسیقی وارد ریاضی می شود و تمام مباحث موسیقی با نسبت A/B بیان می شود. یعنی در این جا صحبتی که از موسیقی می شود صحبت حالات روحی نیست، بحث علمی است و عرضه کردن مباحث موسیقی است و آن عرضه کردن فقط و فقط با نشان دادن رابطه‌هایی است که این نسبت‌ها با هم پیدا می کنند. این نسبت‌ها در قدم اول نسبت واحد است که نسبت A/B

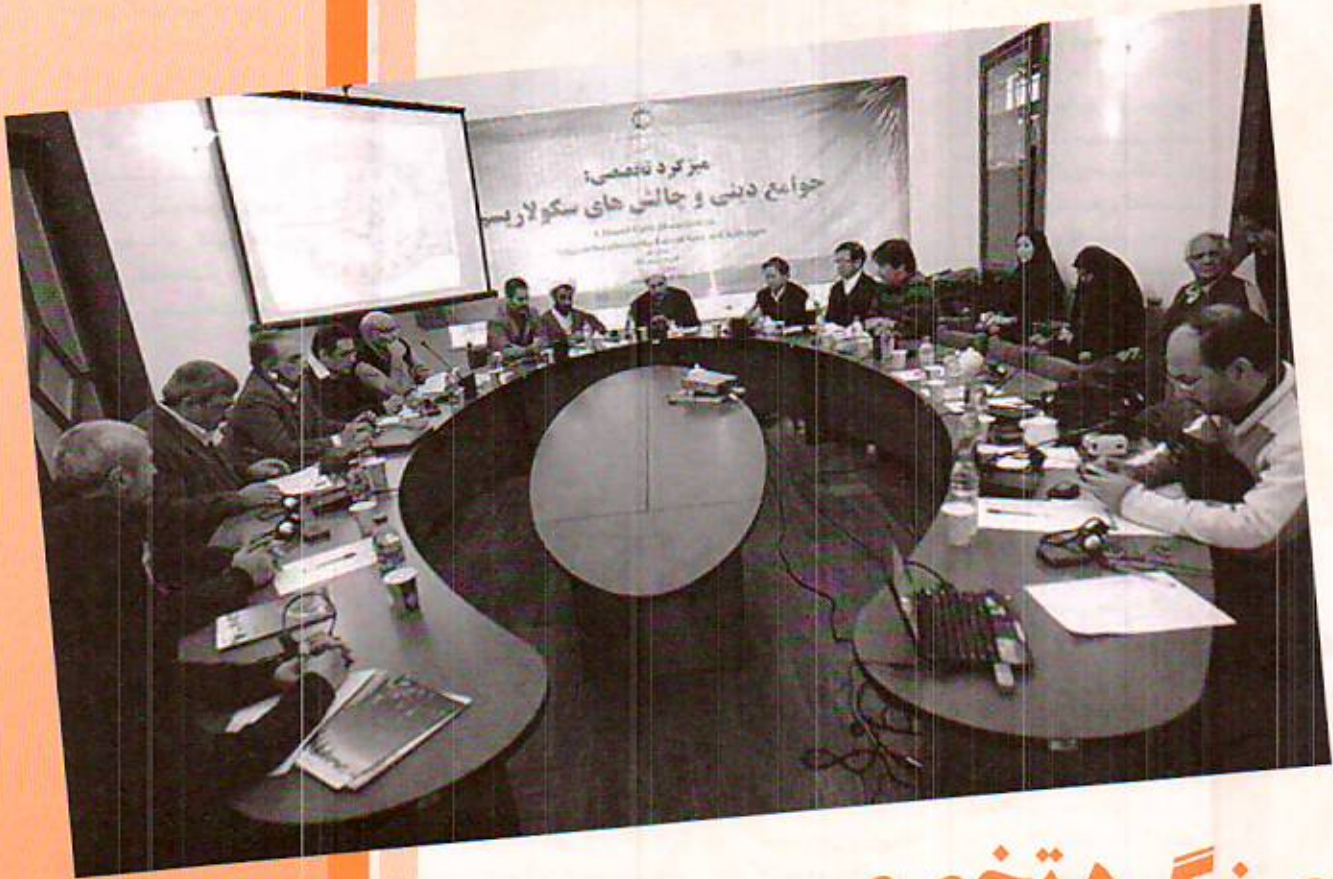
است. در قدم دوم دو یا سه نسبت با هم چه رابطه‌ای پیدا می کنند و همچنین زمانی که چند گروه نسبتی بخواهند با هم رابطه پیدا کنند، آن‌ها چیست. در تمام این‌ها چاره‌ای نداریم که از عدد و حساب استفاده کنیم، از این جهت است که در موسیقی گذشته ما، زمانی که موسیقی را می نوشتند، یک سلسله اعداد بود و عجیب است که موسیقی مثل علوم بسیار دقیق ریاضی است و برای خودش چهار عمل اصلی، غیر از چهار عمل اصلی حساب دارد. زمانی که نیوتن خواست در اجزای بی نهایت بحث کند، ناچار شد علم دیفرانسیل و انتگرال را در ریاضی مطرح کند و توسط آن توانست مباحث مکانیکی مدنظرش را بیان کند. موسیقی نیز برای بیان خود، از نسبت A/B استفاده می کند.

ما چنین موسیقی داشتیم که از فلسفه کمک گرفته بود و تا اوایل دوره صفوی نیز کتاب‌هایی که مبین این موسیقی است، وجود داشت. بهترین کتابی که در این قسمت وجود دارد کتاب موسیقی کبیر فارابی و بعد از آن شفقای بوعلی است و چنین موسیقی دانی لازم نیست که موسیقی عملی بدانند.

متأسفانه بعد از دوره صفوی کارهای بزرگی که به این نحو در موسیقی شده بود، دیگر نداریم و آخرین فردی که به این صورت در موسیقی کار کرد مراغی است که سه کتاب به نام‌های مقاصدالاحسان، جامع‌الاحان و کنز‌الاحان دارد. »



میزگرد تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم در  
دی‌ماه ۱۳۹۰ در مؤسسه پژوهشی و حکمت و فلسفه ایران و با  
همکاری مرکز گفت‌وگوی ادیان برگزار شد



## میزگرد تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم





# اخلاق راه ارتباطی جوامع دینی و سکولار



« حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در نشست تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم با طرح موضوع چستی جامعه دینی و چگونگی تعامل با جوامع سکولار، عنوان کرد: بحث من در دو بخش خلاصه می‌شود: این بحث در دو بخش چستی جامعه دینی و دوم چگونگی تعامل با جوامع سکولار تبیین می‌شود و مقصود از جامعه دینی، جامعه اسلامی و اسلام شیعی است.

دکتر خسروپناه با تأکید بر این که جامعه اسلامی شش مؤلفه مهم دارد، اظهار کرد: اولین مؤلفه جامعه دینی توحید محوری است. شعار پیامبر اسلام (ص) «لا اله الا الله» بود و در قرآن کریم تمام آیات تکوینی و تشریحی به خدای سبحان نسبت داده می‌شود. اصل دوم در جامعه دینی کرامت انسانی است. در جامعه اسلامی، اسلام موجودی ارزشمند است و باید مورد تکریم قرار گیرد، همان‌طور که در آیه قرآن نیز می‌فرماید: «و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر» رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با

اشاره به سومین مؤلفه جامعه اسلامی خاطر نشان کرد: جامعه اسلامی جامع‌های است که هم به عقل بها می‌دهد، هم به وحی. در این جامعه هم عقل منبع معرفت محسوب می‌شود و هم وحی، البته منظور از عقل تنها عقل استدلال‌گر نیست بلکه عقل شهودی را هم شامل می‌شود.

وی افزود: آخرت‌گرایی در زندگی دنیوی، دیگر شاخصه جامعه اسلامی است. بر طبق روایات اسلامی انسان باید در این دنیا زیست کند، آن گونه که تا بد می‌خواهد زندگی کند. از سوی دیگر زندگی دنیوی باید در چارچوب زندگی اخروی باشد همان‌گونه که در حدیث اشاره شده که «الدنیا مزرعة الآخرة» و یا در قرآن می‌فرماید: «انا لله و انا الیه راجعون»

خسروپناه عبودیت و بندگی را دیگر مؤلفه جامعه دینی معرفی کرد و افزود: جامعه دینی جامع‌های است که خود را بنده خدایند. بندگی و عبودیت هم جنبه فردی دارد و هم جنبه اجتماعی. ممکن است در اجتماعی، افراد بنده خدا باشند، اما جامعه، خدا را بندگی نکند. در آیه قرآن نیز هدف از خلقت انس و جن بندگی معرفی شده است: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون»

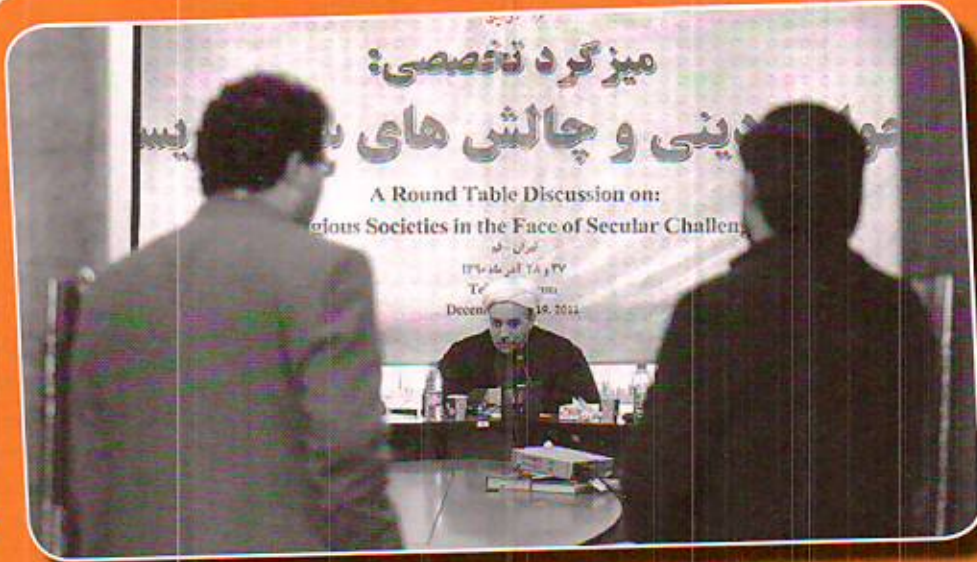
مؤلف کتاب فلسفه فلسفه اسلامی عنوان کرد: اخلاق‌گرایی از دیگر مشخصات یک جامعه دینی، اسلامی و شیعی است. در این میان اخلاق یکی از مهم‌ترین اصول جامعه دینی و اسلامی به شمار می‌آید، به طوری که چهار مرتبه از شخص رسول اکرم (ص) سؤال شد: «ما حقیقه الدین؟»، نبی اکرم (ص) در پاسخ فرمودند: «حسن الخلق».

مؤلف کتاب نظام معرفت‌شناسی صدرایی، با بیان این که اخلاقی راه ارتباطی بسیار مهمی است که می‌تواند جوامع دینی را با جوامع سکولار پیوند دهد، گفت: هنگامی که به احادیث مراجعه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم

که بر مسائل اخلاقی بسیار تأکید شده است، به گونه‌ای که این تأکید در برخورد پیشوایان دین نیز به خوبی مشاهده می‌شود. البته باید توجه داشت که ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی اعتقاد به خداست.

وی با بیان این که شیعه در اعتقادات خود حسن و فحیح افعال را ذاتی و عقلی می‌داند، اظهار کرد: شیعه اعتقاد دارد قفل انسان جدای از ارزش‌های دینی می‌تواند حسن یا قبیح باشد، مانند عدالت و ظلم. به همین دلیل که عدالت در ذات خود خوب است، خداوند فرموده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی».





حجت‌الاسلام مظفری، رئیس مرکز گفت‌وگوی ادیان

مؤلف کتاب هستی‌شناسی معرفت عنوان کرد: با نگاهی به احادیث وارده در زمینه اخلاق می‌توان به اهمیت آن در جامعه پی برد، به عنوان مثال از امام حسین (ع) نقل شده است که خوش اخلاقی عبادت است. با این بیان، اگر در سخن گفتن و رفتار ادب رعایت شود، عین عبادت است.

خسروپناه ادامه داد: مردی نزد امام حسین (ع) از شخصی بدگویی می‌کرد. امام (ع) به او فرمود: ای مرد دست از بدگویی و غیبت بردار، زیرا آن خوراک سگ‌های دوزخ است.

باید توجه داشت که شاید جامعه‌های دینی نباشد، اما اصول اخلاقی را رعایت کند، در این صورت این جامعه می‌تواند با جوامع دینی تعامل سازنده‌ای برقرار کند.

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در پایان خاطر نشان کرد: باید تلاش کرد که جوامع سکولار نفی خدا و ماوراء طبیعت نکنند و اگر حاضر نیستند احکام دین را در جامعه پیاده کنند، حداقل ارزش‌های اخلاقی را تادیده نگیرند، لذا با این نگاه باید اولاً اعتقاد به خدا در جوامع سکولار تقویت شود و ثانیاً ارزش‌های اخلاقی در جوامع دینی تقویت شود تا از این طریق ارتباط میان جوامع دینی و سکولار برقرار شود.

**مظفری: سکولاریسم نمی‌تواند تضمین**

**کننده حقوق پیروان ادیان باشد**

حجت‌الاسلام مظفری، رئیس مرکز گفت‌وگوی ادیان در نشست تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم با ابراز امیدواری برای ایجاد صلح و زمینه دوستی میان انسان‌ها به

منظور رفع خصومت گفت: در دوره مدرن بسیاری از متفکران به این اندیشه افتادند که اگر بخواهند دنیایی آکنده از صلح داشته باشند بهتر آن است که نظام‌های سکولار برپا سازند، اولین بار ماکیاوولی بود که این اندیشه را مطرح کرد که دکتترین مسیحیت منشأ و سرچشمه خشونت است.

وی افزود: بر اساس این اندیشه، اگر بخواهیم در اروپا جنگ‌های مختلف را به پایان ببریم و صلح را در اروپا برقرار سازیم بهتر آن است که مسیحیت را از عرصه عمومی به عرصه خصوصی محدود کنیم، بر اساس این اندیشه و فلسفه سیاسی، سکولاریسم مطرح شده به این معنا که اگر دولتی سکولار باشد (در مفهوم ساختاری آن) و اگر در امر دین بی‌طرف باشد ما به شکل بهتری می‌توانیم حقوق و آزادی‌های پیروان ادیان را تضمین کنیم و مؤمنان و ملحدان هر دو در کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیز خواهند داشت. در عرصه روابط بین‌الملل اندیشه ماکیاوولی نتیجه بخش نبود.

حجت‌الاسلام مظفری یادآور شد: طی قرن بیستم شاهد دو جنگ جهانی بودیم که در اروپا آغاز و به سراسر دنیا کشیده شد، در عرصه داخلی هم مشکلی حل نشد، تصور این که ما می‌توانیم مرز مشخصی بین عرصه عمومی و حریم خصوصی ترسیم کنیم، دیگر کارایی خود را از دست داده است، دپواری که این دو عرصه را از هم جدا می‌کرد مشخص و ممیز و جداکننده این عرصه نیست.

وی اضافه کرد: تصویر امر عمومی و خصوصی مشکلاتی را طی چند دهه گذشته مطرح

کرده است، از این رو بسیاری در صدد بر آمده‌اند که مفهوم سکولاریسم را بازسازی کنند تا با چالش‌های دوره جدید روبه‌رو شود. در بحث نظام‌های سکولار با تفسیر واحدی مواجه نیستیم. از سکولاریسم در حد افراطی آن لائیسیته (laïcité) تا سکولاریسم در مفهوم مثبت آن (به معنای بی‌طرفی مثبت، حمایت برابر دولت از همه ادیان) ما مشاهده می‌کنیم که جوامع دینی و مؤمنان، با مشکلاتی مواجه هستند.

رئیس مرکز گفتگوی ادیان گفت: اکنون این سؤال مطرح می‌شود که در جوامع دینی چگونه حقوق افراد و اقلیت‌های دینی تضمین می‌شود. با این دو پرسش زمینه برای مباحثه بیشتر فراهم می‌شود.

حجت‌الاسلام محمد حسین مظفری با بیان این که جوامع دینی با چالش‌های سکولاریسم روبرو هستند، اظهار کرد: در دوره مدرن بسیاری از متفکران به این اندیشه توجه کردند که برای تحقق دنیایی آکنده از صلح باید نظام‌هایی بر مبنای سکولاریسم طراحی شود.

مظفری با تأکید بر این که این نظریه نخست توسط ماکیاوولی مطرح شد، عنوان کرد: مطابق نظر ماکیاوولی مسیحیت منشأ و سرچشمه خشونت است، اگر بخواهیم در اروپا جنگ‌های مختلف به پایان برسد و صلح برقرار شود، باید مسیحیت را از عرصه عمومی به عرصه خصوصی محدود کرد. بر اساس این اندیشه و فلسفه سیاسی بود که نظام سکولاریسم مطرح شد.

رئیس مرکز گفت‌وگوی ادیان با بیان این





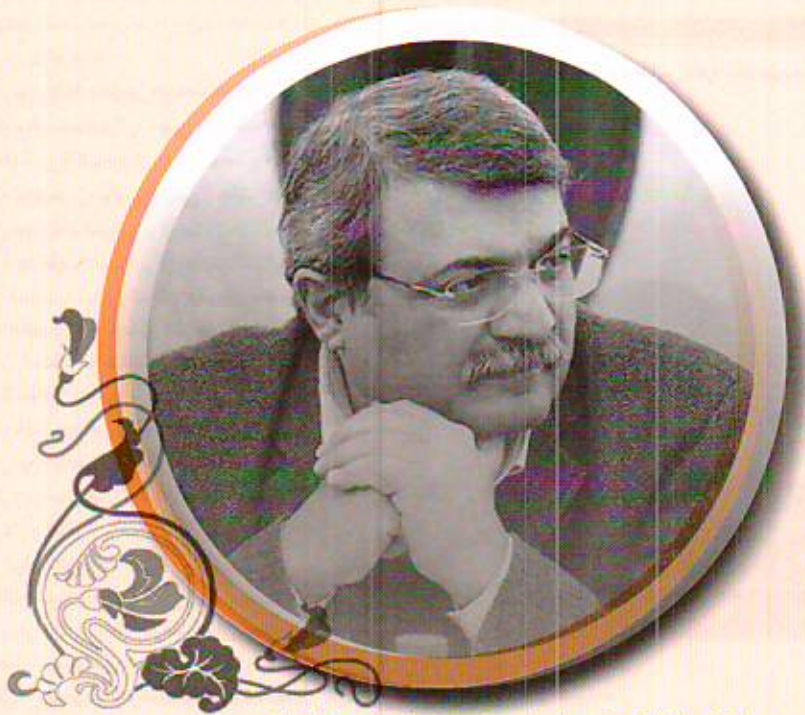
که طبق نظر ماکیاولی اگر حکومت سکولاریسم در مفهوم ساختاری آن یعنی دولتی بی طرف محقق شود، بهتر می توان آزادی ادیان را تضمین کرد، گفت: ماکیاولی اعتقاد داشت که در چنین حکومتی مؤمنان و ملحدان به خوبی در کنار یکدیگر زیست خواهند کرد.

وی خاطر نشان کرد: باید توجه کرد که اندیشه سیاسی ماکیاولی چندان هم مؤثر نبود و فقط در قرن بیستم دو جنگ جهانی اتفاق افتاد. سکولاریسم در عرصه داخلی نیز نتوانست مشکل را برطرف کند و تنها مرز میان حریم خصوصی و عمومی را از میان برداشت و در این راستا مشکلاتی را در جامعه ایجاد کرد، لذا بسیاری در صدد برآمدند تا سکولاریسم را بازسازی کنند و چالش های آن را حل کنند.

رئیس مرکز گفت و گوی ادیان با بیان این که در نظام های سکولار با یک تفسیر واحد مواجه نیستیم، ادامه داد: از نظام سکولار در شکل فرانسوی آن که از آن تعبیر به لائیتیس می شود تا نظام های سکولار مثبت که دولت از همه ادیان حمایت می کند، با مشکلاتی مواجه هستیم. از سوی دیگر این سؤال مطرح است که جوامع دینی چگونه آزادی افراد را تضمین می کنند تا اقلیت های مذهبی بتوانند از حقوق خود به شکل کامل بهره مند شوند.

**شهرام بازوکی: اهتمام به معنای «سلام» در اسلام، لازمه تحقق صلح حقیقی است**

به گزارش روابط عمومی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دکتر شهرام



دکتر شهرام بازوکی، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

بازوکی، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در میزگرد تخصصی جوامع دینی و چالش های سکولاریسم با موضوع «جنگ و صلح در اسلام» به سخنرانی پرداخت.

وی در این سخنرانی در بخش اول به تبیین معنای جنگ و صلح در اسلام و در بخش دوم به معنای جنگ و صلح در دوره معاصر پرداخت.

در بخش اول سخنرانی، بازوکی اظهار داشت: اسلام از آنجا که آخرین دین الهی است جامع همه ابعاد دینی است. از این رو اگر بگوییم که در دین یهود بر شریعت و فقه تاکید می شود و در دین مسیح بر طریقت و عرفان، اسلام جامع هم شریعت و هم طریقت است.

عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه خاطر نشان کرد: بنابراین قرآن، اسلام را به عنوان امت وسط معرفی کرده است. از این رو اسلام از یک طرف بر خلاف مسیحیت دارای یک شریعت الهی است، در عین اینکه بر خلاف یهود دارای طریقت معنوی نیز هست.

این پژوهشگر در ادامه افزود: اسلام هم دارای احکامی مربوط به دنیا و تنظیم زندگی و امور معیشتی است و هم دارای دستوراتی مربوط به زندگی معنوی است و این دوازدهم جدا نیستند و هیچ یک دیگری را طرد نمی کنند و به این دلیل دنیا از آخرت و ظاهر از باطن جدا نیست.

وی با بیان اینکه در خصوص مسئله جنگ و صلح نیز این دو بعد ظاهری و باطنی به وضوح دیده می شود، تصریح کرد: جهاد در اسلام معنای بسیار عام تری از جنگ ظاهری یا دشمنان دین دارد و هر گونه مجاهدتی در راه خدا حتی در اموری مثل تعلیم و تعلم نیز جهاد محسوب می شود و فقط یک مصداق آن، جنگ با دشمنان دین است. با این حال همین جنگ هم از لحاظ ظاهری جهاد اصغر است و از حیث معنوی جهاد دیگری به نام جهاد اکبر و وظیفه دائمی هر مسلمان سالک راه خدا است.

شهرام بازوکی با بیان اینکه اصل در اسلام بر «صلح» است، خاطر نشان کرد: این صلح نیز ظاهرش، صلح ظاهری یا دیگران است و باطنش «سلام» است که بسیار عمیق تر از صلح بیرونی است. اساس اسلام «سلام» است و خداوند در قرآن به دارالسلام دعوت می کند. توسعه اسلام هم بیش از آن که به تیغ شمشیر سلاطینی مثل محمود غزنوی باشد به دعوت معنوی و نفوذ دینی عارفانی مثل

میرسید علی همدانی بود که با دعوت به «سلام» هندوان را مسلمان کرد.

وی در بخش دوم سخنان خود به تبیین معنای جدید جنگ و صلح در جهان معاصر پرداخت و گفت: در این تبیین بیان می شود که چگونه سیاستمداران خواسته یا ناخواسته، دینی یا غیر دینی، جنگ را در جهت سلطه طلبی و صلح را به معنای وضعیت غیر جنگی می پندارند و از معنای حقیقی و معنوی صلح یعنی «سلام» غافلند. بدین ترتیب آن چه غلبه دارد سلطه طلبی و افزون خواهی و تحمیل خود یا نفس اماره بر دیگران است و آن چه مورد غفلت قرار گرفته است، سلام است که با جهاد اکبر به دست می آید.

دکتر بازوکی در پایان سخنان خود خاطر نشان کرد: مادام که معنای «سلام» مورد توجه قرار نگیرد صلح حقیقی نیز تحقق نخواهد یافت.



چین هیونگ، دبیر کل کنفرانس «کره برای دین و صلح»

دین در صلح کره

به گزارش روابط عمومی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، جین هیونگ، دبیر کل کنفرانس «کره برای دین و صلح»، در میزگرد تخصصی جوامع دینی و چالش‌های سکولاریسم به سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدا اظهار داشت: برگزاری این گفتگوها دارای اهمیت بسیاری است و علت آن حضور اسقف اعظم کاتولیک‌های کره جنوبی در ماه سپتامبر گذشته در کنفرانس گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌های آسیایی است.

هیونگ با اشاره به این که این نخستین سفر وی به ایران بوده و طی این سفر تحت تأثیر قدرت فرهنگی ایرانی قرار گرفته است گفت: من اعتقاد دارم که ایران یک‌بار دیگر مظهر قدرت فارس خواهد شد.

هیونگ ضمن بیان اینکه روابط دوستانه بین ایران و کره، از طریق سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی به ویژه در زمینه‌های فرهنگی و تمدنی بسیار سازنده خواهد بود، خاطر نشان کرد: کره یک کشور کوچک در شرق آسیا است اما از نظر فرهنگی و دینی از تنوع بسیاری برخوردار است.

وی با اشاره به تکرر گرایشی در جامعه کره و آزادی ادیان در این کشور اظهار داشت: سنت کنفوسیوس‌سیسم مبنای اخلاقی را برای کره‌ای‌ها فراهم می‌کند. اخلاق کنفوسیوسی بر زندگی اکثر کره‌ای‌ها حاکم است، حتی بودائیان و مسیحیان نیز تحت تأثیر آن هستند. بسیاری از بودائیان و مسیحیان علاوه بر سنت خود، کنفوسیوسی نیز هستند؛ اگر چه کره جنوبی از نظر قانونی سکولار است اما مردم آن بسیار متدین هستند و به نوعی اکثر جمعیت به سنت کنفوسیوسیسم تعلق دارند و به سختی می‌توان میان دین، فرهنگ و حتی هنر این کشور تمایز ایجاد کرد.

هیونگ با اشاره به اینکه جوامع دینی کره جنوبی اعم از پروتستان، کاتولیک بودائی و کنفوسیوس بر اساس همزیستی مسالمت آمیزی زندگی می‌کنند، تصریح کرد: دین در کره بسیار زنده و شاد است. امتزاج ادیان مختلف در تاریخ ما جاری بوده است و در این کشور دین امری پیچیده و غنی است. مردم از



جین هیونگ، دبیر کل کنفرانس «کره برای دین و صلح»

ادیانی که دارند راضی هستند.

دبیر کل کنفرانس کره‌ای ادیان برای صلح تصریح کرد: در کره هیچ چیز به اندازه دین در زندگی ما تأثیر نداشته است. در کره، اسلام از طریق سربازانی که در جنگ جهانی دوم در کره حضور داشتند وارد شد، این کشور اکنون دارای ۱۲ مسجد و جمعیت ۱۰۰ هزار نفری از مسلمانان است.

وی دین را شیوه فهم زندگی دانست و گفت: دین جریان‌های قوی در کره ایجاد کرده و کره‌ای‌ها با رویکرد متعالی به زندگی نگاه کرده و زندگی را معنا کردند، اگر چه گفته می‌شود که زنان و مردان زیادی در فقدان ارزش‌های متعالی زندگی می‌کنند اما در کره چنین وضعیتی وجود ندارد، نیمی از جمعیت کره در فعالیت‌های دینی شرکت می‌کنند.

وی در ادامه اظهارات خود به ارائه تاریخچه‌ای از تحولات گفتگوی دینی دو کره طی سال‌های مختلف پرداخت و گفت: وضعیت کنونی از ستیز و درگیری به گفتگو تغییر کرده و طی بیش از بیست سال این گفتگوها در جریان بوده و اکنون اسناد این گفتگوها جمع‌آوری شده است، بنابراین تعامل دو کره از سال ۲۰۰۰ تا کنون از درگیری به صلح و تساهل حرکت کرده است.

جین هیونگ تصریح کرد: ادیان کره شمالی در چارچوب سوسیالیسم عمل می‌کنند و تحت تأثیر دولت تشکیل شده‌اند و این امر نیز طبیعی به نظر می‌رسد که ادیان کره شمالی توسط دولت و فعالان سیاسی کنترل شوند. ادیان کره شمالی تا امروز تحت رهنمودهای رژیم بودند اما خدماتی را هم به پیروان ادیان ارائه می‌دهند. با تعاملاتی که داریم سعی می‌کنیم معنای دین را درک کنیم و برای صلح و آشتی تلاش کنیم. ادیان کره شمالی می‌توانند نقش صلح و آشتی را میان دو کشور داشته باشند که این نقش از دهه ۸۰ تا کنون بیشتر تقویت شده است.

وی اضافه کرد: جامعه جهانی به ویژه آمریکا فشارهایی بر کره شمالی وارد می‌کند اما این فشارها نمی‌توانند مشکلات دو کره را حل کنند، تلاش نیروهای مذهبی باید مهم‌ترین ابزار برای آشتی دو کشور باشد تا فاف آینده را فراهم کند، این امر نه تنها برای دو کشور بلکه برای جهان حائز اهمیت است. >>





# گزارش از نشست‌ها و همایش‌های خارج از ایران

اعضای هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران







« خسروپناه: انسان  
نیازمند هماهنگی و  
همبازی فلسفه و عرفان  
است

بیست و نهم بهمن ماه،  
نشستی در باب فلسفه و  
معنویت با شرکت چند تن  
از علما و متخصصین ایرانی  
و هندی در مرکز رایزنی  
فرهنگی جمهوری اسلامی  
ایران در دهلی نو برگزار شد  
که در آن حاضران گرد هم  
آمده و به بحث و گفت‌وگو و  
تبادل نظر پرداختند.

در این نشست حجت  
الاسلام دکتر عبدالحسین  
خسروپناه، رئیس موسسه  
پژوهشی حکمت و فلسفه  
ایران، دکتر غلامرضا  
مهدوی رئیس نمایندگی  
جامعه‌المصطفی، احمد  
عالمی سرپرست رایزنی  
فرهنگی سفارت جمهوری  
اسلامی ایران، علی دهگامی  
مسئول خانه فرهنگ،  
دکتر عبدالله شایان زاد  
مدیر گروه ادیان و عرفان و  
سردبیر مجله تفکر دینی،  
دکتر مدن ورما سرپرست  
بنیاد ادیان، پروفیسور آر. پی.  
سینگ رئیس مرکز فلسفه  
دانشگاه جواهر لعل نهرو،  
دکتر هیرا ایل گنجگی استاد  
دانشکده معارف بودیست  
دانشگاه دهلی، پروفیسور آی.  
اج. آزاد فاروقی استاد گروه

## گزارشی از نشست فلسفی در دهلی نو

مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه جامعه ملیه اسلامی، پروفیسور غلام یحیی انجم  
استاد دانشکده مطالعات اسلامی دانشگاه جامعه همدرد، آقای محمد عثمان  
صدیقی وکیل دیوان عالی هند و مجیر خان از جمله شرکت کنندگان بودند.

حجت الاسلام خسروپناه با معرفی اجمالی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه  
ایران اظهار داشت: این مؤسسه دارای سابقه ۴۰ ساله می‌باشد و ۶ گروه مستقل  
دارد، این ۶ گروه عبارتند از: گروه فلسفه اسلامی، گروه منطق، گروه فلسفه غرب،  
گروه عرفان و ادیان، گروه کلام و گروه مطالعات علم.

در ادامه دکتر مهدوی موضوع بحث را با مطرح کردن مسئله مهم عدم رشد  
عقلانیت فلسفی در معیار مقایسه با عقلانیت عرفانی در هند که تأثیر گذاری  
هر چه بیشتر فرهنگ‌های بیگانه در این سرزمین را باعث شده است، بحث و  
بررسی در جلسه را آغاز نمود. وی در پاره‌ای از سخنان خود به مسئله اعتقاد  
مشترک ادیان نیز اشاره داشت.

سپس دکتر فاروقی در خصوص عدم نفوذ اسلام در هندوستان مطالبی ارائه نمود  
و اظهار داشت: آن‌چنان‌که باید و شاید اسلام پیشرفتی نداشته است. وی از حجت  
الاسلام خسروپناه سؤال کرد این مشکل را چگونه پاسخ می‌دهید.

سپس دکتر آر. پی. سینگ ضمن ابراز محبت خود، با برشمردن عوامل فلسفی و  
معنوی یکی از مثال‌های زنده آن «یوگا»، یکی از تجربیات روزمره سنتی هندی،  
را مورد بحث و بررسی قرار داد. دکتر سینگ، یوگا را بیش از هر چیز به عرفان  
وابسته دانست و با بیان و تشریح و اجزا و بخش‌های گوناگون این ورزش جسمانی  
و معنوی، رابطه عرفانی یوگا را که زاینده رابطه همزیستی مسالمت آمیز که نهایتاً  
دستیابی به صلح و آرامش درونی و بیرونی است، اجمالاً مورد بررسی قرار داد.

وی در بخشی از سخنان  
خود به آیاتی در عهد عتیق  
اشاره کرد که در آن خداوند  
به صراحت خلقت انسان را  
به تصویری از وجود خود  
بیان داشته است. وی تمایل  
انسانی در جهت حرکت به  
سوی خدا گونه شدن را  
بالقوه دانست. دکتر سینگ  
این تمایلات انسانی، جاذبه  
و منطق و روش پاسخ یابی  
برای این غرایز بشری را  
توسط یوگا جوابگو می‌داند.  
دکتر ورما پس از تشکر و  
قدر دانی از برگزار کنندگان  
این جلسه، به ویژه دکتر  
دهگامی و حجت الاسلام  
عالمی و ابراز تواضع در جمع  
علما و متفکران، به پیچیده  
بودن موضوع فلسفه، علم و  
مذهب که قدمتی فراتر از  
تصور دارند اشاره کرد. وی  
در بخشی از سخنان خود  
با رجوع به بیسان آموزه‌ها و  
تعلیمات مطرح شده در  
کتاب مقدس هندوها، گیتا  
که فلسفه را علمی ابدی  
دانسته و تاریخی برای آغاز  
این علم معین نکرده است،  
به مطالعات خود درباره  
تعلیمات قرآن کریم اشاره  
کرد و با رجوع به سوره بقره  
آیه ۸۵ و سوره آل عمران  
آیه ۶۴، مسئله اختیار بشر  
در برگزیدن دین را مطرح  
ساخت.

دکتر ورما اصول همه ادیان بشری را مشابه و یکسان می‌داند. این اصول پیروان و جامعه انسانی را به سوی همزیستی مسالمت آمیز، محبت، همیاری و ترحم سوق می‌دهند که ریشه و منشأ تمام آن‌ها به اصل وحدانیت خداوند باز می‌گردد.

وی در بخش دیگری از سخنان خود به تأثیر متقابل ادیان بر یکدیگر و نیز جوامع بشری اشاره کرد و ضمن مطرح کردن این موضوعات، دکتر ورما به واژه «روح» و عدم محدودیت آن به مرزهای جغرافیایی و انسانی و مسائل دیگر مربوط به آن اشاره‌ای اجمالی داشت.

دکتر ورما بار دیگر با رجوع به آیات متعددی از قرآن، اسلام را حرکت به سوی صلح و آرامش دانست و نیز بر دعوت انسان به ترویج و تبلیغ دین و در عین حال تقدس همه ادیان بشری تأکید نمود و تفاوت‌های ظاهری ادیان را، در طرق اختیاری در انجام پدیده پرستش و یا پوشش‌های ظاهری دانست.

وی بار دیگر به وجود ۱۲۴۰۰۰ پیامبر الهی اشاره کرد و آن را دلیلی بر رابطه متقابل ادیان و قدمت فراتر از تصور ذهن بشری از رابطه خداوند و انسان دانست.

پس از این سخنان، دکتر هیرا پل گنجگانی سخنان خود را با تشکر و قدر دانی از برگزارکنندگان گرد هم آیی آغاز نمود و سپس به موضوع فلسفه و عرفان از دیدگاه بودیست‌ها پرداخت.

وی در ادامه نظرات خود، انسان را جزئی واحد از خلقت دانست و از آنجایی که فلسفه موضوعی بسیار پیچیده می‌باشد، آن را به عنوان یک دیدگاه تفسیر کرد.

وی در ادامه سخنان خود چنین گفت: پس از مشاهده و درک حقیقت، انسان‌ها توسط منطق، نظرات و باورهای خود را تفسیر و بیان می‌کنند. این تفسیر با توجه به علم، تجربه و عقلانیت و توانایی‌های فردی کاملاً متفاوت بوده و در نتیجه تجربیات نیز متفاوت می‌باشند.

عرفان که حرکتی تکاملی است، فراتر از محدودیت‌های فیزیکی و جسمانی به سوی حقیقت قابل دسترسی می‌باشد. در این مرحله حقایق کاملاً بارز و واضح و قابل درک می‌شوند. در ادیانی مثل جینیسم و بودیزم، تئوری دنبال شده اصل و وابستگی همه اجزای خلقت است که نهایتاً به صلح می‌انجامد. در این تئوری‌ها با توجه به عدم اعتقاد به وجود خداوند، رابطه مستقیم اعضا و تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر و تمام اجزای طبیعت و محیط زیست قابل مشاهده می‌باشد.

دکتر انجم مذهب، یکی دیگر از شرکت کنندگان در این نشست علمی گفت: مذهب همه انسان‌ها پس از طی کردن تکامل نهایتاً اسلام است و با استفاده از مثالی در بیان نظرات خویش اهتمام

ورزید. ایشان مذاهب را به پوشش بشری از زمان تولد تا مراحل بزرگسالی تشبیه کرد و پدیده تکامل و حرکت به سوی مذهب الهی را تشریح نمود. او دین اسلام را به دلیل عدم محدودیت زمانی در پاسخگویی به نیازهای بشری، متمایز شمرد.

دکتر انجم در بخش دیگری از سخنان خویش مسئولیت‌های پیامبر اسلام را چنین برشمرد:

۱. تعلیم قرآن به صورت عام که در آن بنیاد، دعوت خداوند می‌باشد.

۲. آموزش مطالب قرآنی برای درک و استنباط هر چه بیشتر بشر.

۳. تزکیه.

پروفسور انجم با تأکید بر این نکته که پیامبر اسلام به نحو احسن در عملکرد خویش موفق و مؤید به دستیابی به این سه مهم که از اصول بنیانی می‌باشند، بود؛ به تفسیر و تشریح فلسفه و نقش آن در راه دستیابی به حقیقت و حصول معرفت که همانا عرفان می‌باشد، و طریقه‌ای ممتاز در اعتراف به وحدانیت خداوند محسوب می‌شود، پرداخت. وی بار دیگر بر بنیادی بودن نقش معرفت حکم الهی و حصول آن از طریق درک قرآن کریم، تأکید نمود. مرحله بعد از این معرفت، اعتماد کامل بر خالق و سپردن اختیار تام بر معبود می‌باشد، که خود دلیلی بر شناخت کامل خداوند است.

دکتر انجم با توصیف این امر که اسلام با تأکید بر محبت و صلح بین انسان‌ها که در اوصاف و محاسن خداوندی نیز بسیار درخشان و قابل توجه است، صفات الهی را همانا فلسفه و عرفان دانست و انسان‌هایی را که تعلیم جامعه بشری را هدف زندگی خویش قرار داده‌اند و همه وجود خود را صرف تصوف کرده‌اند را مثالی بی نظیر

دانست که در ادیان و عقاید دیگر کمتر به چشم می‌خورد.

وی با یادآوری نام چشتی‌ها، نظام الدین اولیا و غیره که همواره مرکزی برای روی آوردن و ابراز احساسات و نیازهای بشری از ادیان مختلف بوده است، تصوف را پدیده‌ای متمایز نامید.

عثمان صدیقی یکی دیگر از مهمانان نیز با تکیه بر وحدانیت، سخنان خود را آغاز نمود. او مذهب را طریقه‌ای متین برای دستیابی به صفات برتر الهی دانست و تفاوت‌های ظاهری ملت‌های مختلف را ناشی از تفاوت فرهنگ‌ها،

عادات، طرق رایج و مورد قبول و برگزیده زندگی، تبلیغات و ترویج مذهبی، برنامه‌های تفریحی و اشتغالی دانست.

در پایان حجت الاسلام خسرو پناه بر قدمت علم و شخصیت‌ها و دانشمندان نامی ایرانی همچون، ابوعلی سینا، سهروردی و ملاصدرا و نیز بیان بخشی از تجلی علم و تکنولوژی ایران اشاره نمود.

وی با بیان سیر ورود تصوف در بین مسلمین اظهار داشت: آنگاه که عقلانیت فلسفی از جامعه رخت بر بست تصوف رشد کرد.

رئیس موسسه پژوهشی فلسفه و حکمت در ضمن سخنانشان به این نکته که با توجه به بررسی اجمالی که در جلسه انجام شد، هیچ شکی باقی نمی‌ماند که نمایندگان مذاهب مختلف از جمله هندو، بودایی و غیره نیز، تأکید بر رابطه محبت آموز انسان‌ها با یکدیگر دارند.

وی اضافه کردند که این موضوع نمایانگر این است که می‌شود فلسفه و عرفان را در کنار هم گذاشت و به حقیقت و آرامش دست یافت.

وی در پاره‌ای از سخنان خود به وجود ظرفیت خوبی در هندوستان که باعث همزیستی مسالمت آمیز ادیان مختلف شده اشاره کرد و بر اهتمام در استفاده بهتر از این ظرفیت تأکید کرد.

حجت الاسلام خسرو پناه با تشریح عدم استفاده مناسب دنیای سرمایه داری از علم و تکنولوژی که نهایتاً جامعه بشری را به سوی نابودی سوق می‌دهد و چنین مدل سرمایه داری باعث به وجود آمدن فاصله و دوری‌هایی بین انسان‌ها شده و نظام خانواده را به تزلزل کشانده است؛ اظهار داشت: انسان نیازمند هماهنگی و همیاری فلسفه و عرفان در ادیان مختلف و ارائه سخنی واحد، است.

مؤلف کتاب فلسفه اسلامی خاطر نشان کرد: بدون شک ادیان مختلف، علم و معرفت و دانش را قبول دارند و با فیزیک، شیمی و بیولوژی مخالفتی ندارند. اما با نحوه استفاده از این علم که دنیای مدرن امروزه استفاده می‌کند، مخالفت دارند.

خسرو پناه با بیان اینکه بالاترین آمار خودکشی در ژاپن و آمریکا است و تفاهم خانواده تقریباً در غرب نابود شده است و کلیساها در اروپا به فروش می‌رسند، تأکید کرد: این نتیجه استفاده غلط از علم و تکنولوژی است. بشر امروز بیش از گذشته به معنویت و عرفان و فلسفه نیاز دارد. من پیشنهاد می‌دهم که این جلسات مرتب در جامعه المصطفی و راینی فرهنگی برگزار شود تا به نتایج دقیق در تعامل علمای ادیان برسند که بتوانند این مسائل را حل کنند. البته حل نهایی مشکل بشریت به دست منجی عالم بشریت است که همه ادیان به آن اعتقاد دارند. >>



دکتر خسرو پناه: انسان نیازمند هماهنگی و همیاری فلسفه و عرفان در ادیان مختلف و ارائه سخنی واحد است



## گزارشی از همایش

# «فلسفه اسلامی و اسلام‌شناسی فلسفی» در روسیه

چه موضوعاتی در این همایش یک روزه مطرح شد؟

نوع ارائه مقاله‌ها نشان از علاقه و اهتمام نخبگان روسیه به فلسفه اسلامی و خصوصاً فلسفه اشراق بود. خانم دکتر کاملاً بافیونی؛ استاد دانشگاه شرق شناسی ناپل ایتالیا با موضوع «فلسفه اسلامی و اسلامی شناسی فلسفی: تاریخ و مناظره از دیدگاه یک دانش‌سور غربی» سخنرانی کرد و هدف این بود که نشان دهد اسلام‌شناسی فلسفی، تاریخ‌نگاری است و با فلسفه اسلامی تفاوت دارد. خانم دکتر ماریتا استیا نیاناس؛ رئیس بخش فلسفه شرقی در انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه، با عنوان «نگاهی به قهقرایی به تاریخ شرق شناسی فلسفی در روسیه و چشم‌اندازهای رشد و توسعه آن» سخنرانی کرد.

وی سابقه فعالیت ۵۰ ساله در انستیتوی فلسفه در کارنامه خود را دارد، گزارشی از فعالیت‌های انستیتو در عرصه این سینا، فارابی، ابن

یونان باستان، منشاء، عرفان و تصوف و قرآن و سنت پیامبر (ص) بهره برده است و روش‌های عقلی و شهودی و نقلی را در دآوری مسایل فلسفی به کار می‌برد. به اعتقاد من شیخ اشراق در حکمت اشراقی نشان داد که باید بین حکمت ذوقی و حکمت عقلی جمع کرد. وی به اطراف و نواحی گوناگون سیر و سفر کرد و از جماعت عارفان بهره برد.

در مورد تاسیس علم‌الانوار نیز معتقدم که سهروردی از زبان صریح عقلی و زبان رمزی و کتابی در رساله‌های عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و روزی با جماعت صوفیان و... بهره برده است و این را در همایش بیان نمودم.

در مورد استفاده شیخ اشراق از آیه «الله نور السموات و الارض» و آیه «اشراق الارض بنورها» و آیات دیگر برای اثبات واجب الوجود، اثبات نفوس ناپاک، نفوس پاک، تجرد نفس، بقا و جاودانگی نفس، قاعده الواحد، نظام احسن، احوال اهل سعادت و شقاوت و... به بیان مستنداتی پرداختم.

با توجه به اینکه فلاسفه مسلمان به طرد نسبی انگاری و شکاکیت در معرفت‌شناسی اهتمام دارند و برخی از فلسفه‌های معاصر از نسبییت و شکاکیت معرفت رنج می‌برند، بخش آخر سخنرانی را به معرفت‌شناسی سهروردی پرداخته و بیان کردم که سهروردی با رویکرد بین‌رشته‌ای به حکمت اشراق در چهار مرحله پرداخته است:

مرحله اول: نفی شکاکیت مطلق، مرحله دوم: تصریح به معرفت‌های بدیهی و حضوری، مرحله سوم بهره‌وری از ابزار معرفت، و مرحله چهارم: هماهنگی عقل و وحی و شهود.

پس از سخنرانی اینجانب، پرسش‌هایی از سوی استادان فلسفه در جلسه مطرح شد و سپس به پاسخ به آن‌ها پرداختم.

از هیئت ایرانی، چه افراد دیگری و با چه موضوعاتی در این همایش سخنرانی کردند؟

حجت‌الاسلام و المسلمین سید یدالله یزدان پناه با موضوع «تأثیر شیخ اشراق بر جریان فلسفه اسلامی» نیز در این همایش سخنرانی کرد و به بیان نوآوری‌ها و نظام نوری شیخ اشراق و تأثیرش بر حکمای بعد به ویژه ملاصدرا پرداخت.

ابوذر ابراهیمی؛ رایزن فرهنگی ایران در روسیه و دکتر انوش سردبیر سالنامه فلسفی و عرفانی اشراق به ارائه سخنان کوتاهی پرداختند. (گفتنی است که مجله اشراق اندیشه توسط موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، انستیتوی فلسفه روسیه و بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه منتشر می‌شود)

«حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه به منظور شرکت در همایش «فلسفه اسلامی و اسلام‌شناسی فلسفی» چشم‌اندازهای پژوهشی» به روسیه سفر کرد. به منظور گرفتن گزارشی از این سفر و فهمیدن موضوعات روز فلسفه در روسیه، به سراغ وی رفتیم.

گفتنی است که این همایش یک روزه در تاریخ ۱۶ آبان ماه ۱۳۹۰ برابر با ۲۸ اکتبر ۲۰۱۱ در انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه واقع در مسکو توسط انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه و بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه برگزار شد.

به عنوان اولین سؤال:

موضوع سخنرانی شما

در این همایش چه بود؟

چه هدفی از ارائه مقاله

خودتان دنبال می‌کردید؟

بنده به عنوان دومین

سخنران این همایش، به

«روش‌شناسی شیخ اشراق»

پرداختم و نشان دادم که

سهروردی از پنج دسته منابع

فلسفه‌های ایران باستان،





رشد، ارائه کرد و اظهار داشت که در این انستیتو بهای کمی به فعالیت‌های کلامی و متکلمان داده شده است.

بر طبق صحبت‌های وی، کادر انستیتو ضمن اعلام خرسندی از ارتباط با ایران به دنبال ارتباط با نخبگان فلسفی مصر و لیبی و ... بودند، علاوه بر این تأکید داشتند که باید مجله اشراق به مباحث جدید علاوه بر مباحث کلاسیک بپردازد.

میثم الجنانی استاد دانشگاه دوستی ملل روسیه با عنوان «محوریت اسلامی: تغییر وجه تا تحول گفت‌وگو فلسفی و فرهنگی» نیز سخنرانی کرد و در این سخنرانی خود بر برگشت به ریشه‌ها تأکید کردند.

دکتر سمیرنوف، رئیس بخش فلسفه جهان در انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه نیز از دیگر سخنرانان این همایش بود که با عنوان «برداشت‌های من از اسلام‌شناسی؛ دیدگاه‌هایی درباره انواع عربی‌شناسی» سخنرانی کرد.

وی معتقد بود که مطالعات اسلامی به دو نوع مطالعات موردی و مطالعات کلی تقسیم می‌شود و به تعریف دو نوع فرهنگ جهانی و فرهنگ تمدنی پرداخت. خانم گلنیکین شامیلی، استاد انستیتوی هنرشناسی وزارت فرهنگ روسیه از جمله سخنرانانی بود که با عنوان «فلسفه اسلامی و هنر، تجمع یا تفرق؟» سخن گفت و به بررسی اینکه چگونه هنر و موسیقی با فلسفه اسلامی جمع می‌شود، پرداخت.

وی با استفاده از متدولوژی، اجتماع فلسفه اسلامی و موسیقی را تبیین کرد. دکتر توفیقی ابراهیم، استاد مرکز مطالعات اسلامی و عربی

در انستیتوی شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه نیز، به موضوع «تقدیر نمونه‌های فلسفه اسلامی» پرداخت. البته محتوای بحث وی به تحلیل زبان فارسی و عربی و تفاوت فرهنگ‌ها معطوف بود و به فلسفه اسلامی نپرداخت و عمدتاً به نقد مقاله اسمیرنوف درباره سهروردی پرداخت.

آقای اسمیرنوف، حکمت‌الاشراق را مبنی به حدس معرفی کرد و آقای ابراهیم بر این باور بود که سهروردی تنها به ذوق و کشف و شهود اعتقاد داشت؛ ولی به نظر ما شیخ اشراق به هر دو اعتقاد داشت، از فضای فکری و اندیشه به حدس تمسک می‌کرد ولی در فضای اشراقی از شهود و کشف بهره می‌برد. هر چند قونوی شاگرد این عربی در سال‌های بعد، حدس را آغاز مرحله شهود معرفی می‌کرد. دکتر دروز دوف؛ استاد دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه دولتی سن پترزبورگ با عنوان «سهروردی و سنت آثار فارسی قرون وسطی درباره عشق عرفانی» سخن گفت و اعتقاد داشت عالمان ایرانی عشق زمینی را با عشق آسمانی مرتبط می‌دانستند.»



## گزارشی از سفر به گرجستان

«حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، به منظور بازدید از مراکز علمی و فرهنگی گرجستان و شرکت در همایش «گرجستان و وضعیت معاصر» به این کشور سفر کرد، به همین منظور گفت و گوی کوتاهی با وی در مورد این سفر و دستاوردهای این سفر انجام دادیم:

با توجه به سفری که جنابعالی به

گرجستان داشتید، وضعیت این کشور

از لحاظ اهتمام به مذهب و پراکندگی

جمعیت چگونه است؟

گرجستان، کشوری است که در سال ۱۹۹۱ از شوروی جدا شد و اعلام استقلال کرد. این کشور حدود ۴/۵ میلیون نفر جمعیت دارد، مردم این سرزمین پیوند عمیقی با مذهب دارند و مسیحیت ارتودوکس، مذهب رسمی این کشور است و حدود یک میلیون نفر، از اقلیت‌های مذهبی و بقیه مسیحی هستند و برای این ۳/۵ میلیون مسیحی حدود ۲۳ هزار کلیسا فعال است که نشان پررنگ بودن نقش مذهب در گرجستان است.

گرجستان، منطقه بکری برای معرفی و ترویج اندیشه و فلسفه و عرفان اسلامی است که باید مورد توجه نخبگان قرار گیرد البته جامعه المصطفی العالمیه در این کشور شعبه‌ای راه اندازی کرده است و دانشجویانی را در مقطع کارشناسی و در رشته‌های علوم اسلامی پذیرش می‌کند.

در این سفر بنده از آکادمی علوم دانشگاه تفلیس بازدید کردم و با اسقف اعظم، ایلپای دوم دیدار داشته و نیز در همایش «گرجستان و وضعیت معاصر» با ارائه مقاله‌ای با عنوان «جریان‌شناسی کاپیتالیسم در منطقه قفقاز» حضور داشتم.

فلسفه چه جایگاهی در دانشگاه‌ها و

مراکز علمی گرجستان دارد؟

فلسفه در گرجستان در قرون وسطی جایگاه ویژه‌ای داشته است اما بعد از رنسانس، فلسفه در گرجستان متأثر از غرب و جریان‌های کمونیستی شد، بنابراین فلسفه در گرجستان،

جایگاه مستقلی ندارد و از غرب استفاده می‌کند.

در دیداری که با انجمن فلسفه گرجستان داشتیم، اعضای این انجمن اظهار علاقه خاصی نسبت به فلسفه و عرفان اسلامی کردند. آن‌ها از طریق ادبیات فارسی با عرفان اسلامی و فلسفه اسلامی آشنا شده بودند و خصوصاً به فردوسی اظهار علاقه خاصی می‌کردند.

محمول دیدار با اعضای انجمن فلسفه گرجستان چه بود؟

اساتید فلسفی این کشور نگاه مثبتی به فرهنگ و فلسفه اسلامی و ایرانی دارند و با گفت‌وگوهایی که با انجمن فلسفی گرجستان انجام شد مقدمات تدوین تفاهم‌نامه همکاری بین موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انجمن فلسفه گرجستان انجام شد و در صورت تدوین تفاهم‌نامه، شرایط فرصت مطالعاتی برای پژوهشگران انجمن فلسفه گرجستان و نیز اعزام مدرس برای آموزش فلسفه و عرفان اسلامی به گرجستان فراهم می‌شود.

گفتید با اسقف اعظم گرجستان دیدار داشتید، از این دیدار برایمان بگویید و

گفت‌وگوهایی که صورت گرفت.

همان‌طور که گفتیم، تعداد کثیری از گرجی‌ها، مسیحی ارتودوکس هستند، لذا کلیسای ارتودوکس دارای فعالیت زیادی است و دارای مقبولیت بسیاری نزد مردم است، اسقف اعظم ایلپای دوم رهبری کلیسای ارتودوکس را به عهده دارد که نزد مردم محبوبیت بسیاری دارد، لذا در بسیاری از مواقع رئیس جمهور برای حل تجمع‌ها و یا تحصن‌ها از وی کمک می‌طلبند.

ایلپای دوم به خاطر سمتی که دارد، دیدارهای متعددی در طول روز با اقشار مختلف مردم دارد و معمولاً به خاطر حجم زیاد ملاقات‌ها، دیدارها از ۱۰ دقیقه تجاوز نمی‌کند ولی وقت بسیار مناسبی را برای گفت‌وگو با ما قرار داد و ۱/۵ ساعت با وی گفت‌وگو و ملاقات داشتیم.

در این دیدار، در مورد ضرورت‌های فلسفه با وی صحبت کردم و وی استقبال کرد و اعلام کرد که مدرسه مذهبی ارتودوکس که تحت مدیریت وی است آمادگی دارد با موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه از تباطو برقرار کند.

اسقف اعظم فردی بسیار فعال است و علاوه بر مدیریت مدرسه کلیسای ارتودوکس، یک دانشگاه تاسیس کرده است، دانشگاه جامع علوم انسانی و مهندسی با رویکرد مذهبی و مسیحی. آنجا برای اعضای هیئت علمی این دو مرکز معتبر علمی سخنرانی یا موضوع نسبت فلسفه و علوم داشتیم، که مورد استقبال قرار گرفت.

گفتنی است که اسقف اعظم -ایلپای دوم- سفری به ایران داشته است که با مقام معظم رهبری، آیت‌الله تسخیری، آیت‌الله سید رضی شیرازی دیدارهایی داشته و لذا همان اول جلسه احوال مقام معظم رهبری را جویند و از خاطرات و سخنان رهبری برایمان سخنی گفت و همچنین در پایان جلسه نیز به من گفت که سلام گرم مرا به مقام معظم رهبری برسانید. »

## تفاهم نامه همکاری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با انجمن فلسفی گرجستان

چه زودتر بتوانند روابط خود را در زمینه فلسفی آغاز نمایند.

پروفسور تاماز گامقرلیدزه رییس آکادمی ملی علوم گرجستان با ابراز خرسندی از امضاء تفاهم نامه با تشریح جایگاه و قدمت مطالعات شرق شناسی در آکادمی علوم گفت: در حال حاضر دو کشور گرجستان و ایران دارای روابط گسترده‌ای در زمینه های سیاسی، علمی و فرهنگی می باشند و امضاء این سند نمونه‌ای از حسن روابط علمی فی مابین به شمار می آید.

در مراسم امضاء این تفاهم نامه احسان خزاچی رابزن فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دیمیتری مترولی مشاور رییس محترم جمهور گرجستان و از محققین و دانشمندان برجسته گرجی و همچنین مسئولین بخش های مختلف آکادمی ملی علوم گرجستان حضور داشتند.

تفاهم نامه مذکور در پی توافقات قبلی دکتر عبدالحسین خسروپناه رییس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در ملاقات مشترک اساتید اعزامی از سوی معاونت بین الملل حوزه علمیه قم با رییس انجمن فلسفی گرجستان صورت گرفت. »

« تفاهم نامه همکاری علمی بین موسسه حکمت و فلسفه ایران با انجمن فلسفی پتریسی گرجستان روز پنجشنبه مورخ ۹۱/۱/۳ به امضاء رسید.

در این مراسم، تفاهم نامه همکاری علمی بین دو موسسه به امضاء محمد رضا کلان فریبایی به عنوان نماینده جامعه المصطفی (ص) العالمیه و موسسه حکمت و فلسفه ایران در گرجستان و گورام توزادزه قائم مقام آکادمی ملی علوم و رییس انجمن فلسفی پتریسی گرجستان رسید.

طرفین پس از امضاء قرارداد در خصوص همکاری در زمینه تالیف و ترجمه مقالات و کتب، تبادل تجربیات و پژوهش ها و همکاری در زمینه برگزاری همایش ها و کارگاه های آموزشی تاکید نمودند.

مجید صابر سفیر کشورمان در مراسم امضاء این قرارداد، ضمن اشاره به ظرفیت های فراوان همکاری در زمینه های مختلف علمی و پژوهشی، معرفی فلسفه اسلامی به ویژه میان نخبگان را ضروری دانست و بر اهمیت و جایگاه فلسفه اسلامی تاکید کرد و گفت: امضاء این سند همکاری حلقه جدیدی در روابط علمی و پژوهشی قلمداد می شود و امیدوارم محققین ایرانی و گرجی هر

## گزارشی از شرکت در کنگره اروپایی فلسفه تحلیلی FCAD

ایا ما باید (یا می‌توانیم) همواره به دنبال اجماع باشیم؟، (۵) فلسفه و فناوری مستندات. علاوه بر این، سمینار در بر دارنده برخی سخنرانی‌های عمومی توسط سخنرانان مدعو هم بود.

طبق اطلاعات مندرج در سایت این سمینار، از بین تمام مقالات رسیده در مجموع ۷۲ درصد مقالات پذیرفته شده‌اند که از این میان قاره اروپا بیشترین سهم را داشته است. از ایران نیز در مجموع شش مقاله به سمینار فرستاده شده بود که سه مقاله پذیرفته شدند. سه عضو ایرانی شرکت کننده در این سمینار عبارت بودند از دکتر حمید وحید از مرکز تحقیقات فیزیک نظری، دکتر امیر احسان کرباسی زاده و دکتر حسین شیخ رضایی از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. در ذیل چکیده دو مقاله شرکت کنندگان از مؤسسه حکمت و فلسفه آورده شده است:

«کنگره اروپایی فلسفه تحلیلی (ECAP) هر سه سال یک بار توسط جامعه اروپایی فلسفه تحلیلی برگزار می‌شود. هفتمین دوره از این کنگره در تاریخ یکم تا ششم سپتامبر سال ۲۰۱۱ در شهر میلان ایتالیا برگزار شد. این کنگره در بخش‌های اصلی زیر ترتیب داده می‌شود: ذهن و کنش، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، منطق، متافیزیک، فلسفه زبان، تاریخ فلسفه، فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق، زیبایی‌شناسی، فلسفه دین و اخلاق. علاوه بر این، هر سال در کنار پنل‌های مختلف که سخنرانان به ارائه مقالات خود می‌پردازند کارگاه‌هایی هم از جانب فیلسوفان مدعو برگزار می‌شود. فهرست کارگاه‌های دوره هفتم به این قرار بودند: (۱) اخلاق، ارتقاء انسان و ژنتیک، (۲) شناخت عددی و هستی‌شناسی ریاضی، (۳) نرون‌های آینه‌ای و استلزامات فلسفی آن‌ها برای مباحث مربوط به بین‌الذاتی بودن و حیث التفاتی، (۴)

## امکانی بودن یا گریزناپذیری دستاوردهای علمی

حسین شیخ رضایی و ابوتراب یغمایی

سؤال از امکانی بودن یا گریزناپذیری دستاوردهای علمی، به خصوص نظریه‌های علمی، از سوالاتی است که هم فلاسفه و هم مورخان علم در پی پاسخ به آن بوده و هستند. این سؤال در دو سطح قابل طرح است: یکی سطحی فلسفی و دیگری سطحی تاریخی. در سطح اول ما به دنبال یافتن چارچوب فلسفی مناسبی برای طرح و



معنادار کردن سؤال از امکانی یا گریزناپذیر بودن دستاوردهای علمی هستیم. در این جا سخن بر سر آن است که ابزارهای مفهومی ما (مانند منطق موجّهات و شرطی‌های خلاف واقع) چگونه می‌توانند چارچوبی فلسفی برای طرح معقول این سوالات فراهم کنند. در سطح تاریخی، هدف بررسی یک یا چند نظریه خاص و مطالعه امکانی یا گریزناپذیر بودن آن‌ها است. در این نوشته پس از طرح مثالی تاریخی از فیزیک جدید، ابتدا طرح پیشنهادی فولر بررسی می‌شود، آنگاه بر مبنای این طرح و با گسترش آن در ابعاد مختلف، تلاش می‌شود به چارچوبی جامع برای طرح سؤال از امکانی بودن یا گریزناپذیری دستاوردهای علمی نائل شویم. چارچوب پیشنهادی ما در این مقاله توان در بر گرفتن بسیاری از حالات مورد نیاز در تاریخ علم را دارا است.

## دیدگاه انتظام‌گرایانه و معقولیت استقراء

امیر احسان کرباسی زاده

یکی از مهم‌ترین انتقادات مدافعان نظریه قوانین به مثابه کلیات از دیدگاه انتظام‌گرایانه، این نکته است که بر مبنای این دیدگاه هیچ توجیهی برای فرآیند استقراء وجود ندارد. اگر قوانین طبیعت چیزی جز انتظام‌ها نیستند، امکان کشف آن‌ها در زمان‌های محدود وجود ندارد. زیرا هر انتظامی که تا به امروز برقرار باشد، ممکن است فردا نقض شود. بنابراین از نگاه منتقدان دیدگاه انتظام‌گرایانه، چون همواره امکان نقض انتظام‌های مشاهده شده وجود



دارد، هیچ دلیلی برای کشف قوانین در دست نیست؛ و اگر کشف قوانین بر پایه استقراء صورت گیرد، بنابراین تمامی استقراءهای انجام شده تا به امروز خطا پذیر هستند و ممکن است نادرست باشند. علاوه بر این، مدافعان دیدگاه قوانین به مثابه کلیات، معتقدند که نظریه آن‌ها مبنایی اصولی و معقول‌تر برای استقراء فراهم می‌آورد. مشاهده چند نمونه فلز که هادی الکتریسیته هستند دلیلی برای باور به این نکته است که میان کلی فلز بودن و کلی هادی بودن الکتریسیته ارتباطی ضروری برقرار است؛ و برقرار بودن رابط ضروری میان دو کلی مذکور بهترین تبیین برای مشاهدات و همچنین برای انتظار دیدن فلزات هادی الکتریسیته است. در این مقاله به صورت مختصر به بررسی این استدلال می‌پردازم و نشان می‌دهم که این استدلال قانع‌کننده نیست. »

# گزارش سفر علمی به کشور هلند و آلمان



متون کهن یونانی در موضوعات «علمی» است. سپس از کتابخانه مؤسسه بازدید به عمل آمد که به طور شبانه روزی برای محققان

باز است. این کتابخانه، افزون بر ۶۰۰۰ جلد کتاب و شمار فراوانی منابع دیجیتالی دارد. یکی از بخش‌های کتابخانه، بخش فراهم‌سازی منابع دیجیتالی بود که کارمندان این بخش با کمک گروه تکنولوژی اطلاعاتی همین مؤسسه و با بهره‌گیری از پیشرفته‌ترین ابزار روز، بر غنای منابع دیجیتالی کتابخانه می‌افزودند.

آشنایی با طرح عظیم اکو (ECHO-European Cultural Heritage Online) که از سال ۲۰۰۲ میلادی طراحی آن شروع شده است، یکی از جالبترین بخش‌های بازدید از «مؤسسه ماکس پلانک برای تاریخ علم» بود. این طرح به بیش از ۱۵۰ مجموعه از بیش از ۲۰ کشور جهان اهمیت ویژه داده است. دسترسی به منابع به صورت تمام متن در حوزه تاریخ علم و بهره‌گیری از طراحی بناهای قدیمی و جدید به صورت فضاهای مجازی (برای نمونه باغ پارتولینو در فلورانس که شیوه هیدرولیک به کار رفته در آن برای طرح معرفت‌شناسی تاریخی مکانیک در همین مؤسسه مورد مطالعه قرار گرفته است یعنی با طراحی فضاهای مجازی می‌توان معماری قدیم و جدید این باغ را سنجید) دو ویژگی اصلی طرح اکو است. اینجانب به مدبران این طرح خاطر نشان کردم که در صورت تأسیس طرحی مشابه با ویژگی دیجیتالی و آنلاین کردن منابع تمام متن «فلسفه اسلامی»، در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، از تجربیات اکو بهره خواهیم جست که طرف آلمانی در این خصوص موافقت خود را ابراز کرد.

## ب) مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آراد برلین، شهر برلین

تا کنون مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۵ اثر فلسفی، کلامی و عرفانی را به دو گونه تصحیح اثر یا نسخه‌برداری گردان منتشر کرده است. در دیدار با سرکار خانم دکتر زابینه اشمیتکه و جناب آقای دکتر حسن انصاری قمی گفتگوهای خوبی در خصوص ادامه همکاری برای انتشار مجموعه مشترک انجام گرفت. دکتر اشمیتکه و دکتر انصاری ضمن ابراز تمایل برای ادامه همکاری، خواستار آگاهی از دیدگاه آقای دکتر خسروناه، رئیس محترم مؤسسه، در خصوص (۱) ادامه همکاری، (۲) نحوه همکاری، (۳) موضوعات پیشنهادی برای ادامه نشر مجموعه مشترک و (۴) نظرات علمی مجموعه مشترک بودند. >>

همچنین مطالعات اسلامی و زبان عربی در این دانشگاه تدریس می‌شود. طبق قرار قبلی با پرفسور هانس تیسن، رئیس دانشکده فلسفه و پرفسور کریستوف لوتی، رئیس مرکز علم و فلسفه در اواخر قرون وسطی و اوایل دوره جدید در دانشگاه رادبود، در خصوص امکان همکاری‌های مشترک از قبیل (۱) تبادل استاد و دانشجو برای فرصت‌های کوتاه مدت تحقیقاتی، و نیز (۲) برگزاری کارگروه مشترک در خصوص تحقیقات در زمینه فلسفه، تاریخ علم، منطق، کلام و مطالعات تطبیقی ادیان گفتگو شد. در این گفتگوها، اینجانب ضمن ارائه فهرست دستاوردهای مؤسسه به زبان انگلیسی، فعالیت‌های پژوهشی و انتشاراتی مؤسسه را برای ایشان تبیین کردم. اسنادان هلندی با استقبال از انجام فعالیت‌های مشترک میان مؤسسه و دانشگاه رادبود، ارائه پاسخ را منوط به گفتگو با مسئولان دانشگاه دانستند و افزودند که ظرف مدت دو هفته پاسخ خود را اعلام خواهند کرد.

## ۲) آلمان

### الف) مؤسسه ماکس پلانک برای تاریخ علم، شهر برلین

انجمن ماکس پلانک (Max-Planck-Gesellschaft) در سال ۱۹۴۸ میلادی تأسیس شد و هم اکنون دارای ۸۰ مؤسسه است. بالغ بر ۲۰۰۰ پروژه به کمک حدود ۶۰۰۰ پژوهشگر از ۱۰۰ کشور جهان در این انجمن در حال انجام است. اکثر مؤسسات این انجمن در شهرهای گوناگون آلمان است. با این حال این انجمن در چهار کشور هلند، ایتالیا، آمریکا و برزیل دارای مؤسسات و شعب می‌باشد. «مؤسسه ماکس پلانک برای تاریخ علم» که وابسته به انجمن ماکس پلانک است در سال ۱۹۹۴ میلادی تأسیس شد. این مؤسسه از سه دیپارتمان (I) دگرگونی‌های ساختاری در نظام‌های معرفت، (II) ایدئالها و اعمال عقلانیت، (III) نظام‌های تجربی و فضاهای معرفت و گروه‌های تحقیقاتی مستقل تشکیل شده است. اینجانب با آگاهی از طرح تحقیقاتی «مکانیک در دوره اسلامی» در «مؤسسه ماکس پلانک برای تاریخ علم»، از پرفسور یورگن رن، رئیس دیپارتمان (I) وقت ملاقات گرفتم که در تاریخ ۲۰/۱۲/۰۱/۱۹ این دیدار انجام شد. در این دیدار، افزون بر پرفسور رن، همکاران ایشان دکتر مانتو والر بانی، دکتر سیمونه ریگر (هماهنگ‌کننده طرح اکو) و دکتر آرس شوپفلین (رئیس کتابخانه مؤسسه) نیز حضور داشتند. ابتدا اینجانب به فعالیت‌های بین‌المللی مشترک به ویژه در زمینه انتشار کتاب با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین اشاره کردم و فهرست دستاوردهای مؤسسه به زبان انگلیسی را در اختیار استادان حاضر در جلسه قرار دادم. پرفسور رن در خصوص همکاری‌های مشترک ابراز علاقه کرد و نیز افزود که اولویت برای ایشان انتشار شرح و تفسیرهای برجای مانده از اندیشمندان مسلمان بر

## دکتر محمدحاج اسماعیلی

«۱» هلند

### الف) دانشگاه لیدن، شهر لیدن

دانشگاه لیدن قدیمی‌ترین دانشگاه هلند است که در سال ۱۵۷۵ میلادی تأسیس شده است. دانشکده علوم انسانی در زمره یکی از هفت دانشکده این دانشگاه است که همایش این سینا به اهتمام این دانشگاه برگزار شد. در همایش بین‌المللی "Prince of Physicians: Avicenna's Legacy for the Islamic World and the West"

مقاله اینجانب با عنوان «ابن سینا: سنت و نوآوری؛ دو مسأله» در دومین نشست همایش و در تاریخ ۲۰/۱۲/۰۱/۱۶ در سالن همایش کتابخانه مرکزی دانشگاه لیدن ارائه شد و مورد استقبال شرکت‌کنندگان همایش قرار گرفت. در مقاله ضمن تحلیل دو سنت فلسفه مشائیان و فلسفه مشرقی، معنای سنت و نوآوری در آثار ابن سینا بیان شد. سپس طبقه‌بندی علوم بر پایه دو رساله مستقل که ابن سینا در این موضوع به نگارش در آورده است، تحلیل گردید. در بخش بعدی مقاله، کوشش شد تا پرسش اصالت علوم سه‌گانه (منطق، طبیعیات و الهیات) یا چهارگانه (منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات) با توجه به کتاب‌های شفا، نجات و دانشنامه‌های علایی پاسخ داده شود. در پایان، استمرار شیوه و نگرش ابن سینا در خصوص علوم سه‌گانه به عنوان «سنت فلسفی» در آثار اندیشمندان بعدی بررسی گردید.

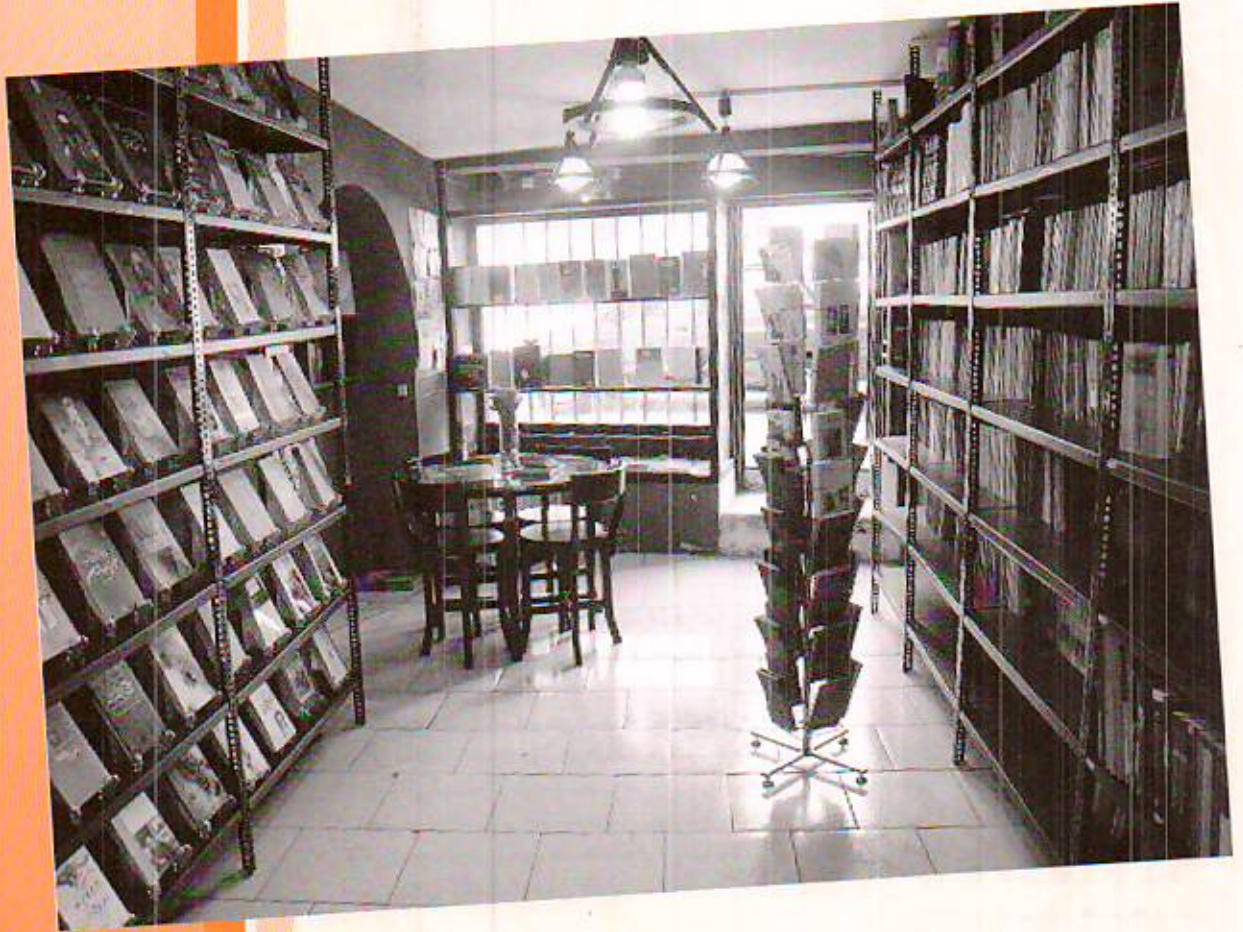
در تاریخ ۲۰/۱۲/۰۱/۱۷ ضمن دیدار با دکتر اصغر سعید غراب، مدیر بخش زبان و فرهنگ فارسی دانشگاه لیدن و نیز برگزارکننده همایش، وی گزارشی از فعالیت‌های این بخش ارائه کرد و نیز از اعلام آمادگی برای چاپ آثار اندیشمندان ایرانی در مجموعه مطالعات ایرانی در انتشارات دانشگاه لیدن سخن گفت. سپس اینجانب از کتابخانه مؤسسه خاور نزدیک وابسته به بخش علوم انسانی دانشگاه لیدن که عمدتاً شامل منابع مصرشناسی، هندشناسی و عرب‌شناسی بود بازدید کردم. همچنین از بخش نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه لیدن بازدید کردم. یادآور می‌گردد که برخی نسخه‌های منحصر به فرد نظیر ترجمه عربی طبیعیات ارسطو تنها در این کتابخانه موجود است که اینجانب توانستم بخشی از نسخه‌های خطی از آثار ارسطو، فارابی، ابن سینا، بهمنیار، ابهری و دوانی را رؤیت کنم.

### ب) دانشگاه رادبود، شهر نامیخن

این دانشگاه که در سال ۱۹۲۳ میلادی تأسیس شده است، در زمره دانشگاه‌های بزرگ هلند است و در نامیخن، کهنترین شهر این کشور، قرار دارد که دانشکده فلسفه، کلام و مطالعات دینی در زمره یکی از هفت دانشکده این دانشگاه است.







## تازه های نشر



شماره سوم فصل نامه علمی- پژوهشی «جاویدان خرد» از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران به مدیر مسئولی دکتر غلامرضا اعوانی و سردبیری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی منتشر شده است.

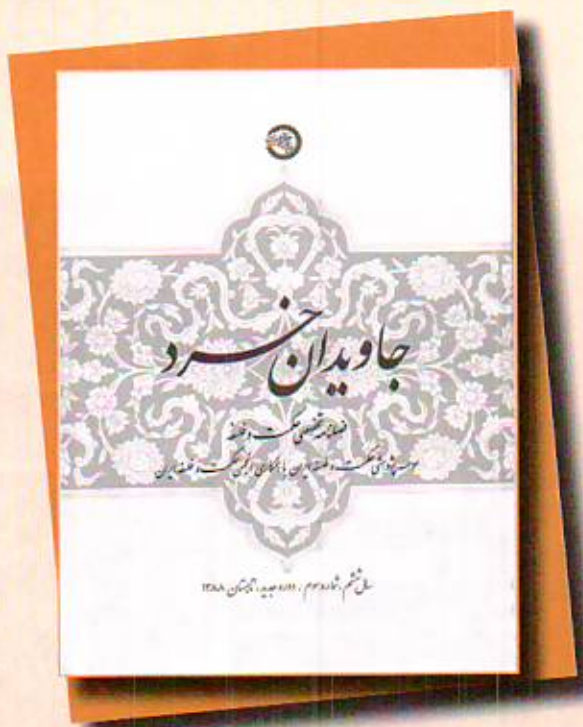
در این شماره چهار مقاله به زبان فارسی و دو مقاله به زبان انگلیسی چاپ شده است که عناوین مقالات همراه با گزارش مختصری از آن‌ها به شرح ذیل است:

مقالات فارسی:

- ۱- «عمل گرایمی مردن در دین»، تألیف شهرام بازوکی. در این مقاله به دو مسئله پرداخته می‌شود: موضوع مسئله اول، اهمیت ملازمه علم با عمل و نفی عمل بدون علم در دین است و موضوع مسئله دوم، ظهور دو نوع عمل گرایمی دینی پراگماتیسم و فاندمنتالیسم دینی در دوره مدرن و مبانی و نتایج سوء آن در عالم معاصر است.
- ۲- «تاملاتی در مبحث کئی یا مروری در برخی از آثار ابن سینا»، تألیف منیره پلنگی. موضوع این مقاله وجود کئی طبیعی از نظر ابن سینا به عنوان یک امر واحد معقول و سازگاری آن با کئی افلاطونی است؛ با آنکه ابن سینا در این موضوع رئالیست به معنای ارسطویی است نه به معنای افلاطونی. همچنین پرسش اصلی این مقاله این است که نفی رئالیسم افلاطونی آیا به مفهوم گرایمی یا تسمیه گرایمی می‌انجامد یا نه؟
- ۳- «دروستی کردن خدادار مکتب ابن عربی»، تألیف سعید رحیمیان. این مقاله بر آن است که به معنا و مفاد قاعده معروف

# تازه های نشر

نگاهی به آثار تازه انتشار یافته از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در بخشی از مقاله با توجه به دیدگاه‌های عین‌القضات، به مفهوم «تأویل عشق» توجه می‌کند.

شماره چهارم

شماره چهارم فصلنامه علمی- پژوهشی جاویدان خرد (سال هفتم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹) به صاحب امتیازی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مدیر مسئولی دکتر غلامرضا اعوانی و سردبیری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی منتشر شد. مجموع مقالات این شماره هفت مقاله است که مشتمل بر چهار مقاله فارسی، تصحیح رساله‌ای از ابن سینا و دو مقاله انگلیسی است که شرح مختصری از آن‌ها در ذیل می‌آید:

مقالات فارسی:

- ۱- «حاکم آرمانی و عالم مثال در حکمت سیاسی اشراقی» تألیف دکتر احمد بستانی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. موضوع این مقاله حاکم آرمانی و خصوصیات آن در فلسفه سیاسی در نظر شیخ اشراق است که در این باره به طرح لزوم حکومت «قطب» یعنی انسان کامل عرفانی پرداخت که در صورت حکومت چنین فردی نظام سیاسی هماهنگ با سامان عالم و تحت تدبیر الهی قرار خواهد گرفت. یکی از مهم‌ترین عناصر این اندیشه ارتباط حاکم آرمانی با «عالم خیال» است.
- ۲- «جایگاه صورت در هنر دینی» تألیف دکتر سعید بینای مطلق، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. مؤلف در این مقاله با توجه دادن به پیوند ناگسستنی میان «صورت» و «معنی» در هنر دینی، ابتدا به «جایگاه

ابن عربی درباره تأثیر بیش‌فرض‌ها و انتظارات هر انسان در تجربه‌اش از خدا، یعنی «الإله المخلوق فی الاعتقاد» یا «إله معتقد» پردازد و اهمیت و مبادی و مستندات آن را در مکتب ابن عربی نشان دهد.

۴- «هورقلیا» در نزد سهروردی تألیف «بابک عالیخانی». در این مقاله مراد سهروردی از هورقلیا بیان می‌شود، اصطلاحی که قبل از سهروردی هیچ مؤلفی آن را به کار نبرده است، و استدلال می‌شود که مراد از آن شهر عتیق سیاوش، شاهزاده کیانی است که در متون پهلوی «کنگ‌دژ» نامیده می‌شود که در قیاس با مدینه فاضله یونانی، مدینه فاضله ایرانی است و همچنین می‌توان آن را «قلعه خورشید» نیز انگاشت که همان کنگ‌دژ است.

مقالات انگلیسی:

- ۱- «اهمیت هنرهای سنتی برای زندگی مسلمانان در دنیای متجدد»، تألیف حمیدرضا فرزانه‌پور. موضوع این مقاله نیاز به فضا و محیط سنتی برای زندگی مسلمانان در دنیای متجدد است که هنر اسلامی این امکان را فراهم می‌آورد تا در قالب‌های بیرونی و ظاهری در کالبد فضا و اشیاء مادی حاضر در آن، در هماهنگی با ضرورت‌های زندگی معنوی، به نیازهای معنوی انسان مسلمان جواب دهد و محیطی آرام و متعالی بسازد تا انسان در آن از خدا و حقایق الهی غافل نشود، یعنی ابعاد درونی دین اسلام را جلوه بیرونی بخشد.
- ۲- «زبان نمادین حکایت به عنوان» معراج تأویلی نفس در درام وجودی خود» تألیف رشید حافظ‌ویج. در این مقاله درباره معانی و کارکردهای درونی حکایات عرفانی اسلامی تأمل می‌شود و همچنین به چستی بیان نمادین و به خصوص تأویل عرفانی نمادها می‌پردازد و



صورت در هنر دینی» و سپس به مسئله «بحران صورت در هنر دینی معاصر ایران» می‌پردازد.

۲- «نظریه ایجاب بتی نزد سهروردی، دلیل‌ها و پیامدها» تألیف دکتر اسدالله فلاحی، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. مسئله‌ای که مؤلف در این مقاله به آن می‌پردازد نظریه «ایجاب بتی» سهروردی است که بر اساس آن سالبه‌های محصوره نیز مانند موجه‌ها بر وجود موضوع دلالت دارند و از این رو می‌توان آن‌ها را به موجه‌ها برگرداند و در نتیجه تعداد قیاس‌ها و قواعد منطقی را کاهش داد، که از نظر مؤلف، این نظریه از استحکام کافی برخوردار نیست و ضمن برشمردن دلایل چهارگانه آن، نه آن‌ها را اقناع‌کننده می‌داند و نه پیامدهایشان را پذیرفتنی و از این رو در نقد آن می‌کوشد.

۴- «نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و ادیان؛ بررسی دیدگاه قونوی» به تألیف دکتر سید محمود یوسف ثانی، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

در این مقاله مسئله اختلاف عقاید و ادیان و پی‌جویی از علت یا علل آن، از نظر قونوی بررسی می‌شود که وی ابتدا تبیینی معرفت‌شناختی از این اختلاف به دست می‌دهد، اما سپس آن‌ها را به امور هستی‌شناسی ارجاع می‌دهد و در نهایت آن‌ها را معلول توجهات ادراک‌کنندگان می‌داند که خود تابع مقاصد و اهداف آن‌هاست، مقاصد و اهدافی که تابع اختلاف شرایط جسمانی و روحانی افراد است؛ که البته خود این اختلاف، معلول اختلاف در آثار تجلیات اسمایی متعین در مرتبه قابل‌ها و به تناسب استعدادهای آن‌هاست که در نتیجه اختلاف عقیده در خصوص امری واحد مسئله‌ای طبیعی و ناگزیر است.

۵- تصحیح «رساله فی الازراق» ابن سینا به تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

موضوع این رساله بررسی سؤالاتی در حوزه عدل الهی و نسبت آن با تفاوت انسان‌ها در بهره‌مندی از آن است که در قالب گفت‌وگویی میان ابن سینا با یک جدلی مطرح شده است.

#### مقالات انگلیسی

۱- «روش سهروردی در قیاس» تألیف دکتر ضیاء موجد، عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

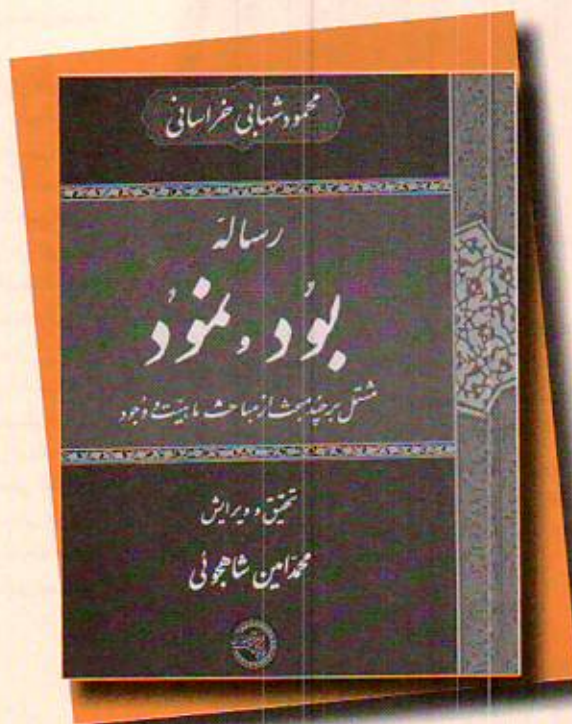
مؤلف در این مقاله با اشاره به اینکه سهروردی، در حکمت‌الاشراق، بر آن است تا نظریه قیاس ارسطویی را بر مبنای آسان‌تری پایه‌گذاری کند و صحت ضرب‌های منتج را با قاعده‌های کمتر و ساده‌تر نشان دهد، و ضمن برشمردن روش

سهروردی در این کار، به معرفی بخش غیرموجه نظریه قیاس او پرداخته و ادعای ساده‌تر بودن روش او را ارزیابی می‌کند.

۲- «مسئله ای در باب حدوث نفس از نظر ابن سینا و پاسخی به آن» به تألیف آیت‌الله سید حسن مصطفوی، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع).

این مقاله استدلالی است علیه نظریه ابن سینا درباره حدوث نفس که مقارن یا بعد از حدوث بدن واقع می‌شود و در برابر آن تفسیری بدیلی از نظر ابن سینا در باب حدوث نفس عرضه می‌شود.

## کتاب‌ها بود و نمود



رساله «بود و نمود» تألیف محمود شهبانی خراسانی با تحقیق و ویرایش محمد امین شاهجویی از سوی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است.

رساله حاضر مشتمل بر چند بحث از مباحث ماهیت و وجود، به قلم شادروان محمود شهبانی خراسانی (۱۲۸۲-۱۳۶۵) در سال ۱۳۳۲ به نگارش درآمده است، که اینک ویراست جدید آن در اختیار خوانندگان گرامی قرار گرفته است. وی نزد استادان برجستهای نظیر ادیب نیشابوری، محمد حسن فشارکی و سید ابوالحسن اصفهانی کسب علم کرد و سپس به تدریس علوم عقلی و نقلی در تهران پرداخت. وی در این رساله، پس از دیباچه که به توجیه تألیف این اثر پرداخته است، به ترتیب چهار مسئله «مفهوم وجود»، «اصالت وجود»، «مغایرت مفهوم وجود و ماهیت» و «اشتراک وجود» را در چهار فصل مستقل تحلیل و بررسی کرده است.

نویسنده در هر بحث، ابتدا اقوال گوناگون در آن مسئله را مطرح می‌کند و سپس به ارزیابی آن اقوال می‌پردازد. بنابراین خواننده می‌تواند ضمن آگاهی از دیدگاه‌های فارابی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، و سبزواری با آراء متکلمانی چون ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری، فخرالدین رازی، شهاب‌الدین نیشابوری، جرجانی و قوشچی نیز آشنا گردد.

محمد امین شاهجویی، محقق و ویراستار کتاب، خاطر نشان کرده است که ارجاعات به منابع تحقیق، تیتراهای داخل علامت A در فهرست و متن کتاب و نیز تنظیم فهرس پایانی کتاب



۱۲۷



را بر عهده داشته است و یادداشت‌های نویسنده کتاب با کلمه (منه) مشخص شده است.

## لغت موران

کتاب «لغت موران» اثر شهاب الدین یحیی سهروردی با تصحیح و مقدمه نصرالله پور جوادی به همت انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است.

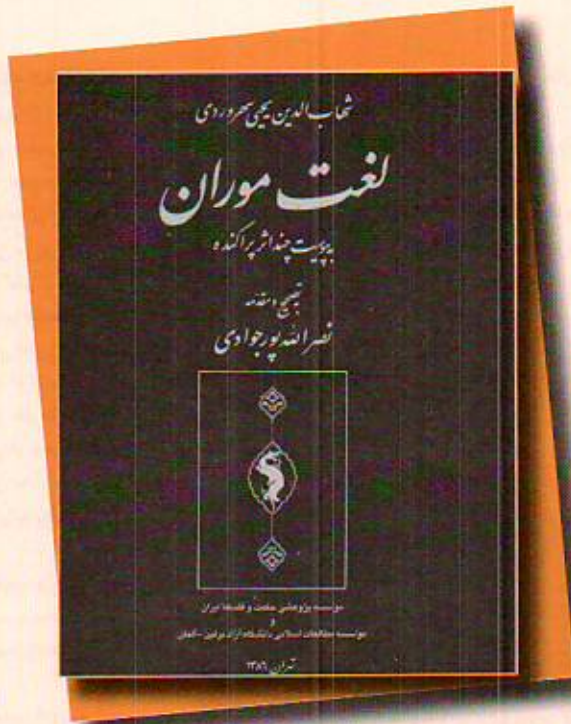
رساله «لغت موران» یکی از آثار کوتاه پارسی شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی است که در اصالت آن تردیدی نیست. شمس الدین سهروردی آن را در فهرست آثار سهروردی آورده است و به استثنای یک نسخه خطی، مابقی نسخه‌ها نیز این اثر را از سهروردی دانسته‌اند. رساله حاضر پیش از این چندین بار از روی یک یادو یا سه نسخه خطی تصحیح و چاپ شده بود، ولی در این جاز روی هفت نسخه خطی به صورت انتقادی تصحیح گردیده است.

## اسلام در سرزمین ایران

مجلد دوم مجموعه چهار جلدی کتاب «اسلام در سرزمین ایران» (سهروردی و افلاطونیان ایران) اثر هنری کربسن، با ترجمه دکتر رضا کوهکن منتشر شد. هانسری کربسن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، فیلسوف، دین‌پژوه و حکمت‌پژوه فرانسوی، در دهه آخر حیات خویش، آنگاه که پس از یک عمر طلب و کاوش عاشقانه در عرفان و حکمت اسلامی بیش از پیش به پختگی رسیده بود، عصاره‌ای از مهمترین پژوهش‌های

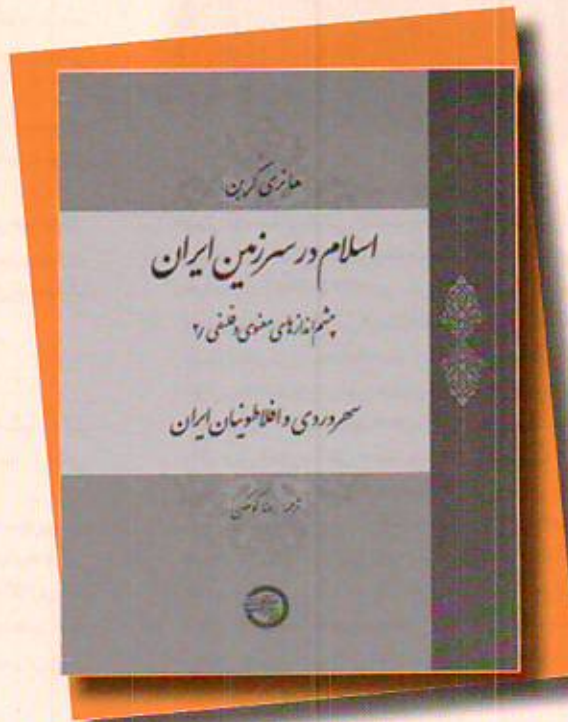


۱۲۸



خود را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* منتشر کرد.

هنری کربسن در معرفی این مجموعه چهار جلدی گفته است: از مجموع هفت دفتر که در چهار مجلد این اثر گردآمده‌اند، دفتر اول (مجلد اول) حاوی وجوه معنایی امامیه، یعنی شیعه دوازده امامی است. در استخراج این مبانی به سرچشمه آن‌ها، یعنی احادیث صادر شده از خود امامان نظر داشته‌ایم و در عین حال بازتاب و بسط این احادیث را در بزرگ‌ترین شارحان سخنان ائمه در عصر صفوی نشان داده‌ایم. در این



کتاب شاهد فصول مشترک میان هرمنوتیک معنوی (یعنی تأویل) به کار گرفته شده در تشیع و در مسیحیت و نیز مسائل مشترک در امام شناسی شیعی و مسیح شناسی خواهیم بود. دفتر دوم (دومین مجلد) تماماً به کار عظیم احیاء توسط سهروردی (قرن ششم هجری)، یعنی احیای یک حکمت نوری اختصاص دارد که می‌بایست همچنان پژوهش‌های متعددی به بررسی تطبیقی و مقایسه آن با فلسفه نور قرون وسطایی غرب (فلسفه روبرت گروسست) اختصاص یابد. تمام دفتر سوم (در سومین مجلد) که به روزبها بقلی شیرازی اختصاص یافته است، به طرح مسائلی منتهی می‌شود که در حلقه «خاصان محبت» گردآمده بپرامون دانته و نیز دیگر انسی قبل از وی، مطرح بوده است. دفتر چهارم (در سومین مجلد) به معرفی تنی از چند برجسته ترین چهره های مابعد الطبیعی تشیع و تصوف (سیدحید آملی، علاءالدوله سمنانی) اختصاص دارد. دفتر پنجم (در چهارمین مجلد)، از طریق شناساندن چند شخصیت شامخ، به معرفی مکتب اصفهان می پردازد. دفتر ششم (در چهارمین مجلد) معنای شیخیه را آشکار می سازد و سرانجام دفتر هفتم (در چهارمین مجلد) به طور کامل به مام دوازدهم به مثابه قلب و نقطه تمرکز شور و اشتیاق شیعی که در اندیشه فتوت یا جوانمردی اوج می گیرد، اختصاص می یابد. در این جا ما خود بخود شاهد مقارناتی میان این سنت با سنت های شهسواران (شوالیه ها) در غرب و نیز با سنت یواخیمی ها خواهیم بود.»

به گفته مترجم کتاب، تلاش

## فرهنگ فلسفه دکارت

به گزارش پایگاه خبری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، کتاب فرهنگ فلسفه دکارت به مت دکتر علی افضلی ترجمه و روانه بازار شد. گفتنی است که این کتاب به قلم جان کاتینگم نگاشته شده است. پروفیسور جان کاتینگم (John Cottingham) اهل انگلستان و متولد ۱۹۴۳ م. - استاد ممتاز بازنشسته دانشگاه Reading در انگلستان است و سبک‌های علمی و اجرایی متعددی در مراکز گوناگون علمی و آکادمیک داشته است. عمده پژوهش‌های فلسفی وی بر محور اوایل دوران فلسفه جدید، فلسفه دین و فلسفه اخلاق دور می‌زند و تا به حال بیش از ده کتاب و نیز بیش از هشتاد مقاله در نشریات یا کتاب‌ها به صورت فردی یا با همکاری دیگران تألیف، ترجمه و یا ویرایش کرده است. کاتینگم به زبان‌های لاتین، یونانی و فرانسه مسلط است و مهم‌ترین تخصص وی در فلسفه‌های جدید، فلسفه دکارت است؛ امروزه او از بزرگ‌ترین دکارت شناسان جهان به‌شمار می‌رود و بخش مهمی از آثار وی مربوط به فلسفه دکارت است و رساله دکتری وی هم در فلسفه دکارت بوده است. مهم‌ترین فعالیت کاتینگم در حوزه فلسفه دکارت، سرورپرستاری ترجمه آثار فلسفی دکارت از متون اصلی لاتینی و فرانسوی به زبان انگلیسی - در سه مجلد است که خودش مترجم اصلی بخش‌های مهمی از آن آثار، مانند کتاب‌های «تأملات در فلسفه اولی» و «اعتراضات و پاسخ‌ها» بوده است. در حال حاضر این مجموعه سه جلدی کامل‌ترین مجموعه آثار فلسفی دکارت به زبان انگلیسی در جهان است که در سال‌های ۱۹۸۴ - ۱۹۹۱ از سوی انتشارات دانشگاه کمبریج به چاپ رسیده و بارها تجدید چاپ شده است. افزون بر این، کاتینگم کتاب‌های مستقل متعددی، و نیز بخش‌هایی از کتاب‌های دیگر را در فلسفه دکارت، شخصاً تألیف کرده و یا سرورپرستار آنها بوده است و مقالات بسیاری نیز در فلسفه دکارت دارد.

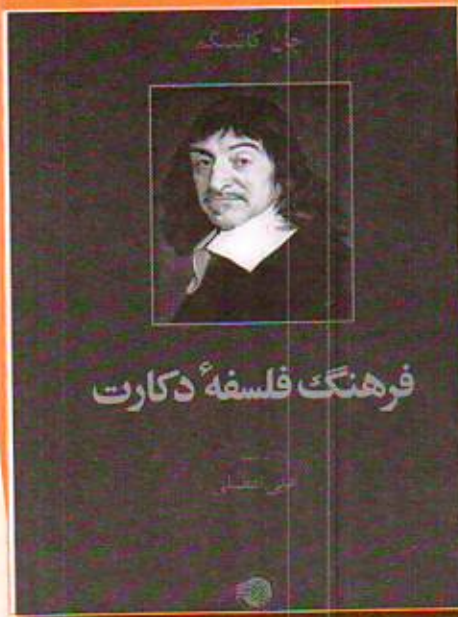
یکی از آثار ارزشمند فردی و مستقل کاتینگم در فلسفه دکارت، کتاب «A Descartes Dictionary» است که کتابی مرجع در این زمینه به‌شمار می‌آید. وی در این کتاب تمام واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی‌ای را که به نحوی به آموزه‌های علمی و فلسفی دکارت مربوط است، در قالب ۱۴۳ مدخل به صورت الفبایی تنظیم و گردآوری کرده و نام هر یک از آثار دکارت را هم به صورت مدخل معرفی کرده است و در ذیل آن، اطلاعاتی سودمند درباره هر اثر به دست می‌دهد. کاتینگم برخی از این مدخل‌ها را به اختصار یا با ارجاع به مدخل‌های دیگر و برخی دیگر را با تفصیل بیشتر و همگی را با استناد مستقیم به آثار خود دکارت شرح و بررسی می‌کند و گاه آرای دکارت را با دیگر فیلسوفان غرب مقایسه می‌کند و از این رو این اثر را تا حدی می‌توان فلسفه‌ای تطبیقی در حوزه فلسفه غرب نیز به‌شمار آورد. این کتاب در واقع، دائرة المعارف موضوعی آثار و آراء و اندیشه‌های

برای ترجمه این اثر به زبان فارسی از همان دوران چاپ در قبل از انقلاب اسلامی آغاز شد و تاکنون نیز متخصصین مختلف و نهادهای متعدد به کزات سعی در ترجمه آن کرده‌اند، اما این تلاشها به دلایل مختلف ناموفق بوده است. مهم‌ترین این دلایل برخاسته از خصوصیات ذاتی خود متن فرانسه است. سبک نگارش نسبتاً سنگین کربن، استعمال فراوان واژه‌های لاتین و یونانی، حتی گاه ساخت واژه‌های جدید فرانسوی برای انتقال معانی حکمی متون فارسی و عربی، و نیز ارجاعات متعدد - در یک دیدگاه تطبیقی - به متون حکمی ایران باستان، یونان باستان، مسیحی و هرمسی از جمله دلالتی است که فهم آثار او را، و در نتیجه ترجمه آنها را، دشوار کرده است. دلالتی این چنین باعث شده است که با وجود رغبت فرانسه‌دانان ایرانی و نیز مؤسسات متعدد به ترجمه آثار کربن، به ندرت ترجمه خوبی از کتب و مقالات او به فارسی انجام پذیرد. امیدواریم که ترجمه فارسی این اثر، پاسخی، هر چند ناچیز، به آن همه شور و کاوش عالمانه کربن باشد؛ و هم چنین برای ما روزی بگشاید تا از نگاه دین‌پژوه پدیدارشناس فرانسوی، که افتخار خود می‌داند که به «مهمانی و میزبانی عالم معنوی ایرانی» نائل شده است، به ایران، تشیع و اشراق، حکمت و عرفان بنگریم. اینک، ترجمه مجلد دوم آن اثر، که در ایران بیشتر با برگردان لفظ به لفظ عنوان فرانسوی آن، با نام اندر اسلام ایرانی شناخته می‌شود، به علاقمندان کتاب عرضه می‌شود؛ این مجلد تماماً به حکمت اشراق شهاب‌الدین سهروردی اختصاص یافته است.

این ترجمه را رضا کوهکن، عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان مؤسسه، در قالب یک طرح پژوهشی، به انجام رسانده است. وی مجلد اول این اثر را نیز، که تماماً در باب تشیع دوازده‌امامی است، در دست ترجمه دارد؛ این مجلد نیز، به فضل الهی، در سال جاری، توسط انتشارات مؤسسه به علاقمندان عرضه خواهد شد.

به گفته مترجم این اثر سعی نموده‌ایم ترجمه‌ای دقیق، و در عین حال روان و قابل فهم عرضه کنیم. نقد اندیشه، و نیز تفسیر آن، وادی دیگری است که تعجیل در آن پسندیده نیست. وانگهی، مقدمه ضروری نقد، شناخت یک اندیشه به درستی و از راه مناسب است و چون بهترین معرف کربن، آثار وی است، عرضه ترجمه‌های قابل اعتماد به شناخت بهتری در ایران باری خواهد رساند. ما امیدواریم که سهمی هر چند اندک در این طریق ایفا کرده باشیم.

مایه خرسندی خواهد بود، اگر این اثر مورد توجه دانش‌پژوهان در عرصه‌های سهروردی‌پژوهی، ایران باستان، فلسفه، عرفان، تصوف، تشیع، مطالعات تطبیقی و ... قرار گیرد و رضایت آنها را برآورده کند.



دکارت است که برای تمام معلمان و متعلمان فلسفه دکارت بسیار سودمند و قابل استفاده است. به دلیل ارزش و اهمیت این کتاب در دکارت پژوهی به ترجمه آن اقدام شده که اکنون با نام «فرهنگ فلسفه دکارت» به علاقه‌مندان این موضوع تقدیم می‌شود.

**سخن درباره این ترجمه**

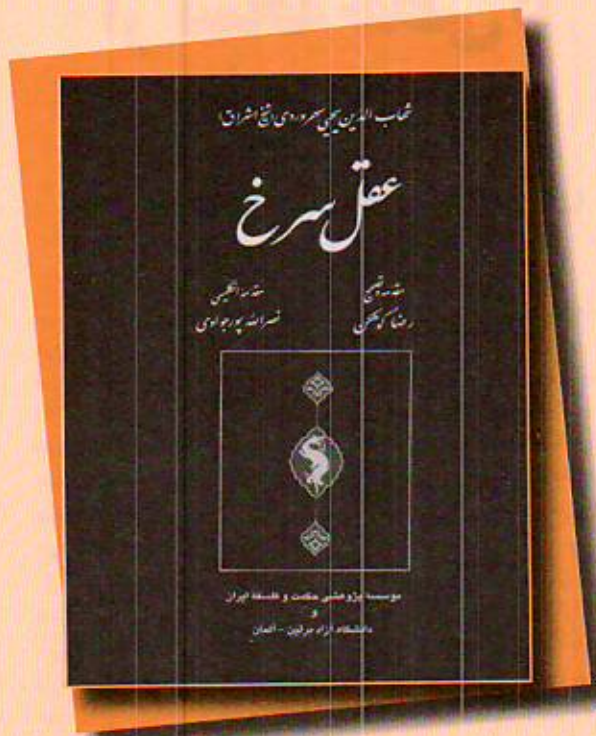
هیچ بخشی در کتاب از این ترجمه حذف نشده است و برای رعایت امانت حتی سرآغاز کوتاه مؤلف در قدرانی از دیگران را هم - که متن کتاب با آن آغاز می‌شود - ترجمه کرده‌ام. در این اثر کوشیده‌ام ترجمه‌های دقیق و در عین حال روان و قابل فهم از کتاب عرضه کنم؛ از این رو از ترجمه آزاد و غیر دقیق و نامطابق با متن پرهیز کرده‌ام و در حد توان، تلاش‌م این بوده است که در این ترجمه در عین رعایت سلاست و روانی، کاملاً به متن امین و وفادار باشم و هیچ یک را فدای دیگری نکنم. در عین حال برای آن که ترجمه، روان تر و قابل فهم تر شود، در مواردی کلمه یا عبارتی را افزوده‌ام و برای تمییز آن از متن - حتی در مورد مرجع ضمایر - به استثنای موارد کاملاً روشن - آن را در داخل [ ] آورده‌ام. اما خود مؤلف نیز عباراتی را در داخل [ ] آورده است؛ برای تمییز این موارد از افزوده‌های مترجم، در پانویست مشخص کرده‌ام که این کلمه یا عبارت داخل قلاب، افزوده کاتینگم است. اما کاتینگم در معرفی برخی از کتاب‌ها سال تألیف آنها را در داخل [ ] آورده است. تنها در اولین مورد و در پانویست به این نکته اشاره کرده‌ام؛ بنا بر این، بی آن که در دیگر موارد متذکر

شده باشم، افزوده‌های داخل [ ] در معرفی سال تألیف کتاب، از کاتینگم است. همچنین توضیحاتی را - مختصر با مفضل - در پانویست آورده‌ام و در انتهای مطلب، آنها را با علامت م، - به نشانه افزوده مترجم فارسی - مشخص کرده‌ام. در پاراگراف‌بندی‌ها، در برخی موارد از متن انگلیسی پیروی نکردم و برای بهتر شدن نمای صفحات و تفکیک بهتر مطالب، به‌ویژه در بسیاری از نقل قول‌ها، پاراگراف‌ها را بیشتر کرده‌ام. در این ترجمه، در مقایسه با ترجمه اعتراضات و پاسخ‌ها، در انتخاب برخی معادل‌ها، به‌ویژه در نام‌های خاص، تغییراتی داده‌ام. در نگارش نام‌های خاص، غالباً از کتاب فرهنگ تلفظ نام‌های خاص، تألیف فریبرز مجیدی پیروی کرده‌ام و معادل انگلیسی آنها را در نخستین مورد، در پانویست آورده‌ام. در متن انگلیسی، عبارات متعدد لاتینی، فرانسوی و یونانی وجود دارد که آنها را غالباً به پانویست منتقل کرده‌ام ولی ترجمه تمام آنها در متن آمده است. در پایان متن انگلیسی، کتابنامه مفصل و ارزشمندی وجود دارد که عمدتاً مربوط به فلسفه دکارت است و آن را عیناً در انتهای این ترجمه آورده‌ام و فقط چند سطر آغازین مؤلف در معرفی این کتابنامه و عنوان‌های مربوط به هر بخش آن را ترجمه کرده‌ام. کاتینگم و همکارانش در مجموعه سه جلدی آثار فلسفی دکارت، گاه‌شمار کوتاهی از زندگی و آثار وی آورده‌اند که آن را مفید یافتیم و در این ترجمه آوردیم. یقیناً این اثر خالی از کاستی‌ها و اشتباهات نیست. برای همیشه مرهون لطف خواننده عزیز می‌باشم که مرا متذکر آنها کند.

در این ترجمه، مدخل‌ها به همان ترتیب خود کتاب یعنی به ترتیب الفبای انگلیسی آورده شده‌اند، ولی در عین حال برای آن که خوانندگانی که به معادل‌های فارسی در فلسفه دکارت بیشتر توجه دارند ساده‌تر بتوانند به مدخل‌های مورد نظر خود دست یابند، فهرست آنها را به ترتیب الفبای فارسی هم تنظیم کرده‌ام. یکی از ویژگی‌های مثبت و ارزشمند این کتاب، نمایه (Index) جامع، دقیق و بسیار سودمند آن است که آن را به طور کامل ترجمه و با صرف وقت و دقت بسیار، به ترتیب الفبای فارسی تنظیم کردم. در این نمایه تمام موضوعاتی که حتی چند کلمه درباره آن در این فرهنگ نوشته شده، فهرست شده است، خواه مدخل مستقلی درباره آن موضوع وجود داشته یا نداشته باشد؛ از این رو خواننده محترم برای اطلاع از فهرست کامل همه موضوعات و مراجعات مرتبط با آنها، حتماً باید به ترجمه نمایه مراجعه نماید و به مدخل‌ها

بسنده نکند. اما افزون بر موضوعات و مراجعات مندرج در نمایه انگلیسی، موضوعات دیگری را هم در ترجمه نمایه افزوده‌ام و با علامت < به مدخل‌های اصلی و مرتبط ارجاع داده‌ام؛ بنابراین، تمام ارجاعاتی که در ترجمه نمایه با علامت < آمده است از اضافات مترجم است. این نمایه، علاوه بر موضوعات، شامل نام‌های خاص (اشخاص و...) هم می‌شود؛ اما تنها به ذکر نام اشخاص بسنده نشده و ذیل بسیاری از آنها نکات علمی و فلسفی مربوط به آنان هم که در این فرهنگ آمده، در نمایه مشخص شده است. همچنین نام‌های دیگری را هم که در نمایه انگلیسی نیامده و یا در توضیحات خود آورده‌ام، به نمایه افزوده‌ام و علاوه بر خود نام‌های خاص، مانند ارسطو یا اسپانیا، تمام مواردی را هم که با پای نسبت آمده است، مانند ارسطویی یا اسپانیایی - و در نمایه اصلی وجود ندارد - در ترجمه نمایه و ذیل همان نام - و بدون پای نسبت - گنجانده‌ام. به هر حال، ترجمه این نمایه، چه در موضوعات و چه در نام‌های خاص اضافاتی بیش از نمایه اصلی دارد. در اصل کتاب شماره‌های مقابل هر موضوع، شماره صفحات متن انگلیسی است و چون آوردن آن برای خوانندگان این ترجمه بی‌فایده بود، از این رو با زحمت زیاد یکایک این شماره‌ها - که بالغ بر صدها مورد می‌شد - با صفحات ترجمه فارسی مطابقت داده شد؛ بنابراین در این نمایه، شماره‌های مقابل هر موضوع، شماره صفحات همین ترجمه فارسی است. غیر از ترجمه این نمایه، که در واقع فهرست موضوعی و اعلام این فرهنگ به شمار می‌آید، فهرست مدخل‌ها (خارجی به فارسی و فارسی به خارجی)، فهرست واژه‌ها و اصطلاحات (خارجی به فارسی و فارسی به خارجی) و فهرست منابع را هم افزوده‌ام. چون نمایه حاضر، شامل نام‌های خاص (اعلام) هم می‌شود، نیازی به تهیه فهرست مستقل برای این نام‌ها نبود. همچنین از آن جا که در متن فرهنگ، مدخل‌ها و ترجمه آنها آمده است، در فهرست واژه‌ها، فقط واژه‌ها و اصطلاحاتی را آورده‌ام که خود یا معادل هایشان در مدخل‌ها وجود ندارد. هر چند بیشتر مدخل‌ها و واژه‌های فهرست شده، به انگلیسی است، ولی چون تعدادی از آنها به لاتین است، فهرست‌های مربوط به آنها را با عنوان‌های خارجی به فارسی و فارسی به خارجی آورده‌ام. در ترجمه متن فرهنگ و نیز در نمایه، موضوعاتی با حروف ضخیم‌تر (پر رنگ‌تر) - و در متن انگلیسی با حروف بزرگ - آمده است که نشان می‌دهد این موضوعات، به صورت مدخل در کتاب آمده‌اند.





## عقل سرخ

کتاب عقل سرخ اثر شهاب‌الدین یحیی سهروردی با مقدمه و تصحیح رضا کوهکن و مقدمه انگلیسی نصرالله پور جوادی به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است.

در مقدمه این اثر آمده است که رساله عقل سرخ را، در ابتدا مهدی بیانی در سال ۱۳۱۹ بر اساس نسخه کتابخانه ملی چاپ کرد و متعاقباً در سال ۱۳۳۲ چاپ عکسی از آن نسخه مذکور عرضه کرد. انتشارات مولی نیز این نسخه را بارها چاپ کرده است. در ضمن چهارده رساله که محمدباقر سبزواری در سال ۱۲۴۰ به چاپ رسانیده، رساله‌ای با عنوان «داستان سبمرغ و کوه قاف (سپاح و باز) به چشم می‌خورد. این رساله که یازدهمین رساله آن مجموعه است، در حقیقت عقل سرخ سهروردی است. سبزواری مشخص نکرده است که در این چاپ از چه نسخه‌ای بهره گرفته است، به علاوه وی موفق به شناسایی مؤلف و نیز عنوان نشده است.

استاد سیدحسین نصر داستان عقل سرخ را در مجلد سوم مجموعه مصنفات، بر مبنای نسخه کتابخانه ملی و کتابخانه مجلس تصحیح کرده است. تصحیح مزبور گامی مؤثر در جهت عرضه علمی این اثر بوده و از آن تاریخ، مرجع بیشتر تحقیقات و نیز ترجمه‌ها به زبان‌های دیگر قرار گرفته است. با این حال، تصحیح مذکور دچار معضلات متعدد است، برخی از این معضلات ریشه در نسخه‌های مورد استفاده مصحح بوده است و برای رفع آن‌ها می‌بایست از نسخه‌های دیگر استمداد جست. ولی لغزش‌هایی هم بوده که نتیجه بدخوانی بوده است. اکنون با گذشت بیش از چهل سال از آن زمان و شناسایی نسخه‌های جدید، ضرورت تصحیحی جدید، بیش از پیش احساس شده است. سعی ما بر آن خواهد بود که کمتر مشکلی در متن باقی بماند. »



۱۳۱



# از نسخه خطی تا تصحیح انتقادی نگاهی به طرح تحقیقاتی آثار ابن سینا

این میراث گران سنگ همت گمارد تا بتوان آن را به صورت مدون به جهانیان عرضه نمود.

ابن سینا پژوهی، پژوهش درباره آراء ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هجری / ۱۰۳۷-۹۸۰ میلادی) بزرگترین و تأثیرگذارترین فیلسوف شرق، ایران و دوران اسلامی است که شامل تصحیح انتقادی مجموعه کامل آثار، تحلیل انتقادی دیدگاه‌های ابتکاری، مطالعه تطبیقی فلسفه او با دیگر فلسفه‌ها، مطالعات موضوعی، شرح و ترجمه آثار، فرهنگ اصطلاحات، بازنویسی آثار به زبان ساده در سطوح مختلف و... می‌باشد.

نکته در خور تأمل این است که بخشی از آثار منسوب به ابن سینا حتی یک بار هم تصحیح نشده و به صورت نسخه خطی در کتابخانه‌ها موجود است. از این رو، ضرورت اقتضا داشت که شخصیت بزرگ و بی‌همتایی همچون ابن سینا فیلسوف بزرگ اسلامی به جهانیان شناسانده شود و آثار بی‌مانند او با کامل‌ترین و بهترین صورت تصحیح و مقدمه‌نگاری و باورقی نویسی و ویرایش گردد و با جایی شایسته در دسترس مشتاقان حکمت و معارف اسلامی و بشری قرار گیرد. اهداف عالی فرهنگی بدین ضرورت جامه عمل پوشانید و گروه‌های بسیاری با شرکت اساتید حوزه و دانشگاه در رشته‌های فلسفه و منطق گرد هم آمدند و به کار تصحیح انتقادی کتب و رسائل ابن سینا اهتمام شد.

هدف از نقد و تصحیح متون، پدید آوردن نسخهای از اثر بر پایه مقابله دقیق و واژه به واژه نسخه‌های خطی معتبر و گزینش درست‌ترین و مناسب‌ترین واژه‌ها است به گونه‌ای که متن پدید آمده، شبیه‌ترین و نزدیکترین متن به نوشته مؤلف اثر بنماید. هدف و غایت تصحیح متون آن است که از روی نسخ خطی موجود، نسخه اصلی یا قریب به اصل یک اثر احیاء و مرتب و مدون شده و به صورتی عرضه شود که خواننده اهل تحقیق بتواند یقین و اطمینان حاصل نماید که اگر اصل یک اثر را در دست ندارد، نسخهای از آن دارد که به صورت اصلی و شکلی که مصنف و مؤلف اصل نوشته است به نهایت در چه نزدیک است.

در تصحیح انتقادی، مصحح با تسلط بر موضوع اثر و آشنایی با واژگان، اصطلاحات، سبک نگارش و نظریات علمی ویژه صاحب اثر و معاصران وی، با اجتهاد محققانه

« دیرزمانی است که سرزمین ایران گاهواره تمدن و قلمرو علم و حکمت بوده و ظهور و طلوع آیین مقدس اسلام و تعالیم آزادی‌بخش و آزاده‌پرور آن، به این تمدن بالنده بشری چهره برتر و جمال بیشتر بخشیده و در فروغ آن، درخت کهن سال حکمت و دانش، برگ و بار تازه یافت و میوه حیات‌بخش و سعادت‌ساز خود را به همه جهانیان ارزانی داشته است. تاریخ تمدن بشری گواهی می‌دهد که همواره رشد و توسعه علمی و فرهنگی با پویایی و شکوفایی فلسفه و علم و هنر و درخشش استعدادها همراه بوده است. در کنار تحولات اجتماعی گسترده سه دهه گذشته ایران - که سبب فراهم آمدن زمینه تحقیق و نشر دانش و رشد و حرکت علمی و توسعه فرهنگی شد- بستر مساعدی برای تحقیقات علمی و فلسفی و تصحیح و تهذیب و معرفی میراث‌های کهن فرهنگی و تألیف کتب و ارائه مقالات تحقیقی فراهم آمد. همچنین کوشش به عمل آمد تا غبار فراموشی از چهره بسیاری از بزرگان حکمت و دانش زدوده شود.

میراث مکتوب و به تعبیری دست نوشته‌ها، نمادهای درخشان و باشکوه تمدن و فرهیختگی جوامع و ملت‌هاست. از این رو متون برجای مانده از سوی اندیشمندان کشورمان خود میراث گرانبهایی است که معرف پیشینه و هویت و شخصیت فرهنگی ماست. برای احیای این میراث پر بها و پسرارزش فرهنگ و تمدن ایران اسلامی باید در دریای پرتلاطم و جذاب نسخ خطی و کتب قدیم غواصی نمود و تصحیح و تحقیق و انتشار

و دقت عالمانه و نه از سر ذوق شخصی، ضبط برتر را در متن، و ضبط‌های دیگر را با توضیح به بانوشت منتقل میکند و تلاش می‌کند در چارچوب ملاک‌های علمی و با روش قبلی یا توأم از میان روشهای سه‌گانه تصحیح، متن منقحی بر اساس معتبرترین نسخه‌های اثر عرضه کند تا مبنای تحلیل و تطبیق آراء ابن سینا باشد.

امروزه تصحیح انتقادی متون قدیم دارای یک ضابطه و معیار و یا به اصطلاح دارای یک استاندارد بین‌المللی است. چاپ انتقادی آثار ابن سینا تا حد امکان باید با معیارهای بین‌المللی تصحیح متون قدیم که بیش از سیصد سال در جهان قدمت دارد و به صورت فن بسیار دقیقی در آمده است، مطابق باشد و از تصحیح‌های حدسی پرهیز کرد. بعلاوه تصحیح انتقادی با تحقیق همراه است، تحقیق درباره هر چیزی از متن که آن را از ابهام درآورد و آن را روشن و شفاف کند و مراد مؤلف در متن تصحیح شده، آن چنان که معنا را زاده کرده است، بی کم و کاست منعکس گردد.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در قالب طرح تحقیقاتی تصحیح انتقادی آثار ابن سینا، در صدد است که مجموعه آثار حکیم و فیلسوف بزرگ ایرانی ابن سینا را با یک روش علمی و انتقادی تصحیح و منتشر کند. امید است این طرح که با همکاری دانشمندان و محققان ایرانی و بعضاً خارجی صورت می‌گیرد و زیر نظر یک هیئت علمی از برجستگان و برجستگان علمی کشور اجرا می‌شود، بتواند تا حد زیادی خلأ موجود را پر کند.





اولین مرحله این سیناپژوهی، «کتاب شناسی جامع آثار ابن سینا» است، که بررسی آثار ابن سینا را در سه حوزه آثار منتشره، نسخ خطی و وجه انتساب در بر می گیرد. درباره همه یا برخی از حوزه های سه گانه، پژوهش های ارزنده ای صورت گرفته است که اهم آنها عبارتند از:

۱- پژوهش های سنتی:  
- ابو عبید عبدالواحد بن محمد جوزجانی (م ۴۳۸)؛ سیره الشیخ الرئیس (رساله سرگذشت؛ بخش اول به املائی شیخ و تقریر جوزجانی در حدود ۴۰۳، بخش دوم به قلم جوزجانی بین ۴۳۸ و ۴۳۸)

- ظهیرالدین ابوالحسن علی بن ابی القاسم زید بیهقی (۵۶۵-۴۹۹)؛ تاریخ حکماء الاسلام (تتمه صوان الحکمة)؛ ابن اثیر عزالدین ابوالحسن علی جزری (۶۳۰-۵۵۵)؛ تاریخ الکامل

- جمال الدین ابوالحسن علی بن قاضی یوسف قفطی (۶۴۶-۵۶۳)؛ إخبار العلماء بأخبار الحکما، غیر مطبوع؛ کتاب مطبوع با این عنوان مختصر آن است توسط محمد بن علی زورونی.

- موفق الدین ابوالعباس احمد بن قاسم ابن ابی صبیعه سعیدی خزرجی (۶۶۸-۶۰۰)؛ عیون الاتباء فی طبقات الأطباء (۶۴۰ یا ۶۴۷)

- شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری (م بعد از ۶۸۷)، نزهة الارواح و روضة الافراح (نزدیک ۶۸۰)

۲- پژوهش های عمومی معاصر:

Brockelmann, Prof. Dr. C.; - Geschichte der Arabischen Literature; Erster Supplementband; ۱۹۳۷, Leiden, E. J. Brill - ۸۱۲ pp. ۸۲۹

- بروکلمان، کارل (الفه بالآلمانیة)؛ تاریخ الادب العربی؛ الترجمة العربیة؛ ا. د. محمود فهمی حجازی؛ قاهره، ۱۹۹۵، الهيئة المصریة العامة للکتاب؛ القسم الخامس (۹)؛ ص ۶۴-۱۱.

Daiber, Hans; Bibliography of - Islamic philosophy; Brill; Leiden. - ۴۶۸ pp. ۱. Vol.; ۱۹۹۹. Boston, Koln ۲۹۹-۲۹۲ pp. ۲. Vol. ۴۸۷

- کدبور، محسن و نوری، محمد؛ مآخذ شناسی علوم عقلی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰-۱۲۵.

۳- پژوهش های اختصاصی معاصر:  
- قنواتی، الاب جورج شحاته، مؤلفات ابن سینا، قاهره، ۱۹۵۰، دارالمعارف بمصر.

- مهدوی، دکتر یحیی؛ فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳، دانشگاه تهران.

Ergin, Osman; Ibni Sina -

Bibliografyasi (Bibliographie d' Avicenne); Osman Yalcin

Matbassi, Istanbul ۱۹۵۶.  
Gohlman, Wiliam, E., The Life - of Ibn Sina (A Critical Edition and Annotated Translation), Albany, New York, State University of New York, press ۱۹۷۴.

Janssens, Jules, L.; an Annotated - Bibliography of Ibn Sina (۱۹۷۰ - ۱۹۸۹), Leuven University press. ۱۹۹۱.

Khanbagi, Ramin; Ibn Sina - (Avicenna) A Bibliography; London Academy of Iranian Studies (LAIS) ۲۰۰۶.

اما علیرغم زحمات فراوان کشیده شده در این راه، در هر سه حوزه نیاز به پژوهش جدید است:

اولاً در حوزه آثار منتشره ابن سینا:

- به روز کردن و تکمیل فهرست مشخصات آثار منتشره ابن سینا و تألیفات مرتبط با آن.

- ارزیابی کیفیت تصحیح این آثار و طبقه بندی آنها (حجری، حروفی غیر مصحح، تصحیح انتقادی).

- تنظیم فهرست آثار منتشر نشده ابن سینا مطلقاً و نیز در ایران.

ثانیاً در حوزه نسخ خطی آثار ابن سینا:

- شناسائی کلیه نسخ خطی آثار ابن سینا و تألیفات مرتبط با آنها در کتابخانه های ایران و جهان.

- تنظیم نسخ به ترتیب تاریخ کتابت و شناخت نسخ اقدم در هر اثر.

- تنظیم فهرست نسخ معتبر آثار و مرتبطات، ثالثاً در حوزه انتساب آثار ابن سینا:

- استخراج ضوابط صحت انتساب یک اثر به ابن سینا.

- طبقه بندی آثار منتسب به ابن سینا به پنج طبقه مفقود، مسلم، محتمل، غیر محرز و منحول.

- طبقه بندی موضوعی هر قسمت به یازده دسته موضوعی: ۱. آثار جامع (دائرة المعارف ها)، ۲. منطق، ۳. ریاضیات، ۴. طبیعیات، ۵. علم النفس، ۶. الهیات، ۷. عرفان، ۸. حکمت علمی، ۹. تفسیر و لغت، ۱۰. مکاتبات و مراسلات، ۱۱. طب.

در مقایسه با کار دکتر مهدوی - که بهترین کار در دو حوزه نسخ و انتساب است - در پژوهش انجام گرفته توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه؛ اولاً تعداد نسخ خطی شناسایی شده به بیش از پنج برابر رسیده است. ثانیاً طبقه بندی دو گانه (اول مسلم و محتمل، دوم منحول و باطل الانتساب) به طبقات پنج گانه ارتقا یافته و ضوابط دقیق تری در انتساب ارائه شده است. ثالثاً معرفی اقدم نسخ در هر اثر برای نخستین بار صورت می گیرد. رابعاً معرفی تألیفات مرتبط، به بیش از بیست برابر بالغ شده است. در حوزه آثار منتشره نیز ارزیابی کیفیت تصحیح و فهرست آثار منتشر نشده برای نخستین بار انجام می گیرد. جالب است بدانیم که ۴۵ درصد آثار (مسلم و محتمل) ابن سینا تاکنون مطلقاً منتشر نشده است و ۴۳ درصد از آثار چاپ شده نیز بدون تصحیح انتقادی منتشر شده اند.

#### فهرست آثار در دست تصحیح

ردیف - نام اثر

۱ - الاضحویة فی المعاد

۲ - الحکمة المشرقیة (منطق المشرقیین)

۳ - القصیة العینیة

۴ - رساله حی بن یقظان

۵ - رساله الطیر

۶ - رساله العشق

۷ - المبدأ و المعاد

۸ - رساله الحدود

۹ - رساله فی انتقاء ما نسب الیه من معارضة القرآن

۱۰ - رساله فی الارزاق

۱۱ - الاشارات و التنبیها

۱۲ - رساله فی سعاده النفس المعروف بالحجج العشرة، التحفة فی السعاده، فی النفس و ما تصیر الیه بعد مفارقتها البدن

۱۳ - تفاسیر الشیخ (تفسیر التوحید و المعوذتین، تفسیر ثلاث سور، تفسیر سوره اعلی، تفسیر سوره اخلاص، تفسیر سوره فلق، تفسیر سوره ناس)

۱۴ - الخطبه التوحیدیة

۱۵ - رساله الی علماء مدینه السلام (بغداد)

۱۶ - رساله سرگذشت

۱۷ - اقسام العلوم العقلیة

۱۸ - رساله فی خطأ من قال «ان الکمیه جوهر»

۱۹ - خطأ من قال «ان کمیه جوهریه» و من قال «ان شیئا...»

۲۰ - الفضاء، الوسعة، کتاب بعض المتکلمین

۲۱ - المجالس السبع

۲۲ - المسائل الحکمیة، رساله فی غریبه الحکمه

۲۳ - القصیة المزدوجة فی المنطق، ار جوزه





- فی المنطق  
 ۲۴- المنطق الموجز -  
 ۲۵- المہجۃ فی المنطق  
 ۲۶- مفاتیح الخزان  
 ۲۷- تعالیم فی المنطق  
 ۲۸- فی تعقب الموضوع الجدلی  
 ۲۹- رسالہ فی ضبط انواع الفضا یا  
 ۳۰- المسائل العشرینیہ  
 ۳۱- المناسبہ بین النحو والمنطق  
 ۳۲- الموجز الصغیر فی المنطق  
 ۳۳- رسالہ فی المنطق  
 ۳۴- الموجزۃ فی (اصول) المنطق  
 ۳۵- عیون الحکمۃ  
 ۳۶- المباحثات  
 ۳۷- المختصر الاوسط فی المنطق  
 ۳۸- الحکمۃ العروسیۃ المجموع  
 ۳۹- النکت فی المنطق  
 ۴۰- التعلیقات  
 ۴۱- الاخلاق  
 ۴۲- العہد (روایت اول)  
 ۴۳- العہد، المعادہ (روایت دوم)  
 ۴۴- السیاسۃ  
 ۴۵- البز و الائم  
 ۴۶- اثبات النبوة  
 ۴۷- کلام الشیخ فی المواعظ  
 ۴۸- کلمات الشیخ رئیس  
 ۴۹- الورد الاعظم  
 ۵۰- الحث علی الاستغفار بالذکر  
 ۵۱- الدعاء  
 ۵۲- الصلاة  
 ۵۳- الحزن و أسبابہ، ماہیۃ الحزن، رسالہ فی  
 الاحزان  
 ۵۴- حقائق علم التوحید، العرشیہ، معرفۃ ذات  
 اللہ و ...  
 ۵۵- رسالہ فی الزاویۃ، فی تحقیق مبادی  
 الهندسۃ  
 ۵۶- رسالہ الی ابی ریحان فی جواب مسایل  
 ۵۷- رسالہ العروس، العرش، سلسلۃ الفلاسفۃ،  
 رسالہ فی الواجب  
 ۵۸- رسالہ فی حد الجسم  
 ۵۹- مقالۃ فی القوی الانسانیۃ و ادر اکانتها  
 ۶۰- کتاب الادلہ فی بقاء النفس الناطقہ  
 ۶۱- رسالۃ فی عالم النفس  
 ۶۲- رسالۃ فی النفس الفلکی، مبادی العلوم  
 ۶۳- رسالۃ فی بیان مراتب کمالات النفس  
 الانسانی و ...  
 ۶۴- رسالۃ فی النفس و بقائہا و معادہا، احوال  
 النفس، النفس علی طریق الدلیل و البرہان، فی  
 المعاد، فی حقیقۃ النفس الانسانیۃ و معرفتہا، فی  
 النفس الناطقہ  
 ۶۵- رسالۃ فی انفساخ الصور فی النفس  
 بر خورداری از نظامی ہماہنگ، رعایت یک شیوہ

اساسی و یکنواخت و پرهیز از خط مشی غیر علمی در تصحیح، ضرورتی غیر قابل انکار است؛ لذا برای آغاز کار تصحیح انتقادی و ویرایش کتب ابن سینا میبایست روشی قانونمند و ویژه انتخاب میگردد تا در نہایت مجموعہای یکنواخت بہ وجود آید.

بررسی مسائلی پیرامون نحوه تصحیح و تحقیق و ارائه شیوہای ہماہنگ در تصحیح انتقادی و اتخاذ روشی کارآمدتر جهت آمادہ سازی و نشر آثار ابن سینا، مستلزم «تدوین شیوہ نامہ تصحیح» است کہ مهمترین نکات آن عبارتند از:

پیش از آغاز بہ کار تصحیح و تحقیق یک اثر، باید مطمئن شد کہ آیا متن مورد نظر، چاپ شدہ است یا خیر، و اگر چاپ شدہ، تصحیح متقن و تحقیق بایستہ دارد یا نہ، آنگاہ بہ جمع آوری نسخہہا پرداخت.

تصحیح و تحقیق دو فعالیت مکمل هستند کہ در عین حال تفاوتہای ماہوی و شکلی با یکدیگر دارند. تصحیح متن، در واقع کوشش

در نشر آن است بہ همان صورتی کہ صاحب و مؤلف آن بہ لفظ و معنای خود ادا نمودہ است و تمام تلاش مصحح این است کہ حتی الامکان از لحاظ کمسی و کیفی عین نوشتہ صاحب اثر و یا نزدیکترین متن بہ دستنوشتہ نویسندہ را فراہم کند؛ لذا ہدف از تصحیح متون، آن است کہ از روی نسخ خطی موجود، نسخہ اصلی یا قریب بہ اصل یک اثر را احیاء و مرتب و مدون کردہ و آن را بہ صورتی عرضہ دارند کہ خوانندہ اہل تحقیق بتواند اطمینان حاصل کند کہ اگر اصل یک اثر را در دست ندارد نسخہای از آن را دارد کہ بہ نہایت در جہ بہ اصل دستنوشتہ مصنف یا مؤلف نزدیک است. از اینرو تصحیح متون در چارچوب ضوابط علمی، گنجیابی و احیای فرہنگ است و کاری است بس خطیر و کم نمایش، کہ دانش بسیار، حوصلہ فراوان، دقت و امعان نظر، و سرعت انتقال و قدرت درک بالای مہ طلبید، و آن گونه کہ اغلب فکر می کنند تصحیح متون از قبیل رونویسی



نیست، اما تحقیق در کنار تصحیح دربرگیرنده سه فعالیت مشخص است: یکی یافتن ارجاعات و منابع مورد استناد متن (شامل خود متن و منابع دیگر)، دوم تهیه فهرست‌های پایانی برای متن، و سوم گزارشی تحلیلی از محتوای متن. در واقع میتوان گفت که صورت نهایی تصحیح، دارای دو بخش اصلی و متمایز است: متن و پانویس. کار علمی و انتقادی مصحح با ایجاد پاورقی علمی آشکار می‌گردد که به طور کلی دربرگیرنده اختلاف نسخه‌ها و مآخذ مورد استفاده در متن می‌باشد.

به طور کلی، مراحل تصحیح و تحقیق یک اثر عبارتند از:

الف- گردآوری اطلاعات درباره تعداد و محل نسخه‌های موجود از کتاب، تلاش برای به دست آوردن نسخه‌ها، دسته‌بندی و ترتیب نسخه‌ها بر اساس تاریخ کتابت، چگونگی خط و صحت نوشته، و وضع رموز معین برای هر نسخه با رعایت تقدم تاریخی، مطالعه و ارزیابی و سنجش نسخه‌های به دست آمده، انتخاب متنی که در صورت امکان باید اصل قرار گیرد، و اتخاذ تصمیم درباره روش تصحیح، که گزارشی از همه این موارد در بخش پایانی مقدمه مصحح (روند تصحیح) آورده می‌شود.

ب- بازنویسی متن انتخاب شده با رعایت قواعد سجاوندی و با توجه به اختصارات و رموز خطی و رعایت رسم‌الخط صحیح (استنساخ نسخه یا نسخه خوانی)، مقابله نسخه‌ها، ضبط موارد اختلاف در پاورقی و اضافه کردن برخی عبارات ضروری و عناوین لازم به متن در داخل قلاب (فهم متن و حل

مشکلات آن).

ج- نمونه خوانی متن تاییبی با دست‌نوشته ضمن ضبط علائم سجاوندی، نگارشی، ویرایشی و صفحه‌آرایی با رعایت یکپارچه‌سازی شیوه نوشتاری، تقسیم، تبویب و فصل‌بندی مؤلف در متن.

د- یافتن ارجاعات متن به خود متن یا دیگر کتابها اعم از نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم و ضبط شناسنامه و مشخصات منابع در پاورقی (کتاب شناسی)، تهیه فهرستهای پایانی.

ه- تهیه مقدمه‌ای در خور تصحیح یک متن و دربرگیرنده اطلاعات و توضیحاتی درباره سبک نگارش کتاب، دستگاه دستوری و واژگانی کتاب، ارزشهای ادبی و علمی، رسم‌الخط آن، و ارائه تحلیلی از محتوای کتاب.

مجموعه طرح تحقیقاتی تصحیح انتقادی آثار ابن سینا بسیار خرسند است که می‌تواند با عرضه کتب حکمی، فلسفی، عرفانی، منطقی، ریاضی، و تفسیر قرآن ابن سینا، وی را به بهترین و کامل‌ترین صورت ممکن به اندیشمندان و محققان ایران و جهان بشناساند و گامی هر چند کوتاه در این میدان وسیع بردارد، و امیدوار است که این خدمت ناچیز، مرضی خداوند متعال و پسند اهل نظر باشد. »

دبیرخانه اجرایی طرح تحقیقاتی تصحیح انتقادی آثار ابن سینا  
دکتر علی اصغر جعفری ولنی





## فراخوان مقاله

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران از کلیه استادان، محققان، صاحب نظران در حوزه فلسفه و حکمت جهت چاپ مقالات علمی- پژوهشی در فصلنامه جاویدان خرد دعوت به عمل می آورد. موضوع این فصلنامه فلسفه و عرفان اسلامی، حکمت دینی، حکمت ایرانی و مبادی هنر مقدس است و علاقمندان می توانند مقاله های خود را متناسب با موضوع فصلنامه و در محورهای خدائشناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی، وجودشناسی، اخلاق و هنر دینی به دفتر مجله ارسال کنند.



جاویدان خرد نشریه ای علمی و پژوهشی است و به بررسی مقاله هایی می پردازد که:

- مرتبط با حکمت دینی، اسلامی، ایرانی و مبادی هنر مقدس باشد.
- تحقیقی و تحلیلی، و حاصل پژوهش و تفحص نویسنده و با موازین کامل پژوهشی و معیارهای مقالات علمی باشد.
- به یکی از زبان های فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه، یا آلمانی نوشته شده باشد.
- متن و ترجمه مقاله در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد.
- حجم مقاله از ۲۰ صفحه بیشتر نباشد و شامل عنوان، چکیده (فارسی و انگلیسی)، کلید واژه (۵ تا ۷ واژه)، طرح مسأله و موضوع، متن مقاله و نتیجه گیری باشد.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه تایپ شود.
- نویسنده مقاله دارای مدرک دکتری، یا دارای سه تالیف تخصصی منتشر شده باشد.

کدپستی ۱۴۸۱۶-۱۱۳۳۶، صندوق پستی ۷۱۶۶-۱۴۱۵۵

تلفن دفتر مجله: ۰۳۰-۶۶۴۹۲۰۳۰ - حسن مهدی پور

آدرس الکترونیکی مجله:

E-mail: javidankherad@gmail.com

javidankherad@irip.ir

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران