

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



فصلنامه فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال اول ، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

فصلنامه فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه) - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه) - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیر مسئول: دکتر علی فتح طاهری

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر فریماه جنتی‌راد (ویراستار فارسی)، دکتر شیرزاد پیک‌حرفه (ویراستار انگلیسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: لیلا طهماسبخانی

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه،

صندوق پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تلفکس: ۳۳۹۰۱۶۳۴-۲۸-۹۸+

اعضای هیئت تحریریه فصلنامه فلسفه غرب

➤ **علی فتح طاهری:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **عبدالرزاق حسامی‌فر:** استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **دیوید سوسا:** استاد دانشگاه تگزاس

➤ **سیدحمید طالب‌زاده:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

➤ **علی اصغر مصلح:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **حمیدرضا آیت‌اللهی:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **رضا اکبری:** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق

➤ **حسین کلباسی اشتری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **مرتضی شجاری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

➤ **علی نقی باقرشاهی:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمحمد حکاک:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمسعود سیف:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مشاوران علمی این شماره

احسان نظری، جلال پیکانی، حسین کلباسی اشتری، حمیدرضا سعادت، داوود معماری، رضا چهرقانی، زهرا اسماعیلی، سید امین میرحسینی، سید محمد حکاک قزوینی، عارف آئینی، نعمت‌الله عاملی، عبدالرزاق حسامی‌فر، علی فتح طاهری، علی نقی باقرشاهی، قدرت‌الله قربانی، مالک شجاعی، محمد رعایت جهرمی، مریم عرب، مریم صمدیه، مسعود سیف، مهدی اخوان، مهدی غیاثوند، مهدی سلیمانی خورموجی، نبی‌الله سلیمانی.

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (آگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی است؛ چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی ترجمه خواهد شد.

۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.

د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیأت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.

- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.

- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).
- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.
- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.
- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به‌میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به‌ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.
- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.
- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.
- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).
- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).
- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).
- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸) (1994a).
- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به‌صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به‌صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به‌صورت همو/ Idem، سال

نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا همزمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر اینصورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

➤ بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا

ابوالقاسم اسدی، اکبر عروتی موفق / ص ۱

➤ اخلاق و معنای زندگی در فلسفه تامس نیگل

پرستو حاتمی شفق، مهدی اخوان / ص ۱۹

➤ ابن سینا و تمایز وجودشناختی هیدگری

مجتبی اعتمادی‌نیا / ص ۳۷

➤ فضایل انسانی از دیدگاه ارسطو و فارابی

علی صبری، محمدکاظم علوی، سیدسجاد ساداتی‌زاده / ص ۵۵

➤ نظریه نهایی التفات برنتانو (رئیزم) و تبعات آن، با نگاهی به برخی نظریات فیلسوفان

مسلمان

منیره پلنگی / ص ۷۱

➤ خدا و کرونا (با تکیه بر اندیشه دیوید گریفین)

یدالله رستمی / ص ۹۳



A Comparative Study of the Problem of Good and Evil in Avicenna, Leibniz and Spinoza

Akbar Orvati Movaffagh¹, Abolghasem Asadi^{2*}

¹Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

²Assistant Professor, Farhangian University, Shahid Maqsoodi Campus, Hamedan, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

**Research
Article**

Received:

24/06/2022

Accepted:

31/08/2022

The problem of evil is one of the most important problem, at the same time the oldest problems of theological and philosophical issues. That how the existence of evil in the world, and especially in human life, can be justified, given the infinite knowledge and power of God and His benevolence towards creatures and human beings is one of the issues that has always occupied the minds of philosophers and theologians. The conflict between these attributes and the existence of evil is so serious and deep that some philosophers and theologians have been forced to deny the existence of evil altogether and others deny their existence. This article followed a descriptive-analytical method in dealing with the problem of evil in Avicenna Leibniz and Spinoza. According to Avicenna, true evil is neither inherent in the system of jurisprudence nor in breadth. Relative evil, although it is inside the system of divine judgment and predestination, is transversely inside and not in essence. The existence of relative evil can also be justified by the good system and there is no inherent conflict between them. Leibniz fully accepts this view and states that the existence of metaphysical evil in the best of all possible world a necessity, unlike the moral and natural evils that are not necessary. But Spinoza, in contrast to these two, considers calling things good or evil is a human matter and maintains that there is no good or evil in Divine eternal knowledge.

Keywords: good, evil, Avesina, Leibniz, Spinoza.

Cite this article: Orvati Movaffagh, Akbar & Asadi, Abolghasem (2022) A Comparative Study of the Problem of Good and Evil in Avicenna, Leibniz and Spinoza. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.1-18.

DOI: 10.30479/wp.2022.17439.1019

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** ghasemasadi1990@gmail.com



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۴۶

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا

اکبر عروتی موفق^۱، ابوالقاسم اسدی^{۲*}

^۱ دانشجویار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
^۲ استادیار دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید مقصودی، همدان، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۳
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

بحث شرور از مهم‌ترین و در عین حال قدیمی‌ترین معضلات مسائل کلامی و فلسفی است. این مسئله که چگونه می‌توان با توجه به علم و قدرت بی‌کران الهی و خیرخواهی او در حق مخلوقات و انسان‌ها، وجود شرور در عالم ماده و به‌ویژه زندگی انسان‌ها را توجیه نمود، از جمله مسائلی است که همواره ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول کرده است. تعارض بین صفات یاد شده و وجود شرور آن‌قدر جدی و عمیق است که بعضی از فیلسوفان و متکلمان متأله را به‌ناچار به نفی و انکار وجود شرور واداشته و بعضی دیگر را به انکار وجود خداوند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی فلسفه دخول شر در نظام خلقت از نظر ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا بررسی شده است. بر اساس نظر ابن‌سینا شر حقیقی، نه بالذات داخل در نظام قضا و قدر است و نه بالعرض. شر نسبی هم اگر چه داخل در نظام قضا و قدر الهی هست اما بالعرض داخل است نه بالذات. وجود شر نسبی هم با نظام احسن قابل توجیه است و بین آنها تعارض ذاتی وجود ندارد. لایب‌نیتس این دیدگاه را به‌طور کامل می‌پذیرد و توضیح می‌دهد که وجود شرور مابعدالطبیعی در نظام احسن یک امر ضروری است؛ برخلاف شرور اخلاقی و طبیعی که ضروری نیستند. اسپینوزا نیز خیر یا شر نامیدن امور را یک امر انسانی می‌داند و بر این عقیده است که در نفس الامر و در علم سرمدی الهی، خیر و شری وجود ندارد.

کلمات کلیدی: خیر، شر، ابن‌سینا، لایب‌نیتس، اسپینوزا.

استناد: عروتی موفق، اکبر؛ اسدی، ابوالقاسم (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۱۸-۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.17439.1019



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسنده‌گان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: ghasemasadi1990@gmail.com

۱- مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسایل کلام سنتی در همه آیین‌های آسمانی مانند اسلام و مسیحیت، مسئله شرور است. این مسئله از جمله دست‌آویزهای مهم فیلسوفان ملحد است و برخی آن را جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند دانسته‌اند، تا آنجا که هانس کونگ (۱۹۲۳) این مسئله را «پناهگاه الحاد» خوانده است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۷). از نظر گروهی از متفکران ملحد، وجود شرور یک دست‌مایه انتقادی بسیار قوی علیه اعتقاد دینی است، تا جایی که بسیاری از آنها اعتقادات دینی را به دلیل وجود شر در عالم، کنار نهاده‌اند (همان: ۱۷۸-۱۷۶). مسئله شر در دو قرن اخیر تبدیل به یکی از مباحث جنجالی کلام جدید و فلسفه دین شده و از این رو بر اهمیت و حساسیت بحث در میان موافقان و مخالفان اندیشه‌های دینی افزوده است. این شبهه از حیث اینکه ناظر به بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی، یعنی اثبات یا نفی وجود خدا یا تقصیر و تحدید صفات است، صحنه روپارویی عالمان متأله و ملحد شده است. مخالفان اندیشه‌های دینی با مطرح کردن این شبهه، دو هدف را تعقیب می‌کنند: (۱) تقیید و تحدید یکی از صفات سه‌گانه خداوند (علم، قدرت و خیرخواهی)؛ (۲) اثبات ناسازگاری وجود شر با اصل وجود خدا.

ویلیام جی. وین‌رایت در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر» مورد نخست را این‌گونه تبیین می‌کند:

اگر خداوند قادر مطلق و عالم مطلق باشد، می‌تواند مانع بروز شر شود. اگر او خیر (خیرخواه) باشد، خواستار این امر است. بنابراین به نظر می‌رسد اگر خداوند وجود داشته باشد، هیچ شری نباید وجود داشته باشد. اما شر وجود دارد، پس آیا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که خداوند وجود ندارد؟ (وین‌رایت، ۱۳۸۴: ۱۳۱)

هدف از مورد دوم نیز چنین تبیین شده است:

وجود شر با وجود خدایی که متألهان می‌پرستند، ناسازگار و متناقض است؛ یا باید خدایی باشد، یا باید جهانی خالی از شر باشد، یا اگر در جهان شری هست - که هست - خود دلیلی بر عدم وجود خداست. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰)

در بررسی مسئله شر میان دو اندیشه اسلامی و اندیشه مسیحی تفاوت کمی وجود دارد. در تفکر اسلامی و از نظر اندیشمندان مسلمان میان وجود شر و عدل الهی تضاد (ظاهری) مشاهده می‌شود، اما در فرهنگ مسیحی و از نگاه متفکران مسیحی، میان وجود شر و سه صفت قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواهی خدا تعارض ادعایی مطرح می‌شود (صادقی، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

اندیشمندان اسلامی از همان ابتدا به مسئله شرور توجه داشته و سعی نموده‌اند از شبهات و اشکالات مطرح شده گره‌گشایی کنند. در بین اندیشمندان مسلمان، ابن‌سینا از بُعد فلسفی به این مسئله توجه نموده و در

آثار مهم خود - از جمله کتاب‌های *شفاء، نجات و اشارات و تنبیهات* - به بحث از آن پرداخته است. وی سعی می‌کند با بررسی‌های دقیق و موشکافی عمیق خود به این پرسش پاسخ دهد که «اگر خداوند را عالم و قادر، و نظام موجود در عالم را ناشی از علم الهی و بر مبنای نظام احسن و برتر بدانیم، وجود شرور چگونه قابل توجیه خواهد بود؟»

در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا درباره مسئله شرورک مبتنی بر آثار ایشان، بررسی می‌گردد.

۲- پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت و سابقه طولانی مسئله شرور، مقاله‌های متعددی در طرح و نقد آراء اندیشمندان در این باره نوشته شده است؛ از جمله اسکندری دامنه و نصری در مقاله «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب‌نیتس و سوئین برن» معتقدند این دو متفکر، بر اساس عنایت و عدل الهی، درصدد ارائه راه‌حلی برای مسئله شر هستند و هر دو بر اساس اختیار انسان، نظام احسن الهی و فواید شرور، به این مهم پرداخته‌اند (اسکندری دامنه و نصری، ۱۳۹۳).

فتح‌طاهری در مقاله «بررسی مسئله شر در اندیشه لایب‌نیتس» معتقد است لایب‌نیتس با پذیرش سه نوع شر، به شیوه‌های گوناگون به تبیین آنها پرداخته است. نویسنده در این مقاله، پاسخ‌های لایب‌نیتس را به سه دسته تقسیم نموده و هر یک را جداگانه بررسی کرده است. از نگاه نگارنده مقاله اگرچه معمولاً پاسخ‌های لایب‌نیتس را مبتنی بر سنت آگوستین دانسته‌اند، ولی از میان پاسخ‌های وی، یکی و شاید عمیق‌ترین آنها، مبتنی بر مبانی مابعدالطبیعه خود لایب‌نیتس است (فتح‌طاهری، ۱۳۸۹).

نوروزی و برنجکار در مقاله «بررسی تطبیقی مسئله شر در فلسفه ملاصدرا و لایب‌نیتس» به روش تحلیل گزاره‌ای، به بیان و بررسی دیدگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس درباره شر پرداخته‌اند. از نظر نویسندگان، ملاصدرا با توجه به مقتضیات زمان خود، با رویکردی سنتی دیدگاهش را بیان کرده، ولی لایب‌نیتس با رویکردی سنتی و نو در این باره بحث نموده است. مبانی و راه حل اصلی مسئله شر در نگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس یکسان است. از میان راه‌حلی که این دو فیلسوف ارائه داده‌اند، راه حل سنتی و مناقشه‌برانگیز عدمی بودن شر، مشترک است. در مقایسه راه حل مهم هر دو با سایر راه‌حل‌ها، نویسندگان مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که در مجموع، راه‌حل‌های آنها دارای انسجام مبنایی نیست، چراکه در یک راه حل، شر را عدمی می‌دانند، درحالی که لازمه راه‌حل‌های دیگری که بیان کرده‌اند، وجودی دانستن شر است. در نظر این مقاله راه‌حل‌های ملاصدرا و لایب‌نیتس پاسخ‌گوی چالش‌های معاصرین در این باره نیست (نوروزی و برنجکار، ۱۳۹۳).

با بررسی‌های صورت گرفته، مقاله یا پژوهشی که در آن بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا در کنار هم انجام شده باشد، وجود ندارد. به همین دلیل و با عنایت به

جایگاه این سه در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب و اهمیت و ضرورت مسئله خیر و شر، انجام این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد.

۳- تعریف و معنای شر

۳-۱. تعریف و تحلیل معنای شر از نظر ابن‌سینا

هر چند دو مفهوم خیر و شر از جمله مفاهیم ماهوی نیستند و نمی‌توان برای آنها یک تعریف ماهوی و منطقی ارائه داد که دارای جنس و فصل منطقی باشند، ولی اهل فن تعاریفی چند برای تبیین مفهوم خیر و شر ارائه داده‌اند. ابن‌سینا، خیر را موجودی مطلوب و مورد خواست و تمنای انسان دانسته و می‌گوید:

والخیر بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود، او کمال الوجود من باب الوجود؛ خیر، به‌طور مجمل، چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است، همان وجود یا کمال وجودی است.
(ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۰)

از نظر ابن‌سینا عدم از این حیث که عدم است، مورد اشتیاق قرار نمی‌گیرد، و اگر هم مورد اشتیاق باشد از این حیث است که در پی خود دارای وجود یا کمال وجودی است. پس، در واقع این وجود است که مورد اشتیاق است. او سپس به بحث از شر پرداخته و می‌گوید: «والشر لا ذات له، بل هو اعدام جوهر، او عدم صلاح لحال الجواهر»؛ شر امری است که ذاتی ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم کمالات جوهر (همانجا). برخلاف ابن‌سینا، برخی دیگر از اندیشمندان با توجه به عدم توفیق فیلسوفان پیشین در ارائه یک تعریف جامع و کامل از این دو مفهوم، به‌جای ارائه تعریف ماهوی از شر، به تعریف مصداقی آن پرداخته‌اند (هیگ، ۱۳۸۱: ۹۸). از میان کسانی که به تعریف مفهومی و ماهوی خیر و شر پرداخته‌اند نیز گروهی خیر و شر را به وجود و عدم تعریف کرده‌اند؛ به این بیان که وجود را مساوق خیر و شر را مساوق عدم دانسته‌اند. برخی دیگر خیر و شر را از نوع معقولات ثانیه فلسفی دانسته و معتقدند: «همان‌گونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت و معلولیت باشد، هیچ موجود عینی هم یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیریت یا شریت باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲/۴۵۷).

اما عده‌ای دیگر همانند ابن‌سینا، خیر را موجود مطلوب و مورد خواست و تمنای انسان می‌دانند. طرفداران این نظریه، نفس وجود را - بدون در نظر گرفتن طلب و خواست انسان - خیر نمی‌دانند، بلکه به عقیده آنان وجود مقید به طلب، خیر است. در تعریفی که ابن‌سینا از خیر و شر ارائه داده، برای خیر و شر هم وجود خارجی اعتبار نموده، هم وصف طلب و تنفر قائل شده و هم بین وجود شر و تنفر لازمه جدایی‌ناپذیر در نظر گرفته است.

۲-۳. تعریف و تحلیل معنای شر و بیان ماهیت آن از نظر لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در زمره فیلسوفانی است که به مسئله شر و عدل الهی توجه زیادی کرده‌اند. از نظر لایب‌نیتس، خداوند از سه ویژگی خیر، علم و قدرت مطلق برخوردار است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۴۱-۱۳۹)؛ به همین دلیل خداوند بهترین کاری را که برایش مقدور بوده، انجام داده است. بنابراین، جهانی که خداوند خلق کرده، بهترین جهان ممکن است. با فرض اینکه این جهان بهترین جهان ممکن است و نظام حاکم بر آن، نظام احسن است، آیا وجود شرور می‌تواند احسن و اکمل بودن نظام خلقت را زیر سؤال ببرد و ناقض آن محسوب گردد؟

لایب‌نیتس در وهله اول به عدمی بودن شرور گرایش نشان داده و در کتاب *عدل الهی* می‌نویسد: «شر، چنانکه قدیس آگوستین گفته است، فقدان هستی است، درحالی‌که فعل خداوند، ایجابی است» (Leibniz, 2005: 140). او نقص وجودی مخلوقات را ناشی از محدودیت ذاتی آنها دانسته و بر این باور است که تعبیر مخلوق بدون نقص، مانند تعبیر خورشید تاریک، خودمتناقض است و لازمه مخلوق بودن، ناقص بودن است؛ زیرا موجودی که هیچ نقصی نداشته باشد، خالق است نه مخلوق. به بیان دیگر، همه کمالات را فقط می‌توان به خداوند نسبت داد و نه به هیچ‌کدام از مخلوقات. در مجموع، کاملاً واضح است که لایب‌نیتس وجود را تماماً خیر، و شر را امری عدمی می‌داند. از نظر وی کمالات مخلوقات ناشی از ذات خداوند و نواقص آنها ناشی از ذات خود آنهاست (Ibid: 142).

لایب‌نیتس با رد قول به هاویه که در رساله *تیمائوس افلاطون* به‌عنوان منشأ شر شناخته شده، برای خدا سه صفت ذکر کرده است که عبارت‌اند از: قدرت، علم و اراده. خداوند با صفت قدرت، اشیاء را ایجاد می‌کند، با صفت علم جزئیات آنها را می‌شناسد و با صفت اراده، آنها را تغییر می‌دهد؛ البته تغییر اشیاء همواره به‌سمت بهتر شدن است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۶).

۳-۳. تعریف و تحلیل معنای شر و بیان ماهیت آن از نظر اسپینوزا

اسپینوزا خیر و شر را از امور انسانی دانسته و معتقد است در نفس الامر و به‌خودی خود، هیچ چیز نه خیر است و نه شر، بلکه خیر یا شر نامیدن اشیاء و حوادث، از زمره امور انسانی است و خارج از زندگی انسان‌ها هیچ چیز نه خیر است و نه شر. او در پیش‌گفتار بخش چهارم کتاب *اخلاق* نظر خود را در مورد علت خیر یا شر نامیدن اشیاء چنین توضیح می‌دهد: «انسان‌ها هر چیزی را که منتهی به سلامت خود و عبادت خداوند می‌شود، خیر، و بر عکس، هر چیزی را که بدان‌ها منتهی نمی‌شود، شر می‌نامند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۷۶). او در توضیح بیشتر دیدگاه خود می‌نویسد:

پس از اینکه انسان خود را قانع ساخت که همه اشیاء به‌خاطر او به‌وجود آمده‌اند، به‌ناچار در میان اشیاء باید شیئی را مهم‌ترین بداند که برای او سودمندترین است و

نیز آنچه را برایش مطبوع‌ترین است، باید مافوق همه قرار دهد. به این ترتیب، ناگزیر شده مفاهیمی بسازد که به وسیله آنها به تبیین عالم بپردازد؛ مثلاً مفاهیم خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی و غیر آن. (همان: ۶۶)

چنانکه می‌دانیم، اسپینوزا در زمره فلاسفه دکارتی است. او همانند دکارت، برای علت‌غایی در اتفاقات و حوادث نقشی قائل نیست و غایت‌مند بودن آنها را برآمده از نگاه انسانی می‌داند. طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همه علت‌های غایی پرورش‌یافته ذهن بشر است (Wolfson, 1935: 115). او مانند اشاعره، قول به غایت‌مندی افعال خداوند را با این قول که «خداوند بالفعل واجد همه کمالات است»، در تعارض دانسته و معتقد است لازمه التزام به این نظریه، این است که خداوند را فاقد آن کمال بدانیم که در طلب آن است. او در ادامه این بحث چنین آورده است: «به‌علاوه، این نظریه کمال خدا را از بین می‌برد، زیرا اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۵).

از نظر اسپینوزا این نگاه انسانی در تبیین حوادث و رخدادها نه تنها نمی‌تواند کمکی به ما بکند، بلکه جایگاه آنها را درست برخلاف آن چیزی نشان می‌دهد که در واقعیت هست. به بیان دیگر، با نظریه علل غایی، جای علت و معلول در ذهن ما عوض شده و بدین ترتیب ما انسان‌ها طبیعت را وارونه خواهیم دید. او می‌نویسد:

(قبلاً) نشان داده‌ام که همه اشیاء در طبیعت از یک ضرورت سرمدی و با برترین کمال مخصوصی به وجود آمده‌اند... اضافه می‌کنم که نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند، زیرا به آنچه در حقیقت علت است، به‌عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است، به‌عنوان علت، و به‌علاوه، آنچه را بالطبع اول است، آخر و آنچه عالی‌ترین و کامل‌ترین است را ناقص‌ترین می‌نماید... (همانجا)

از قضایای ۲۱، ۲۲ و ۲۳ چنین برمی‌آید که آن معلولی کامل‌ترین است که بلاواسطه از خداوند به‌وجود آمده باشد و هر چه شیء برای موجودیتش به واسطه نیازمند باشد، به‌همان اندازه ناقص‌تر خواهد بود. اما اگر خداوند اشیاء بلاواسطه را برای نائل آمدن به غایتی که در نظر دارد به‌وجود آورده باشد، لازم می‌آید اشیاء پسین که این اشیاء نخستین به‌خاطر آنها به وجود آمده‌اند، برتر از همه باشند. در فلسفه اسپینوزا، هر چیز تجلی صفات الهی است و عیب‌ها و کمبودهایی که ما در عالم مشاهده می‌کنیم، تنها نتیجه محدود بودن دیدگاه‌های ما و نتیجه جزئی بودن و محدود بودن ادراکات ما است (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۰).

یکی از راه‌های اسپینوزا در مسئله شر، تغییر نحوه نگریستن ما به جهان است. ما در زندگی عادی خود، هنگامی که به جهان از وجه دیمومت آن می‌نگریم، تفاوت بزرگی میان خیر و شر می‌بینیم و میان

مقتضیات اخلاق و وسوسه‌های طبیعت در نوسانیم. با این همه، این‌گونه گرایش‌ها ناشی از شناخت نوع اول است، تصور تام از طبیعت تعارض میان عقل و انفعال نفسانی که حاصل پندارهای مبهم ما بیش نیست را از بین می‌برد (اسکروتون، ۱۳۷۶: ۹۴).

۴- اقسام شر

۴-۱. اقسام شر از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا و سایر حکمای مسلمان، با وجود اینکه شر را امری عدمی می‌دانند، برای آن مصادیقی - ولو عدمی - برمی‌شمارند. شیخ در کتاب *شفا* ابتدا در یک تقسیم‌بندی، شر را به دو قسمت «عدمی و وجودی» تقسیم می‌کند که منشأ عدم است؛ سپس در یک تقسیم مفصل‌تر، وجوه مختلفی را برای آن بیان می‌کند:

واعلم ان الشرَّ يقال على وجوه: فيقال شرٌّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشوية في الخلق، ويقال شرٌّ لما هو مثل الالم والنعم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب؛ بدان که شر چند جور به کار می‌رود: [گاهی] شر در مورد مثلاً نقصی به کار می‌رود که عبارت است از جهل و ضعف و خلقت بد، و [گاهی] شر در مورد مثلاً درد و غم به کار می‌رود که عبارت است از نه فقط فقدان سببی [بلکه] درکی از آن [هم]. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۰)

او در کتاب *نجات* نیز چهار مصداق برای شر ذکر کرده است:

۱. شرور اخلاقی و افعال زشت و ناپسند، مثل قتل و زنا؛ ۲. مبادی شرور اخلاقی، مثل کلمات رذیله مانند شهوت، غضب، بخل و مکر؛ ۳. شرور ادراکی، مانند درد و رنج و غم؛ ۴. امور عدمی (نقصان هر چیز نسبت به کمال آن و فقدان هر چیزی نسبت به آنچه می‌تواند داشته باشد)، مثل فقر و موت. (همو، ۱۳۶۴: ۶۶۹)

۴-۲. اقسام شر از نظر لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در یک تقسیم‌بندی، شر را سه قسم دانسته است: او شر طبیعی و شر اخلاقی را فروع شر مابعدالطبیعی معرفی می‌نماید. از نظر وی شر مابعدالطبیعی عبارت است از نقصان صرف. شر طبیعی از درد و رنج حاصل می‌گردد و شر اخلاقی هم عبارت است از گناه (Leibniz, 2005: 139). شرور مابعدالطبیعی نقصانی هستند که در ماهیت اشیاء نهفته است. شرور فیزیکی امور ناخوشایند و رنجی و المی هستند که از بلایای طبیعی مانند زلزله و سیل ناشی می‌شوند. شرور اخلاقی نیز از کارهای ناپسند فاعل اخلاقی نشئت می‌گیرند، مانند بی‌عدالتی‌ها، ظلم‌ها، شکنجه‌ها و به راه‌انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها. همین افعال زشت فاعل اخلاقی، وقتی

از بُعد کلامی و به عنوان جرم در مقابل خداوند در نظر گرفته شوند، گناه نامیده می شوند.

ژان وال دیدگاه لایب‌نیتس در این زمینه را چنین توضیح می دهد: لایب‌نیتس احکام هر یک از این شرور را جداگانه بیان می کند. او شر مابعدالطبیعی را امری عدمی می داند که نیازی به علت فاعلی ندارد و آن را لازمه مخلوق بودن یک موجود به حساب می آورد. شر اخلاقی نیز متعلق اراده الهی نیست، بلکه خداوند فقط آن را جایز دانسته است، چراکه شر اخلاقی لازمه مختار بودن انسان است. آنچه باقی می ماند، شر طبیعی است که آن نیز اصالتاً و فی حد نفسه متعلق اراده الهی نیست، بلکه از آن جهت خداوند آن را اراده می کند که برای وصول به یک غایت خیر، لازم است. از طرف دیگر، شر طبیعی غالباً نتیجه شر اخلاقی است و این شر به نظر لایب‌نیتس، امری است روا و مجاز، زیرا ممکن است در تربیت اخلاقی ما به کار آید (و موجب رشد و شکوفایی استعدادهای ما بشود). گذشته از آن، به عقیده لایب‌نیتس، این شر چون بر لذایذ ما می افزاید، موجه می نماید، زیرا مثلاً زیباترین نغمه‌ها بدون برخی ناموزونی‌ها، خوب جلوه نمی کند (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۰).

از جمله تفاوت‌های شر مابعدالطبیعی با شرور اخلاقی و شرور طبیعی این است که وجود شرور مابعدالطبیعی ضروری است، اما هیچ‌یک از شرور اخلاقی و طبیعی ضروری نیستند. تفاوت اصلی دیگر آنها این است که شرور مابعدالطبیعی از نقص ذاتی موجودات حکایت می کنند، بنابراین جنبه عدمی دارند، اما شرور اخلاقی و طبیعی در واقع جلوه‌های شر مابعدالطبیعی محسوب می شوند و تا حدودی می توان گفت وجودی هستند نه عدمی. فرق دیگری که لایب‌نیتس بین این شرور وجودی و فرعی با آن شر عدمی و اصلی قائل می شود این است که خداوند این شرور وجودی را فقط تجویز می کند، اما اراده نمی کند.

شر اخلاقی ناشی از محدودیت همه‌جانبه موجودات ذی‌شعور، از جمله محدودیت عقل و ادراک آنهاست. انسان با نقص ادراکی که دارد نمی تواند از خطا مصون باشد و منشأ گناهان چیزی نیست جز نقص ذاتی در عقل و ادراک انسان. او تأکید می ورزد که مخلوق نمی تواند ناقص نباشد. البته وی این نقص ذاتی را متعلق فعل خداوند نمی داند، بلکه از نظر او این نقص، فقط معلوم خداوند است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۷).

۳-۴. اقسام شر از نظر اسپینوزا

چنانکه گذشت، اسپینوزا بدون اینکه یک تعریف و تقسیم منطقی از شرور ارائه دهد، در کتاب /اخلاق فقط به ذکر مصادیق مختلفی از خیر و شر پرداخته که البته این مصادیق، تماماً در زمره شرور اخلاقی به شمار می آیند. او در بخش چهارم کتاب /اخلاق که عنوان آن در مورد بندگی یا قوت عواطف است، در قضیه ۲۷ می نویسد: «هیچ چیز نیست که ما به طور یقین بدانیم که خیر یا شر است، مگر آنچه واقعاً منتهی به فهم می شود یا از فهم جلوگیری می کند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۴۱). وی در قضیه ۲۸ نیز

آورده: «عالی‌ترین خیر نفس شناخت خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد» (همانجا). همچنین در قضیه ۳۱ ویژگی اصلی خیر را در این می‌داند که موافق طبیعت بشری باشد؛ «یک شیء، از این حیث که موافق طبیعت ماست، بالضرورة خیر است» (همان: ۲۴۳). او در قضیه ۳۷ اضافه می‌کند: «اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند، برای دیگران هم می‌خواهند و هر چه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد، این امر (خیرخواهی نسبت به دیگران) بیشتر خواهد بود» (همان: ۲۴۹). اسپینوزا در قضیه ۴۱ می‌گوید: لذت هرگز بذاته شر نیست، بلکه خیر است. اما بر عکس، الم بذاته شر است. دلیل اسپینوزا نیز روشن است: «لذت عاطفه‌ای است که قدرت فعالیت بدن را می‌افزاید یا تقویت می‌کند. اما برعکس، الم عاطفه‌ای است که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند» (همان: ۲۵۶). او در قضیه ۴۲ نیز یادآور می‌شود که: «ممکن نیست نشاط افراطی باشد، بلکه همواره خیر است و بر عکس، افسردگی همواره شر است» (همانجا).

۵- بررسی پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئله شرور

در پاسخ به مسئله شرور و در راستای تبیین آن، نظریات گوناگونی ارائه شده است؛ از آن جمله نظریه نیست‌انگارانه شر و نظریه تقسیم‌گرایانه وجودی شر.

۱-۵. نظریه نیستی‌انگارانه شر

۱-۱-۵. دیدگاه ابن‌سینا در مورد نیست‌انگاری شر

نظریه نیست‌انگارانه شر را به افلاطون نسبت می‌دهند، هر چند بعضی در آن تردید می‌کنند. اکثر فلاسفه اسلامی مانند فارابی، شیخ الرئیس، شیخ اشراق و حتی صدرالمتهلین، بدون انتساب آن به افلاطون به تبیین و تحلیل این نظریه پرداخته‌اند و برخی از حکمای اسلامی مانند میرداماد در قیاسات (۱۳۸۴: ۴۳۴)، حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر الشواهد الربوبیه (۱۳۶۰: ۵۹۷) و شرح الاسماء (۱۳۷۲: ۲۵۱ و ۳۴۳)، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۳۸۰: ۱۳ / ۱۸۷) انتساب این نظریه به افلاطون را نقل کرده‌اند.

ابن‌سینا همانند بسیاری از فلاسفه و حکمای اسلامی، بر این باور است که تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام انتزاع می‌گردند. به عبارت دیگر، از نظر او وجودی یافت نمی‌شود که بالذات شر باشد، بنابراین همه شرور عدم وجودات و کمالات هستند؛ «والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال جوهر؛ شر ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۱). شیخ‌الرئیس مسئله شر را در الهیات کتاب الشفاء به دو گونه طرح می‌کند. او در تقسیم اول معتقد است: اموری که عرفاً متصف به شر و بدی می‌شوند، بر دو قسم‌اند: شرور و بدی‌هایی که خود امور عدمی هستند، مانند: نادانی و ناتوانی و نقص در خلقت؛ شرور و بدی‌هایی که خود امور وجودی هستند، اما از آن جهت شر

به‌شمار می‌روند که منشأ امور عدمی‌اند، مانند سیل، زلزله، گزنده، درنده و... قسم نخست، شر بالذات است، اما قسم دوم، شر بالعرض می‌باشد، زیرا شر بودن آن موجودات، از آن جهت است که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند و شر بالذات در واقع همان امور عدمی است.

۲-۱-۵. دیدگاه لایب‌نیتس در مورد نیست‌انگاری شر

لایب‌نیتس نیز معتقد به عدمی بودن شر و محرومیت و فقدان آن است. نتیجه این سخن آن است که شر علت ندارد، زیرا از نظر وی علت در جایی به‌کار می‌رود که چیزی موجود باشد و برای وجود یافتن به علتی نیاز داشته باشد، درحالی‌که شر عدمی است. لایب‌نیتس در این‌باره می‌گوید:

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، ویژگی ظاهری شر این است که علت ندارد، زیرا شر فقدان و محرومیت است و علت مرجحۀ سؤال از شیء موجود بودن است. شر شیء نیست، بلکه عدم شیء است. به همین جهت است که فیلسوفان مدرسی علت شر را نقص می‌دانستند. (Leibniz, 2005: 35)

ممکن است پرسیده شود: درست است که شر عدمی است و نیاز به علت ندارد، اما در هر صورت، شرور وجود دارند. پس ریشه این همه شرور در عالم چیست؟ از نظر لایب‌نیتس:

محدودیت‌ها و نقص‌ها، از ذات خود عمل‌ها و ممکنات سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی در ماهیت یک نقص ابتدایی وجود دارد، چرا که ماهیت‌ها محدود هستند و در نتیجه این محدودیت، در آگاهی نسبت به مسائل فریب می‌خورند و مرتکب شرور می‌گردند. (Ibid: 39)

پس می‌توان گفت از دیدگاه لایب‌نیتس، شر ذاتی بشر است. از طرف دیگر، به عقیده او شر مابعدالطبیعی علت بعید شر اخلاقی و به تبع آن، شر طبیعی است. از دیدگاه لایب‌نیتس، علت بعید شر مابعدالطبیعی همان نقض و فقدان کمالات محض است، اما او بر این باور است که همین فقدان، گاه منشأ عمل می‌گردد، یعنی این عدم باعث پیدایش شرور می‌گردد؛ اما این شرور و امور وجودی، ملازم آن فقدان‌اند.

۳-۱-۵. دیدگاه اسپینوزا در مورد نیست‌انگاری شر

از نگاه اسپینوزا شر امری عدمی است؛ بدین معنا که در عالم واقع و نفس‌الامر چیزی به‌عنوان شر وجود ندارد و منشأ اعتقاد و باور به شر، صرفاً جهل آدمی است. وی در رساله مختصره با انکار وجود شر مابعدالطبیعی و طبیعی، به‌طور ضمنی به شر اخلاقی پرداخته و با طرح این پرسش که «خدا که گفته شده علت یگانه و اعلی و اکمل همه اشیاء و سازمان بخشنده آنهاست، چرا انسان را طوری نیافریده که

قادر به گناه نباشد؟» چنین پاسخ داده است: «اموری که ما شر و گناه می‌نامیم، امور نسبی و از حالات فکر ماست، نه امور واقعی و اشیاء طبیعی» (Spinoza, 1958: part 1, chap. 6).

۲-۵. نظریه تقسیم‌گرایانه وجودی شر

پیشینه این دیدگاه در تاریخ به ارسطو می‌رسد، اما اینکه ارسطو خود مبتکر آن بوده یا آن را از جای دیگر گرفته، روشن نیست. در نظریه تقسیم‌گرایانه، بنا بر حصر عقلی موجودات و بر اساس چند منفصله حقیقی، هر موجودی به‌حسب احتمال اولی، یا خیر محض است یا شر محض، یا خیرش غالب بر شرش اوست یا بالعکس، یا نهایتاً خیر و شرش مساوی و برابر هم‌اند. با اثبات اینکه آفریدگار هستی حکیم است و مزه از گزاف، در نتیجه صدور چیزی که شر محض باشد یا شر آن غالب بر خیرش، یا شر و خیر آن برابر باشد، ممتنع و محال است، زیرا در فرض اول، ترجیح مرجوح بر راجح و در فرض دوم، ترجیح یکی از دو امر مساوی بر دیگری لازم می‌آید که هر دو محذور، محال‌اند. پس صدور این دو قسم از مبدأ حکیم ممتنع خواهد بود. شر محض نیز ذاتاً محال است، یعنی چیزی که ذاتاً شر بوده و حتی نسبت به خودش هم شر باشد، ممتنع است. دلیل امتناع آن هم این است که وجود یک شیء هرگز نه مقتضی عدم خودش بوده و نه عین عدم خود خواهد بود. بنابراین شر محض که هم نسبت به خودش و هم نسبت به علتش و همچنین نسبت به معلول خود ناسازگار بوده و شر باشد، محال و ممتنع خواهد بود. در نتیجه، با یک تحلیل عقلی و تشکیل چند قضیه منفصله حقیقی ثابت می‌گردد که تقسیم موجود به‌حسب احتمال اولی به بیش از پنج قسم محال است. البته از این پنج قسم، تحقق دو قسم از آنها ممکن است و تحقق سه قسم دیگر آن ممتنع. این دو قسم، یکی خیر محض است و دیگری موجودی که خیر آن بر شرش غالب باشد. حال ممکن است سؤال شود که چرا موجودی که خیر آن غالب و شر آن مغلوب است، مثل خیر محض نبوده و اصلاً بدون شر آفریده نشده است؟ و اگر خیر محض شدن این قسم محال است و برطرف شدن شر قلیل آن نیز ممکن نیست، چرا همانند سه قسم دیگر معدوم نشد تا در جهان هیچ شری وجود نداشته باشد؟ (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۸).

در پاسخ به قسمت اول این سؤال باید گفت: این قسم از موجودات در بخش حرکت و ماده قرار دارند و در قلمرو حرکت و ماده، برخورد و تضاد ضروری است و لازمه برخورد، آسیب‌رسانی است. پس خیر محض بودن این قسم از موجودات امکان ندارد، زیرا فقط موجودات مجرد محض در اثر مزه بودن از ماده و صیانت از حرکت و برخورد، خیر محض خواهند بود. در قسمت دوم سؤال نیز در صورت ترک خیر غالب برای اجتناب از شر مغلوب، همان محذور ترجیح مرجوح بر راجح پیش می‌آید که خود شر غالب را در بردارد، زیرا چیزی که خیرش فراوان و شرش اندک است، اگر وجود پیدا نکند، خیر فراوانی از دست خواهد رفت و از بین رفتن خیر فراوان، شر بیشتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۲۳۸).

ابن سینا در نبط هفتم/ اشارات می گوید:

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير و لا يؤتى به
تحرزاً من شر قليل، شرّاً كثيراً؛ همچنين وجود قسم دوم نیز واجب است، چراکه
در اینجا موجود نشدن خیر فراوان به سبب شر اندک، شر فراوان است. (ابن سینا،
۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۳)

در قسم دوم که مشتمل بر خیر فراوان و شر اندک است، مقتضای جود و حکمت واجب الوجود این است که این قسمت نیز از افاضه وجود بی بهره نماند، بلکه اگر وجود به آن افاضه نشود، خلاف جود و حکمت است، چراکه ترک خیر کثیر به سبب شر قلیل، شر کثیر است (همو، ۱۳۸۶: ۳۴۸). ابن سینا پس از بیان استدلال، به ذکر نمونه‌هایی چند برای تفهیم بهتر و عینی‌تر استدلال خود پرداخته است.

۶- تطبیق و جمع‌بندی

۱. ابن سینا بعد از تحلیل مسئله شر، دخول شرور در قضای حق تعالی را یک امر بالعرض می‌داند؛ به این معنی که این شرور لوازم خیرات فراوانی هستند و چون جدایی آنها از خیرات ممکن نیست، پس وجود شرور هم لازم می‌آید. به تعبیر بهتر، او در پاسخ این سؤال که آیا شرور در مشیت و رضای الهی داخلند یا نه؟ معتقد است: آری، آنها بالعرض مورد رضای حق تعالی بوده و تحت قضای او قرار می‌گیرند؛ «فالشر داخل فی القدر بالعرض کانه - مثلاً - مرضی به بالعرض» (همو، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۴). اما با توجه به اینکه اسپینوزا در رساله مختصره و اخلاق، نظریه خلق از عدم و حدوث زمانی جهان را نفی کرده و معتقد است تمامی اشیاء بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۴)، باید بین آنچه ابن سینا مرضی رضای خالق می‌داند و آنچه اسپینوزا بر ضرورت آن تأکید می‌کند، تفاوت قائل شد؛ حت، اگر از آن تعبیر به تقدیر الهی نماید (همان: ۵۷).

۲. در دیدگاه ابن سینا، شر حقیقی نه بالذات داخل در نظام قضا و قدر است و نه بالعرض. شر نسبی نیز اگر داخل در نظام قدر الهی است، بالعرض داخل است نه بالذات (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۵۷). لایب‌نیس وجود شرور در نظام خلقت را ممکن به امکان عام می‌داند؛ یعنی ازلیت و ابدیت حقایق ضروری، امکان این شرور را فراهم می‌آورد، زیرا ضرورت مشمول امکان عام است. قلمرو حقایق ضروری چون بسیار وسیع است، حاوی کل امکانات قابل تصور، از جمله امکان شرور است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۹). او شر و محدودیت را فقط معلوم خداوند می‌داند و متعلق اراده او (همان: ۴۱۷). اما اسپینوزا نه برای شر و نه برای خیر، حقیقتی نفس‌الامری قائل نیست و خیر و شر نامیدن اشیاء و حوادث را فقط در حوزه امور انسانی قابل قبول می‌داند. از نظر وی، رویکردهای تشبیهی و تلقی‌های انسان‌وارانگاران از خدا، ثمره شناخت ناقص و خیالی از خدا و جهان است.

۳. شرور هر چند در ظاهر کثیر و زیادند، اما وقتی آنها را با کل خیرات عالم مادی قیاس کنیم، نسبت آن در حد بسیار پایین خواهد بود. از این رو است که فلاسفه از شر به «کثیر» تعبیر می‌کنند، نه «اکثری». شیخ‌الرئیس این نکته را در قالب بیان یک اشکال مطرح کرده و می‌گوید:

فان قال قائل: لیس الشر شيئاً نادراً أو اقلية، بل هو اکثری. فلیس هو كذلك، بل الشر کثیر و لیس باکثری، و فرق بین الکثیر و الاکثری؛ پس اگر مستشکلی بگوید: شر چیزی نیست که نادر یا اقلی باشد، بلکه اکثری است. چنین حرفی صحیح نیست، بلکه شر کثیر است نه اکثری، و کثیر و اکثری با هم فرق دارند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۹)

لایب‌نیتس واقعیت شر را پذیرفته، ولی استدلال می‌کند که شری که وجود دارد، شر حد اقلی است که برای وجود خیر، ضروری بوده و میزان آن به مراتب از خیر موجود، کمتر است. بنابراین، شر هزینه‌ای است که برای منافع فراوان حاصل از خیر، پرداخت می‌شود. او می‌گوید: «همان‌طور که شر کمتر حاوی بخشی از خیر است، خیر کمتر نیز حاوی بخشی از شر است» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۱۰۰). در نظر لایب‌نیتس، بهترین جهان ممکن، جهانی نیست که در آن بدی نباشد، چراکه بدی لازمه وجود خوبی است؛ بلکه بهترین جهان ممکن، جهانی است که در آن خوبی بر بدی چیرگی داشته باشد. از نگاه لایب‌نیتس در جهان خوبی بیشتر از بدی است، اما به دلایلی خاص، انسان‌ها برعکس می‌اندیشند و شرور را بیشتر از خیرات در نظر می‌گیرند. وی می‌گوید: «شر توجه ما را بیشتر از خیر جلب می‌کند و همین دلیل است که اثبات می‌کند شر نادرتر است». لایب‌نیتس حتی معتقد است این جهان با وجود بعضی شرور، از جهانی که می‌توانست بدون شر باشد، بهتر است، چراکه این شرور خود شرط حصول خیرهای بیشتر هستند. این در حالی است که از نظر اسپینوزا بحث از خیر و شر از آنجایی پدید می‌آید که انسان می‌پندارد همه چیز برای بشر آفریده شده و برای برآوردن احتیاجات اوست. از نگاه او، خدا ماورای خیر و شر حقیر انسان‌هاست. خیر و شر نسبت به انسان و حتی سلیقه‌ها و اغراض شخصی اوست و در ملاحظه و در نسبت به تمام عالم که در آن اشخاص و موجودات فانی و زودگذر هستند و سرنوشت نژادها و اقوام نقش بر آب است، خیر و شری وجود ندارد (دورانت، ۱۳۷۰: ۱۵۷).

۴. با توجه به اینکه وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود، به‌عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می‌توان عدمی بودن شر را نیز تا حدودی پذیرفت، زیرا اگر شر عدمی نباشد همه وجودها خیر نخواهند بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آنها شر خواهند بود؛ در نتیجه، خیر بودن لازمه وجود نخواهد بود و هیچ‌گونه تساوی یا ملازمه‌ای بین آنها نیست، درحالی‌که خیر بودن وجود به‌عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۲۴۳). پس هر وجودی خیر است،

همان‌گونه که هر خیری نیز وجودی است. یعنی آنچه خیر حقیقی و ذاتی است، وجودی است نه عدمی و هر آنچه وجود حقیقی دارد، از آن جهت که وجود است، خیر می‌باشد. بنابراین هرگز یک امر عدمی، خیر و یک امر وجودی، شر نخواهد بود.

با این تحلیل معلوم می‌شود که در مسئله شرور، مشرب افلاطون و مشرب ارسطو به یک اصل مهم برمی‌گردد؛ هر دو در حل مسئله شرور به این نکته معتقدند که وجود خیر است و هرگز وجود چیزی از آن جهت که وجود است، شر نمی‌باشد، نه آنکه افلاطون قائل به عدمی بودن شر باشد و ارسطو برخلاف آن، قائل به وجودی بودن شر. با این تحلیل، نه می‌توان وجودی بودن شر را پذیرفت و نه با وجودی بودن آن، مشکل شرور حل می‌شود، بلکه باید بحث درباره شرور را در دو مرحله مطرح کرد: مرحله اول اینکه شر عدمی است و نیازی به مبدأ حقیقی ندارد و در مرحله دوم اینکه شر گرچه عدمی است، لازمه یک سلسله امور وجودی است.

ابن سینا (۱۳۷۶: ۴۵۲) در عین حال که مسئله عدمی بودن شر را به‌عنوان یک امر قطعی پذیرفته، در عین حال، تقسیماتی را برای شرور بیان نموده و جهت شر بودن آنها را نیز تحلیل می‌نماید. در تحلیل شیخ این‌گونه امور خودشان بما هو شر نیستند، بلکه به‌اعتبار و به‌واسطه منشأ بودنشان برای یک عدم، شر به‌حساب می‌آیند. اما لایب‌نیس عدمی بودن شرور را فقط در شرور متافیزیکی می‌پذیرد و شرور متافیزیکی را ناشی از نقص و محدودیت ذاتی مخلوقات می‌داند. او انکار نمی‌کند که شر طبیعی و اخلاقی وجود دارند، اما آنها را نتیجه ظهور و بروز شرور متافیزیکی می‌داند (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۴۱۶).

۵. هر سه فیلسوف در مورد مسئله شر از طریق برهان لمی وارد بحث می‌شوند و در صددند طبیعت‌شناسی خود را بر اساس خداشناسی بنا نهاده و ورود شرور در نظام طبیعت را با توجه به صفات باری تعالی تبیین نمایند. اما تفاوت آنها در این است که در نگاه ابن‌سینا وجود شرور در این نظام، امری ضروری محسوب می‌شود، درحالی‌که از نگاه لایب‌نیس خداوند وجود شرور را فقط تجویز می‌کند. برخلاف این‌دو، نتیجه‌گیری اسپینوزا نهایتاً به اینجا ختم می‌شود که خیر و شر نامیدن امور فقط ناشی از جهل ما به روابط علی است؛ اینکه گمان می‌کنیم طالب خیر هستیم و از شر گریزانیم، درحالی‌که با درک روابط علی، متوجه می‌شویم که خیر و شر نامیدن اشیاء و حوادث، تابع خواش‌های ماست. به عبارت دیگر، خواش ما نسبت به یک چیز باعث می‌شود که آن چیز را خیر بنامیم و نفرت ما از یک چیز، باعث می‌شود آن چیز را شر بنامیم.

نتیجه

با اینکه هیچ فیلسوفی نمی‌تواند در فلسفه خود، مسئله شر را نادیده بگیرد، ولی این مسئله برای همه آنها به یک اندازه حائز اهمیت نبوده است. فیلسوفی مانند ابن‌سینا گرچه اثری مستقل در این باره ندارد، اما در اکثر آثار حکمی خود به آن توجه نشان داده است. لایب‌نیس به تناسب مسائل مطرح‌شده در اروپای قرن هفدهم،

در کتابی تحت نام *عدل الهی*، به‌طور مبسوط و گسترده درباره‌ی شرور بحث کرده و البته همان‌طور که از نام کامل آن پیداست، بیشتر شرور طبیعی و اخلاقی را مورد بحث قرار داده است.

ابن سینا و لایب‌نیتس نهایتاً با توجه به این اصل مهم که وجود سراسر خیر است و اگر شری در پدیده‌ای مشاهده می‌شود، به‌دلیل این است که آن پدیده از ضعف وجودی برخوردار است، به این نتیجه می‌رسند که در کامل‌ترین موجود به هیچ‌وجه شر راه ندارد. در سلسله مراتب مخلوقات نیز هر موجودی که از مرتبه‌ی کمالی بالاتری برخوردار است، به‌همان اندازه از شر و در واقع از نقص کمتری برخوردار است. اما در مراتب پایین‌تر مخلوقات، به‌تناسب نقص و نیستی نهفته در آنها شر نیز راه پیدا می‌کند.

برخلاف این دو، اسپینوزا که جهان‌شناسی و خداشناسی کاملاً متفاوتی دارد، با مخالفت شدید با انسان‌وارانگاری خداوند و با نفی و رد نظریه‌ی حدوث زمانی و خدای خالق و همچنین با رد غایت‌مندی خالق و جهان هستی، به این نتیجه می‌رسد که دو صفت خیر و شر از صفات واقعی و نفس‌الامری اشیاء نیستند، بلکه فقط در عالم انسانی، آن‌هم در اذهان انسان‌هایی که به شناخت ناقص نسبت به جهان هستی و خداوند بسنده می‌کنند، مطرح می‌شود. او به کلی طرح مسئله‌ی شر به‌شیوه‌ی مرسوم را شیوه‌ای وارونه می‌داند؛ گویی در این شیوه، انسان‌ها ابتدا چیزی را خیر می‌دانند، سپس برای به دست آوردن آن تلاش می‌کنند، درحالی‌که درست برخلاف آن، ابتدا انسان‌ها برای به دست آوردن یک چیز کوشش می‌کنند، سپس برای اینکه این تلاش و کوشش خود را توجیه نمایند، آن را خیر می‌نامند. عکس این قضیه در مورد شر صادق است؛ انسان‌ها ابتدا از چیزی دوری می‌کنند، سپس برای توجیه این دوری کردن، آن را شر می‌نامند. به عبارت دیگر، او معتقد است منشأ قول به وجود شر، جهل آدمی است و در نفس الامر شری وجود ندارد. بدین ترتیب اسپینوزا طرح مسئله‌ی شرور را به‌صورت مرسوم (ناسازگاری وجود شرور با خالق خیرخواه) پذیرفته و گویی می‌خواهد صورت مسئله را پاک کند.

در واقع، ابن سینا و لایب‌نیتس با اینکه شر را عدمی می‌دانند، مسئله‌ی شر را یک مسئله‌ی جدی و قابل بحث می‌دانند و درصدد یافتن راه‌حلی برای توجیه آن هستند، اما اسپینوزا شیوه‌ای کاملاً متفاوت را در پیش گرفته و اساساً خیر و شر نامیدن حوادث و اتفاقات را به شناخت ناقص انسانی نسبت می‌دهد و بحث درباره‌ی شرور و رابطه‌ی آنها با مبدأ را بلاوجه می‌داند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.

----- (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- (۱۳۸۶). اشارات و تنبیهاات (ترجمه و شرح نمط هفتم)، ترجمه و شرح احمد بهشتی، قم: بوستان کتاب.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر (۱۳۷۶). اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: طرح نو.
- اسکندری دامنه، حمیدرضا؛ نصری، عبدالله. (۱۳۹۳). «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب‌نیتس و سوئین‌برن»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۲، ص ۲۷-۵۰.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی. عبدالله (۱۳۶۴). مبدأ و معاد، تهران: الزهرا.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). «حواشی و تعلیقات» در ملاصدرا، الشواهد الربوبیة تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲). شرح الاسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲). کلام جدید، قم: طه.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲). فلسفه لایب‌نیتس، تهران: ققنوس.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰). تفسیر میزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فتح طاهری، علی (۱۳۸۹). «بررسی مسئله شر در اندیشه لایب‌نیتس»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۱۶، ص ۱۰۵-۱۲۹.
- قدردان قراملکی، حسن (۱۳۷۷). مسئله شرور، قم: بوستان کتاب.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهم (۱۳۷۵). منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۱). گفتار در مابعدالطبیعه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). القیساته تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- نوروزی، ابوزر؛ برنجکار، رضا (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مسئله شر در فلسفه ملاصدرا و لایب‌نیتس»، جستارهای فلسفه دین، شماره ۸، ص ۸۹-۱۰۹.
- هیگ، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
- وال، ژان (۱۳۷۵). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.
- وین‌رایت، ویلیام جی. (۱۳۸۴). «مسئله شر»، مجموعه مقالات کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: صراط.

- Spinoza, B. (1958). *Short Treatise of God, Men and his well-being*. translated by A. Wolf. New York: Russell & Russel.
- Wolfson, H. A. (1935). *The Philosophy of Spinoza*. Harvard University Press.



Ethics and Meaning of Life in Thomas Nagel's Philosophy

Parastoo Aatami Azaad¹, Mahdi Akhavan^{2*}

¹ PhD Student in Comparative Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran..

² Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

13/06/2022

Accepted:

31/08/2022

Talking about the meaning of life and tying ethics and moral living with meaningful life, apart from any belief, has always been in deep philosophical thought. Nigel made efforts in this field and has his own intellectual and philosophical paradigms in the path of connecting biological ethics and the meaningfulness of life. The present research aims to explore the relationship between morality and the meaning of life from a philosophical perspective. Methodology: The methodological approach is qualitative which, through the analysis of Nigel's works on ethics and the meaning of life, has been achieved. Discussion and results: Believing in the alternative principle in ethics, Nigel acknowledges the fact that people have equal capacities and no person is superior to another. He considered the motivational foundation of morality in a person to be beyond desire and envisioned a moral action for him. He considers living ethically as a necessary component of the meaningfulness of life, and he believes that in addition to not believing in the world after death, the meaningfulness of this life can be achieved in the framework of biological ethics. Conclusion: Results showed that due to coexistence, humans can influence each other's lives and make the life of this world meaningful through moral prepositions, even if they do not believe in the afterlife. If we target the component of ethics and bioethics from our daily relationships and interactions, the life of this world will become an anomic focus and meaning will emerge from our personal and social relationships.

Keywords: ethics, meaning of life, Thomas Nigel, ethical living, ethical-centered.

Cite this article: Aatami Azaad, Parastoo & Akhavan, Mahdi (2022). Ethics and Meaning of Life in Thomas Nagel's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.19-36.

DOI: 10.30479/wp.2022.17393.1017

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** makhavan77@gmail.com



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۴۶

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



اخلاق و معنای زندگی در فلسفه تامس نیگل

پرستو حاتمی شفق^۱، مهدی اخوان^{۲*}

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۳/۲۳

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۶/۰۹

سخن از معنای زندگی و گره زدن اخلاق و اخلاقی زیستن با زندگی معنادار، سوای هر گونه باور و اعتقادی، همواره در ژرفای اندیشه فلسفی بسیاری از فلاسفه تاریخ قرار داشته است. تامس نیگل در مسیر پیوند اخلاقی زیستی و معناداری زندگی، دارای پارادایم‌های فکری و فلسفی خاص خود است. نیگل با اعتقاد به دیگرگزینی اخلاقی، اذعان دارد که افراد دارای ظرفیت‌های برابر بوده و هیچ شخصی بر دیگری برتری ندارد. او در نهایت بنیاد انگیزشی اخلاق در آدمی را فراتر از میل دانسته و برای او کنشی اخلاقی متصور است. او اخلاقی زیستن را مؤلفه ضروری معناداری زندگی به حساب می‌آورد و بر این باور است که در کنار عدم باور به دنیای پس از مرگ نیز می‌توان به معناداری این حیات در چارچوب اخلاقی زیستی دست یافت. در این راستا، هدف پژوهش حاضر شناخت نسبت اخلاق و معنای زندگی از منظر فلسفی نیگل است. رویکرد اتخاذشده برای این منظور، کیفی است و بر تجزیه و تحلیل محتوای آثار نیگل در باب اخلاق و معنای زندگی متمرکز است. نتایج پژوهش نشان داد که گرچه نمی‌توان برای معنا مکانی مشخص در نظر داشت و حیات ما در این عالم پایدار نیست و زندگی به نظر پوچ می‌آید، اما پوچ بودن زندگی بدین معنا نیست که اخلاقی زیستن را کنار بگذاریم، بلکه همین اخلاقی گروی می‌تواند به حیات ما معنا ببخشد. انسان‌ها به سبب هم‌زیستی می‌توانند بر زیست‌جهان یکدیگر تأثیر گذاشته و به میانجی گزاره‌های اخلاقی، زندگی این جهانی را معنادار سازند، ولو اینکه به عالم ماوراء باور نداشته باشند. در صورتی که مؤلفه اخلاق و اخلاقی زیستی را از مناسبات و تعاملات روزمره‌مان حذف کنیم، زندگی این جهان را به کانون آنومی تبدیل کرده و معنا از مناسبات فردی و اجتماعی ما رخت برمی‌بندد.

کلمات کلیدی: اخلاق، معنای زندگی، تامس نیگل، اخلاقی زیستن، اخلاقی گروی.

استناد: حاتمی شفق، پرستو؛ اخوان، مهدی (۱۴۰۱). «اخلاق و معنای زندگی در فلسفه تامس نیگل»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۳۶-۱۹.

DOI: 10.30479/wp.2022.17393.1017



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: makhavan77@gmail.com

۱- مقدمه

کوشش برای یافتن معنایی در زندگی، خود نیرویی است اصیل و اساسی، نه توجیهی ثانوی که از انگیزش غرایز سرچشمه گرفته باشد. این معنا برای هر شخص منحصر به فرد است و تنها اوست که توانایی آن را دارد که معنایی برای خود بیابد. تنها در آن صورت است که حس معناخواهی یا معنایابی او ارضا می شود (فرانکل، ۱۳۹۹: ۱۱۴).

معنای زندگی از زمره مسائل اساسی در زندگی انسان ها بوده و هست، اما فیلسوفان در دو قرن و نیم اخیر به جد بدان توجه کرده اند. گرچه فیلسوفان اگزیستانس، بیش و پیش از فیلسوفان تحلیلی و با شیوه و رویکردی متفاوت به معنای زندگی پرداخته اند، اما فیلسوفان تحلیلی نیز در چند دهه اخیر کوشیده اند با تفکیک معنای زندگی به عنوان مقوله ای هنجاری، مستقل از هنجارهای خوشبختی و اخلاق، راه را برای نظریه پردازی درباره معنای زندگی باز کنند. در آغاز قرن بیستم، معنای زندگی مقوله هنجاری مستقلی شمرده نمی شد، بلکه در بهترین حالت، آن را به خوشبختی و اخلاق فرومی کاستند (متز، ۲۰۰۲: ۷۸۲؛ به نقل از بیات، ۱۳۹۹: ۴۹). اما تلاش های فیلسوفان تحلیلی در دهه های اخیر نشان داد که معنای زندگی را نمی توان به یکی از دو مقوله هنجاری اخلاق و خوشبختی فروکاست. البته این سخن بدان معنا نیست که ارزش های معنادار در عرض ارزش های هنجاری دیگر مانند ارزش های اخلاقی، دینی و زیباشناختی است، بلکه برخی فیلسوفان تحلیلی مانند تدئوس متز (۱۹۵۲) با ارائه تفسیری از ارزش نشان دادند که هر نوع ارزشی نمی تواند به زندگی معنا دهد و تنها برخی از ارزش ها می توانند برای زندگی معنا بخش باشند. به رغم اختلاف نظرهای فیلسوفان تحلیلی درباره اینکه چه چیز یا چه چیزهایی می توانند به زندگی هر فرد انسانی معنا دهند یا برای معناداری زندگی وی لازم اند، آنها کوشیده اند درباره معنای زندگی نظریه پردازی کنند (بیات، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰).

به زعم نیگل، راز معنا در این است که به نظر نمی رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد. معنا نه در کلمه قرار دارد، نه در ذهن و نه حتی در مفهوم یا تصویری مجزا و سرگردان بین کلمه، ذهن و خود چیزهایی که درباره شان صحبت می کنیم (نیگل، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۱). نیگل در باب انواع معناهای زندگی که وابسته به ارتباط با دیگران و حتی ارتباط با مردمانی است که در آینده ای دور خواهند زیست، به این موضوع اشاره می کند که اگر زندگی کسی به این سبب که جزئی از چیزی بزرگتر است اهمیت پیدا کند، باز هم ممکن است سؤال شود که خود آن چیز بزرگتر، چه معنا و اهمیتی دارد؟ در مورد اهمیت این چیز بزرگتر، بر حسب امری باز هم بزرگتر، یا جوابی وجود دارد یا ندارد. اگر جوابی وجود دارد، همین سؤال را می توان در باب اهمیت و معنای آن امر بزرگتر نیز تکرار کرد و اگر جوابی بر حسب امری بزرگتر وجود ندارد، جست و جوی ما برای یافتن معنا یا دلیل زندگی با رسیدن به چیزی که معنا یا دلیل ندارد، پایان یافته است.

با توجه به آنچه در باب معنا، نقش آن در زندگی و پیوند آن با اخلاق گفته شد، هدف از پژوهش حاضر، یافتن پاسخی برای این پرسش است که چه نسبتی میان اخلاق و معنای زندگی در فلسفه تامس نیگل وجود دارد؟

۲- اخلاق و اخلاقی زیستن از منظر نیگل

برخی از مدعیات نظریه اخلاقی نیگل چنین‌اند:

۱. بعضی اصول اخلاقی مهم بیانگر شرایط عقلانی حاکم بر میل و فعل هستند؛ این اصول از الزام بنیادین نوع دوستی به دست می‌آیند.
 ۲. نوع دوستی [دیگرگزینی]، خود اصلی است مبتنی و متکی بر اذعان به واقعیت اشخاص دیگر و ظرفیت برابر (توانایی مساوی) بر اینکه فرد خودش را صرفاً یک شخص در میان اشخاص دیگر بداند.
 ۳. الزام هنجاری حاکم بر عمل باید یک عقبه و پشتوانه انگیزشی قوی متناظر داشته باشد.
 ۴. بنیاد انگیزشی اخلاق در آدمی می‌تواند امری فراتر از میل باشد و حتی میل‌ها را بسنجد.
- نیگل قصد دارد منبع و سرچشمه انگیزشی اخلاق را در جای دیگری غیر از میل بیابد تا انگیزش‌های اخلاقی در بنیادی‌ترین لایه، قابل ارزیابی و نقد باشند. میل حتی اگر جهان‌شمول باشد، صرفاً یک عاطفه و هیجان است (و به همین دلیل نسبت به ارزیابی عقلانی حساس نیست؛ یک فاعل یا آن را دارد یا ندارد). او همواره در پی پاسخ به دو پرسش مهم خود بود: ۱. من در چه جهانی به سر می‌برم؟ (سؤالی نظری و در باب واقعیات^۱)؛ ۲. چگونه زندگی کنم؟ (سؤالی عملی و در باب هنجارها^۲ و به تعبیر غیردقیق، ارزش‌ها^۳). نیگل مخالف دو حد افراط و تفریط در روزگار ماست؛ جریان‌هایی که یا بر فروکاست یا بر حذف مبتنی‌اند. جریان‌هایی مثل علم‌گرایی و پوزیتیویسم بر فروکاست یا حذف مبتنی‌اند، یعنی واقعیات ذهنی را به واقعیات عینی فرومی‌کاهند یا اصلاً واقعیات ذهنی را حذف می‌کنند. از سوی دیگر، جریان‌هایی مثل نسبی‌انگاری، ذهنی‌انگاری و برساخته‌انگاری که وجه جامع آنها پست‌مدرنیسم است، واقعیات و ارزش‌های عینی را به واقعیات و ارزش‌های ذهنی فرومی‌کاهند یا حذف می‌کنند. نیگل با دو جریان پوزیتیویسم و پست‌مدرنیسم مخالف بود؛ اولی بر عینی بودن واقعیات اصرار دارد و دومی بر ذهنی بودن واقعیات و ارزش‌ها. او در پاسخ به پرسش «چگونه زندگی کنم؟»، زندگی را به سه دسته کلی تقسیم‌بندی می‌کند: الف) زندگی خوب (یا به تعبیری، زندگی خوش)؛ ب) زندگی درست (یا به تعبیری، زندگی اخلاقی)؛ ج) روحیه دینی (یا به تعبیری، پرسش کیهانی) (همو، ۱۳۹۵: ۱۰-۹).

پروژه نیگل در اخلاق و ارزش دو مبنای کلی دارد: ۱. نفی میل یا هر احساسی از بنیاد انگیزش عمل اخلاقی؛ ۲. مبتنی کردن عمل اختیاری آدمی بر مبنای دلیل و شرح و بسط اینکه چه دلیلی قابل دفاع و

معقول است. نیگل ابتدا قصد دارد اثبات کند که عمل ما معلول دلیل است نه علت (میل یا میل-باور) و سپس در پی دلیلی قانع‌کننده و منطقی برای دفاع از نوع دوستی (دیگرگزینی) بر می‌آید.

نیگل در کتاب *امکان دیگرگزینی* استدلال اصلی را در نظریه اخلاقی خود علیه شکاکیت اخلاقی می‌داند. با اینکه به عقیده او امتناع هیچ نوع شکاکیتی (چه معرفتی و چه اخلاقی) نمی‌تواند اثبات شود، اما بهترین طریق و مشی‌ای که می‌توان علیه شکاکیت داشت، آن است که هزینه اختلال‌های اندیشه‌ای عمیق و گسترده آن را پیش چشم آوریم. او مدعی است که استدلال مورد تکیه او برای اخلاقی زیستن توجیهی مطرح نکرده است، اما تلاش دارد تبیین کند که چرا عموماً توجیهات اخلاقی قادر به متقاعد کردن و برانگیختن ما به نحوی عقلانی هستند (همو، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

برای پاسخ به این پرسش که چگونه ملاحظات اخلاقی ما را برمی‌انگیزانند، دو موضع و بیرونی‌انگاری^۵ در ارتباط با انگیزش و اخلاق، جایگاه حائز اهمیتی دارند. درونی‌انگاری، صدق قضایای اخلاقی حضور یک انگیزه را تضمین می‌کند. به عبارت دیگر، بین صدق گزاره‌های اخلاقی و برانگیخته شدن ما به انجام آن کار، رابطه درونی وجود دارد. در بیرونی‌انگاری، علاوه بر نیاز به معرفت و شناخت ما نسبت به گزاره‌های اخلاقی، ضمانت روان‌شناختی دیگری که از پیامدهای یک فعل اخلاقی باشد نیز لازم است. نیگل بیشتر مدافع درونی‌انگاری در فعل اخلاقی است تا بیرونی‌انگاری. او بر این باور است که قابلیت ما برای انگیزش مصلحت‌اندیشانه و دیگرگزینانه، حکایت از تصورات مابعدالطبیعه دارد؛ و آن اینکه ما مصلحت‌اندیشیم - یعنی لحظه حاضر از زندگی‌ام، صرفاً یک در میان دیگر لحظات است، و این لحظات به یک اندازه، واقعی‌اند - و همچنین دیگرگزینیم، یعنی من صرفاً یک شخص در میان دیگر اشخاصم؛ اشخاصی که همه به یک اندازه، واقعی‌اند. به‌اجمال می‌توان این نظریه را نظریه باورمیل گفت. باورمیل گفت نامید در آن انگیزش هم مستلزم باور است و هم مستلزم میل، لذا باور می‌تواند ما را برانگیزانند.

روشی که نیگل برای پیش‌برد اهداف خود به کار می‌گیرد، روش تفسیری است. از طریق تفسیر^۶ اصل مصلحت‌اندیشی به این تصور از خودمان ربط داده می‌شود که ما موجوداتی منتشر در زمانیم که هم می‌توانیم مراحل گذشته، حال و آینده خودمان را تشخیص دهیم و هم می‌توانیم آن مراحل را به‌عنوان شکل‌دهنده یک زندگی واحد تلقی کنیم. اصل دیگرگزینی از طریق تفسیر به این تصور از خودمان ربط داده می‌شود که ما می‌توانیم خودمان را هم‌زمان، هم «من» تصور کنیم و هم «یک کسی». مصلحت‌اندیشی بنا به تلقی رایج به آینده اهمیت نمی‌دهد، اما در تلقی نیگل، مصلحت‌اندیشی مطالبه‌ای است مبنی بر اینکه امیال حال حاضر و امیال معطوف به آینده را به یک میزان مورد لحاظ قرار دهیم (همانجا).

انگیزه نیگل برای رد نظریه میل‌بنیاد و پذیرش نظریه باوربنیاد، دلایل زیر است:

۱- وقتی یک میل را بر عمل اخلاقی مبتنی کنیم، مثلاً می‌گوییم اخلاقی زیستن «نفع شخصی» را برآورده می‌کند، در این صورت با مبنا قرار دادن یک میل، یعنی نفع شخصی، برای عمل اخلاقی، در واقع احکام اخلاقی را وسیله‌ای قرار داده‌ایم برای رسیدن به یک حالت روان‌شناختی؛ به تعبیر دیگر، اخلاق ابزاری شده است برای رسیدن به غایتی دیگر. اما به عقیده نیگل، خود اخلاقی زیستن غایت فی‌نفسه است و نمی‌تواند ابزاری برای رسیدن به غایات دیگر باشد. در حالت اول، وقتی اخلاق ابزار باشد برای رسیدن به غایت دیگر، ما با توجیه سروکار داریم و این پرسش را پیش می‌کشیم که چرا باید اخلاقی زندگی کنیم؟ سپس در جواب می‌توان گفت: اخلاقی زیستن این میل یا امیال تو را برآورده می‌کند. اما در حالت دوم، وقتی اخلاق غایت فی‌نفسه باشد، ما با تبیین سروکار داریم و در تبیین این پرسش را پیش می‌کشیم که چرا یک فرد خاص، اخلاقی زندگی می‌کند؟

۲- وقتی یک میل را مبنای عمل اخلاقی قرار می‌دهیم، کار ما به توجیه در اخلاق کشیده می‌شود و می‌توان از الزامات اخلاق گریخت. از این رو، توجیه نیز با معضلی مهم روبروست. توجیه یعنی اینکه میلی را در دفاع از انجام کاری برای کسی فراهم آوریم. توجیه اخلاق یعنی اینکه میلی را فراهم آوریم که همگان واجد آنند. نیگل می‌گوید آنچه ما به‌جای توجیه بدان نیاز داریم، تبیینی است از اینکه چرا ملاحظات اخلاقی ضرورتاً ما را برمی‌انگیزاند، و این کار بر روان‌شناسی پیشین مبتنی است. توجیه به ما می‌گوید که چرا باید اخلاقی زندگی کنیم، اما تبیین به ما می‌گوید که چگونه اخلاقی زندگی می‌کنیم. تفاوت این دو پرسش در این است که در پرسش توجیهی اخلاق خودش ابزاری است برای یک غایت دیگر، اما در پرسش تبیینی اخلاق خودش غایت است، خودش هدف است و ابزار، و وسیله هیچ غایت و هدف دیگری نیست.

۳- وقتی یک میل را مبنای عمل اخلاقی قرار دهیم، نمی‌توانیم از عقلانیت اخلاق دفاع کنیم. چون امیال به‌صورت تصادفی عارض ما می‌شوند، داشتن یک میل یا نداشتن آن، اصلاً به اراده و اختیار ما بستگی ندارد. آدمی یا یک میل را دارد یا ندارد، و وقتی یک میل مبنای عمل اخلاقی قرار می‌گیرد، هیچ راهی برای نقد آن نداریم؛ زیرا اولاً، ما فقط می‌توانیم باورها را نقد عقلانی کنیم و امیال قابل نقد نیستند. ثانیاً، باورها تا حدی ارادی و اختیاری‌اند، اما تمام امیال غیرارادی و اختیاری‌اند (همانجا).

به‌زعم نیگل، یکی از الزامات اساسی در اخلاق، دیگرگزینی است که بر تصدیق واقعیت دیگر اشخاص و همچنین بر این قابلیت هم‌سنگ مبتنی است که هر شخصی خودش را صرفاً یک فرد در میان خیل کثیر تلقی کند. او بر این باور است که اگر الزامات اخلاقی، الزاماتی عقلانی باشند، نتیجه این می‌شود که انگیزه تن دادن بدان الزامات، باید انگیزه‌ای باشد که بی‌اعتنایی به آنها خلاف عقل است. از این رو، حساسیت نسبت به تأثیرات انگیزشی خاص، از جمله دیگرگزینی، شرط عقلانیت تلقی می‌شود. نیگل پایه اخلاق در انگیزش انسان را چیزی غیر از میل می‌داند که قادر به نقد امیال خاص

است؛ امیالی که مخالف با عقل عملی هستند (همو، ۱۳۹۵: ۴۹-۴۸).

نیگل سعی دارد در اخلاق عنصری مشترک و عام را بیابد. تو برای انجام چنین کاری به بررسی فاعل و عامل اخلاقی روی می‌آورد. راهکار نیگل در این مورد بسیار شبیه کانت است، هرچند با آن تفاوت دارد. نیگل عنصر مشترک اخلاق را نوع دوستی [دیگرگزینی]^۷ می‌داند. مراد وی از نوع دوستی یا دیگرگزینی، همان طور که خود اشاره کرده، از خودگذشتگی خاضعانه نیست، بلکه تمایل^۸ به انجام فعل برای منافع دیگران است، بدون نیاز به انگیزه‌های پنهانی (همان: ۷۹). در واقع مقصود او از نوع دوستی، هرگونه رفتاری است که علتش صرفاً این باور باشد که دیگران باید از این رفتار سود برده یا از آن زیان نبینند. نظر کلی نیگل در مورد اصل نوع دوستی آن است که انسان در راستای افزایش و حمایت از منافع دیگران، می‌تواند دلایل بی‌واسطه داشته باشد، یعنی دلایلی که بستگی به عوامل واسطه و میانجی، همچون منفعت شخصی یا احساس همدردی و نیک‌خواهی عامل فعل، نداشته باشند. در واقع او سعی دارد گونه‌ای نوع دوستی را اثبات کند که مدعی عقلانی بودن آن است؛ یعنی ریشه در عقل عملی دارد.

اما آیا نوع دوستی امری عقلانی است؟ به عبارت دیگر، آیا خیر دیگران می‌تواند فی‌نفسه دلیلی برای فاعل فراهم آورد تا آن فعل خیر را انجام دهد. خودگروی اخلاقی^۹ تأکید دارد که عقلانیت مستلزم آن است که شخص تنها منافع خویش را به‌عنوان دلیل انجام کار در نظر گیرد؛ البته این امکان وجود دارد که منافع یک شخص در گرو تحقق منافع دیگران باشد.

نیگل برخلاف خودگروی اخلاقی، در صدد اثبات عقلانیت نوع دوستی است. بنابراین، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی که همان نیازها و امیال خاص ما هستند را ملاکی برای عمل اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته با امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا این امر منجر به نسبت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چراکه افراد مختلف می‌توانند امیال متفاوت و گوناگون داشته باشند (Blume, 1992: 35-38). در واقع، از نظر نیگل، توجیه اخلاقی^{۱۰} نباید وابسته به انگیزه‌های خاص افراد باشد، چراکه در این صورت، با از دست رفتن انگیزه، الزام اخلاقی برای اخلاقی بودن یک فرد نیز از بین خواهد رفت.

۳- معنای زندگی از منظر نیگل

مقاله «معنای زندگی» از آثار ارزنده نیگل است که سه ترجمه از آن به فارسی موجود است و نقدهای گوناگونی بر آن نوشته شده است. نیگل دو نظرگاه عینی و ذهنی را به‌عنوان هسته اصلی فلسفه‌ورزی خود دنبال می‌کند و به هر موضوعی با این دو نظرگاه نزدیک می‌شود و معتقد است تمام تعارضات آدمی حاصل تعارض این دو نظرگاه است. وی می‌گوید: در نظرگاه عینی ما سرشار از شک و تردیدیم، اما در نظرگاه ذهنی لبریز از یقینیم؛ در نظرگاه عینی ما ناظر و تماشاگریم، اما در نظرگاه ذهنی

ما فاعل و عاملیم؛ در نظرگاه عینی ما بی‌طرفیم، اما در نظرگاه ذهنی جانب‌دار و طرف‌داریم؛ در نظرگاه ذهنی عینی فارغ‌دلیم، اما در نظرگاه ذهنی تعلق خاطر داریم؛ در نظرگاه عینی خود را از تمام تعلقات و دلبستگی‌ها رها می‌کنیم، اما در نظرگاه ذهنی تعلق خاطر پیدا می‌کنیم و دل می‌بندیم. نیگل این دو نظرگاه را برای پاسخ به دو پرسش مهم «من در چه جهانی به سر می‌برم؟» و «چگونه زندگی کنم؟» به کار می‌برد. او معتقد است از این دو نظرگاه، دو نوع واقعیت مهم خود را نشان می‌دهند: واقعیات عینی و واقعیات ذهنی. واقعیات عینی واقعیاتی هستند که مستقل از ما انسان‌ها هستند (مثل چوب و سنگ) و واقعیات ذهنی واقعیاتی هستند که وابسته به ما انسان‌ها هستند (مثل حالات ذهنی عشق، شناخت و آگاهی). در مورد ارزش‌ها نیز این نسبت برقرار است: ارزش‌های عینی و ارزش‌های ذهنی. ارزش‌های عینی ارزش‌هایی فارغ از فاعل‌اند و ارزش‌های ذهنی ارزش‌هایی وابسته به فاعل‌اند. نیگل می‌گوید: عالم واقع را اولاً، هم واقعیات پر کرده است و هم ارزش‌ها؛ ثانیاً، هم واقعیات عینی و ذهنی، هم ارزش‌های عینی و ذهنی (نیگل، ۱۳۹۵: ۸-۹).

او در پاسخ به این پرسش که چگونه کنم؟ به سه دسته کلی از حیات اشاره می‌کند: زندگی خوب، یا به تعبیری، زندگی خوش؛ زندگی درست، یا به تعبیری، زندگی اخلاقی؛ روحیه دینی،^{۱۱} یا به تعبیری، پرسش کیهانی (همان: ۹-۱۱). وی سه استدلال متعارف بر بی‌منطقی و بی‌معنایی زندگی را بررسی کرده و بر هر یک از این استدلال‌ها ایراداتی را وارد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌کدام از این استدلال‌ها برای رسیدن به مقصود خود، موفق نیستند. این استدلال‌ها (۱) یا نمی‌توانند اثبات کنند که زندگی ما بی‌منطق است؛ (۲) یا اگر زندگی بی‌منطق است، نمی‌توانند تبیین کنند که چه چیزی زندگی ما را بی‌منطق می‌کند؛ (۳) یا اگر زندگی ما بی‌منطق است، نمی‌تواند تبیین کند که چرا زندگی ما بی‌منطق است.

استدلال ناقص اول: استدلال مبتنی بر آینده دور. اگر آنچه را در طول زندگی انجام می‌دهیم، در آینده دور اهمیتی نداشته باشد، در این صورت زندگی بی‌معنا خواهد بود. آنچه ما در طول زندگی مان انجام می‌دهیم در آینده دور اهمیتی نخواهد داشت، پس زندگی ما بی‌معناست.

استدلال ناقص دوم: استدلال مبتنی بر ناچیز بودن ما یا کوتاه بودن زندگی. اگر ما در مقایسه با مقیاس جهانی بسیار ناچیز باشیم یا اگر زندگی ما در مقایسه با دیگر رویدادهای کیهانی، بسیار کوتاه باشد، در این صورت زندگی ما بی‌معنا خواهد بود. زندگی ما در مقایسه با مقیاس کیهانی بسیار ناچیز و در مقایسه با دیگر رویدادهای کیهان بسیار کوتاه استک پس زندگی ما بی‌معناست.

استدلال ناقص سوم: استدلال سفر بغرنج به ناکجا. چون ما موجودات فانی هستیم و خواهیم مُرد، هیچ هدف نهایی برای زندگی ما وجود ندارد. زندگی ما تنها در چارچوب فعالیت‌ها و اهدافی دیگر معنا دارد، اما می‌دانیم اهداف و فعالیت‌های ما گاه منقضی می‌شوند، در نتیجه زندگی را بی‌معنا می‌کنند (همو، ۱۳۹۲: ۱۶).

نیگل چندین پاسخ به این استدلال‌ها می‌دهد. او نشان می‌دهد که این استدلال‌ها اولاً، سست و بی‌پایه‌اند و ثانیاً، حتی تبیینی از اینکه چرا زندگی بی‌منطق است، عرضه نمی‌کنند. او موقعیت‌های خاصی را مورد بررسی قرار می‌دهد که زندگی در آنها به نظر بی‌منطق می‌آید. این موقعیت‌ها بی‌منطق‌اند، چون اختلاف فاحشی بین «بود» (اینکه موقعیت واقعاً چگونه است) و «نمود» (اینکه موقعیت چگونه جلوه می‌کند) وجود دارد. وی تبیین خود را از مسئله‌عام‌تر بی‌منطقی زندگی ارائه می‌کند. او مدعی است زندگی ما بی‌منطق است، چون کشاکش یا تعارضی بین دو نظرگاه مختلف وجود دارد (همانجا).

الف) اجتناب‌ناپذیری جدی گرفتن زندگی. ما نمی‌توانیم زندگی را جدی بگیریم و نمی‌توانیم از این واقعیت طفره برویم که فعالیت‌ها، برنامه، امیدها، امیال، آرزوها و... اهمیت دارند و ارزش‌مندند. مثلاً از خودمان می‌پرسیم چرا درس می‌خوانیم؟ چرا به دانشگاه می‌رویم؟ چرا سر کار می‌رویم؟ چرا ازدواج می‌کنیم؟ چرا به سلامت غذایی‌ام اهمیت می‌دهم؟ چرا تندرستی‌ام مهم است؟ چرا بچه‌دار می‌شویم؟ چرا دلگراان کیفیت زندگی فرزندانمان هستیم؟ پاسخ‌های ما نشان می‌دهد که دغدغه زندگی مان را داریم و زندگی برای ما اهمیت دارد.

ب) گریزناپذیری شک و شبهه در زندگی. ما این قابلیت داریم که از نظرگاهی بیرونی و عینی به زندگی مان نگاه کنیم. از این منظر، اهمیت و ارزشی که به جنبه‌هایی از زندگی مان می‌دهیم و جدی‌بودنی که با آن زندگی مان را سپری می‌کنیم، از برخی جهات دل‌بخواخانه، ناموجه و بی‌دلیل به نظر می‌رسد. مثلاً زندگی‌ام را جدی می‌گیرم و در طول ترم سخت درس می‌خوانم. وقتی از من می‌پرسند چرا سخت درس می‌خوانی؟ پاسخ می‌دهم برای اینکه با موفقیت این دوره را سپری کنم. می‌پرسند چرا می‌خواهی با موفقیت این دوره را بگذرانی؟ پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم از دانشگاه مدرک بگیرم. می‌پرسند چرا می‌خواهی مدرک بگیری؟ پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم شغل خوبی به‌دست آورم. می‌پرسند چرا می‌خواهی شغل خوبی به‌دست آوری؟ پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم درآمد خوبی داشته باشم. می‌پرسند چرا می‌خواهی درآمد خوبی داشته باشی؟ پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم زندگی خوبی را سپری کنم. می‌پرسند چرا می‌خواهی زندگی خوبی را سپری کنی و... به‌عقیده نیگل این روند استدلال دو سرنوشت پیش‌روی خود دارد:

۱- دل‌بخوایی بودن. در تبیین اینکه چرا این چیزها در زندگی مهم هستند، ممکن است گفته شود «زندگی خوب و خوش مطلقاً مهم است و همه این چیزها نیز مهم‌اند، زیرا ما را به زندگی خوب و خوش می‌رسانند». اما این توجیحات به نظر دل‌بخواخانه می‌رسند. نقطه پایانی دل‌بخواخانه است. چرا زندگی خوب و خوش مطلقاً مهم است، نه گرفتن مدرک یا گذراندن یک دوره درسی؟ به عبارت دیگر، چرا در این زنجیره استدلال‌ها، زندگی خوب و خوش مطلقاً اهمیت پیدا کرد و نه چیز دیگری؟ یا اینکه چرا این زنجیره توجیه ادامه پیدا نکرد تا در جای دیگری پایان پذیرد؟

۲- تسلسل و دوری بودن. ممکن است این زنجیره توجیه در فرایندی قرار بگیرد که یا به دور بیفتد یا به تسلسل بینجامد؛ مثلاً، کار می‌کنیم تا زنده بمانیم و زنده می‌مانیم تا کار کنیم. از منظر ذهنی و درونی، زندگی ما معنادار، مهم و باارزش به نظر می‌رسد؛ از منظر عینی و برونی به نظر می‌رسد موجه نیستیم زندگی‌مان را جلدی بگیریم. پس هر توجیهی که ما سعی می‌کنیم به‌دست دهیم، در نهایت دل‌بخوانانه و دوری است. با این همه، ما به زندگی‌مان ادامه می‌دهیم و آن را جلدی می‌گیریم، یعنی عملاً دل‌بخواهی بودن و دوری بودن را که مبنای توجیهات ما برای انجام تمام کارهاست، به‌فراموشی می‌سپاریم.

آیا مسئله بی‌منطقی زندگی را باید حل و فصل کنیم؟ بی‌منطقی زندگی مسئله‌ای حاد نیست، مگر اینکه خودمان بخوایم آن را تبدیل به مسئله کنیم. می‌توان به این مسئله رندانه نزدیک شد، نه نومیدانه و قهرمانانه (همان: ۱۹-۱۸). با این وصف، تا آنجایی که این تضعیف نفس، نتیجه کوشش، قدرت اراده، زهد و مانند آن باشد، لازمه‌اش این است که آدمی خود را در مقام یک فرد جلدی بگیرد؛ یعنی لازمه‌اش این است که بخواهد زحمت زیادی متحمل شود تا از دست‌نشانده‌گی و بی‌منطقی اجتناب کند. بدین ترتیب، آدمی می‌تواند با پیگیری جلدی هدف دنیاگریزی، تیشه به ریشه آن بزند. با این همه، اگر شخصی صرفاً اجازه می‌داد طبیعت فردی و حیوانی خودش به سائق‌ها سوق یابد و واکنش نشان دهد، بدون اینکه تعقیب نیازهایش را به هدفی اساسی و آگاهانه تبدیل کند، آنگاه ممکن بود - به هزینه هنگفت گسستگی - به زندگی‌ای دست یابد که کمتر از اکثر زندگی‌ها، بی‌منطق می‌بود. البته این نیز یک زندگی معنادار نبود، اما متضمن درگیری یک آگاهی فرارونده در تعقیب مستمر اهداف دنیوی هم نمی‌بود. این شرط اصلی بی‌منطقی است؛ اجبار یک آگاهی فرارونده متقاعدنشده به خدمت در کاری محدود و درونی همانند زندگی بشری (همو، ۱۳۹۲: ۹۲).

نیگل در کتاب کلام/آخر^{۱۲} اعتراف می‌کند که هیچ‌یک از مدعیات اصلی ادیان، منطقی و صرفاً با توسل به استدلال‌های عقلی قابل رد نیست و واقعیت این است که آنچه منکران خدا و دین را به انکار سوق داده، ادله منطقی نیست، بلکه ترس از دین است (Nagel, 1997: ch. 7).

او بر این باور است که اگر احساس بی‌معنایی نشان‌دهنده درکی است که انسان از موقعیت حقیقی خود دارد، در آن صورت چرا باید از آن ناراضی باشیم یا از آن فرار کنیم؟ این احساس نیز شبیه به شکاکیت معرفت‌شناسانه ناشی از توانایی ما در درک محدودیت‌های انسانی‌مان است. لازم نیست این احساس منشأ درد و رنج باشد، مگر آنکه ما خود آن را چنین کنیم و لازم نیست این احساس به مقاومت و تحقیر نسبت به سرنوشت منجر شود تا بدان وسیله احساس شجاعت یا غرور کنیم. این نوع واکنش‌های افراطی، حتی اگر در خلوت ذهن هم باشند، ناشی از عدم درک بی‌اهمیتی موضوع در مقیاس جهانی است. اگر بنا به ماهیت مسئله هیچ چیزی اهمیت ندارد، در آن صورت خود این مسئله

هم اهمیتی ندارد و ما می‌توانیم به‌جای احساس قهرمانی یا ناامیدی، بی‌معنایی زندگی خود را به‌سخره بگیریم (Idem, 2000: ch. 16).

برخی از پوچ‌انگاران^{۱۳} ادعا می‌کنند زندگی بی‌معنا خواهد بود، اگر هیچ قواعد اخلاقی ثابتی که بتواند به‌طور کامل توجیه‌کننده باشد، وجود نداشته باشد؛ جهان مهمل خواهد بود، اگر - به‌تعبیر (منسوب به) داستایفسکی - «هرکاری مجاز باشد»؛ چنین قواعدی نمی‌توانند برای اشخاصی که همواره می‌توانند به‌نحوی معقول یک ادعای معین را مورد تردید قرار دهند، وجود داشته باشند (Murphy, 1982: ch. 3). درحالی‌که شماری از فیلسوفان موافقاند که اخلاق الزام‌آور و موجه جهان‌شمول، برای معنا در زندگی ضروری است (Kant, 2008; Tännsjö, 1988; Jacqueline, 2001: ch. 1; Cottingham, 2003; Idem, 2005: ch. 3). بعضی دیگر موافق نیستند (Ellin, 1995: 325-327; Margolis, 1990). به‌علاوه، کارهای عقل‌گرایانه و واقع‌گرایانه معاصر در زمینه‌فرااخلاق، موجب روی‌آوردن بسیاری به این باور شده است که چنین نظام اخلاقی‌ای وجود دارد.

تامس نیگل به دیدگاه بیرونی که ظاهراً آشکار می‌کند که زندگی ما بی‌اهمیت است، توسل می‌جوید. از نظر او ما می‌توانیم جهان را از دیدگاه‌های گوناگون بفهمیم، که یا درونی‌اند یا بیرونی. درونی‌ترین چشم‌انداز، میل یک انسان خاص در یک لحظه معین است، یک چشم‌انداز تا اندازه‌ای کمتر درونی، علایق انسان در طول عمر، و یک چشم‌انداز از آن هم کمتر درونی، علایق خانواده یا اجتماع انسان. در مقابل، بیرونی‌ترین چشم‌انداز، یک دیدگاه فراگیر است که کاملاً مستقل از ویژه‌بودن انسان است. وقتی انسان این بیرونی‌ترین دیدگاه را اتخاذ می‌کند و به تأثیر محدود و کاملاً ناچیز خود بر جهان می‌نگرد، به نظر می‌رسد زندگی او اهمیت اندکی داشته باشد (نیگل، ۱۳۹۳).

۴- نگاه نیگل به دین و خدا و نسبت آن با معنای زندگی

مسائل مربوط به معنا و هدف، همیشه مثل امروز مردم را به دردسر نمی‌انداخته‌اند. در عصر دین، این مسائل را به خالق حکیم ارجاع می‌دادند. گمان بر این بود که این خالق، جهان و هر آنچه در آن است را با یک هدف به‌وجود آورده است. انسان، و هر فرد انسان، جزئی از طرحی عظیم بود. علاوه بر این، انسان در این طرح جایگاهی خاص و مهم، و خلقتی خاص و مجزا، بر صورت خدا داشت. به انسان قدرت عقل داده شده بود که او را ورای حیوانات جای می‌داد و، برخلاف حیوانات، نفسی نامیرا داشت. این بدان معنا بود که مرگ پایان زندگی شخص نبود، بلکه فقط گذر به صورتی دیگر و برتر از وجود، منطبق با هدف خداوند بود. زمین و همه مخلوقات آن، مسخر انسان بود؛ آنها به‌منزله بخشی از طرح عظیم خلقت، در راستای اهداف بشری وجود داشتند (هنفلینگ، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۳).

دیدگاه مدرن درباره انسان و جهان صرفاً نتیجه جایگزینی یک تبیین یا نظریه با تبیین یا نظریه دیگر

نیستند؛ در خود مفهوم «تیین» و چستی آن، تغییری رخ داده است. پیش‌تر گمان می‌کردند یگانه تبیین واقعی یا واقعاً رضایت‌بخش، ارجاع دادن به هدف است و می‌توان یک پدیده را با این تبیین کرد که از برای چیست و در خدمت کدام هدف انسان، حیوان یا خداست. تبیین علی هم بود که به امر مقدم بر پدیده ارجاع می‌داد. اما گمان می‌شد این نوع تبیین ناقص و نازل است و فقط با آن نوع دیگر است که می‌توانیم فهمی واقعی داشته باشیم. اما در دوران مدرن، و به‌ویژه از زمان هیوم، تبیین علی را به‌نحو گسترده‌ای جایگزین تبیین غایی کرده‌اند. نظریه‌های علمی مدرن در قالب‌های غایت‌شناختی بیان نمی‌شوند و قوانین مدرن طبیعت درباره غایات و اهداف نیستند، بلکه درباره نظم و ترتیب‌های مشاهده‌شده در جهان‌اند. ما چرایی رخداد را با نظر به غایت یا هدف تبیین نمی‌کنیم، بلکه با بازنگری در علت پیشین، تبیین می‌کنیم. چنین تبیین‌هایی به‌معنای خاص، کمتر از تبیین‌های غایت‌شناختی رضایت‌بخشند (همان: ۶۶-۶۵).

نیگل در باب معنای دینی زندگی می‌گوید: در مورد توسل به معنای دینی زندگی، مسئله کمی فرق می‌کند. اگر معتقد باشید که زندگی‌تان معنایش را از برآوردن مقصود خدایی کسب می‌کند که شما را دوست دارد و او را در عالم ابد می‌بینید، آنگاه مناسب به نظر نمی‌رسد که پرسیم، این یکی چه معنایی دارد؟ تصور می‌شود حیات دینی امری است که خود دلیل و معنای خود است و نمی‌تواند هدفی بیرون از خود داشته باشد. به‌همین دلیل، این پاسخ نیز مسائل خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد ایده خدا، ایده امری باشد که بدون آنکه لازم باشد تبیین شود، می‌تواند هر چیز دیگری را تبیین کند. اما درک اینکه چگونه چنین امری می‌تواند وجود داشته باشد، بسیار سخت است. به نظر می‌رسد اگر خداوند و غایات او به‌عنوان تبیین‌نهایی ارزش و معنای زندگی‌مان ارائه شوند، تصور می‌شود این عقیده که زندگی ما برآورده‌شدن اراده و مقصود خداوند است، دلیلی برای زندگی ما به‌دست دهد که خود از هر دلیل دیگری مستغنی باشد. نیگل در کتاب کلام آخر، اعتراف می‌کند که هیچ‌یک از مدعیات اصلی ادیان منطقی و صرفاً با توسل به استدلال‌های عقلی قابل رد نیست و واقعیت این است که آنچه منکران خدا و دین را به انکار سوق داده، ادله منطقی نیست، بلکه ترس از دین است (نیگل، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۴).

۵- نسبت اخلاق و معنای زندگی از منظر نیگل

(۱) از نظر نیگل شکاکیت امری طبیعی و شهودی است؛ به این معنا که شک برخاسته از ملاحظات معرفت‌شناختی روزمره، و بسیار معمول و عادی است. اما به نظر بعضی فیلسوفان، دفاع از این نوع شکاکیت بسیار مشکل‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. با این حال، باید توجه داشت که شک در باورها و روش‌های استدلالی، یک شک متعارف نیست که در زندگی روزمره برای انسان‌هایی عادی رخ دهد، بلکه شکی فلسفی و آکادمیک است که تنها توسط فیلسوفانی همچون دکارت و هیوم دچارش شده‌اند.

۲) اگر منظور نیگل این باشد که با دقتی فلسفی و با نظر از بیرون به خویشتن، این حالت شک در ما ایجاد می‌شود، باید گفت شک معرفت‌شناختی در مرحله فکر فلسفی و آکادمیک، با جدیتی که در سطح عمل اجتماعی و در امور روزمره خویش داریم، منافاتی ندارد، زیرا سطح طرح آن شک با این جدیت متفاوت است؛ یکی در حوزه نظر روی می‌دهد و دیگری در حوزه عمل، و تلازم این دو مقام برای فیلسوف شکاک محل تردید است. بدون قبول ملازمت این دو حوزه، هیچ تنافی بین آنها پیش نمی‌آید. نزد نیگل، طرفه و طنز راهی است برای مقابله با حالت پوچی که از این تنافی حاصل می‌آید. وقتی تنافی حاصل نگردد، حالت پوچی پدید نمی‌آید که نیاز به راه‌حلی چون طنز و طرفه داشته باشد.

۳) استدلال نیگل مبتنی بر این پیش فرض است که ما در حوزه فلسفی شکاکیت را بپذیریم. شکاکیت در باب جهان خارج، در دنیای غرب و غیرغرب نیز از نگاه بسیاری فیلسوفان، قابل دفاع نیست.

۴) به نظر خود نیگل، موضوعات اخلاقی در قلمرو عقل عملی هستند. اینکه این حوزه بتواند منشأیی برای حقیقت و معرفت باشد یا نباشد، بستگی به اثبات وجودشناختی حقایق اخلاقی ندارد، بلکه به وجود دلایل عینی نزد فاعل اخلاقی بستگی دارد (شهریاری، ۱۳۸۲: ۵۴-۵۵).

۶- نقد و بررسی

نیگل بر این باور است که احساس پوچی از آن‌رو به انسان دست می‌دهد که اموری را جدی می‌گیرد که اموری پست، حقیر، ناچیز و شخصی هستند. اگر به جای این امور غایات قصوایی بزرگ‌تر - مانند خدمات‌رسانی به اجتماع، دولت، انقلاب، پیشرفت تاریخ، ارتقای علم یا دین و جلال الهی - را هدف قرار دهیم که در آنها برگشت به عقب وجود ندارد، دیگر احساس پوچی نخواهیم کرد. وقتی انسان‌ها بخشی از چیزی بزرگ‌تر باشند، نسبت به زندگی خصوصی‌شان احساس نگرانی ندارند، بلکه خود را آن‌قدر با امر بزرگ یکی می‌گیرند که احساس می‌کنند نقش‌شان را ایفا کرده‌اند. از این‌رو، تلاش در جهت یافتن پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها، مستلزم رجوع به منابع متعدد و تحقیق و جستجوی مداوم و مدید دارد. باید به این نکته اذعان داشت که ما عبث آفریده نشده‌ایم. در واقع، افرادی که زندگی و جهان را در چهارچوب دین و گزاره‌های دینی برای خود معنا می‌کنند، پوچی را در غفلت از خدا و علاج آن را بازگشت به خدا می‌دانند.

یکی از مفاهیم حائز اهمیت در مقوله اخلاق، ارزش است. در واقع، زندگی بدون توجه به ارزش‌های انسانی منجلاپی بیش نیست. به میانجی ارزش و ارزش‌محور بودن است که زندگی می‌تواند معنایی غایی داشته و هدف‌مند باشد. از این‌رو، می‌توان گفت ارزش، حلقه مشترک اخلاق و معنای زندگی در روابط میان آدمیان است. اخلاقی‌زیستن در گرو توجه به ارزش‌های متعالی و مثبت و اجتناب

از ضدا ارزش‌هاست. در صورت تحقق چنین فرایندی است که زندگی معنای خود را یافته و پوچی بر آن مستولی نمی‌شود. البته گاه ارزش‌ها مبتنی بر لذات بوده و خودمحوری را در پیش می‌گیرند، حال اگر بخواهیم عنصر اخلاق را بدان تزریق کنیم، باید از خودمحور بودن اجتناب ورزیده و دیگرمحوری را سرلوحه زندگی خود قرار دهیم. در این صورت است که اخلاقی‌زیستن، ارزشمند می‌شود، زندگی را برای همگان معنادار می‌سازد و از پوچی و بی‌معنایی در زندگی پیشگیری می‌کند.

به‌زعم نیگل، ریشه بی‌معنایی زندگی در این نهفته است؛ ما تردیدهایی را که می‌دانیم نمی‌توان حل کرد، نادیده می‌گیریم و با وجود این تردیدها، با جدیت هرچه تمام‌ترک به زندگی خود ادامه می‌دهیم. ما در هر حال خود را جدی می‌گیریم؛ چه زندگی جدی‌ای داشته باشیم، چه نداشته باشیم، چه مسائلی از قبیل شهرت، فضیلت، لذت و غیره برای ما مهم باشد و چه صرفاً در فکر زنده‌ماندن باشیم. سرچشمه شکاکیت برای ما انسان‌ها اموری هستند که بدون دلیل، می‌خواهیم یا انجام می‌دهیم و در مورد آنها حتی طلب دلیل هم نمی‌کنیم؛ چیزهایی که خود ماهیت دلیل را تعیین می‌کنند، اینکه چه چیزی برای ما دلیل محسوب می‌شود و چه چیزی دلیل محسوب نمی‌شود. ما خود را از بیرون نظاره می‌کنیم و به این ترتیب بی‌مبنایی و بی‌اهمیتی تلاش‌ها و اهداف‌مان بر ما آشکار می‌شود. با این حال، این نگاه از بیرون و توجه به بی‌مبنایی اعمال‌مان، مانع از این نمی‌شود که به زندگی خود ادامه دهیم. ریشه بی‌معنایی زندگی در همین جاست؛ نه در اینکه چنین دیدگاه بیرونی‌ای فی‌نفسه وجود دارد، بلکه در اینکه انسان خود می‌تواند از چنان دیدگاهی به خود نگاه کند، درحالی‌که همچنان همان کسی باقی بماند که به زندگی‌اش از دور بدون احساس نگاه می‌شود.

نیگل سعی می‌کند در اخلاق عنصری مشترک و عام بیابد. او برای انجام چنین کاری به بررسی فاعل و عامل اخلاقی روی می‌آورد. راهکار نیگل در این مورد بسیار شبیه کانت است، هرچند با آن تفاوت‌هایی دارد. نیگل عنصر مشترک اخلاق را نوع‌دوستی می‌داند. مراد وی از نوع‌دوستی، از خودگذشتگی خاضعانه نیست، بلکه تمایل به انجام فعل برای منافع دیگران است، بدون نیاز به انگیزه‌های پنهانی. درواقع، مقصود او از نوع‌دوستی، هرگونه رفتاری است که علت آن صرفاً این باور باشد که دیگران باید از این رفتار سود برده یا از آن زیان نبینند. درواقع، او سعی دارد گونه‌ای از نوع‌دوستی را اثبات کند که مدعی عقلانی‌بودن آن است؛ یعنی ریشه در عقل عملی دارد. اما، آیا نوع‌دوستی، امری عقلانی است؟ آیا خیر دیگران می‌تواند فی‌نفسه دلیلی بر انجام فعل خیر باشد؟ خودگروی اخلاقی تأکید دارد که عقلانیت مستلزم آن است که شخص تنها منافع خویش را در نظر گیرد و گرنه مرتکب عملی غیراخلاقی شده است.

نیگل که در صدد اثبات عقلانیت نوع‌دوستی است، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را ملاک عمل اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته به امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا

این منجر به نسبت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چراکه افراد مختلف می‌توانند دارای امیال متفاوت و گوناگون باشند. در واقع از نظر نیگل، توجیه اخلاقی نباید وابسته به انگیزه‌های خاص افراد باشد وگرنه با از دست رفتن انگیزه، الزام اخلاقی نیز از بین خواهد رفت. او بر این باور است که حضور همیشگی امیال در افعال ما گمراه‌کننده است، زیرا گمان می‌شود امیال پایه و اساس هر انگیزشی را شکل می‌دهند، درحالی‌که وقتی دلیل منطقی اینکه چرا امیال باید همواره حضور داشته باشند را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که این امیال را غالباً همان چیزهایی برانگیخته‌اند که افعال را برانگیخته‌اند. بنابراین باید برای این انگیزش به دنبال پایه و اساس دیگری باشیم. نیگل معتقد است بدیلی که معرفی کرده و مدافع آن است، مستلزم آن نیست که شخص این فرض را که دلایل باید قابلیت برانگیختن را داشته باشند، رها سازد، بلکه صرفاً بیان می‌دارد که دلایل می‌توانند قابلیت برانگیختن داشته باشند، تنها از این حیث که دلیل هستند.

نتیجه

با توجه به آنچه در باب آرای نیگل پیرامون اخلاقی‌زیستن و پیوند آن با معناداری زندگی انسان در این جهان گفته شد، راز معنا در این است که به نظر نمی‌رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد. معنا نه در کلمه قرار دارد، نه در ذهن و نه حتی در مفهوم یا تصویری مجزا و سرگردان بین کلمه و ذهن و خود چیزهایی که درباره‌شان صحبت می‌کنیم. معناداری زندگی بشر در گرو ماندگاری دستاوردهای اوست و وجود معنا در زندگی مستلزم جست‌وجوی آن در درون خود زندگی است. اهمیت داشتن زندگی افراد صرفاً بدین خاطر است که به کار هم می‌آیند. مسلماً کسی که وجود دارد، نیازها و ارتباطاتی خواهد داشت که به بعضی چیزها یا برخی مردم، در نظر او اهمیتی ویژه خواهد بخشید. اما اگر همه این نیازها و ارتباطات را جزئی از کل در نظر بگیریم، این کل، معنا و اهمیتی ندارد. معناداری زندگی در شرایطی می‌تواند محقق باشد که از منظری رفیع‌تر به امور ننگریم و از دلیل و اهمیت کل امور نپرسیم، زیرا به محض اینکه از منظر رفیع‌تری به امور بنگریم و بپرسیم که کل عالم و آدم چه اهمیتی دارد؟ خودمان را در معرض این امر قرار می‌دهیم که زندگی مان معنایش را از دست بدهد. رفیع‌نگریستن در زندگی سبب می‌شود امور کوچک‌تر را فاقد ارزش اندیشیدن قلمداد کرده و همواره در فکر آن باشیم که سؤال بزرگ‌تری بی‌جواب مانده است.

برای معنادار بودن زندگی طرق مختلفی وجود دارد: عضویت در یک تشکل برای بهتر کردن جهان و سعادت نسل‌های آینده، مهیا کردن یک زندگی مناسب برای فرزندان و دیگر اعضای خانواده، یا تلاش در یک مسیر دینی و معنوی برای جاودانگی در دنیای دیگر و ملاقات با خدا. نیگل در باب انواع معنای زندگی که وابسته به ارتباط با دیگران و حتی ارتباط با مردمانی است که در آینده‌ای دور خواهند زیست، تأکید می‌کند که این وابستگی به دور یا تسلسل می‌انجامد. تنها در مورد توسل به معنای دینی زندگی،

مسئله کمی فرق می‌کند. اگر معتقد باشیم زندگی معنایش را از برآوردن مقصود خدایی کسب می‌کند که انسان را دوست دارد و او را در عالم ابد خواهیم دید، آنگاه پرسش از معناداری آن امر و دلیل می‌تواند بیهوده باشد. تصور می‌شود حیات دینی امری است که خود دلیل و معنای خود است و نمی‌تواند هدفی بیرون از خود داشته باشد؛ که البته این نیز مسائل خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد ایده خدا، ایده امری باشد که بدون آنکه لازم باشد تبیین شود، می‌تواند هر چیز دیگری را تبیین کند. اما درک این موضوع که خداوند و غایات او می‌تواند تبیین نهایی ارزش و معنای زندگی مان باشد، برای نیگل سخت و دشوار است. نیگل برخلاف خودگروی اخلاقی، در صدد اثبات عقلانیت نوع دوستی است. او برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را ملاک عمل اخلاقی نمی‌داند و معتقد است اگر درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته به امیال شخص بدانیم، منجر به نسبت‌گروی در اخلاق می‌شود و با از دست رفتن انگیزه افراد، الزام اخلاقی نیز از بین خواهد رفت.

گرچه می‌توان گفت تامس نیگل باوری ماورائی در خود نداشته و به‌گونه‌ای نتیجه‌گرایانه و غایت‌نگرانه به کنش‌های انسان در این جهان و آثار آن بر اوضاع و احوال آن جهانی او توجهی نداشته است (در اصل این موضوع برای او محلی از اعراب نداشته است)، اما او با تکیه بر اصل دیگرگزینی در تعاملات و هم‌زیستی انسان‌ها با همدیگر، بر این باور است که مادامی‌که انسان‌ها در کنار همدیگر و با احترام به حقوق یکدیگر در این جهان زندگی کنند، می‌تواند زندگی کوتاه این جهان را برای همدیگر معنادار سازند. در واقع، پوچ‌گرایی در باب معنای زندگی، از منظر نیگل باعث نمی‌شود نگاه‌مان به دنیا توأم با صرف لذت بردن در آن و بی‌اعتنایی به حقوق دیگر انسان‌ها و موجودات باشد. او با باور به دیگرگزینی که کانون مفاهیم مورد نظرش در اخلاقی‌زیستن است، بر این باور است که حتی زندگی کوتاه این دنیا، صرف نظر از باور به ماوراء، نیز می‌تواند با تزریق عنصر اخلاق به کنش‌هایمان در این جهان، معنادار گردد. به‌زعم او، معناداری این جهانی در کنش اخلاقی‌مان در قبال هم‌نوعان و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در کنار دیگر انسان‌ها و احترام قائل شدن برای وجود دیگر انسان‌هاست، از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که نسخه اخلاقی‌زیستن او برای تمامی انسان‌ها می‌تواند راه‌گشا باشد. او با اینکه قائل به حیات ماورائی نبوده، اما نسخه‌ای از هم‌زیستی را به زندگی انسان‌ها عرضه می‌کند که به میانجی آن تمامی انسان‌ها - اعم از باورمند و غیرباورمند به ماوراء - می‌توانند با چنگ زدن به اصل مشترک اخلاقی زیستی و دیگرگزینی، در کنار هم، زیست جهان همدیگر را در مسیر بهتری قرار دهند و حیات را برای همگان معنادار سازند.

نیگل گرچه به امر ماورایی باور ندارد، اما اخلاقی‌زیستن را امری ضروری در معناداری زندگی می‌شمارد. او اخلاق را بن‌مایه معناداری می‌بیند و بر این باور است که گرچه حیات صرفاً به این دنیا و زندگی در آن منتهی می‌شود، اما حتی این زندگی کوتاه نیز اگر با عصاره اخلاق و زندگی اخلاقی همراه

نباشد، می‌تواند زندگی را به کام انسان‌ها تلخ نموده و زمینه را برای نابودی بشر فراهم آورد. مادامی‌که در سایه گزاره‌های اخلاقی زندگی کنیم، می‌توانیم هم‌زیستی بهتری داشته باشیم و در مقام انسان اجتماعی، با هم کنار بیایم.

یادداشت‌ها

1. Facts
2. Norms
3. Values
4. Internalism
5. Externalism
6. Interpretation
7. Altruism
8. Willingness
9. Ethical egoism
10. Ethical justification
11. Religious spirit
12. *The Last Word*
13. Nihilists

منابع

- بیات، محمدرضا (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی از دیدگاه فلسفه تحلیلی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- (۱۳۹۹). «ارزیابی نظریه تدهوس متز درباره معنای زندگی»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۳۳، ص ۴۵-۶۳.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۲). «حیات طیبه، نگاهی دیگر به مقاله پوچی»، *تقد و نظر*، شماره ۳۱ و ۳۲، ص ۲-۴۳.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۹). *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه امیر لاهوتی، تهران: جامی.
- نیگل، تامس (۱۳۹۲). *پرسش‌های گشوده*، ترجمه مصطفی ملکیان و جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.
- (۱۳۹۲). *ذهن و کیهان*، ترجمه جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.
- (۱۳۹۳). *در پی معنا*، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ویراستاری مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.
- (۱۳۹۵). *امکان دیگرگزینی*، ترجمه جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.
- هنفلینگ، اُسوالد (۱۳۹۵). *در جستجوی معنا؛ چگونه زندگی کنیم؟*، ترجمه امیرحسین خداپرست و غزاله حجتی، تهران: کرگدن.

Blume, L. (1992). "Altruism". *Encyclopedia of Ethics*. ed. by C. Lawrence. Vol. 1. Chicago and London: St. James Press.

Cottingham, J. (2003). *On the Meaning of Life*. London: Routledge.

----- (2005). *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press

Ellin, J. (1995). *Morality and the Meaning of Life*. Ft. Worth, TX: Harcourt Brace.

Jacquette, D. (2001). *Six Philosophical Appetizers*. Boston: McGraw-Hill.

Kant, I. (2008). *Critique of Judgment*. translated by J. C. Meredith, edited and revised by N. Walker. Oxford University Press.

Margolis, J. (1990). "Moral Realism and the Meaning of Life". *The Philosophical Forum*, Vol. 22, No. 1, pp. 19-48.

- Murphy, J. (1982). *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- Nagel, T. (1997). *The Last Word: Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion*. Oxford University Press.
- (2000). *The Absurd in The Meaning of Life*. edited by E. D. Klemke. Oxford University Press.
- Tännsjö, T. (1988). "The Moral Significance of Moral Realism". *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 26, No. 2, pp. 247-261.



Avicenna and Heidegger's Ontological Differentiation

Motaba Etemadinia*

Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University, Hakim Ferdowsi Campus, Alborz, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: One of Heidegger's major citations in explaining the process of forgetting Being in the history of metaphysics is the lack of attention paid to ontological differentiation by metaphysicians, according to which one should avoid reducing Being to a particular being. According to Heidegger, due to the lack of attention to ontological differentiation throughout the history of philosophy, philosophers have often neglected a careful study of the "meaning" and "truth" of Being. But as we know, one of the clever considerations of Muslim philosophers is to pay attention to the distinction between Being and quiddity. Serious attention to this distinction, which is first reflected in Farabi's philosophical views, has become one of the main foundations of ontology for Avicenna. The fundamental question here is whether the distinction between Being and quiddity and related issues can be considered by Muslim philosophers, especially Avicenna, as an example of Heidegger's desirable ontological differentiation. The results show that in Avicenna's intellectual system, Being is considered as an object; In such a way that even in mental analysis, the latter is considered to be what a being is and is not considered as a component of its identity. This way of dealing with the problem of Being, in addition to ignoring the question of the meaning and truth of Being, forgets it as a presence, ambiguity, and opening horizon and thus refuses to pay attention to Heidegger's desirable ontological differentiation.

Research Article

Received:
13/06/2022
Accepted:
24/08/2022

Keywords: Being, Entity, Ontological Differentiation, Avicenna, Heidegger.

Cite this article Etemadinia, Mojtaba (2022). Avicenna and Heidegger's Ontological Differentiation. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.37-54.
DOI: 10.30479/wp.2022.17396.1016

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** m.etemadinia@cfu.ac.ir

فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



ابن سینا و تمایز وجودشناختی هیدگری

مجتبی اعتمادی نیا*

استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، پردیس حکیم فردوسی، البرز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	از عمده‌ترین استنادات هیدگر در توضیح فرایند نسبان وجود در تاریخ متافیزیک، عدم التفات به تمایز وجودشناختی از سوی اصحاب متافیزیک است که بر اساس آن، باید از فروکاستن وجود به موجودی خاص اجتناب ورزید. به‌زعم هیدگر، در پی عدم التفات به تمایز وجودشناختی در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان اغلب از مذاقه در «معنا» و «حقیقت» وجود صرف‌نظر کرده‌اند. اما چنانکه می‌دانیم یکی از دقت‌نظرهای هوشمندانه فیلسوفان مسلمان در مواجهه با مبانی وجودشناختی فلسفه یونان، التفات به تمایز میان وجود و ماهیت است. التفات جدی به این تمایز - که نخست در آراء فلسفی فارابی انعکاس یافته - نزد ابن‌سینا، به یکی از مبانی اصلی وجودشناسی بدل شده است. پرسش و مسئله اساسی در این میان آن است که آیا می‌توان تمایز میان وجود و ماهیت و مباحث وابسته به آن را نزد فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ابن‌سینا، مصداقی از تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر به‌شمار آورد؟ نتایج بررسی‌ها در پژوهش حاضر نشان می‌دهد که به‌رغم ابداعات و دستاوردهای وجودشناختی ابن‌سینا، وجود در منظومه فکری او به‌مثابه یک اُبژه مدنظر قرار می‌گیرد؛ به‌نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چیستی یک موجود انگاشته می‌شود و در زمره مقومات هویت آن به‌شمار نمی‌آید. این شیوه مواجهه با مسئله وجود، علاوه بر آنکه از پرسش درباره معنا و حقیقت وجود غفلت می‌رود، وجود را به‌مثابه حضور، نامستوری و افق گشایش، به فراموشی می‌سپرد و در نهایت، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه موجودات را در تحلیل آن به‌کار می‌گیرد و به این ترتیب از التفات به تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر روی می‌گرداند.
دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳	
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲	
کلمات کلیدی: وجود، موجود، تمایز وجودشناختی، ابن‌سینا، هیدگر.	

استناد: اعتمادی نیا، مجتبی (۱۴۰۱). «ابن‌سینا و تمایز وجودشناختی هیدگری»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره

دوم، ص ۳۷-۵۴.

DOI: 10.30479/wp.2022.17396.1016



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: m.etemadnia@cfu.ac.ir

۱- مقدمه

پرسش از معنای وجود، اصلی‌ترین غایت مطلوب هیدگر در کتاب وجود و زمان به‌شمار آمده است. اگرچه ناتمام ماندن این اثر مانع از پاسخ‌یابی دقیق و کامل به این پرسش شده، اما هیدگر کوشیده است محتوای آن را حول محور پاسخ‌گویی و پرتوافکنی بر این پرسش سامان دهد. وی در پیش‌گفتار وجود و زمان، می‌نویسد: فیلسوفان گذشته عمدتاً با اتکاء به سه پیش‌داوری در باب معنای وجود، از پاسخ‌گویی به پرسش ناظر به معنای آنک پرهیز کرده و به بحث از وجود موجودات و گوهر مستتر در آنها پرداخته‌اند که همواره مفاهیمی نظیر ایده، روح، خدا، موند و خواست قدرت، نمایان‌گر آن بوده است. این سه پیش‌داوری عبارت‌اند از:

۱. وجود کلی‌ترین مفاهیم است.

۲. وجود از منظر منطقی، تعریف‌ناپذیر است.

۳. وجود مفهومی بدیهی است (Heidegger, 1962: 3-4).^(۱)

به‌زعم هیدگر، فیلسوفان گذشته با اتکاء به این پیش‌داوری‌ها که آنها را مستظهر به «فاهمه سلیم» می‌انگاشتند، از پرداختن به زوایای پنهان معنای وجود اجتناب ورزیده و آن را نااندیشیده باقی‌گذاشته‌اند، حال آنکه استناد به فهم سلیم در این باره اصولاً عملی نابخردانه و غیرقابل‌اعتماد است و مبرم‌ترین وظیفه فلسفه، چیزی جز پرسش از مفهوم پوشیده وجود نیست:

... تا امروز در فلسفه عقیده‌ای جزمی [و] بلامنازع بسط یافته است که: وجود بسیط‌ترین و بدیهی‌ترین مفهوم است؛ نه تاب تعریف دارد و نه نیازی به تعریف. استناد می‌کنند به فاهمه سلیم انسان. اما هرگاه که فاهمه سلیم انسان مرجع نهایی فلسفه باشد، باید بدان بی‌اعتماد شد... اما از کجا که وجود پیچیده‌ترین و پوشیده‌ترین مفهوم نباشد؟ از کجا که به مفهوم درآوردن وجود، مبرم‌ترین کاری نباشد که فلسفه پیوسته و مکرر باید از نو بر عهده بگیردش؟ (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۰)

عمده‌ترین استنادات هیدگر در توضیح فرایند نسیان وجود در تاریخ متافیزیک،^(۲) عدم التفات به تمایز وجودشناختی^(۳) از سوی متعاطیان متافیزیک است. هیدگر همواره در وجود و زمان کوشیده است توجه مخاطبان خود را به تمایز یا تفاوت وجودشناختی، یعنی همان تفاوت یا تمایز بنیادین میان وجود و موجود، جلب نماید^(۴) و به این ترتیب، از تقلیل ناصواب وجود به موجودی خاص، ممانعت به‌عمل آورد. بنا به تصریحات خودش، او در راه من به‌سوی پدیدارشناسی، مبتنی بر رابطه و تمایز میان شهود حسی^(۵) و شهود

مطلق یا مقولی^(۶) نزد هوسرل، به تمایز و رابطه میان وجود و موجود التفات یافته است (Heidegger, 1972: 78). مبتنی بر این تمایز نزد هوسرل که در بررسی ششم از کتاب *بررسی‌های منطقی*^(۷) از آن سخن به میان آورده، همه ادراکات معرفت‌شناختی آدمی، از جمله شهودات حسی، همواره رهین نوعی ارجاع و التفات به شیء است که هوسرل از آن با عنوان شهود مطلق یاد می‌کند. در تناظر با این وضعیت، نزد هیدگر نیز هر نوع ادراکی از موجودات، همواره رهین نوعی فهم میانه و مبهم از وجود است. به این ترتیب، همان‌گونه که شهود مطلق بی‌آنکه برآمده از آگاهی‌های حسی و عقلی ما باشد، شرط پیشینی همه شهودات حسی است، فهم متوسط و اجمالی از وجود نیز بی‌آنکه برآمده از ادراک هیچ‌یک از موجودات باشد، شرط پیشینی ادراک هر یک از آنها است. هیدگر تمایز وجودشناختی را مدخل ورود به قلمرو مسائل فلسفی به‌شمار آورده است (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۳). علاوه بر این، او همواره یادآور شده که پرسش از معنای وجود و پاسخ‌گویی به آن، نیازمند دستگاه مفهومی خاصی است که کاملاً و ماهیتاً از دستگاه مفهومی موردنیاز برای پاسخ‌گویی و بحث از موجودات، متمایز است (Heidegger, 1962: 6) و این خود یکی از دلایل پیچیدگی و غموض ادبیات وجود و زمان و چه بسا سایر آثار برجسته هیدگر است.

به‌زعم هیدگر، پس‌زمینه‌های نامصرح فهم عرفی و حیات انضمامی بشر، واجد ساختاری دقیق و منظم است؛ به‌نحوی که زبان روزمره ما برای تبیین و توضیح آن از ورزیدگی لازم برخوردار نیست و از این‌رو، از اتخاذ یک زبان فنی خاص و تا حدودی پیچیده، گریزی نیست. هیدگر خود در بخش دوم مقدمه وجود و زمان با اذعان به ناپیراستگی، نازیبایی و ناهمواری تعبیری که در این کتاب به‌کار برده، آن را ناشی از فقدان واژگان و حتی دستور زبان متناسب برای پرداختن به مسئله وجود می‌داند (Ibid: 39). او معتقد است التفات به این تمایز، به‌تدریج در نحوه مواجهه فیلسوفان با وجود به فراموشی سپرده شده و در عوض، معنای وجود از رهگذر چارچوب وجودی موجودات، مورد توجه واقع شده است. هیدگر در توصیف این تفاوت، در وجود و زمان می‌نویسد:

وجود موجود، خودش یک موجود «نیست». نخستین گام فلسفی در فهم مسئله وجود در این نهفته است که «از افسانه‌سرایی برحذر باشیم»، یعنی برای تعیین خاستگاه موجود به‌مثابه موجود، آن را به موجودی دیگر ارجاع ندهیم، چنانکه گویی وجود خصلت یک موجود ممکن را داشته باشد.

(Ibid: 6)

به این ترتیب، از منظر هیدگر متعاطیان متافیزیک با فروکاستن وجود به موجودی خاص، از مذاقه در «معنا» و «حقیقت» وجود استنکاف ورزیده‌اند.^(۸) اما چنانکه می‌دانیم، یکی از دقت‌نظرهای هوشمندانه

فیلسوفان مسلمان در مواجهه با مبانی وجودشناختی فلسفه یونان، التفات به تمایز میان هستی و چیستی موجودات یا به عبارت روشن تر، تمایز میان وجود و ماهیت است. التفات جدی به این تمایز، که نخست در آراء فلسفی فارابی انعکاس یافته، توسط ابن سینا، به یکی از مبانی اصلی وجودشناسی بدل شده که بسیاری از دشواری های فلسفی و الاهیاتی از رهگذر استناد به آن، پاسخ های اقتناع کننده یافته است. پرسش و مسئله اساسی در این میان آن است که آیا می توان تمایز میان وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا را مصداقی از تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر قلمداد کرد؟ ما در ادامه، با بررسی مواضع ابن سینا ذیل سه سرفصل «تمایز وجود و ماهیت»، «مسئله عروض وجود بر ماهیت» و «اصالت وجود یا اصالت ماهیت»، بستری هموار برای پاسخ گویی دقیق به این پرسش فراهم خواهیم آورد.

۲- تمایز میان وجود و ماهیت نزد ابن سینا

پیش از فارابی و ابن سینا، ارسطو در بخشی از فصل هفتم *آنالوطیکای دوم* به تمایز میان وجود و ماهیت اشاره کرده است. او به صراحت از تمایز قابل تشخیص میان چیستی یا مابه‌التحقق^(۹) یک انسان و هستی او سخن به میان آورده است (Aristotle, 1960: 197; 92b). اما چنانکه بسیاری از صاحب نظران تظن یافته اند، این تمایز در نظام مابعدالطبیعه ارسطو، به هیچ رو نقشی سرنوشت ساز و مهم ندارد. به عنوان نمونه، توشیهیکو ایزوتسو یکی از وجوه برجسته تمایز فیلسوفان مسلمان و ارسطو را التفات به تمایز میان وجود و ماهیت دانسته که نزد ارسطو محل توجه جدی نبوده است (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۵۲)؛ ارسطو کشف چیستی اشیاء از رهگذر التفات به جواهر آنها و راه بردن به تعریف منطقی آنها همواره را در اولویت نخست قرار داده است. اما برخلاف مابعدالطبیعه ارسطویی، تأکید بر این تمایز نقشی اساسی در مابعدالطبیعه فیلسوفان مسلمان دارد. چنانکه اشاره شد، این رویه که با تأکیدات فارابی در این باره آغاز شد،^(۱۰) نزد ابن سینا به مبنایی برای شکل گیری تعداد قابل توجهی از پرسش ها و راه حل های فلسفی انجامید.^(۱۱) اگرچه این التفات فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا قدمی رو به جلو در طرح پرسش از وجود است، اما چنانکه در ادامه خواهد آمد، موانعی نظری همواره مانع از طرح جدی این پرسش (به تعبیر هیدگر) بنیادین، در منظومه فکری سینوی بوده است.

پیش از اشاره به مواضع ابن سینا در باب تمایز میان وجود و ماهیت، التفات به معانی مختلف وجود و کاربردهای خاص آن در بحث تمایز وجود و ماهیت، می تواند در پیشبرد دقیق تر مباحث این بخش مؤثر واقع شود. چنانکه ابن رشد در این باره تظن یافته، دو معنا برای لفظ وجود می توان تصور نمود: یکی به معنای صادق بودن موجودیت و چیستی شیئی در خارج که همان مضمون «کان تامه و کان ناقصه» است و دیگری وجود به معنای جنس موجودات^(۱۲) (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۷۴). پیداست که در بحث از تمایز وجود و ماهیت، قسم دوم مراد است. علاوه بر این، مقصود از وجود، گاهی مفهوم وجود است و گاهی حقیقت وجود. در این میان، مراد از

مفهوم وجود، گاهی مفهوم وجود مطلق است و گاهی مفهوم وجود متعین و خاص.^(۱۳) در باب حقیقت وجود نیز گاهی مراد، فرد عام یا کلی وجود است و گاهی حقیقت وجود فرد خاص و حصه‌ای معین از فرد عام (نک: ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۱۶ به بعد). در بحث از تمایز وجود و ماهیت، مفهوم وجود و تمایز آن از مفهوم ماهیت مدنظر است.

به این ترتیب، مبتنی بر تمایزات پیش گفته، دو نحوه تفاوت میان وجود و ماهیت از عبارات ابن‌سینا قابل استنباط است؛ تفاوت نخست ناظر به تفاوت مطلق وجود و مطلق ماهیت است که بر اساس آن به نحو ذهنی و به آسانی می‌توان میان «هستی» و «چیستی» تمایز نهاد. بر اساس تفاوت دوم، می‌توان میان چیستی موجودی خاص و هستی عارض بر آن تمایز نهاد. این نحوه تفاوت میان چیستی و هستی موجودی خاص، همه موجودات را در بر نمی‌گیرد، چه آنکه درباره مبدأ نخستین، وجود، عارض بر ماهیت نیست، زیرا وجود مبدأ نخستین، عین ماهیت اوست، درحالی‌که درباره سایر موجودات، به دلیل آنکه از وجودی مستعار بهره‌مندند، این همپوشانی برقرار نیست.

ابن‌سینا تقریباً در همه آثار مهم فلسفی خود، تفکیک میان وجود و ماهیت را مدنظر داشته است. به عنوان نمونه، او در بخشی از الهیات *دانشنامه علائی* ضمن آنکه مفهوم هستی را به مقولات ده‌گانه مشترک معنوی اطلاق می‌کند، آن را مفهومی مشکک و متمایز از ماهیت و عارض بر آنها می‌داند:

هستی برین ده، نه چنان برافتد که حیوانی بر مردم و بر اسب، که یکی را بیش از دیگر نبود، و نه چنان چون سپیدی بر برف و بر کافور، که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی افتد، بی هیچ اختلاف. بلکه هستی، نخست مر جوهر را هست و به میانجی جوهر مر کمیت و کیفیت و اضافت را، و به میانجی ایشان، مر آن باقی را... پس این هر ده را ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون بودن چهار چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست، و هستی او را آئیت^(۱۴) خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و آئیت دیگر، و آئیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است... (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۹)

شیخ الرئیس گاه در توضیح تفاوت میان وجود و ماهیت، از اصطلاح «وجود اثباتی» و «وجود خاص» بهره برده است:

لکل أمر حقیقة هو بها ما هو، فالمثلث حقیقة أنه مثلث، و للبیاض حقیقة أنه بیاض، و ذلك هو الذی ربما سمیناه «الوجود الخاص»، ولم نرد به معنی «الوجود الإثباتی».

فان لفظ الوجود يدل به أيضاً على معانى كثيرة، منها الحقيقة التى عليها الشئ، فكأنه ما عليه يكون «الوجود الخاص» للشئ... إنه من البين أن لكل شئ حقيقة خاصة هى ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شئ الخاصة به غير الوجود الذى يرادف «الإثبات».

(همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۱)

عبارت زیر در *اشارات* نیز به روشنی از این دقت نظر ابن سینا در باب تمایز میان چیستی و هستی حکایت دارد:

ولا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود أو سبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۰)

چنانکه اشاره شد، ابن سینا به دفعات در آثار خود تکرار کرده است که دوگانه وجود و ماهیت درباره همه ممکن الوجودها موضوعیت دارد، حال آنکه مبدأ نخستین به دلیل عدم تناهى، فاقد ماهیت است و لاجرم چنانچه مجازاً ماهیتی برای او تصور شود، این ماهیت عین وجود اوست؛ «ما حقیقته انیه فلا ماهیه له. یعنی بـ «الماهیه» فى سائر المواضع «الحقیقه» و واجب الوجود حقیقته الایة» (همو، ۱۳۹۱: ۵۶۱). او همچنین در الهیات *ثبها* در این باره می نویسد: «فالاول لا ماهیه و ذوات الماهیه یفیض علیها الوجود منه» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۷). در اشاره به این موضوع در *التعلیقات* نیز می خوانیم: «کل حقیقه سواها (الحقیقه المطلقه) لا یخلو عن ماهیه و انیه و بالجمله عن معنی الاثنینیه؛ فهو الواحد المطلق و الحق المطلق، اذ لا واحد مطلقاً سواه. والوجود المطلق هو الحقیقه، و هو البرائة عن جمیع ما بالقوه» (همو، ۱۳۹۱: ۵۶۰-۵۵۹).

۳- مسئله عروض وجود بر ماهیت

یکی از حواشی مناقشه برانگیز بحث تمایز وجود و ماهیت در آثار ابن سینا، مسئله عروض وجود بر ماهیت است. ابن سینا در پی تأکید بر تمایز هستی و چیستی موجودات، از عروض وجود بر ماهیت سخن گفته که بر اساس آن، پس از تقرّر معنای ماهیت در باب موجودات، مفهوم وجود بر آن عارض می شود و از این حیث، وجود، جزو مؤلفه های مقوم مفهوم ماهیت به شمار نمی آید.

عبارتی در نمط چهارم *اشارات* نشان می دهد که عروض وجود بر ماهیت را باید عروض ذهنی (و نه خارجی) شمرد. به عبارت دیگر، عروض محل بحث، ناظر به عرضیت مصطلح در باب ایساغوجی است که در مقابل انیت قرار دارد، نه عرضیت باب مقولات که در مقابل جوهر قرار دارد:

واما الوجود فلیس بماهیه لشیء و لاجزاً من ماهیه شیئ، أعنی: الاشیاء التى لها ماهیه
لا یدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طار علیها. (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

چنانکه پیداست قید «فی مفهومها» صراحت در عروض ذهنی و تحلیلی دارد. عدم التفات به این مسئله بعدها منشأ سوء تفاهم‌هایی در باب عروض وجود بر ماهیت از منظر ابن‌سینا شده؛ به نحوی که برخی از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و حتی برخی از مستشرقان را به انتقاد از ابن‌سینا واداشته است. بر این اساس، کسانی نظیر ابن‌رشد و نیز شیخ اشراق و فخر رازی، در باب عروض وجود بر ماهیت که ابن‌سینا به صراحت از آن سخن گفته، اشکال وارد کرده‌اند. آنان با استناد به قاعده فرعیت (اثبات شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له)، یادآور شده‌اند که عروض وجود بر ماهیت مستلزم وجود ماهیت پیش از این عروض است و از آنجا که این ملازمه به دور یا تسلسل می‌انجامد، بطلان آن واضح است (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۱۷۶-۱۷۵).

نمی‌توان انکار کرد که در نگاه نخست، برخی عبارات ابن‌سینا ظهور در معنای عروض خارجی دارند؛ این عبارت در *التعلیقات* نمونه‌ای از این موارد است: «الماهیت کلّها وجودها من خارج، والوجود عرض فیها، اذ لا یقوم حقیقة واحدة منها. فاذن، کلّها معلولة» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۱). همچنین در موضعی دیگر می‌خوانیم: «کل ذی ماهیة فهو معلول والانیة معنی طاری علیه من خارج، فهی لاتقوم حقیقة» (همان: ۵۵۷).

اما به هر روی، با در کنار هم گذاشتن تعبیر ابن‌سینا در باب عروض وجود بر ماهیت، می‌توان متشابهات سخن او را در پرتو محکّمات کلامش تفسیر نمود و در نهایت، عروض وجود بر ماهیت را عروض ذهنی و تحلیلی به شمار آورد، چه آنکه لوازم عروض خارجی وجود بر ماهیت به‌حدی نامعقول و واضح‌البطلان است که به‌هیچ‌رو نمی‌توان آن را به تفکر و قّاد و خرد نافذ ابن‌سینا نسبت داد. در عروض ذهنی و تحلیلی، عارض به‌نحو حقیقی پیش از عروض، موجودیت دارد اما ذهن آدمی در تحلیل فلسفی شیء، عارض را که پیش از این موجودیت داشته، بر معروض حمل می‌کند. به‌این ترتیب، تغایر وجود و ماهیت، تغایری ذهنی خواهد بود، نه عینی و مصداقی. (۱۵)

طرح مسئله عروض وجود بر ماهیت از آن‌رو در این بخش اهمیت دارد که نحوه تلقی و مواجهه ابن‌سینا با مفهوم وجود را نشان می‌دهد. در این طرز تلقی، گویی با وجود معامله‌ای اُبژه‌وار صورت می‌گیرد؛ به نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چیستی یک موجود انگاشته می‌شود و در زمره مقومات هویت آن به‌شمار نمی‌آید. چنانکه در ادامه خواهد آمد، این شیوه مواجهه با مسئله وجود، علاوه بر آنکه بر پرسش از معنا و حقیقت وجود را سرپوش می‌نهد، وجود را به‌مثابه نامستوری و افق گشایش به فراموشی می‌سپرد و صرفاً با به‌دست دادن فهمی اُبژه‌وار از آن، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه موجودات را در تحلیل آن به‌کار می‌گیرد.

۴- ابن‌سینا، طرفدار اصالت وجود یا اصالت ماهیت؟

یکی دیگر از سرفصل‌های مربوط به بحث تمایز وجود و ماهیت که می‌تواند در بررسی نحوه مواجهه با تمایز وجودشناختی هیدگری مایه روشنگری باشد، مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت است. پرسش

اساسی در این باب این است که آیا طرح بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت، نشانه‌ای از اهتمام به تمایز وجودشناسانه مطلوب هیدگر است که پرسش از معنا و حقیقت وجود را اولویت می‌بخشد؟

برخی از مستشرقان ابن‌سینا را «فیلسوف وجود» نامیده‌اند؛^(۱۶) به این اعتبار که علم به هر شیء در حقیقت علم به وجود آن شیء است که فلسفه اولی متولی آن است و از این حیث، در مقایسه با ریاضیات و طبیعیات، عالی‌ترین مرحله دانش است. البته این نحوه تلقی از تعبیر ابن‌سینا در باب وجود که امروزه ما آن را موضع طرفداران نظریه اصالت وجود می‌دانیم، با رد و انکارهایی روبه‌رو بوده است. علت این مخالفت‌ها این است که در تعبیر برجای‌مانده از ابن‌سینا، مواردی یافت می‌شود که بر موضع مدافعان نظریه اصالت ماهیت تأکید می‌ورزد. یکی از کسانی که به‌نحوی دقیق و موشکافانه با تأکید و احصای این موارد، در پی اثبات این نظریه بوده، میرزا صالح حائری مازندرانی است که در کتاب پنج‌جلدی خود با عنوان حکمت بوعلی سینا (حائری مازندرانی، ۱۳۶۷) بر اصالت ماهیتی بودن شیخ‌الرئیس پای می‌فشارد. میرداماد نیز در قفس دوم از کتاب قبسات، با استشهاد به برخی عبارات ابن‌سینا به‌ویژه در منطق شفا^(۱۷) معتقد است شیخ نیز همانند خود وی، از موضع اصالت ماهیت دفاع کرده است؛ «و شریکنا الرئیس سائر مسیرنا فی ذلک» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۵۲).

به‌زعم قاضی عضدالدین ایبجی، صاحب کتاب مواقف، نیز از آن‌رو که ابن‌سینا وجود را از معقولات ثانیه به‌شمار آورده، آن را فاقد مابه‌ازای خارجی تلقی کرده است. بر این اساس، نفس وجود فاقد واقعیت خارجی است. صاحب مواقف، این موضع فلسفی را موضع حکما معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۹۰: ۶/۵۲۷).

با وجود اختلاف‌نظرها بر سر اصالت ماهیتی یا اصالت وجودی بودن ابن‌سینا، در این تردیدی نیست که جدال بر سر مسئله اصالت وجود یا ماهیت، چنانکه پس از میرداماد رونق یافته، به‌هیچ‌رو پیش از آن موضوعیت نداشته است؛^(۱۸) پس طبیعی است که در آثار ابن‌سینا نیز این موضوع چنانکه پس از میرداماد و ملاصدرا مطرح شده، محل توجه نباشد. مطهری در این باره می‌گوید: مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت چنانکه امروزه محل بحث واقع می‌شود، به‌هیچ‌رو برای قداما موضوعیت نداشته و با وجود اشاراتی که در برخی آثار آنان وجود دارد، تمرکز بر این بحث و پی‌گیری نتایج و لوازم آن، مورد توجه آنان نبوده است. به‌زعم وی، مسئله زیادت وجود بر ماهیت که در آثار فیلسوفانی چون فارابی محل بحث واقع شده، در حقیقت واکنشی به نظریه متکلمان در باب وحدت وجود و ماهیت اشیاء در ذهن است و از این‌رو با بحث زیادت وجود بر ماهیت که در باب عالم خارج و مبتنی بر اصالت وجود مطرح می‌شود، تفاوت دارد. از منظر مطهری، بحث از اصالت وجود و اصالت ماهیت چنانکه امروزه محل بحث واقع می‌شود، ظاهراً نخستین‌بار از سوی میرداماد مطرح شده است؛ همچنین نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که از ابتکارات ملاصدرا به‌شمار می‌آید را ملهم از نظریات عرفا در باب وجود می‌داند (همان: ۵۲۲ به بعد).

با وجود این، عباراتی در آثار ابن‌سینا یافت می‌شود که می‌توان آنها را حاکی از اعتقاد نامصرح به بحث اصالت وجود دانست، اگرچه برخی دیگر از عبارات وی نیز چنان است که می‌توان آن را ناظر به اصالت

ماهیت در خارج به‌شمار آورد. یکی از عباراتی که شارحان و مفسران شیخ‌الرئیس آن را دالّ بر باور وی به تحقق ذاتی وجود در عالم خارج و تحقق بالعرض ماهیت می‌دانند، عبارتی است که در *المباحثات* آمده است. در این عبارت می‌خوانیم: «کل عاقل یعقل مثلاً أن السماء موجودة وأن کونها سماء غیر کونها موجودة و لیس الوجود غیر کونه موجوداً أو انه موجود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۹۳).

چنانکه پیداست، تمایز میان وجود و ماهیت و عینیت و وحدت آنها در خارج، در این عبارات کاملاً آشکار و صریح است، اما اینکه کدام‌یک از این‌دو در خارج منشأ اثرند، ظاهراً برای ابن‌سینا موضوعیت نداشته است. در سایر مواردی که در راستای اثبات اصالت وجودی بودن ابن‌سینا به آن استناد شده نیز عدم التفات عمیق شیخ به این مسئله و پی‌گیری لوازم و نتایج سرنوشت‌ساز آن، کاملاً مشخص است.^(۱۹) از سوی دیگر، تأمل در برخی دیگر از عبارات ابن‌سینا که ظهور در اصالت ماهیت دارند^(۲۰) نیز نشان می‌دهد که این مسئله آن‌گونه که در ادوار بعدی تاریخ فلسفه موضوعیت یافته، به‌هیچ‌رو برای ابن‌سینا موضوعیت نداشته است؛ بنابراین، تعبیر متفاوتی درباره‌ی این موضوع در آثار وی قابل‌ملاحظه است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد پی‌گیری ایده‌ی اصالت وجود، محمل مناسبی برای سنجش میزان اهتمام ابن‌سینا به تمایز وجودشناسانه نیست، اگرچه تأمل در بعضی عبارات مرتبط با این بحث، فارغ از طبقه‌بندی آنها ذیل نظریه‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، می‌تواند در پاسخ‌گویی به پرسش‌های آغازین این بخش، مؤثر افتد.

۵- تحلیل و بررسی

اینک که اصلی‌ترین سرفصل‌های مرتبط با تمایز وجودشناختی را در آراء ابن‌سینا محل تأمل قرار داده‌ایم، بهتر می‌توانیم در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های آغازین، یعنی رابطه‌ی میان تمایز وجود و ماهیت با تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر برآییم.

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، وجود نزد هیدگر ناظر به نوعی ناپوشیدگی است که با مفهوم «حضور» و «روشنایی» پیوندی وثیق یافته است. وجود از منظر هیدگر، روشنای افقی است که امکان حضور موجودات را فراهم می‌آورد و از این حیث، نوعی نامستوری است. او با تأمل بر عبارت آلمانی «Es gibt» که معمولاً به‌صورت «آن هست» ترجمه می‌شود، آن را مبتنی بر مبانی فلسفه متأخر خود در باب ارسال آنحاء حضور از جانب وجود، به‌صورت تحت‌اللفظی و به‌صورت «آن حضور را می‌بخشد» معنا می‌کند تا از این طریق بر ماهیت موجودات به‌مثابه آنحاء ارسال وجود از جانب «آن»^(۲۱)، تأکید ورزد. این «آن» در جایگاه بنیاد وجود و خاستگاه آنحاء حضور، مقدّر اقسام حضور است. بر اساس تمایز میان دو معنای وجود که پیش‌تر بدان اشاره شد، باید گفت: وجود به‌مثابه خاستگاه، آنحاء وجود موجودات و حضور آنها را مقدّر می‌سازد و آنها را ارسال می‌کند؛ به عبارت دیگر، وجود، وجود می‌ورزد یا هستی‌گری می‌کند^(۲۲) (Heidegger, 1972: 4-5; Idem,) (1993: 237-238). اما وجود آنگاه که گشایشی در یک افق پدید می‌آورد و حضوری را روشنایی می‌بخشد،

خویشتن را نیز از آن حیث که نفس افق گشایش و مقدر حضور و روشنایی است، پنهان می‌سازد. این بازی «دیدار» و «پرهیز» همان بخشش «Ereignis» در فلسفه متأخر هیدگر است.^(۲۳) «Ereignis» یا رخداد، در حقیقت، رخداد «خودبخشاینده‌گی» و «خودانکاری» وجود است.

در فرایند تقدیر انحاء حضور و افق گشایی وجود، تنها آدمی است که به واسطه برون‌ایستایی‌اش (که همان گشودگی‌اش در برابر گشودگی وجود است) می‌تواند این افق را ادراک نماید. موهبت زبان که دوگانه‌هایی چون سوژه-ماژ، جوهر-عرض و از همه مهم‌تر، وجود-ماهیت را به بار می‌نشانند، خود محصول ادراک افق گشایش است. در این میان، وجود با به‌کارگیری زبان در آدمی، مجلایی برای حضور و گشایش اختصاصی خویش فراهم می‌آورد و از این رهگذر، فروغی برمی‌افروزد که ماهیت اصیل آدمی را شکل می‌دهد. از این رو، هیدگر در «نامه‌ای در باب اومانسیم»، ضمن تعریض به دیدگاه سارتر در باب تقدّم وجود^(۲۴) بر ماهیت،^(۲۵) آن را همچنان قضیه‌ای متافیزیکی و در راستای مناقشاتی می‌داند که بر سر این مسئله در قرون وسطی جریان داشته و روند نسیان وجود در تاریخ متافیزیک را تشدید کرده است. به‌زعم هیدگر، تمایز میان وجود و ماهیت، چنانکه متفکران قرون وسطی و فیلسوفانی نظیر سارتر آن را مدنظر دارند، خود نشأت گرفته از مقدرات وجود و یکی از اقسام «ارسال» وجود است؛ این مسئله در بحث از دوگانه وجود و ماهیت همچنان پنهان باقی مانده است (Ibid: 232). به‌عبارت دیگر، تصور وجود و ماهیت به‌مثابه یک امر ذهنی که در زبان انعکاس می‌یابد، خود یکی از پرتوافکنی‌ها و درعین‌حال رخ‌پوشی‌های وجود است که برون‌ایستی آدمی^(۲۶) آن را امکان‌پذیر می‌سازد. التفات به دوگانه وجود و ماهیت، هنگامی که در نسبت با این خاستگاه و بنیان روشنایی‌بخش مدنظر قرار نگیرد، سازوکاری در راستای نسیان پرسش از معنا و حقیقت وجود خواهد بود.

از این منظر، مباحث و مجادلاتی که بر سر مسئله وجود و ماهیت و اصالت یکی و اعتباریت دیگری مطرح شده است، همگی پرسش از وجود و مدافقه در باب حقیقت آن را ناخودآگاه به حاشیه می‌راند، چراکه منشأ برون‌ایستی و از این رو عرصه‌ای که این مقولات ذهنی-زبانی در آن صورت می‌بندد را به‌فراموشی می‌سپارد. به‌زعم هیدگر، وجود چیزی جز این عرصه گشایش‌های گونه‌گون نیست. اما در بحث از تمایز وجود و ماهیت و سایر مباحث مرتبط با آن، مفهوم‌سازی ویژه بحث از فراخنایی که هرگونه نظریه‌ای در آن صورت می‌بندد، تدارک دیده نشده است. به‌عبارت دیگر، مباحث سنتی ناظر به تمایز وجود و ماهیت، همچنان دستخوش نظریه‌باوری افلاطونی است؛ به این معنا که با مدنظر آوردن وجود به‌مثابه یک کل و در پرتو دستگاه مفهومی و ذهنی ویژه پژوهش در باب موجودات، در پی نظریه‌پردازی درباره آن است (Dreyfus, 1995: 1-2)، حال آنکه به‌زعم هیدگر، وجود شرط امکان هرگونه نظریه و بنیان هرگونه ادراک مفهومی و زبانی است و نظریه‌پردازی درباره آن، آن‌هم با استفاده از شیوه‌های رایج در باب موجودات، چیزی جز مواجهه موجودپژوهانه با آن نیست.

هیدگر در «نامه‌ای در باب اومانسیم» درباره اینکه «وجود هست» به نکته‌ای اساسی اشاره کرده که حائز

اهمیت است. به‌زعم وی، اگر در به‌کار بستن این جمله به حقیقت وجود التفات نداشته باشیم، ممکن است موجودیت وجود به‌مثابه موجودیت یک موجود مدنظر قرار گیرد و ذیل مفهوم مبدأ نخستین، وجود را در زنجیره روابط علی در نظر آوریم؛ رویدادی که در طول تاریخ فلسفه همواره پرسش از وجود را به پرسشی درباره وجود ارجاع داده است (Heidegger, 1993: 238). بر این اساس، هیدگر به‌منظور تأکید بر تمایز وجودشناسانه، در رساله پرسش وجود، واژه «Sein» را درحالی‌که ضربدری بر روی آن کشیده شده، به‌کار می‌برد (به‌عنوان نمونه Idem, 1998: 80, 82, 88, 90). این شیوه به‌کارگیری واژه «Sein» نشان می‌دهد که اگر قرار باشد موجودیت وجود همانند موجودیت یکی از موجودات، ابژه‌وار مدنظر قرار گیرد، باید گفت: وجود، وجود ندارد؛ یعنی وجود، موجود نیست بلکه صرفاً افق گشایش و شرط حضور همه موجودات است که هیچ‌گاه در تور ادراکات ماهوی گرفتار نخواهد آمد.^(۲۷)

در بحث حاضر، تأمل در باریک‌اندیشی هیدگر از آن‌رو حائز اهمیت مضاعف است که ابن‌سینا نیز بنا به نقل ملاصدرا،^(۲۸) درباره موجودیت وجود اظهار نظر کرده است. ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش که «آیا وجود موجود است؟» تصریح نموده که موجودیت وجود به‌معنای آن‌است که حقیقت وجود، موجود بودن است. وجود همان موجودیت است: «أنه موجود بمعنى أن الوجود حقیقه انه موجود. فان الوجود هو الموجودية» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۲).

چنانکه پیداست، تفاوت قابل توجهی میان نظرگاه هیدگر و ابن‌سینا در باب تمایز میان وجود و موجود به‌چشم می‌خورد. در نگاه هیدگر، وسواسی عمیق و دقت‌نظری قابل‌ملاحظه در باب تمایز میان وجود و موجود به‌چشم می‌خورد که مترصد آن‌است تا از هرگونه موجودانگاری در قبال وجود بپرهیزد و هرگز آن را از منظری فرادستی^(۲۹) محل توجه قرار ندهد و اصولاً این کار را بدون تقلیل وجود به موجود ناممکن می‌داند، اما ابن‌سینا چندان به دقت‌نظرهای هیدگر در این باره التفات ندارد و ضمن به‌رسمیت شناختن موجود بودن وجود، از منظری فرادستی صرفاً تمایزی مفهومی را در این باره ملحوظ می‌دارد. موشکافی‌ها و دقت‌نظرهای عمیق هیدگر در این باره به‌حدی است که گاهی در دوران متأخر حیات فکری خود، میان دو نحوه تلقی از وجود تمایز نهاده است. التفات به این تمایز که رویه‌ای منظم در آثار او ندارد، از یک‌سو وجود را به‌مثابه نوعی «حضور» یا «حاضر کردن» مدنظر می‌آورد که مساوق با جهان در معنای وجودشناسانه کلمه است و از سوی دیگر، گاهی آن را به‌معنای «حقیقت وجود» و «وجود بماهو وجود» به‌کار می‌برد که در این حالت، وجود به‌مثابه بنیانی برای هستی موجودات در نظر گرفته شده است.

هیدگر این تمایز را در زبان آلمانی گاهی از رهگذر دو واژه «Sein» و «Seyn» مدنظر قرار داده^(۳۰) و مترجمان انگلیسی آثار او نیز این تمایز را گاهی از رهگذر دوگانه «being-beyng» و گاهی نیز به واسطه تمایز میان «being» و «Being» مدنظر آورده‌اند (Heidegger, 1998: 104). جولیان یانگ در باب این تمایز عقیده دارد که معنای نخستین وجود (b) ناظر به «بنیان استعلایی جهان موجودات» است و معنای دیگر آن

(B)، بنیان زایای وجود در معنای نخست است. یانگ طرز تلقی اخیر از وجود را همان خدای هیدگر می‌داند. به زعم وی، حقیقت وجود که هیدگر گاهی آن را به با رسم الخطی کهن به صورت «Seyn» می‌نویسد و آن را به مثابه خاستگاه، متمایز از همه موجودات مد نظر قرار می‌دهد، با مفهوم «Ku» در ذنبودیسیم ژاپنی و «Tao» در دائوئیسم برابر است و می‌توان آن را «نزدیک» یا «یکسان» با تقدس دینی دانست (یانگ، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۷ و ۴۶-۴۷). البته در این میان، نباید از نظر دور داشت که تأکیدهای هیدگر بر اینکه وجود مساوق با خدا نیست، عمدتاً ناظر به طرز تلقی کلامی از خدای مسیحی است. این طرز تلقی کلامی، خدایی متشخص و انسان‌وار را به مثابه رأس هرم هستی مد نظر می‌آورد که هیدگر به نحوی موجه آن را با طرز تلقی خاص خود از وجود در تعارض می‌بیند و از این رو، چنانکه اشاره شد، فروکاستن وجود به موجود نخستین را یکی از سازوکارهای متافیزیکی در فرایند نسیان وجود به‌شمار می‌آورد.

بر اساس چنین مبنایی، به نظر می‌رسد نوع مواجهه ابن‌سینا با مسئله وجود در بحث عروض وجود بر ماهیت، نمونه‌ای از این مواجهه مفهومی صرف و ابژه‌وار با مسئله وجود است که همچنان معنا و حقیقت وجود را فرادید نمی‌آورد و در عوض، ادراکی مفهومی و موجودانگارانانه از آن به‌دست می‌دهد. از این منظر، حتی طرفداری از نظریه اصالت وجود نیز تا آن‌هنگام که ناپوشیدگی وجود را به مثابه گوهر حقیقت مد نظر نمی‌آورد و بر خاصیت مفهوم‌گریز حقیقت وجود پای نمی‌فشارد، ممکن است در ورطه موجودپژوهی فرولغزد و به زبان نیز در این مسیر تعین بخشد.^(۳۱)

دیدگاه سیداحمد فردید در این باره قابل‌تأمل است. او به اعتبار ربط و نسبتی که میان فلسفه اسلامی و خاستگاه یونانی آن برقرار است، تمامیت آن را در قلمرو متافیزیک جای می‌دهد؛ با این توضیح که معتقد است: فلسفه مدرسی و نیز فلسفه اسلامی، در عین حال که به دلیل خاصیت ذاتی متافیزیک، پرسش از وجود را به فراموشی سپرده، بنیاد را همچنان فرادید خویش دارد و برخلاف فلسفه پس از رنسانس، خودبنیادانه نیست:

... فلسفه‌های متعدد دوره اسلام هیچ‌کدام یک چیز ندارند و آن خودبنیادانه دوره جدید است. قرون وسطی، نه ایدئالیسم است نه رئالیسم و نه اسپریتوالیسم، این دوره جدید به این ایسم‌ها یک انگلی می‌زدند که حوالت تاریخی چهارصدسال تاریخ خودبنیادی دوره جدید است... این‌ها [فلسفی‌اندیشان مسلمان] به هر صورت، به مرحله خودبنیادی نرسیده بودند، متهمی در طور متافیزیک به سر می‌برند. ولی غیر خودبنیادانه است و هنوز بنیاداندیش. غرب زده و یونانی زده است، ولی خود بنیاداندیش نیست.

(فردید، ۱۳۸۷: ۱۹۹-۲۰۰)

با وجود وضعیت حاکم بر فلسفه مشهور ابن‌سینا که تقریباً هیچ‌گاه از رسالت موجودپژوهانه خود فاصله نمی‌گیرد، شواهدی در برخی آثار او، به‌ویژه *التعلیقات* به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد او شاید در اواخر عمر منتقد جدی برخی مبانی فلسفه مشائی، به‌ویژه در باب معرفت‌شناسی بازنمودی و وجودشناسی مبتنی بر ساختار مقولات ارسطویی بوده است (به‌عنوان نمونه: ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۷۱). اما این انتقادات که می‌توانست مقدمه‌ای برای طرح دیگرگون پرسش از معنا و حقیقت وجود فراهم آورد و یادآور ارتباط مفهوم وجود با حضور و نامستوری باشد، در آثار برجای‌مانده از ابن‌سینا چندان جدی تلقی نشده و لوازم و عواقب فلسفی آن به شکل‌گیری چارچوب‌های یک نظام فلسفی متفاوت نینجامیده است.

نتیجه

رسالت موجودپژوهانه فلسفه اولی که باید آن را میراث متافیزیک ارسطویی به‌شمار آورد، در منظومه فکری ابن‌سینا به‌مثابه کانونی‌ترین بخش فلسفه وی، نیز محل توجه و اهتمام بوده است. البته در این میان، نباید از بسط، توسعه و حک‌واصلاحات قابل تأمل ابن‌سینا در متافیزیک ارسطویی، به‌ویژه در بخش‌های مرتبط با وجودشناسی، غفلت ورزید، اما این حک‌واصلاحات به‌ویژه در بحث تمایز وجود و ماهیت و مباحث مرتبط با آن، اگرچه التفات به موضوع وجود را با قوت و اهتمام بیشتری دنبال می‌کند، اما بداهت، کلیت و تعریف‌ناپذیری مفهوم وجود، همچنان پرسش از حقیقت وجود را در فلسفه ابن‌سینا به حاشیه رانده و مد نظر آوردن وجود به‌مثابه افق گشایش و التفات به تمایز وجودشناختی هیدگری را از کانون توجهات بنیادین فیلسوف خارج کرده است. از برآیند شواهد موجود می‌توان دریافت که در منظومه فکری ابن‌سینا با وجود معامله‌ای اُبژه‌وار می‌شود؛ به‌نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چیستی یک موجود انگاشته شده و در زمره مقومات هویت آن به‌شمار نمی‌آید. این شیوه مواجهه با مسئله وجود، علاوه بر آنکه از پرسش در باب معنا و حقیقت وجود غفلت می‌ورزد، وجود را به‌مثابه حضور، نامستوری و افق گشایش، به‌فراموشی می‌سپرد و صرفاً با به‌دست دادن فهمی اُبژه‌وار از آن، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه موجودات را در تحلیل آن به‌کار می‌گیرد و به این ترتیب از التفات به تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر دور می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. در ارجاع به کتاب وجود و زمان، اعداد نمایانگر بند مربوطه است نه شماره صفحه.
۲. تلقی خاص هیدگر از واژه متافیزیک به‌ویژه در سخنرانی «متافیزیک چیست؟» مانع از ترجمه واژه یونانی «μετὰ τὰ φυσικά» به مابعدالطبیعه خواهد شد. به‌زعم هیدگر، فیزیک در معنای اصیل و یونانی خود، به‌معنای «موجود حاضر» است و از این‌رو، بخش نخست این واژه ناظر به فراروی از موجودات است؛ به‌نحوی که آنها را چنانکه هستند و نیز به‌مثابه یک کل، مدنظر ما می‌آورد (Heidegger, 1993: 106). هیدگر این موضوع را در درس‌گفتارهای نیچه نیز مطمح نظر قرار داده است (Idem, 1991: 3/6).

3. die ontologische Differenz/ ontological differentiation

۴. این اصطلاح در وجود و زمان به کار نرفته اما مضمون آن بارها در این اثر تکرار شده است. این اصطلاح نخستین بار در مسائل اساسی پدیدارشناسی آمده است (هیدگر، ۱۳۹۲: ۲۸۵ به بعد). از این مفهوم بعدها در بخش دوم رساله/پنجمانی و تفاوت (*Identität und Differenz/ Identity and Difference*) نیز به طور جدی بحث شده است. هیدگر در این اثر از رهگذر گفتگو با هگل، در پی مد نظر آوردن ناندیشیده متافیزیک، یعنی تأمل در باب حقیقت وجود است؛ به زعم وی تأمل در باب این حقیقت، مستلزم التفات به تمایز وجودشناختی است.

5. sensuous intuition

6. categorical intuition

7. Logical Investigations

۸. هیدگر در پیشگفتار «متافیزیک چیست؟» تلقی متفاوتی از «معنا» به دست می دهد که بر اساس آن، معنا و حقیقت وجود، ناظر به امری واحد شمرده می شوند. به زعم هیدگر، معنا ساحت گشوده ای است که در فرایند فرافکنی برون خویشانه دازین، گشوده باقی می ماند تا چیزی چنانکه هست نمایان شود (Heidegger, 1998: 286). از این منظر، معنای وجود چیزی جز برملاسازی نامستوری وجود که حقیقت وجود در آن ریشه دارد، نیست.

۹. to ti en einai: این اصطلاح که در زبان عربی به «ماهیت»، «هویت»، «ما هو الشیء» و «انیت» ترجمه شده، به معنای آن چیزی است که شیء در هستی خود هست. ارسطو خود در این باره در فصل چهارم کتاب زتا می نویسد: «چستی هر تک چیزی آن است که «به خودی خود» (بذاته) آن گفته می شود» (1029 b). شرف الدین خراسانی عبارت «چه می بودستی» را برای آن برگزیده است و شاید تعبیر «ما به التحقق» را نیز بتوان تعبیری گویا دانست (ارسطو، ۱۳۸۹: پیشگفتار مترجم / پنجاه و شش پنجاه و هفت).

۱۰. فارابی در آغاز فصوص/الحکم از این موضوع بحث کرده است. او در باب تمایز میان وجود و ماهیت، می نویسد: «الأمور التي قبلنا [بیننا] لكل منها ماهية و هوية. وليست ماهية هويته ولا داخله في هويته...» (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۷). مطالعه این اثر نشان می دهد که ابن سینا در بحث از تمایز میان وجود و ماهیت و مباحث مرتبط با آن، تأثیر مهم و بسیار قابل توجهی از فارابی پذیرفته است.

۱۱. چنانکه برخی از صاحب نظران تصریح نموده اند، به رغم اشاره های فارابی در باب تمایز وجود و ماهیت، ابن سینا را بی هیچ تکلفی می توان نخستین فیلسوف مسلمان به شمار آورد که قاعده «کلُّ مُمكنٍ زوجٌ ترکیبی» را به نحو جدی محل بحث و تأمل قرار داده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۵۷-۳۵۴). با آنکه نویسنده کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی به عبارتی از الهیات شفا در اثبات این مدعای خود استناد کرده - «والذی یجب وجوده بغیره دائماً، فهو أيضاً غیر بسیط الحقیقة. لأن الذی له باعتبار ذاته، غیر الذی له من غیره، و هو حاصل الهویة منهما جميعاً فی الوجود، فلذلك لا شیء غیر واجب الوجود تعری عن ملبسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه، و هو الفرد، و غیره زوج ترکیبی.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۷) - اما به زعم نگارنده، عبارت مستند ایشان ناظر به ترکیب و اختلاط قوه و فعلیت و نیز امکان و وجود در ممکنات و عدم وجود این ترکیب در واجب الوجود است و با آنکه از عبارت «زوج ترکیبی» در این موضع شفا استفاده شده، اما بحث ابن سینا در اینجا مستقیم و صریح ناظر به قاعده «کلُّ مُمكنٍ زوجٌ ترکیبی» له ماهیة و وجود» نیست و این قاعده با این تعابیر را بعدها خواجه طوسی تنظیم و تنسیق کرده است. با وجود این، ابن سینا را می توان نخستین فیلسوف مسلمان به شمار آورد که به نحو جدی در باب این قاعده و لوازم فلسفی آن اندیشیده است.

۱۲. «فان لفظ الوجود یقال علی معینین: أحدهما ما یدل علیه الصادق، مثل قولنا: هل الشیء موجود أم لیس بموجود، و هل کذا یوجد کذا أو لا یوجد کذا، و الثانی ما یتنزل من الموجودات منزلة الجنس، مثل قسمة الموجود إلى المقولات العشر و إلى الجوهر و العرض.»

۱۳. قسم نخست کاربرد لفظ وجود از منظر ابن رشد، مساوق با معنای مصدری این واژه است که در فارسی «بودن» و «وجود داشتن» را در برابر آن می‌نهند. قسم دوم که مرادف با واژه «هستی» در زبان فارسی است، اسم مصدر به‌شمار می‌رود. علاوه بر این دو کاربرد، لفظ وجود گاهی نیز به‌صورت معنای حرفی به‌عنوان رابط قضایا مورد استفاده قرار می‌گیرد که واژه «است» برابرنهاد فارسی آن است.

۱۴. ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان، «انیت» را عمدتاً به‌معنای وجود به‌کار برده‌اند. عبدالرحمن بدوی معتقد است این واژه از اصل یونانی εἶναι (einai) گرفته شده که به‌غلط نزد فلاسفه مسلمانان به «انیت» تبدیل شده است. فیلسوفان مسلمان این لفظ را به‌معنای تحقق وجود عینی از حیث مرتبه ذاتی آن به‌کار برده و آن را در مقابل «ماهیت» قرار داده‌اند. به‌زعم بدوی، با آنکه برخی نویسندگان عرب کوشیده‌اند این واژه را مشتق از ریشه «إن» به‌شمار آورند و آن را ناظر به تأکید و قوت در وجود معنا کنند، اما این واژه عربی‌شده، واژه‌ای یونانی است و تلفظ آن به‌صورت «آنیه» (با مد و نون خفیفه)، به اصل یونانی نزدیک‌تر است. عبدالرحمن بدوی اظهار نموده که طه حسین این لفظ را معادل مناسبی برای کلمه دازاین (Dasein) آلمانی دانسته، به‌شرط آنکه معنای یونانی آن را کنار گذاریم و معنای اسلامی آن را مد نظر آوریم، چه آنکه اصل یونانی این کلمه معادل Sein آلمانی است که به‌معنای مطلق وجود است؛ به‌نحوی که وجود ماهیت را نیز در بر می‌گیرد (بدوی، ۱۹۷۳: ۵، پانویس).

۱۵. خواجه نصیرالدین طوسی در مواجهه با اشکال‌کنندگان به ابن‌سینا در این مسئله، با جدیت و اهتمام تمام در شرح اشارات از این دیدگاه حمایت می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۷-۳۹).

۱۶. بنا بر نقل سید حسین نصر، این تعبیر را خانم آن ماری گواشن (Ann Marie Goichon) درباره ابن‌سینا به‌کاربرده است (نصر، ۱۳۵۹: ۲۹۹).

۱۷. عباراتی که میرداماد به نقل از منطق شفا به آنها استشهاد نموده، چنین است: «و ماهیت الأشیاء قد تكون فی أعیان الأشیاء، و قد تكون فی التصور، فیکون لها اعتبارات ثلاثة: اعتبار الماهية بما هی تلك الماهية غیر مضافة إلى أحد الوجودین و ما یلحقها، من حیث هی كذلك؛ و اعتبار لها، من حیث هی فی الأعیان، فیلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك؛ و اعتبار لها، من حیث هی فی التصور، فیلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك، مثل الوضع و الحمل، و مثل الكلية و الجزئية فی الحمل، و الذاتية و العرضية فی الحمل، و غیر ذلك مما ستعلمه؛ فإنه لیس فی الموجودات الخارجة ذاتية و لا عرضية حملاً، و لا کون الشیء مبتدأ و لا کونه خبراً، و لا مقدمة و لا قیاساً، و لا غیر ذلك.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵)

۱۸. عبدالله جوادی آملی، یکی از دلایل عدم اهتمام فیلسوفان پیش از ملاصدرا به بحث اصالت وجود یا ماهیت را وحدت خارجی وجود و ماهیت می‌داند. به‌زعم وی، این وحدت عینی و مصداقی حجاب بحث مستقل درباره اصالت یکی از آن دو بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۲۰).

۱۹. یکی دیگر از این موارد، عباراتی است که در الهیات شفا آمده: «ففرق بین ماهية يعرض لها الواحد و الوجود و بین الواحد و الموجود من حیث هو واحد و موجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۶-۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۳۸). به‌زعم نگارنده، این عبارت و سایر عبارات مشابه نیز بیشتر ظهور در تمایز میان وجود و ماهیت دارد تا اصالت وجود.

۲۰. یکی از عبارات ابن سینا که ظهور در اصالت ماهیت دارد، عبارتی است که در *التعلیقات* آمده است: «ما حقیقته انیته، فلا ماهیه له. یعنی بـ «الماهیه» فی سائر المواضع «الحقیقه»؛ و واجب الوجود حقیقته الاتیة» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۱).

۲۱. «آن» به مثابه رویداد از آن خویش کننده، همانند دائوی چینی و لوگوس یونانی، امری غیرقابل ترجمه است (Heidegger, 1969: 36).

۲۲. از این منظر، تنها وجود هست (چنانکه پارمنیدس عقیده داشت) و موجود نیست!

۲۳. گویی «دیدار» و «پرهیز» در این بیت سعدی، ترجمان شاعرانه دقیقی از نظرگاه هیدگر در باب خصلت بنیادین رویداد است، به ویژه آنکه مفهوم رویداد در برخی از آثار هیدگر (مثلاً در سخنرانی سیزدهم از سلسله سخنرانی‌های موسوم به «اصل دلیل کافی»؛ Heidegger, 1998: 102-113) با مفهوم بازی وجود که چیزی جز «دیدار» و «پرهیز» وجود نیست، پیوند می‌یابد؛ «دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند/ بازار خویش و آتش ما تیز می‌کند».

24. existential

25. essential

۲۶. به زعم هیدگر این برون‌ایستی، جوهر و ماهیت اصیل آدمی است (Heidegger, 1993: 230, 233).

۲۷. هیدگر علاوه بر این فایده سلبی، خاصیت دیگری را نیز برای عمل خط زدن واژه *Sein* برمی‌شمرد که ناظر به ارتباطات چهارگانه جهان با ساحت زمین، آسمان، خدایان و میرندگان است (Idem, 1998: 81, 83).

۲۸. ملاصدرا در *مشعر چهارم* از کتاب *المشاعر*، این مطلب را از *التعلیقات* ابن سینا نقل کرده اما عین عبارتی که او از قول شیخ‌الرئیس نقل نموده در *التعلیقات* که امروزه در دست ماست، به چشم نمی‌خورد. اگر احتمال خطای ملاصدرا در نقل این عبارت را نادیده بگیریم، ممکن است او به نسخه‌ای از این کتاب دسترسی داشته که به دست ما نرسیده است.

29. *Vorhandenheit/ present at hand*

مواجهه‌ای که در آن، اشیاء به مثابه متعلقات آگاهی پیش روی ما قرار می‌گیرند و اغلب فیلسوفان مبتنی بر آن به بررسی اشیاء پرداخته‌اند.

۳۰. مترجم انگلیسی این اثر، ویلیام مک‌نیل (William McNeill)، این تمایز را با *being* و *beyng* نشان داده است.

۳۱. از منظر هیدگر، تفکر آن هنگام که در کسوت بیان به‌ظهور می‌رسد، شیاری نامرئی (*inconspicuous furrows*) در زبان پدید می‌آورد و از این رهگذر به زبان تعین و تحقق می‌بخشد (Heidegger, 1993: 265).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن رشد (۱۹۹۳م). تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق محمد العربی، بیروت: دار الفکر.

ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.

----- (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه‌عالی، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

----- (۱۳۸۷). الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.

- (۱۳۹۱). *التعلیقات، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.*
- (۱۴۰۴/الف). *الشفاء، الاهیاته، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.*
- (۱۴۰۴/ب). *الشفاء، المنطق، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.*
- ارسطو (۱۳۸۹). *مفاتیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.*
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲). *بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: دانشگاه تهران.*
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۳م). *الزمان الوجودی، بیروت: دار الثقافه.*
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱، تدوین حمید پارسانیا. قم: اسرا.*
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغه.*
- فارابی (۱۴۰۵ق). *فصوص‌الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.*
- فردید، سیداحمد (۱۳۸۷). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.*
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار، ج ۶: اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.*
- ملاصدرا (۱۳۶۳). *المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: طهوری.*
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *القبساته به اهتمام مهدی محقق و همکاران، تهران: دانشگاه تهران.*
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۹). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت تهران: خوارزمی.*
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲). *مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاءشاهی. تهران: مینوی خرد.*
- یانگ، جولیان (۱۳۹۴). *هیدگر واپسین، ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.*

- Aristotle (1960). *Posterior Analytics, Topica*. translated by Hugh Tredennick & E. S. Forster. Harvard University Press.
- Dreyfus, H. L. (1995). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Massachusetts: MIT Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. translated by J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell.
- (1969). *Identity and Difference*. translated with an introduction by J. Stambaugh. New York: Harper & Row.
- (1972). *My Way to Phenomenology in On Time and Being*. translated by J. Stambaugh. New York: Harper & Row.
- (1991). *Nietzsche*. translated by D. F. Krell. HarperOne.
- (1993). *Basic writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. edited by D. F. Krell. HarperSanFrancisco.
- (1998). *Pathmarks*. edited by W. McNeill. Cambridge University Press.



Human Virtues as Viewed by Aristotle and Farabi

Seyed Sajad Sadatizadeh¹, Ali Sabri^{2*}, Mohammad Kazem Alavi³

¹Assistant Professor, Department of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

²MA in Islamic philosophy and wisdom.

³Assistant Professor, Department of Philosophy, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

02/06/2022

Accepted:

31/08/2022

Virtue is one of the fundamental issues of moral philosophy and one of the main pillars of Aristotle and Farabi's philosophy. Farabi is one of the philosophers who, following Aristotle, has been interested in the topics of virtue and happiness and matters related to these issues. And he considers virtue to be a kind of human character and character which is known as moral character. Farabi's and Aristotle's point of view in examining virtue is influenced by their eudaemonistic view on morality and human perfection. These two philosophers believe that man is a perfectionist and happiness-seeker by nature, and he needs tools to achieve this lofty goal. For this reason, virtue is considered an important factor to achieve happiness. Despite the similarities between the two philosophers in the issue of virtue, their differences should not be ignored. The most important difference between these two is related to the meaning of virtue, the way of dividing virtue, and Farabi's special view of utopia. Aristotle made a kind of division about virtue; He divided virtue into moral and intellectual, but on the contrary, Farabi has stated three divisions for virtue in his written works. Virtue is to reach a higher goal called happiness, which is called ultimate good. Virtue is to reach a higher goal called happiness, which is called ultimate good. This article tries to express the most important human virtues and all kinds of virtues, especially the virtues that have the greatest effect on a person's attainment of happiness, as well as the ways to make a person virtuous.

Keywords: Virtue, Aristotle, Happiness, Farabi, Utopia.

Cite this article: Sadatizadeh, Seyed Sajad; Sabri, Ali & Alavi, MohammadKazem (2022). Human Virtues as Viewed by Aristotle and Farabi. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.55-70.

DOI: 10.30479/wp.2022.17343.1013

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: alisabri1367@gmail.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



فضایل انسانی از دیدگاه ارسطو و فارابی

سیدسجاد ساداتی زاده^۱، علی صبری^۲، *محمدکاظم علوی^۳

^۱ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز، اهواز، ایران.

^۲ کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی.

^۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	فضیلت یکی از مسائل بنیادی فلسفه اخلاق و از ارکان اصلی فلسفه ارسطو و فارابی محسوب می‌شود. فارابی از جمله فیلسوفانی است که به پیروی از ارسطو به کنجکاوی در مباحث فضیلت و سعادت و موارد مرتبط با این موضوعات پرداخته و فضیلت را نوعی خصلت و منش انسانی می‌داند که به من اخلاقی شناخته می‌شود. دیدگاه فارابی و ارسطو در بررسی فضیلت متأثر از نگاه سعادت‌گرایانه آنها، در باب اخلاق و کمال‌یابی انسان است. این دو فیلسوف بر این باورند که آدمی به‌طور فطری، موجودی کمال‌جو و سعادت‌طلب است و برای نیل به این هدف والا، نیازمند ابزار است. فضیلت عامل مهمی برای رسیدن به سعادت محسوب می‌شود. با وجود اشتراکات بین دو فیلسوف در مسئله فضیلت، نباید اختلافات آنها را نادیده گرفت. مهم‌ترین اختلاف‌های بین این دو به معنای فضیلت، نحوه تقسیم فضیلت و نگاه ویژه فارابی به مدینه فاضله مربوطند. ارسطو فضیلت را به اخلاقی و عقلی تقسیم کرده، اما فارابی سه تقسیم برای فضیلت بیان کرده است. فضیلت برای رسیدن به غایتی برتر به نام سعادت است که خیر نهایی نامیده می‌شود. این مقاله درصدد است به تحلیل انواع فضایل و مهم‌ترین فضیلت‌های انسانی، به‌ویژه فضایی که بیشترین تأثیر را در وصول انسان به سعادت دارند، و همچنین راهکارهای فضیلت‌مند شدن انسان بپردازد.
دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۲	
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹	

کلمات کلیدی: فضیلت، ارسطو، سعادت، فارابی، مدینه فاضله.

استناد: ساداتی زاده، سیدسجاد؛ صبری، علی؛ علوی، محمدکاظم (۱۴۰۱). «فضایل انسانی از دیدگاه ارسطو و فارابی»،

فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۵۵-۷۰.

DOI: 10.30479/wp.2022.17343.1013



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: alisabri1367@gmail.com

۱- مقدمه

فضیلت در لغت به معنای رجحان، برتری، مزیت، صفت نیکو، در مقابل رذیلت، است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۲۷). فضائل، جمع فضیلت است و در مقابل رذایل به کار می‌رود. رئوس فضائل عبارت‌اند از: شجاعت، عفت و حکمت که سه صفت اصلی اخلاق حسنه و ممدوح‌اند. خواجه طوسی می‌گوید:

اجناس فضائل چهارتا است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. فارابی در باب حکمت عملی در باب فضائل و انواع آن می‌گوید: فضائل عبارت‌اند از هیئت خاص نفسانی که به وسیله آن خیرات و کارهای خوب صادر می‌شود و منشأ افعال نیکو است. و گوید: اجتماعی که بر اساس فضیلت باشد، نه در آن تباینی است و نه تفاسدی، زیرا غرض در فضیلت، یک امر است و آن خیر است، و اشاره می‌کند: در جایی که اساس حق و فضیلت و عدالت باشد، نظام آن ویران نخواهند شد. (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۵۷)

مفهوم فضیلت از واژه «arete»، در چهارچوب فرهنگ کلاسیک یونانیان دارای معنی قابلیت و شایستگی و برتری بود و معمولاً با پرسش «در چه موردی» همراه می‌شود. بنابراین لفظ آرته برخلاف معنای معمول، همراه با فن و هنر به کار می‌رفت (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۰۰). این مفهوم بیشتر به صورت مضاف به کار می‌رفت و قبل از سه فیلسوف معروف بزرگ در یونان این بحث مطرح بوده و نقش اساسی را در نوشته‌های هومر ایفا می‌کند؛ البته به معنی کمال یا جوانمردی، نه چیزی که فضیلت اخلاقی تلقی شود. در تاریخ حماسی یونان، فضیلت ناظر بر کیفیتی بود که فرد را در اجرای نقش در جامعه به روشی قابل ستایش، توانا می‌ساخت (نوظهور و سیروس، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۷).

مبحث فضیلت یکی از مباحث مهم فلسفه است که پایه و اساس حکمت عملی است؛ یعنی امکان ندارد فلسفه به تعبیر امروز، و حکمت به معنای قدیم، بدون فضیلت وجود داشته باشد. در دیانت نیز همین موضوع صدق می‌کند. به همین دلیل، حکمت از طریق فضیلت، به دیانت نزدیک می‌شود؛ اکثر حکمای بزرگ یونانی، اسلامی، شرقی و غربی درباره فضایل بحث کرده‌اند و فضایل نه تنها اساس حکمت و فلسفه‌اند، بلکه اساس دیانت نیز محسوب می‌شوند (اعوانی، ۱۳۸۹: ۸۵-۸۶). ارسطو و فارابی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان غرب و اسلام هستند که سهم بسزایی در شکل‌دهی بخشی از افکار فلسفی داشته‌اند و به همین دلیل عنوان معلم اول و ثانی به آنها داده شده است.

غرض ارسطو در تبیین مباحث فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، این بوده که اخلاق علم عملی است. او

علم اخلاق را مقدمه علم سیاسات می‌دانست. صبغه و محتوای واقعی نظریه اخلاقی ارسطو در مباحث نظری وی ظاهر نمی‌شود، بلکه در توضیحات مفصلی که در مورد فضایل و رذایل فردی می‌دهد، آشکار می‌گردد. غرض ارسطو از بیان مسئله فضیلت این بوده که بتواند مشخص کند چه شکلی از زندگی مطلوب‌تر و دارای ارزش واقعی است، زیرا معتقد بود سعادت از فضیلت حاصل می‌شود. با توجه به نگرش کلی فارابی به فضایل و علوم درمی‌یابیم که او نیز حکمت عملی و اخلاق و سیاست را از علوم و حکمت نظری مستقل نمی‌دانسته، بلکه آنها را فضایی می‌دانسته که بدون تفکیک می‌توانند انسان و جامعه انسانی را به کمال و سعادت برسانند و هیچ‌یک به‌تنهایی نمی‌تواند انسان را به سعادت‌مند نماید (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۵۲).

فارابی از این‌رو به مسئله فضیلت پرداخته که دریافته بود انسان روزگار وی، گرفتار نوعی کج‌اندیشی و سطحی‌نگری شده، فضیلت خود را از دست داده و به‌جای سعادت حقیقی به سعادت پنداری روی آورده است، پس درک سعادت حقیقی و فضیلت و عدالت برای او ضروری است (همان: ۲۵۷). علاوه بر این، تبیین مسئله فضیلت از دیدگاه فارابی و اهمیت آن می‌تواند راهگشای فهم برخی مباحث کلیدی فلسفه او مثل جامعه مدنی، مدینه فاضله، امت فاضله و اجتماع فاضله باشد.

گزینش این دو فیلسوف درباره این مفهوم بنیادین فلسفه اخلاقی بدین سبب است که هر دو فضیلت را در مباحث اخلاقی خود محور اصلی بحث قرار داده‌اند.

۲- نگرش برخی فلاسفه به مفهوم فضیلت

فلاسفه معانی متفاوتی از فضیلت ارائه کرده‌اند. نگرش سقراط به فضیلت، یعنی یافتن آنچه صحیح و نیکو است، فلسفه اخلاقی خردگرایانه خوانده می‌شود. فلسفه اخلاقی خردگرایانه نگرشی است که به‌موجب آن، خرد یا عقلانیت تنها عامل مسلط در سلوک اخلاقی است؛ چنانکه خود سقراط می‌گوید: دانستن نیکی، انجام دادن کنش نیک است (لاوین، ۱۳۸۴: ۴۳). در دیدگاه سقراط، فضیلت معادل معرفت است؛ به این معنی که شخص عاقل به آنچه می‌داند حق است، عمل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۱: ۱۳۰). به‌عبارت دیگر، فضیلت به‌طور مطلق جز دانش و حکمت نیست، اما دانشی چون بی‌باکی، اگر در مورد ترسو ملحوظ شود، شجاعت است؛ اگر در رعایت مقتضیات نفسانی به‌کار رود، عفت خوانده می‌شود؛ هرگاه علم به قواعدی که بر روابط مردم حاکم است منظور گردد، عدالت است؛ اگر وظایف انسان نسبت به خالق در نظر گرفته شود، دین‌داری و خداپرستی است. این فضایل پنج‌گانه - حکمت، شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی - اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است (فروغی، ۱۳۹۰: ۳۲).

برخی دانشوران بر این نکته تأکید دارند که در نظر سقراط، فضیلت واجد ارزش ذاتی است و برخی دیگر آن را واجد ارزش ابزاری دانسته‌اند، بدین معنا که فضیلت تنها به‌عنوان ابزاری برای نیل به سعادت ارزش‌مند است. راه‌حل این اختلاف بدین‌گونه است که بر طبق اصل سعادت‌باوری، سعادت تنها خیر ذاتاً نیک است و

فضیلت در صورتی ذاتاً نیک خواهد بود که سعادت را برحسب فضیلت و فعالیت فضیلت‌مندانه تعریف کنیم، در غیر این صورت، فضیلت ابزاری برای رسیدن به سعادت است و سقراط فضیلت را برای نیل به سعادت هم ضروری دانسته و کافی.

در دیدگاه افلاطون، حسن اخلاق یعنی فضیلت، نتیجه علم است و کوشش در نزدیک شدن به عالم ملکوت، یعنی آشنا و همدم نفس انسانی با مثل و حقایق و تشبه به ذات باری در صفات و کمالات. هر یک از جنبه‌های سه‌گانه انسان را فضیلتی است؛ فضیلت عقل، حکمت است؛ فضیلت دل (همت و اراده)، شجاعت است؛ فضیلت شکم (قوة شهوانی)، پرهیزکاری و عفت است و چون این فضایل را جمعاً بنگریم، عدالت می‌شود و همین‌که در آدمی موجود شوند، سعادت‌مندی حاصل می‌شود (فروغی، ۱۳۹۰: ۴۱). افلاطون نظریه اخلاقی سقراط در باب یکی دانستن «فضیلت و معرفت» را پذیرفته و معتقد است کشف زندگی خوب امری است عقلی، شبیه به کشف حقایق ریاضی. افلاطون فضیلت را خصیصه‌ای می‌داند که انسان خوب در قیاس با انسان بد، سهم بیشتری از آن می‌برد. او معتقد است چهار صفت اساسی حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت، سازنده فضیلت انسانی می‌باشند (نوظهور و سیروس، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

۳- سعادت در دیدگاه ارسطو و فارابی

چون هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت نهایی است، نخست باید معنای سعادت را شناخت و سپس اعمالی را که لازم است انجام شود تا به سعادت برسیم. در دیدگاه ارسطو سعادت عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۶). مبنا و مقدمات این تعریف بدین‌گونه است که درباره عینیت سعادت و خیر اعلی همگان اتفاق نظر دارند، ولی در اینجا هدف اساسی روشن ساختن ماهیت سعادت است و لازمه این، مشخص ساختن مفهوم عمل و وظیفه خاص انسان است. از آنجاکه حیات و زیستن خاص انسان نیست و نمی‌توانیم حیات حسی را مشخصه اصلی انسان بدانیم، چراکه سایر موجودات نیز در این عناصر با انسان شریک‌اند، پس پا فراتر می‌گذاریم و برای انسان یک حیات عملی در نظر می‌گیریم که مبتنی بر جنبه عقلانی است که دارای دو وجه است: ۱) به معنی جزئی که تحت فرمان عقل قرار دارد؛ ۲) جزئی که شامل عقل و ممارست در تفکر است؛ و آن حیات عقلانی مد نظر ماست که عمل و تمرین در آن ملحوظ شود. پس خیر برای انسان عبارت است از فعالیت نفس بر وفق فضیلت. در موردی که فضایل متعدد است، خیر عبارت است از فعالیت نفس توأم با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل (همانجا). اما باید توجه داشت که کسی را می‌توانیم سعادت‌مند بدانیم که تا پایان عمر، از فعالیت نفس توأم با فضیلت بهره‌مند باشد، بنابراین خوشبختی و سعادت موقت، برای سعادت‌مند شدن کافی نیست، بلکه سعادت باید همیشگی و دائم باشد.

معلم ثانی در آثار خود تعاریف گوناگونی برای سعادت ذکر کرده است؛ او در تنبیه السعاده سعادت را

چنین تعریف کرده است: «غایت مطلوبی که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آنند و با تلاششان به سوی آن در حرکتند، زیرا سعادت کمال و برترین خیرات است و فطرت کمال‌طلبی آنها را به سوی سعادت می‌کشانند». در *سیاسات مدینه* نیز سعادت را خیر مطلق می‌داند و با توصیف سعادت به‌عنوان برترین خیر، امور خیر را به دو دسته ذاتی و توصلی تقسیم می‌کند؛ خیرات ذاتی کامل‌تر و موثرترند و مقبولیت ذاتی دارند. در *آراء اهل مدینه فاضله* سعادت به خیر لذاته تعریف شده است؛ سعادت انسان عبارت‌است از نیل به کمال و آن عبارت‌است از صبرورت و انتقال و تحول نفس در کمال وجودی خود، به‌طوری که در قوام خود محتاج ماده نباشد. فارابی در *سیاسات مدینه* سعادت را صبرورت و رسیدن به نزدیک‌ترین مرتبه به عقل فعال می‌داند و معتقد است:

سعادت رسیدن نفس انسان به کمال وجود است، به جایی که دیگر برای قوام خود نیازمند ماده نباشد و آن رسیدن به جمله اشیاء بری از اجسام و در جمله جوهرهای مفارق از مواد شدن و ماندن در این حال تا ابد است. این مرتبت عقل فعال بوده و با افعال ارادی حاصل می‌گردد. سعادت خیر مطلوب بالذات است و وراء آن چیز دیگری نیست که ممکن گردد انسان از آن بزرگ‌تر به‌دست آورد. (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۹۶)

بر اساس تعریف فارابی، سعادت نوعی شدن و صبرورت و تحرک و سیر صعودی از مرتبه احتیاج به ماده، به مرتبه برائت و مفارقت از ماده و رسیدن به کمال وجودی انسان و بقاء در آن حال است.

۴- فضیلت در دیدگاه ارسطو

ارسطو در مهمترین کتاب اخلاقی‌اش، یعنی *اخلاق نیکوماخوسی*، فضیلت را بر مبنای نوع و جنس تعریف می‌کند. فضیلت بر حسب جنس، ملکه است. از آنجایی که پدیدارهای نفس بر سه قسم‌اند - عواطف عاری از خرد، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت - پس لازم است مشخص شود فضیلت کدام‌یک از این سه پدیدار است. فضیلت در زمره عواطف نیست، زیرا ما به‌سبب فضیلت و رذیلت، متصف به نیک و بد می‌شویم نه عواطف عاری از خرد. از طرف دیگر، فضیلت و رذیلت استعداد هم نیستند، زیرا ما به‌سبب دارا بودن استعداد این یا آن عاطفه، نیک و بد قلمداد نمی‌شویم. پس فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد. بنابراین تنها ملکات باقی می‌ماند، پس فضیلت تحت جنس، ملکه است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۱).

فضیلت بر حسب نوع، حد وسط است. این تعریف برای فضیلت کافی نیست بلکه باید مشخص سازیم که فضیلت چه نوع ملکه‌ای است (همو، ۱۳۸۱: ۹۸). فضیلت ملکه‌ای است که موجب انتخاب آزاد در عمل

می‌شود و عمل مربوط به اراده است، زیرا در تعریف فضیلت دو جزء وجود دارد: (۱) فضیلت ملکه وسط است، (۲) فضیلت ملکه اختیار است (همو، ۱۳۸۶: ۸۲). از نگاه دیگر، فضیلت حد وسط بین دو رذیلت (افراط و تفریط) است؛ یکی از میزان و معیاری که سزاوار آن بوده تجاوز کرده و دیگری پایین‌تر از مقیاسی که در شأن او بوده، توقف نموده است. این افراط و تفریط هم در افعال و هم در انفعال دیده می‌شود. با این تحلیل، سه نوع خلق وجود دارد؛ دو رذیلت، یکی در افراط و دیگری در تفریط، و تنها یک فضیلت که در حد وسط قرار دارد و تمام این خلیات با یکدیگر تقابل و تضاد دارند (همو، ۱۳۸۱: ۱۱۱-۱۰۸).

از نظر ارسطو اسبابی که در ایجاد فضیلت نقش ایفا می‌کنند، سه قسم‌اند: طبیعت، عادت و تعلیم؛ وقتی عادت فضیلت به واسطه تربیت پیدا شود، تعلیم مفید و اخذ آن آسان می‌گردد (همو، ۱۳۸۶: ۷۳). ارسطو معتقد است فضیلت طبیعی نیست، بلکه چیزی که طبیعی است، قوا و استعدادهاست. فضیلت به معاونت طبیعت کسب می‌شود و مانند باقی فنون، آموخته می‌شود و به وسیله افعال ضد آن، از بین می‌رود (همان: ۸۱).

۱-۴. تقسیم‌بندی فضیلت از دیدگاه ارسطو

به نظر ارسطو فضایل دو دسته‌اند: فضایل عقلانی که فعالیت‌های خاص عقل را شکل داده و تنها از طریق تعلیم و تربیت به دست می‌آیند، فضایل منشی که فضایل بخش‌های غیرعقلانی روح به‌شمار می‌آیند و تنها از طریق عادت و تمرین حاصل می‌شوند. بین این دو دسته از فضایل، رابطه خاصی وجود دارد؛ اعمال صواب برخاسته از فضیلت اخلاقی، محتاج فضیلت حکم عقلانی بوده و حکم عقلانی محتاج فضیلت عقلانی است. بنابراین عقل عملی یا فرونسیس، فضیلت کلیدی است که فضایل عقلانی و اخلاقی را متحد می‌سازد (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۶: ۲۸۸).

به بیانی دیگر، از آنجایی که فضیلت ادای کامل قوت است، در راه وظیفه و مثل انسان از عقل اطاعت می‌کند و گاهی عصیان می‌نماید. با توجه به اینکه فضایل یا از عقل اطاعت می‌کنند یا از عقل اطاعت نمی‌کنند، ارسطو فضایل را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم نموده است. این تقسیم بر مبنای انفعالات و افعال است، برعکس افلاطون که آنها را برحسب قوای نفس دسته‌بندی کرده است. ارسطو نفس انسانی را شامل دو جزء می‌داند: جزء غیرمتعقل که شوق و میل و خشم و شهوت از آن برمی‌خیزد و مستعد است که از عقل پیروی کند و جزء متعقل که همان حکمت و عدالت است؛ بر اساس این دو جزء است که ارسطو فضایل را به اخلاقی و عقلانی تقسیم کرده است. فضایل عقلی از تعلیم سرچشمه گرفته و به تجربه و زمان نیازمندند، اما فضایل اخلاقی از عادات نشئت می‌گیرند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۴۳).

در طرح ارسطو برای تقسیم فضایل، باید توجه داشت که بعضی از فضایل آسان‌تر از بقیه فضایل، در معیار حد وسط جای می‌گیرند. مثلاً سخاوت در میان دو حد خست و اسراف است، اما آیا دو رذیلت متقابل وجود دارد که رأفت و مهربانی حد وسط آنها باشد؟ و هیچ رهنمود عملی (نه محافظه‌کارانه و نه انقلابی) نمی‌تواند این مسئله را که فضیلت اخلاقی منشی است بین دو حد رذیلت، تأیید کند (کرپل، ۱۳۸۰: ۴۰۸). در

نگاه ارسطو، عالی‌ترین فضیلت عقلانی، حکمت و معرفت نظری است که در حیات تأملی حاصل می‌شود. فضیلت دیگر فرزاندگی است که مبتنی بر معرفت علمی است و موجب اتخاذ تصمیم در رفتارهای نیک در موارد خاص می‌شود. بنابراین اعتدال و فرزاندگی در پیدایش فضایل اخلاقی مؤثر است، زیرا فی‌المثل بدون رعایت اعتدال، شجاعت که فضیلت اخلاقی است، حاصل نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳۷).

ارسطو در مورد فضایل اخلاقی، قبل از هر چیز، به بحث از نظریه حد وسط می‌پردازد؛ منظور او از حد وسط، حد وسط نفسی است نه نسبی و هندسی. همچنین فضایل اخلاق را مبتنی بر احساسات و افعال می‌داند و فضیلت عبارت است از تمایلی که نفس برای فرونشاندن بعضی احساسات پیدا می‌کند (همانجا). روش به‌کارگیری ارسطو عین روش افلاطون در کتاب جمهوری است؛ بدین‌گونه که افلاطون از چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت بحث می‌کند و حکمت و عدالت را با فضیلت کامل یکی می‌داند، اما در نظر ارسطو حدود فضایل از یکدیگر جداست.

ارسطو در نظریه دیگرش، پنج قسم شجاعت را مجزا از شجاعت اخلاقی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: شجاعت سیاسی، شجاعت تجربی، شجاعتی که ناشی از غضب یا علم است، شجاعتی که مولود غضب شدیدالتأثیر است و شجاعتی که مبتنی بر جهل است (همان: ۳۹-۳۸). او اعتدال را فضیلتی می‌شمرد که با لذت و رنج ارتباط دارد و برای عدل، دو معنی ذکر می‌کند: آنچه موافق قانون است، آنچه مساوی قانون است. او عدالت را نیز به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌کند و معتقد است عدالت جزئی دو قسم دارد؛ عدالت توزیعی که در زمینه افتخارات و ثروت در بین شهروندان کاربرد دارد و عدالت اصلاحی که بین افراد یا به‌نوعی در معاملات ارادی - مثل خرید و فروش - یا در امور غیرارادی، مثل دزدی به‌کار می‌آید (همان: ۴۲-۴۰). درنهایت می‌توان گفت تحصیل و تکمیل فضیلت عقلانی به تعالیم مکتسبه حاصل می‌شود و به ممارست و گذشت زمان نیاز دارد؛ برعکس، فضیلت اخلاقی ناشی از عادت است (همان: ۸۷).

۲-۴. بهترین نوع زندگی برای انسان از نظر ارسطو

ارسطو این پرسش که «بهترین زندگی برای انسان کدام است؟» را به دو طریق بررسی می‌کند: از طریق نحوه اندیشیدن مردم به این موضوع و از طریق «endoxa». یک نظریه درست در اینجا - همانند حوزه‌های دیگر - باید با پدیدارها سازگار بوده و آنها را تبیین نماید. منظور از پدیدارها واقعیاتی در مورد باورها و طرز تلقی مردم است. برخی از مسائلی که ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* برای پاسخ به این پرسش بیان کرده، عبارت‌اند از: زندگی بر اساس لذت، زندگی مشحون از فعالیت عملی، حیات فیلسوفانه. او به ویژگی‌هایی که هرکسی در زندگی آرمانی آنها را می‌جوید، توجه دارد. این زندگی آرمانی باید کاملاً خوشایند باشد، بهتر از آن وجود نداشته باشد و حوادث سوء بیرونی نتواند آن را بر هم زند. از آنجایی که انسان حیوانی بسیار پیچیده، با اغراض و نیازهای متنوع است، بعضی از این اهداف تابع اهداف دیگرند. زندگی آرمانی چنین حالتی دارد (کريل، ۱۳۸۰: ۴۰۴). عناصر مؤثر در تأمین

بهترین زندگی (سعادت) ممکن است نقش‌های مختلفی ایفا کنند؛ ارسطو نمی‌تواند یک دستورالعمل تفضیلی برای یک زندگی خوب ارائه کند (همان: ۴۰۵).

دومین شیوه پاسخ ارسطو به پرسش «بهترین زندگی کدام است؟» از طریق استدلال در مورد عمل و کنش انسان یا طبیعت متمایز انسان است. نتیجه این استدلال بدین‌گونه است که بهترین زندگی یعنی سعادت، عبارت‌است از زندگی مشحون از فعالیت عالی در انطباق با عقل (همان: ۴۰۶). ارسطو ابتدا به بررسی فضایل اخلاقی (برتری‌های منش) می‌پردازد، سپس فضایل عقلی را بررسی می‌کند زیرا عقل هم در حوزه عملی و هم در حوزه نظری، فعال است. این صورت فعالیت انسان، فعل نیک است و بهترین زندگی ممکن، زندگی حیات فعال خواهد بود. در منظر ارسطو نوع دیگر بهترین زندگی می‌تواند زندگی همراه با تفکر فلسفی باشد، یعنی به‌کارگیری عقل در زمینه موضوع ثابت (همانجا). غرض ارسطو از بیان این مطلب این بوده که بتواند نشان دهد چه شکلی از زندگی مطلوبیت بیشتری دارد و می‌خواسته عالی‌ترین خیر آدمی را که انجام مأموریت انسانی است و عبارت‌است از تکمیل فضایی که نفس شایستگی آنها را دارد و می‌تواند به آن وسیله به سعادت دسترسی پیدا کند، تعیین کند.

۵- معنا و مفهوم فضیلت در نگاه فارابی

فارابی بحثی مستقل در توضیح ماهیت فضیلت ندارد، اما در مجموع می‌توان گفت وی بر اساس ساحت‌های مختلف وجود آدمی، فضیلت‌های گوناگونی ترسیم می‌کند. فضیلت فعل انسان انجام کارهای ستوده است، فضیلت نفس آدمی آراستگی به ملکات زیباست و فضیلت ذهن و آگاهی، قدرت آن در درک درست مسائل است (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰۴). سخنان فارابی درباره فضیلت کاملاً رنگ و بوی تصور یونانیان از مفهوم آرته را دارد. واژه آرته یونانی که در انگلیسی معمولاً به واژه «virtue» ترجمه می‌شود، عام‌تر از آن است و اصولاً به هر حالتی از یک چیز که نشانگر کارکرد درست و مناسب آن باشد، اطلاق می‌شود.

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی تحصیل سعادت در فلسفه فارابی است که چندین تعریف برای آن آورده است. در ابتدا می‌گوید فضیلت عبارت‌است از: «هیئت طبیعی و استعدادهایی که در وجود آدمی گرایش به صفات نیکو دارد» (فارابی، ۱۳۶۶: ۶۹). در تعریفی دیگر فضیلت را خیری می‌داند که «مطلوبیت ذاتی دارد نه آنکه برای رسیدن به چیزی دیگر مطلوب باشد» (همان: ۱۰۱). یا می‌گوید: هرگاه استعداد طبیعی گرایش به‌سوی افعال نیکو را داشته باشد و آن افعال تکرار شوند و عادی شوند و به‌واسطه عادت در نفس هیئتی به‌وجود آید که از آن هیئت افعالی صادر شوند که مستحق مدح و ذم باشند، آن هیئت ایجاد شده به‌واسطه عادت را فضیلت گویند. به تعبیری دیگر، فضیلت خیری است که مطلوبیت ذاتی دارد؛ بنابراین فضیلت در رابطه با افعال خیر و جمیل است و در مقابل آن، هم رذیلت می‌تواند باشد که وابسته به افعال شر و قبیح است و هم نقصان. فارابی معتقد است همه فضایل فطری و طبعی نیستند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۵۳).

۱-۵. فضیلت انسانی در دیدگاه فارابی

فارابی برای بیان این مسئله، از فطرت یا طبیعت آدمی شروع می‌کند و رکن و محور پیونددهنده حکمت نظری و حکمت عملی و فضایل نظری با سایر فضایل را فطرت می‌داند؛ همچنین فطرت محور مشترک میان عقل انسانی (همان معنای قوه ادراک بشری و نیروی تشخیص و تمیز) و وحی است. بر این اساس، انسان صاحب فطرت یا نوع خاصی از خلقت است که حقیقت‌جو است و سعی پیامبران و امامان برای یادآوری است. فلسفه و دین انسان را به چیزی جدا از فطرت درونی‌اش نمی‌خواند، بلکه درست او را به چیزی که عقل فطری و طبیعی دارد، دعوت می‌کند.

در نگاه فارابی انسان موجودی دارای دو بعد آشکار و نهان است؛ بعد آشکارش جسم محسوس است که دارای اعضاء است و حس بر ظاهر او دلالت دارد، ولی بعد نهان او قوای روحی اوست. منظور از قوای روحی همان فطرت یا ویژگی‌های خاص انسان است که در وجود او نهفته است. این قوا در تمام انسان‌ها به صورت یکسان وجود دارند و روح انسان را می‌سازند. فارابی در جای دیگر، قوای نفسانی انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: قوای موکل بر عمل و قوای موکل بر ادراک. قوای موکل بر عمل سه گونه‌اند: نباتی، حیوانی و انسانی، و قوای موکل بر ادراک، دو نوع: حیوانی و انسانی. انسان به لحاظ فطری نه تنها در بعد گرایش‌ها و احساسات، که در بعد معرفت و ادراک و شناخت نیز دارای ویژگی‌های خاص است. پس، مهم‌ترین نتیجه ویژگی خاص انسانی، یعنی عقل نظری این است که انسان دارای روح انسانی است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۵۳-۲۵۰).

آنچه از نگاه فارابی مانع حرکت انسانی در مسیر فطرت و در واقع مانع تجسم معقولات در روح انسان می‌گردد، دو چیز است که اراده در هر دو نقش دارد: فاسد شدن بالطبع یا پیدایش انحراف در فطرت انسان از درون و پیدایش زنگار و از بین رفتن درخشندگی و صیقلیت آن در اثر مشغول شدن انسان به مسائل شهوانی و حسی و تخیلی. اگر این دو عامل مانع رشد فطرت‌های انسانی نگردد، روح انسان شکوفا می‌گردد و به لذت علیا و برتر می‌رسد (همان: ۳۵۴). موضوع قوای نفس انسانی در سایر آثار فارابی چون سیاست مدینه آمده است. به‌طور کلی، نفس انسانی دارای اجزایی است که این اجزاء در قالب قوا یا استعداد، تجلی کرده‌اند. مهم‌ترین آنها قوه ناطقه است؛ قوه ناطقه نیرویی است که به سبب آن کارها و اخلاق نیکو و پسندیده از کارها و اخلاق زشت تشخیص داده می‌شوند. بدین‌سان در فطرت آدمی برترین نیرو، نیروی ناطقه است که مبنا و اساس حکمت نظری و حکمت عملی است و خالق افعال و کنش‌ها و عامل انتخاب و تعهد است (همان: ۲۵۵).

فارابی در تبیین سلسله‌مراتب فضایل انسانی، فضیلت نظری که شناخت و آگاهی و معرفت است را مقدم می‌شمارد. پس از آن، فضیلت فکری تشخیص و استنباط بر اساس فضیلت است و فضیلت اخلاقی، پذیرش ایجاد احساس و خلق و خوی ناشی از معرفت صحیح است (همان: ۳۶۱). فارابی در طرح خود برای جایگاه انسان و عملکرد وی، نگاه معرفت‌شناسانه دارد و معتقد است فضیلت راه و روش رسیدن به سعادت حقیقی است. راه تحقق فضیلت در وجود انسان به این بستگی دارد که افعال به صورت مستمر و پیوسته در جوامع

رعایت شوند و همگان آن را به کار گیرند (همان: ۲۶۳).

۲-۵. تقسیم‌بندی فضایل از دیدگاه فارابی

فارابی در مورد فضیلت سه نوع تقسیم‌بندی ارائه داده است. هرچند در نظر وی فضیلت واحد است، اما اقسام فضایل در آثارش متنوع‌اند؛ مثلاً در *فصول مدنی* (متنوعه) فضایل را به دو نوع تقسیم کرده، در *تحصیل السعاده* به چهار نوع، و در *سیاست مدینه* به دو قسم بالذات و بالقیاس (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۱۳۷). هرچند در نگاه نخست ممکن است بین این نوع تقسیم‌بندی نوعی تعارض باشد، اما با تأمل و تدبر معلوم می‌شود که جوهر دو تقسیم اول یکی است و به یک تقسیم ثنائی به سبک ارسطو برمی‌گردد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۵). تقسیم سوم را نیز به نوعی می‌توان به این دو تقسیم ارجاع داد که توضیح آن در ادامه بحث ذکر می‌شود.

۱-۲-۵. تقسیم‌بندی نخست فارابی از فضایل

در این تقسیم فضایل به دو قسم *نظقی* و *خلقی* تقسیم می‌شوند؛ «الفضائل صنفان: خلقیه و نظقیه» (فارابی، ۱۳۸۲: ۱۴). فضایل *نظقی* به جزء *ناطق عقل* مربوط‌اند، مثل *حکمت*، *عقل*، *کیاست*، *ذکاوت* و *خوش‌فهمی*. فضایل *خلقی* به جزء *نزوعی نفس* مربوط می‌شوند، مثل *عفت*، *شجاعت*، *سخاوت* و *عدالت*. در مقابل این‌ها، *رذایل* نیز به دو قسم *خلقی* و *نظقی* تقسیم می‌شوند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

۲-۲-۵. تقسیم‌بندی دوم فارابی از فضایل

فارابی در ابتدای کتاب *تحصیل السعاده* تصریح می‌کند که چهار چیز چون در بین جامعه و ملتی حاصل شوند، به وسیله آنها سعادت دنیوی و اخروی برای مردم آن جامعه حاصل می‌شود. آن چهار چیز عبارت‌اند از: فضایل *نظری*، فضایل *فکری*، فضایل *خلقی* و *صناعات عملی* (فضایل *عملی*).

۱- *فضایل نظری* عبارت‌اند از مبادی اولی معرفت، یعنی آنچه از آغاز برای انسان حاصل شده‌اند؛ بعضی بدون تحقیق، مانند *معقولات اولی* - مثل اینکه بگوییم «کل بزرگ‌تر از جزء است» - و بعضی با تأمل و تدبر و تحقیق و تعلیم، مثل *علم منطق* و *علمی* که از مبادی و اصول موجودات بحث می‌کنند (ندری ایبانه، ۱۳۸۴: ۴۳؛ مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۶-۱۵۵). به بیان ساده‌تر می‌توان گفت فضایل *نظری* دارای مراتبی هستند که این مراتب یا بدیهی‌اند که همان *علوم اول* و *مقدماتی*‌اند که نیازی به دلیل و کسب و تحقیق و تأمل ندارند، یا *اکتسابی*‌اند که به *علوم استنباطی* و *فحسی* معروف‌اند (علمی *سولا* و *فرخ‌زادگان صنفی* آباد، ۱۳۹۰: ۱۲۱). فضایل *نظری* همان *علوم* مربوط به *قوه عقل نظری* هستند که شأن آنها صرفاً *نظری* و *معرفتی* است نه *عملی*.

۲- *فضایل فکری*. *فارابی معقولات* را به دو دسته *ارادی* و *طبیعی* تقسیم می‌کند. *معقولات طبیعی*، *معقولاتی*‌اند که اراده انسان در آنها هیچ نقشی ندارد و امکان تغییر و تبدل در آنها نیست، اما *معقولات ارادی* از اراده و اختیار انسان سرچشمه می‌گیرند. بر همین اساس، فضایل *فکری* عبارت‌اند از چیزهایی که امکان استنباط *مقدمات* وصول به *هدف عالی* تر را فراهم می‌آورند، مانند *قدرت* بر *وضع نوامیس* و *قوانین* و *اصول*

(ندری ایبانه، ۱۳۸۴: ۴۳). فضایل فکری ارتباط تنگاتنگی با فضایل نظری دارند، زیرا موجب تمایز معقولاتی هستند که از راه فضایل نظری حاصل می‌شوند؛ فضایل فکری یعنی شناخت غایات عملی. این فضایل بر حکمت عملی دلالت دارند.

فارابی این نوع فضایل را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول فضایی هستند که مدت‌زمان طولانی دوام دارند و مربوط به نظام سیاسی، مدینه فاضله، امت فاضله و معموره فاضله‌اند. از دید فارابی فضیلت فکری که برای به سعادت رساندن مدینه نافع باشد، فضیلت فکری مدنی است که یا بلندمدت است یا کوتاه‌مدت. بخش دوم فضایل هستند که دوام زیادی ندارند. این‌ها هم در نظام سیاسی نقش دارند و هم مربوط به افرادند. آنها سه نوع‌اند: (۱) فضیلت فکری منزلی، قوه‌ای که نافع‌ترین و زیباترین غایت اهل منزل را استنباط می‌کند؛ (۲) فضیلت فکری جهادی، قوه‌ای که نافع‌ترین و زیباترین غایت مربوط به جهاد را استنباط می‌کند؛ (۳) فضیلت فکری مشوری، قوه‌ای که نافع‌ترین و زیباترین غایت مربوط به دیگران را استنباط می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

۳- فضایل خلقی فضایی هستند که بر اخلاق دلالت دارند و در حکمت عملی فارابی مهم‌ترین جایگاه به آنها اختصاص دارد. این فضایل خواستار خیر و مبتنی بر فضایل فکری‌اند، بنابراین می‌توان گفت این فضایل هیئت و استعدادهای طبیعی هستند که بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله، ایجاد شده‌اند. معلم ثانی این فضیلت را «فضیلت رئیسه» می‌نامد، زیرا در تحقق افعال فاضلانه دیگر فضایل، حضور دارد (همان: ۱۵۷). او فضایل خلقی را مربوط به جزء نزوعی نفس می‌داند و آنها را به چهار بخش عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت تقسیم می‌کند و بیان می‌کند که هیچ فضیلتی در برتری، مقدم بر این‌گونه از فضایل نیست. او وی معتقد است هیچ‌کس به‌طور فطری نه صاحب فضیلت اخلاقی است و نه صاحب رذیلت اخلاقی؛ خلق چه خوب و چه بد، اکسابی است (همانجا).

۴- فضایل عملی. این نوع فضایل مربوط به قوه ناطقه عملی‌اند که دارای دو بخش مهنیه (صناعی) و مرویه (فکری) است؛ با بخش مهنیه مهارت‌ها، هنرها و پیشه‌ها را کسب می‌کند و با بخش مرویه، درباره امکان یا عدم امکان انجام کار می‌اندیشد (علمی‌سولا و فرخزادگان صفی‌آباد، ۱۳۹۰: ۱۲۳). بنابراین، فضایل عملی عبارت‌اند از تحقق بخشیدن به فضایل اخلاقی و عمل به خیر و ایجاد فضایل جزئی در بین اصناف و صنایع و اقشار مختلف در یکی از نظام‌های سیاسی معموره فاضله، امت فاضله و مدینه فاضله (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۷). حصول این فضایل بدین گونه است که آدمی باید با بررسی نفس و شناخت عیوب خود، برای کسب فضایل کوشش کند (ندری ایبانه، ۱۳۸۴: ۴۴). فضایل و صناعات عملی به دو طریق حاصل می‌شوند: گفتار اقناعی و انفعال و اکراه؛ بدین معنا که از طریق قانع و راضی ساختن مردمان با مبانی منطقی و استدلالی، به کسب فضایل خوانده می‌شوند و در صورت نیاز از وسایل انفعالی - همچون تبلیغات - نیز در جهت هدایت افراد جامعه برای کسب فضایل استفاده می‌شود. همچنین وضع قوانین و اجرای تنبیه برای کسانی که

مخل به اجرا و تحقق این آرمان‌ها هستند، به تحقق این فضایل کمک می‌کند (همان: ۴۴-۴۶). ارتباط این چهار نوع فضایل در دیدگاه فارابی بدین صورت است: فضیلت نظری بر سایر فضایل مقدم است. این تقدم که در *تحصیل السعاده* بیان شده، در شرف و عظمت نیست، بلکه در ترتیب است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۶). از طرف دیگر، از جهت برتری و تفوق داشتن، فضیلت خلقی بر دیگر فضایل مقدم است. فضایل فکری وابسته به فضایل نظری، فضایل خلقی وابسته به فکری، و فضایل عملی وابسته به فضایل خلقی‌اند. از طرف دیگر، فارابی معتقد است شیوه ایجاد همه انواع فضایل بر حسب تفاوت مخاطبین، بر دو گونه است: (۱) تعلیم که شیوه ایجاد فضایل نظری است و طریقه آن، گفتار است؛ (۲) تأدیب که شیوه ایجاد فضایل عملی است؛ به طریقه گفتار و کردار (خوش‌رو، ۱۳۷۴: ۴۷). در نهایت فارابی بیان می‌کند که مهم‌ترین خصالی که آدمی را در انجام کارهای پسندیده یاری می‌کند، عبارت‌اند از: فکر کردن، داشتن نیروی تصمیم، تشخیص خوب. این خصایل از دو طریق علم نظری (مانند علم به حدوث عالم) و علم عملی (مانند لزوم اطاعت از پدر و مادر) حاصل می‌شوند و به وسیله آنها می‌توان به سعادت و تشخیص خوب رسید (ندری ایبانه، ۱۳۸۴: ۲۳).

۳-۲-۵. تقسیم‌بندی سوم فارابی از فضیلت

تقسیم سومی که فارابی در باب فضیلت ارائه داده تقسیم فضیلت به بالذات و بالقیاس است. او در شرح این تقسیم‌بندی می‌گوید: نام‌هایی که نزد ما دلالت بر کمال و فضیلت موجودات دارند، برخی در ذات و گوهر شیء بر خود شیء دلالت دارند (مانند کلمه موجود، واحد و نظایر آنها)، بعضی دیگر بر فضیلتی دلالت دارند که در ذات آن شیء وجود ندارد (مثل عدل و بخشش). مراد فارابی این است که مفاهیمی مثل موجود و واحد، فضیلتشان بالذات یعنی مطلوب لذاته است، اما مفاهیمی مثل عدالت و بخشش از آن حیث که مقدمه و وسیله نیل به سعادت هستند، فضیلت شمرده می‌شوند، یعنی مطلوب لغیره‌اند و فضیلت آنها بالغیر است (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۱۳۷). فضیلت بالذات همان فضایل نظری‌اند که فضیلت بودنشان جنبه اصلی دارد، اما دیگر فضایل، فضیلت بودن آنها به تبع فضائل نظری است.

۳-۵. مدینه فاضله از نظر فارابی

فارابی اصطلاح مدینه فاضله را به سائقه غایبات فلسفی سیاسی خویش و بر اساس تعلیمات دین اسلام و مقتضیات عصر اخذ کرده و در آن دخل و تصرف نموده است. اهل مدینه فاضله فارابی می‌توانند از ملل گوناگون و مکاتب مختلف باشند، اما زمانی که به راه یکسانی برای نیل به سعادت ایمان دارند، به اعتقادات مشترکی درباره جهان رسیده‌اند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۱۷-۱۱۶). اهمیت این اصطلاح در فلسفه سیاسی فارابی، در تقسیم‌بندی او از اجتماعات مدنی مشهود می‌شود. فارابی اجتماعات انسانی کامل را از غیرکامل تفکیک نموده و خودبسندگی را شرط کمال یک اجتماع مدنی می‌داند. اجتماعات کامل عبارت‌اند از: عظمی، وسطی و صغری. اجتماع انسانی عظمی متشکل از امت‌هایی است که در بخش‌های آباد زمین سکونت دارد.

کوچک‌ترین اجتماع کامل مدینه و بخشی از یک امت است. مدینه فاضله فارابی برخلاف شهر آرمانی افلاطون، مرز و حدود مشخصی ندارد.

خمیره مدینه فاضله بر دو عمود استوار است: ریاست حقیقه رئیس؛ آراء و اندیشه‌های اهل مدینه. در نظر فارابی مدینه فاضله شبیه بدن است؛ بدن قلبی دارد که همه اعضای سالم بدن از آن متابعت می‌کنند، رئیس نیز به منزله قلب اجتماع است و اعضای گوناگون اجتماع، بر اثر فطرت‌های گوناگون، هر کدام برای کاری ساخته شده‌اند (حسینی کوهساری، ۱۳۸۲: ۶۰). رئیس مدینه فاضله، انسانی کامل است که هم عقل است و هم معقول. او کسی است که روح او به عقل فعال متصل شده و معرفت را از طریق وحی از عقل فعال می‌گیرد؛ که یا پیامبر خواهد بود یا امام. فارابی برای رئیس مدینه ۱۲ خصلت شرط قائل است. رئیس مدینه فاضله باید تمام این شرایط را داشته باشد و در صورت نداشتن تمام شرایط، باید قاعده مهم و مهم‌تر در نظر گرفته شود (همان: ۶۱). این رئیس هم معلم است، هم مرشد و هم مدبر و واضع نوامیس و شرایع. فارابی با مفهوم رئیس اول، به نبوت و ریاست رسول‌الله (ص) در مدینه فاضله‌ای که باید تحقق یابد، نظر داشته است. او گمان دارد که با الگوی مدینه فاضله خویش ضابطه‌ای به دست می‌دهد که نه تنها اهالی مدینه‌های عصر او، بلکه تمام مدینه‌های جهان در همه اعصار، بتوانند وضعیت سیاسی و اخلاقی و رهبر خویش را با آن مقایسه کنند. در مدینه فاضله فارابی یک ناموس آسمانی بر سرتاسر مدینه حاکم است (همان: ۱۵۱).

فارابی برخلاف افلاطون، شأن و منزلتی اصیل برای مدینه فاضله قائل است، زیرا غایت، سعادت انسان است. او مثل افلاطون، اجتماع مدنی را به یک انسان تشبیه می‌کند، ولی رابطه وظایف اعضایی افراد اجتماع را در استخدام یک کل حقیقی به نام مدینه می‌گیرد. بنابراین او اهل مدینه را جزء می‌خواند (همان: ۱۲۹-۱۲۸). رضا داوری مدینه فاضله فارابی را صرف خیال نمی‌داند و به نظر او مدینه فاضله و مدینه‌های مضاد با آن، بالقوگی تحقق این جهان را دارند و منتهای مراتب «صورت عالم معقول در عالم محسوس» اند (همان: ۱۳۴). فارابی در تعریف مدینه فاضله می‌گوید: مدینه‌ای است که در آن به وسیله اجتماع برای نیل به آنچه به وسیله آنها به سعادت حقیقی نائل می‌گردند، قصد تعاون شود؛ آن مدینه فاضله است و آن اجتماعی که به وسیله آن برای نیل به سعادت تعاون می‌شود، اجتماع فاضل است.

نکاتی که از تعریف فارابی از مدینه فاضله منتج می‌شود، عبارت‌اند از: (۱) اجتماع مدنی وسیله است برای رسیدن به سعادت؛ (۲) این مدینه اجتماعی است که گروهی هم‌رأی و همکار، عامداً خواهان نیل به سعادت برای خود و یکدیگرند؛ (۳) تعاون و به پا خاستن برای یاری یکدیگر، شرط حصول سعادت است؛ (۴) سرنوشت اهالی ساکن مدینه فاضله به هم مرتبط است.

۴-۵. راه‌های ایجاد فضایل در میان مردم

فارابی می‌گوید: راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان آنها را به کار ببندند. این کار در صورتی امکان‌پذیر است که حکومتی

باشد که در پرتو آن این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد و حکومت در علاقه‌مند کردن مردم به این ملکات جهد ورزد. پیدایش چنین حکومتی زمانی مورد قبول واقع می‌شود که با نیروی خدمت و فضیلت ممکن باشد، این خدمت توسط پادشاه صورت می‌گیرد که حاصل آن سیاست است (فارابی، ۱۳۶۶: ۱۰۷).

از طرف دیگر، فارابی معتقد است شیوه ایجاد همه انواع فضایل برحسب تفاوت مخاطبان، بر دو گونه است: تعلیم و تأدیب. تعلیم عبارت است از ایجاد فضایل نظری در امت‌ها و شهرها؛ تعلیم تنها با سخن گفتن انجام می‌شود، یعنی طریقه آن گفتار است (فارابی، ۱۳۸۲: ۵۳). هر تعلیمی با دو چیز همراه است؛ (۱) فهمیدن چیزی که آموخته می‌شود و اقامه معنای آن در نفس، (۲) تصدیق به آنچه فهمیده شده و معنایش در نفس قائم گشته است. فهمیدن چیزی بر دو نوع است؛ یکی اینکه ذات آن تعقل شود و دیگری اینکه صورت مثالی که از آن حکایت می‌نماید، تخیل شود. وقوع تصدیق به یکی از این دو راه است: یا از راه برهان یقینی، یا از راه اقناع (همان: ۶۹). تأدیب عبارت است از ایجاد فضایل خلقیه و صناعات عملیه در امت‌ها؛ به عبارت دیگر، تأدیب عبارت است از اینکه افعال برخاسته از ملکات عملیه برای امت‌ها و شهرنشینان به صورت عادت درآمده و اراده‌های آنها برای انجام آن بیدار شود. طریقه تأدیب هم گفتار است و هم کردار (همان: ۵۳).

نتیجه

هدف اساسی ارسطو و فارابی از بیان مسئله و ماهیت فضیلت، یافتن ماهیت حقیقی سعادت است که هدف و غایت نهایی محسوب می‌شود و فضیلت اساس رسیدن به سعادت است. اما این اشتراک به این معنا نیست که فارابی مقلد صرف ارسطو بوده است. در واقع فارابی از منابع یونانی بهره برده، اما به نظریه‌پردازی در این حوزه اقدام نموده و این مسائل را با اصول اساسی دین اسلام سازگار ساخته و به رشد و گسترش آنها همت گمارده است. فارابی تعریف اولیه ارسطو و تقسیم‌بندی وی از فضیلت را پذیرفته، اما تحلیل خودش را از فضیلت دقیقاً با موقعیت و وضعیت رایج آن زمان و همچنین اصول اساسی جامعه اسلامی سازگار می‌کند. در نظریه فارابی، برای دستیابی افراد به سعادت حقیقی، اجتماع نقش کلیدی دارد، بنابراین افراد را به اجتماع فرامی‌خواند و بر این اساس به طرح مدینه فاضله می‌پردازد. از طرف دیگر، طرح فارابی برای بیان معنای فضیلت با ارسطو یکی نبوده است؛ بدین معنا که فارابی برخلاف ارسطو، بین علم اخلاق و علم سیاست تمایز قائل نبوده و هر دو را مکمل هم دانسته است. فارابی فضیلت را در رسیدن به سعادت لازم می‌داند، ولی کافی نمی‌داند، زیرا معتقد است عناصر دیگری هست که باید در کنار فضیلت باشند تا انسان از طریق آنها بتواند به سعادت حقیقی برسد. در این نظریه، سعادت حقیقی با توجه به ساختار دینی نظریات فارابی، تفسیر دیگری به خود گرفته و به طرح سعادت قصوی می‌انجامد. بدین ترتیب، سعادت قصوی، سعادت اخروی است که با آموزه‌های دینی درباره معاد سازگاری دارد و از نظریه ارسطو در محدود دانستن سعادت به همین دنیا، فراتر می‌رود.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۱). *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۵). *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۶). *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه و تمهید صلاح‌الدین سلجوقی، تهران: شریعتی افغانستانی.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۹). «فضیلت از دیدگاه فارابی»، مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۲). «فضیلت از دیدگاه فارابی»، *آینه معرفت*، شماره ۳۶، ص ۱۱۸-۱۴۶.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰). *نظریه عدالت از دیدگاه فارابی*، امام خمینی، شهید صدر، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲). «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، *نامه مفید*، شماره ۳۹، ص ۱۰۱-۱۲۰.
- حسینی کوهساری، اسحاق (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- خوش‌رو، غلامعلی (۱۳۷۴). *شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون*، تهران: اطلاعات.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- علمی سولا، محمدکاظم؛ فرخ‌زادگان صفی‌آباد، مهین (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی فضیلت از دیدگاه فارابی و کانت»، *الهیات تطبیقی*، سال دوم، شماره پنجم، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۶). *السیاسة المدنیة*، تهران: الزهرا.
- (۱۳۸۲). *فصول متنزعه*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۱). *تاریخ فلسفه*، ج ۱: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریل، جی. ال. (۱۳۸۰). *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۷۴). *از سقراط تا سارتر*. ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- مک‌ایتایر، السدیر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه غرب*، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان قم.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). *اصول فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: دانشگاه الزهرا.
- ندری ایبانه، فرشته (۱۳۸۴). *سیری در حکمت عملی (ارسطو، فارابی، ابن‌سینا)*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- نوظهور، یوسف؛ سیروس، داود (۱۳۸۷). «نسبت فضیلت با سعادت در نظام اخلاقی افلاطون»، *پژوهش‌های فلسفی*، شماره ۲۰۳، ص ۱۳۵-۱۶۰.



Brentano's Later Theory of Intentionality (Reism) and its Outcomes with a Glance at Certain Muslim Philosophers' Views

Monireh Palangi*

Associate professor of Shahid Motahari University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Presumably, Brentano's theory of intentionality besides his other theories of the mind, at least, in some particular aspects, could be contrasted with some of the issues in Islamic philosophy including, issues on mental existence, some of Suhrawardi Illuminationist rules (even Ghazzali in <i>Mishkat al-anwar</i>) on knower's essential luminosity and its principality and centrality in cognition, compound theory of knowledge or knowledge of knowledge in Ibn Sina and others, human soul as a cosmos in Mulla Sadra, soul's creation as real nature of perception at least sensible and imaginal level, essential awareness of the self to itself meanwhile, any other awareness, can be recourse to certain capacities on comparative studies. The present paper is an attempt to explore some centrality aspects of Brentano's theory of intentionality in early and later forms and its outcomes such as reism. In this study, a glance will be cast at Muslim philosophers' views in this regard to pave the way for a comparative study. To observe the standard of the journal, I refrain from going into detail about the issues.
Received: 01/10/2022	
Accepted: 13/12/2022	
	Keywords: theory of intentionality, reism, Brentano, mental existence, of the knower.

Cite this article: Palangi, Monireh (2022). Brentano's Later Theory of Intentionality (Reism) and its Outcomes with a Glance at Certain Muslim Philosophers' Views. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.71-92.

DOI: 10.30479/wp.2022.17919.1026

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: dr.mp.php@gmail.com



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۴۶

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



نظریه نهایی التفات برنتانو (رئیزم) و تبعات آن

با نگاهی به برخی نظریات فیلسوفان مسلمان

منیره پلنگی*

دانشیار دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	بنظر می‌رسد نظریه التفات برنتانو، در کنار سایر مباحث تئوری ذهن او، دست کم از جهاتی خاص، با مباحث متعددی در فلسفه مسلمانان می‌تواند قابل تطبیق باشد؛ از جمله مباحث و مجادلات وجود ذهنی، برخی قواعد اشراقی سهروردی (وحتی غزالی در مشکوة الانوار) درباب نوریت ذاتی شناسنده و اصالت و محوریت آن در امر شناخت، نظریه علم مرکب یا علم به علم نزد ابن‌سینا و دیگران، عالم بودن نفس انسان از نظر ملاصدرا، انشاء نفس به‌عنوان ماهیت حقیقی ادراک (دست کم در مرتبه ادراک حسی و خیالی)، آگاهی ذاتی نفس به خویش در ضمن (و بلکه به یک معنا مقدم بر) هر آگاهی دیگر. در این نوشته با بررسی ابعادی از نظریه التفات برنتانو در دو شکل متقدم و متأخر آن، و تبعاتی که به‌طور ویژه نظریه التفات نهایی او، مشهور به رئیزم، دی پی خواهد دارد، به‌مناسبت، مروری بسیار اجمالی و اشاره‌وار به مباحثی مشهور نزد فیلسوفان مسلمان صورت خواهد پذیرفت تا راهی را برای پژوهش‌های تطبیقی تفصیلی نشان دهد. به‌دلیل محدودیت حجم استاندارد مقاله، در کنار شهرت نظریات مذکور و ادبیات معتابهی که تاکنون درباره آنها ارائه شده، از ورود تفصیلی به این مباحث اجتناب شده و تنها به‌مناسبت به ابعادی چند از نظریه التفات برنتانو اکتفا گردیده است.
دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹	
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲	

کلمات کلیدی: نظریه التفات، رئیزم، برنتانو، وجود ذهنی، محوریت شناسنده.

استناد: پلنگی، منیره (۱۴۰۱). «نظریه نهایی التفات برنتانو (رئیزم) و تبعات آن، با نگاهی به برخی نظریات فیلسوفان

مسلمان»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۷۱-۹۲.

DOI : 10.30479/wp.2022.17919.1026



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیکی: dr.mp.php@gmail.com

هر پدیدار ذهنی با آن چیزی مشخص می‌شود که مدرسیان قرون وسطی آن را درون‌بود التفاتی یا ذهنی^۱ یک مدرک^۲ می‌نامیدند، و آن چیزی است که می‌توانیم، هرچند نه خیلی به‌وضوح، اشاره به یک محتوا^۳، آتجاه به‌سوی یک مدرک (که نباید در اینجا به معنای یک «شیء» گرفته شود)، یا عینیت درون‌باشنده^۴ بنامیم. هر پدیدار ذهنی در خود شامل چیزی به‌عنوان متعلق است. در تصور چیزی متصور است، در حکم و قضیه چیزی اثبات یا نفی می‌شود، در عشق چیزی و در نفرت نیز چیزی متعلق آن قرار می‌گیرد، در طلب چیزی مطلوب است، و مانند آن. این درون‌بود التفاتی منحصراً ویژگی پدیدارهای ذهنی است... بنابراین می‌توانیم پدیده‌های ذهنی را چنین تعریف کنیم که بگوییم آنها پدیده‌هایی هستند که به‌صورت التفاتی متعلق را درون خویش دارند. (Brentano, 1973:)

(88)

درباره این به اصطلاح «عبارت حیث التفات»^۵ که در کتاب مشهور برنتانو، یعنی نفس‌شناسی از منظر تجربی^۶ آمده، بسیار نوشته شده است. نظریه‌ای که در این عبارت گفته شده، از تأثیرگذارترین نظریات در کل فلسفه معاصر بوده است، زیرا هیچ‌گاه اعتقادش به التفات ذهن را رها نکرد. از حیث روش‌شناسی، اهمیت دادن به «التفات» در نظام برنتانو ضروری به‌نظر می‌رسد، زیرا در همه عمر فلسفی خویش به‌نحوی به آن وفادار بود. شهرت او به‌خاطر باز معرفی مفهوم اصالتاً مدرسی «التفات» بود، مفهومی که خصیصه بارز امور ذهنی است. این اصطلاح در قرون وسطی برای تمییز قصد اول از قصد ثانی^۷ به‌کار می‌رفت و استعمال آن به‌معنای امروزی، توسط هوسرل آغاز گردید. البته برنتانو هرگز خود این اصطلاح را عیناً به‌کار نبرده، بلکه از «درون‌بود التفاتی»^۸ و «اضافه التفاتی»^۹ سخن گفته است. سهم عمده‌ای از نظریه التفات برنتانو مرهون ارسطو است، گرچه تأثیرپذیری‌اش از مدرسیان متأثر از آثار ترجمه شده فارابی و ابن‌سینا به لاتین را نیز نباید نادیده گرفت.

برنتانو در کتاب مذکور گفته است: همه افعال ذهن - و تنها همانها - دارای ماهیت عرضه^{۱۰} هستند. التفات همان آتجاه ذهن نسبت به چیزی است که در فعل خود ذهن، درون بود ذهنی^{۱۱} دارد. هر اندیشیدنی همیشه اندیشیدن چیزی است، و حتی دردی که از بریدن یا سوختن عضوی حاصل می‌گردد، عرضه‌ای دردناک از موضعی مکانی بر روی بدن است. پس درد و احساس درد نیز متمایزند، و بدین ترتیب در همه موارد یک تمایز میان خود فعل ذهن و متعلق مربوط به آن منظور گردیده است. با چنین

ویژگی‌ای است که امور فیزیکی از امور نفسانی جدا می‌شوند؛ امور نفسانی متعلقاتی دارند که «درون - بود التفاتی» دارند، اما امور فیزیکی چنین نیستند.

برنتانو در تعلیقه‌ای بر عبارت حیث التفات می‌نویسد:

ارسطو خود از این درون‌بود ذهنی^{۱۲} سخن گفته است. در کتابهایش درباره نفس می‌گوید که متعلق محسوس، بما هو محسوس، در فاعل حاس است؛ و حس متضمن متعلق محسوس بدون ماده خود می‌باشد؛ و اینکه متعلق اندیشیده شده در فکر اندیشنده است.^{۱۳} (Ibid: 88n)

مقصود برنتانو در آن عبارت ارائه یکی از ضوابط تمییز پدیدارهای ذهنی از پدیدارهای فیزیکی بود، نه آنکه بخواهد در آنجا تبیینی نظام‌مند از التفات بسط دهد. با این وصف، عبارت مذکور به‌وضوح آشکار می‌سازد که شیء التفاتی، بخشی از فعل نفسانی ماست؛ یعنی امری ذهنی است. برنتانو بدین ترتیب طرفدار شکلی از درون‌بودگرایی^{۱۴} شد که براساس آن میان شیء و شیء متناظر التفاتی باید فرق نهاد. او به‌صرف توصیفی عرفی، که به‌نظرش مبتنی بر پیش‌داوری و تعصب است، قانع نبود. رنگها و غیر آن، به‌نحوی که ما عرفاً فرض می‌کنیم، وجود ندارند. شاید با یادآوری و استفاده از آموزه کیفیت ثانوی جان لاک، بتوانیم بگوییم: آنها به‌مدد ذهن وجود می‌یابند و تمامیت وجودشان به اتکاء ذهن است. از این نتیجه می‌گیریم که ما هیچ بازنمایی کاملی از جهان عینی، آن‌چنانکه واقعاً فراتر از ذهن هست، نداریم.

در کتاب *نفس‌شناسی ارسطو*^{۱۵} برنتانو تمییز میان «آنچه به‌نحو جسمانی در حس (یا اندام حسی) است» و «آنچه به‌صورت متعلق‌گونه^{۱۶} در آن است» را به ارسطو نسبت می‌دهد (Idem, 1977: ch. IV). همین تمییز به تفسیر عبارتی از کتاب *الحيوان* نیز تسری پیدا کرده است. در آنجا ارسطو گفته بود: «از این رو شایسته نیست بگوییم عقل^{۱۷} با جسم ممزوج است، زیرا در این صورت دارای گرمی یا سردی می‌گردید» (De Anima, 414^b 18-19; 428a19-24; 429^a24). به‌یقین ارسطو نخواست بگوید اگر عقل از راه امتزاج با جسم، از حیث جسمانی گرم یا سرد می‌بود، در آن‌صورت نمی‌توانست به‌صورت متعلق‌گونه سرد یا گرم باشد...؛ او از آنچه به‌نحو متعلق‌گونه - و غیرجسمانی - در عقل است، سخن می‌گوید. پیام استدلال ارسطو در آنجا این است که اگر عقل با جسم ممزوج می‌بود، هرگاه که می‌اندیشید، به‌ناچار گرم یا سرد یا دارای کیف محسوس دیگری به‌نحو متعلق‌گونه می‌بود. همچنین در آن‌صورت باید تنها یک متعلق خاص می‌داشت، همان‌گونه که مثلاً صدا متعلق خاص برای سامعه، رنگ برای باصره و... است، درحالی‌که عقل هیچ متعلق خاصی ندارد؛ عقل به‌نحوی خاص در همه اشیا حضور دارد (Ibid: 431^b20)، بنابراین عقل با جسم ممزوج نیست.

بدین ترتیب، یک بیان از نظریه التفات برنتانو در زمان نگارش کتاب بدین قرار است: ذهن یا نفس بی‌روزنه است. افعال ذهنی ما، یعنی احساس و اندیشه، در هر موردی معطوف به چیزی درون‌بود است، یعنی معطوف به خود این اعمال یا داده‌های حسی درون‌باشنده، یا به امور درون‌باشنده‌ای از نوع دیگر (مانند مفاهیم). بر این اساس، تا آن حد که به جهان مستقل از ذهن مربوط می‌شود، ما نهایتاً می‌توانیم شناختی احتمالی داشته باشیم، گرچه به یقین جهان مستقل از ذهن، عیناً منطبق بر جهانی که بر احساس آشکار می‌شود، نیست. آنچه می‌توانیم درباره‌اش مطمئن باشیم، احساس درونی است؛ وقتی صدایی را می‌شنویم، نمی‌توانیم از وجود صدایی در جهان خارج مطمئن باشیم، اما کاملاً از شنیدن خود اطمینان داریم. کاملاً واضح است که این قبیل موضع‌گیری‌ها مبتنی بر نوعی تقابل ذهن و عین اظهار می‌شوند.

خودآگاهی ذهن، علم مرکب یا علم به علم

در *مابعدالطبیعه* ارسطو می‌خوانیم: «معرفت و احساس و عقیده و فهم همیشه چیزی را به‌عنوان متعلق خود، و همچنین خودشان را «به‌نحو ضمنی»^{۱۸} دارند» (*Metaphysics*, XII, 9, 1074^b35; cf. *De Anima*, III, 2, 425^b12). برنتانو سخت به آنچه معمولاً «علم مرکب» (علم به علم)، در مقابل علم بسیط (نظیر جهل مرکب در مقابل جهل بسیط)، گفته می‌شود، معتقد بود و در نتیجه این را که بتواند افعال ناآگاهانه ذهنی اصولاً وجود داشته باشد، مردود می‌دانست. چون هر عمل ذهنی به تبع متوجه خودش به‌عنوان متعلق ثنوی است، ما به‌نحو خودکار از هر فعل ذهنی که رخ می‌دهد، آگاهییم. با در نظر داشتن اینکه اشیاء به‌وجهی در ذهن ما وجود دارند، این مسئله مطرح می‌شود که از خود این حالتی که ذهن ما در آن است، چگونه می‌توانیم مطلع گردیم. واضح است که آنچه تا اینجا گفته شد، مربوط به آن خودآگاهی ضمنی است که انسان در حین شناخت هر شیئی، به خودش دارد و نسبت به تقدم یا مطلقاً ضمنی بودن خودآگاهی نسبت به دیگرآگاهی، پیامی ندارد.^{۱۹}

جلد سوم کتاب *نفس‌شناسی* با نام *آگاهی حسی و ذهنی*،^{۲۰} با طرح پرسشی تردیدافکنانه آغاز می‌شود، و بحث را به سمت بررسی معرفت اولیه به اشیاء و معرفت ثنوی به خود فعالیت نفسانی، پیش می‌برد. در پاسخ به اینکه کدام یک از این دو معرفت یقینی‌تر است، برنتانو به‌صراحت می‌گوید: «فعالیت ذهنی همیشه متضمن آگاهی یقینی به خود آن فعالیت است» و حتی با تأکید بیشتر، «جدا از شناخت خودمان به‌عنوان موجوداتی که فعالیت ذهنی دارند، ما هیچ شناخت یقینی دیگری از امور نخواهیم داشت» (Brentano, 1981a: 4-5). بنابراین می‌توان گفت از نظر برنتانو، در کنار متعلقات شناخت، خود افعال ذهنی حتی برای ذهن، مسلّم‌تر و آشکارترند. پس هر آن چیزی که شخص به آن آگاه است، یک متعلق شناخت است.^{۲۱}

برنتانو پدیده‌های ذهنی را از همه پدیده‌های دیگر به ما نزدیک‌تر می‌دانست، زیرا آنها بیش از سایر پدیده‌ها به ما تعلق دارند. ذهن حتی در افعال خود که به چیزهای دیگر معطوف است نیز خود را درک می‌کند و از آنجا که افعال ذهنی بی‌واسطه درک می‌شوند، می‌توانیم ماهیت امور ذهنی را کشف کنیم و این کشف با آنکه ممکن است ناشی از شناخت یک نمونه جزئی باشد، هم‌چنان شأن قانون کلی و پیشینی را دارد.

برنتانو همچنین می‌افزاید: می‌توانیم افعال ذهنی مختلفی از حیث شدت و قوت داشته باشیم. درجه قوت ظهور شیء برای ما مطابق با همان درجه قوتی است که متعلق ثانوی، یعنی خود فعل ذهن، بر ما ظاهر است. پس اگر ما عملی ذهنی با قوت نازل داشته باشیم، شعور ثانوی ما درباره خود عمل نیز قوتی نازل خواهد داشت. در چنین مواردی است که به دلیل آنکه پدیدار ذهنی آگاهانه ما شدت بسیار پایینی داشته است، گمان می‌رود یک پدیدار ذهنی ناآگاهانه داشته‌ایم.

شأن وجودشناختی متعلق التفات

شاگردان برنتانو آنگاه که معنای «التفات» او را به منظور ارائه تبیینی منسجم از آن، مطرح می‌ساختند، اغلب آن را به خاطر اینکه شأن وجودشناختی شیء التفاتی نامشخص است، مورد انتقاد قرار می‌دادند. اگر شیء التفاتی بخشی از عمل التفاتی است، با نسخه دومی برای شیء مواجه هستیم؛ یعنی در کنار شیء انضمامی ادراک‌گردیده یا به خاطر آورده شده، یک شیء ذهنی داریم که فعل ما به‌طور مستقیم متوجه آن است. سپس اشکالاتی متوجه این فرض می‌شد که یکی از مهم‌ترین آنها این بود که دو شخص هرگز نمی‌توانند به یک شیء واحد التفات داشته باشند. مثلاً آنگاه که من به شهر پاریس می‌اندیشم، در واقع به امری ذهنی که بخشی از فعل اندیشیدن من است، می‌اندیشم، نه به شهری واقعی. از طرف دیگر، اگر برای حل این معضل، شیء التفاتی را عین شیء واقعی بیانگاریم، با این دشواری مواجه خواهیم شد که چگونه می‌توان پدیده‌هایی ادراکی معطوف به امور معدوم، مثل کوه طلا و...، داشت.

نخستین تلاش‌ها برای رفع دشواری‌ها توسط تواردوسکی انجام گرفت. او میان محتوا^{۲۲} با متعلق یا مدرک^{۲۳} فرق گذاشت، بدین صورت که، اولی درون‌باشنده است اما دومی چنین نیست.^{۲۴} این تفکیک سایر اعضای مکتب برنتانو را تحت تأثیر قرار داد، به‌ویژه آنهایی را که معنای التفات برایشان محوری بود، یعنی مایننگ و هوسرل. نظریه مایننگ درباره اشیاء، واکنشی به دشواری‌های وجودشناختی تبیین برنتانو از نظریه التفات تلقی می‌گردد. در سال ۱۸۹۰، مایننگ نظریه درون‌بود برنتانو را به نظریه دیگری تبدیل کرد. او مفهومی از التفات ارائه کرد که در آن تمایزی دقیق میان تعالی (غیرکانتی و غیراستعلایی) شیء التفاتی، که اندیشه معطوف به آن است، و محتوا یا مضمون فکر که به‌صورت درون‌باشنده تحقق دارد، قائل شد.

اثر تواردوسکی با نام ترجمه شده انگلیسی *On the content and object of presentations* در تاریخ نظریه التفات، اعتباری ویژه دارد، اثری که مأخذ اصلی ماینگ در تمییز فعل،^{۲۵} محتوا، و مدرک یا متعلق بود. در این تفکیک تنها به درون نبود محتوا اذعان می‌شد، به این معنا که به صورت یک شبه تصویر^{۲۶} به ادراک تعلق دارد، یا به تعبیری، مندرج در تصور است. اما متعلق که اندیشه به نحوی التفاتی متوجه آن است، مستقل از ذهن فرض می‌شد. ماینگ پیش از آنکه بخواهد معنای یک محتوای درون‌باشنده را بپذیرد، عقیده داشت اضافه التفاتی همیشه میان فعل ذهنی و یک شیء است. گرچه در برخی موارد اصلاً شیء التفاتی وجود ندارد، اما حتی در چنین مواردی، چیزی غیر از فعل ذهنی وجود دارد که ما متوجه آن هستیم. از نظر او حتی چیزهای معدوم نیز به یک معنا واقعی هستند؛ از آنجاکه می‌توانیم به آنها ملتفت باشیم، آنها نیز باید نوعی تقرر داشته باشند.

هوسرل، که به اذعان خود بسیار مرهون برنتانو است، پدیدارشناسی را به کلی از جنبه روان‌شناسی تجربی رها ساخت و در نتیجه، نظریه التفات را در مسیری کاملاً نوین پیش برد. او با به کار گرفتن روش پدیدارشناسانه‌اش، با معرفی معنای *noema* بر مسئله آتجاه^{۲۷} دست گذاشت.^{۲۸} هوسرل در سال ۱۸۹۱ نظریه درون‌بود التفاتی برنتانو را تقریباً بدون هیچ بحثی پذیرفت و سعی کرد مبانی فلسفی علم حساب را هم با آن تبیین کند، اما حتی پیش از آنکه فرگه در سال ۱۸۹۴ انتقاداتی را به وی وارد سازد، خود به تدریج از نظریه استاد روی گرداند؛ در نتیجه رئالیسم ارسطویی برنتانو را رها کرد و به فلسفه استعلایی کانتی متمایل گشت (Albertazzi et.al., 1996: 1ff; Moran, 1996: 5ff).

نظریه التفات برنتانوی متأخر: ذهنی نبودن متعلق ادراک^{۲۹}

رئیزم نظریه‌ای است که بر اساس آن، تنها «اشیاء» وجود دارند. این واژه از ریشه لاتین واژه اسمی *res* به معنای شیء^{۳۰} گرفته شده است. قرائت‌های مختلفی از رئیزم، بسته به تلقی فرد از شیء، می‌تواند وجود داشته باشد. می‌توان گفت رئیزم به نحوی در نظریات نومینالیستی و آراء تجربه‌گرایان نیز وجود داشته است، زیرا نومینالیست‌ها نیز معتقد بودند تنها اشیاء جزئی وجود دارند؛ چنانکه تجربه‌گرایان موجودیت امور عقلی و اساساً ادراک عقلی را انکار می‌کنند.

برنتانو در اواخر عمرش، آنگاه که در سال ۱۹۰۵ با مخالفت روزافزون علیه نظریه درون‌بود التفاتی مواجه گردید، هنگام انتشار *نفس‌شناسی* در سال ۱۹۱۱ در پیش‌گفتاری با نام «در باب طبقه‌بندی پدیدارهای نفسانی»،^{۳۱} به رد مدرک و متعلق درون‌بود پرداخت. او این کار را بر مبنای وجودشناسی خاصی که با نام *reism* معرفی می‌شود، انجام داد.^{۳۲} بر اساس این نظریه، تنها امور جزئی^{۳۳} و در ضمن آنها، اوصاف جزئی و خاص وجود دارند و مدرک ما هستند. در این نظریه، ضمن التفاتی دانستن ادراک، ذهنی بودن متعلق ادراک کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب، نظریه التفات برنتانو در واپسین تبیین، ناظر

به «ارتباط فعل ذهن و متعلق غیر درون‌بود آن» می‌شود. برنتانو در پیش‌گفتار جدیدش می‌نویسد:

یکی از مهمترین نوآوریها و تحولات این است که من دیگر معتقد نیستم که اضافه ادراکی می‌تواند دارای چیزی غیر از شیء واقعی^{۳۴} به‌عنوان موضوع و متعلق خود باشد.

یا در بخش نهم ضمیمه‌اش به کتاب، تحت عنوان «در باب متعلقات واقعی و ساختگی»^{۳۵} می‌گوید:

... بنابراین کلاً چنین است که تنها آنچه تحت مفهوم یک شیء^{۳۶} درمی‌آید، می‌تواند موضوعی را برای مدلول و مرجع ذهنی تأمین کند.

یا

ولی مقصودم از متعلق اندیشه چیزی است که اندیشه درباره آن است، خواه چیزی خارج از ذهن مطابق با اندیشه باشد یا نه. هرگز عقیده نداشته‌ام که شیء درون‌بود با متعلق اندیشه، یکی است.^{۳۷}

یک نکته مهم این است که در هیچ‌یک از عبارات نقل‌شده، بیان آشکاری درباره نفی مطلق شیء درون‌بود پیدا نمی‌کنیم؛ تنها سخن از نفی «متعلق ادراک» بودن آن است.

دو اصل برنتانو در نظریه نهایی التفات (رئیزم)

نظریه التفات نهایی برنتانو را متضمن دو اصل دانسته‌اند: (۱) اضافه التفاتی یگانه و منحصر به فرد^{۳۸} است، (۲) همه امور نفسانی دارای متعلقاتی به‌همین نحو (یگانه و غیر قابل تعمیم) هستند. بطور کلی، اصل اول بیش از اصل دوم مورد توجه قرار گرفته است. گرچه برنتانو، آنگاه که جلد اول کتاب *نفس‌شناسی* را می‌نوشته، خود به اصل دوم بیشتر اعتنا داشته است و دلیل آن نیز روشن است؛ او در تبیین اولیه نظریه التفات به جنبه وجودشناسانه ذهن و متعلق شناسایی توجهی نداشته و بیشتر بر سنت مدرسی نظریه التفات مشی می‌کرده است.

گفتیم که فرض وجودشناختی اصلی در رئیزم به دو فرض فرعی (یکی ایجابی، و دیگری سلبی) قابل تحویل است: (۱) هر شیئی به‌عنوان متعلق شناخت یک امر انضمامی است، (۲) حالات امور، اوصاف و نسبت‌ها، «شیء» نیستند. اینجا می‌توان به ارتباط این نحوه از وجودشناسی ذهن با نظریه برنتانو در مورد بازگشت همه قضایا به قضایای وجودی اشاره داشت. دانستیم که از نظر برنتانو همه قضایا وجودی‌اند. معنی این سخن آن است که تمام قضایای متضمن ثبوت چیزی برای چیزی (به‌اصطلاح

هلیات مرکبه) به قضایای هلیه بسیطه (ثبوت الشیء) تحویل می‌شوند. این آشکارا هم‌سو با وجودشناسی خاص او در مورد جوهر و عرض است، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

مقوله نبودن «اضافه التفاتی»

از آنجاکه بر مبنای رئیزم برنتانو، متعلقات حقیقی ادراک همان اشیاء جزئی خارجی هستند، در مورد دست‌کم مدرکات حسی - به‌جز خود پدیده احساس که فعلی نفسانی و التفاتی است - چیزی به‌عنوان متعلق در ذهن وجود نخواهد داشت. درباره خود پدیده احساس و فعل نفسانی نیز با اطمینان می‌توان گفت که برنتانو قائل به متعلق حقیقتاً «ذهنی» نبوده است، زیرا تعبیر «ذهنی» در مقایسه با «عینی» گفته می‌شود، حال آنکه چنین پدیده‌ای یقیناً بدین معنا «ذهنی» نیست. پس ما در چنین مقامی تنها می‌توانیم از «شهود» سخن بگوییم. در این چارچوب التفات ذهن به‌معنای آتجاه ذهن به امور خارجی و انضمامی خواهد بود. به‌همین دلیل، برنتانو در مقابل اشکالات شاگردانش اظهار می‌داشت که هیچ‌گاه مقصودش این نبوده که شیء التفاتی درون‌باشنده است، زیرا کاملاً متناقض است که بگوییم کسی قول ازدواج به موجودی ذهنی می‌دهد و به این قول از راه ازدواج با شخصی واقعی، وفا می‌کند! (Brentano, 1973: 385).

از اینرو برنتانو پیشنهاد می‌کند که التفات را باید به‌عنوان شکلی استثنایی و متفاوت با دیگر اضافات فهمید. مقصود اینکه، فعل ذهنی در یک اضافه و ارتباط معمولی با شیء نیست، بلکه به‌تعبیری یک «شبه‌اضافه»^{۳۹} است. معمولاً برای تحقق اضافه باید هر دو طرف اضافه موجود باشند، اما از نظر برنتانو این مطلب درباره شبه‌اضافه التفاتی صادق نیست؛ پدیدار ذهنی می‌تواند در یک شبه‌اضافه با شیء قرار گیرد، مستقل از اینکه آن شیء موجود باشد یا نباشد. بر این اساس، اعمال ذهنی هم با اشیاء موجود (مثل شهر پاریس) شبه‌اضافه خواهند داشت و هم با امور معدوم (مثل کوه طلا).

ممکن است گفته شود تبیین اخیر برنتانو نمی‌تواند راه‌حلی برای اشکالات مربوط به منزلت وجودشناختی شیء التفاتی انگاشته شود، زیرا در تحقق شبه‌اضافه درباره، امور معدوم، همچنان محتاج نحوه‌ای از تحقق برای امور معدوم (ولو در ذهن) هستیم. اما به‌نظر می‌رسد برنتانو در این مقام به مفهومی از اضافه دست یافته که او را از چارچوب امور ذهنی (بماهو ذهنی) فراتر می‌برد؛ یعنی نسبت ذهن، حتی به‌صورت ذهنی امر معدوم هم، دیگر نمی‌تواند اضافه مقولی به معنای متداول آن تلقی شود. در مبحث «وجودشناسی مقولات برنتانو ب مبنای رئیزم» خواهیم دید که برنتانو به‌کلی وجود متعلق (بماهو متعلق) ذهنی برای معدومات را انکار کرده و تنها به وجود خود اندیشنده و حکم‌کننده قائل می‌شود؛ هر آنچه هست، تنها وجود خود شناسنده است و لاغیر.

مناسب است به‌یاد آوریم که برنتانو در باب همین نکته، می‌گفت: الفاظ آلمانی معادل «هست» و

«وجود دارد»^{۴۰} به انحاء مختلفی به کار می‌روند و در نتیجه برخی از آنها گمراه‌کننده‌اند. فعل بودن^{۴۱} در اشکال مختلف، هم کاربردهای مناسب دارد و هم نامناسب. او معتقد بود تعبیری که به نظر حاکی از وجود امور انتزاعی باشند، متضمن معانی نامناسب «بودن» هستند و از اینرو تنها جواهر عینی و انضمامی وجود دارند. به همین دلیل، همچنان بر این عقیده استوار ماند که دسته‌بندی کردن کاربردهای الفاظ مربوط به موجود و هستی، می‌تواند ما را در اجتناب از خطاهای فلسفی یاری کند. همین امر او را به سوی اشتغال معتناهی به جملاتی که شکل دستوری گمراه‌کننده‌ای دارند کشاند. او تلاش کرد از راه بازسازی چنین جملاتی، محتوای آنها را موشکافی کند. او در کل، این کار را از طریق تحویل همه قضایا به قضایای به اصطلاح خارجی، محقق ساخت (see for example: Brentano, 1981a: 15-54).

اینجا فرصتی فراهم است تا بررسی شود که آیا آنچه او از آن با تعبیر «شبه-اضافه» یاد می‌کند، همان اضافه اشراقیه (به اصطلاح فیلسوفان ما) است که لازمه طبیعی آن کنار گذاشتن تقابل ذهن و عین است، یا نه؟ برنتانو در ارائه این نوع اضافه، از منظری کاملاً وجودشناسانه ورود کرده و اصالت و محوریت را از آن مدرک دانسته است. در نظریه معرفت حکیمانی همچون شیخ اشراق بر مبنای نوریت ذاتی «عالم»، و ملاصدرا در قول به اتحاد عاقل به معقول در «مقام وحدت در کثرت»، و نیز «عالمی علی حده بودن نفس انسان» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۱ و ۵۲۸-۵۲۷؛ سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۴۷ به بعد) نیز این محوریت را مشاهده می‌کنیم. همین گام برنتانو، در اصالت دادن به مدرک، او را به حق به شخصیتی مهم در زمینه ماهیت اندیشه و روش‌شناسی برای مطالعه ذهن تبدیل کرده است. این آخرین تبیین او از آموزه التفات، تا آن حد اهمیت دارد که آن را سنگ بنای فلسفه ذهن نوین انگاشته‌اند. به‌رغم خرده گرفتن برخی، که برنتانو این نظریه را به صورت مبسوط برای ارائه یک فلسفه پدیدارشناسانه تمام‌عیار به کار نبرده است، کمک او به پدیدارشناسی، چه از حیث روش‌شناسی و چه از حیث جوهره و معنا، غیرقابل انکار است. تبیین وجودشناسانه از نظریه التفات موجب می‌شود که پدیده ادراک نه به‌عنوان امری ذهنی، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای وجودی به حساب آید؛ یعنی به جنبه پدیدارشناسانه ادراک انسانی توجه شود و همچنین نظر به دیگر جنبه‌های وجودشناسی ذهن برنتانو همچون «وحدت پدیدارهای ذهنی» و ارتباط جوهر و عرض، واضح‌تر می‌شود. بدین ترتیب، «فعل التفاتی» به جای آنکه دارای متعلق ادراک باشد، خود متعلق ادراک است. چنین رویکرد به کلی متفاوت با رویکرد سنت رایج فیلسوفان مغرب‌زمین، سنت مدرسی و حتی مشهور حکمای ما - البته با موارد استثنایی همچون شیخ اشراق و ملاصدرا -^{۴۲} سنگ بنای شکل‌گیری رویکردهای پدیدارشناسانه شده است.^{۴۳}

گستره معنای «تجربه»

آیا با اصرار همیشگی برنتانو بر روش تجربی، چنین تبیین وجودشناسانه‌ای مجالی در اندیشه او

دارد؟ پاسخ این است که منظور او از «تجربی» چنان گسترده است که نگرش او را از رویکردهای حسی-تجربی به معنای رایج، متمایز می‌سازد. می‌توان ادعا کرد که مراد او از تجربه نوعی تجربه شهودی برای شناسنده است و این خود می‌تواند در راستای معنای اصطلاح شبه-اضافه، به خوبی فهم شود.

نکته دیگر اینکه ریزم برنتانو، مباحث را بر امور انضمامی^{۴۴} و جزئی متمرکز می‌کند و از اینرو نسبت به ادراک عقلی تبیین چندان قابل اعتنائی ارائه نمی‌کند. چنانکه در ادامه خواهد آمد، برنتانو از این لحاظ که همه قضایا را از حیث معناشناسی به قضایای خارجی باز می‌گرداند، گزاره‌ها و مفاهیم معقول را اصولاً دارای معنای وجودشناسانه نمی‌داند، در نتیجه نوعی گرایش نومینالیستی در اندیشه او فهم شده است. بنابراین، عقل و تعقل، اگر هنوز بتواند جایی در تفکر او داشته باشد، به یقین در چارچوب مفاهیم انتزاعی ارسطویی قابل تبیین نخواهد بود.

اکنون می‌توان پرسید که پذیرش موجودی انضمامی ولی غیرمادی (همچون خدا) چگونه در اندیشه برنتانو توجیه کافی خواهد داشت؟ به طور کلی، پاسخ به پرسش‌های فوق درباره اشیا انضمامی متافیزیکی تنها از راه ارائه تبیینی همه‌جانبه و کامل از مقصود دقیق او از «تجربه» و همچنین شرح جایگاه «عقل» (احتمالاً شهودی) در معرفت‌شناسی و وجودشناسی خاص او میسر است.

وجودشناسی مقولات برنتانو بر مبنای ریزم

گرچه فلسفه ارسطو همچنان در مرکز اندیشه برنتانو است، به ویژه در تحلیل مقولات و نظریه جوهر و عرض که برنتانو به تفصیل در کتاب *نظریه مقولات*^{۴۵} به آن پرداخته، در عین حال، تحول قابل توجهی در وجودشناسی مقولات وی نمایان است و او خود اندیشه‌های وجودشناختی و مابعدالطبیعی قابل ملاحظه‌ای دارد (Brentano, 1981b: 101ff.; Barry, 1994: Ch.3, 61ff.).

مابعدالطبیعه اولیه برنتانو دارای فهرستی از مقولات شامل جواهر، تغییرات، چگونگی و غیره بود. بعدها او «موجود» را به دو دسته اصلی اشیا^{۴۶} و امور غیرواقعه^{۴۷} و دسته اخیر را به مدرکات درون‌ذهنی^{۴۸}، محتواها، اضافات^{۴۹} و معانی عام^{۵۰} تقسیم کرد؛ البته همه این اقسام را مربوط به دسته غیرواقعه و امور ذهنی^{۵۱} دانسته است. در یک تقسیم‌بندی منظم‌تر می‌توان گفت در آثار قدیمی‌تر برنتانو، در کنار اشیا جزئی انضمامی یا *entia realia*، لاشی‌ها^{۵۲} و امور ذهنی نیز مطرح شده‌اند که در مقولات مختلفی جای داده می‌شوند:

۱. اشیائی که به صورت التفاتی وجود ذهنی دارند، مثل دیو، که آنگاه که کسی درباره‌اش می‌اندیشد، فرض می‌شود که در ذهن آن شخص وجود دارد.

۲. اموری که غالباً با «بندهای اینک»^{۵۳} یا عبارات مصدرگونه مشخص می‌شوند، نظیر «اینکه موجودات زنده‌ای بر روی سیاره ونوس وجود دارند» یا «وجود داشتن موجودات زنده بر روی سیاره ونوس».

۳. اوصاف و کلیات ممکن (مانند سرخی) یا ممتنع (مانند مربع دایره بودن)^{۵۴}

۴. حالات و حوادث.

برنتانو در نظریه رئیزم همه امور ذهنی، وجود و عدم، کلیات و... را، به‌عنوان اموری انتزاعی و غیرواقعی که حاصل توهم‌های رایج زبانی‌اند، انکار کرد. نظریه نهایی او درب‌اب وجودشناسی بر تساوی موجود=امور واقع^{۵۵}=اشیاء مبتنی بود؛ اشیاء چیزی جز ذوات جزئی انضمامی نیستند، یعنی همان اموری که کاملاً از حیث ویژگی‌هایشان متعین هستند و در زمان امتداد یافته‌اند.

انکار برنتانو درباره لاشی‌ها بر دو اصل کلی مبتنی بود:

اصل اول) تنها چیزهایی که می‌توانیم درباره‌شان بیندیشیم، اشیاء جزئی انضمامی هستند، بنابراین هرآنچه ما درباره‌اش می‌اندیشیم، شیئی انضمامی است. برنتانو در بخش نهم ضمیمه کتاب *نفس‌شناسی* (درباره امور اصیل و مجعول) می‌گوید:

همه مدلول‌های ذهن به اشیاء بازمی‌گردند... در بسیاری موارد، اشیائی که ما به آنها ارجاع می‌دهیم، وجود ندارند. یک محتوا، به این معنا که بخواهد متعلق ادراک واقع شود (عدم یک قنطورس مثلاً) هرگز ادراک نمی‌شود؛ و نه هرگز، به آن معنا که موضوعی اثبات می‌شود، اثبات می‌گردد و نه حتی توسط کسانی که معتقدند باید اثبات شود... بلکه تنها چیزی که ادراک می‌گردد صرفاً شخصی است که حکم مورد نظر از او صادر می‌شود، و ما حکم می‌کنیم که، تا آن حد که داریم درباره چنین شخصی می‌اندیشیم، داریم درباره کسی می‌اندیشیم که به درستی حکم می‌کند... بلکه باید بگوییم که منکر این هستیم که چیزی به نام محتوا وجود دارد، همان‌سان که الفاظی چون «از» و «اما» بنفسه هیچ معنایی ندارند و از وجود چیزی حکایت نمی‌کنند... در واقع به‌راستی این معنا دارد که بگوییم هیچ چیزی که با حرف اضافه «از» یا حرف ربط «اما» نام‌گذاری شده است، وجود ندارد.

آنچه از بخش اخیر عبارت فوق به‌خوبی فهمیده می‌شود این است که برنتانو محتوای اندیشه را در حد معنای حرفی مانند تنزل می‌دهد. این معنا با آنچه در مورد «شبه اضافه بودن» ارتباط جوهر نفس با مدرکاتش گفتیم، کاملاً هماهنگ است؛ و گفتیم که این معنا از اضافه از جهاتی قابل تطبیق بر معنای اضافه اشراقیه و ربط محض بودن ادراکات نسبت به نفس در سنت حکمی ماست، زیرا هر دو به‌نحوی مشابه، نسبت شناسنده با متعلق شناخت را مورد توجه قرار می‌دهند. البته در سنت حکمی مسلمانان دو رویکرد در این‌باره قابل مشاهده است: ۱) رویکرد شیخ حکمت اشراق و پیروانش که با استفاده از آموزه

اشراق‌شهود علم را همانا برقراری اضافه‌ای اشراقی میان دو امر خارجی و به‌نحو حضور دانسته‌اند، و (۲) رویکرد ملاصدرا و پیروانش که با تأکید بر نحوه‌ای از موجودیت ذهنی برای متعلق شناخت، آن را به‌نحوی حضوری به انشاء نفس و به‌صورت ربط محض و اضافه اشراقیه دانسته‌اند (دست‌کم در دو مرتبه ادراک حسی و خیالی).

در ادامه، در مبحث «وجودشناسی مبتنی بر رژیم درباره نفس و ادراکاتش: اشتداد کیفی نفس» خواهد آمد که به‌مقتضای وجودشناسی خاص برنتانو درباره مقولات جوهر و اعراض، «من اندیشنده» در واقع همان «من بسط‌یافته» ای است که مدرکاتش اموری غیر از خود او نیستند. در این فرآیند، لاشیء بودن هر امری غیر از شناسنده، به‌معنای نفی جهان خارجی نیست، بلکه به‌معنای محوریت شناسنده و به یک معنا، نفی دخالت اصیل هر موجود دیگری جز خود اندیشنده است. این معنا ضمن آنکه به‌نوبه خود بر پدیدارشناسی نوین تأثیر خواهد داشت، ما را به وجوهی از تشابه عمیق میان اندیشه‌های شرقی - به‌طور ویژه، تفکر ایرانی از نوع اندیشه ملاصدرای شیرازی درباره «انشاء نفس بودن ادراک در دو مرتبه حس و خیال» و نیز «عالمی علی‌حده بودن خود نفس انسان» - با تفکر برنتانو، سوق می‌دهد، هرچند صرف شباهت، به‌ویژه با لحاظ زمینه‌های فرهنگی اندیشه دو فیلسوف، نمی‌تواند اثبات‌کننده قطعی اقتباس یا تأثیرپذیری (مستقیم یا غیرمستقیم) باشد، اما احتمال آن را هم نمی‌توان به‌راحتی منکر شد.

این نکته را نیز بیافزاییم که تعبیر «انضمامی» اینجا لزوماً به‌معنای مادیت^{۵۶} امر انضمامی نیست، زیرا جواهری چون خدا و نفس نیز نزد برنتانو انضمامی‌اند، بی‌آنکه مادی باشند. او دو نوع از اشیاء انضمامی را معرفی کرده: اجسام که دارای امتداد مکانی-زمانی‌اند و اموری که (به نظر او) امتداد زمانی دارند ولی جسم نیستند، مانند خدا و نفوس.

اصل دوم) هر گزاره به‌ظاهر درباره «لاشیء‌ها»، می‌تواند صرفاً به اشیاء انضمامی تفسیر گردد. برنتانو از این اصل با مهارتی خاص دفاع کرده است. در واقع این اصل به وجودشناسی جوهر و عرض برنتانو بازمی‌گردد. می‌دانیم که مسئله جوهر و ماهیت آن، به‌انحاء مختلف و در برهه‌های مختلفی از تاریخ، مورد بحث بوده است. مثلاً کانت جوهر (یا شکل‌واره جوهر) را به‌عنوان چیزی که در طی تغییر همان می‌ماند، تعریف می‌کرد. لاک آن را امری مفروض که نمی‌دانیم چیست و در پس پدیدارها و ربط‌دهنده آنهاست، می‌دانست. هابز آن را به‌عنوان چیزی می‌شناخت که بدون مؤونه حس، یعنی مستقل از ادراک و عدم ادراک ما، وجود دارد؛ او تنها آنچه را که جسمانی است، چنین می‌انگاشت. لایب‌نیتس جوهر را دقیقاً یک مواند به‌حساب می‌آورد که بسیط است و نه به‌وجود می‌آید و نه زوال می‌پذیرد.

برنتانو این تبیین‌های مختلف و طیف وسیعی از قرائت‌هایی را که هر کدامشان دارند، رد کرد و با نظریه اصلی ارسطو درباره جوهر، ناسازگار شمرد. نظریه خود او درباره جوهر را می‌توان قرائتی کامل ولی اصلاح شده از نظریه ارسطویی انگاشت. «جوهر آن چیزی است که می‌تواند واجد یا فاقد أعراض

گردد، چنانکه انسانی می‌تواند دچار خشم شود یا از آن خلاصی یابد، دانشی را کسب کند یا آن را دست بدهد. عرض به وسیع‌ترین معنای ممکن به کار می‌رود تا شامل همه مقولات عرضی ارسطو باشد. بدین معنای وسیع، حتی اعمال و حالات ذهنی نیز اعراضی هستند که حامل و موضوع آنها «خود» است. می‌دانیم که ارتباط یک جوهر با عرض خود، یک ارتباط مفارقت‌پذیر یک‌جانبه است؛ گرمای یک جسم یا خشم یک انسان، از بین می‌روند ولی آن جسم و آن انسان باقی می‌مانند، اما برعکس آن ناممکن است. بدین معنا، گرما و خشم از یک وجود فرعی یا ثانوی برخوردارند، یعنی تنها با حمایت جوهری که به نحوی در آن متقرّرند، موجود هستند. مفهوم مفارقت‌پذیری یک‌جانبه امری است که در جوهره وجودشناسی ارسطو و برنتانو هر دو، حضور دارد. ارسطو آنگاه که جواهر را «موجوداتی به حقیقی‌ترین معنا» و اعراض را «صرفاً در ارتباط با جوهر» موجود می‌شمرد، مقصودش همین است (Brentano, 1981: 101ff.; Smith, 1994. Ch.3, 61ff).

برنتانو در عین وفاداری به نظریه جوهر-عرض ارسطویی، مفارقت‌پذیری یک‌جانبه جوهر در نسبت با عرض را چنین تقریر می‌کند: دویدن و پریدن وجود ندارند، بلکه دونده و پرنده وجود دارند؛ اندیشه و احساس وجود ندارند، بلکه اندیشنده و احساس‌کننده وجود دارند؛ هیچ کیف یا کمی وجود ندارد، بلکه صرفاً متکیف و متمکم وجود دارند. ردّیابی از این تقریر در خود ارسطو هم یافت می‌شود؛ آنجا که مسئله مطرح شد، سوفیست‌ها را پیش می‌کشد که آیا کوریسکوس موسیقی‌دان و کوریسکوس یکی هستند یا نه (1026^b16) یا «خود شیء و خود شیء که به نحوی خاص تغییر یافته است، تا حدی همان هستند، مثلاً سقراط و سقراط موسیقی‌دان» (1024^b30; 1018^a2; 1030^b13).

این نگرش یادآور وجودشناسی مقولات در حکمت متعالیه نیز هست. در حکمت متعالیه نیز وجودشناسی مقولات آشکارا از چارچوب ارسطویی-مشائی آن خارج شده و به موجب آن، نسبت اعراض به جوهر، نسبت شأن و ذی‌شأن تلقی می‌گردد.^{۵۷}

با فاصله گرفتن از نظریه جوهر و عرض ارسطو، به شرحی که آمد، دیگر عرض موجودی تبعی «در جوهر» یا «بر روی» جوهر نیست. تلقی برنتانو در کتاب *نظریه مقولات* از عرض، موجودی جدا از جوهر نیست، بلکه خود جوهر است که به نحوی خاص فزونی گرفته و مجموعه‌ای بزرگ‌تر^{۵۸} را ساخته است. عرض به تعبیر او، «توسعه کیفی»^{۵۹} جوهر خویش است. به تعبیر دیگر، تعیین عرضی جوهر در واقع مجموعه بزرگ‌تر و فزونی‌یافته‌تر خود جوهر است، هرچند آن تعیین نسبت به جوهرش، ضرورت ندارد.

وجودشناسی مبتنی بر رئیزم درباره نفس و ادراکاتش؛ تشان و اشتداد کیفی نفس

اگر من اکنون در حال اندیشیدن باشم، موجودی هستم که فعلاً اندیشنده‌ام. «اندیشنده» در این لحظه عرضی است برای جوهری که همان «من» است. از طریق چنین تأملات عمیقی درباره ارتباط میان

عناصر آگاهی با ذهن، یعنی ارتباط خود^{۶۰} یا نفس^{۶۱} (او همه این تعابیر را به صورت مترادف به کار می برد) با آنچه بدان می اندیشد، برتنانو به این نظریه نائل گشته است. عمل ذهن، از نظر برتنانو، امری جدا که به نفس ضمیمه باشد نیست، بلکه خود نفس است که خود را به نحوی خاص فزونی می بخشد:

در میان چیزهایی که دارای اجزائی هستند، برخی هستند که کل آنها مرکب از کثرت اجزاء نیست، بلکه بیشتر به غنا و اشتداد یک جزء، ولی نه در نتیجه افزوده شدن جزء دومی، نمایان می شود. یک نمونه از چنین چیزهایی، ذهن اندیشنده است. ذهن از اندیشیدن متوقف می شود اما همان ذهن است. ولی آنگاه که اندیشیدن را دوباره آغاز می کند، هیچ چیز دومی به آن چیزی که همان نفس است، افزوده نمی گردد. پس آنچه ما در اینجا داریم مثل آنجا نیست که سنگی را در جانب سنگ قرار می دهیم، یا آنگاه که اندازه جسمی را دو برابر می کنیم... جوهر چیزی است و جوهر با عرض بسط یافته نیز چیزی، اما نه اینکه چیزی باشد که واقعاً با جوهر مغایر باشد، از اینرو آن نوع افزایشی که در نتیجه افزودن چیزی به چیزی موجب کثرت می گردد، در اینجا وجود ندارد. (Brentano, 1981: 47f.)

این دیدگاه از نوعی اتحاد وجودی مدرک و مدرک و نیز فزونی گرفتن وجود یگانه خود مدرک حکایت دارد، و دیگر نمی توان مدرکات ذهنی را عرض و کیف نفسانی به معنای رایج آن دانست، اما برخلاف فیلسوفی همچون ملاصدرا، برتنانو به صراحت چندان به نقش فعالانه ذهن یا نفس نپرداخته است.

تأملاتی پیرامون رژیم برتنانو

در پایان بمنظور طرح ظرفیتهای پژوهشی دیگر، به تأملاتی درباره نظریه رژیم برتنانو می پردازیم.

۱. برمبنای رژیم، تنها امور جزئی انضمامی دارای اوصاف و حالات خاص متعلق شناخت هستند، و قضایای مربوط به آنها نیز وجودی اند و به هلیت بسیطه تفسیر می شوند. بی هیچ تردیدی، نمی توان نظریه رژیم را به گونه ای تفسیر کرد که عرضه های ذهنی، مدلول اصلی شناخت تلقی شوند. ولی عرضه درون نبود را هم به راحتی نمی توان منکر شد، زیرا دست کم در عرصه مفاهیم کلی، صرف و معدومات خارجی، بر اساس منطق ارسطویی، احکام ایجابی با مشکل جدی روبرو هستند، چراکه ما احکامی ایجابی در مورد آنها داریم که به اقتضای منطق ارسطویی، مشمول قاعده فرعیه (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) خواهند بود. حتی اگر همانند برتنانو این قبیل قضایا را به مفاد هلیت بسیطه و از سنخ ثبوت شیء تفسیر کنیم، با زهم مشکلی را حل نخواهد کرد، بلکه جدی ترش خواهد ساخت. متفکران

مسلمان در مبحث وجود ذهنی بر این موارد به‌عنوان دلیلی بر اصل وجود چیزی در ذهن، تکیه داشته‌اند؛ گرچه چنین ادله‌ای از آن بابت که از ادعای همانی ماهوی امر ذهنی ما با مابازای خارجی ناتوان هستند، مورد نقد بوده‌اند.^{۶۲}

۲. نظریه رئیزم برنتانو نسبت به قضایای سلبی که در آنها وجود چیزی (یعنی همان عرضه) انکار می‌شود، چگونه پاسخ‌گو خواهد بود؟ آیا می‌توان گفت هنگام حکم سلبی درباره‌ی شیء معدوم، عرضه‌ی آن، به‌عنوان یک محتوای ذهنی، وجود ندارد؟ آیا در قضیه‌ی الفاظی بی‌معنا درباره‌ی اموری بی‌مصدق خارجی به‌کار می‌بریم؟ روشن است در وجود این دشواری، فرقی نمی‌کند محتوای چنین قضیه‌ای (بنا به رأی برنتانو) به سلب وجود آن شیء تفسیر شود، یا نشود.

۳. در نظریه‌ی رئیزم، آیا خود شیء انضمامی خارجی - بماهوخارجی - «عرضه»، به‌عنوان شیء التفاتی یا متعلق شناسایی خوانده می‌شود؟ یا آنکه اصولاً از «عرضه» بودن متعلق ادراک، یعنی شیء خارجی، دست برمی‌داریم؟ و یا «عرضه» را به‌عنوان پدیده‌ای ذهنی، همچنان به‌رسمیت می‌شناسیم، بی‌آنکه آن را متعلق التفاتی قلمداد کنیم، بلکه تنها نقش وساطت، آن‌هم در نوعی معنای حرفی (یعنی کاملاً وابسته به شناسنده) برایش قائل هستیم. دست‌کم در امور کلی، معدومات و...؟

ظاهراً راهی جز این باقی نمی‌ماند، و قول به تفصیل از جانب برنتانو درباره‌ی دسته‌های مختلف متعلقات شناخت نیز به ما نرسیده است. به‌رغم نظر برخی از صاحب‌نظران مغرب‌زمین در تفسیر رئیزم برنتانو، هیچ نشانه‌ی محکمی از انکار عرضه‌های ذهنی توسط برنتانو، مشهود نیست، هرچند دیگر خبری از آن نقش کلیدی‌شان در نظریه‌ی التفات اولیه مطرح نیست. به‌عبارت دیگر، از منزلت به اصطلاح «معلوم بالذات» بودن‌شان عزل شده‌اند.

۴. بر اساس تحویل همه‌ی هلیتهای مرکبه به هلیت بسیطه، به‌عنوان یکی از تبعات رئیزم برنتانو، آیا بازگشت همه‌ی قضایا به ضروری بشرط‌المحمول، که در آن حکم به «وجود شیء موجود» می‌شود، لازم نخواهد آمد؟ به‌علاوه، قضایایی با این جهت خاص، آیا همان‌گویی، و در نتیجه فاقد ارزش و اعتبار علمی نخواهند بود؟ آیا پرسش از هلیه‌ی مرکبه که مرحله‌ی چهارم از مراحل نظم‌یافته‌ی پرسش‌های منطقی است، می‌تواند به پرسش از هلیه‌ی بسیطه در مرحله‌ی دوم، تبدیل گردد؟

۵. درباره‌ی کدام اشیاء انضمامی خارجی می‌توانیم چنین حکم کنیم؟ آیا تنها درباره‌ی اشیاء تجربی، یا اشیاء مابعدالطبیعی هم؟ بدون تردید برنتانو درباره‌ی هر دو دسته از اشیاء، نظر مساعد داشته است. اما حکم ضروری بشرط‌المحمول درباره‌ی موجودات متافیزیکی، امری نیست که مورد اتفاق باشد.

۶. آیا می‌توان پاسخ حقیقی این دشواری‌ها را در بررسی معنای «اضافه‌ی التفاتی» مدرک و مدرک، یافت؟ آیا با اصالت دادن به مدرک، و خروج از چارچوب تقابل ذهن و عین، پاسخی درخور برای دشواری‌ها فراهم می‌آید؟

یادداشت‌ها

1. mental-intentional in-existence
2. object
3. content
4. immanent objectivity
5. the passage of intentionality
6. *Psychology from an Empirical Standpoint*
7. prima and secunda intentio
8. intentionale Inexistenz
9. die intentionale Beziehung

۱۰. presentation. این واژه جایگزین واژه آلمانی *orstellung* است که معمولاً در انگلیسی به *idea* برگردانده می‌شود. امتیاز *presentation* نسبت به *idea* این است که دارای اشکال مناسب فعلی و وصفی در بیان است (Smith, 1994: 42, n.11).

11. intentionally in-exists
12. mental in-existence

۱۳. برای اصطلاح *presentation* معادل‌هایی همچون عرضه، صورت ذهنی و تصور توسط مترجمان مطرح به کار رفته است. من ترجمه مرحوم بزرگمهر به عرضه - در ترجمه کتاب کانت - را ترجیح می‌دهم. برنتانو سه طریقی را که فاعل شناسا در افعال ذهنی خود درباره شیئی آگاهی می‌یابد از هم تشخیص داده، که می‌توان از آنها به سه نوع التفات نیز تعبیر کرد. این سه نحوه آگاهی، با سه دسته اصلی «پدیدارهای نفسانی» (*psychical phenomena*) مطابق‌اند. این سه دسته عبارتند از:

الف) عرضه‌ها (presentations): در اینجا فاعل شناسا از شیئی در مقابل ذهن خویش آگاه می‌گردد، بی‌آنکه موضعی نسبت به وجود یا عدم آن، یا محبوبیت و منفوریت آن داشته باشد؛ یعنی بی‌آنکه درباره آن داوری کند. عرضه‌ها یا درونی‌اند - مانند عرضه‌های دیدن یا شنیدن - یا بیرونی‌اند، مثل عرضه‌های رنگ یا صدا. همچنین، عرضه‌ها ممکن است شهودی (*intuitive*) یا مفهومی (*conceptual*) باشند. ما می‌توانیم شیئی را در مقابل ذهن خود داشته باشیم؛ یا در تجربه حسی (و به اشکال مختلف مربوط به آن در حافظه یا خیال)، یا از طریق مفاهیم، مثلاً وقتی درباره رنگ یا صدا به‌طور کلی، می‌اندیشیم. عرضه‌ها ممکن است ساده یا پیچیده باشند - تمایزی که یادآور آموزه تجربه‌گرایان انگلیسی درباره تصورات ساده و پیچیده است - برای نمونه از عرضه ساده، عرضه یک داده حسی قرمز رنگ، و از عرضه پیچیده، عرضه یک منظره طبیعی یا عرضه یک آرایه رنگارنگ را می‌توان نام برد. عرضه‌ها تقریباً هیچ‌گاه به‌تنهایی اتفاق نمی‌افتند؛ از نظر برنتانو، آنها در واقع بالضرورة توأم با (یا موجود در) انحاء آتجاهات ذهنی در دو قسم دیگر التفات (یعنی احکام و پدیدارهای رغبت) هستند (Brentano, 1973: 266f).

ب) احکام (judgments): هر گاه در ارتباط با عرضه شیء، یکی از دو نحوه کاملاً متقابل «پذیرش» یا «نفی»، نسبت به آن شیء ملحوظ گردد، آنگاه «حکم» داده شده است. به بیان دقیق‌تر، هر حکمی تصدیق یا انکار وجود شیء ارائه‌شده در عرضه است. بدین ترتیب، برنتانو یک تئوری حکم را پذیرفته که بر اساس آن، همه احکام قابل تحویل به احکام دارای صورت وجودی (*judgments of existential form*) هستند. یک حکم ایجابی درباره عرضه ریزش باران چنین می‌آید: «ریزش باران وجود دارد»، یا «باران می‌بارد»، یا یک حکم سلبی درباره عرضه تک‌شاخ چنین خواهد بود: «تک‌شاخ‌ها وجود ندارند» یا «هیچ تک‌شاخی نیست». البته تحویل بردن همه قضایای

مربوط به امور معدوم، به‌ویژه آنها که دارای حکم ایجابی هستند، جای تأمل بیشتری دارد، زیرا در احکام ایجابی نسبت به معدومات خارجی، بنا بر آموزه‌های مسلم منطقی، ما ناگزیر از ثبوت موضوع هستیم. این بنوعی مستمسک اعتقاد به وجود ذهنی مدرک نزد متفکران مسلمان بوده و آن را دلیلی بر وجود ذهنی دانسته‌اند.

ج) پدیدارهای رغبت (*phenomena of interest*): پدیدارهای رغبت آنگاه مطرح می‌شوند که یکی از دو نحوه کاملاً متغایر رغبت ایجابی یا سلبی (که می‌توان آنها را عشق و نفرت هم نامید) به عرضه شیء - به‌ویژه عرضه‌ای که به یک حکم وجودی ایجابی مربوط است - افزوده شود. دوقولگی (*dichotomy*) مذکور، از نظر برنتانو، در همه افعال ذهنی و گرایش‌های مربوط به حوزه احساس (*feeling*)، هیجان (*emotion*) و اراده (*will*) مطرح است. درحالی‌که عرضه (*presentation*) بنیادی‌ترین نوع فعالیت ذهنی است، دو نوع دیگر از افعال ذهنی، یعنی حکم کردن و فعالیت عواطف، یا عشق و نفرت که به معنای وسیعی اخذ شده‌اند، منوط به عرضه‌ها هستند، اما افعال عرضه هیچ‌گونه نیازی به آن دو قسم دیگر (حکم کردن و افعال عواطف) ندارند. همچنین افعال عرضه و حکم کردن به‌نوبه خود زمینه‌ساز تحقق افعال عشق و نفرتند (*Ibid: 2o2ff*).

14. immanentism

15. *Psychology of Aristotle*

16. objectively

17. intellect

18. en parergo = by the way

۱۹. ابن‌سینا ضمن تأکید بر دائم‌الشعور بودن نفس و مقدم بودنش بر هر آگاهی، آگاهی به آگاهی را امری اکتسابی می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: تعلیقه‌های ۲۰۹، ۲۶۳، ۸۰۶-۸۰۸).

20. *Sensory and Noetic Consciousness*

۲۱. این مطلبی است که کانت نیز به‌نحوی به آن توجه داشته است: «هر آنچه شخص از آن آگاه است، می‌تواند متعلق آگاهی خوانده شود» (*Kant, 1998: A189-B234*).

22. content

23. object

۲۴. این تفکیک تا حدی یادآور معلوم بالذات و معلوم بالعرض، یا مدرک بالذات و مدرک بالعرض نزد فیلسوفان مسلمان است؛ گرچه شأن مدرکیت این‌بار به چیزی تعلق می‌گیرد که بالعرض مدرک خوانده می‌شود.

25. act

26. quasi-image

27. directedness

۲۸. در پدیدارشناسی هوسرل تجربه ما از ادراک یک درخت، در عین کامل نبودن، توانایی کامل شدن را دارد؛ و در این میان نقش حیث التفاتی اهمیت دارد: ادراک حسی ما از درختی که در خارج سه بعدی است، دو بعد بیشتر ندارد، اما آنچه در ذهن ما حاضر می‌شود نیز می‌تواند سه بعد داشته باشد. مثلاً وقتی به یک درخت نگاه می‌کنیم، با خود ادراک بصری ما پشت درخت را نمی‌بینیم، اما ذهن ما ساختاری به آن می‌دهد، و در نتیجه در ذهن یک درخت کامل حاضر می‌شود. هوسرل در پدیدارشناسی خود به این ساختاری که ذهن در تجربه‌های مختلف از امور خارجی می‌سازد، *noema* می‌گوید. این ساختار (*noema*) مجرد و عینی است، و واضح است که ذهن در ساختن آن نقش فعال دارد. همچنین عمل ذهن در این فرآیند تجربه ادراکی *noesis* نام دارد.

29. reism

30. thing

31. On the Classification of Psychological Phenomena

۳۲. برخی از پیروان برنتانو، همچون اسکار کراوس، آلفرد کاستیل و کاتکف، نیز مجذوب این نظریه شده‌اند. مبسوط‌ترین قرائت رئیزم را می‌توان از آن کوتاربینسکی (Kotarbinski/ 1886-1981)، فیلسوف لهستانی، دانست. او این اصطلاح را چنین معرفی کرده: مقوله «اشیاء» تنها مقوله وجودشناختی است. رئیزم همه مقولات را به مقوله اشیا تحویل می‌کند. اما اینکه مقوله اشیا شامل چه اموری می‌شود، خود محل خلاف است. مثلاً اگر کسی فهرست مقولات ارسطویی را اخذ کند، خواهد گفت که جوهری که به‌عنوان اشیا تلقی می‌شوند، تنها اشیا موجود خواهند بود.

رئیزم ابعاد معناشناختی نیز دارد؛ زیرا بر این نکته تأکید دارد که تنها اسم‌های مفرد (singular names)، یعنی اسم‌هایی که به اشیا انضمامی مربوطند، باید به‌کار گرفته شوند و از استعمال واژه‌های انتزاعی پرهیز شود. البته می‌توان در جملات از واژه‌های انتزاعی استفاده کرد، بشرط آنکه آن جملات را به جملاتی حاکی از اسامی مفرد تحویل برده و معنا کنیم. بعدها در سال ۱۹۲۹، کوتاربینسکی بار دیگر واژه reism را برای این نظریه فلسفی به‌کار برد که «اشیا تنها مقوله وجودشناختی است». تواردوسکی در نامه‌ای به او نوشت که همین نظریه وجودشناسانه را فرانتس برنتانو در اواخر عمر خویش مطرح کرده بود. در ۱۹۳۰ کوتاربینسکی در هفتمین کنگره بین‌المللی فلسفی در آکسفورد سخنرانی کرد و پس از آن نامه‌ای حاوی مطالبی درباب رئیزم برنتانو از جرج کاتکف (Georg Katkov) دریافت کرد. کوتاربینسکی تأکید داشت که لایب‌نیتس طلایه‌دار رئیزم بوده است. برنتانو نیز در کتاب *نفس‌شناسی از منظر تجربی* به کلماتی از لایب‌نیتس اشاره کرده که در آن آمده است:

بیشترین چالش‌ها آنگاه حاصل خواهد شد که کسی در صدد بررسی دقیق امور انتزاعی برآید، درست نظیر کسانی که می‌دانند با دقایق مدرسی آشنایند، یعنی همان کسانی که پیچیده‌ترین تأملاتشان نابود خواهد گردید، اگر ما به انکار ذوات مجرد پردازیم و بگوییم دیگر برحسب عادت سخن نگوئیم جز با امور انضمامی، و هیچ اصطلاح دیگری را در مباحث علمی نپذیریم مگر آنهایی را که حاکی از اشیا جوهری و ذاتمند هستند. (Leibniz, 1998: 340)

نظریه رئیزمی که بعدها توسط کوتاربینسکی بسط یافت، واجد دو جنبه وجودشناختی و معناشناختی بود؛ بنابراین می‌توانیم از رئیزم معناشناسانه و رئیزم وجودشناسانه سخن بگوییم. اما در کل، رئیزم در مقابل قول به وجود هر شیء کلی انتزاعی قرار می‌گیرد. فرض وجودشناختی اصلی در رئیزم را می‌توان به دو فرض فرعی (یکی ایجابی، و دیگری سلبی) تحویل نمود: (۱) هر شیئی یک امر انضمامی است و (۲) حالات امور، اوصاف و نسبت‌ها، «شیء» نیستند. تا این حد وجه اشتراک میان لایب‌نیتس، برنتانو و متأخر و کوتاربینسکی وجود دارد. اما در عین حال، وجوهی از اختلاف نیز میان آنها هست، زیرا از نظر لایب‌نیتس موناها تنها موجودات انضمامی هستند که از نظر او اموری روحانی‌اند، درحالی‌که امور انضمامی از نظر برنتانو هم شامل موجودات مادی است و هم شامل امور روحانی. ولی کوتاربینسکی موجود انضمامی را تنها محصور به اشیا مادی می‌داند. بدین ترتیب رئیزم هر کدام از ایشان را می‌توان چنین معرفی کرد: رئیزم لایب‌نیتس وحدت‌گرایانه و معناگرایانه (monistic & spiritualistic) است.

رئیزم برتانو دوگانه‌انگارانه (dualistic) و رئیزم کوتارینسکی وحدت‌گرایانه و ماده‌گرایانه (monistic & materialistic).
از نظریه رئیزم با تعابیری چون تسمیه‌گرایی (nominalism) یا انضمامی‌گرایی (concretism) نیز یاد می‌شود.

33. individual things

34. Reales = real thing

35. On Genuine and Fictitious objects

36. Reales = a thing

37. But by an object of a thought I meant what it is that the thought is about, whether or not there is anything outside the mind corresponding to the thought. It has never been my view that the immanent object is identical with 'object of thought'. (Letter to Anton Marty 17 March 1905, in Brentano, 1966: 77).

38. sui generis

39. quasi-relation

40. exists

41. sein = to be

۴۲. بی‌هیچ تردیدی، آنچه را در ایشان، در تبیین مسئله علم و ادراک می‌یابیم، از نظر وجودشناختی بسیار پخته‌تر به نظر می‌رسد، زیرا جهت تحقق چنین پدیده‌ای را در چارچوب وجودشناسی نور بیان می‌کند. از این رو هر علم به غیر، اعم از آنکه معلوم موجودی غاسق باشد یا ذاتی از سنخ نور، در سایه نوریت ذات عالم، مکشوف می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۰؛ ۱۳۴-۱۳۵ و ۱۳۷) و وجودی ظلی نسبت به مدرک دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۲ و ۱۵۷-۱۵۶).

۴۳. البته این نظریه لایب‌نیتس که نفس منعکس‌کننده همه هستی است، نیز می‌تواند هم‌سو با همین نگرش تلقی گردد. او معتقد بود هر آنچه در نفس است نیز منعکس‌کننده چیزی در جهان هستی است؛ «طبیعت موناډ نمایانند است». لایب‌نیتس در کتاب اصول طبیعت و فیض (*Principles of Nature and of Grace*) می‌گوید: همه حالات درونی موناډها ادراکات‌اند (Leibniz, 1998: N. 2). به نظر می‌رسد اشکالاتی از این قبیل به لایب‌نیتس که در این صورت انسان‌های بسیاری در مورد موضوعات اندیشه‌شان اغوا خواهند شد، یا تشخیص موضوع واقعی تفکر دشوار یا ناممکن خواهد گردید، یا اینکه حالتی از ذهن که بازگوکننده امور عدمی است نمی‌تواند توجیه شود، همگی مبتنی بر تقابل ذهن و عین است؛ درحالی‌که با رفع این تقابل، که به نحوی در برخی شکل‌های وجودشناسی امکان‌پذیر می‌شود، این قبیل اشکال‌ها از اساس منتفی خواهند شد.

44. concrete

45. *Theory of Categories*

46. things

47. entia irrealia

48. immanent objects

49. relations

50. collectiva

51. entia rationis

52. non-things

53. that-clauses

54. being-both-round-and-square

55. entia realia

56. materiality

۵۷. علاوه بر امتیاز جواهر از اعراض، برتانو به قسم سومی از اشیاء جزئی و انضمامی نیز توجه کرده است. این قسم سوم شامل اموری همچون نقطه‌ها، خطوط و سطوح است که مرزهای درونی و بیرونی اشیاء مکان‌مند را

می‌سازند. مرزها نوع جداگانه و خاصی از وابستگی وجودی را به‌نمایش می‌گذارند. مرز هر چیزی، مرز اجزاء سازنده آن چیز هم به حساب می‌آید، اما نمی‌توان گفت مرزها خود نیز اجزاء مقوم و سازنده اشیاء هستند. همچنین گفتن اینکه آنها در آن شیء تقرر دارند نیز دشوار است (Smith, 1998: 107-114).

58. larger whole

59. modal extension

60. ego, self

61. soul

۶۲. خواجه نصیر این فرق را با سایرین در ارائه ادله داشته است که به‌جای ارائه دلیل حکم ایجابی بر معدومات خارجی، از حکم ایجابی در قضایای حقیقه سخن گفته، و این موضع وی را مستحکم‌تر می‌کند، زیرا بر قضایای علوم معتبر تکیه می‌کند که موضوعشان موجودیت بالفعل بتمامه ندارد، بلکه نسبت به مصادیق محققه الوجود و مقدره الوجود، اعم است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۷-۱۰۶).

منابع

ابن سینا (۱۳۹۱). التعليقات، تصحیح حسین موسویان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم: مرکز نشر اسلامی.
ملاصدرا (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

Albertazzi, L. & Libardi Massimo, R. P. (1996). *The School of Franz Brentano*. Kluwer Academic Publishers.

Aristotle (1924). *Metaphysics*. trans. by David Ross. Oxford University Press.

----- (1961). *De Anima*. edited with Introduction and Commentary by David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Brentano, F. (1966). *The True and the Evident*. trans. by Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer & Kurt R. Fischer. ed. by Oskar Kraus & Roderick M. Chisholm. London: Routledge & Kegan Paul [including: letter to Anton Marty, 17 March 1905].

----- (1973). *Psychology from an empirical standpoint*. ed. by Linda L. McAlister. trans. by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Humanities Press.

----- (1977). *The Psychology of Aristotle*. edited and translated by Rolf George. Berkeley: University of California Press.

----- (1981a) *The Theory of categories*. Trans. by Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman. The Hague: Martinus Nijhoff.

----- (1981b). *Sensory and Noetic Consciousness*. ed. by Linda McAllister. London: Routledge & Kegan Paul.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. trans. and ed. by Paul Guyer & Allen w. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts*. trans. and ed. by Richard Francks. Oxford University Press.
- Moran, D. (1996). *Brentano's Thesis*. Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society [in Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 70, pp. 1-27].
- Smith, B. (1994). *Austrian philosophy, The legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.
- (1998). Boundaries: a Brentanian theory. *Brentano Studien*, 8, pp. 107-114.



God and Corona (based on David Griffin's thought)

Yadolah Rostami*

Assistant Professor of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research

Article

Received:

04/08/2022

Accepted:

21/11/2022

In this article, the problem of evil in general, and the coronavirus in particular as one of its referents, is discussed with an emphasis on the thoughts of David Griffin, one of the contemporary religious philosophers. Griffin believes that the evil in the world, including Corona, is caused by the fact that God created the universe not from pure nothingness, but from the primary matter that has inherent power and the evil in the world is caused by it. In addition, by emphasizing the inherent power of self-determination in real beings from small to large, she considers God's power to be communal, in such a way that they may oppose and resist the power of God, which causes the appearance of evil [corona] in the world. According to this point of view, Corona is a virus that has inherent power and affects other beings and acts in the way of its real possibility. Griffin's reason for proposing this view is based on the concreteness of Corona and other evils in human life and that they are not destroyed directly by God's power.

Keywords: David Griffin, God, omnipotence, world creation, evil, Corona.

Cite this article: Rostami, Yadolah (2022). God and Corona (based on David Griffin's thought). *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp. 93-104.

DOI: 10.30479/wp.2022.17677.1021

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** rostami17@pnu.ac.ir



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۴۶

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



خدا و کرونا (با تکیه بر اندیشه دیوید گریفین)

یدالله رستمی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	در این نوشته، به مسئله شر و به‌طور موردی ویروس کرونا، به‌عنوان مصداق شر، با تأکید بر اندیشه‌های دیوید گریفین - یکی از فلاسفه دین پویشی معاصر پرداخته می‌شود. گریفین شر در جهان - از جمله کرونا - را ناشی از این می‌داند که خداوند جهان آفرینش را نه از عدم محض، بلکه از ماده اولیه‌ای که قدرت ذاتی دارد و شر موجود در جهان ناشی از آن است، آفریده است. علاوه بر این، او با تأکید بر قدرت ذاتی خودتعیین‌بخشی در موجودات واقعی از ریز تا درشت، قدرت خداوند را اشتراکی می‌داند؛ به‌نوعی که ممکن است آنها در برابر قدرت خداوند مخالف و مقاومت بورزند که این امر موجب پیدایش شر [کرونا] در عالم می‌شود. طبق این دیدگاه، کرونا، ویروسی دارای قدرت ذاتی است، بر موجودات دیگر تأثیر می‌گذارد و در مسیر امکان واقعی خودش عمل می‌کند. دلیل گریفین برای طرح این دیدگاه مبتنی بر ملموس بودن کرونا و سایر شرور در زندگی انسان‌هاست و اینکه آنها مستقیماً توسط قدرت خداوند از بین نمی‌روند.
دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۳۰	

کلمات کلیدی: دیوید گریفین، خداوند، قدرت مطلق، جهان آفرینش، شر، کرونا.

استناد: رستمی، یدالله (۱۴۰۱). «خدا و کرونا (با تکیه بر اندیشه دیوید گریفین)»، *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره دوم، ص ۹۳-۱۰۴.

DOI : 10.30479/wp.2022.17677.1021



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: rostami17@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

بیماری کرونا بشریت را در تمام نقاط جهان تحت سلطه خود در آورده است. به نظر می‌رسد این بیماری نوعی شر گزاف (بی‌جهت) است، شری که افراد به آن دچار می‌شوند و آنان را متحمل درد و رنجی عظیم می‌کند؛ فرد قبل از ابتلا به بیماری کرونا در خوف و اضطراب این است که مبدا مبتلا به آن شود، سرنوشت مبتلایان به آن نیز کمابیش معلوم است، در حین دست و پنجه نرم کردن با آن، درد و رنج طاقت‌فرسایی بر آنها عارض می‌شود، قربانیان زیاد آن با غم‌انگیزترین شیوه دفن می‌شوند و بهبود یافتگان از آن، تا مدت‌ها عوارض نامطلوب ناشی از کرونا را تحمل می‌کنند.

به‌راستی چرا خدای قادر مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق، بیماری کرونا را از بین نمی‌برد؟ یا چرا آن را تجویز کرده است؟ تاکنون پاسخ‌هایی به این پرسش داده شده است، مثلاً اینکه شرور (از جمله کرونا) برای آزمایش و پختگی انسان‌ها تجویز شده‌اند است؛ یا اینکه ویروس شری است که از دامن آن خیر زیادی زاییده می‌شود - این موضوعی قانع‌کننده و قابل دفاع است و ذهن و روان انسان‌های فکور را ارضا می‌کند؛ یا اینکه بعضی آن را نعمتی از جانب خداوند دانسته‌اند. اگرچه این پاسخ‌ها از سوی بعضی از مؤمنان، متدینان به ادیان مختلف و حتی الهی‌دانان اظهار می‌شود که به‌نوعی حاکی از ایمان آنها به خداوند است، اما برای یک بار هم شده، لازم است در ارائه پاسخی مبتنی بر واقعیت‌های موجود و ملموس در جهان و تجاربی که زیستن در چنین جهانی برای ما آشکار می‌سازد، بکوشیم.

قبل از پرداختن به این راه‌حل و رویکرد، لازم است شبهه ماندگار اپیکور که بعدها توسط فلاسفه‌ای همچون هیوم (Hume, 1878) و راو (Rowe, 1990) بسط یافت را مطرح می‌کنیم. اپیکور یکی از مشهورترین فلاسفه یونان است که مسئله شر را مورد مذاقه قرار داده است. او درباره ناسازگاری واقعیت شر و آنچه غالباً به‌عنوان صفات اساسی خداوند تلقی می‌کنند، یعنی قدرت و خیر، می‌گوید:

خداوند یا می‌خواهد شرور را از بین ببرد و ناتوان است، یا می‌تواند و نمی‌خواهد، یا نه می‌خواهد و نه می‌تواند، یا هم می‌خواهد و هم می‌تواند. اگر خداوند می‌خواهد شرور را از بین ببرد، اما نمی‌تواند، به نظر می‌رسد او ناتوان است. اگر خداوند قادر به از بین بردن شرور است، اما نمی‌خواهد، به نظر می‌رسد او بدخواه است. اگر خداوند نه می‌خواهد و نه می‌تواند شرور را از بین ببرد، او هم بدخواه و هم ناتوان است. اما چنین چیزی برخلاف ماهیت خداوند است که طبق آن، او باید هم خواستار از بین بردن شرور باشد و هم قادر به از بین بردن آن. (Ahern, 1991: 2)

مسئله ما در این نوشتار، تبیین منشأ شرور، از جمله کرونا است و اینکه چرا خداوند آنها را از بین

نمی‌برد؟ چگونه می‌توان فراگیری شر در این جهان را که کرونا نمونه مجسم آن است را با باور به خدایی که در قدرت و خیر کامل است، سازگار کرد؟ به نظر می‌رسد واقعیت شر با بروز و ظهور کرونا، بیش از حد، واقعی به نظر می‌رسد. بیمارستان‌های آکنده از بیماران کرونایی، تلاش نومیدانه بعضی از آنها برای نجات از این بیماری مهلک و آرامستان‌های مملو از درگذشتگان از این ویروس، گواه مهمی بر این واقعیت است. آیا مشاهده این بلا مفاد سخن دیوید هیوم - فیلسوف انگلیسی - مبنی بر اینکه تمام این کره خاکی، بلایی همه‌گیر همراه با ترس، اضطراب، نقص، محنت و مشقت است (Hume, 1878: § 10) را به ما یادآوری نمی‌کند.

راو نیز استدلالی قابل توجه بر شواهد موجود بر وجود شر ارائه می‌دهد. او آن را مسئله قرینه‌ای شر می‌نامد. استدلال وی به شرح ذیل است:

۱. مواردی از رنج شدید و ناموجه (کرونا) وجود دارد که موجود قادر مطلق می‌تواند از آن، بدون از دست دادن خیر بزرگ‌تر یا تجویز شر بدتر، جلوگیری کند.

۲. یک موجود قادر مطلق و خیر محض، مانع تحقق هر گونه رنج شدید (کرونا) می‌شود، مگر آنکه ممانعت از آن، سبب از دست رفتن خیر بزرگ‌تر یا تجویز شر بدتر شود.

۳. پس، موجود قادر مطلق و خیرخواه محض وجود ندارد (Rowe, 1990: 126-137).

صرف‌نظر از مورد کرونا، مسئله‌ای مهم‌تر نیز وجود دارد؛ آیا این باور معقول است که همه رنج‌های شدید در دنیای ما منجر به خیر بزرگ‌تر یا مانع شرور بدتر می‌شوند؟ پاسخ راو به این پرسش، منفی است. از نظر او وقتی تنوع و میزان رنج بشری را در جهان در نظر می‌گیریم، این عقیده که قادر مطلق نمی‌تواند از بروز این رنج‌ها، بدون از دست رفتن یک خیر بزرگ‌تر یا تجویز یک شر بدتر، جلوگیری کند، عقیده‌ای نامعقول و کاملاً دور از باورها، فهم و عقل سلیم، به نظر می‌رسد (Ibid: 130).

نظریه گریفین مبتنی بر ویژگی‌های جهان و چگونگی آفرینش آن توسط خداوند است. او معتقد است همه مخلوقات جهان، از جمله ویروس کرونا، قدرت ذاتی دارند که این قدرت، نامخلوق است و از سوی خداوند اعطا نشده است. بنابراین، خدا نمی‌تواند آن را بی‌اثر کند یا بر آن فائق شود. او بر موجودات واقعی ملموس و محسوس تکیه زیادی دارد (Griffin, 1991).

۲- بحث و بررسی

۲-۱. خلق از عدم، حدوث جهان و قدرت یگانه‌انگاران خداوند

گریفین برای توجیه شر - که ویروس کرونا یکی از آنهاست - به تبیین نحوه آفرینش جهان توسط خداوند می‌پردازد. او ابتدا به آموزه سنتی «خلق جهان از عدم توسط خداوند» می‌پردازد و لوازم آن را بیان و نقد می‌کند. به نظر او، آموزه سنتی خلق از عدم، آموزه‌ای است که بر اساس آن خداوند جهان را از

نیستی محض ایجاد می‌کند که بر حدوث محض ماهیت جهان و ماهیت یگانه‌انگارانه و وحدانی قدرت خداوند دلالت دارد. بر اساس این آزمون، خداوند آزادانه کل جهان را می‌آفریند، به طوری که همه موجودات از نیستی محض به وجود می‌آیند. از آنجایی که جهان از عدم حاصل شده است، هیچ ضرورت متافیزیکی متعلق به جهان قبل از پیدایش، وجود ندارد؛ همه آنچه جهان با آن عجین شده، از جمله ویروس‌های کشنده، مربوط به زمان آفرینش است.

اگر جهان کاملاً حادث باشد، هیچ قدرت ذاتی مربوط به خود ندارد، زیرا هیچ چیزی در جهان فی‌نفسه ماهیت یا ضرورت ذاتی ندارد. تمام قدرت ذاتی و بومی متعلق به خدا است (Ibid: 13). خداوند تنها عامل سازنده جهان است (Ibid: 218). هر گونه قدرتی که به نظر می‌رسد موجودات جهان دارند، صرفاً قدرت ظاهری است؛ به عبارت دیگر، قدرت‌های اشتقاقی هستند که خدا به طور ارادی و خودخواسته به آنها بخشیده است. آنها قدرت حقیقی یا ذاتی ندارند. در واقع، طبق این دیدگاه، قدرت ویروس کرونا کاملاً از موجود دیگری ناشی شده است. به عقیده گریفین، این آموزه مستلزم دیدگاهی یگانه‌انگارانه درباره قدرت خداوند در جهان است. بنابراین، قدرت خداوند درباره جهان، یک‌جانبه خواهد بود؛ رابطه‌ای که او می‌تواند [در صورتی که بخواهد] هر آنچه اتفاق می‌افتد را تعیین و ضرورت بخشد (Ibid: 13). این دیدگاه با آموزه قدرت مطلق اجبارکننده مرتبط است. اگر خداوند جهان را از نیستی خلق کرده، هیچ موجودی که قدرت ذاتی منحصر به فرد داشته باشد تا به واسطه آن در برابر اراده الهی مخالفت و مقاومت ورزد، وجود ندارد. هر یک از موجودات، از قدرتی برخوردارند که صرفاً یک موهبت الهی است و می‌توان آن را در هر زمانی، پس‌گرفت یا لغو کرد (Lubarsky & Griffin, 1996: 99). در واقع طبق این نظر، قدرت کرونا در مبتلا کردن انسان و از بین بردن آن، صرفاً هدیه خداوند است، زیرا هیچ موجودی قدرتی که مربوط به ذات خودش باشد، ندارد.

گریفین بر قائلان به این دیدگاه خرده گرفته و می‌گوید: اگر موجودات [از جمله ویروس کرونا] فاقد هر گونه قدرت ذاتی هستند که به واسطه آن در برابر اراده الهی مقاومت و مخالفت کنند، خداوند می‌تواند چنین جهانی یا این خصوصیات را پدید آورد؛ جهانی که دست‌کم فاقد بسیاری از شروری که معمولاً آنها را غیرضروری می‌دانیم، همچون ویروس کرونا، باشد (Griffin, 2001: 115). یعنی اگر جهان کاملاً حادث است و هیچ‌گونه قدرت ذاتی مخصوص به خود ندارد، و اگر خداوند قدرت کامل و یک‌جانبه دارد، چرا جهانی فاقد شر ایجاد نمی‌کند؟ چرا در جهان کرونا را ایجاد کرد و با قدرت مطلق خود آن را ریشه‌کن نمی‌کند؟ حتی اگر خداوند قدرت را خودخواسته و آزادانه، به هر سطحی از واقعیت، از جمله ویروس کرونا داده باشد، می‌توان گفت چرا او تصمیم گرفت مثلاً به سلول‌های ریه آزادی بدهد تا درگیر کرونا شوند، در صورتی که این کار ضرورتی نداشت (Lubarsky and Griffin, 1996: 109). به عبارت دیگر، چرا به ویروس کرونا قدرت داد این‌گونه بشریت را دچار درد و رنج کند؟ در جهانی که همه

رویدادهای آن تحت نظارت و تدبیر خداوندی است که قدرت انحصاری دار، چرا چنین شرور هولناکی در آن رخ می‌دهد؟ آیا خداوند نمی‌تواند مانع آنها شود؟

۲-۲. آفرینش از آشوب، ضرورت‌های متافیزیکی نهفته در بسیاری از موجودات

به عقیده گریفین نظریه‌ای در یونان باستان و فلسفه افلاطون درباره آفرینش جهان وجود داشته که امروز نیز - در عصر الهی‌دانان پویشی - می‌تواند به کار آید؛ اینکه خداوند جهان را از روی یک ماده خام سابق‌الوجود ساخته است. فرق آن ماده خام با جهان کنونی در این است که ماده قدیم، موجودی آشفته و ناسازگار بوده است ولی این جهان، سامان‌مند و سازگار است. به آن ماده خام، «chaos» گفته می‌شود که به معنای آشوبناک و درهم و برهم است. خداوند آن ماده در حالت آشوب را تبدیل به «cosmos» می‌کند که مصداق آن جهان فعلی است. در واقع، خدا جهان را از آن هاویه و آشوب ساخته است. به این دیدگاه، نظریه ایجاد از حالت سابقه یا ایجاد از حالت اولیه^۱ می‌گویند. البته در خداباوری پویشی، چیزی که جهان از آن آفریده شده است، با آن ماده اولیه تفاوت دارد، بلکه نوعی فعالیت خلاق^۲ است. این ایده تا حدی مبتنی بر فیزیک جدید است که بر طبق آن، آنچه ما به عنوان ماده می‌شناسیم از انرژی تشکیل شده است. وایتهد^۳ با تعمیم ایده انرژی برای اشاره به ماده اولیه‌ای که در تمام موجودات (از جمله ویروس‌ها) وجود دارد، از اصطلاح «خلاقیت»^۴ استفاده می‌کند. بر این اساس، می‌توان بر دوگانگی دیرپا بین طبیعت مادی و تجربه انسانی غالب شد. همه چیز اعم از الکترون، سلول زنده و روح انسان را می‌توان تجسم خلاقیت یا فعالیت خلاق دانست (Griffin, 2001: 120).

دیدگاه پویشی گریفین درباره جهان و ماهیت قدرت خداوند، عمیقاً در آموزه پویشی خلق از آشوب، ریشه دارد (Idem, 2004: 279). او آموزه خلق از عدم که بر اعتقاد به قدرت انحصاری خداوندی که می‌تواند کاملاً موجودات را کنترل کند، مبتنی است را انکار می‌کند. خدا، جهان را از آشوب اولیه، از حالت بالقوگی‌های بی‌شکل و نامحقق، خلق کرده است. آفرینش ایجاد تدریجی نظم از بی‌نظمی است. خدا جهان را از ماده آشوبناک آفریده؛ ماده‌ای که در آن قدرت خلاق ذاتی وجود دارد و خدا نمی‌تواند بر این قدرت غالب شود (Idem, 1991: 186-87). به عبارت دیگر، از نظر گریفین، قدرت خلاق ازلی هم در خدا و هم در موجودات واقعی، تجسم یافته و خلاقیت صرفاً منحصر در خدا نیست. البته این بدان معنا نیست که جهان همواره وجود داشته، بلکه از یک حالت آشوبناک اولیه، همراه با خلاقیت به وجود آمده است (Idem, 2019: 214). طبق این دیدگاه، می‌توان گفت همه موجودات (از جمله ویروس کرونا) دارای یک ماده اولیه نامخلوق هستند که دارای قدرت ذاتی است. به عبارت کلی‌تر، جهان هستی از یک ماده اولیه شکل گرفته و شرور موجود، ناشی از آن است.

خلق از ماده اولیه مستلزم این است که ضرورت‌های متافیزیکی در موجودات متکثری نهفته باشد. گریفین بر این باور است که دوره کنونی ما ناشی از حالت بسیار ابتدایی، تا حدی که فاقد انرژی عنصری

مانند کوارک‌ها یا فوتون‌ها بود، است (Idem, 1981: 121). با وجود این، او ادعا می‌کند که چنین حالتی باز هم، حالت نهایی جهان قبلی است و به همین ترتیب، آن حالت نیز محصول فعالیت خداوند است (Idem, 1991: 23). درواقع، بر اساس این نظریه، آفرینش بر مبنای حالت قبلی واقعیت‌های متناهی است که همواره نوعی قدرت غیرقابل کنترل دارند.

چنانکه گفته شد، قدرت موجودات ذاتی است و از جانب خدا به آنها اعطا نشده است. این نوع خلقت شبیه به خلقتی است که در تیمائوس افلاطون ترسیم شده است. خدایی که افلاطون آن را صانع یا دمیورژ^۵ می‌نامد، جهان را از ماده اولیه صورت‌پذیر ازل می‌نامد هیولا، به وجود آورده است. از آنجایی که خلقت متضمن اعطای نظم به موجودات ازل و جاودانه توسط خداست، همواره موجودات ازل زیادی وجود داشته (Ibid: 23) که خداوند آنها را ایجاد نکرده است، آنها حتی قبل از رویداد آفرینش، وجود داشته‌اند. درواقع، آنها بدون آغاز و به عبارتی، موجودات ضروری هستند. وایتهد، فیلسوف انگلیسی، خاطر نشان می‌سازد که مجموعه‌ای از دوره‌های کیهانی وجود دارد و هر کدام از این دوره‌ها با اشکال خاصی از نظم، مشخص شده‌اند. این اشکال به صورت تدریجی تکامل می‌یابند، طی یک دوره حفظ می‌شوند و سپس به تدریج از بین می‌روند (Whitehead, 1978: 142).

بر این اساس، شر ناشی از ماده اولیه جهان است. آشوب ازل [در همه موجودات] وجود دارد که به نوعی خدا به آن شکل می‌دهد، اما همواره در برابر تلاش‌ها و فعالیت‌ها مقاومت و مخالفت می‌کند. گریفین بر این اصل تأکید می‌کند که امکان شر ریشه در ویژگی‌های متافیزیکی جهان دارد (Griffin, 2004: 216)؛ شری که از آشوب ناشی می‌شود، به مرزهایی که از جانب خدا طرد شده تجاوز می‌کند و از آنجایی که خداوند صرفاً تا حدی شر را در آفرینش مهار و کنترل می‌کند، شر همواره چهره زشت خود را نشان می‌دهد تا نظم خداوند را بر هم زند. خداوند جهان را به منظور ایجاد یک بهشت کامل، از عدم نمی‌آفریند، او از ماده کیهانی پایدار و قدرت‌مند، مطابق با نظم الوهی خود، چیزی را می‌آفریند که به رغم اهداف مطلوب خداوند (خیر)، به شیوه‌های زیان‌باری تحمیل می‌شود. هر گونه سرکشی و سرسختی ماده اولیه [که در تمام موجودات وجود دارد] به عنوان رقیب و معارض خلاقیت خداوند، علیه زمان‌ها و اهداف او، شر را در جهان به وجود می‌آورد (Scott, 2015: 134).

بر اساس دیدگاه گریفین، می‌توان گفت شری که امروزه به علت کرونا در جهان گسترده شده و انسان‌ها را دچار آلام و درد و رنج‌های هولناکی کرده است، ناشی از ماده اولیه‌ای است که در ویروس به نحو عام وجود دارد و چون قدرتی که این موجود دارد حاصل دهش خدا نیست، او نمی‌تواند بر آن فائق و مستولی شود یا آن را بی‌اثر سازد. به نظر می‌رسد ایده بنیادین خلق از آشوب این است که شری که در جهان وجود دارد، رد و نشان نابسامانی ابتدایی ماده است که در تمام موجودات باقی مانده است. در مقابل، اگر فرض کنیم که خدا جهان را از عدم آفریده است، هیچ تبیین منسجمی نمی‌توانیم داشته باشیم،

زیرا خدا به‌عنوان خیر کامل، صرفاً می‌تواند خیر خلق کند. در نتیجه، منشأ شر را نمی‌توان تبیین کرد. ایده خلق از عدم که حاکی از این است که خدا به‌معنای حقیقی کلمه، منشأ همه چیز، از جمله شر است، خیر محض بودن خدا را به‌خطر می‌اندازد (Griffin, 2001: 112).

۳-۲. قدرت خداوند از دیدگاه گریفین

گریفین قدرت مطلق خداوند را به معنای بزرگ‌ترین قدرت ممکن برای یک موجود، تلقی می‌کند (Idem, 2004: 268). اما او معتقد است که همه موجودات واقعی نیز دارای قدرت هستند و قدرت در جهان، ضرورتاً بین همه موجودات واقعی تقسیم شده است؛ به‌تعبیری، لازمه واقعی بودن، دانش قدرت است. یک موجود واقعی، هم قدرت خودتعیین‌بخشی دارد و هم قدرت اعمال تأثیر علی بر دیگران است (Idem, 1991: 51). در فلسفه پویشی، یکی از چیزهایی که با وجود مساوقت دارد، خلاقیت (قدرت) است؛ یعنی هر موجودی از آن‌رو که موجود است، حتی ویروس کرونا، خلاقیت دارد.

گریفین این عقیده را که یک موجود توسط موجود دیگری به‌طور کامل متعین شود، غیرقابل فهم و در هر جهانی امکان‌ناپذیر می‌داند. ما مشاهده می‌کنیم که ویروس کرونا به‌طور کامل توسط هیچ موجودی خنثی نشده و تأثیر آن نادیده گرفته نمی‌شود. او همچنین این دیدگاه را آرمان‌گرایانه می‌داند، زیرا ما هیچ‌گونه تجربه واقعی از موجوداتی که به‌طور کامل توسط موجود دیگری متعین شوند، نداریم. به‌باور او، تنها تجربه‌ای که ما از چنین تعین کاملی داریم، کنترل موجودات تخیلی، یعنی موجوداتی که در اذهان ما وجود دارند، است (Idem, 2004: 210). در مقابل، گریفین دیدگاه پویشی را درباره قدرت خداوند سازگار می‌داند. او بر این عقیده است که اگر جهان، مخلوق واقعی و نه صرفاً یک طرح پیچیده در ذهن خداوند یا وجوه و حالات او باشد، قدرت مطلق نمی‌تواند به‌معنای قدرت انحصاری و کامل باشد، و اگر قانون‌های قدرت زیادی وجود دارند، هیچ اوضاعی که دربردارنده این موجودات باشند، نمی‌تواند به‌طور کامل تعین یابد (Ibid: 269-270). بر این اساس، خداوند نمی‌تواند به‌طور یک‌جانبه بر اوضاع کرونایی جهان تأثیر بگذارد و در واقع، خداوند قدرت یک‌جانبه برای ایجاد جهان عاری از شر [کرونا] ندارد.

در الهیات پویشی، خدا بیرون از جهان نیست و خواهان خلاقیت است، اما عالی‌ترین نوع خلاقیت را می‌خواهد، و بقیه موجودات تجسم محدود و متناهی خلاقیت هستند، درحالی‌که خدا گونه کامل آن است و به‌همین دلیل بیشتر از سایر موجودات بر موجودات دیگر تأثیر می‌گذارد. به‌تعبیر هارتس‌هورن،^۶ خدا روح جهان است و جهان بدن آن، و خدا همان‌طور که روح بر بدن تأثیر می‌گذارد، بر جهان تأثیر می‌گذارد. در واقع، موجودات در قدرت داشتن، اشتداد (شدت و ضعف) دارند.

بر این اساس، قدرت خداوند اشتراکی است؛ یعنی قدرتی که درواقع، هیچ‌گاه همه قدرت را در انحصار خود ندارد، بلکه می‌تواند بر همه موجودات تأثیر بگذارد ولی این‌گونه نیست که همه تأثیر از آن خودش باشد. طبق نظریه گریفین، خدا در جهان با تلاش برای ترغیب افراد حقیقی در جهت تحقق

بهترین امکان‌هایی که برای آنها واقعی هستند، عمل می‌کند. موجوداتی مانند الکترون‌ها، اتم‌ها و مولکول‌ها، با داشتن قدرت خودتعیین‌بخشی بسیار کم و برخوردار نبودن از امکان‌های واقعی زیادی که در معرض آن هستند، نمی‌توانند رفتارشان را خیلی سریع تغییر دهند. موجوداتی در این سطح، عمدتاً محصول وراثت و محیط‌شان هستند. آنها اساساً الگوهای رفتاری یکسانی را طی قرن‌ها تکرار می‌کنند. در سطح متوسط، یعنی سلول‌های زنده، توانایی و قابلیت‌شان برای رفتار خودتعیین‌بخشی جدید و بدیع در مقایسه با قابلیت و توانایی انسان‌ها، بسیار محدود است.

اهمیت این بحث در این است که از یک طرف موجوداتی که از خودانگیختگی کمتری برخوردارند، نمی‌توانند به مقدار زیادی از اهداف الهی عدول کنند، و از طرف دیگر، از آنجایی که آنها می‌توانند صرفاً به خاطر امکان‌هایی که برای این موجودات واقعی هستند، وجود داشته باشند، اهداف الهی نمی‌تواند اهدافی را در جهت تغییرات بسیار اساسی در رفتار آنها باشد؛ زمانی خدا می‌تواند این افراد را وادار به تغییر رفتارشان کند که این روش برای مدت زمان خیلی طولانی صورت گیرد و اگر رفتار این موجودات (مانند ویروس‌ها) باعث تخریب و نابودی در محیط‌شان شود، خدا نمی‌تواند خیلی سریع آنها را تغییر دهد؛ اگر ویروس کرونا وارد ریه بشود، خدا نمی‌تواند آن ویروس را اغوا کند تا به میل خود بدن را ترک کند.

از سویی دیگر، گریفن معتقد است انسان‌ها قدرت خودتعیین‌بخشی زیاد و امکان‌های واقعی بسیار زیادی نسبت به موجودات پایین‌تر که در معرض و مستعد آنها هستند، دارند. بنابراین، تغییرات رفتار آنها بسیار سریع رخ می‌دهد. تأثیر قدرت خدا بر آنها، این‌گونه است که از یک طرف می‌تواند اهداف کاملاً بدیع و جدیدی، یکی پس از دیگری، به آنها نشان دهد و از طرفی، می‌تواند آنها را در جهت تغییر بسیار سریع رفتارشان - مثلاً ممانعت از دخالت انسان در انتشار ویروس مهلک کرونا - ترغیب کند. اما این موجودات قدرت عظیمی دارند که به واسطه آن می‌توانند از اهداف خداوند به نفع خودشان، سرپیچی کنند. در واقع، آنها می‌توانند به طور گسترده‌تری نسبت به موجودات پایین‌تر، منحرف شوند؛ مثلاً طی یک مدت زمان کوتاه می‌توانند علمی را فرا بگیرند که از آن برای نابودی سریع انسان‌های زیادی استفاده کنند (Idem, 1981: 112-113)، چنانکه اگر ویروس کرونا را ساخته دست انسان‌ها بدانیم، انسان‌های کشور سازنده ویروس این عمل را انجام دادند.

به طور خلاصه می‌شود گفت: آن موجوداتی که نمی‌توانند به مقدار زیاد از اراده الهی عدول کنند نیز نمی‌توانند سریعاً تحت تأثیر خداوند قرار بگیرند (مانند ویروس کرونا) و موجوداتی که به سرعت می‌توانند تحت تأثیر خداوند قرار بگیرند، می‌توانند به شدت از اراده خداوند سرپیچی کنند. در واقع، گریفن خاطر نشان می‌سازد که همه شرور به نوعی ناشی از آزادی و قدرت ذاتی موجودات واقعی در جهان است که توسط خداوند به وجود نیامده‌اند و خدا نمی‌تواند مانع آنها شود؛ برخلاف دیدگاه قدما که قائل بودند خداوند به طور ارادی و خودخواسته، اراده و قدرت را صرفاً به انسان‌ها اعطا کرده است.

۳- ارزیابی و تحلیل

گریفین برای تبیین و توجیه مسئله شر، اولاً آفرینش جهان را از ماده و آشوب اولیه‌ای می‌دانست که دارای قدرت ذاتی است و شرور موجود جهان را به آن نسبت می‌داد. ثانیاً، قدرت خداوند را یگانه قدرت در جهان ندانسته، بلکه معتقد بود هر موجودی در جهان - از ریز تا درشت - دارای نوعی قدرت ذاتی است که به واسطه آن، در مقابل قدرت خداوند مخالفت می‌ورزد؛ همین امر نیز موجب ایجاد شرور در جهان می‌شود. ویروس کرونا نیز از این قاعده مستثنی نیست، بلکه دارای نوعی قدرت ذاتی است و نشان از ماده اولیه‌ای دارد که از آن آفریده شده است. به علاوه، رفتار این ویروس مانند سایر ویروس‌ها، یکنواخت و یکسان است و بر اساس امکان واقعی که در معرفی آن است، عمل می‌کند و به اصطلاح، کار خودش را می‌کند.

دیدگاه گریفین در راستای حل مسئله شر، تکیه بر جهان واقعی و موجودات آن دارد. کرونا به عنوان یکی از مصادیق واضح شر، موجود واقعی است که به نظر می‌رسد برای تبیین آن، توسل به واقعیت و کارکرد چنین موجودی، به مراتب بهتر از توسل به پاسخ‌هایی است که به نوعی بر واقعیات چشم فرومی‌بندند و صرفاً به اذهان و آرمان‌های خود رجوع می‌کنند که شاید چندان قانع‌کننده نباشد.

اما مسلماً بر دیدگاه گریفین نیز انتقاداتی وارد است. مهم‌ترین نقد علیه آن این است که ما چگونه به خدایی که در قدرت محدود است، ایمان بیاوریم؟ پاسخ گریفین این است که قدرت خداوند در پرستش است که القاء و ایجاد می‌کند و ما به جذابیت الهی ایمان داریم. او معتقد است از آنجایی که خدا هرگز از قدرت مطلق و اجباری خود در جهان استفاده نمی‌کند، ارزشی از اعتقاد به اینکه خدا این قدرت را دارد حاصل نمی‌شود (Ibid: 136). اگر خداوند می‌تواند به طور یک‌جانبه همه امور این جهان را کنترل کند، چرا او کار بیشتری انجام نمی‌دهد؟ چرا شاهد آن نیستیم که انسان‌های کمتری به سبب بیماری‌های دردناک [از جمله ویروس کرونا] بمیرند؟ چرا ما نمی‌بینیم که تعداد کمی از مردم، درگیر رنج‌های روانی باشند؟ (Basinger, 1988: 56).

انتقاد دیگر علیه گریفین این است که متون مقدس (وحی) خداوند را دارای قدرت مطلق و اجباری دانسته‌اند. گریفین در اینجا نیز مانند راه حل مسئله شر، بر واقعیت انگشت تأکید می‌نهد. او معتقد است فهمیدن معنای جدید وحی (مکاشفه) به معنای فهمیدن آن چیزی است که در شکل گرفتن آموزه‌های ما واقعاً رخ داده است، نه عقایدی که حاکی از تخیلات بلندپروازانه هستند. در طول تاریخ، واقعاً چه اتفاقی رخ داده که صاحبان کتاب آن را مربوط به وحی می‌دانند؛ افراد منتخب خداوند کشته می‌شوند و کسی که مسیحیان آن را تجسم خداوند می‌دانند، به صلیب کشیده شد. هیچ چیزی در این تصویر وجود ندارد که نشان دهد خدای مورد نظر، دارای قدرت کنترل‌کننده است (Griffin, 1981: 132). گریفین معتقد است آموزه قدرت مطلق بر اساس وحی تاریخی نیست، بلکه بر اساس خیال‌بافی طراحی شده است.

هایگن در مورد آن دسته از مطالب کتاب مقدس که قدرت عظیم را اظهار می‌دارند، پیشنهاد می‌کند که

آنها باید به عنوان عبارتی تسبیحی که خداوند را ستایش می‌کنند، تعبیر شوند، نه به عنوان توصیف حقیقی درباره خداوند. بین یک عبارت تسبیحی و اظهارات توضیحی، تفاوت وجود دارد؛ در حمد و ستایش به استثنائات اشاره نمی‌کنند، اما در توصیفات حقیقی این معنا نهفته است. فردی که خدا را ستایش می‌کند، نمی‌گوید که «عظمت و جلال برای توست خدای بزرگ، تو می‌توانی هر کاری را انجام دهی، مگر محالات منطقی و کارهای غیراخلاقی». نه، او فقط می‌گوید: «خداوند تو می‌توانی هر کاری را انجام دهی» (Hygen, 1973: 83-86). گریفین بر این باور است که اگر خداوند به عنوان دارنده قدرت جبری تفسیر شود، از وثاقت کتاب مقدس کاسته می‌شود، زیرا در نتیجه این تعبیر، ما با مسئله شر مواجه می‌شویم که چرا خداوند معجزات بیشتری را به منظور کمک به اکثریت مردم انجام نداد (Griffin, 1997: 281-283)؛ همچنین معتقد است باور به قدرت مطلق خداوند، بین فرهنگی و شرطی‌شدگی حاصل آن است و در واقع یک عقیده نامشترک در بین همه سنت‌های دینی، کلامی و فلسفی است و به دلیل این شرطی‌شدگی، تحمل خدای متناهی و دارای قدرت محدود را ندارند (Idem, 2004: 21).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد دیدگاه و توجیه گریفین درباره شر ناشی از کرونا و همچنین سایر شرها، دیدگاهی بدیع در این حوزه است، زیرا اندیشمندان قبل از او - به تعبیر خود گریفین، خدا باوران سنتی - سعی داشتند با حفظ صفات خدا، از جمله قدرت مطلق او، شرور و درد و رنج‌های عالم و فواید آنها را توجیه کنند. اما گریفین با نفی صفت قدرت مطلق خدا و تأکید بر واقعیت متعارف شر، به این مسئله مهم پرداخت. هر چند دیدگاه او به دلیل نفی آن صفت با روحیه و باور متدینان سنتی ناسازگار است، اما او نمی‌تواند به اصطلاح چشم خود را بر واقعیت بیماری‌های مهلک، از جمله کرونا که به آسانی ریشه‌کن‌شدنی نیستند، ببندد. دیدگاه گریفین به نوعی به تجربه زیسته فرد انسانی و بشریت در طول تاریخ اشاره دارد که هیچ‌گاه خداوند از قدرت کنترل‌کننده و ضبط و مهار خود (به فرض وجود، فرضی که گریفین آن را نمی‌پذیرد) استفاده نکرده است.

گریفین قدرت خداوند را در قادر ساختن موجودات می‌داند که در این میان، به قدرت ذاتی موجودات اعم از بزرگ و کوچک، نیز توجه دارد. شر تنها در صورتی در جهان حذف می‌شود که موجودات با اراده و قدرت خداوند هماهنگ و هم‌سو باشند. اما ظاهراً فقط انسان‌ها می‌توانند با خدا هماهنگ باشند؛ امری که اگر ویروس کرونا را ساخته آنها بدانیم نیز ناشی از قدرت ذاتی بشر و مخالفت و ناسازگاری با قدرت و اهداف خداوند است.

یادداشت‌ها

1. creation out of thing

2. creative activity
3. Alfred North Whitehead
4. creativity
5. Demiurge
6. Charles Hartshorne (pronounced Harts-home; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

منابع

- Aherin, M. B. (1991). *The problem of Evil*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Basinger, D. (1988). *Divine power in process theism*. State University of New York press.
- Griffin, D. R. (1981). Creation of chaos and the problem Evil. in *Encountering Evil: live options in theodicy*. edited by Stephen Davis. John Knox press.
- (1991). *Evil Revisited*. State University of New York press.
- (1997) *Psychology, philosophy and spirituality: A postmodern Exploration*. Albany: State University of New York press .
- (2001). Creation out of nothing, creation out of chaos and the problem of Evil. in *Encountering Evil: live options in theodicy*. Westminster John Knox press.
- (2004). *God, Power and Evil*. Westminster John Knox Press.
- (2019). *The Christian Gospel For Americans: a Systematic Theology*. Process Century Press.
- Hume, D. (1878). *Dialogue concerning natural Religion*. London: Longmans Green.
- Hygen, J. B. (1973). *Gudsallmaktogdetondes problem*. University Forlaget.
- Lubarsky, S. & Griffin, D. R. (1996). *Jewish theology and process Jhought*. State University of New York press.
- Rowe, W. (1990). *The problem of Evil and some varieties of Atheism in the problem of Evil*. Edited by Marylyn Adams and Robert Adams. Oxford University press.
- Scott, M. M. (2015). *Pathways in theodicy; an introduction the problem of Evil*. Fortress press.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: an Issay in Cosmology*. New York: the Free press.