

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

دین باوری

«ابن سینا - ویتگنشتاین»

محسن طلایی ماهانی

فهرست مطالب

سخن ناشر.....	۹
نشانه‌های اختصاری آثار ویتگنشتاین.....	۱۱
مقدمه.....	۱۳
پیش‌گفتار.....	۱۹
بخش اول: ابن سینا.....	۲۷
فصل ۱. ابن سینا و حکمت مغربیه.....	۲۹
۱-۱. علم و باور.....	۳۰
۲-۱. برهان.....	۳۲
۳-۱. توجیه.....	۳۷
۴-۱. جمع بندی و نتیجه.....	۴۲
فصل ۲. ابن سینا و حکمت مشرقیه.....	۴۵
۱-۲. نفس.....	۴۶
۲-۲. عقل.....	۴۹
۳-۲. عقل قدسی.....	۵۴
۴-۲. حقایق دینی و عرفانی.....	۵۸
۵-۲. جمع بندی و نتیجه.....	۸۰

بخش دوم: ویتگنشتاین	۹۳
فصل ۳. ویتگنشتاین و رویکرد متفاوت در فلسفه	۹۵
۱-۳. تعریف فلسفه	۹۶
۲-۳. فلسفه‌ی منحصر بفرد ویتگنشتاین و نقد فلاسفه	۹۹
۳-۳. فلسفه در دو دوره حیات فکری ویتگنشتاین	۱۰۴
۴-۳. جمع‌بندی و نتیجه	۱۱۰
فصل ۴. گرامر زبان	۱۱۵
۱-۴. گرامر سطحی و عمیق	۱۱۵
۲-۴. تغییر گرامر عمیق	۱۲۰
۳-۴. سولپسیسم	۱۲۲
۴-۴. جمع بندی و نتیجه	۱۳۱
فصل ۵. معناداری	۱۳۷
۱-۵. فرق معناداری و ارزش صدق	۱۳۸
۲-۵. گزاره‌های ارزشی	۱۳۹
۳-۵. معناداری شک	۱۴۳
۴-۵. بازی زبانی و شکل زندگی	۱۴۵
۵-۵. دیدن به منزله	۱۵۱
۶-۵. جمع بندی و نتیجه	۱۵۵
فصل ۶. دین باوری	۱۶۱
۱-۶. ماهیت باور	۱۶۱
۲-۶. ماهیت دین باوری	۱۶۶
۳-۶. آرای بعضی از پیروان ویتگنشتاین	۱۸۴
۴-۶. تفسیرها و نقدها	۱۹۰
۵-۶. جمع بندی و نتیجه	۲۰۷

۲۱۷.....	بخش سوم: وجوه شارب و تفاوت
۲۱۹.....	فصل ۷. شباهت های ابن سینا و ویتگنشتاین
۲۳۱.....	فصل ۸. تفاوت های ابن سینا و ویتگنشتاین
۲۴۱.....	۸-۱. جمع بندی و نتیجه
۲۴۵.....	ضمیمه: ترجمه فارسی رساله الطیر
۲۵۳.....	منابع و مأخذ
۲۶۳.....	نمایه

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. ازاین منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی -

پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت **مکتب علمی امام صادق علیه السلام** را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

وَلِلَّهِ الْحَمْدُ

معاونت پژوهشی دانشگاه

نشانه‌های اختصاری آثار ویتگنشتاین

<i>BB</i>	The Blue and Brown Books
<i>CV</i>	Culture and Value
<i>LC</i>	Lectures and Conversations
<i>NB</i>	Notebooks (1914-16)
<i>OC</i>	On Certainty
<i>PG</i>	Philosophical Grammar
<i>PI</i>	Philosophical Investigations
<i>PO</i>	Philosophical Occasions 1912-1951
<i>RFM</i>	Remarks on The Foundations of Mathematics
<i>PR</i>	Philosophical Remarks
<i>TLP</i>	Tractatus Logico-Philosophicus
<i>Z</i>	Zettel

مقدمه

اهمیت لودویگ ویتگنشتاین و فلسفه‌اش در دوران معاصر هم از جنبه نگرش‌های متفاوت وی به مسایل فلسفی و اجتماعی است و هم به این خاطر است که (به قول ویلهلم فسنکول در کتاب *گفتنی‌ها-ناگفتنی‌ها*)^۱ فلسفه وی صادقانه و روشن اندیشیدن را به ما نشان می‌دهد. علاوه بر این نگاه متفاوت او به فلسفه (منحل کردن بسیاری از سؤالات فلسفی) مسیر جدیدی را برای فلسفه می‌گشاید.

این موضوع بستر وسیع و عمیقی را فراهم می‌کند که برای دین‌شناسان و فیلسوفان دین بسیار مغتنم است. از نظر ویتگنشتاین هیچ نظریه‌ای هرچند مستدل و موجه قدرت تغییر جهت دادن به زندگی فرد را ندارد این در حالی است که دین چنین قدرتی را دارد. آن چه در دین موضوعیت و اصالت دارد، نجات انسان است. اگر واقعاً می‌خواهیم نجات یابیم به یقین نیاز داریم نه عقل، رویا و دانش. این یقین همان ایمان است؛ چیزی که قلب و روح به آن نیاز دارد نه عقل نظری. زیرا این روح، جان و تمامی عواطف آدمی است که باید نجات یابد نه ذهن انتزاعی‌اش.

آن چه در تفکر ویتگنشتاین اهمیت اساسی دارد و برای معرفت دینی راه‌گشاست رویکرد خاصی است که وی به دین و دین‌داران به‌عنوان نحوه

خاصی از زندگی دارد. دین داران با باورهای دینی زندگی می‌کنند. حیات، نحوه معیشت، امید و آرزوهای آنان وابسته به این نوع باورهای دینی است. آنان باور دینی را به‌عنوان امری که منطقی است یا منطقی نیست در نظر نمی‌گیرند. باور دینی امری فرامنطقی است. در دین و بیان دینی از نوعی زبان که ناشی از نوع خاصی نحوه زندگی است، استفاده می‌شود که خاص زبان دین است. در اینجا ما از این گزاره‌ها استفاده می‌کنیم: «من به فلان و بهمان حادثه‌ای (مثل روز قیامت) که در آینده اتفاق می‌افتد، باور دارم.» او معتقد است که این نوع استفاده از گزاره‌ها با آنچه در علم به کار می‌بریم، به‌طور کلی متفاوت است. در حوزه باورهای دینی به دنبال این نیستیم که مطلبی را برای کسی اثبات علمی و یا عقلانی کنیم چنین کاری مطمئناً «نامعقول» است. آن چه در این نوشتار به دنبال آن هستیم پی‌جویی و واریسی این نوع نگاه خاص به باورهای دینی است. نگاهی که چنان در نگرش‌های ویتگنشتاین سیطره می‌یابد که حتی نمی‌تواند در سایر مسائل از این نگرش و تسلط دین‌گرا یا دین‌مدار جلوگیری کند. (خواه این مسائل را به قول مالکوم مسائل فلسفی در نظر بگیریم و خواه به قول وینچ مسائل غیرفلسفی) ما در این جا سعی می‌کنیم مهم‌ترین مسائلی که برآمده از نگرش و رویکرد ویتگنشتاین به بحث‌ها و مسائل و باورهای دینی است را مورد بحث و واریسی قرار دهیم.

ابن سینا به‌عنوان چهره شاخص و دوران‌ساز در فلسفه اسلامی مطرح است به گونه‌ای که آرای او تراز و معیار در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. به نظر نگارنده این دو فیلسوف با وجود فلسفه‌های متفاوت، جهان‌بینی غیر یکسان و سایر تفاوت‌های مهم، ارزش مقایسه را با یکدیگر در بستری که امروزه کمتر مورد توجه است، یعنی، ایمان و باور دینی را دارند.

ایمان و باور دینی نه در اندیشه‌های ویتگنشتاین و نه در دیدگاه‌های ابن سینا اصالتاً مورد بحث قرار نگرفته است. آن چه برای نگارنده اهمیت داشت این بود که نشان دهد علیرغم تفاوت‌های آشکار و پنهان آن دو در اندیشه‌های فلسفی‌شان، در مسئله ایمان و دین هر دو به نوعی بر تفاوت عمیق آن با مباحث عقلی و استدلالی تأکید دارند. ویتگنشتاین از زاویه یک فیلسوف مدرن با استفاده از اصطلاح ابتکاری خود یعنی بازی زبانی متفاوت دین با سایر مقولات و ابن سینا با استفاده از عبارت‌ها و داستان‌های عجیب تمثیلی و زبان عرفانی عملاً تفاوت مذکور را نشان می‌دهند.

در مورد ویتگنشتاین از روش توصیف، تحلیل، مقایسه و نقادی استفاده کرده‌ام. یعنی پس از ذکر مبادی و ساختار فکری و فلسفی او و توصیف نظریاتش به تحلیل دیدگاه‌های وی و همچنین طبقه‌بندی دیدگاه‌های مفسران و مقایسه آنها و در نهایت نقد دیدگاه‌های آنان و نقد دیدگاه‌های ویتگنشتاین درباره باور دینی پرداخته‌ام. در مورد ابن سینا نیز از همین روش بهره برده‌ام. ابتدا ساختار فکری ابن سینا بر مبنای گرایش عمده او به فلسفه مشایی نوافلاطونی یا فلسفه مغربی بررسی نموده و سپس به ارائه دیدگاه‌های او بر مبنای گرایش اشراقی و عرفانی اشاره کرده‌ام. در نهایت ضمن ذکر دو دیدگاه متفاوت در تفسیر آرای عرفانی ابن سینا آنها را مقایسه و نقادی و ارزیابی کرده‌ام.

بخش اول به ابن سینا اختصاص یافته است. این بخش خود شامل چند فصل می‌باشد. ابن سینا در مقام منطق‌دان، مواضعی قطعی و همچون مبنایان سنتی دارد اما در مقام فیلسوف، مواضعی نقادانه دارد. رویکرد اخیر وی را در موضوعات برهان و توجیه شفاف‌تر و با ذکر موارد بیشتری بیان کرده‌ام. در این جا تأکید شده است که ابن سینا را نمی‌توان در گروه

ایده آل‌گرایان^۲ قرار داد بلکه او فیلسوفی واقع‌گراست یعنی در مباحثی مانند توجیه، بدیهیات و برهان رویکردی تشکیکی دارد. ابن‌سینا را در نگاهی دیگر که کمتر مورد توجه قرار گرفته است عارفی شوریده دل نشان داده‌ایم که دارای موضعی کاملاً متفاوت با ابن‌سینای منطقی و فیلسوف است. او در این جایگاه حکیم و اهل‌الهام و اشراق است. در این جا او به زبان دیگری سخن می‌گوید، زبانی که برای منطقدانان و فیلسوف بیگانه است. اتفاقاً وقتی ابن‌سینا در مقام یک عارف و حکیم با زبان تمثیل سخن می‌گوید به مقصود ما که بررسی دیدگاههای او در مورد باور دینی در مقایسه با ویتگنشتاین است، نزدیکتر است.

بخش دوم به ویتگنشتاین اختصاص یافته است. این بخش نیز چندین فصل دارد. نگاه متفاوت ویتگنشتاین به فلسفه و فلسفه یگانه او، دو دوره حیات فکری با این فرض که وی تغییری در نظام فکری و فلسفی خود به ویژه در موضوع ارزش‌ها (زیبایی‌شناسی، اخلاق و دین) نداده است، از جمله موضوعاتی است که به بحث گذاشته ایم. در ادامه از منظر ویتگنشتاین تغییر گرامر زبان و سوء تفاهماتی که بسیاری از همین ناحیه دچارش شده‌اند، همچنین نسبت‌های معناداری، ارزش صدق، گزاره‌های ارزشی، شک، بازی زبانی و دیدن به منزله، را بررسی کرده‌ایم. همه اینها مبانی‌ای تلقی می‌شوند تا به بحث ماهیت باور دینی راه یابیم.

در بخش سوم مطالعه‌ای مقایسه‌ای بین مواضع ویتگنشتاین و ابن‌سینا را انجام داده‌ایم. ابتدا وجوه اتفاق و تشابه و سپس وجوه اختلاف آنها با توجه به مبانی و پیشینه معرفت و جهان‌بینی متفاوتشان نقد و بررسی شده است. شایسته است از زحماتی که بر بسیاری از اساتید و بزرگواران و دوستانم تحمیل کرده‌ام تقدیر و تشکر کنم. جناب استاد بزرگوار و کم‌نظیر

در فلسفه مشاء حضرت آیت الله سید حسن مصطفوی که راهنما و مشوق روحی و فکری اینجانب در همه مراحل تحقیق بودند؛ آقایان دکتر حسین هوشنگی و دکتر رضا اکبری که همواره همراه و مشاور صدیق و باانگیزه بودند و در نهایت جناب آقای دکتر مالک حسینی که از دقت، ژرف نگری، نقادی و هم اندیشی ایشان بی نهایت بهره بردم. همچنین از دوستان بسیاری که به من روحیه و انگیزه دادند به ویژه دوست گرانمایه ام آقای حسن نوروزی که در اصلاح این نوشتار مرا یاری کردند کمال تشکر و قدردانی را می نمایم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد فسنگول و همین کتاب در فصل دوم از بخش دوم سخن خواهیم گفت.
۲. منظور از ایده‌آل‌گرایی قایل بودن به ملاکهای قطعی و آرمانی برای عقلانیت است. در مقابل ایده‌آل‌گرایی، واقع‌گرایی قرار دارد که به نوعی ملاکهای مذکور را تعدیل می‌کند.

پیش‌گفتار

از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فلسفه‌های جدیدی جان گرفتند که تا آن زمان سابقه نداشتند. فلسفه‌هایی مانند: «اگزیستانسیالیسم»، «پدیدارشناسی»، «پراگماتیسم»، «فلسفه تحلیلی»، «منطق ریاضی» و «فلسفه حیات» بنیان گذاشته شدند. هر یک از این فلسفه‌ها در حوزه‌های مختلف معرفتی مانند هنر، روانشناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و غیره نفوذ کردند و به‌طور جدی در ارزیابی‌ها، سنجش‌ها و پژوهش‌های صاحب‌نظران هر یک از این حوزه‌های معرفتی تاثیر گذاردند.

لودویگ یوهان ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) با نگاهی متفاوت به فلسفه شاید مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم بوده است. او هم با تعریف گذشتگان در مورد فلسفه به‌عنوان یک معرفت‌مخالفت می‌کند و هم روح و تمدن قرن بیستم را به چالش می‌کشد. غالباً فلاسفه به دنبال کسب معرفت بودند. هرچند تصورات متفاوتی از معرفت داشتند. افلاطونیان وظیفه فلسفه را دستیابی به اعیان مجرد (مثل) یا حقایق ابدی می‌دانستند. ارسطوئیان فلسفه را تداوم علم اما علم به کلیات تلقی می‌کردند. پیروان دکارت تلاش داشتند با فلسفه بنیاد علوم و معارف بشری را بر پایه محکم مستقر کنند. در کانت وظیفه فیلسوف شرح و بسط حقایق پیشین ماتقدم هم در حیطه تجربه ادراکی

و هم تجربه اخلاقی بود. تجربه گرایان کلاسیک انگلستان وظیفه فلسفه را تحقیق در باب ماهیت ذاتی ذهن بشر می دانستند به طوری که بتوان به امکان معرفت بشری تداوم بخشید. اما ویتگنشتاین وارد هیچ یک از این مناظره‌ها و مسائل معتدیه فیلسوفان نشد. از نظر او فلسفه مبتنی بر هیچ گزاره‌ی واقعی مبنایی نیست تا بتواند تکیه‌گاه علم شود. فلسفه ربطی به روان‌شناسی و تحقیقات تجربی در مورد ذهن ندارد. همچنین ربطی به ریاضیاتی که مبتنی بر مبانی و اصول است، ندارد. او پیش‌فرض‌های مسلم فیلسوفان را نقد کرد و معتقد بود در فلسفه هیچ‌گونه گزاره فلسفی یا معرفت فلسفی وجود ندارد و برخلاف علم هیچ معرفت ملموسی حاصل نمی‌شود.^۱

زبان ریشه اصلی مشکلات ماست. شباهت‌های گرامری عبارات زبان که اختلاف عمیق منطقی آنها را می‌پوشاند، آدمی را همواره فریب می‌دهد. «افسون زبان، قوه فاهمه ما را به بند کشیده است».^۲ در فلسفه نمی‌توان فرضیه‌ای داشته باشیم تا پدیدارها را تبیین کنیم. در فلسفه کاربرد نابجای واژه‌ها را توصیف می‌کنیم. با این کار مفاهیم مغلوط و درهم آمیخته را منظم و درست می‌کنیم. بدین وسیله مشکل فلسفی حل و بلکه منحل می‌شود. «محصول فلسفه، فرونشاندن ورم‌هایی است که فاهمه ما با کوبانیدن سر خود به دیوارهای زبان پیدا کرده است، این ورم‌ها ما را متوجه به ارزش بازنمایی و معالجه آنها می‌کند».^۳

هری رندر^۴ اشاره دارد که نگرش ما به واقعیت یا به تعبیر ویتگنشتاین، زبان، در هم تنیده با دریافت عقل، فرهنگ و سابقه تاریخی ما از جهان خارج است. فهم زبان بدون دستیابی به ریشه‌های فرهنگی و تاریخی امکان‌پذیر نیست. هر زبانی دو جنبه دارد یکی جنبه مشترک که عامل ارتباط و تبادل فرهنگ‌ها در جوامع مختلف است و دیگری جنبه اختصاصی است

که ویتگنشتاین در مرحله دوم حیات فکری‌اش به این جنبه بسیار توجه کرده است و نظریه «بازی‌های زبانی» را مطرح کرده است. این جنبه اختصاصی حکایت از نگاه و رویکرد ویژه آن قوم یا قبیله به جهان خارج دارد که در واقع افراد غیر بومی متوجه آن نخواهند شد. به همین دلیل مردم شناسان فهم کامل زبان اقوام ابتدایی را که مبتنی بر پیش فرض‌ها، ایده‌آل‌ها و راز و رمزهای ویژه آنان است غیرممکن دانسته‌اند.^۵ به‌عنوان مثال برای چینی‌ها و هندوها موضوع زندگی پس از مرگ^۶ محوریت دارد. برای پیشاسقراطیان جستجو برای معرفت درباره جهان، اساس تفکر است. بعضی از متفکران آتن یعنی سوفیست‌ها^۷ صاحب معرفت و صاحب فضیلت شدن یا متعالی شدن به ویژه در بسترهای سیاسی و اجتماعی را از همه مهم‌تر می‌دانستند. دیگران معرفت‌شناسی و سوال از صدق و کذب و گروهی دیگر ارزش شناسی را اساسی‌ترین مسئله و محور کار فلاسفه در نظر گرفتند. امروزه تعریف و جایگاه فلسفه کاملاً دچار تحول شده است. به قول فیلسوف علم معاصر تامس کوهن دچار تغییر در پارادایم شده‌ایم. در واقع فیلسوفان معاصر از منظری دیگر به فلسفه می‌نگرند آنان فلسفه را تلاش معقول برای فهمیدن، نظم و ساماندهی و پاسخی درخور به سوالات اساسی نام نهادند. تلاشی که هرگز امر راکد و ثابتی نیست بلکه فعالیتی پویا و متحول است. این موضوع که چه عناوین یا تعاریفی محوری‌ترین است، چندان جدی تلقی نمی‌شود زیرا در هر صورت با توجه به شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی می‌تواند تفاوت وجود داشته باشد.

در اینجا مواضع و نظریه‌های ویتگنشتاین به ویژه در مخالفت جدی‌اش با دیدگاه‌های فریزر جامعه‌شناس و مردم‌شناس معروف قابل توجه است. او اذعان دارد که بسیاری از تلقیها و قضاوت‌های ما در مورد جوامع ابتدایی

مخدوش است زیرا ملاک‌های قضاوت ما ریشه در هنجارها و روابط و قواعد عمدتاً تحمیلی و غیرانتخابی جوامع خود ما دارد که به هیچ وجه قابل تطبیق، مقایسه و قضاوت در جوامع ابتدایی نمی‌باشد. وینچ با تکیه بر همین دیدگاه نظر ماکس وبر در مورد امکان تفسیر و پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی بر مبنای قواعد آماری را رد می‌کند.^۸

از این نکته وارد مهم‌ترین مباحث ویتگنشتاین متاخر می‌شویم. بسیاری از مفسران و شاگردان ویتگنشتاین معتقدند او سه دوره یا سه نوع حیات فکری داشته است. مرحله اول با انتشار تنها کتابش که با نظارت مستقیم او انجام می‌گیرد یعنی رساله منطقی-فلسفی^۹ مرحله دوم در فاصله جنگ‌های جهانی اول و دوم که محصول عمده آن کتاب تحقیقات فلسفی^{۱۰} است. مرحله سوم که در آخرین اثر بسیار جدی و متفاوتش که در واپسین دوران زندگی به سرانجام رسید یعنی کتاب درباره یقین^{۱۱} تجلی یافته است. او در هر مرحله‌ای از حیات فکریش متفاوت و نقاد مراحل پیشین است. اگرچه در همه این مراحل از خط مشی واحدی پیروی می‌کند. (از جمله اینکه کار فیلسوف توصیف است نه تبیین، بسیاری از مسائل فلسفی با تغییر نگرش حل می‌شود و عمده آنها ناشی از به کارگیری غلط زبان است و غیره). آن چه در این نوشتار اهمیت بیشتری دارد تمرکز بر ویتگنشتاین متاخر می‌باشد. او معتقد است باید فعالیت‌های مختلف انسان از قبیل دستور دادن، گزارش دادن، شوخی کردن و حتی حل کردن مسائل ریاضی و همچنین دین‌داری مبتنی بر زمینه‌ها، مبانی و باورهای یقینی باشند. چه بسا هر بازی زبانی بر یک یا چند مبنا استوار باشد. این مبانی یقینی وجود دارند و این مبانی در موضعی فراتر از صدق و کذب و توجیه‌های معرفت‌شناختی قرار دارند.^{۱۲} او در کتاب درباره یقین در تقابل جدی با جورج ادوارد مور قرار می‌گیرد. به

نظر می‌رسد که مور مطالبه شکاک^{۱۳} برای اینکه ثابت شود آدمی در رویا نمی‌باشد را معنادار می‌یابد، بنابراین تلاش‌های انجام شده از جانب خود و فلاسفه‌ای مانند دکارت را برای برطرف کردن این چالش نیز معنادار می‌یابد. در حالی که ویتگنشتاین هم موقعیت شکاک و هم پاسخ مور را «بی معنا» می‌داند. کاری که شکاک انجام می‌دهد خودفریبی است و پاسخی که فلاسفه ارائه می‌دهند بی‌مورد است. این که بتوان معیار معناداری در مورد رویا، شک و شناخت ارائه داد توهمی بیش نیست. «این استدلال که من ممکن است در رؤیا باشم، بی معناست زیرا اگر من در رویا هستم، این عبارت هم از همان رویاهاست و در واقع این عبارت که این جملات معنا دارند نیز رویایی بیش نیست»^{۱۴} به هر حال نگرش جدید و متفاوت ویتگنشتاین به موضوع «معناداری» بستر وسیع و عمیقی را فراهم می‌کند که برای دین‌داران و فیلسوفان دین بسیار مغتنم است.

در این نوشتار سعی بر این شده است که از آثار دست اول فلاسفه مذکور استفاده شود. ویتگنشتاین غالب آثارش توسط شاگردانش جمع آوری شده است. از این رو ضمن تطبیق دیدگاه‌های او و اکتفا نکردن به منبع واحد و استفاده از افراد صاحب نظر در استنتاج دیدگاه‌های او مانند «هکر» و «بِرت» تلاش کردم خود را به مواضع اصلی او نزدیک کنم. در ترجمه آثار مهم ویتگنشتاین از درباره یقین، کتاب آبی و برگه‌ها ترجمه دکتر مالک حسینی، رساله منطقی-فلسفی ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی و پژوهش‌های فلسفی و فرهنگ و ارزش ترجمه امید مهرگان استفاده کردم.

اکنون مناسب است که اشاره‌ای موجز به طیف وسیع آثار ابن‌سینا کنیم و آنها را مورد دقت و وارسی قرار دهیم تا تفاوت بین این دو نوع رویکرد در آثار ابن‌سینا مشخص شود. اگرچه بسیاری از آثار ابن‌سینا به کلی از بین

رفته است اما در حدود بیش از دویست و پنجاه کتاب، رساله و نامه از وی در دسترس می‌باشد.^{۱۵} تعدادی از این آثار مانند *شفاء* و *قانون* بسیار مفصل هستند و تعدادی دیگر مانند *رساله الفعل و الافعال* و *رساله فی سرالقدر* مختصر می‌باشند. این آثار را می‌توان بر حسب محتویات آنها به چهار دسته تقسیم کرد: کتابها و رساله‌های فلسفی، کتابها و آثار دینی، طبیعی، ریاضی و جهان‌شناختی و در نهایت رساله‌های تمثیلی و عرفانی. هرچند این تقسیم‌بندی شاید همه موضوعات آثار ابن‌سینا را در بر نمی‌گیرد (همچون نیرنجات، طلسمات و غیره) اما برای اهداف این نوشتار می‌توان از چنین تقسیم‌بندی استفاده کرد. از نوشته‌های فلسفی ابن‌سینا می‌توان *شفاء*، *نجات*، *دانشنامه علائی*، *اشارات و تنبیهات*، *عیون الحکمه* و بعضی رساله‌های متفرقه و موجز را در منطق و فلسفه نام برد. نوشته‌های دینی او شامل تفاسیری است که بر بعضی سوره‌های قرآن مجید تقریر کرده است مانند تفسیر سوره‌های اخلاص، ناس، اعلی و همچنین رساله‌هایی در مورد زیارت، قضا و قدر و معاد را می‌توان به این فهرست اضافه کرد.^{۱۶}

در زمینه جهان‌شناسی و طبیعیات و ریاضیات می‌توان به آثاری که ابن‌سینا در *دائرةالمعارف* بی نظیر خود *شفاء* و همچنین *نجات* که خلاصه همان کتاب *شفاء* می‌باشد، اشاره کرد. وی همچنین رساله‌های فراوانی در مورد عقول، افلاک و مراتب هستی‌شناسی عالم خلقت و علوم می‌مانند علم النفس، علم جو، موسیقی نیز دارد. در پزشکی علاوه بر کتاب معروف *قانون* رساله‌هایی در مورد امراض گوناگون و نحوه معالجه آنها را در اختیار ما قرار داده است.

دسته چهارم از آثار ابن‌سینا که در این نوشتار مورد توجه بیشتری قرار گرفته است مربوط به «الحکمه المشرقیه» می‌باشد. ظاهراً ابن‌سینا کتابی با

همین نام داشته است که متأسفانه مفقود و یا نابود شده است. الحکمه المشرقیه با توجه به مطالبی که شیخ در کتاب *منطق المشرقیین*^{۱۷} آورده است و در فصل دوم همین بخش به آن اشاره شده است، اهمیت می‌یابد. غیر از این کتاب مفقود شده در حال حاضر سه داستان تمثیلی عرفانی به نامهای *حی بن یقظان*، *رساله الطیر و سلامان و ابسال* (با توجه به شرحی که خواجه نصیر در ذیل کتاب *اشارات و تنبیهات* ارائه داده است) موجود می‌باشد. سه نمط آخر کتاب *اشارات و تنبیهات* نیز که بحثهای مفصلی در مورد عرفان انجام داده است را می‌توان به این فهرست اضافه کرد.

آن چه در اینجا اهمیت دارد تفکیک دیدگاه‌های ابن‌سینا در موضوع‌های مختلف تحت عناوین حکمت مغربیه و حکمت مشرقیه است. در حکمت مغربیه دیدگاه‌های مشائی توأم با گرایشات ارسطویی و نوافلاطونی وی را دنبال می‌کنیم و بیان می‌نماییم که مواضع ابن‌سینا در موضوعاتی مانند علم، باور، بدیهیات و یقین از منظر یک منطق‌دان در مقایسه با یک فیلسوف تفاوت دارد. در حکمت مشرقیه نشان می‌دهیم که ابن‌سینا در جذب و سیر و سلوک عرفانی مواضعی متعالی تر از مواضع یک منطق‌دان یا فیلسوف مطرح می‌کند و در واقع به اینجا می‌رسیم که ابن‌سینا به توسع در معنا و مفهوم معتقد است. در واقع وی به نوعی معتقد است مفاهیم در حوزه‌ها و بسترهای مختلف معرفتی متفاوتند و معانی گوناگونی دارند. این رویکرد ابن‌سینا نیز زمینه و بستر مناسبی برای دینداران و فیلسوفان دین فراهم می‌کند.

پی نوشت‌ها

1. Hacker, 1986, P.148
2. Pl: 109
3. Pl: 119
4. Harry Render
5. Render, 1986, PP. 139-187
6. Karma
7. Sophist
8. Winch, 1985, P.8
9. Tractatus Logico- Philosophicus
10. Philosophical Investigations
11. On Certainty
12. OC: 204,205
13. skeptic
14. OC: 383

۱۵. فهرست آثار او را می توان در کتاب فهرست نسخه های ابن سینا به قلم دکتر یحیی مهدوی یافت. (مهدوی، ۱۳۳۳)

۱۶. اگرچه در مورد صحت انتساب همه این آثار به ابن سینا تردیدهایی وجود دارد و نیاز است که محققان مطالعات جدی در این زمینه انجام دهند.

۱۷. البته در اینجا مقصود این نیست که ابن سینا صرفاً نوعی فلسفه که در جهان مشرق زمین وجود داشته است را در مقابل فلسفه مغرب زمین یا همان فلسفه یونان بنا کرده است یا قصد داشته است آن را احیا کند. منظور این است که ابن سینا با توجه به تغییراتی که در شرایط زندگی، تعلقات و گذر از سنین جوانی می یابد دچار تحولاتی در فلسفه و نگرشش به عالم هستی می شود به طوری که رویکرد و تمایلی را به اشراق و معارف محض عرفانی می یابد.

بخش اول

ابن سینا



ابن‌سینا و حکمت مغربیه

در این بخش جهت‌گیری ابن‌سینا را در فلسفه مغربیه از مسیر عناوینی همچون علم، باور، تعریف و بدیهیات آغاز می‌کنیم و سپس در برهان و توجیه به پایان می‌رسانیم. بدیهیات، برهان و توجیه مقوله‌هایی هستند که ما را وارد دنیای بحث‌های دقیق و حساب شده، منطقی و فلسفی مبنایان سنتی در فلسفه اسلامی می‌نمایند. قصد ما این است که نشان دهیم حتی در این قلمروی به ظاهر غیر قابل نفوذ که همه سخنان، تعالیم و بحث‌ها از صلابت، استحکام و قطعیت زیادی برخوردارند، می‌توان روزنه‌هایی برای مشرب ذوقی، عرفانی و حکیمانه یا حکمت مشرقی و در نتیجه نگاهی متفاوت به مقوله‌های دین و باور دینی نزد وی یافت. این فصل به ما کمک می‌کند با استفاده از تعاریف و جملات ابن‌سینا هر یک از مصادیق مربوط به اعتقادات قطعی و جازم را ردیابی کنیم و آنها را با نگاهی متفاوت مورد ارزیابی قرار دهیم. این موضوع را تحت عنوان دو رویکرد متفاوت ایده‌آل‌گرایانه و واقع‌گرایانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. علم و باور

از دیدگاه ابن سینا بشر در ابتدای تولد خالی از هرگونه اطلاعات، آگاهی و معلومات بوده است. ذهن او همچون لوح سفیدی با جهان هستی مواجه شده است. به تعبیر دیگر انسان در مراحل آغازین حیاتش بالقوه صاحب تعقل و تفکر می‌باشد در عین حال که هیچ صورتی برایش متصور نیست اما این استعداد را دارد تا هر صورتی را بپذیرد. بدین لحاظ آن را عقل هیولانی می‌نامد. ابن سینا می‌گوید مشائیین معتقدند، ماده اولی (عقل هیولانی)^۱ هیچ صورت بالفعلی ندارد و در عین حال می‌تواند همه صور را بپذیرد.

پس از طی مراحل این لوح نانوشته به قابلیت‌ها و فعلیت‌هایی خواهد رسید. علم در اندیشه ابن سینا معانی متعددی می‌یابد. گاهی ابن سینا آن را به عنوان مقسم برای تصور و تصدیق^۲ و گاهی صرفاً به معنای تصدیق به کار می‌برد. او علم را اعتقاد و باوری می‌داند که بتوانیم حکم کنیم چیزی فلان‌گونه است. گاهی در معنای مصطلح معرفت (باور صادق موجه) یا اعتقاد یقینی مکتسب به کار می‌برد و آن زمانی است که اعتقاد یابیم به اینکه چیزی فلان‌گونه است و بعلاوه باید اعتقاد داشته باشیم که ممکن نیست آن‌گونه نباشد به طوری که محال باشد چنین اعتقادی را از دست بدهیم.^۳ از نظر ابن سینا زمانی می‌توانیم در مورد باوری با قاطعیت و اطمینان نظر دهیم که آن باور زایل شدنی نباشد، چنین قطعیتی را در شرایطی بدست خواهیم آورد که حمل محمولی بر موضوعی بنفسه «روشن و بیّن» باشد در این صورت می‌توانیم حکم کنیم این باور «قطعی» است و زایل شدنی نمی‌باشد.^۴ در مقابل علم، ظن قرار دارد که آن نیز اعتقادی است که فرد در مورد چیزی دارد و آن را مطابق با واقع می‌انگارد اما این اعتقاد آن قدر جازم و قطعی نیست تا بتواند حکم کند که محال است آن چیز فلان‌گونه نباشد.

به‌عنوان مثال ممکن است فردی ظن داشته باشد که «الف ب است»، چنین حکمی اگرچه از نظر فرد تصدیقی مطابق با واقع است اما چنین نیست که از نظر او محال باشد در آینده «الف ب نباشد» به این حکم، تصدیق، اعتقاد جازم و قطعی یا علم نمی‌گوییم.^۵

ابن‌سینا گاهی علم را در کنار عقل به کار می‌برد و می‌گوید «فان الکلی معقول و العلم الحقیقی للعقل»^۶. هرچند از این عبارت به دست نمی‌آید که علم حقیقی سنخیت تام با عقل داشته باشد اما می‌توان این استنباط را داشت که نتیجه کار عقل این است که به علم حقیقی نایل شود و چنین علمی به امور جزئی و محسوس من حیث هو محسوس تعلق نمی‌گیرد. علم حصول صورتهای معلوم در نفس است. این ملاک ساری و جاری در تفکر ابن‌سیناست که جزئیات متعلق علم قرار نمی‌گیرند یا به تعبیر دیگر صرفاً کلی‌ها هستند که مورد تعقل قرار می‌گیرند و معقول می‌شوند. علم حصول صورتهای معلوم در نفس می‌باشد اما آیا هر صورت معلومی می‌تواند مصداق علم حقیقی باشد؟ آیا صورتهایی که ناشی از تصورات حسی و خیالی هستند می‌توانند مصداق واقعی علم و عقل باشند؟ ابن‌سینا تصریح می‌کند صرفاً صورتهایی که توسط قوه عقلیه و تفکر بدست می‌آیند و برهان‌پذیرند می‌توانند مصداق علم حقیقی باشند. قوه عقلیه نیز نمی‌تواند مستقلاً چنین صورتهای کلی عقلانی با ویژگی‌های خاص را در نفس حاصل کند مگر اینکه واهب‌الصّور یا عقل فعّال^۷ آنها را به نفس افاضه نماید. پس نفس انسان صرفاً پذیرا و آماده افاضات واهب‌الصّور می‌شود و پس از افاضه او انسان به مقام شامخ علم یا عقل نایل می‌شود.^۸

ابن‌سینا گاهی علم را به معنای تصور و تصدیق به کار می‌برد. تصور یعنی معنای شیئی در ذهن متمثّل شود و تصدیق همان است که قبلاً نیز اشاره

کردیم، یعنی باور و اعتقاد به اینکه چیزی فلان گونه باشد. هر یک از تصور و تصدیق‌ها یا از سایر تصور و تصدیق‌ها اکتساب می‌شوند و یا غیراکتسابی می‌باشند و دیگر تصور و تصدیقات بر پایه آنها قرار می‌گیرند. اگر همه تصورات و تصدیقات اکتسابی باشند گرفتار تسلسل و دور خواهیم شد، زیرا تعقل هر یک، منوط به تعدادی نامتناهی از دیگری می‌باشد و در نتیجه هیچ تعقلی اعم از تصور و تصدیق حاصل نخواهد شد.^۹

ابن سینا در مورد تصورات و تعریف مطالبی را مطرح می‌کند که به دلیل این که چندان مرتبط با موضوع نمی‌باشد به اختصار مطرح می‌کنیم. او معتقد است که می‌توان در مورد تعریف یک شیء تمام حقیقت و ذاتیات آن را بیان کرد. وظیفه منطق دان این نیست که صرفاً یک شیء را از سایر اشیا تمایز دهد بلکه بایستی به گونه‌ای اقدام کند که صورت ذهنی به دست آمده از یک شیء با واقعیت آن مطابقت کامل داشته باشد. در نتیجه همه ذاتیات شیء بایستی در آن صورت ذهنی وجود داشته باشد.^{۱۰}

این طور به نظر می‌رسد که ابن سینا در مورد تعریف ماهیت اشیا از هرگونه تدریج یا تشکیکی خودداری می‌کند.

۲-۱. برهان

از دیدگاه ابن سینا باورها و اعتقادات ما نسبت به اشیا از این سه قسم خارج نیستند:

۱- یقین ۲- شبه یقین ۳- ظن.

یقین زمانی ایجاد می‌شود که سه خصوصیت داشته باشد: اول، انسان نسبت به آن شیء معتقد باشد یعنی با طیب خاطر آن را تصدیق کند. دوم، همواره به آن چه تصدیق کرده است پای‌بند باشد، یعنی نتواند نقیض آن

تصدیق را در نظر بگیرد. سوم، اعتقادش غیرقابل زوال باشد. آن که هر سه خصوصیت را دارد برهان است. شبه یقین شامل تصدیقاتی می‌شود که صرفاً شرط اول را داشته باشد یعنی به آن اعتقاد داشته باشد اما می‌تواند دومین خصوصیت را داشته باشد و می‌تواند آن را نداشته باشد اما در هر صورت شرط سوم را ندارد و شامل جدل و مغالطه می‌شود.^{۱۱} ظن از جمله تصدیقاتی است که صرفاً اولین خصوصیت را دارد اما دومین خصوصیت را خود شخص ممکن است که بالفعل یا بالقوه قریب من الفعل داشته باشد اما در هر حالت نقیض خصوصیت دوم امر ممکن است. این نوع تصدیق که حالت اقناعی دارد عمدتاً در سخنرانیها و خطابه‌ها به کار می‌رود.

در فلسفه ابن‌سینا آن چه مورد توجه است، برهان و معلومات (تصورات و تصدیقات) بدیهی است که در مقابل معلومات اکتسابی قرار می‌گیرد. ضمن اینکه با عنایت به شرح خواجه، بدیهیات احکامی هستند که وقتی آنها را ملاحظه می‌کنیم انطباقشان با عالم خارج درک می‌شود. وی در مورد معلوم بدیهی می‌گوید، بدیهی حکمی است که وقتی آن را ملاحظه می‌کنیم، انطباقش با عالم خارج درک می‌شود. ضمن این که در عالم واقع نیز حقیقتاً با خارج تطابق دارد.^{۱۲}

همان طور که در این تعریف مشاهده می‌کنیم ابن‌سینا بداهت را در حکمی می‌داند که دو ویژگی داشته باشد: با خارج یا عالم واقع تطابق داشته باشد؛ عقل این انطباق را درک کند. از محتوای این تعریف چنین بر می‌آید که وی صرف انطباق داشتن حکم با خارج را به تنهایی کافی نمی‌داند. عقل بایستی بتواند هم تطبیق حکم را با عالم واقع درک کند و هم اصالتاً این حکم با عالم واقع تطبیق داشته باشد. به نظر می‌رسد تعاریفی که فلاسفه اسلامی بعدها در مورد بدیهیات بدست داده‌اند متأثر از رویکرد سینوی آنها

بوده باشد. آنها می‌گویند قضایا یا احکام بدیهی چیزهایی هستند که بی‌نیاز از فکر باشند؛ قضایای ضروری که لازم نفس مخلوق باشند؛ قضایایی که از ابتدای خلقت به شکل بی‌اختیار همراه آدمی باشد؛ احکامی که نه تنها نیاز به اکتساب ندارند بلکه محال است چنین اکتسابی در موردشان انجام شود و قضایایی که مورد موافقت عام باشند^{۱۳}.

نزد ابن سینا و سایر فیلسوفان مسلمان آن چه در منطق نقش جدی را ایفا می‌کند بدست آوردن علم یقینی اکتسابی یا علم حقیقی است. از نظر وی صرفاً علوم حقیقی باعث تحصیل کمال فردی می‌شوند و بالتبع صنعتی نیز که به این نوع از علوم می‌پردازند یعنی صنعت برهان بر سایر صناعات ارجحیت دارند زیرا در صنعت برهان کمال فردی بالذات حاصل می‌شود اما در سایر صناعات اگر منافی وجود داشته باشد بالعرض منجر به کمال فردی می‌شود^{۱۴}.

نکته جالب این است که ابن سینا برخلاف تاکیدی که بر پایه‌ای بودن یا «ابتدا» بودن باورهای بدیهی دارد نسبت به خصوصیت یقینی بعضی از آنها تشکیک می‌کند و با این حال از آنها به‌عنوان تصدیقات پایه استفاده می‌کند. ابن سینا دچار مغالطه نشده است و یا ناسازگاری و تعارضی در آرای او به وجود نیامده است بلکه این مطلب نشان می‌دهد که ابن سینا در بعضی مواضع خود نسبت به یقینی بودن یا بدیهی بودن بعضی باورها قایل به تشکیک و درجه‌بندی است.

چنان که می‌دانیم تصدیقات یقینی‌ای که از مبادی برهان محسوب می‌شوند بنا بر تقسیم‌بندی فلاسفه مسلمان عبارتند از: «اولیات»، «مشاهدات»، «مجرّبات»، «حدسیّات» و «فطریّات». ابن سینا گاهی به مطالبی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد او بعضی از این مبادی را برتر از دیگری می‌داند یا برخی از

آنها از قوت کمتری برای اقناع نفس برخوردارند و به شیوه‌های مختلف تدرّج و تفکیک را مطرح می‌کند. به‌عنوان مثال در موضوع مشاهدات که از جمله تصدیقات بدیهی و مبادی برهان محسوب می‌شوند، او تأکید می‌کند که حتی مشاهده برتر از یقین است زیرا وقتی به چیزی یقین داریم می‌توانیم برخلاف آن را تخیل کنیم در حالی که در مشاهده نمی‌توانیم با تخیل مانع از مشاهده شیئی شویم. به تعبیر دیگر حس باعث شده است تا نسبت به مشاهدات خویش جزم و قطعیت داشته باشیم^{۱۵}. در جای دیگری اعلام می‌کند حواس فقط می‌توانند احساسی را تحصیل کنند که این احساس همان حصول صورت محسوسه در حس است ولی حواس نمی‌توانند شیئی خارجی محسوس را اثبات کنند به کمک عقل می‌توانیم آن چه را که حس کرده‌ایم، اثبات کنیم و در صورت تائید عقل آن را به خارج نسبت می‌دهیم^{۱۶}. شبیه همین وضعیت در مورد مجربّات دیده می‌شود. اگر چه او مجربّات را جزو مبادی برهان برمی‌شمرد معتقد است که اقناع نفس نسبت به محسوسات و تجربه به خاطر کثرت غیر متأكد است و قطعی نمی‌باشد مگر این که به اکثری، طبعی یا ارادی بودن آنها واقف شویم. تکرار و محسوسات و تجربه ناکافی می‌باشد زیرا چنین اموری مبتنی بر امور اکثری، طبعی یا ارادی‌اند^{۱۷}. این تعارض در مورد سایر مبادی برهان یعنی حدسیات، متواترات و فطریات نیز وجود دارد.

این‌گونه به نظر می‌رسد که تفاوت رای ابن‌سینا در این موارد مربوط به تغییر رای وی و یا ناسازگاری و ناهماهنگی در مبانی تفکر وی نمی‌باشد بلکه همانطور که خواجه نصیر می‌گوید منظر و جایگاهی که این مبادی مورد بررسی قرار می‌گیرند تفاوت می‌کند. گاهی ابن‌سینا از جایگاه یک منطقدان، مشاهدات، مجربّات و غیره را موضوع بحث خود قرار می‌دهد و