

عنوان جزوه:

تحلیل فلسفه

استاد مصطفی ملکیان

جهاد دانشگاهی تهران

سال تدریس: ۱۳۸۹

الحمد لله
الرحمن
الرحيم

فهرست

جلسه هفتم..... ۲۶

۲۶..... انواع پیش فرض های چهارگانه Analytic Thinking

۲۶..... ادامه ی سخن در الزامات تحلیل فلسفی

۲۶..... کشف و بررسی پیش فرض های سخن

۲۶..... بیان انواع پیش فرض

۲۶..... مقدمه ای در بیان انواع پیش فرض

۲۶..... تحلیل فعل سخن گفتن و نوشتن

۲۷..... تحلیل آستین و سرل از فعل گفتن و نوشتن

۲۷..... تحلیل سه بخشی فعل گفتن و نوشتن

۲۷..... بخش اول: Locutionary Act

۲۷..... بخش دوم: I Locutionary Act

۲۸..... بخش سوم: Per Locutionary Act

۲۸..... مرور سه بخش بیان شده

تفکیک میان هدف و نتیجه و احتراز از خلط میان I Locutionary Act و Per

۲۹..... Locutionary Act

۲۹..... تفکیک هدف و نتیجه

۲۹..... مثالی از تفکیک هدف و نتیجه

۳۰..... اقسام سه بخش بیان شده

۳۰..... اقسام I Locutionary Act

- ۱- اخباری ۳۱
- ۲- تحریکی ۳۱
- ۳- التزامی ۳۱
- ۴- وصف الحالی ۳۲
- جلوگیری از خلط میان اخباری و وصف الحالی ۳۲
- ۵- ایجادى ۳۲
- نسبت اقسام پنج گانه ی Locotionary Act با صدق و کذب ۳۴
- ملاکی برای احتراز از خلط میان اخباری و وصف الحالی ۳۴
- فرق بحث صدق و صداقت ۳۵
- امکان بررسی قسم دوم و سوم و چهارم از نظر صداقت و بی صداقتی ۳۵
- بی معنایی صداقت و عدم صداقت درباره ی قسم پنجم (ایجادى) ۳۵
- اقسام Per Locationary Act ۳۶
- امکان تسری مباحث گفتار به نوشتار ۳۷
- پیش فرض های سخن ۳۸
- ۱- پیش فرض های فعل گفتاری ۳۸
- ۲- پیش فرض های مربوط به مخاطب گفتار ۳۹
- ۱- پیش فرض های مربوط به علم مخاطب ۳۹
- ۲- پیش فرض های مربوط به فهم مخاطب ۳۹
- ۳- پیش فرض های مربوط به قدرت تفکر مخاطب ۴۰
- ۴- پیش فرض های راجع به تجربه مخاطب ۴۰

- ۵- پیش فرض های راجع به نیاز های مخاطب ۴۱
- ۴- پیش فرض های مقام گفتار ۴۲
- اقسام مقام گفتار ۴۲
- ۱- تدریس ۴۲
- ۲- مذاکره ۴۲
- ۳- مباحثه ۴۳
- ۴- اطلاع رسانی ۴۳
- ۵- نقد ۴۳
- پرسش و پاسخ: ۴۴
- حالات سه گانه ی شکست ۴۴
- جلسه هشتم ۴۵**
- مروری بر مباحث جلسه ی پیشین ۴۵
- اقسام پیش فرض های *perlocutionary act* ۴۶
- ۱- پیشفرض های افعال اخباری ۴۶
- ۱- پیش فرض های مابعدالطبیعی ۴۷
- برخی پیش فرض های هستی شناسانه و عدم بررسی آن ها در بحث حاضر ۴۷
- پیش فرض های هستی شناختی مورد بحث ۴۸
- بحث پیش فرض در لسان قدمات ۴۸
- ۲- پیش فرض های معرفت شناختی ۴۹
- ۳- پیشفرض های فلسفه ی منطقی ۴۹

برخی نکات درباره ی کشف پیش فرض های سخن:	۵۰
۱- رابطه ی مستقیم بین قدرت تفکر و قدرت کشف پیش فرض های سخن	۵۰
۲- فهرست برخی پیش فرض های دیگر سخن	۵۱
۳- ضروری بودن سه پیش فرض اولیه در هر سخنی	۵۱
۲- پیش فرض های افعال تحریکی	۵۲
نبود پیش فرض های فلسفی منطقی در جملات تحریکی	۵۲
پیش فرض های جهان شناختی در افعال تحریکی	۵۳
تفاوت پیش فرض های cosmological و ontologica	۵۳
پیش فرض های انسان شناختی در احکام تاریخی	۵۴
برخی پیش فرض های دیگر در افعال تحریکی	۵۵
پیش فرض های ارزش شناختی در افعال تحریکی	۵۵
پیش فرض های وظیفه شناختی در افعال تحریکی	۵۵
بیان تفاوت میان ارزش و وظیفه	۵۵
• اقسام ارزش	۵۶
ارزش های زیباشناختی	۵۶
ارزش های حقوقی	۵۶
ارزش های اخلاقی	۵۷
ارزش های دینی و مذهبی	۵۷
ارزش های اقتصادی	۵۷
ارزش های معرفت شناختی	۵۸

ارزش های منطقی	۵۸.....
بازگشت به بیان تفاوت ارزش و وظیفه	۵۸.....
۳- پیش فرض های افعال التزامی	۵۹.....
۴- پیش فرض های افعال وصف الحالی	۶۰.....
پیش فرض های افعال ایجادى	۶۱.....
پیش فرض های روان شناختى در افعال ایجادى	۶۱.....
تفاوت میان پیش فرض های سخن و لوازم سخن	۶۲.....
پرسش و پاسخ	۶۲.....
تفکیک مقام semantic از pragmatics	۶۲.....
معرفى منابعى درباره ی انواع تئورى های صدق	۶۵.....
نسبت میان واقعیت های نهادى و افعال ایجادى	۶۵.....
جلسه نهم	۶۷
مرورى بر مباحث پیشین	۶۷.....
تقسیمات perlocutionary act	۶۷.....
۱- تاثیر بر باورها و دانش ها	۶۷.....
۲- تاثیر بر عواطف، احساسات و هیجانات	۶۸.....
۳- تاثیر بر اراده ها و خواست ها	۶۸.....
۴- تاثیر بر گفتار	۶۹.....
۵- تاثیر بر کردار	۶۹.....
نقص کار آلستون و سرل در perlocutionary act	۶۹.....

- پیش فرض نداشتن perlocutionary act از وجهی دیگر ۶۹
- لوازم سخن ۷۰
- تقسیم بندی اول در باب لوازم سخن ۷۰
- ۱- لوازم منطقی یک سخن ۷۰
- ۲- لوازم معرفتی یک سخن ۷۰
- تفاوت لوازم منطقی و اپیستمیک ۷۱
- تقسیم بندی دوم لوازم ۷۱
- تفکیک لوازم عام و خاص ۷۱
- دلایل توجه به لوازم سخن ۷۲
- ۱- توجه دادن گوینده به لوازم سخنش ۷۲
- ۲- نشان دادن تالی فاسد سخن گوینده یا نویسنده ۷۳
- ۳- نشان دادن ناسازگاری سخن فعلی گوینده یا نویسنده با سخنان پیشینش ۷۳
- ۴- نشان دادن ناسازگاری نظام اندیشه ای گوینده یا نویسنده ۷۴
- ۵- کمک فکری به گوینده یا نویسنده ۷۴
- مرحله ی نقد سخن ۷۵
- ۱- مراد از نقد ۷۵
- ۲- انواع نقد ۷۶
- ۱- نقد درونی ۷۶
- ۲- نقد بیرونی ۷۶
- کارکرد هر کدام از انواع نقد ۷۶

۷۷.....	حوزه ی استفاده از هر کدام از انواع نقد
۷۸.....	موارد انحصار نقد در نقد درونی
۷۹.....	مراد از واقعیت در نقد بیرونی
۷۹.....	پرسش و پاسخ
۷۹.....	اقسام خردتر پیش فرض های بیان شده
۷۹.....	تکمیل کار فیلسوفان زبانی در ناحیه ی اقسام perlocutionary act
۸۰	جلسه دهم
۸۱.....	مروری بر مباحث پیشین
۸۱.....	نقد درونی
۸۱.....	نقد بیرونی و نسبت آن با مساله ی صدق
۸۲.....	تفاوت نقد درونی و بیرونی
۸۲.....	مشکل اول نقد بیرونی
۸۲.....	تقسیمبندی واقعیات به واقعیات دال و واقعیات غیر دال
۸۴.....	برخی نکات در تقسیم موجودات به متن و غیر متن
۸۴.....	نکته ۱: نسبی بودن واقعیات دال و غیر دال
۸۵.....	نکته ی دوم: تفاوت مصادیق دال ها و غیر دال ها در نسبت با افراد مختلف
۸۶.....	بررسی اجمالی نظریه ی قائلان به دال بودن تمامی امور
۸۶.....	نکته ی سوم: مراد از غیر در دلالت
۸۷.....	مصادیق غیر در نظر قائلان به دال بودن تمامی اشیاء
۸۷.....	۱- امور ماوراء الطبیعی

- الف) دلالت بر وجود خداوند..... ۸۷
- ب) دلالت بر صفات خداوند ۸۷
- ۲- امور طبیعی ۸۷
- تفکیک میان مصادیق مختلف واقع های متنی و غیر متنی ۸۹
- مصادیق مختلف واقع های متنی ۹۰
- شاخه های علوم تاریخی ۹۰
- شناخت اجمالی علمی که به بررسی متون می پردازند. ۹۱
- ۱- نشانه‌شناسی (Semiology) ۹۱
- شاخه‌های نشانه‌شناسی ۹۱
- شاخه‌های زبانشناسی ۹۱
- نحو‌شناسی ۹۲
- معناشناسی ۹۲
- کاربردشناسی ۹۲
- هرمنوتیک و نسبت آن با زبان شناسی ۹۳
- تفاوت هرمنوتیک فلسفی و زبانی ۹۴
- تفاوت فهم واقع و علم به واقع و نسبت هرمنوتیک و اپیستمولوژی ۹۵
- بازگشت به بحث مشکلات نقد بیرونی ۹۶
- مشکل دوم نقد بیرونی ۹۶
- نفی راهیابی معرفتی به واقع ۹۶
- بیان کانت از نفی راه یابی به واقع ۹۷

جلسه یازدهم.....	۱۰۰
مرور مباحث پیشین	۱۰۰
نقد درونی	۱۰۰
نقد بیرونی	۱۰۰
مشکل اول: تنوع واقعیات	۱۰۰
مشکل دوم: عدم دسترسی به واقعیات	۱۰۱
راهحل مشکل اول	۱۰۱
۱- مشکلات واقعیت‌هایی که از مقوله متناهد.....	۱۰۱
الف) مشکلات عام	۱۰۲
۱- مشکل راهیابی به اراده ی گوینده یا نویسنده برای احتراز از سوء تفاهم	۱۰۲
تعریف تفاهم و سوء تفاهم	۱۰۳
علت عدم راهیابی به اراده ی گوینده یا نویسنده	۱۰۳
ضرورت نحوشناسی، معناشناسی و کاربردشناسی	۱۰۵
نحوشناسی	۱۰۵
مشکل نحوشناسی	۱۰۶
تغییر ساختار نحوی زبان در گذر زمان	۱۰۶
تأثیر روحیه قومی بر تغییر ساختار نحوی	۱۰۶
مؤیدات این تأثیر در روایات	۱۰۷
مؤیداتی بر این تأثیر در زبان انگلیسی	۱۰۹
روحیه عرب زبانها در حال حاضر	۱۱۰

معرفی چند کتاب در این پیرامون.....	۱۱۱
معناشناسی	۱۱۲
مشکلات معناشناسی	۱۱۲
مشکل اول: ابهام، ابهام و غموض.....	۱۱۲
مشکل دوم: تطورات معنایی در گذر زمان.....	۱۱۲
معنای رابطه در ترجمه آیه	۱۱۳
مشکل سوم: اشتراک لفظی	۱۱۴
مشکل چهارم: معنای اصطلاحی لفظ	۱۱۴
اهمیت زمینه در مصداق داری مفاهیم	۱۱۵
تفاوت دقت در مقامهای مختلف	۱۱۶
کاربردشناسی	۱۱۸
قرائن حالیه	۱۱۹
قرائن مقالیه	۱۱۹
تفاوت قرائن حالیه و قرائن مقالیه	۱۱۹
مشکل هرمنوتیک: تعدد تفاسیر	۱۲۱
راهحل اول: نسبیگرایی تفسیری.....	۱۲۱
راهحل دوم: شکاکیت تفسیری	۱۲۱
راحلسوم: واقعگرایی هرمنوتیکی	۱۲۲
پرسش و پاسخ	۱۲۳
جلسه دوازدهم	۱۲۵

۱۲۵.....	بحث دلالت
۱۲۵.....	تقسیم بندی منطقیون قدیم از انواع دلالت
۱۲۵.....	دلالیت وضعی
۱۲۵.....	دلالیت طبعی
۱۲۶.....	دلالیت عقلی
۱۲۶.....	اشکال عمده ی تقسیم بندی قدماء
۱۲۶.....	تقسیم بندی منطقیون جدید از دلالت
۱۲۷.....	دلالیت معرفتشناختی
۱۲۷.....	دلالیت وجود شناختی
۱۲۸.....	تفاوت سه قسم دلالت در تقسیم دوم
۱۲۸.....	مقایسه ی تقسیم اول دلالت با تقسیم دوم
۱۲۹.....	بررسی قول کسانی که تمام جهان را دال می داند
۱۲۹.....	بررسی نوع دلالت در دلالت های اعتباری
۱۳۰.....	بررسی مشکلات فهم معنای متون
۱۳۰.....	مشکلات خاص متون مقدس با نظر ویژه به قرآن
۱۳۰.....	۱. مشکل تفاوت ماهوی سخن خدا با سخن انسان
۱۳۱.....	۲. تقدیم و تاخیر محتوایی در تدوین و آثار آن
۱۳۱.....	(۱) ناسخ و منسوخ
۱۳۲.....	(۲) فهم معنای یک گزاره
۱۳۳.....	(۳) مشکل استعمال الفاظ و تغییر معنایی آن ها

۱۳۴.....	مومن
۱۳۵.....	مهاجر
۱۳۶.....	فهرست موارد دیگر
۱۳۶.....	۴ و ۵) عموم و خصوص و مطلق و مقید
۱۳۶.....	۶) معنای لغوی و اصطلاحی
۱۳۷.....	۷) اشتراك لفظی
۱۳۷.....	۸) ضمائر (indexical ها)
۱۳۸.....	۹) احکام فقهی و اخلاقی
۱۳۸.....	۱۰) تطورات اندیشگی
۱۳۸.....	نمونه هایی از تطورات اندیشگی در قرآن
۱۳۸.....	در بحث معاد
۱۳۹.....	در احکام فقهی
۱۴۰.....	۱۱) تفکیک فرآیند و فرآورده
۱۴۰.....	۱۲) مشارالیه های مفاهیم غیر indexical
۱۴۱.....	بررسی کتب مقدس دیگر
۱۴۲.....	پرسش و پاسخ
۱۴۲.....	معرفی منبعی درباره ی تحلیل گزاره ها
۱۴۳.....	جلسه سیزدهم
۱۴۳.....	پرسش و پاسخ:
۱۴۳.....	تفاوت دلالت و حکایت

۱۴۵.....	تباین مفهومی و تصادق مصداقی حکایت و دلالت
۱۴۶.....	مشکلات فهم قرآن
۱۴۶.....	امثله ای در فهم اشتباه احادیث
۱۴۸.....	تفاوت مدعیات متنی و غیر متنی
۱۴۸.....	امکان یا امتناع دسترسی به واقع
۱۵۰.....	سخن کانت در پیرامون دسترسی به واقع
۱۵۱.....	کل بشر با مشکل کانت مواجهند
۱۵۱.....	جلسه چهاردهم
۱۵۲.....	مشکل عدم دسترسی به واقع در نقد بیرونی
۱۵۲.....	عقل برده احساسات
۱۵۳.....	کار عقل دلیل تراشی است نه استدلال
۱۵۴.....	جهات قوت و ضعف عقل
۱۵۴.....	دلایل هیوم جهت اثبات مدعایش
۱۵۴.....	عدم اعتبار استقرا
۱۵۵.....	تفاوت حقوق قدیم و جدید
۱۵۷.....	تعبیر ویلیام جیمز از بردگی عقل برای احساسات
۱۶۰.....	تقسیم بندی واقعیات به واقعیات طبیعی و واقعیات نهادی از طرف سرل
۱۶۰.....	واقعیات نهادی دارای آثار حقیقی هستند
۱۶۱.....	دلیل منطقی براینکه اعتباریات آثار واقعی دارند
۱۶۱.....	دلیل جامعه شناختی براینکه اعتباریات آثار واقعی دارند

قراردادی بودن واقعیت از نگاه مور.....	۱۶۲
مقدمه اول: تقسیم جهان به عالم مجردات، مثال و ماده توسط فیلسوفان اسلامی	۱۶۲
مقدمه دوم: مشکک بودن مفهوم وجود	۱۶۳
دوره برای تشخیص مفهوم متواطی و مشکک	۱۶۳
متواطی بودن مفهوم وجود از نگاه عرف	۱۶۴
فاصله گرفتن فلسفه از فهم عرفی	۱۶۵
میزان بهره بردن عوالم سه گانه از وجود	۱۶۵
دو نتیجه واقعی مترتب بر قراردادی بودن وجود	۱۶۷
پرسش و پاسخ:	۱۷۰
جلسه پانزدهم	۱۷۲
روش احراز صدق و کذب قضایا، مبتنی بر واقع گرایی قرارداد گرایانه	۱۷۲
مشکلات احراز صدق و کذب قضایا	۱۷۳
امور شناختنی شناخته و شناختنی ناشناخته و ناشناختنی	۱۷۴
معرفی نظرات در مورد کاندیدای رازها	۱۷۵
سلسله مراتب حقایق، به اعتبار سهولت و صعوبت شناخت	۱۷۶
انواع معانی تحلیل گزاره ها	۱۷۷
تفاوت تحلیل و تعریف گزاره ها	۱۷۷
بحثی پیرامون غلط اندازی واژه ها	۱۷۸
الفاظی که بار معنایی ندارد اما بار عاطفی دارد	۱۷۹
بار معنایی نداشتن الفاظ ارزشی	۱۸۰

مشکلات جدایی گزاره های ناظر به واقع و ناظر به ارزش ۱۸۱

رابطه بار عاطفی و بار معنایی الفاظ ۱۸۱

در زبان به غیر از حقیقت مجاز و استعاره و کنایه و ... داریم ۱۸۱

وجه صعوبت نقد اندیشه ها ۱۸۲

نسبت واقع با ارزش چیست ؟ ۱۸۳

پرسش و پاسخ: ۱۸۴

جلسه شانزدهم ۱۸۸

راز ۱۸۸

زیان های پرداختن به رازها ۱۹۱

رازها از نظر امام علی (ع) ۱۹۲

نظر بلک مور در مورد راز ۱۹۲

ادامه ی بحث تحلیل گزاره ها ۱۹۳

انواع گزاره های اخباری به اعتبار کارکرد ۱۹۳

قاعده ی تیغ اُکام ۱۹۴

وجه نامگذاری قاعده ی دو شقی اُکام به تیغ اُکام ۱۹۶

جلسه هفدهم ۲۰۱

چگونگی تفکیک گزاره های توصیفی از توصیه ای ۲۰۲

تقسیم گزاره های توصیه ای ۲۰۳

امکان توصیه غائی به انسان؟! ۲۰۳

نام دیگر توصیه غائی و آلی ۲۰۴

- گزاره های توصیه ای- روشی و توصیه ای-ارزشی ۲۰۵
- عدم استنتاج باید از هست ۲۰۵
- تفکیک گزاره های فهم عرفی ای و گزاره های تخصصی (علمی) ۲۰۸
- گزاره های common sensical ۲۰۸
- تفکیک گزاره های دال بر یک واقعیت زبان شناختی از گزاره های دال بر یک واقعیت
- فرازبان شناختی ۲۱۰
- جلسه هجدهم ۲۱۷**
- پنج قسم باید ۲۱۷
- قسم اول: باید امری ۲۱۷
- توجیه امر کردن ۲۱۷
- تفاوت امر و توصیه ۲۱۷
- اهمیت فاصله بین آمر و مأمور ۲۱۸
- قسم دوم: باید اخلاقی ۲۱۸
- قسم سوم: باید روشی ۲۱۹
- باید حتمی الوقوعی ۲۲۰
- انواع باید حتمی الوقوعی ۲۲۰
- قسم پنجم: باید فلسفی ۲۲۱
- ارجاع برخی باید های بیان شده به این ۵ باید ۲۲۲
- ملاک های تقسیم ارزشها ۲۲۲
- ارزش ذاتی و غیری ۲۲۲

۲. ارزشهای مطلق و نسبی ۲۲۳
۳. ارزش ابجکتیو و سابعکتیو ۲۲۴
- تبیین و توجیه قائل شدن انسانها به ارزشمندی امور ۲۲۵
- توجه به تفاوت واژه و مفهوم و موجود خارجی ۲۲۶
- عدم تسری احکام مفاهیم و موجودات خارجی و واژه ها به یکدیگر ۲۲۷
- موجودات و الفاظ به لحاظ تعریف پذیری و تعریف ناپذیری متفاوت اند ۲۲۷
- جلسه نوزدهم ۲۳۳**
- تعریف ۲۳۳
- سه نوع معرف: واژه و موجودات خارجی و مفهوم ۲۳۳
- تعریف واژه ها ۲۳۳
- نتایج تعریف واژه ها ۲۳۴
- نتیجه اول: تنها گزارشگرانه بودن این تعریف ۲۳۴
- نتیجه دوم: فهم تاریخی و تجربی صحت و سقم این نوع تعریفها ۲۳۴
- نتیجه سوم: وابسته به یک کانتکتست خاص بودن ۲۳۵
- نتیجه چهارم: تعریف واژه به واژه و عبارت ۲۳۶
- نتیجه ی پنجم: فایده تعریف های Lexical ۲۳۷
- تعریف دوم: تعریف به اشیا خارجی ۲۳۸
- قابل تعریف نبودن اکثر اشیا خارجی ۲۳۸
- اشیاء خارجی قابل تعریف ۲۳۹
- معرفت از راه آشنایی به اشياء ۲۴۰

تعریف سوم : تعریف مفهومی	۲۴۱
توجه به تفاوت تمیز و تمایز در تعریف	۲۴۱
کاربرد تفاوت بین تمیز و تمایز در الهیات تنزیهی و تشبیهی	۲۴۳
انواع تعریفهای مفهومی	۲۴۳
۱. تعریف جنسی و فصلی ارسطویی	۲۴۳
پیش فرضهای تعریف جنسی-فصلی	۲۴۴
۱. ذات انگاری	۲۴۴
۲. قابل شناسایی بودن ذات اشیاء	۲۴۵
جلسه بیستم	۲۴۹
انواع معانی ذات	۲۴۹
۱. وجود	۲۴۹
۲. جوهر فلسفی	۲۴۹
۳. هر چیزی پیراسته از آن چه در او تطّور و دگرگونی پدید می آید	۲۵۱
تفاوت عرض و عرضی	۲۵۱
۴. خود انسانی	۲۵۲
۵. موجود	۲۵۳
چرایی قول به ذات گرایی توسط ارسطو	۲۵۴
تشابه و تفاوت قول هراکلیت و صدرا پیرامون حرکت جوهری	۲۵۴
جان لاک و ذات گرایی	۲۵۶
ذوات اسمی ثابت و ذوات واقعی متغیرند!	۲۵۷

لوازم اسم خاص شدن مفاهیم کلی	۲۵۷
۱. به تعداد پدیده ها باید اسم می داشتیم !	۲۵۷
۲. نمی توان حتی یک جمله درست کرد	۲۵۸
جعل ذات امری قراردادی	۲۵۹
ذات گرایی از زمان ویتکنشتاین	۲۶۲
عدم وجود ویژگی مشترک در اشیاء	۲۶۲
شبهت خانوادگی ویتکنشتاین	۲۶۳
جلسه بیست و یکم	۲۶۶
اقسام ۱۷ گانه تعریف مفهومی	۲۶۶
۱. تعریف به جنس و فصل	۲۶۶
۲. تعریف تصریحی	۲۶۶
نکات تعریف تصریحی	۲۶۷
تعریف تصریحی رایجترین تعریف در علوم	۲۶۸
۳. تعریف سیاقی یا متنی	۲۶۹
معانی حرفیه	۲۷۰
تعریف چهارم: تعریف عملیاتی	۲۷۲
تعریف قسم پنجم: تعریف ابزاری	۲۷۳
تعریف هفتم: تعریف مصداقی	۲۷۴
پرسش و پاسخ	۲۷۴
جلسه بیست و دوم	۲۸۰

۲۸۰	تعریف قسم هشتم
۲۸۰	تعریف های علی یا تکوینی
۲۸۱	تعریف قسم نهم
۲۸۱	تعریف کارکردی یا پی آیندی
۲۸۲	تعریف قسم دهم
۲۸۲	تعریف اقناعی
۲۸۲	مصادق چند قسم تعریف بودن یک تعریف
۲۸۳	تعریف قسم یازدهم و دوازدهم
۲۸۳	تعریف آرمانی و ریاضی
۲۸۵	تعریف قسم سیزدهم
۲۸۵	معرف احساسات است
۲۸۶	تعریف قسم چهاردهم
۲۸۶	تعاریف انتزاعی
۲۸۸	تعریف قسم پانزدهم
۲۸۸	تعاریف توصیفی
۲۸۸	تعریف اجمالی و تفصیلی نزد قدما
۲۸۹	تعریف قسم شانزدهم
۲۸۹	تعریف شبکه ای
۲۹۱	تعریف پذیری و تعریف ناپذیری
۲۹۲	ارزش صدق داشتن تعاریف

۲۹۲.....	تصادق داشتن برخی از اقسام تعاریف
۲۹۲.....	جایگاه تعریف
۲۹۲.....	حسن بودن اختصار تعریف
۲۹۳.....	تعریف توتولوژی و تحلیلی
۲۹۳.....	مفید یا مضر بودن تعریف
۲۹۳.....	تعریف پذیری خود تعریف
۲۹۴.....	مباحث مطرح حول سؤال
۲۹۴.....	سوال منطقی و دستوری
۲۹۴.....	صدق و کذب سوال
۲۹۵	جلسه بیست و سوم
۲۹۵.....	سوال دستوری و منطقی
۲۹۶.....	شرایط سوال منطقی
۲۹۶.....	۱. از مقوله فعل تحریکی باشد
۲۹۶.....	شرط دوم: غرض از سوال، دانستن ندانسته باشد
۲۹۷.....	شرط سوم: سائل مخاطب را قادر به جواب بداند
۲۹۸.....	نحوه تشخیص منطقی بودن یا دستوری بودن سوال
۲۹۸.....	ارزش داوری های منفی نسبت به سوال
۲۹۸.....	مورد اول: ارزش داوری به حسب پیش فرض
۲۹۹.....	آیا سوال می تواند بدون پیش داوری باشد؟
۲۹۹.....	مورد دوم: ارزش داوری به حسب خروج از بحث

- مورد سوم : ارزش داوری به حسب عدم طرح مقدمات سوال ۳۰۰
- مورد چهارم: عدم توانایی پاسخگویی بالفعل توسط مورد سوال قرار گیرنده ۳۰۱
- مورد پنجم : به کارگیری عبارات غامض و مبهم ۳۰۱
- مورد ششم : ارزش داوری به حسب ذوقی و سلیقه ای بودن ۳۰۲
- مورد هفتم : ارزش داوری به حسب اعتراض پس از سوال ۳۰۲
- دو اصل بدیهی درباب سوال در جامعه ما ۳۰۲
- مقام سؤال ۳۰۳
- شرایط بودن در مقام سوال ۳۰۴
۱. ظن قوی بر علم کافی سوال شونده بر پاسخ ۳۰۴
۲. زیاد نبودن مقدمات جهت پاسخ به سوال ۳۰۴
۳. بازداشتن سوال شونده از کار مهمتر ۳۰۵
- وجود یا عدم وجود سوال بدون پیش فرض یا لازمه ۳۰۵
- تفاوت پیش فرض و پیش داوری ۳۰۵
- پیش فرض ۳۰۶
- انواع پیش فرض ها در سوال ۳۰۶
- پیش فرض های مشترک و مختص سوال نزد سائل و مسئول ۳۰۷
- تقسیم سوال به شروع شونده با آیا و شروع شونده با غیر آیا ۳۰۸
- پیش فرض های سوالات شروع شونده با آیا کمتر از بدون آیا ۳۰۹
- وجود یا عدم وجود سوال بدون لازمه ۳۱۰
- لازمه تام و ناقص ۳۱۰

سوال به تعداد پیش فرضهایش لازمه دارد ۳۱۰

پیش فرضهای خاص سوال های شروع شونده با غیر آیا (کی و کجا) ۳۱۱

انواع پیش فرض های چهارگانه Analytic Thinking

ادامه ی سخن در الزامات تحلیل فلسفی

در جلسه پیش به بحث انواع پیش فرض ها رسیدیم، چون بحث این بود که ما باید در قسمت تحلیل دو کار انجام دهیم:

۱. پیش فرض های یک مدعا را اکتشاف و استخراج کنیم

۲. و دومی لوازم آن را

کشف و بررسی پیش فرض های سخن

بحث ما در قسمت اول یعنی قسمت پیش فرض ها بود تا به قسمت دوم برسیم که قسمت لوازم است.

بیان انواع پیش فرض

در قسمت پیش فرض ها عرض کردم ما یک نوع پیش فرض نداریم. ما چهار نوع پیش فرض داریم. ولی این که از این چهار نوع پیش فرض باید کدام یک در تحلیل مورد توجه باشد، باید در باره آن صحبت کرد.

مقدمه ای در بیان انواع پیش فرض

تحلیل فعل سخن گفتن و نوشتن

من اول انواع پیش فرض ها را بیان می کنم، اما قبل از اینکه به بیان پیش فرض ها بپردازم مقدمه ای لازم است که این مقدمه را بدون تفصیلات مربوط به آن بیان می کنم و آن مقدمه این است که بعد از تحقیقاتی که "استین" فیلسوف زبان معروف انگلیسی در نیمه اول قرن بیستم انجام داد و مبرزترین شاگرد او یعنی "سرل" در نیمه دوم قرن بیستم انجام داد، بالاخره امروزه پذیرفته شده است، وقتی فرد سخنی می گوید یا چیزی می نویسد

۱. با عرض سلام و پوزش خدمت خوانندگان محترم. این درسگفتار ۲۳ جلسه ایست و جلسات ۱ الی ۶ این درسگفتار موجود نمی باشد به همین

علت از جلسه هفتم قرار داده خواهد شد؛ در صورت یافتن جلسات ۱ الی ۶ این درسگفتار، آنها نیز بر روی وبلاگ قرار خواهد گرفت. باتشکر

در واقع سه کار انجام می دهد. اگر اصل سخن استین و سرل در باره گفتن است، ولی در باب نوشتن نیز به عینه این سه سخن صادق است. از این به بعد منظور از گفتن، گفتن یا نوشتن است.

تحلیل آستین و سرل از فعل گفتن و نوشتن

به نظر می آید معنای جمله ای که می گوئیم یک کار انجام می دهیم، اما در واقع سه کار انجام می دهیم. به نظر این دو متفکر، که البته از این به بعد روایت "سرل" که روایت بسیار پخته تر و قابل استفاده تر از استادش که استین است مد نظر من است؛ به این سه فعل گفتاری می گویند. (Speech Act) یعنی گفتار یک فعل، عمل، کردار و رفتار است، ولی سه تاست.

تحلیل سه بخشی فعل گفتن و نوشتن

بخش اول: Locutionary Act

مثال می زنم. وقتی با شما در این جا صحبت می کنم، یک کار صرفاً فیزیکی انجام می دهم و آن اینست که فک پائینم را حرکت می دهم، زبانم را به شکل خاصی در دهانم حرکت می دهم، از حنجره ام به شکل خاصی استفاده می کنم، ماهیچه های حنجره را منقبض و منبسط می کنم و خلاصه آنکه یک کار کاملاً فیزیکی که متعلق تحقیقات فیزیکی و تا حدی فیزیولوژیکی است را انجام می دهم. اگر چنین نکنم کاری به نام گفتن انجام نداده ام. به این فعل گفتاری Locutionary Act گفته می شود، یعنی فعلی که خودش همان بیان است.

بخش دوم: I Locutionary Act

این یک کار با اینکه من با حنجره، زبان، دهان، کامم و... حرکات فیزیکی و فیزیولوژیکی انجام می دهم، در واقع می خواهم به شما چیزی را برسانم که به آن I Locutionary Act می گوئیم که من آنرا به شکل "فعل در بیانی" ترجمه می کنم.

ممکن است من با فعل بیانی یا Locutionary Act از شما خواهشی کرده باشم مثلاً "لطفاً یک کاغذ به من بدهید" خواهش I Locutionary Act می شود. یا اینکه به شما امر کرده باشم مثلاً "فردا فردا فلان کتاب را بیاور" یا به شما اخبار داده باشم، گفته باشم که "امروز یکشنبه است" یا هر چیز دیگر. که به دقت خواهم گفت این ها چند تا است. این را I Locutionary Act می گویند، یعنی کاری که گوینده می خواهد با

Locotionary Act به انجام برساند. پس Locotionary Act | تعریف دقیقش این است: کاری که گوینده می خواهد با Locotionaryn Act انجام بدهد.

بخش سوم: Per Locotionary Act

اما من با همان کار واحد کارسومی هم انجام می دهم.

۱- فک و زبان و دهان و... را تکان داده ام.

۲- می خواستم با فک و زبان و دهانم کاری را انجام دهم، به شما خبری بدهم و...

۳- اما کار سومی هم انجام می شود که به آن Per Locotionary Act اطلاق می شود و مراد آن اثری است که سخن من روی شما که مخاطب من هستید، می گذارد.

مثال می زنم: شما در اتاقتان تنها نشسته اید و مطالعه می کنید، من ساعت را فراموش کرده ام و وقت را نمی دانم، سرم را داخل اتاق می کنم و از شما می پرسم ساعت چند است؟ Locotionary Act در اینجا چیست؟ همان حرکات است Locotionary Act | چیست؟ استفهام وقت است. استعمال وقت است. چرا چنین کاری انجام دادم؟ می خواستم از شما وقت را سوال کنم. استفهام و استعمال راجع به وقت داشتم و سوال از وقت داشتم و استفهام از جمله کارهایی است که فرد با زبانش انجام می دهد. اما به این دلیل که شما در اتاقتان تنها بودید و سرگرم مطالعه بودید، یکباره از صدایی که من کردم تکان می خورید و می ترسید، چون صدایی در فضا نبوده، این ترسی که در دلتان افتاد این Per Locotionary Act است. این قصد ما نبود یعنی نمی خواستیم این فرد بترسد، اما چون غرق در مطالعه بود با این صدا ترسید. یا ترس هم نه، اگر خشمی در دل طرف مقابل بوجود بیاید و طرف مقابل بگوید مگر من نوکر تو هستم که وقت را به تو بگویم این هم یک Per Locotionary Act است. یا اینکه طرف مقابل خوشحال شود و بگوید خوب است فلانی با من قهر نبود و از من وقت را پرسید. این خوشحال شدن هم باز Per Locotionary Act است. پس Per Locotionary Act بر روی مخاطب اثر می گذارد. پس در هر گفتنی یا نوشتنی، سه اثر هست.

مرور سه بخش بیان شده

پس تعریف شسته و رفته ما چنین می شود:

۱. Locotionary Act به همان عمل فیزیکی یا فیزیولوژیکی می گویند.

۲. I Locotionary Act I هدفی است که گوینده از Locotionary Act داشته است، یعنی هدفی که به خاطر آن هدف گوینده Locotionary Act را انجام داده است.

۳. Per Locotionary Act نتیجه ای که Locotionary Act روی شنونده گذاشته است.

تفکیک میان هدف و نتیجه و احتراز از خلط میان I Locotionary Act و Per

Locotionary Act

اگر کسی خوب دقت کند، معمولاً اولی، با دومی و سومی اشتباه نمی شود، اما اگر بخواهید دومی و سومی را باهم خلط نکنید، باید به تفکیک هدف و نتیجه توجه داشته باشید. چون I Locotionary Act هدف است و Per Locotionary Act نتیجه است. و در هر کاری هدف با نتیجه فرق می کند.

اگر این تفکیک در ذهن شما باشد که هدف با نتیجه فرق می کند، هیچ وقت این دو تا را باهم اشتباه نمی کنید.

تفکیک هدف و نتیجه

من با یک جمله تفکیک این دو را از هم بیان می کنم. هدف چیزی است که فاعل، فعل را برای رسیدن به آن انجام می دهد، خواه بالفعل هم به آن برسد و خواه بالفعل به آن نرسد. نتیجه درست عکس این است. نتیجه چیزی است که فعل به آن می رسد، خواه فاعل خواسته باشد و خواه نخواسته باشد. ما به هدف چه می گفتیم؟ ما می گفتیم هدف آن است که فاعل، فعل را به خاطر آن انجام می دهد، برای رسیدن به آن انجام می دهد چه بالفعل برسد و چه بالفعل نرسد. ولی نتیجه درست عکس این است. نتیجه آنی است که فعل به آن می رسد خواه فاعل خواسته باشد که به آن برسد و خواه نخواسته باشد.

مثالی از تفکیک هدف و نتیجه

یک بحث حاشیه ای را در اینجا بیان می کنم. موفقیت یعنی چه؟ یعنی انطباق هدف و نتیجه. کاری را موفق می گویند که در آن هدف و نتیجه باهم انطباق پیدا کرده باشد و شکست یعنی عدم انطباق هدف و نتیجه.

زمانی من در دانشگاه درس می گفتم و می گفتم اینکه می گویند موفقیتی یعنی هدف و نتیجه باهم انطباق یافته است و شکست یعنی هدف و نتیجه باهم انطباق نیافته است، هدف دیگری داری اما به نتیجه دیگری می رسی. خانمی در آنجا بود که گفت: استاد! سی سال است که شکست می خورم و حالا فهمیده ام که چرا! شکست یعنی آنکه آدم هدفی داشته باشد ولی به نتیجه دیگری برسد. خوب بنابراین موفقیت یک صورت دارد و شکست سه صورت دارد که ما وارد بحث آن نمی شویم. یعنی آدم در عالم یک جور موفق می شود و سه جور شکست می خورد که من دیگر وارد بحث آن نمی شوم.

پس I Locotionary Act هدف و فعل گفتاری ماست، و Act Per Locotionary نتیجه فعل گفتاری ماست. Locotionary Act خود فعل گفتاری ماست. البته اگر زمانی که من از شما می پرسم ساعت چند است تا شما را بترسانم موفق شده ام. اما اگر هدفم این بوده است که وقت را بپرسم در انجام آن ناموفق بوده ام. چون می خواستم وقت را بپرسم، اما مساله ای دیگر اتفاق افتاده است.

اقسام سه بخش بیان شده

۱. Locotionary Act که یک قسم دارد و حرکتی است.

اقسام I Locotionary Act

۲. I Locotionary Act پنج قسم دارد، یعنی کار دوم پنج قسم است و با I Locotionary Act پنج کار انجام می دهند. اگر شما بتوانید کار ششمی پیدا کنید این یعنی فلسفه زبان رشد کرده است و تا الان فیلسوفان زبان نتوانسته اند جز این پنج موردی که "سرل" گفته چیز دیگری پیدا کنند. چون استقرایی است و حصرش، حصر عقلی نیست. اگر شما بتوانید مورد جدیدی را پیدا کنید، آن وقت توانسته اید فلسفه زبان را یک گام جلوتر ببرید. اما از وقتی که فعل گفتاری "سرل" منتشر شد و بخصوص هنگامی که "سرل" کتاب دیگری را نوشت تحت عنوان "Meaning And Explanation" دیگر کسی نتوانست قسم ششمی پیدا کند.

۱- اخباری

۱- پس یکی اخباری است، اولین کاری که می توانیم با فعل گفتاریمان بکنیم. به چه نیتی اخبار کنیم؟ اخبار یعنی چه؟ یعنی می خواهیم با فعل گفتاری خودم مخاطبم را از واقعیتی در گذشته، حال یا آینده یا واقعیتی بی زمان مطلع کنم. هر وقت شما خواستید چنین کاری کنید با Locationary Act اخبار کرده اید.

اگر به شما بگویم دیروز صبحانه نیمرو خورده ام، شما را از واقعیتی خبر کرده ام در گذشته. اگر بگویم الان خسته ام، واقعیتی در حال بیان کردم و اگر بگویم فردا به سفر می روم، این واقعیتی در آینده است و گاه هم واقعیت های بی زمان. اگر بگویم دو به علاوه دو مساوی است با چهار، این واقعیتی بی زمان است. من اخباری را در ترجمه ی Declarative به کار می برم، گاهی هم Assertive به کار برده شده است.

۲- تحریکی

یک قسم دوم تحریکی است. یعنی وقتی من با گفتن خودم می خواهم، مخاطبم را به انجام عملی در آینده بر بیانگیزم. همه ی اینها مهم است. به انجام عملی در آینده بر بیانگیزم. این را تحریکی می گوئیم. یعنی می خواهم مخاطبم را به حرکت وادارم. آینده، ولو این آینده از یک ثانیه بعد از گفتن من شروع شود، در حال نمی شود این کار را کرد، زیرا در حال نمی شود کسی را به انجام کاری وا داشت. هر وقت شما به کسی می گوئید: یک کاری برای من بکن. او از شما می پرسد یعنی این کار را برای شما انجام بدهم؟ یعنی در آینده، ولو این آینده یک دهم ثانیه بعد از گفتن من شروع شود. نمونه این ها مثل امر ها، نهی ها، توصیه ها، خواهش، التماس، تضرع، دعا. یعنی ما با این عمل از کسی می خواهیم که کاری را در آینده برای ما انجام دهد.

۳- التزامی

کار سوم را کار التزامی می گویند. در کار التزامی گوینده خود را به انجام عملی در آینده متعهد می کند. آن جا مخاطب را به انجام عملی در آینده بر می انگیزد، اما این جا خود را به انجام عملی در آینده ملتزم می کند. نمونه اش قول دادن. قول می دهم فردا فلان کتاب را برایتان بیاورم. قول می دهم هفته آینده بیایم. با قول آدم خود را به انجام عملی در آینده ملتزم می کند. این هم قسم سوم.

۴- وصف الحالی

قسم چهارم وصف الحالی است. Expressive. در فعل وصف الحالی انسان حال درونی خودش را بروز می دهد. نگفتم حکایت می کند، بروز می دهد.

من به شما می گویم تشنه ام یا نا امیدم. این ها حالات درونی من است. هم تشنگی امری درونی است و هم نا امیدی. ولی این چه نوع جمله ای است؟ اخباری است، یعنی بیان کننده واقعیتی است. اما اگر گفتم: تبریک عرض می کنم، تشکر می کنم، عذر می خواهم. تبریک گفتن، تشکر کردن، عذرخواهی کردن، تسلیت گفتن، هورا کشیدن، تشویق کردن، همه وصف الحالی اند. این جاست که شما باید خیلی دقت کنید، چون این قسم با اخباری هایی که معمولاً شخص با آن از درون خودش حکایت می کند متفاوت است.

جلوگیری از خلط میان اخباری و وصف الحالی

مثلاً فرض کنید شما جایزه نوبل برده اید. اگر من به شما گفتم: از این که شما در کنکور موفق شده اید خوشحالم. این چیست؟ این اخباری است. اگر بگویم خوشحالم اخباری است. چون از درون خودم خبر می دهم. اما اگر بگویم موفقیتتان را تبریک می گویم، این وصف الحالی است. خوشحالم غیر از تبریک می گویم است. اگر شما بگویید اینکه تو مادرت را از دست داده ای مرا غمگین کرد، این اخباری است. اما اینکه بگویید از دست دادن مادرت را تسلیت می گویم، این وصف الحالی است که حالا بعد تفاوت این دو را می گویم. چون این دو تفاوت خیلی مهمی با هم دارند.

یک وقتی من به شما می گویم از حرفی که به شما زدم پشیمانم. این اخباری است. اما اگر گفتم از این کار عذر می خواهم این وصف الحالی است.

۵- ایجاد

قسم آخر هم ایجاد است. ولی گفتارهای ایجاد، فعل گفتارهایی است که شما با این کار واقعیتی را با سخن گفتن پدید می آورید. یعنی یک کار خدایی است. خدا گفت "انا اقول لشیء کن فیکون". قرآن می گوید: "انما امره اذا اراد شیئا یقول له کن فیکون"، خدا می گوید شو و می شود. این کار آخر یک نوع کار خدایی است. یعنی با حرف زدنمان چیزی ایجاد می کنیم که قبلاً وجود نداشت. این تنها موردی است که آدم می تواند با

آن از خدا تقلید کند و حس خوبی به او دست دهد. بچه من به دنیا می آید من می گویم : این بچه را زهره نامیدم. اگر قبلش گفته بودید این بچه زهره است، دروغ گفته بودید، اما وقتی گفتید این بچه را زهره نامیدم بعدا زهره شد.

اگر به زنی گفتید همسری تو را پذیرفتم. قبلا اگر می گفتید فلانی ، همسرفلانی است، دروغ گفته بودید. اما از آن لحظه که من می گویم به آن زن که همسری تو را پذیرفتم و شما اشاره کنید که فلانی زن فلانی است، راست گفته اید. چون با گفتن من واقعیتهای به نام همسری ایجاد شد. لحظه قبل نمی توانستید بگویید زهره زن حسن است. اما از لحظه ای که حسن می گوید من پذیرفتم می توان گفت زهره زن حسن است. واقعیت همسری با گفتن ایجاد می شود کما اینکه طلاق دادن هم همینطور است. لحظه قبل اگر گفته بودید زهره زن حسن است راست گفته بودید و این یک واقعیت بود. اما تا حسن به زهره گفت طلاق دادم، اگر بگویید زهره زن حسن است، دروغ گفته اید. چرا که این واقعیت از بین رفته است. نامیدن ها، طلاق ها، عقدها، این گونه اند. شما یک کشتی بسازید و آنرا به دریا بیندازید. این فقط قابل اشاره است در دریا، اما اگر سازنده اش بگوید به این کشتی Queen Mary می گویند، چون می دانید که کشتی ها هم مثل آدم ها اسم دارند، تا می می گویند اسم این کشتی Queen Mary است، از آن لحظه به بعد به این کشتی Queen Mary گفته می شود. پس ما گاهی واقعیتهای را با گفتن ایجاد می کنیم.

این پنج نوع کار بود. پس کارها عبارت بود از:

۱- اخباری،

۲- تحریکی،

۳- التزامی،

۴- وصف الحالی،

۵- ایجاد.

نسبت اقسام پنج گانه ی I Locotionary Act با صدق و کذب

در میان این پنج تا فقط اولی صدق و کذب دارد. دومی، سومی، چهارمی و پنجمی، صدق و کذب ندارند. یعنی فقط اولی، اگر بخواهیم به قول قدما حرف بزنیم، قضیه است. "قول یحتمل الصدق والكذب".

مثلا اگر من می گفتم که اسم بچه ام را زهره گذاشتم، نه اینکه اخبار کنم، وقتی هست که من دیروز اسم بچه ام را گذاشته ام زهره و امروز به شما می گویم آقای فلان، من اسم بچه ام را گذاشته ام زهره، این اخباری است و صدق و کذب دارد و ممکن است که من راست بگویم و ممکن هم است که دروغ بگویم. اما نه، وقتی هست که می گویم اسم بچه ام را که به دنیا آمده، زهره گذاشته ام. آن وقت نمی شود گفت که دروغ می گویی. چون در اینجا دروغ معنا ندارد. پس فقط اولی صدق و کذب دارد.

مثلا "بعت هذا الكتاب" به لحاظ فقهی وقتی است که من پولی را می دهم به شما و شما به من می گوید: بعت هذا الكتاب و کتاب را به من می دهید. این صدق و کذب ندارد. اما اگر دیروز گزارش دادم که دیروز کتاب را خریدم، این اخباری است. شاید راست بگویم و شاید هم دروغ بگویم. اما اگر پول را به شما دادم و صیغه را هم جاری کردم و گفتم بعت هذا الكتاب منك، این دیگر اخباری نیست، صدق و کذب ندارد و ایجاد می شود. چون بعت عقد است، ایجاد می شود و صدق و کذب ندارد.

ملاکی برای احتراز از خلط میان اخباری و وصف الحالی

ما چیزی را می فهمیم و آن این است که اخباری هایی که از درون است، با وصف الحالی اشتباه می شود. چون تنها اخباری هایی که از درون است با وصف الحالی ها اشتباه می شوند و هر اخباری با وصف الحالی اشتباه نمی شود.

فرقش این است که اخباری های از درون است صدق و کذب دارد. اگر من به شما گفتم از موفقیت شما خوشنودم، ممکن است راست بگویم یا ممکن است دروغ بگویم، شاید هم از اینکه شما در کنکور قبول شده اید می ترکم. بنابراین اینکه به شما می گویم از موفقیت شما خوشنودم، این صدق و کذب دارد. ممکن است راست بگویم، ممکن هم هست دروغ بگویم. اما اگر بگویم موفقیتتان را تبریک می گویم، آیا این هم باز صدق و کذب دارد؟ نمی شود گفت که تو دروغ می گویی که موفقیت مرا تبریک می گویی، اما می شود

گفت که دروغ می گویی که از موفقیت من خوشحالی. این صدق و کذب دارد و ممکن است من دروغ بگویم و از این موفقیت خوشحال نباشم. اما نمی شود به کسی که تبریک می گوید گفت که دروغ می گویی و این صدق و کذب ندارد.

فرق بحث صدق و صداقت

اکنون وارد این بحث نمی شوم که صدق و کذب اختصاص به اولی دارد و دومی و سومی و چهارمی و پنجمی صدق و کذب ندارد. اما "سرل" می گوید دومی و سومی و چهارمی صدق و کذب ندارند، اما صداقت و بی صداقتی دارند. پنجمی دیگر صداقت و بی صداقتی هم ندارد، که نمی خواهم وارد بحث آن شوم.

امکان بررسی قسم دوم و سوم و چهارم از نظر صداقت و بی صداقتی

پس اولی صدق و کذب دارد، ولی بقیه نه اولی، نه دومی، نه سومی، نه چهارمی و نه پنجمی صدق و کذب ندارند. اما سرل می گوید دومی، سومی و چهارمی صدق و کذب ندارند، اما صداقت و بی صداقتی دارند. یعنی اگر من در دلم خوشحال باشم که مادر شما فوت کرده و به شما بگویم تسلیت می گویم، این صدق و کذب ندارد، اما ممکن است تسلیت من، صداقت داشته باشد، ممکن هم هست که صداقت نداشته باشد. دروغ نگفتم. اگر بگویم دیروز به آقای فلانی تسلیت گفتم، این دروغ دارد. این اخباری است و صدق و کذب دارد. اما اگر بگویم، تسلیت می گویم، دروغ نگفته ام. اما اگر خوشحال باشم از مصیبتی که بر آقای فلانی وارد شده، تسلیت گفتم صداقت ندارد. اما صدق دارد، اخبار که نمی کنم بنابراین شرط صدق با شرط صداقت فرق می کند.

بی معنایی صداقت و عدم صداقت درباره ی قسم پنجم (ایجاد)

ولی حالت آخر شرط صداقت هم ندارد. یعنی چه؟ یعنی اگر گفتم که اسم این کشتی را Queen Mary گذاشتم، در آن بی صداقتی هم معنا ندارد و همین که گفتم این شد و بی صداقتی هم در آن معنا ندارد. اما من نمی خواهم وارد بحث صداقت و بی صداقتی شوم. اما اگر به شما گفتم که یک لیوان آب برای من بیاورید، این جمله اولاً تحریکی است و صدق و کذب ندارد، چون خبری نداده ام و نمی توان گفت دروغ می گویم. اما اگر بگویم بروید آب بیاورید تا در این فاصله، کتابتان را بدزدم، اینجا در خواستن یک لیوان آب صداقت

وجود ندارد. صدق و کذب در آن نیست، اما صداقت هم ندارد. چون من در واقع آب نمی خواستم، بلکه می خواستم شما را غافل کنم و کتابتان را بدزدیم. اما پنجمی این حالت را هم ندارد. پس این ها حالت های پنج گانه ی Locationary Act I شد.

اقسام Per Locationary Act

اما Per Locationary Act نتایجی است که بر مخاطب به خاطر فعل ما گذاشته می شود. اینکه بترسید یا خشمگین شوید یا... این نتایج چه نوع نتایجی اند. این نتایج به تعداد ساحات وجود آدمی متعدد می شوند.

۱- گاهی نتیجه ایجاد یک عقیده در طرف مقابل است و آن عقیده این است که مثلا من آمده ام ساعت را ببرسم، اما در طرف مقابل این عقیده ایجاد شد که من خود خواه هستم یا وقت شناسم یا بی ادب هستم.

۲- گاهی در طرف مقابل عاطفه، احساس و هیجان ایجاد می شود.

۳- و گاه خواسته ای به خاطر حرف من ایجاد می شود. مثلا من در جایی نشستم و به شما اخبار می کنم و می گویم: شب شد. این اخبار است. اما ممکن است در طرف مقابل این خواسته ایجاد شود که باید بروم. من به شما نگفتم که بروید، اما گفته ی من خواسته ای در شما ایجاد کرده که چون شب شده باید بروم، تاشب در خیابان نباشم، چون خطرناک است.

۴- یک وقت هم هست که حاصل کار من یک گفتار است، طرف مقابلم به ناگاه می گوید: "وای!" و لفظی از دهانش می پرد و گفتاری ایجاد می شود.

۵- گاهی هم یک کرد کاری ایجاد می شود.

پس Per Locationary Act، پنج قسم اثر می تواند بر مخاطب داشته باشد.

حالا اگر من از ساعت سوال کرده باشم و جمله ای که از شما صادر شده باشد این باشد که ساعت دوازده و ربع است، این در مقوله گفتار بود، حالا هدف و نتیجه با هم انطباق پیدا کرده اند و من هم به نتیجه ام رسیده ام و طرف مقابلم از مقوله گفتار از مقوله چهارم Per Locationary Act استفاده کرده و گفته ساعت دوازده و نیم است. اما اگر گفتار وی این باشد که من ساعت ندارم، باز هم وی گفتار داشته اما من به نتیجه ام نرسیدم.

چون باز هم زمان را نمی دانم. غیر از این پنج قسم، قسمی وجود ندارد. غیر از این پنج قسم هم در Locationary Act ها وجود ندارد. اگر بتوانید قسم ششمی درست کنید، این نظریه را گامی به جلو برده اید. ولی تا الان کسی پیدا نشده که بتواند چنین کاری انجام دهد.

امکان تسری مباحث گفتار به نوشتار

آن ها می گویند فعل گفتاری. عین این سخنان در نوشتار هم صادق است، فعل نوشتاری هم همین طور است. مثلاً کسی کتابی نوشته تا به وسیله آن در مورد فلسفه به من اطلاعی بدهد. من آن را می خوانم و می گویم چقدر غلط چاپی دارد، خاک بر سرتان!! این Per Locationary Act است. او این کتاب را ننوشته بود که من به او ناسزا بگویم. او این کتاب را ننوشته بود که راجع به فلسفه کانت، هگل و.... به من اطلاعات بدهد. اما وقتی من به او ناسزا می گویم این Per Locationary Act است که بر من مخاطب اثر گذاشته است. بنابراین آن ها راجع به فعل گفتاری حرف زده اند اما سخنانشان به عینه راجع به نوشتار هم صادق است.

پیش فرض های سخن

۱- پیش فرض های فعل گفتاری

در جلسه قبل گفتیم که ما چهار نوع پیش فرض داریم. یکی مربوط به فعل گفتاری است. این جا مرادم Locationary Act است. فعل گفتاری که خودش همان بیان است. خود اینکه من دهانم را تکان می دهم، این خودش یک پیش فرض است. وقتی من حنجره ام را تکان می دهم و برای شما سخن می گویم به نظر شما من چه پیش فرض هایی دارم؟ این که شما کر نیستید، این که بین من و شما هوا وجود دارد و امواج صدای من از طریق هوا به پرده ی گوش شما می رسد یا به قول قدما یک اثیر، یک حامل، اثر وجود دارد که این امواج را به گوش شما می رساند. این ها پیش فرض های فعل بیانی است. این پیش فرض ها، چیز هایی نیستند که ما در تحلیل به آن ها پردازیم. بنابراین پیش فرض های قسم اول که به Locationary Act یا فعل بیانی مربوط می شوند، این ها محل پرداخت نیستند و مراد از پیش فرض های ما این ها نیست.

اما بعد ها گفتیم که مربوط به محتوای گفتاری است. مرادم از محتوای گفتاری I Locationary Act است. این ها پیش فرض های بسیار مهمی اند و باید در نقد به آن ها پرداخت که چون مهمند من باید راجع به آنها بحث تفصیلی انجام دهم.

پس اینکه گفتیم:

۱- فعل گفتاری منظورم اصطلاح خاصش است یعنی فعل بیانی

۲- مربوط به محتوای گفتاری است که مرادم I Locationary Act است.

اما Per Locationary Act نگفتم. چرا؟ چون آن نتیجه کار من است و نتیجه کار پیش فرض ندارد. بنابراین Per Locationary Act در پیش فرض ها نمی آید و Per Locationary Act کار من نبود که من بگویم پیش فرضم چه بوده و این اثری است که کار من بر روی شما گذاشته است و به من ربطی ندارد. بنابراین آنی که نوشتم مربوط به فعل گفتاری، منظورم فعل بیانی است. آنی که گفتیم مربوط به محتوای گفتاری، I Locotionary Act که آن در واقع همان دومی است. Per Locotionary Act را اصلا نگفتند پیش فرض، یعنی پیش فرض من و Per Locotionary Act مال من نیست و به توی مخاطب مربوط می شود و

این که از حرف من ترسیدی یا خشمگین شدی و هر چه می خواهد باشد و به من مربوط نمی شود. از این دو دسته باید به محتوا پردازیم.

من دو پیش فرض دیگر را هم بیان کردم. گفتم که به Locotionary Act نمی پردازیم و در بحث ها و تحلیل های علمی به آن نمی پردازیم و I Locotionary Act را هم گفتیم که باید بیشتر توجه مان به آن باشد. Per Locotionary Act را هم اصلا نگفتیم چرا که اصلا به پیش فرض های ما مربوط نمی شود و اثری است که بر مخاطب گذاشته است و اینکه حرف من طرف مقابل را ترساند یا خشمگین کرد به ما ربطی ندارد.

۲- پیش فرض های مربوط به مخاطب گفتار

اما غیر از اینها من دو دسته پیش فرض دیگر را هم گفته ام. یکی گفتم که مربوط به مخاطب گفتار است. پیش فرض هایی که مربوط به مخاطب گفتار است، من خودم حصرم این است که ما راجع به مخاطب گفتارمان پنج نوع پیش فرض داریم که با او حرف بزنیم.

۱- پیش فرض های مربوط به علم مخاطب

یک پیش فرض مربوط به علم مخاطب است. اگر من امروز گفتم که راجع به تفاوت دیدگاه های آنتشاین و ماکس پلانک در فیزیک صحبت کنم چه پیش فرضی دارم؟ اینکه شما اصلا می دانید فیزیک یعنی چه؟ آنتشاین را می شناسید، با ماکس پلانک آشنایی دارید و من این علم را برای شما مفروض می گیرم که مربوط به علم مخاطب است.

۲- پیش فرض های مربوط به فهم مخاطب

یک پیش فرض هایی است مربوط به فهم مخاطب (Understanding) که غیر از این Knowledge است، علم Knowledge است. اگر شما فیزیک می دانید و ماکس پلانک را می شناسید و من علم شما را قبول دارم، اگر دیدید که من مطلب را آسان می گویم می فهمید که من پیش فرض هایی راجع به حدّ فهم شما دارم. اما اگر دیدید همان مطلب را دشوار می گویم معلوم می شود که من راجع به حدّ فهم شما پیش فرض های دیگری دارم.

شما وقتی در مدرسه تیز هوشان ریاضی درس می گوئید یک جور درس می گوئید، همان مطلب را اما اگر در مدرسه ی بچه های عادی درس بگوئید آن مطلب را جور دیگری می گوئید. چون فهمشان را متفاوت می دانید. بنابراین مطلبی را در یک جا با دو مثال می گوئید و در جای دیگر با سه مثال و جای دیگر با ده مثال. چون تصویری از فهم متفاوت بچه ها دارید و این غیر از علم است. گاه ما پیش فرض هایی راجع به فهم مخاطبان داریم. شما از طرز حرف زدن من به عنوان گوینده می توانید بفهمید که من چه پیش فرضی راجع به فهم شما دارم.

۳- پیش فرض های مربوط به قدرت تفکر مخاطب

دیگری قدرت تفکر است. من پیش فرض هایی راجع به قدرت تفکر شما دارم. اگر من مطلبی را گفتم و نتیجه گیری را به شما واگذار کردم به این نتیجه می رسیم که من قدرت تفکر زیادی را در شما پیش فرض گرفتم و اگر گفتم توجه داشته باشید که این موضوع هفت نتیجه دارد، این یعنی اینکه من قدرت تفکر زیادی برای شما قائل نیستم.

قدرت تفکر یعنی قدرت گرفتن نتایج جدید از سخنان پیش گفته. بنابراین اگر من نتایج را به شما گفتم یعنی قدرت تفکر شما را کم می دانم. اما اگر گفتم العاقل یکفیه الاشاره، من اشاره می کنم و طرف مقابل می فهمد که من چه می خواهم بگویم، این یعنی قدرت تفکر طرف مقابل را بالا گرفته ام.

۴- پیش فرض های راجع به تجربه مخاطب

بحث دیگر هم راجع به تجربه مخاطب است. تجربه فرقی با علم و فهم و تفکر این است که تجربه امری عملی است. من پیش فرض هایی راجع به مقام علمی شما دارم. اگر دیدید که من یک ساعت و نیم حرف زدم معلوم می شود که شما تا یک ساعت و نیم قدرت گرفتن دارید. روانشناسی امروز می گوید هر فرد تا سه ربع اول قوه ی گیرایی اش بالاست و هر چه زمان بگذرد قدرت او کمتر و کمتر می شود. جالب این است که در حوزه ها درس ها یک ساعت یا سه ربع است و انگار زود فهمیده بودند که قدرت فراگیری پس از سه ربع کمتر می شود.

اما اگر من برای شما دو ساعت حرف زدم این یعنی من پیش فرضی راجع به تجربه ی شما دارم و اینکه شما قدرت خود را بالا برده اید و می توانید دو ساعت با تمرکز گوش دهید. تجربه در امور عملی است.

۵- پیش فرض های راجع به نیاز های مخاطب

بحث آخر این است که من پیش فرض هایی راجع به نیاز های شما دارم. اگر دیدید که من راجع به الهیات با شما صحبت می کنم این یعنی من حتما راجع به نیاز های شما پیش فرض هایی دارم و گرنه با فروشنده ی محله مان بحثی الهیاتی مطرح نمی کنم. چون می دانم او به چنین بحثی نیاز ندارد. اگر من فکر نمی کردم که امروزه کسی به متدولوژی نیاز ندارد، این درس را نمی گفتم و من پیش فرض هایی راجع به نیاز مخاطبانم دارم که این بحث ها را بیان می کنم.

گفت که:

من از بهر حسین در اظطرابم/تواز عباس می گویی جوابم.

باید نیاز طرف مقابل را در نظر گرفت. من دارم می پرسم که امام حسین چه شد؟ اما تو هر قدر هم راجع به عباس با من سخن بگویی، این برای من جواب نمی شود و با نیاز های من Match نمی شود. وقتی Match نشود امروزه می گویند این سخن Relevance ندارد. یعنی سخنی که با نیاز مخاطب همخوانی ندارد، درست و صادق است اما با نیاز مخاطب ارتباط ندارد.

مثلا مخاطب معنای زندگی را نمی داند ما می گوئیم باید در سجده کفین روی زمین قرار بگیرد. بسیاری از حرف های بی ربط از عدم درک همین نکته ناشی می شود. مثلا کسی خدا را قبول ندارد ما از این مساله برای او حرف بزنیم که اگر سه جسد را به خاک سپردیم و بعد با یک تکه گوشت مواجه شدیم و نمی دانستیم به کدام یک از اجساد تعلق دارد باید چه بکنیم. یا فردی به خدا ایمان ندارد و ما به او می گوئیم وقتی وضو می گیرید، آب نباید برگردد در غیر این صورت وضو باطل است. خوب این Relevance ندارد و نیاز مخاطب را نفهمیده است.

۴- پیش فرض های مقام گفتار

پیش فرض چهارمی هم مطرح کرده اند و گفته اند که این مربوط به مقام گفتار است. مقام گفتار هم پیش فرض هایی دارد. مقام گفتار چه چیزهایی است؟ فرق است بین وقتی که شما خود را معلم فردی می دانید، یعنی مقام مقام تدریس و تعلیم است، این اقتضائش یک نوع گفتن و نوشتن است و یا وقتی که با طرف خودتان را در حال مذاکره می دانید، یا در حال مباحثه می دانید، یا در حال اطلاع رسانی می دانید که این غیر از تعلیم است، در این جا مقام گفتار فرق می کند. یا در مقام نقد می دانید یا در مقام دفاع می دانید. حصر، حصر استقرایی است. کسانی بیشتر از این هم قائلند. من خودم قائلم که همین ها همه ی اقسام را شامل می شود.

شما هیچ وقت دقت کرده اید که مثلاً حتی فیلسوفان بزرگ هم، درس گفتار هایشان با کتاب هایی که نوشتند متفاوتند. چون در درس گفتارها در مقام تدریس بوده اند. و چون در اینجا مقام گفتار مقام تدریس است، تعلیم است. اما آیا انیشتین می تواند درس گفتار های خود را برای ماکس پلانک بفرستد؟ نمی تواند، ماکس پلانک خنده اش می گیرد. اما می تواند با ماکس پلانک مباحثه کند.

اقسام مقام گفتار

۱- تدریس

اول آنکه مقام، مقام تدریس است. در مقام تدریس فرض بر این است که گوینده یا نویسنده، نسبت به شنونده یا خواننده علمی دارند که می خواهند این علم را به او انتقال دهند. بنابراین جهلی در طرف مقابل مفروض است.

۲- مذاکره

غیر از تدریس ما مذاکره را داریم که در مذاکره فرض بر این است که من با طرف مقابل مساوی ام، در موضع برابریم، من نمی خواهم چیزی به او یاد بدهم، او هم نمی خواهد چیزی به من یاد بدهد، ولی اختلاف نظری با هم داریم که می خواهیم با گفتن یا نوشتن این اختلاف نظر را رفع کنیم. این را Negotiation یا مذاکره می گویند و این یک Literature خاص می خواهد و یک حرف زدن خاص می خواهد.

۳- مباحثه

اما مذاکره غیر از مباحثه است. در مباحثه فرض بر این است که من با طرف مقابل مساوی ام اما اختلاف نظر نداریم، بلکه سوال مشترکی داریم که می خواهیم با همکاری هم به جوابش برسیم. نه اینکه با هم اختلاف داریم، نه، هر دوی ما هم سطحیم و جواب سوالی را نمی دانیم و حالا می خواهیم با همکاری هم به جواب سوال برسیم. این هم قسم سوم است.

۴- اطلاع رسانی

قسم چهارمی هم داریم که آن قسم اطلاع رسانی است. در اطلاع رسانی من با طرف مقابل در موضع برابر نیستیم. موضع من بالاتر است اما من نمی خواهم به او انتقال دهم و گر نه این تدریس می شد. می خواهم به او اطلاعات یا Information بدهم. این را اطلاعات رسانی می گویند و من می خواهم به او Information بدهم نه Knowledge.

در تدریس و تعلیم فرد می خواهد به طرف مقابلش knowledge بدهد ولی در اطلاع رسانی می خواهد به طرف مقابلش Information بدهد نه Knowledge. که باید راجع به تفاوت این دو بحث کنیم.

هایدگر جمله ی معروفی دارد که می گوید: عصر ما عصر اطلاعات است، نه عصر Knowledge ، عصر معرفت نیست، عصر اطلاعات است. این هم یک قسم.

۵- نقد

قسم دیگر نقد است. در نقد من خود را یا برابر با دیگری یا برتر از دیگری نمی دانم ولی در هر حال می خواهم رای طرف مقابل را از او بگیرم. در دفاع من خودم را برتر از دیگری یا مساوی با دیگری یا فروتر از دیگری می دانم ولی در عین حال می خواهم رای خودم را در برابر او از دست ندهم. به این ها مقام گفتاری می گویند. این که گفتار مقامش چیست، حالا مشخص شد که انواع پیش فرض های ما این است. در این انواع پیش فرض ها آنهایی است که باید به آن پردازیم و آن هایی که مربوط به فعل گفتاری است که به آن نمی پردازیم. آن چه مربوط به محتوای گفتاری است، مهمترین بخش است و مورد سه و چهار هم در درجه دوم قرار دارد.

پرسش و پاسخ:

حالات سه گانه ی شکست

سوال: استاد اشاره کردید که شکست سه جور است. لطف می کنید و توضیح دهید.

استاد: گفته شد که اینکه هدف بر نتیجه منطبق نشود، سه جور است.

۱- یکی این که هدف چیزی است و نتیجه چیزی است از سنخ هدف، اما کمتر از هدف. مثلاً من می خواستم به مشهد بروم اما تا نیشابور بیشتر نرسیدم. این نتیجه از سنخ هدف است. بهترین مثالش نمره است. ما دنبال بیست رفتیم، اما هجده آورده ایم. به سنخ هدف رسیدیم، اما به خود هدف نرسیده ایم. این یک مورد.

۲- مورد دیگر این است که انسان به هدف هم سنخش هم نرسد. مثل وقتی که طرف مقابل اصلاً ساعتی نداشته باشد که زمان را به ما بگوید، اگر وقت را گفته بود اما به جای آنکه بگوید ساعت دوازده و پنجاه دقیقه است، بگوید ساعت دوازده و سی دقیقه است، من به سنخ هدف رسیده بودم، اما به خود هدف نرسیده بودم.

۳- قسمت سوم وقتی است که انسان به خود هدف می رسد، اما با نتیجه هایی بیش از آنچه تصور می کرد. این جا هم شکست خورده است. به هدف رسیده است اما با هزینه های شکست خورده. مثلاً فرضاً من می خواستم بچه ام جلوی میهمان مودب باشد، آنچ نان بر روی دستش زده ام که دستش شکسته، در واقع این رد شدن از هدف است. امیدوارم شما در زندگی هیچگاه شکست نخورید.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین

در جلسه ی گذشته گفته شد که ما بنا بر حصر چهار قسم پیش فرض داریم،

۱- یکی آن که به فعل گفتاری مربوط می شود. البته هر چیز که در باب گفتار می گوئیم در باب نوشتار هم

صادق است و هیچ فرقی نمی کند. یکی آنکه به فعل گفتاری مربوط می شود یعنی locutionary act

۲- یکی اینکه به محتوای گفتاری مربوط می شود یعنی به illocutionary act مربوط می شود.

۳- یکی آن هم آن که به مخاطب گفتاری یا perlocutionary act مربوط می شود، انواع آن را توضیح دادم

۴- و یکی هم مربوط به مقام گفتار می شود.

گفتیم که ما چهار پیش فرض داریم. اما بحث بر سر این بود که حالا که چهار پیش فرض داریم وقتی داریم

سخنی را تحلیل می کنیم، چون پیش فرض در مقام تحلیل است و ما در هر سخنی سه تا مواجهه داریم، گزارش،

تحلیل و نقد، بحث گزارش تمام شد. رسیدیم به بخش تحلیل و هنوز به بحث نقد نرسیدیم.

در بخش تحلیل گفتیم که تحلیل دو بخش دارد، یکی تحلیل پیش فرض ها و یکی تحلیل لوازم. ما در مرحله

تحلیل پیش فرض ها هستیم. چون در تحلیل پیش فرض ها باید اقسام پیش فرض ها را می دانستیم. هر سخنی

پیش فرض هایی دارد.

چهار قسم پیش فرض را بیان کردم اما در عین اینکه ما چهار قسم پیش فرض داریم تحلیل لزوماً نباید به هر چهار

تا تعلق بگیرد. اولی را بیان کردم و گفتم که در تحلیل، پیش فرض های مربوط به فعل گفتاری مد نظر نیست.

یعنی اگر جمله ای در اینجا گفتیم، شما نمی گوئید که تو پیش فرضت این است که ما کر نیستیم، شما راست

می گوئید اما اینکه کر نبودن شما جزو پیش فرض های بحث من است این در تحلیل سخن محل بحث نیست که

آن را جلسه ی پیش توضیح دادم.

من وقتی می گویم خدا وجود دارد تا می گویم که خدا وجود دارد به من گفته می شود که تو یک پیش فرض

داری و آن این است که ما کر نیستیم، چون اگر در خلأ بودیم صدای تو به گوش ما نمی رسید و اینکه تو

می گویی خدا وجود دارد، یعنی تو فکر می کنی که ما در خلأ نیستیم، چون اگر در خلأ بودیم صدای تو به

گوش ما نمی رسید و اینکه تو می گویی خدا وجود دارد، پیش فرض تو این است که ما در خلأ زندگی نمی کنیم و در فضایی زندگی می کنیم که صدا می تواند بر موج هایش سوار شود، البته که این پیش فرض ها درست است. اما وقتی می خواهید پیش فرض خدا صادق است را تحلیل کنید، هرگز نباید این نکات را بگویید، اگر چه این ها هم یک نوع پیش فرض است که گفتیم پیش فرض های *ontologic* اند.

ولی این ها محل بحث نیستند. درست است که من وقتی می گویم : خدا وجود دارد، پیش فرضم این است که شما فارسی بلد هستید و اگر می دانستم که شما فارسی نمی دانید می گفتم *god exist*، اگر مثلاً فکر می کردم انگلیسی بلد هستید. این قسم اول را گفتم و گفتم که این پیش فرض ها گر چه پیش فرض های *ontologic* سخن اند، ولی در عین حال هیچوقت در تحلیل ها محل توجه قرار نمی گیرند.

اما بحث دومی وجود دارد که مربوط به *illocutionary act* بود. یعنی پیش فرض هایی که من در صحبت کردنم به جز آنکه حنجره فک و زبانم را حرکت می دهم و جمله ای از دهانم بیرون می آید که این می شود *locutionary act* با *illocutionary act* مواجهیم. *illocutionary act* را هم پنج قسم کردم اما دیگر این را گفتیم که پیش فرض هایش چگونه است.

اقسام پیش فرض های *perlocutionary act*

perlocutionary act را هم به پنج قسم تقسیم کرده ایم و اقسام *perlocutionary act* را هم بیان کردم، ولی باز هم پیش فرض هایش را نگفته ام و قسم چهارم پیش فرض ها را که مربوط به مقام گفتار است را گفتم، ولی اقسام پیش فرض هایش را نگفتم، حال می خواهم یک به یک به این پرسش ها پردازم. به پیش فرض مربوط به فعل گفتاری نمی پردازم. اما گفتم، پنج قسم پیش فرض مربوط به محتوای گفتار داریم. این پنج قسم این ها بود. گفتار یا اخباری است، یا تحریکی، یا التزامی، یا وصف الحالی است و یا ایجاد، حال می خواهم یک یک به این پرسش های پنج گانه پردازم.

۱- پیش فرض های افعال اخباری

اول آنکه اگر فعل گفتاری شما از مقوله اخباری باشد یعنی واقعی از واقعیات عالم وجود را در گذشته یا حال یا آینده یا در ساحت بی زمانی گزارش می کنید. در جلسه گذشته این قید ها را مطرح کردم و گفتم وقتی به من می گویند فعل گفتاری ات از مقوله ی اخباری است که من واقعی از واقعیات جهان هستی را که مربوط به گذشته یا حال یا آینده می شود را گزارش می کنم. مثل اینکه بگویم من دیروز صبح راهپیمایی کرده ام، یعنی واقعی در گذشته را بیان کرده ام. یا بگویم الان خسته ام که این مربوط به حال می شود یا اینکه بگویم حسن

فردا به خانه ی ما می آید، این مربوط به واقعیتی در آینده می شود یا اینکه بگویم دو به اضافه دو مساوی با چهار می شود که مربوط به هیچ زمانی نمی شود و این ها واقعیات بی زمان یا external هستند و مربوط به گذشته، حال و آینده نیستند. این را اولین نوع illocutionary act می گوئیم.

هر اخباری پیش فرض هایی دارد. محال است که شما یک جمله اخباری بخوانید یا بشنوید که پیش فرضی نداشته باشد. هر سخن اخباری دست کم سه قسم پیش فرض دارد. این که می گوئیم دست کم سه قسم به این خاطر است که پیش فرض های قسم چهارم و پنجم و ششم، بعضی ها دارند و بعضی ها ندارند. اما دست کم هر سخنی سه پیش فرض را دارد.

۱- پیش فرض های مابعدالطبیعی

برخی پیش فرض های هستی شناسانه و عدم بررسی آن ها در بحث حاضر

یک سلسله پیش فرض های ما بعدالطبیعی مرادم نیست. منظورم transphysical نیست بلکه مرادم metaphysical است. امکان دارد کسی جمله ای بگوید و در آن جمله پیش فرض مابعدالطبیعی نداشته باشد. خواه آن جمله به قول قدمای ما از مقوله ی بسیطه باشد، مثل وقتی که می گوئید در این اتاق مرد است یا در هستی خدا هست یا در گیاهان کلر فیل هست که قدها به این ها هلیه های بسیط می گفتند و امروزه به آن قضایای وجودیه می گویند یا existential statement یا propositions یا قضایای وجودی. چه از هستی حرف می زنیم و چه از هلیه های مرکبه که از هستی حرف می زنیم، نمی گوئیم فلان چیز هست بلکه از صفت دار بودن یک چیز حرف می زنیم. مثلاً می گوئیم خدا عادل است، مردی که در این اتاق است با معلومات است. آبی که در این پارچ است، سرد است که به این ها هلیه های مرکبه می گوئیم. هر کدام باشد چه هلیه های مرکبه و چه هلیه های بسیطه حتماً پیش فرض هایی ماورا الطبیعی دارد. یعنی پیش فرض هایی در باره نحوه ی وجود خود واقعیت ها، که آن را با مثال هایی ساده توضیح خواهم داد. اگر من گفتم امروز یکشنبه است، آیا در این که امروز یکشنبه است من پیش فرضی دارم یا ندارم. به پیش فرض locutionary act کاری نداریم. البته وقتی می گوئیم امروز یکشنبه است، این یعنی پیش فرض من این است که گوش شما می شنود و معتقدم هوا وجود دارد و یا حامل امواجی وجود دارد یا معتقدم شما فارسی بلدید. که البته ما با این ها کاری نداریم.

پیش فرض های هستی شناختی مورد بحث

اما وقتی می‌گوییم امروز یکشنبه است، این یک جمله‌ی اخباری است illocutionary act از سنخ اخباری است. آیا در این پرسش پیش فرضی وجود دارد یا خیر؟ البته که در آن پیش فرضی وجود دارد. در آن پیش فرض ontologic وجود دارد و آن چیست؟

۱- اینکه اولاً زمان وجود دارد. اگر زمان وجود نداشت، دیروز، امروز و فردا معنا نداشت، زمان وجود دارد. این یعنی اگر فردی زمان را امری موهوم بداند نمی‌تواند بگوید که امروز یکشنبه است.

۲- دوم آن که زمان قابل انقسام است و گرنه اگر زمان وجود داشت و قابل انقسام نبود ما دیگر نمی‌توانستیم بگوییم امروز و اینکه زمان قابل انقسام است این یک پیش فرض ontologic است. اگر چه گاه به آن پیش فرض ontologic و گاه پیش فرض metaphysic می‌گویند.

۳- پیش فرض دیگری هم وجود دارد و آن این است که ما در زمان حال زندگی می‌کنیم، اگر انسان در زمان حال زندگی نکند نمی‌تواند پیشوند «ام» به کار ببرد. نمی‌تواند بگوید امسال، امروز، امشب و... چون «ام» پیشوند حال است و ما در زمان حال و اکنون زندگی می‌کنیم.

ممکن است بگویید این‌ها خیلی واضح است. ایرادی ندارد که پیش فرض خیلی واضح باشد. ما پیش فرض واضح و پیش فرض غیر واضح داریم. بگذریم از این که در واضح ترین پیش فرض‌ها هم شک کرده‌اند. کم نبودند فیلسوفانی که گفته‌اند زمان امری موهوم است و ما زمان را توهم می‌کنیم و زمان وجود ندارد. اما بالاخره این هم یک پیش فرض است. همین امروز دوشنبه است یک سری پیش فرض‌هایی ontologic دارد. این پیش فرض‌ها پیش فرض‌های مربوط به خود جهان هستی‌اند یا ontological اند، وجود شناختی‌اند و گاه به آنها metaphysical گفته می‌شود.

بحث پیش فرض در لسان قداماء

قدماتی ما حرف از پیش فرض‌ها نمی‌زدند چرا که در تئوری آنها پیش فرض معنا نداشت و یکی از تفاوت‌های عمده جهان قدیم و جدید این است که در عالم سنت پیش فرض وجود ندارد. کل قضیه اما بدیهی او نظری و ینتهی الی بدیهی. قداماء می‌گفتند اگر قضیه بدیهی است که هیچ و اگر بدیهی هم نیست می‌توان آن را به بدیهی برگردانید. پیش فرضی وجود نداشته و پیش فرض حاصل نگرش جدید است. اگر چه قداماء به به پیش فرض‌ها باور نداشتند اما به مواردی که ما از آنها به عنوان پیش فرض یاد می‌کنیم «امور عامه فلسفی» می‌گفتند. بنابراین

وقتی می‌گوییم پیش‌فرض‌هایی وجود دارد که از *ontologic* یا *metaphysic* هستند. این از دید قدما یعنی این‌ها مربوط به امور عامه هستند.

۲- پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی

دوم اینکه هیچ سخن اخباری نیست جز اینکه پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی یا *epistemological* دارد. امکان ندارد جمله‌ای به زبان شما بیاید و پیش‌فرض *epistemological* نداشته باشد. اگر من ادعا کردم که امروز دوشنبه است چه پیش‌فرض *epistemological* ی دارم؟ نه راجع به خود عالم بلکه در ارتباط من با عالم خارج.

۱- یک پیش‌فرض این است که من می‌توانم به عالم خارج علم پیدا کنم چون اگر فی نفس الامر امروز یکشنبه بود و ما نمی‌توانستیم به آن علم پیدا کنیم، حق ادعا نداشتیم و نمی‌توانستیم بگوییم امروز یکشنبه است. پس پیش‌فرض ما این است که من گوینده می‌توانم به عالم خارج علم پیدا کنم.

۲- آیا اینجا پیش‌فرض *epistemological* دیگری هم داریم یا خیر؟ بله، زمان امری شناختی است. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی راجع به عالم واقع نیستند راجع به ارتباط ذهن من اند با عالم واقع. راجع به خود عالم واقع چه فرد آدمی و چه نوع آدمی.

۳- پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی منطقی

یک دسته پیش‌فرض‌های سوم هم وجود دارند که مربوط به فلسفه منطق اند. هر سخنی پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی منطقی دارد. پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی منطقی چه فرقی با پیش‌فرض‌های دیگر می‌کنند. گفته شود که پیش‌فرض‌های *ontologic* مربوط به خود عالم واقعند. پیش‌فرض‌های *epistemological* مربوط به ارتباط من اند با عالم واقع. پیش‌فرض‌های فلسفی منطقی مربوط به باورهای من اند با باورهای دیگر خود من. چون باورهای من باهم داد و ستد می‌کنند. مثلاً وقتی کسی می‌گوید امروز دوشنبه است، پیش‌فرض وی این است که امروز دوشنبه است با سایر باورهای صادق من مطابقت دارد. یا پیش‌فرضش این است که امروز دوشنبه است با سایر باورهای من سازگاری دارد. این نظریه اول نظریه *correspondence* در صدق است و نظریه‌های دومی نظریه‌ای *currentism* در معرفت‌شناختی است. نظریه اول می‌گوید امروز دوشنبه است یعنی با سایر باورهای صادق من سازگار *epistemological* است. این نظریه *correspondence* است در صدق. یا نه، به تعبیری با باورهای من سازگار است. قبلی را گفتیم باورهای صادق، این را می‌گوییم باورها و

صدق را به کار نمی‌بریم. یا نه وقتی می‌گویید امروز دوشنبه است یعنی اگر بر اساس امروز دوشنبه است عمل کنید سرتان به سنگ واقعیت‌ها نمی‌خورد به این نظریه‌ی pragmatic می‌گویند در صدق.

البته تعداد نظریه‌های صدق تا الان ۱۶ نظریه است و فقط این سه موردی نیست که من بیان می‌کنم. ولی عمده ترینش این سه تا است. یعنی بیشتر فیلسوفان از قدیم تا اکنون به یکی از این سه تا قائل بوده‌اند. تا اواسط قرن نوزدهم بیشتر فیلسوفان جهان به نظریه اول یعنی correspondence قائل بودند. از اوایل قرن نوزدهم به بعد نظریات دیگری هم ابداع شد. پراگماتیست‌ها نظریه سوم یا نظریه pragmatic در صدق را مطرح کردند و طرفداران آن هم کسانی مثل ویلیام جیمز، جان دیویی، هربرت مید، پیرس، به نظریه‌ی pragmatic قائل بودند. یا نظریاتی که به آنها currentism گفته می‌شد پدید آمد. مثل نظریات کسانی مثل کواین که currentism است. یعنی می‌گوید وقتی اینکه کسی می‌گوید امروز دوشنبه است پیش‌فرضش این است که این مسئله با سایر باورهایش هم خوانی دارد.

این سه قسم پیش‌فرض را هیچ سخنی نیست الا این که دارد. از هر کدام از این‌ها یکی، یا دوتا، یا سه تا، یا چهار تا، یا پنج تا را دارد.

برخی نکات درباره‌ی کشف پیش‌فرض‌های سخن:

۱- رابطه‌ی مستقیم بین قدرت تفکر و قدرت کشف پیش‌فرض‌های سخن

هر چه قدرت تفکر شما بیشتر باشد، قدرت کشف پیش‌فرض‌هایتان بیشتر است، یکی از معیارهای کشف قدرت تفکر یک انسان این است که او می‌تواند هر چقدر پیش‌فرض در یک سخن هست را کشف کند و این برای قدرت تفکر آدم، یک استاندارد است.

در کشورهای دنیا که آموزش و پرورششان مثل آموزش و پرورش ما نیست به بچه‌ها از اول یاد می‌دهند که پیش‌فرض‌های سخن را از اول باید کشف کنند. این سخن عادی عادی مثل اینکه باران می‌آید، به او یاد می‌دهند که حتی این سخن هم پیش‌فرض‌هایی دارد و آمدن باران یک موضوع بی‌موضع است و آمدن باران یکسری موضوعات قبلی داشته که یک بعدش ontological است، و یک بعدش epistemological است و یک بعدش هم به فلسفه‌ی منطق مربوط می‌شود.

اما از این سه دسته که بگذریم. پیش‌فرض‌هایی هستند که برخی سخنان دارند و بعضی سخنان ندارند. منم فقط اسم این پیش‌فرض‌ها را می‌آورم و توضیحش را در جای خود خواهم آورد. پیش‌فرض‌هایی غیر از این سه دسته پیش‌فرض که خدمتان عرض کردم این‌هاست.

۲- فهرست برخی پیش فرض های دیگر سخن

- ۱- پیش فرض های روش شناختی methodological.
- ۲- پیش فرض های خداشناختی theological که بعضی سخنان دارند و بعضی سخنان ندارند.
- ۳- پیش فرض های جهان شناختی یا cosmological.
- ۴- یک دسته پیش فرض های انسان شناختی یا anthropological،
- ۵- پیش فرض های ارزش شناختی یا axiological
- ۶- و قسم آخر پیش فرض های وظیفه شناختی یا deontological که به آنها آگاهی به شئون اخلاقی گفته می شوند.

۳- ضروری بودن سه پیش فرض اولیه در هر سخنی

این ها انواع پیش فرض هاست ولی آن سه تای اول را امکان ندارد جمله ای نداشته باشد. پس آنی که الا و لابد هر سخنی دارد آن سه تای اول است، ولی آن تعبیر یعنی روش شناختی، خداشناختی و جهان شناختی و انسان شناختی، ارزش شناختی یا اخلاقی را بعضی دارند و بعضی ندارند. تعداد پیش فرض های هر سخن حداقل از آن سه سنی که گفتیم یکی باید باشد، یعنی حتماً باید یک پیش فرض ماورا الطبیعی، یک پیش فرض مربوط به معرفت شناختی و یک پیش فرض مربوط به فلسفه ی منطق داشته باشد. اما معمولاً هرگز در یکی متوقف نمی ماند. معمولاً هر سخنی بسیار بیشتر از یکی از این سه تا را دارد و بعد نکته ای که در ضمن سخنم پیدا بود ولی به آن تصریح می کنم این است که پیش فرض های یک سخن برای همه ی آدمیان به یک میزان قابل استکشاف نیست. قدرت تفکر آدم مشخص می کند که در یک سخن چند پیش فرض می تواند مشخص کند. اگر قاضی به شما گفت شما باز هم زنتان را زدید. شما باید بگویید پیش فرض من این است که یکبار هم در گذشته زنم را زده ام. این یک ادعاست و ادعای دیگر هم این است که حالا هم زدم. این در حالی است که شما را برای بار دوم آورده اند به دادگاه.

یک وقتی آقای مصباح گفته بودند آقای ملکیان از دکتر سروش هم خطرناکتر است. من جلسه ای با ایشان گذاشتم و به ایشان گفتم شما باید مسئله را اثبات کنید.

۱. دکتر سروش خطرناک است.

۲. ملکیان خطرناک است.

۳. خطر ملکبان از سروش بیشتر است. به این ادعا می گویند mixed claim یا ادعاهای مختلط که در قالب یک جمله می شود ولی n تا ادعا در آن جای داده اند. قاضی هم می گوید باز زنت را زده ای، یک جمله است اما چند ادعا است:

۱. قبلاً حداقل یک بار زنت را زده ای.

۲. الان هم زنت را زده ای. و در حقوق می گویند وکیل کسی است که ادعاهای میکس را کشف کند. آن را از حالت کپسولی اش در آورده و به گفته قدمای ما از اجمال به تفصیل در آورد. یکی از ملاک های سنجش قدرت تفکر همین است که شما چقدر می توانید پیش فرض های یک سخن را کشف کنید. ممکن است حرفی را آدمی بزند و کسی به او بگوید که سخن تو یک پیش فرض دارد و دیگری بگوید این سخن چهار پیش فرض داشت و دیگری بگوید ده پیش فرض داشت و بعدی بگوید پیش فرض های این سخن از صد مورد هم بیشتر است. هر چقدر قدرت تفکر آدمی بیشتر باشد بیشتر می تواند این پیش فرض ها را کشف کند.

۲- پیش فرض های افعال تحریکی

من از این پیش فرض ها سه تای اول را توضیح داده ام. چرا؟ چون بقیه اش در دیگر انواع سخن به کار می روند، یعنی من اخباری را گفتم اما نوع دوم فعل گفتاری تحریکی است. گفتم که فعل گفتاری تحریکی سخنی است که در آن گوینده یا نویسنده، شنونده یا خواننده خود را به انجام عملی در زمان آینده می انگیزاند که چرایی به کار بردن عمل انگیزاندن در آینده را توضیح دادم. مثل امر، نهی، دعا، نفرین، التماس، الحاح، اصرار، خواهش و تقاضا. این ها انواع افعال تحریکی هستند که با زبان انجام می دهیم. گر چه عوام خواهش و تقاضا را با هم می آورند اما تقاضا مقوله دیگری است. اما مردم این دو را با هم به کار می برند. موعظه و نصیحت اگر از مقوله امر و نهی نباشد و آن را از مقوله توصیه به شکلی مستقل بحساب بیاوریم جزء این دسته می شود. بعضی می گویند وعظ جزو امور رقیق است اما اگر توصیه را در حالت موکدش در نظر داشته باشیم جزو یک حالت جداگانه می شود.

آن سه پیش فرض اولی که می گفتیم در اینجا هم هست. پیش فرض های وجود شناختی، معرفت شناختی و پیش فرض های مربوط به فلسفه منطق در اینجا هم هست.

نبود پیش فرض های فلسفی منطقی در جملات تحریکی

اما در اینجا یک نکته وجود دارد. راجع به وجود شناختی و معرفت شناختی اش که هیچ مشکلی نیست اما راجع به فلسفه منطقی مناقشه ای وجود دارد و آن مناقشه این است که امرها، نهی ها، توصیه ها و هر چه می خواهید از

این مقوله بگویید در درون خود به دو شق، منشق می‌شوند و بحث‌های فلسفی منطقی به یکی از این دو شق ربط پیدا می‌کنند و به بقیه ربط پیدا نمی‌کند. اگر من به بچه‌ام بگویم یک لیوان آب برای من بیاور، که از مقوله دوم یا فعل گفتاری تحریکی است، در اینجا من یک پیش‌فرض دارم و آن این است که بچه‌ی من قدرت آوردن آب را دارد. قدرت آوردن آب را دارد، تحریکی است یا اخباری؟ اخباری است. پیش‌فرض‌های بخش فلسفه منطق به بخش اخباری اش مربوط می‌شود، وقتی که به او می‌گویید برو آب را بیاور این دیگر بخش فلسفه منطق ندارد. چون فعل‌های تحریکی قابل صدق و کذب نیستند و فلسفه و منطق با صدق و کذب کار دارد. وقتی می‌گویم برو! نمی‌شود گفت تو دروغ می‌گویی. من که نگفتم تو رفتی که راست باشد یا دروغ. من که نگفتم خواهی رفت یا داری می‌روی که راست باشد یا دروغ. من می‌گویم برو! و برو راست و دروغ ندارد و چون راست و دروغ ندارد در آن صدق و کذب معنا ندارد. و این در حالی است که بحث فلسفه منطق همه‌اش مبتنی بر صدق و کذب است. فلسفه منطق لب‌سخنش در باب تئوری‌های صدق و کذب است. اما پیش‌فرضی در این سخن است اگر بچه آدم نتواند برود آب بیاورد به او نمی‌گویید که برو آب بیاور چون قدرت ندارد. وقتی به او می‌گویید برو آب بیاور، این یعنی او قدرت آوردن آب را دارد و دارای یک پیش‌فرض ontological است.

پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی در افعال تحریکی

اما در قسم تحریکی پیش‌فرض‌های دیگری وجود دارد. در قسم تحریکی پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی یا cosmological وجود دارد که من از آن نام بردم ولی آن را توضیح نداده‌ام. من وقتی به بچه‌ام می‌گویم برو آب بیاور. در آن چه پیش‌فرض cosmological وجود دارد؟ پیش‌فرضش این است که اب چنان سنگین نیست که انسانی با چنین نیروی بدنی توانایی جابجایی اش را نداشته باشد. این امری ontological نیست، بلکه cosmological است. فرق این دو در چیست؟

تفاوت پیش‌فرض‌های cosmological و ontological

آنچه ontological گفته می‌شود و قدما به آن امور عامه می‌گفتند، اختصاص به موجودی غیر موجود دیگری نداشت و از این جهت به آن می‌گفتند امور عامه، وقتی در مورد آب یا لیوان صحبت می‌کنید لزوماً حکم آن در مورد آب یا دریا صادق نیست. راجع به یک پدیده خاصی است. به احکامی که راجع به یک پدیده‌ی خاصی اند cosmological گفته می‌شوند. اما به آنهایی که عام اند ontological گفته می‌شوند. مثلاً آیا قانون علیت cosmological است یا ontological؟ اگر قانون علیت را قبول داشته باشیم ontological

است. چون دیگر نمی‌گوییم آب بر چیزی علیت دارد اما خرما بر چیزی علیت ندارد. اگر اصل علیت را قبول کرده‌ایم، اصل علیت در تمام عالم است و بر طبیعت و ماورای طبیعت (اگر به آن قائل باشیم) صدق می‌کند. وحدت، کثرت، قوه، فعل، ثبات، تغییر، حرکت، سکون، وجود، ماهیت، جوهر، عرض و.... اختصاص به موجودی دون موجود دیگر ندارند. از این نظر این‌ها احکام ontological هستند. اما سنگین تر بودن جیوه از آب دیگر یک حکم ontological نیست، چون فقط اختصاص به جیوه و آب دارد، این را cosmological می‌گوییم که مربوط به پدیده‌های عالم طبیعت و پدیده‌ای خاص است، که یک پدیده خاص از یک پدیده خاص سبک تر است. شیرین بودن خرما یک حکم cosmological است و نمی‌توان آن را به همه‌ی پدیده‌های عالم تعمیم داد. اگر من به بچه‌ام گفتم برو آب بیاور، حکمی در موردی آب کرده‌ام که آب یک ویژگی‌هایی دارد از جمله اینکه آب جزو اشیاء منقوله است. چون اگر جزو اشیاء غیر منقوله بود نمی‌توانستیم بگوییم بیاور و این جزو احکام cosmological است و در بین تحریکی‌ها احکام cosmological همیشه وجود دارد. چون تحریک همیشه در عالم طبیعت رخ می‌دهد. و آن چیزی که می‌خواهید مخاطبتان در عالم طبیعت انجام دهد با واقعیت‌هایی سروکار دارد. اگر مثلاً گفتم از کوه بالا برو. این هم تحریکی است و باز یک سلسله واقعیت‌هایی در باره کوه وجود دارد و اگر گفتم از این کوه بالا برو یعنی کوه آن قدر شل نیست که تا پایت را روی آن گذاشتی پایین برود. و گرنه نه می‌شود از آن بالا رفت و نه پایین آمد. این‌ها پیش فرض‌های جهان‌شناختی‌اند. پیش فرض‌های cosmological پیش فرض‌هایی‌اند که عام برای تمام موجودات جهان و طبیعت نیستند، خاص‌اند، گاه خاص یک پدیده و گاه خاص چهار پدیده و گاه خاص یک دسته از پدیده‌ها هستند، اما بالاخره در میان همه‌ی موجودات جهان نیستند، مثلاً میعان یک ویژگی است که همه‌ی مایعات عالم در آن مشترک‌اند اما ontological نیست چون در جمادات نمی‌توان گفت.

پیش فرض‌های انسان‌شناختی در احکام تاریخی

در احکام تحریکی، پیش فرض‌های انسان‌شناختی هم وجود دارد. مثلاً آن جایی که به بچه‌ام می‌گوییم برو آب را بیاور، پیش فرض‌هایی راجع به خود بچه‌ام دارم، غیر از آب. چرا این پیش فرض‌ها مهم‌اند؟ چون تحریک از قبل انسان در عالم طبیعت صورت می‌گیرد. پیش فرض‌هایی راجع به عالم طبیعت در آن وجود دارد. پدیده‌های مربوطه به Relevant یا ذی ربط و یکی هم راجع به خود انسان و این پیش فرض‌هایی است که در گفتار تحریکی وجود دارد.

برخی پیش فرض های دیگر در افعال تحریکی

اما آیا پیش فرض های دیگری هم وجود دارد؟ به نظر می آید لااقل در افعال پیش فرض های ارزش شناختی و وظیفه شناختی هم وجود دارند. من دیگر وارد این بحث نمی شوم. بیشترین بحث ها را در این باب «سرل» انجام داده است.

پیش فرض های ارزش شناختی در افعال تحریکی

آقای فلانی رییس گروه من بوده اند و به من گفته اند امروز قبل از رفتن گزارشی تهیه کن. اما ایشان امروز از ریاست عزل شدند و بعد کس دیگری جایگزین ایشان شده، حالا اگر باز آقای فلانی دستور دیروز را برای من تکرار کنند، اینجا داوری ارزش شناختی وجود دارد و آن این است که ایشان قبلاً بر من حق امر داشته اند اما حالا دیگر ندارند، اما اگر خواهش کردند و تقاضایی کردند این دیگر فرق می کند. اما اگر از مقوله امر باشد، امر کار هر کس به هر کسی نیست. اما همیشه یک پیش فرض های ارزش شناختی هم وجود دارد. پیش فرض های ارزش شناختی امر با پیش فرض های ارزش شناختی خواهش فرق می کند.

پیش فرض های وظیفه شناختی در افعال تحریکی

بیان تفاوت میان ارزش و وظیفه

اما پیش فرض های وظیفه شناختی هم وجود دارد در تحریکی ها. تفاوت ارزش و وظیفه این است که در ارزش گزارشی ما تلقی خود را از عالم واقع بیان می کنیم، نه خود عالم واقع را. فرق می کند که آدم عالم واقع را بیان کند یا تلقی خودش را از عالم واقع بیان کند. این ها دو چیزند. مثلاً این توصیفات از آب راجع به عالم واقع است:

ساختمان مولکولی آب H_2O است،

این آب در این پارچ ساکن است نه متحرک،

این آب در این پارچ زلال است،

اگر آب را خوردم و گفتم این آب شیرین است. باز هم در مورد عالم واقع سخن می گویم.

اما اگر به جای اینکه بگویم شیرین است. بگویم این آب خوشمزه است. خوشمزه راجع به عالم واقع نیست، راجع به تلقی توست از عالم واقع. شیرین با خوشمزه فرق می کند. شیرین از کیفیات ثانویه است و کیفیات ثانویه مربوط به به عالم واقع اند. راجع به کیفیات اولیه و ثانویه توضیح خواهم داد. اگر بگویم آب شیرین است یا خرما شیرین است، راجع به عالم واقع حرف می زنم. اگر بگویم خرما سیاه رنگ است، راجع به عالم واقع

حرف می زنم، اما اگر به جای آنکه بگویم خرما سیاه رنگ است، بگویم بد رنگ است. اینجا تلقی خودم را از عالم واقع گفته ام. گفته ام من از عالم واقع چنین interpretation یا برداشتی دارم. نگفتم خود عالم واقع این است. بنابراین فرق است که بگویم سرکه ترش است یا سرکه خوشمزه است، سرکه ترش است بیان واقعیت است، ولو بیان واقعیتی از سنخ مقوله کیفیات اولیه نیست. ولو اینکه این ترش بودن از مقوله کیفیات ثانویه است. حالا هر وقت تلقی تان را از عالم واقع گفتید، با ارزش سروکار داریم که به این value یا ارزش و به کار شما evaluation یعنی ارزش گذاری می گوئیم، که انواعی دارد.

• اقسام ارزش

ارزش های زیباشناختی

یکی از ارزش گذاری ها، ارزش گذاری های زیبایی شناختی است که تعبیری چون، زشت، زیبا، خوشگل، خوش اندام، ملیح، با شکوه، فخیم، بی روح، دل گرفته، با صفا و... از این دست است. مثلاً می گوئیم حیاط باصفایی داریم. با صفا یک ارزش شناختی زیباشناختی است. مثلاً می گوئیم خانه تان دل انگیز است. در این جا ارزش داوری کرده ام. نگفتم خانه تان ۲۷ متر مربع بیشتر نیست، نه! می گوئیم دل انگیز است، دل انگیز، باصفا، با روح، بی روح، فخیم، زشت و زیبا و... همه ارزش داوری است. می گوئیم شعر حافظ فخیم است اما شعر شاطر عباس صبوحی آن فخامت را ندارد. فخامت هم مفهومی ارزشی است. اگر من و شما بر سر اینکه تعداد حروف دو شعر از اشعار حافظ و سعدی، کدامیک بیشتر و کدامیک کمتر است، اختلاف پیدا کنیم، راجع به یک واقعیت اختلاف پیدا کرده ایم. مثلاً

ایها الناس جهان جای تن آسایی نیست / مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست
و یکی هم از حافظ:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات / مکن به فسق مباهات و زهد هم مفروش

اگر ما بر سر این اختلاف پیدا کردیم که تعداد حروف این شعر بیشتر است یا آن، بر سر واقعیت اختلاف پیدا کردیم. اما اگر بر سر این نقطه اختلاف پیدا کردیم که شعر حافظ قشنگ تر است یا سعدی، اینجا هرچه بگوئیم راجع به evaluative است، یعنی ارزش.

ارزش های حقوقی

یک نوع ارزش گذاری های دیگر هم ارزش گذاری های حقوقی اند. مثل اینکه گفته می شود شما این مال را غصب کرده اید. غصب یک مفهوم ارزشی است، البته ارزش منفی دارد. مثل زشتی، ولی حقوقی است.

می‌گوییم این شاید دزد است، دزد یک مفهوم ارزشی است. ولی مفهوم ارزشی حقوقی است. این تصرف، تصرف عدوانی است. عدوانی مفهوم ارزشی است ولی حقوقی است. مفاهیم ارزش شناختی چه در قسمت زیبا شناختی و چه در قسمت حقوقی چند تا است که برای احصائش بسیار کار شده است.

ارزش های اخلاقی

یک دسته از مفاهیم ارزشی، مفاهیم ارزشی اخلاقی‌اند که در مورد این‌ها معمولاً احصاء بیشتر و دقیق‌تری انجام گرفته است. مفاهیم ارزشی اخلاقی این ده مورد‌اند: خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت، رذیلت و فضیلت این‌ها مفاهیم ارزشی اخلاقی‌اند.

ارزش های دینی و مذهبی

یک مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی هم داریم. اولاً احکام خمس در فقه اسلامی، مفاهیم ارزشی است. واجب، مستحب، مباح، مکروه، حرام. دو تا مفهوم دیگر داریم که این‌ها هم ارزشی دینی‌اند ولی با این دو مورد فرق می‌کنند و آن حلال و حرام است. این حرامی که در مقابل حلال است، غیر از حرامی است که در مقابل واجب است. برخی دیگر از مفاهیم دینی مذهبی مثل نجس و پاک است. مثلاً گفته می‌شود آب پاک است، اما خون نجس است. یا مثلاً طاهر و مطهر. آب طاهر و مطهر است و مر با طاهر است اما مطهر نیست. البته مفاهیم دینی و مذهبی منحصر در این‌ها نیست، مثلاً مفهوم قدیس یک مفهوم ارزشی دینی و مذهبی است. معروف است که توماس آکویناس قدیس است و آگوستین قدیس است، اما پاسکال قدیس نیست. یا حضرت که مفهوم دینی و ارزشی است. مفاهیم ارزشی زیبایی شناختی، دینی و حقوقی مورد اجماع‌اند.

ارزش های اقتصادی

اما خیلی‌ها معتقد‌اند مفاهیم ارزشی دیگری، مثل مفاهیم ارزشی اقتصادی را هم داریم. اگر شما گفتید این چیز ده هزار تومان قیمت دارد، factual است، یعنی واقعی را گفتید. اما اگر گفتید گران است یا ارزان است یک مفهوم ارزشی است. یا مثلاً اکازیون است، یا بنجل است، بیان مفاهیم ارزشی اقتصادی است. حتی بعضی‌ها گفتند نو و کهنه هم دو مفهوم ارزشی اقتصادی‌اند. مثلاً این میز کهنه است. بعضی گفته‌اند این دو مفهوم یعنی نو و کهنه ارزشی هستند ولی اقتصادی نیستند.

ارزش های معرفت شناختی

بعضی گفته اند ما مفاهیم ارزشی منطقی هم داریم. مفاهیم ارزشی معرفت شناختی هم داریم. مثلاً می گوییم این سخن معقول است ولی سخن دیگر نامعقول است. این مفهوم ارزشی معرفت شناختی یا epistemologic است یا این سخن موجه یا justified است و دیگری unjustified است یا ناموجه است که بعضی می گویند این مفهوم ارزشی معرفت شناختی است. می گوییم این سخن مستدل و آن سخن نامستدل است، یا می گوییم این سخن یاوه است. باز بعضی گفته اند یاوه مفهوم ارزشی epistemologic است.

ارزش های منطقی

منطقی اش هم که معلوم است، صدق و کذب، بعضی گفته اند صدق و کذب جزء مفاهیم ارزشی اند، ولی در عین حال به آنها ارزشی منطقی گفته می شود. پس تا الان ارزش را مشخص کردم. اما گفتم که ما پیش فرض های ارزشی شناختی یا axiologolical داریم که انواعی دارد. اما ما یک سری پیش فرض های وظیفه شناختی هم داریم که این ها متفاوت از ارزش است.

بازگشت به بیان تفاوت ارزش و وظیفه

تفاوت ارزش و وظیفه این است که:

۱- اولاً ارزش به هر چیزی تعلق می گیرد. اما وظیفه به فعل ارادی تعلق می گیرد. تعبیر وظیفه را در باب فعل غیر ارادی اصلاً نمی توان به کار برد، باید فعل ارادی باشد. بعضی گفته اند فعل ارادی انسانی، اما بعضی گفته اند تنها فعل ارادی. بنابراین در باب فعل ارادی خدا هم تعبیر وظیفه می تواند تعلق بگیرد. اگر فرشتگان و جنیان هم فعل ارادی داشته باشند به آنها هم تعلق می گیرد، اما در نهایت به فعل ارادی تعلق می گیرد. اراده اعم از این که ارادی اختیاری باشد یا ارادی اکراهی یا ارادی اضطراری. باید ارادی باشد. نه لزوماً ارادی اختیاری. پس بنابراین اول فرق ارزش و وظیفه این است که ارزش به همه چیز می تواند تعلق بگیرد. به موجودات طبیعت به موجودات عالم ماورای طبیعت، مثلاً مگر شما نمی گوید، god is holly خدا قدسی است. مفهوم قدسی مفهوم ارزشی است که آن را به خدا نسبت می دهیم. آن را به فعل ارادی او نسبت نمی دهیم، بلکه به خود او نسبت می دهیم. Holly مفهوم ارزشی است. یا مثلاً Sacred، می گوید این یک متن غیر sacred یا profaned است. مثلاً کتاب کانت profaned است یا اینکه کتاب مقدس و قرآن sacred است یا مقدس است. مفهوم ارزشی که به فعل ارادی تعلق نگرفته است. پس اول فرقی این است که مفاهیم ارزشی به هر چیزی می توانند تعلق بگیرند، اما مفاهیم deontological مربوط به وظیفه است. تنها به افعال ارادی تعلق می گیرند چه به افعال

ارادی انسان بنا به نظری، و چه افعال ارادی به صورت اعم. فرقی نمی‌کند به انسان یا خدا یا فرشتگان یا موجودات دیگری هم که اراده دارند. تعلق بگیرد.

۲- اما یک تفاوت دوم هم دارد. اینکه در مفهوم ارزشی ما تلقی خود را از عالم واقع بیان کردیم. گفتیم خوشمزه است یا بد مزه است. اما در مفاهیم وظیفه شناختی ما تلقی خود را از عالم واقع بیان نمی‌کنیم. ما خواستگار تغییر عالم واقع ایم و این خیلی هم مهم است. فرق است که فرد تلقی خود را از عالم واقع بیان کند یا خواستار تغییر عالم واقع باشد، وقتی به شما می‌گوییم، در را ببندید، یعنی من از یک وضع عالم واقع ناراضی‌ام. مشکلی وجود ندارد اما من دلم می‌خواهد این دری که باز است بسته شود. و در اینجا ما طالب تغییریم. امکان ندارد شما یک فعل تحریکی را به کار ببرید الا اینکه از عالم ناراضی باشید. هر فعل تحریکی بر ناراضی بودن از عالم حکایت می‌کند. اگر گفتید ساکت شو! یعنی از حرف زدنت ناراضی‌ام. من دلم می‌خواهد عالم، همین عالم باشد اما تو در این عالم حرف نزنی. یا اینکه اگر گفتند بلند شو برو آنجا بشین، یعنی من از همه چیز عالم راضی‌ام، اما دلم می‌خواهد آنجا بشینی.

همین جا آزمونی از خودمان بکنیم. این که گفتم هیچ فعل تحریکی نیست الا این که یک نوع عدم رضایت هم پیش‌فرضش است، این عدم رضایت چه نوع پیش‌فرضی است؟ این پیش‌فرض، پیش‌فرض locutionary است و من گفتم با این پیش‌فرض‌ها کاری نداریم. مثلاً اینکه تو فارسی بلدی، که با این مسئله کاری نداریم. پس پیش‌فرض‌های ارزش‌شناختی را با پیش‌فرض‌های وظیفه‌شناختی اشتباه نگیریم. در این که به بچه‌ام می‌گویم برو، آب را بیاور، یک پیش‌فرض ارزش‌شناختی داشتم و آن این است که من حق امر و نهی به بچه‌ام را دارم، و این امری ارزش‌شناختی بود و در آن حق به کار نرفته بود. و حق یک مفهوم ارزش‌شناختی است، اما پیش‌فرض اخلاقی و وظیفه‌شناختی هم دارد و آن پیش‌فرض آن است که فرزندم وظیفه دارد از امر من اطاعت کند و گرنه نباید این حرف را به او بزنم. من الان تمام پیش‌فرض‌ها را به مناسبت افعال اخباری یا تحریکی توضیح دادم. تنها پیش‌فرض‌های روانشناختی باقی مانده‌اند که آن را در جای خود توضیح خواهم داد.

۳- پیش‌فرض‌های افعال التزامی

اما ما به غیر از پیش‌فرض‌های اخباری و تحریکی، قسم سومی هم داشتیم که آن هم التزامی‌ها بودند. در فعل گفتاری التزامی گوینده یا شنونده خود را به انجام کاری در آینده متعهد می‌کند. در فعل تحریکی مخاطب را به انجام دادن فعلی در آینده بر می‌انگیخت. اما در اینجا خودش را به انجام دادن فعلی در آینده ملتزم می‌کند. آینده هم از لحظه گفتن شروع می‌شود که نمونه خوب آن قول است. مثلاً می‌گویم قول می‌دهم که فردا به

خانه تان بیایم و نخواستیم شما کاری انجام دهید و خود را به انجام دادن عملی در آینده ملتزم کرده‌ام. این نوع هم، همه‌ی پیش‌فرض‌های تحریکی دارد. بنابراین تعداد پیش‌فرض‌هایش با تحریکی‌ها فرقی نمی‌کند و همان تحریکی‌هاست. این هم قسم سوم بود.

۴- پیش‌فرض‌های افعال وصف‌الحالی

قسم چهارم هم افعال گفتاری وصف‌الحالی یا expressive بود، این‌ها افعالی‌اند که می‌خواهند در درون مخاطب یک دگرگونی ایجاد شود، نه اینکه ایجاد بکنند، ایجاد بشود. اگر ایجاد بکنند، از قسم تحریکی می‌شد. مثال می‌زنم، اگر به شما بگویم تو متکبری، برو متواضع شو! این تحریکی است و من دلم می‌خواهد در آینده کاری را انجام دهی، اما در افعال وصف‌الحالی نمی‌خواهیم مخاطب چیزی را در آینده ایجاد کند یا کاری در آینده ایجاد کند، می‌خواهم حالی در او ایجاد بشود یعنی transitive نیست intransitive است. یعنی متعدی نیست لازم است، مثل تبریک گفتن، تسلیت گفتن، تشکر کردن، عذرخواهی کردن، شمت‌کردن، هورا کشیدن، تشویق کردن، استهزا کردن، تحقیر کردن و... هر کدام از این موارد که استفاده کردید می‌خواهید حالی در طرف مقابلتان ایجاد شود. مثلاً شما در کنکور شاگرد اول شدید، من به شما تبریک می‌گویم. می‌خواهم در شما شادی ایجاد شود. نمی‌خواهم کاری انجام بدهید، می‌خواهم در شما شادی ایجاد شود. یا مثلاً مادر فردی از دنیا رفته است و شما به او تسلیت می‌گویید. شما می‌خواهید در او یک همدردی ایجاد شود، یک empathy یا sympathy ایجاد شود. یا کار خطایی انجام داده‌ام و می‌گویم به خاطر آن عذر می‌خواهم. می‌خواهم با این کار رقت قلبی در شما نسبت به من ایجاد شود. می‌خواهم رنجشی که داشته‌اید برطرف شود و اگر کدورتی باشد برطرف شود چیزی در درونتان پدید می‌آید. بنابراین تبریک گفتن، تسلیت گفتن، تشکر کردن، هورا کشیدن، تشویق کردن و... مثلاً می‌گویم bravo تا در طرف مقابل حالتی ایجاد بشود مثلاً بچه‌ای شعری خوانده به او می‌گوییم آفرین! یک فعل وصف‌الحالی است و می‌خواهیم حالتی در او ایجاد شود. یا می‌گویم: تفو بر تو ای چرخ گردون! شاعر اینجا یک نوع انسان‌نگاری کرده و فکر کرده با این کار حالتی در چرخ گردون ایجاد می‌شود. یا مثلاً می‌گوییم: خاک بر سرت! نمی‌خواهیم اینجا طرف مقابل کاری بکند. می‌خواهیم شرم‌منده شود و شرمی در او پدید بیاید. یا می‌گوییم خوشا به حال تو! می‌خواهیم حال ابتهاجی در طرف مقابل پدید بیاید. این‌ها افعال وصف‌الحالی است. افعال وصف‌الحالی هم تمام چیزهایی که دو قسم قبلی داشته‌اند، می‌توانند داشته باشند.

پیش فرض های افعال ایجابی

اما نوع آخر فعل گفتاری ایجابی است که تنها حالتی است که در آن انسان نوعی تشبه به خدا پیدا می کند. انما امره اذا اراد شی ان یقول له کن فیکون. یا در آن حدیث قدسی: «انا اقول شی کن فیکون و انت تقول شی کن فیکون». خدا با گفتن خودش اشیایی را ایجاد می کند. آدم در این قسم کار پنجم، حالت خدایی پیدا می کند و با گفتنش چیزی ایجاد می شود. این تنها جایی است که آدم با حرف زدنش چیزی را پدید می آورد و واقعیتی را پدید می آورد. دو همکلاسی، علی و زهره در کنار هم نشسته اند. اگر اشاره کنم و بگویم علی شوهر زهره است دروغ گفته ام، اگر به زهره اشاره کنم و بگویم او زن علی است دروغ گفته ام، اما اگر علی به زهره رو کرد و گفت: قبلت التزوید. با این کار واقعیتی یعنی شوهری علی برای زهره و زنی زهره برای علی ایجاد شده است. با این جمله واقعیتی ایجاد شد، تا دو ثانیه قبل اگر می گفتیم فلانی زن فلانی است، دروغ گفته بودیم اما تا گفت قبلت التزوید، چیزی به نام زنی، برای زهره و چیزی هم به نام شوهری برای علی درست شد. بچه در بیمارستان به دنیا آمد و قبل از آن که پدر یا مادرش سر برسند و نامگذاری کنند و بگویند مثلاً این علی است، تقی است، نقی است و... دروغ گفتید اما تا مادرش گفت اسمش را گذاشته ایم تقی، از این به بعد اگر بگویند اسم او تقی است راست گفته اید. گفتن اسم بچه ام را تقی گذاشتم، واقعیتی یعنی تقی شدن اسم این بچه را به وجود می آورد. عقود و ایقاعات اینگونه اند. همه از این مقوله اند. چون یک واقعیتی ایجاد می شود، نامگذاری ها همین جوری اند. مثلاً من برجی ساخته ام. هر نامی که به آن بدهند دروغ است. اما اگر من بگویم نام آن را گذاشتم برج bara santa، از این به بعد اسمش را گذاشتم برج مینو، از این به بعد اگر بگویند اسم این برج، مینو است راست گفته اند، چون من که صاحبش هستم، اسمش را مینو گذاشته ام.

پیش فرض های روان شناختی در افعال ایجابی

اینجاست که پیش فرض های روانشناختی هم به کار می آید، و آن این است که به هر روشی نمی توان این کار را کرد. مثلاً بچه ی من در بیمارستان به دنیا آمده، پرستار می گوید اسمش را گذاشتیم زهره! آیا امکان دارد تا پرستار به او می گوید زهره، ما هم بگوییم زهره؟! نه! چون این کار یک method دارد و آن پرستار ندارد، بلکه پدر و مادر بچه دارند.

وزیر صنایع می گوید اسم این موشک را گذاشتیم سجین این درست است، اما اگر من بگویم اسم آن را گذاشتیم سجین نمی شود. چون این نامگذاری method ی دارد. درست است که با نامگذاری واقعیتی درست می شود، اما این نامگذاری باید با method ی خاص صورت بگیرد. اگر زهره و علی در کنار هم نشسته باشند و خواهر

و برادر باشند و زهرا بگوید من حاضرم به همسری علی دربیایم و علی هم بگوید قَبْلُ التزوِج، زن و شوهر نمی‌شوند. چرا که متد method می‌خواهد. این واقعیت ایجاد کردن با گفتن درست است که یک نوع تشبه پیدا کردن به خداست، ولی یک مشکل دارد و آن هم این است که هر کسی نمی‌تواند چنین کاری بکند. مثلاً من دیروز مبصر کلاس بودم و امر و نهی می‌کردم. اما امروز دیگر مبصر نیستم، اگر از امروز کارهای دیروز را انجام بدهم مضحکه می‌شوم. یا معلم می‌گوید من به بچه بیست دادم نمره اش ۲۰ می‌شود. اما اگر سرایدار بگوید به او بیست دادم که نمره‌اش بیست نمی‌شود. اینجا نمره بیست یک method ها و پیش‌فرض‌های methodic هم دارد. همه‌ی این‌ها را می‌توان نقد کرد.

تفاوت میان پیش‌فرض‌های سخن و لوازم سخن

البته ما هنوز به نقد نرسیدیم و داریم پیش‌فرض‌ها را تحلیل می‌کنیم. وقتی پیش‌فرض‌ها را کشف می‌کنیم برای این است که در مرحله بعد نقد سخن، یک مرحله نقد پیش‌فرض‌های سخن است و همه‌ی این پیش‌فرض‌ها را می‌توان نقد کرد. نقاط ضعف و قدرتش را فهمید و اینکه مثلاً شما به من می‌گویید سخن تو سه تا پیش‌فرض داشت، که دو تایش قابل قبول نیست. وقتی پیش‌فرض قابل قبول نبود بنیان سخن من می‌ریزد. گفتم که فرق پیش‌فرض و لازمه این است که پیش‌فرض نسبت به سخن در حکم علت است و لازمه نسبت به سخن در حکم معلول است. اگر پیش‌فرض سخن من ریخت، یعنی علت سخن من از بین رفته است، پس معلولش هم از بین می‌رود، چون وقتی علت برود یعنی معلول هم رفته است. تا به حال پیش‌فرض کارهای فیزیکی، فیزیولوژیکی، مکانیکی را گفتیم که شامل مواردی چون تحریک زبان و دهن و... است که گفتیم که پیش‌فرض‌اند اما محل بحث نیستند. این نوع پیش‌فرض‌های پنجگانه را گفتیم و گفتیم چه نوع پیش‌فرض‌هایی است. اما مسئله سومی وجود دارند و آن perlocutionary act است، یعنی اثری که روی مخاطب می‌گذاریم که آن را برای جلسه‌ی آینده می‌گذاریم.

پرسش و پاسخ

تفکیک مقام semantic از pragmatics

س: شماتی که خدا آن را در قرآن می‌گوید cosmology محسوب می‌شود؟

ج: منظورتان کدام شمات است، اینکه می‌گوید انی اعلم ما لا تعلمون؟

س: در عین اینکه جمله‌آخاری می‌گوید، اما در اصل طعنه‌ای است.

ج: در جلسه قبل عرض کردم که ما سه تا علم زبان‌شناختی داریم: pragmatics, syntax, semantics. وقتی کسی می‌گوید انی اعلم ما تعلمون، به لحاظ semantics جمله‌اش اخباری است، اما در آن شماتتی می‌بینید که به pragmatics مربوط می‌شود و ما هنوز به آن بحث‌ها نرسیدیم. و در semantics هستیم، به pragmatics بسیار دقت کنید. فرض کنید تلفن زنگ می‌زند. من به همسر می‌گویم: خانم تلفن زنگ می‌زند. اگر خانم گفت: کر نیستم می‌شنوم. به لحاظ semantic حق دارد بگوید اما به لحاظ pragmatic حق ندارد بگوید. چون من که گفته‌ام تلفن زنگ می‌زند، می‌خواستم بگویم در این خانه به غیر از من و تو کسی نیست که تلفن را بردارد، من الان در وضعی نیستم که تلفن را بردارم، پس باید تو برداری. تمام حرفم تلفن را بردار است. اما به جای جمله‌ای امری که semantics است، بگویم خانم تلفن زنگ می‌زند، اگر گفت من هم می‌شنوم این یعنی خانم من pragmatic نمی‌داند و فقط semantic سرش می‌شود. من می‌گویم: می‌دانم تو می‌شنوی، گوش تو از من تیز تر است، اما بحث بر سر این است که من به تو می‌گویم: ۱. تلفن زنگ می‌زند.

۲. در این خانه به غیر از من و تو کسی نیست که تلفن را بردارد.

۳. بهر حال تلفن زنگ زده را باید برداشت.

۴. من نمی‌توانم تلفن را بردارم و تو باید برداری، می‌خواهم بگویم تلفن را بردار.

س: شاید او با این جمله‌اش بخواهد بگوید تو تلفن را بردار.

ج: وقتی می‌گوید من می‌شنوم، من هم بگویم الحمد الله که گوش شما هم می‌شنود من در مرحله semantic مانده‌ام. چرا که نفهمیده‌ام او دارد با این جمله به من می‌گوید خودت تلفن را بردار و من به pragmatics سخن او نبرده‌ام، مثلاً اگر کسی از من پرسید حالت چطور است؟ من هم بگویم الحمد الله از فردا بهترم. اما اگر پزشکی حال من را پرسد و بگویم الحمد الله این یعنی من pragmatics را نفهمیده‌ام. احوالپرسی یک مهندس از من با احوالپرسی پزشکی فرق می‌کند. پزشک می‌خواهد بفهمد مثلاً امروز شما درد کمتری دارید یا بیشتر؟ نبضت چطور می‌زند؟ در هر دو حالت semantic یک چیز است، سوال است، حالت چطور است، سوال است، اما به لحاظ pragmatics اگر در بیمارستان از شما پرسند حالت چطور است یا وقتی که در خیابان حالت را پرسند فرق می‌کند. اگر دکتر در خیابان آدم را ببیند و پرسد حالت چطور است کمی شک می‌کنم. در pragmatics آن گیر می‌کنم. اگر در خیابان راه می‌روم و دکتری که من را می‌شناسد در خیابان

پرسد حالت چطور است؟ متزلزل می شوم، اینکه باید بگویم متشکرم، از لطف شما ممنونم یا اینکه بگویم دستم هنوز درد می کند. معمولاً قرائن و امارات نشان می دهند.

semantics کاری به قرائن و امارات ندارد، اما pragmatics کاری به قرائن و امارات دارد. مثلاً وقتی می پرسیم ساعت چند است؟ کدام یک از انواع ذکر شده است؟ اخباری، تحریکی، وصف الحالی، ایجاد؟ تحریکی است، سوال فقط تحریکی است. یعنی چیزی که شخص می خواهد مخاطب در آینده کاری را انجام دهد و آن کار گفتن ساعت است. بنابراین سوال همیشه تحریکی است. موضوعی که به pragmatics مربوط می شود این است اگر کسی در خیابان به شما برخورد و گفت: کوری؟! semantic او سوالی و تحریکی است، اما pragmatic او سوالی نیست، این است که مواظب راه رفتنت باش. اگر به طرف مقابل بگویند نه چشمانم باز است، او می گوید pragmatics را نمی فهمی.

خواهم گفت یکی از کارهایی که در فعل نوشتاری و مخصوصاً گفتاری خیلی انجام می دهیم این است که باید مقام semantic را از pragmatics تفکیک کنیم.

اگر به کسی بگوییم بیا جلو! بر حسب ظاهر تحریکی از مقوله ای این است که به جلو بیاید اما به لحاظ pragmatics تحریکی است به این معنا که جلو نیاید، چون تهدید است. اگر شما جلو رفتید و طرف مقابل به شما یک کشیده زد و شما گفتید خودت گفتی بیا جلو! پس چرا می زنی؟! او می گوید این که گفتم یعنی نیا جلو و تهدید بود. اگر دقت کنید خیلی وقت ها فیلم های کمدی از این طریق ساخته می شوند که کاراکترها semantic را با pragmatics قاطی می کنند و یکی از شگردهای فیلم کمدی ساختن این است که شما حرفی را دهان شخص کمیک بگذاری و در معنای pragmatics اما کاراکتر آن را در معنای semantic می فهمد و فیلم کمیک می شود. نمونه اش فیلم های لورل و هاردی است. خیلی از اوقات در زندگی اجتماعی هم همینطور است. در زندگی اجتماعی خیلی وقت ها خنده دار می شود چرا که ما این دو را از هم تفکیک نمی کند.

س: آیا علم زبان شناسی غیر از ابعادی که فرمودید، بعد چهارمی هم دارد؟

ج: خیر! گفتم که یک شاخه از نشانه شناسی، زبان شناسی است که خودش سه شاخه دارد و این سه دست به دست هم می دهند و علم هومنوتیک را ایجاد می کنند. یعنی هرمنوتیک کاربرد این سه شاخه است در مورد یک متن. یعنی وقتی شما متنی را تفسیر می کنید از syntax و pragmatics و semantics آن متن استفاده

می کنید و متنی را تفسیر می کنید. و آن هرمنوتیک هم علم فهم و هم علم تفسیر است. و در این مورد دو تا تئوری وجود دارد، یکی می گوید فهم و تفسیر یک چیز است و تئوری دیگر می گوید فهم و تفسیر دو چیزند. چه یک چیز باشند و چه دو چیز، هرمنوتیک علم متکفل این دو تاست.

معرفی منابعی درباره ی انواع تئوری های صدق

س: در باب ۱۶ نظریه ای که فرمودید چه کتابی را معرفی می کنید؟

ج: کتاب theory of truth که آلison نامی آن را نوشته و انتشارات راتلج چاپ کرده است. دیگری کتاب theories of truth «نظریات راجع به نظریات صدق» که انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر کرده است و نویسنده ی آن confield، کنفیلد است، این دو جامع تمام نظریات اند.

اما اگر در زبان فارسی کتابی بخواهید که جامع این نظریات است و شرح بسیار عالی ای هم دارد، کتاب «مسائل و نظریات فلسفه» نوشته ی آژدو کیویچ با ترجمه مرحوم منوچهر بزرگمهر از انتشارات دانشگاه آریامهر، است که دو بخش دارد، یکی epistemology و دیگری methaphysic. در بخش epistemology به مناسبت بحث های فلسفه ی منطق را هم وارد کرده و آنجا هم نظریات صدق مهم و چهار نظر مهم آن را بسیار عالی توضیح داده است. نویسنده فیلسوف لهستانی تبار است.

کتاب مینار minard هم باز به زبان فارسی با نام «شناسایی و هستی» با ترجمه ی علیمراد داوودی که شامل دو بخش epistemology و anthology است. در بخش epistemology سه نظریه را توضیح داده است و ترجمه عالی ای هم دارد. اما ترجمه ی مرحوم بزرگمهر چندان قوی نیست.

نسبت میان واقعیت های نهادی و افعال ایجاد

س: آیا ایجادها به نهادهای اجتماعی نیاز دارد و باید آن را چگونه ایجاد کنیم؟

ج: از نظر «سرل» به این ها واقعیت های نهادی یا institutional facts می گویند. به نظر وی نامگذاری نیاز به یک واقعیت نهادی دارد. بهترین بحث ها را در این باب سرل انجام داده است و هیچکس مثل او بحث نکرده و تمام آنچه قدمای ما به آن می گفتند اعتباریات و علامه ی طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، اعتبارات قبل الاجتماع و اعتبارات بعد الاجتماع را بیان می کند، و فکر می کنم جلد چهارم شرح مرحوم مطهری هم باشد و هر دوی این ها را در مقابل حقایق می گذارند، سرل بحث جالبی در این مورد می کند که همان بحث اعتباریات قدمای ماست با یک دقت و تفسیر خیلی بیشتری. و رمز اینکه چرا هر کسی نمی تواند با حرفش

تأثیرگذاری ایجاد کند و اینکه چرا حرف مثلاً رئیس جمهوری مطاع نیست از همین مطالب بیان شده قابل استنتاج است، چون در متدهایی که در این سلسله به کار رفته است در جایی رعایت نشده است.

مروری بر مباحث پیشین

در perlocutionary act ما تأثیری را که فعل گفتاری یا نوشتاری بر مخاطب می‌گذارد را بررسی می‌کنیم. فرق illocutionary act و perlocutionary act فرق هدف و نتیجه است، در illocutionary act هدفی که صاحب فعل گفتاری و نوشتاری دارد مورد بحث است و در perlocutionary act نتیجه‌ی فعل او بر مخاطب محل بحث است. ما می‌خواهیم در این جلسه نتایج فعل گفتاری را بر مخاطب بررسی کنیم.

تقسیمات perlocutionary act

اینجاست که به نظر من کاری که خود «سرل» و «آستین» انجام داده‌اند، کار خیلی تامی نیست، چون اگر بنابراین است که ما perlocutionary act را بررسی کنیم و تأثیر سخن را بر مخاطب بگذاریم، باید شخصیت و منش مخاطب را بشناسیم و تأثیرات را بر حسب ساحت‌های شخصیت و منش تقسیم کنیم و بنابراین از آنجا که معتقدم شخصیت و منش هر کسی پنج قسمت دارد پس perlocutionary act نیز پنج قسمت می‌شود و این کار را خود آستین یا سرل نکرده‌است. سرل درباره‌ی locutionary act اجمالاً می‌گوید که تأثیراتی را بر مخاطب می‌گذارد و مثال‌هایی می‌زند و رده‌بندی‌هایی می‌کند که به نظر من جالب و قابل دفاع نیست.

من می‌گویم وقتی که من با گفته‌ام تأثیری بر منش و شخصیت شما می‌گذارم، منش و شخصیت شما پنج قسمت دارد. بسته به این که من بر کدام قسمت از منش و شخصیت شما تأثیر بگذارم، متفاوت می‌شود. از این رو Perlocutionary Act یا فعل بیانی به پنج قسم تقسیم می‌شود:

۱- تأثیر بر باورها و دانش‌ها

گاهی فعل بیانی روی باورها و دانش مخاطب اثر می‌گذارد، یعنی روی قسمت cognitive وجود او اثر می‌گذارد یا قسمت doxastic وجود او اثر می‌گذارد و روی بخش عقیدتی اثر می‌گذارد. مثلاً من سخنی می‌گویم که شک شما به تعیین تبدیل می‌شود یا تعیین شما تبدیل به شک می‌شود یا قطع و خبری که داشتید

از دست می‌رود یا باوری که نداشتید در شما پدید می‌آید یا باوری که داشته‌اید از شما گرفته می‌شود. در تمام این موارد من بر بخش cognitive و doxastic وجود شما اثر گذاشته‌ام با فعل گفتاری یا فعل نوشتاری. بنابراین از این مثال‌ها متوجه می‌شوید که بخش cognitive یا doxastic عبارت از علم‌ها، باورها، شک‌ها، ظن‌ها، یقین‌ها، قطع‌های ما، جزم‌های ما و پیش‌داوری‌های ماست. آدم با فعل گفتاری و نوشتاری خودش می‌تواند این‌ها را در مخاطب تغییر بدهد.

۲- تاثیر بر عواطف، احساسات و هیجانات

گاهی کارهایی انجام می‌دهیم که بر ساحت emotive طرف مقابل اثر می‌گذارد، ساحت هیجانی یا به تعبیری ساحت affective یعنی ساحت عاطفی طرف مقابل. مثلاً در طرف مقابل خشم یا خشنودی ایجاد می‌کنیم یا رضایت یا نارضایتی در او به وجود می‌آوریم یا با سخن خودمان عشق یا نفرتی را در او ایجاد می‌کنیم یا امیدوار یا ناامیدش می‌کنیم یا در او اعتماد برمی‌انگیزیم یا اعتمادی را که به ما داشت را ضعیف می‌کنیم، زایل می‌کنیم، یا با سخن خودمان در او آرامش ایجاد می‌کنیم یا او را مضطرب و مشوش می‌کنیم یا در او ترس و دلهره ایجاد می‌کنیم. باعث می‌شویم که از خودش خوشش بیاید یا از خودش بدش بیاید یا اینکه شرم در او به وجود بیاید. گاهی ما با حرفی طرف مقابل مان را شرمنده می‌کنیم خجالت زده می‌کنیم، یا او را اندوهگین می‌کنیم. شادش می‌کنیم. همه‌ی این‌ها اثری است که فعل من روی طرف مقابل گذاشته چه بخواهیم و چه نخواهیم.

۳- تاثیر بر اراده‌ها و خواست‌ها

قسم سوم اثری است که ما بر ساحت ارادی یا volitive یا ساحت conative طرف، conation هم یعنی اراده، بر ساحت volitive یا conative طرف اثر می‌گذاریم. یعنی خواسته‌ای را در او ایجاد می‌کنیم یا خواسته‌ای را از او می‌گیریم، یا خواسته‌ای را در او تقویت می‌کنیم، یا خواسته‌ای را در او ضعیف می‌کنیم یا او را از تصمیمش بر می‌گردانیم یا تصمیمی را در او ایجاد می‌کنیم، همه‌ی اینها هست. ساحت اول، دوم، سوم ساحت‌های درونی ما هستند و ما بر ساحت‌های درونی مخاطب مان اثر گذاشتیم. ساحت چهارم و پنجم که خواهیم گفت ساحت بیرونی مخاطب است و بر بیرون مخاطب اثر می‌گذارد.

۴- تاثیر بر گفتار

ساحت چهارم، ساحت گفتاری است یعنی باعث می‌شویم که مخاطب گفتاری از دهانش بیرون بیاید. مثلاً اگر شما غرق در مطالعه‌اید و من گفتم ساعت چند است؟ ممکن است شما بگویید: وای! این وای یک فعل گفتاری است که از شما سر زده است یا اینکه جواب من را بدهید که باز این هم فعل گفتاری است که از شما صادر شده است اما بالاخره من در جواب شما تاثیر گذاشته‌ام.

۵- تاثیر بر کردار

نظیر این در قسمت پنجم است که بر کردار شما با فعل گفتاری خودم اثر می‌گذارم. مثلاً وقتی من به شما می‌گویم: پرنده را ببین! و شما هم سرتان را برمی‌گردانید، این اثری است که من بر شما گذاشته‌ام و این سر برگرداندن شما فعلی است که شما بر اثر حرف من انجام می‌دهید.

نقص کار آلستون و سرل در perlocutionary act

«سرل» این کار را نکرده است و در کتاب‌هایش به این بخش ساحت وجودی آدمی توجهی ندارد. در همین کتاب «فلسفه زبان» هم که از «Arlston» آلستون منتشر شده و به فارسی هم ترجمه شده، در فصل اول آرلستون به این سه یعنی locutionary act, illocutionary act, perlocutionary act می‌پردازد ولی نتوانسته است تقسیم‌بندی کند که است‌ها یا افعال بیانی چه چیزهایی هستند، مثال‌هایی زده اما این تقسیم‌بندی را ندارد.

پیش فرض نداشتن perlocutionary act از وجهی دیگر

تقسیم‌بندی‌ای که گفته شد راجع به کارهایی است که من با گفتنم روی طرف مقابلم انجام می‌دهم. در فعل با بیانی دیگر بحث پیش فرض وجود ندارد. به دلیل اینکه پیش فرض مال وقتی است که من هدفی دارم و نتیجه کار من دیگر پیش فرض من نیست، من وقتی هدفی دارم به خاطر آن سخنی می‌گویم پیش فرض‌هایی هم دارم، اما نتیجه به من ربطی ندارد و اثرش را روی مخاطب گذاشته و من خبر نداشتم که این اثر را می‌گذارد و ربطی به من ندارد و تا اینجا در باب پیش فرض‌های سخن بود، اما در تحلیل سخن بحث ما یکی از پیش فرض‌هاست و یکی از لوازم. لوازم را هنوز نگفته بودم. پیش فرض را می‌گفتم. اما قسمت دوم کار ما این است که لوازم یک سخن را استخراج کنیم.

لوازم سخن

تقسیم بندی اول در باب لوازم سخن

در باب لوازم سخن دو نوع تقسیم‌بندی، نه دو قسم باید انجام داد. یک نوع تقسیم‌بندی لوازم سخن است به لوازم منطقی و لوازم معرفتی این قسم اول است، وقتی می‌گوییم لازمه، این کلمه ترجمه کلمه‌ی *implications* است، لوازم سخن هر کسی به دو دسته قابل تقسیم است. یکی *logical implications* یا لازمه‌ی منطقی. یکی *epistemic implication* یا لوازم معرفتی. این تفکیک اول خیلی مهم است.

۱- لوازم منطقی یک سخن

لوازم منطقی یعنی چه؟ یعنی لوازمی که اگر شما سخنان خود را کنار هم بگذارید و از آن‌ها تشکیل قیاس دهید به آن لوازم می‌رسید. اگر من نوشته‌ی شما را می‌خوانم و شما در جایی گفتید الف، ب است و در جای دیگر گفتید ب، ج است، لازمه‌ی منطقی حرفتان این است که الف، ج است ولو اینکه خودتان نگفته‌اید. چنین شخصی حق ندارد بگوید که من هیچ‌وقت نگفتم الف ج است. ما می‌گوییم شما نگفته‌اید اما معتقدید الف، ب است و ب، ج است، منطق به ما می‌گوید الف، ج است و از گفته‌ی شما این بر می‌آید. یا اینکه اگر من بگویم اگر *p* آنگاه *q*، و در جای دیگر بگویم اگر *q* آنگاه *s*، شما چنین نتیجه می‌گیرید که اگر *p* آنگاه *s*. شما نمی‌توانید بگویید که چنین چیزی نگفتم چون لازمه‌ی منطقی این سخن، این است. بنابراین لوازم منطقی نتایجی هستند که از سخن شما گرفته می‌شود با استفاده از قیاس یا *deduction*. این‌ها لوازم منطقی سخن شما هستند که خیلی واضح‌اند.

۲- لوازم معرفتی یک سخن

اما دسته‌ی دوم لوازم، لوازم منطقی سخن نیستند، لوازم *epistemic* سخن‌اند و آن چیست؟ مثلاً می‌گوییم اگر این سخن را می‌گویی، دیگر نمی‌توانی فلان سخن را بگویی. در قسمت اول می‌گفتیم اگر این سخن را می‌گویی، فلان سخن را باید بگویی. این را لازمه‌ی *epistemic* می‌گوییم.

مثلاً شخصی به دیگری می‌گوید: سگ تو من را گاز گرفته و باید جریمه بدهی و طرف مقابل می‌گوید اولاً: سگ من غریبه‌ها را گاز می‌گیرد ولی تو که دوست منی، نمی‌تواند سگ من گازت گرفته باشد.

ثانیاً سگ من اصلاً گاز نمی گیرد.

ثالثاً من اصلاً سگ ندارم.

اگر تو سگ نداری، نمی توانستی ادعای اول و دوم را بکنی و اگر ادعای دوم را کردی نمی توانی ادعای اول را بکنی. یعنی آدم وقتی حرفی زد، یک حرف های دیگر را نمی تواند بزند. به آن حرف هایی که نمی توانیم بنیم می گویم این ها لوازم epistemic سخن ماست. یعنی این شخص که آخر حرفش این بود من اصلاً سگ ندارم، حق نداشت بگوید سگ من گاز نمی گیرد یا سگ من فقط غریبه ها را گاز می گیرد.

اگر کسی گفت من در محضر باری تعالی برای شما دعا می کنم. اما بعد گفت من به خدا اعتقادی ندارم می گویم وقتی تو می گویی من برای تو دعا می کنم. حق نداری بگویی به خدا اعتقادی ندارم. اینجا قیاسی تشکیل ندادیم و تنها می گویم این کسی که این را می گوید، نمی تواند آن را بگوید و اتفاقاً غالب موارد لوازم سخن از قسم دوم اند در زندگی عادی ما، در حالی که ما فکر می کنیم لازمه ها، لازمه های منطقی اند.

تفاوت لوازم منطقی و اپیستمیک

پس فرق این دو تا در این است که شما در لازمه های epistemic نمی توانید قیاسی تشکیل دهید و به چیزی که طرف باید بگوید برسید، تنها می توانید بگویید کسی که این را گفته، لازمه ی سخنش این است که فلان حرف دیگر را نزند. این تفکیک اول بود.

تقسیم بندی دوم لوازم

تفکیک لوازم عام و خاص

اما لوازم تفکیک دومی هم دارند. در این تفکیک دوم لوازم به دو قسم، تقسیم می شوند.

۱- لازمه هایی اند که فقط بر دوش گوینده است

۲- و لازمه هایی که بر دوش هر کسی هست.

گاهی من سخنی می گویم که لازمه هایی از این سخن بر می آید که این ها اختصاص به منی دارد که این سخن را گفته ام. یک وقتی من سخنی می گویم و لوازمی هم از سخنم بر می آید، اما اختصاص به من ندارد.

سخنان دیگران هم این لازمه‌ها را دارد. بنابراین این لازمه‌ها به لازمه‌های خاص و لازمه‌های عام تقسیم می‌شوند، این‌ها especial و آن‌ها general اند.

اگر من و شما باهم بحث داریم و من می‌گویم خدا در عالم طبیعت دخالت نمی‌کند و شما می‌گویید خدا در امور عالم طبیعت دخالت می‌کند. سخن هردوی ما یک لازمه مشترک دارد، اینکه هر دو معتقدیم خدا وجود دارد. این اختصاص به من ندارد. طرف مقابل نمی‌تواند بگوید تو باید چنین چیزی را اثبات کنی چون من می‌گویم این لازمه در سخن تو هم هست. از همین جا یک چیزی را پی می‌بریم و آن این که وقتی شما می‌خواهید کسی را اخذ کنید به لوازم سخنش، در تقسیم‌بندی اول باید هم به لوازم منطقی‌اش اخذ کنید، هم به لوازم معرفتی‌اش. اما در قسمت دوم فقط به لوازم خاص سخنش باید اخذش کنید، به لوازم عام سخنش نباید اخذش کنید. لوازم عام سخن را شما هم که طرف مقابلش هستید، اخذ کرده اید. دقت داشته باشید که بعداً از این لازمه‌ها در نقد استفاده می‌کنیم. در نقد سخن هر کسی نمی‌توان گفت لازمه سخن تو این است، چون طرف مقابل می‌گوید لازمه سخن تو هم این است، اگر چنین کنی همانطور که تو حق نقد از من داری من هم حق نقد از تو دارم و به قول علما «إذا تعارضا تساقطا» و هر دو باید از این نقطه ضعف مشترک صرف نظر کنیم.

دلایل توجه به لوازم سخن

۱- توجه دادن گوینده به لوازم سخنش

چرا ما به لازمه‌های یک سخن توجه می‌کنیم؟ اینجا ممکن است ما اغراض مختلفی داشته باشیم. گاهی توجه به لازمه سخن یک شخص برای این است که او را از علم بالقوه‌ای به لوازم سخنش به علم بالفعل برسانیم و می‌خواهیم به او بگوییم که مواظب باشد سخنش این لوازم را دارد. چون مسلماً لوازم همیشه بالقوه در ذهن ما هستند. کسی که می‌گوید الف، ب است و ب، ج است در ذهنش به صورت بالقوه الف، ج است وجود دارد، ممکن است بالفعل آگاهی نداشته باشد، به تعبیر دیگری کار اولی که برای انجام آن سراغ لوازم می‌رویم این است که چیزی را از ضمیر ناهوشیار شخص به ضمیر هوشیارش انتقال دهیم، از ضمیر نا آگاهش به ضمیر آگاهش انتقال بدهیم فقط همین.

۲- نشان دادن تالی فاسد سخن گوینده یا نویسنده

گاهی لوازم یک سخن را به خاطر اینکه می‌دانیم لازمه‌ی سخن مورد قبول طرف مقابل نیست به رخس می‌کشیم تا اینکه بگوییم اگر لازمه نخست مورد قبولت نیست باید از آن دست برداری. در منطق ما به آن «برهان خلف» می‌گویند که در آن من لازمه‌ی سخن طرف مقابل را به او نشان می‌دهم و می‌گویم تو که این لازمه را قبول نداری، او هم می‌گوید نه قبول ندارم و بعد من هم می‌گویم اگر این را قبول نداری، پس باید اصل سخت را پس بگیری. به این برهان خلف یا به گفته‌ی علمای دقیق النظر به آن «برهان خلف» می‌گویند. یعنی از پشت به طرف مقابل حمله می‌کنیم. در برهان خلف به طرف مقابل می‌گوییم که حرف تو درست اما لازمه‌ی حرف تو این است که لازمه را قبول داشته باشی، اگر او گفت لازمه را قبول ندارم، می‌گوییم پس باید اصل نخست را پس بگیری. پس برای این چنین کاری می‌کنیم که به گوینده بگوییم توجه داشته باشد که سخنش تالی فاسد دارد و وقتی می‌گوییم حرفت تالی فاسد دارد (تالی یعنی لازم اما فاسد) یعنی خودت قبول نداری و باید حرفت را پس بگیری.

تالی فاسد را باید خود طرف مقابل فاسد بداند، اگر شما فاسد بدانید این فایده‌ای ندارد، باید بگویید تو به این معتقدی که لازمه سخت چیزی است که خودت قبول نداری، نه این که من قبول ندارم، باید شخص تالی سخنش را نپذیرد و قبول نداشته باشد. بنابراین وقتی می‌گویید تالی فاسد یعنی «تالی فاسد عند القائل نه عند الناقد» و کسی که نقد می‌کند سخن او را.

۳- نشان دادن فاسادگاری سخن فعلی گوینده یا نویسنده با سخنان پیشینش

گاه غرض سومی داریم از اینکه تالی فاسد سخنی را نشان می‌دهیم و آن نه این است که سخن را از طرف مقابل بگیریم، بلکه برای این است که سخن دیگری را از او بگیریم. سخنی که قائل می‌گوید را قبول داریم. اما لازمه‌اش را بیرون می‌کشیم، نه برای اینکه از راه لازمه خود سخن را از او بگیریم، می‌خواهیم از راه این لازمه سخن دیگری را از او بگیریم. بنابراین سخن مورد نقد ما سخنی که الان می‌گوید نیست، سخنی است که قبلاً

گفته‌است. در چنین مواردی می‌گویند این طرف ضد و نقیض‌گویی می‌کند و ممکن است چیزهایی که قبلاً گفته بود نادرست باشد. می‌خواهیم آن را از او بگیریم.

۴- نشان دادن ناسازگاری نظام اندیشه ای گوینده یا نویسنده

گاهی هم یک غرض چهارمی داریم. نمی‌خواهیم سخن طرف مقابل را هم بگیریم، می‌خواهیم inconsistency یا ناسازگاری درونی نظام عقیدتی فرد را نشان دهیم. اصلاً نمی‌خواهیم بگوییم کدامیک از عقایدش درست و کدامیک غلط است، فقط می‌خواهیم بگوییم حرف‌هایش سازگار نیست، خبر نداریم که این قضیه‌اش درست است یا نادرست. گاهی شما خبر ندارید که این حرف قائل درست است یا آن حرفش ولی با لازمه‌ی یکی از این دو حرف را بیرون کشیدن و ناسازگاری این حرف را با حرف دیگری نشان دادن، شما تنها inconsistency درونی نظام اندیشه ای گوینده یا نویسنده را نشان می‌دهید که از آن خبر ندارد.

مثلاً من می‌گویم نمی‌دانم خدا وجود دارد یا خیر، در این صورت لادری هستم. اما شما می‌گویید خدا وجود دارد؛ حال شما که این جمله را گفتید لازمه‌ی سخن‌تان این است که خدا وجود داشته باشد اما شما در جای دیگر گفتید که ممکن است خدا وجود نداشته باشد. لازمه سخن کنونی‌تان با سخن قبلی‌تان ناسازگار است. من هم نمی‌دانم کدام حرفتان درست است تنها می‌خواهم بگویم حرف شما در درون خودش با هم ناسازگاری دارد.

۵- کمک فکری به گوینده یا نویسنده

گاهی می‌خواهیم به طرف مقابل کمک کنیم تا مواد لازمی برای استدلال‌های جدیدش در اختیارش بگذاریم. مثلاً من روزی رفته‌ام کمد بسازم و مقداری چوب خریده‌ام و کمد ساختم و کارم تمام شده است. مدتی بعد می‌خواهم صندلی درست کنم و به دوستم می‌گویم می‌خواهم صندلی بسازم اما چوبم کم است. دوستم می‌گوید آنگاه که داشتی کمد درست می‌کردی، یک تکه چوب زیاد آمد. این مسئله در عالم مکرر اتفاق می‌افتد، گاه شما در عالم فکر حرفی می‌زنید. بعد فردا ایده‌ای دارید و می‌خواهید برای ایده‌تان استدلال بیاورید و انگار material کم دارید. می‌گویم ماده‌ی material سخنی که اکنون کم داری، لازمه‌ی سخن قبلی‌ات را بیرون بکش که یک ماده خاص برای تکمیل استدلال جدیدت می‌شود. آن وقت معنی‌اش این است که گاه

لازمه یک سخن از مقدمات استدلال بعدی می‌شود و این کار به طرف مقابل کمک می‌کند. بنابراین من استدلال قبلی را به رخشان می‌کشم تا بگویم شما در اینجا فقدان مطلب ندارید، مثل مثالی که زدم.

در تدریس این اتفاق زیاد می‌افتد انگار یک حلقه ی مفقوده در سخن آدم هست و آنجا یک دانشجوی تیز هوش به جلسات قبل اشاره می‌کند و این حلقه مفقوده را پر می‌کند. و این زیاد رخ داده که دانشمندی به دانشمند دیگر کمک کرده و گفته آن حرفی که تو زدی فلان لازمه را داشت و از آن برای تکمیل حرفت استفاده کن. یعنی لازمه سخن قبل را به رخ من می‌کشید تا نشان دهید اتفاقاً material حرف جدیدت کم نیست. این هم بحث لوازم و اینکه چرا ما سراغ لازمه‌های سخن می‌رویم و این شد مرحله ی دوم یا مرحله ی تحلیل.

*مرحله ی سوم

مرحله ی نقد سخن

مرحله ی سوم یا مرحله نقد یک سخن است، این بخش از تمامی بخش‌های دیگر مهم‌تر، پیچیده‌تر و مفصل‌تر است.

۱- مراد از نقد

اول نکته‌ای که شما توجه دارید این است که نقد به معنی عیب‌جویی نیست به معنی reproach نیست، نقد یعنی نقاط قوت و ضعف سخن کسی را نشان دادن. reproach فقط نشان دادن نقاط ضعف سخن کسی است. وقتی می‌گویند سخن کسی را نقد می‌کند یعنی نقاط قوتش را هم نشان می‌دهد. نقد در زبان عربی هم به همین معناست. یعنی سره را از ناسره جدا کردن، می‌گوییم این طرف سره و آن ناسره است. این حرفت خالص و آن حرفت ناخالص است. اگر غشی در سخت هست مربوط به این قسمت است و باقی قسمت‌ها ناب و خالص است.

نقد در زبان انگلیسی دو لغت دارد criticism و critique به این معنا که نقاط قوت و ضعف سخن را نشان بدهند، بنابراین نباید معنای reproach عیب‌گیری یا خرده‌جویی را گرفت، یا خرده‌بینی، انگشت روی نقاط

ضعف گذاشتن فقط نباید باشد. گرچه وقتی می‌گوییم نقد بیشتر به نقاط منفی‌اش نگاه می‌کنیم و آن جهتی که آدم قبول نمی‌کند سخن دیگری را.

۲- انواع نقد

نکته‌ی دوم که در بحث اول باید در مورد نقد مطرح کرد این است که نقد همیشه به دو قسم criticism external و internal criticism قابل تقسیم است یعنی نقد بیرونی و نقد درونی.

۱- نقد درونی

به زبان ساده ریاضی‌وار، نقد درونی، نقد یک باور با توسل به باور یا باورهای دیگری است. اگر شما سخن مرا نقد کردید با توجه به باوری از باورهای دیگر من یا باورهای دیگر من، آن را نقد درونی می‌گوییم.

۲- نقد بیرونی

گاه نقد، نقد بیرونی است، نقد باور با توجه به واقعیات، نه با توجه به باور یا باورهای دیگر گوینده یا نویسنده در آینده.

کارکرد هر کدام از انواع نقد

هر دو اهمیت دارد. در اولی که نقد درونی است در قسمت منفی‌اش ناسازگاری و در قسمت مثبتش سازگاری درونی سخن کسی معلوم می‌شود. اینکه حرفهایش با هم سازگار است یا خیر.

در نقد بیرونی سازگاری یا ناسازگاری سخن کسی با واقعیت مربوطه معلوم می‌شود. فرقی این است که در نقد درونی نشان می‌دهید لاقل یکی از دو باور طرف، کاذب است اما نمی‌دانید کدامش کاذب است. اما در نقد بیرونی نشان می‌دهید باوری از باورهای طرف کاذب است و ما می‌دانیم کدامش کاذب است.

مثال: اگر من به شما بگویم حسن پشت این دیوار ایستاده است و حسن پشت این دیوار نایستاده است اینجا شما نقد درونی می‌کنید و می‌گویید لاقل یکی از دو باورت کاذب است. اما من نمی‌دانم کدامیک کاذب است. چرا؟ چون از درون باورها بیرون نیامده‌ام تا به واقعیت‌ها سرک بکشم. من هنوز هم درون باورهای تو سیر می‌کنم، به همین خاطر می‌گویم این که تو می‌گویی حسن پشت این دیوار ایستاده و حسن پشت این دیوار نایستاده، یکی از دو سخت کاذب است، اما چون درون باورهایت سیر می‌کنم و پایم را از قلمرو باورها بیرون

نگذاشته‌ام نمی‌دانم کدامش کاذب است. اما اگر من گفتم حسن پشت دیوار ایستاده است و شما شروع به کشف واقعیات کردید و رفتید در را باز کردید و دیدید ایستاده است، می‌گویید این سخت صادق بود و اگر دیدید نایستاده است، می‌گویید این سخن کاذب بود و می‌دانید کدام سخن کاذب و کدام صادق است.

در نقد درونی می‌دانید لااقل یکی‌اش کاذب است، اما نمی‌دانید کدامش کاذب است، چون از باورها به بیرون باورها سیر نکرده‌اید. اما در نقد درونی چون از باورها نقب زده‌اید به واقعیت، می‌فهمید که حسن ایستاده است صادق است و حسن نایستاده است کاذب است یا حسن نایستاده است صادق است و حسن ایستاده است کاذب است و آن را با واقعیت‌ها قیاس می‌کنید.

چرا گفتم در نقد درونی لااقل یکی کاذب است؟ چون اگر یکی از این دو سخنی که شما گفته‌اید ناسازگاری‌اش از مقوله تعارض باشد، فقط یکی‌اش کاذب و دیگری صادق است. در نقد درونی عرض می‌کنم. اگر دو سخنی که می‌گویید در نقد درونی باهم ناسازگار باشند و ناسازگاری‌شان از مقوله تناقض باشد حتماً یکی‌شان صادق و دیگری‌اش کاذب است. پس حتماً یک صادق در آن وجود دارد. اما اگر ناسازگاری درونی سخنان از مقوله‌ی تضاد باشد، نه تناقض، آن وقت می‌تواند هر دو سخنان هم کاذب باشد، اگر من گفتم این نوشیدنی شیرین است و این نوشیدنی شیرین نیست، یکی حتماً صادق و دیگری تبعاً کاذب است، چون مقوله، مقوله‌ی تناقض است و این نوشیدنی شیرین است یا این نوشیدنی شیرین نیست حتماً یکی‌اش کاذب و دیگری صادق است، ولو اینکه ندانیم کدامیک صادق و کدامیک کاذب است. اما اگر بگوییم این نوشیدنی شیرین است و این نوشیدنی ترش است، حتماً در اینجا ممکن است هر دو کاذب باشد، و نوشیدنی تلخ باشد، چون در اینجا بین شیرینی و ترشی تناقض وجود ندارد، تضاد وجود دارد و ممکن است هر دو سخن هم غلط باشد. این است که می‌گویند لااقل یکی از این دو سخن کاذب است و در تضاد گاه هر دوی آن‌ها کاذب است.

حوزه‌ی استفاده از هر کدام از انواع نقد

هم نقد بیرونی و هم نقد درونی اهمیت دارند، منتهی اهمیت‌شان در علوم و معارف مختلف فرق می‌کند. در بعضی علوم internal criticism خیلی مهم است، یعنی مهم‌تر از external criticism و در بعضی بالعکس.

موارد انحصار نقد در نقد درونی

آیا جایی هست که external criticism اصولاً امکان‌پذیر نباشد؟ که فقط باید برای نقد criticism internal بکنید؟ بله ظاهراً در منطق و ریاضیات external criticism امکان ندارد، و فقط criticism internal ممکن است. چون منطق و ریاضیات روابط میان نسبت های ذهنی اند و در بیرون مورد ندارند که بخواهیم با واقعیت مطابقتشان دهیم. به نظر بعضی فیلسوفان، فلسفه هم همینطور است و در آن فقط criticism internal میسر است. اگر چه بعضی می گویند در فلسفه external criticism امکان‌پذیر نیست.

در رمان بینوایان و یکتور هوگو نمی‌توانید بگویید این با واقعیت های بیرونی نمی‌خواند. تنها می‌توانی بگویی جایی از داستان گفته شده فلان شخص در ۱۹۳۳ ازدواج کرده و جای دیگر گفته پسر اولش در سال ۱۹۳۰ به دنیا آمد. آن وقت می‌گوییم این ناسازگاری در داستان وجود دارد. در ادبیات هم criticism internal است اما external criticism امکان‌پذیر نیست.

اما تا می‌گویند ادبیات شبهه‌ای در ذهن دانشجوی تیز هوش می‌آید که مثلاً اگر در شاهنامه گفته سهراب پدر رستم است این criticism external ندارد؟ یا اینکه گفته شده هملت شاهزاده‌ی ایتالیایی بود، در حالی او دانمارکی است، و انگار ما در داستان یک criticism external هم داریم و این جوابش واضح است و این است که تا وقتی به یک اثر ادبی به چشم اثر ادبی نگاه می‌کنید، فقط criticism internal امکان‌پذیر است، اما اگر شخصیت‌های یک اثر ادبی را به عنوان واقعیت های افسانه‌ای پذیرفتید، دیگر نمی‌توانید سخنانی بگویید که با آن واقعیت افسانه‌ای ناسازگار باشد و بنابراین criticism external هم امکان‌پذیر می‌شود. به فردوسی که خودش سراینده‌ی شاهنامه است تنها می‌توان نقد درونی کرد، اینکه مثلاً نمی‌تواند بگوید در جایی که سهراب پدر رستم بود و در جای دیگر بگوید پسر رستم بود. پس فقط می‌توان به نقد درونی پرداخت. چون همه‌اش را خودش ساخته است. اما یک شاهنامه‌شناس می‌تواند به آن نقد بیرونی هم بکند. چون شاهنامه‌شناس شاهنامه را قبول کرده و اینکه بگوید سهراب، پدر رستم نبوده و پسرش بود، می‌توانیم بگوییم این با واقعیت اسطوره‌ای و افسانه‌ای که اسمش شاهنامه است نمی‌خواند. چرا؟ چون خود شاهنامه هم یک واقعیت شده، یک واقعیتی که الان افسانه است و اسطوره است و حرفی را که راجع به آن می‌زنید باید با آن همخوانی داشته باشد. بنابراین در اینجا ما می‌توانیم criticism external هم داشته باشیم.

مراد از واقعیت در نقد بیرونی

بحثی که پیش می‌آید این است که نقد درونی مسئله ندارد، اما در نقد بیرونی باید با واقعیت سخن را بسنجیم، واقعیت چیست؟ خیلی ساده، مثلاً شما به من می‌گویید بین تو می‌گویی، توی این پارچ آب هست، ما می‌رویم سراغ خود پارچ تا ببینیم درون آن آب هست یا نه؟ تا بفهمیم سخن صادق است یا کاذب. اما به این سادگی هم نیست، برای اینکه نقد بیرونی کنید دو مشکل عمده وجود دارد. اول باید دید واقعیت چیست تا سخن را با آن انطباق بدهیم، دو مشکل عمده وجود دارد که در جلسه بعد توضیح خواهم داد.

پرسش و پاسخ

اقسام خردتر پیش فرض های بیان شده

س: از بین پیش فرض‌هایی که گفته شد مثل پیش فرض‌های انسان‌شناسانه یا ماورالطبیعه آیا این‌ها خود دارای اقسامی است؟ آیا لازم است که آن‌ها را بدانیم؟

ج: بله آن‌ها در حدیث آرزومندی آورده‌ام ولی آن‌ها هم اقسام فرعی دارد.

تکمیل کار فیلسوفان زبانی در ناحیه ی اقسام perlocutionary act

س: نا مفهوم

ج: او اصلاً تقسیم‌بندی نکرده و مثال‌هایی را ذکر کرده و گفته مثلاً وقتی شخصی به دیگری تبریک می‌گوید او را شاد می‌کند، تبریک گفتن یک illocutionary act است و اثرش این است که طرف مقابل شاد می‌شود و گفته که هر illocutionary act یک perlocutionary act دارد و نمی‌تواند بدون perlocutionary act باشد. اما اینکه باید چه رده‌بندی از این‌ها داشت نه در سخن آستین و نه سرل اصلاً و ابداً ذکر نشده است و این به نظر من یک عیب است. من از سرل تعجب می‌کنم، چون او آدم بسیار شفاف-گویی است.

اساساً برای کسانی که فلسفه زبان کار می‌کنند، perlocutionary act آن قدر مهم نیست که illocutionary act مهم است و خواهم گفت چرا اینطوری است و perlocutionary act را به اجمال و ابهام برگزار می‌کنند. ولی به نظر من می‌توان contribution به کار سرل داشت، از راه توسل به روانشناسی

آدمی که شخصیت آدم سه بعد درونی و دو بعد بیرونی دارد و آن را تقسیم کرد. اگر این کار انجام گیرد، می توان از تقسیم بندی جزئی روانشناسان استفاده کرد. چون من راجع به بعد احساسی و عاطفی تنها به ذکر عنوان بسنده کردم. اما روانشناسان گفته اند ما چند تا احساس، عاطفه و هیجان داریم. من با استفاده از کار رابرت و دیگران هشتاد و پنج احساس، عاطفه و هیجان را تقسیم بندی کرده ام. به همین حال حالت های عاطفی، ارادی، معرفتی. در قسمت اراده ما تنها با تصمیم آشنایی داریم. خود من گفته ام در حالت های ارادی هم باید میان اراده، نیت، انگیزه، انگیزش و هدف تفکیک کنیم. البته روانشناسان این کار را کرده اند و ما از آن استفاده می کنیم. مثلاً در علم روانشناسی motive با motivation خیلی فرق می کند. انگیزه با انگیزش تفاوت دارد و مجزاست. کردار یا conduct هم تقسیم بندی هایی دارد، به لحاظ ارتباطات، متعلق و به لحاظ نوع کردار هم تقسیم بندی دارد. کردار اعم تر از رفتار است.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌ی گذشته گفته شد که نقد در واقع به دو صورت به سخنان کسی متصور است. یکی نقد درونی و دیگری نقد بیرونی.

نقد درونی

در نقد درونی ما سازگاری و ناسازگاری درونی مجموعه یک سخن را که از یک سخنگو صادر شده را مورد بررسی قرار می‌دهیم و تمام بحث‌مان سازگاری درونی است. یعنی می‌خواهیم بدانیم طرف مقابل صدر و ذیل سخنانش باهم سازگار است یا خیر. نکند در جایی گفته است الف، ب است و در جای دیگر گفته الف و ب نیست و یا در جای دیگر گفته الف، ب است و در جای دیگری گفته بعضی الف‌ها، ب نیستند. همه‌ی سخن بر سر ناسازگاری درونی است یعنی دستخوش تناقض یا تضاد نبودن سخن گوینده و نویسنده است. نقد درونی کاری صرفاً منطقی است و به چیزی جز منطق نیاز ندارد. اما با استفاده از منطق می‌توانیم، سخنان اشخاص را نقد درونی کنیم و اصلاً هم به این مسئله کاری نداریم که سخن تو صحیح است یا ناصحیح، بلکه بررسی معطوف به این است که سخن تو ناسازگار است یا سازگار و صدر و ذیلش باهم می‌خواند یا نمی‌خواند. این نقد درونی در علوم انجام می‌گیرد از جمله خود منطق، ریاضیات، ادبیات و به نظر بعضی در فلسفه هم نقد درونی انجام می‌گیرد و نمی‌توان نقد بیرونی انجام داد.

نقد بیرونی و نسبت آن با مساله‌ی صدق

امروز بحث بر سر نقد بیرونی است. در نقد بیرونی سخن ما بر سر سازگاری یا ناسازگاری اجزای یک سخن نیست، سخن بر سر این است که رای یا آرای که اظهار شده، با واقعیت سازگار است یا خیر. اینجا باید رای و نظر اظهار شده و مدعای اظهار شده را با واقعیت متناظر با خودش بسنجیم و ببینیم آیا این با واقعیت متناظر با خودش سازگاری دارد یا با واقعیت متناظر سازگاری ندارد. جواب این تحقیق صدق یا کذب خواهد بود، در قسمت نقد درونی جواب تحقیق سازگاری یا ناسازگاری بود. در اینجا جواب صدق و کذب است. یعنی آیا در اینجا جواب صادق است یا کاذب. آیا با محکی خود، مطابق خود و مابه‌ازای خود سازگاری دارد یا نه. که در اینجا سازگاری و عدم آن با محکی، مطابق و مابه‌ازا، صدق و کذب می‌شود. بنابراین سخن در اینجا این است که صحبتی که طرف انجام داده یا آن را نوشته صادق است یا کاذب.

تفاوت نقد درونی و بیرونی

در نقد درونی باور با باور سنجیده می‌شود، در نقد بیرونی باور با باور سنجیده نمی‌شود، باور با واقع سنجیده می‌شود. در آنجا می‌خواهند ببینند باورها با باورهای دیگر می‌سازد یا نه، اینجا بحث بر سر این است که باورها با واقعیت می‌سازند یا نه. وقتی این دو بحث را پیش می‌کشیم دو مشکل در ارتباط با نقد بیرونی پیش می‌آید و ظهور می‌کند.

مشکل اول نقد بیرونی

مشکل اول این است که واقع‌ها انواع دارند و ما باید وقتی می‌خواهیم ببینیم سخنی با واقع متناظر خودش، با واقع مابه‌ازای خودش سازگاری دارد تا صادق باشد یا سازگاری ندارد تا کاذب باشد، باید ببینیم خود واقع سخن چیست. این جاست که به یک تقسیم‌بندی راجع به واقع‌های سخن احتیاج داریم یعنی مابه‌ازاهای سخن، مطابق‌های سخن، آنهایی که سخن باید با آنها مطابق باشد تا صادق باشد و اگر مطابق نباشد سخن کاذب خواهد بود. این بحث‌ها ما را به این نکته می‌کشاند که این واقع‌ها هستند که چیزی هستند.

تقسیم‌بندی واقعیات به واقعیات دال و واقعیات غیر دال

در یک تقسیم‌بندی بسیار کلی واقع‌ها به دو دسته قابل تقسیم‌اند؛

(۱) یکی واقع‌هایی که فقط خودشان را به آدم نشان می‌دهند،

(۲) یکی واقع‌هایی که علاوه بر خودشان چیز دیگری هم به ما آدمیان نشان می‌دهند.

حصر هم حصر عقلی است. هر واقعیتی یا فقط خودش را به ما جلوه می‌دهد، یا چیز دیگری را هم به ما نشان می‌دهد، جلوه می‌دهد. بنابراین می‌توانیم بگوییم واقعیات به دو دسته‌ی غیر دال و دال تقسیم می‌شوند. واقعیتهایی که فقط خودشان را نشان می‌دهند را غیر دال و واقعیتهایی که علاوه بر خودشان چیز دیگری هم به ما نشان می‌دهند، واقعیات دال می‌گوییم. پس در اینجا که می‌گوییم دال و غیر دال باید دقت کنیم که مرادمان از دال، دال بر غیر است. واقعیات غیر دال، یعنی واقعیاتی که ما را دلالت بر غیر نمی‌کنند و واقعیات دال یعنی واقعیاتی که ما را دلالت بر غیر می‌کنند و گرنه در هر دو حال واقعیتهای خودشان را به ما نشان می‌دهند و غیر خودشان را به ما نشان نمی‌دهند و چون ما را دلالت به غیر خودشان نمی‌کنند به آنها واقعیتهای غیر دال می‌گوییم. واقعیتهایی که علاوه بر خودشان، غیر خودشان را نیز به ما نشان می‌دهند، به این‌ها واقعیتهای دال، یعنی واقعیتهایی که دلالت می‌کنند ما را به غیر خودشان می‌گوییم. بنابراین وقتی دال و غیر دال را به کار می‌بریم مرادمان از دال، دلالت به غیر است و گرنه دلالت به خود که همیشه هست، هر واقعیتی خودش را به ما

نشان می‌دهد، اما بحث بر سر این است که آیا غیر خودش را به ما نشان می‌دهد یا خیر. اگر نشان نداد غیر دال و اگر علاوه بر خودش، غیر خودش را هم نشان داد می‌گوییم آن واقعیت دال است، یعنی غیر خودش را هم به ما نشان می‌دهد. مثلاً فرض کنید وقتی یک تابلوی راهنمایی را کنار جاده یا خیابان می‌بینید این تابلو خودش را به شما نشان می‌دهد و شما روی این تابلو نقش‌ها، رنگ‌ها و نورها و اشکالی می‌بینید. علاوه بر اینکه خودش را به شما نشان می‌دهد، وضع جاده را هم به شما نشان می‌دهد، مثلاً می‌گوید جاده در حال تنگ شدن است، یا جاده در حال کوهستانی شدن است یا جاده لغزنده است، یا... این تابلو الان هم خودش را نشان می‌دهد و هم از طریق خودش غیر خودش را هم به ما نشان می‌دهد، بنابراین تابلو دال خواهد بود. اما وقتی من به چای نگاه می‌کنم، چای فقط خودش را به من نشان می‌دهد و چیز دیگری را به من نشان نمی‌دهد. من از دقت کردن و نظر کردن بر چای به هیچ چیز دیگری پی نمی‌برم. وقتی اسکلت بحث شد تفاوت ظریفی میان دلالت و حکایت هست که آن را عرض می‌کنم و فعلاً با تعبیر دلالت کار را پیش می‌برم تا بعد بگویم دلالت نباید با حکایت غلط شود و اشتباه گرفته بشود. چای فقط خودش را نشان می‌دهد، بنابراین غیر دال است. من هر چه به چای نظر کنم اوصاف خود چای را در می‌یابم، مثلاً رنگ چای، طعم چای و امثال آن را در می‌یابم. اما چای مرا به غیر چای دلالت نمی‌کند. برخلاف چای وقتی مثلاً به این نوشته‌ای که روبرویم هست نگاه می‌کنم رنگهایی می‌بینم، شکل‌ها، نورها، اندازه‌هایی می‌بینم، اما علاوه بر اینکه رنگ چای را می‌بینم و رنگ کاغذ را هم می‌بینم ولی این کاغذ من را به غیر خودش هم دلالت می‌کند. مثلاً کاغذی که بر روی آن چیزهایی نوشته شده با اغراض مختلفی بوده است. فهم این اغراض مختلف با توجه به لوازم رنگ سیاهی که می‌بینم، حاصل می‌شود. در این جا دیدن تفاوتی ندارد. مثل رنگ سرخی که در چای می‌بینیم یا رنگ سیاهی که در خرما می‌بینیم، اما رنگ سیاه خرما به من چیزی را نشان نمی‌داد و در حالی که وقتی روی کاغذ نوشته‌ای را می‌بینم به مطلب دیگری توجه می‌کنم، یعنی من علاوه بر آن به چیز دیگری التفات پیدا می‌کنم و این که چیزی به نام لازمه وجود دارد. توجه به لازمه وجود دارد، توجه به لازمه اغراضی دارد و اغراض مختلف توجه به لازمه چه چیزی هستند را می‌بینم. به دال‌ها گفته می‌شود متن.

بنابراین می‌توان گفت از تمامی موجودات جهان در یک تقسیم کلی می‌توان تعبیر کرد به متن و به غیر متن. از این به بعد به جای دال‌ها می‌گوییم متن و غیر دال‌ها، غیر متن.

برخی نکات در تقسیم موجودات به متن و غیر متن

نکته ۱: نسبی بودنِ واقعیاتِ دال و غیر دال

قبل از آنکه بحث را پیش ببریم در همین جا باید این نکته را عرض کنم که در وقتی که داشتم این کاغذ را به عنوان چیزی که دال است مثال می‌زدم، اگر کسی که زبان فارسی نمی‌داند، به این کاغذ نگاه کند این برایش دال است یا غیر دال؟ غیر دال است، چون هرچه به این کاغذ نگاه کند، رنگ، شکل، اندازه می‌بیند، نورهایی می‌بیند اما دلالت بر چیز دیگری نمی‌شود، بنابراین برای کسی که اصلاً فارسی بلد نیست، این کاغذ دال نیست، متن نیست، برای من و شما که فارسی بلدیم دال و متن است. معنی اش این است که دال بودن و نبودن صفت اصلی اشیا نیست، نسبی است و نسبت به آدمیان چیزی دال است و چیزی دال نیست، کما اینکه به جای اینکه به زبان فارسی نوشته شده باشد به زبان روسی نوشته شده بود برای ما که روسی بلد نیستیم دال نبود و اگر به زبان روسی نوشته شده بود ما را به چیز دیگری دلالت نمی‌کرد چون ما زبان روسی بلد نیستیم. ولی این نوشته برای یک روسی زبان دال می‌شد. الان برای ما دال است و برای یک روسی زبان دال نیست. اگر به روسی نوشته شده بود برای روسی زبان دال بود و برای ما که فارسی زبان هستیم و روسی بلد نیستیم دال نبود. پس تعمیم متن به دال و غیر دال و متن و غیر متن تعمیمی نسبی است، نه نفسی. یعنی خود اشیا نیستند که دال یا غیر دال اند. نسبت به ما بعضی اشیا دال اند و نسبت به بعضی اشیا دیگر دال نیستند. کسی که رانندگی بلد است، تمام تابلوها برایش دال است اما کسی که بلد نیست، تابلوها برایش دال نیستند، رنگ، شکل، اندازه را می‌بیند، اما این برای او بر چیزی دلالت نمی‌کند. کسی که می‌داند می‌گوید فلانی، این جاده دارد تنگ می‌شود. از او می‌پرسم چطور فهمیدی؟ او هم می‌گوید این تابلو به من گفت. این تابلو به کسی که بلد است گفته اما به کسی که بلد نیست نگفته. برای اولی دال و متن بوده، اما برای دومی دال و متن نبوده. پس تعمیم واقعیات به دال و غیر دال و متن و غیر متن تعمیمی relative یا نسبی است، نه نفسی. خود نفس اشیا نیستند که اَما دال اَو غیر دال، اِدا. وقتی اشیا باهم نسبت‌سنجی می‌شوند می‌شود گفت اَما دال اَو غیر دال. به زبان فلسفه اگر می‌خواستیم این مطلب را بگویم باید می‌گفتم دلالت و عدم دلالت property نیست relation است، خاصه نیست، جزو خاصه‌های موجودات نیست، بلکه جزو relation های موجودات است، با آن تفاوت مهمی که بین property و relation وجود دارد.

نکته‌ی دوم: تفاوت مصادیق دال‌ها و غیر دال‌ها در نسبت با افراد مختلف

نکته دومی که وجود دارد از همان نکته‌ی اول ناشی می‌شود و این است که اگر دال بودن و غیر دال بودن امر نفسی نیست و امر نسبی است آن وقت مصادیق دال‌ها و غیر دال‌ها برای انسان‌ها فرق می‌کند و این نتیجه‌ی بحث قبلی ماست. خیلی وقت‌ها انسانی یک سلسله از امور جهان برایش دالند و یک سلسله امور دیگر برایش دال نیستند، بعضی متن‌اند و بعضی متن نیستند.

دال‌هایی که معمولاً دالند، چه چیزهایی هستند؟ نوشته‌ها که دال‌اند، گفته‌ها هم دال‌اند، ایما و اشاره هم دال‌اند، اگر من ابرویم را بالا انداختم این برای مخاطب من دلالت می‌کند بر چیزی. به طور کلی gesture یعنی هر چیزی که به وضع حرکات و سکانات بدنی مربوط می‌شود، این‌ها دال‌اند. اگر من با کسی قرار گذاشتم که اگر دستم را به شکل خاصی تکان دادم، این معنای خاصی دارد، این برای طرف مقابلم دال است اما برای بقیه دال نیست. این یک gesture و حرکت و سکنت بدنی است که از فیزیک، چشم، ابرو، سر تکان دادن و دست تکان دادن، گردنم را به راست و چپ خم کردن، همه می‌توانند دال باشند. تابلوهای راهنمایی و رانندگی دال‌اند، دلالت می‌کنند. همین طور برای کسی که رانندگی بلد نیست، تابلوها دال نیستند و برای من که زبان روسی بلد نیستم، متن‌هایی که به زبان‌ها نوشته و چاپ می‌شوند دال نیستند. پس دال‌ها برای من تنگ‌تر می‌شود. به همین صورت برای برخی انسان‌ها، تعدادی از این دال‌ها، از آنهایی که من شمردم بیشتر می‌شود. دال‌های معمولی که شمردم گفته‌ها، نوشته‌ها، تابلوها، ایما و اشارات بود. برای من خیلی از این دال‌ها کمتر است و برای بعضی‌ها دال‌ها بیشتر از این‌ها هستند و کار به جایی می‌رسد که کسانی که در عالم ظهور کرده‌اند و گفته‌اند همه‌ی پدیده‌ها دال‌اند و حتی چای را هم که به عنوان غیر دال مثال زدیم، دال دانسته‌اند. بنابراین از نظر این افراد کل جهان دال است، کل جهان متن است و ما را به غیر خودش دلالت می‌کند.

اگر این سخن راست هم باشد که به آن می‌پردازیم، باز هم تقسیم‌بندی ما غلط نیست. امورِ اَما دالِ اُو غیر دال، اما از نظر افراد دال مصداق دارد و غیر دال مصداق ندارد و همه چیز دال است و غیر دال مصداق ندارد و می‌دانیم برای صحت تعمیم مصداق داشتن همه اقسام شرط نیست. برای اینکه یک تعمیم‌بندی درست باشد شرطش این نیست که همه‌ی اقسامش مصداق داشته باشند. خیر، تعمیم می‌تواند درست باشد و بعضی اقسامش اصلاً مصداق نداشته باشد. من می‌توانم بگویم خدا بر دو قسم است، خدایی بی‌شریک، خدایی با شریک. تعمیم درست است ولی خدایی با شریک مصداق ندارد. همه‌ی خداها بی‌شریکند، یعنی در واقع خدا بی‌شریک است.

بررسی اجمالی نظریه ی قائلان به دال بودن تمامی امور

چه کسانی اینطورند؟ عرفا که همه ی موجودات جهان را دال می دانند و می گویند و فی کل شی له آیه تدل انه واحد، همه چیز آیه است آیه همان است که من تا به حال به آن می گفتم متن، می گفتم دال، نشانه، این در تمام عرفان ها عمومیت دارد. در بعضی متون مقدس دینی و مذهبی اینطور است که انگار همه ی پدیده ها دال اند، اینجا البته نه در همه ی متون مقدس دینی و مذهبی در بعضی متون مقدس دینی و مذهبی. در قرآن روی هم رفته می شود اینگونه استشمام کرد که کل اشیا را آیه می داند، دال می داند، چون کل اشیا را آیه و نشانه ی چیز دیگر می داند و می گوید این ها آیات هستند لقوم یفقهون، لقوم یتفکرون، لا ولی الالباب. اما در فلسفه چطور؟ آیا دیدگاهی وجود دارد که بگوید که همه ی اشیا دال اند؟ صریح ترین کسی که این سخن را گفته هایدگر است و او به عنوان نخستین فیلسوف غربی می گوید همه ی جهان متن است و همه ی جهان بر غیر خودش دلالت می کند و این فقط به نوشته ها و گفته ها اختصاص ندارد.

اگر شما به این قائل باشید که همه ی اشیا دال اند به جهتی که خواهم گفت می گویند که شما به هرمنوتیک فلسفی قائلید. یعنی قائل بودن به اینکه تمامی اشیا به لحاظ فلسفی دلالت به غیر خودشان می کنند و این هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک ادبی فرق می کند و فرق می کند با هرمنوتیک دینی و مذهبی. چرا به قائلان به این قول می گویند قائلان به هرمنوتیک فلسفی بعداً معلوم می شود. در هرمنوتیک فلسفی ما به عنوان فیلسوف قائلیم که هر چیزی دال به غیر خودش است و ما را به غیر خودش دلالت می کند و تنها خودش را به ما نشان نمی دهد و غیر خودش را به ما نشان می دهد.

نکته ی سوم: مراد از غیر در دلالت

نکته ی سوم این که وقتی می گوئیم یک شی غیر خودش را نشان می دهد، آن غیر چیست؟ آن غیر چیست که خودش را نشان می دهد، اینجا الی ماشاءالله اختلاف وجود دارد در باب اینکه دال ها، مدلولشان چیست؟ خیلی اوقات واضح است که مدلول چیست. مثلاً اگر من بگویم که جنگلی را تصور کنید شما جنگلی را در ذهنتان تصور می کنید که این دلالت می کند بر جنگلی در بیرون، چه این دلالت صادقانه باشد و چه کاذبانه. وقتی می گوئیم دلالت اعم از صادق و کاذب است. بالاخره این جنگلی که در ذهنتان تصور می کنید تنها خودش را به شما نشان نمی دهد، بلکه حاکی از واقعیتی در بیرون ذهن شما هست. اگر شما بدانید که آب در صد درجه به جوش می آید، این معلوم شما و این فقره از معلومات شما که حاکی از این است که آب در صد درجه به جوش می آید دلالت بر به جوش آمدن آب های واقعی، در عالم واقع در دمای صد درجه ی سانتیگراد می کند، البته

با توجه به شرایطی که در قالب فیزیکی اش گفته شده است. متن هایی که ما می خوانیم معلوم است که دال هایش چیست، سخنانی که می شنویم دال هایش معلوم است. نه فقط صدای من را می شنوید، بلکه از طریق صدای من به مطالبی پی می برید و قوف پیدا می کنید که آنها می شوند مدلول این دال ها.

مصادیق غیر در نظر قائلان به دال بودن تمامی اشیاء

۱- امور ماوراءالطبیعی

اما کسانی که مثل عرفا و فلاسفه که می گویند کل اشیا دال اند، این کل اشیا از چه چیزی حکایت می کنند؟ نوشته ها و گفته ها، تابلوهای راهنمایی رانندگی را می دانیم دلالت بر چه می کنند اما اگر گفتیم در و دیوار و کوه و ستاره ها دال اند، دال بر چه اند؟ ما را دلالت به چه چیزی می کنند؟ اینجا اخلافتی وجود دارد. من چند مورد را می شمارم.

الف) دلالت بر وجود خداوند

قدمای ما می گفتند اشیا جهان دلالت بر وجود خدا می کنند، و کل اشیا دال اند و مدلولشان وجود خداست و دلالت می کنند خدا وجود دارد.

ب) دلالت بر صفات خداوند

بعضی می گفتند اشیا دلالت بر وجود خدا نمی کنند، دلالت بر صفات خدا می کنند. وحدت یکی از این صفاتی است که بر آن خیلی تأکید می کردند. و فی کل شیء له آیه / تدلُّ علی انه واحد. این جا نمی گوید که اشیا دلالت می کنند بر وجود خدا، می گوید اشیا دلالت می کنند بر یکی از صفات خدا که آن وحدت و یگانگی خداست که آن یکی از صفات خداست. بعضی می گویند اشیا دلالت می کنند بر صفات دیگر خدا. مثلاً بعضی اشیا دلالت می کنند بر جمال خدا، بعضی بر جلال خدا، بعضی بر کمال خدا، بعضی بر حکمت و بعض دیگر بر علم خدا و بعضی دیگر هم بر عدل خدا و ...

۲- امور طبیعی

الف)

اگر دقت کنید اقوال پیشین هر چه که بگویند مدلول را یک امر ماوراءالطبیعی می دانند. اما بعضی وقت ها کسانی می گویند مدلول امور، امر طبیعی است، نه امر ماوراءالطبیعی. مثلاً از امام موسی کاظم ع نقل شده که ایشان فرموده اند ما اکثر العبر و اقل الاعتبار. یعنی می خواهند بگویند هر پدیده ای یک درس زندگی به شما می دهد ولی شما این درس ها را یاد نمی گیرید. اینجا بحث از خدا نیست، بحث از درس زندگی است. در شعر سهراب

سپهری آب به ما می گوید آرام باش و سر به زیر و سرسخت. آب وقتی سنگ جلوش می گذاری شروع به داد و فریاد نمی کند آرام است. از بین روزنه ها نفوذ می کند و رد می شود یا حافظ می گوید:

بنشین بر سر جوی و گذر عمر بین

کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس

گذر آب جوی گویی دارد بر گذر عمر دلالت می کند. تو از گذر آب جوی، گذر عمر خودت را بین، همین کافی است که تو بدانی جهان گذراست. آب درس ساکت بودن و مقاوم بودن برای سهراب است، آب جنجال و هیاهو نمی کند و دست از هدف خودش بر نمی دارد، پشت هدف خودش می ایستد، روزنه ای پیدا می کند، از آن می گذرد. اما حافظ درس مقاومت را از آب نمی گرفت.

به سرو گفت کسی میوه ای نمی آری

جواب داد که آزادگان تهی دستند

به نظر این شاعر سرو به ما این درس را می دهد که باید آزاده باشیم، سرو چون آزاده است، چوبش را می بخشد. وقتی انسان مثل سرو آزاده باشد، دستش خالی است. کسانی که دستشان پر است، آزاده نیستند. او از سرو این را یاد گرفته، اما ناصر خسرو از سرو چیز دیگری را یاد گرفته:

بُرُند بیخ درختان بی بر

سزا خود همین است مر بی بری را

چون سرو بر و میوه ندارد او درس دیگری از سرو گرفته است. اگر میوه نداشته باشی نابود می شوی و از میان می روی، باید میوه داشته باشی. اما این درس ها درس های ماورا الطبیعی نیست، درس های معنوی و اخلاقی است و روانشناختی. الی ماشاءالله در ادیان شرقی، هند، بودا، دائو و جین، پدیده های طبیعی بر امور اخلاقی دلالت پیدا می کنند. در آیین بودا شما وقتی به معبد وارد می شوید، باید یا گل نیلوفر یا به لباسان بزنید یا در دستتان بگیرید و با آن وارد معبد شوید، چرا؟ رادا کریشنا متفکر معروف هندی در یکی از کتاب هایش دلیل این کار را می گوید؛ به این دلیل که نیلوفر درسی به ما داده که در منجلاّب و در بدترین جاها به لحاظ عفونت رشد می کند و آنقدر زیباست. ما هم اینطور وارد معبد می شویم و می گوئیم خدایا ما در منجلاّب جامعه، می خواهیم گل نیلوفر باشیم. کاری کن که از منجلاّب جامعه پاک بیرون بیایم، این نیلوفر به ما می گوید در بدترین جاها می توانی لطیف باشی، در جاها ی ناپذیری می توانی، نظیف باشی، در جای پلشتی می توانی پلشت نباشی، زیبا

باشی و قس علی هذا. معمولاً در ادبیات ما به این نوع درس گرفتن می گویند زبان حال. درختان، ابرها و... به زبان حال فلان می کنند.

من راجع به دلالت گری پدیده ها در نهج البلاغه بحثی کرده ام. علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه می گوید وقتی ابر می گذرد من از گذر ابر درس هایی برای خودم می گیرم و ممکن است فرد دیگری از ابر درس دیگری بگیرد. اما در همه ی این ها اعتبار است، اعتبار از ماده ی عبور می آید، یعنی از چیزی به چیز دیگری عبور می کنی. ما اکثر العبر و اقل الاعتبار. عبر جمع عبرت است یعنی نگاه کردن. نگاه کردن زیاد است اما عبور از شی به شی دیگر به تعبیر امام موسی کاظم ع کم است. این خودش بحثی است که اگر جهان را آیه دیدیم، متن دیدیم باید مدلولش را چه بدانیم.

این بحث را فعلاً تمام می کنم و می گویم در نقد بیرونی سخن این بود که ما سخن را با واقع بسنجیم، اما بسته به این که آن واقعه دال باشد یا غیر دال، نقد فرق می کند. چون باید هر چیزی را با واقعش بسنجیم. واقع ها ممکن است بعضی شان دال باشند یا متن و بعضی شان غیر دال و غیر متن باشند. بسته به اینکه واقعی که ادعا در باره ی آن واقعیت است، دال باشد یا غیر دال، طرز نقد فرق می کند.

سوال: جناب استاد آیا حرف هایدگر از این جهت است که فیلسوف است یا از این جهت است که نگرش عرفانی دارد؟

پاسخ: هایدگر حرفش فلسفی است و نگرش عرفانی ندارد به جهان، کسانی سعی کرده اند از او تفسیرهای عرفانی بدهند، اما او اهل عرفان نبود و رای فلسفی دارد و نظر خودش را با ادله ی فلسفی اثبات می کند و این نشانه گری را توضیح می دهد.

تفکیک میان مصادیق مختلف واقع های متنی و غیر متنی

این دو ادعا را با هم مقایسه کنید و ببینید که چطور با هم فرق می کنند. اگر من ادعا کردم وجود اصیل است و ماهیت اعتباری (نزاع مشهور چهارصد ساله ی اخیر فلسفه ی اسلامی) این چه فرقی می کند با این که بگویم ابوعلی سینا معتقد است وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؟ این دو ادعاست. اگر بخواهید ادعای اول من را رد یا نقد بکنید و نقاط قوت و ضعف آن را نشان دهید باید چه کنید؟ باید به علائم غیر دال رجوع کنید و ببینید در عالم غیر دال ادعای من صادق است یا نه، چون واقعش خود عالم است، آن وقت می توانید بگویید سخن من صادق است یا صادق نیست. اما در ادعای دوم که گفته ام ابوعلی سینا معتقد است که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، باید به کجا رجوع کنید تا حرف من را بفهمید. اینجا باید به آثار ابن سینا رجوع کنید و نمی شود

به عالم واقع رجوع کرد. آثار ابن سینا متن‌اند، دال‌اند. طرز ادعای اول با دوم خیلی فرق می‌کند. اگر کسی مثال زد بزرگترین عدد اول وجود ندارد، این خیلی فرق می‌کند با اینکه فرما^۱ معتقد بوده است که بزرگترین عدد اول وجود ندارد. دومی را فقط از طریق آثار مکتوب یا ملفوظ فرما می‌شود فهمید و آن را از هیچ راه دیگری نمی‌شود فهمید، اما در بررسی ادعای اول اصلاً و ابداً بررسی سخن فرما ضرورتی ندارد تا شما بتوانید به آثاری از آثار او مراجعه کنید و بازهم به همین ترتیب اگر ادعا کنم حسنک وزیر به دست سلطان مسعود غزنوی به دار آویخته شد و اگر بگویم بیهقی قائل است که حسنک وزیر به دست سلطان مسعود غزنوی به دار آویخته شد این دو باهم فرق دارند یا خیر؟ اینجا باید در هر دو حال به متن رجوع کرد. در متن بیهقی که حتماً باید به متن او رجوع کرد، اما در مورد اول هم باز باید به متنی رجوع کرد، چون این واقعه مربوط به گذشته است و خود واقعه دیگر وجود ندارد. آن‌هایی هم که هر دو مدلول و محکی‌شان یک متن است باز تفاوتی باهم دارند و همه‌ی این‌هایی هم که واقع متناظرشان، از مقوله متن است، همه‌ی این‌ها حکم واحد ندارند. این دو مثال هر دو از مقوله‌ی متن‌اند، اما خیلی فرق می‌کند که آدم بگوید حسنک وزیر به دست سلطان مسعود غزنوی کشته شد تا اینکه بگوید بیهقی معتقد است حسنک وزیر به دست سلطان مسعود غزنوی کشته شد. هر دو هم واقع‌شان متن است که ما با تاریخ سر و کار داریم و در تاریخ با غیر متن نمی‌توانیم سر و کار داشته باشیم. چون هر وقت واقعیت وجود نداشته باشد یعنی به گذشته تعلق داشته باشد یا به آینده تعلق داشته باشد ما با واقعیت سر و کار نداریم، بلکه با متن سر و کار داریم و باید به سراغ آن متن برویم و ببینیم چه متنی حاکی از آن مدعایی است که ما کرده ایم. باید به این توجه کرد. فرق است بین نقد مدعایی که ناظر به واقع غیر متن است و نقد مدعایی که ناظر به واقع متن است. دوم آنکه حتی مدعیاتی که ناظر به واقع متنی‌اند باز یک طور نیستند و باز دو گونه‌اند. واقع‌های حکمی باز یک حکم ندارند. اول واقع‌های متنی را توضیح می‌دهم.

مصادیق مختلف واقع‌های متنی

در چه علمی ما با واقع‌های متنی سر و کار داریم؟ در تمام شاخه‌های تاریخ با واقعیات متنی سر و کار داریم. هر ادعای تاریخی که کردید واقعیت متناظرش از مقوله‌ی متنی است.

شاخه‌های علوم تاریخی

وقتی می‌گویم علوم تاریخی لغت هم علم تاریخی است من اگر گفتم در زبان عربی جوع یعنی گرسنگی، اگر بخواهید این واقعیت را بفهمید باید به متون رجوع کنید. جغرافیا هم علم تاریخی است. مثلاً من می‌گویم الان

۱. پیر دُ فرما (Pierre de Fermat) (۱۶۰۱ - ۱۶۶۵) ریاضی‌دان فرانسوی

در قاهره ۸۰۰ مسجد هست. این ادعا راجع به واقعیت غیر متنی است. اما اگر بگوییم در قرن هفتم هجری در قاهره ۲۰۰ مسجد وجود داشته است. اینجا دیگر قاهره‌ای وجود ندارد که به آن رجوع کنیم. این‌ها از طریق متون فهمیده می‌شود که این حرف درست است یا درست نیست. قاهره قرن هفتم وجود ندارد. جغرافیای تاریخی هم، تاریخ است. نقش کنونی فسطاط در مصر، این تاریخی نیست، اما اگر بگوییم فسطاط در وقتی که علی‌ابن‌ابی‌طالب حمله کرد به مصر. هر چه راجع به فسطاط آن زمان بگوییم واقعیت تاریخی است و باید با متن آن را فهمید. چه کتاب‌هایی که مورخان نوشتند، چه خرابی‌هایی که باقی مانده‌اند که آن‌ها هم متن‌اند و حاکی از غیرند مثل تخت جمشید. اگر به خودش نگاه کنیم تنها خودش را می‌بینیم. اما چطوری می‌گوییم علی‌القاعده، چندتا مدخل داشته، چند تا مخرج داشته و... این از طریق متن است. این خرابی‌ها می‌گویند از ما بفهم که چگونه بوده است. یا مثلاً با دیدن ایوان مداین مخروبه‌ای می‌بینید هر چه راجع به الان آن بگویید متن نیست، اگر آدم کارشناسی گفت ایوان مداین دارای چند تالار بوده، می‌گوییم اینجا ادعای متنی وجود دارد، چون تالاری وجود ندارد که برویم و آن را ببینیم. پردازیم به تمام مدعیاتی که واقعیتشان متن است.

شناخت اجمالی علمی که به بررسی متون می‌پردازند.

۱- نشانه‌شناسی (Semiology)

اولین دانشی که به بررسی متون می‌پردازد دانش عظیمی به نام نشانه‌شناسی *semiology* یا *semiotics* است. یعنی چه؟ یعنی شناخت نشانه‌ها، و نشانه‌ها یعنی متن‌ها، نشانه یعنی دال، یعنی متن. هر جا ادعایی کردید راجع به متن یک ادعای نشانه‌شناسانه کردید، ادعای نشانه‌شناختی، ادعای *semiotic* یا *semiological* کردید، نشانه‌شناسی به بررسی آن می‌پردازد. نشانه‌شناسی یعنی همان نشانه‌های دال‌ها.

شاخه‌های نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی چندین شاخه دارد که یک شاخه‌ی آن زبان‌شناسی است. حوزه‌های دیگرش به ما ارتباطی ندارد. یکی از نشانه‌ها زبان است پس یکی از شاخه‌های نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی است. پس *linguistics* یکی از شاخه‌های *semiology* یا *semiotics* می‌شود و زبان‌شناسی هم به معنای دانستن زبان انگلیسی یا فرانسه نیست بلکه زبان‌شناسی یعنی سخنانی که در باره‌ی زبان می‌توان گفت. نه زبان‌هایی که می‌توان به آن‌ها تکلم کرد.

شاخه‌های زبان‌شناسی

زبان‌شناسی شاخه‌های متعددی دارد که مهمترینش سه شاخه است:

(۱) syntax یا نحوشناسی ،

(۲) semantics یا معناشناسی که ترجمه‌ای نادقیق است اما نمی‌توانیم از آن در زبان فارسی ترجمه‌ای دقیق بدهیم و

(۳) شاخه‌ی سوم هم که pragmatics یا کاربردشناسی است.

نحوشناسی

syntax یا نحوشناسی غیر از نحو قدماست، نحو، صرف یا چیزهای دیگر را شامل می‌شود. نحوشناسی را نباید با نحو اشتباه گرفت. نحو قدما، صرف قدما و بحث‌های ساختاری هم syntax است.

معناشناسی

Semantic یا معناشناسی علمی است که به معنای تعبيرات زبانی می‌پردازد. گفتم که معناشناسی ترجمه‌ی دقیقی نیست اما ما در زبان فارسی معادل دیگری برایش نداریم. می‌گوییم معناشناسی چون معنای تعبيرات زبانی را مشخص می‌کند. تعبير زبانی یا linguistic expression را به سه چیز می‌گوییم، یکی واژه word یکی عبارت clause، یکی هم جمله یا sentence پس ما سه نوع تعبير زبانی داریم. واژه، عبارت، جمله و این‌ها البته نحوشان با هم فرق می‌کند. اگر به معنای این تعابير بپردازید، به معناشناسی پرداخته‌اید. یعنی معانی واژه‌ها، معانی عبارات و معنی جملات و اینکه روش کشف این معانی چه چیزهایی است و این روش کشف semantics است.

کاربردشناسی

شاخه‌ی سوم کاربردشناسی یا pragmatics است که کاری به معنای تعبيرات زبانی ندارد، به کاربرد آنها کار دارد و کاربرد با معنا فرق می‌کند و این کاربرد با معنا تفاوت دارد، با حرف ویتگنشتاین که گفت معنا، همان کاربرد است هم فرق دارد. این شعار هم شعار ویتگنشتاین متأخر است که می‌گفت the meaning is use که این با گفته‌ی ما منافات ندارد. بحث او بحث فلسفه‌ی زبانی است. کاربردشناسی یعنی یک لفظ ممکن است، یک معنا داشته باشد ولی این معنا در جاهای مختلف اشاره به چیزهای مختلف داشته باشد. من همیشه این مثال علامه طباطبایی به یاد می‌آید که در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد: «اگر چند شکارچی به دنبال شکار دارند از کوه بالا می‌روند و یک شکارچی هم دارد از کوه پایین می‌آید و شکارچی‌هایی که دارند بالا می‌روند از کسی که دارد بر می‌گردد می‌پرسند: چیزی پیدا می‌شود یا نه؟ او هم می‌گوید نه! اما اگر شکارچی‌ها بگویند این سنگ‌ها، این درخت‌ها اینجا چه هستند؟ n چیز، اصطلاحش در کاربرد سیاحان یعنی

خرگوش، گوزن، آهو. چیزی پیدا می‌شود یعنی آهو، گوزن، خرگوش پیدا می‌شود یا نه؟ کاربرد چیز در عالم مقال شکارچی‌ها یعنی گوزن، آهو، کبک، قمری، درنا و... اما اگر در خیابان انقلاب به فردی بگویید چیزی دارید یا نه؟ این یعنی فیلم ممنوعه یا هرویین یا تریاک و... چیز اینجا همان معنا را دارد. چیز یعنی چیز، اما کاربردش در کوه با خیابان انقلاب فرق می‌کند. اینجا می‌گویند ما نمی‌توانیم فریب semantics را بخوریم و کاری به pragmatics نداشته باشیم. مثلاً شما صبح در اداره از من می‌پرسید حالت چطور است و من می‌گویم الحمدلله خوبم. اما اگر شما پزشک من بودید و در بیمارستان از من می‌پرسیدید حالت چطور است من می‌گفتم الحمدلله به لطف شما، پزشک می‌گفت اینجا حالت چطور است یعنی تب تو بالا رفته یا پایین آمده، فشار خونت چطور است، اشتهایت بهتر شده یا بدتر شده. در هر حال معنای یکی است: حالت چطور است. اما این در مطب جواب دیگری می‌خواهد. اگر شما صبح در اداره از من پرسیدید حالت چطور است و من گفتم دیشب فشارم بالا رفت، اما امروز صبح تهوعم بهتر شده و توانستم شیرم را بخورم. شما می‌گویید خاک بر سرت، این یعنی semantics تو خوب است، اما مرده‌شور pragmatics ات را ببرند. این یعنی معنای کلمات را می‌فهمی اما کاربرد کلمات را نمی‌فهمی. کاربرد این کلمه اینجا این است. اما اگر در بیمارستان به دکترم گفتم الحمدلله به لطف شما و... دکتر به من می‌گوید semantics ات خوب است اما pragmatics نمی‌دانی و تو کاربرد کلمات را نمی‌فهمی.

تعبیر زبانی اگر معنای واحد داشته باشد و کاربردهای مختلف معنایی این را با بحث عالم مقال توضیح می‌دهند. به این می‌گویند عالم مقال universe of discourse. اگر تعبیر زبانی، یعنی واژه، عبارت و جمله معنای واحد داشته باشد، اگر نداشته باشد که می‌شود مشترک لفظی مثل شیر، اما اگر معنای واحدی داشته باشد از منظر semantic یا semantically یعنی از نظر معناشناسی، ممکن است در عالم مقال‌های مختلف، کاربردهای مختلف داشته باشد، شناخت این کاربردها هم بخشی از زبان‌شناسی است و گر نه شما تا دالتان را به مدلول عوضی ای می‌برید، شناخت درستی از pragmatics ندارید. دال را می‌فهمد، اما مدلول را نمی‌فهمید و اشتباه می‌کنید.

هرمنوتیک و نسبت آن با زبان‌شناسی

این علوم زبان‌شناسی که سه قسم‌اند، اگر این سه تا را خوب یاد بگیریم و از آن در فهم یک متن استفاده کنم وارد هرمنوتیک شده‌ام. یعنی اعمال امور نظری آن سه علم در مقام عمل. یعنی هرمنوتیک دانش زبانی می‌شود که آنچه را نظراً یاد گرفته‌ایم در semantics, pragmatics, syntax در مقام عمل، اعمال می‌کنیم. از این

نظر ترجمه خوب برای هرمنوتیک فن فهم است یا فن تفسیر. گفتیم فن، چرا نگفتم علم؟ چون می‌خواهم به جنبه ی عملیش توجه دهم.

من گفتیم هرمنوتیک، فن فهم یا تفسیر است. گویی این هر دو یکی‌اند اما باز این هم محل اختلاف است. بعضی می‌گویند فهم یک متن غیر از تفسیر یک متن است، بعضی می‌گویند فهم متن همان تفسیر متن است. در اینجا دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که آیا فهم و تفسیر دو تعبیرند از یک معبر عه یا نه فهم، غیر از تفسیر و تفسیر غیر از فهم است. چون اگر گفتیم فهم و تفسیر یکی‌اند که هیچ، اما اگر گفتیم متفاوتند، بحث بر سر این است که کدامیک اعم‌اند و کدامیک اخص. آیا فهم اعم از تفسیر است یا تفسیر اعم از فهم است؟ یا از لحاظی فهم اعم از تفسیر است و از لحاظی دیگر تفسیر اعم از فهم است؟ یا عموم و خصوص من وجه دارند نه عموم و خصوص مطلق یا با هم تباین دارند؟ در اینجا دیدگاه‌ها با هم خیلی تفاوت دارند. و من نمی‌خواهم وارد شوم. اگر کتاب خوبی در این زمینه بخواهید کتاب philosophy of interpretation یعنی «فلسفه تعبیر» کتاب خوبی است. آنجا یازده هرمنیوتیست، یازده مقاله نوشته‌اند در دفاع از اینکه فهم همان تفسیر است. بعضی در دفاع از اینکه فهم با تفسیر فرق می‌کند، اگر فرق می‌کند چه فرقی می‌کند و... که انتشارات black way آن را منتشر کرده است و حالات مختلف این موارد را ذکر کرده است.

به هر حال ما در هرمنوتیک آنچه در سه مورد مربوط به دانش زبان‌شناسی یاد گرفتیم اعمال می‌کنیم، apply می‌کنیم یا application داریم در اینجا و در متن به کار می‌زنیم.

تفاوت هرمنوتیک فلسفی و زبانی

با این توضیح معلوم شد چرا کسانی که به لحاظ فلسفی معتقدند کل عالم دال است، هرمنوتیک فلسفی اسم‌شان را می‌گذارند. آنها قائلند که در عالم کار ما فهم و تفسیر است، چون اگر همه چیز دال شد، و همه چیز متن شد ما از همه چیز فهم پیدا می‌کنیم. چون آدم متن را می‌فهمد، تفسیر می‌کند. هرمنوتیک فلسفی جهان را از این جهت که چه فهم و فلسفه‌ای از آن داریم بررسی می‌کند.

باید بگویم اگر دقت کنید وضعیت متناظر ادعای ما از مقوله‌ی متن بود، اما نسبت به آن واقعیت اگر بخواهیم تعدی انجام دهیم باید به سراغ فهم و تفسیر آن واقعیت برویم. اگر کسی ادعایی کرد که راجع به واقعیتی بود که آن واقعیت از مقوله متن است و ما خواستیم ادعای او را نقد کنیم و نقاط قوت و ضعف آن را نشان دهیم، باید به سراغ متن‌ها برویم و متن‌ها را فهم کنیم، تفسیر کنیم، بعد از فهم و تفسیر متن‌ها بفهمیم که ادعایی که شده درست بوده یا درست نبوده. اگر دیدیم آن ادعا راجع به واقعیت غیر دال است. یعنی واقعیتی که از مقوله متن

نیست، نوع بررسی ما متفاوت است با ادعایی که از مقوله‌ی متن است. جایی که واقعیت از نوع متن نیست مثالش این می‌شود که کسی می‌گوید آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید. اگر می‌گفت فارادی^۳ معتقد است که آب در صد درجه به جوش می‌آید باید به سراغ آثار فارادی می‌رفتیم و می‌دیدیم در کجای آثار فارادی ما چنین چیزی را فهم می‌کنیم یا از آن تفسیری داریم که این حرف را تأیید کند؟ اما نمی‌گوییم فارادی معتقد بوده است که آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید، می‌گوییم آب در صد درجه‌ی سانتیگراد به جوش می‌آید. ما به سراغ آب می‌رویم که از مقوله‌ی متن علی‌الفرض نیست. می‌گوییم علی‌الفرض چون ممکن است عارفی بگوید نه آب متن است. آنجا اگر می‌خواستیم نقد کنیم باید به سراغ فهم و تفسیر واقعیت می‌رفتیم. اما الان باید برویم سراغ علم به واقعیت، پس فرق علم و تفسیر هم معلوم شد.

تفاوت فهم واقع و علم به واقع و نسبت هرمنوتیک و اپیستمولوژی

فهم و تفسیر وقتی بکار می‌رود که با متن سر و کار داریم اما علم وقتی به کار می‌رود که با غیر متن سر و کار داریم. من علم دارم که آب در صد درجه به جوش می‌آید. نه اینکه من فهم دارم که آب در صد درجه به جوش می‌آید یا من تفسیر دارم... چون علی‌الفرض با یک متن سر و کار ندارم با خود واقعیت سر و کار دارم. اگر اینطور باشد عدل هرمنوتیک می‌شود epistemology.

هرمنوتیک فن فهم و تفسیر بود. اما epistemology فن علم و معرفت است. آنجا با فهم و تفسیر سر و کار داشتیم اینجا با علم و معرفت. اینجا منظور من از علم science نیست. علوم تجربی مراد من نیست بلکه منظورم مطلق علم است. بنابراین هرمنوتیک و epistemology قسیم هم‌اند. هرمنوتیک فن فهم و تفسیر است اما این فهم فن و تفسیر نیست، فن علم است. علم را می‌شود چطور به دست آورد، نه فن را چطور می‌شود به دست آورد، تفسیر را چطور می‌شود به دست آورد. epistemology قرین هرمنوتیک است و اگر به گفته‌ی عرفا یا بعضی ادیان و مذاهب همه چیز، یا به قول هایدگر همه چیز اگر از مقوله متن باشد، epistemology مصداق ندارد و همه چیز هرمنوتیک است. اگر بنا شد از هر چیزی فهم و تفسیر داشته باشیم نه اینکه بدان علم داشته باشیم epistemology یک مفهوم بلا مصداق است و همه چیز هرمنوتیک است. مقالات جالبی در این باب نوشته شده است که نشان بدهد epistemology باید reduction شود به هرمنوتیک و بهترین

۲. مایکل فارادی (Michael Faraday) (۱۷۹۱ - ۱۸۶۷) دانشمند (فیزیک‌دان و شیمی‌دان) انگلیسی که با زمینه‌های الکترومغناطیس و الکتروشیمی

مرتبط بود.

مقاله‌اش مقاله‌ای است که meral vestford نوشته است، او مقاله‌ای دارد تحت عنوان «hermeneutics epistemology as معرفت‌شناسی به مثابه‌ی فن فهم یا فن تفسیر». خیلی مقاله‌ی سودمندی است، برخلاف حرف‌های خود هایدگر که من نمی‌فهمم، اما این مقاله را خوب می‌فهمم که او توانسته خیلی خوب از قول هایدگر توضیح دهد که چرا epistemology باید reduction و ارجاع و تحویل شود به هرمنوتیک. اما عکسش چه؟ آیا می‌شود کسی مدعی باشد که هرمنوتیک را می‌شود ارجاع و تحویل کرد به epistemology؟ تاکنون کسی نبوده که قائل به این مسئله باشد که هرمنوتیک قابل به ارجاع و تحویل است به epistemology. اما در عین حال با اینکه قول دوم، هیچ‌قائل‌ی ندارد اما بیشتر متفکران به قول سوم قائلند که epistemology مستقل از هرمنوتیک و هرمنوتیک مستقل از epistemology است و هیچ کدام زیر مجموعه‌ی دیگری قرار نمی‌گیرند و هیچ‌کدام در دل دیگری مندرج نمی‌شوند.

بازگشت به بحث مشکلات نقد بیرونی

اول جلسه گفتم که دو مشکل در نقد بیرونی وجود دارد. تا اینجا مشکل اول را می‌گفتم. مشکل اول از نقد بیرونی این است که در نقد بیرونی از آنجا که می‌خواهید مدعا را با واقع بسنجید باید تفکیک بین انواع واقع‌ها کنید و بفهمید که واقع‌هایی از سنخ متن، چگونه مدعیاتی نازل به آن‌ها را باید نقد کرد و واقعیاتی که از سنخ غیر متن‌اند و واقعیات نازل به آن‌ها را چگونه باید نقد و ارزیابی کرد.

مشکل دوم نقد بیرونی

نفی راهیابی معرفتی به واقع

در مشکل اول می‌گفتیم واقعیت‌ها دو سنخ‌اند و در نقد، فهم این دو سنخ قبل از نقد مهم است. مشکل دوم مشکل عمیق‌تری است و آن این است که ما به واقعیات راه نداریم و ما همیشه بر خلاف ادعای شما که می‌گفتید ما باورها را با واقع می‌سنجیم، ما باورها را با باورهای دیگر می‌سنجیم. در نقد بیرونی، باورها را با واقع می‌سنجیم و مشکل دوم این است که ما به واقع راه نداریم و در نقد بیرونی هم واقع را با واقع می‌سنجیم. مثال: فرض کنید که تا به حال کسی را به چشم ندیدید و حال عکسی را به شما نشان دادند و از شما می‌پرسند آیا این عکس این فرد است یا نه؟ یا می‌گویند به نظر تو این روتوش شده یا عین همان فرد است؟ راه‌حلی وجود ندارد، چون شما او را ندیدید. شما باید اول آن عکس را دیده باشید تا بگویید آیا این عکس با آن عکس می‌خواند یا نه و اگر دیده باشید می‌گویید این عکس این فرد است یا نیست. یا این عکس اوست ولی

روتوش شده است. بر اساس این مثال، کسی می گوید آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید، او ادعایی در باب واقعیت کرده و این مثل همان عکس است که به من نشان دادند. وقتی من می توانستم راجع به عکس داوری کنم که خود عکس را دیده باشم، آب در صد درجه هم به جوش می آید را اگر بخواهیم بدانم صادق است یا خیر، باید به خود واقعیت راه داشته باشم. چطور می توانم بگویم به واقعیت راه دارم؟ این که واضح است. ظرف کتری را آب می کنم و روی گاز می گذارم و دمایش را می سنجیم و می بینیم که در صد درجه به جوش می آید یا خیر و به واقعیتش پی می بریم. اما بحث بر سر این است که شما از کجا می فهمید این مایع، آب است؟ شاید الکل باشد، می گوید خوب چون می بینم یا بو می کشم و این مایع بوی آب می دهد، نه بوی الکل. من می گویم از کجا می دانید بینایی شما گزارش می کند. اینکه قوای ما درست عمل می کنند خودش ادعای دیگری است و باید به سراغ خود بینایی و شنوایی رفت و دید آیا این ها درست نشان می دهد یا نه. باید قبل از اینکه سراغ بینایی برویم خود واقعیت را دیده باشیم و ببینیم آیا بینایی ما را به همان واقعیتی که دیده بودیم راه میبرد یا نه؟ قبل از اینکه ما چشم باز کنیم نمی توانیم واقعیت را ببینیم، یعنی همیشه با ابزاری با واقعیت روبرو می شویم. مثل عینک، در وقتی که عینک می زنیم.

بیان کانت از نفی راه یابی به واقع

مثل فلسفه ی کانت که به آن می گویند فلسفه ی عینکی، کانت می گفت اگر شما عینک سرخ رنگ زده باشید همه ی اشیای عالم را سرخ می بینید.

بر دو چشمت داشتنی شیشه ی کبود

زین سبب عالم کبودت می نمود

وقتی شیشه ی سرخ رنگ بر چشمتان باشد، همه چیز را سرخ رنگ می بینید، همه چیز را سرخوش می بینید اما باز همه چیز را یک رنگ نشان نمی دهد. بالاخره یکی را تیره تر و دیگری را روشن تر می بینید. اگر آدم ساده لوحی باشم می گویم همه ی اشیای عالم سرخ رنگ است، اما اگر منطقی باشم می گویم علی رغم اینکه همه چیز را سرخ می بینم ولی باز هم فی نفسه احتمال سه حالت وجود دارد:

۱. همه چیز هم فی الواقع سرخ رنگ است.

۲. یا هیچ چیز فی الواقع سرخ رنگ نیست.

۳. یا بعضی چیزها فی الواقع سرخ رنگ اند و بعضی چیزها هم سرخ رنگ نیستند.

حالا که منطقی از این سه حالت بیرون نیست، کدامش وقوع دارد؟ باید عینکم را بردارم. وقتی برداشتم می بینم که کدامیک از این سه حالت واقعیت دارد. یا همه چیز سرخ رنگ است، یا هیچ چیز سرخ رنگ نیست، یا بعضی چیزها سرخ رنگ اند و بعضی نیستند. اما اگر عینک چنان به چشم شما نصب شده باشد که نتوانید آن را بردارید هنوز هم آن سه احتمال را می دهید اما اینکه کدامیک وقوع دارد و کدامیک وقوع ندارد را نمی توانید بفهمید، چون نمی توانید عینک را بردارید. پس باید بشود عینک را برداشت.

کانت می گوید ذهن مثل عینک است نمی شود برش داشت. ما همه چیز را ورای عینک ذهن می بینیم. نمی توانیم آن را برداریم و بگوییم حالا واقعیت عریان را دیدیم و نمی توانیم بفهمیم آنچه ذهن مان گزارش می کرد مطابق با واقعیت بود یا نه. واقعیت عریان هیچ جا قابل رویت نیست، همیشه از ورای حجابی به نام حجاب ذهن دیده می شوند و ما به واقعیات راه نداریم. فرض کنید تا ۱۵۰ سال پیش که فیلم و دستگاه فیلمبرداری نبود، عالمی می خواست تحقیق کند که وقتی بچه تنهاست چه حالتی دارد؟ تا بچه تنها بود نمی توانستید ببینید چه حالتی دارد وقتی سرتان را تو می کردید بچه دیگر تنها نبود. او باید چه می کرد؟ او هیچ راهی نداشت.

این مثل داستان مولوی است که می گوید پشه پیش حضرت سلیمان آمد و گفت ای حاکم مطلق، من در حکومت تو ظلم دیدم. باد مرا مدام پرتاب می کند. سلیمان گفت: قاضی باید هر دو طرف را حاضر کند. پشه گفت مشکل هم همین است که اگر باد بیاید من فرسنگ ها دورتر پرتاب می شوم، هر جا من باشم باد نیست و هر جا باد باشد من نیستم.

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم

چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

آدم وقتی معشوقش را ندارد غم دارد و وقتی او بیاید غم ندارد. کانت می گفت ما چنین وضعی داریم. ذهن ما حکایت هایی می کند از عالم واقع مثل همان عینک و باید عینک را برداشت اما نمی توان چنین کاری کرد. ما می خواهیم از ورای حجاب عالم ذهن به دنیا نگاه کنیم. این مثل این است که در صحنه ی جنگ کسی روی تپه ای باشد و صحنه ی جنگ را ببیند و برای بقیه گزارش کند. ما به اعتماد به او، حرفش را قبول می کنیم، اما وای به حال ما اگر بفهمیم کسی که بالا هم هست دارد از قول دیگری گزارش می کند و نه از قول خود، آن وقت ما با واقع سر و کار نداریم. پس چطوری می شود گفت ادعاهای ناظر به واقعیت را باید با خود واقعیت سنجید.

سوال: استاد در فلسفه چطور با این دو سر و کار داریم؟ جایی که فیلسوف دارد نقل قول می‌کند و با متن سر و کار دارد و جایی که رای خودش را بیان می‌کند.

پاسخ: وقتی فیلسوفی مطلبی را از کسی نقل می‌کند این سخنش نشان تاریخ فلسفه دارد و دیگر در این نقل فیلسوف نیست. وقتی کانت از مندلسون چیزی را نقل می‌کند، فیلسوف نیست، مورخ است و با نقد سر و کار دارد.

مرور مباحث پیشین

در جلسه‌ی گذشته صحبت به اینجا رسید که وقتی ما یک نوشته یا یک گفته را با تفصیلاتی که گفته شد گزارش کردیم و آن را تحلیل کردیم، بعد از گزارش و تحلیل نوبت به چیز سومی به نام نقد می‌رسد. نقد سومین کاری‌ست که ما بعد از گزارش و تحلیل انجام می‌دهیم و البته آن دو تا مقدمه‌اند برای نقد، یعنی هم گزارش مقدمه است برای تحلیل و هم تحلیل مقدمه است برای نقد، یعنی این دو تا مقدمه و نقد ذی‌المقدمه می‌شود. در قسمت نقد، نقد به دو دسته تقسیم می‌شود: (۱) نقد درونی و (۲) نقد بیرونی.

نقد درونی

راجع به نقد درونی گفتگو شده بود و ماحصل بحث این بود که در نقد درونی بررسی می‌شود که اجزای یک سخن آیا از درون با خودش سازگاری منطقی دارند یا ندارند. اما در نقد بیرونی مراد این نیست که اجزای سخن از بیرون با خودشان سازگاری دارند. در نقد درونی باید دید آیا اجزای سخن با خودشان سازگاری دارند یا با خودشان سازگاری ندارند، صدر و ذیل سخن با هم می‌سازند یا نه.

نقد بیرونی

در نقد بیرونی می‌خواهیم بینیم سخن با واقعیات متناظر با خودش سازگاری دارد یا نه. آیا سخن با واقعیت بیرونی می‌خواند یا با واقعیت بیرونی نمی‌خواند. اینجا بحث بر سر این نیست که اجزای سخن با هم سازگاری دارند یا نه؟ بلکه بر سر این است که اجزای یک سخن آیا با واقعیت parallel correspondence سازگاری دارد یا نه. نقد بیرونی دو تا مشکل دارد.

*مشکلات نقد بیرونی

مشکل اول: تنوع واقعیات

اول اینکه وقتی در نقد بیرونی می‌گوییم می‌خواهیم سخن را با واقعیت بسنجیم و مطابقت و عدم مطابقتش را با واقعیت دریابیم، خود واقعیت انواع دارد و کشف اینکه واقعیت مورد سخن چه نوع واقعیتی است، خود یک

مشکل است و کار چندان ساده‌ای نیست.

مشکل دوم: عدم دسترسی به واقعیات

مشکل دوم هم در نقد بیرونی این است که ما مگر دسترسی به واقعیت داریم که بتوانیم سخن را با واقعیت‌ها بسنجیم و بگوییم حالا آیا این سخن با واقعیت سازگار است یا با واقعیت سازگار نیست؟ مگر ما به خود واقعیت دسترسی داریم؟ مگر می‌توانیم خود واقعیت را بیابیم و بگوییم سخن فلان کس با واقعیت متناظر با خودش سازگار است یا سازگار نیست؟ حالا می‌خواهم به راه رفع این دو مشکل پردازم.

*راه‌حل‌های رفع این دو مشکل

۱. اول راه‌حل مشکل اول که واقعیات خودش را گوناگون‌اند و اینکه حالا واقعیت متناظر به سخن ما این است یا آن است را بیان می‌کنیم و بعد به راه‌حل مشکل دوم که عدم دسترسی به واقعیات است می‌پردازیم.

راه‌حل مشکل اول

مشکل اول گوناگونی واقعیت‌ها بود. عرض کردم که واقعیت‌ها تقسیم می‌شوند به واقعیت‌هایی که از مقوله‌ی متن‌اند و واقعیت‌هایی که خود از مقوله‌ی متن نیستند. توضیحات تفاوت بین متن و غیر متن را تکرار نمی‌کنم. واقعیت‌هایی که متن‌اند و واقعیت‌هایی که غیر متن‌اند، مشکل این دو تا را بررسی می‌کنیم.

۱- مشکلات واقعیت‌هایی که از مقوله متن‌اند.

اولاً در باب واقعیت‌هایی که از مقوله متن‌اند، اینجا مشکل چیست؟ فرض کنید کسی این ادعا را کرد که قرآن قائل است به بدی اعتماد به نفس، اینکه اعتماد به نفس پدیده‌ی بدیست در روانشناسی و اخلاق. اگر یک شخص گفته بود اعتماد به نفس از لحاظ روانشناسی و اخلاقی پدیده‌ی بدی است و حرف از قرآن نزده بود ما باید یک طور سخن می‌گفتیم و سخن او را یک طور نقد می‌کردیم، چرا؟ چون در آن صورت، مساله یک مساله‌ی روانشناختی بود و باید از نظر روان‌شناسی بررسی می‌شد که اعتماد به نفس آیا دارای ارزش مثبت اخلاقی است یا ارزش منفی اخلاقی. اما شخص این را نگفته، او نگفته اعتماد به نفس یک پدیده‌ی اخلاقی نامطلوب است به لحاظ اخلاقی، گفته قرآن قائل است که اعتماد به نفس یک پدیده‌ی اخلاقی نامطلوبی است، گفته قرآن به این قائل است. اینجا دیگر نمی‌توانیم به خود اعتماد به نفس رجوع کنیم و ببینیم آیا قرآن قائل

است به این قضیه یا قائل نیست. وقتی به قرآن رجوع می‌کنیم، می‌بینیم قرآن یک متن است، بنابراین واقعیت متناظر به این سخن خودش یک متن است. اعتماد به نفسی که در من و شما هست، متن نیست، واقعیت غیر متنی است، اما وقتی می‌گویید قرآن قائل است که اعتماد به نفس این گونه است باید به سراغ خود قرآن بروید و ببینید آیا خود قرآن قائل است که آیا اعتماد به نفس پدیده‌ی روانشناختی است که از لحاظ اخلاقی نامطلوب است یا پدیده‌ی روانشناختی است که از لحاظ اخلاقی مطلوب است یا پدیده‌ی روانشناختی است که از لحاظ اخلاقی خنثی است. کدامیک؟ اینجا باید به سراغ قرآن رفت.

در اینجا مشکلاتی وجود دارد. یک سلسله مشکلاتی است که در ارتباط با هر متنی پدید می‌آید و یک سلسله مشکلات هم در ارتباط با متن خاصی است مثل متن قرآن.

الف) مشکلات عام

اول مشکلات عام را می‌گوییم. اینکه من نحوشناسی، کاربردشناسی، معناشناسی و هرمنوتیک را در جلسه‌ی قبل پیش کشیدم، به این خاطر بود که حالا مشکل را از این طریق دریافت کنیم که چیست.

۱- مشکل راهیابی به اراده‌ی گوینده یا نویسنده برای احتراز از سوء تفاهم

شما وقتی به متنی رجوع می‌کنید، مثلاً به متنی از اسپینوزا، از ابن سینا و... رجوع می‌کنید در آن متن به دنبال چه چیزی می‌گردید؟ فی بادی نظر به نظر می‌رسد که ما به دنبال مراد ماتن می‌گردیم، یعنی نویسنده یا گوینده‌ی آن متن چه چیزی اراده کرده است از این سخن خودش. شما وقتی به یک جمله از نهج البلاغه رجوع می‌کنید فی بادی نظر این طور به نظر می‌رسد که شما دنبال این مسئله هستید که بفهمید علی‌ابن‌ابیطالب از گفتن این جمله چه مراد کرده‌اند و مرادشان چه بوده. مراد نویسنده و مراد گوینده را می‌خواهید از متن بفهمید. همیشه و همیشه آنچه گوینده و نویسنده می‌گوید، چیزی از آن اراده می‌کند و چیزی که خواننده یا شنونده از آن دریافت می‌کند، فهم خودش است. بنابراین ما همیشه سر و کار داریم با اراده نویسنده یا گوینده و فهم خواننده یا شنونده و بنابراین همیشه می‌خواهیم بفهمیم مراد نویسنده یا گوینده با مفهوم من شنونده یا خواننده انطباق دارد یا نه. مراد همیشه باید با مفهوم انطباق داشته باشد. مراد گوینده یا نویسنده با مفهوم شنونده یا خواننده. مفهوم یعنی فهم شده همانطور که مراد هم یعنی اراده شده. مراد گوینده یا نویسنده با مفهوم شنونده یا خواننده

می‌خواهیم بر هم انطباق پیدا کنند. اگر این انطباق حاصل آید، تفاهم حاصل آمده، اگر انطباق حاصل نیامد، سوء تفاهم پیش آمده.

تعریف تفاهم و سوء تفاهم

تعریف تفاهم و سوء تفاهم این است. سوء تفاهم وقتی پیش می‌آید که گوینده یا نویسنده چیزی اراده می‌کند ولی من شنونده یا خواننده چیز دیگری فهم می‌کنم. فهم من بر اراده‌ی او منطبق نیست. این سوء تفاهم Misunderstanding است. Understanding وقتی حاصل می‌آید که واقعاً آنچه گوینده یا نویسنده گفته با آنچه شنونده یا خواننده فهم کرده انطباق پیدا کنند تا سوء تفاهمی در کار نباشد، تفاهم در کار باشد. حسن تفاهم در کار باشد، نه سوء تفاهم.

علت عدم راهیابی به اراده‌ی گوینده یا نویسنده

حالا مشکل اینجاست که من خواننده به فهم خودم دسترسی دارم اما به اراده‌ی گوینده دسترسی ندارم. من چگونه به اراده‌ی او دست می‌یابم، اراده‌ی او کجا محقق است؟ درون اوست. فهم خودم هم در درون خودم است. فهم خودم را چون در درون خودم است کاملاً ادراک می‌کنم که من چه فهم کرده‌ام از این جمله. اما اراده‌ی او چگونه؟ اراده‌ی او که در دست من نیست. به تعبیر دیگر هم فهم و هم اراده موجوداتی subjective اند، یعنی موجوداتی درونی، انفسی و باطنی‌اند. موجوداتی ذهنی‌اند، موجوداتی objective یعنی بیرونی، ظاهری، عینی در برابر ذهنی، نیستند. اگر شما به من بگویید به من یک لیوان نشان بده من لیوان را چون objective است. بلند می‌کنم و به شما نشان می‌دهم. اما اگر گفتید عشق خودت را به من نشان بده من نمی‌توانم آن را کف دستم بگذارم و به شما نشان بدهم چون عشق امری subjective است. نمی‌توان آن را مثل لیوان به کسی نشان داد. بگذریم که در نشان دادن لیوان هم هزار مشکل فلسفی وجود دارد. اما الان از این بحث صرف‌نظر می‌کنم. طبق همان فهم اولیه یا common sense و فارغ از اشکالات فلسفی مطرح شده اگر کسی بگوید لیوان را به من نشان بده من به او می‌گویم این لیوان، چون لیوان یک امر objective، عینی، بیرونی و ظاهری است. اما اگر کسی به جای اینکه بگوید لیوان را نشان بده، بگوید ناامیدی خودت را به من نشان بده، چگونه عشق، خشم، کینه یا نفرت، خودم را نشان بدهم؟ این‌ها یک امور subjective یا درونی و باطنی‌اند. انفسی‌اند، و آفاقی نیستند. هم اراده‌ی خود نویسنده

و گوینده امری subjective است و هم فهمی که من شنونده و یا خواننده کرده‌ام subjective است و هیچکدام مثل لیوان نیست که بتوان آن را نشان داد. اما فرقی این است که من در مورد فهم خودم مشکلی ندارم و متوجه می‌شوم که از این جمله‌ای که علی‌ابن‌ابی‌طالب گفته چه می‌فهمم، نسبت به فهم خودم که ادراک دارم. با اینکه فهم من خواننده و شنونده امری subjective است من نسبت به امر subjective خودم وقوف دارم ولی به اراده‌ی علی‌ابن‌ابی‌طالب چگونه می‌توانم وقوف بیابم؟ اراده‌ی ایشان در دل خود ایشان است و من چطور به اراده‌ی ایشان دسترسی دارم که ایشان چه اراده کرده؟ من از کجا بفهمم که دستخوش سوء تفاهم نیستم، شاید دستخوش سوء تفاهم باشم. شاید من چیزی فهم کرده‌ام، ولی علی‌ابن‌ابی‌طالب چیز دیگری اراده کرده‌اند، و مفهوم من با مراد ایشان بر هم انطباق ندارد و بنابراین ما شاید نسبت به سخن علی‌ابن‌ابی‌طالب سوء تفاهم داریم. من از کجا می‌توانم به نیت یا اراده‌ی یک گوینده یا نویسنده پی ببرم؟ این مشکل وقتی ظهور می‌کند که واقعیت ما از مقوله‌ی متن باشد، نه غیر متن، ما هنوز به مقوله غیر متن نپرداخته‌ایم. من از کجا بفهمم که علی‌ابن‌ابی‌طالب چه اراده کرده‌اند وقتی که این جمله را گفتند؟ تمام مشکل این است که تا متن هست و اراده هست با امر subjective سر و کار داریم و تا با امر subjective سروکار داریم، subjective‌های دیگران برای ما مهم نیست subjective خودمان برای ما مهم است، subjective خودمان برای ما قابل دریافت است نه subjective‌های دیگران. آن وقت چکار باید کرد؟ اینجاست که شاخه‌های زبان‌شناسی، نحو‌شناسی، معناشناسی و کاربردشناسی به کار می‌آید. خود مراد نویسنده و یا گوینده مطلقاً برای کسی قابل دریافت نیست. اما قراین و شواهدی هستند که ما را دلالت می‌کنند بر مراد آن نویسنده و یا گوینده. کما اینکه عشق یک مادر به فرزند که قابل دستیابی نیست اما قراین و شواهدی ما را دلالت می‌کنند که عشقی در دل این مادر وجود دارد. وقتی که می‌بینم او به محض آن که درد و رنجی را در دل فرزندش می‌بیند سعی می‌کند آن درد و رنج را رفع کند. وقتی فرزندش احساس گرسنگی می‌کند چیزی را به او می‌خوراند، یا وقتی احساس تشنگی می‌کند سعی می‌کند به او آب بدهد. کاری می‌کند که وقتی از کثیف بودن ناراحت است استحمامش می‌کند یا موهایش را شانه می‌کند دستی به سر و صورتش می‌کشد. این‌ها قراین و اماراتی است که تنها در دل خود مادر نسبت به کودکش وجود دارد. آن عشق را نمی‌شود مثل لیوان نشان داد اما این قراین و امارات، دالی

بر آن هستند. عشق هم مثل مراد و اراده می ماند. خودش پیدا نیست از طریق قراین و امارات به وجود آن پی می بریم.

ضرورت نحوشناسی، معناشناسی و کاربردشناسی

این قراین و امارات سه دسته اند یک دسته شان نحوشناسی، یک دسته شان معناشناسی و یک دسته شان را کاربردشناسی بررسی می کند. معنای حرف من این است که تا ما نحوشناسی، معناشناسی و کاربردشناسی ندانیم، هیچوقت نمی توانیم متنی را فهم و تفسیر کنیم و اگر فکر کنیم آن متن را فهم کرده ایم، چه بسا آن را سوء فهم کرده باشیم. اگر هم خیال کنیم آن متن را تفسیر کرده ایم چه بسا آن را سوء تفسیر کرده باشیم. باید این سه را بدانیم تا بتوانیم متنی از علی ابن ابیطالب یا بودا را فهم و تفسیر کنیم. هر چند افرادی میان فهم و تفسیر قائل به تفاوت های شده اند اما ما فعلاً آن ها را به یک صحنه به کار می بریم تا کارمان برود و گرنه مهم و تفسیر هم به نظر بسیاری دو چیز است. ولی بالاخره ما از این سه قرینه و اماره استفاده می کنیم.

نحوشناسی

قرینه و اماره ی اول که در نحوشناسی با آن برخورد می کنیم این است که ما فرض را بر آن می گیریم که ساختار جملات گوینده یا نویسنده در زبان خودش، ما این ساختار می دانیم. حالا چه ساختار واژه ها، چه عبارت و چه جمله ها ما در نحوشناسی با تعبیرات زبانی کار داریم و تعبیرات زبانی سه قسم اند: واژه ها، عبارات، جملات. ما باید فرض مان این باشد که نحوشناسی سخنان گوینده یا نویسنده را می دانیم. یعنی ما ساختار زبان عربی که حضرت علی ابن ابیطالب که با آن سخن می گفتند را می دانیم و ساختارش را بلدیم. چه ساختار واژه ها، چه عبارات و چه جمله ها بالاخره ساختار را تعبیرات زبانی چه واژه ها، چه عبارات و چه جملات را می دانیم. در اینجا مشکلی وجود دارد یا ندارد؟

تغییر ساختار نحوی زبان در گذر زمان

در اینجا یک مشکل وجود دارد و آن مشکل این است که ممکن است فاصله زمانی میان گفتن و نوشتن با شنیدن و خواندن آن قدر زیاد باشد که ساختار نحوی زبان عوض شده باشد. چون ساختارهای متنی زبان هم در طی زمان کم یا بیش تغییر پیدا می کنند. الان که من با شما سخن می گویم این مشکل وجود ندارد. چرا؟ چون دارم در زمان واحدی چیزی می گویم که شما هم آن را می شنوید. بنابراین مشکلی وجود ندارد. اما اگر من چیزی بگویم و هزار سال آینده این سخنان ضبط شده را بشنوند، ممکن است در این هزار سال ساختار نحوی زبان فارسی عوض شده باشد و ملکیان با یک ساختار زبانی صحبت کرده باشد و هزار سال آینده ساختار نحوی زبان عوض شده باشد و در آن زمان شخصی این مطالب را چیز دیگری مهم کند. ممکن است ساختار نحوی عربی در هزار سال پیش با ساختار زبان عربی در امروز فرق کرده باشد و تا امروز ندانیم که علی ابن ابیطالب واقعاً چه مراد می کرده اند. اما این که شما الان به کشورهای عربی بروید و آن را جلوی مردم بگذارید و به آن ها بگویید آن را معنا کنید، غالباً نمی توانند آن را معنا کنند و فقط ادیبان می توانند آن را معنا کنند. مثلاً در زبان فارسی کلیله و دمنه را پیش مادر بزرگتان یا پدر بزرگتان بگذارید آنها نمی توانند آن را معنا کنند یا تاریخ بیهقی را معنا کند چون ساختار نحوی زبان فارسی در این مدت تغییر کرده است و این دست من و شما نیست که بگوییم جلوی تغییر آن را می گیریم. زبان تغییر می کند. بنابراین نحوشناسی، همیشه نیاز به تاریخ نحوشناسی هم دارد تا ما بدانیم این ساختارهای نحوی که الان بدین صورت اند تا هزار سال پیش در زبان عربی و در هزار سال پیش در زبان عربی چه افاده می کردند و این مربوط به نحو شناسی و ساختار نحوی می شود.

تأثیر روحیه قومی بر تغییر ساختار نحوی

این ساختار نحوی تحت تأثیر عوامل گوناگونی است و یکی از مهمترین مسائلی که ساختار نحوی را متأثر می کند روحیه قومی است که بر این زبان سخن می گویند. روحیه قومی خیلی اثر دارد و اگر شما به آن توجه نکنید به مشکل بر می خورید کما اینکه در حال حاضر یکی از مشکلاتی که در حال حاضر فهم متون دینی و مذهبی ما وجود دارد عدم توجه به نکته ای است که عرض کردم.

مؤیدات این تأثیر در روایات

فکر می‌کنم جمله ما قبل آخر نهج البلاغه این باشد که «شر الاخوان من تکلف له»^۴ بدترین رفیق کسی است که وقتی به خانه تومی آید، تو به خاطر او به درد سر می‌آفتی، خورشت را باید دو نوع کنی، باید دو قسم غذا فراهم بینی. باید زیر انداز نویی زیر پایش بیندازی. بدترین رفیق کسی است که تو به خاطرش به تکلیف بیافتی. اگر این را جوانی بگوید ممکن است او بگوید واقعاً رفیقی که آدم زیر پایش پتو پهن کند در حالی زیر پای خودش پهن نمی‌کرده این واقعاً بدتر از رفیقی است که وقتی به خانه آدم می‌آید، به همسر آدم تجاوز می‌کند؟ می‌گویم نه او می‌گوید پس چرا علی‌ابیطالب اینطو نگفته و گفته بدترین دوست تو کسی است که تو به خاطرش به تکلف بیافتی؟ آن وقت شما در جواب این پرسش می‌مانید چطوری می‌شود این paradox را حل کرد؟ «بنی الاسلام علی...»^۵ یک جا می‌گویند بر یک چیز، یک جا می‌گویند بر دو چیز، یک جا می‌گویند بر سه چیز.. و یک جا می‌گویند ده چیز و یا وقتی می‌گویند دو چیز، در یک حدیثی دو چیز می‌گویند و در حدیثی دیگر، دو چیز دیگر می‌گویند، این تناقض است.

یا احادیثی که می‌گویند «لیس منا من...»^۶ اینها هم یک تیپ احادیث‌اند. اینجا هم چیزهای مختلفی گفته می‌شود و به نظر می‌آید تناقض به وجود می‌آید. یا «لیس من شیعتنا من...». از شیعه‌ی ما نیست کسی که... .

یا جایی دیگر می‌گویند «الصلاه عمود الدین ان قبلت، قبلت ما سواها و ان ردت رد ماسواها»^۷؛ نماز ستون دین است اگر پذیرفته شود سایر اعمال هم پذیرفته می‌شود و اگر رد شود سایر اعمال هم رد می‌شود. «اما از طرف دیگر امام صادق (ع) می‌گویند «به نماز دیگران نگاه نکنید. به هر چیزشان نگاه کنید یکی این که وقتی سخن می‌گویند، راست می‌گویند یا دروغ یکی این که وقتی امانتی دست آن‌ها سپرده می‌شود، در امانت خیانت

^۴ نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۷۹

^۵ برای اطلاع پیدا کردن از انواع احادیث با این مضمون مراجعه شود به: "وسائل الشیعه"، ج ۱، ابواب مقدمات عبادات، باب ۱

^۶ برای مثال: لیس من شیعتنا من قال بلسانه و خالفنا فی أعمالنا و آثارنا. شیعه ما نیست، آن که به زبان دم [از تشیع] زند اما در عمل برخلاف اعمال و کردار ما رفتار کند. و همچنین: لیس من شیعتنا من یكون فی مصر یكون فیهِ آلاف و یكون فی المصر أروع منه؛ شیعه ما نیست کسی که در شهری چند هزار نفری به سر برد و در آن شهر پارسا تر از او وجود داشته باشد. برای مشاهده احادیث بیشتر با این مضمون:

بحار، ج ۱۳، ص ۱۶۴

^۷ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۳۷

می کنند یا نه و این که وقتی وعده‌ای می دهند به وعده‌شان وفا می کنند یا خلف وعده می کند.^۸» خب شما که می گفتید الصلاه عمودالدین. ان قبُلت، قبلت ما سواها و ان ردت درد ما سواها.

این نمونه ای است که نحو یک زبان، تحت تأثیر روحیه یک قوم است. روحیه عرب، یک روحیه خشن افراطی است. اگر این شما این جملات را مثلاً «شر الاخوان من تکلف له»، اگر علی ابن ابیطالب یک فارسی زبان بودند ممکن بود بگویند رفیق خوبی نیست کسی که تو را به زحمت بیندازد. چون روحیه ایرانی، روحیه ملایمی است، او می خواهد همین حرف را بزند. اما این حرف را همینطور می زند. می گوید «شر الاخوان من تکلف له». نمی خواهد بگوید «شر الاخوان من تکلف له». ، می خواهد بگوید رفیقی خوبی نیست کسی که تو را به زحمت بیندازد. منتهی چون روحیه خشن افراطی در عرب وجود دارد و خود علی ابن ابیطالب هم عرب است. اینطور می گوید.

ما ایرانی ها می گوئیم حسن ایستاده، عرب می گوید ان زید قائم. عرب می گوید همانا زید ایستاده است. می پرسم «ان» را برای چه می گوئیم؟ در فارسی ما هیچ وقت نمی گوئیم همانا حسن ایستاده است یا مثلاً حسن ایستاده است. اما عرب می گوید ان زید قائم. اگر شما به این نحو شناسی توجه نکنید همچون مترجمان قرآن نهج البلاغه که به آن توجه نمی کنند آن وقت وقتی به فارسی آن را می خوانیم تعجب می کنیم .

مثلاً «بنی الاسلام علی...» می خواهد بگوید صداقت چیز خوبی است. می گوید بنی السلام علی الصدق. افراط در بیان دارد. یک وقت هست که می خواهد بگوید تواضع چیز خوبی است می گوید: «لیس منا من لم يتواضع للناس». می خواسته بگوید تواضع امر خوبی است و تکبر امر بدی است. اسلام را یک جا بر سه رکن مبتنی کرده اند و در جای دیگر بر ارکانی دیگر. این افراط در سخن گفتن است چون یک روحیه این چینی وجود دارد اگر شما بخواهید به این نکته توجه نکنید متوجه می شوید که در کل ترجمه هایتان، هر آینه، قطعاً، مسلماً، بدون شک، تحقیقاً و... اینطور در می آید و جلف می شود.

^۸ لَا تَنْظُرُوا إِلَى كَثْرَةِ صَلَاتِهِمْ وَصَوْمِهِمْ وَكَثْرَةِ الْحَجِّ وَالْمَعْرُوفِ وَطَنَظَّتِهِمْ بِاللَّيْلِ، وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى صِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ؛ عيون اخبار

مؤیداتی بر این تأثیر در زبان انگلیسی

شما عکس این قضیه را در جملات انگلیسی می‌بینید مثلاً به نظر می‌آید که شاید بتوان گفت که گاهی و... seemingly, apparently, appearance, چون روحیه انگلیسی روحیه محافظه کاری است بنابراین او طوری حرف می‌زند که اگر خلافتش هم آمد بگوید من گفتم گاهی اینطور است. به نظر می‌رسد که اینطور است. آیا شما در زبان عربی همچنین قیدی داریم همچنین چیزی ندارید. زبان عربی را وقتی می‌خواهید به فارسی ترجمه کنید باید آن را یک درجه رقیق کنید تا با درجه‌ی ما همخوانی پیدا کند و وقتی می‌خواهید زبان انگلیسی را به فارسی ترجمه کنید باید آن را یک درجه غلیظ کنید تا با درجه‌ی ما که نه به آن خوشنیتیم و نه به آن لطافت همخوانی پیدا کند. من بسیاری از مترجمان را دیده‌ام که این نکته را رعایت نکرده‌اند و بنابراین ترجمه-شان، ترجمه‌ای عجیب و غریب از کار در آمده است. مثلاً به نظر می‌آید که شاید بتوان گفت گاهی، احياناً و... ما ایرانی‌ها چنین حرف نمی‌زنیم، روحیه‌ی آنگوساکسون با روحیه‌ی ایرانی فرق می‌کند. روحیه‌ی او محافظه-کار است و با همه چیز با احتیاط برخورد می‌کند تا اگر روزی مطلب خلاف گفته‌اش ثابت شد بتواند بگوید که من احتیاط را در نظر گرفته بودم، it is appear that, seemingly, apparently, probably, نحو هر زبانی تحت تأثیر عوامل زیادی، از جمله روحیه‌ی کاربران آن زبان است. می‌خواهم بگویم اگر فکر کردید که بدترین رفیق از دید علی‌بن‌ابی طالب کسی است که باید به جای یک غذا برای او دو نوع غذا درست کنید. این یعنی شما در فهم سخن ایشان دچار سوء تفاهم شده‌اید و آن را درست نفهمیدید. ایشان در ذهن‌شان چیزی بوده، روحیه‌شان عرب، خشن، افراطی و... است و ضرب‌المثل معروف‌شان این است که من کسی هستم که به خاطر یک نه! شمشیر می‌کشم. کسی که به خاطر یک نه! شمشیر می‌کشد خشونت خودش را نشان می‌دهد.^۹ هیچ وقت در زبان انگلیسی شما چنین ضرب‌المثلی را نمی‌شنوید. او می‌گوید من کسی هستم که سخنی را می‌شنوم و روی آن تأمل می‌کنم. ممکن است آن را بپذیریم و آن را نپذیریم. این در تمامی زبان‌ها وجود دارد مثلاً در زبان ایتالیایی شما طنزی می‌بینید که ممکن است آن را در زبان آلمانی پیدا کنید. چون روحیه ایتالیایی روحیه‌ی طنز است اما شما در سخنان کسانی مثل کانت و هگل نمی‌توانید یک جمله‌ی طنز پیدا کنید. یا کولاکوفسکی لهستانی که این روحیه‌ی فیلسوف در آثار آن‌ها هم وجود دارد چون آن‌ها مردم شوخ طبعی‌اند

^۹. یا برای مثال ضرب المثل روبه رو: ذَلَّ مَنْ لَا سَيْفَ لَهُ: کسی که شمشیر ندارد خوار و ذلیل است.

و به جهان هم شوخ طبعانه نگاه می کنند و این در ادبیات و نحو زبانشان اثر گذاشته است. مثلاً اگر در انگلیس کسی به شما گفت لطفاً کاغذ را به من بده. من نمی توانم بگویم چون او گفته please می توانم کاغذ را به او ندهم. چون در این صورت توبیخ و اخراج می شوم. Please باید در زبان فارسی یک درجه غلیظ تر بشود ما در فارسی لطفآمان همان لطفآ است. آن ها در حالت جدی از لطفآ استفاده می کنند و از لطفآ نشان چیزی دال بر ترخیص و اینکه اگر بخوایم انجام می دهیم و اگر نخواهیم انجام بدهیم را نمی توان در یافت.

روحیه عرب زبانها در حال حاضر

حالا روحیه ی زبان عرب ها هم عوض شده. روزنامه های عرب را بخوانید یا کتاب هایی که در مصر، لبنان و تونس چاپ شده را نگاه کنید، آن و آن و نون تأکیدیه ی ثقیله را پیدا نمی کنید و این ها الان وجود ندارد چون روحیه ی عرب هم آهسته آهسته دارد عوض می شود. این است که همیشه نحوشناسی باید نحوشناسی تاریخی باشد. این است که همیشه تأکید می شود بر historical syntax یعنی نحوشناسی تاریخی. برای آنکه ما بخوایم فهم کاملی از مواد ماتن و نویسنده داشته باشیم و از آنچه گفته یا نوشته شده باید تطورات آن نحو را بدانیم. این در باب نحوشناسی.

اگر دوستان بخوانند راجع به این مسئله که روحیه ی عرب چقدر بر آن تاثیر گذاشته، مثلاً، لام قَسَم داریم، از شما می پرسیم تا به حال با دو قسم در زبان انگلیسی برخورد کردید؟ اصلاً و ابداً. در عربی مواجه می شویم با لامرک، الله، لاله و... یا به جای آن بگوید اضرِبک یعنی تو را می زنم می گوید لاَضْرِبک یا نون تأکیدیه ضمیمه برای تأکید کمتر و نون تأکیدیه ثقیله داریم برای تأکید بیشتر و تقدیم ماحق تأخیر یا تأخیر ماحق تقدیم، کلمه ای که جایش در آخر است و آن را در آخر آوری و یا جایش آخر است آن را اول آوری، می خواسته تأکید را نشان دهد. این در زبان های دیگر وجود ندارد. این روحیه ی پرخاشگری، این روحیه ی بیابان گردی و... کما اینکه روحیه ی روستاییان بادیه نشین هم روحیاتشان هم همینطور است و روحیاتشان خشن است، کما اینکه شما در هر جا با طبیعت سخت مواجه شوید روحیات کم کم خشن می شود. در زبان قرآن هم این است، در قرآن هم از این حرف های غلاظ و شداد هست که امروزه آدم را می آزارد اما این آزاردهندگی تا وقتی است که فرد نمی فهمد ما نباید نحو آن زبان را با نحو زبان خودمان مقایسه کنیم. اگر بفهمیم که نحو زبان در آن زمان که قرآن نازل شده چطور بوده، آنوقت است که درست می فهمیم از خدا می خواسته چه بگوید که

آنقدر در زبان عربی مشدد و مغلظ بیان شده است. «الغیبه اشد من الزنا، الغیبه اشد من الزنا بالحارم فی المسجد الحرام»^{۱۰}، غیبت بدتر از این است که انسان زنا کند، آن هم با محارم خودش در مسجد الحرام. این کار را هیچ عقلی قبول نمی کند. اما امامی که می خواسته این را بگوید اگر ایرانی بود می گفت غیبت چه بسیار بدی است. اما گفته الغیبه اشد من الزنا فی المسجد الحرام.

معرفی چند کتاب در این پیرامون

اگر دوستان می خواهند راجع به این مطلب کتابی بخوانند، می توانند کتاب فریتیوف شووان که سوییسی تبار آلمانی، آمریکایی است، ایشان در کتاب گوهر و صدف عرفان اسلامی، فصل اول راجع به این نکته که الان گفتم، بحث کرده است. جواد علی متفکر معروف عراقی در کتاب تاریخ عرب جاهلی که ۱۲ جلد است و بعد از وفاتش هم ۲ جلد به آن اضافه شد، و یک دایره المعارف عظیم روحیه عرب جاهلی است، در اینجا باز بحث مفصلی دارد که این روحیه خشن عرب است که بر زبان عربی تأثیر گذاشته است ما باید این را بفهمیم و همیشه تحقیق کنیم تا به مراد گوینده برسیم. در میان محققانی که فن ترجمه کار می کنند یوجین نایدا که تحقیقاً بزرگترین متخصص فن ترجمه جهان است او یک کشیش است که نزدیک به سیصد اثر درباره ی ترجمه نوشته است، آن هم چند کتاب در این باب دارد که روحیه ی گویندگان و شنوندگان، اگر به لحاظ زمانی فاصله افتاده بین این دو، اگر بین روحیه ی نویسنده و خواننده فاصله افتاده است، روحیه ی گوینده و نویسنده را وقتی به لحاظ زبانی با او فاصله دارد، وقتی زبان او عربی است و زبان شما فارسی است و یا زبان او انگلیسی و زبان شما آلمانی است. می گوید این ها را باید در ترجمه تان دخالت بدهید و الا به مراد نویسنده راه نمی برد و الا مراد نویسنده را مات و مبهم می کند. این برای معاصران خوب است، هم زبان من فارسی است به زبان عربی حرف می زنم و زبان شما فارسی است و فاصله ی زمانی هم میان ما افتاده است میان من و شما آن وقت باید سخن من را طور دیگری فهم کنید تا به مراد نویسنده دست پیدا کنید. این از نحو شناسی.

^{۱۰}. «يَا أَبَا ذَرٍّ إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزُّنَا؛ از غیبت دوری کن. چون غیبت از زنا سخت تر است». در ادامه ابوذر می گوید که گفتم: چرا این گونه است؟

حضرت در پاسخ فرمود: «لَأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللَّهِ فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْغَيْبَةُ لَا تُغْفَرُ حَتَّى يَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا» یعنی علت سخت تر بودن این است که شخص زناکار می تواند توبه کند و خداوند متعال توبه او را قبول نماید. اما در غیبت تا زمانی که شخصی که از او غیبت شده، از شخص غیبت کننده راضی نشود و وی را نبخشد، قابل بخشش نیست» وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۱.

معناشناسی

قسمت دوم معناشناسی است در معناشناسی ما به ساختار جملات کاری نداریم و به ساختار تغییرات زبانی کاری نداریم. ما به معنا کار داریم که این کلمه در زبان، خود این کلمه چه معنایی می‌دهد، نه اینکه ساختارش چه افاده می‌کند، خود کلمه به لحاظ ریشه چه معنایی می‌دهد، که این باز مشکل خاص خودش را دارد. مشکلاتی که در معناشناسی وجود دارد، چند تایش خیلی بزرگ است.

مشکلات معناشناسی

مشکل اول: ابهام، ابهام و غموض

یک مشکل، مشکل ابهام، ابهام و غموض است. این سه تا مهمترین مشکلات semantic فهم سخن گوینده یا نویسنده است. یک بحث، بحث ابهام است، که بحثی آشفته است. این سه مشکل سه تا چیز semantics اند. پس یک بحث ما در معناشناسی این است که معانی موهم از معانی غیر موهم، معانی مبهم از معانی غیر مبهم و معانی غامض از معانی غیر غامض را مشخص کنیم.

مشکل دوم: تطورات معنایی در گذر زمان

بحث دوم تطورات معانی و تاریخی است که مشکل تطورات ساختاری نحوی است که جملات تطورات معنایی پیدا می‌کنند و ما باید بدانیم این لغت از کی این معنا را پیدا کرده است. الان از فرهنگ‌های پیشرفته جهانی می‌بینید که مثلاً در زبان انگلیسی لغت Concentrate را می‌نویسد و فرض کنید این کلمه پنج تا معنا دارد و معنای اول این کلمه که می‌نویسد، جلوی آن می‌نویسد ۱۳۴۵، یعنی نوشته از ۱۳۴۵ به بعد، کلمه‌ی Concentrate می‌تواند در این ها، به این معنا باشد، قبل از ۱۳۴۵ میلادی Concentrate این معنا را نداشته، بنابراین اگر متنی دارید می‌خوانید به ۱۳۴۵ به قبل تعلق دارد Concentrate در آن حتماً به این معنا نیست، چون از ۱۳۴۵ به بعد Concentrate در این زبان این معنا پیدا کرده. آن وقت معنای دومش را می‌نویسد ۱۴۹۰ یعنی این معنا در زمان‌های قبل از ۱۴۹۰ به این معنای دوم هرگز به کار نمی‌رود چون اول بار در ۱۴۹۰ به این معنا بکار رفته است. برای اینکه ما متوجه باشیم که اگر ما در شعر شکسپیر لغتی را دیدیم که هشت تا معنا دارد بدانیم که پنج تا از معانی، از همان اول، مراد شکسپیر نیست. چون این لغت این پنج معنا را

از بعد از زمان شکسپیر پیدا کرده است. زمان شکسپیر این معنا را نمی داد و باید در آن سه تا معنای دیگر به دنبال مراد شکسپیر بگردیم.

این است که کتاب های معتبر جهانی مثل کتاب لاروس در زبان فرانسه یا oxford بیست جلدی یا وبستر، این ها جلوی معانی هر لغتی پرانتزی باز می کنند و می گویند این تاریخ ورود این معناست. ما هم در زبان فارسی این کار را باید انجام بدهیم.

معنای رابطه در ترجمه آیه

یکی از مفسران که مفسر عظیم الشانی هم به حساب می گوید قرآن در اینجا گفته: «ای کسانی که ایمان آوردید، صبر کنید، همدیگر را به صبر سفارش کنید با همدیگر ارتباط برقرار کنید.» یعنی حتماً ارتباط برقرار کردن چیز خوبی است که خدا می تواند گفته باشد ارتباط برقرار کنید. چرا؟ چون رابطوا، ماده اش از باب مفاعله، رابطه است، تقریباً صد و پنجاه سال است که در زبان عربی به معنای ایجاد ارتباط است، اما زمانی که قرآن نازل شده اصلاً رابطه به این معنا نبوده، آنجا رابطوا یعنی آماده جنگ شوید، رباط یعنی اسبی که در جنگ به کار می آید و رابطوا یعنی آماده جنگ شوید. یعنی ای کسانی که ایمان آوردید، صبر کنید و یکدیگر را به صبر دعوت کنید و آماده ی جنگ شوید. رابطوا در آن، به معنای آماده ی جنگ شدن، بوده و در صد و پنجاه سال اخیر است که رابطه به معنای ایجاد ارتباط هم هست و حالا می شود به قرآن را نسبت داد؟ هنگامی که قرآن این کلمه را به کار برده اصلاً این معنا را نمی داده، بنابراین نمی شود این معنا را نسبت داد که مفسر نسبت به آن بی توجه بوده. این مثل این است که شعر حافظ را که می گوید: دل خرابی می کند دلدار را آگه کنید. امروز بگوئیم حافظ اسهال پیدا کرده! دل خرابی کردن امروز به معنای اسهال پیدا کردن است. آن وقت در تعجبیم که چرا دلدار را خبر می کنند؟! باید طبیب را خبر کرد. چون در زبان حافظ دلتنگ شدن را می گفتند دل خرابی. دل خرابی می کند یعنی دلتنگ شده ام. حوصله ام سر رفته، دلدار را خبر کنید تا خاطر من تازه و شاداب بشود. اما اگر کسی داند که دل خرابی کردن از اواخر قاجار به معنی اسهال شدن به کار می رود با مشکل مواجه می شود. بنابراین تصورات معنایی بسیار مهم است. الان بسیاری از ترجمه هایی که از نهج البلاغه و قرآن می شود مشکلاتشان این است که لغتی را که در زبان قرآن می بینید، به جای اینکه نگاه کنند به ۱۴۰۰ سال پیش چه معنایی افاده می کرده، معنای جدید آن را که امروز در زبان عربی وجود دارند به قرآن نسبت می دهند و توجه

نمی‌کنند که این لغت در آن زمان این معنا را مطلقاً نداشته است. بارها گفتم اگر شیعه به این توجه نکند باید بگوید علامه امینی تبریزی، سی سال قبل از پیروزی انقلاب پیدایش بسیج را پیش‌بینی کرده بود. چرا؟ چون علامه امینی در کتابش گفته: شیعه بسیج بود. تا قبل از انقلاب بسیج، یعنی آمادگی. بسیج در شاهنامه هم به کار رفته. بسیج شو، یعنی آماده شو. از روزی که این انقلاب به وجود آمد بسیج را به این معنا به کار می‌بریم، این لغت باید سال معنای جدیدش را ۹-۱۳۵۸ گذاشت. بنابراین اگر متنی قبل از سال ۱۳۵۸ به دستتان رسید بدانید که بسیج معنای دیگری می‌دهد و باید به دنبال آن معنا رفت. حال ببینید که کدامیک از معانی دیگر را می‌دهد و قس علی هذا. ما امروز رابطه را به معنای ربط به کار می‌بریم و از زمان قاجار به این سو رابطه را به این معنا به کار می‌بریم و می‌گوییم من و تو با هم رابطه داریم و یا رابطه نداریم، رابطه‌مان بد شده یا خوب شده. اما تا قبل از اواخر دوران قاجار رابطه به معنای ربط به کار نمی‌رفته، بلکه به معنای ربط‌دهنده به کار می‌رفته و آن وقت می‌گفتیم من و فلانی قهر بودیم، آقای فلانی رابطه‌ی ما شد یعنی ربط‌دهنده‌ی ما شد. الان دیگر نمی‌شود رابطه را به آن معنا به کار برد. بنابراین اگر در منشآت قائم مقام فراهانی به رابطه برخوردید، نباید آن را به معنای ربط به کار ببرید. این تطورات خیلی اهمیت دارد که این هم یک مشکلی است که ما در هر متنی به آن بر می‌خوریم. این هم تطورات بود که غیر از ابهام و ایهام و غموضی بود که قبلاً توضیح داده بودم. به این‌ها تطورات معنایی تاریخ لغوی می‌گویند.

مشکل سوم: اشتراک لفظی

بحث بعدی در معناشناسی که بسیار اهمیت دارد اشتراک‌های لفظی است، در زبان‌های دنیا مخصوصاً زبان‌های اروپایی اشتراک لفظی فراوان است. یعنی یک لغت در بیش از یک معنا به کار می‌رود و اینکه به کدامیک از معانی به کار رفته باید به آن خیلی توجه کرد. حتی در یک کتاب واحد هم ممکن است یک لفظ به چند معنا به کار برود این لغت وحدت لفظی دارد اما وحدت معنایی ندارد. کثرت معنایی دارد.

مشکل چهارم: معنای اصطلاحی لفظ

اما چیز دیگری هم وجود دارد در معناشناسی و آن چیزی است که می‌گوییم معنای اصطلاحی در برابر معنای عادی یا عرفی. این که یک لغت به معنای اصطلاحی به کار رفته ولی به معنای عرفی به کار نرفته، خیلی مهم است. در همه‌ی متون، از متون ادبی گرفته تا متون فلسفی، عرفانی، ... در زبان انگلیسی ما لفظی داریم

technical term یعنی لفظ وقتی به معنای اصطلاحی به کار می‌رود و اما گاهی هم می‌گویند nontechnical term یعنی لفظ وقتی به commonsensical term در معنای عرفی و عادی‌اش به کار می‌رود. فرقی چیست؟ فرقی در همانی است که ارسطو برای اولین بار آن را مطرح کرد، و در مطالعه و علم خیلی مهم است. او می‌گفت خیلی از مفاهیم هستند که مصداق داری و مصداق نداری‌شان به زمینه‌شان بستگی دارد و اگر بخواهید مصداق آن مفهوم را بیابید باید به زمینه دقت کنید.

اهمیت زمینه در مصداق داری مفاهیم

فرض کنید همسرتان به شما می‌گوید امروز پنج چیز را در خانه تمیز کن، یکی حیاط، هال، دکور، شیشه روی میز و شیشه عینکم را هم تمیز کن. اگر آن وقت که حیاط را تمیز می‌کنید از همسرتان نظر می‌خواهید و او می‌گوید واقعاً تمیز شد و حالا شما به همسرتان می‌گویید شیشه عینکت از حیاط هم تمیزتر است، پس چرا می‌گویی تمیزش کن؟ آن وقت او می‌گوید تمیزی هر چیزی بر حسب خودش است. اگر کف هال به اندازه حیاط تمیز باشد، کثیف است و اگر دکورتان به اندازه کف حالتان تمیز باشد، دکورتان کثیف است و اگر شیشه روی میزت به اندازه دکورتان تمیز باشد، کثیف است و اگر شیشه عینکتان به اندازه شیشه روی میزت تمیز باشد، کثیف است. چون نظافت و عدم نظافت که امروز به آن کثافت می‌گوییم، بر حسب مصداقش فرق می‌کند. وقت هم همین‌جور است و در جاهای مختلف فرق می‌کند شما وقتی در NASA از شما می‌پرسند وقت کی است؟ اگر شما بگویید تقریباً ۱۰، ۱۷ دقیقه از ۱۲ می‌گذرد، می‌گویند این دیوانه است. از آن طرف هم من چون روی حرف زدن وسواس داشتم بنابراین وقتی کسی از من ساعت می‌پرسید چون من می‌دانستم تا من زمان را اعلام کنم ثانیه‌ها جابجا شده‌اند، یک تقریباً اضافه می‌کردم، چون می‌دانستم دیگر تحقیقاً نیست. بنابراین وقتی کسی ساعت می‌پرسید می‌گفتم تقریباً سه و بیست دقیقه، بعدها فکر می‌کردم که این هم درست نیست و باید بگویم سه و تقریباً بیست دقیقه، چون سه‌اش که تقریبی نیست، تحقیقی است. پدرم ایراد می‌گرفت و راست می‌گفت. من که در خانه نبودم. اگر می‌گفتم ساعت سه دقیقه کمی مرا اخذ به دروغ‌گویی نمی‌کرد. اما اگر من در پایگاه NASA یم دهم ثانیه را جابجا می‌گفتم همه چیز به هم می‌ریزد. وقتی که در آنجا می‌خواهند با دقتی که در اینجا می‌خواهند متفاوت اساء، دقت هم مثل نظافت است، باید جابجا داشته باشد.

آدم‌های وسواسی می‌خواهند دقت ظریف‌ترین مورد را برای موارد غیر ظریف هم به کار می‌برند. آدم‌های شلخته می‌خواهند دقت غیر ظریف‌ترین موارد را در موارد ظریف هم به کار ببرند.

تفاوت دقت در مقامهای مختلف

ارسطو گفت این‌ها مفاهیمی هستند که مصداق ناداری‌شان به context شان بستگی دارد. نمی‌توانی بگویی اشیای این اتاق لطیف یا نظیف‌اند؟ می‌گویم هر چیزی بر حسب خودش. این لیوان الان لکه است، و نظیف نیست اما اگر همین مقدار لکه به این لیوان است به میز باشد من می‌گویم عجب میز تمیزی. خیلی از مفاهیم اینطورند. ارسطو اولین بار این مفاهیم را درست کرد و از این نظر به استاد خودش افلاطون انتقاد داشت که می‌گفت تو در همه‌ی علوم به دنبال دقت ریاضی می‌گرددی و اشکال هم اشکال واردی است. چون فلسفه افلاطون فلسفه ریاضی است. می‌گفت ما در همه‌ی علوم باید به دنبال اتقان ریاضی بگردیم و ارسطو به افلاطون اشکال می‌کرد که اصلاً و ابداً این‌جور نیست می‌گفت شما در هر علمی به حسب آن علم دقت بطلبید. در ریاضیات و منطق یک دقت می‌طلبند در زیست‌شناسی یک دقت دیگری، در عمل اخلاق دقت دیگری و در سیاست هم یک دقت دیگری می‌طلبند. همین سخن در باب درجه‌ای از ظرافت به کار برود این بستگی دارد که یک لغت باید معنای لغوی داشته باشد یا معنای اصطلاحی. فرق این دو این است که در معنای لغوی دقت لازم نیست اما باید در معنای اصطلاحی خیلی باید دقت شود از این لحاظ هم شما باید در یک متن key terms یا اصطلاحات کلیدی را استخراج کنید و بنید اصطلاحات کلیدی در سرتاسر متن به یک معنا به کار رفته‌اند یا نه معنای غیر کلیدی مهم نیست. مثلاً شما از من می‌پرسید آب در این اتاق هست یا نه؟ شما در معنای قرآنی‌اش می‌پرسید. حالا اگر ما شیمی‌دان بودیم و من آب پارچ را می‌آوردم به من می‌گفتند در این کربن سدیم و کلر و... است. من H_2O می‌خواستم این H_2O به علاوه یک سری چیزهای دیگر است. در ده لا براتور شیمی به H_2O خالص، آب گفته می‌شود اما اگر شما به من گفتید که من آب می‌خواهم و من بگویم اجازه بدهید من به لا براتور بروم این به همان اندازه مسخره است. $techinnally$ آب به معنی H_2O است $commonsensical$ نه، H_2O و یک سری چیزهای دیگر در معنانشناسی یکی از چیزهایی که مهم است این است که ببینم یک لغت به معنای لغوی‌اش به کار رفته یا به معنای اصطلاحی‌اش. در قرآن هم خیلی از لغت‌ها به معنای لغوی‌شان به کار رفته مثل جدار، در داستان موسی و عبد صالح گفت این دیوار می‌خواست بریزد،

اما من تعمیرش کردم. جدار را به معنی دیوار به کار برده. از این عادیتر این که می گوید «یریدان ینقض»^{۱۱} می خواهد این دیوار بریزد. آیا دیوار اراده دارد؟ قرآن یرید را در معنای عادی اش به کار برده. خواستن در اینجا به معنی اراده فلسفی نیست مثلاً جای انگار می خواهد ما را بکشید. می خواهد را به کاری می بریم اما نه در معنای technical و خاص چون اراده از موجودات دارای علم و قدرت بر می آید. اما قرآن گفته یریدان ینقض. یرید در معنای عادی است یعنی در شرف این است که بریزد. یا زودا که بریزد. در شرف ریختن است. اما آیا همه جا همینطور است؟ در خود قرآن جایی که گفته می شود «القی الی کتاب»^{۱۲} ... و بلقیس به اطرافیان می گوید که از حضرت سلیمان کتابی به من رسیده است، اینجا کتاب یعنی نامه، اما آیا وقتی قرآن می گوید «کتاب احکمت آیات ثم فصلت من حکیم عزیز»^{۱۳} آیا کتاب به معنای عادی اش هست یا ممکن است معنای غیر عادی داشته باشد؟ یک معنای technical داشته باشد. اینجا باید خیلی دقت کرد ظاهراً نمی توان گفت که کتابی که در آن همه چیز نوشته شده، ام الكتاب؟ آیا منظور یک نوشته اینطوری است؟ یا کتاب فیه احکمت اصلاً به این معنا نیست آن جا کتاب مسلماً معنای دیگر دارد؟ آن معنای عرفی ممکن است یک ذره نزدیک باشد یا هم ممکن است خیلی هم دور باشد. از معنای عرفی میزان قرب و بعدش فرقی نمی کند. کتاب در زبان قرآنی هم در معنای عادی اش بکار رفته و هم در معنای غیر عادی. کما اینکه وقتی قرآن می گوید «الرحمان علی العرش استوی»^{۱۴} نمی گفتند این یعنی خدا روی تخت نشسته چون عرش را به معنای عادی اش یعنی تخت می گرفتند و می گفتند خدا روی تخت نشسته اما بعدها معتزله و به طبع آن شیعیان عرش را به معنای عادی اش نمی گرفتند می گفتند عرش یعنی تخت، سریر، جایی که پادشاه بر آن می نشیند. اما اینجا یاید عرش را به معنای دیگری گرفت و به همین ترتیب الی ماشاءالله الفاظ و مفاهیم. در معناشناسی آدم باید بداند که آیا این لغت به معنای technical به کار رفته یا commonsensical خودش به کار رفته تا بتواند براساس این سخن و فهم این سخن نقد انجام بدهد. این هم معناشناسی و مهمترین مشکل معناشناسی بود.

۱۱. إِذَا أَتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَ أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمْ فَوْجَدًا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا/ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا. آیات ۷۷ و ۷۸ سوره کهف

۱۲. ۲۹. نمل

۱۳. ۶. آل عمران

۱۴. ۵. طه

کاربردشناسی

اما بحث دیگری داریم کاربردشناسی در واقع pragmatics. کاربردشناسی با معناشناسی حاصل نمی‌آید. کاربردشناسی وقتی است که معنای لغتی کاملاً معلوم است اما مصداق مختلف پیدا می‌کند و ما باید مصداقش را بفهمیم که چیست. فرض کنید شما در حال راه رفتن هستید و از حرکات و سکناات کسی می‌فهمید که گرسنه است. بعد می‌بینید که به شما می‌گوید: چیزی هست؟ یعنی خوردنی است. چیز یک معنا دارد و مشترک لفظی نیست. اما وقتی او می‌گوید چیزی هست یعنی خوردنی هست چون شما از حرکات و سکنااتش می‌فهمید دنبال غذا می‌گردد. اما از حرکات و سکنااتش می‌فهمید که احتیاج به دستشویی دارد از شما می‌پرسد که اینجا چیزی پیدا می‌شود یا نه؟ یعنی دستشویی پیدا می‌شود یا نه. چیز را در کتاب لغت نمی‌نویسند یعنی دستشویی. به این می‌گویند کاربرد. یعنی یک لغت می‌تواند معنای واحد و کاربردهای مختلف داشته باشد. گفتم که علامه طباطبایی می‌گوید شکارچی‌های دیگر از شکارچی که صبح زود به کوه رفته بود و در حال برگشتن بود می‌پرسند چیزی گیر می‌آمد؟ می‌گوید نه چیزی نیست. اینجا مراد از چیز، کبک، خرگوش و... است و گرنه اگر او در جواب بگوید پس این سنگ‌ها چیست؟ آن‌ها می‌گویند مراد ما از چیز، خرگوش، گوزن و... است. اما وقتی در میدان انقلاب کسی از شما می‌پرسد چیزی پشت هست، این معنایش سی‌دی فیلم ممنوعه، تریاک و غیره است. تعبیر مسامحه‌ای ما این است که معنایش عرض شده مصداقش فرق کرده است. هر وقت ما بفهمیم یک معنای واحد در یک متن به چه مصداقی اطلاق می‌شود وارد pragmatics شده‌ایم، یعنی کاربردشناسی. این معنا دارد در چه مصداقی کاربرد پیدا می‌کند. صورت خام و نپخته این را در عرف ما شان نزول می‌گفتند، شان نزول چه چیزی نشان می‌دهد؟ مصداق را نشان می‌دهد. قرآن می‌گوید: «ان جاءکم فاسق بنبا فتینوا» اگر فاسقی برای شما خبری آورد تحقیق کنید. این مقام لغاتش را بلدیم به عربی اما وقتی به شان نزول نگاه می‌کنیم متوجه می‌شویم مراد از این فاسق، ابن مقعله است که خبری آورده بوده و این فاسق اینجا مراد شخص خاصی است. این را در لغت نمی‌توانستیم بفهمیم که مراد از فاسق یعنی ابن مقعله ما. این کاربرد را از کجا باید فهمید؟ بخشی از قرائن حالیه فهمیده می‌شود، بخشی‌اش از قرائن مقالیه به تعبیر قدمای ما فهمیده می‌شود.

قرائن حالیه

یعنی اگر من بگویم فلان کتاب کانت را بخوانید قرائن حالیه، چون به فلان شخص اشاره می‌کنم، قرائن حالیه می‌گویند فلان شخص باید کتاب کانت را بخواند، با آنکه که گفتم «نخوانید» این «ید» آخر مرجعش الان معلوم است. من در لفظ چیزی نگفتم و با نگاه به فلان شخص گفتم فلان کتاب را بخوانید، شما از نگاه من می‌فهمید که فلان شخص باید کتاب را بخواند. یا اگر با نگاه به شخصی گفتم یک ورق کاغذ به من بدهید. یعنی فلان شخص باید یک ورق کاغذ به من بدهد. این قرائن حالیه نشان می‌دهد. قرائن حالیه یعنی مجموعه اوضاع و احوالی که هنگام ادای یک سخن، چه مکتوب و چه سخن ملفوظ، در فضای ادا، حضور دارد. به اینها قرائن حالیه می‌گوییم.

قرائن مقالیه

اما یک دسته هم به گفته قدما قرائن مقالیه‌اند که به زبان می‌آید. یعنی چه؟ اگر من امروز اول صحبت گفتم می‌خواهم در باره کانت حرف بزنم از این به بعد هر چه او می‌گوید هم یعنی کانت. این دیگر قرینه حالیه نیست مقالیه است چون اول گفته‌ام که می‌خواهم راجع به کانت حرف بزنم، اگر گفتم او فلان کار کرد، فلان کار را نکرد، فلان کتاب را قبل از فلان کتاب نوشت، فلان سخنرانی را بعد از فلان سخنرانی کرد. هرچه بگویم اینجا یعنی کانت.

تفاوت قرائن حالیه و قرائن مقالیه

قرائن حالیه و قرائن مقالیه یک تفاوت عمده دارند که قرائن مقالیه در گفتار و نوشتار مشکلشان خیلی متفاوت نیست اما قرائن حالیه خیلی متفاوت است. الان که با شما حرف می‌زنم که گفتار است، همه ی شما به آن وقوف دارید. اما اگر این حرف من ضبط شود و پیاده شود و توسط یک متن در بیاید دیگر خواننده قرائن حالیه را نمی‌بیند تا بفهمد قرائن حالیه چه بوده است. این است که قرائن حالیه بین گفتار و شنیدار بسیار تفاوت وجود دارد و یکی از مشکلات hermeneutics که در جلسه قبل گفتم ما از زبان‌شناسی، نحوشناسی و کاربردشناسی در هرمنوتیک استفاده می‌کنیم. یکی از بزرگترین مشکلات hermeneutics این است که آدم قرائن حالیه مکتوبات را نمی‌داند چیست. قدمای ما که می‌گفتند شان نزول آیات یعنی قرائن حالیه‌ی آیات

قرآنی برایشان یک متن مکتوب بود. قرآن می گوید «وامرته حماله الحطب فی جیدها جبل من مسد^{۱۵}» در اینجا قرینه‌ی مقالیه و حالیه نداریم آن وقت شان نزول را می گفتند تا بگویند این آیه راجع به ابولهب است مثلاً البته مثال خوب نبود چون در آیات آغازین آورده شده تبت یدا ابی لهب و تب. چون ابی لهب ذکر شده، اما مثلاً در جایی که گفته «الذین تحبون ان تشیع الفاحشه الذین آمنوا...»^{۱۶} کسانی که می خواهند شایعات زشت بیان کنند در مورد مومنان این الذین چه کسانی بودند؟ اینجا که دیگر ما قرینه‌ی مقالیه نداریم باید قرینه‌ی حالیه داشته باشیم، قرینه‌ی حالیه هم که نداریم آن وقت شان نزول یعنی قرائن حالیه را برای ما می آورند که ما این قرائن حالیه را که مکتوب است از طریق دیگری با خبر شویم که مثلاً این راجع به عاشیه است که متهمش کردند. مثلاً با یکی از اصحاب پیامبر رابطه‌ای نامشروع دارد. ولی شأن نزول یک بخشی کوچکی است از چیزی که ما باید در کاربردشناسی بدانیم امروزه به جای شان نزول universe of discourse یا عالم مقال را به کار می‌برند، یعنی اینکه عالم مقال هر سخنی را بفهمیم که چیست. مثلاً من نواری را روشن کنم که در آن مکالمه دو مرد ضبط شده باشد. یکی بگوید شیر است دیگری بگوید نه! ما هیچی نمی فهمیم. اما اگر کسی به ما بگوید این نوار از توی لبنیاتی ضبط شده ما فوری می فهمیم که مراد از شیر، شیر آشامیدنی است. اما اگر بگوید این را در باغ وحش ضبط کرده ایم. مثلاً به خاطر اینکه بچه‌اش می‌خواسته در باغ وحش شیر ببیند و اگر شیر نداشته باشد، بلیط نمی‌خرد. آن وقت قرائن آنجا شیر را به ما نشان می‌دهد. شان نزول را برای این می‌نوشتند تا ما بفهمیم این اتفاق در لبنیاتی افتاده یا در باغ وحش، به این می‌گوییم عالم مقال، تشخیص عالم مقال از مشکلات کاربردشناسی است این که عالم مقال یک سخن را چگونه باید تشخیص بدهد. شان نزول برای ما گفته بودند. اما مثلاً برای کتاب کانت که شان نزول نوشته نشده. وقتی می‌خواهید کتاب اسپینوزا را تفسیر کنید از کجا می‌فهمید که در چه سیاق و context یا universe of discourse گفته شده به قول هرمنوتیست ها در چه عالم مقالی گفته شده و آن وقت تا آدم نفهمد ممکن است باز اسیر سوء تفاهم بشود. آن وقت نویسنده یا گوینده چیزی اراده کرده ولی من خواننده یا شنونده چیز دیگری فهم می‌کنم و درست نمی‌فهمم. این مشکلاتی بود که در کاربردشناسی بود.

^{۱۵}.سوره تبت

^{۱۶}. ۱۹ نور

مشکل هرمنوتیک: تعدد تفاسیر

مشکلاتی که در نحوشناسی و معناشناسی و کاربردشناسی می‌گفتم که سه شاخه‌ی مهم زبان‌شناسی‌اند در هرمنوتیک یک چیز بیشتر نمی‌شود در هرمنوتیک یک مشکل واحد می‌شوند و آن مشکل این است که ما با متنی سر و کار داریم که قابل بیش از یک تفسیر است. آن وقت نمی‌دانیم که کدامیک از این تفاسیر درست است. بیش از یک فهم می‌شود از آن داشت و نمی‌دانیم کدامیک از این فهم‌ها درست است. بنابراین مشکل عمده تعدد تفاسیر قابل استنباط است، تعدد فهم‌های قابل استخراج که متن چند تا تفسیر دارد. حال باید چیکار کنیم؟ ظاهراً سه راه بیشتر وجود ندارد.

راه حل اول: نسبی‌گرایی تفسیری

یک راه این است که به relativism هرمنوتیکی معتقد باشیم. یعنی به نسبی‌گرایی تفسیری معتقد باشیم و آن اینکه بگوییم تغییری که هر کس دارد برای خودش اعتبار دارد، فهمی که هر کس دارد برای خودش اعتبار دارد. این را امروزه معمولاً با تعبیر مرگ مولف در کتاب‌های هرمنوتیکی به کار می‌برد. یعنی مولف مرد، کاری به مرادش نداشته باش تو هر چیز فهمیدی همان است، که به نظر من خیلی نظریه‌ی غیر قابل دفاع و سخیفی است. اینجا می‌خواهد بگوید مولف هر نیت و مرادی داشته با آن کاری نداشته باش تو چه می‌فهمی از این. اگر آقای فلان چیز دیگری می‌فهمد برای ایشان معتبر است اگر خانم فلان چیز سومی می‌فهمد، برای ایشان معتبر است و مهم است.

راه حل دوم: شکاکیت تفسیری

دیدگاه دوم skepticism یعنی هرمنوتیک شکاکیت تفسیری است. شکاکیت تفسیری یعنی ما می‌دانیم این متن یک مراد دارد اما ما راهی بدان نداریم و همه‌مان نسبت به آن متن نافهمیم. اولی می‌گفت همه‌ی فهم‌ها درست است منتها برای خود صاحب فهم، دومی می‌گفت ما هیچ راهی نداریم به فهم مراد. این اعتراف می‌کند بالاخره چیزی در ذهن گوینده بوده که ما باید آن را کشف کنیم اما می‌گوید راهی به کشف نداریم و کاری نمی‌شود کرد و نمی‌توان آن را فهمید. آیا در فرهنگ اسلامی کسی این نظر را داشته؟ اخباریان نسبت به قرآن این نظر را داشتند. و می‌گفتند ما نمی‌توانیم مراد خدا را در قرآن کشف کنیم بنابراین رو می‌کنیم به اخبار. ما

به فهم مقصود خدای متعال راه نمی بریم، اخباریون اگر بخواهیم با لسان امروزی بگوییم آدم‌های شیک و پیکری بودند منتها در رابطه با قرآن یک نوع skepticism داشتند منتھی از نوع هرمنوتیکی راجع به قرآن. می گفتند مراد خدای متعال برای ما قابل فهم نیست و بنابراین باید آن را از چهارده معصوم پیرسیم. شیخ انصاری در رسائل خودشان بحث آن‌ها را پیش کشیده و رد می کند و می گوید نه. این قول هم به نظر من قابل دفاع نیست.

راحل سوم: واقع گرایی هرمنوتیکی

یک قول سومی هم، که به نظر من درست‌ترین قول است و در ایران کسانی به آن توجه نمی کنند realism هرمنوتیکی است. این قول سوم می گوید یک مراد در ذهن گوینده یا نویسنده وجود دارد، وظیفه‌ی ما این است که آن مراد را کشف کنیم، یک متدهایی هم وجود دارند برای فهم اینکه کدام تفسیر درست و کدام نادرست است یا کدام تفسیر یا فهم درست‌تر و کدام نادرست‌تر است. هرچ در آلمان و بتی در ایتالیا این دیدگاه را دارند. این‌ها که دو هرمنوتیست بزرگ قرن بیستم‌اند به این دیدگاه قائل‌اند. دیدگاه کسانی که بیشتر آن را برای ما می گویند دیدگاه کسانی است مثل دولوز، فوکو، لیوتار، دلیدا، گادامر، اینها معمولاً به غیر واقع گرایی معتقدند. اگر ما به relativism قائل باشیم در فهم متن یا به skepticism با وقتی که قائل به قول سوم باشد فرق دارد. در اولی همه‌ی فهم‌ها درست است. فهم نادرست وجود ندارد در دومی حداکثر یکی از فهم‌ها درست‌اند اما ما نمی دانیم کدام یکی. چرا می‌گوییم حداکثر؟ چون ممکن است در دومی هیچکدام از فهم‌ها درست نباشد اما چون شکاکیم نمی دانیم کدامیک چون شکاکیم، skepticism ایم. به فهم راه ندارد. اما قول سوم می گوید تفسیر و فهم درست و نادرست دارد و با methodology می توان آن را از هم تمیز داد و فهمید این تفسیر درست و دیگری نادرست است یا لاقل این تفسیر، درست‌تر است از آن تفسیر. آن‌هایی که افراطی‌اند می گویند ما می‌فهمیم این تفسیر درست و بقیه نادرست‌اند. کسانی که معتدل یا mild و به قول خودشان ملایم‌ترند می گویند لاقل می‌فهمیم که این تفسیر درست‌تر است از آن تفسیر. ولو خودش هم بداند کاملاً درست نیست اما به درستی نزدیکتر است. این تقریبش به حقیقت یا مراد ماتن بیشتر است یا مراد گوینده. این در گزاره‌ها هم صادق است. مثلاً من می‌گویم ساعت بین ۱۱ و ۱۲ است که واقعاً صادق است. دوم می‌گویم ساعت بین یک ربع به ۱۲ و ۱۲ است که این هم صادق است ولی صدقش بیشتر از قبلی است و یکی هم

می‌گویم ساعت بین ۱۱ و ۵۵ دقیقه به ۱۲ است که این هم صادق است اما نسبت به واقعیت نزدیکتر شده، صدق یک امر دو مراتب و تشکیکی است و نباید فکر کنیم که یک امر متواطی است. این در واقعیات غیر متنی بود در واقعیت متنی هم همینطور است. می‌شود گفت ممکن است ایشان قول علی‌ابیطالب را درست‌تر از فرد دیگر فهمیده‌اند. ادعا می‌کنیم قول ایشان درست‌تر است، اما می‌گوییم کمی صدقش بیشتر است. مثلاً در آیه‌ای که خواندم یا ایها الذین آمنوا صبرو و صابرو و رابطو، لاقل می‌فهمم آن کسی که رابطو را به معنای آماده‌ی جنگ شدن به کار می‌برد مسلماً به مراد خدا نزدیکتر است تا آن کسی که به معنای ارتباط برقرار کردن به کار می‌برد. ولو اینکه باز مراد خدا از رابطوا آماده‌ی جنگ شدن به معنای خاص‌تری باشد، مثل وقتی که می‌گفتم بین ۱۲ و ۱۲/۵ هم یک فاصله کوچک‌تری وجود دارد. حال اینکه قدهای ما می‌گفتند قرآن ذو بطون است و «القرآن ذو بطن لبطنه ی بطن و لبطن بطنه ی بطن الی سبعة بطن^{۱۷}» و... به چه معناست و به کدام معانی است که ذکر شد، بعداً به آن می‌پردازم. اگر دقت کنید تا الان مشکلاتی که راجع به متن‌ها عموماً وجود دارد، که این‌ها همه اضافه به مشکلاتی است که به شکل عموم وجود دارد. مثلاً در باب قرآن، که دو مشکل اضافه بر این‌ها هم وجود دارد بعضی از متون مشکلاتی هم خاص خودشان اضافه بر مشکلات دیگر دارند.

پرسش و پاسخ

س: در جلسه‌ی گذشته اقسام دال را توضیح دادید و گفتید بعضی‌ها معتقدند کل جهان دال است ولی در مدلولش اختلاف نظر دارند، بحثی هم راجع به دلالت منطقی، معرفتی، ontology، می‌خواستم ببینم کسانی که می‌گویند، دال و غیر دال داریم و کسانی که می‌گویند کل جهان دال است معنای دلالت را به یک معنا نمی‌گیرند، ظاهراً و اگر اینطور باشد تناقضی در صحبت‌هایشان نیست؟

ج: خیر. گاهی به یک معنا می‌گیرند، گاه مراد دلالت ontologic است و بعضی می‌گویند همه‌ی هستی دلالت ontologic به غیر خودش دارد. و بعضی می‌گویند همه‌ی هستی دلالت غیر ontologic به غیر خودش ندارد. در بحث‌های ontologic بحث می‌کنند، بعضی وقت‌ها دلالت معرفتی مراد است، نه ontologic بعضی معتقدند کل جهان ما را به معارف دیگری می‌رساند و بعضی می‌گویند کل جهان ما را به معارف دیگری

^{۱۷} امام باقر علیه السلام: «يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا [وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا] وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ...» حر عاملی، وسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۳

نمی‌رساند، این‌ها متافیزیک و سطح‌ها را کاملاً رعایت می‌کنند. در بحث ontologic و epistemologic هم باهم اختلاف دارند.

س: استاد خواسگاه پدیدارشناسی هرمنوتیک چیست؟

ج: هایدگر تحت تأثیر گروه‌های فکری مختلفی بوده اما اینکه اولین بار او این نظریه را مطرح کرده، محل بحث است و آلا هایدگر تحت تأثیر هاینه، ریلکه، نیچه و هم تحت تأثیر پدیدارشناسی است. اما از مجموع اینها نظریه‌ی هرمنوتیک فلسفی خودش را مطرح کرده، بنابراین ریشه‌هایی که گرفته و از آن‌ها معجونی درست کرده، شکی نیست و راجع به آن بسیار کار کرده‌اند و مسلماً تحت تأثیر پدیدارشناسی هایدگر، هست، کما اینکه او می‌گوید به نیچه، به ریلکه شاعر و هاینه شاعر دیگر آلمانی هم در این نظریه وام دارم.

س: آیا موردی که مطرح شد به پدیدارشناسی ارتباط پیدا می‌کند؟

ج: اگر مراد هرمنوتیک فلسفی است، حتماً اما فلسفی نباشد، نه.

بحث دلالت

راجع به دلالت بحثی در کتاب‌های منطقی و فلسفی ما آمده که من ابتدا آن را عرض می‌کنم و بعد رابطه‌اش را با دلالتی که مد نظر من است، بیان می‌کنم. می‌دانید که قدمای ما دلالت را دلالت وضعی، دلالت طبیعی و دلالت عقلی تقسیم می‌کردند.

تقسیم بندی منطقیون قدیم از انواع دلالت

دلالت وضعی

آن‌ها می‌گفتند دلالت وضعی، دلالتی است که کاملاً بر اساس قرارداد پدید می‌آید که اگر قرارداد منعقد نشود، دیگر نه دالی خواهیم داشت و نه مدلولی و دلالتی نخواهیم داشت. مثل وقتی که ما قرارداد می‌کنیم که اگر گفتیم «خورشید» خورشید را به فلان معنا اراده و فهم کنیم. یا اگر گفتیم «خدا» خدا را به فلان معنا اراده و فهم کنیم. یا اگر من دستم را به شکل خاصی تکان دادم، یعنی از اتاق برو بیرون یا ساکت باش. این‌ها دلالت قراردادی است و اگر چنین قراردادی نبود، نه دالی وجود داشت و نه مدلولی.

اگر دقت کنید در دو مثالی که برای دلالت وضعی زدم نشان می‌داد که دلالت وضعی دو جور است، دلالت وضعی لفظی و دلالت وضعی غیرلفظی مثل ایما و اشارات و هر دو چه لفظی مثل وقتی که لغت خدا را به کار می‌برم، و چه غیر وضعی مثل وقتی که دستم را روی بینی‌ام می‌گذارم، هر دو به قرارداد بستگی دارد، بنابراین دلالت وضعی، قراردادی است.

دلالت طبیعی

دلالت دوم یا دلالت طبیعی، دلالت وضعی و قراردادی نیست، بلکه به طبع و طبیعت موجود بستگی دارد. مثلاً قدما می‌گفتند «سرفه» طبیعتاً دلالت بر سرماخوردگی می‌کند یا اگر کسی «آخ» گفت دلالت بر درد می‌کند، به این دلالت طبیعی می‌گویند که به طبع و طبیعت موجود بستگی دارد.

قدما قائل بودند دلالت طبعی هم دو جور است لفظی و غیر لفظی. برای غیر لفظی اش مثال زدم به سرفه، برای لفظی اش مثال زدم به «آخ»، که آخ دلالت لفظی و سرفه دلالت غیر لفظی است، رنگ پریدگی دلالت طبعی است که مثلاً بر ترس دلالت دارد که این هم باز لفظی و غیر لفظی دارد.

دلالت عقلی

اما به دلالت سومی قائل بودند به نام دلالت عقلی، منظور از دلالت عقلی، دلالت علی و معلولی بود. مثلاً دود دلالت می کند بر آتش. اگر شما از دور، در بیابانی، دودی دیدید دال می شود بر این که آتشی وجود دارد، اینجا رابطه ی علی و معلولی وجود دارد. آتش علت دود است و دود معلول آتش است و هر وقت انسان در جایی معلول را دید از آنجا منتقل می شود به وجود علت. بنابراین وجود معلول، دال می شود انسان را بر وجود آتش، که به این می گفتند دلالت، دلالت عقلی است.

دلالت عقلی در اینجا دلالت علی و معلولی است نه چیز دیگر، که این هم باز لفظی و غیر لفظی دارد. غیر لفظی اش مثل دود که دلالت می کند بر آتش و دلالت لفظی اش مثل سخن شما که دلالت می کند بر این که شما زبان فارسی می دانید، دلالت عقلی دارد.

اشکال عمده ی تقسیم بندی قدمات

این تعبیر قدما است، این نوع تقسیم بندی امروزه اصلاً مورد قبول نیست، چرا؟ مهم ترین نقطه ی ضعف این تقسیم بندی این است که دلالت طبعی و عقلی به آن صورت از هم قابل تمییز نیستند. مخصوصاً عیب عمده ی این استدلال و این تلقی، این است که دلالت دوم که دلالت طبعی است با دلالت سوم که دلالت عقلی است، با هم خلط و اشتباه می شوند و گویی اصلاً میز مایزی بین این ها به دقت وجود ندارد. امروز کسی دیگر این تقسیم بندی را به کار نمی برد.

تقسیم بندی منطقیون جدید از دلالت

اما یک تقسیم بندی سه گانه ی دیگری هم وجود دارد؛ دلالت منطقی، دلالت معرفت شناختی و دلالت وجود شناختی.

دلالت منطقی

دلالت منطقی، دلالتی است که نتایج مقدمات یک دلیل بر نتیجه‌ی آن دلیل دارد، یعنی اگر من به شما گفتم الف، ب است و سپس گفتم ب، ج است، این دو روی هم رفته دلالت می‌کنند بر این که الف، ج است؛ به این می‌گویند دلالت منطقی. پس دلالت منطقی دلالتی است که لااقل بین سه گزاره وجود دارد. منتهی آن سه تا گزاره به این صورت‌اند که آن گزاره اول و دوم که مقدمه‌اند لزوماً ما را به گزاره‌ی سوم که نتیجه است می‌رساند. به این دلیل، به این دلالت می‌گویند منطقی. پس دلالت منطقی یعنی دلالتی که مقدمات یک استدلال نسبت به نتیجه‌ی آن استدلال دارند. اگر گفتیم اگر P آنگاه Q و اگر Q آنگاه R می‌شود نتیجه بگیریم اگر p آنگاه R می‌گویند. این P آنگاه R که نتیجه‌ی استدلال است مدلول دو تا مقدمه استدلال است و دو تا مقدمه استدلال دال بر نتیجه‌اند.

دلالت معرفت‌شناختی

یک نوع دلالت، دلالت معرفتی است به این عبارت نمی‌گوییم logical می‌گوییم epistemological، یعنی دلالت معرفتی یا معرفت‌شناختی.

دلالت معرفت‌شناختی دلالتی است که هر سخنی بر پیش‌فرض‌های خودش دارد و به این جهت هم اگر پنج تا سخن یک پیش‌فرض واحد داشته باشند، هر پنج تا سخن مدلول واحدی دارند. بنابراین بر خلاف منطقی که می‌گوییم با لازمه‌ها کار داریم، اینجا با پیش‌فرض‌ها کار داریم. اگر من سخنی گفتم پیش‌فرض‌هایی که مرا وادار کردند تا این سخن را بگویم، سخن من دال بر آن پیش‌فرض‌هاست. به این دلالت می‌گویند دلالت معرفتی یا معرفت‌شناختی که دلالتی است که یک سخن بر پیش‌فرض‌های آن سخن دارد و بنابراین می‌شود n تا سخن مدلول واحدی داشته باشند چون پیش‌فرض واحدی دارند. با این که خودشان n تا سخن‌اند.

دلالت وجود شناختی

یک دلالت سومی هم وجود دارد که به آن می‌گوییم دلالت وجود شناختی یا دلالت وجودی. اینجا وقتی است که بین دو شی رابطه‌ی عینی خارجی علی و معلولی وجود داشته باشد. از این نظر چیزی که قداما به آن می‌گفتند

عقلی و چیزی که به آن می‌گفتند طبعی هر دو قسمش ذیل همین سومی قرار می‌گیرد و هر دو دو قسم از اقسام دلالت وجودی‌اند.

تفاوت سه قسم دلالت در تقسیم دوم

در این دلالت ما اصلاً با گزاره‌ها کار نداریم. اما در دلالت منطقی با گزاره‌ها کار داریم. یعنی در دلالت منطقی وقتی می‌گویید گزاره‌ای لازمه‌اش این است، لازمه‌اش هم از مقوله‌ی گزاره است. بنابراین ما داریم در عالم گزاره‌ها سیر می‌کنیم. در دلالت معرفتی هم در گزاره‌ها سیر می‌کنیم. وقتی می‌گوییم اگر کسی این سخن را گفت بر دوشش سخن ۱ و ۲ و ۳ هم می‌افتد، باز هم این سخن و هم آن سه تا سخن از مقوله‌ی گزاره‌اند. بنابراین دلالت معرفتی و معرفت‌شناختی هم دلالت گزاره‌ای است. یعنی دلالتی است که گزاره‌ای یا گزاره‌هایی بر گزاره‌ای می‌کنند چه دلالت منطقی باشد و چه دلالت معرفت‌شناختی باشد. اما در دلالت وجودشناختی ما با واقعیات بیرون کار داریم. اگر بین موجودات عالم بیرون روابط علی و معلولی وجود داشته باشد ما با دلالت وجودشناختی سروکار داریم. پس دلالت وجودشناختی دلالت بین دو پدیده است که یکی علت پدیده‌ای است و دیگری معلول آن یکی. هم معلول دلالت بر علت می‌کند و هم علت دلالت بر معلول می‌کند. این رابطه، رابطه‌ی وجودی یا وجود شناختی است. پس اگر شما پدیده‌ای دارید که علتی داشت می‌توانید بگویید که دلالت شدم به علتش و از طرفی هم وقتی پدیده‌ای معلول داشت می‌توانید بگویید علم به این پدیده، علم به معلول آن پدیده را هم حاصل کرد.

مقایسه ی تقسیم اول دلالت با تقسیم دوم

این خیلی تعریف دقیق‌تری است نسبت به آن تعریفی که ارسطو و ارسطویان نسبت به دلالت‌های سه گانه انجام می‌دادند. البته ارسطو و ارسطویان وقتی دلالت‌ها را به دلالت‌های وضعی، طبعی و عقلی تقسیم می‌کردند، در آنجا لفظی را هم از غیر لفظی جدا می‌کردند و می‌گفتند هر سه این دلالت‌ها لفظی و غیر لفظی دارند. اما در این تقسیم‌بندی دیگر بحث لفظی و غیر لفظی مطرح نمی‌شود و گفته می‌شود دلالت سه جور است دلالت منطقی، دلالت وجودی یا وجود شناختی و دلالت معرفتی یا معرفت شناختی.

بررسی قول کسانی که تمام جهان را دال می داند.

کسانی که کل جهان را دال می دانند آیا مرادشان از این دلالت چیست؟ کسانی مثل هایدگر که کل جهان را دال می دانند و می گویند مدلولی برای آن وجود دارد. من می گویم اگر کسی کل جهان را دال بداند، مدلولش همه از مقوله‌ی *ontologic* است. همه از مقوله‌ی وجود شناختی و وجودی است. یعنی این پدیده مرا دلالت می کند به وجود پدیده‌ی دیگری. دلالت می کند به هستی یا واقعیت داشتن پدیده‌ی دیگری و واقعاً بحث این نیست که من اعتقادی دارم به یک گزاره‌ای که از این گزاره، این لازمه یا لازمه‌ها استخراج می شود، که دلالت بشود دلالت منطقی. زیاد بحث این نیست که من به خاطر پیش فرض‌هایی به یک گزاره اعتقاد دارم که دلالت بشود دلالت معرفتی یا معرفت شناختی. بلکه دلالت، دلالت *ontologic* است. حالا این دلالت وجود شناختی هم شامل لفظی می شود و هم غیر لفظی. دلالت وجودشناختی لفظی مثل لفظ من، سخن من دلالت می کند بر علم من، بر فهم من، بر تجربه و قدرت تفکر من و این دلالت، دلالت *ontologic* است. در عالم واقع یک چیز هست که چهار تا معلول دارد، علم آن سخن ناشی از علم من، فهم من، قدرت تفکر و تجربه‌ی من است و این ناشی بودن کاملاً وجود شناختی است، نه چیز دیگری. چه وجودی زبانی باشد و چه وجودی غیر زبانی. سخن من از مقوله‌ی زبان است و دلالت می کند بر فهم من، تفکر من، علم من و تجربه‌ی من. گاهی هم لفظی نیست. مثل راه رفتن من که لفظی نیست، اما دلالت می کند بر سلامت پاهای من که این هم باز دلالت وجودشناختی است و ما از مدلول پی به علت بردیم. حالا این که آن مدول چیست مورد اختلافات فراوانی است و جهان چه چیز را به ما نشان می دهد و هر کس چه چیزهایی را از جهان ادراک می کند؟ به صورت نتیجه‌ی نظری یا به صورت پیش فرض نظری. در بحث ما منظور از دلالت، دلالت وجود شناختی است.

بررسی نوع دلالت در دلالت های اعتباری

س: کسانی که می گویند ما دلالت داریم بر غیر و دلالت داریم بر غیر دال بر غیر، آن‌ها هم معنا را *ontologic* می گیرند؟

ج: آن‌ها که واقعیت را تقسیم می کنند بر غیر و غیر دال بر غیر هم دلالت را *ontologic* می گیرند منتهی باید یک نکته را مد نظر قرار بدهید که به تعبیر سرل گاهی واقعیت‌هایی از راه قرارداد به وجود می آیند. اما وقتی به وجود می آیند دیگر واقعیت پیدا می کنند. مثلاً اگر یک لفظی در یک زبانی وضع شد این قراردادی است ولی

از آن به بعد شنیدن آن لفظ و انتقال پیدا کردن به یک معنا دیگر قراردادی نیست و کاملاً وجود شناختی است. سرل به این‌ها می‌گفت واقعیت‌های نهادی که اول ما خودمان آن‌ها را می‌نهیم یا وضع می‌کنیم ولی وقتی وضع کردیم این یک واقعیت است. یعنی وقتی بین یک زن و یک مرد صیغه‌ی عقد خوانده شد این قراردادی است، اما وقتی بعد از جاری شدن صیغه‌ی عقد به زن گفتند تو زن این مردی و به مرد گفتند تو شوهر این زنی، این یک واقعیت است، واقعیتی که از یک قرارداد به وجود آمده، سرل به این‌ها می‌گوید واقعیت‌های نهادی. سرل قائل است که واقعیت‌ها دو جورند؛ واقعیت‌های طبیعی و واقعیت‌های نهادی که با وجود آنکه وضعی‌اند اما واقعیت دارند. ما برای زن و شوهر شدن این دو نفر چند لغت عربی را وضع می‌کنیم و می‌گوییم هر جا این لغات وضع شد بین زن و مردی آن‌ها دیگر زن و شوهر همدیگرند. این قرارداد است اما با این همه قرارداد واقعیت آفرین است. یعنی قبل از این تاریخ اگر به این خانم می‌گفتید زن فلان آقا است و به این آقا می‌گفتید شوهر این خانم است خلاف واقع گفته بودیم، اما از این تاریخ به بعد بیان واقعیت کردیم و این واقعیتی وجودشناختی می‌شود.

بررسی مشکلات فهم معنای متون

بحث دیگر این است که متون مشکلات عامی دارند. اما متون مشکلات خاصی هم دارند.

مشکلات خاص متون مقدس با نظر ویژه به قرآن

۱. مشکل تفاوت ماهوی سخن خدا با سخن انسان

مشکلات خاص مخصوصاً در مورد متون مقدس دینی مذهبی وجود دارد. در مورد قرآن دو مشکل عمده وجود دارد که باید به آن توجه کرد. یک مشکل این است که طبق نظر عرف و عامه مسلمانان قرآن سخن خداست و نه سخن پیامبر اسلام. یعنی سخن انسان نیست و سخن خداست. آن چه ما درباره‌ی زبان‌شناسی و نحو‌شناسی و معناشناسی و کاربردشناسی و هرمنیوتیک گفتیم درباره‌ی متون انسانی بود. یعنی حرف‌هایی که انسان‌ها می‌زنند یا نوشته‌هایی که انسان‌ها می‌نویسند. حالا آیا می‌شود این قواعد را در مورد کتابی پیاده کرد که سخن خداست، نه سخن انسان؟ این یک مشکل عمده است که خاص متون مقدس و مخصوصاً قرآن است. آیا واقعاً می‌توان قواعد زبان‌شناسی، نحو‌شناسی، و معناشناسی و کاربردشناسی و استعمال آن‌ها را که در دل دانش هرمنیوتیک است و در مورد سخنان آدمیان پیاده می‌کردیم در مورد سخنان خدا هم به کار ببریم یا نه؟ از قدیم

الایام کسانی بوده‌اند که می‌گفتند سخن خدا را نمی‌توان قیاس گرفت با سخن انسان‌ها. آن‌ها می‌گفتند انسان از هر سخنی که می‌گوید یک مقصود دارد اما خدا ممکن است از بیان یک سخن یک مقصود در ظاهر داشته باشد و مقصود دوم در بطن اول و مقصود سوم در بطن دوم و مقصود چهارم در بطن سوم، مقصود پنجم در بطن چهارم و الی سبعة بطون و سخن انسان نمی‌تواند آنقدر معانی عدیده‌ای داشته باشد. سخن خداست که می‌تواند دارای معانی عدیده‌ای باشد. یعنی سخن ما تو بر تو نیست، بطن بر بطن نیست، به همین خاطر می‌توان به آن قواعد زبان‌شناسی را اطلاق کرد. اما سخن خدا تو بر تو و بطن بر بطن است، همانگونه که احادیث گفته‌اند و شاید نشود قواعد نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی را روی سخن خداوند پیاده کرد و اگر بخواهیم این قواعد را روی سخن خدا پیاده کنیم، از هر جمله سخن خدا یک چیزی می‌فهمیم، و رای این معنا خدا ممکن است معنای دوم دیگری یا معنای سوم دیگری هم اراده کرده باشد. این یک اشکال که اختصاص دارد به قرآن و در غیر قرآن این مشکل وجود ندارد.

۲. تقدیم و تاخیر محتوایی در تدوین و آثار آن

اما یک مشکل دوم دیگری در قرآن وجود دارد که آن هم نحو‌شناسی، کاربردشناسی و کارکردشناسی را دچار خلل می‌کند و آن این است که قرآن به ترتیب نزول تدوین نشده است و اتفاقاً بیشتر آیات مکی که قبل از آیات مدنی وحی شده‌اند در آخر قرآن آمده‌اند. یعنی آیات مکی که اول نازل شده آخر قرآن است، آیات مدنی که بعد نازل شده، اول قرآن است. این خیلی فهم قرآن را مشکل می‌کند. فرض کنید من امروز یک جلسه‌ی سخنرانی داشته باشم. وقتی شما سخنرانی من را پیاده می‌کنید جمله‌ی سوم را ببرید پشت جمله‌ی سی‌ام قرار بدهید، جمله‌ی شصت و هفتم را بیاورید به جای جمله‌ی اول قرار بدهید و ... یعنی نظمش را به هم بزنید. آیا فهم مقصود من مشکل نخواهد شد؟ البته که مشکل خواهد شد و در قرآن چنین وضعی صورت گرفته است.

(۱) ناسخ و منسوخ

در قرآن بحث بر سر این نیست که یک مولف بشری کتابی را طی دو یا سه ماه می‌نویسد، ولی قرآن در بیست و سه سال نازل شده است. بحث بر سر این است که قرآنی که نازل شده به ترتیب نوشته نشده و ما نمی‌دانیم کدام آیه بعد از کدام آیه است و کدام آیه قبل از کدام آیه است فی الواقع این فهم را دشوار می‌کند. مثال

می‌زنم، مثلاً من اول سخنرانی‌ام می‌گویم هر الفی، ب است، بعد اواخر سخنرانی‌ام می‌گویم آن حرفی که می‌گفتم هر الفی، ب است را تصحیح می‌کنم و می‌گویم بیشتر الف‌ها، ب هستند ولی باز هم پاره‌ای از الف‌ها، ب نیست. اگر اینجا سخنرانی من را به ترتیب پیاده کنید می‌فهمید که سخن دوم من، سخن اول من را نقض و نسخ کرده است. یعنی مورد دوم را رای من می‌دانید و می‌گویید این شخص در این سخنرانی حرف اولش را پس گرفت و آن را جرح و تعدیل کرد و از آن حالت اطلاق بیرونش آورد و مقیدش کرد. حالا اگر سخنرانی من را به شکل منظم پیاده نکنید می‌بینید که یک جا گفته‌ام الف، ب است، یک جای سخنرانی‌ام گفته‌ام بعضی از الف‌ها، ب نیستند و بعضی از الف‌ها، ب هستند یا بسیاری از الف‌ها، ب هستند. حالا کدامیک از این‌ها را نظر من می‌دانید. کدامیک از این‌ها ناسخ کدام است؟ کدامیک منسوخ دیگری است؟

(۲) فهم معنای یک گزاره

خیلی وقت‌ها در قرآن ما فهم مقصود نمی‌کنیم چون نمی‌دانیم که این آیه قبل از آن آیه دیگر است یا بعد از آن آیه. چون اگر قبل از آن آیه باشد یک معنا دارد و اگر بعد از آن آیه باشد یک معنای دیگری دارد. این فقط در ناسخ و منسوخ نیست که فقط به نسخ و نظم مربوط بشود. در فهم هم متفاوت است. اگر من یک جایی گفتم مرادم از ایمان فلان است و سه روز بعد بحث ایمان کردم، جمله‌ای که درباره‌ی ایمان می‌گویم قابل فهم‌تر است چون بعد از این است که گفتم وقتی می‌گویم ایمان مرادم فلان است. اما اگر شما سخن من را به لحاظ طرز بیان عکس کرده باشید اول گفتم منظورم از ایمان فلان است و بعد گفته‌ام وقتی می‌گویم ایمان مرادم فلان چیز است، نمی‌توانید جمله‌ی اول من را فهم کنید چون مراد من را از ایمان نمی‌دانید.

چند سال پیش در مجله‌ی نقد و نظر این دو مشکل را درباره‌ی قرآن مطرح کرده‌ام. اینکه قرآن کتاب مقدسی است که می‌گوید من سخن خدا هستم و بیان کردم که سخن خدا با انسان فرق می‌کند و سخن خدا تو بر تو است. پیچیده‌ترین آدم‌ها نهایتاً از سخن‌شان دو مقصود دارند یا سه تا مقصود دارند. اما خدا این‌طور نیست. بعضی گفتند سخن خدا هفت بطن دارد و حتی بعضی گفتند الی سبعین یعنی تا هفتاد تا بطن دارد. یعنی خدا سخنی گفته اما اراده کرده است چیزهایی باز درون خود آن‌ها اما استعمال لفظ و اراده بیش از یک معنا در ما انسان‌ها معمول نیست. این قاعده‌ای است که قدمای ما هم آن را می‌گفتند که وقتی انسان حرف می‌زند این‌طور نیست که استعمال یک لفظ بکند و اراده‌ی بیش از یک معنا. در آن جمله از یک لفظ یک معنا اراده می‌کند

ولی سخن خدا اصلاً این طور نیست. سخن خدا یک بطنی دارد و آن بطن، بطن‌هایی دارد و آن بطن می‌رود تا هفت بطن و تا هفتاد بطن که باز نه هفت و نه هفتاد، عددشان هیچ کدام مدخلیت ندارد چون هر دو بیان رمزی‌اند تا بطون قرآن را بفهمیم. در هر صورت ما هرمنوتیک مخصوص سخن خدا نداریم.

(۳) مشکل استعمال الفاظ و تغییر معنایی آن‌ها

اشکال سومی هم وجود دارد باز در همین قسمت، در همین قسمتی که می‌خواهیم بگوییم قرآن سخن خداست تقدیم و تأخیرش هم اهمیت دارد. تقدیم و تأخیرش یکی در ناسخ و منسوخ، یکی در فهم مراد یک گزاره، و الان مورد سومش این است که تقدیم و تأخیر در یک جای دیگر مورد دارد و آن وقتی است که الفاظی ابتدا به یک معنا استعمال می‌شوند و سپس به یک معنای دیگری استعمال می‌شوند و این تقدیم و تأخیر که ما خبر نداریم این مشکل را برای ما ایجاد می‌کند. در میان این الفاظ مهم‌ترینشان الفاظی است که اول به خاطر وجود صنعتی استعمال می‌شدند و بعد استعمال شدند به این خاطر که تبدیل شدند به نامی برای شغلی، حرفه‌ای و صنفی و این خیلی اهمیت دارد مخصوصاً در قرآن.

مثالی از غیر قرآن می‌زنم. مثلاً معنای پلیس police در کشورهای اروپایی اول حافظ نظم و امنیت بوده است یعنی کسی که حافظ نظم و امنیت است یعنی نامی بوده که به اعتبار صفتی به موجودی داده شده است. یعنی پلیس دارای چه صفتی است؟ حافظ نظم و امنیت. به آن معنا اگر می‌گفتیم پلیسی حافظ نظم و امنیت نیست جمله‌مان paradoxical بود. مثل اینکه ما بگوییم خورشیدی که کروی نیست، خورشیدی که گازی شکل نیست، خورشیدی که دارای دمای شش هزار و چهارده میلیارد درجه نیست. چون معنای پلیس police حافظ نظم و امنیت بود و نامی بود که بر موجودی اطلاق می‌شد به اعتبار صفت آن موجود. آهسته آهسته این نام، نام یک صنف، نام یک شغل شد. حالا اگر بگوییم پلیسی که خائن به نظم و امنیت است دیگر paradoxical نیست. یعنی به جای آنکه حافظ نظم و امنیت باشد به آن خلل ایجاد می‌کند. این تعبیر، تعبیری بود که اول نام بود برای صفت خاصی اما الان نام شد برای حرفه و صفت و شغل خاصی و گروه خاصی. حالا من و شما می‌دانیم که اول برای کدام وضع شده بود و بعداً برای کدام منظور.

یا روز اول که گفتند بسیجی، بسیجی یعنی آماده برای جنگ، برای دفاع. آن زمان اگر می‌گفتند فلان بسیجی آمادگی برای جنگ ندارد، paradoxical بود چون بسیجی یعنی آماده‌ی جنگ، آماده‌ی دفاع و بسیجی غیر

آماده برای دفاع و غیر آماده برای جنگ paradoxical بود. اما بعد یک شغلی شد بسیجی. الان وقتی می‌گوییم بسیجی معنایش این نیست که آماده‌ی جنگ و دفاع است، معنایش این است که عضو یک حرفه، صنف، شغل و یا گروه اجتماعی است. این دیگر paradoxical نیست.

*برخی نمونه‌ها از قرآن

مومن

در قرآن اول خیلی الفاظ وضع شد که به موجودی که خیلی صفت خاصی را داراست داده بشود. مثلاً اول گفتند مومن یعنی کسی که به آنچه خدا و پیامبر گفته، ایمان آورده است. اما وقتی خدا می‌گوید ما مومنان را می‌آزماییم لیمیز الخبیث من الطیب، تا ناپاکان‌تان را از پاکان جدا کنیم، آن وقت می‌گوییم مگر مومن ناپاک هم داریم؟ در اینجا مومن نام گروه خاصی شده، گروهی که اطراف پیغمبر چرخ می‌زنند، اما این‌ها معلوم نیست که ایمان داشته باشند به آن معنایی که اول گفتیم. این‌ها از این راه ارتزاق می‌کنند. حضرت سجاد در دعای‌شان می‌گویند که خدایا قومی ایمان آوردند، لیحضوا دمائهم، فقط برای آنکه خون‌هایشان را از ریختن حفظ کنند. اگر مومن به این معنا باشد که کسی است که به آن چه خدا و پیامبر او گفته ایمان آورده، قرآن نمی‌تواند بگوید ما مومنان را می‌آزماییم لیمیز الخبیث من الطیب، تا خبیثان‌تان را از طیب‌ها جدا کنیم، مگر مومن ناپاک می‌شود؟ وقتی مومن نام یک حزبی شد مثل پلیسی است که نام یک حزبی شده است و بنابراین می‌شود پلیسی پیدا بشود که حافظ نظم و امنیت نباشد.

اول بار لغت معلم برای کسی پیدا شد که دو صفت دارد اول آن که علمی دارد، دوم آن که این صفت را به دیگری انتقال می‌دهد، اما الان معلم نام یک صنف است، می‌شود یک معلمی وجود داشته باشد که نه علم داشته باشد و نه آن را به دیگری انتقال بدهد، که البته وقتی علمی نداشته باشد آن را انتقال هم نمی‌دهد، یا علم داشته باشد ولی انتقال ندهد. پس چرا به آن می‌گوییم معلّم؟ چون حقوق معلمان را می‌گیرد و در اسناد و مدارک اسمش در میان معلمان است. ما می‌گوییم معلم بی‌علم که paradoxical است. اما جواب می‌دهند معلم وقتی paradoxical بود که دارای علم بود و علم خودش را به دیگران انتقال می‌داد. آنجا وقتی می‌گفتیم معلمی بی‌علم است، یا علم دارد و علمش را انتقال نمی‌دهد، paradoxical بود. اما الان دیگر paradoxical نیست و مصداق دارد و خود مصداق داشتن نشان دهنده‌ی آن است که اصلاً مفهوم

paradoxical نیست. الان معلم به معنای کسی است که به اداره‌ی آموزش و پرورش رفته، اسمش وارد یک سری اسناد و مدارکی شده است و به او حقوق داده می‌شود.

مهاجر

در قرآن هم نام خیلی از چیزها که برای صفتی به کار می‌رفته، نام یک حرفه شده، نام شغل، گروه، حزب شده و این در فهم قرآن خیلی موثر است که ما بفهمیم که قرآن کلمه‌ای را در معنای صفتش و آن معنای اصلی اصلی‌اش به کار می‌برد و از کی نام یک کسانی می‌شود؟ این در بسیاری از موارد صادق است که اول لغت را وضع می‌کنند برای موجودی که دارای صفت یا صفتهای خاصی است و بعد به تدریج آن لغت نام یک صنف، گروه، حرفه می‌شود ولو آنکه افرادی که خودشان را به آن صنف، گروه و حرفه منسوب می‌دانند دارای آن صفات نیستند. همین معنا در باب مجاهد هم در قرآن وجود دارد. مجاهد کسی بود که حاضر بود به خاطر عقاید دینی خودش جنگ بکند. مهاجر هم اول کسی بود که حاضر بود در راه عقیده خودش شهر و دیارش را ترک کند. اما کار به یک جایی رسید که خود پیامبر (ص) می‌گفت من هاجر الی الله و رسوله فقد هاجر الی الله و رسوله و من هاجر الی الدنيا یمتعها او امراه یزوجها، هاجر الی مهاجر الیه، یعنی بین مهاجران هم دروغ و راست وجود داشت و دو دسته بودند. با این که روز اول مهاجر به معنای کسی بود که برای عقیده و دین خودش هجرت می‌کند. پیامبر فرمودند کسانی که به خاطر خدا و رسول خدا هجرت کردند، به خاطر خدا و رسول خدا هجرت کردند ولی کسانی از شما که مهاجرت کردید از دنیا تمتع بیابید یا با زنی ازدواج کنید، شما مهاجرید اما دیگر مهاجر به سوی خدا نیستند. یعنی مهاجرها هم خالص و ناخالص پیدا کردند. چون کسی به مدینه رفت و دید کسب و کار آنجا خیلی پر رونق است. گفت ای کاش می‌شد ما بیاییم به مدینه، از آن طرف هم یک دختری را دید و عاشقش شد و خواستگاری کرد و دختر به او گفت آب و هوای مکه با من نمی‌سازد. بعد شنید که پیغمبر گفتند مهاجرت کنید به مدینه و بعد پیامبر این سخن را درباره‌ی او گفتند. در قرآن آمده کسانی که در جایی می‌مانند و آن عقیده‌شان توهین و تحقیر می‌شود در روز قیامت به آن‌ها می‌گوییم چرا به خاطر عقیده‌تان مهاجرت نکردید و در روز قیامت به آن‌ها می‌گوییم زمین خدا وسیع نبود؟ نمی‌توانستید به خاطر عقیده‌تان مهاجرت کنید؟ مهاجرت یک مفهوم ارزشی بود و اگر کسی به خاطر زنی مهاجرت می‌کرد دیگر از ارزشی بودن می‌افتاد. مجاهد هم همین‌طور، اول نام کسانی بود که حاضر بودند به خاطر عقیده‌شان

بجنگند اما بعداً نام کسانی شد که بزرگ‌ترین خباثت را داشتند و قرآن آن‌ها را توقیف می‌کند. پس معلوم می‌شود که او مجاهد به خاطر عقیده‌اش نبود و به خاطر غنم یا غنیمت به جنگ رفته است.

من یک جایی این بحث را با ذکر هفده مورد بیان کردم که هفده مورد مشکل در قرآن به وجود می‌آید به این خاطر که تقدیم و تأخیر در قرآن مثل تقدیم و تأخیر نزولش نیست. شما کتاب صحیفه‌ی نور امام خمینی را بردارید سخنرانی‌ها را جابه‌جا کنید، می‌بینید حرف‌های ایشان دائماً دست‌خوش تناقض می‌شود. من چندین سال به شکل متمرکز بر قرآن و این هفده مورد کار کرده‌ام و این کار را هم قبلاً کسی انجام نداده بود. یعنی من تمامی موارد را به شکل متمرکز احصاء نموده‌ام که این موارد قبلاً توسط افراد دیگری ذکر شده بود، بعضی از مواردش هم تاکنون اصلاً ذکر نشده بود.

فهرست موارد دیگر

س: جناب استاد می‌توانم خواهش کنم که این موارد را به شکل فهرست‌وار بیان کنید؟

ج: مواردی را که به خاطر بیاورم عرض خواهم کرد.

۵ و ۵) عموم و خصوص و مطلق و مقید

مورد چهارم مورد عموم و خصوص است، مورد پنجم مورد مطلق و مقید است، در عموم و خصوص نمی‌دانیم عام را باید سخن خدا بدانیم یا خاص را. چون نمی‌دانیم کدام اول گفته شده و کدام دوم گفته شده، مطلق را باید سخن خدا بدانیم یا مقید را.

۶) معنای لغوی و اصطلاحی

مورد ششم موردی است که نمی‌دانیم مفهوم لغوی مراد است یا مفهوم اصطلاحی، مثالی می‌زنم روز اولی که در قرآن لغت سدره المنتهی به کار رفت معنای لغوی سدره المنتهی مد نظر بود. چون آن روزهای اول که این لغت استفاده می‌شد مثلاً به پیامبر گفته می‌شد که ای پیغمبر تو جبرئیل را در کنار سدره المنتهی دیدی. و درخت سدره المنتهی یا کُنار تنها درختی بود که در بیابان‌های مکه رشد می‌کرد. آن وقت پیامبر که در دامنه‌ی کوه ریاضت می‌کشیدند، خدا به ایشان می‌گفت تو جبرئیل را در کنار آخرین درخت سدر دیدی. سدره المنتهی یعنی آخرین درخت سدر. اما الان در فرهنگ ما سدره المنتهی به چه معناست؟ مقام عظیمی است. این معنا در

طول بیست و سه سال به وجود آمده اما روز اول یک معنای لغوی ساده داشت، یعنی آخرین درخت سدر، شما این سخن را در موارد دیگری هم می‌بینید. مثلاً الرحمن علی العرش استوی. عرش اول به معنی تخت بوده است. یا وسعه کرسیه السموات و الارض، یعنی علاوه بر آن که عرش دارد، کرسی هم دارد. چون پادشاهان یک عرش داشتند، یک صندلی هم داشتند. اما الان وقتی می‌گویید عرش، یکی از مراتب عالم وجود عالم عرش است. به همین ترتیب قلم هم معنای اصطلاحی پیدا کرده است. در کدام یک از آیات معنای لغوی داشته و بعد معنای اصطلاحی پیدا کرده است؟ ما به خاطر تقدیم و تأخیرش نمی‌دانیم. پس ما معنای لغوی را از معنای اصطلاحی نمی‌توانیم در تمامی موارد تمیز بدهیم.

(۷) اشتراک لفظی

مورد بعدی اشتراک لفظی است. اشتراک لفظی در تمامی زبان‌ها وجود دارد و اختصاص به قرآن ندارد اما ما از تقدیم و تأخیر می‌فهمیم که در هر بافتی این لغت به چه معنایی است. اگر شما صحبت‌های مرا در لابیاتی ضبط کنید فوری متوجه می‌شوید که مراد من از شیر، شیر آشامیدنی است و اگر صحبت‌های من را در یک باغ وحش ضبط کنید می‌فهمید که منظورم از شیر، حیوان شیر است. اگر سخن من را که در لابیاتی و در باغ وحش ضبط کردید نگویند که در کجا ضبط شده آن وقت نه تنها اشتراک لفظی دارد، بلکه ابهام هم دارد. اشتراک لفظی قرائن و امارات را در بوته‌ی ابهام می‌برند و گرنه اگر می‌دانستید که من این موارد را کجا گفته‌ام می‌دانستید که لفظ شیر در کجا به چه معناست. اما اگر شما context ها را عقب و جلو کنید شیر، اشتراک لفظی‌اش را دارد و معلوم نیست کدامیک از معانی‌اش مراد است.

(۸) ضمائر (indexical ها)

یک بحث دیگر تقدیم و تأخیر که به وجود آمده در indexical های قرآن است که ما در این تقدیم و تأخیرها نمی‌دانیم معنای indexical ها، کی است indexical در همه‌ی زبان‌ها وجود دارد. هر لفظی که به تعداد موارد استعمالش مصداق دارد به آن می‌گویند indexical، مثلاً می‌گویم من گرسنه‌ام. یعنی ملکبان گرسنه است. اگر آقای فلانی بگوید من گرسنه‌ام یعنی ایشان گرسنه است و ... من بسته به اینکه چه کسی استعمالش کند مصداقش فرق می‌کند. بنابراین من، ضمائر فاعلی و ضمائر مفعولی، هم ضمائر indexical هستند. اسم‌های اشاره، ضمائر اشاره، اسم‌های دال بر مکان مثل اینجا، اکنون، دیشب هم indexical اند. اگر شما

بدانید که من کی این حرف را زده‌ام، دیشب حرف من معلوم است، در غیر این صورت معلوم نیست وقتی می‌گویم دیشب یعنی کی؟ indexical ها معنای شان از دست می‌رود. Indexical ها معنای شان در قرآن از دست می‌رود در هذا، ذلک، تلک هم indexical ها هستند و مشکل در آن‌ها وجود دارد.

۹) احکام فقهی و اخلاقی

مورد بعدی راجع به احکام فقهی و اخلاقی است که در قرآن وجود دارد که به احکام فقهی می‌گویم ritual و به احکام اخلاقی می‌گویم moral ها. که در هر دینی یک سلسله ritual و یک سلسله moral وجود دارد. چون تقدم و تأخر از بین رفته نمی‌دانیم که این احکام عامند یا خاص‌اند. یعنی نمی‌دانیم که اختصاص به همه‌ی موارد دارند یا اختصاص به یک مورد خاص دارند.

۱۰) تطورات اندیشگی

مورد بعدی که باز در قرآن به خاطر تقدیم و تأخیر مشکل به وجود می‌آید مشکل تطورات اندیشگی قرآن است. بعضی می‌گویند اصلاً در قرآن تطورات اندیشگی وجود ندارد و سخن خدا را از روز اول تا روز آخر یک سخن بوده. معلوم نیست در قرآن اول این اندیشه گفته شده بعد آن اندیشه، یا اول آن اندیشه گفته شده و بعد این اندیشه. با فرض اینکه این تطورات اندیشگی در قرآن وجود دارد ما نمی‌دانیم آخرین اندیشه‌ی قرآن کدام مورد است. کتاب‌های یک متفکر را زمان‌بندی می‌کنند تا بفهمند این کتاب‌ها را کی نوشته تا آخرین کتاب را آرای او بدانند. اگر ترتیب این کتاب‌ها به هم بخورد شما نمی‌دانید آخرین رای شخص چه بوده است.

نمونه‌هایی از تطورات اندیشگی در قرآن

در بحث معاد

در قرآن تطورات اندیشگی وجود دارد. اگر چه کسانی معتقدند وجود ندارد. اما وجود دارد حتی در امور مهم. مثال می‌زنم: عربی نزد پیامبر آمد و استخوانی را با خودش آورده بود. به قدری این استخوان قدمت داشت که وقتی آن را فشار داد، پودر شد. عرب گفت چه کسی استخوان‌های به این پودری را زنده می‌کند؟ قرآن می‌گوید خدا زنده‌اش می‌کند. انگار فرض را بر این گرفته که خود استخوان‌هاست. اما گفته نشده که تو نفس

مجردی داری که وارد عالم برزخ می شود و بهشت و جهنم. اما چنین چیزی نگفته و گفته همین استخوان را خدا زنده می کند. به تعبیر دیگر انگار قرآن معاد را جسمانی دانسته و به نفس قائل نیست. در همین قرآن داریم که می گوید شما نفس دارید و این نفس تان است که به عالم دیگر انتقال پیدا می کند. خوب اگر ما نفس داریم باید به آن عرب هم می گفتید بحث استخوان نیست. نظر نهایی قرآن کدام یک از این هاست؟ بسته به این است که اول کدام شان نازل شده و بعد کدامش نازل شده، اما نمی دانیم کدام یک اول نازل شده است.

در احکام فقهی

مورد بعد، میزان شدت و حدت وجوب و حرمت هاست. شما راجع به مشروبات الکلی ببینید قرآن می گوید لا تقرب الصلوة و اتم سکاری. ای کسانی که مستید تا مستید به نماز نزدیک نشوید. این را خطلب به چه کسی گفته؟ خطاب به مسلمانان گفته که می توانستند مست باشند اما نمی توانستند نماز بخوانند. یک جا گفته يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ، گفته هم مشروبات الکلی و هم قمار منافی دارد اما اثمها اکثرهم من نفعهما اما گناه آن بیشتر از نفعش است. انگار اینجا شدیدتر از قبلی است. اما یک جای دیگر می گوید حرم علیکم بر شما فلان و فلان حرام شده و مشروبات الکلی. ما می گوییم روند نازل شدنش به این شکلی است که ما می گوییم. اما خود قرآن این را داد نمی زند. قرآن در سه جا این حرف را زده اما ما نمی دانیم ترتیبش چیست. بنابراین شدت و خفت ایجابها و تحریمها مشخص نیست. ممکن است کسی بگوید اول خدا حرام کرد، بعد گفت منافی هم دارد بعد گفته اشکالی ندارد بخورید اما وقتی مستید به نماز نایستید. نمونه اش را داشتیم. اول گفته شده که در ماه رمضان با همسران تان به صورت کلی مقاربت جنسی نداشته باشید. اول حرام شد که در کل ماه رمضان زنان و شوهران با هم مقاربت جنسی داشته باشند. بعد قرآن گفت من خائنه ی شما را می دانم، یعنی می دانم که به این حرف خیانت می کنید چون برای تان رعایتش سخت است. بعد گفت خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ. یعنی خدا به شما تخفیف داد و می توانید شبها با هم مقاربت بکنید. فقهای ما می گویند قرآن از رقیق به غلیظ رفته، اما مستندی ندارند، چون قرآن به ترتیب نیست. کما اینکه اگر قرآن لفظی درش نبود نمی شد راجع به ماه رمضان و همبستری هم نظر داد. منتهی آنجا قرآن از یک لفظی استفاده کرد که می فهمیم قرآن اول غلیظ بود و بعد رقیق شده، چون قرآن می گوید فهمیدیم که به این حکم شبها خیانت

می کنید و الان خدا به شما تخفیف داد. اینجا می فهمیم تحریم حکم اول است که به طور کلی در ماه رمضان نباید همبستری باشد.

(۱۱) تفکیک فرآیند و فرآورده

مورد دیگری که باز به خاطر این که قرآن به ترتیب نیست اشکال ایجاد می کند، تفکیک فرآیند و فرآورده است. تفکیک فرآیند و فرآورده در قرآن امکان پذیر نیست. مثلاً فرض کنید یک کارخانه دار ثروتمند کارگری را استخدام می کند. سال اول به او صد هزار تومان به او حقوق بدهد، سال دوم حقوقش را بکند دویست تومان، سال سوم بکند سیصد تومان و ... سال دهم یک میلیون. سال دهم کارخانه دار می میرد و بچه ها بر سر اینکه به این کارگر چه قدر حقوق بدهیم اختلاف نظر پیدا می کنند. بعضی از آن ها می گویند آخرین امضای پدر نشان می دهد که پدر ماهی صد تومان حقوق می داده، بعضی از بچه ها می گویند در پرونده ها آمده که پدر ماهی یک میلیون تومان حقوق می داده به این کارگر هر سال هم بیشتر از سال قبل به این کارگر حقوق می داده، یعنی اگر امسال زنده بود به او یک میلیون و صد هزار تومان حقوق می داد و سال بعد یک میلیون و دویست و ... کدامیک از این ها وفادارترند؟ به نظر می آید این گروه دوم. فرق شان این است که اولی ها حکم پدر را یک فرآورده و یا product و دومی ها حکم پدر را یک فرآیند تلقی می کنند یا یک process. در قرآن از این نمونه ها فراوان است نمونه اش حقوق زنان است. انگار سیری هست که حقوق زنان روز به روز بهتر شده، ممکن است کسی بگوید ما هم باید تلاش کنید که حقوق زنان را هر روز بهتر کنیم، ممکن هم هست کسی بگوید نه، آخرین حرفی که ایشان زده اند ملاک است و نباید تغییری رخ بدهد و نظر ایشان را فرآورده می داند و نه فرآیند.

(۱۲) مشارالیه های مفاهیم غیر indexical

یک مورد دیگر هم مشارالیه های مفاهیم غیر indexical اند مثلاً ثم فکر و قدر، مثلاً قرآن راجع به کسی زیاد حرف می زند و تویبش می کند. قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ، خدا انسان را بکشد، مرده باد انسان، چه چیزی او را کافر کرد؟ قُتِلَ الْإِنْسَانُ عام نیست. و این راجع به انسان خاصی است که قرآن راجع به آن ها حرف می زده است. ما نمی دانیم این آیه کی نازل شده، انسان مفهوم indexical نیست، مصداقش مشخص نیست. چهار مورد دیگرش به خاطر نمی آید.

بررسی کتب مقدس دیگر

این چیزهایی که من در مورد قرآن گفتم در مورد بعضی متون دینی و مذهبی دیگر هم صادق است ولی بعضی مولفه‌هایش نه دیگر صادق نیست. مثلاً آن موردی که می‌گفتم سخن خداست و آیا می‌توان سخن خدا را به عهد جدید هم اطلاق کرد، این راجع به عهد جدید هم مصداق دارد. چون متالهان مسیحی معتقدند که عهد جدید هم توسط روح القدس نوشته شده، چون روح القدس هم خداست و چهره‌ی سوم خداست. یعنی مرقس، متی، لوقا، یوحنا، پولس قدیس و ... وقتی داشتند کتاب‌های مقدس را می‌نوشتند خودشان نبودند که می‌نوشتند و به جای آن‌ها روح القدس بوده که می‌نوشته. پس سخن خداست و آیا قواعد سخن خدا بر سخن انسان جاری است یا خیر؟ این در آنجا پیش می‌آید. در مورد کتاب‌های مقدس تقدم و تأخر کاملاً واضح است و این قرآن است که تقدم و تأخر ندارد. من همیشه در ذهنم هست که چرا قرآن را بر حسب تقدم و تأخر تاریخی‌اش جمع‌آوری نکردند؟ چه عثمان جمع‌آوری کرده باشد، چه علی‌بن‌ابی‌طالب، چه در زمان پیامبر (ص) جمع‌آوری شده باشد و چه دو‌یست سال بعد جمع‌آوری شده باشد، که این چهار قول راجع به جمع‌آوری قرآن وجود دارد. در اناجیل این مشکل وجود ندارد. در کتب عهد عتیق در بعضی‌اش مورد اول هست و در بعضی‌اش نکته‌ی اول هم نیست. در هیچ کدام نکته‌ی دوم نیست که می‌گفتم تقدیم و تأخیر است. اما در بعضی‌اش نکته‌ی اول هست، چون بعضی‌شان معتقدند خدا این کتاب را نوشته است. مثلاً تورات یعنی اسفار خمسه که اولین کتب عهد عتیق‌اند معتقداند که این‌ها حرف یا گفته‌ی خداست. اما بعضی کتب دیگر مثل غزل‌های سلیمان یا کتاب جامعه را یا کتاب ایوب را معتقد نیستند که سخن خداست.

مطالبی که گفتم راجع به متن بود. اما وقتی که ما با واقعیت سروکار داریم دسترسی به واقعیت چه طور صورت می‌پذیرد. چون گفتم وقتی می‌خواهیم نقد کنیم آرای کسی را، آن را باید با واقعیت بسنجیم اما ما به واقعیت دسترسی داریم؟ این بحث بعدی است. راجع به تطورات اندیشگی هم که گفتم باید یکسری مطالب را ذیل آن می‌گنجاندم و آن ذکر حوادث تاریخی است که آن را هم باید آنجا گنجاند. گاهی یک حادثه‌ی تاریخی سه جور نقل می‌شود. مثلاً داستان مواجهه موسی با ساحره‌ی فرعون، سه جا نقل شده اما شبیه به هم نیست. مثل هم

نبودنش یک چیز است و اینکه کدامش را باید رای نهایی بدانیم چیز دیگر است این را هم باید ذیل تطورات اندیشگی گنجانند اگر چه این هم تطورات اندیشه تاریخی است.

پرسش و پاسخ

معرفی منبعی درباره ی تحلیل گزاره ها

س: استاد راجع به تحلیل خود گزاره ها کتابی را برای مطالعه پیشنهاد می کنید؟ چون گاهی ما با متن روبرو نیستیم و برای نقد تنها با یک گزاره و یک جمله روبرویم.

ج: کتاب بسیار خوبی هست با نام Analysis is not enough این کتاب در دهه ی شصت نوشته شده، تحلیل کافی نیست، این کتاب برای تحلیل نفس قضایا خیلی کتاب خوبی است. نویسنده اش لوییس است. این کتاب مدعایش این است که هر فکری باید تحلیل بشود به تک تک اندیشه ها، اما این تحلیل لازم هست، اما کافی نیست. استادانه وارد بحث شده و نویسنده می گوید پس از تحلیل باید وارد سنتز شد و ما بعد از تحلیل احتیاج به ترکیب هم داریم. ما امروز به این بحث تفکر نقدی می گوییم یا critical thinking که قدما به آن می گفتند منطق مادی در مقابل منطق صوری.

پرسش و پاسخ:

تفاوت دلالت و حکایت

سوال: در جلسه‌ی گذشته فرمودید که فرق دلالت و حکایت را یادآوری کنم.

استاد: دلالت با حکایت فرق می‌کند. در دلالت، از وجود چیزی پی به **وجود** چیز دیگری می‌بریم، اما در حکایت، از وجود چیزی پی به **ماهیت** چیز دیگری می‌بریم.

برای مثال، فرض کنید، دست من زیر میز است و من، ناگهان سوزشی در نوک انگشتم احساس می‌کنم، فوری دستم را بیرون می‌کشم تا ببینم، چه چیزی باعث این سوزش شده است. این جا بحث، بحث از دلالت است. وجود سوزش، مرا به وجود چیز دیگری دلالت کرده، راهنمایی کرده است. لابد بی‌وجه نیست که، ناگهان نوک انگشت من سوزش پیدا کرد. پس من در این جا از وجود چیزی پی به وجود چیز دیگر می‌برم، اما از ماهیت آن، چیزی نمی‌دانم. از کجا می‌فهمم، از ماهیت آن چیزی نمی‌دانم؟ چون ممکن است وقتی دستم می‌سوزد، بلند شوم و بگویم باید به پزشک مراجعه کنم، تا او بگوید چرا دستم می‌سوزد. پس من به ماهیتش پی نبردم، اما اجمالاً می‌دانم، وجود این درد دال بر وجود چیز دیگری است. ولی این که ماهیت آن چیست را نمی‌دانم. منی که مکانیک ماشین بلد نیستم و در ماشین شما نشسته‌ام و می‌بینم ماشین شما یک سر و صدای اضافی دارد، از این سر و صدا می‌فهمم، عیب و نقصی در ماشین شما وجود دارد. اما اگر شما پرسید؛ این عیب چیست، من می‌گویم: نمی‌دانم. من از این صدا و لرزش در ماشین شما پی به وجود چیز دیگری می‌برم، اما مطلقاً نمی‌دانم آن چیز دیگر چیست؛ چون مکانیک اتومبیل بلد نیستم. هر وقت ما از وجود چیزی پی به صرف وجود چیز دیگری بردیم، بحث از دلالت است. اما اگر، از وجود چیزی پی به ماهیت چیز دیگری بردیم، بحث از حکایت است.

حال به جای سوزش، عکس جنگلی که شما در ذهنتان تصویر می‌کنید، مثال می‌زنم. سوزش امر درونی (Subjective) است. عکس جنگلی که در ذهن شماست، باز امر Subjective یا درونی است. آن جنگلی که در ذهنتان تصویر می‌کنید، آیا شما را به چیزی دلالت می‌کند یا به جنگلی دلالت می‌کند؟ شما را به کجا راهنمایی می‌کند؟ شما از سوزش فقط وجود یک چیز را احساس می‌کنید اما نمی‌دانید ماهیت آن چیست؛ اما اگر گفتم: زندگی کوتاه است، شما الان به ماهیت چیزی پی برده‌اید.

از صورت ذهنی جنگل، من به ماهیت جنگل پی می‌برم؛ به این خاطر که جنگلی که شما در ذهنتان تصویر کردید، ممکن است در عالم خارج وجود داشته باشد و ممکن هم هست که وجود نداشته باشد؛ اما آیا از عکس جنگل، آدم به غیر جنگل پی می‌برد؟ اصلاً و ابداً. به بیان ریاضی‌وارتر، در دلالت، من از وجود چیزی به وجود چیز دیگری پی می‌برم، خواه به ماهیتش هم پی ببرم و خواه پی نبرم.

باز به مثال قبلی برمی‌گردم. ناگهان می‌بینم، انگشتم زیر میز سوخت؛ می‌فهمم چیزی در عالم وجود پیدا کرده که انگشت من دارد، می‌سوزد. چون خودم پزشک نیستم، فقط به وجود آن چیز پی می‌برم و به ماهیتش پی نمی‌برم؛ اما اگر پزشک بودم، علاوه بر این که به وجودش پی می‌بردم، به ماهیتش هم پی می‌بردم. پس در دلالت، انتقال از وجود، به وجود محرز است؛ خواه همراه ماهیت باشد و خواه همراه ماهیت نباشد. در حکایت درست عکس این است. در حکایت، از وجود، پی به ماهیت می‌برم؛ خواه به وجود هم پی ببرم و خواه پی نبرم؛ یعنی اگر به شما گفتم: چهره‌ای را در ذهنتان تصویر کنید و شما چهره‌ی انسان موجودی را تصور کنید - مثلاً چهره‌ی خواهرتان را، دوستانتان را، پدرتان را تصور کنید - این چهره در عالم خارج مصداق دارد، اما اگر چهره‌ای تصور کردید، که چهره‌ی هیچ انسان موجودی نیست، اینجا این چهره در عالم خارج مصداق ندارد. پس در اینجا چهره‌ای که تصور می‌کنید، ممکن است در عالم باشد، ممکن هم هست نباشد. اما ماهیت در هر دو حالت است. یعنی در هر دو حال چهره‌ی ذهنی دلالت بر چهره می‌کند و بر چیز دیگری دلالت نمی‌کند. با این که سوزش دلالت بر وجود تکه چوب می‌کند. چوبی که تکه‌ای نازک از آن به نوک انگشت من فرو رفت و این سوزش بر غیر خودش دلالت کرد که این غیر خود، چوب است. اما آیا شما می‌توانید جنگلی را تصور کنید که به آب دلالت کند؟ خیر. جنگل حکایت بر جنگل می‌کند، خواه جنگل بیرونی و خواه جنگل ساختگی. بنابراین می‌گوییم صور ذهنی حاکی از غیر خودشانند، اما غم، حاکی از غیر خودش نیست، بلکه غم، دال بر غیر خودش است. یعنی اگر من ناگهان احساس غم کردم، معلوم می‌شود، که چیزی رخ داده است که من آن را نمی‌دانم و مطلقاً نمی‌دانم که آن چیز، چیست. اما بالاخره می‌فهمم یک چیزی رخ داده و اگر روانشناس بودم علاوه بر آن که وقتی احساس غم می‌کردم، می‌فهمیدم یک چیزی در من رخ داده است، می‌فهمیدم که آن چیز، چیست. بنابراین در دلالت، از وجود چیزی یقیناً به وجود چیز دیگری پی می‌بریم، خواه به ماهیتش پی ببریم و خواه به ماهیتش پی نبریم. و در حکایت درست عکس این است. از وجود چیزی پی به ماهیت چیز دیگری می‌بریم، خواه آن ماهیت وجود هم داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد. یعنی از بین نسب اربعه بین این‌ها کاملاً تباین مفهومی برقرار است - چون نسب اربعه بین مفاهیم برقرار بود.

تباین مفهومی و تصادق مصداقی حکایت و دلالت

طبق این تعریف دلالت غیر از حکایت است، حکایت هم غیر از دلالت است، و این ها تباین مفهومی دارند. اما تصادق مصداقی می تواند داشته باشد، چون نسب اربعه در مفاهیم است. چه چیزهایی است که دلالت دارند و چه چیزهایی است که حکایت دارند؟ تصورات حکایت دارند، تصدیقات هم حکایت دارند. یعنی اگر من تصور میدان انقلاب را کردم، این فقط دلالت بر میدان انقلاب دارد و امکان ندارد تصور من از میدان انقلاب بر یک جنگل دلالت کند. تصور میدان انقلاب، دلالت بر میدان انقلاب می کند و نه بر هیچ دیگری. تصور جنگل هم فقط دلالت بر تصور جنگل می کند، نه بر هیچ چیز دیگری. خواه آن جنگل در عالم بیرون وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد. اما غم، غم نشان می دهد چیزی وجود پیدا کرده است، اما چه چیزی را نشان می دهد؟ نمی دانیم. فقط می دانیم چیزی را نشان می دهد اما نمی دانیم چه چیزی را نشان می دهد. اگر روانشناس باشم علاوه بر اینکه وجود غم چیزی را به من نشان می دهد، ماهیت آن چیز را هم نشان می دهد، اما اگر روانشناس نباشم، فقط وجود آن چیز را نشان می دهد و ماهیت آن چیز را به من نشان نمی دهد. اما در حکایت نه. حتماً آن چیزی که در ذهن من، وجود پیدا کرده، چیز خاصی را نشان می دهد، که آن ماهیت است. چه آن ماهیت در بیرون از ذهن من وجود داشته باشد و چه آن ماهیت در بیرون از ذهن من وجود نداشته باشد. بنابراین مفهوماً با هم تباین دارند. هیچ دلالتی حکایت نیست و هیچ حکایتی، دلالت نیست، مفهوماً، اما مصداقاً گاهی اوقات با هم تصادق پیدا می کنند.

سوال: فرمودید، تصورات و تصدیقات، حکایت دارند؟ آیا این یک قاعده کلی درباره حکایت است و درباره دلالت هم چنین قاعده ای وجود دارد؟

استاد: سه نوع دلالت وجود دارد. عقلی، طبعی، وضعی.

سوال: Concept همیشه حکایت دارد؟

استاد: بله.

سوال: Conception چطور؟

استاد: Concept چون مفهوم است، همیشه از غیر خودش حکایت می کند. آن غیر می تواند در خارج وجود داشته باشد و می تواند در خارج وجود نداشته باشد. مثلاً وقتی می گویم «شریک خدا»، شما را فقط دلالت می کنم بر شریک خدا. با این که اتفاقاً یقین داریم که این مصداق ندارد؛ یا اجتماع نقیضین که اصلاً در عالم

بیرونی مصداق ندارد. آیا اجتماع نقیضین، مثلاً آب را به شما نشان می‌دهد؟ نه! اجتماع نقیضین، فقط اجتماع نقیضین را نشان می‌دهد، بر خودش دلالت می‌کند اما هیچ حکایت ندارد.

مشکلات فهم قرآن

سوال: در مشکلات فهم قرآن از ناسخ و منسوخ صحبت کردید و فرمودید این عدم ترتیب در آیات و سوره‌ها باعث می‌شود که فهم انسان در قرآن مشکل بشود. سوال این است که از سیزده موردی که نام بردید، آیا همه در فهم ما از قرآن مشکل ایجاد می‌کنند؟

استاد: نه، فهمی که به معنای خاص ؛ که به تک تک گزاره‌ها مربوط می‌شود، مراد من بود. فهم به یک گزاره تعلق می‌گیرد. یک وقت ما فهم قرآن می‌گوییم و منظورمان فهم کل قرآن است. این جا همه هفده موردی که بیان شد، مانع فهم قرآن است، اما این جا من فهم را به معنای خاصش به کار بردم که به معنی قدرت تفکر به کار می‌رود و در مقابل علم و تجربه به کار می‌رود. فهم این جا به گزاره تعلق می‌گیرد.

امثله ای در فهم اشتباه احادیث

یک مثال ساده این است که حضرت عیسی (ع) در سه تا از اناجیل فرموده‌اند، که چنان انفاق کنید که اگر دست راستان انفاق کند، دست چپتان باخبر نشود. ما امروزه این نکته را می‌فهمیم که باید روح آدمی چنان عظیم باشد که اگر یک قرآن به کسی داد، دائماً تکرار نکند که من یک قرآن به کسی دادم. این قدر باید روح آدمی عظیم باشد، که اگر کل معلوماتش را به کسی انتقال داد، کسی دیگری خبردار نشود. در خانه‌های امروزی آن قدر فضا کم است، که اگر سوسکی پیدا بشود، همه می‌فهمند، از بس که خانه‌ها کوچک است. اما پیشتر، از بس فضای خانه‌ها بزرگ بود، اصلاً کسی خبردار نمی‌شد که کسی این طرف، در خانه هست. حالا همین جمله که به حضرت عیسی منسوب است، به امام باقر یا امام صادق در متون ما نسبت داده شده است، که ایشان هم همین مطلب را گفته‌اند. آن وقت جوامع کتب حدیثی می‌خواسته این حدیث را جا بدهد و گفته باب الاستجاب الانفاق بالید الیمنی! یعنی بابی که مستحق است آدم با دست راستش انفاق را بدهد. خلاصه این که فهم به تک تک گزاره‌ها مربوط می‌شود. یک جمله دیگر از نهج البلاغه عرض می‌کنم. مرحوم فیض الاسلام یکی از دقیق‌ترین ترجمه‌های نهج البلاغه را انجام داده‌اند، اگر نگوییم دقیق‌ترین ترجمه،

اما یکی از دقیق‌ترین ترجمه‌ها به ایشان تعلق دارد. اما ایشان ترجمه‌ها را خیلی دقیق رعایت کرده و در پراوت‌ها سخنان علی (ع) را توضیح می‌دهد. مثلاً حضرت در یک دعایی که مربوط به احوال آدمی است و اینکه روح آدمی می‌تواند چه استعلاهایی پیدا کند، دعایی دارند که من آن را همیشه در قنوت می‌خوانم: اللهم اجعل نفسی اول کریمه تنتزعها من کرائمی (خطبه ۲۱۵): خدایا کاری کن که از چیزهای ارزشمند زندگی، جانم اولین چیزی باشد، که از من می‌گیری؛ نکند قبل از این که جانم را می‌گیری، انصافم گرفته شده باشد، شرفم، عدالتم و ... گرفته شده باشد و تفاله‌ای شده باشم که تو جانم را می‌گیری. خدایا در چیزهای شریف، اولین چیزی را که می‌گیری، جانم باشد و وقتی می‌میرم شرفم، صداقتم، عدالتم، شفقت و عشق ورزی به انسان‌ها در من سر جایش است. تواضعم، انسان دوستی‌ام سر جایش باشد. نه این که تا جانم به لبم برسد و بمیرم؛ عدالتم، انصافم و مروت و جوانمردی و صداقت و تواضعم را از دست داده باشم. این یکی از تکان‌دهنده‌ترین جملاتی است که در فرهنگ بشری گفته شده است. یعنی کریمه‌های وجود من زیاد است اما جان من اولین کریمه‌ای باشد که از من می‌گیری. این جمله، شبیه به جمله حضرت عیسی است که می‌فرمایند نمی‌ارزد جهان را بگیری و در مقابلش روح خودت را بفروشی، ولو جهان را در مقابل روحت به تو بدهند. مرحوم فیض الاسلام در تفسیر این جمله در نهج‌البلاغه فرموده‌اند، خدایا وقتی جانم را می‌گیری چنان کن که من قبل از آن، فلج و زمین گیر نشده باشم و قبل از این که این اتفاق‌ها برایم بیفتد، بمیرم! ایشان توجه نکرده است، که علی‌بن‌ابیطالب این حرف را در بخشی بیان می‌کند که از تعالی روح سخن می‌گوید؛ و دوم آن که باز توجه نکرده است، حضرت علی‌بن‌ابیطالب با آن عظمت روحی کسی نیست که این گونه دعا کند که اگر قرار است فلج و زمین گیر بشوم، زودتر بمیرم، بهتر است. این خیلی مهم است. در قرآن هم جملات عمیقی وجود دارد که باز درست فهم نشده‌اند فرقی هم نمی‌کند، مفسرین شیعی باشند یا اشعری و معتزلی و ... باشند.

اما امام فخر رازی می‌گوید اگر در حادثه‌ای کل قرآن بسوزد و تنها همین یک آیه از قرآن از سوختن، معاف شود، همین آیه کفایت می‌کند: "لقد جئتمونا فُراد کما خلقناکم اول مره" شما تنها آفریده شده‌اید و تنها هم به ما باز می‌گردید.

او می‌گوید اگر کسی در عالم بفهمد که تنهاست تمام کارهایش درست می‌شود. ما به دلیل این که نمی‌دانیم تنهایی؛ این همه آلودگی داریم. شما وقتی دست به فساد می‌زنید، فکر می‌کنید که آشنایان از شما حمایت می‌کنند، هم حزبی‌هایتان و هم جناحی‌هایتان از شما حمایت می‌کنند و فکر نمی‌کنید، کاری که انجام می‌دهید، مسئولیتش فقط بر عهده خودتان است. امام فخر رازی می‌گوید: هیچ کسی نمی‌تواند به آدمی حتی

کمی کمک کند یا زیان برساند. اگر کسی این را بفهمد منطق زندگی اش عوض می شود. بقیه مفسرین از این آیه چه فهمیده اند؟ یکی گفته است این یعنی تمامی نطفه ها در یک شب منعقد نشده است و نطفه هر کسی در شبی منعقد شده است و همه تان یکباره نمی میرید، به تدریج می میرید.

تفاوت مدعیات متنی و غیر متنی

قبلاً صحبت بر سر این بود که ما گاهی از واقعیتی دم می زنیم، که دال بر غیر خودش است، که به آن می گوئیم، **متن**. یک وقت هم از واقعیتی دم می زنیم که دال بر غیر خودش نیست که به آن می گوئیم، **غیر متن**. بحث ما تا الان راجع به متن بود و وقتی که کسی راجع به متنی حرف می زند، چطور باید سخنش را تحلیل کرد. البته به نقد نرسیدیم. کسی که کتابی می نویسد یا مقاله ای می نویسد یا سخنرانی می کند، مدعیاتی که بیان می کند، ممکن است راجع به متن باشد یا ممکن است راجع به متن نباشد. خیلی فرق می کند که بیان کنم قرآن معتقد است، خدا واحد است و این که بیان کنم، خدا واحد است. قرآن معتقد است، خدا واحد است، برای تعیین صدق سخن، من باید به قرآن رجوع کنیم و ببینیم، آیا قرآن می گوید: خدا واحد است یا خیر؟ اما اگر قرآن معتقد است که خدا واحد است و فقط گفتم خدا واحد است، در آن جا باید به عالم واقع رجوع کنیم و ببینیم واقعاً خدا واحد است یا خیر. بنابراین، در قرآن معتقد است خدا واحد است. ادعایی است که برای تحلیل درستی و یا نادرستی آن، باید به متن مراجعه کرد. فرق است که بگویم ابوعلی سینا وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می دانست؛ و این که بگویم وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. حرف اول را با رجوع به متون یا دال ها باید فهمید، درست است یا نادرست است و درستی و نادرستی حرف دوم را با رجوع به عالم واقع باید فهمید.

ما این مطالب ساده را در تحقیقات مان رعایت نمی کنیم و دائماً نقل قول می کنیم. مثلاً در ابن سینا که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، انگار از اول می خواستیم بگوئیم که ابن سینا معتقد است که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. حال می خواهیم راجع به مدعای غیرمتنی صحبت کنیم، یعنی آن جا که حرفی راجع به واقعیت زده می شود و ما می خواهیم بفهمیم، این حرف با واقعیت سازگاری دارد یا با واقعیت سازگاری ندارد.

امکان یا امتناع دسترسی به واقع

در این جا مشکلی وجود دارد و آن مشکل این است که مگر ما با واقعیت سروکار داریم، که بفهمیم سخنی که فلان شخص، راجع به واقعیت می گوید، با واقعیت همخوانی دارد یا همخوانی ندارد. مثلاً من می گویم، این آب دارای دمای ۸ درجه سانتی گراد است، این سخن راجع به آب است، من نگفتم آقای فلان معتقدند که

آب ۸ درجه سانتی گراد دارد، که این راجع به متن است و باید رفت و متن گفته ایشان را دید و فهمید که آیا من راست می گویم، که این مطلب را به ایشان نسبت می دهم یا خیر. اما اگر من راجع به آب صحبت کردم شما باید مستقیماً به سراغ آب بروید و ببینید همان ۸ درجه ای که من گفتم دارد یا ندارد. حالا سوال این است مگر سراغ آب می شود، رفت و دید که این ۸ درجه ای که من می گفتم، درست است یا نادرست است. مگر ما به واقعیت دسترسی داریم؟

اول جلسه نکته ای را عرض کردم و آن این که اگر کسی هست که شما به عمرتان او را ندیده اید، و عکسی از او می آورند و می گویند، به نظر شما آیا این عکس روتوش شده و یا روتوش نشده؟ آیا در این عکس تصرف کرده اند یا این عکس واقعاً خود صاحب عکس را نشان می دهد؟ به زبان فلسفی، آیا این عکس با صاحب عکس مطابقت دارد یا خیر؟ شما می توانید جواب بدهید؟ نه، شما نمی توانید جواب بدهید که این عکس را رتوش کرده اند یا نه، رتوش نکرده اند و عین واقع است. اما اگر عکس رفیقان را نشانتان بدهند، چون دوستان را می شناسید و واقع را هم می شناسید، و بعد متوجه می شوید که عکس روتوش شده یا خیر. این سوال را راجع به مدعیات بیرون هم باید کرد. مگر از مدعیات بیرون خبر دارید یا خیر؟ مگر شما آب را به شکل عریان دیده اید که بفهمید، ۸ درجه سانتی گراد دما دارد یا خیر، تا بتوانید بفهمید، ادعای کسی که می گوید آب ۸ درجه سانتی گراد دما دارد، درست است یا نه؟ من نمی توانم به سراغش بروم و ببینم این ادعا درست است یا خیر. این را به عنوان عدم دسترسی به واقع مطرح کرده ام. این در فیزیک، شیمی، زیست شناسی و در علوم تجربی طبیعی، در علوم تجربی انسانی، در روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، حقوق، اخلاق، همه این بحث ها پیش می آید و در فلسفه و شاخه های مختلف فلسفه این بحث ها پیش می آید، در علوم تاریخی هم این بحث ها پیش می آید. در علوم تاریخی مثلاً ادعا می کنند، که در جنگ واترلو، انگلیسیان ناپلئون را شکست دادند، که این البته یک واقعیت تاریخی است. مگر ما دسترسی داریم به واقعیت تاریخی که بفهمیم این سخن مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست. در باب واقعیات گذشته مشخص است که ما دسترسی به واقعیت نداریم. دیگر جنگ واترلو^{۱۸} وجود ندارد که ما بفهمیم راست می گویند، که ناپلئون در این جنگ از نیروهای انگلیسی شکست خورده است یا خیر، دروغ می گویند. بنابراین در مورد گذشته محرز است که ما به واقعیت دسترسی نداریم و از آن نظر هم هست، که علوم تاریخی

^{۱۸}. [جنگ واترلو بین ناپلئون از فرانسه و انگلیس و هلند و پروس (۱۸۱۵ م) از سوی دیگر در گرفت. محل جنگ در شهر واترلو بلژیک و مدت آن

۴ روز بود و به شکست ناپلئون انجامید و متعاقب همین جنگ بود که ناپلئون برای بار دوم استعفا داد و به جزیره سنت هلن تبعید گردید.]

معمولاً علوم متنی‌اند، ما با خود واقعیت که سروکار نداریم. باید به متن و اسناد و مدارک تاریخی رجوع کنیم و بینیم این واقعیت‌ها از آن‌ها بر می‌آید یا نه. اما الان صحبت بر سر واقعیت‌های موجود است و واقعیت‌هایی که در مقابل ماست و با آن‌ها سروکار داریم. این جا اشکالات دیگری به وجود می‌آید.

سخن کانت در پیرامون دسترسی به واقع

اولین اشکال در این جا، اشکال کانت است، که انگار می‌خواهد بگوید ما دسترسی به واقعیت نداریم، و من از این جهت به فلسفه کانت می‌گویم فلسفه عینکی در مقابل فلسفه آینه‌ای. کانت می‌گفت اگر شما یک عینک سرخ‌رنگ به چشم داشته باشید تمام جهان را سرخ‌رنگ می‌بینید.

پیش چشمت داشتی، شیشه‌ی کبود زان سبب عالم کبودت می‌نمود

اگر آدم بر چشمش شیشه کبود داشته باشد، تمام عالم را کبود می‌بیند. اگر کسی انسان منطقی باشد با خودش می‌گوید سه حالت بیشتر امکان ندارد. یا همه اشیاء در عالم بیرون خاکستری‌اند، یا هیچ شی در عالم بیرون خاکستری نیست یا بعضی‌شان خاکستری‌اند و بعضی‌شان خاکستری نیستند. آن وقت برای فهم این نکته، باید عینکش را بردارد و ببیند در بیرون، کدام یک از این حالات درست است. کانت می‌گفت: در این مثال این فرد می‌تواند عینکش را بردارد اما ما یک عینکی داریم، به نام ذهن که از ورای آن اشیاء را می‌بینیم. آن وقت، وقتی من از ورای ذهن چیزی را به شکل خاصی می‌بینم، باز اگر آن منطق را داشته باشم، باید بگویم این شی یا کاملاً به این صورتی است که من می‌بینم، یا کاملاً به این صورتی نیست که من می‌بینم، یا تا حدی مثل این است که من می‌بینم و تا حدی هم مثل این نیست. حال باید چه کار کنم؟ باید عینکم را بردارم. اما مگر عینک ذهن را می‌شود برداشت. ما همیشه داریم از ورای عینک ذهنمان به اشیاء نگاه می‌کنیم و چون این عینک را نمی‌شود برداشت، هیچ وقت خبردار نمی‌شویم که در عالم بیرون چه خبر است. ما خبر نداریم و تنها می‌توانیم بگوییم عالم بیرون تنها این‌گونه بر ما جلوه می‌کند. آن وقت به جلوه عالم بیرون گفت: Phenomena و به خود عالم بیرون گفت Nomen. ما از Nomen خبر نداریم، از Phenomena خبر داریم. یعنی ما از جلوات عالم بیرون خبر داریم. مثلاً الان قسمت بالایی پارچ به نظرم سرخ‌رنگ جلوه می‌کند و آب زیرینش هم نقره‌ای رنگ یا سفید رنگ جلوه می‌کند. جلوه‌ها، جلوات یا ظهورهای امور این‌ها Phenomena هایی هستند که ما آن‌ها را درک می‌کنیم و ظهورات امورند، و پدیدارهایی هستند که بر ما پدیدار می‌شوند. پدیدار می‌شوند، یعنی به دید ما می‌آیند. اما عینک ذهنم را چون نمی‌توانم بردارم، نمی‌توانم بفهمم فی نفس الامر، وضع از چه قرار است و بود چگونه بودی است. این بود که تفکیک می‌کرد بین

Nomen و Phenomena . Nomen یعنی حاق واقع. آنی که فی الواقع در هستی وجود دارد، که ما از آن خبری نداریم و Phenomena یعنی جلوه آن حاق واقع، بر اذهان ما و نفوس و ذهن و ضمیر ما. این یعنی از Nomen ها بی خبریم و ماییم و Phenomena ها.

کل بشر با مشکل کانت مواجهند

این مشکلی بود که کانت مطرح می کرد. اگر دقت کنید مشکل فرد خاصی نبود و کل نوع بشر از آن رو که بشرند، با این مشکل مواجهند. این معنایش این است که، اگر ما آدمیان با ذهن دیگری ساخته شده بودیم، جهان را به گونه دیگری ادراک می کردیم. این ساختار ذهنی، جهان را این گونه به ما جلوه می دهد. اگر ذهن ما را از یک وجود دیگری می ساختند، مثلاً خدا انسان هایی می ساخت که جهان ذهنی شان متفاوت بود، آن ها وقتی به جهان رجوع می کردند، جهان را به این شکل ادراک نمی کردند. حالا این امر اختصاص به من یا شما ندارد. این امر بین همه ما مشترک است. چون همه ما انسانیم و همه ما داریم انگار من وراء حجاب می بینیم، یعنی از وراء ذهن داریم، این امور را می بینیم. اگر این حجاب برداشته می شد یا به صورت دیگر، حجاب دیگری نهاده می شد و ما ذهن دیگری می داشتیم جهان به صورت دیگری دیده می شد.

بنابراین این یک مشکل نوعی است، نه یک مشکل فردی. مشکلی نیست که من دارم و شما ندارید، این مشکلی است که نوع بشر از آن رو که نوع بشرند، دارند. برای این که این سخن کانت خوب فهم بشود، باید یک تقسیم عقلی هم بکنیم، تا بتوانیم سخن کانت را خوب فهم کنیم، و آن سخن کانت را مفهوم می کند.

مشکل عدم دسترسی به واقع در نقد بیرونی

در نقد بیرونی یک مشکل، عدم دسترسی به واقع است. بحث‌هایی در جلسه گذشته راجع به این عرض کردم، که مگر ما دسترسی به واقع داریم، که بگوییم، آیا این سخن که گفته شد، با واقع مطابقت دارد، یا با واقع مطابقت ندارد. ما باید اول ببینیم، دسترسی به واقع داریم تا ببینیم که سخن این متفکر با واقعیت سازگاری دارد یا خیر؟ آن وقت اولین سخن این است، که خود این پیش فرض، که ما تماس مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت داریم، که از طریق این تماس بی‌واسطه، می‌توانیم مطابقت یا عدم مطابقت سخنان را با واقعیت بسنجیم، اشکال دارد؛ و اشکال آن این است که از کجا می‌فهمیم، با واقعیت سروکار داریم؟

در جلسه‌ی قبل، در این باره مطالبی گفته شد، بحثی پیش آمد که کسانی مثل مارکس، فروید، نیچه سخنانی می‌گفتند، که برآیند نهایی این سخن‌ها این بود که ما تحت تأثیر علل و عوامل غیرمعرفتی، دسترسی‌مان به واقعیت را، از دست می‌دهیم. حال این عوامل غیرمعرفتی از نظر مارکس، منافع طبقاتی بود، در نظر فروید، غریزه‌های سرکوفته و روان ناخودآگاه بود، که نمی‌گذاشت با واقعیت سروکار پیدا کنیم و از نظر نیچه، قدرت‌طلبی بود. از این نظر بود که گفتم، به این متفکران، تاریک‌خانه‌ی ایدئولوژی می‌گویند. یعنی آن‌ها مثل عکاسانی که عکس در تاریک‌خانه آن‌ها وارونه چاپ می‌شود، معتقدند ایدئولوژی، چه ایدئولوژی مارکسی یا نیچه‌ای یا فرویدی_ایدئولوژی نیچه‌ای یعنی قدرت، ایدئولوژی فرویدی یعنی تجارب دوران کودکی و غریزه‌های جنسی سرکوفته‌ی دوران کودکی و ایدئولوژی مارکسی یعنی منافع طبقاتی_باعث می‌شوند، ما واقعیت‌ها را وارونه می‌بینیم و واقعیت‌ها آنطور که باید و شاید نمی‌بینیم. در جلسه قبل از دو نفر اسم نبردم که آن‌ها هم دیدگاه‌هایی دارند، که مثل فروید و نیچه و مارکس دسترسی ما را به واقعیت امکان‌ناپذیر می‌کنند. این دو را اسم نبردم، که یکی هیوم است و دیگری ویلیام جیمز.

عقل برده احساسات

هیوم می‌گفت: تا زمان من همه می‌گفتند، عقل نیرویی است که کاشف واقع است و کشف واقع می‌کند و واقع‌نما یا واقع‌نمون است؛ یعنی واقع را به ما نمایش می‌دهد یا آن را کشف می‌کند و تا زمان من، همه عقیده داشتند، هر کس توسل به عقل پیدا می‌کند، واقع را می‌یابد. هر کس می‌خواهد واقع را بیابد، باید به عقلش رجوع کند، ولی من به این نتیجه رسیدم، عقل، خیلی بیشتر از آنکه در بند واقعیات باشد، در بند احساسات و عواطف است. چون عقل، بنده‌ی احساس و عاطفه و هیجان است. انگار زبان حال فیلسوفان قبل از هیوم این بود که، عقل به صاحب خودش واقعیات را نشان می‌دهد، چه خوشش بیاید و چه خوشش نیاید و کاری به

عواطف، احساس و هیجان ندارد. اما من هیوم می گویم این طور نیست که عقل کاری به عاطفه، احساس و هیجان ندارد. عقل برده احساس، هیجان و عاطفه است، در واقع نوکر آن هاست، کلفت آن هاست، غلام آن هاست. یعنی احساس، عاطفه و هیجان تو، اگر احساسی، خوشایندش باشد، عقل به زرادخانه اش رجوع می کند تا مصالحی پیدا کند و بگوید: واقعیت همین است که تو می گفتی. شما خوشتان می آید که زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد یا خیر؟ اگر خوشتان بیاید، عقل از زرادخانه اش مواد و مصالحی را بیرون می کشد تا بگوید، زندگی پس از مرگ وجود دارد؛ و اگر خوشتان نیاید عقل، موادی را در اختیار می گذارد تا بگویی، زندگی پس از مرگ وجود ندارد.

حکایتی است که شاهی گفته بود، بادمجان خوشمزه است و خدمتکارش گفته بود بله خوشمزه است. فردا گفته بود، بدمزه است و خدمتکارش گفته بود بله، بدمزه است. پادشاه گفت: تو که دیروز می گفتی، خوشمزه است. خدمتکارش گفته بود: من که نوکر بادمجان نیستم، نوکر شما هستم. من باید ببینم، شما از چه چیزی خوشتان می آید. عین جمله هیوم این است که، "عقل برده احساسات و عواطف است" و یکی از مدعاهای اصلی فلسفه هیوم است و اگر بخواهیم فلسفه هیوم را بر پنج اصل مبتنی بدانیم یکی اش این است.

کار عقل دلیل تراشی است نه استدلال

بنابراین عقل کارش Reasoning نیست، کارش، Rationalization است. کار عقل استدلال نیست، دلیل تراشی است. استدلال یعنی از اول نمی دانیم به چه نتیجه ای می رسیم، این Reasoning است، اما هیوم می گفت ما Reasoning نمی کنیم، دلیل تراشی می کنیم. عقل زرادخانه ای دارد، که در آن اسلحه به سود هر کسی، می شود فراهم کرد، در اختیار روس اسلحه قرار می دهد، و در اختیار آمریکا هم اسلحه قرار می دهد، و کاری به این کارها ندارد، مثل قاچاقچیان بین المللی. چرچیل گفته بود: "ملت انگلستان دوست دائم و دشمن دائم ندارد، منافع دائم دارد". هر وقت کسی در جهت منافعمان بود، دوست ماست و اگر در جهت منافع ما نبود، دشمن ماست. این که کسی الی الابد دوست ماست اصلاً و ابداً و این که کسی الی الابد دشمن ماست اصلاً و ابداً. ما منافعمان را الی الابد داریم و دوست و دشمن ابدی نداریم ولی منافع ابدی داریم.

هیوم هم می خواهد، چنین چیزی بگوید، احساس و عاطفه و هیجان مثل قاچاقچیان بین المللی اند؛ هم اسلحه قاچاق می کنند به عراق و هم به ایران، حتی اگر این دو با هم جنگ داشته باشند. آن ها دنبال پولشان هستند، هم به این اسلحه می دهند و هم به آن. عقل هم می گوید: من به همه اسلحه می دهم، تا شما چه بخواهید، هر چه را بخواهید من دارم. این حرف مهمی است، نمی گویم درست است اما مهم است.

جهات قوت و ضعف عقل

این اولاً توانایی عقل را نشان می‌دهد، از سویی که در انبارش هر جنسی پیدا می‌شود، می‌تواند زندگی پس از مرگ را اثبات کند، می‌تواند رد کند، می‌تواند اختیار انسان را اثبات کند، می‌تواند رد کند و ... این یک توانایی عظیم است. اگر یک سوپرمارکتی گفت: از شیر مرغ تا جان آدمی زاد، هر چه بخواهید، در این فروشگاه پیدا می‌شود، این توانایی است. از یک جهت توانایی است، اما از یک جهت هم نوکر توانایی است، چون بنده‌ی عاطفه، هیجان و احساس است. نوکر هر چه اربابش گفت، که همان احساسات و عواطف است، انجام می‌دهد و این یک قوت و ضعف توأمان برای عقل نشان می‌دهد. از چه جهت عقل ضعیف است؟ از این جهت که نوکر و بنده احساسات و عواطف است. اما از این جهت هم خیلی قوت دارد، که این ارباب، هر چه بخواهد، او در اختیار دارد. او نمی‌گوید، من می‌توانم بیل بزنم، اما آشپزی نمی‌توانم بکنم. خیر. هم می‌تواند بیل بزند و هم می‌تواند آشپزی کند. او نوکر همه‌فن حریف است. چون همه‌فن حریف است تواناست و چون نوکر است، باید چیزی وجود داشته باشد به نام ارباب، و اربابش، احساسات و عواطف است.

واقعاً نظریه هیوم، نظریه‌ای بود که هم توانایی عظیمی را برای عقل اثبات کرد، و آن نشان داد که عقل چنان قوی است، که می‌تواند هر مدعایی را اثبات کند. اما از آن طرف هم، ناتوانی عقل را نشان داد و مشخص کرد، عقل هیچ توانایی و استقلالی در برابر احساسات و عواطف ندارد و نوکر احساسات و عواطف است و هر چه آن‌ها بگویند، عقل انجام می‌دهد.

دلایل هیوم جهت اثبات مدعایش

عدم اعتبار استقرا

هیوم با سه دلیل قاطع، مدعای خود را اثبات کرد. استقرا حجیت ندارد اما احساسات و عواطف و هیجانات ما دوست دارند، استقرا حجیت داشته باشد. اگر دوست دارید، باشد، من دلایلی ارائه می‌دهم که حجیت دارد. در باب اصل علیت هم دو دلیل آورد که اصل علیتی در عالم برقرار نیست ولی احساسات و هیجانات ما دوست دارند اصل علیتی برقرار باشد و باز اگر شما دوست دارید که برقرار باشد، باز من هم دلایلی ارائه می‌دهم، که حجیت دارد. اگر عقل این طور باشد، مثل همان حکایتی که تعریف کردم، نوکر واقعیت‌ها نیست، نوکر عواطف و احساسات صاحب عقل است، و موصل به واقعیت نیست، بلکه موصل به خواست توست و خواست تو را برآورده می‌کند. این چیزی بود که در فلسفه کانت به احکام جدلی‌الطرفینی انجامید. کانت می‌گفت احکام عقل جدلی‌الطرفینی است، به سود این طرف می‌شود، جدال کرد، به سود آن طرف هم

می‌شود، جدال کرد. این هم به نظر می‌آید، برای عقل مشکل درست می‌کند، که عقل ما را به واقعیت‌ها می‌رساند. عقل به آن‌چه که دلت می‌خواهد تو را می‌رساند. شما یادتان می‌آید که سوفسطاییان قدیم چرا از دل و کلا و حقوق‌دانان یونان قدیم بیرون آمدند؟ چون وکیل می‌خواهد اثبات کند، مثلاً آقا یا خانم، می‌خواهی من اثبات کنم تو قاتل نیستی؟ وکیل طرف مقابل هم می‌پرسد، آیا می‌خواهی اثبات کنم آن آقا یا خانم قاتل‌اند؟ پول بده تا اثبات کنم. وکلای مدافع دنبال آن چیزی‌اند، که موکلشان دنبال آن است. آیا پول می‌دهید که اثبات کنم حسن دزد است یا حسین دزد است؟ اگر پول می‌دهید که اثبات کنم، حسن دزد است، اثبات می‌کنم حسن دزد است، اگر پول می‌دهید که اثبات کنم، حسین دزد است، اثبات می‌کنم که حسین دزد است. تا چه کسی به من پول می‌دهد. وکیل مدافع طرفدار حق نیست، طرفدار این است که چه کسی می‌خواهد، چه چیز را اثبات کند. اگر جز این بود، آن‌ها می‌گفتند: اولاً صادق‌القول‌ها به ما رجوع کنند، آن‌ها که واقعیت را می‌خواهند. خیر، آن‌ها می‌گویند، هر که طالب پیروزی در دادگاه است به ما رجوع کند، ما پول می‌گیریم و پیروزش می‌کنیم.

تفاوت حقوق قدیم و جدید

برخلاف تصور برخی از متفکرین اخیر ما، مثل آقای مجتهد شبستری، اصلاً در حقوق، مطلقاً بحث، بحثِ احقاق حق نیست. ایشان می‌گویند: "فرق حقوق جدید با حقوق قدیم این است که، در حقوق جدید احقاق حق مهم است. اصلاً و ابداً چنین نیست. در حقوق، فصل خصومت مهم است و کار حقوق، فصل خصومت است. حقوق می‌گوید، جامعه نمی‌تواند با استمرار خصومت‌ها بقاء وجودی داشته باشد، پس باید خصومت‌ها به شکلی فیصله پیدا کنند. قاضی، وکیل مدافع و دادخواه می‌آیند، آیین‌ها و مراسمی انجام می‌دهند، که فصل خصومت کنند. پیامبر و علی بن ابی‌طالب، همیشه به شاکی و متشاکی می‌گفتند: ادله‌شان را بیان کنند و براساس آن حکم می‌کردند و بعد می‌گفتند: سخن محکم علی‌الظواهر، والله مطلع علی‌البواطن. ایشان می‌گفتند: اگر دیدید که من پول را از این طرف گرفتم و به طرف مقابل دادم، خیالش راحت باشد، روز قیامت داستان دیگری است و آن‌جا براساس حق حکم می‌شود. علی بن ابی‌طالب می‌گفتند: انی احکم علی‌الظواهر. من ادله هر دو طرف را می‌شنوم. و الله قادر علی‌البواطن. این طور فکر نکنید که اگر علی بن ابی‌طالب به نفع من حکم داد، پس من حسابم صاف صاف است. خیر. علی بن ابی‌طالب براساس ظواهر حکم کرد. ممکن است کسی حق با او باشد اما دلیل محکمه‌پسند نداشته باشد. ممکن هم هست کسی دلیل محکمه‌پسند داشته باشد ولی حق با او نباشد. چسترتون (تُن) نویسنده معروف انگلیسی قرن نوزدهم، که یکی از عمیق‌ترین

نویسندگان انگلیسی است، هم داستان کوتاه می‌نوشت و هم داستان بلند. ایشان داستان کوتاهی دارد، که در آن داستان یک قاضی باشرف، درستکار، باانصاف و به تمام معنا بزرگ را تعریف می‌کند و می‌گوید، او وقتی حکم می‌داد به واسطه علم غیب می‌فهمید که این طرف که رأی به نفعش صادر شده، حق به جانبش نیست ولی دلیل محکمه‌پسند نداشت. وقتی حکم را قرائت می‌کردند، بیان می‌کرد که براساس اسناد و مدارک، باید جرج از جک پنجاه پوند بگیرد، اما من به جرج توصیه می‌کنیم، که روحش را پیش مردم نفروشد تا روح تازه‌ای بگیرد، هر چند می‌دانم روحش آنقدر کثیف است، که حتی سگان هم به آن، لب نمی‌زنند. این منافات ندارد. در حقوق فصل خصومت می‌کنیم. چرا که می‌دانیم، کیان اجتماعی با این مسئله که خصومت تداوم داشته باشد، سازگاری ندارد. بنابراین ما به دادگاه می‌رویم تا فصل خصومت کنیم. اما آیا حق را به حق‌دار دادیم؟ بعضی می‌گویند قول پیامبر است و بعضی می‌گویند، ضرب‌المثل است، که، "القاضی جاهل بین العالمین". قاضی جاهلی است که بین دو عالم نشسته. آن دو طرف، خودشان می‌دانند که قضیه از چه قرار است. یک نادانی آن‌جا نشسته. اگر قرار است حق به حق‌دار برسد، که نادانی را بین دو عالم نمی‌نشانند. قاضی یک نادان است و گرنه هم شاکی و متشاکی، خودشان می‌دانند، قضیه از چه قرار است. اما جاهلی را می‌آورند. چرا؟ چون می‌دانند بحث، حق را به حق‌دار رسانیدن نیست. بحث این است که فصل خصومت بشود. البته که حقوق، هر چه پیشرفته‌تر بشود، پیشرفتگی‌اش به این است که فصل خصومت‌ها، قرین به احقاق حق هم بشود، ولی فلسفه وجودی‌اش فصل خصومت است و هر چه پیشرفته‌تر می‌شود، قرین به احقاق حق.

به نظر من خیلی خطاست، که بعضی دوستان من مثل جناب مجتهد شبستری بیان کنند، حقوق جدید، حقوق دوران مدرن، حقوق احقاق حق است. اصلاً و ابداً چنین چیزی نیست. حقوق فلسفه وجودی‌اش فصل خصومت است. چون حقوق از روزی ابداع شد، که بشر فهمید خصومت را باید به شکلی فیصله داد. بنابراین زن و شوهر پیش کسی می‌آیند و آن طرف، براساس قوانین و ضوابط بین آن‌ها حکم می‌کند و مثلاً قاضی می‌گوید حق را دادیم به شوهر. مرد نمی‌تواند بگوید در یک قضاوت عادلانه، حق را به من دادند و بنابراین، من عذاب اخروی ندارم، و به لحاظ اخلاقی هم مشکلی ندارم. خیر، ممکن است هنوز، هم به لحاظ اخروی اگر به آخرت قائلی، و هم به لحاظ اخلاقی اگر به اخلاق قائلی مشکل داشته باشی. چرا؟ چون در اینجا، می‌خواهند دیگر نزاع ادامه پیدا نکند. نظیر این سخن را هم هیوم می‌گوید. او می‌گوید سوفسطاییان قدیم، همه وکیل مدافع بودند. آن‌ها دیدند که اگر می‌شود اثبات کرد، که حسن قاتل است و هم می‌شود اثبات کرد

که حسین قاتل است، اصلاً واقعیته وجود ندارد. چون ما می‌توانیم هم برای حسن قاتل است دلیل بیاوریم، و هم برای حسین قاتل است، دلیل بیاوریم.

آن‌ها فکر کردند نکند خارج از حوزه قضا هم همین‌طور است. هنوز هم که هنوز است، اگر کسانی در روانشناسی صنفی کار کرده باشند، می‌دانند که وکیلان دادگستری، نسبی‌انگارت‌ترین روحیه‌ها را دارند، چون خودشان می‌دانند، در چم و خم این تبصره‌ها و مواد، می‌توانند برای هر کسی که به آن‌ها پول می‌دهد، به سودش دلیل بیاورند. این است که خیلی روحیه‌های نسبی‌انگاری دارند. در سایر ابعاد زندگی هم، چنین روحیه‌ای دارند و فکر می‌کنند همه چیز، همین‌طور است. آن‌جا وکیل همان چیزی را که، موکلش به او می‌گوید، بگو، می‌گوید و هیوم هم می‌گوید در این‌جا هم احساسات و عواطف هر چه را به عقل بگوید، عقل برایشان اثبات می‌کند. این دیدگاه دیوید هیوم بود.

تعبیر ویلیام جیمز از بردگی عقل برای احساسات

اما ویلیام جیمز تعبیر دیگری به کار برد، که آن هم شبیه به تعبیر دیوید هیوم است، اما تفاوتی دارد. جیمز مقاله بسیار معروف و سرنوشت‌سازی در اواخر قرن ۱۹ نوشت که در آن مقاله بیان کرد، تاریخ فلسفه، تاریخ مزاج‌های فلاسفه است. گفت ما تا الان تصور می‌کردیم، فیلسوف تمام ادله عقل‌گرایان و تمام ادله تجربه‌گرایان را می‌خواند؛ و آن‌ها را سبک و سنگین می‌کند و می‌گوید نه، من باید Rationalist و عقل‌گرا بشوم یا imperesist و تجربه‌گرا بشوم؛ یا تمام ادله Theist‌ها یا خدا باوران را می‌خواند و تمام ادله خدا ناپاوران را هم می‌خوانند و آن‌ها را تعدیل و تأیید و رد و اصلاح و ... می‌کند و بعد با خودش مثلاً می‌گوید، نه، باید خدا باور شد، یا نه، باید ملحد شد. یعنی انگار فلاسفه به سراغ ادله می‌روند و بعد مودّای ادله هر چه شد، به آن التزام می‌ورزند.

اما ویلیام جیمز_ که از بزرگ‌ترین روانشناسان تاریخ بشر است، و حتی بعضی می‌گویند بزرگ‌ترین روانشناس تاریخ بشر ویلیام جیمز است_ تا الان_ می‌گوید تا آن‌جا که من فهمیدم، عکس این است. آدم‌ها روحیاتی دارند، آن روحیه‌ای که، او از آن تعبیر می‌کند به مزاج یا constitution، که ما امروز به آن ساختار روانی می‌گوییم، انسان‌ها مزاج یا ساختار روانی‌ای دارند، که اصلاً تجربه‌گرا است، به تجربه‌گرایی میل دارد و به سود این تجربه‌گرایی مدام دلیل می‌آورد. نه اینکه، فرد از اول تصمیم خودش را گرفته که تجربه‌گرا باشد و بعد ادله می‌آورد. البته او این ادعای کلی را نمی‌کند. او در ابتدا، همه‌ی سنخ‌های روانی را تمیز داده. (این مقاله به فارسی هم ترجمه شده و از آن ترجمه نسبتاً دقیقی ارائه شده در کتاب پراگماتیسم و چند مقاله دیگر از

ویلیام جیمز، با ترجمه نسبتاً دقیق عبدالکریم رشیدیان که اولین مقاله این کتاب است که بسیار مقاله کلاسیک و مهمی است). بعد ادامه داد که ما سنخ روانی گرم داریم و سنخ روانی سرد. او می گوید: کسانی که سنخ روانی شان، سرد باشد، Rationalist می شوند و کسانی که سنخ های روانی شان، گرم باشد، Romanticist می شوند. هم فیلسوفان رمانتیک سنخ روانی شان گرم است. سنخ های روانی نرم و زیر را از هم تفکیک می کند. یک tipology روانی درست می کند و بعد می گوید در تاریخ فلسفه نگاه کنید و ببینید آیا عقل گرایان، این ویژگی را که من می گویم، دارند یا خیر؟ همه تجربه گرایان، همه وجود گراها، همه کسانی که به وجود خدا اعتقاد دارند، سنخ روانی خاصی دارند، و این که شما فکر کنید، آن ها در آکادمی ها نشستند و دود چراغ می خورند، اصلاً چنین چیزی نیست. تاریخ نظام های فلسفی، تاریخ مزاج های فلاسفه است. آدم ها این طورند. من این سخن ویلیام جیمز را کاملاً قبول دارم.

خودم هم از آن دفاع کردم و فکر می کنم، کاملاً درست است. چون هر کدام از ما که به خودش نگاه می کند، می بیند که ما هرگز ادله های عقل گراها و رمانتیست ها را اول بررسی نکردیم. خیر، من از بچگی از عقل خوشم می آمد و وقتی وارد فضای شعر و شاعری می شد، دیگر خوشم نمی آمد. بعد هم رفته ام، این جا و آن جا به سود عقل دلیل آوردم. بنابراین این طور نیست که من همه کتاب های رمانتیست ها را خوانده باشم و بگویم همه ادله شان ضعیف است. ما سنخ های روانی مان فرق می کند که این سنخ روانی در نظام های فلسفی وجود دارد، در نظام های اخلاقی هم هست. آدم هایی هستند نظام اخلاقی شان، عدالت محور است. کسانی هستند که نظام اخلاقی شان، شفقت محور است. اخلاق Care، که امروز بسیاری از فیلسوفان پیرو آنند، کل اخلاق را، مبتنی بر غمخواری و شفقت می داند. خیلی از فیلسوفان اخلاق هم معتقدند، کل اخلاق مبتنی بر Justice یا عدالت است. بعضی می گویند: اخلاق، مبتنی بر حق است یا Right، نه Justice و نه Care. آیا این ها واقعاً همه ادله را دیده اند؟ خیر. این طور نیست. بنابراین به نظر می رسد، اصل سخن ویلیام جیمز درست است اما_ من دارم بر این اما تأکید می کنم، که خود جیمز هم این اما را می گفت و ابداع خود بنده نیست_ انسانیت ما به این است که، اگر به خاطر مزاجمان یک مکتبی، یک مشربی، یک مرامی، یک دینی، یک مذهبی و یک نظامی را انتخاب کردیم، خودمان را Open نگه داریم، نسبت به سایر مشرب ها، مسلک ها، مکتب ها، مرام ها، ادیان، مذاهب، کیش ها، آیین ها، نظام ها ... نمی شود بگوییم، خود ما دیگر تصمیمان را گرفته ایم.

باید بگذاریم، سایر مخالفین هم بیایند، حرفشان را بزنند، ببینیم آن ها چه می گویند، شاید متقاعد شدیم. یعنی این Open mindnesses یعنی شرح صدر، را باید حفظ کرد. انسان شرفش به این است که، شرح صدر

داشته باشد، و بگوید خب من می دانم که، به خاطر تربیت دوران کودکی، سنخ روانی، امور ژنتیک و.... این طور شده ام، اما شاید وقتی حرف مخالفان را شنیدم، رأیم عوض بشود. این سعه صدر، شرف انسانی ماست. گشودگی دل، داشته باشیم. بنابراین، فی بادی نظر ما تحت تأثیر مزاجمان هستیم، اما بعدها می توانیم با سعه صدر، از تأثیر آن چیزی که تحت سیطره مزاجمان انتخاب کردیم، خودمان را بیرون بکشیم. این توانایی را داریم، اما مشکل این است که به این قسمت دوم نمی پردازیم و تصمیم می گیریم. تصمیم در زبان عربی یعنی کر کردن، اصم یعنی کر، ما می گوئیم تصمیمان را گرفتیم، یعنی ما گوشمان را نسبت به سخنان مخالف کر کردیم و حرفی در گوشمان نمی رود.

می گویم، من به تصمیم رسیدم. یعنی خودمان را اصم کردیم و به حرف مخالف گوش نمی دهیم. یعنی هر کسی، هر چه که می گوید، فک خودش را خسته می کند. ما که گوشمان کر است و ما پرونده مان را مختومه اعلام کردیم. سخن ویلیام جیمز این است که، ما با واقعیت ها سروکار نداریم، این مزاج ماست که چیزی را واقعیت نشان می دهد یا چیز دیگری را واقع جلوه می دهد. دیدگاه ویلیام جیمز هم همین طور است که، انگار ما با واقعیت ها زیاد سروکار نداریم و ما را دل سرد می کند. جان سرل فیلسوف زبان و معروف دنیای امروز، که کارش بیشتر کشیده شد به فلسفه ذهن و در این بیست سال اخیر بیشتر، فیلسوف ذهن به شمار می آید، که شخصیت جالبی است، به لحاظ تصورات فکری. سرل با زبان شروع کرد، چون شاگرد آستین بود- در دانشگاه آکسفورد که آستین بزرگترین فیلسوف زبان نیمه اول قرن بیستم بود. او زیر نظر آستین فلسفه زبان خواند و بارزترین و شاخص ترین شاگرد آستین، در فلسفه زبان شد. نظرات استاد را تکمیل کرد، تصحیح کرد، بعضی هایش را غلط بودنشان را نشان داد. بعضی شان را عمق بخشید و چیزی که الان در فلسفه زبان گفته می شود، به لحاظ گفتاری پخته شده، نظرات آستین است که پختگی اش به دست سرل، صورت پذیرفته است. بعدها کم کم در بیست و پنج سال اخیر سرل متوجه شد، که اگر فرد بخواهد در فلسفه زبان اتخاذ موضع کند باید به فلسفه ذهن پردازد. ذهن با زبان رابطه ای دارد و شما تا ساختمان ذهن را تشخیص ندهید، ساختار زبان قابل تشخیص نیست. به همین خاطر رو آورد به فلسفه ذهن و در سال ۲۰۰۰ _ به مناسبت تحویل هزاره دوم به هزاره سوم _ راجع به فلسفه در هزاره سوم مقاله ای نوشت و پیش بینی کرد که تمام شاخه های فلسفه در هزاره سوم، به فلسفه ی ذهن، Reduction می شوند. دیگر در هزاره سوم، فلسفه، منحصر به فلسفه ذهن می شود و ما در همه شاخه های فلسفه، باید به سراغ فلسفه ذهن برویم، بنابراین در مابعدالطبیعه گرفته تا معرفت شناسی، فلسفه منطق و فلسفه زبان، فلسفه اخلاق، همه Reduction به فلسفه ذهن، خواهند شد و در

آخر هزاره سوم، به هر کسی که می‌گویند، فیلسوف است یعنی فیلسوف ذهن است. کاری نداریم که پیش‌بینی او درست است یا نادرست است. سرل بحث‌هایی که راجع به افعال گفتاری بیان کرده را کاری ندارم اما ایشان می‌گفت :

تقسیم بندی واقعیات به واقعیات طبیعی و واقعیات نهادی از طرف سرل

واقعیات جهان را می‌شود به دو دسته تقسیم کرد، ۱. واقعیات‌های طبیعی؛ ۲. واقعیات‌های نهادی. به این دسته دوم Institutional facts می‌گفت، در برابر Natural facts. تفکیکش به لحاظ نظری واضح است، اما به لحاظ مصداقی گاهی با مشکل روبرو می‌شویم. آیا این واقعیت، واقعیت طبیعی است یا واقعیت نهادی است. ایشان می‌گوید: اگر انسانی بر روی کره زمین خلق نشده بود یا انسان‌ها خلق شده بودند اما با ساختار ذهنی، روانی و فیزیکی متفاوتی خلق شده بودند، یک سلسله واقعیات‌ها وجود می‌داشتند، که اصلاً ربطی به این ندارند که ما وجود داشتیم یا نداشتیم یا دارای ساختار دیگری باشیم، مطلع باشیم از آن واقعیت یا مطلع نباشیم. به هیچ کدام از این عوامل بستگی ندارد. به این واقعیات‌ها می‌گوییم واقعیات‌های طبیعی، یعنی واقعیات‌هایی که بود و نبودش مطلقاً توقف ندارد، بر این که انسان آفریده شده باشد یا نه، با این ساختار جسمی، روانی و ... یا با ساختار جسمی-روانی دیگری و مطلع باشد یا مطلع نباشد. به این واقعیات‌ها می‌گوییم، واقعیات‌های طبیعی. مثلاً آب جرم مخصوصش یک بود. اگر انسان بر روی کره زمین نبود یا ساختار ذهنی-روانی ما جور دیگری بود یا ما خبر نداشتیم باز هم جرم مخصوص آب یک بود، ساختار مولکولی اش H_2O بود و هوا سبک‌تر از سنگ بود و این کاری با ما ندارد. اما یک سلسله واقعیات‌ها هستند که متفاوتند. ما چون به وجود آمدیم اولاً و چون ساختار ذهنی روانی‌مان این است که هست ثانیاً و چون دانش‌مان هم، همین مقداری است که داریم ثالثاً، این‌ها را خودمان به و به دست خودمان به وجودشان آوردیم. ایشان، این واقعیات‌ها را می‌گفت واقعیات‌های نهادی و چون انسان هم فردی زندگی نمی‌کند، واقعیات‌های نهادی، همین واقعیات‌های اجتماعی هم هست. مثلاً مالکیت یا ریاست یا اقتصاد، بانک، بیمه، همسری، یک واقعیات‌های نهادی است. این‌ها را خودمان به وجود می‌آوریم. اگر ما نبودیم، این‌ها هم نبودند. اگر ما نبودیم آب بود. به این واقعیات‌ها می‌گویند، واقعیات‌های نهادی. واقعیات‌های نهادی به تعبیر قدما، اعتباری‌اند.

واقعیات نهادی دارای آثار حقیقی هستند

اما و همه‌امایی که سرل بر آن تأکید می‌کرد این بود که، این امور اعتباری آثار حقیقی دارند. می‌خواهم بگویم آن چیزی را که سرل به آن می‌گفت واقعیات‌های طبیعی، چیزی است که قدما به آن حقایق می‌گفتند.

آن چیزی که سرل به آن می گفت: واقعیت های نهادی، قدما به آن اعتباریات می گفتند. اما چیزی که از آن غفلت می شد این بود که، این اعتباریات خودشان اعتباری اند، اما آثار و نتایج واقعی دارند. از کجا آثار و نتایج واقعی دارند، یکی به دلیل منطق و یکی به دلیل جامعه شناسی.

دلیل منطقی بر اینکه اعتباریات آثار واقعی دارند

دلیل منطقی این است، که پسر و دختری که بینشان صیغه عقد جاری نکرده ایم، به لحاظ منطقی اگر اشاره کنیم که علی شوهر زهراست، غلط گفته ایم، جمله مان صدق منطقی ندارد. یا به زهرا اشاره کنیم و بگوییم زهرا زن علی است، از لحاظ منطقی جمله مان کاذب است؛ اما تا صیغه خوانده شد، جمله مان کاذب نیست و صادق است. انگار یک واقعیتی کاملاً به وجود آمده است که قبلاً مطابق با واقعیتی نبود و الان مطابق با واقعیتی به وجود آمده است. اگر من جمله ای گفتم که قبلاً صادق نبود و حالا صادق است و قبلاً کاذب بود ولی الان کاذب نیست، یعنی واقعیتی به وجود آمده است. اگر اشاره کردم و گفتم، شما پدر کسی هستی و امروز این جمله کاذب بود، و فردا اشاره کردم و گفتم شما پدری کسی هستی و این صادق شد، این یعنی مطابق با واقع چیزی پدید آمده است. در مورد بچه و به دنیا آمدن بچه، واقعیت، واقعیت طبیعی است و حقیقی است اما در مورد صیغه واقعیت، واقعیت اعتباری است. در عالم بیرونی که زن و شوهر به لحاظ Objective با هم فرق نمی کنند و واقعیت اعتباری با صیغه پدید می آید. برخلاف زاییدن بچه توسط زن، که این جا یک واقعیت تکوینی، اتفاق افتاده و زایمان یک واقعیت تکوینی است. اما صیغه یک واقعیت تکوینی نیست. این دلیل منطقی است.

دلیل جامعه شناختی بر اینکه اعتباریات آثار واقعی دارند

دلیل جامعه شناختی اش این است که، وقتی در جامعه این واقعیت اعتباری به وجود آمد آثار حقیقی بر آن مترتب می شود. پول یک واقعیت نهادی است، یعنی اعتباری است. قبل از بشر که پول نبود. اگر هم روزی برسد که ما اسکناس ها را پول ندانیم، آن ها تبدیل می شوند به یک سری کاغذهای نقاشی شده. اسکناس ها که فیزیک شان فرقی نکرده و اما تا الان به آن ها اسکناس می گفتیم، اما از این به بعد به آن ها می گوئیم، کاغذهای رنگی که رویشان نقاشی شده، حالا که این کاغذهای رنگی به اعتبار ما شدند، اسکناس، ما با این اسکناس ها بیسکویت می خریم و بیسکویت را می خوریم. شمایی که این اسکناس را ندارید حق ندارید و نمی توانید این بیسکویت را بخورید. پس، خود این که این کاغذ رنگی را کردیم اسکناس، اعتباری بود و دست ما بود، اما با این همه به این خاطر که شما آن را معتبر می دانید، من می توانم با آن بیسکویت بخرم و بخورم و خوردن اما

واقعی است، اعتباری نیست. آن وقت که می‌خواهیم ببینیم که حرف کسی مطابق با واقعیت هست یا خیر، باید ذهنمان روی واقعیت‌های حقیقی نرود و واقعیت‌های نهادی هم واقعیت‌اند. ما باید ببینیم با آن‌ها ربط؟ مستقیم داریم تا ببینیم این واقعیت‌ها مطابق با واقع هست یا خیر، یا با آن‌ها ربط؟ مستقیم نداریم.

قراردادی بودن واقعیت از نگاه مور

اما قسمت سوم که اصل سخن ماست و راه‌حل مسئله است. راه‌حل این مسئله، که می‌گفتیم، ما یا به واقعیت‌ها راه نداریم یا راه داریم. راه‌حل مور است. مور می‌گفت: ما آدمیان قرارداد کرده‌ایم که ۳ دسته چیز را دارای واقعیت بدانیم و این قرار ماست. یکی آن که فلاسفه به آن می‌گویند: جواهر مادی، یکی آن که فلاسفه به آن می‌گویند: خاصه‌های جواهر مادی، یکی هم آن که فلاسفه به آن می‌گویند: نسبت‌های میان جواهر مادی. ما این سه تا را قرارداد کرده‌ایم که واقعیت دارند، هیچ استدلالی اقامه نشده برای آن که سنگ‌ها واقعیت دارند، اصلاً و ابداً. با کدام دلیل میتوان اثبات کرد، سنگ‌ها واقعیت دارند. خاصه سنگ؛ سختی سنگ را هم نمی‌شود برایش دلیل ارائه کرد. در کتاب معروف **لویس** به نام "آلیس در سرزمین عجایب می‌گوید، گربه رفت و رفت و رفت، تا این که جز لبخندش چیزی باقی نماند. یعنی جواهر از بین رفت اما خاصه‌اش ماند. اما آن‌جا سرزمین عجایب است و این اتفاق امکان‌پذیر است. وقتی نمی‌توانیم سنگ را اثبات کنیم، چطور می‌شود، سختی‌اش را اثبات کرد و بعد چطور می‌توانیم، نسبت‌های میان جواهر مادی را اثبات کنیم، این اثبات‌پذیر نیست. ما قرارداد کردیم که سنگ‌ها و آب‌ها و کره‌ها و چوب‌ها را که جواهر طبیعی‌اند و یا لیوان که جواهر مادی صناعی است، را واقعیت بدانیم و خاصه‌های این‌ها را هم واقعیت بدانیم و نسبت‌های این‌ها را هم واقعیت بدانیم و این سه تا را Convention می‌کنیم، یعنی قرارداد می‌کنیم، یعنی، این که ما این‌ها را واقعیت می‌دانیم، قراردادی است، که با هم کرده‌ایم، نه این که اثبات کردیم که این‌ها واقعیت دارند و دلیلی ارائه نشده که نشان بدهد، این‌ها واقعیت دارند. اما قرارداد این است. البته که این هست. و چرا این قرارداد را کردیم و قرارداد دیگری نکردیم؟ چون ساختار جسمانی-ذهنی-روانی مان اقتضا می‌کرد که قرارداد به این شکل باشد.

مقدمه اول: تقسیم جهان به عالم مجردات، مثال و ماده توسط فیلسوفان اسلامی

برای این که غرابت سخن برای شما کم بشود و بفهمید که سخن او عجیب و غریب نیست، پایتان را در کفش فیلسوفان اسلامی بکنید، و ببینید که جهان هستی در یک تقسیم‌بندی خیلی کلی و بزرگ، سه طبقه دارد. به غیر از فیلسوفان اسلامی، فیلسوفان یهودی و مسیحی قرون وسطی هم، همین‌طوراند. فیلسوفان ما معتقد بودند،

جهان هستی یک عمارت سه طبقه است، طبقه بالا عالم مجردات است، موجودات مجرد که نه ذاتاً و نه فعلاً مادی نیستند، نه در ذاتشان ماده است و نه در فعلشان. کفِ کفشان نفس انسان است که ذاتاً مجرد است، ولی فعلاً مادی است. یعنی حدنصاب و حداقل عالم مجردات، نفس انسان است. چون بقیه ذاتاً و فعلاً مجرداند اما نفس ذاتاً مجرد است اما اگر بخواهد فعلاً کاری انجام بدهد، باید دست به دامان بدن بشود، یعنی باید از گوش و بینی و دست استفاده کند، که امر مادی است. بنابراین نفس ما فرش عالم مجردات است، عرشش هم خداست. طبقه دوم عالم مثال است. عالم مثال، عالمی است که موجودات آن عالم، بعضی از ویژگی‌های مادی را دارند و بعضی از ویژگی‌های عالم مجردات را دارند. به آن می‌گفتند: مثال. چون هم مثل عالم مادی و هم مثل عالم مجردات است. مثال یعنی مثل عالم مجردات است، مثل عالم مادیات است. یک تیکه‌اش مثل آن عالم است، یک تیکه‌اش مثل این عالم است. گاهی هم به آن می‌گفتند: عالم برزخ. عالم برزخ دینی و مذهبی را نمی‌گویم، بلکه برزخ شیخ اشراق را عرض می‌کنم. برزخ یعنی کانالی که بین دو عرصه است. این هم طبقه دوم عالم هستی است. طبقه پایین‌اش عالم طبیعت بود. عالم ماده و مادیات که هم ذاتاً، فعلاً، کاملاً و از جمیع جهات مادی بود و ویژگی‌های عالم مادی را داشت. گاهی هم به این عالم می‌گفتند، عالم جسم و جسمانیات و گاهی هم می‌گفتند عالم ماده و مادیات. این طبقه فرودین عالم هستی است. بعضی می‌گویند این جا چاه جهان است، قعر جهان است، پشت‌بامش هم عالم مجردات است. این مقدمه اولی بود.

مقدمه دوم: مشکک بودن مفهوم وجود

مقدمه ثانیه را هم، باز در پوست فیلسوفان رفتیم و داریم حرف می‌زنیم. بروید در آن پوست، آن‌ها می‌گفتند وجود امر ذومراتب است، امر مشکک است، امر متواطی نیست. چطور بفهمیم وجود امر متواطی و مشکک است.

دوره برای تشخیص مفهوم متواطی و مشکک

دو راه دارد که بفهمیم امری متواطی است یا مشکک. یکی این که اگر صفت تر و ترین را بتوانید برای چیزی به کار ببرید، این امر مشکک است، ولی اگر نتوانستید به کار ببرید، این امر متواطی است. من می‌گویم این شی قرمز رنگ است. این شی هم قرمز رنگ است، ولی این شی قرمزتر از آن است. این قرمزی، امر ذومراتب و تشکیکی است. با یک دقت می‌گوییم، این قرمز است، این قرمز است و این هم قرمز است اما این یکی، قرمزترین است. این می‌شود امر مشکک و ذومراتب. اما من می‌گویم این دیوار است، آن هم دیوار است اما

نمی توانم بگویم این دیوار تر است، بنابراین این دیوار امر متواطی است، و دیوار تر معنا ندارد. اگر بگویند این دیوار محکم است و آن دیوار هم محکم است، اما این دیوار محکم تر است، این مفهوم محکم امر مشکک است (نه دیوار). نمی توانیم بگویم این جای است، آن هم جای است اما این جای، جای تر است. می توانم بگویم داغ تر است اما جای تر معنا ندارد. یک راهش این است که بینیم می توانیم در زبان به آن **تو و ترین** اضافه کنیم یا خیر و اگر با تر و ترین قابل جمع نبود، با امر متواطی سروکار داریم و اگر با تر و ترین قابل جمع بود، با امر مشکک سروکار داریم.

راه دوم این است که امور متواطی را، شما، یا همه اش را دارید یا هیچ چیز آن را ندارید. اما امور مشکک است که، امر شما دائم میان همه یا هیچ نیست. اگر من به شما بگویم بچه دارید یا بچه ندارید. از این دو حالت که بیرون نیست یا بچه دارید یا بچه ندارید و امرتان دایر میان همه یا هیچ نیست. بچه داشتن یک امر متواطی است.

اما کسی نمی تواند بگوید، من هم بچه دارم، هم بچه ندارم. نمی شود گفت، یا بچه دارم یا بچه ندارم. اگر دارید، پس، ندارید غلط است؛ اگر ندارید، پس دارید غلط است. یک وقت، من از یکی از دوستانم پرسیدم، چند تا بچه دارید؟ ایشان گفتند، من دو و شش نهم بچه دارم، گفتم شش نهم مال چی است؟ گفت خانم شش ماهه باردار است و دو تا بچه هم دارم.

اگر گفتم، شما شجاعت دارید یا ندارید، علم دارید یا ندارید، می توانید، بگویید هم شجاعت دارم، هم ندارم. علم امر ذومراتب است، اما بچه داشتن این طور نیست، شما یا بچه دارید یا بچه ندارید. اما علم را چرا می توانید بگویید هم دارم، هم ندارم، فیزیک را می دانم اما شیمی را نمی دانم. نه دارم، نه ندارم. امر دایر بین اثبات و نفی نیست. یا به قول شما جوان ها دایر به همه یا هیچ نیست. دایر بین اثبات و نفی نیست، امری که دایر بین همه یا هیچ است می شود، متواطی و آنی که دایر بین همه یا هیچ نیست، می شود مشکک یا ذومراتب.

متواطی بودن مفهوم وجود از نگاه عرف

حالا به فهم عرفی تان رجوع کنید. وجود داشتن متواطی است یا مشکک؟ این جا یکی از جاهایی است که فهم عرفی ما از فلسفه فاصله می گیرد. چون فهم عرفی نمی تواند بگوید، این موجود است، این هم موجود است اما این موجود تر از این است. فهم عرفی ما موجود بودن را امر متواطی می داند اما فلسفه وجود را امر مشکک می داند. این جاست که فلسفه از فهم عرفی فاصله می گیرد. ما می گوئیم این زیبا است، این هم زیبا است، اما این زیباتر است. مثلاً می گوئیم، این زن، زیباترین زن است. زیبایی را مشکک می دانیم اما ظاهراً در فهم

عرفی، وجود را مشکک نمی‌دانیم. اما فلسفه سنتی ما، در این جا از فهم عرفی فاصله می‌گیرد اما این اشکالی ندارد، که فلسفه از فهم عرفی فاصله بگیرد.

فاصله گرفتن فلسفه از فهم عرفی

البته من این را در مقام ارزش داوری نمی‌گویم، این که فلسفه می‌تواند از فهم عرفی فاصله بگیرد یا نه، دو قول مهم درباره‌اش وجود دارد و قول اول می‌گوید: نه تنها فلسفه می‌تواند از فهم عرفی فاصله بگیرد، بلکه باید هم فاصله بگیرد، قول دوم می‌گوید: فلسفه نباید از فهم عرفی فاصله بگیرد. ارزش داوری نمی‌کنم. فلسفه می‌گوید وجود داشتن، امر ذومراتب است. یعنی می‌توان گفت، این وجود دارد، این هم وجود دارد، اما این یکی بیشتر از آن وجود دارد. این هم مقدمه ثانی بحث من بود.

میزان بهره بردن عوالم سه گانه از وجود

حالا مقدمه ثالث. ما هنوز هم در پوست فلاسفه هستیم. حالا که وجود امر ذومراتب است، سه طبقه عالم هستی کدام بیشتر وجود دارند. مجردات بیشترین وجود را دارند، عالم مثال یا برزخ وجودش، کمتر و رقیق‌تر است و وجودش به آن غلظت نیست و کمتر است اما عالم ماده، کمترین و رقیق‌ترین بهره را از وجود دارد. یعنی وجود سفت سفت سفت که شما اگر انگشت بزنید جای انگشتان در وجود می‌ماند، وجود مجردات است. مثل انگشتی که به پنیر بزنید و جای انگشتان تا ابد بر پنیر می‌ماند. عالم مثال، مثل مرباهای سفت یا عسل است که، در عسل جای انگشتان می‌ماند، اما بعد از چند دقیقه اثر انگشتان پاک می‌شود. اما در عالم طبیعت وجود مثل آب می‌ماند و تا انگشت بزنید، اثر انگشتان پاک می‌شود؛ چون شل و رقیق است. بنابراین آن‌جا می‌گفتند، وجود شدت و ضعف دارد، شدیدالوجودترین موجودات، موجودات عالم مجرداتند. بعد موجودات عالم مثال‌اند، بعد موجودات عالم مادی‌اند. من از تعبیر غلظت و رقت استفاده کردم، فلاسفه از تعبیر فنی شدت و ضعف. وجود شدید داریم و وجود ضعیف. مقدمه چهارم این است که عالم خواب، عالم ورود به عالم مثال است. وقتی می‌خواهید، وارد عالم مثال می‌شوید و آن چیزهایی که می‌بینید، ساکنان عالم مثال‌اند، که انسان می‌بیند و وقتی بیدار می‌شود به عالم طبیعت برمی‌گردد و رویا ورود شخص رویابین است، به عالم مثال. البته خود عالم مثال را هم، به عالم مثال متصل و منفصل تقسیم می‌کردند، که آن دیگر به درد بحث من نمی‌خورد. رویا دیدن ورود شخص رویابین است به عالم مثال. اگر این طور است، ما وقتی در عالم مثالیم با واقعیت‌ها سروکار داریم، وقتی از خواب می‌پریم گردیم به واقعیت‌های شل و رقیقی که در عالم

طبیعت وجود دارد. یعنی رویا واقعی تر از آنی است که، شخص در بیداری می بیند. آنی که در عالم خواب می بیند، چون در عالم مثال است، واقعی تر است از آنی که در عالم بیداری می بیند، چون در بیداری، در عالم طبیعت اید. چون در خواب در عالم مثالید. حالا در پوست فیلسوفان بیاید بیرون و به خودتان برگردید. مثلاً می گوید داشتم خواب می دیدم، از خواب پریدم و فهمیدم همه آن چه در خواب می دیدم اوهام و اباطیل بوده است، یعنی کدام ملاک واقعیت می دانید؟ آن ها را که در بیداری می بینید واقعیت می دانید، چون می گوید اگر آن هایی که در خواب می دیدم اوهام و اباطیل نبود، الان باید می بودند، یعنی اگر الان می بودند، واقعیت داشتند. اگر حالا که از خواب پریدم، ناپدید شدند یعنی اوهام و اباطیل بودند. یعنی، اگر به پوست ملاصدرا یا ابن عربی بروید، می گوید تو تا الان یک سری واقعیات را می دیدی، اما الان به این جا برگشتی و وارد عالمی شدی که همه چیز یک ذره واقعیتری دارد و مربوط به عالم طبیعت اند. در آن جا عالم خواب عالم سفت و غلیظ تر است، در حالی که واقعیات عالم خواب رقیق تر است. فهم عرفی ما ملاک واقعیت یا paradigm واقعیات را آن هایی می داند که، در بیداری می دانیم یا در عالم خواب می دانیم؟ فهم عرفی آن هایی را که در عالم بیداری می بینیم، واقعیت می داند و می گوید اسوه یا الگوی واقعیت آن هایی است که، شخص در عالم واقعیت می بیند. از این نظر چنین می گوید: که آن چه در عالم خواب می دیدید، اباطیل بود، که تا چشم واکرد، در عالم واقع نبودند، یعنی در عالم طبیعت نبودند. پس ما معتقدیم آن هایی که در عالم طبیعتند واقعیت اند. پس دو تا قول شد، آن هایی که در عالم طبیعت و عالم بیداری می بینیم، اسوه و الگوی واقعیت اند و آن هایی که در عالم خواب می بینیم، عکس های موهومی اند از این واقعیت ها. یکی هم این که عکس این حالت را قبول داشته باشیم و مثل صدرالمتهلین حرف بزنیم. هیچ وقت فکر کردید که چرا قدما می گفتند: اول درجات النبوه المنامات. چرا می گفتند: "اولین درجه نبوت منام است"؟ چون نبوت اتصال به عوالم فوق عالم طبیعت است، اولین درجه اتصال به عالم بالا، این است که شخص خواب ببیند. از این نظر شما هم در آثار صدرالمتهلین و هم آثار حاج ملاهادی سبزواری، کتاب النبوات المنامات دارید. چون می گویند اولین قدمی که بروید، به طرف پیغمبر شدن این است که وارد عالم رویا شوید، چون آن یک واقعیت بالاتری است، تا بعد به واقعیت بالاتری وارد بشوید و بشوید نبی. حالا دقت کنید فهم عرفی ما می گوید آن چیزهایی که در عالم بیداری می بینیم Para digm و الگو و اسوه واقعیت اند و آن هایی که در عالم رویا می بینیم، یک عکس هایی از این ها هستند. نهایتش اگر باشند، عکسی از آن ها هستند اما اگر به سراغ صدرالمتهلین و ابن عربی و ملاهادی سبزواری بروید، می گوید این ها که واقعیتی ندارند. عدم نیستند، اما از واقعیت خیلی

رقیقی برخوردارند، اما اگر واقعیت غلیظ و سفت و ممکن می‌خواهید، آنی است که در عالم برزخ است و از آن غلیظ تر واقعیت عالم مجردات است. حالا کدامش قابل اثبات است؟ هیچ کدام از این دو قابل اثبات نیست، اما ساختار جسمانی، ذهنی و روانی ما با کدام یک سازگارتر است، این که آن چیزهایی که در این عالم است را واقعیت بدانیم، و گرنه حرف هر دو طرف بی‌دلیل نیست ولی هیچ کدام از دو طرف نمی‌توانند میدان را پر کنند و حرف خودشان را بر کرسی بنشانند. یعنی به همان اندازه که ما بی‌دلیلیم آن‌ها هم بی‌دلیل‌اند. اما، ما بر کدامش قرار داده‌ایم، بر این که این سنگ را یا این چوب را واقعیت بدانیم و چون چیزی که در خواب می‌بینم، مثل این نیست می‌گوییم، پس واقعیت ندارد، ما Paradigm را، این قرار دادیم. بنابراین دو قول وجود دارد و هیچ کدامش هم دلیل قاطعی به سودش وجود ندارد، مطلقاً، ولی ساختار ذهنی، جسمانی، روانی ما، ما را به قرارداد گران این طرف سوق می‌دهد، نه به آن طرفی که صدرای شیرازی و ابن عربی می‌خواستند. این مطالب را به این خاطر بیان کردم، که غرابت سخن مور برای شما کم بشود، مور می‌گفت واقعی دانستن، قرارداد است و دلیلی به سودش وجود ندارد، اگر دلیل به سودش وجود داشت که، این‌ها واقعیت دارند، باید حرف صدرای شیرازی را رد می‌کردیم، به عنوان حرفی که خلاف دلیل است، ولی نمی‌توانیم آن را رد کنیم به سادگی، نمی‌توانیم حرف ابن عربی را هم رد کنیم، آن یک دید است، این هم یک دید است. قرارداد ما این است که این‌ها را واقعیت بدانیم. از این جا باز به اسکلت اصلی بحث برمی‌گردیم. اما مور می‌گفت به محض این که قرارداد کردیم، جواهر مادی فلاسفه را و خاصه‌هایشان را و نسبت‌هایشان را واقعیت بدانیم، از این به بعد دو کار دیگر می‌توانیم، بکنیم که کاملاً واقع‌نگرانه است و دیگر قراردادی در کار نیست.

دو نتیجه واقعی مترتب بر قراردادی بودن وجود

یادتان می‌آید که آن جا قرارداد کردیم، زهرا زن علی بشود و علی شوهر زهرا بشود، ولی از آن به بعد یک آثار واقعی بر آن مترتب شد؟ این جا هم همین کار را می‌کنیم. قرارداد می‌کنیم. این سه دسته را واقعیت بدانیم اما وقتی این قرارداد انجام گرفت، کما این که در مورد ما انسان‌ها انجام گرفته، دو کار می‌توانیم انجام دهیم، که آن دو کار اصلاً قراردادی نیست و کاملاً واقعی است. یکی این که می‌توانیم در باب بقیه‌ی کاندیداهای واقعیت، داوری کنیم، این که آیا بقیه راهم می‌توانیم واقعی بدانیم یا نه، چون غیر از این سه دسته، خیلی چیزهای دیگر هستند که کاندیدای واقعیت‌اند، یعنی خودشان را نامزد کردند، که ما آن‌ها را واقعیت بدانیم. مثلاً آیا رویدادها هم واقعیت دارند، مستقل از جواهر مادی و خاصه‌ها و نسبت‌ها؟ مثلاً آیا وقوع نزاع بین من و دوستم واقعیت دارد یا قابلیت Reduction دارد به آن سه تا واقعیتی که قبلاً می‌گفتیم؟ یا نه این قسم

چهارمی است، که قابل Reduction کردن به این سه تا نیست. یکی رویدادها است، eventها؛ یکی processها، یعنی فرایندها. باران را در نظر بگیرید، باران وقتی رسید به زمین حق ندارم به آن اشاره کنیم و بگوییم این باران است، باید بگوییم این آب است. تا باران روی زمین نشست، باید بگوییم، این آب است. کی می شود گفت، باران است؟ در فاصله میان ابر تا زمین اگر اشاره کنیم هم می توانیم بگوییم، این باران است و هم می توانیم بگوییم این آب است، اما وقتی به زمین رسید، دیگر باران نیست، چون دیگر بارشی وجود ندارد، این باران یک process است. آیا این ها، یعنی processها واقعیت دارند یا خیر؟ این محل اختلاف است که processها، مستقل از این سه دسته ای که گفتیم، واقعیت دارند یا واقعیت ندارند.

آیا مجموعه ها واقعیت دارند، setها، یا واقعیت ندارند؟ آیا می شود گفت مجموعه زنان ایرانی مسلمان شیمی دان کمتر از چهل سال. آیا می شود گفت این مجموعه هم یک واقعیتی دارد. خود set را عرض می کنم. مسلماً یک زن ایرانی واقعیت دارد که هم مسلمان و شیمی دان است و هم کمتر از چهل سال دارد. این ها جواهر مادی اند و ما این ها را قبول داریم. اما set، آن طور که ریاضی دانان می گویند، آن واقعیت دارد؟ آیا غیر از این ها آیا می شود بگوییم مجموعه زنان مسلمانان ایران شیمی دان کمتر از ۴۰ سال. آیا این مجموعه مستقل از جواهر مادی، وجود مستقل دارد؟ این وجود مستقل ندارد، وجودش Reduction می شود به همان جواهر مادی. پس مجموعه ها هم محل بحث اند. چیز دیگری که محل بحث است اعداد است. آیا اعداد هم واقعیت دارند؟ آیا در عالم، چهار هم وجود دارد؟ یا چهار وجود ندارد؟ آیا جایی از عالم موطن هجده، سه یا چهار است؟ باز این هم محل بحث است. چیز دیگری که محل بحث است، قضایا است. آیا قضایا وجود دارند؟

یعنی این چای گرم است، به عنوان یک قضیه. گرمی چای که خاصه است و وجود دارد اما قضیه این چای گرم است که شد proposition، statement، آیا در عالم، قضایا هم وجود دارند؟ ممکن است کسی بگوید بله، قضایا هم وجود دارند. ممکن هم هست، قضایا وجود نداشته باشند. ممکن است که باز کسی بگوید، قضایای صادق وجود دارند اما قضایای کاذب وجود ندارند. آیا کلیات universalها هم وجودی مستقل دارند. مثلاً مستقل از این چای و آن چای، آیا واقعیتی مستقل به نام چای بودن وجود دارد؟ آیا غیر از من که انسانم و این خانم یا آن آقا که انسان اند، واقعیتی مستقل به نام انسان بودن وجود دارد یا وجود ندارد. یک واقعیت universal؟ محل بحث است. بعضی می گویند وجود دارد و بعضی می گویند وجود ندارد. آیا وضع امور یا state of affairs، آیا این هم وجود دارد یا وجود ندارد؟ من اصطلاح ویتگنشتاین را به

کار می‌برم. او می‌گوید: A cat on a mat. نمدی که جلوی در اتاقتان می‌اندازید، این که وجود دارد، شکی ندارم. یک گربه هم یک رویش نشسته، آن هم وجود دارد. این جوهر مادی است. بنابراین می‌توانم اشاره کنم که من در این جا یک نمد می‌بینم، که نمد یک جوهر مادی است و وجود دارد؛ و گربه هم وجود دارد. اما آیا می‌شود گفت: که غیر از گربه و غیر از نمد، گربه روی نمد هم وجود دارد؟ آیا در این اتاق، دو واقعیت وجود دارد یا سه واقعیت؟ آیا یک گربه و یک نمد وجود دارد و یک روی نمد بودن گربه؟ آیا روی نمد بودن گربه، یک چیز اضافه است یا نه، یک چیز اضافه نیست، به این می‌گویند state of affairs، اگر بخواهید state of affairs را بفهمید که چیست، دو راه دارید. یکی آن که بر سر هر قضیه یک "این که" دریاورید. آن می‌شود state of affairs. بگوییم، امروز یک‌شنبه است، این قضیه است. این که شکی ندارد، proposition یا گزاره است. اما اگر بر سر این جمله یک این که بگذاریم و بگوییم، این که امروز یک‌شنبه است، این می‌شود state of affairs. به این می‌گویند وضع امور. آیا «این که امروز یک‌شنبه است» واقعیتی از واقعیت‌های عالم است؟ یک راهش این است. یک راه دیگرش هم این است، به جای آن که، این که بر سر جمله بگذاریم، محمول قضیه را که صفت است تبدیل بکنیم به اسم. موضوع قضیه را مضاف‌الیه آن اسم قرار بدهیم، آن وقت می‌شود state of affairs مثلاً می‌گوییم «حسن بیمار است»، این قضیه است. حالا می‌خواهیم state of affairs آن را بسازیم. از دو راه می‌شود. راه اول این که بگوییم، این که حسن بیمار است، راه دوم هم این است که بیمار را محمول و صفت است را تبدیل بکنیم به اسم، که می‌شود بیماری. بعد موضوع را مضاف‌الیه این بیماری قرار بدهیم، که بشود بیماری حسن. آیا غیر از حسن و غیر از بیماری، چیزی هم با نام بیماری حسن وجود دارد یا خیر؟ ولی ماشاا... اموری هستند که این‌ها نامزد واقعیت تلقی شدند. درست مثل مجلس، مثلاً پنجاه نماینده اعتبارشان تصویب می‌شود، این‌ها می‌شوند نماینده مجلس. اعتبار نمایندگان بعدی را، خود این‌ها باید تصویب کنند. مثلاً می‌گویند این دویست و چهل نفر را که تصویب شد، نماینده مجلس‌اند اما در مورد سی نفر شک و شبهه وجود دارد. کی بحث می‌کند که این‌ها نماینده بشوند یا نشوند؟ انگار این سه مورد را یعنی جواهر مادی، خاصه‌ها و نسبت‌ها را قبول کردیم، که این‌ها واقعیت‌اند. بقیه باید خودشان را به این سه تا عرضه کنند، ببینم می‌شود، آن‌ها را واقعیت دانست یا نمی‌شود، آن‌ها را واقعیت دانست. وقتی شما آن قرارداد اولیه را پذیرفتید، دو کار دیگر می‌توانید انجام بدهید. کار اولش این بود که نامزدهای دیگر را هم، آیا واقعیت بدانید یا واقعیت ندانید. یکی هم این که گزاره‌های ناظر به واقعیت‌ها را ببینید، مطابق با واقعیت هستند، که صادق باشند، یا این که مطابق با واقع نیستند، که کاذب

باشند. موضوع جلسه آینده، این است که پس از پذیرش رئالیزم قرارداد گرایانه، چگونه صدق و کذب قضایا قابل احرازند و این پایان بحث نقد بیرونی است.

پرسش و پاسخ:

سوال: کتاب لویس را آیا مطمئن هستید که نامش درست است؟ تحلیل کافی نیست؟

استاد: بله، Analyze isn't enough، عنوان آن به شکل دقیق همین است.

سوال: جناب استاد در این مجموعه نظام فکری، آیا هیچ جایگاه و پایگاهی برای پدیده اسطوره وجود دارد؟ چون اسطوره چیزهای صرفاً زیبایی شناختی ندارد و اسطوره جنبه معرفت شناختی هم دارد.

جواب: در سه زمینه، راجع به اسطوره بحث می شود. یکی در زمینه روانشناسی، که بهترین نمونه اش آثار یونگ است، که آثار روان شناختی است. درباره آثار مثبت یا منفی ای که اسطوره اندیشی بر روان انسان می گذارد. تقریباً کل آثار یونگ یک نوع اسطوره در روانشناسی است. جای دوم که اسطوره بحث می شود، در دین شناسی است. ما هفت شاخه در دین شناسی داریم، که از این ها دوتایش به اسطوره می پردازد. یکی تاریخ ادیان و دیگری دین شناسی مقایسه ای. این هم دسته دوم. دیگر این که خود فلسفه هم راجع به اسطوره خیلی بحث می کند. کلاکوفسکی که فیلسوف و الهی دان بزرگ لهستانی است، کتاب مهمی دارد به نام The present of myth یا "حضور اسطوره" که از انتشارات دانشگاه کمبریج است. ایشان نشان داده که هنوز که هنوز است، فیلسوفان اسطوره پردازی دارند. حتی در اواخر قرن بیستم. ایشان نشان می دهد برخلاف آنچه ما فکر می کنیم، دوران اسطوره گذشته اما هنوز هم اسطوره وجود دارد و هر فیلسوفی در فلسفه اش یک یا دو اسطوره وجود دارد. او در یکی از فصل های کتابش، راجع به حضور اسطوره در علوم تجربی سخن گفته. او می گوید ما در فیزیک و شیمی و زیست شناسی هم اسطوره داریم. شما اگر مجموعه ای را که هر مس منتشر کرده که عنوانش هست، گستره اسطوره که مصاحبه است، با شانزده متفکر راجع به اسطوره، که مصاحبه کننده آن آقای ارشاد است در آن یکی، دو تا از مصاحبه شوندگان راجع به حضور اسطوره در فلسفه امروز سخن گفتند. حضور اسطوره در هنر و حضور در روانشناسی.

سوال: آیا این که جغرافیا تأثیری دارد، در پیدایش تمدن خاصی یا فرهنگ که بخشی از آن ادبیات یا ژانر ادبی خاصی؟

استاد: بله، می‌شود گفت، شما کتاب تحولات جامعه‌ی حمید حمید را اگر دیده باشید، عنوانش هست، علم تحولات جامعه. نشان می‌دهد که تحولات اقلیمی می‌توانند هم در مظاهر تمدنی و هم در مظاهر فرهنگی موثر باشند، که یکی از مظاهر فرهنگی ادبیات است و یکی از بخش‌های ادبیات هم ژانرهای ادبی است.

سوال: آیا می‌شود گفت آماده بودن یک مردمی برای گفتگو، استدلال، مدارا و از آن طرف آماده نبودن یک مردمی برای گفتگو، استدلال، مدارا و روی آوردن به راه‌های خشن، این هم تحت تأثیر جغرافیا و اقلیمشان است؟ یعنی این که بگوییم بعضی از مردم تحت تأثیر اقلیمشان، اساساً اهل مدارا هستند یا اساساً اهل خشونت‌اند؟

استاد: به صورت فی الجمله می‌شود گفت اما به صورت جبری نمی‌شود، گفت. چون اگر بخواهیم به صورت جبری بگوییم، معنایش این می‌شود که مردمی که در این اقلیم زندگی می‌کنند، در تمام طول تاریخشان باید به شکل ثابت بمانند. با این که ما به رای‌العین می‌بینیم که، کشورهای استبدادی به کشورهای دموکراتیک تبدیل شدند، کشورهای دموکراتیکی تبدیل شدند به کشورهای استبدادی. کشورهای خنثی تبدیل شدند به کشورهای اهل مدارا. با وجود این که همان اقلیم را دارند. مثلاً جهان اسلام تا قرن ششم پرمدارترین فرهنگ بود، اما همان جهان اسلام که بزرگترین رجل جهان تشیع آن زمان یعنی سید شریف مرتضی برادر شریف رضی، که گردآورنده نهج‌البلاغه است، در رثای بزرگترین رهبر صائیان زمان خودش یک رثائی ۸۴ سطر سروده است که در آن می‌گوید: "تا تو را در گور ندیده بودم نمی‌دانستم، کوهی را می‌شود در زیر خاک دفن کرد. شما تصور کنید که الان مرجع تقلیدی در قم در رثای مارکسیستی، رثائی بگوید. این دو برادر در آن زمان، رئیس شیعیان جهان اسلام بودند و از آن جهت به آن‌ها می‌گفتند، شریف، شریف یعنی رئیس. این یعنی تمام مدارا. تمام tolerance. اقلیم نجف آیا از هشتصد سال پیش تا الان فرق کرده است؟ آیا می‌توانید، الان اصلاً چنین چیزی تصور کنید. مثلاً تصور کنید که آقای جوادی آملی در وفات دکتر حقشناس شعر بسراید؟ اصلاً و ابداً. چون دوران، دوران نفی غیر است. دوران، دوران این است که ما بر حقیق. یک نفری گفته بود، همه رزق‌های عالم از طریق ما شیعیان در عالم توزیع می‌شود. اگر ما چیزی را ریختیم پیش این خرها و گاوها که هیچ، اگر نمی‌ریختیم هم کسی از ما طلب ندارد. خب، این جغرافیا که فرق نکرده، جبر جغرافیایی وجود ندارد. این جور نیست که، اقلیمی به خاطر ویژگی‌های جغرافیای اش اهل مدارا یا اهل خشونت باشد.

اما در یک امر شکی نداریم. مثلاً در شمال، به خاطر اقلیمش، یک ویژگی‌های فرهنگی داریم که در اصفهان وجود ندارد، به دلیل اقلیمش، اما این در حد سوق دادن است. سوق دادن یعنی چیزی که تو را رانش می‌دهد به یک راهی اما تعداد راه‌های پیش‌پایت را کم می‌کند و به یک راه نمی‌رساند، چون اگر به یک راه رسیدید جبر می‌شود دیگر.

جلسه پانزدهم

روش احراز صدق و کذب قضایا، مبتنی بر واقع‌گرایی قراردادگرایانه

در جلسه گذشته بیان شد، که به نظر می‌آید رأی درستی است که ما قرارداد می‌کنیم، چه چیزهایی را الگو، اسوه و سرمشق واقعیت تلقی کنیم و بعداً درباره واقعیت داشتن یا نداشتن هر چیز دیگری که بحث می‌کنیم، در واقع درباره این بحث می‌کنیم که آن چیز دیگری که درباره واقعیت داشتن یا نداشتنش، بحث می‌کنیم، مثل آن چیزی که قرارداد کرده‌ایم، هست یا مثل این نیست. مثل این چیزهایی که اسوه و الگو قرار داده‌ایم هست یا نیست و برای این که غرابت سخن جی.ای. مور هم کم شود، گفتم شما اگر به دیدگاه فیلسوفان سنتی ما را جویا بشوید، می‌بینید آن‌چه که در خواب می‌بینید، واقعی‌تر است از آن‌چه در بیداری می‌بینید، چون در

عالم خواب ما با عالم مثال سروکار داریم، با عالم برزخ وجودی سروکار داریم و آن عالم (مثال)، موجوداتش از واقعیتِ بیشتری برخوردار هستند. ما آن چه را در بیداری می بینیم، الگوی واقعیت می دانیم و به همین جهت هم می گوئیم آن چه در خواب می بینیم، واقعی نیست، مثل این ها نیست. بنابراین قراردادی بودنش به نظر می آید درست است. منتهی این که ما این را قرارداد می کنیم نه قراردادهای دیگری را، قرارداد می کنیم به اصطلاح جواهر مادی و خاصه های آن ها و نسبت میان آن ها، الگو و سرمشق واقعیت باشند، به ساختار جسمی-ذهنی-روانی ما بستگی دارد. این گونه نیست که کاملاً بی ریشه و بی خبر از عالم واقع باشد، تا وقتی که ما این ساختار جسمی-ذهنی-روانی را داریم، این قراردادها را می کنیم و علت این که سخن این فیلسوفان برای ما عجیب و غریب می آید که می گویند، موجودات عالم خواب واقعی تراند از موجودات عالم بیداری، این است که سخانشان با این ساختار جسمی-ذهنی-روانی ما سازگار نیست. انگار وجود ما، اقتضایش این است که اگر قرار است، چیزی را واقعی بدانیم، همین چیزهایی باشد که در عالم طبیعت به آن ها می گوئیم، جواهر مادی و خاصه ها و نسبت ها.

اگر بنابراین شد که ما این سه را به صورت قرارداد قبول کردیم، آن هم نه قرارداد بی ریشه در واقعیت، بلکه قراردادی که به هر حال ریشه در ساختار ذهنی و روانی ما دارد، اگر قرار شد این ها را واقعی بدانیم، صدق و کذب قضایا دیگر قابل احراز است. دیگر می شود فهمید یک قضیه ای که درباره واقعیت ها گفته می شود، این قضیه صدقش چگونه است، چون در واقع صدقش بستگی به این دارد که ما ببینیم آن واقعیتی که ادعا شده، واقعیت دار است، آن چنان که این سه تا الگو واقعیت دارند یا نه.

مشکلات احراز صدق و کذب قضایا

اما در این جا یک سلسله مشکلات پیش می آید که باعث می شود میزان دقتی که ما در علوم مختلف داریم، با هم مساوی نباشد. وقتی که ادعاهایی درباره وضع زنان حال شود، محرز است که چگونه می توانیم، در باب صدق و کذب شان، تحقیق کنیم. اگر من گفتم در این اتاق نیتروژن وجود ندارد، چون دارم درباره الان سخن می گوئیم، این قابل صدق و کذب است و صدق و کذبش هم قابل تحقیق است؛ اما اگر من درباره گذشته سخن می گفتم و این که ده سال پیش، در این اتاق نیتروژن وجود نداشته است، دیگر به آسانی صدق و کذبش قابل تحقیق نبود. یا اگر درباره ی آینده سخن بگویم، مثلاً بگویم ده سال آینده در این اتاق نیتروژن وجود نخواهد داشت، دیگر صدق و کذبش به این آسانی قابل احراز نخواهد بود. بنابراین، می خواهم بگویم بعد از روش جی.ای.مور، ما روش احراز صدق و کذب را بلدیم، اما این روش در همه جا به آسانی قابل

تحقیق نیست و میزان سهولت و صعوبت قضایا، یکسان نیست. مثالی می‌زنم. اگر کسی گفت برای رفتن از نقطه A به نقطه B، باید تمام نقاط میان A تا B را پیمود، که این یکی از اولیات علم فیزیک است. این همان چیزی است که قدمای ما می‌گفتند، طفره محال است. یعنی نمی‌شود شما از نقطه‌ی A بروید به نقطه‌ی B و یکی از نقاط میان A تا B را طی نکنید. آن‌ها می‌گفتند طفره و جهش کردن از یک نقطه به نقطه دیگر، بدون آن که نقاط میان آن را طی کنید، محال است. شما اگر بخواهید از نقطه‌ی A بروید به نقطه‌ی B و میان این دو نقطه، هزار نقطه فاصله است، باید تمام این هزار نقطه را طی کنید. نمی‌شود بگویید هشتصدتایش را طی می‌کنیم و از دویستتایش می‌پریم. این را قدما می‌گفتند، محال است. این در مورد هر A و هر B صادق است. اما آیا از این نکته‌ای که من گفتم، برمی‌آید که آیا رسیدن از هر A به هر B به سهولت رسیدن از هر A به هر B دیگر است. بعضی وقت‌ها ما می‌توانیم به آسانی از A به B برسیم اما بعضی رسیدن‌ها از A به B دشوار است. مثلاً آیا رسیدن شما از تهران به مشهد، آیا به آسانی رسیدن شما از این جا به کره ماه است. در هر دو یک قانون حاکم است. چه شما بخواهید از این جا بروید به مشهد، چه از این جا بخواهید بروید کره ماه در هر دو حال یک قاعده صادق است. این که شما باید تمامی نقاط میان A تا B را طی کنید، اما طی کردن نقاط میان A و B، وقتی از تهران به مشهد است، آسان است. اما وقتی سخن از فاصله میان زمین تا ماه است، دشوارتر است. بنابراین ما نباید فکر کنیم، وقتی روشی را به دست ما دادند، اِعمال این روش در تمامی موارد، دارای یک نوع سهولت است. ممکن است روش، یک روش باشد، اما وقتی می‌خواهد اِعمال روش بشود، جابه‌جا دارد، یک جا آسان‌تر است و یک جا دشوارتر است. سخنی که جی.ای. مور می‌گفت، روش احراز صدق و کذب را برای ما مشخص می‌کرد. او می‌گفت: وقتی یک ادعایی درباره واقعیت‌ها می‌شود، روش احراز صدق و کذبش این است، که ببینید آیا آن روشی که احراز واقعیت‌دار شدنش شده، مثل این سه‌تایی که الگو می‌دانید، هست یا مثل این سه‌تا نیست. یعنی مثل جواهر مادی، خاصه‌ها و نسبت‌ها هست یا نیست. این روش را به یکسان، به سهولت نمی‌شود، پیاده کرد. گاهی سهل‌تر قابل پیاده کردن است، گاهی سخت‌تر قابل پیاده کردن است. نکته اول این که: گاهی آسان‌تر می‌شود، پیاده‌اش کرد. گاهی دشوارتر می‌شود، پیاده‌اش کرد. مثل هم نمی‌شود، پیاده کرد.

امور شناختنی شناخته و شناختنی ناشناخته و ناشناختنی

نکته دوم این که، گاهی موارد این روش را نمی‌شود، پیاده کرد. از این جاست که یک تقسیم سه‌گانه‌ای در epistemology پدید آمده، که امور قابل تقسیم‌اند به دو قسم و یکی از این دو قسم هم خودش دو قسم

می‌شود، که نهایتاً می‌شود سه قسم. امور قابل تقسیم‌اند به امور شناختی (knowable) و امور ناشناختی (unknowable). امور شناختی هم باز خودش به دو قسم تقسیم می‌شود: امور شناختی شناخته و امور شناختی ناشناخته. پس امور تقسیم می‌شوند به سه قسم، شناخته‌ها، ناشناخته‌ها و ناشناختی‌ها. حالا این سه قسم بر اساس سخن جی.ای. مور، کاملاً قابل فهم است. شناخته‌ها، آن‌هایی‌اند که روش جی.ای. مور در موردشان اعمال شده و به نتیجه رسیده. ناشناخته‌ها، آن‌هایی‌اند که روش جی.ای. مور در موردشان اعمال شده اما هنوز به نتیجه نرسیده است، چون سخت‌تر و دشوارتر بوده‌اند؛ و ناشناختی‌ها آن‌هایی‌اند که روش مور در موردشان اصلاً قابل اعمال نیست. یعنی این روش در عین حال که یگانه روشی است که ما کشف کرده‌ایم، همه‌جا قابل اعمال نیست. به این ناشناختی‌ها یعنی دسته سوم می‌گوییم، Mystery یعنی راز. تا آن‌جا که یاد می‌آید فرق بین راز و مسئله و معما را گفته‌ام. راز یعنی آن‌ها را نمی‌شود، شناخت. یکی از وظایف epistemology این است که رازها را تشخیص بدهد و آن‌ها را کنار بگذارد، یعنی ناشناختی‌ها را تشخیص بدهد و آن‌ها را به کنار بگذارد. این طوری ما می‌فهمیم که هم و غممان را باید مصروف چه مسائلی نکنیم و بفهمیم که این‌ها فوق‌طور عقل آدمی‌اند. قدامی گفتند: چیزهایی هستند که فوق‌طور عقل آدمی‌اند، یعنی ناشناختی‌اند، رازاند و این یک از مهمترین اهتمامات epistemology جدید است که بفهمد، رازها چی هستند، که ما سراغشان نرویم، چون آن‌ها رازند و ناشناختی‌اند، دنبال شناختی‌ها برویم، تا حداقل از آن جهت ناشناخته‌ها را تبدیل کنیم به شناخته.

معرفی نظرات در مورد کاندیدای رازها

این رازها چی‌اند؟ در این جاست که الی‌ماشا... epistemology شقوق مختلفی پیدا کرده که من یک تعدادی از کاندیداهایش را عرض می‌کنم. بعضی گفتند: Nomen راز است، phenomenon راز نیستند. این‌جا بهتر است یک جدول صلیب مانند بکشید، یک جایش بنویسید راز، یک جایش بنویسید ناراز. که راز می‌شود ناشناختی و ناراز می‌شود شناختی. در این جدول این کاندیدها را بنویسید. بعضی گفتند راز Nomen است، phenomenon ناراز است. یعنی حاق، ناشناختی است اما ظواهر امور شناختی‌اند یا بگویید بود امور ناشناختی است، جلوه‌هایشان، شناختی است. خود کانت می‌گفت: Nomen و phenomenon. بعضی مثل قدامی ما گفتند: ذات ناشناختی است، اعراض شناختی‌اند. مثلاً ابن‌سینا در کتاب «حدود» می‌گوید: ما نمی‌توانیم ذات اشیا را بشناسیم، ما تنها می‌توانیم اعراض را بشناسیم، از این جهت تعریف منطقی محال است و شدنی نیست. بعضی گفتند

خود (self)، راز است و ناخود، شناختنی است. تنها چیزی که نمی‌شود شناخت، Self است. بعضی گفتند: **حال**، شناختنی است اما **گذشته** و **آینده** ناشناختنی است و امکان ندارد بتوانیم گذشته و آینده را بشناسیم. ما راجع به گذشته، خیلی عقاید داریم، اما این‌ها، شناخت نیست. این که ناشناختنی است، یعنی این که ناپلئون در جنگ واتلو شکست خورد یا پیروز شد، ناشناختنی است. و گرنه ما عقیده داریم، او از نیروهای انگلیسی شکست خورد. اما عقیده غیر از معرفت است. بعضی گفتند: حال و گذشته شناختنی است، آینده ناشناختنی است. بعضی هم گفتند حال و آینده شناختنی است، اما گذشته شناختنی نیست. دیگر این که **طبیعت** شناختنی است، **ماوراء طبیعت** شناختنی نیست. یعنی هر چیزی جسم و جسمانی باشد، شناختنی است ولی هر چیزی که جسم و جسمانی نباشد و ماده و مادی نباشد، شناختنی نیست. یک دید این است که فقط **خدا** ناشناختنی است و هر چیزی **غیر از خدا** شناختنی است. جالب است که بگوییم کسانی گفته‌اند: **خدا** شناختنی است و هیچ چیز **غیر از خدا**، شناختنی نیست. مالبرانش، فیلسوف و متکلم معروف فرانسوی، کتاب مهمی دارد به نام **در جستجوی حقیقت**، که یک شاه کار به تمام معناست، او در این کتاب می‌گوید: فقط خدا شناختنی است و بقیه امور را با نور خدا شاید بتوان شناخت و اگر نور خدا نباشد که محال است، بشناسیم. خدا شناختنی اول است. یک دید می‌گوید: همه‌ی واقعیت‌ها را می‌شود، شناخت. واقعیت‌ها شناختنی‌اند. سوال می‌شود که، اگر همه واقعیت‌ها را می‌شود شناخت، این یعنی ما ناشناختنی نداریم؟ آن‌ها جواب می‌دهند چرا، ارزش‌ها ناشناختنی‌اند. یک دید دیگر می‌گوید: **واقعیات و ارزش‌ها** شناختنی‌اند، **وظایف** ناشناختنی‌اند. یک دید دیگر می‌گوید: **خود امور** ناشناختنی‌اند، **روابطشان** شناختنی است. نامزد های دیگری هم وجود دارد، ولی الان حضور ذهن ندارم. این‌ها را در بحث‌های معرفت‌شناسی گفته‌ام. بعضی گفته‌اند: هر چه در دنیاست، شناختنی است، اما آن چه پس از دنیاست، ناشناختنی است، بنابراین آخرت و برزخ ناشناختنی است. بعضی گفتند **روح آدمی** ناشناختنی است و هر چه غیر از روح شناختنی است. که روح به غیر از Self است. بعضی گفتند: هر چه انسان داراست، به میزان انسان‌وارگی‌اش، شناختنی است و هر چه انسان‌وار نیست، به میزان انسان‌وار نبودنش، ناشناختنی است. این معنایش این است که همه چیزهایی که می‌شناسیم را از طریق خودمان می‌شناسیم. بنابراین اگر چیزی به ما شباهت نداشته باشد، آن را نمی‌شناسیم.

سلسله مراتب حقایق، به اعتبار سهولت و صعوبت شناخت

در این ستونی که عرض کردم، درجه‌ی صعوبت و سهولت شناختنی بودنشان، متفاوت است که حالا من درجه‌ی آن را عرض می‌کنم. اجماع تقریباً بر این است که آسان‌ترین حقایق، حقایق منطقی‌اند، بعد حقایق

ریاضی‌اند، که آسان‌تر قابل شناختند. بعد حقایق علوم تجربی طبیعی‌اند، بعد حقایق علوم تجربی انسانی‌اند. بعد حقایق تاریخ‌اند، بعد حقایق فلسفی، بعد حقایق هنری، اعم از ادبی، غیرادبی و بعد اگر مستقلاً قائل به دین باشیم، حقایق مذهبی و غیرمذهبی‌اند. اگر قائل باشیم، چون بعضی قائلند که ما حقایق دینی و مذهبی نداریم. معنایش این است که از بالا که به پایین می‌آید درجه ظنی بودن، افزایش پیدا می‌کند و درجه قطعی بودن کاهش پیدا می‌کند. این را معمولاً در معرفت‌شناسی میزان probability در علوم می‌گویند. یعنی احتمالی بودن، که قدماً به آن می‌گفتند ظنی بودن. اسکت بحث را بیان کردم ولی این‌ها بحث‌هایی عمیق و جذاب‌اند.

انواع معانی تحلیل گزاره‌ها

نکته دیگر بحث تحلیل گزاره‌هاست. اگر یادتان بیاید قبلاً هم گفتیم، تحلیل به یک معنا به کار نمی‌رود. گاهی تحلیل در برابر توصیف و نقد است. گاهی تحلیل قسیم توصیف یا گزارش و نقد است. آن‌جا تحلیل یعنی کشف پیش‌فرض‌ها و لوازم. آن‌جا وقتی می‌گویند تحلیل یعنی چیزی که گزارش و توصیف نیست و نقد هم نیست، تحلیل است، یعنی کشف پیش‌فرض‌ها و لوازم. در بحثی که الان می‌خواهیم انجام دهیم، مراد از تحلیل شناخت هر گزاره از راه تجزیه‌ی آن مرکب به بسیط‌ترین اجزاء. به این می‌گوییم **تحلیل**. جی.ای. مور نظرش این بود که تعریف، تحلیل است. او می‌گفت: شما هر وقت چیزی را تعریف می‌کنید، یعنی آن را تحلیل می‌کنید. یعنی دارید آن را به بسیط‌ترین اجزاء خودش، تجزیه می‌کنید. با این حال، بعضی برخلاف جی.ای. مور معتقدند تعریف، تحلیل نیست. اگر حرف جی.ای. مور را قبول کنیم، فرقی با تحلیل گزاره‌ها چه می‌شود؟

تفاوت تحلیل و تعریف گزاره‌ها

تفاوتش این است که در تعریف، تحلیل مفاهیم می‌کنیم، اگر حرف مور را بپذیریم، در تعریف، تحلیل conceptها یا مفاهیم می‌کنیم.

اما گاهی ما می‌خواهیم گزاره‌ها را از طریق تجزیه‌شان بشناسیم. البته تحلیل، معانی دیگری هم دارد. در تحلیل گزاره‌ها اول چیزی که باید روشن شود، این است که، آیا گزاره‌ها بیان واقع می‌کند یا بیان ارزش می‌کند یا بیان تکلیف؟ این اصلاً کار آسانی نیست، برخلاف چیزی که به نظر می‌آید. همیشه در گزاره‌ها باید بفهمیم، که گزاره چه صادق و چه کاذب، آیا در مقام بیان یک واقعیت (fact) است یا بیان یک ارزش یا value یا بیان یک تکلیف و obligation است. مخصوصاً تفکیک واقعیت، از ارزش خیلی دشوار است، گرچه موارد دیگر هم دشوار است. برای این که این تفکیک صورت‌پذیرد، باید به چند مورد توجه کنیم. من اگر بگویم:

(راست گویی خوب است). این چه گزاره‌ای است؟ آیا این حاکی از ارزش است، حاکی از واقع است یا حاکی از تکلیف؟ ممکن است تا شما واژه خوب را می‌بینید، بگویید: حاکی از واقع که نیست، مخصوصاً که ببینید، موضوعش هم راستگویی است و این یک فعل ارادی انسانی است. پس یا ارزش است یا تکلیف. آن وقت است که من به شما می‌گویم خیلی‌ها معتقدند راست‌گویی خوب است، بیان واقع است و لغت خوب، رهن‌شما شده و غلط‌انداز شده.

اما این بیان واقع است. اما بسیار خوب، فرض‌مان بر این است که بیان واقع نباشد. در آن دوتای دیگر، آیا بیان ارزش است یا بیان تکلیف. به سادگی نمی‌شود گفت. آیا دارد، ارزشی را مشخص می‌کند یا این که تکلیفی را برای ما نسبت به راست‌گویی مشخص می‌کند. تشخیص آن آسان نیست. همه چیز مثل شناخت آب که H_2O است، آسان نیست. همان‌طور که گفتیم: (سرکه ترش است)، بیان واقع است، اما این که (سرکه خوشمزه است) آیا بیان واقعیت است یا بیان ارزش است؟ مسلماً بیان تکلیف نیست. چون در تکلیف موضوع باید یک فعل باشد و سرکه یک فعل نیست. اما آیا (سرکه خوشمزه است) بیان واقع است یا بیان ارزش؟ سرکه ترش است، بیان واقع است. اما این که سرکه خوشمزه است، بیان واقع است یا ارزش، تشخیصش، خیلی مشکل است. چرا این‌طور است؟ چون الفاظ در گزاره‌ها غلط‌اندازی دارند، تا غلط‌اندازی برطرف نشود، ما نمی‌فهمیم این گزاره‌ها حاکی از ارزش‌اند یا تکلیف یا واقع.

بحثی پیرامون غلط‌اندازی واژه‌ها

می‌خواهیم به این غلط‌اندازی‌ها اشاره کنیم، که این‌ها در نقد خیلی مهم است. اما نکته این است که شما باید بدانید، طبق حصر منطقی، الفاظی که در هر زبانی به کار می‌روند _ مرادم واژه‌هاست، چون الفاظ ممکن است چیزهای دیگری را هم به ذهن شما بیاورد _ حتماً بار معنایی دارند. چون واژه‌ها اگر بار معنایی نداشته باشند، به آن می‌گوییم: لفظ مهمل است و لفظ مستعمل نیست.

اگر جامع المقدمات را خوانده باشید، می‌دانید که هرچه از حنجره آدمی به درآید، صوت است و صوت بر دو گونه بود، صوت مهمل، که آن را معنا نباشد و صوت مستعمل، که آن را معنا باشد و صوت مستعمل را لفظ خوانند. خلاصه آن که برای این لفظ مستعمل، که تعبیر زبانی برایش به کار می‌رود و من الان مرادم از تعبیر زبانی، واژه‌هاست و من کاری به عبارات و جملات ندارم. پس واژه‌ها به صرف این که واژه‌اند، بار معنایی دارند. با این که این‌طور است اما امروزه در زبان و فلسفه زبان بحثی پیش کشیده شده، که من اجمالاً

را بیان می‌کنم. برای تفصیلش می‌توانید به کتاب «رساله درباره آزادی» نوشته موريس کرنستون مراجعه کنید. البته کتاب درباره آزادی است ولی بعد به خاطر آن که می‌خواسته بحث کند درباره آزادی، (که آزادی چیست؟) واقعیتی را نشان می‌دهد یا ارزشی را؟ به مناسبتش بحث خیلی خوبی پیش کشیده، راجع به این که واژه‌هایی که در زبان به کار می‌روند، به حصر منطقی ممکن است، اقسامی داشته باشند. ممکن است بار معنایی داشته باشند، بار عاطفی هم داشته باشند. ممکن است بار معنایی داشته باشند و بار عاطفی نداشته باشند؛ و ممکن است بار عاطفی داشته باشند و بار معنای نداشته باشند. این سومی عجیب است. چون قبلاً می‌گفتم لفظ باید بار معنایی داشته باشد، در حالی که این‌ها بار معنایی ندارند ولی بار عاطفی دارد. مثالی می‌زنم. لفظی که بار معنایی دارد و بار ارزشی ندارد، که قسم وسطی است از این مواردی که بیان کردم، مثل آب. بار معنایی دارد ولی بار ارزشی ندارد؛ یا دیوار، یا میز. که میز از همه مثال بهتری است، که اصلاً بار ارزشی ندارد. آب ممکن است کمی بار ارزشی داشته باشد، مخصوصاً برای محیط‌هایی که خشک‌اند، یا دیوار هم ممکن است، کمی بار عاطفی منفی داشته باشد. چون به ذهن مزاحمت و ممانعت را می‌آورد. اما الفاظی که بار معنایی دارند و بار ارزشی هم دارند. مثلاً در فرهنگ دینی «مومن» بار معنایی و بار ارزشی مثبت دارد، منافق، فاسق، فاجر، بار معنایی دارند و بار ارزشی منفی هم دارند. در فرهنگ مارکسیستی، سرمایه‌دار، بار معنایی دارد اما بار عاطفی منفی هم دارد و کارگر بار معنای دارد اما بار عاطفی مثبت دارد. در فرهنگ انقلاب ما کارگر تبدیل شده به مستضعف، که مستضعف بار معنایی و بار عاطفی مثبت دارد. بار عاطفی‌ها، بخش عمده‌شان به فرهنگ مربوط می‌شود. الان اگر به یک روشن فکر بگویید لیبرال، افتخار هم می‌کند. می‌گوید البته همین‌طور است. البته در قم اگر به یک نفر بگویید لیبرال، از ناسزا هم بدتر است، چون بار عاطفی منفی دارد.

الفاظی که بار معنایی ندارد اما بار عاطفی دارد

اما آیا لفظی هم هست که بار عاطفی داشته باشد اما بار معنای نداشته باشد. آن تعریفی که گفتم در جامع المقدمات باید چنین چیزی نباشد. اما متخصصان دستور زبان می‌گویند چنین چیزی هستند مثلاً هورا، آفرین، Bravo. آفرین یا هورا یعنی چی؟ این‌ها بار معنایی ندارند اما بار عاطفی دارد. مثلاً هورا را در فرهنگ لغت نمی‌توانند بنویسند، چون معنا ندارد. هورا یعنی چی؟ این‌ها فقط بار عاطفی دارند، معنا ندارند و آدم را سرشار از احساسی مثبت می‌کنند. از این نکته‌ای که گفتم دو مطلب بیرون می‌آید. مطلب اول این است که، الفاظی که بار عاطفی دارند، چه بار عاطفی مثبت و چه بار عاطفی منفی، این‌ها را لزوماً نباید از الفاظ ارزشی بدانید.

یعنی در فرهنگ مارکسیستی سرمایه‌دار بار عاطفی منفی دارد، اما آیا می‌شود گفت سرمایه‌دار یک لفظ دال بر ارزش است. سرمایه‌دار، در مارکسیسم، دارای بار عاطفی منفی است ولی آیا مفهوم ارزشی است؟ این اولین مشکل ما می‌شود که فکر می‌کنیم، الفاظی که دارای بار عاطفی‌اند، این‌ها الفاظی دال بر ارزش‌اند. با این که این طور نیست.

بنابراین، شما وقتی دیدید در قرآن لغت «مؤمن» است، گزاره حاکی از مؤمن، گزاره‌ای حاکی از ارزش نیست. مؤمن، تنها بار عاطفی مثبت دارد. منافق بار عاطفی منفی دارد. اما به این معنا نیست که اگر در جمله‌ای واژه منافق به کار رفت، حاکی از ارزش است. این اولین نکته. و من خیلی تأکید می‌کنم که شما باید دقت کنید که الفاظی که دارای بار ارزشی هستند، دارای بار عاطفی، اعم از مثبت و منفی هستند، اما همه‌ی الفاظی که دارای بار عاطفی مثبت یا منفی هستند، لزوماً دارای بار ارزشی نیستند. دوم این است که بسیاری عقیده دارند، مفاهیم ارزشی که ما به کار می‌بریم، مفاهیمی‌اند که بار معنایی ندارند، فقط بار عاطفی دارند و از این‌جا مکتب بزرگی در فلسفه اخلاق به وجود آمده است. امثال هر و امثال ایر معتقد بودند، گزاره‌های اخلاقی که در آن‌ها الفاظ دال بر ارزش به کار می‌رود، این الفاظ بار عاطفی دارند اما بار معنایی ندارند، که هر، به یک روایتی از این قائل بود و ایر به یک روایت دیگری از آن قائل بود. من مفاهیم ارزشی را بارها خدمت دوستان تقسیم کرده‌ام، اما دوباره اشاره می‌کنم.

بار معنایی نداشتن الفاظ ارزشی

وقتی معتقدند، الفاظی که دال بر ارزش است، بار معنایی ندارند، فقط بار عاطفی دارند و مثل هورا و مثل اوهوی می‌مانند، این‌ها دیگر سخنان گاهی شامل مفاهیم ارزشی اخلاقی می‌شود، گاهی مفاهیم ارزشی حقوقی، گاهی مفاهیم ارزشی زیبایی‌شناختی و گاهی مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی، منطقی، معرفت‌شناختی و امثال ذلک. این‌ها معتقدند: الفاظی که ما دال بر ارزش‌شان می‌دانیم، الفاظی‌اند که بار معنایی ندارند و پراند از بار عاطفی.

اگر بگوییم راستگویی خوب است یعنی آفرین بر راستگو، Bravo بر راستگو، مرحبا بر راستگویی. همان‌طور که مرحبا معنا ندارد، این گزاره هم همین‌طور است. و به این مکتب می‌گوییم emotivizem. مکتبی که می‌گوید گزاره‌های اخلاقی فقط عاطفه‌های ما را نشان می‌دهند، وقتی می‌گوییم راستگویی خوب است یعنی آفرین راستگویی و این‌ها بار معنایی ندارند و تنها بار عاطفی دارند.

مشکلات جدایی گزاره های ناظر به واقع و ناظر به ارزش

رابطه بار عاطفی و بار معنایی الفاظ

حالا به اسکلت اصلی بحث، برگردیم. اولین چیزی که برای تحلیل گزاره ها لازم است، این است که گزاره های ناظر به واقع را از گزاره های ناظر به ارزش و گزاره های ناظر به تکلیف جدا کنیم و این جدایی هم مشکلاتی دارد، که اگر بحث بار معنایی و بار عاطفی را توجه کنید و حتی اگر به الفاظی توجه کنید که بار معنایی ندارند و بار عاطفی دارند، آن وقت باید توجه کنید با یک گزاره که مواجه می شوید، الفاظ وارد شده در این گزاره، کدام یک بار عاطفی و معنایی هر دو را دارند، کدام یک بار معنایی دارند و بار عاطفی ندارند، و کدام یک بار معنایی ندارند و بار عاطفی دارند و بعد بدانید آیا گزاره هایی که در این جا ارزش تلقی می شوند، آیا واقعاً بار معنایی ندارند و فقط بار عاطفی دارند، یا بار معنایی هم دارند ولو این که بار عاطفی مثبت و منفی داشته باشند؛ و یا این که وقتی با گزاره ای روبرو شدید، که واژه ای در آن به کار رفته، که دارای بار عاطفی مثبت یا منفی است، فکر نکنید کل آن گزاره، گزاره ای ارزشی است. نه ممکن است کل گزاره، گزاره ارزشی نیست.

در زبان به غیر از حقیقت مجاز و استعاره و کنایه و ... داریم

اما مشکل دوم که آدم را در تمیز گزاره های حاکی از واقع و گزاره های حاکی از ارزش و گزاره های حاکی از تکلیف را مشکل می کند، این است که در زبان به غیر از حقیقت، "مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه و تمثیل و رمز" هم وجود دارد و چون وجود دارد، برای این که بفهمید گزاره، ناظر به واقعیت است یا ارزش یا تکلیف، اگر آن شش تای دیگر وجود دارد، باید تبدیلهش کنید به اولی. چون چاره ای جز این وجود ندارد، یعنی اگر در جمله تان مجازی، استعاره ای، تشبیه ای، تمثیلی، رمزی، کنایه ای به کار رفته، باید این ها را رمززدایی، کنایه زدایی، تمثیل زدایی، مجاز زدایی، و استعاره زدایی، بکنید و تبدیلهش کنید به یک جمله ی حاکی از حقیقت. حقیقت در مقابل صدق و کذب را نمی گویم، حقیقت در مقابل مجاز. در ترجمه باید عین گزاره را بیاوریم، اما در فهمان بایستی دقت کنیم و این کار واقعاً کار آسانی نیست، اگر شما یک قطعه ادبی را بردارید و با آن چنین کاری بکنید، خواهید دید که این کار اصلاً کار آسانی نیست. باید ببینید که بار عاطفی و معنایشان از چه قرار است و آن هایی که دال بر بار عاطفی اند، بار معنایی هم دارند یا بار معنایی ندارند و بعد بفهمید که این ها کدام شان حاکی از استعاره و تشبیه و کنایه و رمز و ... هستند، و بعد آنها را به

حقیقت برگردانید، که در این صورت خواهید فهمید، چقدر نقد اندیشه‌ها، کار دشواری است و همیشه اندیشه هم وقتی نقد می‌شود، که به صورت مکتوب یا ملفوظ در می‌آید. شما این شعر را که مثلاً:

زندگی در چشم من شب‌های بی‌مهتابی را ماند
شعر من نیلوفرِ پژمرده در مرداب را ماند
ابر بی‌باران اندوهم، خار خشک سینه کوهم
سال‌ها رفته است کز هر آرزو خالی است آغوشم
نغمه‌پرداز جمال عشق بودم، آه! حالیا خاموش خاموشم
یاد از خاطر فراموشم

شما این کار را با این شعر انجام دهید، ارزش‌ها را از آن‌ها که فقط بار عاطفی دارند، جدا کنید، استعاره‌ها را برگردانید به حقیقت، تا بفهمید که گزاره‌ها کدام‌شان حاکی از واقع‌اند، کدام‌شان حاکی از ارزش‌اند و کدام‌شان حاکی از تکلیف‌اند.

وجه صعوبت نقد اندیشه‌ها

از این نظر نقد اندیشه‌ها کار واقعاً دشواری است. وقتی شما در زمینه علوم انسانی وارد می‌شوید، صعوبت کار یک مقدار بیشتر هم می‌شود تا وقتی که وارد فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی می‌شوید. چرا که در آن‌ها معمولاً این بیانات به کار نمی‌رود. اما آیا در فیزیک وقتی می‌گویید یک جسم، جسم دیگر را جذب می‌کند، این جذب یعنی چه؟ آیا واقعاً بین این دو جسم *Attraction* وجود دارد؟ جاذبه وجود دارد؟ بعضی گفتند از واژه جذب در فیزیک دست بردارید. بگویید آن‌ها گرانش یا *Gravity* دارند نسبت به هم. در گرانش جاذبیت نیست. جاذبیت ممکن است، مجازی باشد از حقیقتی یا میل ترکیبی. شما می‌گویید *H* با *O* میل ترکیبی دارد، *Ag* یعنی نقره هم میل ترکیبی دارند، اما طلا میل ترکیبی ندارد. این میل ترکیبی، آیا مجازی است حاکی از حقیقتی. آیا واقعاً طلا میل ندارد به اکسیژن اما هیدروژن میل دارد؟ میل یک بیان مجازی است. در طلا و نقره که میل معنا ندارد. آیا باید میل را به یک بیان حقیقی تبدیل کنیم. در کتاب‌های فیزیک، کمتر از جاذبه استفاده می‌کنند و سعی می‌کنند، از واژه *Gravity* استفاده کنند و به جای آن که بگویند نظریه‌ی جاذبه، می‌گویند نظریه گرانش. ولی وقتی وارد علوم انسانی می‌شوید، این وضع خیلی بدتر می‌شود. شما یک متن ادبی را بردارید و با آن چنین کاری را انجام دهید: "خدایا کدام پل در کدام جای جهان شکسته است، که هیچ کس به خانه نمی‌رسد." در شعر از همه دشوارتر است. پس نکته دوم این بود که ما چون

صناعت ادبی هفت گانه‌ای داریم که تنها یکی‌اش به درد ما می‌خورد، ولی آن شش تا صنعت فراوان در گفتار و نوشتار به کار می‌روند، و ما باید آن‌ها را تبدیلیشان کنیم به حقیقت و آن وقت، آن بیان حقیقی را نقل کنیم، تا ببینیم درست است یا درست نیست.

نسبت واقع با ارزش چیست ؟

اما نکته سوم این است که، تازه خودِ واقع و ارزش و تکلیف، چه نسبتی با هم دارند؟ فرض کنیم که فهمیدیم این جمله حاکی از واقع است یا حاکی از ارزش است یا حاکی از تکلیف است، حال، این بحث پیش می‌آید که این‌ها چه نسبتی با هم دارند، یعنی اگر متفکری گزاره‌ی حاکی از ارزشی گفت، می‌توانیم موظفش کنیم که حالا که این گزاره را گفتی، باید گزاره‌ی حاکی از تکلیف را هم بگویی، یا اگر کسی یک گزاره حاکی از واقع را گفت، می‌توانیم موظفش کنیم که فلان گزاره‌ی حاکی از ارزش را هم باید بگویی. مثال می‌زنم. فرض کنید، یک الهی‌دان یا یک عالم اخلاق متدین بگوید، راستگویی موجب تقرب به خداست و فرض می‌کنیم موجب تقرب به خداست، یک بیان حاکی از واقع باشد. آیا می‌توانیم این را به پای آن عالم الهی-اخلاقی بگذاریم، که راستگویی خوب است. و می‌توانیم به پایش بگذاریم، که گفته باید راست گفت. آیا می‌توان به پایش گذاشت که گزاره حاکی از واقع یک ربطی به گزاره حاکی از ارزش دارد و یک ربطی هم به گزاره حاکی از تکلیف دارد یا ندارد. اگر دارد کسی را که اولی را گفته، دومی را هم به پایش می‌نویسیم و سومی را هم به پایش می‌نویسیم. آن الهی‌دان می‌گوید: ممکن است من گفته باشم راستگویی سبب تقرب به خداست، اما چرا از قول من گفته‌اید: راستگویی خوب است؟ من نگفتم راستگویی خوب است اما من گفتم، راستگویی، سبب تقرب به خداست. و یا این که، من گفتم سبب تقرب به خداست اما نگفتم که باید راست گفت. کی می‌شود کسی چنین چیزی بگوید: وقتی است که چنین ارتباطی وجود نداشته باشد، یعنی ارتباط بین تکلیف و ارزش، و تکلیف و واقع وجود نداشته باشد. والا می‌شود از سخنان حاکی از واقع من، چیزهایی را به پایش بنویسید، که حاکی از ارزش است و یک چیزهایی هم به پایش بنویسید، که حاکی از تکلیف است یا حتی حاکی از واقع است. حالا یک نمونه‌اش را برای شما می‌گویم. مثلاً می‌گویم: (فلانی، به خانه برو). این تکلیف است. آیا از این نتیجه نمی‌شود که من معتقد بودم، (ایشان قدرت رفتن به خانه را دارند) و قدرت به خانه رفتن را داشتن یک گزاره حاکی از واقع است. یعنی آیا می‌شود، از یک گزاره حاکی از تکلیف، یک گزاره حاکی از واقع را نتیجه بگیریم؟ و اگر آن جمله غلط باشد، که فلانی قدرت رفتن به منزل را دارد، یعنی من حرف غلطی زده‌ام. حالا اگر من گفتم، برو، آن واقع را می‌شود نتیجه

گرفت، منطقاً. حالا این نتایج را چقدر می‌شود گرفت و چقدر نمی‌شود گرفت؟ چقدر از گزاره‌ی حاکی از واقع می‌شود، گزاره‌ی حاکی از تکلیف یا گزاره‌ی حاکی از ارزش را نتیجه گرفت یا نمی‌شود نتیجه گرفت. یا از گزاره‌ی حاکی از ارزش چقدر می‌شود، گزاره‌ی حاکی از واقع و گزاره‌ی حاکی از تکلیف را نتیجه گرفت یا نمی‌شود نتیجه گرفت. و از گزاره‌ی حاکی از تکلیف چقدر می‌شود، گزاره‌ی حاکی از ارزش و گزاره‌ی حاکی از واقع را می‌شود نتیجه گرفت و چقدر نمی‌شود نتیجه گرفت. این هم بحث پیچیده‌ای شد در نقد اندیشه‌ها. ممکن است فرد گزاره‌ای حاکی از ارزش گفته باشد، آیا ما می‌توانیم گزاره‌های حاکی از واقع را به رخس بکشیم و بگوییم این مخالف حرف شماست؟

پرسش و پاسخ:

سوال: در بحث تحلیل، به دنبال فهمی از سخن مخاطب بودیم، تا ادعا و پیش‌فرض‌ها را بفهمیم. یک وقت است که ما خودمان سخن مخاطب را می‌فهمیم و یک وقت برای فهم سخن مخاطب از او سوال می‌پرسم. آیا فکر نمی‌کنید، سوال پرسیدن هم ارتباطی به بحث‌های ما دارد؟

جواب: چرا، اما هنوز بحث من تمام نشده و سخنان من تا به این جا پیش رفته که فردی سخنی را که به صورت گفتار یا نوشتار عرضه کرده و انگار خودش اصلاً نیست. گاهی اوقات ما از راه‌های دیگری با طرف مواجه شویم، که یکی از راه‌های سوال است. گاهی گوینده و نویسنده هست مثل مناظره، مثل مصاحبه. مثل سوال صرف که در آن جا روش‌های خاص خود را دارد.

سوال: در بحث فهم یک سخن هم باز تعریف، جایگاه ویژه‌ای دارد؟

جواب: ما ۱۳ قسم تعریف داریم و یک جلسه راجع به تعریف صحبت خواهیم کرد. ما گاهی وقتی از یک تعریف دستمان بریده شد، راضی می‌شویم به تعریف بعدی، ولی گاهی هم در بعضی حوزه‌ها، جز یک قسم از تعریف، تعریف‌های دیگر، هیچ سودی ندارد. در بعضی حوزه‌ها تعریف باید operational باشد، تعریف عملیاتی باشد. در بعضی حوزه‌ها تعریف حتماً باید Ascensive یعنی اشاره‌ای یا مصداقی باشد. بعضی باید حتماً intensive یا Extensive باشند. یعنی در یک حوزه‌ای نگوئیم چون دستمان به این نرسید، از آن تعریف دیگر استفاده می‌کنیم. در بعضی حوزه‌ها فقط یک تعریف مفید است و تعریف‌های دیگر به درد نمی‌خورد. فکر می‌کنم راجع به سوال و تعریف هم یک جلسه را اختصاص خواهیم داد.

سوال: نامفهوم

جواب: بله، من واقعاً معتقدم که راز یا mystery در هستی وجود دارد. به خاطر من بیاورید در جلسه آینده که بیان کنم از نظر من چه چیزهایی رازند؟

سوال: آیا کتابی هست که بیان کند، چه چیزهایی در هستی رازند؟

جواب: کتابی هست با این عنوان که "چه چیزهایی را نمی توان شناخت؟"

سوال: آن جا که بعضی در فلسفه اخلاق قائلند، که واژه ها از لحاظ اخلاقی باید بار عاطفی داشته باشند، نه بار معنایی، لازمه اش این است که در معناشناسی قائل شویم، مفاهیم ارزشی مثل خوب معنایشان متفاوت اند، معانی اخلاقی نیست. مثلاً این که می گوئیم این اره، اره ی خوبی است با راستگویی خوب است فرق می کند؟

جواب: این که بگوئیم این اره، اره خوبی است بار عاطفی دارد، بار معنایی دارد و اگر راستگویی خوب است را مثل ایر قائل باشیم اصلاً بار معنایی ندارد، فقط بار عاطفی دارد. اما این را قبول ندارم. من معتقدم تمام مفاهیم ارزشی، حتی مفاهیم زیبایی شناختی مثل این که بگوئیم: این خانه با شکوه است یا این شعر زیبا است، یا این سخن رکیکی است، این ها مفاهیم ارزشی زیبا شناختی اند اما معتقدم بار عاطفی شان هم البته قوی است، این ها هم حتی بار معنایی دارند. من معتقد نیستم، که مفاهیم ارزشی بار معنایی نداشته باشند. منتهی هر چه از حقوق و اخلاق به طرف دین و مذهب و زیبایی شناسی می رویم، بار معنایی کمتر و بار عاطفی بیشتر می شود و گرنه هیچ مفهوم ارزشی ای نیست که بار معنایی وجود نداشته باشد. هورا را نمی گوئیم، چون هورا که اصلاً مفهوم ارزشی نیست. بار هورا تماماً بار عاطفی است. هیچ لفظ ارزشی ای نیست، که تماماً بار عاطفی داشته باشد و بار معنایی نداشته باشد، حتی مفاهیم زیبایی شناسی مثل زشت، زیبا، این ها هم یک بار معنایی دارند، چه بار عاطفی شان خیلی قوی است.

سوال: این که گفتند مثلاً به خانه برو، از این تکلیف می شود، واقع را استخراج کرد

جواب: واقع را طبق عقیده آن کسی که گفته برو یعنی من عقیده داشتم که ایشان می تواند برود و اگر ایشان نتواند برود، این یعنی یکی از عقاید من غلط است و خلاف واقع است.

سوال: در قرآن هم امر بر ایمان می شود؟

جواب: یعنی فرض بر این است که، می توان ارادی ایمان آورد اما نمی دانیم واقعاً می شود، ارادی ایمان آورد. وقتی می گوید، یا ایها الذین آمنوا آمنوا. از این می شود این نتیجه را گرفت، که طبق عقیده ی خدایی که این جمله آمنوا را گفته، انسان ها می توانند اگر بخواهند، ایمان بیاورند. حالا اگر روزی اثبات شد، که ایمان امر ارادی نیست، این یعنی یکی از عقاید خدا، خلاف واقع است.

سوال: یعنی عقیده امر اختیاری است؟

جواب: بله، عقیده امر اختیاری است.

سوال: ولی به این کاری نداریم که عقیده امر اختیاری است یا اختیاری نیست.

جواب: از نظر قائل این طوری است.

سوال: در نقد مهم است که مثلاً کسی حرفی را گفته و ما داریم آن را بیان می کنیم. مثلاً می گوئیم قرآن می گوید: یا ایها الذین آمنوا آمنوا. و یک نفر بیاید، بگوید من قائل هستم که ایمان، ارادی نیست، نقدش وارد نیست؟

جواب: خیر، وارد نیست. چون ما داریم قول قائل را می گوئیم و می گوئیم قائل معتقد است که ایمان امر ارادی است. حالا اگر در بیرون معلوم شد عقیده امر اختیاری نیست، این یعنی عقیده قائل غلط بوده و او حرف غلطی زده است.

سوال: نامفهوم

جواب: در اکثر موارد ما از گزاره های ناظر به واقع، پیش فرض های ناظر به واقع را استخراج می کنیم و لوازم ناظر به واقع را استخراج می کنیم، اما بحث من این بود که آیا می شود از گزاره های ناظر به ارزش یا تکلیف یا واقع، پیش فرض های از غیر آن سنخ استخراج کرد یا نه. یعنی از گزاره ی ناظر به ارزش، یک پیش فرض ناظر به واقع را استخراج کرد. اما بیشتر وقت ها چنین است که ما از گزاره ی ناظر به واقع، پیش فرض های ناظر به واقع را استخراج می کنیم یا لوازم ناظر به واقع را استخراج می کنیم. اما این که دقت می کنیم این سه دسته با هم چه ارتباطی دارند، به این خاطر است که ببینیم آیا می شود، از گزاره های ناظر به ارزش، پیش فرض های ناظر به واقع را نتیجه بگیریم یا نه؟

سوال: پس باید در نقد در نظر داشته باشیم، فردی که گزاره ای را نقد می کند از یک گزاره ارزشی، یک گزاره ناظر به واقع را نتیجه نگرفته باشد.

جواب: دقیقاً. چون چنین چیزی وجود دارد. الان این کار در نوشته ها انجام می گیرد اما در نقدهای ما به آن توجه نمی شود. بعضی می گفتند تفکیک واقع از ارزش کار غلطی است و همه گزاره ها ناظر به واقع اند. آن ها هم که ارزشی به نظر می آیند، ارزشی نماندند. آن هایی که تکلیفی نماندند و گرنه واقعی اند. بعضی از فیلسوفان اسلامی هم به چنین چیزی قائلند.

سوال: آن هایی که قائل به اتصالند؟

جواب: بله، آن‌هایی که قائل به انفصالند. اگر شما هم بخواهید مثل این‌ها قائل باشید، باید حتماً چنین چیزی را اثبات بکنید، بعد بگویید دیگر گزاره‌ی ناظر به واقع و ارزش و تکلیف، تپاً سه نوع‌اند، در واقع یک دسته‌اند. اما این که هنوز اثبات نکرده‌اند، که یک چیزاند و احکام یکی را به دیگری تسری بدهید، این محل بحث است که آیا شما می‌توانید از یک گزاره‌ی واقعی یک نتیجه‌ی ارزشی بگیرید یا حق نداشتید. من الان دارم براساس این پیش‌فرض حرف می‌زنم که این‌ها سه چیزند. اما من معتقدم این‌ها سه چیز نیستند، یک چیزند.

راز

راجع به راز، بحث‌های فراوانی در الهیات و فلسفه وجود دارد. خودتان می‌دانید که ما در مسیحیت بحث خیلی پراهمیت الهی‌دانان مسیحی را بحث راز می‌دانیم و این که Mystery ها چی هستند و خودتان می‌دانید که غالب الهی‌دانان مسیحی می‌گویند: تبدیل جوهری که در هنگام عشای ربانی رخ می‌دهد، راز است. این که شراب تبدیل به خون مسیح و نان تبدیل به گوشت مسیح می‌شود را تبدیل جوهری می‌گویند، که می‌گویند این یکی از رازهاست. الی‌ماشا... بحث‌هایی در الهیات مسیحی در مورد راز وجود دارد. در فلسفه هم مخصوصاً در دو شاخه‌ی فلسفه‌ی قرن بیستم، بحث راز مطرح شده است؛ در شاخه‌ی تحلیلی به دست ویتگنشتاین، و در شاخه‌ی فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم به دست گابریل مارسل، بحث راز، از نو طرح شد و درباره‌اش خیلی سخن گفته شد. در بحث شاخه تحلیلی فلسفه به دست ویتگنشتاین، چون آخرین قضیه از قضایای رساله‌ی منطقی-فلسفی او این است، با این جمله کتاب او پایان می‌پذیرد که "آن چه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید به سکوت برگزار شود" و کتاب تمام می‌شود و این آغاز Mystical دیدن فلسفه‌ی ویتگنشتاین متقدم است. در ویتگنشتاین متأخر هم به طریق اولی بحث راز وجود دارد، چون در آن جا چیزی که ورای بازی‌های زبانی می‌شود، راز است. این است که هم شاخه‌ی اگزیستانسیالیسم و هم شاخه‌ی فلسفی تحلیلی هر دو درباره‌ی راز سخن گفته‌اند و این دو تا فیلسوف‌اند که مثال می‌زنم. اما نظر خودم هم راجع به راز خواسته شد. من خودم به وجود راز معتقدم. به این معنا که معتقدم هیچ دلیل موجهی نداریم که موجودات جهان هستی را در مدرکات عقل آدمی منحصر کنیم. شما به راز قائلید یعنی چه؟ یعنی موجودات جهان هستی را منحصر نمی‌کنید در مدرکات آدمی، نه در مدرکات بالفعل و نه در مدرکات بالقوه‌ی آدمی که در آینده فعلیت خواهند یافت. من به این قائلم و معتقدم واقعاً رازهایی وجود دارد. در میان این رازها من هفت تا را راز می‌دانم و معتقدم درباره‌ی این‌ها چیزی برای گفتن نداریم و عقل بشری چیزی برای گفتن ندارد. از اینها سه‌تای اولی، همان‌هایی هستند که کانت هم به آن توجه داشت. یکی خداست. یکی چیزی که کانت از آن

تعبیر می‌کرد، من از آن به آگاهی آدمی تعبیر می‌کنم. این آگاهی consciousness به موجودی است. من معتقدم آگاهی یک راز است. کانت به آن می‌گفت نفس. او می‌گفت: نفس فراتر از طور عقل نظری است و ما نمی‌توانیم از طریق عقل نظری به ماهیت نفس پی‌بریم. من به جای تعبیر نفس، از تعبیر آگاهی استفاده می‌کنم. چه تفاوتی میان ما و این سنگ هست؟ تفاوتش این است که می‌گویند تو آگاهی و او آگاه نیست. تا می‌گوییم آگاهی یعنی چه؟ راه‌ها بسته می‌شود. ما نمی‌دانیم آگاهی یعنی چه؟

سوال: خدا، هستی‌اش یا چیستی‌اش راز است؟

جواب: هم هستی‌اش و هم چیستی‌اش. درباره‌ی آگاهی، هستی آگاهی برای ما احراز شده اما چیستی آگاهی برای ما محرز نیست. درباره‌ی خدا که من معتقدم خود هستی‌اش هم راز است. سومین راز به نظر من بحث جبر و اختیار است، که باز کانت هم می‌گفت. بحث جبر و اختیار به هیچ‌جا نمی‌رسد. این چیزی بود که مولانا هم تصریح می‌کرد. او می‌گفت: تا ابد جبریان دلیل خواهند آورد و اختیاریان هم دلیل خواهند آورد و هیچ‌کس هم پیروز نمی‌شود. ما هیچ دلیلی نداریم که انسان‌ها مجبورند و هیچ دلیلی هم نداریم که انسان‌ها مختارند و جبر و اختیار یک راز است.

سوال: آیا راز با جدلی‌الطرفینی بودن متفاوت است؟

جواب: اگر دو امر جدلی‌الطرفین درست هم وزن باشند، تبدیل به راز می‌شود. ممکن است امری جدلی‌الطرفینی باشد اما یک طرف از طرف دیگر قوی‌تر باشد و آن به همان اندازه، از راز بودن، بیرون می‌آید. جدلی‌الطرفینی‌هایی که به لحاظ epistemological کاملاً وضع مساوی دارند. به زبان خودم بگویم، خردپذیرها راز نیستند، خردگزیرهایی که یکی از طرفین‌ها بر طرف دیگر رجحان دارد هم راز نیستند. خردگزیرهایی که دو طرفشان کاملاً با هم مساوی‌اند، رازاند. خردستیزها هم که راز نیستند. بنابراین وقتی می‌گوییم راز، مراد خردگزیرهایی است که واقعاً طرفینشان به یک اندازه قوت دارند. به نظر من این سه تا را کانت هم می‌گفت. می‌گفت ما باید این سه تا را پیش فرض عقل عملی بدانیم اما از راه عقل نظری نمی‌توانیم آنها را اثبات کنیم. بعضی می‌گویند، کانت گفته عقل نظری نمی‌تواند این‌ها را اثبات کند، اما عقل عملی می‌تواند این‌ها را اثبات کند. اصلاً بحث عقل عملی که اثبات نیست، عقل عملی که قدرت اثبات هیچ چیزی را ندارد. عقل نظری قدرت اثبات این سه تا چیز را ندارد اما هر سه‌تای این‌ها جز پیش فرض‌های عقل عملی‌اند، نه این که عقل عملی توانسته این‌ها را اثبات کند. به هر حال،

عقل عملی اثبات هیچ چیز دیگر را نمی‌تواند بکند و کارش اثبات نیست. Function و کارکرد دیگری دارد. به هر حال این سه تا به نظر من راز است.

آن‌چه به زندگی پیش از زایش آدمی مربوط می‌شود هم راز است، و منظورم، از آدمی تک‌تک افراد آدمی است. آن‌چه به زندگی پس از مرگ آدمی می‌شود هم راز است. این که آیا چیزی رخ خواهد داد یا چیزی رخ نخواهد داد و اگر چیزی رخ خواهد داد، آن چیز چیست، راز است و هیچ کس درباره‌ی آن چیزی نمی‌داند و هر کس هم هر چه بگوید و فقط با قاطعیت حرف بزند، جهل خودش را نشان داده است. این هم راز است.

ششمین چیز ویژگی‌های روانشناسی ژرفای آدمی است. این‌ها هم راز است. چرا انسان عاشق حقیقت، خیر، جمال است؟ چرا انسان اگر هست، عاشق آرامش است؟ و چرا عاشق شادی است؟ ویژگی‌های ژرفای روان آدمی که روانشناسان ژرفا در باب خودش سخن می‌گویند اما این که چرا ما این گونه‌ایم، درباره‌اش نمی‌توانند، سخنی بگویند. یک روانشناسی ژرفا می‌گوید، انسان در بن و بنیاد وجودش عاشق حقیقت است. عاشق خیر، جمال، است، به نظر افلاطون، یا عاشق آرامش است به نظر بودا، یا عاشق شادی است به نظر مولانا. تا این جا را روانشناسان ژرفا می‌توانند بگویند که آیا حق با بودا هست یا نیست.

سوال: آیا این تفاوت دارد با رأی معرفت‌گرایان که می‌گویند هیوم معتقد است ما به جایی می‌رسیم که از آن فراتر نمی‌توانیم برویم؟

جواب: خیر، البته آن قطعه‌ای که از هیوم نقل می‌شود می‌گوید ما نمی‌توانیم از آن واقعیت‌ها ارزش یا تکلیفی را نتیجه بگیریم. اما نه، اگر در جای دیگری گفته باشد یا شخص دیگری بگوید کاری نداریم، اگر بگوید باز همین حرف من می‌شود.

اما این که ما چرا در عمق وجود خودمان حقیقت، خیر، جمال را خوش داریم، چرایش را کسی نمی‌داند. آن‌چه در روانشناسی ژرفا است، اصل واقعیتش می‌تواند بحث باشد اما این که ما چرا این طور هستیم و چرا این گونه ساخته شده‌ایم را نمی‌دانیم، که این هم راز است.

هفتمین چیزی که راز است این است که اگر انسان دستگاه ادراکی دیگری می‌داشت، هستی را چگونه می‌دید. این هم راز است که اگر ما دستگاه ادراکی دیگری داشتیم، جهان را چگونه می‌دیدیم، چگونه می‌یافتیم، چگونه ادراک می‌کردیم. چه نوع، علم و معرفتی به جهان پیدا می‌کردیم. آیا اگر ذهن ما

ذهن دیگری بود، جهان را علی و معلولی می‌دیدیم، کما این که ما الان جهان را علی و معلولی می‌بینیم، ما الان جهان را جوهری-عرضی می‌بینیم. به تعبیر دیگری، ما انسان‌ها نمی‌دانیم اگر از این چهارچوب وجودی پرواز کنیم و در یک چهارچوب وجودی دیگری، آرام و قرار بگیریم، در آن چهارچوب وجودی، هستی را چگونه می‌بینیم. ما این را نمی‌دانیم. این راز است و کسی نمی‌تواند آن را بفهمد. به نظر من رازها هفت‌تاست.

البته یک نکته‌ی عملی در بحث راز وجود دارد که خیلی مهم است، این که اگر بدانیم راز در جهان هست یا نه و اگر هست چه چیزهایی رازاند، افاده عملی‌اش چیست؟ فایده‌اش این است که اگر چیزی فی‌الواقع راز باشد و ما با آن کلنجار برویم دو زیان عظیم می‌بینیم. شاعر چه می‌گفت؟

"نگر تا حلقه‌ی اقبال ناممکن نجنبانی"

اگر چیزی را که فی‌الواقع راز است را خبر نداشته باشد که راز است و با آن کلنجار بروید، دو خسارت بزرگ می‌بینید.

زیان‌های پرداختن به رازها

یکی این که خودتان را از شناخت چیزهای شناختنی محروم می‌کنید. همه‌ی دانایی‌ها و توانایی‌ها را که می‌توانست مصروف چیزهای شناختنی بکند را ضایع شناختن چیزهای ناشناختنی می‌کند و از بین می‌رود. سعدی می‌گوید: منجمی داد و فریادکنان از خانه بیرون آمد که همسرم را دیدم با کس دیگری هم بستر شده. صاحب‌دلی گفت تو که نمی‌دانی در خانه‌ات چه خبر است، چرا می‌خواهی بدانی در آسمان‌ها چه خبر است. اکثر ما همین جوریم. اکثر ما چیزی را که باید بدانیم و می‌توانیم بدانیم، نمی‌دانیم و رفتیم سراغ چیزی که نمی‌توانیم بدانیم. عمرمان را ضایع آن می‌کنیم و می‌رویم سراغ آن چیزی که اگر تا آخر عمر هم با آن کلنجار برویم، مثل آن بزی است که می‌خواهد با شاخش کوه را از جا بردارد. خب شاخ خودش را می‌شکند. کوه که با شاخ زدن از جایش تکان نمی‌خورد و ما همه‌مان شاخ شکسته‌ایم به این معنا.

خسارت دوم این است که هر که سراغ راز برود درد و رنج زندگی‌اش افزایش پیدا می‌کند. این که کسانی مثل حافظ و خیام به ما توصیه می‌کنند به سراغ این چیزها نرویم به این خاطر است که می‌دانند درد و رنج زندگی ما افزایش پیدا می‌کند.

"که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را."

فقط درد و رنجتان را افزایش می‌دهید و در فرهنگ ما هیچ کس به اندازه‌ی، در درجه‌ی اول ابوالعلائی معری و در درجه دوم خیام این نکته را به ما تأکید نکردند که سراغ این چیزها نروید و بروید سراغ چیزهایی که می‌توان دانست.

رازها از نظر امام علی (ع)

علی (ع) در نهج البلاغه دو، سه تا راز را معرفی می‌کند. یکی در بحث قضا و قدر و یک جا راجع به ذات خدا. یک جا می‌گویند «بحر عمیق فلا تلجوه» دریای ژرفی است، به این دریای ژرف درنیفتید که از آن جان سالم به در نمی‌برید. به نظر من کشتی‌ای که به این دریا بیفتد، فقط تخته پاره‌هایش به ساحل می‌رسد و به نظر من یکی از بزرگ‌ترین علامت‌های انسان حکیم این است که رازهای این جهان را بفهمد و آن را کنار بگذارد. فرزاندی آدم در این است. البته برای فهم این نکته هم گاهی باید سال‌ها عمر صرف کرد. سومی هم مرگ است.

نظر بلک مور در مورد راز

سوزان بلک مور در کتاب آگاهی خودش و در کتاب مهم‌تر خود که به زبان فارسی ترجمه شده، بیان کرده که در آغاز کتاب بیان می‌کنم که من آگاهی را یک Mystery می‌دانم و می‌خواهم حول این راز قدم بزنم. می‌دانم ما نمی‌توانیم به درون این قلعه وارد شویم. در کتاب دیگرش هم به تامس نیگل اشاره دارد که او هم می‌گفته، آگاهی یک راز است و راست هم می‌گوید و همین‌طور کالین مگ‌گیل. من بحثم این است که ما به این مسائل باید تا حدی پردازیم که به راز بودنشان وقوف پیدا کنیم، تا وقوف پیدا کردیم دیگر باید از آن دست بکشیم. یک آدم آکادمیک این حرف را نمی‌زند. اگر یک آدمی آکادمیک باشد، ممکن است تا آخر عمر، سر بر آستان یکی از این رازها بساید، اما به نظر من یک آدم اخلاقی-معنوی و فرزانه هیچ وقت چنین کاری نمی‌کند. او می‌داند که عمر کوتاه است و یک بار بیشتر داده نشده و این عمر کوتاه را صرف چیزی نمی‌کند که نمی‌شود به نتیجه‌ای در بابش رسید. و گرنه می‌دانیم که کسانی هستند که ممکن است، عمری را با یک راز کلنجار ببرند. من آن‌ها را تقبیح نمی‌کنم اما معتقدم انسان اخلاقی-معنوی و فرزانه هیچ وقت چنین کاری نمی‌کند. انسان فرزانه مثل ابوالعلائی معری یا خیام است یا مثل حافظ است. آن‌ها فهمیده‌اند، عمر یک باره را صرف چنین موضوعی نمی‌کنند.

ادامه‌ی بحث تحلیل گزاره‌ها

در باب تحلیل گزاره‌ها من سه قدم را گفتم. در تحلیل گزاره‌ها قدم چهارمی که خیلی مهم است این است که ما گزاره‌ها را در بیان این نکته که در بیان چه کاری هستند از هم تفکیک کنیم. این جا مرادم آن پنج فعل گفتاری که قبلاً مورد بحث قرار گرفته نیست. اگر یادتان بیاید در بحث سرل و Illocutionary act گفتم پنج تا فعل گفتاری داریم. الان بحث من اصلاً آن نیست. بحث این است در آن پنج فعل گفتاری یکی‌اش فعل گفتاری اخباری است. ما الان فقط به گزاره‌های اخباری می‌پردازیم. این جا خود گزاره‌های اخباری هم باید دید که این جزو کدام گزاره‌ی اخباری است. مگر گزاره‌های اخباری چند نوعند؟

انواع گزاره‌های اخباری به اعتبار کارکرد

گزاره‌های اخباری گاهی توصیفی‌اند. گاهی تبیینی‌اند. گاهی توصیه‌ای‌اند. باید این‌ها را از هم تفکیک کنیم. اولاً گزاره‌ی توصیفی و گزاره‌ی تبیینی، برای توصیفش باید بین مفاهیم تجربی و نظری فرق بگذاریم. می‌گوییم این Theoretical term است، یعنی مفهوم و لفظ نظری است و این empirical term است یعنی لفظ و مفهوم تجربی است. به لفظ و مفهومی تجربی می‌گوییم، که مصداق آن لفظ و مفهوم به توسط یکی از حواس ما قابل ادراک باشد. اگر مصداق لفظ یا مفهومی توسط یکی از حواس ما چه حواس ظاهری و چه حواسی باطنی مصداقش قابل ادراک باشد، ما با لفظ و مفهوم تجربی یا empirical term سروکار داریم. (Term در زبان‌های اروپایی هم به معنی لفظ است و هم به معنی مفهوم. این است که من می‌گویم لفظ و مفهوم تجربی، لفظ و مفهوم نظری). وقتی می‌گوییم مصداقش را بیابیم اعم از یافتن از طریق perception و یافتن از طریق introspection است. یعنی چه از طریق حواس ظاهری بیابیم که به آن می‌گوییم perception و چه از طریق حواس باطنی بیابیم که به آن می‌گوییم introspection. به قول معرفت‌شناسان چه از طریق حس بیابیم و چه از طریق درون‌نگری. بنابراین، همین‌طور که سرخی empirical term است، یعنی من مصداق سرخی را از طریق حس می‌یابم. اندوه، هم یک empirical term است، چون من مصداقش را می‌یابم، از طریق درون‌نگری یعنی از طریق introspection. قدما می‌گفتند حس ظاهری و حس باطن. آن وقت حواس ظاهر را پنج‌تا می‌دانستند و به لحاظ تعداد حواس باطن با همدیگر اختلاف داشتند. امروزه در معرفت‌شناسی آنی را که قدمای ما به آن می‌گفتند حس ظاهر، حس یا perception می‌گویند و به

آن چه قدمای ما می گفتند، حس باطن، به آن می گویند درون‌نگری Perception. introspection یعنی caption – جلو. یعنی ما جلو را بیابیم. Introspectoion یعنی درون را بیابیم. بنابراین، اندوه هم یک لفظ و اندوه تجربی است، کما این که سرخی هم یک لفظ و اندوه تجربی است. نکته دوم این است که یافتن در این جا اعم است از یافتن با حس غیرمسلح و یافتن با حس مسلح. اگر چیزی را با حس مسلح بیابیم هم، باز آن را لفظ و مفهوم تجربی تلقی می کنیم، ولو با چشم و با گوش مسلح، با بینی مسلح. بنابراین، حس، مسلح و غیرمسلح بودنش دخالت ندارد. اگر چیزی را با حس مسلح یافتیم ولو با حس غیرمسلح نمی یابیم، باز هم ما به لفظ و مفهوم دال بر این مصداق، لفظ و مفهوم تجربی می گوئیم. نکته سوم این است که این یافتن، اعم از یافتن بالفعل و بالقوه است. یعنی شما رنگ سنگ‌های فلان کره‌ای که ۶۰۰ میلیارد سال نوری با ما فاصله دارد، را نمی یابید اما امکان اینکه روزی بیابید، هست. بنابراین، به آن می گوئیم لفظ و مفهوم تجربی و نباید حتماً بالفعل باشد. شما تا ۵۰ سال پیش تر ترازویی نداشتید که تفاوت یک هزارم گرم را به شما نشان بدهد. الان دیگر این ترازوها ساخته شده است. اما، پنجاه سال پیش هم می توانستیم بگوئیم، با لفظ و مفهوم تجربی سروکار داریم. ولو این که آن زمان بالقوه بود، اما الان بالفعل شده است. کما این که ما در آینده چیزهایی خواهیم یافت از طریق گوش، از طریق چشم و از طریق سایر حواس، چه مسلح و چه غیرمسلح، که الان آن‌ها را نمی یابیم، ولی برای ما محسوس بالقوه‌اند. محسوس‌های بالقوه هم باز لفظ و مفهوم دال بر آن‌ها را، لفظ و مفهوم تجربی تلقی می کنیم. اما اگر این جور نبود. یعنی لفظ و مفهومی چنان بود که ما از طریق حس و درون‌نگری نتوانستیم مصداقش را بیابیم، به آن Theoretical term یعنی لفظ و مفهوم نظری، می گوئیم. این جا سوالی پیش می آید، که ما مصداق الفاظ و مفاهیم تجربی را یافته ایم، از این نظر هم به وجودشان قائلیم، اما الفاظ و مفاهیم نظری را که می گوئیم، ما خودمان مصداقش را نیافتیم، نه با حس ظاهر و نه با حس باطن یعنی با درون‌نگری. چرا به وجودشان قائلیم؟ چیزی که آدم نمی یابد، چرا باید به وجودش قائل باشد. تو که نیافته‌ای. نه با حس ظاهر و نه با حس باطن، خب، چطور می گویی چنین چیزی وجود دارد؟ این جاست که دو تا نکته در جواب این سوال باید گفت.

قاعده‌ی تیغ اُکام

یکی آن قاعده‌ای که به آن می گوئیم، قاعده‌ی تیغ اُکام یا قاعده اُستره اُکام. یعنی ما با آن می ستریم. مثلاً با تیغ موی را از بدنمان می ستریم. اُستره اُکام یا Occam Raiser و آن قاعده از زمان اُکام در

فلسفه ثبت و ضبط است و چیزی است که هم فلاسفه قبول کردند. اُکام می گفت: انسان از آن رو که عقلانی و عاقل است، فقط به وجود دو دسته چیز باید قائل باشد. هیچ چیز دیگری نباید به وجودش قائل باشیم. یکی وجود چیزهایی که آن‌ها را چه با حس ظاهر و چه با حس باطن، ادراک می کند. آدم نمی تواند چیزی را که می یابد که هست، بگوید که نیست. خودم دارم این سرخی را می یابم، چطوری بگویم که نیست. من دارم اندوه خودم را می یابم، چطور بگویم که نیست. این دسته ی اول. اما او می گفت ما باید به یک دسته ی دومی هم از موجودات قائل باشیم. با این که آن موجودات را نمی یابیم، نه با حس ظاهر و نه با حس باطن. ولی باید به وجودشان قائل باشیم. چرا که آن‌ها موجوداتی اند که اگرچه آن‌ها را نمی یابیمشان، ولی برای تبیین دسته اول چاره ای جز فرض وجودشان نداریم. من یک چیزی را می یابم یا از طریق حس ظاهری یا از طریق حس باطن یا درون نگری. چون می یابم باید به وجودش مُقَرَّر یا معترف باشم. این می شود، قسم اول، اما بعد از این که من این چیز را با حس ظاهر و حس باطنم یافتم و چون باید به آن معترف باشم و نمی توانم آن را منکر باشم، می گویم: این که نمی توانم وجودش را انکار کنم، یعنی وجود دارد. اما اگر یک چیز دیگری وجود نداشت، آن نمی توانست وجود داشته باشد. پس آن چیز دیگر را باید قبول بکنم، که وجود دارد. چون اگر آن چیز دیگر وجود نمی داشت، آن چیز نمی توانست وجود داشته باشد. پس به وجود آن چیز دیگر قائل می شوم. اگر به وجود آن چیز دیگر قائل نشوم، وجود این چیز قائل تبیین نیست. مثال می زنم. پس تا این جا قاعده ی استره اُکام می گوید: ما باید به وجود دو دسته چیز قائل باشیم. یکی چیزهایی که خود آن‌ها را از طریق حس ظاهر و حس باطن نمی یابیم، ولی چیزهایی که از طریق حس ظاهر یا باطن می یابید، نمی توانید تبیین وجودشان را بکنید، مگر این که برای آن چیزهای دیگر، وجود قائل باشید. مثلاً فرض می کنیم، ادعای عارفان وجود داشته باشد. برای عارف خدا، جزء قسم اول است، چون خودش از طریق حس باطن خدا را تجربه کرده است، یعنی در *mystical Experience* یا *Religion Experience*، در تجربه ی عرفانی یا در احوال عرفانی یا احوال دینی خودش، خدا را یافته است. به فرض این که گفتم، ادعاهای عارفان درست باشد. بنابراین، خدا برای شخص عارف از مقوله ی اول است، یعنی او خود خدا را یافته است. یعنی از طریق *introspection* او را پیدا کرده است. یعنی او از طریق حس باطن خدا را پیدا کرده است. پس به وجودش قائل است. اما شما از عرفان بیرون بیاید و وارد قلمرو فلسفه بشوید. همه فیلسوفانی که به وجود خدا قائلند، از طریق دوم به وجود خدا قائل هستند. چون فیلسوفان که او را

نیافته‌اند. فیلسوف از آن‌رو که فیلسوف است، خدا را نه با حس ظاهر یافته است و نه با حس باطن. پس چرا باز هم به وجود خدا قائل است؟ چون می‌گوید یک چیز دیگری را از طریق حس باطن می‌یابم و چون آن چیز دیگری را که می‌یابم، چون می‌یابم نمی‌توانم انکار وجودش را بکنم، پس باید قائل به این شوم، که وجود دارد. اگر خدا وجود نمی‌داشت، آن چیز دیگر نمی‌توانست وجود داشته باشد. آن چیز که فیلسوف می‌یابد و چون می‌یابد نمی‌تواند انکار وجودش را بکند و بعد می‌گوید که اگر خدا نبود، این نمی‌توانست وجود داشته باشد. پس آن‌چه که فیلسوف می‌یابد چیست؟ آن چیز دیگر چیست؟ به تعداد براهین فلسفی فرق می‌کند. در برهان نظم، آن چیز که فیلسوف دیده، نظم بوده است. او دیده اگر خدا وجود نمی‌داشت، نظم نمی‌توانست وجود داشته باشد. در برهان حرکت ارسطویی آن چیزی که فیلسوف دیده، حرکت است و چون حرکت را دیده نمی‌توانست، منکر آن بشود، و گفته اگر خدا وجود نمی‌داشت، نمی‌توانست وجود داشته باشد.

در برهان امکان و وجوب، مشروط بودن و متوقف‌الوجود بودن اشیا را دیده است. آنگاه با خود گفته است که، نمی‌تواند اشیای متوقف‌الوجود و اشیای مشروط‌الوجود، وجود داشته باشد، مگر این که واجب‌الوجود، وجود داشته باشد. یا در برهان اخلاقی، کانت، وجدان درونی را دیده بود و می‌گفت خدا نمی‌تواند وجود نداشته باشد و اگر او وجود نمی‌داشت، انسان نمی‌توانست، وجدان اخلاقی داشته باشد. بالاخره فیلسوف یک چیزی را دیده و چون دیده نمی‌توانسته آن را انکار کند. این که آن چیز چیست، به تعداد براهین، تعدادش فرق می‌کند. پس، فیلسوفان خدا را، از راه دوم به وجودش قائلند. خودش را نیافته‌اند و چیز دیگری را یافته‌اند. چیز دیگری یافته‌اند که اگر خدا وجود نمی‌داشت، آن چیز دیگر نمی‌توانست وجود داشته باشد و بنابراین، به وجود خدا قائل می‌شوند.

وجه نامگذاری قاعده‌ی دو شقی اُکام به تیغ اُکام

اولاً چرا به این قاعده دوشقی اُکام می‌گویند: اُسُتره اُکام یا تیغ اُکام؟ اُکام می‌گوید: به این دلیل به آن می‌گویند تیغ، که اگر شما از این طریق به وجود اشیا قائل شوید، عالم هستی خیلی خلوت می‌شود. از این جهت، انگار تیغی را برداشتند و جنگل هستی را هرس کرده‌اند و درختانش را انداخته‌اند. او می‌خواهد به زبان حال بگوید: آدم‌ها! شما به چیزهایی قائلید که نه خودش را دیده‌اید و نه برای تبیین دیده‌ها به فرض وجودش احتیاجی هست. بنابراین، عالم شلوغ است و خود او می‌گفت: عالم انسان‌ها خیلی شلوغ است. در آن جن، اشباح جنجال‌گر، ملائکه و ... وجود دارند، او به غیر خدا به هیچ یک از

این‌ها قائل نبود. او می‌گفت: اگر قاعده‌ی مرا به کار بزنید و بگویید عقل اقتضا می‌کند که یا چیزی را خودش را بیایم یا اگر خودش را نمی‌یابیم، برای تبیین یافته‌هایمان چاره‌ای جز فرض وجود او نداشته باشیم. ما نباید به وجود چیز دیگری قائل باشیم. این‌طور جهان هستی، خیلی خلوت می‌شود. بنابراین، این قاعده مثل استره است.

نکته دوم این است که، حرف اکام قابل رد نیست و هیچ فیلسوفی بعد از او نتوانسته حرف او را رد کند و بگوید ما می‌توانیم به وجود چیزهایی قائل باشیم، که نه خودِ آن‌ها را یافته‌ایم و نه برای یافته‌ها، احتیاج به فرض وجودشان داریم. هیچ عاقلی چنین حرفی را نمی‌زند. بنابراین قاعده اکام، یک قاعده‌ی تثبیت شده است. خود اکام معتقد بود، اگر این قاعده را به کار ببریم، البته خدا می‌ماند. چون برای تبیین وجود بعضی چیزها چاره‌ای جز فرض وجودش نیست.

نکته سوم راجع به قاعده اکام این است که بین این دوتایی که اکام گفته، دو تا فرق جدی وجود دارد. آن‌هایی که به وجودشان قائلیم، از این جهت که خودشان را یافته‌ایم و آن‌هایی که به وجودشان قائلیم، برای این که به خاطر تبیین چیزهای یافته، به وجودشان احتیاج داریم. یک فرق هست و آن خیلی فرق مهمی است، که قسم اول را آدم امکان ندارد، دست از عقیده به وجودش بردارد. من نمی‌توانم دست از عقیده به موجودات دسته اول بردارم.

مثال بزنم. فرض کنید من الان احساس اندوه می‌کنم، پس قائلم در این مختصه‌ی زمانی و مکانی و وضع و حالی، اندوهی در من هست. چه پیش بیاید که من دست از این عقیده بردارم. چگونه می‌توانم از این عقیده دست دربردارم. اگر من الان اندوهی در وجود خودم بیابم، معتقد می‌شوم که من الان در فلان ثانیه، از فلان دقیقه، از فلان ساعات، در فلان زمان و فلان وضع و حال و فلان مختصه‌ی مکانی اندوهی دارم و دیگر کسی نمی‌تواند کاری کند که من دست از این عقیده بردارم و من را از آن منصرف کند. تا آخر عمرم معتقدم که در این مختصه‌ی زمانی، مکانی، وضع و حالی، اندوه وجود داشت. این را برای introspection مثالی زدم و برای perception مثالی می‌زنم. من اگر می‌بینم در فلان زمان و مکان و وضع و حال، سرخی را می‌یابم و الان نمی‌توانم دست از این عقیده بردارم، این عقیده دیگر امکان گرفته شدنش از من نیست. اما، دسته‌ی دوم این‌جوری نیستند. چرا به وجود دسته‌ی دوم قائل هستیم؟ چون می‌خواستیم یک چیز دیده‌ای را، با توسل به آن تبیین کنیم. تا کی دست از

اعتقاد به وجودش بر نمی‌داریم؟ تا وقتی آن چیز دیگر را جور دیگری نشود، تبیینش کرد. اگر روزی با چیز دیگری بشود، تبیینش کرد، دیگر دست از عقیده به وجود آن چیز برمی‌دارم.

برایتان مثال می‌زنم. مگر از وقتی که ارسطو برهان حرکت را آورده تا زمان ما، (برهان حرکت را آورد تا اثبات وجود خدا را بکند)، آیا از زمان ارسطو تا زمان ما کسانی که به وجود خدا معتقد نیستند، منکر وجود حرکت‌اند؟ یعنی معتقدند حرکت در عالم وجود ندارد؟ نه. آن‌ها منکر وجود حرکت نیستند. اما چرا منکر وجود خدا هستند؟ می‌گویند: چون حرکت را می‌شود با یک چیز دیگری تبیین کرد و نیازی به وجود خدا نیست. پس می‌شود، روزی من حرکت را با اعتقاد به وجود خدا تبیین می‌کنم، یک وقت دیگری بفهمم، این حرکت را جور دیگری هم می‌شود، تبیین کرد، دست از وجود خدا برمی‌دارم. از زمان ارسطو تا زمان ما، اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه برهان حرکت ارسطو را رد کردند. این را دال بر وجود خدا گرفتند اما حرکت را رد نکردند و گفتند می‌شود حرکت را جور دیگری تبیین کرد. یا نظم را که قائلین به وجود خدا از راهش استدلال می‌کنند که خدا وجود دارد، مگر کسانی که قائل به وجود خدا نیستند، نظم را منکرند؟

خیر آن‌ها می‌گویند نظم در عالم وجود دارد، اما خدا وجود ندارد. می‌گوییم چطوری؟ می‌گویند نظم را با توسل به قوانین فیزیک و مکانیک هم می‌شود، تعبیر و تبیین کرد. مکانیک سماوی و مکانیک عرضی. این چنین است که فرض وجود خدا دیگر ضرورت ندارد. این است که آن جمله معروف می‌گوید: لا پلاس در جواب ناپلئون گفت. ناپلئون کتاب او را خوانده بود و گفت جناب فیلسوف، خدا را ندیدم در کتاب شما. او هم گفت: "به فرض وجودش هیچ حاجتی نبود". یعنی هیچ چیزی نبود که ببینم و نتوانم جز با فرض وجود خدا تبیین کنم، یعنی بدون وجود خدا هم می‌توانستم، تبیین کنم. بنابراین می‌شود من روزی به خدا معتقد باشم و روزی دست از اعتقاد به او بردارم. اما آیا عارف می‌تواند؟ او نمی‌تواند. او نمی‌تواند بگوید در آن لحظه، در آن زمان، در آن مکان خدا نبود. چون از راه اول به وجود خدا پی برده. اما فیلسوف می‌تواند بگوید من روزی معتقد بودم که نظم را با وجود خدا می‌شود، تبیین کرد اما الان فهمیده‌ام بدون وجود او هم می‌شود، نظم را تبیین کرد و بنابراین معتقد به وجود خدا نیستم. بنابراین، روزی می‌شود که ما دست از اعتقاد به موجودات دسته دوم برداریم. اما موجودات دسته اول را امکان ندارد. یعنی، من اگر دیروز صبح، صبحانه نیمرو خورده‌ام، دیگر نمی‌توانم معتقد باشم، در فلان زمان و فلان مکان و فلان وضع و حال، من نیمرو نخورده‌ام. چون من از طریق اول

به وجودش پی برده بودم. این نظریه اکام بود. حالا برگردم به سوال اول که گفتم می شود به آن دو جواب داد. سوال چی بود.

این که ما به term های empirical قائلیم منطق دارد، به وجود الفاظ و مفاهیم تجربی قائلیم این امکان دارد، اما چرا به وجود term های Theoretical قائلیم؟ یعنی الفاظ و مفاهیم نظری. چرا به وجودشان قائلیم؟ اکام می گوید: چون اگر به وجودشان قائل نباشیم نمی توانیم الفاظ و مفاهیم empirical را تبیین کنیم. این جواب اول. اما کانت به این سوال جواب دومی داد. کانت می گوید: چون چاره نداریم و ساختار ذهنی ما طوری است که باید به وجود یک سلسله چیزهایی قائل باشیم، با وجود این که آن ها را ندیدیم ولو آن ها را ادراک نکردیم نه perceptionally نه imperceptively، نه در درون و نه در بیرون آن ها را نیافتیم. اما چاره ای نداریم جز این که به وجود آن ها قائل باشیم. پاسخ کانت با پاسخ اکام منافات ندارد و من با هر دو نظر موافقم. کانت می گفت این ها ضرورت های ذهن ماست و اگر بخواهیم به این ها قائل نباشیم، باید ذهن مان را عوض کنیم و ذهنی دیگری داشته باشیم، که نمی توانیم این کار را انجام دهیم. یکی از term های Theoretical علیت است. علت یافتنی است؟ آیا علت را می بینید؟ شما می گوید: نگاه کن که تا آب خوردی تشنگی ات رفع شد، پس آب نوشیدن علت است برای رفع تشنگی و علت را یافتی. من می گویم نه علت را نیافتم و تنها یافتم تا آب خوردم، تشنگی ام رفع شد، اما نیافتم که علت رفع تشنگی من، آب خوردن بود. من می یابم که هر وقت آب می خورم، تشنگی ام رفع می شود. فرق است بین این که آب خوردن بود که تشنگی ام را رفع کرد، با علت. علت یک Theoric - term است.

آدم علت را نه با ادراک درونی و نه با ادراک بیرونی نمی تواند بیابد ولی هم به نظر اکام و هم به نظر کانت و هم به نظر بیشتر فیلسوفان ما چاره ای نداریم، جز این که علت را به کار ببریم و ساختار ذهنی ما بدون علت بارش به منزل نمی رسد و به تعبیر عوام، امورش نمی گذرد. کما این که ذهن ما جووری است که بدون فرض عرض و جوهر؛ امورش نمی گذرد. ما باید بگوییم قندی هست، که شیرین است. یک قندی هست، که زبر است. یعنی باید به جوهری به نام قند قائل باشیم، که آن وقت شیرینی و زبری یعنی اعراض را به آن نسبت بدهیم. ما نمی توانیم بگوییم یک شیرینی هست ولی قندی نیست. زبری هست ولی قندی نیست. ذهن بشری این جووری ساخته نشده است. ذهن بشری می گوید: یک جوهری، یک ذاتی، به نام قند وجود دارد که این ها اعراضش هستند، صفاتش هستند. این هایی که ذهن ما بدون

این‌ها نمی‌تواند، به نظر کانت چهارده‌تا است. به دوازده‌تا از آن‌ها می‌گفت مقولات و به دوتای دیگر هم می‌گفت زمان و مکان و معتقد بود که ما زمان و مکان را نیافته‌ایم، اما ذهن ما نمی‌تواند بدون زمان و مکان سر کند. فرق این دوتا با آن دوازده‌تا چیست. این دوتا توی تصورات‌اند و آن دوازده‌تا در تصدیقاتند. ذهن انسان نمی‌تواند بدون تصور زمان و مکان امور را بگذراند و بدون آن دوازده‌تا مقوله. که می‌دانید آن دوازده‌تا مقوله هم چهار تانند و هر دسته‌اش سه‌تا است. همه این‌ها را گفتم که روشن کنم گزاره‌ها تقسیم می‌شوند به گزاره‌های توصیفی، تبیینی و توصیه‌ای. آن وقت برای توضیح گزاره‌های توصیفی و تبیینی باید اول بدانیم term‌های Theoretical و term‌های empirical چه هستند. می‌خواهم بگویم: گزاره‌ای توصیفی است که در آن لفظ و مفهوم نظری به کار نرود. Term Theoric در آن به کار نرود. این گزاره توصیفی یا Descriptive است. گزاره‌ای که در آن فقط empirical term به کار می‌رود. اگر در یک گزاره‌ای لفظ و مفهوم Theoretical به کار رفت، آن گزاره، گزاره‌ای تبیینی است.

مثال بزنم. اگر من گفتم که دمای آب به ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد رسید و آب به جوش آمد، این توصیف است. اما اگر یک لفظ را عرض کردم و گفتم: چون دمای آب به ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد رسید آب به جوش آمد، این تبیینی است. چون، بیان علت است و علت بیان Theoric است، بیان empirical نیست. اگر بگویم آب به جوش آمد، زیرا دمای آن به صد درجه سانتی‌گراد رسید، باز هم زیرا حاکی از term علت و Theoric است. اگر شاعر بگوید "تو را می‌بینم و هر دم زیادت می‌شود میلم"، توصیف است اما اگر بگوید: "تو را می‌بینم و زین رو زیادت می‌شود میلم"، علت را به کار برده و تبیین می‌کند. بنابراین، وقتی «واو» را تبدیل کردید به «زین‌رو» توصیف تبدیل می‌شود به تبیین.

گفته‌ی بعدی که می‌خواهم بگویم این است که بر سر هر گزاره‌ی توصیفی اگر یک چرا درآوردید، آن وقت با چرا درآوردنتان طالب یک گزاره‌ی تبیینی شده‌اید. مثال اولم این بود، که آب به صد درجه سانتی‌گراد به جوش آمد. اما اگر گفتم: چرا آب به صد درجه سانتی‌گراد رسید و به جوش آمد؟ آن وقت طالب یک گزاره تبیینی شدم. یعنی طالب این شدم که ارتباطی بگیرم. از این جاست که می‌فهمید همه گزاره‌های تبیینی، تبیین علی و معلولی‌اند و دیگر نباید بگوییم، گزاره‌ی تبیینی علی و معلولی. چون به کار بردن علی و معلولی، حشو زائد است و تبیین، جز با علت و معلول امکان‌پذیر نیست. پس نباید

گفت causal explanative statement که بعضی به اشتباه به کار می‌برند تا بگویند explanative statement کافی است و به causal نیازی نیست.

گاهی نوع علت روانشناختی یا جامعه‌شناختی است. اما خود تبیین، علی و معلولی است. اگر می‌خواهید تبیین روانشناختی بکنید، یعنی این که علت و معلولی که بیان می‌کنید روانی است. اگر می‌خواهید تبیین جامعه‌شناختی بکنید، یعنی این که علت و معلولی که بیان می‌کنید، اجتماعی است. گاهی می‌گویند تبیین الهیاتی بکنید، یعنی نوع علت و معلولی که بیان می‌کنید الهیاتی باشد و قس علی هذا.

جلسه هفدهم

در جلسه قبل، در مبحث تحلیل گزاره‌ها سخن به لزوم تفکیک گزاره‌های توصیفی، تبیینی و توصیه‌ای از یکدیگر رسید. در جلسه گذشته، تفکیک گزاره‌های توصیفی از تبیینی صورت گرفت ولی گزاره‌های توصیفی از توصیه‌ای تفکیک نشدند. ماحصل سخن در تفکیک گزاره‌های توصیفی از تبیینی این بود که، گزاره‌های توصیفی در آن‌ها مفهوم نظری به کار نرفته است. Theoretical terms یعنی الفاظ و مفاهیم نظری به کار نرفته اما، در گزاره‌های تبیینی_ که مراد از تبیینی، علی و معلولی است_ از مفاهیم نظری استفاده می‌شود، که مهم‌ترینش، خود مفهوم علت و معلول است، که مفاهیم نظری‌اند (مفاهیم تجربی نیستند). این مفاهیم را نمی‌شود از طریق حس ظاهر یا باطن دریافت.

چگونگی تفکیک گزاره‌های توصیفی از توصیه‌ای

حال نوبت چگونگی تفکیک گزاره‌های توصیفی از توصیه‌ای است. می‌خواهم بگویم توصیف گاهی در مقابل تبیین است و گاهی در برابر توصیه است، که می‌خواهم امروز بگویم. اول چیزی که باید گفت این است که، هیچ وقت گزاره‌های توصیه‌ای را از گزاره‌های توصیفی براساس امور زبان شناختی و زبانی نمی‌شود، تفکیک کرد. یعنی نمی‌شود گفت: هر جمله‌ای که حالت امری داشته باشد، توصیه‌ای است و هر جمله‌ای که حالت اخباری داشته باشد، توصیفی است. مثلاً نمی‌شود گفت: اگر من به کسی بگویم: «کتاب کانت را بخوان»، چون «بخوان» در جمله به کار رفته و «بخوان» به لحاظ دستور زبانی امر است و بنابراین این جمله حتماً توصیه‌ای است یا اگر در جمله‌ای باید و نبایدی نباشد، حتماً توصیفی است و توصیه‌ای نیست و هیچ وقت نمی‌شود، فریب امور زبانی و زبان شناختی را خورد. باید همیشه دقت کرد، گزاره‌های توصیفی یا توصیه‌ای در ذهن مخاطب چه اثری بر جا می‌گذارد، آیا اثر توصیفی بر جا می‌گذارد یا اثر توصیه‌ای بر جا می‌گذارد. مثال خیلی ساده این است که، مثلاً "علی باید این کتاب را خوانده باشد"، گزاره‌ای توصیفی است، اگر مراد از «باید» علی القاعده یا علی الرسم باشد، یعنی علی القاعده و علی الرسم این کتاب را خوانده. این جا «باید» به کار رفته اما جمله کاملاً توصیفی است و توصیه‌ای نیست، با این که در آن «باید» به کار رفته است. گاهی هم در جمله نه، «باید»ی به کار رفته و نه، «نبایدی» و این گزاره توصیه‌ای است. مثل وقتی که من می‌گویم "شاگرد به استاد خود سلام می‌کند." این جمله در ظاهر اخباری است، ولی در واقع معنایش این است که، باید سلام کند. مثلاً در کتاب‌های فقهی نوشته شده بود، توضع فلان یعنی وضو بگیرد فلان. توضع به لحاظ دستور زبان، به لحاظ ظاهری و گرامری، اخباری است ولی در واقع وقتی می‌گویند: "توضع ثم تُصلی" یعنی "توضع ثم صله" یعنی وضو بگیرد، آن گاه نماز بگذارد. یعنی اگر دقت کرده باشید در جمله ما فعل امر وجود

ندارد، که بگویم در آن یک توصیه‌ای بوده یا یک امری بوده اما در واقع توصیه‌ای بود و توصیفی نبود. پس نکته اول این است که حتماً در تحلیل و تفکیک گزاره‌ها از توصیفی و توصیه‌ای، نباید فریب ظاهر و الفاظ را خورد. گاهی واژه‌ای دال بر «باید» به کار نمی‌رود، ولی گزاره‌ای توصیه‌ای است و گاهی هم واژه‌ای دال بر «باید» به کار می‌رود، ولی گزاره همچنان توصیفی باقی می‌ماند.

تقسیم گزاره‌های توصیه‌ای

نکته‌ی دیگر این که، خود توصیه‌ای‌ها در درون خودشان به دو دسته قابل انقسام‌اند. **توصیه‌ای‌های آلی و**

غایی

توصیه‌ای‌هایی، آلی‌اند، آلت‌اند، ابزارند و یک توصیه‌هایی غایت‌اند، هدف‌اند. این‌ها دو نوع توصیه‌اند. مثلاً "باید در پی شادی باشیم یا در پی لذت باشیم." این‌ها توصیه‌های غائی یا توصیه‌های نهایی‌اند. اما اگر گفته‌اند: "باید آب بخوری." این توصیه، توصیه‌ی غائی نیست، توصیه‌ی آلی یا ابزاری یا وسیله‌ای است. یعنی، جمله‌ی "اگر می‌خواهی تشنگیت رفع شود، باید آب بخوری" توصیه‌ای است و این توصیه، توصیه‌ی آلی، ابزاری، وسیله‌ای است نه غائی. اگر دقت کنید، در مثال من توصیه‌های آلی، همیشه جمله‌ی شرطی‌اند. همیشه شرطی‌اند یعنی، وقتی می‌گویم باید آب بخوری، یعنی این که "اگر می‌خواهی تشنگیت رفع شود، باید آب بخوری." مثلاً وقتی به شما می‌گویم: "کتاب کانت را بخوان" یعنی "اگر می‌خواهی در کنکور دکترا قبول شوی یا اگر می‌خواهی از افکار فیلسوفان قرن ۱۸ آلمان باخبر شوی یا اگر می‌خواهی معلومات فلسفی خودت را افزایش دهی _ یک «اگر» این جوری دارد _ کتاب کانت را بخوان." در واقع، "کتاب کانت را بخوان" وسیله‌ای است، که در تالی آن قضیه‌ی شرطیه گفته شده، در مقدم قضیه‌ی شرطیه، هدف گفته شده و در تالی، ابزار گفته می‌شود. یعنی، وقتی می‌گویم "اگر می‌خواهی در کنکور قبول شوی، کتاب کانت را بخوان"، این "اگر می‌خواهی در کنکور قبول شوی"، غایت است، ولی "کتاب کانت را خواندن"، آلت است. این وسیله است و آن هدف است، و این وسیله‌ای است، برای رسیدن به آن هدف.

امکان توصیه غائی به انسان؟!

سوالی که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا می‌توان توصیه‌ی غائی به انسانی کرد یا خیر؟ این بحث پیچیده‌ای است، که توصیه‌هایی که غائی یا غیر ابزاری‌اند، غیر وسیله‌ای‌اند، توصیه‌های هدفی، نهایی را اصلاً می‌شود به انسانی کرد یا نه؟ خیلی از فیلسوفان می‌گویند: اصلاً نمی‌شود توصیه‌ی غائی کرد، نمی‌شود گفت: در پی شادی باش، در پی لذت باش، در پی آرامش باش. چرا؟ به دلیل این که توصیه‌های غائی، به روانشناسی

ژرفای فرد مربوط می‌شوند، اگر طرف از شادی لذت می‌برد، در پی شادی است و اگر از شادی لذت نمی‌برد، در پی شادی نیست. کسی نمی‌تواند به او بگوید در پی شادی باش یا در پی شادی نباش. اما، می‌تواند بگوید "اگر در پی شادی هستی، فلان کار را بکن یا بهمان کار را نکن." یعنی توصیه، توصیه‌ای ابزاری، روشی، غیر هدفمندانه، غیر غائی می‌شود. بنابراین، تفکیک گزاره‌های توصیفی از توصیه‌ای مهم است و این که گزاره‌های توصیه‌ای را به صورت قضیه‌ای که مقدم آن قضیه‌ی شرطیه، هدف است و تالی آن قضیه‌ی شرطیه، وسیله است، می‌شود، مطرح کرد. اگر آن سخن درست باشد که، ما توصیه به صورت مطلق و بدون شرط و غائی و نهایی، نمی‌توانیم بکنیم، آن وقت معنی‌اش این است که همه‌ی توصیه‌ها ابزاری‌اند، آلی‌اند، وسیله‌ای‌اند و شما اگر در زندگی‌تان دقت کنید، می‌بینید که تقریباً همه توصیه‌ها، ابزاری‌اند، یعنی غائی نیستند، وسیله‌اند. هر توصیه‌ای که شما به من کردید، مثلاً گفتید: "از این لیوان آب بخور"، یعنی "اگر می‌خواهی فلان شود، از این لیوان آب بخور یا از این لیوان آب نخور" یعنی، "اگر می‌خواهی فلان نشود، از این لیوان آب نخور". ظاهراً همه‌ی توصیه‌ها، روشی‌اند و نه، توصیه‌های غائی و نهایی و هدفی. من تا الان می‌گفتم: توصیه یا غائی است یا آلی. حالا برمی‌خورم به این که همین مطلب را جور دیگری هم می‌گویند.

نام دیگر توصیه غائی و آلی

گاهی به توصیه‌های غائی می‌گویند: توصیه‌های ارزشی و به توصیه‌های غیرغائی می‌گویند: توصیه‌های روشی. گاهی به جای غائی و غیرغائی از واژه ارزشی و روشی استفاده می‌شود، به جای نهایی و غیرنهایی، وسیله‌ای و هدفی. گاهی می‌گویند توصیه، توصیه‌ایست ارزشی و توصیه، توصیه‌ای است روشی. روشی‌ها، همان وسیله‌ای‌ها هستند، که معمولاً این تعبیر بیشتر به کار می‌رود. اگر چه به نظر من خیلی گویا نیست. همان که بگوئیم یا هدفی‌اند یا وسیله‌ای‌اند یا غائی‌اند یا آلی‌اند، خیلی گویاتر است. اما این که می‌گویند: توصیه‌های ارزشی و توصیه‌های روشی، متعارف‌تر است. در توصیه‌های ارزشی ما هدفی را به کسی پیشنهاد می‌کنیم. توصیه‌های روشی، روشی را برای رسیدن به هدفی که خودش انتخاب کرده است، به او پیشنهاد می‌کند. در توصیه‌های روشی می‌گویند: هدف را بگو، بعد می‌گویند خب، این روش را به کار بگیر تا به هدفت برسی، اما در توصیه‌های ارزشی، خود هدف را به طرف‌القا می‌کنند و می‌گویند: مثلاً در پی شادی باش، در پی لذت باش یا در پی فلان چیز نباش و ...

گزاره های توصیه ای - روشی و توصیه ای - ارزشی

گاهی می گویند: بین توصیه های روشی، معادله ای برقرار است. هر توصیه ای روشی، مساوی است با یک یا دو تا واقعیت (fact) به علاوه یک قضیه شرطیه. گویا همیشه همین طور است. مثلاً می گویم: تو می خواهی در کنکور قبول شوی؟ این بیان fact است، و بعد ضمیمه می کنم به این که "اگر کسی می خواهد در کنکور قبول شود، باید کتاب کانت را بخواند." نتیجه می شود: یک توصیه ای روشی که "کتاب کانت را بخوان." حالا می خواهم عرض کنم، علاوه بر این که تفکیک گزاره های توصیفی از توصیه ای مهم است، در گزاره های توصیه ای هم تفکیکی گزاره های توصیه ای - ارزشی از گزاره های توصیه ای - روشی بسیار مهم است. این را می شود، ذیل همین قدم چهارم آورد و یا می توان به عنوان قدم پنجمی به حساب آورد. گزاره های توصیه ای - ارزشی همیشه احتیاج به سند و مدرکی دارند که این سند و مدرک به سادگی قابل تحصیل نیست. قابل اکتساب نیست. اگر من بگویم: "دمای این جا ۲۵ درجه سانتی گراد است"، این یک گزاره ای توصیفی است و هیچ مفهوم ارزشی هم در آن به کار نرفته، اما اگر بگویم: "این پنجره را باز کنید" این ها همه توصیه ای روشی اند اما توجیه شان کار آسانی نیست. چرا؟ چون گزاره های توصیفی را با رجوع به واقعیت می توان صدق و کذبشان را فهمید، اما گزاره های توصیه ای را با رجوع به واقعیت نمی توان صدق و کذبشان را فهمید. گزاره های توصیه ای را هم غائی و هم آلی. این ها با رجوع به عالم واقع، صدق و کذبشان معلوم نمی شود و به تعبیر دیگر، این ها اصلاً صدق و کذب ندارند، تا معلوم بشود یا نشود.

عدم استنتاج باید از هست

من بر این نکته تأکید می کنم که واقعیت های عالم چه آنهایی که در فیزیک کشف می شوند، چه آنهایی که در شیمی کشف می شوند، چه آنهایی که در زیست شناسی، ریاضیات یا منطق کشف می شوند، می گویند: جهان این گونه است و نمی گویند: جهان این گونه باید باشد. بنابراین، ما با رجوع به عالم واقع، نمی توانیم بایستی یا نبایستی بیرون بیاوریم و هیچ راهی وجود ندارد، که بایستی یا نبایستی بیرون بیاید. مثلاً، اگر من به بچه ام بگویم: "بابا من پدر توام." او می گوید: بله. و من بگویم: "پدر و مادر برای تعلیم و تربیت فرزندشان خیلی مرارت می کشند." او می گوید: بله. و باز می گویم: "من پدر، توی بچه ام را خیلی دوست دارم." او می گوید: بله و می گویم: "من تشنه ام" و او باز می گوید: درست است. می گویم: "آب توی یخچال است" و او می گوید: درست است و من می گویم: "من فلجم." او می گوید: درست است و می گویم: "آدم فلج دستش به آب نمی رسد" و او می گوید: درست است و باز می گویم: "ممکن است تشنگی تا دو ساعت دیگر

مرا بکشد". او می گوید: درست است. و من می گویم: "پس، یک لیوان آب به من بده." اگر بچه‌ی من ذهن منطقی‌ای داشته باشد، می گوید: "از تمام صحبت‌هایی که کردی این توصیه بیرون نمی آید." هزار و یک توصیف را اگر تلبار کنید، از آن یک توصیه بیرون نمی آید، طبق نظر کسی مثل هیوم. اگر این همه جمله کنار هم بچینیم، باز آن نتیجه در نمی آید. در منطق قدیم می گفتند: نتیجه تابع أخس مقدمات است و امروزه می گویند: نتیجه نباید پرنیروتر از مقدمات باشد. معنایش این است که هیچ لفظ و مفهومی، که در مقدمات به کار نرفته، حق ندارد، در نتیجه به کار برود. در مقدمات «بایدی» وجود نداشت و مقدماتی که من به بچه‌ام گفتم، «است» و «هست» و «نیست» بود. اما، چطور در نتیجه یک «باید» ظاهر شد. هیچ گاه نتیجه نمی تواند نیرویش از مقدمه بیشتر باشد، یعنی باید مساوی با مقدمات یا کمتر از مقدمات باشد. آن وقت مفهومی به نام «باید»، «امر»، «نهی»، «برو»، «نرو» در مقدمه نبود، چطور سروکله‌اش در نتیجه پیدا شد. هیچ وقت نمی شود، «باید» را از «هست» و «است» و «نیست» نتیجه گرفت و بین «باید» با «است» و «هست» و «نیست» شکافی وجود دارد و بعضی از فیلسوفان اخلاق جدید در این سی سال اخیر، این حرف را قبول ندارند و می گفتند: حرف هیوم که می گفت: "بین «باید» و «است» و «هست» و «نیست» ارتباطی وجود ندارد"، شباه است، که مهم ترین شان "هیلاری پاتنم" است. او در کتابی که از او ترجمه شده، به عنوان "فروپاشی دوگانگی واقعیت و ارزش" نشان می دهد، که سخن هیوم درست نیست و می توان «باید» را از «هست» و «است» و «نیست» نتیجه گفت. بنابراین، شکافی که بین واقعیت‌ها و هست و نیست‌ها و از آن طرف باید‌ها و ارزش‌ها و نبایدها هست، این شکاف قابل دفاعی برای کسی مثل پاتنم نیست. هیلاری پاتنم، در واقع برای اولین بار در فلسفه‌ی غرب به صورت خیلی شاخصی گفت: شما می توانید از راه تلبار کردن واقعیت‌ها به ارزش‌ها، توصیه‌ها، باید‌ها و نبایدها برسید و این اشکال واردی نیست، که نتیجه نمی تواند پرنیروتر از مقدمات باشد. ایشان می گوید که بله، نباید پرنیروتر از مقدمات باشد ولی پرنیروتر از مقدمات هم نیست. این «باید» در خود مقدمات وجود دارد. قبل از این کتاب که پاتنم، برای رد ارزش دوگانگی واقعیت و ارزش نوشت، "جان سرل" هم مقاله‌ی خیلی مهمی نوشت و در آن عنوان کرد، چگونه می توانیم «باید» و «نباید» را از «است» و «هست» و «نیست» نتیجه بگیریم. و استدلالی هم می کند. فارغ از این مسائل که شما موضع چه کسی را قبول داشته باشید، تفکیک کنید این توصیف است یا توصیه و اگر توصیه است، توصیه‌ی ارزشی است یا روشی، و اگر توصیه است، آیا از مجموع تمامی توصیف‌ها، چنین توصیه‌ای قابل استنتاج است یا خیر. خیلی اهمیت دارد که ما کمتر به آن توجه می کنیم.

سوال: جناب استاد نظر خود شما چیست؟ آیا از «هست» و «نیست» و «است»، «باید» و «نباید» استخراج می‌شود؟

جواب: من معتقدم، مقاله‌ی سرل با این که مقاله مهمی است اما قابل دفاع نیست و همین طور کتاب هیلاری پاتنم هم قابل دفاع نیست و من به نظر هیچ کدام از این دو نفر قائل نیستم.

سوال: یعنی به انفضال قائلید، نه به اتصال.

جواب: بله، به انفضال قائلم، نه به اتصال. منتها، در یک قسمت. یعنی رفتار اخلاقی و نه در فضائل اخلاقی. من چون به اخلاق فضیلت قائلم، به اتصال قائلم. منتها، اتصال بین رفتار اخلاقی و شخصیت و منش خود فاعل. رفتار اخلاقی با کسی که تحت تأثیر من قرار می‌گیرد مثل مثالی که زدم. اگر من با تمام وجودم، یعنی بدون آن که تحت تأثیر تعلیم، تربیت، تلقین، القاء، افکار عمومی و مدهای فکری زمانه، تقلید و تبعید قرار بگیرم، صادقانه خواستار آرامش باشم و آرامش جویی یا آرامش طلبی، جزء روانشناسی ژرفای من شده باشد، هر وسیله‌ای که من را به آرامش برساند، در منظر من یک وسیله‌ای برای رسیدن به آن آرامش محسوب می‌شود، یعنی برای من اثبات شود، که نوشیدن این لیوان آب، سبب رسیدن به آرامش است. من بلافاصله می‌گویم: باید این آب را نوشید و نمی‌توانم این کار را نکنم، این که من در پی رسیدن به آرامش هستم، این یک واقعیت است و از مقوله‌ی باید و نباید نیست و از مقوله‌ی هست، است و نیست، به معنای دقیقش است. این که در درون من عشق به حقیقت، خیر، جمال، آرامش و لذت می‌جوشد، بیان یک واقعیت است، هیچ باید و نباید یا توصیه‌ای در آن نیست، اما اگر این واقعیت، واقعاً در من محقق باشد، وسیله‌ای که طبق علم خود من، مرا به این هدف می‌رساند، یک باید بر سر این وسیله در می‌آورد. نمی‌تواند درنیآورد. مثل کاری که هیوم بر سر چند مسئله فلسفی درآورد و گفت: این‌ها اعتبار ندارد، اما ما راهی جز انجامش نداریم. مثلاً گفت: استقراء اعتبار ندارد اما ما بدون استقراء نمی‌توانیم، قدم از قدم برداریم، یا علیت اعتبار ندارد، اما، ما به آن نیاز داریم. من در این جا هیومی حرف می‌زنم و می‌گویم: از این که تو طالب آرامشی، منطقاً، به این نتیجه نمی‌رسی که وسیله‌ای را که برای رسیدن تو به آرامش است را، باید کسب کنی ولی من از این نتیجه‌گیری گریزی ندارم، ترسی ندارم و چنین نتیجه‌ای را می‌گیرم. من وقتی طالب آرامش درون وجودم هستم، به هر وسیله‌ای، که برای رسیدن به آرامش، طالب آنم، بر سر آن یک «باید» می‌آورم. مثلاً می‌گویم: باید این آب را بخورم تا به آرامش برسم. باید در این جا بنشینم تا به آرامش برسم و قس علی هذا. پس منطق ندارد اما چاره‌ای نداریم

«باید» را از این «هست» نتیجه بگیریم. این جا در ارتباط با خودم است، یعنی اگر از درون من چیزی جوشید، ولو وقتی که در قالب یک گزاره در بیاید، بیان یک نوع واقعیت است. مسلماً وقتی وسیله‌ای من را به این واقعیت برساند، از درون من یک «باید» درمی‌آید. این خیلی شبیه به حرف علامه طباطبائی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است، که من خودم هم این حرف را خیلی قبول دارم. این در ارتباط با خودم و خودم بود. اگر در درون من یک «میل» جوشید، هر وسیله‌ای که من را به آن «میل» برساند، متعلق یک باید قرار می‌گیرد، ولو منطق ندارد اما ما گریز و گزیری نداریم. در این جا من به اتصال قایلیم. به نظر من از این واقعیت، آن نتیجه در می‌آید، منتها به لحاظ روانشناختی و نه منطقی صرف. اما در ارتباط با دیگران، که مثال آن را درباره خودم و فرزندم زدم، اگر میلیون‌ها واقعیت را کنار هم بگذارم و برای تک‌تک آن‌ها از دخترم اعتراف بگیرم، باز هم از مجموعه این‌ها نتیجه نمی‌شود که دخترم، باید برای من آب بیاورد. تا این جا تفکیک گزاره‌های توصیفی، تبیینی و توصیه‌ای بود.

تفکیک گزاره‌های فهم عرفی‌ای و گزاره‌های تخصصی (علمی)

یک تفکیک دوم هم باید صورت بگیرد و آن تفکیک گزاره‌های common sensical است، از گزاره‌های تخصصی. معادل گزاره‌های common sensical یا فهم عرفی است و یا، به تعبیر بعضی مترجمان عقل سلیمی است. ولی من همان فهم عرفی را قبول دارم. چون در آن ارزش داوری وجود ندارد، منتها در عقل سلیمی، ارزش داوری وجود دارد و تا گفתי چیزی موافق عقل سلیم نیست، یعنی راجع به آن ارزش داوری منفی کردی و عقل سلیم برای شما مهم بوده و من آن را به کار نمی‌برم. من می‌گویم گزاره‌ها به دو دسته قابل تقسیم‌اند. گزاره‌های common sensical و گزاره‌های علمی یا scientific.

گزاره‌های common sensical

گزاره‌های common sensical گزاره‌هایی‌اند، که همه ما آدمیان فارغ از اختلافاتی که با هم داریم، بر آن گزاره‌ها وفاق داریم، چه به مکتب رفته باشیم یا نرفته باشیم یا تحصیلات عالی داشته باشیم یا نداشته باشیم، چه رفتگر باشیم یا پزشک یا پرستار و هر چه باشیم به این گزاره‌ها قائلیم، که روی هم رفته به این گزاره‌ها که تعدادش خیلی زیاد است در سرتاسر جهان قائلیم، به آن‌ها می‌گویند: گزاره‌های مبتنی بر فهم عرفی یا گزاره‌های uncommon sensical. مسأله بر سر این است که، همیشه بر سر یک مسئله‌ای، فهم عرفی و متخصصان یک جور قضاوت بکنند. گاهی درباره یک موضوع یا مسئله‌ای فهم عرفی یک داوری می‌کند و متخصصان یک داوری دیگری می‌کنند. یعنی ریاضی‌دانان، منطق‌دانان، متخصصان فیزیک، شیمی،

زیست‌شناسی، فلسفه، تاریخ همه راجع به یک مسئله حرفی می‌زنند و فهم عرفی یک حرف دیگری می‌زند. فهم عرفی همیشه با حرف Technica، عالمان و متخصصان همراه نیست. نمونه ساده‌اش این است که فهم عرفی هنوز هم می‌گوید: جهان سه بعد دارد اما انیشتین با افزودن چیزی به نام جایگاه، نشان داد که جهان هستی چهار بعدی است و الان استیون هاو کینگ معتقد است: تعداد ابعاد جهان عدد کسری است، مثلاً تعداد ابعاد جهان هفده و یک‌سوم بعد است. آیا می‌توانید یک‌سوم را تصور کنید؟ مثلاً بگویید خانه ما هفت و یک‌سوم پله دارد؟ پله که یک‌سوم ندارد یا هفت تا پله دارد یا شش تا یا هشت تا. اما هفت و یک‌سوم پله معنا ندارد، چون پله کسر بردار نیست. ما فکر می‌کنیم، ابعاد جهان هم کسر بردار نیست، ولی استیون هاو کینگ می‌گوید: تعداد ابعاد جهان هفده و یک‌سوم بعد است و عالم طبیعت هفده و یک‌سوم بعد دارد و یک‌سوم بعد خیلی دور است از فهم عرفی ما. خیلی وقت‌ها در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، متخصصان، خلاف فهم عرفی حرف می‌زنند. یک بحث این جا پیش می‌آید، که اگر فهم عرفی با نظر متخصصان خلاف هم‌دیگر درآمدند، چه باید کرد؟ وقتی تضاد و تناقض میان فهم عرفی و متخصصان آن رشته درآمد، باید حرف چه کسی را ملاک گرفت؟ باید سخن چه کسی را بر کرسی بنشانیم؟

این جاست که در فلسفه دو اردو گاه بزرگ به وجود آمده، اردو گاه common sensical ها که آن‌ها به فلسفه ی فهم عرفی قائلند. آن‌ها می‌گویند: هر وقت دیدید که فلسفه چیزی می‌گوید، که فهم عرفی ما آدمیان آن را نمی‌پذیرد، آن‌ها می‌گویند باید بدانید که هر وقت چنین مشکلی پدید آمد، یک خطایی در استدلال به وجود آمده، خلل و فرجی در دلیل به وجود آمده. فهم عرفی می‌گوید الف، ب است ولی متخصص فلسفه می‌گویند: الف، ب نیست. رهبر این فیلسوفان فهم عرفی یا common sensical ها شخصی است، به نام «رید Reed» که همزمان و همشهری با هیوم است و دوست اوست. منتها، برخلاف هیوم گرایش‌های دینی شدید دارد. هربرت رید، فیلسوف، الهی‌دان و شاعر معروفی است که قائل به common sensical philosophy بود که می‌گفت: فلسفه هر قدمی که برمی‌دارد، باید همیشه به پشت سرش نگاه کند که هیچ وقت از فهم عرفی جدا نشده باشد، اگر از فهم عرفی جدا شد، دلیل بر این است که در کارش یک عیب و نقصی دارد. این سخن پذیرفته نبود، تا اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزدهم که **جرج ادوارد مور** هم به همین قائل شد، که آن‌هم به فلسفه ی فهم عرفی قائل شد، فلسفه‌ای که می‌گوید فلسفه هیچ وقت نباید از آغوش فهم عرفی جدا بماند. اما قاطبه ی فیلسوفان می‌گویند نه، همان کاری که ما در سایر علوم می‌کنیم، در فلسفه هم می‌کنیم. در سایر علوم هیچ وقت عالمان از افکار خودشان به خاطر فهم عرفی فاصله نگرفتند.

نفی حکمت «مکن از بهر دل عامی چند» به گفته حافظ. عوام الناس معتقدند: زمان امر موجودی است، در حالی که من معتقدم زمان امر موهومی است، زمان وجود ندارد. فهم عرفی جواهر مادی را دارای واقعیت می‌داند، بلکه Para dime یا الگو و سرمشق واقعیت می‌داند، اما خیلی از فیلسوفان معتقدند: زمان امر موهومی است، باکی هم نداشتند که از فهم عرفی فاصله بگیرند. خیلی از فیلسوفان گفتند: شرکت هم امر موهومی است، او هم از فهم عرفی فاصله گرفته، مثل همان فیزیک‌دانی، که می‌گوید عالم هفده و یک‌سوم بعد دارد. او هم فاصله گرفته است از فهم عرفی. هیچ وقت یک فیزیک‌دان خودش را با فهم عرفی همراه نمی‌کند. چرا فیلسوفان باید این کار را بکنند؟ فیلسوفان هم باید حرف خودشان را بزنند. در همان زمان رید Reed، دیوید هیوم گفت: فلسفه نباید خودش را تابع فهم عرفی بکند و درست عکس این است. فهم عرفی باید خودش را تابع فلسفه کند. از چه راهی؟ فهم عرفی باید دائماً گوش به زنگ استدلال فلاسفه بماند. نکند یک وقت یک جایی دستخوش خطا شده باشد.

سوال: رأی خودتان موضع اول است؟

جواب: بله. من معتقدم حتی جاهایی که آدم چاره‌ای ندارد که فهم یک‌سوم را بپذیرد، به خاطر این است که به او استدلالی عرضه کردند که در هیچ کدام از مقدماتش نمی‌تواند شک کند. چگونه نمی‌تواند شک کند؟ چون مطالبی که در مقدمه عرضه شده با فهم عرفی با هم می‌خوانند. بنابراین، فهم مان مبتنی می‌شود بر فهم عرفی. چه شما طرفدار فلسفه فهم عرفی باشید مثل رید Reed و چه مخالف رأی او باشید و بگویید اصلاً فلسفه آمده تا فهم عرفی را تصحیح کند و خطاهای فهم عرفی را به او نشان بدهد، به هر حال وقتی این دو با هم مخالفت می‌کنند، حق را به جانب هر کدام که بدهید، باید در نوشته‌ها بدانید که گزاره‌هایی که فهم عرفی یا common sensical اند و چه گزاره‌هایی که technical اند. گزاره‌هایی که مبتنی بر فهم عرفی‌اند، چون اظهار شدند یا به سودشان استدلالی وجود داشته که اظهار شدند. این است که تفکیک گزاره‌های فهم عرفی از گزاره‌های Technical هم کار مهمی است و ما معمولاً آن را بلد نیستیم. این هم یک تفکیک.

تفکیک گزاره‌های دال بر یک واقعیت زبان‌شناختی از گزاره‌های دال بر یک

واقعیت فرازبان‌شناختی

تفکیک سوم این است: همیشه دقت کنید، یک گزاره دارد، یک واقعیت زبانی را می‌گوید یا یک واقعیت فرازبانی را؟ و من این را تقریباً در هر رساله دکترا یا فوق دکترا می‌بینم، که نه دانشجو و نه استاد، هیچ کدام نمی‌فهمند که واقعیت‌های زبانی، غیر از واقعیت فرازبانی‌اند. اگر من گفتم «حسن» یک نقطه دارد، آیا راجع به

حسن فرازبانی حرف زدم یا حسنِ زبانی؟ حسنِ یک نقطه دارد یک واقعیت زبان‌شناختی است، نه یک واقعیت فرازبان‌شناختی. اما اگر گفتم: حسن دو پسر دارد، یک واقعیت زبان‌شناختی نیست، یک واقعیت فرازبان‌شناختی است. یعنی دارم، درباره وِرایِ زبان سخن می‌گویم. یعنی یک وقت ما در باب هویاتِ زبانی صحبت می‌کنیم و یک وقت در باب هویاتِ زبانی صحبت نمی‌کنیم بلکه درباره واقعیاتی سخن می‌گوییم که فرازبان‌اند. چرا باید به این توجه کنیم؟ چون بخش عظیمی از اشتباهاتی که در نوشته‌ها صورت می‌گیرد، به خاطر این است که می‌خواهند یک واقعیت زبان‌شناختی را دال بر یک واقعیت فرازبان‌شناختی بگیرند، که بیشترین این استدلال‌ات را عرفا می‌کنند و در بین عرفا بیش از همه محی‌الدین ابن عربی این کار را کرده، که واقعیت زبان‌شناختی را دال بر یک واقعیت فرازبان‌شناختی می‌گیرد.

سوال: واقعیت فرازبان‌شناختی یعنی هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، معرفت‌شناختی؟

جواب: بله. وقتی می‌گوید فرازبان‌شناختی یعنی ۱- روش‌شناختی، ۲- هستی‌شناختی، ۳- معرفت‌شناختی، ۴- خداشناختی، ۵- جهان‌شناختی، ۶- انسان‌شناختی، ۷- ارزش‌شناختی، ۸- وظیفه‌شناختی، همه این‌ها واقعیت‌های فرازبان‌شناختی است.

سوال: کسانی که می‌گویند: لفظ و مفهوم در طول تاریخ اندیشه تحولاتی را پشت سر گذاشته و بعد می‌خواهند آن را با تاریخ انطباق بدهند، چطور؟

جواب: در کتاب‌ها الی‌ماشا... ما این مسئله را می‌بینیم. در نوشته‌های غربیان و شرقیان و نوشته‌های خودمان هم می‌بینیم. مثلاً در زبان عربی، هیچ، جمله‌ای بدون اسم نیست. امکان ندارد که شما بتوانید در زبان عربی جمله‌ای بسازید که در آن اسم نباشد. یا اسم ظاهر یا اسم مضمَر یا همان ضمیر. این واقعیت زبان‌شناختی است یا مخصوص زبان عربی است. حالا ابن عربی از این قضیه این را نتیجه می‌گیرد، که کل جهان هستی اسماء خداست. چون جمله بدون اسم نمی‌شود، پس جهان هستی هم بدون اسم نمی‌شود. کل جهان هستی اسماء خداست. حال اگر زبان ابن عربی فارس بود، چون در زبان فارسی هیچ جمله‌ای بدون فعل نیست، باید می‌گفت: کل جهان هستی، افعال الله است ولی هر دوی این حرف‌ها، حرف نادرستی است. "ما سُمیَ الانسان انساناً الا لُنْسه ی بما یحیطه". می‌گوید: چرا می‌گویید به انسان گفته‌اند انسان؟ به خاطر این که با محیط خودش اُنْس می‌گیرد. چون در زبان عربی انسان از ماده اُنْس است، که این یک واقعیت زبان‌شناختی است و همین طور است، سپس در عالم بیرون هم انسان به محیط اطراف خودش اُنْس می‌گیرد. چه دلیلی دارد؟ چون در زبان عربی، انسان از ماده‌ی اُنْس است.

سوال: یعنی هم توصیفش و هم توصیه‌اش غلط است؟

جواب: بله، و جالب این است که وقتی می‌خواهد بگوید انسان فراموش کار است، می‌گوید: "چون انسان از ماده‌ی نسیان است". بالاخره نفهمیدیم که انسان از نسیان مشتق شده یا از اُنس.

بالاخره انسان فقط می‌تواند از یکی از این‌ها مشتق شده باشد، نمی‌تواند از هر دوی این‌ها مشتق شده باشد. خوب حالا از هر کدام از این‌ها هم که مشتق شده باشد، چطور در زبان عربی از این که انسان از انس مشتق شده می‌توان نتیجه گرفت که او به محیط اطراف خودش انس می‌گیرد؟ این یک واقعیت فرازبان‌شناختی است. یک واقعیت انسان‌شناختی است. یا از کجا می‌شود نتیجه گرفت که انسان فراموش کار است؟ ماسُمی القلب قلبَ القلبِی. در عربی قلب با تقلب از یک ماده است، در زبان انگلیسی هم heart یا تقلب از یک ماده است؟ در زبان فارسی هم دل با تقلب از یک ماده است؟ او می‌گوید چون در زبان عربی قلب با تقلب از یک ماده است بدانید انسان تصمیماتش عوض می‌شود، واژگون می‌شود. تقلب یعنی واژگونی. این که تصمیماتتان عوض می‌شود به این خاطر است که قلب و تقلب از یک ماده است. خوب، در عربی قلب و تقلب از یک ماده است. اما نمی‌شود نتیجه گرفت، رمز این که تصمیمات انسان عوض می‌شود هم این است که قلب دارد و قلب هم با تقلب از یک ماده است، واژگون و معکوس می‌شود. می‌گوییم چرا زن به شوهرش علاقه دارد؟ به خاطر این که وقتی آدم را آفریدند، در خواب شد. باری تعالی یک دنده از دنده‌های آدم را بیرون کشید و از آن هوا را ساخت. دنده، منحنی است و منحنی و حنو از یک ماده‌اند. حنو و حُنو هم از یک ماده‌اند، به همین خاطر زن به شوهرش علاقه دارد. بعد می‌گوییم: پس چرا مرد به زنش علاقه دارد؟ می‌گوید: چون وقتی دنده را بیرون کشیدند جایش خالی شد و چون طبیعت از خلاء وحشت دارد و تا دنده را بیرون کشیدند هوا جای دنده را پر کرد، هوا پر کرد اما هوا و حواء در زبان عربی از یک ماده‌اند و حواء در زبان عربی یعنی عشق. این است که در دل مرد، نسبت به زنش عشق وجود دارد. گفت «کشته از بس افتاده کفن نتوان کرد» آیا واقعاً این جور بود؟ این که همه این حرف‌ها در زبان عربی درست است. در زبان فارسی به دنده، دنده می‌گویند، پس می‌شود، از این نتیجه گرفت که زن‌ها دوست دارند، شوهرشان را گاز بگیرند دندان-دندان کنند، چون دنده از ماده دندان است! پس می‌شود بگوییم این که فلان خانم با شوهرش دعوايش شده و او را گاز گرفته، طبیعی است، چون او از دنده‌ی شوهرش درست شده و دنده هم با دندان از یک ماده است و کار دندان هم گاز گرفتن است. اگر یک واقعیت زبان‌شناختی در تمام زبان‌های دنیا وجود داشته باشد، که به آن می‌گوییم universal grammar یا دستوز زبان جهانی، باز هم از آن نمی‌شود یک واقعیت

فرازبان‌شناختی را نتیجه گرفت. چه برسد به واقعیت‌های زبان‌شناختی که فقط اختصاص به زبان عربی دارد. یکی از ۴۳ اصل universal grammar این است که در هر زبانی مسند و مسندالیه وجود دارد. یعنی هیچ زبانی نیست که در آن مسند و مسندالیه وجود نداشته باشد. از این هم نمی‌شود نتیجه گرفت که در عالم هر چیزی پشت به پشت چیز دیگری می‌دهد. مسند یعنی پشت داده، مسندالیه یعنی چیزی که به آن پشت داده‌اند. من الان مسندم، صندلی، مسندالیه من است. از این هم که در کل زبان‌ها مسند و مسندالیه وجود دارد، نمی‌توان نتیجه گرفته که در عالم هر چیزی پشت به پشت چیز دیگری دارد. چه برسد به این که واقعیت‌های یک زبانی را که من بلدم ...

حالا اگر اکهارت بود، که او هم همین کار را کرده با زبان لاتین و آلمانی که هایدگر هم همین کار را کرده، ربطی ندارد. در زبان آلمانی اگر لفظی از لفظ دیگر مشتق شده، آیا در عالم واقعیت هم این از آن مشتق شده؟ این‌ها از واقعیات زبان‌شناختی، واقعیات فرازبان‌شناختی را نتیجه می‌گیرد. اگر این چنین است، من می‌توانم نتیجه بگیرم که زمین حرکت دورانی دارد به دور خورشید، چون ظهر و ظهر در زبان عربی از یک ماده‌اند. و معنایش این است وقتی این جا ظهر است یک پستی هم وجود دارد، که آن جا ظهر است دیگر و کره زمین چون مدور است، ممکن است این طرفش روشن باشد و آن طرفش تاریک. در زبان فارسی دیگر ظهر و ظهر چنین مشکلی ندارند، به ظهر می‌گویند پشت به ظهر می‌گویند نیم‌روز. این‌ها با هم هیچ اشتقاق زبانی ندارند. و قس علی هذا ... می‌گویند در زبان عربی به دیوانه می‌گویند مجنون، که با جن از یک ماده‌اند. پس نتیجه می‌گیریم که دیوانه‌ها، جن زده‌اند. در زبان فارسی هم دیوانه و دیو از یک ماده‌اند. که دیو هم به معنی شیطان و جن است. اما از این نمی‌شود، چیزی نتیجه گرفت. کما این که انگلیسی‌ها به دیوانه می‌گویند Lunatic یعنی ماه زده. می‌شود بگوییم چون انگلیسی‌ها به دیوانه می‌گویند Lunatic پس معلوم می‌شود مهتاب آدم را دیوانه می‌کند، چون Luna یعنی ماه، سال‌های قمری را می‌گویند Lunar. نمی‌شود چنین چیزی را نتیجه گرفت. یکی از تفکیک‌های مهمی که شما باید نتیجه بگیرید، این است که آیا طرف دارد یک واقعیت زبان‌شناختی را می‌گوید یا یک واقعیت فرازبان‌شناختی را؟ در زبان انگلیسی و زبان‌های اروپایی متعارف شده که وقتی جمله‌ای واقعیت زبان‌شناختی را بیان می‌کند، دور لفظش علامت quotation mark را می‌آورند. مثلاً می‌گویند Jack، ۴ حرف دارد. الان دارند، راجع به لفظ Jack حرف می‌زنند، به همین خاطر آن را در quotation mark می‌گذارند. اما اگر گفتند Jack ۴ تا پسر دارد، این جا دیگر ما درباره لفظ Jack حرف نمی‌زنیم، بلکه درباره خود Jack صحبت می‌کنیم.

سوال: واقعیت‌های زبان‌شناختی به چه درد می‌خورند؟

جواب: به درد خود زبان می‌خورند. مثلاً می‌گوییم: در زبان هجایی کلمات چند هجایی کم‌ترند از زبان‌های سامی. خوب این یک واقعیت است، به درد هم می‌خورد و باز بدانیم وقتی Jack ۴ حرفی است باید در جدول کلمات متقاطع برای آن ۴ جا خالی گذاشت، چون ۴ تا حرف دارد. این‌ها واقعیات زبان‌شناختی‌اند. بعضی استفاده دارند در نحوشناسی یا syntax. بعضی استفاده‌هایی دارند در معناشناسی یا semantics و بعضی استفاده دارند در کاربردشناسی یا Pragmatics. اما از این‌ها بیرون را نمی‌شود نتیجه گرفت. حالا اگر کسی مثلاً طاهره به حسن بگوید، هر دوی ما بی‌چیزیم اما تو لااقل یک نقطه داری، من که نقطه هم ندارم. خب، از این که چیزی بر نمی‌آید. بله، حسن یک نقطه دارد اما طاهره نقطه ندارد، نقطه که لفظ است، به درد نمی‌خورد. چی در عالم خارج دارد؟ هیچی. من در رساله‌ها دیده‌ام که شخص بسیار بحث کرده راجع به لفظ اما فکر کرده که دارد راجع به واقعیت صحبت می‌کند. مثلاً نوشته‌اند عدالت در لفظ به معنای دادگری است. خب، این به چه درد می‌خورد. شما باید راجع به عدالت حرف بزنید نه عین، دال، الف و ت. قدما به این می‌گفتند استحسانات. مثلاً می‌گوییم sacrifice یعنی قربانی. sacred یعنی مقدس. برای این که آدم در عالم مقدس بشود، باید قربانی کند، مثل ثروت، قدرت، ... اما این چیزی را نمی‌رساند. در زبان فارسی sacred یعنی مقدس با sacrificide که به معنی قربانی است، از یک ماده نیست.

سوال: استاد روانشناسانی که می‌گویند ...

جواب: در هر زبان چندین لغت را می‌شود نشان داد که این جوری است. مثلاً می‌توان واقعاً بیان کرد که انگلیسیان زمانی عقیده داشتند که تابش ماه انسان را واقعاً به سمت جنون می‌برد و عرب‌ها زمانی معتقد بودند که وقتی جن در آدمی حلول کند، شخصی دیوانه می‌شود. اما راجع به همه الفاظ می‌شود، چنین چیزی را گفت؟ اصلاً و ابداً. آیا همه الفاظ، فرهنگ اهالی آن زبان را نشان می‌دهد؟ خیر. از این رو وقتی می‌خواهند نشان بدهند باید هفت-هشت لغت را نشان بدهند که این جوری است.

اما، ثانیاً فرض می‌کنیم که این درست باشد که مثلاً در فرهنگ زبان عربی شخص وقتی دیوانه می‌شود که دیو در وجود او حلول کند، اما از کجا بفهمیم این فرهنگ، فرهنگ درستی است؟ مگر آن فرهنگ صدقش اثبات شده است. مثلاً گفتند: می‌دانید چرا حواء را گفتند حواء؟ چون حیات از زن نشأت می‌گیرد. خب در زبان عربی اگر، حواء عربی باشد که معلوم هم نیست عربی باشد، حواء و حیات از یک ماده‌اند. اما از این بر نمی‌آید که در زبان فارسی هم زن و زندگی از یک ماده‌اند، اما می‌شود گفت مرد و مردگی هم از یک

ماده‌اند؟ حالا ممکن است یک زمانی شخصی چنین فکر می‌کرده، از کجا معلوم که تفکر او تفکر درستی بوده؟ این‌ها حرف‌های بی‌ربطی است. این مثال‌ها را زدم تا این نکته را نتیجه بگیرم که همیشه در نقدهایی که می‌کنید اول باید تشخیص بدهید که نوشته شخص راجع به واژه‌هاست یا راجع به مفاهیم یا موجودات بیرونی؟ هر وقت با نوشته‌ای روبرو می‌شوید، باید پرسید که این گزاره‌ای است راجع به واژه‌ها یا گزاره‌ای راجع به مفاهیم و موجودات؟ چرا می‌گوییم مفاهیم و موجودات؟ چون بعضی می‌گویند واژه‌ها دال بر مفاهیم‌اند و بعضی می‌گویند واژه‌ها دال بر موجودات‌اند. که باید آن را بحث کنیم که مثلاً لفظ آب، دال بر مفهوم آب است یا دال بر خود آب است که یک مفهوم بیرونی است. idealist‌ها می‌گویند دال بر idea‌هاست و realist‌ها می‌گویند دال بر امور real است. اما به هر حال ما باید بفهمیم این گزاره‌ها راجع به واژه‌ای است یا راجع به مفهوم و موجودی است که سخن گفته می‌شود.

سوال: یعنی ۳ موضوع می‌شود، یا واژه یا مفهوم یا واقعیت ناظر به مفهوم؟

جواب: بله، اما این دو با هم تقابل دارد که واژه است از سویی یا از سوی دیگری مفهوم یا واقعیت است؟ این مهم است. اگر چه مفهوم و واقعیت هم دو چیزاند.

سوال: استاد، در بحث توصیه که راجع به «بایدها» می‌گفتید، به نظر آمد که بایدها هم اقسامی دارد، آیا لازم نبود که به آن‌ها هم بپردازیم؟

جواب: چرا. دو بحث بود که من واردش نشدم ولی هر دو دارای نکته است. یکی این که ما بایدهای عدیده‌ای داریم. نه واژه‌ای بایدها. مفاهیم بایدهای عدیده‌ای داریم. یعنی در ought انگلیسی و یَجِبُ در عربی هم چنین وضعیتی صادق است. مفهوم باید در هر زبانی چندین نوع است و باید، حداقل پنج «باید» از هم تمیز داده شود. نکته دیگر هم این که، ارزش هم چند معنا دارد. آن‌جا که می‌گفتم توصیه‌های ارزشی داریم و توصیه‌های روشی آن‌جا هم ارزش چند معنا دارد. که این‌ها را در جلسه آینده توضیح می‌دهم.

سوال: نامفهوم.

جواب: ما رأی هر کس را از طریق سخنش می‌شناسیم، اما جهان را نمی‌شود از طریق سخن شناخت. من آن‌چه را که در درون شما می‌گذرد هم باورها، هم احساسات، عواطف و هیجاناتان را و هم خواسته‌هایتان را همه از طریق گفتارتان است که می‌فهمم. واقعیات بیرون را از طریق گفته نمی‌شود، فهمید. من که چاره‌ای نداریم جز این که بفهمم وقتی می‌خواهم بدانم نظرتان راجع به امری چیست، بینم گفته‌هایتان راجع به این امر چه چیزهایی است. از طریق گفته‌هایتان نقب می‌زنم به باورهایتان راجع به واقعیت. دنیای subjective

انسان‌ها فقط از طریق زبان قابل انتقال است به غیر، یعنی دنیای باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌های من. اما از آن‌چه که شما در زبان می‌گویید، واژه‌ها، عبارات و جمله‌هایی که به کار می‌برید راجع به عالم واقع، نمی‌توان چیزی استنتاج کرد. از واژه‌ها، عبارات و جمله‌ها نمی‌توان چیزی را راجع به عالم واقع استنتاج کرد.

سوال: یعنی تنها می‌توان به مفاهیم موجود در ذهن طرف مقابل دست یافت. نه به واقعیات دنیای خارج.

جواب: دقیقاً همین‌طور است. اگر در زبان عربی «جمال» و «جمل» از یک ماده‌اند، هیچ چیزی نمی‌توان راجع به شتر واقعی و زیبایی واقعی از این نتیجه گرفت، ولی در زبان عربی، جمال یعنی زیبایی و جمل یعنی شتر از یک ماده‌اند. ولی با هم دیگر نسبتی ندارند. با این حال اگر عربی، این‌جا نشسته باشد من چطوری می‌توانم بفهمم چه چیزی در درونش می‌گذرد؟ از طریق زبان عربی. اما باز هم از طریق مفاهیم عربی و نه الفاظ عربی. کما این‌که در زبان فارسی هم همین‌طور است. خیلی چیزها در عالم واقع با هم ربط ندارند اما در زبان با هم ربط دارند. اشتراک لفظی چرا درست شد، چون در جهان واقع شیر نوشیدنی، حیوان شیر و شیر آب سه واقعیت کاملاً بی‌خبر از هم‌اند. ولی در زبان فارسی این‌ها یک لفظند ولی از یک لفظ بودنش نمی‌توان چیزی را نتیجه گرفت.

سوال: نامفهوم.

جواب: درست است که جهان‌بینی آدم‌ها وقتی یک جوری باشد، زبان آن‌ها به شکل خاصی درمی‌آید که در بسیاری موارد بحث است. اما نمی‌توانیم بگوییم چون عرب‌ها معتقدند: آدم وقتی مجنون می‌شود که جن در او حلول کند، پس آدم وقتی مجنون می‌شود که جن در او حلول می‌کند. رأی عرب‌ها در این موضوع بوده و بنابراین آمده‌اند، واژه مجنون را هم این‌طور درست کردند. ابن عربی می‌گوید: آدم وقتی مجنون می‌شود که جن در او حلول کند. این درست است؟ اما خود او در جایی دیگر می‌گوید چرا انسان مجنون می‌شود؟ چون عقلش پنهان می‌شود. بعد می‌گوید: چون مجنون در زبان عربی از جن گرفته شده، یعنی سَفَه، یعنی مجنون عقلش مخفی شده است.

پنج قسم باید

«باید» به لحاظ مفهوم پنج قسم دارد. کسانی گفته‌اند بیش از پنج قسم دارد ولی من هم معتقدم باید به لحاظ مفهومی دارای پنج قسم است.

قسم اول: باید امری

یک «باید» داریم که «باید» امری است مثل وقتی که رئیس به مرئوس خودش می‌گوید باید این نامه را تا ظهر تایپ کنی یا باید فلان کار را نکنی یا بهمان کار را نکنی. در این باید تنها چیزی که محل توجه است این است که آمر به لحاظ نهادی حق امر به مأمور به، را داشته است. و چون حق امر داشته باید او، نباید وجه توجیهی دیگری داشته باشد.

توجیه امر کردن

وقتی رئیس به مرئوس گفت باید نامه را تا ظهر تایپ کنی همین که رئیس در وضعی است که می‌تواند امر کند به مرئوس، همین می‌تواند توجیه کننده امر باشد و نیاز به توجیه دیگری ندارد. این را به این خاطر می‌گویم که امرها، نیاز به توجیه دارند. به لحاظ شبکه مناسبات اجتماعی آمر در وضعیتی هست که حق امر به مأمور داشته باشد. ممکن است این آمر پدر، مادر، رئیس، استاد و رهبر بزرگ‌ترها و ... باشد یا هر کسی که به نحوی از انحاء در شبکه مناسبات اجتماعی حق امر دارد؛ توجیه امر در این جا فقط این است که از ناحیه کسی صادر شده که حق امر دارد نسبت به مأمور.

تفاوت امر و توصیه

این امر به لحاظ شدت و حدتش دو مراتب است. یعنی امر ایجابی داریم، امر ندبی داریم، یعنی امری که به هیچ وجه نمی‌توان از آن تخلف کرد. امری که از اول ارائه نشده که به هیچ وجه از آن تخلف نشود، ارائه شده تا بگویم خواسته این است، مثل امر خدا به ما انسان‌ها. بعضی امرهای خدا ایجابی است یعنی واجب است که ما اطاعت کنیم، اما بعضی امرها ندبی است یعنی مستحب است که ما اجرائش بکنیم یعنی می‌توانیم اجرائش بکنیم و می‌توانیم اجرائش نکنیم، اما بهتر آن است اجرائش بکنیم. در زبان فارسی برای آن که این دو را از هم تفکیک کنند به اولی می‌گویند امر و به دومی می‌گویند توصیه.

وقتی می‌گوییم توصیه یعنی می‌شود با آن مخالفت کرد اما بهتر است این کار را نکنیم. در فقه به آن می‌گویند استحباب. به اولی هم می‌گویند وجوب. می‌گویند اقیم الصلوٰه واجب است اما و من الیل فتهجد به نافله لک، یعنی نماز شب را هم می‌گویند باز خدا گفته، آن هم امر است به لحاظ گرامری، «تهجد به» هم امر است به لحاظ گرامری و مثل اقیم الصلوٰه، اما بالاخره استحباب را می‌رساند، وجوب را نمی‌رساند.

اهمیت فاصله بین آمر و مأمور

باز از یک لحاظ هم این امرهای اول با هم تفاوت دارند و آن این که میزان فاصله میان آمر و مأمور هم خیلی مهم است. مثلاً پدر اگر به فرزند امر کند فرق می‌کند با این که برادر به برادر یا خواهر کوچکترش امر کند. فاصله میان پدر و فرزند بیشتر از فاصله برادر یا خواهر بزرگ‌تر است با برادر و خواهر کوچکتر. بنابراین امر هم غلاظ و شداد بودنش به این فاصله هم بستگی دارد. هر چه فاصله بین آمر و مأمور بیشتر باشد امر غلاظ‌تر است، شداد‌تر است. مثلاً فرض کنید اگر وزیر به شما امر کند خیلی شدیدتر از آن است که معاون وزیر به شما امر کند یا مدیر کل به شما امر کند و هر چه فاصله بین آمر و مأمور بیشتر شود غلظت و شدت امر هم بیشتر می‌شود. یعنی اگر تخلف کنید گویا معصیت بیشتری کرده‌اید. این امر در واقع از مقوله حکم و دستور و فرمان و امثال ذلک است گفتم که از همان اول هم که صادر می‌شود ممکن است ایجابی باشد، ممکن هم هست ندبی باشد، یعنی گاهی امر صادر می‌شود برای آن که اصلاً با آن مخالفت نشود، گاهی هم امر صادر می‌شود که اگر با آن مخالفت نشود بهتر است و اگر مخالفت هم بشود ندبی می‌شود به اصطلاح و به قول فقها مستحب است ولی اولی واجب است. گاهی هم گفتم که امر غلاظ و شداد بودنش بر حسب فاصله میان آمر و مأمور هست هر چه فاصله میان آمر و مأمور بیشتر می‌شود، امر غلاظ و شداد‌تر است. شما اگر با وزیر مخالفت کنید با این که معاون وزیر را مخالفت کنید فرق می‌کند. اگر همان امر را مدیر کل اداره‌تان انجام بدهد باز هم نباید عصیان کنید ولی فاصله‌تان با مدیر کل کمتر است. عصیانتان اخذ تا مواخذه کمتری دارد. هر چه فاصله میان آمر و مأمور بیشتر می‌شود مخالفت وخیم‌تر یا خطرناک‌تر است.

قسم دوم: باید اخلاقی

امر قسم دوم امر اخلاقی است. امر اخلاقی توجیهش به این نیست که من حق داشتم امر کنم، نه من باید توجیه کنم که چرا این امر را می‌کنم نه امر دیگری را. یعنی منشی وقتی رئیسش به او می‌گوید باید این متن را تا ظهر تایپ کنی، نمی‌تواند بگوید چرا؟ چون من رئیس توام.

ولی اگر رئیس به منشی یک امر اخلاقی کرد و گفت دروغ بگو، این دیگر امر اخلاقی است و این باید توجیه داشته باشد و صرف این که من رئیس هستم کفایت نمی کند. امر اخلاقی که توجیه علی حده می خواهد. اگر از مقوله اخلاقی شد صرف این که من در شبکه ملاحظات اجتماعی بالاتر از تو قرار گرفتم کفایت نمی کند. امر اخلاقی توجیه می خواهد و آنی است که در کتاب های فلسفه اخلاق یک بحث بسیار مهم توجیه گزاره های اخلاقی است که گزاره های اخلاقی باید Justified بشوند.

در بعضی نظام های اخلاقی ربا جایز است، در بعضی دیگر ربا جایز نیست. باید توجیه بشود و صرف این که من بگویم ربا بخور یا ربا نخور کفایت نمی کند. این باید توجیه بشود که ربا خوردن یا ربا نخوردن در چه نظام ها و مبانی جایز است و در چه نظام ها و مبانی جایز نیست.

قسم سوم: باید روشی

یک قسم سوم «باید روشی» است یعنی این که مخاطب شما هدفی دارد که شما بر سر «باید» او، وسیله درمی آورید. مثلاً هدف مخاطبتان این است که می خواهد برود میدان انقلاب. شما به مخاطبتان می گوید باید این خیابان را تا آخر بروی، بعد به راست بپیچی. این جا بر سر وسیله ای که مخاطب را به هدف می رساند باید آورده ای. در واقع این باید ها همیشه یک گزاره شرطی اند که اگر می خواهی به خیابان انقلاب بروی باید این خیابان را تا آخر بروی و بعد به سمت راست بپیچی. خب در قضیه شرطیه کدام هدف و کدام وسیله است؟ مقدم هدف است و تالی وسیله است. اگر می خواهی در کنکور فلسفه قبول شوی باید کتاب کانت را بخوانی. هدف قبول شدن در کنکور فلسفه است، اما وسیله اش خواندن کتاب کانت است. این باید، باید روشی است. یعنی می گوید تو بگو که هدف چیست تا من به تو بگویم وسیله رسیدن به آن هدف چی است. یعنی روش رسیدن به آن را مشخص می کند. گاهی هم به آن می گوئیم «باید ابزاری» این باید، بایدی است از مقوله روش. اگر دقت کنید گزاره هایی از این مقوله می تواند شرط لازم یا کافی برای رسیدن به میدان انقلاب است یعنی بایدش حذف شود. یعنی گزاره های حاکی از این باید سوم همیشه قابل تبدیل به گزاره هایی اند که در آن ها باید وجود ندارد. قدما می گفتند این گزاره ها اخبار در لباس انشائند. این گزاره ها خبر می دهند که رسیدن به خیابان انقلاب متوقف است بر گذشتن از این دو خیابان. این خبر است، منتهی لباس انشاء بر خودش پوشیده است. و لباس باید به خودش پوشیده، چون باید در لباس انشاء است. این ها را می گوئیم گزاره هایی که اخبار در لباس انشاء اند ولی انشاء نیستند یعنی انشائی نما هستند ولی در مقابل اخبارند.

کما این که گاهی ما انشاء در قالب اخبار داریم. به بچه می‌گوییم می‌روی و به مادرت می‌گویی فلان یعنی برو و به مادرت بگو فلان. این اخبار است اما در واقع انشاء است. از این لحاظ هم هست که من در جلسه گذشته گفتم مفاهیم باید را می‌گویم و به لفظش کاری ندارم. گاهی وقت‌ها لفظش هم وجود ندارد. می‌روی و به مادرت می‌گویی یعنی باید بروی و بگویی. یعنی باید در آن وجود دارد اما نه به لفظ.

باید حتمی الوقوعی

«باید» قسم چهارم باید ناظر به امور حتمی الوقوع می‌گوییم. مثلاً فرض کنید یک نفر در این جا بگوید من تا سر خیابان می‌روم و چیزی می‌خرم و برمی‌گردم. وقتی ایشان می‌روند من می‌گویم که باید گرسنه‌شان شده باشد. یعنی چه؟ یعنی کسی که این کار را می‌کند، علی‌القاعده گرسنه‌اش است و رفته چیزی بخرد تا بخورد. این باید نشان دهنده این است که به نظر من می‌آید من پیش‌فرض رفتن این‌ها را کشف کرده‌ام. یا می‌گویم باید خسته شده باشد یعنی علی‌القاعده خسته شده است.

انواع باید حتمی الوقوعی

این باید در درون به دو قسم تقسیم می‌شود. وقتی می‌گویم باید گرسنه‌شان شده باشد یا باید خسته شده باشند، در این دو تا اگر دقت کنید من پیش‌فرض کار ایشان را به قالب باید درآوردم. می‌گویم پیش‌فرض رفتن این شخص گرسنگی یا خستگی است و گرنه منطقی برای رفتنشان وجود ندارد. این یک باید است. گاهی هم این باید، از مقوله همین بایدی که گفتم، از مقوله لازمه است. مثلاً کسی به داخل اتاق می‌آید و من به ایشان می‌گویم باید آقای دکتر فلانی را دیده باشید. این پیش‌فرض نیست. این لازمه کار است یعنی کسی که وارد ساختمان می‌شود تا به این جا برسد حتماً آقای دکتر را دیده است. ما این گونه بایدها را در زبان فارسی بیشتر با تعبیر علی‌القاعده بیان می‌کنیم. فرق این دو تا چی بود؟ این بود که وقتی می‌گویم باید تشنه‌اش شده باشد علت کار را می‌گویم و وقتی می‌گویم باید آقای دکتر را دیده باشید معلول کارش را می‌گویم. می‌گویم کسی که از در وارد می‌شود معلول طی این طریق این است که به آقای دکتر برخورده باشد. این نوع باید را در زبان انگلیسی هیچ وقت با *ought to* نمی‌گویند با *must* می‌گویند. در زبان انگلیسی بایدها معمولاً لفظ واحدی ندارد. این است که *must* را در زبان انگلیسی خیلی وقت‌ها باید ترجمه کرد علی‌القاعده مثلاً *He must have go* یعنی علی‌القاعده باید رفته باشد.

باید دقت کنیم وقتی این نوع باید را به کار می‌بریم هیچ نوع الزامی وجود ندارد. ما در واقع روابط علی و معلولی را این طور کشف می‌کنیم. منتهی در مثال‌های اولم رابطه علی را کشف کردم در مثال‌های بعدم رابطه

معلولی را. می گویم کسی که از آن جا تا این جا می آید معلول آمدنش این است که باید آقای دکتر را دیده باشد، چون معمولاً آدم در این اطراف ایشان را می بیند، حالا مثال دیگری می زنم. مثلاً کسی به اتاق وارد می شود و من می بینم لباسش خیس است. می گویم باید باران آمده باشد. این یعنی علی القاعده باران آمده است. این جا من معلول را می بینم و بر سر علتش باید می آورم. عکسش هم هست. من می بینم دارد باران می آید و دوستم به من می گوید من می خواهم پیاده بروم تا میدان انقلاب. بعد از یک ربع می گویم باید دوستم تا الان خیس آب باشد، یا باید مثل موش آب کشیده شده باشد. این جا بر سر معلول باید آوردم. این نوع باید معمولاً در روابط علی و معلولی تجربی می آید. این هم یک نوع باید است.

قسم پنجم : باید فلسفی

یک نوع باید قسم پنجم است که باید فلسفی است که ما معمولاً به آن می گویم ضرورت فلسفی شما وقتی می گوید خدا واجب الوجود یا ضروری الوجود است یعنی چه؟ یعنی باید الوجود است، باید وجود داشته باشد. ما ممکن الوجودیم یعنی می توانیم وجود داشته باشیم و می توانیم وجود نداشته باشیم. اما خدا ضروری الوجود است، باید الوجود است، نمی تواند وجود نداشته باشد. کما این که ممتنع الوجودها مثل جمع نقیضین، نباید الوجود است. آیا این نباید الوجود بودن، امری است؟ نه، اخلاقی است؟ نه. این باید و نباید فلسفی است و ما آن را با ضرورت و امکان و امتناع مطرح می کنیم. در زبان فارسی ما به همه این ها می گویم باید. در زبان انگلیسی باید اول که امری است گاه با فعل امری به کار می رود، یعنی to مصدر را بر می دارم می شود فعل امری، مثلاً to go، to را بر می داریم، می شود go یعنی برو! گاهی هم با must و گاهی هم با ought to به کار می برم. باید دوم، باید اخلاقی بود، که برای آن هم must و هم ought to به کار می رود اما ought to بیشتر به کار می رود. باید سوم که باید روشی است فقط برای آن از must به کار می رود. برای باید چهارم که دال بر ارتباطات علی و معلولی تجربی است فقط برایش از must استفاده می شود و برای آن هیچ گاه از ought to استفاده نمی شود. و برای باید پنجم اصلاً از must استفاده نمی شود برای آن می گویند It's necessary that God exist باید خدا وجود داشته باشد، ضرورت دارد که خدا وجود داشته باشد. اما در زبان فارسی ما برای باید لفظ دیگری نداریم و برای تمامی این ها از همان لفظ باید استفاده می کنیم. این را به این خاطر گفتم که وقتی باید را تحلیل می کنیم تشخیص بدهیم که کدام یک از این اقسام پنج گانه است.

ارجاع برخی بایدهای بیان شده به این ۵ باید

کسانی تعداد بایدها را بیشتر از پنج تا گفتند اما من معتقدم که هر چه بیشتر بیاوریم قابل ارجاع و تحویل به یکی از این بایدهاست. مثلاً کسانی گفتند باید حقوقی هم قسم ششمی است، باید و نبایدی که قانون می گوید. اما من معتقدم باید حقوقی، باید امری است. قانون گذار کسی است که در شبکه مناسبات اجتماعی حق امر و نهی دارد. من باید و نبایدهای حقوقی را legal ought to را باید امری می دانم و معتقدم که باید حقوقی، باید مستقلی نیست. بایدهای انتظاری که بعضی گفتند قسم هفتمی است مثلاً باید بیاید. یعنی انتظار داریم که بیاید. یا یعنی با این دکتر جدید باید بچه ام خوب بشود. یعنی انتظار دارم که بچه ام خوب بشود، چون پزشکش، پزشک عالی قدر حاذقی است. به نظر من این انتظار برمی گردد به روابط علی و معلولی تجربی به باید انتظاری Expectative ought to می گوئیم.

سوال: باید منطقی چطور؟

جواب: باید منطقی را برمی گردانند به باید فلسفی.

در گزاره ها وقتی باید به کار رفت باید تشخیص بدهید که این باید از نوع کدام یک از این بایدهاست. چه به این پنج قسم قائل باشید و چه اقسام دیگر را هم قبول کرده باشید. و بر حسب این بایدها باید گزاره نقد شود. البته حصر این بایدها عقلی نیست بلکه استقرائی است. مثلاً خودتان می دانید کسانی که در فلسفه اخلاق به common theory که معتقدند اخلاق، امر و نهی الهی است، باید اخلاقی را هم تبدیل به باید قسم اول می کنند. یعنی تعداد ۵ تا می شود، چهارتا. آن ها می گویند راست بگو یعنی خدا از ما می خواهد راست بگوئیم. این باید اخلاقی تبدیل می شود به باید امری.

ملاک های تقسیم ارزشها

یک بحث دیگر راجع به ارزش ها است که باید تقسیمی هم راجع به ارزش ها گفت، ارزش ها به سه لحاظ، سه تقسیم بندی دارند. وقتی می گوئیم ارزش ها چه ارزش های اخلاقی مثل خوب و بد، مثل فضیلت و رذیلت و چه ارزش های زیبایی شناختی مثل زیبا و زشت، باشکوه و بی روح، چه ارزش های حقوقی و ... کلاً همه ارزش ها را عرض می کنم به سه لحاظ، سه نوع تقسیم بندی دارند.

ارزش ذاتی و غیری

به یک لحاظ ارزش ها تقسیم می شوند به ارزش های ذاتی و ارزش های غیری. ارزش های بالذات و ارزش های بالغیر یا گاهی هم می گویند ارزش های لذات و ارزش های للغیر یا ارزش آلی اگر ارزشی در

شی باشد برای این که این شی ابزاری است برای شی دیگری می‌گوییم این شی دارای ارزش آلی است، اما اگر ارزش چیزی فقط به خودش باشد نه به این خاطر که این شی وسیله‌ای برای هدف دیگری یا ابزاری است برای مقصود دیگری. آن وقت در این صورت می‌گوییم این شی دارای ارزش عالی یا ذاتی است. مثلاً شما برای پول ارزش آلی قائلید چون این پول می‌تواند شما را به چیز یا چیزهایی برساند که آن‌ها با یک یا چند واسطه منتهی می‌شوند به یک ارزش ذاتی برای پول ارزش قائلید. از این جهت آرامش، ارزش دارد نه چون ما را به چیز دیگری می‌رساند چون خود آرامش ارزشمند است یا خود شادی، شادی خودش ارزش دارد. این یک تفکیک است. در باب مصادیق ارزش‌های ذاتی خیلی بحث صورت گرفته، درباره مصادیق ارزش‌های غیری خیلی بحثی صورت نگرفته، الی‌ماشالا... ما برای چیزها ارزش غیری قائلیم. مصادیق ارزش‌های ذاتی خیلی پیچیده است، افلاطون می‌گوید فقط حقیقت، خیر، جمال دارای ارزش ذاتی است. یعنی راستی، نیکی و زیبایی، بقیه چیزها ارزش ذاتی ندارند و فقط برای رساندن ما به این سه چیز ارزشمنداند. بودا می‌گفت فقط آرامش ارزش ذاتی دارد و انسان سایر چیزها را برای رسیدن به آرامش می‌خواهد.

۲. ارزشهای مطلق و نسبی

یک تقسیم دوم ارزش‌ها دارند و آن ارزش‌های نفسی و ارزش‌های نسبی‌اند. اگر چیزی برای کسی یا گروهی ارزش دارد، برای کسی یا گروه دیگری ارزش ندارد و یا در زمان و مکانی دارای ارزش است اما در مکان و زمان دیگری ارزش ندارد، می‌گوییم دارای ارزش نسبی یا relative value دارد، در مقابلش می‌گوییم اگر چیزی در هر زمان و مکان و وضع و حالی برای هر کسی ارزش دارد می‌گوییم این ارزش نفسی دارد یعنی absolute value یعنی ارزش مطلق دارد. مولانا می‌گفت کتاب برای یک نفر ارزش دارد چون وسیله خواندن است و برای یک نفر ارزش دارد چون می‌توان آن را بالش کرد. اگر شما دو کتاب را به یک نفر عرضه کنید که می‌خواهد آن را بخواند به محتوایش نگاه می‌کند اما اگر آن را به کسی عرضه کنید که می‌خواهد از آن به عنوان بالش استفاده کند به ظاهر کتاب‌ها نگاه می‌کند تا ببیند کدامش برای این کار راحت‌تر است. ارزیابی ارزش‌ها در این جا به این بستگی دارد که این جا چه چیزی برای چه کسی دارای ارزش است و به چه جهتی، این‌ها ارزش‌های نسبی‌اند. درباره ارزش‌های مطلق هم گفتند ارزش‌های مطلق، مفاهیم بلامصداق است و بنابراین همه ارزش‌ها نسبی‌اند. اما بعضی معتقدند ما ارزش‌های مطلق هم داریم.

۳. ارزش ابجکتیو و سابجکتیو

بحث سوم این است که ارزش‌ها به دو دسته objective و subjective تقسیم می‌شوند. که این خیلی بحث پیچیده است. چیزی دارای ارزش objective است که خودش دارای ارزش است. اما چیزی دارای ارزش subjective است که برای ما دارای ارزش است فرقی این است که چیزی که دارای ارزش objective است حتی اگر کسی از وجودش باخبر نشود باز هم ارزش خودش را دارد، اما ارزش subjective، حداقل یک subject از وجودش باید باخبر بشود تا برای او، آن چیز دارای ارزش مثبت یا ارزش منفی تلقی شود. وقتی می‌گوییم چیزی دارای ارزش است برخلاف عرف که ارزش را تنها ارزش مثبت می‌دانند، ارزش منفی هم مدنظر ما هست. ما امروزه هر چیزی که دارای ارزش است را می‌گوییم ارزش دارد اما هر چیزی که ارزش منفی دارد را یا می‌گوییم ارزش ندارد یا می‌گوییم ضدارزش است. اما در لسان فلسفه این طور نیست. می‌گویند هر چیزی ارزش دارد یا ارزش آن مثبت است یا دارای ارزش منفی است. یعنی ارزش منفی هم ارزش است نه این که ارزش منفی، بی‌ارزشی باشد یا ضد ارزش باشد. کسانی گفتند موجوداتی هستند که دارای ارزش‌اند حتی اگر هیچ subject از وجودشان مطلع نباشد، این‌ها ارزش خودشان را دارند. ارزش مثل جرم آب است که حتی اگر هیچ انسانی روی کره زمین پدید نمی‌آید، آب جرم خودش را می‌داشت. اما ارزش نسبی مثل رافع عطش بودن آب است که اگر انسانی وجود نمی‌داشت، آب رافع عطش دانسته نمی‌شد. انسان با این ساختار آب برایش رافع عطش است. البته من مثال می‌زنم. می‌دانید که رافع عطش بودن ارزش نیست.

سوال: می‌شود تصور کنیم که ارزش‌های objective و subjective را بسته به انسان‌ها بدانیم و بگوییم ارزش‌های subjective مشترک انسان‌ها است اما objective بین آن‌ها مشترک نیست؟

جواب: ارزش‌هایی که از انسانی به انسان دیگر متفاوت می‌شوند ارزش‌های نسبی‌اند، ارزش‌هایی که از انسانی به انسان دیگر تغییر نمی‌کنند ارزش‌های مطلق است. ارزش‌های مطلق را می‌توانیم با این توضیح داد اما در objective و subjective نمی‌شود این را توضیح داد.

سوال: یعنی می‌شود بگوییم که در subjective‌ها هم دو نوع ارزش است. ارزش‌های مطلق و ارزش‌های نسبی.

جواب: پس این طور باید بگوییم که ارزش‌ها یا objective‌اند یا subjective که هر دو دارای دو قسم‌اند. چیزهایی که ارزش subjective دارند یعنی فقط برای ما ارزش دارند، ممکن است برای ما ارزش داشته

باشد و برای شما هم ارزش داشته باشد و یا برای هم ما ارزش داشته باشد، ممکن هم هست که برای من ارزش داشته باشد، اما برای شما ارزش نداشته باشد پس subjective ها هم می توانند مطلق باشند و هم نسبی. یعنی اگر برای تمامی انسان ها در تمامی زمان ها و مکان ها و وضع و حال ها ارزش دارند، ارزش مطلق دارند اما ارزش مطلق subjective، اما اگر برای بعضی انسان ها در بعضی مکان ها و زمان ها و اوضاع و احوال ارزش دارند ارزش subjective دارند. اما ارزش subjective نسبی. حالا برویم سراغ objective و آن هایی که دارای ارزش objective اند. این ها حتی اگر هیچ انسانی هم وجود نداشته باشد. این ها ارزش خودشان را می داشتند. بنابراین objective ها به وجود ما انسان ها بستگی ندارد. خود این objective ها هم مطلق می شوند و هم نسبی. همان جرم که یک امر objective بود، جرم یک مورچه از جرم یک سنگ کمتر است پس در میان ارزش های objective هم یکی می تواند ارزش objective کمتری نسبت به ارزش objective دیگری داشته باشد. آن وقت این جا ارزش ها نسبی می شود. از این جاست که نمی شد تقسیم بندی ها را گفت objective و subjective و بعد subjective را به دو قسم تقسیم کرد. پس ما مجبوریم بگویم یک تقسیم بندی مطلق و نسبی داریم و یک تقسیم بندی objective و subjective. این در باب تقسیم بندی های سه گانه ای که وجود دارد که هر کدامش دو قسم می شود بنابراین ما شش قسم تقسیم بندی داریم که این ها با هم ضربدر هم می شوند که مجموعاً یعنی ما هشت قسم تقسیم بندی داریم، حالا ممکن است بعضی اش از نظر بعضی فیلسوفان مصداق نداشته باشند و بعضی اش مصداق داشته باشند.

تبیین و توجیه قائل شدن انسانها به ارزشمندی امور

این جا باید دو مسئله را تفکیک کرد یکی علت این که ما برای چیزهایی ارزش قائلیم یکی این که خودشان دارای ارزش اند این که چرا ما برای این ها ارزش قائلیم را از روانشناسی ژرفا قابل تحقیق است که انسان ها در عمق روان خودشان برای حقیقت و جمال ارزش قائلند، برای خیر ارزش قائلند. اما این که احراز کردیم انسان ها در عمق وجودشان برای حقیقت ارزش قائلند باید پرسید چرا آن ها برای حقیقت ارزش قائلند؟ این راز است و ما نمی دانیم چرا؟ پس خود ارزش بودن راز نیست و از طریق روانشناسی ژرفا قابل تحقیق است اما اگر روانشناسی ژرفا گفت برای چیز همه انسان ها ارزش قائلند، چرا انسان ها برای آن ارزش قائلند؟ این را نمی دانیم و جزء رازهاست. علت ارزش واقع بودن مجهول است و راز است. اما این که ما از چه چیزهایی خوشمان می آید و از چه چیزهایی خوشمان نمی آید از طریق روانشناسی ژرفا قابل نفی و اثبات است.

سوال: اگر اخلاق را ارزش غائی بدانیم، اخلاق خودش شاخه ای از روانشناسی می شود؟

جواب: بله، همین طور است. اگر غایت اخلاقی امر روانشناختی باشد همین طور است.

توجه به تفاوت واژه و مفهوم و موجود خارجی

موضوع دیگر این که در نوشته‌ها دقت کنیم که سخن بر واژه است یا مفاهیم یا موجودات. در نوشته‌هایی که در ایران نوشته می‌شود الی‌ماشالا... توجه نمی‌شود که دارد راجع به واژه یا مفهوم یا موجود حرف می‌زند. مثلاً کسی رساله‌ای راجع به عدالت می‌نویسد، عدالت یک مفهوم است، آن وقت می‌گوید عدالت از واژه عین، دال، لام در زبان عربی آمده، و در عربی عدل به معنی تساوی است و وقتی می‌گویند چیزی عدل چیز دیگری است یعنی برابر چیز دیگری است. آیا این حرف‌ها را می‌شود راجع به justice انگلیسی هم گفت؟ اصلاً و ابداً. اگر گفته بودند که می‌خواهیم راجع به واژه عدالت حرف بزنیم این نوشته‌های ایشان که درباره عدل گفته شده بود، جایگاه داشت اما این جا ما راجع به واژه حرف نمی‌زنیم، راجع به مفهوم عدالت حرف می‌زنیم. یا راجع به مفهوم دین حرف می‌زنیم. آن وقت می‌گوییم دین در زبان عربی از دان، یدین آمده یعنی جزا، و بعد بحث می‌کند که چرا دین را از لفظی ساختند که به معنای جزا است یا مرحوم شریعتی در جایی گفته‌اند که دین یا religion از ماده religue می‌آید یعنی پیوند چون دین پیوند بین انسان و خدا را برقرار می‌کند. این در انگلیسی درست است اما در عربی دین را از ماده دان، یدین می‌دانند به معنی جزا یعنی جزا، یجزی. مثلاً می‌گوییم مالک یوم دین یعنی مالک روز جزا. خوب، دکتر شریعتی می‌خواستند از مفهوم دین صحبت کنند اما رفته‌اند به سراغ لفظ دین. خوب سخن ایشان را که نمی‌شود راجع به آیین و کیش در فارسی تکرار کرد. کیش که از پیوند نیامده در عربی هم کیش از پیوند نیامده و به معنی پیوند نیست. بنابراین اگر کسی گفت راجع به آزادی بحث کنیم و فردی گفت آزادی در زبان فارسی یک نقطه دارد و عدالت دو نقطه دارد و این یعنی فارسی‌زبانان عدالت را مهم‌تر از آزادی می‌دانند! این بحث بسیار بی‌معناست. این حرف‌های مسخره است و بحث‌هایی هم که ما به همین شکل در اول رساله‌هایمان می‌آوریم باز به همین اندازه مسخره است. این‌ها در آثار بزرگان هم حتی هست. آمده که مثلاً صحبت از ماده حب آمده است از ماده حب.

خوب ما که راجع به واژه حرف نمی‌زنیم این کار فرهنگ‌نویسان است، بحث ما بحث مفهومی است و ما می‌خواهیم راجع به مفهوم حرف بزنیم. هر حرفی که شما می‌زنید یا راجع به واژه است، یا مفهوم یا شی خارجی. مثلاً واژه تهران واژه توکیو به لحاظ تعداد حروف هم اندازه‌اند. اما این بدان معنا نیست که این دو شهر به لحاظ وسعت هم، هم اندازه باشند. تهران یک شی بیرونی است و این محل بحث ماست. تا این جای بحث خیلی واضح است اما با این که واضح است کسی آن را رعایت نمی‌کند.

عدم تسری احکام مفاهیم و موجودات خارجی و واژه ها به یکدیگر

اول چیزی که باید دقت کنیم این است که احکام واژه ها هیچ وقت قابل تسری به مفاهیم نیست، احکام مفاهیم قابل تسری به موجودات خارجی نیست و احکام موجودات خارجی قابل تسری به الفاظ و واژه ها نیست. مثلاً کسی به اسم دکتر رشاد در مصر زمانی کتابی نوشت که یوم در قرآن به اندازه لیل به کار رفته، پس قرآن برای روز و شب ارزش یکسانی قائل است و از حکم با الفاظ حکم به موجودات کرده، با وجود آن که خودش عرب زبان بوده دقت نکرده که آنی که در مقابل لیل در عربی قرار می گیرد، نهار است، نه یوم و یوم یعنی شبانه روز، روز و شب با هم یوم می شود و شبانه روز که در مقابل شب قرار نمی گیرد. حالا فرض می کنیم که در عربی لیل در مقابل یوم قرار می گرفت، مساوی باشد. این تنها الفاظ مساوی را نشان می دهد، این یعنی از واقعیات زبان شناختی واقعیات ذهنی قابل استخراج نیستند و از واقعیات های ذهنی، واقعیات عینی قابل استخراج نیستند یعنی از واقعیات زبان شناختی نمی توان نقب زد به واقعیات ذهنی و از واقعیات ذهنی نقب زد به واقعیات عینی.

شما بر این اساس بروید و به literature ما نگاه کنید و ببینید چطور از یک واقعیت زبان شناختی نقب زده می شود به واقعیت ذهنی و از یک واقعیت ذهنی یک واقعیت عینی نتیجه گرفته می شود. مثلاً در زبان عربی هیچ جمله ای نمی تواند بدون اسم باشد چه اسم ظاهر و چه اسم ضمیر. اما ابن عربی از این نتیجه می گیرد تمامی اشیاء جهان خارج از اسامی خدا هستند. پس می گوید همه چیز اسماء الله است. چون در زبان عربی هیچ جمله ای بدون اسم نیست چنین نتیجه می گیرد اما او توجه نمی کند که فقط در زبان عربی است که هیچ جمله ای بدون اسم نیست، در زبان فارسی این صادق نیست، در زبان فارسی هیچ جمله ای بدون فعل نیست. اگر این عربی فارسی زبان بود باید می گفت تمامی افعال جهان، افعال الله اند نه اسماء الله. دیگر این که اگر ابن عربی واقعیتی را می گفت که در تمامی زبان ها صادق بود و مصداق داشت نه فقط در زبان عربی، از این نمی شود نتیجه گرفت که در عالم بیرون هم این واقعیت برقرار است.

موجودات و الفاظ به لحاظ تعریف پذیری و تعریف ناپذیری متفاوت اند

نکته دیگر این که مفاهیم، موجودات و الفاظ به لحاظ تعریف پذیری و تعریف ناپذیری متفاوت اند. مثلاً بعضی می گویند ما به ذات اشیاء راه نداریم یا ما essentialist نیستیم یعنی معتقد نیستیم که اشیاء در خارج ذات داشته باشند و از این نتیجه می گیرند که ما هیچ وقت لفظی را که در بیانمان به کار می بریم نمی توانیم تعریف کنیم. یعنی تا من می گویم مدرنیته، چند مولفه دارد؟ به من می گویند شما ذات انگارید یعنی گویا معتقدید که

مدرنیت یک ذاتی دارد، می‌گویم فرض می‌کنیم مدرنیت ذات ندارد، که من هم معتقدم ندارد، که اگر کسی هم معتقد باشد ذات دارد، ذاتش قابل کشف نیست اما معنایش این نیست که وقتی از لفظ مدرنیت استفاده می‌کنیم تعیین مراد نکنیم و ویژگی‌هایش را مشخص نکنیم. بنابراین واژه نمی‌تواند تعریف نشود. واژه امکان ندارد تعریف نشود. هر جا که کسی را تعریف نکرد سخنش دیگر قابل فهم نخواهد بود. از این که واژه را تعریف می‌کنیم نمی‌خواهیم بگوییم مصداق خارجی‌اش هم دارای جنس و فصل و ذات است. من اگر گفتم هر وقت گفتم آب، مرادم مایع بی‌رنگی است که دارای وزن مخصوص یک است، این نه فقط حق من است بلکه وظیفه‌ام هم هست که مرادم را از آب روشن کنم. از این بر نمی‌آید که در خارج آب‌ها دارای ذات‌اند و ذاتشان قابل کشف است. اما من باید واژه را تعیین مراد بکنم. بنابراین ما نمی‌توانیم واژه‌ها را بدون تعیین مراد بگذریم ولو آنکه معتقد باشیم که واژه دارای ذات نیست. یا اگر ذات دارد ما آن را کشف نمی‌کنیم که این خودش به بحث تعریف برمی‌گردد که تعریف می‌خواهد چه بکند. من اولین بار در ایران گفتم دموکراسی، دین، مدرنیت، ذات ندارند. چون معتقدم ارسطو که ذات قائل بود برای اشیای طبیعی ذات قائل بود مثل گربه، آب، انسان، چوب، برای اشیای طبیعی ذات قائل بود اما برای اشیای صناعی ذات قائل نبود، مثلاً برای لیوان ذات قائل نبود، برای میز ذات قائل نبود. او فقط برای Natural kinds یا اشیای طبیعی یا انواع طبیعی ذات قائل بود. او به طریق اولی برای امور انتزاعی ذات قائل نبود. من در مصاحبه‌ای که با من انجام شد این را گفتم که حتی حرف او در مورد اشیای طبیعی هم خطا بوده و گفتم essentialism باطل است. که این مصاحبه در سال ۷۹ انجام شد. همان‌طوری که دکتر سروش حرف از ذاتی دین و عرضی دین می‌زدند. بعدها گفتم که ما باید مرادمان را از مدرنیت روشن کنیم. بعد به من گفتند اگر شما می‌خواهید مرادتان را از مدرنیت روشن کنید یعنی ذات گرا هستید. خوب، اولاً آن که اول شما ذات‌گرا بودید و من معتقد بودم ذات‌گرایی غلط است در دین و مدرنیت و دموکراسی و ... آن‌ها می‌گفتند شما برای مدرنیت ذات قائلید و اصلاً خبر ندارید که essentializem غلط است می‌گفتم مرادم تعریف لفظ مدرنیت است، مفهومش را می‌گفتم ذات ندارد، نه لفظش. می‌گفتم همه چیز بی‌ذات است. یعنی اشیای خارجی ذات ندارند اما معنایش این نیست که واژه‌ای که به کار می‌برم نگویم که مرادم چیست. آن وقت بعدها یاد گرفتند که essentializem غلط است و این که منظور از غلط بودنش این نیست که ما نباید در نوشته‌های خودمان تعیین مراد بکنیم. در بحث تعریف این مطلب روشن‌تر می‌شود. پس ما چاره‌ای جز تعریف مراد واژه‌ها نداریم. در هر گفته و نوشته باید مفاهیم

کلیدی تعیین مراد بشوند. Key term، ولو آن که معتقد نباشیم مدلول این الفاظ در عالم خارج دارای ذاتند جنس و فصلشان قابل استکشاف است

نتیجه دیگر این که تکرار یک لفظ دال بر اهمیت مفهوم آن لفظ یا اهمیت مصداق آن لفظ نزد مکرر نیست. یعنی اگر در سخنان من یک لفظی بیش از همه به کار رفت معنایش این نیست که من برای مفهومی که مدلول این لفظ است یا شی خارجی که مدلول این لفظ است بیشترین اهمیت را قائلم. مثلاً در قرآن صم یا روزه کمتر از بقره به کار رفته که یعنی گاو. اما معنایش این نیست که نزد خدا روزه کم اهمیت تر از گاو است. تعداد تکرار الفاظ نشان نمی دهد که من برای مفهوم آن لفظ یا برای مصداق خارجی آن اهمیت بیشتری قائلم. از این رو تحلیل گفتمانی که بر این اساس صورت می گیرد که تکرار یک لفظ نشان دهنده اهمیت آن لفظ است، خطاست. مطالب دیگر این که شما حکم موجود را به مفهوم نیست بدهید که این هم الی ماشاءالله وجود دارد. مثل وقتی که شما می گوید از این کاری که این ها کردند اسلام سیلی خورد. اسلام مگر یک شی خارجی است؟ اسلام مفهوم است، مفهوم که از چیزی سیلی نمی خورد. یا این که این کار به نظام ضربه زد. نظام هم مفهوم است و از چیزی ضربه نمی خورد. حکم مفاهیم، حکم مفاهیم است و مفاهیم احکامی دارند. یا ملت، به غیر از ما چیزی به نام ملت وجود ندارد.

موسیلینی یک زمانی گفته بود من ایتالیا را رشد داده ام، نه ایتالیایی ها را! ایتالیا مفهوم است یک شی خارجی که به نام ایتالیا نداریم در عالم. یا می گوئیم به لیبرالیسم خدمت کرد.

سوال: آیا این جا تشبیه کارایی ندارد؟

جواب: چرا، اما به این شرط که ما دقت کنیم که تشبیه را به جای حقیقت نگیریم. اگر بگوئیم مراد ما از این که اسلام تقویت شده این است که مسلمان ها تقویت شدند. آن وقت می رفتیم بررسی می کردیم تا ببینیم آیا مسلمان ها تقویت شدند یا خیر. بهداشتشان، آزادی شان، عدالتشان و ... کدامشان پیشرفت کرده است؟ اما این که من استالین در دوران حکومتش شصت میلیون آدم را نابود کنم و بعد بگویم کشور شوروا در حال شکوفایی است در حالی که کشور شوروا کو؟ تا آخرین لحظه از حکومتش می گفت اتحاد جماهیر شوروی برار به تاریخ سوار است و همچنان پیش می تازد. در حالی که اتحاد جماهیر شوروی تنها یک مفهوم است.

مثل این می ماند که شما بگویید خاورمیانه در حال پیشرفت است، بعد تحقیق کنید و ببینید پاکستان، افغانستان، عراق، ایران همه بدبخت اند. بعد بگویید خاورمیانه که چیزی جز این کشورها نیست. پل ۴۴۴۴۴۴۴ یک مثال خوبی می زند می گوید مثلاً ۴ نفر کنار خیابان ایستاده اند. از اولی می پرسم تو چرا ایستاده ای این جا؟ می گوید من منتظر اتوبوس هستم. به دومی می گوییم تو چرا ایستادی؟ می گوید من قرار ملاقات دارم از سومی می پرسم می گوید من دارم حمام آفتاب می گیرم. از چهارمی می پرسم می گوید من از تماشای رفت و آمد آدم ها لذت می برم. حالا بگوییم معلوم شد اولی و دومی و سومی و چهارمی به خاطر چه این جا ایستاده اند. حالا این چهار تا برای چی ایستاده اند این جا؟ این تو هم کسی است که فکر می کند کل چیزی اضافه بر مجموعه اجزایش است. دیکتاتورها از این کل ها درست می کنند تا وقتی اجزاء بیچاره و نابود شدند بگویند حواستان باشد یک کلی است که در حال پیشرفت و شکوفایی است. این جا وقتی است که شما حکم موجودات را می برید روی مفاهیم. موجوداتند که یا سیلی می خورند، ضربه می خورند، پیشرفت می کنند و ... ما الی ماشا... در هیلتر، موسولینی، نظام های مارکسیستی داشتیم که n تا مفهوم درست می کنند.

سوال: این که فرمودید از واژه نمی شود به مفهوم رفت راز مفهوم نمی شود به واقعیت خارجی رفت آیا نمی توان از طریق زبان هر قومی فهمید که مراد آن ها از به کار بردن واژه ای چیست؟

جواب: بعد، ما فی الضمیر شما را از طریق حرف هایتان می فهمیم، چه حرف شفاهی و چه حرف های مکتوبتان. ما جز از طریق حرف ها و نوشته هایتان نمی توانیم به ضمیر شما نقب بزنیم. اما بحث این است که آیا وقتی شما می گوید به این جهت این شخص این حرکات و سکنت را از خودش نشان می دهد که جن در او حلول کرده، و از این نظر به دیوانه می گفتند مجنون یا جن زده. وقتی می فهمیم که عرب ها به دیوانه می گفتند مجنون می فهمیم لا اقل وقتی داشتند لغت را وضع می کردند معتقد بودند که در آدم های دیوانه، جن حلول می کرده اما می شود این را فهمید که در آدم های دیوانه جن حلول کرده؟ نمی توان فهمید. ما از این لفظ به ما فی الضمیر آن شخص رفتیم در آن زمان. مثلاً ببینید اگر مارکسیستی به ما بگوید: خدا حافظ. آیا ما می توانیم بگوییم تو همین الان به وجود خدا اعتراف کردی؟ خوب، او هم به ما می گوید کسانی که داشتند این واژه را وضع می کردند، کسانی بودند که معتقد بودند به وجود خدا و به این خاطر این واژه را وضع کردند. اما این معنایش این نیست من که الان واژه خدا حافظ را به کار می برم به وجود یا حافظیت خدا قائلم. الان عرب ها هنوز هم به دیوانه می گویند مجنون اما مسلماً بر این عقیده نیستند که در شخص مجنون، جن حلول کرده. بنابراین ما فقط

از طریق لغات، یعنی لغات شفاف می‌فهمیم زمانی که این لغت را وضع می‌کردند یک چنین تلقی از این شی داشتند. منتهی فقط لغات شفاف. نه لغتی مثل دیوار، چون دیوار opac است یعنی شفاف نیست، کدر است.

سوال: این ریشه‌یابی لغتی در تحقیقات رایج چه جایگاهی دارد؟

جواب: هیچ جایگاهی ندارد، مگر وقتی که موضوع بحث واژه باشد. مثلاً گفته باشند تحقیقی انجام بدهید راجع به محراب. آقای خمینی گفتند که چرا به محراب گفتند محراب؟ چون جای حرب است، بر وزن مفعال و اسم زمان و مکان است، یعنی محل حرب انسان با هواهای نفسانی خودش است. این می‌تواند محل بحث باشد که البته حق با ایشان نیست. در آتشکده‌های زرتشتیان یک محلی وجود داشت به نام مهراب. که از مهر به علاوه آب گرفته شود و اعراب آن را معرب کردند و شده محراب، بنابراین محل حرب نیست. اما اگر به شما گفتند تحقیقی بکنید راجع به محراب‌های مساجد اصفهان. اگر شما اول تحقیقتان نوشته‌اید که محراب در اصل مهراب بود و است غلط است چون راجع به واژه حرف نمی‌زدیم، بلکه راجع به محراب‌های بیرونی که وجود دارد حرف می‌زدیم. اما در تحقیقات ما معمولاً این نکته رعایت نمی‌شود. مثال دیگر، مثلاً می‌نویسد دموکراسی از واژه demo و cracy گرفته شده که به cracy هم در زبان فارسی crachiya گفته می‌شد که این کلمه در اصل یونانی است که demo به معنی مردم و cracy هم به معنی حکومت است بنابراین این واژه یعنی حکومت مردم. اما دقت نمی‌کنند که این لفظ این‌طوری است ولی ما داریم راجع به مفهوم دموکراسی حرف می‌زنیم. چند خروار کتاب در عالم نوشته شده راجع به دموکراسی؟ لفظ دموکراسی را اگر می‌گفتند در فرهنگ معنا کنید شما می‌توانستید چنین چیزی را بگویید. اما فیلسوفان سیاسی راجع به مفهوم دموکراسی حرف می‌زنند، نه لفظش. شما اگر این کلمه را برگردانید به فارسی چیزی ایضاح نشده، اما البته دکتر حسن انوری وقتی کتاب لغت فرهنگ سخن را می‌آورد می‌تواند این تعریف را بیاورد. یا این که می‌گویند می‌دانید چرا به عشق گفتند عشق؟ چون همان‌طور که عشقه دور یک درخت می‌پیچد و آن را خشک می‌کند. حالا اگر می‌خواستید برای انگلیسی‌زبانان درباره عشق صحبت کنید می‌توانستید این مطالب را بگویید؟

خیر، در زبان عربی است که عشق از عشقه گرفته شده، به علاوه هر چیزی که از هر چیز دیگری گرفته شده مگر قرار است با آن نسبتی داشته باشد. ظُهر هم با ظُهر در زبان عربی هر دو از یک ماده گرفته شدند. اما آیا نسبتشان از ماست و دروازه با هم بیشتر است؟ ظُهر به معنی پشت و ظُهر به معنی نیم‌روز. این دو واژه از ماده ظاء، هاء و را هستند اما معنای مشترکی ندارد. مگر ما می‌توانیم هر چند تا چیزی که از یک ماده گرفته شده‌اند

را بگوئیم در این‌ها معنای مشترکی می‌؟؟؟؟ می‌گویند می‌دانید چرا به خدا می‌گویند الله؟ چون از اله آمده و اله در اصل از وله آمده و وله یعنی اشتیاق، چون همه مردم به او اشتیاق دارند. آیا می‌شود از این چیزی نتیجه گرفت؟ آیا می‌توان نتیجه گرفت که خدا مورد اشتیاق تمام انسان‌هاست و هر که از او فاصله گرفت زندگی‌اش نابود می‌شود؟ حالا آیا این سخن را در مورد God یا Deity انگلیسی هم می‌توان تکرار کرد؟ بنابراین از لفظ الله نمی‌شود هیچ را راجع به خدای بیرونی نتیجه گرفت. از لفظ الله فقط می‌توان اعتقاد دافعان لغت را آن هم در هنگام وضع لغت نتیجه گرفت. مثل این می‌ماند که کسی بگوید خدا خیلی مطلق است و خیلی تشدید شده، چون God و Good هر دو از یک ماده‌اند. این فقط نشان می‌دهد که انگلیسی‌ها وقتی به خدا می‌گفتند God گمانشان این بوده که در او خوبی وجود دارد. این تنها یک واقعیت زبان‌شناختی است و درباره خدا نمی‌توان در آن به نتیجه‌ای رسید.

تعریف

بحث امروز، بحث تعریف است که خیلی مبتلا به نسل دانشگاهی و پژوهشگران ماست. به این دلیل که خلط‌های فراوانی در مورد تعریف به وجود می‌آید.

سه نوع معرف: واژه و موجودات خارجی و مفهوم

سه دسته چیز در هستی تعریف در بابشان معنادار است و ما باید مشخص کنیم وقتی داریم چیزی را تعریف می‌کنیم، معرف کدام یک از این سه‌تاست. یک دسته از چیزهایی که در فرهنگ بشر تعریف شدنی‌اند، یعنی تعریف متوجه آن‌ها بشود یا به عبارت روشن‌تر می‌تواند معرف قرار بگیرند واژه‌ها هستند. ما واژه‌ها را تعریف می‌کنیم، یک دسته موجودات خارجی‌اند. دسته دیگر مفاهیم‌اند. و دیگر الی‌ماشای... خلط‌هایی که آدم در این کتاب‌ها می‌بیند از اساتید و دانشجویان که از آن‌ها خواسته‌ایم مفهوم عدالت را تعریف کنند اما آن‌ها واژه عدالت را تعریف کردند. گفتند عدالت از عین، دال و لام می‌آید، انگار ما گفته‌ایم واژه عدالت را تعریف کنید و یا خواسته‌ایم شی عین خارجی را تعریف کنند، تعریف یک مفهوم را انجام دادند.

تعریف واژه‌ها

اول بحث که آسان‌ترین بحث است تعریف واژه‌هاست، که به آن Lexical definition می‌گویند یعنی تعریف فرهنگنامه نویسانه، تعریف معجمی یا تعریف کتاب لغتی، گاهی هم به آن می‌گویند verbal definition یا تعریف لفظی. این تعریف فقط و فقط واژه را تعریف می‌کند. یعنی می‌گویند این واژه در میان اهل این زبان وقتی به کار می‌رود، اهل این زبان از این واژه چه ارائه می‌کنند و چه فهم می‌کنند. یعنی گویندگان، نویسندگان این زبان وقتی این واژه را می‌گویند یا می‌نویسند چه اراده می‌کنند و شنوندگان و خوانندگان این زبان وقتی این واژه را می‌شنوند یا می‌خوانند چه فهم می‌کنند. پس فرض کنید وقتی فارسی زبانان واژه دیوار یا امید را می‌گویند یا می‌نویسند از این واژه چه چیزی اراده می‌کنند و وقتی گفته را می‌شنوند یا نوشته را می‌خوانند چه فهم می‌کنند. این فقط واژه است. کاری به این ندارد که دیوار یا امید فی

نفس الامر چیست. اصلاً کاری به این نداریم که مصداق این واژه در عالم واقع چه ویژگی‌هایی دارد و چه ویژگی‌هایی ندارد. ما فقط لفظ را کار داریم.

نتایج تعریف واژه‌ها

نتیجه اول: تنها گزارشگرانه بودن این تعریف

در باب این تعریف باید گفت این تعریف فقط گزارشگرانه و توصیفی است و لاغیر. *descriptive* اند. تعریف‌های گزارش‌گرانه همیشه *descriptive* اند. گزارشگرانه یعنی گزارش می‌کند که ایرانیان از شنیدن این واژه‌ها چه چیزی را فهم کنند. اینجا اصلاً بایستی نداریم. هیچ لغت‌نگاری حق ندارد بگوید وقتی فارسی‌زبانان امید را می‌نویسند یا می‌گویند چه باید اراده کنند یا وقتی امید را می‌خوانند یا می‌شنوند، چه باید فهم کنند اصلاً جنبه‌ی *prescriptive* یا *normative* ندارد، جنبه‌ی هنجار گزارانه یا توصیه‌ای ندارد.

نتیجه دوم: فهم تاریخی و تجربی صحت و سقم این نوع تعریفها

نتیجه‌ی دوم این است که تعریف‌های *Lexical* صحت و سقم دارند که صحت و سقمشان از راه تجربه و تاریخ فهم می‌شود و نه از هیچ راه دیگری. یعنی تعریف‌هایی که فرهنگنامه نویسان هم می‌نویسند صحیح و سقیم دارد و فرهنگ‌نامه‌ها را گاهی باید تصحیح کرد اما تصحیحش از راه تجربه و تاریخ میسر می‌شود. بعضی از راه تجربه، بعضی از راه تاریخ و بعضی هم از راه تجربه و هم از راه تاریخ؛ یعنی اگر لغت‌نامه نویسی معتقد است که ایرانیان الان این واژه را این طور فهم می‌کنند ما باید به مردم رجوع کنیم و ببینیم آیا واقعاً همین طور است، اگر بگوید کسی ایرانیان امید را اینگونه اراده یا فهم می‌کنند باید رجوع کنیم به عرف ایرانیان امروز ببینیم وقتی آن‌ها لغت امید را می‌نویسند یا می‌خوانند یا می‌شنوند یا آن را همین گونه فهم می‌کنند به صحت و سقم این مسئله را این گونه می‌فهمیم. اما اگر کسی بگوید سبز در زبان حافظ به معنای آبی بوده، چون او گفته «مزرع سبز فلک دیدم راس مه نو»، آسمان که هیچ وقت سبز نمی‌شود، پس در زمان حافظ سبز به معنی آبی بوده، اگر بخواهیم درستی یا نادرستی این مطلب را بفهمیم باید تحقیق تاریخی انجام بدهیم؛ بنابراین تعریف‌های *Lexical* صحت و سقم، درست و نادرست دارند و راست و دروغ و صحت و سقمشان را باید از راه تجربه یا تاریخ یا تجربه و تاریخ مشخص کنیم.

تجربه مربوط به معنایی است که امروزه نسبت می‌دهیم، تاریخ مربوط به معنایی است که به گذشته نسبت می‌دهیم و آنچه در گذشته با شنیدن این واژه اراده و فهم می‌کردند و تجربه و تاریخ مربوط به معنایی است که ایرانیان هم امروز آن را اراده می‌کنند و هم هزار سال پیش آن را اراده می‌کردند. مثل آب، الان اراده ایرانیان از آب با اراده رودکی از آب یکی است. این جا تجربه و تاریخ هر دو به کمک می‌آیند.

نتیجه سوم: وابسته به یک کانتکست خاص بودن

نتیجه سوم این است که تعریف‌های Lexical وابسته به context یک زبان خاص است. یعنی اگر معنای Lexical آب را در زبان فارسی گفتیم، نباید فکر کنیم معنای Lexical واژه water هم در زبان انگلیسی عین همین است و این واژه در هر دوی این زبان‌ها به یک صورت اراده و فهم می‌شود. اصلاً این طور نیست. مثال ساده‌ای می‌زنم، شما به فرهنگ انگلیسی - فارسی رجوع کنید مثلاً می‌بینید که روبروی واژه Gold نوشته شده طلا، اما اگر شما تصور کنید که آن چه از واژه طلا در فارسی اراده و فهم می‌شود از واژه Gold هم در انگلیسی اراده و فهم می‌شود کاملاً اشتباه کردید. ما در فارسی می‌گوییم طلای زرد و طلای سفید. اگر انگلیسی زبانان هم از دقیقاً همین را می‌فهمیدند باید می‌گفتند ما yellow gold داریم و white gold با این که در زبان انگلیسی paradoxical, white gold است او به طلای زرد می‌گوید gold و به طلای سفید می‌گوید platin و برای آن از تعبیر gold استفاده نمی‌کند. برای او زرد بودن در خود او مندرج است و استفاده او واژه yellow gold برای او paradoxical است. اما برای فارسی زبان‌ها زرد بودن در این عبارت منعی ندارد. یعنی رنگ در طلا نامیدن فارسی دخالتی ندارد و طلا هم می‌تواند زرد باشد و هم می‌تواند سفید باشد. بنابراین در gold نامیدن انگلیسی‌ها gold را، رنگ دخالت دارد، چون آن‌ها yellow آن را نمی‌گویند، چون می‌دانند gold حتماً زرد است. و بعد هم اگر صفت white به آن نسبت دادیم انکار می‌کنند. پس می‌خواهم بگویم که تعریف‌های Lexical فقط وابسته به زبان‌اند و اکثر ما این فهم را نداریم. نباید فکر کنیم عدالت در زبان عربی با واژه دادگری در زبان فارسی عین و مثل هم‌اند. اصلاً این طور نیست عدالت در زبان عربی چیزهایی را در ذهن عرب به عنوان اراده یا فهم وارد می‌کند که دادگری آن چیزها را لزوماً وارد ذهن ما نمی‌کند. نتیجه می‌گیریم که فرهنگ‌های یک زبانه فرهنگ‌های کاملاً دقیقی‌اند یعنی فرهنگ فارسی به فارسی یا انگلیسی به انگلیسی دقیق‌اند اما فرهنگ‌های دو زبانه در بهترین حالت نود درصد

مطابق با واقع‌اند. نمی‌شود فرهنگ دو زبانه‌ای نوشت که دو لفظ در آن دقیقاً عین هم باشند. مثلاً واژه‌ی water در زبان فارسی شما می‌گوید آب. شما در زبان فارسی می‌گویید این آب، آب خشکی است، کاشکی کمی آب پرتقال کسی برای من می‌آورد، یا قصه‌ی فلانی آنقدر غم انگیز بود که آب از چشمم سرازیر شد یا می‌گوییم آب دریا شور است. اما آیا شما می‌توانید تصور کنید که انگلیسی‌زبانی بگوید قصه‌ی فلانی آنقدر غم انگیز بود که water از چشمم راه افتاد! خوب، هیچ وقت چنین چیزی نمی‌گوید. چون water در انگلیسی به معنای اشک چشم نیست اما ما به اشک چشم هم می‌گوییم آب.

به همین ترتیب مثلاً کسی رفته بود به یک کشور عربی می‌خواست سرشیر بخرد، هم سر را بلد بود و هم شیر را، رفت و گفت یک راس الاسد به من بدهید! این است که فرهنگ‌های دو زبانه همیشه مسئله برانگیز problemable اند. اصلاً امکان ندارد یک لغتی در یک زبان دقیقاً معنی واحدی با زبان دیگری داشته باشد. البته گاهی معانی حروف را استثنا کردند گفته‌اند که «and» در انگلیسی با «و» در فارسی دقیقاً مشابه است. اما من حتی در این هم شک دارم. مخصوصاً در زبان انگلیسی که مثلاً or در زبان انگلیسی با «یا» در زبان فارسی خیلی فرق می‌کند. پس فرهنگ نویسان دو زبانه نزدیک‌ترین واژه را در یک زبان به زبان مبدأ می‌آورند و بیان می‌کنند. مثلاً می‌گویند نزدیک‌ترین واژه به water، آب است. به این لحاظ است که نظریه کواپن که البته از خاستگاه دیگری شروع کرد اما به این نتیجه رسید کاملاً درست است و او می‌گفت یک نوع ترجمه ناپذیری کامل بین زبان‌های دنیا وجود دارد؛ یعنی شما نمی‌توانید ترجمه تامی را از یک زبان به زبان دیگر به دست آورید. همیشه یک درصدی یک Nouns یا اختلافات خیلی جزئی میان واژه‌ها باقی می‌ماند که این ربطی به سواد نداشتن ما ندارد بلکه از اقتضائات زبانی است.

نتیجه چهارم: تعریف واژه به واژه و عبارت

نکته‌ی دیگر در باب تعریف‌های Lexical باید بگویم که بعضی وقت‌ها در یک زبانی یک مفهومی با یک واژه بیان می‌شود در زبان دیگری واژه برایش وجود ندارد و باید آن را با یک عبارت بیان کرد و این معنایش این است که در تعریف‌های Lexical همیشه تعریف واژه به واژه امکان‌پذیر نیست و گاه باید تعریف واژه با عبارت انجام بگیرد. مثلاً صلاة را به انگلیسی ترجمه کنید، دیگر برای آن واژه‌ای وجود ندارد و باید برای آن عبارت به کار ببرید، بنابراین نمی‌شود آن را به prayer ترجمه کرد. چون prayer به معنی نیایش است و

نیایش خیلی اعم از صلاة است و وسیعتر از نماز است. آن وقت این جاست که باید یک عبارت‌های خاصی را به کار ببریم. کما اینکه هیچ وقت نمی‌شود روزه در فارسی یا صیام در عربی را به fasting در انگلیسی ترجمه کرد. چون fasting اعم از روزه است و باید چندتا قید بخورد تا تبدیل شود به روزه‌ای که ما گفتیم در فارسی و عربی.

نتیجه ی پنجم: فایده تعریف‌های Lexical

نکته‌ی دیگر این است که از تعریف‌های Lexical فقط می‌گویند ایرانی‌ها از این لفظ چه می‌فهمند اما نمی‌گویند مصداق خارجی این لفظ چه وضعی دارد و چه وضعی ندارد، چه ویژگی ای ندارد. مثلاً ایرانیان به اشخاص خاصی می‌گویند مؤمن یا غیر مؤمن. اما خیلی بحث‌های عمیقی کرده‌اند درباره‌ی ماهیت ایمان. اما فوری می‌توانند بگویند به لحاظ Lexical به چه شخصی مؤمن می‌گویند. اما این نشان نمی‌دهد ماهیت ایمان در عالم خارج چیست؟ راجع به ماهیت ایمان بحث‌های عمده‌ای در روانشناسی دین انجام شده که به چه حالت درونی آدمی می‌گویند ایمان. یا ممکن است ایرانیان دو واژه‌ی امید و آرزو را به جای هم به کار ببرند. مثلاً امید دارم که یک دانشمند بزرگی بشوم یا آرزو دارم دانشمند بزرگی بشوم، فکر هم می‌کنند به یک معناست. اما خوب ما می‌دانیم که روانشناسان می‌گویند امید یک پدیده است، آرزو یک پدیده‌ی دیگر است. آرزو یک حال روانی است و امید یک حال روانی دیگر. از این که ایرانیان این دو واژه را به جای هم به کار می‌برند نمی‌توان نتیجه گرفت که این دو در عالم واقع هم یک چیزند. چون اهل زبان از زبان استفاده می‌کنند تا این اندازه که بتوانند با اهل آن زبان داد و ستد بکنند، نه بیشتر از آن. اما این که عالم واقع چگونه است و چگونه نیست ربطی به داد و ستد ما ندارد. راجع به عالم واقع مثلاً فیلسوفان باید حرف بزنند. یا عالمان علوم تجربی حرف بزنند که عالم واقع چگونه است و چگونه نیست؟

مثلاً عرب‌ها به یخ و برف به هر دو می‌گویند «سلج» اما آیا این نشان می‌دهد که ماهیت برف و یخ یک چیز است؟ اما آیا در عالم واقع یک شیمیدان قبول می‌کند که این دو یک چیزاند؟ شیمیدان‌ها باید راجع به عالم واقع حرف بزنند که یخ و برف چه نسبتی با هم دارند؟ فایده تعریف‌های Lexical تنها شناساندن یک زبان است به کسانی که اهل آن زبان نیستند و فایده‌ی دیگری ندارد و این معنی‌اش این است که اگر تحقیق شما

تحقیقی راجع به زبان‌های دنیا نباشد دیگر هیچ وقت حق ندارید در تحقیقتان تعریف Lexical به کار ببرید. کسانی که در حوزه‌ی الهیات و فلسفه کار می‌کنند دائماً این کار را انجام می‌دهند، گویا لغت‌نامه‌نویسند.

تعریف دوم: تعریف به اشیا خارجی

تعریف‌های دوم، تعریف اشياء خارجی‌اند، امور خارجی، اشياء عینی خارجی. این‌ها از دسته‌ی سوم راحت‌تر تعریف می‌شوند یعنی از مفاهیم. هر شی خارجی منحصر به فرد است، بنابراین اگر قرار شد که شما هر چیز عینی خارجی را تعریف کنید چاره‌ای جز این ندارید که تعریفی از آن به دست بدهید که با هیچ چیز دیگری در عالم شریک نشود، اگر شریک شد آن وقت شما تعریف مفهومی به دست داده‌اید، نه تعریف شی عینی خارجی. عرفا می‌گفتند «لا تکرار فی التجلی» می‌گفتند در تجلیات خدا تکرار وجود ندارد یعنی این آب با آن آب دو چیز است. این دو به لحاظ مفهومی یک چیزاند. اگر من گفتم شما این را تعریف کنید باید آن را چنان تعریف کنید که من آن را با هیچ چیز دیگری خلط نکنم. اشياء خارجی منحصر به فردند، یگانه‌اند. هیچ شی خارجی نیست الا این که یگانه است، بی‌همتا است، تا ندارد. معنایش این است که در تعریفی که از اشياء خارجی می‌کنیم باید وجه منحصر به فرد هر شی در تعریف بیاید، یعنی وجهی که باعث می‌شود آن شی در عالم بی‌همتا و بی‌نظیر شود در عالم نمونه و همانند ندارد، بی‌مثل و نمونه بشود.

قابل تعریف نبودن اکثر اشیا خارجی

در عالم اکثر اشياء عینی خارجی قابل تعریف نیستند، چون هر چه قدر شما قید و وصف اضافه کنید باز هم محال نیست که از آن شی دو تا در عالم وجود داشته باشد. البته با هر قید و بندی که اضافه می‌کنید، دامنه تنگ‌تر می‌شود اما به یک نمی‌رسد. مثلاً فردی به اسم حسن این جا نشسته و ما می‌خواهیم او را تعریف کنیم. کسی می‌گوید حسن انسان مذکر، بالغ، ازدواج کرده، دارای دو فرزند، شیمی‌دان، بالای چهل سال است، هر چه قدر قید می‌آوریم دایره را تنگ‌تر کردیم، اما می‌توانیم این دایره را آن قدر تنگ کنیم که فقط در عالم یک مصداق داشته باشد؟ امکان ندارد.

در باب اکثر امور تعریف خود شی عینی خارجی امکان ندارد. مثلاً به ما می‌گویند آب را تعریف کن. می‌گوییم مایع سیال بی‌بو است. این تعریف مفهومی است اما نتوانستیم یک تعریف unique و منحصر به فرد از آن ارائه بدهیم. پس ما اگر اشياء عینی خارجی را از راه تعریف نمی‌شناسیم آن‌ها را چگونه می‌شناسیم.

راسل می گفت از راه knowledge of acquaintance امکان ندارد شما یک میلیون مفهوم را کنار هم بگذارید و بتوانید از شی عینی خارجی تعریف منحصر به فردی ارائه دهید و باز محال نیست هر قدر این قیود را زیاد کنید باز شی دیگری پیدا بشود که این خصوصیات بر آن هم صدق کند. اما ما اولاً هیچ وقت چنین تلاشی نمی کنیم که یک میلیون مفهوم را کنار هم بگذاریم و بعد هم ما این شی عینی خارجی را هیچ وقت از این راه نشناختیم. راسل می گوید ما معرفت از راه آشنایی داریم. مثلاً من فلان آقا را می شناسم. ممکن نیست ایشان را با شخص دیگری اشتباه بگیرم، ممکن هم نیست بتوانم از ایشان تعریفی ارائه بدهم. پس این نشان می دهد شناخت من از ایشان از راه تعریف نیست و از راه آشنایی است و همان طور که راسل می گفت ما در مورد اشیاء عینی خارجی در اکثریت موارد معرفت از راه آشنایی داریم، نه معرفت از راه توصیف.

اشیاء خارجی قابل تعریف

هستند اشیائی که ما معرفت از راه توصیف به آنها داریم. مثلاً معرفت ما راجع به ایران. می توانیم ایران را به شکلی تعریف کنیم که unique بشود. اگر بگوییم کشوری که میان خلیج فارس و دریای عمان و پاکستان و افغانستان و ترکیه و عراق و ... قرار گرفته unique است. بنابراین راجع به ایران خارجی می شود تعریف به دست داد. اگر بگوییم قم را تعریف کنید می گوئیم شهر بیش از یک میلیون نفر جمعیت که در جنوب تهران و شمال اصفهان واقع است. این تعریف واقعاً unique است. اما خیلی کم اند. هر دو مثال ها جغرافیایی اند. یعنی تنها تعریف های جغرافیایی اند که تعریف از آنها به این شکل امکان پذیر است و ما از آنها knowledge by description داریم. یعنی معرفت از راه توصیف یا تعریف داریم. در موارد دیگری هم چنین هستند. مثلاً اگر کسی بخواهد سعدی را توصیف کند می تواند بگوید نویسنده گلستان، بعضی گفتند بله! راسل گفته باز هم امکان ندارد، چون محال نیست در عالم واقع دو انسان در خصوصیات عین هم باشند). اما من معتقدم اگر بگوییم در تعریف سعدی، نویسنده گلستان باز هم توانستیم یک تعریف ارائه دهیم از شی عینی خارجی و نظر من خلاف نظر راسل است. که می گفت ما باید از سعدی knowledge by unique داشته باشیم و نمی توانیم از آن knowledge by description داشته باشیم. اما باز در این مواردی که راسل قبول ندارد و من قبول دارم، که باز تعداد اشیاء عینی خارجی که از خودشان، وجه بی همتا بودنشان، بی نظیر و بی دلیل بودنشان می توانیم چیزی ارائه کنیم خیلی کم است.

معرفت از راه آشنایی به اشیاء

بنابراین ما اشیاء عینی خارجی را به ندرت می‌توانیم تعریف کنیم و همیشه از آن knowledge by acquaintance داریم یعنی معرفت از راه آشنایی، در معرفت از راه شناخت یک فرآیند پیچیده روانشناختی است. یعنی اگر من شخصی را چند بار ببینم در من معرفتی به وجود می‌آید که دیگر این شخص را با شخص دیگری اشتباه نمی‌گیرم بنابراین این که نمی‌تواند از ایشان تعریف ارائه بدهم به این خاطر بوده که شناخت من از این فرد از راه تعریف نبوده، از راه دیگری بوده که به آن می‌گوییم شناخت از راه آشنایی که بسیار پیچیده است. مثلاً من از شما می‌پرسم که دکتر فلانی کیست؟ شما توصیفات را به دست می‌دهید. مثلاً می‌گویید عینکی است، مو ندارد، معمولاً کت و شلوار دو رنگ می‌پوشد و ... اما عجیب این است که اگر همین الان کسی در را باز کند و وارد بشود و شما تشخیص می‌دهید که این همان فرد است. در صورتی که این خصوصیتی که ذکر شد می‌تواند بر خیلی از آدم‌ها قابل اطلاق است. این identification یا تشخیص هویت است. کما اینکه اگر عکس قاتلی را در تمامی روزنامه‌ها، مجله‌ها چاپ کنند اگر او را در مترو ببینید، تشخیص می‌دهید، با این که امکان این که عکس دو آدم شبیه هم در بیاید اصلاً منتفی نیست. اینکه دو آدم در یکی از عکس‌هایشان شبیه به هم باشند. ممکن است در عکس‌های دیگرشان شباهت کمتری به هم داشته باشد اما در یکی از عکس‌هایشان بسیار شبیه به هم باشند. اما این امکان وجود دارد. اما اینکه به لحاظ روانشناسی در ذهن ما چه می‌گذرد، بحث‌هایی است که از زمان ویلیام جیمز به بعد روانشناسان انجام دادند.

اشیاء عینی خارجی اگر تعریفشان امکان‌پذیر بود در همه‌ی زبان‌ها یکی است بر خلاف Lexicalها، اگر ایران را تعریف کردید، در هر زبانی که تعریفش کردید باز همان است و به سیاق و context زبانی بستگی ندارد. آیا به تعریف‌های اشیاء عینی خارجی نیازی داریم یا نیازی نداریم؟ فقط در تشخیص هویت کاربرد دارد و نه در جای دیگر. مثلاً در علوم به آن احتیاج داریم یا خیر؟ مثلاً در علوم پلوتون باید با نپتون فرق کند مثلاً در علم هیأت و نجوم، جغرافیا و تاریخ این تعریف‌ها به درد می‌خورند اما در علوم دیگر به درد نمی‌خورند. بنابراین در زندگی عادی در این علومی که نام بردم به درد می‌خورند. مثلاً شیمی‌دان با آب از آن رو که آب است کار می‌کند و به لحاظ مفهومی، آب خاصی را مد نظر ندارد.

تعریف سوم : تعریف مفهومی

اما دسته‌ی سوم تعریف‌های مفهومی‌اند که هم خیلی پیچیده‌اند و هم انواع و اقسام دارند. ما لفظ را می‌فهمیم یعنی چه، لفظ در زبان است، اشیاء عینی خارجی هم در عالم واقع وجود دارند. اما وقتی می‌گوییم مفهوم و تعریف مفهومی این دیگر تعریف یک لفظ و شیء عینی خارجی نیست، بلکه تعریف چیزی است که در ذهن ما وجود دارد. در تعریف Lexical آن چه در زبان‌مان وجود دارد تعریف می‌کنیم. در تعریف شیء عینی خارجی آن چه در جهان‌مان وجود دارد تعریف می‌کنیم. ولی این جا می‌خواهیم چیزی را تعریف کنیم که نه در زبان‌مان وجود دارد و نه در جهان‌مان بلکه در ذهن‌مان وجود دارد. تعریف‌های مفهومی اولاً تعریف‌های عام و کلی‌اند، یعنی مصادیقشان از یکی بیشتر است و universal یا general‌اند. یعنی عام‌اند. Universal یعنی کلی. یعنی وقتی تعریف را یاد گرفتیم در عالم بیرون خیلی چیزها می‌بینیم که مصداق آنند و یکی نمی‌بینیم، بیش از یکی می‌بینیم که مصداق آنند. این تعریف‌های مفهومی در یک تقسیم بسیار بزرگ به دو دسته بسیار بزرگ تقسیم می‌شوند که هر کدام از این اقسام هم، اقسامی دارند. این‌ها خیلی پیچیدگی دارند و ما معمولاً در علوم و فلسفه با آن‌ها سروکار داریم و الی ماشاا... مشکلات هم داریم.

توجه به تفاوت تمیز و تمایز در تعریف

در بعضی از تعاریف مفهومی، قسم اول از تعاریف مفهومی تعاریفی‌اند که در آن‌ها معرف تمیز داده می‌شود و در بعضی یعنی قسم دوم معرف تمایز داده می‌شود نه تمیز. ما چیزی داریم به نام discern یعنی تمیز دادن، چیز دیگری داریم به نام diffrisiat یعنی تمایز نهادن. تعریف‌های مفهومی بعضی‌شان قسم اولند و بعضی‌شان قسم دوم. در تعریف‌های قسم اول من می‌خواهم خود آن مفهوم را بشناسم تا بتوانم مصداق‌شان را در عالم تشخیص بدهم، در تعریف قسم دوم می‌خواهم تفاوت آن مفهوم را با مفاهیم دیگر بشناسم تا مصداق آن مفهوم را با مصداق سایر مفاهیم اشتباه نکنم و این‌ها واقعاً دو چیزند که اولی نفسی و دومی نسبی است. نفسی است چون می‌خواهم خود آن شیء را بشناسم، نسبی است چون می‌خواهم ارتباط آن شیء را با غیر آن شیء بشناسم. مثالی می‌زنم، یک وقت شما می‌گویید اصفهانی را تعریف کن، مفهوم اصفهانی. آن وقت می‌گوییم اصفهانی یعنی کسی که در اصفهان به دنیا آمده است یا بیشتر عمر خود را در اصفهان زیسته است. این واقعاً تعریف درستی است. شما می‌گویید خوب این درست، اما من که نمی‌توانم از تک‌تک افراد بخواهم

که شناسنامه‌شان را ببینم و بعد با اسناد و مدارک بفهمم که چه قدر از عمرشان را در اصفهان زندگی کرده‌اند، یک چیزی بگو که من اصفهانی‌های این اتاق را با غیر اصفهانی‌ها اشتباه نکنم. اگر این را گفتی من می‌گویم هر کسی آخر جمله‌اش به جای «می‌گوید اس»، اصفهانی است. اما این تعریف اصفهانی نیست و تنها اصفهانی‌ها را از غیر اصفهانی‌ها جدا می‌کند. آن وقت هر کدام مان گفت مثلاً امروز روز یکشنبه است، یک حکمی راجع به او می‌کنیم. آن وقت هر کسی گفت این اتاق، اتاق گرمی اس می‌فهمیم او اصفهانی است. این فقط صف اصفهانی‌ها را از غیر اصفهانی‌ها جدا می‌کند، نگفت غیر اصفهانی کی است. این‌ها با هم خیلی فرق می‌کند. دومی تعریف نیست، اصلاً تعریف نیست، اما اولی واقعاً تعریف است. منتهی اولی تعریف ذات اصفهانی است و دومی تعریف تفاوت اصفهانی با غیر اصفهانی. تمیز دادن یک شیء یعنی تشخیص خود آن شیء و تمایز دادن یک شیء یعنی تفاوت آن را با سایر موجودات فهمیدن تا مصادیقش را اشتباه نکنیم.

شما به من می‌گویید پارچه‌ی گاباردین چه نوع پارچه‌ای است؟ من تعریف نفسی‌اش را بلد نیستم، اما من می‌گویم به پارچه‌ی فروشی برو و آن پارچه‌ای که متری ۳۵۰ هزار تومان است، آن گاباردین است. الان شما دیگر گاباردین را با هیچ پارچه‌ای اشتباه نمی‌کنید. اما واقعاً تعریف پارچه‌ی گاباردین این است که پارچه‌ای است که متری ۳۵۰ هزار تومان قیمت دارد؟ خیر. اما این طوری می‌توانید گاباردین را از غیر گاباردین تمیز بدهید. این است که اگر آدم تعریف دوم را داشته باشد از تعریف اول بی‌نیاز نیست. اما آیا اگر تعریف اول را داشته باشد، از تعریف دوم بی‌نیاز است؟ خیلی‌ها می‌گویند بله، بی‌نیاز است و بعضی‌ها می‌گویند باز هم بی‌نیاز نیست. تعریف تمایزی ما را مسلماً از تعریف تمیزی بی‌نیاز نمی‌کند، اما آیا تعریف تمیزی ما را بی‌نیاز می‌کند از تعریف تمایزی؟ این جا را بعضی‌ها گفتند بله، بعضی‌ها گفتند نه و من معتقدم نه، تعریف تمیزی هم ما را از تعریف تمایزی همه جا بی‌نیاز نمی‌کند پس تعریف‌های مفهومی دو قسمت اند. تعریف‌هایی که ذات اشیاء را به ما می‌شناسانند و تعریف‌هایی که تفاوت اشیاء را با یکدیگر به ما می‌شناسانند فقط یک شیمی‌دان می‌تواند نفت را تعریف تمیزی بکند اما یک آدم روستایی هم اگر از او پرسیده بشود می‌تواند آن را تعریف کند و با سایر چیزها اشتباه نگیرد، اما تعریف او تعریف تمایزی است تعریف او ذات نفت را به من نشان نمی‌دهد اما باعث می‌شود که من دیگر نفت را با آب اشتباه نکنم، با الکل یا مربا اشتباه نکنم.

کاربرد تفاوت بین تمیز و تمایز در الهیات تنزیهی و تشبیهی

این تعریف فقط به این درد می خورد که آن را با چیزهای دیگر اشتباه نگیرم اما باعث نمی شود که آن را بشناسم و این معنایش این است که خیلی وقت ها شما می توانید فرق چیزی را با چیز دیگر بفهمید اما خود آن چیز را نشناسید و این یک مبحث مهم در الهیات است که ما خدا را نمی شناسیم اما می فهمیم که فرقی با سایر موجودات چیست. مثلاً در الهیات تنزیهی می گوید بگویند خدا چی نیست. الهیات تشبیهی می گوید بگویند خدا چی هست. الهیات تنزیهی می گوید بگویند خدا چی نیست تا او را با سایر چیزهایی که خدا نیستند اشتباه نگیریم اما نمی دانیم خود خدا چی هست. اگر الهیات تنزیهی را یاد بگیریم هیچ وقت به فلان اله یا ستاره یا خورشید یا پادشاه و رهبر نمی گوییم خدا. اما نمی فهمیم خدا چی هست، تنها می فهمیم که این ها خدا نیستند. تفاوت او را با سایر چیزها می فهمیم اما خود خدا را نمی شناسیم. در الهیات تشبیه ادعا بر این است تشبیهی که می شود خود خدا را شناخت. در الهیات تنزیهی گفته می شود که خدا چه چیزهایی نیست، اما الهیات تشبیهی می گوید خدا چه چیزی هست. این جا مفرد می گوییم، آن جا جمع می گوییم. خدا چه چیزهایی نیست، تنزیهی است، خدا چه چیزی هست می شود الهیات تشبیهی.

سؤال: این که می گوید در جهان چیزی راز است یعنی به نفس و ذاتش پی نبردند. اما تمایزش را فهمیده اند.

جواب: بله، دقیقاً. یعنی می فهمند این مثل بقیه چیزها نیست. به ذاتش پی نبردند، اما همین که می فهمند راز است می دانند که این با بقیه چیزها فرق می کند، چون بقیه چیزها قابل شناسایی اند.

انواع تعریفهای مفهومی

۱. تعریف جنسی و فصلی ارسطویی

خوب، ما حالا با تعریفهای اولی شروع می کنیم، تعریفهایی که می خواهند خود شی را نشان بدهند نه اینکه تمایز آن شی را از بقیه اشیاء نشان بدهند. تعریفهای قسم اول. مهم ترین این تعریفها که به نظر اکثر فیلسوفان دنیا مصداق ندارد، تعریف جنس و فصلی ارسطویی است. اولین نوع از تعریفهای تمیزی، نه تعریفهای تمیزی، تعریفهایی که خود شی را نشان می دهد و نه تفاوت شی را با اشیاء دیگر. اولین نوع شان تعریفهای جنسی و فصلی است که ارسطو برای اولین بار گفت و امروز تقریباً هیچ فیلسوفی نیست که معتقد

باشد تعریف‌های جنسی و فصلی وجود داشته باشند. حتی ابن سینا کتابی دارد به نام کتاب الحدود که کتاب تعریفاتش است که آقای محمد مهدی فولادوند آن را ترجمه کردند در ابتدای این کتاب خود ابن سینا متفطن است که این چیزهایی که بیان می‌شود در واقع حد نیستند و جنس و فصل دقیق ارسطویی را نمی‌توانیم در باب اشیاء تشخیص بدهیم، این‌ها را شما به جای حد تلقی کنید. امروز فیلسوفان معتقدند که تعریف این طوری اصلاً امکان‌پذیر نیست. چرا امکان‌پذیر نیست؟ چون تعریف جنسی و فصلی پیشرفت‌هایی داشت که با بحث من خیلی ربطی ندارد اما به آن اشاره‌ای می‌کنم.

پیش فرضهای تعریف جنسی-فصلی

۱. ذات انگاری

اول پیش فرض تعریف‌های جنسی و فصلی این بود که اشیاء ذات دارند، هر شی ذاتی دارد، و این که اشیاء ذات دارند را می‌گوییم essentialism یعنی ذات‌مند انگاری، ذات باوری این اولین پیش‌فرض تعریف‌های جنسی و فصلی ارسطویی بود. یعنی چه؟ یعنی ارسطو معتقد بود که همه چیزهایی که در عالم یک جنس دارند در یک چیز مشترک‌اند. مثلاً همه آب‌ها در یک چیزی به نام آب بودن مشترک‌اند، به این می‌گفت ذات آب. همه موش‌ها در ذات موش بودن مشترک‌اند و همه انسان در ذاتی به نام ذات انسان بودن مشترک‌اند. به تعبیر دیگری ارسطو می‌گفت وحدت اسم دال بر وحدتی بر مسمیات آن اسم است هر وقت شما با یک اسم واحد سروکار داشتید همه مسمیات و مسماهای آن اسم واحد در یک چیز با هم مشترک‌اند که ارسطو به آن می‌گفت ذات. بنابراین همه چیزهایی که در عالم به آن‌ها می‌گوییم آب در آب بودن با هم مشترک‌اند و لو در هزار چیز دیگر با هم مشترک‌اند. بعضی آب‌ها ساکنند و بعضی متحرک‌اند، بعضی سرد، بعضی گرمند، بعضی زلالند، بعضی کدرند. اما این که بر همه آن‌ها نام آب می‌گذاریم یعنی حتماً در یک چیزی مشترک‌اند. او به این چیز ذات یا ذات آب بودن یا ذات الماء یا ذات المائیه می‌گفت. البته او این essentialism را تنها در باب موجودات طبیعی قائل بود. یعنی در باب آب‌ها، چوب‌ها، سنگ‌ها، خرچنگ‌ها ... قائل بود. در باب موجودات صناعی قائل نبود، راجع به میز، صندلی، چیزهایی که ما، خود آدمیان آن را ساختیم نمی‌گفت، راجع به ترکیبات طبیعی می‌گفت نه ترکیبات صناعی. البته بعدها کسانی سخن او را به ترکیبات صناعی هم تسری دادند و گفتند ترکیبات صناعی هم همه در یک ذاتی مشترک‌اند با

وجودی که آن‌ها هم موجود طبیعی نیستند و موجود صناعی‌اند. مثلاً میزها، صندلی‌ها، هواپیماها همه در یک چیزی با هم مشترک‌اند. این پیش‌فرض اول که *ontologic* یعنی وجود شناختی است و می‌گوید گویا در حاقّ واقع فی‌نفس الامر همه موجودات که یک نام واحدی دارند در یک چیز مشترک‌اند که به آن می‌گوییم ذات موجودات.

۲. قابل شناسایی بودن ذات اشیاء

اما پیش‌فرض دیگری هم وجود داشت که *epistemology* بود، معرفت شناختی بود و اینکه ذات اشیاء برای ما قابل شناختن است، ما می‌توانیم ذات اشیاء را بشناسیم، می‌توانیم ذات آب‌ها را بشناسیم، ذات خرگوش‌ها، خرچنگ‌ها را می‌توانیم بشناسیم. بر اساس این دو تا پیش‌فرض حرفش این بود که ما به هر موجودی که برخوردیم مشترکات ذات آن موجود را با بقیه موجودات ردیف می‌کنیم به کل آن‌ها می‌گوییم جنس و بعد به آن چیزی که فقط نامبردارهای به این نام دارند، یعنی مثلاً فقط آب‌ها دارند، سنگ‌ها ندارند، یا فقط سنگ‌ها دارند و خرگوش‌ها ندارد به آن که اختصاص دارد به آن‌هایی که فقط دارای این نامند می‌گوییم فصل. جنس وجوه اشتراک این مسماهای با نام آب است با سایر موجودات و اما فصل وجهی است که فقط آب‌های عالم دارند و دیگر هر چیزی به غیر از آب آن را ندارد. از این جهت به آن می‌گویند فصل و در زبان اروپایی هم به آن می‌گویند *differentia* یعنی آنکه جدا می‌کند یعنی آب‌ها را از بقیه موجودات جدا می‌کند. فصل همیشه یکی بود اما جنس، بیست تا سی تا مفهوم که کنار هم قرار بگیرند می‌شوند جنس. اما فصل همیشه یکی است. مثلاً فرض کنید که شما وقتی می‌خواستید انسان را تعریف کنید می‌گفتید حیوان ناطق. ناطق آن است که اختصاص به انسان‌ها دارد. دیگر هیچ موجودی غیر از انسان ناطق نیست. همه ما که اسممان انسان است ناطقیم. به اینکه ناطق یعنی چی، کاری ندارم. اما فصلش چه شد؟ حیوان. خود حیوان هم یک لفظ است، اگر آن را بشکافید می‌بینید خیلی چیزها در آن است یعنی جسم نامی، متحرک، دارای اراده، همه این‌ها در حیوان به صورت کپسولی هست. بنابراین ناطق یعنی فصل یکی است اما وقتی جنس را بشکافید در آن بیشتر از یک مورد است. اما ناطق یک چیز است یعنی کسی که تفکر می‌کند و تمام.

اما کی به یک موجودی می‌گوییم حیوان؟ وقتی که اولاً جسم باشد، ثانیاً دارای تغذیه، رشد و تولید مثل باشد. دارای حس و حرکت ارادی باشد، همه این‌ها را که کنار هم بگذاریم می‌شود *n* تا مفهوم. هر کدام از این *n* تا

مفهوم هم برای خودشان تعریف دارند. مثلاً جسم هم برای خودش دارای تعریف است. مثلاً جسم یعنی جوهری که دارای ابعاد ثلاثه باشد. بنابراین جنس‌ها همیشه چه به صورت کپسولی بیان بشوند و چه به صورت کپسولی بیان نشوند، n تا هستند، اما فصل هر موجودی یک چیز بیشتر نیست. فصل آن است که مسمیات به این از غیر آن جدا می‌کند. به این می‌گفتیم تعریف جنسی و فصلی.

سؤال: آیا جنس‌ها همه مثل هم اند؟

جواب: خیر، این‌ها فقط در مورد جماداتند، اما مثلاً فرشتگان جنس دیگری دارند. الان داریم اشیاء را می‌گوییم و غیر خدا همه اشیاء قابل تعریفند و جنس و فصل دارند. اما جنس و فصلشان این نیست که همه یا از مقوله‌ی جمادات یا نباتات یا حیوانات و یا انسان‌ها باشند. یعنی مجردات هم جنس و فصل دارند. یعنی نه نباتند، نه جمادند، نه حیوانند و نه انسان. بله، اشیاء طبیعی بالاخره یا جمادند، یا نباتند، یا حیوانند یا انسان.

سؤال: اول تعریف‌تان هم گفتید ارسطو این تعریف را در مورد اجسام طبیعی به کار می‌برد؟

جواب: نه، اشیاء طبیعی، نه اجسام طبیعی، که روح هم با اینکه جسم طبیعی نیست اما شیء طبیعی هست.

سؤال: استاد تعریفی که راجع به سعدی گفتید و در مورد رای راسل فرمودید، خودتان لفظ ذات را به کار می‌بردید، اما از آن‌جا که ممکن است ذات تعریف‌های متفاوتی داشته باشد و بعد به این نتیجه می‌رسیدیم که قائل به بودن ذات باشیم یا نباشیم، منظورتان از آن ذات چیست؟

جواب: معمولاً وقتی گفته می‌شود ذات مراد یکی از این سه تا چیز است. گاهی ذات یعنی essence، گاهی ذات یعنی substance و گاهی ذات یعنی self. آنی که می‌گفتم essentialism ارسطویی به آن قائل است essence است، ولی ما گاهی به substance هم که در واقع باید به آن بگوییم جوهر، می‌گوییم ذات و گاهی هم به self که باید بگوییم خود آن موجود می‌گوییم ذات آن موجود.

سؤال: استاد از این پیش‌فرض‌هایی که در جلسه‌ی قبل فرمودید که هشت تا هستند، ما این‌جا روش شناسی‌اش را داریم کار می‌کنیم، انسان‌شناسی را هم تا حدی متوجه می‌شویم از فرمایشات‌تان، مهم‌ترین این‌ها بعد از انسان‌شناسی و روش‌شناسی چیست؟

سؤال: بعد از معرفت شناسی؟

جواب: ارزش شناسی.

سؤال: و بعد از ارزش شناسی؟

جواب: وجود شناسی.

سؤال: بعد؟

جواب: جهان شناسی.

سؤال: بعد چی؟

جواب: خداشناسی و به نظر من وظیفه شناسی آخر آخر قرار می گیرد، چون به نظر من تقدم دارد مباحث دیگر بر بحث وظیفه شناسی تا تعیین تکلیفمان را در جاهای دیگر روشن نکرده باشیم، نمی توانیم در وظیفه شناسی تعیین تکلیف کنیم.

سؤال: آن شکلی که از شاخه فلسفه کشیدیم، معرفت شناسی و ما بعد الطبیعه و فلسفه منطق که آن ها را در مورد شاخه های فلسفه کشیدیم. آیا این به اهمیتش بر نمی گردد؟

جواب: خیر، تنها به اهمیتش در حوزه ی فلسفه بر می گردد، این جا ما بحث مان فلسفه نیست. آن جا می گویند همه شاخه های فلسفه بالمال به این سه شاخه نیازمندند به معرفت شناسی، ما بعد الطبیعه و فلسفه منطق. امکان ندارد شما در یکی از شاخه های فلسفه کار بکنید و به بعضی از مبادی معرفت شناسی یا ما بعد الطبیعه و به مبادی فلسفه منطق نیاز پیدا نکنید. این سه تا هسته ی اصلی فلسفه اند. این مباحث در آخر دایره المعارف یک جلدی آکسفورد هم هست. البته در این دایره المعارف به جای فلسفه منطق نوشته Logic و philosophical logic یعنی منطق و منطق فلسفه. اما من می گویم اشتباه است. فلسفه منطق باید این جا قرار بگیرد. اما باقی اش درست است. Reality یعنی ontology یعنی، متافیزیک، knowledge یعنی epistemology، و truth هم یعنی فلسفه منطق.

سؤال: نامفهوم.

جواب: می‌توانیم بگوییم که مثلاً در میان ۵۰ تا مدیری که وجود دارند، چهارتایشان دارای آن وضعیت، پنج‌تایشان دارای یک وضع دیگری‌اند و ... این جوری می‌شود گفت اما هیچ وقت به وجه مشترکی نمی‌رسیم، اصلاً و ابداً. من اصلاً به این روش اعتقاد ندارم من معتقد به اصالت فردیم. من معتقد نیستم که چیزی به نام روح جمعی وجود دارد. می‌توانیم بگوییم برآیند بیشترین آدمیانی که در این مجموعه زندگی کردند فلان ویژگی را دارند در رتبه‌ی بعدی بهمان ویژگی را دارند و ... اما از این بر نمی‌آید که همه این‌ها مثلاً جهاد دانشگاهی هم یک روح کلی دارد یا یک هویت جمعی دارد. من به روح جمعی قائل نیستم، اگر anthropology توقف بر روح جمعی داشته باشد لزوماً، من آن را هم قبول ندارم. اما من معتقدم anthropology فردی وجود دارد و لزومی ندارد که ما حتماً قائل باشیم به روح جمعی تا وارد anthropology شویم و لزومی ندارد با این پیش‌فرض باشد. من معتقد نیستم که غیر از روانشناسی من و ایشان و ایشان روانشناسی هم به نام مثلاً روانشناسی گروه الهیات و فلسفه‌ی جهاد دانشگاهی وجود دارد. من به این قائل نیستم. می‌شود گفت افرادی که در گروه الهیات و فلسفه‌ی جهاد دانشگاهی هستند ۸۰ درصدشان برون‌گرا هستند، یا ۵۰ درصدشان کنش‌گرند یا کنش‌پذیر. ۴۰ درصدشان شهودی‌اند و نه حسی. سی درصدشان احساسی‌اند تا متفکر. ۲۰ درصدشان فیصله‌بخشند تا اندریافتی. این‌ها را می‌شود گفت. اما نمی‌شود گفت فارغ از روانشناسی افراد خود گروه الهیات فلسفه یک ویژگی‌هایی دارد که به آن می‌گوییم روحیه‌ی این گروه، شخصیت یا منش این گروه. من به این معتقد نیستم.

انواع معانی ذات

وقتی در فلسفه و به طور کلی در حوزه مطالعات فرهنگی وقتی گفته می‌شود ذات ممکن است چند معنا مراد بشود.

۱. وجود

گاهی وقتی گفته می‌شود ذات منظور وجود آن چیز است. مثلاً وقتی می‌گوییم ذات تقلید برای یک جامعه مضر است. یعنی وجود تقلید برای یک جامعه مضر است و بنابراین خیلی وقت‌ها ذات به زبان فارسی و عربی و essence به زبان انگلیسی یعنی existence وجود، ذات گفته می‌شود اما مراد existence یا وجود است و وقتی خیلی‌ها می‌گویند ذات الهی یا ذات خدا مرادشان وجود الهی است، این معنا البته کم استعمال است.

۲. جوهر فلسفی

گاهی ذات به معنی جوهر فلسفی است یا substance، خودتان می‌دانید که بشریت تحت تأثیر زبان از قدیم الایام تصور می‌کرده که نظام جهان نظام جوهری و عرضی است. چرا می‌گوییم تحت تأثیر زبان؟ چون گفته‌اند در هر زبانی شما اسم دارید و صفت و در هیچ زبانی نیست که اسم و صفت در آن وجود نداشته باشد. مثلاً می‌گوییم این دیوار بلند است. دیوار این جا می‌شود اسم و بلند می‌شود صفت. ظاهراً هر زبانی، دارای اسم و صفت است و امورات هر زبانی جز با اسم و صفت قابل رفع و رجوع نیست. بشر از ابتدا گمان کرده در عالم واقع هم اسم و هم صفت مابه‌ازاء دارد. حالا که در عالم اسم، در عالم لفظ، در عالم تعبیر اسم و صفت داریم یک مطابق و مابه‌ازاء هم صفت‌ها دارند. آن وقت فلاسفه به مابه‌ازاء اسم‌ها می‌گویند جوهر و به مابه‌ازاء صفت‌ها می‌گویند عرض. مثلاً می‌گوییم قند سفید است. قند اسم است، وقتی ما می‌گوییم قند، گویی با خودمان فکر می‌کنیم قند یک مطابق و مابه‌ازائی دارد در عالم واقع و وقتی می‌گوییم سفید، که صفت است هم مابه‌ازائی دارد در عالم واقع. به مطابق سفید در عالم واقع می‌گوییم عرض، اما قند را می‌گوییم جوهر است. آن وقت از این مسئله تعبیر می‌کنیم که نظام جهان نظام جوهری-عرضی است. یعنی در جهان

موجوداتی وجود دارند که جوهرند و این‌ها یک سلسله اعراض هم بر آن‌ها باز شده‌اند. خود این جواهر محمل یا حامل اعراض‌اند. آن‌ها اعراض را بر خودشان حمل می‌کنند. مثلاً می‌گوییم آب هم بی‌رنگ، هم زلال، هم مرطوب و هم مایع است، هم سیال دارد و هم جرم مخصوص. می‌گوییم این‌ها صفات آبد و آن وقت خود آب را اسم می‌دانیم. آن وقت می‌گوییم آب جوهر است و فلاسفه به صفاتش می‌گویند اعراض. گاهی وقتی گفته می‌شود ذات یعنی جوهر. گاهی وقتی می‌گوییم ذات آب یعنی جوهر آب در تفکیک از اعراضش این هم معنای دوم ذات. به این معنا ذات را فقط می‌شود برای جوهر به کار برد. دیگر به این معنا نمی‌شود برای اعراض هم از تعبیر اعراض استفاده کرد. بنابراین می‌شود گفت ذات قند، اما نمی‌شود گفت ذات سفیدی. چون سفیدی جوهر نیست. این هم معنای دوم. حالا این که واقعاً نظام جهان نظام جوهری-عرضی هست یا نه، خیلی مطلب پیچیده‌ای است.

اسلام‌شناس و قرآن پژوه معروف ژاپنی آقای توشیهیکو ایزوستو قبل از انقلاب در ایران زندگی می‌کرد. او شیفته فلسفه اسلامی شده بود. مخصوصاً به فلسفه حاج ملاهادی سبزواری علاقه داشت. این باعث شد که این منظومه را به زبان انگلیسی ترجمه کند. یک مقدمه‌ای هم به انگلیسی بر ترجمه‌اش نوشت که آن را سیدجلال‌الدین مجتبوی به فارسی ترجمه‌اش کردند و صورت یک کتاب مستقل به نام بنیاد حکمت سبزواری چاپ شد. در همین زمان آقای منوچهر بزرگمهر استاد نامبردار دانشگاه تهران هم طرفدار فلسفه تجربه‌گرای انگلیسی بود. یعنی لاک و بارکلی، هیوم و راسل، و ... و خیلی مخالف فلسفه اسلامی بود. ایزوستومی دید که جوانان چقدر اقبال می‌کردند به درس‌های فلسفه منوچهر بزرگمهر. او بعداً مقاله‌ای نوشت که من تعجب می‌کنم در ایرانی که میراث عظیمی از فلسفه اسلامی دارد جوانان از فلسفه تجربه‌گرای انگلیس اقبال می‌کنند و این‌ها در مقابل حرف‌های فلاسفه مسلمان وزنی ندارد. بزرگمهر فهمید که او اشاره به چه کسی دارد. یک مقاله تند و قاطعی نوشت و گفت فلسفه اسلامی که شما از آن دفاع می‌کنید مبتنی بر پنج اصلی کلی است که هر پنج‌تایش باطل است. یکی از این پنج رکن این است که نظام جهان، نظام جوهری-عرضی است. او می‌گوید ما فریب زبان را خوردیم چون در زبانمان اسم داریم و صفت فکر می‌کنیم این اسم حتماً یک مابه‌ازاء در بیرون دارد و صفت هم یک مابه‌ازاء در بیرون دارد و این فریب است و گفته از این جهت است

که چنینان نظام جهان را جوهری-عرضی نمی‌دانند، چون در زبانشان اسم و صفت دو چیز نیست و او می‌خواهد به ایزوستو بگوید تا احتمالاً با این زبان آشنایی داری، چون زبان ایزوستو ژاپنی بود.

در زبان چنینان چیزی به نام اسم و صفت وجود ندارد و زبان آن‌ها function یا کارکرد هر دو را دارد. تا حالا کدام یک از فیلسوفان جهان گفتند، نظام جهان جوهری-عرضی است. ما فریب زبان را خوردیم و اقتصاد زبانمان را بر عالم بیرون تحمیل کردیم. من با این کاری ندارم که حق با بزرگمهر هست یا نه. ولی این که ما نظام جهان را از این جهت جوهری-عرضی می‌بینم که اسم و صفت را یاد می‌گیریم، مسلم است، حالا این که در عالم واقع هم نظام جهان جوهری-عرضی هست محل بحث است. مثلاً وایتهد یک از اعظم فلاسفه غرب است که می‌گوید اصلاً نظام جهان، نظام جوهری-عرضی نیست، جهان یک Process است که یک فرآیند است نه در آن Substance وجود دارد و نه accident یعنی عرض. ما می‌آییم به این فرآیند نام جوهر می‌گذاریم. به هر حال گاهی وقتی گفته می‌شود ذات، مراد جوهر است.

۳. هر چیزی پیراسته از آن‌چه در او تَطَوُّر و دگرگونی پدید می‌آید

معنای سوم از ذات، یعنی هر چیزی پیراسته از آن‌چه در او تَطَوُّر و دگرگونی پدید می‌آید. مثلاً این معنای ذات را هم جوهرها را می‌شود ذات دانست و هم اعراض. مثلاً آب‌ها را در نظر بگیرید. بعضی زلالند، بعضی کدرند، بعضی بی‌رنگ دارند، بعضی را کدند و بعضی سیال دارند، بعضی دمایشان یک درجه است، بعضی ده درجه، بعضی نود درجه، دماهایشان هم با یکدیگر متفاوت است. خیلی چیزها در آب‌ها هست که این‌ها با هم تَطَوُّر پیدا می‌کند، سرد است، گرم می‌شود، زلال است، کدر می‌شود و ... اما ممکن است در ورای همه این تطوراتی که آب‌ها با هم دارند که بینشان هم ایجاد اختلاف می‌کند، یک چیز ثابتی بین همه آن‌ها وجود داشته باشد که به آن چیز ثابت می‌گوییم ذاتِ آب. تمام این تطورات و تحولات و دگرگونی‌ها را دارند و رنگ‌شان، بویشان، مزه‌شان عوض می‌شود اما اگر چیزی ورای همه این‌ها وجود داشته باشد به آن می‌گوییم ذاتِ آب. خب در این جا ذات را به آب نسبت دادیم، آب جوهر است.

تفاوت عرض و عرضی

اما می‌خواهم الان مثالی بزنم که در آن می‌توان ذات را به عرض هم نسبت داد. یک عرض در نظر بگیرید مثلاً زردی، اما این عرض بر یک توپ که قرار می‌گیرد کروی است، روی پوست موز، زرد است دیگر کروی

نیست. و روی رنگ جعبه، مربع-مستطیل است. پس زردها می‌تواند اشکالشان عرض بشود زردها گاهی روی مایع‌ها، یا روی جامدها یا روی گازها قرار می‌گیرند. گاهی وقت‌ها زردها داغند، گاهی وقت‌ها سردند. پس زردهای عالم هم باز با هم دگرگونی‌ها و تطورات و تحولاتی پیدا می‌کنند. اما با این حال ممکن است در وجود همه آن‌ها یک چیزی باقی بماند که به آن می‌گوییم ذاتِ زردی. یعنی ذات را به زردی نسبت دادیم که عرض است. در حالی که در مثال قبل ذات به معنای Substance یا جوهر بود. این جا ذات یعنی یک چیز را از همه دگرگونی‌هایی که ممکن است پیدا کند بپیراییم و به آن چیزی که باقی ماند می‌گوییم ذات. به این معنا جوهر ذات دارند و اعراض هم ذات دارند. این ذات به معنای سوم را Self یا خود می‌گوییم. می‌گوییم خود زردی داغ نیست، اگر خود زردی داغ بود ما دیگر نباید زرد سرد می‌داشتیم. خود زردی کروی نیست و گرنه ما نباید زرد مکعب-مستطیل می‌داشتیم. این Self یا خود هر چیزی است. پیراسته از تمامی تحولات و تطورات و دگرگونی‌هایی که می‌تواند پیدا کند. به این می‌گوییم Self. این معنا درباره همه موجودات قابل اطلاق است. جوهر باشند، اعراض باشند، مادی باشند، مجرد باشند. خدا، ماسوی الله به همه چیز می‌شود به این معنا ذات نسبت داد.

۴. خود انسانی

اما گاهی ذات فقط درباره انسان به کار می‌رود، که دیگر در مورد غیرانسان به کار نمی‌رود. مثل وقتی که می‌گوییم انسان حب ذات دارد یا صیانت ذات دارد و جلب نفع به ذات خودش می‌کند، دفع ضرر از ذات خودش می‌کند، ذات به این معنا در زبان عربی گفته می‌شود نفس. قوا نفسکم و اهلیکم نارا. خودتان و خانواده‌تان را از آتش جهنم محفوظ نگه دارید. این جا انفسکم یعنی خودتان را. این که مرجع ذات که در مورد انسان به کار می‌رود چیست؟ می‌گوییم من خودم را از این مهلکه بیرون می‌کشم یا من خودم به او خواهم گفتم. وقتی می‌گوییم خود، خود فقط در مورد انسان به کار می‌رود. مرجعش چیست؟ آیا می‌شود خود را از عبارت برداشت و به جای آن چیز دیگری گذاشت؟ بعضی می‌گویند مرجع خود Soul یا نفس است که فلاسفه به آن اشاره دارند بعضی می‌گویند مرجع خود Spirit یا روح است نه نفس. بعضی می‌گویند مرجع خود ego روانشناسان است. ed، Super ego و ego به تعبیر فروید. قبل از فروید هم تعبیر ego به

کار می‌رفت. ویلیام جیمز، کانت هم از ego استفاده می‌کردند. مراد ego آدمی است و این خیلی بحث مشکلی است.

۵. موجود

اما ذات یک معنای پنجم دارد که دیگر اختصاص به انسان ندارند و تمامی پدیده‌های جهان را شامل می‌شود و آن یعنی موجود مثل این که می‌گویند

ذاتِ نیافته از هستی بخش کی توانست شود هستی بخش؟

این جا مراد از ذات، موجود است. موجودی که از هستی بهره ندارد مگر می‌تواند به موجود دیگری هستی ببخشد؟ این جا ذات به معنای وجود نیست، بلکه به معنای وجود است و به همین معناست که ما در ریاضیات می‌گوییم ما ذوات ریاضی داریم یعنی موجودات ریاضی. می‌گوییم عدد یکی از موجودات یا ذوات ریاضی است. یعنی موجود از این معنا در زبان انگلیسی با تعبیر entity یاد می‌کنند. یعنی می‌گوییم Mathematical entity یعنی اعداد، سطوح، احجام، خطوط، مجموعه‌ها، نقطه و ... همه از موجودات ریاضی‌اند. وقتی می‌گفتم تعریف ممکن است به ذات تعلق بگیرد مرادم معنای سومی بود که عرض کردم. یعنی، شما از زوائد بپیرایید و به خود یک چیز توجه داشته باشید. آن وقت به این معنا هم سفیدی را می‌توانیم تعریف کنیم ذاتش را که عرض است و هم قند را می‌شود که بگوییم تعریف کنید ذات قند را که جوهر است.

سپس در این جا و در این بحث مرادم ذات به معنای سوم بود. پس ما ۵ تا معنا برای ذات پیدا کردیم ولی مرادمان از ذات در این بحث معنای سوم بود، که به این معنا جواهر قابل تعریفند و اعراض هم قابل تعریفند. حالا اگر کسی معتقد باشد به ذات به معنای سوم می‌گوییم او essentialist است یعنی ذات‌گرا یعنی معتقد است چیزی به این معنای سوم که گفتم وجود دارد. یعنی می‌خواهد بگوید هر موجودی جوهر باشد، عرض باشد علی‌رغم همه تحولات و تطوراتی که پیدا می‌کند یک چیزی در آن ثابت می‌ماند که به آن می‌گویند ذات آن چیز و می‌گویند ما می‌خواهیم در تعریف ذات را بشناسیم که این قول خیلی مهم است در ما بعدالطبیعه، که از این نظر خود ارسطو بیشترین دفاع را می‌کرد و تا زمان ما هم خیلی‌ها ذات‌گرا هستند.

ماحصل این حرف چیست؟ این حرف می‌خواهد بگوید درست است که در جهان همه چیز در حال دگرگونی است، در حال تطور و سیال است، و با این که این تحولات عارض همه چیز می‌شود باز در عمق وجود آن چیز، یک چیزی تحول نمی‌پذیرد، یک چیزی ثابت می‌ماند. یک چیزی تغییر پیدا نمی‌کند و به آن می‌گوییم ذات آن چیز. خواه آن چیز جوهر باشد یا عرض باشد به آن می‌گوییم ذات آن چیز و بعد می‌گویند ما در تعریف می‌خواهیم ذات را بشناسیم و کاری به اموری که می‌آیند و می‌روند نداریم.

چرایی قول به ذات گرایی توسط ارسطو

و می‌دانید چرا ارسطو اولین بار به این رأی رسید؟ چون او بین دو مشکل عمده گیر کرده بود. چون یک کسانی مثل پرمندیس و زنون ایلایی شش دلیل بزرگ می‌آوردند برای این که هیچ چیزی در جهان حرکت ندارد، سیلان و دگرگونی و تطوی و تغییر ندارد و همه چیز ثابت ثابت است. این شش تا دلیل هم به ظاهر غیرقابل رد بود. از طرفی هم کسی مثل هراکلیت پیدا شده بود که می‌گفت هیچ چیز ثابتی در جهان وجود ندارد و همه چیز متغیر است و همه چیز در تحول و تغییر است و می‌گفت هیچ انسانی در یک رودخانه دوبار شنا نمی‌کند، چون در بار دوم نه آن انسان، آن انسان است، نه رودخانه، آن رودخانه و همه چیز در حرکت است، او هم دلیلی آورد که دلیل او هم قابل رد نبود.

ارسطو فکر کرد که چه باید بکند؟ انگار از سویی هیچ چیزی حرکت نمی‌کند و انگار از سویی هیچ چیزی سکون ندارد، آن وقت گفت جهان این‌جوری است که یک چیزی در موجود ثابت می‌ماند و بقیه چیزهایی که مربوط به آن موجود تغییر پیدا می‌کند. با آن ثابت را می‌خواست خیال پرمندیس و زنون ایلایی را راحت کند که همه آب‌ها پشت توراتشان آب بودند نشان ثابت است و بعد برای این که خیال هراکلیت را هم راحت کند می‌گفت غیر از آب بودن هر چیز دیگری را در آب بودن که مورد توجه قرار بدهید، عوض می‌شود. به آن وجه ثابت گفت ذات و به آن وجهی که دگرگون می‌شد گفت صفات.

تشابه و تفاوت قول هراکلیت و صدرا پیرامون حرکت جوهری

اگر دقت کنید این حرف مخالف هم دارد. اولاً هراکلیت مخالف است چون او آن بخش ثابت را قبول ندارد، پارمندیس و زنون الیایی هم مخالفند چون می‌خواهند آن بخش متغیر را هم قبول نکند و بگویند آب حتی بویش هم عوض نمی‌شود، رنگش هم عوض نمی‌شود. از طرفی حرکت جوهری ملاصدرا، البته آیت الله

جوادی معتقد نیستند اما من معتقدم حرکت جوهری ملاصدرا مثل حرف هراکلیت است، چیز ثابتی باقی نمی‌گذارد. ما هر وقت پیش آقای جوادی آملی این بحث را می‌گفتیم حرف ملاصدرا، حرف هراکلیت نیست. اما من هر چه به ذهنم فشار می‌آوردم احساس می‌کنم سخن ایشان سخن هراکلیت است، چون ایشان می‌گویند جواهر هم حرکت می‌کنند.

یک نکته وجود دارد و نکته این است که اگر عوالم مجردی و غیرمادی و غیرطبیعی و ورای جسم و جسمانیت و ورای ماده و مادیت وجود داشته باشند، مشمول سخن هراکلیت می‌شوند، چون هراکلیت می‌گوید آن‌ها هم ثبات ندارند اما مشمول سخن صدرا نمی‌شوند، چون در سخن صدرا شیرازی حرکت جوهری فقط در عالم طبیعت ثابت بود. در عالم مجردات قائل به حرکت جوهری نیست. حرکت جوهری ملاصدرا اختصاص دارد به عالم طبیعت یعنی عالم ماده و مادیات، عالم جسم و جسمانیت. بنابراین اگر عالم مجردات وجود داشته باشد که به نظر صداری شیرازی وجود دارد در آن عالم حرکت جوهری وجود ندارد. بنابراین فقط دایره شمول حرکت جوهری در نظریه هراکلیت وسیع‌تر است. اگر هراکلیت به عالمی ورای عالم طبیعت قائل باشد که ظاهراً هراکلیت به عالمی ورای عالم طبیعت قائل نبوده، اگر او به عالمی ورای عالم طبیعت قائل بود سخنش دامن عالم ورای عالم طبیعت را هم می‌گرفت. اما سخن صدرای شیرازی دامن عالمی ورای عالم طبیعت را نمی‌گیرد.

نمونه خیلی امروزی هراکلیت وایتهد است. او نظریه حرکت پویشی را دارد و می‌گوید کل جهان یک process است و یک پویش یا یک پویش یا یک فرآیند است هیچ جزئی از جهان را ثابت نمی‌داند، او به خدا هم قائل است و فیلسوف الهی است. و او مسیحی متدینی بود برخلاف دوست و همکارش راسل، آن حرفی که راجع به هراکلیت می‌زدیم الان به رأی‌العین راجع به وایتهد می‌زنم. او به خدا قائل است، اما می‌گوید خدا هم در حال تطور دائم است، یعنی اگر هراکلیت به خدا قائل بود، او را هم مشمول حرکت می‌دانست نمونه‌اش در وایتهد است، وایتهد به خدا هم قائل است، منتهی می‌گوید خدا در تطور دائم است و process هستی شامل حال خدا هم می‌شود و خدا هم یک process است، خدا هم یک فرآیند است. به همین خاطر هم هست که خود وایتهد، اگر چه فیلسوف بود نه الهی‌دان اما بعدها تحت تأثیر تعالیم او، الهیاتی در مسیحیت به وجود آمد که به آن گفتند الهیات پویشی که تحت تأثیر فلسفه پویشی وایتهد به وجود آمد.

این الهیات می گوید خدا وجود دارد اما او هم در حال تطور است. بالاخره خدا نباید از یک سرایدار مدرسه کمتر باشد. یک سرایدار مدرسه مثلاً سی سال در مدرسه سرایداری می کند در این سی سال خیلی بچه ها درس می خوانند و دکتر و پروفیسور می شوند، پزشک و مهندس می شوند اما خود او بعد از سی سال بی سواد می ماند، او می گوید خدا که نباید کمتر از یک سرایدار مدرسه باشد که همه ما در عالم استکمال پیدا کنیم اما او مثل روز اولش و به همان وضع بماند. نه خدا هم باید آنآ کامل تر و کامل تر بشود. من البته این حرف وایتهد را قبول ندارم اما آن چیزی را که در هراکلیت به صورت حدس می گفتم تحققش را در وایتهد می بینید. وایتد به خدا معتقد است اما می گوید پویش شامل حال خدا هم می شود. او اصلاً بر یک چیز به نام همکاری خدا و انسان قائل است، او می گوید خدا باید دست ما را بگیرد و ما را استکمال بدهد و ما هم باید دست خدا را بگیریم و استکمالش بدهیم و به این می گوید همکاری خدا و انسان. بهتر شدن که حد و ته ندارد. من این مطالب را نمی فهمم اما می گویم اگر انسان به خدا قائل نیست که هیچ، اما می گویم اگر به خدا قائل شد انگار او موجودی است که نمی توان برای او متصور شد استکمال یابد.

این Essentialism ارسطو دوام پیدا کرد تا زمان لاک. البته قبل از ارسطو پارمنیدس و زنون ایلایی حرف او را قبول نداشتند اما بعد از ارسطو همه حرف او را قبول کردند. آن ها می گفتند هر موجودی هرچه قدر هم که تطور پیدا کند باز در آن چیزی ثابت می ماند، در آب ها چیزی ثابت می ماند که آن آب بودنشان است برای آب ها هزار عارض بروز می کند اما ذات آب بودنشان دست نخورده، لایتغیر، ثابت و fix باقی می ماند.

جان لاک و ذات گرایی

تا زمان لاک این سخن درست بود. اما لاک سخن او را به یک تعبیر رد کرد و به یک تعبیر اصلاح کرد. لاک بین ذات واقعی و ذات اسمی فرق گذاشت. گفت ما چیزی داریم به نام Real essence یک چیزی داریم به نام ذات اسمی یا Nominal essence. گفت ما باید بین این دو فرق بگذاریم. من این حرف لاک را بسیار می پسندم، در مرحله بعدی هم در ویتگنشتاین. لاک می گفت من قبول دارم که چیزی به نام ذات اسمی در عالم وجود دارد که آن ثابت است اما ذات واقعی ارسطویی را که می گفت ثابت است را من قبول ندارم که ثابت است.

ذوات اسمی ثابت و ذوات واقعی متغیرند!

من می گویم ذات واقعی ثابتی نداریم اما ذات اسمی ثابتی داریم که لاک می گوید نیاکان ما را در نظر بگیرید وقتی می خواستند زبان بین خودشان داشته باشند. فرض کنید یک تکه از آن چیزی که ما امروزه در زبان فارسی به آن می گوئیم طلا و در زبان انگلیسی به آن می گوئیم Gold، به یک تکه طلا برمی خورند. بعد اگر می گفتند، فرض می کنیم فارسی زبان بودند، تا نیاکان ما به این یک تکه طلا برمی خوردند می گفتند بعد از این، این باید یک اسمی داشته باشد. بیایید به این، یک قطعه فلز، بگوئیم طلا. ما از این به بعد به شی می گوئیم طلا که تمام ویژگی هایش مثل ویژگی چیزی باشد که الان جلوی چشم ماست.

لوازم اسم خاص شدن مفاهیم کلی

اگر این جور می شد طلا، اسم خاص می شد و آن وقت به چیز دیگری نمی شد گفت طلا. چون یک چیز دیگری در عالم وجود ندارد که من جمیع الجهات شبیه به چیزی باشد که الان جلوی چشم ماست. و طلا آن وقت می شد اسم خاص و فردا اگر باز به یک چنین چیزی برمی خوردند به آن نمی توانستند بگویند طلا، مسلماً آن تمام ویژگی هایش مثل این نیست. خوب اگر اسم خاص می شد چه می شد؟ اگر اسم خاص می شد دو تا عیب داشت

۱. به تعداد پدیده ها باید اسم می داشتیم!

چون آن وقت باید به تعداد پدیده های جهان واقعی اسم پیدا می کردیم. آن وقت به این دستمال کاغذی که جلوی من است یک چیزی می گفتیم که آن وقت به آن دستمال کاغذی که جلوی آن آفاست یک اسم دیگری می دادیم.

چون واضح است که تمام ویژگی های این دو که واحد نیست، از جمله مکانشان. بالاخره اگر حتی یک اپسیلون تفاوت هم داشتند نمی توانستیم روی آن ها یک اسم واحد بگذاریم و معنایش این می شد که ما به تعداد پدیده های جهان هستی باید اسم یاد می گرفتیم و معنایش این بود که امکان سخن گفتن نبود چون ذهن هیچ کس نمی توانست به تعداد پدیده های موجودات جهان هستی در خودش لغت بگنجاند و زبان که می خواست اظهار مافی الضمیر کند کار کرد خودش را از دست می داد و لغاتی که باید یاد می گرفتیم بیش از

توانایی مان برای یاد گرفتن لغت بود. اما نکته دوم بدتر از این است. فرض کنید برای حل مشکل اول خدا به ذهن های ما توانی می داد که به تعداد پدیده های طبیعت لغت وضع کنیم و به خاطر بسپاریم.

۲. نمی توان حتی یک جمله درست کرد

اصلاً با اسم خاص نمی شود جمله درست کرد. می گوئید هوشنگ بیمار است. هوشنگ اسم خاص است اما بیمار اسم خاص نیست. است هم اسم خاص نیست.

با اسم خاص یک جمله نمی شود درست کرد یعنی اگر شما میلیاردها اسم خاص داشته باشید با آن یک جمله نمی توانید درست کنید. جمله فقط به قیمت این که ما اسم عام داریم قابل درست کردن است.

پس مشکل دوم این است که اتم زبان جمله هاست اما اگر تمامی اسم ها خاص بودند ما نمی توانیم جمله بسازیم. وقتی کسی از شما می پرسد ساعت چند است؟ و شما می گوئید یازده، باز هم یعنی ساعت یازده است، باز هم جمله است، اما شما ادامه اش را ذکر نمی کنید. پس نیاکان ما نمی توانستند بگویند اسم طلا را دایره مدار جمیع این ویژگی هایی که جلوی چشمان است قرار بدهیم. نمی توانستند بگویند که اسم طلا را به این می گوئیم اما به خاطر هیچ کدام از ویژگی هایش به آن طلا نمی گوئیم. این هم یک تالی فاسد دوم داشت. اگر می گفتند می خواهیم اسم طلا را به این بدهیم اما به خاطر تمام ویژگی های این. خوب آن وقت اسم طلا می شد خاص. اما اگر گفتند به این بعد از این بگوئیم طلا. بعد پرسند به چه اعتباری؟ به خاطر کدام یک از ویژگی هایش؟ به این چه تالی فاسدی دارد؟ آن وقت باید به تمام موجودات جهان بگوئیم طلا. چون اگر آن را به خاطر هیچ کدام از ویژگی هایش در نظر نمی گیرید باید به تمام موجودات بگوئید طلا، یعنی لغات محدود می شد به یک لغت و با یک لغت هم نمی شد حرف زد. پس نیاکان ما چاره ای نداشتند جز این که دست به گزینش بزنند و بگویند ما n تا ویژگی در این شی می بینیم اما اسم آن شی را به اعتبار پنج ویژگی انتخاب می کنیم. یعنی بعد از این به این قطعه می گوئیم طلا اما به اعتبار این که فلز است، و چکش خوار است، قابل تورق است و زنگ نمی زند یعنی با اکسیژن ترکیب نمی شود. یعنی این اسم را دایره مدار این چندتا ویژگی می کنیم و هر اسم دیگری هم که در دنیا این پنج ویژگی را داشت آن هم می گوئیم طلا. پس اسم خاص درست نشد، اسم عام درست شد. از سوی دیگری به تمام موجودات جهان هم نمی توانیم بگوئیم طلا، که فقط یک اسم در عالم پیدا بشود، چون همه موجودات جهان این پنج تا ویژگی را ندارد.

پس می آیم اسم طلا را دائر مدار این پنج ویژگی قرار می دهیم. پس طلا الان می شود یک علامت اختصاری یا abbreviation form است برای فلز چکش خوار، قابل تورق، زنگ نازدنی و.. حالا طلاهای عالم هر ویژگی از این پنج مورد را که از دست بدهند باز هم به آن ها می گوئیم طلا. چون لغت طلا را به خاطر این ویژگی ها به آن ها نسبت می دادیم. حالا هر کدام از این پنج ویژگی که از دست برود، مثلاً مکعب-مستطیل بوده. حالا بشود کروی، مایع بوده بشود جامع، کوچک شود یا بزرگ شود باز هم به آن می گوئیم طلا، پس لازمه آن حرف این است که همه ویژگی های یک شی عوض بشود ولی آن پنج تا عوض نشود باز باید به آن بگوئیم طلا. ثانیاً اگر هیچ ویژگی اش عوض نشود جز یکی از این پنج تا آن وقت دیگر به آن اطلاق طلا نمی توان کرد. یعنی اگر تمام ویژگی ها وجود داشته باشد اما زنگ نزدنش از بین برود، اکسیده بشود، دیگر نمی شود به آن گفت طلا، چون قرارداد کرده بودیم که طلا را علامت اختصاری این پنج تا ویژگی بدانیم، وقتی یکی از این پنج تا ویژگی از دست رفت دیگر نمی توانیم لغت طلا را اطلاق کنیم. آن وقت این نتیجه را می گیریم که اگر این شی فلز بودنش و چکش خواری اش و قابلیت تورقش و زنگ نزدنش و تالوئش محفوظ ماند باز هم هر تحولی پیدا کند، طلاست. فقط وقتی از اطلاق لفظ طلا بر این اجتناب می کنیم که یکی از این پنج تا ویژگی اش را از دست داده باشد. این شی که در بیرون است در همه چیزش دگرگون می شود. ماییم که قرارداد کردیم اگر دگرگونی دامن این پنج مورد را نگرفت همچنان به این بگوئیم طلا ولو دامن سایر ویژگی هایش را بگیرد. حالا اگر دامن سایر ویژگی هایش را نگرفت و دامن یکی از این پنج ویژگی را گرفت ما از اطلاق لفظ طلا به آن اجتناب می کنیم. به این پنج تا روی هم رفته می گفت ذات اسمی طلا.

جعل ذات امری قراردادی

لاک به فلز چکش خوار، قابل تورق، زنگ نزن، متلألئ می گفت ذات اسمی طلا. یعنی این اسم را ما بر این پنج تا ویژگی گذاشتیم. اما از این بر نمی آید طلاهایی که در عالم وجود دارد واقعاً در چیزی مشترک و ثابت باشند. ارسطو فکر می کرد به موجوداتی که در جهان طلا می گوئیم فی نفس الامر، واقعاً، فارغ از قراردادهای زبانی ما در ویژگی هایی fix و ثابتند و به آن می گفت ذات طلا بودن. لاک می گوید در عالم واقع هیچ چیز

ثابت نیست، همه چیز عوض می شود. ذاتی که ارسطو به آن می گفت ذات و لاک به آن می گفت ذات واقعی، و ارسطو فکر می کرد ثابت است، لاک می گفت چنین ثباتی در عالم اصلاً وجود ندارد. بنابراین کانت می گفت ذات به تعبیر ارسطو و ذات واقعی به تعبیر خود کانت در عالم ثابت نمی ماند. هیچ ویژگی در طلا نیست که ثابت بماند ما هستیم که قرارداد کردیم تا وقتی این پنج تا ثابت بمانند به آن بگوییم طلا، وقتی این پنج تا از بین برود دیگر طلا نیست. به تعبیر دیگر ما با خود اسم گذاری مان، ذاتی را درست کردیم. که تا وقتی که ذاتی را که با قرارداد اسمی مان درست کردیم ثابت بمانند، همچنان اطلاق نام طلا را می کنیم ولو آن که سایر ویژگی ها عوض بشوند. یکی، دو تا یا اگر یکی از این پنج تا ویژگی عوض شدند ما دیگر اطلاق نام طلا نمی کنیم. بنابراین در عالم ذات واقعی وجود ندارد و این ما هستیم که یک ذات اسمی درست کردیم.

به تعبیر دیگر چون تا این پنج تا ویژگی وجود دارد ما اطلاق نام طلا را می کنیم، فکر می کنیم در عالم هم چیزی به نام طلا واقعاً وجود دارد. اما این درست نیست. قرارداد ما این است. مثل این می ماند که شما اسم یک سگی را بگذارید پاپی. اما به اطرافیان بگویید به اعتبار لنگ بودنش به آن می گوئیم پاپی. این اگر هزار تحول دیگر پیدا کند مثلاً چاق شود، خشن شود، هار بشود و هر ویژگی که پیدا کند همه به اعتبار لنگ بودنش به آن می گویند پاپی، چون قرارداد ما این بود که لغت پاپی دایر مدار لنگ بودن این سگ باشد و سگ هنوز هم لنگ است. از طرفی اگر هیچ ویژگی اش عوض نشود اما لنگ بودنش خوب بشود دیگر نمی شود به آن بگوییم پاپی، چون خلاف قرارداد است و قرارداد این بود که پاپی علامت اختصاری لنگی این موجود باشد. الان که لنگی مرتفع شده دیگر نمی شود تعبیر پاپی را برای آن به کار برد. لاک می گفت چون ارسطو متوجه شده بود که اگر از دست نروند ما مثلاً همچنان اطلاق نام طلا می کنیم، فکر می کرد واقعاً هم در عالم واقع چند تا ویژگی ثابت وجود دارند و به آن می گفت ذات طلا بودن و یک ذاتی هم برای آب ها، یک ذاتی هم برای چوب ها و یک ذاتی هم برای سنگ ها درست می کرد و قس علی هذا.

ما حصل نظریه لاک این می شد که اشیایی که نام مشترک دارند برخلاف نظر ارسطو در عالم خارج چیز مشترکی ندارند، طبق قرارداد ما چیز مشترک دارند و از این جهت به این ذات می گفت ذات اسمی. اما لاک یک چیز را قبول می کرد. این که به همه چیزهایی که می گوئیم طلا لا اقل طبق قراردادمان این پنج تا ویژگی را دارد. دو حالت را تصور کنید راجع به آن قطعه طلا. قطعه طلایی که وقتی نیاکان ما از غار بیرون آمدند با آن

مواجه شدند ویژگی‌های خیلی عدیده‌ای داشت. فرض کنید و گفته بودند به این می‌گوییم طلا به اعتبار متالاج بودنش و قابلیت تورقش. فقط به اعتبار این دو تا و نام را دایر مدار این دو ویژگی کرده بودند. پس این‌ها تا وقتی به این شی می‌گفتند طلا که این دو ویژگی را داشته باشد. دیگر اگر هر ویژگی میلیاردها ویژگی‌اش را از دست می‌داد تا وقتی این دو ویژگی را داشت به آن می‌گفتند طلا. چرا؟ چون قراردادشان این بود. حالا فرض کنید قراردادشان را عوض کرده بودند و این گونه قرارداد نکرده بودند و می‌گفتند به این می‌گوییم طلا به اعتبار زنگ نزدنش و چکش‌خواری‌اش. پس اگر این دو ویژگی‌اش از دست نمی‌رفت به آن می‌گفتند طلا ولو آن‌که سایر ویژگی‌هایش از دست می‌رفت. وقتی قرارداد اول را کردند می‌گفتند وقتی متالاج و چکش‌خوار بودن را از دست می‌رفت می‌گفتند نه دیگر این طلا نیست و وقتی قرارداد کرده بودند به اعتبار زنگ نزدنش و قابلیت تورقش وقتی این دو ویژگی از دست می‌رفت بعد می‌گفتند این طلا نیست. انگار این‌که این طلا باشد یا نباشد به قرارداد ما بستگی دارد. چون لغت طلا را دایر مدار این دو ویژگی کرده بودیم تا وقتی این دو ویژگی را داشت می‌گفتیم این طلاست و وقتی این دو ویژگی از دست می‌رفتند می‌گفتیم طلا نیست. حالا که دو ویژگی دیگر را معیار نام‌گذاری کردیم، این دو ویژگی است که وقتی از دست بروند می‌گوییم طلا نیست. پس این‌که این طلا باشد یا نباشد نام‌گذاری ما بستگی دارد. با آن‌که به نظر ارسطو به ذات خودش.

سوال: استاد بین نظریه ارسطو با نومینالیست‌ها نسبتی نیست؟

جواب: خیر، بحث آن‌ها این است که مفهوم کلی جایش کجا است. یکی می‌گویند مفهوم کلی جایش در بیرون است مثل افلاطون که رئالیست است، یکی می‌گوید مفهوم کلی جایش در ذهن است مثل خود ارسطو که ایده‌الیست و یکی می‌گوید جای کلی در زبان است که این نظریه نومینالیست‌ها است. بنابراین بحث آن‌ها این است که جای مفهوم کلی کجاست در حالی که بحث ما از این است که مفهوم کلی چطور پدید می‌آید. لاک می‌خواهد بگوید که مفهوم کلی مثل طلا با قرارداد به دست می‌آید، اگر یک جور قرارداد کنیم این شی می‌شود طلا. اگر جور دیگری قرارداد کنیم این شی دیگر طلا نیست. ولو این‌که آن ویژگی‌ها را دارد. این جور نیست که طلا بودن اشیا به ویژگی‌های خودشان بستگی داشته باشد، به قرارداد ما بستگی دارد. مثالی

می‌زنم. در زبان ما اگر رنگ زرد طلا با انجام یکسری فعل و انفعالات شیمیایی در لابرآتوار سفید شود همچنان طلاست منتهی قبلاً به آن می‌گفتیم طلا زرد الان به آن می‌گوییم طلای سفید.

اما اگر این کار را در لابرآتواری در انگلستان انجام بدهند و یک قطعه طلای زرد را ببرند و سفیدش کنند آن‌ها می‌گویند این قبلاً Gold بود و الان پلاتین است. چرا؟ چون ما در اطلاق لغت طلا زرد بودن را ملحوظ نکردیم. بنابراین زرد بودنش که از دست برود باز طلا بودنش ثابت می‌ماند. اما در زبان انگلیسی زرد بودن در Gold ملحوظ است، بنابراین اگر زرد بودنش را از دست داد خلاف قرارداد است که به آن بگویند Gold بلکه به آن می‌گویند platin. کانت گفت من در واقع ذات واقعی سقراط قبول ندارم اما ذات اسمی را قبول دارم.

ذات گرایی از زمان ویتگنشتاین

این بحث ادامه داشت تا ویتگنشتاین. او حرف لاک را یک پله جلو برد. او گفت ارسطو و لاک یک چیز را قبول داشتند و آن این که همه اشیایی که نام یگانه دارند. در چند مولفه مشترکند. منتهی ارسطو می‌گفت این مولفه‌ها به ذات خودشان بستگی دارد و لاک گفت به قراردادهای زبانی ما بستگی داد. اما ویتگنشتاین می‌گفت من می‌خواهم در این مناقشه کنم.

ویتگنشتاین می‌گفت اصل این سخن درست نیست، این جور نیست اشیایی که نام واحد دارند در یک ویژگی مشترک باشند. مثلاً پنجره، همه آن چیزهایی که شما به آن می‌گویید پنجره در چه چیزی مشترکند؟ آیا یک مولفه مشترک در آن‌ها هست؟ لاک و ارسطو فکر می‌کردند پنجره‌های عالم یکی، دوتا، سه تا ویژگی مشترک دارند، ارسطو عقیده داشته این ویژگی‌ها به قراردادهای زبانی بستگی ندارد به حاق اشیاء بستگی دارد اما لاک عقیده داشت به قراردادهای زبانی بستگی دارد. اما من این را قبول ندارم.

عدم وجود ویژگی مشترک در اشیاء

پنجره‌ها چه ویژگی دارند؟ مثلاً شما می‌گویید پنجره‌ها از در کوچک‌ترند. او می‌گوید من پنجره‌هایی را به شما نشان می‌دهم که از در بزرگ‌ترند. شما می‌گویید پنجره‌ها قاعده کفشان بالاتر از سطح اتاق است ولی درها قاعده کفشان هم سطح اتاق است. او می‌گوید من پنجره‌هایی نشان می‌دهم که قاعده کفشان هم سطح اتاق

باشد. می گوید پنجره‌ها مربع مستطیل‌اند. او می گوید من به شما پنجره دایره‌ای نشان می‌دهم. می گوید در پنجره‌ها شیشه به کار رفته، او می گوید من به شما پنجره چوبی نشان می‌دهم. می‌گفت پنجره‌ها چه چیز مشترکی دارند؟ شما می‌توانید یک ویژگی مشترک بگویید که پنجره‌ها در آن مشترکند؟ از این نظر شعار ویتگنشتاین این بود که فکر نکنید، بروید ببینید. می‌گفت مشکل فلسفه این است که فیلسوفان فقط فکر می‌کنند، بروید ببینید.

او می‌گفت ما در عالم به خیلی چیزها می‌گوییم بازی یا play این بازی‌ها چه چیز مشترکی دارند؟ این که لااقل باید دو نفر در آن شرکت کنند؟ من بازی‌های یک نفره به شما نشان می‌دهم مثل جدول ایرویک. اگر بگویید بازی‌ها برای تفریحند، می‌گوییم بازی‌هایی هم هستند که برای پولند. فوتبالیست حرفه‌ای برای پول کار می‌کند و کارش پرتنش است، برای او تفریح مطرح نیست. اگر بگویید بازی‌ها برد و باخت دارند. اتفاقاً بعضی بازی هستند که در آن برد و باخت وجود ندارد. بگویید در همه بازی‌ها رقابت وجود دارد. من می‌گوییم بازی بدون رقابت هم وجود دارد. یا اگر بگویید بازی برای سلامت جسم است. می‌گوییم شطرنج هم بازی است ولی برای سلامت جسم نیست. بگویید بازی آنی است که نیاز به فکر کردن ندارد، من بازی فکری به شما نشان می‌دهم.

شبهات خانوادگی ویتگنشتاین

او می‌گفت ما به شی‌برخوریم که می‌بینیم ویژگی $D+C+B+A$ را دارد، مثل طلائی که نیاکان ما وقتی از غار بیرون آمدند به آن برخوردند. بعد به همگانمان می‌گوییم این شی‌که ویژگی $D+C+B+A$ را دارد بگوییم X_1 . مثل همان طلا که مثال زدم. بعد برمی‌خوریم به یک شی‌که ویژگی $D+C+B$ را دارد اما ویژگی A را ندارد و به جای ویژگی A ، f دارد. چون می‌دانید که هر شی‌که یک ویژگی را نداشت به جای آن یک ویژگی دیگری دارد. این بحث در فیزیک وجود دارد که امکان ندارد یک شی‌که ویژگی را از دست بدهد یعنی ویژگی از آن کم بشود، تا ویژگی از دست داد به جای آن ویژگی دیگری پیدا کند. اما این شی‌فقط یک ویژگی‌اش با قبلی فرق می‌کند ما که به وسیله یک ویژگی نمی‌توانیم یک اسم را عوض کنیم، اگر بخواهیم این کار را انجام بدهیم آن وقت همه اسم‌ها دوباره می‌شوند اسم خاص. پس بیایید به این هم بگوییم X_2 چون این فقط یک ویژگی‌اش با قبلی فرق می‌کند. بعد برمی‌خوریم به یک چیز دیگر که $F+D+C$ را

دارد اما B را ندارد به جای آن G دارد می‌گوییم خوب این هم با قبلی فقط در یک ویژگی متفاوت است باز نمی‌شود با یک ویژگی اسم را عوض کرد اگر می‌شد با یک ویژگی اسم را عوض کرد باید اسم قبلی را هم عوض می‌کردیم. پس اسم این را هم می‌گذاریم X_3 . چون همان وضعی که X_3 نسبت به X_2 دارد، همان وضع را X_2 نسبت به X_1 داشت حالا به یک شی برمی‌خوریم که $G+F+D$ را دارد اما به جای C، H دارد. خوب این هم با قبلی در یک ویژگی فرق دارد، پس به آن هم می‌گوییم X منتهی X_4 . حالا به یک شی برمی‌خوریم که ویژگی $H+G+F$ را دارد اما ویژگی D را ندارد به جای آن ویژگی I را دارد، می‌گوییم این هم با قبلی فقط در یک ویژگی فرق می‌کند، چاره‌ای نداریم به این هم می‌گوییم X ، منتهی X_5 . حالا به یک شی دیگر برمی‌خوریم می‌بینیم $I+H+G$ را هم دارد به جای F، J دارد که به این می‌گوییم X_6 . حالا اولی که X_1 بود با X_6 در چند ویژگی مشترک است؟ هیچی. ولی ما به هر دوی این‌ها ویژگی X . چرا؟ چون زبان با اسم خاص کارش پیش نمی‌رود و نمی‌شود با یک ویژگی که عوض می‌شود اسم را عوض کنند.

به این می‌گفت نظریه شباهت خانوادگی او می‌گفت فرض کنید پدر و مادری ده بچه داشته باشند، دختر و پسر، این‌ها کنار هم بنشینند. به اولی نگاه می‌کنید به کناری او هم نگاه می‌کنید می‌بینید چشم‌هایشان شباهت عجیبی با هم دارد و امکان ندارد این‌ها برادر نباشند. نفر دوم را با نفر سوم مقایسه می‌کنید و می‌بینید اسکلت سرشان عین هم است، نمی‌شود دو آدم برادر نباشند و اسکلت سرشان آنقدر شبیه به هم باشد. بعد نفر سوم را با نفر چهارم مقایسه می‌کنید که خیلی چانه‌هایشان شبیه به هم است و امکان ندارد این‌ها با هم خواهر و برادر نباشند. بعد به همین ترتیب به آخر صف می‌رسید اما بین این آخرین نفر با نفر اول هیچ ویژگی مشترکی نمی‌بینید. حتی یک ویژگی مشترک هم ندارید و اگر این هشت نفر را از وسط بردارید و تنها به این دو نفر نگاه کنید هیچ کس نمی‌گوید این دو با هم نسبتی دارند، چون هیچ ویژگی مشترکی بین ما نیست، اما اگر این هشت نفر باشند به واسطه آن‌ها ما برادر می‌شویم. بنابراین اگر کسی این حلقه‌های واسط را ندیده باشد حکم به برادری ما نمی‌کند. وقتی حلقه‌های واسط را کنار هم ببینید حکم به برادری می‌کنید. چرا؟ چون حلقه‌های واسط را می‌بینید.

ویتگنشتاین می‌گوید اگر آدم به فوتبال نگاه کند، به شطرنج هم نگاه کند. بین این دو هیچ شباهتی نمی‌بیند و نمی‌تواند به آن‌ها بگوید بازی چون شطرنج و فوتبال شباهتی با هم ندارند. اما اگر بازی‌ها را کنار هم بگذارید

یک باره می بینید لغت بازی از یک جایی شروع شد و یک بازی با بازی بعد تنها در یک ویژگی تشابه داشته. بعد دیدید این بازی هم با بازی بعدی تنها در یک ویژگی متفاوت است به آن هم گفتید بازی. پس بین فوتبال و شطرنج اگر بازی های وسط را حذف کنید مات می مانند که چطور به هر دوی این ها گفتند بازی. این ها که ویژگی مشترک ندارد. بله، این ها ویژگی مشترک ندارند، اما هر کدامشان با بعدی همه ویژگی هایش مشترک بوده، جز یکی و به خاطر آن یکی نتوانستند کل اسم را عوض کنند. به این می گوئیم نظریه شباهت خانوادگی. ما افراد این خانواده را از این جهت می فهمیم شبیه به همدند. و گرنه گاهی یک خواهر و برادر هیچ ویژگی مشترکی ندارند. می گویند پنجره های عالم هم همین طور به همه شان گفته شده پنجره. بنابراین این طور نیست که همه چیزهایی که نام واحد دارند دارای ویژگی مشترک باشند. به شطرنج می گوئیم بازی شطرنج، به والیبال می گوئیم بازی والیبال و به کار هنرپیشه تئاتر هم می گوئیم بازی. اما کار آن ها با هم چه شباهتی دارد که به هر سه شان می گوئیم بازی؟ هیچ ویژگی مشترکی ندارند.

امروز بحث ما به حاشیه رفت اما لازم بود، چون این طور می توانستیم بگوئیم چطور تعریف های دیگری مثل تعریف های حدی و رسمی به وجود آمد، و به جای این تعریف های حدی و رسمی هفده نوع تعریف دیگر به وجود آمد و امروزه کسی تعریف های حدی و رسمی را استفاده نمی کند.

اقسام ۱۷ گانه تعریف مفهومی

گفتیم که ما گاهی تعریف می‌کنیم واژه را، گاهی تعریف می‌کنیم شیئی عینی خارجی را و گاهی تعریف می‌کنیم مفهوم را، بحث ما در تعریف مفهومی بود. بنابراین وقتی می‌گوییم اقسام هفده گانه تعریف منظورمان اقسام هفده گانه تعریف مفهومی است و کاری به و تعریف واژه‌ها و تعریف اشیاء عینی خارجی نداریم.

۱. تعریف به جنس و فصل

اولین این تعریف‌ها از این قسم را در جلسه‌ی قبل گفتیم که به آن می‌گوییم تعریف جنس و فصلی از زمان ارسطو که به آن تعریف به جنس و تعریف به فصل هم می‌گویند که بر حسب این تعریف ما حد و رسم داشتیم و بعد خود حد به حد تام و حد ناقص و رسم هم به رسم تام و رسم ناقص تقسیم می‌شد. این نظام منطقی کاملاً مبتنی بر ذات‌انگاری یا essentialism است. بین این چهار تا، فضیلت از آن حد تام بود، اول، بعد حد ناقص، بعد رسم تام و بعد رسم ناقص و چون مهجور است من دیگر وارد این بحث نمی‌شوم و در کتب منطقی ما هم الی ماشا... در این مورد بحث شده البته گاهی لغت حد به معنای هر تعریفی به کار می‌رفت از این نظر ابن سینا رساله‌ی تعریفات خودش را رساله‌ی الحدود نام گذاشته است. یعنی رساله‌ی حدها، تعریف‌ها. ولی حد یک قسم تعریف بود و قسم دیگر تعریف رسم بود.

۲. تعریف تصریحی

تعریف قسم دوم تعریف تصریحی است، stipulative definition. در تعریف تصریحی شما خودتان مفهومی را جعل می‌کنید و با کنار هم نهادن چند مفهوم دیگر تعریف می‌کنید، به این می‌گویند تعریف تصریحی یا تعریف تعیینی که خودتان تعیین می‌کنید که این مفهوم را این طور به کار می‌برم. مثلاً من می‌گویم مفهومی در ذهن من هست که با لفظ گرُک از آن نام می‌برم. می‌گویید گرُک یعنی چه؟ می‌گویم گرُک یعنی حاصل ضرب طول قد یک شخص در وزن آن شخص و در میزان غذایی که در شبانه روز مصرف می‌کند. بعد می‌گوییم گرُک آقای فلانی چند است. الان یک مفهوم جدید درست شد. مثل RH که حساب می‌کنند. دقت کنید من مفهومی که به جهتی در ذهنم سودمند آمده را جعل کردم و با کنار هم نهادن

n تا مفهوم دیگر تعریفش کردم. اگر بخواهیم از کُرک تعریف کنیم می‌گوییم از کُرک تعریف تصریحی به دست داده‌ایم.

خیلی از تعاریفی که در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی وجود دارد تعاریف تصریحی‌اند یعنی به درد فیزیکدان می‌خورد که مفهومی را جعل کند و بعد با کنار هم گذاشتن مفاهیم دیگر به مخاطبان خودش معرفی کند آن مفهوم را؛ تعریف تصریحی معمولاً در علوم به معنی discipline ها به کار می‌رود یعنی در شاخه‌های مختلف ریاضیات، منطق، فلسفه، علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی. در این‌ها خیلی تعریف‌های تصریحی به کار می‌رود مثلاً فیلسوف می‌گوید اگر چیزی به اقتضای ذات نه به وجود مایلتر باشد نسبت به عدم و نه به عدم مایلتر باشد نسبت به وجود به این ممکن الوجود می‌گوییم. الان ممکن الوجود یک تعریف تصریحی پیدا کرده است. این تعریف‌های تصریحی خیلی به درد می‌خورند. مثلاً تعریف متعارفی که وجود دارد با عنوان standard of life یا سطح زندگی، این تعریفی است که آن را جعل کردند. چند تا چیز را کنار هم گذاردند و بعد تعریفی درست کردند به نام standard of life که کاربرد هم دارد.

نکات تعریف تصریحی

اگر در این تعریف دقت کنید از آن چند نکته به دست می‌آید که من به همه نکات اشاره کردم. نکته‌ی اول اینکه مفهومی در ذهن من تعریف کننده متولد شده و قبلاً این مفهوم نبوده، و این مفهوم قبلاً در ذهن کس دیگری وجود نداشته، نکته‌ی دوم اینکه من قصد شناساندن این مفهوم را به مخاطبانم دارم. و سوم اینکه نمی‌توانم مخاطبان خودم را از راه معرفت از راه آشنایی با این مفهوم آشنا کنم و باید از راه معرفت و از راه توصیف یعنی description knowledge by استفاده کنم. اگر می‌توانستم مخاطبانم را از راه knowledge by acquaintance یا معرفت از راه آشنایی، آشنا کنم به معرفت از راه توصیف روی نمی‌آورد و معرفت از راه توصیف با از کنار گذاردن n تا مفهوم به دست می‌آید. این تعریف تصریحی یا تعریف قسم دوم است. گاهی وقت‌ها شخص آن لفظی که انتخاب می‌کند برای آن مفهوم مثل کُرک من نیست. کُرک تا حالا در فارسی اصلاً به کار نمی‌رفت من اولین بار از کُرک استفاده کردم اما گاهی شخص آن مفهومی که در ذهن ابداع کرده لفظی که برایش وضع می‌کند قبلاً هم در آن زبان به کار می‌رفته ولی به معنای دیگری هم کار می‌رفته، مثل خدا و نیرو مثلاً قبل از اینکه فیزیک از لفظ نیرو استفاده کند، مردم از

لفظ نیرو استفاده می کردند. مثلاً می گفتند نیروی فلان مرد زیاد است. بعد فیزیکدان‌ها مفهومی را جعل کردند و برای اشاره به آن مفهوم باز از لفظ نیرو استفاده کردند و غالباً هم همین‌طور است. وقتی مفهوم جدیدی در ذهن یک فیزیکدان یا شیمیدان یا عالم یا فیلسوفی می آید به ندرت از یک لفظ نامستعمل یا مهمل را استخدام می کنند و این لفظ مهمل را از این به بعد مستعمل می کنند یعنی به آن معنا القا می کنند. ممکن است من از لغت فرهنگ استفاده کنم اما آنرا به هیچ کدام از مفاهیمی که تاکنون در فارسی به کار رفته به کار نبرم و خودم برای مفهومی که در ذهنم است از لفظ فرهنگ استفاده کنم و باز اینجا هم فرهنگ استفاده کنم. مثل این می ماند که من تمام محتوای یک تخم مرغ را با یک آمپول بکشم و بعد آن را با مواد دیگری پر کنم. الان ظاهرش همان تخم مرغ است اما در باطنش دیگر زرده و سفیده نیست و یک مایع دیگری در آن است. در این جا هم من لفظ فرهنگ را از معنایی که داشته خالی کرده و یک معنای جدیدی را القا کردم به داخل آن اشکالی هم ندارد به شرط اینکه تصریح بکنم به این معنا و بگویم از این به بعد اگر در گفته‌ها و نوشته‌های من فرهنگ به کار رفت به معنایی که تاکنون به کار می رفته نیست، من این مفهوم در ذهنم هست و برای این مفهوم از واژه‌ی فرهنگ استفاده کرده‌ام.

تعریف تصریحی رایج‌ترین تعریف در علوم

اگر به این نکته‌ای که در این جا دقت کردم متوجه می شوید تعاریف تصریحی خیلی بیشتر از آنی هستند که ما فی بادئ النظر تصور می کنیم. ما خیلی از تعاریف تصریحی استفاده می کنیم ولی چون از واژه آشنا در زبان استفاده می کنیم که قبلاً هم مستعمل بودند و مهمل نبودند و به کار می رفتند کسی متوجه نمی شود که من مفهوم جدیدی را ابداع کردم و با این لفظ به آن مفهوم جدید اشاره می کنم. این تعریف رایج‌ترین نوع تعریف در علوم و معارف یعنی discipline نه زندگی روزمره است. چه علم طبیعی باشد یا فلسفی یا ریاضی یا منطقی که رایج‌ترین نوع تعریف است. در تعریف‌های تصریحی باید به قراردادی که با مخاطب بسته می شود تا آخر پایبند ماند. بنابراین مثلاً فرهنگ را به آن معنا به کار ببرد که تصریح کرده بود و برنگردد به آن معنایی که قبلاً استفاده می شد. در مورد گُرک این پیش نمی آید چون گُرک قبلاً هیچ معنایی نداشت.

۳. تعریف سیاقی یا متنی

تعریف سوم تعریف سیاقی یا متنی‌اند که به آن‌ها می‌گویند contextual definitions. برای این که این تعریف‌ها را روشن کنم باید به نکته‌ای در دستور زبان برگردم در زبان‌های مختلف واژه‌هایی که به کار می‌رود به طرق مختلفی تقسیم بندی می‌شود. مثلاً در زبان عربی می‌گویند هر واژه‌ای یا اسم است یا فعل است یا حرف و از این سه قسم بیرون نیست. در زبان عربی صفت، قید، ضمیر نداریم، ضمیر یا صفت باز نوعی اسم به شمار می‌آید. در زبان فارسی بین شش تا نه قسم می‌کنند، می‌گویند اسم، ضمیر، فعل، قید، صفت، حرف اضافه، حرف ربط، حرف نشانه و ... داریم. اما در همه‌ی زبان‌ها علی‌رغم این که الفاظ به صورت‌های مختلف طبقه‌بندی می‌شوند ولی یک چیز در همه‌ی آن‌ها مشترک است و این جز universal grammar یا دستور زبان جهانی است، یعنی در همه‌ی زبان‌ها صادق است.

الفاظی که در هر زبانی به کار می‌روند در یک تقسیم بزرگ به دو قسم تقسیم می‌شوند، الفاظی که معنای مستقل دارند، الفاظی که معنای مستقل ندارند. اگر لفظی چنان باشد که وقتی به تنهایی به کار می‌رود به ذهن شما معنا متبادر کند به این لفظ می‌گوییم دارای معنای مستقل است مثلاً می‌گوییم آب یا جنگل یا بلبل یا گربه یا رفتن، گرفت، اما یک سلسله الفاظ در زبان هستند که معنی‌شان به تنهایی قابل فهم نیست مگر این که در ضمن عبارت یا جمله‌ای به کار بروند در غیر این صورت معنایشان قابل شناسایی نیست یعنی باید در یک clause یا phrase یعنی یک عبارت یا در یک sentence یا یک جمله به کار بروند. می‌گوییم آینه‌ها معنای نامستقل دارند. مثلاً من می‌گویم «از»؛ «از» یعنی چه؟ «از» را نمی‌شود فهمید. اما اگر گفتم حسن از تهران به قم رفت. «از» یک معنای خاصی پیدا می‌کند، این جا «از» معنای ابتدا پیدا می‌کند. اما اگر گفتم کیک از تخم مرغ و آرد درست شده است. «از» این جا ابتدا معنا نمی‌دهد و اگر گفتم فلانی از من خواست که ... این جا «از» نه معنای اول را دارد و نه معنای دوم را. اگر گفتم از آن جا که تو دوست منی ... این جا باز «از» یک معنای چهارم دارد. آب این طوری نیست. آب در هر جمله‌ای که به کار برود باز همان معنای آب را دارد. به این‌ها می‌گویند الفاظی که معنای نامستقل دارند. معمولاً در زبان علمای ما به این دومی می‌گویند این‌ها معانی حرفیه دارند یا معنای حرفی دارند. چون علمای ما با زبان عربی سروکار داشتند و در زبان عربی واژه‌ها می‌شوند اسم، فعل، حرف. اسم معنای مستقل دارد، فعل هم دارد، فقط حرف معنای مستقل ندارد مثل از، من،

از این نظر به این‌ها می‌گویند معانی حرفیه، چون آن‌ها مصداق معانی غیر مستقل را در حروف می‌دیدند. اما ما در زبان این‌طور نیستیم؛ روش معناشناسی هم برای دومی به کار می‌رود، نه برای اولی.

معانی حرفیه

حالا بحث بر سر این است که شما هیچ‌گاه نمی‌توانید الفاظی که معانی غیر مستقل دارند را تعریف کنید، مگر این‌که عبارات و جمله‌هایی که آن الفاظ در آن‌ها به کار رفته‌اند را بیاورید و ما از طریق آن عبارات و جمله‌ها آن معنای غیر مستقل را درک می‌کنیم. از این نظر به این تعریف می‌گویند تعریف متنی و شما باید یک متن بیاورید، یک سیاق یا context بیاورید تا ما از آن متن و سیاق کم‌کم می‌فهمیم «از» یعنی چه؟ در غیر این صورت ما نمی‌فهمیم که «از» چه معنایی دارد. اگر دقت کنید در کتب فرهنگ خیلی معتبر در کنار حروف معنا نمی‌گذارند و می‌گویند برای فلان چیز به کار می‌رود چون نمی‌شود بگویند از یعنی ابتدا، مثلاً می‌نویسند از برای ذکر ابتدا به کار می‌رود. چون اگر این‌طور بود می‌شد ابتدا را به جای از آورد و به جای اینکه بگوییم حسن از تهران به قم رفت، بگوییم حسن ابتدا تهران به قم رفت. پس معلوم می‌شود «از» به معنای «ابتدا» نیست. «از» به معنای «ابتدا» به کار می‌رود. این است که در زبان انگلیسی فرهنگ‌هایی مثل آکسفورد و کمبریج وقتی یک حرف را می‌آورد می‌نویسد used when. یعنی استعمال می‌شود وقتی که ... و گرنه اگر می‌نوشتند از مساوی است با ابتدا، ابتدا معنای مستقل دارد، اما از معنای مستقل ندارد، پس نمی‌تواند معنای از، ابتدا باشد.

سؤال: یعنی می‌شود برای اسم و فعل در فرهنگ تزاروس مترادف پیدا کرد، ولی برای حروف باید به فرهنگ کاربردی مراجعه کنیم، تا معنی مثلاً from را متوجه شویم و کاربرد آن را پیدا کنیم، البته این در مورد حروف است، اما گاه در مورد الفاظ و مفاهیم هم چنین وضعیتی وجود دارد.

جواب: بله، دقیقاً.

بعضی حروف مثل «و» یعنی چه؟ مثلاً من و علی آمدیم. شما می‌گویید «و» یعنی به همراهی است. با این حال «و» حرف است اما معنا ندارد. این است که «و» یا خود حروف «یا» نمی‌شود در فرهنگ لغت در مقابل «یا» نوشت، یا مساوی است با «یا». در تعریف contextual می‌نویسند یا آب بخور یا نوشابه و روبرویش می‌نویسند اگر آب خوردی نوشابه نخور، و اگر نوشابه خوردی آب نخور. پس «یا» یعنی اینکه دو چیز با هم

قابل جمع نیستند. اگر دقت کرده باشید این جا نیامدند «یا» را معنا کنند این جا فقط جمله‌ای که در آن حرف «یا» به کار برده شده است را معادل کرده اند با یک جمله دیگری که از طریق آن جمله دوم شما معنای «یا» را می‌فهمید. گفتیم اگر آب خوردی نوشابه نخور و اگر نوشابه خوردی آب نخور. این جا بحث بر سر خود «اگر» هم هست. خود اگر هم معنای حرفی دارد. خود اگر را باید با یک context دیگری معنا کنیم. مثلاً بگوییم اگر به خانه‌ی ما آمدی فلان کتاب را به تو نشان خواهم داد، یعنی این را معنا کنیم و بگوییم فقط در صورتی کتاب را به تو نشان خواهم داد که به خانه‌ی ما بیایی. از این طریق می‌فهمیم که معنای «اگر» شرطیت است یعنی «اگر» به معنای شرط به کار می‌رود یعنی شرط دیدن کتاب این است که تو به خانه‌ی ما بیایی. از این نظر ادات ساده منطقی همه باید تعریف contextual بشوند مثل عاطف و فاضل و ... که شما آن‌ها را در منطق خوانده‌اید و راه دیگری برای تعریف آن‌ها نداریم و خیلی وقت‌ها این تعریف، تعریف مشکلی است. مثلاً شما می‌خواهید «و» را برای من معنا کنید، با خودتان می‌گویید جمله‌ای می‌آورم و حرف «و» را در قالب آن کلمه برای او توضیح می‌دهم. مثلاً می‌گویم حسن و حسین آمدند. حالا می‌خواهید «و» را ترجمه کنید بعد کلمه‌ای را به جای «و» در این جمله می‌گذارید تا من معنای «و» را بفهمم. ممکن است بگویید هم حسین آمد، هم حسن آمد. این جا «هم» آمد. شما می‌خواهید حالا «هم» را توضیح دهید. «هم» معنای غیرمستقل یا حرفی دارد. آن وقت در توضیح «هم» می‌گویند چنین نبود که حسین آمده باشد و حسن نیامده باشد و چنین نبود که حسن آمده باشد و حسین هنوز نیامده باشد. آن وقت تا این طور بگویید می‌بینید که «و» به کار رفت. ما در تعریف «هم» این جا باز از «و» استفاده کرده‌ایم. این خیلی پیچیدگی دارد و یکی از مباحث جالب و سرگرم کننده برای فیلسوفان این است که بتوانند حروف را تعریف کنند. این حروف بعضی‌شان ادات شرطند، بعضی ادات عطف اند، بعضی ادات فصل اند و قس علی‌هذا. بعضی گفتند یک فعل هم هست که با وجودی که فعل است معنای حرفی دارد و آن هم فعل «هستن» با فعل «بودن» است. مثلاً می‌گوییم حسن بیمار است. با وجودی که «است» هم فعل است به لحاظ دستور زبانی اما باز انگار معنای حرفی و غیر مستقل دارد و باید آن را از طریق context، متن و سیاق توضیحش داد. به هر حال حروف را باید این طور تعریف کنیم. گاهی اسم‌ها هم همین وضعیت را پیدا می‌کنند مثل «قبل» و «بعد». این‌ها هم اسمند اما معنای حرفی دارند و آدم جز در قالب جمله نمی‌فهمد که قبل یعنی چه و بعد یعنی چه. همه پسوندها،

پیشوندها، میانوندها هم همین طور. مثلاً پیشوند «هم» را در نظر بگیرید، همدرس، همکلاس، همشاگردی، همشهری این هم را چه طور می شود توضیح داد. پسوندها هم همین طورند، پسوند «مند» مثل دانشمند، هنرمند، عیالمند، فضیلمند یا میانوندها مثل میانوند «الف»، بینامتنیت، بیناژاندزیت، این الفی که بین «بین» و ژاندر، میانوند است یا الف در کلمه کشاکش که باز میانوند است. واقعاً این الف کشاکش را چه طور می شود معنا کرد. این هم قسم سوم تعاریف.

تعریف چهارم: تعریف عملیاتی

قسم چهارم تعاریف، تعاریف operational یا عملیاتی است. در این تعاریف شما نمی توانید مفهومتان را تعریف کنید و دستگاهی درست می کنید و می گوید این دستگاه دارد آن مفهوم را نشان می دهد. مثلاً فیزیکدانان یک مفهومی درست کردند به نام «دما» بعد نتوانستند آن را تعریف کنند، بعد دماسنج را درست کردند و گفتند دما آن چیزی است که دماسنج آن را نشان می دهد. یا تعریف «میدان» در فیزیک. بعد دستگاهی را اختراع کردند و گفتند «میدان» آن چیزی است که به وسیله ی این دستگاه نشان داده می شود، به این هم می گویند تعریف عملیاتی یعنی باید عملیاتی صورت بگیرد که یک دستگاهی پدید بیاید و این دستگاه نشان دهنده ی چیزی بشود که ما نتوانیم خود آن را تعریف کنیم. یعنی الان دما را نمی توانند در فیزیک تعریف کنند و می گویند دما آن چیزی است که با دماسنج نشان داده می شود، بنابراین اگر گفتند دمای این اتاق چند است یعنی اگر این دستگاه را بگذارند این جا روی چه عددی می ایستد، بعد روی هر عددی که ایستاد می گوئیم دمای این اتاق این قدر است. دما به معنی گرما نیست بلکه در فیزیک به معنی درجه ی گرما است و درجه وقتی است که شما مدرجی درست کنید. الان درجه گرمای این جا چقدر است؟ اگر شما دماسنج داشته باشید که درجه به سانتی گراد را نشان بدهد، ۲۸ درجه است اما اگر دماسنج فارنهایت داشته باشید ۱۳۰ درجه است. حالا واقعاً کدامیک از این دو تا درست می گویند؟ هر دو تایشان درست می گویند چون دما بستگی به دستگاهی دارد که برای اندازه گیری اش به کار می برند. کسی بگوید اگر ۳ نوع درجه بندی دیگر را هم نشان دادیم کدامشان درست است؟ دما به دستگاه بستگی دارد، تا چه دستگاهی درست کنید. الان ما بین دو تا ساعت جوری دستگاه را درست کردیم که بین ساعت ۸ تا ۹ چند ثانیه وجود دارد؟ ۳۶۰۰ ثانیه، حالا اگر کسی یک ساعتی درست کند که بین ساعت ۸ تا ۹، ۵۰۰۰ ثانیه وجود داشته باشد

، هر دو زمان واقعی را نشان می دهد چون ثانیه یعنی یک هزار و سیصد و شصت و شصت این فاصله، حالا اگر یک دستگاهی درست کردید که این ثانیه را ۵۰۰۰ تکه کرد، یک ثانیه می شود یک پنج هزارم این فاصله. نه می شود بگوییم این زمان را نشان نمی دهد و نه می شود بگوییم آن زمان را نشان نمی دهد. چرا؟ چون زمان چیزی است که با ساعت نشان داده می شود. فلاسفه از زمان تعریفی را به دست دادند اما فیزیکدانان خیر، اما ما تعریف فلاسفه را نفهمیدیم. فیزیکدانان می گویند زمان به وسیله ی ساعت، دقیقه و ثانیه. بنابراین در تعاریف operational ما نیاز به دستگاهی داریم که آن را بسازیم و بعد مدعی شویم که دستگاه آن چیز معرف ما را نشان می دهد و دال بر آن چیزی است که آن چیز معرف ماست، تعریف شده ی ماست. این تعاریف operational در فیزیک، شیمی و زیست شناسی زیادند اما وقتی به تعاریف می رسیم این تعاریف کم می شود و وقتی وارد علوم انسانی می شود باز هم کمتر می شوند.

تعریف قسم پنجم: تعریف ابزاری

تعاریف قسم پنجم تعاریف instrumental اند یعنی تعاریف ابزاری. در تعاریف ابزاری ما شیئی را از طریق آثار و نتایجش تعریف می کنیم در علوم انسانی خیلی این قسم تعریف به کار می رود. مثلاً می گوییم «بهره ی هوشی» که یکی از ابداعات روانشناسان است. آن وقت می گویند بهره ی هوشی یعنی اینکه شخص بتواند میان n تا مسئله m تا را حل کند. بهره ی هوشی یک نیرویی در درون ماست که اثر و نتیجه اش حل مسئله است. یعنی اینکه اگر کسی بتواند از ۲۰۰ مسئله، ۱۷۰ تا را حل کند، می گوییم بهره ی هوشی اش ۱۷۰ است. حل مسئله نتیجه ی بهره ی هوشی داشتن است؛ آدمی که بهره ی هوشی خاصی دارد می تواند از میان ۱۰۰ مسئله ۷۰ تایش را حل کند. اگر شما آب را به این صورت تعریف کردید که چیزی است که تشنگی انسان را برطرف می کند از آن تعریف ابزاری ارائه کردید چون اثر و نتیجه ی آب را به جای خود آب تعریف کردید. در این تعریف نشان دادید که اثر و نتیجه مترتب بر آب چیست و به همین ترتیب اگر دولت را به این شکل تعریف کردید که دولت نیرویی است که مانع تعدی شهروندان به یکدیگر می شود اثر و نتیجه ی دولت است و نه خود دولت. اثر و نتیجه ی دولت این است که مانع تعدی شهروندان به یکدیگر می شود.

تعریف هفتم: تعریف مصداقی

یک قسم تعریف، تعریف‌های مصداقی ostensive است. خوب تعریف‌های مصداقی چه تعریف‌هایی هستند. برای تعریف‌های مصداقی سه جور تعریف ذکر شده، گفته‌اند در تعریف‌های مصداقی یک بار مصادیق مفهوم را نشان می‌دهیم. دیگر اینکه گفته‌اند در تعریف‌های مصداقی مصادیق مفهوم را ذکر می‌کنیم، دیگر اینکه گفتند تعریف‌های مصداقی تعریف‌هایی‌اند که مصادیقش را یا ذکر می‌کنیم یا نشان می‌دهیم. اولاً اگر مسئله نشان دادن باشد تنها در مورد مفاهیمی صادق است که تعداد مصادیقش محدود یا مضیق باشد مثلاً اگر روی کره‌ی زمین سه تا دایناسور زنده بودند و کسی از ما می‌خواست که دایناسور را تعریف بکنیم می‌توانستیم این سه تا دایناسور را به او نشان بدهیم. اما در مورد پروانه نمی‌شود این کار را کرد، چون نمی‌شود همه‌ی پروانه‌ها را به کسی نشان داد. پس اگر مراد این باشد که مصادیق ostensive را نشان بدهیم این فقط در مورد مفاهیمی قابل اجرا است که مصادیق محدود و مضیقی دارند.

پرسش و پاسخ :

سؤال: باید همه مصادیق را نشان بدهیم؟

جواب: بله، باید همه مصادیق را نشان بدهیم.

اما اگر ذکر باشد نه، این محدودیت وجود ندارد، چون بدون نشان دادن می‌شود ذکر کرد، اما تعریف جالبتر تعریف سوم است که در آن مصادیق یا ذکر شوند یا نشان داده شوند، خود ostensive در لغت به معنی اشاری است. یعنی آدم بیشتر اشاره می‌کند و این بیشتر با نشان دادن مصادیق جور در می‌آید. اشتباهی که بسیاری از نویسندگان و نویسندگان غربی هم انجام دادند این است که غربی‌ها مثلاً گفتند اگر کسی گفت خاورمیانه یعنی چه و گفتیم خاورمیانه یعنی مصر + لبنان + ترکیه + عراق + ایران + ... گفتند این تعریف ostensive است. اما این تعریف ostensive باید مصادیق را نشان داد. آیا مصر مصداق خاورمیانه است؟ نه. می‌شود به مصر اشاره بکنیم و بگوییم خاورمیانه؟ می‌توانیم به پروانه‌ای در عالم اشاره کنیم و بگوییم که این پروانه است، به هر دایناسوری هم می‌شود اشاره کرد و گفت این دایناسور است. اما می‌شود به مصر هم اشاره کرد و گفت این خاورمیانه است؟ این‌ها جزء و کل را با جزئی و کلی قاطی کردند. خاورمیانه یک کل

است که اجزایش ایران، لبنان و مصر و ... است و اگر شما تعریف کل را کردید با تعریف اجزایش این دیگر تعریف مصداقی نیست. چون در تعریف مصداقی می‌خواستیم یا مصداق را نشان دهید یا مصداق را ذکر کنید، این جا که مصداق را ذکر نکردید، این جا اجزاء را ذکر کردید و اجزاء یک چیز مصداق آن چیز نیستند. مثلاً آیا می‌شود گفت مصداق بیسکویت شکر، آرد و ... است؟ این‌ها مصداق نیستند، این‌ها اجزائی‌اند که کنار هم نشستند. به همین ترتیب هم نمی‌توان گفت آمریکای لاتین یعنی آرژانتین، پرو، اکوادور و ... این‌ها اجزاء آمریکای لاتین‌اند. دیدم که در بعضی کتاب‌های غربی این را هم تعریف ostensive دانستند. اما این تعریف اجزاء است نه مصداق. مصداق آب همه‌شان آبند ولی اجزاء آب همه‌شان آب نیستند.

سؤال: آیا می‌شود روی نقشه نشان بدهیم یک کشوری را و بگوییم کل این کشورها مصداق خاورمیانه است؟
جواب: دو اشکال وجود دارد، اینکه گفتیم باید مصداق را نشان بدهیم، نقشه که مصداق نیست.

سؤال: اگر کشورها را به صورت مجموعه ذکر کنیم و بگوییم افغانستان، ایران، لبنان و ... می‌شود خاورمیانه چه‌طور؟

جواب: خوب این می‌شود تعریف تصریحی. این جا چیزی به نام مصداق نداریم. مگر در یک صورت کسی سوار هواپیما بشود و برود در یک ارتفاعی که کل خاورمیانه یکجا مشخص باشد. نه اینکه مرزها مشخص باشد، بعد به او توضیح بدهند و بگویند چیزی که می‌بینی که یک سرش رود جیحون است و از آن طرف دریای خزر به این می‌گویند خاورمیانه، آن وقت این تعریف، تعریف اشاری است. و تعریف اشاری از نوع ذکر مصداق نیست بلکه تعریف اشاری از نوع نشان دادن مصداق است.

سؤال: در مورد ایران چه‌طور می‌شود باز با هواپیما رفت و دید؟

جواب: باز هم تعریف اشاری از نوع نشان دادن مصداق است. من قبلاً هم گفته‌ام ما مشکلی داریم مثلاً وقتی می‌گوییم فرهنگ ایرانی داریم، خود ایران یعنی کجا؟ آیا ایران یک واحد جغرافیای است یا یک واحد تاریخی یا نژادی یا زبانی یا فرهنگی. و هر کدام را که بگیریم یک مشکلی به وجود می‌آید.

سؤال: اما منظورم از رفتن با هواپیما این است که مثلاً در مورد ایران قرن چهارم چنین کاری امکان‌پذیر نیست و تنها قادریم ایران الان را نشان دهیم.

جواب: بله، تعاریف ostensive هم که یا ذکر مصداق می‌کنند یا مصداق را نشان می‌دهند که گفتم بهترین تعریف به نظر من تعریف سوم است که هم ذکر را و هم ارائه را در خودش بگنجانند. تعاریف ostensive واقعاً کم استعمالند اما گاهی واقعاً نمی‌شود کاری کرد و چاره‌ای نداریم جز این که تعریف ostensive و مصداقی انجام دهیم.

سؤال: در مورد قبل فرمودید که ذکر همه مصداق لازم است آیا در این مورد هم همین‌طور است؟

جواب: بله، باز «همه» را دارد. ارائه همه مصداق، ذکر همه مصداق یا ارائه و ذکر همه مصداق. یک نوع تعریف، تعریف‌های subjective انفسی یا ذهنی‌اند. در این تعریف‌ها ما X را چطور تعریف می‌کنیم در این تعریف‌ها، می‌گوییم X یعنی آنچه تو آن را X می‌دانی این تعریف عجیب غریبی است اما معمولاً پیش می‌آید، مخصوصاً در هنر. مثلاً تعریف زیبایی چیست؟ اگر از دکتر حسین الهی قمشه‌ای پرسید از هارمونی و کنتراست و ... یعنی انگار زیبایی یعنی کنتراست داشتن و هارمونی داشتن. اما هیچ توجه نمی‌کنند که تقابل و هماهنگی هم خودش معنایش بسیار ابهام دارد. ثانیاً اگر تعریف شما درست بود فقط مرکب‌ها زیبا بودند که جزء دارند و اجزایشان یا با هم هارمونی دارند یا با هم کنتراست دارند بساطت دیگر نباید زیبا باشد در حالی که اصلاً این طوری نیست و بساطت هم می‌توانند زیبا باشند. پس شما که می‌گویید الجمال کل الجمال خداست، خدا اصلاً نباید زیبا باشد چون ابسط البسائط خداست و هیچ جزئی ندارد، پس خدا نباید زیبا باشد. بعد از آن خیلی چیزهاست که ما آن‌ها را زیبا می‌بینیم اما بین اجزایش کنتراستی نمی‌بینیم یا بین اجزایشان هارمونی نمی‌بینیم شما چطور می‌گویید که این‌ها بین اجزایشان هارمونی دارند البته که این هر سه تا اشکال خیلی قابل بسط است و نمی‌خواهم وارد اجزایش شوم. اما به هر حال زیبایی و زیبا را نمی‌شود تعریف کرد. زیبا چیزی است که کسی آن را زیبا می‌بیند. زیبا را یک وقت می‌شود شخص خاصی تلقی کرد یا گروه خاصی از انسان‌ها تعریف کنیم انسان‌هایی که در زمان‌های خاصی یا مکان‌های خاصی یا وضع و حال خاصی زندگی می‌کنند یا عضویت در گروه خاصی دارند یا نه همه انسان‌های روی کره‌ی زمین در طول تاریخ. بالاخره subjective بودنش از بین نرفته. بالاخره زیبا چیزی است که کسی آن را زیبا می‌داند، حالا آن

کس من باشم یا ایرانیان اوایل قرن بیستم میلادی باشیم. این جا بالاخره امر، امر ذهنی شد. Beautiful is something which is regarded as beautiful. یعنی زیبا قلمداد می شود یا تلقی می شود.

مثلاً می گویند علف باید به دهان بز شیرین بیاید. علف خوشمزه چه علفی است؟ علفی است که بزها آن را خوشمزه برانند. شما می توانید بگویید دردی در آرنج من هست اما من دردی احساس نمی کنم. درد آن چیزی است که درد تلقی شود، این معنا ندارد که بگوییم دستم درد می کند ولی من دردی احساس نمی کنم. بیماری اینطور نیست. شما ممکن است اینجا نشسته باشید و خودتان را سالم تلقی کنید در حالی که مبتلایید به بیماری سرطان درد چیزی است که انسان آن را درد می داند.

سؤال: آیا بر اساس همین استدلال بود که نیگل در آن مقاله معروف ماتریالیست را رد کرد؟

جواب: بله، درست است. و ما باید از خیلی امور انسانی تعاریف subjective ارائه بدهیم و نمی توانیم از آن تعریف objective ارائه بدهیم. نمی توانیم بگوییم درد چیست؟ خودش چیست؟ تنها می توانیم چه چیزی درد تلقی می شود، چه چیزی رنج تلقی می شود. نمی توانیم بگوییم من رنج می کشم اما خودم احساس نمی کنم. درد آن چیزی است که درد تلقی می شود، رنج آن چیزی است که رنج تلقی می شود، زیبایی چیزی است که زیبا تلقی می شود و زشتی چیزی است که زشتی تلقی می شود. اگر یک ملکه زیبایی را اینجا بیاورند، می شود همه چیز را اندازه گرفت، پاها، کمر، سر و ... ما هم در آن اندازه گیری ها شکی نداریم. اما بالاخره یکی مان می گوئیم خیلی زیباست، آن یکی بگوید نه زیبا نیست. ممکن است یکی از ما انتزاع زیبایی بکند و یکی انتزاع زیبایی نکند. بنابراین نمی توانیم به طور کلی حکم کنیم که این خانم زیبا هست یا نه، به طور کلی معنا ندارد. ممکن است برای من زیبا است و برای شما زیبا نیست. بعضی این را در اخلاق هم سرایت دادند و گفتند کار درست چیزی است که انسان آن را درست بداند. کار نادرست کاری است که انسان آن را درست نداند.

سؤال: نوع انسان یا فرد انسان؟

جواب: فرق می کند بعضی به multical tralism قائلند، یعنی به چند فرهنگی قائلند و می گویند اجزاء هر فرهنگی اگر چیزی را خوب بدانند برای آن ها خوب است و اگر اجزای فرهنگ دیگر آن چیز را بد بدانند

برای آن‌ها بد می‌شود. بعضی این فرض را روی جامعه پیاده می‌کنند و می‌گویند جامعه اگر این را خوب بداند، خوب است و اگر خوب نداند، خوب نیست و قس علی هذا و بعضی آن را پایین‌تر آوردند یعنی روی فرد. گفتند هر چه را انسان کار درست بداند درست است و هر چه را کار نادرست بداند کار نادرست است و بعضی هم این را روی کل بشر برده‌اند یعنی گفته‌اند نادرست آن است که کل انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها آن را نادرست بپندارند این باز هم subjective است با وجود آن که کل انسان‌ها در کل تاریخ محل بحث‌اند باز هم subjective می‌شود. چون نادرستی توقف پیدا کرد بر درست نادانسته شدن، نادرست قلمداد شدن، نادرست تلقی شدن. این تعاریف خیلی پیچیده‌اند و خیلی محل شک و شبهه‌اند. در این جا یکی از شک و شبهه‌های زبانی‌اش را برای شما مطرح می‌کنم. ولی این شک و شبهه زبانی است و اگر آدم به آن پی ببرد می‌بیند که این اشکال خیلی مهم نیست. گفتم درست را تعریف کنید. می‌گویند آن چه کسی آن را درست بداند. چون درست هم این طرف به کار رفت و هم آن طرف، چون ما در تعریف تعاریف دوری را غلط نمی‌دانیم؟

یعنی اگر در معرف و معرف یک مفهوم به کار رفت آن تعریف، تعریف دوری است. اگر می‌گفتید درست یعنی آن چه کسی آن را خوب بداند دیگر این اشکال وارد نبود. چون این جا خوب به کار رفته بود و آن جا درست به کار رفته بود، اما اگر گفتید درست یعنی آن چه کسی آن را درست بداند، تعریف تان دوری است. اما به نظر می‌آید دور، دور زبانی است. در باب زیبا اگر می‌گفتید آن چه کسی آن را خوشایند بیابد این اشکال وارد نبود، چون آنجا خوشایند و آنجا زیبا به کار برده بودید، ولی اگر گفتید زیبا یعنی آن چه کسی یا کسانی آن را زیبا بیابند آن را هم در معرف و هم در معرف به کار بردید و تعریف تان دوری است. این است که بعضی گفتند تعریف‌های subjective همه غلط‌اند، همه خطا هستند.

سؤال: می‌شود بگوییم subjective در جواهر و کیفیات اولیه نیست و فقط در کیفیات ثانویه به کار می‌رود؟

جواب: و کیفیات ثانویه. یعنی مبصر یعنی کسی که افراد کلاس او را مبصر بدانند یا رئیس جمهور یعنی کسی که جمهور آن را رئیس بدانند، افعال دال بر تلقی، مثل regard در انگلیسی، قلمداد کنند، بدانند، بشناسند. به نظر بعضی این تعریف دوری است. اما به نظر من این دور، دور زبانی است. یعنی فی‌حاق‌الواقع این مشکل

وجود ندارد، اما به هر حال کسانی گفتند این تعاریف، تعاریف قابل دفاعی نیستند ولی ظاهراً اگر هم قابل دفاع نباشد باز ما چاره‌ای نداریم بعضی چیزها را این طوری تعریف کنیم، کیفیات ثانویه هم همه‌شان همین طوری‌اند. مثلاً عالم معنایش این نیست که کسی او را عالم بداند، می‌شود کسی عالم باشد و هیچ کس هم او را عالم نداند، معلم هم همین طور. اما استاد فرق می‌کند با معلم. اگر کسی بگوید من استادم ولی هیچ کس من را استاد نمی‌داند، استاد دیگر معنا ندارد. رئیس‌جمهور هم همین طور است. خلاصه اینکه بعضی مفاهیم هستند که ما می‌توانیم از آن‌ها تعاریف subjective به عمل بیاوریم و تعاریف objective صرف از آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد.

تعریف‌های مفهومی هفده قسمتند که من هفت قسمتش را خدمتتان گفته‌ام بیان ده قسم دیگر از تعریف‌های مفهومی باقی مانده است.

تعریف قسم هشتم

تعریف‌های علی یا تکوینی

قسم هشتم تعریف‌های مفهومی، تعریف‌های علی است که به آن‌ها می‌گوییم تعریف‌های Causal یا Causal definition یا تعریف‌های genetic یا Genetic definition یا تعریف‌های تکوینی.

هر وقت شما چیزی را تعریف کردید و به علت یا علل آن چیز اکتفا کردید به این می‌گویند تعریف تکوینی، مثلاً کسی می‌گوید پول را تعریف کنید، و ما می‌گوییم وسیله‌ای که ما را از مشکلات و معاملات پایاپای نجات می‌دهد، واقعاً هم این تعریف پول است اما به علت پول، یعنی علت پیدا شدن پول انگیزه برای نجات از معاملات پایاپای و یا معاملات تنهاتری است، معاملات جنس با جنس، یا کالا با کالا. یا یک وقت کسی از شما پرسید حکومت چیست؟ و شما می‌گویید حکومت نهادی است که برای نجات نظم، امنیت و رفاه پدید آمده است. یعنی انگیزه‌ای باعث شده حکومت به وجود بیاید. در این جا هم شما تعریف کردید حکومت را، اما علتی که سبب شده حکومت به وجود بیاید، این جا مفهوم حکومت خودش تعریف نشده و تنها علت و عللی که ممکن است سبب پیدایش حکومت بشود تعریف شوند. در علوم اجتماعی بسیاری از تعاریف از این مقوله‌اند، چه بپسندیم، چه نپسندیم چه خوشمان بیاید و چه خوشمان نیاید. بالاخره در علوم اجتماعی خیلی اوقات وقتی می‌خواهند چیزی را تعریف کنند به علت و علل و تکوین یا تکوّن آن چیز، ارجاعمان می‌دهند، منظورم از علوم اجتماعی هم جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و سایر علوم اجتماعی است. اما اگر شما دقت کنید متوجه می‌شوید در بسیاری از جاها که ما این قسم تعاریف را داریم به جای این که انگشت بگذاریم و بگوییم مُعرّف چیست بیشتر به علل و عوامل به وجود آمدن مُعرّف اشاره می‌کنند. به این‌ها می‌گوییم تعاریف تکوینی یا Genetic.

تعریف قسم نهم

تعریف کارکردی یا پی آیندی

یک قسم تعاریف دیگری داریم که درست عکس این است یعنی تعاریفی اند که به آثار و نتایج یک شی اشاره می کنند که به آن می گوئیم تعاریف پی آیندی یا کارکردی، یا Consequential یا تعاریف کارکردی یا Functional definition یعنی ما در این تعاریف به اثر و نتیجه کارکرد اشاره می کنیم. مثلاً گفتیم که نهاد خانواده تعریفش چیست؟ و می گوئیم نهاد خانواده برای سالم سازی روابط جنسی پدید آمده است، خوب در این جا کارکرد نهاد خانواده را بیان می کنند و می گویند اثر و نتیجه نهاد خانواده این است، اگر کسی گفت telephone می گوئیم وسیله ای است که امکان شنیدن صدای کسی دیگر را از راه دور امکان پذیر می کند، این کارکرد و اثر و نتیجه Telephone است.

سوال: در تعاریف ابزاری هم آثار و نتایج مطرح است؟

جواب: در تعاریف ابزاری هم آثار و نتایج مطرح است اما فرقی در این است که در تعاریف ابزاری، فرق ابزار و کارکرد این است که ابزار از مقوله هدفند، اما کارکرد از مقوله نتیجه است و قبلاً گفته بودم، که هدف و نتیجه با هم فرق می کند. البته من بهتر بود وقتی تعاریف ابزاری را می گفتم همان جا تعاریف کارکردی را می گفتم. شما می دانید که من وقتی هدفی دارم که برای رسیدن به آن ابزاری به کار می گیرم. اما یک وقت پدیده ای تحقق پیدا می کند وقتی تحقق پیدا می کند آثار و نتایجی دارد که این ها آثار و نتایج آن پدیده اند، که ما هیچ وقت آن ها را لزوماً با هدفمان در نظر نگرفتیم.

سوال: وقتی هدف و نتیجه با هم انطباق پیدا می کنند حاصل چه می شود؟

جواب: انطباق هدف و نتیجه در مقام عمل ما انسان هاست و نه در مقام تعریف، یعنی فقط در عمل ما انسان هاست که گاهی هدف بر نتیجه انطباق پیدا می کند و گاهی هم انطباق پیدا نمی کند، نمی توانیم بگوئیم خود آن شی هدفش بر نتیجه انطباق پیدا کرده است یا نه، چون هدف به انسان تعلق دارد و انسان است که از انجام کاری هدفی دارد، اگر نتیجه ای هم که این کار به آن انجامید همان هدف باشد می گوئیم این جا موفقیت حاصل آمده است و هدف و نتیجه بر هم انطباق پیدا کردند. به تعبیر دیگری انسان ها هدف دارند، پدیده ها هدف ندارند.

بنابراین وقتی انسان‌ها کاری انجام می‌دهند برای رسیدن به هدفی است و اگر نتیجه کار هم همان هدف شد آن وقت انطباق هدف و نتیجه روی داده است که این دیگر در تعریف تسری پیدا نمی‌کند، پس این تعریف‌های کارکردی یا پی‌آیندی را باید کنار تعریف‌های ابزاری بگذارید که این هم یک قسم تعریف است.

تعریف قسم دهم

تعریف اقناعی

یک قسم تعریف، تعریف‌های اقناعی‌اند. (persuasive) که این‌ها را اولین بار استیونسن کشف کرد، که فیلسوف اخلاق معروف است، او یک تعریف با عنوان persuasive definitions کشف کرد یا تعاریف اقناعی. در تعاریف اقناعی شخص از پدیده روی به مفهوم می‌آورد تا ما را به خود پدیده علاقمند کند. مثلاً نظام‌هایی در جهان وجود دارند که نظام‌های دموکراتیک هستند ممکن است ما هیچ‌کدام از این نظام‌های دموکراتیک دل‌خوشی نداشته باشیم. شخص برای این که ما را به این نظام دموکراتیک نظامی است که مردم بر سرنوشت خود تسلط دارند، آدم وقتی این تعریف را می‌شنود خوشش می‌آید از این جهت به این تعریف می‌گویند تعریف اقناعی، برانگیزاننده، از این جهت که شما را اقناع کنند با چیز خوبی سروکار دارید. یعنی شما از نارضایتی که از مصادیق دارید از طریق یک تعریف، روی گردان شوید از این نارضایتی که دارید. ما خیلی وقت‌ها از این تعریف persuasive فراوان داریم. ما در قالب این تعریف، آن را زیباتر کردیم، در واقع این یک نوع تعلیه یا اعلاء شی است.

مصادق چند قسم تعریف بودن یک تعریف

ما هفده قسم تعریف گفتیم اما گاهی یک تعریف مصادق دو نوع از تعاریف است مثلاً یک تعریف واحد هم مصادق قسم سوم است و هم مصادق قسم یازدهم. یعنی این تعاریف مانعه‌الجمع نیستند و می‌توانند تصادق یا هم مصادق پیدا کنند. در تعاریف اقناعی ما برای این که نارضایتی شخص را از مصادیق کاهش دهیم مفهوم را زیباتر از آنچه که مصادیق در واقع هستند جلوه می‌دهیم. و این‌ها باز در علوم اجتماعی الی‌ماشا الله وجود دارد. استیونسن وقتی این تعاریف را کشف کرد بیشتر آن را در اخلاق کشف کرد ولی بعد بقیه فیلسوفان منطق متوجه شدند که این تعاریف در بقیه جاها هم کاربرد دارند.

تعریف قسم یازدهم و دوازدهم

تعریف آرمانی و ریاضی

نظیر این تعاریف، تعاریفی اند که از آن‌ها تعبیر می‌کنیم به تعاریف آرمانی یا آرمانی سازانه یا تعاریف ideal یا idealized، این تعاریف، تعاریفی اند که یک شی را به بهترین صورتی که ما خوش داریم باشد تعریف می‌کند، فرقی با قبلی این بود که در قبلی یک نوع نارضایتی نسبت به مصادیق وجود داشته و برای این که علاقه ما را به مصادیق جمع کنند تعریف اقناعی کردند، اما در این جا نارضایتی نسبت به مصادیق وجود نداشته، اصلاً ممکن است که هنوز مصداقی وجود ندارد، اما وقتی می‌خواهند تعریفی بکنند، آرمانی تعریف می‌کنند. مثلاً جامعه سوسیالیستی وقتی مارکس می‌خواست تعریفش را بکند، وجود نداشت اما او تعریفی آرمانی به دست می‌داد، می‌گفت جامعه سوسیالیستی جامعه‌ای است که در آن از هر کس به اندازه توانایی‌اش می‌گیرند و به هر کس به اندازه نیازش می‌دهند، فی الواقع چیزی وجود نداشت که ما بگوییم از مصادیقش ناراضی بودیم، اما این تعریف خیلی آرمانی است. یا مثلاً در تعریف جامعه لیبرالی می‌گویند جامعه است که در آن هر چه تو را خوش آید در اختیار توست. این خیلی آرمانی است، در واقع می‌خواهد بگوید این جامعه، جامعه‌ای است مبتنی بر خوشایند، به این تعاریف می‌گوییم، تعاریف آرمانی، فرق این تعاریف با تعاریف اقناعی این است که فرض بر این نیست که مصادیق ناراضی کننده‌ای وجود داشته، بلکه هنوز مصداقی وجود ندارد. نظیر این تعاریف از یک لحاظ تعاریف ارزش داورانه اند و از یک لحاظ تعاریف ریاضی.

اگر دقت کنید می‌بینید تعاریف ریاضی از یک لحاظ شبیه تعاریف آرمانی اند و از یک لحاظ تعاریف ارزش داورانه نظیر تعاریف آرمانی اند. اولاً تعاریف ریاضی، تعاریفی اند آرمانی ولی البته این سخن در باب همه تعاریف ریاضی صادق نیست ولی به طور کلی تعاریف ریاضی تعاریف آرمانی سازانه اند. شما امکان ندارد در عالم بیرون کره داشته باشید، یعنی شی وجود داشته باشد که جمیع نقاط سطحش از مرکز آن شی دقیقاً به یک اندازه باشد. هر چه شما دستگاه‌های اندازه‌گیری‌تان را ریزتر و ریزتر کنید بیشتر می‌بینید فاصله‌هایی که قبلاً مساوی به نظر می‌رسیدند، الان نامساوی است. اما شما می‌آید کره را در ریاضی به نحوی آرمانی تعریف می‌کنید، کره‌ای که اصلاً تحقق در بیرون ندارد را آرمانی تعریف می‌کنید و می‌گویید کره حجمی است که همه نقاط واقع بر روی سطح آن از یک نقطه به یک فاصله‌اند، در صورتی که چنین چیزی وجود ندارد. شما

روی یک کره دست بمالید، خواهید دید که زیر پوستتان هم این بالا و پایین بودن‌ها را احساس می‌کند، پس به یک فاصله نیستند، حتی اگر آن‌ها را مثل توپ پینگ پنگ درست کنند. مثلاً وقتی روی توپ پینگ پنگ دست می‌کشید می‌بینید که صاف است اما اگر آن را زیر میکروسکوپ قرار بدهید خواهید دید که چقدر بالا و پایینی دارد. هیچ کره‌ای در عالم بیرون نمی‌تواند وجود داشته باشد. یا مثلثات، وقتی مشابه کارگاه چوب‌بری می‌روید می‌گویید آیا مثلث دارید، نجار فوری به گونیا اشاره می‌کند و می‌گوید این هم مثلث. در عرف هم این را مثلث قبول می‌کنند، اما ما می‌دانیم که سه ضلع مثلث باید سه خط مستقیم باشند. شما به گونیا که دست می‌کشید می‌بینید برآمدگی و فرورفتگی دارد؛ امکان ندارد شما در عالم بیرون بتوانید مثلث درست کنید. این‌ها درباره احجام است که ما در عالم بیرون حجم داریم اما سطح، خط، نقطه، طبق تعریف وجود ندارد. چون در عالم طبیعت هر شیء سه بُعد دارد و اگر سه بُعد دارد، پس حتماً هر شیء در عالم طبیعت حجم است و ما در عالم طبیعت پدیده دو بُعدی نداریم تا بگوییم سطح هم وجود دارد. چیز یک بُعدی نداریم تا بگوییم خط هم وجود دارد. چیز بی بُعد نداریم تا بگوییم نقطه هم وجود ندارد. عالم طبیعت، عالم اشیاء سه بُعدی است. ما شیء دو بُعدی و یک بُعدی و صفر بُعدی نداریم. اما ما با این همه در هندسه نقطه، خط و سطح را تعریف می‌کنیم و سطوح را هم تعریف می‌کنیم مثل لوزی، متوازی‌الاضلاع، مربع و ... یک تصور Root و خشن از عالم بیرون و عالم واقع داریم و این را idealized می‌کنیم و اسم آن صورت idealized شده را می‌گذاریم مربع، لوزی و بعد هم تعریفش می‌کنیم. اگر انیشتینی نباشیم تا این جا قبول کردیم که ما در عالم بیرون سه بُعد داریم و می‌خواهیم بگوییم فقط احجام در عالم بیرون قدرت تحقق دارند و سطوح و خطوط و نقاط و امکان تحقق در عالم طبیعت نداریم و ما هر چه تعریف از این‌ها ارائه می‌دهیم، این‌ها تعاریف idealized اند.

اما نکته دوم این بود که حجم‌ها هم که وجود دارند طبق آن تعریفی که گفتم وجود ندارند، مثلاً علی‌الاصول مشکلی وجود ندارد که کره یا مثلث یا مکعب مشکلی ندارد که به صورت سه بُعدی در عالم بیرون وجود داشته باشد، اما فی‌الواقع وجود ندارد. پس در باب سطوح، نقاط و خطوط می‌گوییم عالی‌الاصول امکان ندارد، impenetrable امکان ندارد، در باب احجام می‌گوییم in practice امکان ندارد، عملاً امکان ندارد چیزی مکعب مستطیل باشد و همه سطوحش به اندازه هم باشند. هر چقدر هم مکعب را دقیق بسازند باز یکی از سطح‌هایش با سطح دیگر فرق می‌کند، جینز Jeans گفته بود شما اگر با ذره‌بین نگاه کرده باشید می‌بینید که

بالا و پایینی سطح تخم مرغ از زمین بیشتر است. این قدر این ها با هم متفاوت است. مگر قله هیمالیا با کف دریا چقدر فاصله دارد؟ مثلاً ۱۶ کیلومتر. این ۱۶ کیلومتر نسبت به زمین چیزی نیست. ۱۶ کیلومتر از بالاترین نقطه تا پایین ترین نقطه، اما اگر بالا و پایینی های تخم مرغ را در نظر بگیرید می بینید نسبت به کل تخم مرغ چقدر تفاوت دارد. تا این جا حرف های من نسبت به هندسه صادق بود اما راجع به حساب صادق نیست. تعاریف حساب، idealized نیستند، مثلاً وقتی ما عدد پنج یا عدد P را تعریف می کنیم، عدد صحیح، حقیقی یا اعداد موهوم را تعریف می کنند این ها تعاریف idealized شده ای نیستند اما معمولاً تعاریف ریاضی را یک نوع تعریف می کنند. می خواهم بگویم سخنی را که در باب هویت هندسی صادق است را به هویت حسابی هم تسری می دهند و می گویند این ها صورت های idealized شده است. می توانیم بگویم مثلث صورت idealized شده است اما عدد پنج صورت idealized شده چیزی نیست. اعداد، مجموعه ها، صورت idealized شده چیزی نیستند اما کلاً در کتاب های فلسفه منطق معمولاً تعاریف ریاضی را در یک category جای می دهند و می گویند تعاریف ریاضی صورت idealized شده چیزی است که در عالم می بینیم، از این جهت شبیه تعاریف آرمانی اند که قبلاً بیان کردم، اما تعاریف آرمانی یک شبیه دیگری هم دارند که آن تعاریف ارزش داورانه است،

تعریف قسم سیزدهم

معرف احساسات است

تعاریف قسم سیزدهم، این ها تعاریفی اند که در آن مُعرّف احساسات و عواطف خود را نسبت به مُعرّف در تعریف می گنجاند، مثلاً مارکس گفته دین افیون توده هاست. و وایتهد گفته دین همان ارزش های اخلاقی است وقتی به آسمان شعله می کشد، اولی تعریف ارزش داورانه خیلی منفی و دومی تعریف ارزش داورانه خیلی مثبت از دین است، در هر دو تعریف احساسات و عواطف و هیجانات شخص نسبت به دین وجود دارد. آقای دین Deen که تعریف بسیار مهمی را از دین، در یک کتاب کلاسیک خیلی مهمی از دین تعریف ارائه داده است، و نزدیک به چهارصد تعریف را از دین بررسی کرده ما در همه این تعاریف چهار مشکل در تعریف دین داریم و بنابراین معتقد شد ما تعریف مشخصی از دین نداریم. او به این نتیجه رسید که این تعاریف یا جامع افراد نیستند یعنی جوری صورت گرفته که همه دین های جهان را شامل نمی شود، یا مانع اغیار نیستند یعنی

جوری تعریف شده که لیبرالیسم یا مارکسیسم هم می شود دین. او می گفت بعضی از تعاریف از دین ارزش داورانه مثبت و بعضی ارزش داورانه منفی است، او می گفت این تعاریف ارزشمند نیستند.

سوال: این جا منظور از ارزش کدام یک از ارزش های چهارگانه است؟

جواب: هم ارزش های زیبایی شناسانه، هم ارزش های حقوقی و هم ارزش های اخلاقی و هم ارزش های دینی و مذهبی.

مثلاً تعریف آقای مصباح از آزادی یک نمونه خوب است. ایشان می گوید آزادی یعنی ولنگاری. یعنی هر مردی بتواند روی هر زنی دست بگذارد و بالعکس. این خیلی ارزش داورانه است. این تعاریف خیلی فراوانند، یا پلورالیسم یعنی هیچ حتمی وجود ندارد و همه چیز به یک میزان ناحق است. بعضی از این تعاریف نامطلوب تلقی می شوند اما این که این ها در کتاب ها می آیند به این خاطر است که شخص فکر می کند تعریف دیگری امکان پذیر نیست و بعداً راجع به ممکن و مطلوب بودن تعاریف توضیح خواهیم داد.

تعریف قسم چهاردهم

تعاریف انتزاعی

یک دسته تعاریف هستند که به آن ها تعاریف انتزاعی یا abstract می گوئیم یا تعاریف تجریدی، اگر ما تجرید را همان انتزاع بدانیم، آن وقت می شود بگوئیم تعاریف انتزاعی. در تعاریف انتزاعی وقتی شخص می خواهد مفهوم را تعریف کند مصادیق مفهوم را گرد می آورد و بعد از وجوه اختلافش را صرف نظر می کند و وجوه اشتراکش را در تعریف می گنجاند، تمام تعاریف زیست شناسی همین طورند. سگ، گربه، خرگوش، پروانه را چگونه تعریف می کنیم؟

مثلاً وقتی می خواهیم پروانه را تعریف کنیم تمامی مصادیق پروانه را در نظر می گیریم و بعد از وجوه اختلافشان مثل بزرگی و کوچکی و رنگارنگی بال ها صرف نظر می کنیم و یا ... آن وقت اگر یکی، دوتا، سه تا، چهارتا، eleman باقی ماند که میانشان مشترک است، آن وقت می گوئید پروانه این است. از زمانی که لینه Lene یا لیناوس گیاهشناس معروف که به یک معنا باید گفت استاد زیست شناسی بود بر روی کار آمد باید بگوئیم به یک تعبیر، تمامی این تعاریف این طور شدند. از این جهت به این تعاریف می گوئیم تجریدی یعنی ما شی را از

وجوه اختلافش تجرید کردیم یا جدا کردیم به این تعاریف می‌گوییم انتزاعی، یعنی کنده‌ایم شی را از آن ویژگی‌هایی که آن شی در آن ویژگی‌ها با بقیه اشیاء هم‌نام خودش مشابهت و وجه اشتراک ندارد. مثلاً یک نفر به شما می‌گوید سکه را تعریف کن. خوب، سکه‌ها آلیاژهای مختلف دارند. بعضی کلفتند، بعضی نازکند، بعضی دورنگ دارند و بعضی یک رنگ دارند. اگر شما این وجوه اختلاف را از سکه‌ها گرفتید و انتزاع کردید و دقت کردید چه چیز در همه آن‌ها مشترک است، این می‌شود تعریف سکه. این غیر از تعریف ذاتی است که در همه تعریف‌های ذات‌گرایانه ارائه می‌کردیم، در این جا ما فقط به پدیدار نگاه می‌کردیم. در تعاریف ذات‌گرایانه به Nomen شی نظر داریم، اما این جا به phenomenon نظر داریم. اما phenomenon‌هایی که یک شی دارند، خیلی‌هایشان با هم اختلاف دارند.

اما هر شی‌ای یک phenomenon‌هایی دارد که این طور نیستند. پس ما در essence یا تعاریف essential به Nomen شی دقت داریم یعنی به phenomenon‌ها کار نداریم و مثلاً می‌گوییم ذات آب چیست و کاری به رطوبت، میعان، سردی و زلالی‌اش نداریم. در این نوع تعاریف ما با phenomenon کار داریم. اما می‌بینیم این آب در phenomenon با بقیه آب‌های جهان مشترک است ولی در بقیه phenomenon‌هایش مشترک نیست. این n تا اشتراک را در تعریف می‌آوریم، با این که در تعاریف ذات‌گرایانه می‌خواستیم Nomen را بیاوریم، می‌خواستیم ذاتیات را بیاوریم و چیزهایی که به Nomen شی مربوط می‌شوند.

آن تعاریف ذات‌گرایانه پیشینی و این‌ها تعاریف پسینی‌اند. در این جا ما به پدیدارهای آب نگاه می‌کنیم و می‌بینیم برخی از پدیدارهای آب با آب‌های دیگر جهان مشترک است. این‌ها را در تعریف آب می‌گنجانیم.

تعریف قسم پانزدهم

تعاریف توصیفی

تعاریف بعدی، تعاریفی اند که از آن‌ها تعبیر می‌کنیم به تعبیر توصیفی یا descriptive definitions، ما یک description داریم که به معنای راسلی است و همه مفاهیم به این معنا descriptive است، چون با مفهوم انجام می‌گیرد، او می‌گفت ما یک Knowledge by acquaintance داریم و یک knowledge by definitions . Knowledge by description با مفهوم بود. همه تعاریف از طریق مفهومند و آن مراد نیست، وقتی description گفته می‌شود، یعنی تعاریفی که وقتی شما آن تعاریف را بلد باشید شی را اجمالاً می‌شناسید ولو این که آن را تفصیلاً نمی‌شناسید. تعاریف توصیفی، تعاریف اجمالی‌اند، نه تعاریف تفصیلی و این‌ها کاربرد دارند. مثلاً فرض کنید شما در منطقه‌ای زندگی کنید که در آن جا چهار تا پوشش گیاهی بیشتر وجود ندارد. اسم یکی از این چهارتا را می‌آورم و آن را نمی‌شناسم. حالا شما می‌خواهید این گیاه را به من بشناسانید. تنها کافی است که چیزی بگویید در توصیف آن تا من آن را با آن سه‌تای دیگر قاطی نکنم، و همین که من بتوانم آن را تمیز بدهم کافی است. به این می‌گویند تعریف اجمالی.

سوال: شرطش این است که مصادیقش محدود باشد؟

جواب: بله، باید مصادیقش معلوم باشد.

تعریف اجمالی و تفصیلی نزد قدما

قدما می‌گفتند تعریف اجمالی در برابر یک تعریف تفصیلی داشتند. آن‌ها می‌گفتند اگر آب را نشناسیم و بخواهیم آن را بشناسیم باید برویم به سراغ آب‌ها و چطور بفهمیم این‌ها آبند؟ این چیزی بود که ابن سینا طرح می‌کرد و می‌گفت برای این که بتوانیم آب‌ها را بشناسیم باید به سراغ مصادیق آب‌ها برویم. اگر ندانیم آب چیست نمی‌دانیم که چه چیز مصداق آب است و چه چیز مصداق آب نیست. اگر بدانیم چه چیز مصداق آب است، این یعنی آب را شناختیم و اگر ندانیم چه چیز مصداق آب است، چطور می‌توانیم به دنبال مصادیق آب برویم. یا فرض کنید کسی می‌خواهد روباه‌ها را بشناسد. همه روباه‌های عالم در بیابان نوادا جمع بشوند تا ببینیم وجه مشترک و وجوه اختلاف آن‌ها چیست؟ حالا اگر یک سگی آمد بین روباه‌ها ما می‌فهمیم که این فلان ویژگی

روباه‌ها را ندارد. خوب اگر روباه‌ها را بشناسیم و سگ را بین آن‌ها راه ندهیم، این یعنی روباه‌ها را شناختیم و اگر از روباه‌ها شناخت ندارید چرا اجازه نمی‌دهید سگ وارد جرگه آن‌ها بشود، شاید این موجود هم روباه باشد. ابن سینا می‌گفت ما نسبت به روباه‌ها شناخت اجمالی داریم اما شناخت تفصیلی نداریم. اجمالاً یک تصورات مبهمی داریم اما این علم تفصیلی نداریم آن وقت وقتی همه روباه‌ها در بیابان جمع شدند نسبت به آن‌ها علم تفصیلی پیدا می‌کنیم. ابن سینا بین علم اجمالی و علم تفصیلی تفکیک کرد و طبعاً تعریف اجمالی و تعریف تفصیلی.

خب قدمای یکسری صحبت‌هایی داشتند که آیا حرف ابن سینا درست است یا نه. و آن وقت تعریف‌هایی به آن می‌گفتند descriptive تعریف‌های اجمالی ابن سینا است که می‌گفت باعث می‌شود ما این درخت را از درخت‌های دیگر تشخیص بدهیم. اما در تعریف‌های مصداقی هم که به تعریف‌هایی که با اشیاء عینی خارجی سروکار دارند هم اشاره کردم به تعریف‌های تمیزی و تعریف‌های تمایزی. فرق این تعریف‌های توصیفی با آن تعریف‌های تمایزی آن است که در آن تعریف‌ها خودش عینی خارجی را تعریف می‌کنیم و در این‌جا داریم مفهومش را تعریف می‌کنیم و این هم یک قسم تعریف است، که این‌ها تعریف‌های اجمالی‌اند و نه تعریف‌های تفصیلی که به این تعریف‌ها، تعریف‌های توصیفی می‌گوییم.

تعریف قسم شانزدهم

تعریف شبکه‌ای

قسم شانزدهمی از تعاریف داریم که به آن‌ها می‌گویند تعاریف شبکه‌ای یا Network definitions این‌ها تعریفی‌اند که n تا مفهوم با استفاده از هم تعریف می‌شوند و بنابراین حالت دوری پیدا می‌کنند، اما با این همه چاره‌ای از این‌ها نیست. قدمای اگر بودند این تعاریف را رد می‌کردند چون این‌ها را دوری می‌دانستند، چون n تا مفهوم با ارجاع به همدیگر پدید می‌آیند و دور به وجود می‌آید. اما امروزه گاهی گفته می‌شود از تعاریف شبکه‌ای چاره‌ای نیست. این تعاریف لابد منته هستند. قدمای خیلی چیزها را به لحاظ نظری محکوم می‌کردند و به لحاظ عملی هم دست از آن برمی‌داشتند. اما امروزه بعضی چیزها هستند که به لحاظ نظری محکوم می‌شوند اما به لحاظ عملی دست از آن‌ها برداشته نمی‌شود. قدمای می‌گفتند یک موجه کلیه را یک سالبه جزئی نقض می‌کند، همه انسان‌ها متفکرند را اگر یک انسان پیدا شد که متفکر نبود از ما می‌گیرد و می‌گویند تا یک سالبه

جزئیة آمد و یک موجه کلیه را نقض کرد باید حرفش را نزد. امروز قبول کردند که یک ساله جزئیة یک موجه کلیه را نقض می کند اما هنوز هم از آن ها در علوم استفاده می شود. مثلاً می گویم هر جسمی بر اثر افزایش دما، افزایش حجم پیدا می کند ولی یخ در یک دمایی این طور نیست. آب هم این طور نیست یعنی، بین صفر تا چهار درجه سانتی گراد کاهش حجم پیدا می کند، چرا؟ چون می گویند صرف یکی، دوتا و یا سه تا استثنا باعث نمی شود که ما دست از یک قاعده کلی برداریم، باید یک قاعده کلی تر یا بهتر از این پیدا کنیم و بعد دست از این برداریم یعنی نظراً قبول دارند که یک موجه کلیه با یک ساله جزئیة نقض می شود، اما می گویند دست از موجه کلیه مان بر نمی داریم و می گویم باید یک موجه کلیه بهتر به ما تحویل بدهید. چرا؟ چون علم بدون موجه های کلیه کارش پیش نمی رود. مگر این که یک قانونی پیدا بشود که قانون قبلی را پوشش بدهد و موارد استثنا را هم پوشش بدهد آن وقت ما از قانون قبلی مان دست بر می داریم. به همین ترتیب وقتی قدما استقراء ناقص را بی اعتبار می دانستند از آن عملاً دست بر می داشتند. امروز هم می گویند استقراء ناقص بی اعتبار است اما ما تا زمانی که استقراء تام پیدا نکردیم نمی توانیم از استقراء ناقص مان دست برداریم. یکی از این موارد هم تعریف های شبکه ای است. تعریف های شبکه ای هم دوری اند و قدما می گفتند تعریف دوری باطل است. امروز هم می گویند بله باطل است. اما چون تعریف دیگری نداریم چاره ای از آن نیست، چون تعریف غیر دوری نداریم که به دردمان بخورد با همین تعریف های دوری تمسیت می کنیم. مثلاً در نظام های فکری تعاریف عموماً دوری اند. شما نمی توانید مبانی مارکسیسم را بدون اعتبار به دور تعریف کنید. کما این که مفاهیم اصلی اسلام را هم بدون ارتکاب دور نمی شود تعریف کرد.

در کتاب های ایزوتسو نگاه کنید، تعاریفی که او از قرآن به دست می دهد همه شبکه ای اند. در تعریف تقوا باید تعریف ایمان را گنجانند. در تعریف ایمان هم باید تعریف تقوا را گنجانند، وقتی این شبکه ها پدید می آیند واقعاً ما را در علم جلو می برند، ولو تعریف هر جزء از شبکه با سایر اجزای شبکه صورت می گیرد و تعاریف اجزاء دیگر این شبکه هم با این جزء.

کوائن به این تعاریف شبکه ای خیلی بها می داد و می گفت چاره ای نداریم جز این که تعاریف شبکه ای را داشته باشیم. ولو این که واقعاً به لحاظ تئوریک دوری اند یعنی Circular. نظیر تعاریف شبکه ای، تعاریف کل گرایانه یا holistic اند، در تعاریف کل گرایانه وقتی از تعریف یک جزء عاجز می شویم، آن را جزء یک کل تلقی

می‌کنیم و با تکیه به سایر اجزاء آن کل این جزء را تعریفش می‌کنیم. مثلاً ممکن است ما نتوانیم وزیر را تعریف کنیم و بعد می‌آییم کل بزرگی را در نظر می‌گیریم به نام وزارت‌خانه، و بعد وزیر را با توسل به سایر اعضا وزارت‌خانه تعریف می‌کنیم و می‌گوییم وزیر عضو انسانی وزارت‌خانه است که از هیچ‌کس در وزارت‌خانه فرمان نمی‌گیرد. یا مبصر را تعریف می‌کنیم. اول یک کلی را به نام class در نظر می‌گیریم، البته classroom مراد نیست، بلکه class انگلیسی مراد است چون ما هر دو را به یک شکل ترجمه می‌کنیم، ما مبصر را زیرمجموعه class در نظر می‌گیریم و می‌گوییم مبصر عضو انسانی class است که در آن کل مسئولیت نظارت بر سایر اعضا را بر عهده دارد. به این می‌گوییم تعاریف کل‌گرایانه، این تعاریف در علوم کاربردی خیلی استعمال دارد، یعنی در علوم که به نظر دقی فن‌اند، نه علم پزشکی یا مدیریت که این‌ها فن‌اند، نه علم ولی فیزیولوژی علم است، آناتومی، خون‌شناسی، عصب‌شناسی علم است. روانشناسی و جامعه‌شناسی، اقتصاد هم علم است. اما مدیریت می‌آید با استفاده از این‌ها گروهی را به سمت هدف خاصی سوق می‌دهد، در علوم که جنبه کاربردی دارد یعنی فن‌اند و نه علم، این نوع تعاریف بسیار مورد استعمالند.

***برخی نکات پیرامون تعریف**

تعریف پذیری و تعریف ناپذیری

این‌ها انواع تعاریف هفده‌گانه مفهومی بودند. درباره تعاریف، چه تعاریفی که ناظر به واژه بودند یا تعاریفی که ناظر به اشیاء عینی خارجی بودند، چه تعاریف هفده‌گانه اخیر که ناظر به مفاهیم بودند نکته‌ای وجود دارد و این که آیا همه چیز تعریف‌پذیر است یا خیر. سه دیدگاه در این باره وجود دارد. یکی این که همه چیز، البته مراد از چیز اعم از واژه، اشیاء عینی خارجی و مفهوم است، آیا تعریف‌پذیر است یا نه. در این جا سه قول وجود دارد؟ قول اول این که همه چیز تعریف‌پذیر است، قول بعد این است که هیچ چیز تعریف‌پذیر نیست. و یک قول این است که بعضی چیزها تعریف‌پذیرند و بعضی چیزها تعریف‌پذیر نیستند.

ارزش صدق داشتن تعاریف

بحث دوم این است که آیا تعاریف‌ها ارزش صدق دارند یا خیر؟ یعنی این که می‌توان تعاریف‌ها را به صادق و کاذب منتسب کرد و بگوییم این تعریف، تعریف صادقی است و آن تعریف، تعریف کاذبی است. خیلی‌ها معتقدند که تعریف ارزش صدق ندارد و من هم به این معتقدم. چرا؟ چون معتقدم کذب و صدق را می‌شود به گزاره نسبت داد و تعاریف گزاره نیستند. به تعبیر دیگر صدق و کذب را به تصدیقات می‌شود نسبت داد اما تعاریف به ما تصدیق نمی‌دهند تصور می‌دهند و تصور صدق و کذب بردار نیست، بلکه تصدیق صدق و کذب بردار است.

تصادق داشتن برخی از اقسام تعاریف

بحث سوم این که انواع مختلفی که برای تعریف گفتیم با هم تصادق دارند یا با هم تصادق ندارند. یعنی آیا تعریفی می‌تواند از بین تعاریفی که گفتیم مصداق سه و پنج باشد؟ یا مصداق هشت و یازده باشد؟ جواب مثبت است و این انواع مانع‌الجمع نیستند.

جایگاه تعریف

بحث بعدی این است که آیا تعاریف باید در آغاز کار بیایند یا در پایان کار؟ در این جا دو دیدگاه وجود دارند. یک دیدگاه می‌گوید تعاریف باید در آغاز کار بیایند، و دیدگاه دیگر می‌گوید تعاریف باید در پایان کار بیایند، من خودم معتقدم تعاریف باید در آغاز کار بیایند و نه در پایان کار. وقتی هم می‌گویم کار مرادم اعم از مطالعه، تحقیق و تدریس است.

حسن بودن اختصار تعریف

بحث دیگر این که آیا تعاریف باید مختصر باشند یا این که اختصار هنر تعریف نیست. آیا brief بودن تعریف است؟ یا لزومی ندارد تعریف مختصر باشد و می‌تواند مفصل باشد؟ غالباً نظر این است که اختصار هنر تعریف است و مختصرترین صورت تعریف بهترین نوع تعریف است.

تعریف توتولوژی و تحلیلی

بحث دیگر این است که آیا تعریف همان گویانه است؟ و تعریف یک tautology است یا نه؟ بعضی می گوید هر تعریف یک tautology است. اما بعضی می گویند تعاریفی هستند که تعریفند اما toutologic نیستند.

مفید یا مضر بودن تعریف

آخرین بحث این است که آیا تعریف کار مفیدی است یا نه؟ خیلی ها گفتند تعریف هیچ کار مفیدی نیست و اتفاقاً این ها کسانی اند که می گویند تعریف کنندگان فضل فروشند یا pedantic. یعنی همه چیز آن قدر که بتوانیم با هم حرف بزنیم روشن هست. ولی من معتقدم تعاریف کاملاً مفیدند، بلکه ضروری اند.

تعریف پذیری خود تعریف

اول بحث یادتان می آید که می گفتم بعضی می گفتند همه چیز تعریف پذیر است، بعضی می گفتند هیچ چیز تعریف پذیر نیست و بعضی می گفتند بعضی چیزها تعریف پذیرند و بعضی چیزها تعریف پذیر نیستند. اما آیا خود تعریف، تعریف پذیر است؟ آیا خود definition قابل definition است؟ به نظر می آید خود تعریف، تعریف پذیر نیست و این مسلم است. فرض کنید شما به من می گوید تعریف را تعریف کن. من هم تعریف می کنم. اما تا شما می خواهید آن را رد کنید من می گویم چرا می خواهید آن را رد کنید؟ مگر می دانید تعریف چیست که تعریف من را با استناد به آن رد می کنید. فرض کنید شما نمی دانید تعریف تعریف چیست، آن وقت شما باید هر تعریفی را که من از تعریف ارائه می کنم را قبول کنید. این است که بعضی از فیلسوفان علم گفتند لااقل خود تعریف تعریف ناپذیر است.

سوال: یعنی تعریف خودش تعریف نمی شود اما چیزهای دیگر را تعریف می کند، مثل خدا که شناخته نمی شود اما چیزهای دیگر به وسیله آن شناخته می شود.

جواب: بله، منتهی آن بحث onto logic است و این بحث episteme logic است.

*مبحث سوال

موضوع بعدی سوال است. سوال هم بحث مهمی است. ما در بین فیلسوفان غربی بحث مهمی داریم به نام منطق یا logistic سوال. اولاً هر چیزی که آخرش علامت سوال گذاشتند سوال نیست. یعنی سوال گرامری با سوال

منطقی فرق می‌کند. خیلی از چیزهایی که سوال گرامری‌اند، سوال منطقی نیستند. بنابراین باید بفهمیم سوال کجاست. نمی‌توانیم بگوییم کتاب‌ها را ورق می‌زنیم، هر جا به یک علامت سوال روبرو شدیم، با یک سوال مواجه شدیم. مثلاً یک وقت من به شما می‌گویم می‌دانی فلانی چه ظلمی به من کرده است؟ به لحاظ دستور زبانی این سوال است، اما فی الواقع اصلاً سوال نیست به لحاظ منطقی.

مباحث مطرح حول سؤال

سوال منطقی و دستوری

اول بحث تفکیکی سوال منطقی است از دستوری.

صدق و کذب سوال

یک بحث این که آیا در باب سوال می‌شود ارزش داوری کرد، مثلاً گفت سؤالت غلط بود یا صحیح بود یا درست بود یا نادرست بود، یا نه، سوال ارزش داوری ندارد. راجع به اخباری‌ها ارزش داوری می‌کنیم و می‌گوییم این اخبار صادق بود یا این اخبار کاذب بود. اما آیا می‌شود گفت این چه سوالی بود کردی یا نه؟ آیا سوالات غلط و صحیح دارند یا درست و نادرست دارند. اگر ندارند که هیچ و اگر دارند ملاک ارزش داوری مثبت راجع به سوالات چیست و طبعاً ارزش داوری منفی هم راجع به سوالات می‌کنیم.

مقام سوال

بحث دیگر این است که مقام سوالات کجاست کجا باید سوال کرد و بحث بعدی این است که آیا سوال بی‌ادعا هم داریم یا این که هر سوالی ادعا دارد؟ چه به صورت پیش‌فرض یا چه به صورت لازمه. در جلسه بعد راجع به منطق یا logistic سوال بحث خواهیم کرد.

سوال دستوری و منطقی

یک بحث درباره‌ی سوال تفکیک سوال منطقی از سوال دستوری است، می‌دانید که سوال دستوری جمله‌ای است که دستور زبان‌نویسان معتقدند باید در پایانش علامت سوال بیاید، این سوال، سوال دستوری، سوال دستور زبانی یا سوال گرامری است. اما واقعیت این است که همه‌ی این‌ها سوال منطقی نیستند، آن چه دستور زبان‌شناسان به آن می‌گویند سوال برخی‌اش استفهام انکاری است و استفهام انکاری در واقع سوال نیست. مثلاً یک وقتی شما به طرف مقابلتان می‌گویید مگر کوری؟! معنایش این است: کور که نیستی، و کور نیستی اخبار است نه سوال. در استفهام انکاری ما به ظاهر سوال می‌کنیم و در واقع چیزی را انکار می‌کنیم. چرا این کار را می‌کنیم چون به نظر می‌آید به لحاظ علوم ادبی یعنی معانی و بیان و بدیع، اینکه بگوییم مگر کوری؟ نسبت به وقتی که می‌گوییم کور نیستی تاکیدش بیشتر است. به این استفهامات به این جهت می‌گویند انگاری که منکر محتوای سوال‌اند. این سوالات، سوالات دستور زبانی‌اند اما سوالات منطقی نیستند. یک دسته استفهام‌های تقریری‌اند که درست عکس استفهام‌های انکاری‌اند. در استفهام‌های تقریری ما می‌خواهیم اثبات کنیم در حالی که در استفهام‌های انکاری ما چیزی را انکار یا نفی می‌کردیم. مثلاً در استفهامات تقریری می‌گوییم مگر به تو نگفته بودم معنایش این است که البته که گفته بودم، یا می‌گوییم مگر نمی‌دانی فلانی آدم درستکاری نیست؟ یعنی البته که می‌دانستی فلانی آدم درستکاری نیست. یا می‌گوییم مگر نمی‌خواهی دوباره ببینی‌اش؟ یعنی البته که می‌خواهی دوباره ببینی‌اش. این را تقریر می‌کنیم اثبات می‌کنیم، خلاف انکار. اگر دقت کنید در استفهام‌های انکاری سوال مثبت و حاصلش منفی است اما در استفهام‌های تقریری سوال منفی و حاصلش مثبت است. استفهام انکاری و تقریری هر دو اخبارند. در عین حال می‌بینید دستور زبان‌نویسان جلوی این‌ها هم علامت سوال می‌گذارند و آن‌ها را سوال می‌دانند ولی به لحاظ دستور زبان‌نویسی اگر چه سوال‌اند اما به لحاظ منطقی سوال نیستند، چرا؟ به این دلیل که آنی که منطقاً سوال است باید از مقوله‌ی انکار نباشد، از مقوله‌انشاء باشد، این دو نوع سوالی که گفتم اخبار در لباس انشائند و انشاء نیستند در حالی که سوال منطقی واقعاً انشاء است نه یک نوع اخبار که جلوه‌گری می‌کند در لباس انشاء.

به تعبیر دیگر سؤالات انکاری و سؤالات تقریری، سؤال‌نما هستند، شبه سؤال‌اند نه سؤال، سؤال می‌نمایند، اما سؤال نیستند. سؤال منطقی باید از مقوله‌ی انشاء باشد یا به عبارت دقیق‌تر از مقوله‌ی سنخ فعل گفتاری تحریکی باشد و گفتم این افعال، افعالی‌اند که ما از طریق آن‌ها مخاطبمان را به انجام کاری در آینده سوق می‌دهیم و در سؤال منطقی هم همین‌طور است و ما مخاطبمان را به انجام فعلی سوق می‌دهیم و آن فعل جواب سؤال را گفتن است. من استفهام انکاری و استفهام تقریری را چنانچه دقت کرده باشید گفتم که سؤال دستور زبان‌نویسی‌اند، چون دو تا از مهم‌ترین‌ها هستند. اما سؤالات دیگری هم هستند که که دستور زبان‌ی‌اند یا دستوری‌اند اما منطقی نیستند. مثل سؤالی که در احوال‌پرسی‌ها می‌پرسیم مثلاً می‌گوییم حالتان چه‌طور است؟ این سؤال، سؤال منطقی نیست و در واقع سؤال دستوری است و از این نظر شما هیچ‌وقت منطقی جواب نمی‌دهید، نمی‌گویید تبم آمده پایین یا چشم دردم بهبود پیدا کرده است، برخلاف وقتی که پزشک از شما حالتان را می‌پرسد که در این صورت سؤال، سؤال منطقی است، نه دستوری. در آنجا واقعاً پزشک از شما سؤال می‌کند یعنی فعل گفتاری تحریکی دارد، پس سؤال منطقی از مقوله‌ی فعل گفتاری تحریکی است و چه نوع فعل گفتاری تحریکی است.

شرایط سوال منطقی

۱. از مقوله فعل تحریکی باشد

افعال تحریکی چند قسم‌اند، یکی‌اش سؤال است و تفاوت آن با سایر افعال تحریکی چیست؟ چون یکی از اقسام فعل گفتاری تحریکی سؤال است. فعل گفتاری تحریکی وقتی سؤال است که گوینده از گزاره‌ی بی‌خبر باشد و نفیاً و اثباتاً از آن گزاره چیزی نداند. این شرط اول را به این صورت هم می‌شود بیان کرد که سؤال منطقی همیشه با یک جهل واقعی آغاز می‌شود یا یک ندانستن واقعی آغاز می‌شود. همیشه باید با جهل بسیط سؤال آغاز بشود یعنی اگر شما واقعاً ندانید ساعت چند است و ساعت را بپرسید، فعل گفتاری تحریکی داشته‌اید و از مقوله‌ی سؤال است.

شرط دوم: غرض از سوال، دانستن ندانسته باشد

شرط دوم این است که بخواهید آن چه را که نمی‌دانید بدانید. چون بعضی اوقات من چیزی را نمی‌دانم اما نمی‌خواهم که آن را بدانم. اما سوال وقتی است که چیزی را نمی‌دانم، اما می‌خواهم بدانم.

شرط سوم: سائل مخاطب را قادر به جواب بداند

شرط سوم این است که مخاطب را قادر به جواب سوال بدانید یعنی مخاطب را هم برایش علم به آن گزاره را برای او مفروض می گیریم و هم توانایی او را برای جواب دادن مفروض می گیریم. این یعنی مخاطب را قادر می دانید به پاسخگویی. چرا؟ چون او را دانای به آن گزاره ای می دانید که خودتان را نادان به آن گزاره می دانید و دیگر اینکه او را توانا به سخن گفتن می دانید. یعنی اگر شما بدانید شخص لالی از موضوعی باخبر است اما قادر به صحبت کردن درباره ی آن نیست باز هم سوالتان سوال منطقی نیست یعنی فعل گفتاری تحریکی نیست.

سوال: ولی سوال درست است، او نمی تواند جواب بدهد.

جواب: اگر می دانید که نمی تواند به سوال جواب بدهد، یعنی چه که سوالتان درست است؟ اگر نمی دانستید لال است، سوالتان منطقی بود اما وقتی می دانید که نمی تواند جواب بدهد آن وقت وقتی سوال می کنید، سوالتان منطقی نیست.

پس در سوال منطقی باید طرف مقابلمان را دانای به گزاره بدانیم و هم توانای به پاسخ گفتن آن گزاره، و گرنه کاملاً داریم عمل لغوی انجام می دهیم. یعنی rhetorically یعنی به لحاظ بلاغی سوال است اما به لحاظ منطقی اصلاً سوال نیست. از کجا بفهمیم که این شرایط احراز شده است تا بشود سوال منطقی یا اینکه دارای این شرایط نیست تا بشود سوال دستوری، از کجا باید بفهمیم این شرایط محقق اند یا محقق نیستند که اگر محقق بودند با سوال منطقی سروکار داریم و اگر محقق نبودند با سوال دستوری سروکار داریم. در این جاست که باید گفت بسته به اینکه سوال کنند خودمان باشد یا دیگری جواب سوال فرق می کند. اگر سوال کننده خود منم با رجوع به خودم می فهمم که این شرایط احراز شده یا خیر، یعنی با رجوع به خودم می فهمم آیا واقعاً این شرایط محقق است یا نه و آیا واقعاً من از گزاره ای بی خبرم و می خواهم از آن گزاره بی خبر باشم و طرف مقابلم را قادر به پاسخ گویی می دانم. جوابش از طریق درون نگری یا introspection مشخص می شود. هر سه تا سوالی که جواب به آن سوالات، سوال منطقی را از سوال دستوری تفکیک می کند و در این مورد با درون نگری قابل جواب گفتن است. اما اگر سوال کننده دیگری باشد اینجا واقعاً کار دشوار می شود، یعنی شما از من سوالی پرسیده اید که نمی دانم سوالتان دستوری است یا منطقی و اینجا جایی است

که باید از قرائن و امارات استفاده کرد و از طریق آن‌ها حدس زد که سوال شما منطقی است یا دستوری ولی هر چه قدر هم در این امارات و قرائن دقت کنیم باز می‌بینیم که نمی‌توانند به ما جواب قطعی بدهد.

نحوه تشخیص منطقی بودن یا دستوری بودن سوال

در باب اینکه واقعاً سوال ما واقعاً منطقی است یا دستوری. گاهی اوقات ما قرائن قطعی داریم مثل سوالات امتحانی، سوالات آزمایشی. مثلاً وقتی معلم از شما می‌پرسد پایتخت فرانسه کجاست، این سوال امتحانی است و قدماً به آن می‌گفتند سوال اختیاری. سوال اختیاری در واقع باز سوال نیست، چون ما قرینه و اماره قطعی داریم که معلم می‌داند پایتخت فرانسه کجاست اما باز از دانش آموز خود می‌پرسد پایتخت فرانسه کجاست. این باز سوال منطقی نیست. اما همیشه این قرائن جدی در کار نیست. مثلاً وقتی شما صبح به من می‌رسید و می‌گویید حالتان چه طور است واقعاً آدم نمی‌داند که سوال شما دستوری است یا منطقی، چون قرینه و اماره کافی وجود ندارد. آدم نمی‌داند شما احوال‌پرسی می‌کنید یا واقعاً می‌خواهید بفهمید که حال من نسبت به دیروز و پریروز چه طور است. اینجا گاهی قرائن و امارات از نگاه معلوم است یعنی من از نگاه شما می‌فهمم که سوالتان دستوری است یا منطقی، از طریق ادای سوال، تونالیت‌ی صدایتان، لحتتان. اما این‌ها باز هم قطعی نیستند. اما

ارزش داوری های منفی نسبت به سوال

مورد اول: ارزش داوری به حسب پیش فرض

بحث دوم این است که آیا در باب سوال ارزش داوری می‌شود کرد. فرض کنید الان فقط داریم راجع به سوالات منطقی حرف می‌زنیم. آیا در سوالات منطقی هم می‌توان ارزش داوری کرد، می‌توان گفت سوال خوبی کردی یا سوال بدی کردی. سوال دارای ارزش مثبتی کردی یا سوال دارای ارزش منفی گفتی. سخنان evaluative گفتن در باب سوال امکان‌پذیر است یا نه؟ جواب مثبت است درباره‌ی سوالات منطقی می‌شود ارزش داوری کرد. اولین ارزش داوری که می‌شود کرد این است که اگر سوال آمیخته باشد دارای ارزش داوری منفی است. ما به یک سلسله سوالات می‌گوییم سوالات آمیخته یا سوالات مرکب یا mixed questions یا سوالات مشوب یعنی به شاعبه یعنی سوال مرکب سوالی است که سوال است اما در آن یکی، دو تا، سه تا اخبار هم پیش فرض گرفته نشده، مثال مشهورش این است که اگر قاضی به شوهر بگوید باز هم

زنت را زدی؟ معنایش این است که لااقل یک بار قبل زنت را زده بودی. این یک اخبار یا پیش فرض است و پیش فرض قاضی این است که او لااقل یک بار زنت را زده است و این یک پیش فرض اخباری دارد اما اگر قاضی بگوید زنت را زدی؟ این سوال simple باشد دارای ارزش داوری مثبت است و اگر آمیخته باشد دارای ارزش داوری منفی است انگار پیش فرض این تفکیک این است که انگار سوال بدون پیش داوری هم امکان پذیر است. چون گفتم اگر سوالی پیش داوری داشته باشد Mixed است و اگر پیش داوری نداشته باشد ساده است.

آیا سوال می تواند بدون پیش داوری باشد؟

اما آیا سوال می تواند واقعاً بدون پیش داوری باشد یا نه. در قسمت چهارم بحث من به این موضوع می پردازم ولی فعلاً عرض کردم که اگر سوال بدون پیش فرض باشد می توان راجع به آن ارزش داوری مثبت داشت و اگر سوال پیش فرض دارد می توانیم در بابش ارزش داوری منفی داشته باشیم. پس اولین سوالات، سوالاتی اند که پیش فرض های اخباری دارند. این ها سوال نیستند و در واقع در ضمن سوال چیزی را تحکیم می کنند و به همین خاطر به لحاظ سوال بودنشان دارای ارزش داوری منفی است و ما در بابشان ارزش داوری منفی می کنیم. وقتی قاضی سوال می کند باز هم زنت را زدی؟ یعنی او باید اثبات کند که شوهر یک بار بیشتر زنت را زده است. اگر سوال شما mixed یا آمیخته به یکی، دو تا، سه تا پیش فرض اخباری باشد. اولین ارزش داوری منفی را به سوالتان می دهید اینجا تعبیری که دیگران به کار بردند را می خواهم کمی اصلاح کنم و من می گویم اگر سوالی آمیخته باشد ارزش منفی دارد و اگر آمیخته نباشد ارزش مثبت دارد. این چیزی است که معمولاً در منطق سوال گفته می شود، اما باید دقتی تر گفت که اگر سوالی آمیخته باشد ارزش منفی دارد اما نه اینکه اگر سوالی آمیخته نباشد دارای ارزش مثبت باشد. اگر آمیخته نباشد خنثی است.

مورد دوم: ارزش داوری به حسب خروج از بحث

یک نوع ارزش داوری دیگر در باب سوالات می شود و آن این است که اگر سوالی خروج از محل بحث باشد این سوال دارای ارزش داوری منفی است. فرض کنید من دارم در باب جنایات هیتلر سخنرانی می کنم و می خواهم اثبات کنم هیتلر یک جنایت کار بوده و بعد می گویم خوب چه طور جنایت کار تلقی نکنیم کسی را که مثلاً شش میلیون یهودی را کشته است، فقط به این جهت که یهودی بودند. اگر شما وسط سوال

پرسیدید شش میلیون را کشت یا شش میلیون و سه نفر را؟ یعنی خروج از محل بحث. یعنی فرقی در نتیجه‌ی بحث ندارد. چه شش میلیون را کشته باشد، چه شش میلیون و سه نفر. گر چه سوال منطقی است و از جهلی برمی‌خیزد. شما به اینکه دقیقاً تعداد کشته‌شدگان چه قدر بودند نادانید. سوال منطقی است اما دارای ارزش داوری منفی است؟ یعنی ما به این سوال ارزش منفی می‌دهیم و خروج از محل بحث است چون محل بحث جنایت کار بودن هیتلر است و جنایت کار بودن او به اینکه سه نفر را بیشتر کشته باشد یا کمتر فرقی نمی‌کند.

سوال: ولی اگر از یک تاریخ نگار پرسیم ارزش داوری منفی ندارد.

جواب: بله، آن وقت دیگر ارزش منفی نداشت، چون خروج از محل بحث نبود و محل بحث تاریخ‌نگار ثبت وقایع تاریخی است اما محل بحث من یک بحث اخلاقی بود. من داشتم راجع به شخصیت و منش هیتلر ارزش داوری منفی می‌کردم و این سوال شما هر چه جوابش باشد ربطی به محل بحث ندارد.

یا مثل اینکه من بچه‌هایم را نصیحت می‌کنم و می‌گویم مثل پرویز - پسر همسایه - نباشید که دیروز سه تا از شیشه همسایه‌ها را شکست. و اگر آن وقت بچه‌ی من پرسید سه تا شیشه را شکست یا دو تا؟ این سوال در بابش ارزش داوری منفی می‌شود، چون در بحث من ربطی ندارد که سه تا شکسته باشد یا دو تا شکسته باشد. بله، اگر می‌خواستیم برای همسایه‌مان شیشه بخریم باید دقیقاً می‌دانستیم که پرویز سه تا شیشه را شکسته یا دو تا شیشه را؟ سوالاتی که ناشی از این هستند که محل بحث را مورد توجه قرار دادیم محل بحث دو تا یا سه تا شیشه را شکستن نیست، محل بحث بی‌ادبی بچه‌ی همسایه است.

مورد سوم: ارزش داوری به حسب عدم طرح مقدمات سوال

یک مورد سوم که برای سوالات ارزش منفی قائل می‌شوم سوالاتی است که سوال‌کننده مقدمات سوال را برای طرح سوال طی نکرده و سوال می‌کند که این معنایش این است که آن چه را به عهده‌ی خودش بوده انجام نداده و می‌خواهد دیگری این کار را برای او انجام بدهد معلم‌ها با این سوالات خیلی مواجه می‌شوند که طرف به این خاطر که درس جلسه‌ی قبل را نخوانده سوال دارد. خوب تو باید مقدمات لازم را طی می‌کردی تا در باب سوال ارزش داوری مثبت بشود وقتی تو آن چه را در پنج جلسه‌ی گذشته گفته شده را نخواندی یا مرور نکردی و باید نسبت به مطالب طرح شده در این چند جلسه عالم می‌شدی سوال به لحاظ

ارزش داوری، دارای ارزش داوری منفی است و معنایش این است که سوال ناشی از جهل است ولی جهلی که مقدمات لازم برای آن را طی کرده باشد و باید مقدمات لازم را برای طرح سوال منطقی طی کرده باشد.

مورد چهارم: عدم توانایی پاسخگویی بالفعل توسط مورد سوال قرار گیرنده

ارزش داوری چهارمی که مطرح می شود وقتی است که سوال کاملاً سوال است و معنایش این است که مخاطبتان بالقوه و نوعاً قدرت پاسخ گویی دارد ولی بالفعل و به لحاظ اوضاع و احوال قدرت جواب گویی ندارد. اگر بالقوه و نوعاً هم امکان جواب گویی نداشت سوال، سوال منطقی نبود و فقط سوال دستوری نبود. اینجا بالقوه و نوعاً قدرت پاسخ گویی دارد اما در وضعیتی نیست که قادر به پاسخ گویی باشد. مثل وقتی که شما در مورد چیزی سوال می کنید که الان اسناد و مدارکش پیش من حاضر نیست. اگر اسناد و مدارک روی میزم بود که درست ولی الان اسناد و مدارک پیش من حاضر نیست، در این وضع و حال و situation اگر کسی سوال کرد سوالش ارزش داوری منفی دارد. اگر چه من نوعاً و بالقوه قدرت پاسخ گویی به این سوال را دارم و بالفعل و در این وضع و حالی که قرار گرفته ام نمی توانم به سوال جواب بدهم.

مورد پنجم: به کارگیری عبارات غامض و مبهم

دیگر سوالاتی که در آنها عبارات غامض یا عبارات دارای ابهام یا ابهام به کار می رود، این هم در عقلانیت گفتاری ارزش داوری منفی به این سوال تعلق می گیرد، که نباید در سوال این گونه عبارات به کار برود. البته تا جایی که می شود این چنین سخن نگفت. ممکن است دیگر آسانتر از حدی نتوان سخن گفت. به قول انیشتین مطالب تان را ساده کنید اما نه ساده تر. یعنی اگر از یک حدی ساده ترش کردید دیگر مطلب از دست رفته. مثلاً یک نفر حرکت جوهری ملاصدرا را هر چه توضیح می دهد قابل فهم نمی شود، آن وقت آن قدر ساده اش می کند تا این حد می گوید ملاصدرا می گفت همه چیز حرکت می کند و اگر او چنین گفت، این اصلاً سخن ملاصدرا نیست و خیلی ساده اش کردید اما سادگی اش اصالت سخن را از بین برده و سخن را از حدی نمی شود ساده تر کرد چون آن وقت دیگر این سخن تبدیل به سخن دیگری می شود. ولی تا آن جا که می شود سوال نباید غامض باشد، یا دارای ابهام و ابهام باشد.

مورد ششم: ارزش داوری به حسب ذوقی و سلیقه ای بودن

ارزش داوری منفی بعدی این است که سوال نباید درباره‌ی امور ذوقی و سلیقه‌ای باشد، این چیزی است که به آن می‌گوییم matters of stay نباید باشد، نباید از این‌ها سوال کرد. به دلیل اینکه سوال از این‌ها چیزی را برای تو مکشوف نمی‌کند و باید اموری که به ذوق و سلیقه مرتبطند طرح نشوند چون سوال شونده چیزی را برای سوال کننده مکشوف نخواهد کرد.

مورد هفتم: ارزش داوری به حسب اعتراض پس از سوال

سوالات منفی دیگر سوالاتی‌اند که ارزش داوری منفی درباره‌ی آن‌ها به خاطر اعتراضی است که پس از طرح سوال انجام می‌گیرد، مثلاً اگر شما از من پرسید زندگی پس از مرگ وجود دارد؟ و من بگویم خیر. تا این جا مشکلی وجود ندارد و اگر حالا بگویید که تو به چه حقی می‌گویی زندگی پس از مرگ وجود ندارد، که اگر چنین کنید در باب سوالتان ارزش داوری منفی کرده اید. چرا؟ به این دلیل که وقتی شما سوال می‌کنید زندگی پس از مرگ وجود دارد یا ندارد در واقع رای مرا می‌پرسید و وقتی اعتراض می‌کنید در واقع انگار دارید می‌گویید چرا رای تو مثل رای من نیست و گویا معنایش این است که شما رأیی داشتید در این باب و اگر رای داشتید این منافات دارد با اینکه سوال باید با جهل آغاز بشود. و در محیط فعلی ما خیلی چنین چیزی وجود دارد. قرار بود سوال با جهل آغاز بشود نه با علم یا ظن. وقتی شما از من می‌پرسید زندگی پس از مرگ وجود دارد یا نه، مفروضشان این است که نمی‌دانید زندگی پس از مرگ وجود دارد یا نه رای من را در این باب می‌پرسید. و اگر من گفتم نه و شما اعتراض کردید یعنی گویی زندگی پس از مرگ وجود دارد و تو می‌گویی وجود ندارد. خوب اگر تو می‌دانی وجود دارد پس چرا سوال کردی؟ این را من گاهی به دو صورت گفتم.

دو اصل بدیهی درباب سوال در جامعه ما

در جامعه‌ی ما دو اصل بدیهی درباره‌ی سوال زیر پا گذاشته می‌شود یکی درباره سوال کننده و یکی درباره جواب دهنده. در ناحیه‌ی سوال کننده، سوال کننده از شما سوال می‌کند و در واقع رای خودتان را می‌خواهد ولی گویا دارد می‌گوید باید رای من را به زبان بیاوری. اگر تو رای داری پس چرا از من سوال می‌کنی؟ اگر

سوالی که می‌کنی پیشاپیش جوابش معین است پس چرا از من می‌پرسی، دیگر سوال کردن معنا ندارد. به تعبیر دیگری همیشه سوال کنندگان به جای آنکه بخواهند جواب بدهند را بشنوند انگار می‌خواهند جواب خودشان را از زبان جواب‌دهنده بشنوند و گویی خودشان جواب دادند به این سوال. در ناحیه جواب‌دهنده هم، شما از من راجع به X سوال می‌کنید و من راجع به هر امور عالم جواب می‌دهم الا همان X که از من پرسیده بودید. مثلاً شما می‌پرسید ناصر خسرو قبادیانی با فخر رازی در چه مواردی اختلاف داشت و من شروع می‌کنم راجع به سیر تاریخ فلسفه و کلام و همه چیز حرف می‌زنم الا سوال شما. شما کمتر می‌بینید کسی به سوال جواب دقیق بدهد. معمولاً هم می‌گویند من پیرامون جواب شما نکاتی بگویم.... راست هم می‌گوید چون به پیرامون سوال می‌پردازد و نه خود سوال. معمولاً وقتی درباره‌ی سوالی ارزش داوری منفی نمی‌شود راجع به آن ارزش داوری مثبت می‌کنند و من به این معتقد نیستم ولی به نظر من سوالاتی که ارزش داوری منفی ندارند، خنثی‌اند. این در باب قسمت دوم بحث. اما یک قسمت سومی مطرح شده که مقام سوال کجاست؟

سوال: جناب استاد می‌شود گفت وقتی کسی سوال خودش را سوال خیل عظیمی از آدم‌ها بداند هم سوالش دارای ارزش داوری منفی است؟

جواب: به نظر من این جا سوال او در زمره‌ی mixed question قرار می‌گیرد، یعنی سوالاتی که پیش‌فرض دارند و پیش‌فرض این است که این سوال من نیست و سوال همه است یا سوال بسیاری است.

مقام سؤال

اما مقام سوال کجاست. در باب اینکه مقام سوال کجاست، در مورد بیان هم گفته شده، مثلاً قدمای ما می‌گفتند در این مورد پیامبر در مقام بیان نبوده است و یا بوده است. در آن وقت باید می‌دیدیم که مقام بیان چیست. مثلاً وقتی من می‌خواستم ریاضی یاد بدهم و جمع و ضرب و تقسیم را یاد بدهم می‌گفتم پرتقال فروشی پرتقال را خرید کیلویی ۴۰۰ تومان و فروخت کیلویی ۵۰۰ تومان و بعد می‌گویم در یک تن پرتقالی که این طور خرید و فروخت حساب کنید چه قدر سود کرده این جا من در مقام بیان نرخ واقعی پرتقال نیستم و دانش‌آموزانم نمی‌توانند بگویند پرتقال کیلویی ۵۰۰ تومان نیست. من در مقام بیان نبودم و می‌خواستم ریاضی را به شما یاد بدهم. این بر خلاف وقتی است که من در مقام بیان نرخ اجناس هستم. آنجا اگر یک کلمه‌اش

اشتباه باشد شما حق اعتراض دارید اما من اینجا در مقام یاد دادن ریاضی ام قدمای ما قبلاً وقتی می دیدند چیزی قابل دفاع نیست می گفتند پیامبر در مقام بیان نبوده و می خواسته چیز دیگری بگوید مثل معلم ریاضی که می خواسته چیز دیگری بگوید اما اسمی از قیمت پرتقال و سیب برد. بحثی که راجع به مقام بیان است در مورد مقام سوال هم قابل تکرار است. چه کسی در مقام سوال است؟ و مقام سوال کجاست؟ یک بحث را اول در مورد شرایط سه گانه سوال منطقی عرض کردم که سوال کننده باید جاهل باشد، سوال کننده طالب رفع جهل خودش باشد و سوال کننده سوال شونده را قادر به پاسخ گویی به سوال خودش بداند. اگر سوال کننده، سوال شونده را قادر به پاسخ گویی نداند سوال او منطقی نیست بلکه سوالش دستوری است. اما یک چیزهایی هم زائد بر این لازم است.

شرایط بودن در مقام سوال

مقام سوال جایی است که این سه تا شرط باشند که سوال اصلاً سوال منطقی باشند اما باید یک وضع و اوضاع دیگری هم وجود داشته باشد تا مقام، مقام سوال باشد. این ها لااقل سه شرطند که مقام سوال باشد.

۱. ظن قوی بر علم کافی سوال شونده بر پاسخ

یکی اینکه ظن قوی ببریم به اینکه سوال شونده دارای علم کافی برای جواب دادن هست و همین ظن قوی کافی است. ما ظن قوی می ببریم که معلم فیزیک ما جواب سوالات فیزیکی ما را می داند اما نه بیشتر از این. اما ممکن است فیزیکدانی واقعاً هم فیزیکدان باشد اما جواب سوالی را نداند. معمولاً ما ظن قوی می ببریم که متخصصان هر رشته ای دارای چنین ویژگی باشند اما نه بیشتر از این هیچ وقت نمی شود یقین داشت که متخصص هر رشته ای بتواند به همه ی سوالات آن رشته جواب بدهد، اما ظن قوی کفایت می کند.

۲. زیاد نبودن مقدمات جهت پاسخ به سوال

دوم آنکه مقام سوال مقامی است که مقدمات لازم برای سوال جواب دادن آنقدر زیاد نباشد که در آن زمان نشود سوال را جواب داد مثلاً انیشتین اینجا بیاید او نظریه نسبیت عام و خاص خود را می داند. اما اگر من سوال کردم و او گفت برای آنکه به سوال جواب بدهم احتیاج است که پنج یا شش سال برای تو مقدماتی را بگویم و در این زمان مقدور نیست و تو باید خیلی مقدمات را در فیزیک و ریاضیات و کیهان شناسی طی کنی. اینجا زمان، زمان توضیح این ها نیست. می گویند اینجا زمان، زمان طرح سوال نبود و تو نباید چنین

سوالی از انیشتین می کردی. چون مقدمات لازم برای پاسخ به جواب تو مقدماتی نیست که در این زمان قابل استیفا باشد و بشود آن را تحصیل کرد. مقام سوال مقامی است که در آن جواب دهنده بتواند در زمانی که عرفاً در اختیار دارد مقدمات لازم را برای پاسخ گویی به سوال شما تهیه و تدارک کند اما در آن زمانی که عرفاً در اختیارش هست می گویند اینجا او در مقام سوال نبود و نباید چنین سوالی را می کردید و مقدمات پاسخ گویی به این سوال مقدمات، مقدماتی نبوده که قابل استیفا باشد.

۳. بازداشتن سوال شونده از کار مهمتر

یک مورد سوم هم وجود دارد که جواب سوال سوال دهنده را از کار مهم تری باز دارد. اینجا هم می گویند مقام، مقام سوال نیست و خیلی ها در باب عبس و تولی وقتی می خواستند از پیامبر دفاع کنند این را گفته اند. در آن داستان آمده که پیامبر داشت با اشراف قریش درباره ی اسلام سخن می گفت تا آن ها به اسلام رو بیاورند و چنین محاسبه کرده بود که اگر آن ها به اسلام روی بیاورند عموم مردم روی می آورند، چون مردم تابع اکابر قومند. در همان وقت یک شخص کوری سوال نامربوطی کرد و پیغمبر عبوسی کردند و اینجا مقام مقام سوال نبود. چون سوال شونده اگر بخواهد به سوال جواب بدهد از کار مهم تری باز می ماند و ما نمی توانیم سوال شونده را از کار مهم تری باز بدریم و به یک کار کم اهمیتی وادار کنیم.

وجود یا عدم وجود سوال بدون پیش فرض یا لازمه

تفاوت پیش فرض و پیش داوری

اما قسمت چهارم این است که آیا ما سوال بدون پیش فرض یا بدون لازمه داریم یا نه. برای جواب به این سوال باید توجه کنیم که پیش فرض با پیش داوری فرق می کند. ما در علم چیزی داریم به نام pre-supposition یا پیش فرض، یک چیزی داریم با نام pre-justicing. این دو تا با هم فرق می کنند. پیش داوری که همیشه ارزش منفی دارد یعنی داوری پیش، یعنی داوری پیش، یعنی داوری پیش از مواجهه با متعلق داوری. همیشه به پیش داوری می گوئیم یعنی داوری پیش، داوری پیش از مواجهه با امر مورد داوری.

اگر من گفتم همه ی اصفهانی ها فلان طورند، همه ی تهرانی ها به همان طورند، همه مشهدی ها فلان جورند. همه ی آمریکایی ها یا همه ی یهودی ها به همان جورند. این ها همه پیش داوری اند و با آن که متعلق داوری من است یعنی اصفهانی ها مواجهه نکرده باشد، چون اینطور است، پیش داوری همه از لحاظ علمی ارزش منفی

دارد، چه خود پیش‌داوری‌اش مثبت باشد و چه خود پیش‌داوری منفی باشد. چه اینکه مثلاً بگویید اصفهانی‌ها ناخن خشک‌اند و چه بگویید خوش‌لفظ و کلامند. چه وقتی که می‌گویید خوش‌لفظ و کلامند که ارزش داوری مثبت است و چه بگویید ناخن خشک‌اند که ارزش داوری منفی است، به طور کلی ارزش داوری شما امری منفی است، چون داوری درباره‌ی اصفهانی‌ها بدون مواجه شدن با اصفهانی‌هایی است که متعلق داوری‌اند، مورد داوری یا judged اند. بنابراین خود پیش‌داوری ارزش منفی دارد اما پیش‌فرض خودش خنثی است و می‌تواند ارزش منفی پیدا کند و می‌تواند ارزش مثبت پیدا کند.

پیش فرض

پیش‌فرض یعنی مفروضاتی که ما پیش از شروع در تحقیق داریم. در اوایل این سلسله بحث‌ها گفته بودم که به چه کاری می‌گوییم تحقیق؟ به کاری که با یک سلسله سوالات آغاز شود. تحقیق را با مذاکره و مناظره و جر و بحث و مطالعه علمی تفاوتش را گفتم و گفتم که تحقیق با سوال آغاز می‌شود. یعنی ما نسبت به چیزی جاهل بسیط داریم و می‌دانیم که نمی‌دانیم. تحقیق بدون پیش‌فرض امکان‌پذیر نیست. هر تحقیقی یعنی یافتن جواب هر سوالی پیش‌فرض می‌خواهد. این پیش‌فرض‌ها خودشان خنثی هستند، اگر به گونه خاصی باشند می‌شود پیش‌فرض منفی و اگر به گونه خاص دیگری باشند می‌شوند پیش‌فرض مثبت، پس پیش‌فرض خودش خنثی است، برخلاف پیش‌داوری که همیشه منفی است در قلمرو علم. با تفکیکی که میان پیش‌داوری و پیش‌فرض کردیم می‌خواهیم بگوییم که سوال بدون پیش‌فرض وجود ندارد. بدون پیش‌داوری باید وجود داشته باشد یعنی نباید در سوال پیش‌داوری وجود داشته باشد اما بدون پیش‌فرض امکان ندارد.

انواع پیش فرض ها در سوال

این پیش‌فرض‌ها که در هر سوالی هستند سه قسمند، پیش‌فرض‌های مربوط به سوال شونده، پیش‌فرض‌های مربوط به موضوع سوال و پیش‌فرض‌های مربوط به اوضاع و احوال.

مثال ساده می‌زنم. مثلاً می‌گوییم آیا فلان آقا امروز آمده یا نه؟ همین سوال خیلی ساده معصوم که به نظر می‌رسد در جهان موضوعی نگرفته، موضع گرفته وقتی چنین سوالی می‌کنم یک سلسله پیش‌فرض‌هایی دارم راجع به خود موضوع سوال، یعنی راجع به این آقا که از ایشان پرسیدم. مثلاً معتقدم که چنین شخصی وجود دارد. شخصی که با این نام وجود دارد گاهی به این مکان می‌آید و امروز این شخص می‌توانسته است به این

مکان بیاید و می توانسته است نیاید. هر کدام از این پیش فرض ها را اگر نداشتیم نمی توانستیم سوال کنیم. هر کدام از این پیش فرض ها هم پیش فرض هایی دارند اما پیش فرض های این سوال این سه تا هستند راجع به خود موضوع سوال که این آقاست. اما من پیش فرض هایی هم راجع به شما دارم که دارم از شما این سوال را می پرسم. یکی اینکه من پیش فرضم این است که شما ایشان را می شناسید. پیش فرض دوم این است که شما در وضعی هستید که از آمدن و نیامدن ایشان باخبر باشید و پیش فرض سوم اینکه شما در وضعی هستید که بخواهید به سوال من جواب بدهید و گرنه من نمی توانم از شما سوال کنم. پیش فرض بعدی این است که شما بخواهید به سوال من جواب بدهید.

اما من پیش فرض هایی هم راجع به اوضاع و احوال دارم که همه اش نیست و مهم ترینش است. منظورم از پیش فرض راجع به اوضاع و احوال، پیش فرض راجع به اوضاع و احوال طبیعی و مادی است. مثلاً پیش فرض من این است که صدای من به گوش شما می رسد، اگر اینجا خلاء بود صدای من به گوش شما نمی رسید و سوال معنا نداشت و به گفته ی قدما لا اقل اینجا را اثر با اثر پر کرده است و صدای من می تواند همراه امواج شود و به پرده ی گوش من برسد. پیش فرض دیگر اینکه دستگاه شنوایی شما معیوب نیست و پیش فرض دیگر اینکه شما لال نیستید، همه پیش فرض هایی که در سوال وجود دارد را به نظر می رسد به این سه دسته ای تقسیم کرد که عرض کردم. شما نمی توانید سوالی طرح کنید که پیش فرض نداشته باشد. وقتی این گونه است چرا mixed question ها بداند. چرا وقتی قاضی می گفت باز هم زنت را زدی بداند و می گفتیم راجع به این ارزش داوری منفی می کنیم؟ شاید قاضی هم راجع به این موضوع پیش فرض داشته است و پیش فرضش این بوده که این آقا قبلاً هم همسرش را زده است. چرا آن mixed question ها را که پیش فرض های این جوری داشتند آن ها را قبیح می دانستیم؟ مگر می شود بدون پیش فرض سوال کرد؟ اگر می شود بدون پیش فرض سوال کرد پس چرا به سوال قاضی گفتید سوال آمیخته؟

پیش فرض های مشترک و مختص سوال نزد سائل و مسؤل

اینجاست که در اینجا باید پیش فرض های هر سوال را به دو دسته ی بزرگ تقسیم کرد. ۱- پیش فرض هایی که در نزد سوال کننده و سوال شونده مشترک اند و دوم پیش فرض هایی که مختص سوال کننده اند. Mixed question چه نوع پیش فرضی دارد؟ پیش فرض مختص سوال کننده دارد. بنابراین Mixed Question ها

عیشان این است که در آن‌ها پیش‌فرضی راه پیدا کرده که فقط خود سوال کننده این پیش‌فرض را دارد و مخاطب این پیش‌فرض را ندارد. یعنی فقط قاضی معتقد است که او قبلاً زنش را زده است. ممکن است متهم قبول ندارد که زنش را زده. اگر مرد قبول داشت که زنش را زده مشکلی نبود، پیش‌فرض این است که من قدرت زدن زنم را دارم. هیچ پیش‌فرضی نداریم که شمای قاضی داشته باشی و من متهم نداشته باشم اما تا گفתי باز هم زنت را زدی؟ این باز هم که اضافه کردی پیش‌فرضی داری که من آن را قبول ندارم یعنی من این پیش‌فرض را قبول ندارم Mixed Question ها به خاطر پیش‌فرض داشتنشان بد نیستند به خاطر این که پیش‌فرض مختص کننده دارد و پیش‌فرضی ندارند که مشترک سوال کننده و سوال شونده است. بنابراین ما هیچ‌گونه سوال بدون پیش‌فرض نداریم و باید کاری کنیم که پیش‌فرض‌هایمان مشترک خودمان باشد و سوال شونده. تمام اهماان باید به این باشد که پیش‌فرض‌هایی در سوالمان بگنجانیم که این پیش‌فرض‌ها را سوال شونده هم قبول دارد. آن وقت سوال معنا دارد، نه پیش‌فرض‌هایی که خودمان قبول داریم اما سوال شونده آن را قبول ندارد. این جاست که آدم باید سوالات را به دو دسته بزرگ تقسیم کند. سوالات و نه پیش‌فرض‌ها.

من پیش‌فرض‌ها را اول به سه قسم تقسیم کردم. پیش‌فرض‌های مربوط به سوال شونده، پیش‌فرض‌های مربوط به موضوع سوال و پیش‌فرض‌های مربوط به اوضاع مادی و طبیعی. و تقسیم‌بندی دیگر این بود که این پیش‌فرض‌ها مشترکند میان سوال کننده و سوال شونده یا مختص سوال کننده.

تقسیم سوال به شروع شونده با آیا و شروع شونده با غیر آیا

اما خود سوال‌ها را باید به دو دسته بزرگ تقسیم کرد. سوال‌هایی که با آیا و یا با چیزی در حکم آیا شروع می‌شوند و سوال‌هایی که با ادات سوالی غیر از آیا شروع می‌شوند و این تقسیم خیلی مهم است در بحث ما. سوالاتی که با آیا و ادات سوالی در حکم آیا شروع می‌شوند جوابشان آری، نه است. اما هر سوال دیگری جوابش آری یا نه نیست. اگر به شما بگویم آیا فلان آقا امروز به کلاس درس آمده‌اند یا نه؟ شما با آری یا نه جواب می‌دهید. اما اگر بگویم چرا فلان آقا به کلاس نیامده است؟ جواب چرا، آری یا نه نیست. چطور فلان آقا به کلاس آمده است (یعنی با چه وسیله‌ای)؟ یا کی فلان آقا به کلاس آمده است؟ این‌ها هیچ کدام جوابشان آری یا نه نیست. ما فقط یک نوع سوال داریم که جوابش آری است یا نه. آن هم سوالی است که با

آیا شروع می شود. اما سوالاتی که با کی، کجا چگونه، چرا آغاز می شود، جوابشان آری یا نه نیست. من اگر بگویم چرا فلان آقا به کلاس نیامده؟ اگر بگویند آری یا بگویند نه، معنا ندارد.

پیش فرض های سوالات شروع شونده با آیا کمتر از بدون آیا

چرا این تفکیک را این جا انجام دادم؟ به خاطر این که پیش فرض های سوال های قسم اول کمتر از پیش فرض های سوال های قسم دوم است. پیش فرض هایی که با سوالاتی با آیا شروع می شوند پیش فرض هایش کمتر از سوالاتی است که با آیا شروع نمی شوند. مثل کی، کجا، چگونه و چرا. بنابراین باید همیشه مراقب بود که سوالات قسم دوم گرانبارترند از پیش فرض و باید در پیش فرض هایشان مداخله کرد. می گویند هارون الرشید، البته من این را در سند تاریخی ندیدم، البته پرویز شهریاری این را نقل می کند، که هارون الرشید از دانشمندان پرسید اگر ظرفی لبالب آب باشد و شما یک قطره آب بریزید، آن یک قطره آب بیرون می ریزد؟ دانشمندان شروع به بحث های فراوان کردند و آن وقت دانشمندی گفت اول یک ظرف آبی بیاوردی و لبالب آبش کنی تا آن وقت بینیم وقتی قطره آبی در آن می چکانیم بیرون می چکد یا خیر و آن وقت درباره این موضوع صحبت کنید. چون سوالات دال بر چرا، یک واقعیت بدون چرا را مفروض می گیرد. چرا آب بیرون می چکد، آب بیرون می چکد را مفروض گرفته و می پرسد چرا آب بیرون می چکد و چرا آب می چکد بیرون، آب می چکد بیرون را مفروض گرفته ولی آب می چکد بیرون، آب می چکد بیرون را مفروض نگرفته. این است که آیاها مفروضات کمتری دارند تا چراها.

اگر بگویم کی آمدی؟ کی رفتی. مفروض گرفتم که رفتی یا آمدی. اما اگر بگویم آمدی یا رفتی دیگر چیزی را مفروض نگرفتم. بنابراین سوالات مصدر به آیا، یعنی سوالاتی که در صدرشان آیا می نشیند تعدادشان کمتر از سوالات مصدر به کی، کجا و چگونه و چرا است. بنابراین در این سوالاتی که می کنند باید حواسمان باشد که نکند پیش فرضی را به ما تحمیل کنند و ما حواسمان نباشد که این پیش فرض داریم یا نه و جوابمان منفی بود.

وجود یا عدم وجود سوال بدون لازمه

اما بحث دیگرمان این بود که سوال بدون لازمه داریم یا نه. لازمه همیشه چیزی است که وقتی به چیزی ملتزم شدید باید به آن هم ملتزم شوید و دیگر راهی ندارید اگر شما به الف، ب است ملتزم شدید و به ب، ج است هم ملتزم شدید پس دیگر باید به الف، ج است ملتزم شوید. آن وقت می‌گوییم الف ج است لازمه الف، ب است و ب، ج است، است. اگر کسی قبول کرد که الف، ب است و بعد هم قبول کرد که ب، ج است دیگر نمی‌تواند تحاشی بکند و بگوید من قبول ندارم که الف، ج است.

لازمه تام و ناقص

اخبارها همیشه لازمه دارند، چه لازمه‌های تام و چه لازمه‌های ناقص. یعنی آن‌هایی که به آن‌ها می‌گفتیم فعل گفتاری اخباری. لازمه تام مثل این که من قبول کردم الف، ب است و قبول کردم ب، ج است لازمه تامش این است که الف، ج است. دیگر نمی‌توانم شانهم را خالی کنم از این که الف، ج است. اما اگر فقط قبول کردم الف، ب است این هم لازمه‌ای دارد اما لازمه اش ناقص است. الف، ب است را قبول کردم اما ب، ج است را قبول نکردم. اگر الف، ب است را قبول کردم و ب، ج است را هم قبول می‌کردم، الف، ج است به شکل تام به روی دوشم می‌آمد. اما اگر فقط الف، ب است را قبول کردم و ب، ج است را قبول نکردم لازمه‌ای روی دوش من آمده که هیچ سخن دیگری که با الف، ب است، ناسازگار است را قبول نکنی. اما نمی‌گویند چه چیز را قبول نکنی. به این می‌گویند لازمه ناقص. پس فرق لازمه تام با لازمه ناقص این است که در لازمه تام بر دوش ما می‌گذارند که فلان چیز واحد را باید قبول کنی، اما در لازمه ناقص می‌گویند بهمان چیزها را نباید قبول کند.

سوال به تعداد پیش فرضهایش لازمه دارد

اما آیا هر سوالی لازمه دارد؟ سوال به تعداد پیش فرضهایش لازمه دارد، چون گفتیم سوال بدون پیش فرض نیست و هرچه پیش فرض داشته باشد به ازایش لازمه تام یا لازمه ناقص دارد. یعنی اگر من به شما گفتیم فلان آقا آمده‌اند یا نه، لازمه اش این است که اصلاً چنین شخصی وجود داشته باشد. بعدش نمی‌توانم حرفی بزنم که گویا اصلاً چنین شخصی وجود ندارد، چون تا گفتم فلان آقا آمده‌اند یا نه، یعنی تا گفتم فلان آقا آمده‌اند یا نه یعنی قبول کردم چنین شخصی وجود دارد و حتی نمی‌توانم حرفی بزنم که گویا ایشان را نمی‌شناسم.

بنابراین نمی توانم اول بگویم آیا فلان آقا آمده اند یا نه و یک ساعت بعد بگویم من اصلاً آقایی را با این نام نمی شناسم. می گویند لازمه سوالات این است که این حرف را نرنی و این لازمه ناقص است. بنابراین نه سوال بدون لازمه داریم و نه سوال بدون پیش فرض. اما اگر دقت کرده باشید این که سوال بدون لازمه نداریم ناشی از این است که سوال بدون پیش فرض نداریم. لازمه سوالات نتیجه پیش فرض داشتن سوالات است. چون سوالات پیش فرض دارند لازمه دارند، اگر بر فرض محال سوالات پیش فرض نداشتند می توانستند لازمه هم نداشته باشد.

راجع به این پنج قسم سوال مهمی که وجود دارد یک بحث جزئی وجود دارد. سوال آیا دار و چهار قسم هم بدون آیا که شامل کی، کجا، چرا و چگونه است که این ها مهم ترین ها هستند.

پیش فرضهای خاص سوال های شروع شونده با غیر آیا (کی و کجا)

راجع به پیش فرض های خاص هر کدام بحث هایی صورت گرفته است شما نمی توانید بر سر امر انتزاعی کی دریاورید، دو بعلاوه دو مساوی با چهار یک واقعیت انتزاعی است و نه یک واقعیت انضمامی. نمی شود گفت کی دو بعلاوه دو می شود چهار؟ کی یعنی سوالاتی که مساوی به زمانند بر سر امور انتزاعی در نمی آیند، چون امور انتزاعی زمان ندارند و امور انضمامی اند که زمان دارند. من می توانم بگویم کی علی از بیمارستان مرخص شد، چون از بیمارستان مرخص شدن علی امر Concrete یا انضمامی است. اما نمی توانم بگویم کی مجموع زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه شد؟ چون این و همه حقایق ریاضی واقعیت انتزاعی اند. همه ی حقایق منطقی هم واقعیت های انتزاعی اند و کی بر سر آن ها در نمی آورند. مثلاً می گویم کی تا به حال الف ب است مساوی است با الف، ج است، کی ندارد. بنابراین سوالات شروع شونده به کی نباید بر سر امور لازماني در بیاید. یعنی امور انتزاعی.

سوال: یعنی اموری که مجردند و زمان و مکان ندارند ؟

جواب: زمان ندارند کی نباید بر سرشان بیاید و یا مکان ندارند، نمیشود بر سرشان کجا آورد. اگر کسی به عازمی گفت کجا خدا را یافتی این غلط است، چون خدا مکان ندارد که بشود او را در یک جایی بیابی. یا

اگر کسی گفت عدد p در ریاضیات کجا به سر می‌برد. به همین ترتیب اموری که کیفیت ندارد بر سر آنها چگونه نمی‌آورند و به همین ترتیب اموری که علت ندارند بر سر آنها چرا نمی‌آورند . من اجمالی را گفتم ولی این نکته‌ای که گفتم تفاسیری دارد که دیگر بیانش ضروری نیست. اینکه مثلاً آیا، کی، چگونه کجا، چرا چه پیش فرض‌هایی دارند. اما من دیگر به این موضوع نمی‌پردازم.

پایان درسگفتار تحلیل فلسفی