

مقاله پژوهشی

رابطه «انسان» و «جهان» در تطبیق نظرگاه ملاصدرا و رورتی
علی جعفری اسکندری^۱، مهدی دهباشی^{۲*}، محمدرضا شمشیری^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
۲. استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)
mdehbashi2002@yahoo.com
۳. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۱

**A Comparative Study of the Relationship between "Man" and "World" from
Viewpoint of Mulla Sadra and Rorty**

Ali Jafari Eskandari¹, Mahdi Dehbashi^{2*}, Mohammad Reza Shamshiri³

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasegan), Isfahan, Iran
2. Professor of Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasegan), Isfahan, Iran (Corresponding Author); mdehbashi2002@yahoo.com
3. Assistant Professor of Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasegan), Isfahan, Iran

(Received: 22/Jun/2019

Accepted: 23/Feb/2020)

Abstract

According to Rorty the problem of our philosophical tradition to be the Platonic notion that man has the Glassy Essence by which we reflect the world around us, and this view of man results in the duality of mind and body, and ultimately the separation of human from the world. This paper is a descriptive method and content analysis and the main issue of this paper is how the nature of man and the world is described in Rorty's thought which leads to monism and Mulla Sadra's critique on what basis. The findings of this study indicate that in Rorty's Non- reductive physicalism, all lines between human and the world are removed and only the causation is established, which is a materialist view of man and the world. But Mulla Sadra does not accept the dualism of body and soul on the basis of the principality of existence, substantial motion, the gradation of being, and finally with theory of "Theophany", and assumes a kind of human existential relation with the universe where the soul is nothing but the perfected body and the body is the cheap of soul.

Keywords: Mulla Sadra, Rorty, Existence, non-reductive Physicalism, theophancy, Human, World.

چکیده

بر طبق نظر رورتی، مشکل اصلی سنت فلسفی ما این تصور افلاطونی است که انسان دارای ذات شیشه‌ای است که به وسیله آن جهان اطرافمان را منعکس می‌سازیم و این نگاه به انسان، منجر به دوگانگی ذهن و عین و در نهایت جدایی انسان از جهان می‌شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیل محتوا به این مسئله می‌پردازد که ماهیت انسان و جهان در اندیشه رورتی چگونه توصیف می‌شود که منجر به یگانه‌نگاری می‌شود و نقد ملاصدرا بر این نگاه براساس چه مبانی است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرای رورتی، تمام خطوط فیمابین انسان و جهان حذف و فقط رابطه غلی بین آنها برقرار می‌شود، اما ملاصدرا دوآلیسم جسم و نفس را نمی‌پذیرد و قائل به نوعی رابطه وجودی انسان با عالم است که نفس چیزی جز بدن به کمال رسیده نیست و بدن مرتبه نازل نفس می‌باشد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، رورتی، فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا، تشأن، انسان، جهان.

مقدمه

که معرفت به مثابه تلاش در راه باز نمودن واقعیت است، دست برداریم.

بر طبق نظر رورتی، فلسفه از همان عهد افلاطون و ارسطو به عنوان تماشاگرانی بوده که فقط گزارشی از معرفت بشری نسبت به جهان ارائه می‌دادند و دوران این نگاه به انسان و جهان به سر آمده است. بدین ترتیب، رورتی برای گذر از دوگانه‌انگاری‌های رایج در فلسفه و رسیدن به یگانه‌انگاری، مدل اول و دوم ترسیم شده از رابطه انسان و جهان را مورد نقد قرار داده و در مدل سوم که بیانگر نظر خاص خودش است، با اتخاذ فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا، رابطه‌ای علی بین انسان و جهان قائل می‌شود. جهان در اندیشه رورتی، برخلاف جهان افلاطون، ماشینی و مکانیستی و به دور از هرگونه پیچیدگی و بار الهی و روحانی تفسیر می‌شود. بنابراین رورتی در اولین گام، با استفاده از نگاه مکانیستی دکارت به جهان، از اندیشه افلاطون در باب جهان‌کنده می‌شود، اما هنوز فلسفه دکارت برای او ماهیتی ساده از انسان مهیا نمی‌کند؛ زیرا جوهر نفسانی انسان دارای لایه‌هایی لحاظ شود که باید کنار گذاشته شود تا دوگانگی انسان و جهان از بین برود.

ملاصدرا نیز براساس ابداعات خاص فلسفه خودش، «وجود» را طلیعه هر تصویری می‌داند و در مرحله سوم تفکر خود با نقد دوگانه‌انگاری رایج در فلسفه مشاء و اشراق، دوگانگی بین نفس و جسم قائل نمی‌شود؛ چرا که نفس و جسم دو روی یک حقیقت هستند؛ چرا که براساس جسمانیه الحدوث بودن نفس، نفس در آغاز حدوثش در نازل‌ترین مرتبه خود قرار دارد و با حرکت جوهری می‌تواند به کمال نهایی خود که تجرد

موضوع فلسفه «وجود» و سه ضلع بنیادین مسائل فلسفه عبارت‌اند از: خدا، انسان و جهان. فلاسفه طبیعت‌گرای پیش از سقراط، تفکر را با سؤال از مبدأ «فوسیسی»^۱ آغاز می‌کردند که سؤال از مبدأ جهان و شناسایی همه چیزهایی که از این مبدأ برآمده و موجودند، مورد توجه قرار می‌گیرد. «در یونان باستان، جهان به صورت فوسیسی یعنی موجود زنده و مبدأ زایش و تولد تصور می‌شد، در اندیشه یونان باستان، جهان بر کیفیت بودن دلالت داشته و معادل هستی و حیات بوده است.» (خاتمی، ۱۳۸۴: ۱۹) بنابراین، فوزیس یونانی به معنای جهان طبیعت نیست، بلکه «به معنی کل وجود و سراسر هستی است.» (سلیمانی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۹)

بنابر نظر رورتی، مسئله سنت فلسفی ما به طور بنیادینی مبتنی است بر تصویر مغشوشی از انسان. ما از یونان باستان مفهوم انسانی را به ارث برده‌ایم که دارای ذات شیشه‌ای است و «وظیفه اصلی ما این است که به درستی جهان اطرافمان را در ذات شیشه‌ای خویش منعکس سازیم.» (Rorty, 1980: 357) این نگاه به انسان و فلسفه که کاملاً با مسائل معرفت‌شناسانه آمیخته شده است، باعث و بانی دوگانه‌انگاری‌های متداول در سنت فلسفی غرب و بنابراین منجر به جدایی انسان از جهان می‌داند. بنابراین رورتی دوگانه‌انگاری‌هایی که از افلاطون به ارث رسیده و دیویی آنها را «جوجه‌های همزاد و آشیان دوگانه‌انگاری-ها» (Rorty, 1999: xii) خوانده است را کنار نهاده و از دیویی نقل می‌کند که باید از این اندیشه

انتقاد گرفته و ریشه تمام دوگانه‌انگاری‌های موجود در تاریخ فلسفه را در فلسفه افلاطون جست‌وجو می‌کند. رورتی همانند هیدگر، معتقد است که فلاسفه پیش از سقراط، شکافی عبورناپذیر میان ذهن و بدن قائل نبودند و بنابراین انسان‌ها دارای ذات شیشه‌ای برای بازنمایی جهان تلقی نمی‌شدند. بدین ترتیب، همانند هیدگر که معتقد است «یونانیان حقیقت را به مثابه ناپوشیدگی موجودات تلقی می‌کردند که خصوصیتی از آن موجودات است، اما افلاطون حقیقت را به مثابه «مطابقت» یا «صدق» درک کرد و آن را به عقل انسان انتقال داد و... حقیقت را به زیر یوغ ایده‌ها برد» (Heidegger, 1998: 176) رورتی نیز معتقد است افلاطون با قائل شدن به ذات شیشه‌ای برای انسان، آغازگر متافیزیک و توهمات فلسفی است؛ زیرا از نظر افلاطون «نفس... همچون بیگانه‌ای در این جهان مهمان‌کش تلقی می‌شد که دائم در حسرت بازگشت به وطن سرمدی خویش است» (یگر، ۱۳۹۳: ۲۴۳) و رورتی تمام تلاش افلاطون برای دستیابی به ورای طبیعت را بی‌فایده می‌داند. بنابراین، به صراحت می‌توان گفت که نقد رورتی مبتنی است بر خوانش دوگانه‌انگارانه رورتی از فلسفه افلاطون که منجر به نادیده گرفتن جهان هستی شده است.

۱. رابطه انسان و جهان در نگاه افلاطون

اصلی‌ترین بنیان در وجودشناسی افلاطون که می‌تواند اصل و پایه فلسفه وی محسوب شود، نظریه «مثل» است که با «تمثیل غار» به تبیین آن می‌پردازد. «روح مذهب افلاطون همین [نظریه مثل] است» (بریه، ۱۳۸۴: ۱۵۰) برای درک هستی-

است، دست یابد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، انسان با تمام اعضا و جوارح خود با حقیقت عالم مشابهت دارد، به همین دلیل انسان را عالم صغیر می‌خواند.

در این مقاله، پس از بررسی نظر رورتی و ملاصدرا، بر آنیم که این دو متفکر از بین دو بدیل دوگانه‌انگاری، یعنی ماده‌گرایی و ایدئالیسم، کدام یک را برمی‌گزینند و آیا انتقاداتی که رورتی بر مدل اول وارد می‌سازد، گریبان‌گیر فلسفه ملاصدرا نیز می‌شود یا نه؛ زیرا هرچند که ملاصدرا برخی از مقوله‌های فلسفی افلاطون را نمی‌پذیرد، اما در این مسئله، گرایش به سوی تفکر افلاطونی دارد و نه تفکر رورتی.

پیشینه تحقیق

در مورد رابطه جسم و نفس از نظرگاه ملاصدرا چندین و چند مقاله به رشته تحریر درآمده است که تمامی این مقالات بر دوگانه‌انگاری جسم و نفس در حکمت متعالیه تأکید و درصدد تبیین جسمانیه الحدوث بودن نفس و گذر ملاصدرا از حکمای مشاء پرداخته شده است، اما در مقاله حاضر تأکید بر نظرگاه خاص ملاصدرا در مرحله سوم شده است که نوعی تفکر یگانه‌انگارانه است که با تعریف حکمت «صیوره الإنسان عالما عقليا مضاهیا للعالم العینی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۸) سازگار است.

نظر رورتی

رورتی برای رسیدن به نظر خاص خویش در مورد رابطه انسان و جهان، دو مدلی که کل فلسفه غرب از افلاطون تا دوران جدید را دربرمی‌گیرد را به باد

چنان دوستی و الفتی برقرار شده که تمام این جسم به صورت واحد و یگانه‌ای درآمده است. «استاد سازنده جهان (دمیورگ) چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کامل‌ترین موجوداتی که فقط در عالم عقل جای دارند بسازد، آن را به صورت ذات ذی روح دیدنی یگانه درآورد که همه ذوات زنده را که بر حسب طبیعتشان با آن خویشی دارند در خود جمع دارد». (همان: ۱۷۲۶) هدف افلاطون اولاً بیان این مطلب است که ذات جهان از اجزای کامل تشکیل شده و در نتیجه جهان ذات زنده واحد کامل است و ثانیاً ذات جهان به راستی ذات یگانه‌ای است. «در ایجاد آنها ترتیبی ابدی مطلق سرمشق قرار گرفت تا جهان به حد ممکن شبیه به آن باشد. سرمشق، موجودی سرمدی است، ولی جهان علی‌الدوام و به موازات کل زمان شده است و می‌شود و خواهد شد». (همان: ۱۷۳۳) بنابراین از نظر افلاطون، صانع خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم، به گونه‌ای که میان جسم و روح چنان پیوستگی ایجاد شد که روح سرتاسر جهان را دربرگرفت به طور کامل آن را احاطه کرد. «بنابراین اگر کسی ادعا کند که این دو درجه از شناسایی [عقیده و تصور درست و قابل اعتماد/ دانش راستین] در چیز دیگری جز در روح صورت می‌پذیرد و پدید می‌آید سخنی خلاف حقیقت گفته است». (همان: ۱۷۳۲) پس جهان در اندیشه افلاطون از هر حیث کامل بوده و تقلیدی از عالم مثل می‌باشد، جز اینکه زمان و جهان با هم پدید آمده‌اند تا طبیعت جهان امری سرمدی نباشد، تا اگر قرار باشد روزی از میان بروند هر دو با هم نیست و نابود شوند.

شناسی افلاطون باید به تمثیل خط و تمثیل غار اشاره کرد که دنیای واقعی و دنیای غیرواقعی به تصویر درآمده است. دنیای واقعی همان دنیای ایده‌هاست و دنیای غیر واقعی، دنیای ماده می‌باشد. ارتباط میان دو جهان نیز در نظر افلاطون به صورت بهره‌مندی^۱ اشیاء از ایده‌هاست که اصلاً به سبب این بهره‌مندی، اشیاء دارای هستی می‌شوند. به این ترتیب، جهان محسوس سایه و ظل و کپی عالم مثل محسوب می‌شود. به هر حال در اندیشه افلاطون سخن از دو عالم است: «... اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است، یکی از آن دو بخش عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختنی‌ها». (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۱) اشیای محسوس به آن جهت که پیوسته در صیوروت و شدن هستند و به جهت اینکه در جهان محسوس هیچ امر مطلق را نمی‌توان یافت و هر چه در آن بیابیم با تغییر نیستش به اشیاء تغییر می‌کند، بین هست و نیست قرار دارند و دانشی که به این اشیاء تعلق بگیرد نیز نه دانش حقیقی است و نه جهل و نادانی، بلکه پندار است.

اما افلاطون به صراحت بیان می‌کند که «صانع‌ای که می‌خواهد چیزی به وجود آورد، اگر چشمش را به آنچه پیوسته همان و با خود برابر است بدوزند و آن الگوی تغییرناپذیر را سرمشق خود قرار دهد بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث نیک و کامل خواهد بود». (همان: ۱۷۲۴) بنابراین افلاطون به هیچ‌وجه منکر وجود عالم محسوس نشده بلکه معتقد است که از پیوند چهار عنصر هوا، خاک، آب، آتش، جسم جهان پدید آمده و در پرتو تناسب، توازن و هماهنگی، در میان اجزای آن

۲. ذات شیشه‌ای و حقیقت

رورتی معتقد است این ایده که جهان یا نفس انسان دارای سرشتی ذاتی است، پس‌مانده همان ایده‌ای است که جهان را حاصل صنع الهی و موجودی برین می‌داند و منجر به این گمان می‌شود که «حقیقت، همانند جهان، آن بیرون است». (Rorty, 1989: 5) به همین دلیل، رورتی با خنده‌دار توصیف کردن چهره فیلسوف، می‌نویسد: «ما فیلسوفان می‌خواهیم خیال‌بافی‌های... خصوصی‌مان را به چیزی فراتر از خودمان... به چیزی پنهان و بنیادی که مخفیانه جریان امور انسانی را تعیین می‌کند، نسبت دهیم». (رورتی، ۱۳۸۳: ۲۰۳) از نظر رورتی، این میراثی است که از یونانیان و بالخصوص از افلاطون به ما ارث رسیده و دوگانه‌انگاری نمود و واقعیت، جوهر و عرض، شاکله و محتوی و غیره را بر فلسفه دیکته کرده است.

در اینجا رورتی، فلسفه دکارت را به خاطر تفکر انسان‌مدارانه‌اش و قائل شدن شأن و ارجی ویژه برای انسان به عنوان «من اندیشنده»، تا جایی که جهان و حتی خدا از دریچه اندیشه انسان نگریسته و اثبات می‌شود، مورد ستایش قرار می‌دهد؛ زیرا دکارت با روش شک خود، اصلی‌ترین مؤلفه در فلسفه قرون وسطی و دین مسیحیت و حتی فلسفه افلاطون، یعنی خداوند را مورد شک قرار داده و منجر به انکار و یا تنزل شأن آن شده است. «در جریان تشکیک راجع به همه چیز شک می‌کنم، غیر از خودم» (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۰) پس «انسان اساس و پایه هستی است... نمونه‌ای کامل [از یک هستنده] است». (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۲۹) به نظر رورتی، دکارت با قائل شدن به تمایز ذاتی

میان من اندیشنده و جوهر جسمانی، نقش پر رنگی در جدایی روح از طبیعت ایفا کرده است و ذهن انسان همانند آینه بسیار بزرگی تلقی شده که جهان را منعکس یا بازنمود می‌کند. این تصور به نظر رورتی غیر قابل اعتماد است؛ زیرا به محض اینکه در جست‌وجوی معرفت انعکاس و بازنمایی جهان مستقل از خودمان را جست‌وجو کنیم، این مسئله که چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که این جهان به درستی منعکس شده و بازنمود شده است، مطرح می‌شود.

اما درمانی برای این درد وجود دارد؛ یعنی اجتناب از جست‌وجوی راه حل و توجه کردن به تصویری که این مسائل از آن ناشی می‌شود. یعنی ما باید از این ایده که هدف دانستن بازنمایی جهان است و ذهن همانند آینه است اجتناب کنیم و در عوض ما باید دیدگاه پراگماتیستی و ضد-بازنمایی‌گرایی^۱ اتخاذ کنیم. بر طبق این دیدگاه هدف معرفت بازنمایی جهان نیست، بلکه کنار آمدن و ساختن جهان است. به همین خاطر برای دیوبی هیچ سؤالی درباره اینکه آیا علم در بازنمایی جهان مستقل از خودش موفق می‌شود یا موفق نمی‌شود، مطرح نیست. «پراگماتیست‌ها امیدوارند از این تصویر که به تعبیر ویتگنشتاین «ما را اسیر می‌کند»- یعنی تصویر دکارتی- لاکمی از ذهن که می‌خواهد با واقعیت بیرون از خودش در تماس باشد- بگسلند. بنابراین، آنها با برداشتی داروینی از آدمی به عنوان حیوانی آغاز می‌کنند که حداکثر سعی خود را به کار می‌بندد تا با محیط همراه شود- حداکثر تلاش خود را به کار می‌بندد تا ابزاری بسازد که او را قادر بسازد تا لذت بیشتر و

پاسخ نیست، بلکه برای روشن ساختن این است که من فکر نمی‌کنم چنین مسئله‌ای وجود داشته باشد» (Rorty, 1980: 8)، به نقد دیدگاه افلاطون و کل سنت فلسفه می‌پردازد. در مدل سومی که رورتی ارائه می‌دهد تمام خطوط مابین انسان و جهان حذف می‌شود به جز فلش علیت (رابطه علی). بدین ترتیب رورتی به فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا می‌رسد که کاملاً طبیعی شده است.

۴. نقد رورتی بر افلاطون

اما اولین مدلی که رورتی ترسیم می‌کند، به طور ساده، دارای دو گوی بزرگ می‌باشد که در داخل هر کدام از آنها گوی‌های کوچک‌تری قرار دارد. این دو گوی بزرگ که شامل «خود کاذب»^۱ و «جهان نمود»^۲ است، در جایی یکدیگر را قطع می‌کنند، این منطقه همان بدن انسان است، اما دو گوی کوچک‌تر، «خود حقیقی»^۳ و «واقعیت حقیقی جاودان»^۴ را دربرمی‌گیرد (شکل ۱).

در این مدل که رورتی آن را به افلاطون و مسیحیت نسبت می‌دهد، جهان امری پیچیده و متشکل از جهانی است که به ادراک حسی انسان در می‌آید و از نظر افلاطون غیر قابل اعتماد است و واقعیت حقیقی همان عالم مثل می‌باشد. افلاطون با بیان این مطلب که «...فلسفه بزرگ‌ترین هدیه خدایان برای مخلوقات فانی است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۴۴) معتقد است که فیلسوف راستین کسی است که همیشه و همواره اشتیاق به نظاره حقیقت دارد، اما رورتی این جست‌وجوی

رنج کمتری ببرد...» (Rorty, 1999: xxii-xxiii) در واقع «زمینه وجودی نوپراگماتیسم رورتی، شورش وی بر ضد وعده‌های دروغین فلسفه است، فلسفه‌ای که تظاهر می‌کند قادر است نیازهای زیبایی‌شناختی و اخلاقی را برطرف سازد...» (Habermas, 1996: 343)

بنابراین رورتی در گسست از اسطوره داده-شدگی و اسطوره اندیشه به عنوان بازنمایی و اسطوره حقیقت به عنوان یقین، خودش را از مزیت‌های فلسفه دکارتی رها می‌سازد و از اندیشیدن به واژه‌ها به عنوان بازنمودها باز می‌ایستد. هرچند که رورتی، هیدگر را به خاطر اینکه معتقد است «اصولاً متافیزیک افلاطونی است» (Heidegger, 1962: 57) که باعث بی‌خانمانی انسان در فلسفه دکارت شده است، می‌ستاید، اما در این زمینه هیدگر را هنوز در همان رده‌ای قرار می‌دهد که افلاطون با ساختن جهان فراحسی و آگوستین با تصور شهر خدا، در آن قرار داشتند و می‌نویسد «آسان است که به کمک رمان‌نویس، نیچه، فروید و دریدا، جست‌وجوگران وصف‌ناپذیری، غیر مادی بودن، خلوص را شوخی قلمداد کرد» (Rorty, 2006: 71)

۳. رابطه انسان و جهان در اندیشه رورتی

بدین ترتیب، رورتی در بیان رابطه «انسان و جهان»، سه مدل ترسیم می‌کند و بیان می‌کند که «این سه مدل تاریخ فلسفه غرب را خلاصه می‌کند» (Rorty, 1991: 117) رورتی برای بیان نظر خاص خودش، هرچند به صراحت بیان می‌کند که «اگر چه مورد بحث قرار می‌دهم راه حل‌هایی برای مسئله ذهن-بدن را، اما این به منظور پیشنهاد یک

1. False self

2. World of Appearance

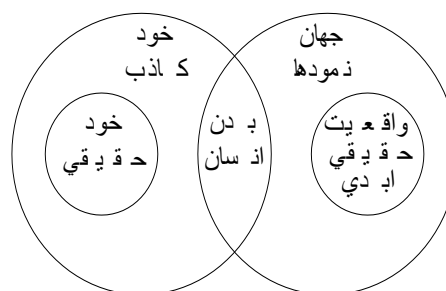
3. The true self

4. True eternal reality

حقیقت نیست و نیچه را که برای «نخستین بار به صراحت بیان کرد که باید از ایده شناخت حقیقت به کلی دست برداریم»، می‌ستاید. (Rorty, 1989: 27) حقیقت در نظر رورتی همان نظر ویلیام جیمز می‌باشد که می‌گوید: «آنچه در طریق باور خوب است، حقیقت است». بنابراین رورتی صفت نسبی‌گرا بودن را به خاطر پذیرش حقیقت به معنای نیچه‌ای، [یعنی «حقیقت، اراده حاکم شدن بر تکرار احساس‌هاست» (Rorty, 1999: xvi)] و جیمزی، [یعنی «حقیقی مصلحت در طریق باور داشتن است» (Ibid: xvi)] و کوهنی، [یعنی «علم را نباید به منزله حرکت به سمت بازنمود دقیق از شیوه وجود فی نفسه جهان دانست» (Ibid: xvi)]، می‌پذیرد، اما تن به افلاطون‌گرایی و «حقیقت متناظر با سرشت درونی واقعیت» نمی‌دهد.

در دین مسیحیت نیز انسان دارای دو ساحت قلمداد می‌شود و کمال و سعادت انسان در رسیدن به موجودی قلمداد می‌شود که همه هستی از اوست و جهان طبیعت محل گذر و آخرت محل قرار و ثبات است. از جهتی چون رورتی از داشتن مذهب دست کشیده بود، به نظرش می‌رسید که افلاطون-گرایی تمام امتیازهای دین را داشته باشد. به همین دلیل تمام سعی خود را به کار بست تا افلاطون‌گرا شود، اما هرگز چنین امری صورت نگرفت؛ زیرا «هرگز نتوانستم دریابم که آیا هدف فیلسوف افلاطونی ارائه برهان ابطال‌ناپذیر است... یا نوعی سعادت غیر قابل انتقال و شخصی... هر دو هدف مطلوب به نظر می‌رسید، اما نمی‌توانستم بفهمم که چگونه می‌توانستند باهم متناسب شوند». (Ibid: 9)

افلاطونی، یعنی دست یافتن به سرشت نهان واقعیت را امری بی حاصل قلمداد می‌کند.



شکل ۱. مدل ترسیمی رورتی

(Rorty, 1991: 117)

از طرف دیگر، انسان نیز موجودی پیچیده و دارای دو بُعد مادی و غیرمادی است و اصالت انسان به همان بُعد نفسانی اوست که خود حقیقی نامیده می‌شود. «... آن جزء روح است که... در بلندترین قسمت تن مسکن دارد و ریشه قرباتی بین ما و ذوات آسمانی است و کارش این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه موجودات هم‌نوع خود اوست پیوند دهد؛ زیرا ما موجودات زمینی نیستیم، بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به ما پیوسته است». (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۹۴) به همین دلیل در فلسفه افلاطون به دنبال گذر از این جهان محسوس و رسیدن به جهان ثابت و غیر قابل تغییر هستیم.

رورتی در فصل ششم فلسفه و آینه طبیعت با تمجید از دیویدسن به خاطر کنار گذاشتن تمایز شکله-محتوی، به نقد حقیقت می‌پردازد و معتقد است که حقیقت امری مبهم بوده و فلسفه را دچار معضلات شدیدی ساخته است. به همین منظور پراگماتیسم را بدین خاطر که جست‌وجوگر

متولی پهنه معرفت می‌پندارند؛ از افلاطون گرفته تا فلاسفه تحلیلی مدرن. این طرز تلقی به توهمی فریب‌آمیز راجع به انسان و طبیعت استوار است که در آن ذهن آدمی به عنوان سوژه و به دور از هرگونه نقص و کاستی لحاظ می‌شود که می‌تواند طبیعت را که به کلی مستقل از مقولات ذهن آدمی است، منعکس کند و بدین ترتیب، ذهن آدمی همانند ذات شیشه‌ای و یا آینه‌ای است که می‌تواند بازنمودهای صحیحی از طبیعت بیرونی به انسان اعطا کند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، رورتی این نگاه به انسان و جهان را عامل اصلی دوگانگی انسان و جهان می‌خواند و برای گذر از این دوگانگانگاری ابتدا دست به دامن رفتارگرایی می‌شود.

رفتارگرایی از آنجا که سعی دارد مفاهیم ذهنی را به سطح فعالیت‌های فیزیکی تقلیل دهد، یک نظریه ماتریالیستی است. «...من یکسره تن هستم و جز آن هیچ و روان تنها واژه است برای چیزی در تن». (نیچه، ۱۳۸۴: ۴۵) بسیاری از فلاسفه مدرن ادعا می‌کنند که مسئله ذهن-بدن حل شده است: [زیرا] ذهن شیء فیزیکی است، یا حداقل پدیدار فیزیکی است. (Kuusela, 2010: 80) بنابراین برای یک رفتارگرا، هیچ فعالیتی مجزی و خاصی فراتر از آن رفتار فیزیکی قابل مشاهده وجود ندارد. رورتی با بیان این مطلب که «به نظر کافی است برای هم‌تایان ما که باور داشته باشند که هیچ روشی برای یافتن حالت‌های درونی ما بهتر از گزارش‌هایی که ما خود از آنها ارائه می‌کنیم وجود ندارد...» (Rorty, 1980: 173)، رفتارگرایی را به خاطر نقد دوگانگانگاری دکارتی انتخاب می‌کند، اما رفتارگرایی را نیز اسیر دوگانگانگاری جدیدی

به نظر رورتی در مدل اول، گذر از جهان محسوس به وسیله کنار گذاشتن توهمات ادراکات حسی و گناهان و رسیدن به خداوند مدنظر است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم در خط تقسیم افلاطونی بالاتر روییم و نظاره‌گر مثل باشیم و به سعادت در تفسیر مسیحیت برسیم. در این مدل، تحقیق درباره واقعیات تجربی در بهترین شرایط فقط به منظور ساختن نردبانی برای دور شدن از این واقعیات است و باید در انتها به دور انداخته شود. «بر طبق نظر رورتی، دیویی موافق نیچه است که مفهوم سنتی حقیقت، به عنوان مطابقت با طبیعت ذاتی واقعیت، پس مانده ایده رضا و تسلیم به اراده خداست» (Brandom, 2000: 66) و بنابراین «حقیقت» و «واقعیت» را محکوم به مرگ و ما را بدون آنها موفق‌تر قلمداد می‌کند. رورتی نیز «زبان» را جایگزین «ذهن» می‌کند تا از جهان الوهیت‌زدایی کند، اما برخلاف هیدگری که «زبان را خانه وجود» (Heidegger, 1998: 239) می‌داند، به هیچ‌وجه نمی‌خواهد که از زبان نوعی الوهیت بسازد که انسان‌ها فقط فیضان‌های آن باشند؛ زیرا اگر چنین کند دوباره در دامن دوگانگانگاری گرفتار می‌آید و باید همانند سابق به دنبال جواب این سؤال باشد که چه رابطه‌ای بین زبان و جهان وجود دارد.

۵. فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا

رورتی پس از قطع علاقه از سنت فلسفه تحلیلی، کمر به رسوایی کل فلسفه کلاسیک می‌بندد و می‌کوشد تا از انواع خودفریبی‌های فیلسوفان در پایه‌گذاری بنیادهای معرفت و دانش بشری پرده بردارد. فیلسوفانی که هر یک به طریقی خود را

افلاطونی میان ابژه‌های ظن و گمان و ابژه‌های معرفت (اپیستمه) کاملاً از بین می‌رود. ایده اصلی فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا این است که هر چند حالات ذهنی معلول حالات فیزیکی‌اند، تماماً قابل تقلیل به ویژگی‌های جسمی نیستند. به عبارت دیگر، این حالات در یک مرتبه هستی‌شناختی قرار نمی‌گیرند. رورتی با نقد فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا که براساس آن ذهن انسان چیزی نیست جز عملکرد پیچیده سلول‌های عصبی مغز که مطابق با قوانین فیزیک و شیمی عمل می‌کنند و نقد نظریه این همانی ذهن و بدن، فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا را برمی‌گزیند. در نتیجه، رورتی همانند دیویدسن با پذیرش یگانه‌انگاری، پیوندی ناگسستنی بین انسان و جهان برقرار می‌کند. رورتی با نقد نظریه بازنمایی و در نتیجه نقد معرفت‌شناسی به صراحت بیان می‌کند که «ما به هیچ‌آینه درونی نیازی نداریم» (Rorty, 1980: 126-127) و بنابراین، «احساس و فرایندهای مغزی دو شیوه سخن گفتن از امر واحدند». (Ibid: 122)

ملاصدرا

هرچند فلاسفه پیش از ملاصدرا به مسئله وجود ذهنی «المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۳) و بحث معرفت پرداخته‌اند، اما ملاصدرا با بنیان نهادن حکمت متعالیه، «وجود» را طلیعه هر تصویری می‌داند و بدون شناخت وجود، شناخت هیچ چیز را امکان‌پذیر نمی‌داند: «و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان یوجب له الجهل بجمیع أصول المعارف و...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹-۲۰). وی با اعتقاد به اصالت وجود، بیان می‌کند که وجود شیء

می‌داند. به همین دلیل، از رفتارگرایی گذر کرده و «ماتریالیسم، یا جانشین معاصر آن، یعنی فیزیکیالیسم [که بر طبق آن] جهان... ضرورتاً جهان فیزیکی است»، (Jaegwon, 2011: 302) را برمی‌گزیند و با توسل به نظریه یگانه‌انگاری غیرقانون‌مند دیویدسن می‌نویسد: «... تلاش می‌کنم نشان دهم که چگونه دیدگاه دیویدسن، به طور خاص به ما کمک می‌کند تا تصویری از رابطه میان خود انسان و جهان، اگرچه کاملاً طبیعی شده است، هیچ چیزی را نادیده نمی‌گیرد، ترسیم کنم». (Rorty, 1991: 113) رورتی در مقاله «فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا» به سه تز دیویدسنی اشاره می‌کند که از آنها متأثر شده است: «این تز که دلیل می‌تواند علت باشد، این تز که هیچ رابطه‌ای میان جمله و غیر-جمله^۱ (یا میان باورها و غیر-باورها) وجود ندارد که سازنده صدق خوانده شود و این تز که اسطوره‌ها معنایی ندارند» (Ibid) سه تری که به قول رورتی با هم بنیادی برای فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا فراهم می‌سازند. دیویدسن تمایز میان حقایق درجه اول و درجه دوم، یعنی میان جملاتی که بیان‌کننده موضوع واقع هستند و جملاتی که چنین نیستند را رها می‌کند و به جای آن تمایز میان جملات برحسب هدفی که دنبال می‌کنند را قرار می‌دهد و بیان می‌کند که «هدفی که به وسیله واژگان ساده فیزیک دنبال می‌شوند، واژگان دیگر نخواهند توانست این کار را به این خوبی انجام دهند و همه اهداف دیگر، برای مثال پرستش خدا، درمان بیماری‌های روحی و جسمی، نوشتن شعر طنز و ... به وسیله واژگان دیگر بهتر حاصل می‌شود». (Ibid: 116) بنابراین تمایز

مطابقت و اتحاد ماهوی با وجود خارجی دارد که یک مبنای معرفت‌شناسی محسوب می‌شود.

پس از اثبات وجود ذهنی به عنوان یکی از ارکان معرفت‌شناسی ملاصدرا، توجه به این نکته لازم است که فلاسفه پیش از ملاصدرا که به وجود ذهنی باور داشتند، ذهن انسان را منفعل و محلی برای ظهور موجود ذهنی قلمداد می‌کردند، یعنی معتقد بودند که ماهیت شیء خارجی که دارای آثار خارجی است، عیناً به ذهن حلول می‌کند، ولی آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌شود. ابن‌سینا ثنویت ذهن و عین را می‌پذیرد و سعی می‌کند آن را از طریق علت فاعلی ایجاد می‌کند و عقل فعال تبیین کند. بنابراین، از نظر ابن‌سینا علم و شناخت در انسان از طریق نفس و به کمک قوای آن، محقق می‌شود. نفس ابتدا به صورت قوه محض است، اما با پشت سر گذاشتن ادراک حسی و خیالی، به مرتبه عقل بالملکه و بالفعل و بالمستفاد می‌رسد. در این فرایند، آنچه نفس را برای پیدایش صور کلی یاری می‌دهد، عقل فعال است.

ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود، معنای خارجیت را که ابن‌سینا در مقابل ذهن مطرح می‌کند را مردود دانسته و خارجیت را به معنای عام آن تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۵) و بیان می‌کند که آنچه به نام «ذهن» مطرح است در طول مراتب وجود قرار دارد و هیچگاه در مقابل «عین» قرار نمی‌گیرد. در واقع ابن‌سینا با ادعای اینکه «علم کیف نفسانی است و حلول در نفس دارد»، (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۸) ماهیت و وجود که به عنوان اموری متمایز از هم در ذهن موجودند را به ناچار متمایز دانست و برای اینکه میان

همه چیز شیء است. به تعبیر دیگر، متن واقعیت، حقیقت و نیز آنچه به جعل بسیط از ناحیه جاعل صورت تحقق به خود می‌گیرد، چیزی جز وجود نیست: «حقیقت هر شیئی همان خصوصیت وجود اوست... پس وجود بالذاته موجود است و سایر اشیاء... بذات خود موجود نیستند، بلکه با عروض وجود به آنها موجود می‌شوند...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۸). بنابراین، جهل به وجود، جهل به همه معارف و علوم است و «مبنای اصالت وجود بر سراسر تحلیل‌های ملاصدرا پرتو افکنده است، به گونه‌ای که می‌توان گفت همه افکار اختصاصی ملاصدرا در فلسفه او، بر محور اصالت وجود است. طبق این اصل، بازگشت همه اوصاف واقعی، همانند علم، به حقیقت وجود است». (استاد محمدی، ۱۳۹۲: ۸)

از طرف دیگر، ملاصدرا نیز تمایز حقیقت علم و وجود ذهنی را می‌پذیرد، اما برخلاف تمام فلاسفه پیش از خود، علم را اصلاً از سنخ مقولات ماهوی نمی‌داند. ملاصدرا در دو مبحث متفاوت از کتاب *اسفار*، به بحث وجود ذهنی (در جلد اول *اسفار*) و بحث علم (در جلد سوم *اسفار*) پرداخته است و این امر با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا نتایج پرباری را به دنبال دارد. «...اشیاء غیر از وجود ظاهری،... وجود و ظهور دیگری دارند که از آن به وجود ذهنی و ظهور ظلی یاد می‌کنند که جایگاه و مظهر آن همان مدارک عقلی و مشاعر حسی است». (همان: ۱ / ۲۶۳) این عبارت صدرا که به صراحت به تقسیم وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی دلالت دارد، یک پیش فرض مسلم و مفروض را نیز دربردارد و آن اینکه وجود ذهنی

وجود بالفعلی است که خالی از شائبه عدم باشد، به گونه‌ای که به میزان دوری از عدم، علم بودن آن اشتداد یابد. (همان: ۸/ ۱۱)

۱. مبانی ملاصدرا پیرامون رابطه انسان و جهان
نگاه خاص ملاصدرا بر رابطه انسان و جهان و گذر از نظرگاه مشایی، نیازمند مبانی فلسفی پرباری است که دیدگاه ملاصدرا را به افلاطون (به تفسیر صدراپی) و به عبارتی مرحله سوم تفکر خود نزدیک می‌کند. مبنای حکمت متعالیه بر اصالت وجود بنا نهاده شده و بنابراین، در تحقق، حقیقت ایجاد عین حقیقت وجود است و هر ایجادیه که در نظر گرفته شود، حقیقت‌اش رابط خواهد بود. از طرف دیگر، چون «جعل جز علیت معنایی ندارد» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۵۹) و رابطه علیت بیانگر این مطلب است که «هر معلولی نیازمند علت است»، حال باید دید که مناط نیازمندی معلول به علت چیست. ملاصدرا بر حسب حکمت متعالیه، «امکان فقری» را ملاک معرفی می‌کند. بر اساس اصالت وجود، جز وجود چیزی واقعیت و تحقق ندارد، پس جعل به وجود تعلق می‌گیرد: «فی ان اثر الجاعل هو الوجود دون الماهیه...» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۸۲). به همین دلیل، چون ملاصدرا وجود را به «فقیر» و «غنی» تقسیم می‌کند، در مرحله سوم تفکر خویش به «تشان» می‌رسد که بر اساس آن، معلول وجود مستقلاً از علت ندارد.

۱-۱. تشان

ملاصدرا ابتدا همانند فلاسفه مشاء به دوگانگی علت و معلول قائل است و معلول علاوه بر وجودی که برای علت خویش دارد، دارای حیثیت

موجود ذهنی و موجود خارجی، وحدتی حاصل کند، وحدتی را در عقل فعال جست‌وجو کرد.

ملاصدرا با ابتکاری که در طرح حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی ارائه می‌دهد، در بحث وجود ذهنی، مدعی می‌شود که نباید معیار در نسبت ذهن و عین را صورت ذهنی به حمل شایع قلمداد کرد. آنچه این نسبت را معنادار می‌کند صورت ذهنی به حمل اولی است. صورت ذهنی از آن حیث که مقوله‌ای از مقولات است، خود از واقعیات جهان خارج است و نباید آن را با معنا و مفهوم مقوله که فاقد اثر عینی است، خلط نمود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵۵) اینجاست که طبق اصل «اصالت وجود» و «تشکیک وجود»، صورت ذهنی مرتبه ضعیف قلمداد و از آن به وجود ظلی تعبیر می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، این تعریف که علم عبارت است از: «صورت حاصله از شی خارجی در نفس»، اشتباهات بسیاری را در فهم رابطه ذهن و عین موجب شده است. بنابراین، «علم و ادراک هر چیزی، جز وجود آن چیز نیست». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۳۲۳)

به همین دلیل، ملاصدرا نفس انسان را نه جایگاه حلول موجود ذهنی، بلکه آشکارکننده موجود ذهنی می‌داند؛ یعنی قیام موجود ذهنی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی. پس ذهن انسان نسبت به موجود ذهنی، فعال است و نه منفعل. ملاصدرا برای ابطال اینکه علم، صورت منطبع در عقل باشد، می‌گوید: «أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكان لا نعقل ذواتنا و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله» (همان: ۳/ ۲۸۸). بنابراین، علم نه از مقولات عرضی، بلکه فرا مقوله و از سنخ وجود است. علم

۲-۱. حرکت جوهری و استکمال نفس

برطبق حرکت جوهری، طبیعت جوهر جسمانی از حرکت تفکیک نمی‌شود و به اصطلاح جزو عوارض تحلیلیه ماده است. نفس انسان که جسمانیه الحدوث است، استکمال جوهری پیدا کرده و به مرحله تجرد می‌رسد. جسم به خاطر مادی بودنش نمی‌تواند از علم و ادراک بهره‌مند گردد؛ زیرا علم و ادراک ملازم با تجرد می‌باشد. «حق این است که نفس جسمانیه حدوث است و روحانیه البقاء». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۴۷) نفس انسان که جسمانیه الحدوث است، در بدو خلقت‌اش از هرگونه معرفتی تهی بوده و دارای هیچ معرفت فطری نمی‌باشد: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون». (سوره نحل / آیه ۷۸)

ملاصدرا معتقد است که علم با حس شروع می‌شود و اگر کسی حسی نداشته باشد، علمی هم در کار نخواهد بود: «کسی که حسی ندارد، علمی هم ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۳۴)، اما نظریه تجرید مشائون را نمی‌پذیرد؛ زیرا علم را صدوری و وجودی می‌داند و نه حلولی و تجریدی. بنابراین ذهن انسان که یکی از مراتب نفس است، با شیء خارجی مواجه می‌شود و صورتی از آن را ابداع می‌کند. سپس قوه خیال از این صورت ایجاد شده، صورتی مشابه ابداع می‌کند و سپس قوه عاقله صورتی عالی‌تر خلق می‌کند.

بنابراین نفس انسان می‌تواند هنگام تعقل ارتقا یابد و به بالاترین درجات برسد و موقع ادراک هر یک از حسیات، عین هر یک از حواس شود.

فی‌نفسه‌ای نیز لحاظ می‌شود، اما در نهایت، ملاصدرا در مرحله سوم تفکر خویش، با قائل شدن به «تشان»، به طور کلی دوگانگی علت و معلول را کنار گذاشته و همه کثرت‌ها را شئون حق تعالی قلمداد کرده و فقر وجودی آنها را به معنای دقیق کلمه نشان می‌دهد. «اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگری و مناط احتیاج به علت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شیء به علت چیست؟». (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۱۸/۳)

بدین ترتیب ملاصدرا با اعتقاد به مجعول بودن وجود و در نهایت رسیدن به اینکه معلول هویتی جدا و مستقل از علت ندارد، وجود ذهنی را از مراتب و شئون حقیقت عینیه وجود قلمداد می‌کند و بنابراین دوگانگی ذهن و عین را نمی‌پذیرد؛ زیرا از نظر ملاصدرا، دوگانگی در صورتی معنا پیدا می‌کند که ما در بحث وجود، به چیزی به نام ماهیت قائل شویم و به نوعی هویت مستقل برای آن لحاظ کنیم. به همین خاطر، به محض بحث علم و ادراک مسئله مطابقت بین ذهن و عین مطرح می‌شود و بنابراین مجبور می‌شویم به بحث علم حصولی و ارتسام صورت اشیا در ذهن پردازیم و به نوعی دوگانگی بین انسان و جهان را بپروانیم، اما ملاصدرا عینیت و خارجیت را ذاتی وجود دانسته از لحاظ معرفت‌شناسی، با نقد علم حصولی، شناخت ذات اشیا را علم حضوری معرفی می‌کند. بدین ترتیب، وحدت و کثرت از اوصاف وجود قلمداد می‌شوند و حقیقت عینیه وجود امری واحد، ولی ذومراتب قلمداد می‌شوند.

۲. عالم صغیر و عالم کبیر

فلاسفه قبل از ملاصدرا، انسان را مرکب از نفس و بدن می‌دانند، اما ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری و اینکه «أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۴۷)، دوآلیسم جسم و نفس را نمی‌پذیرد و انسان را حقیقت واحدی می‌داند که جسم مرتبه‌ای از این حقیقت و نفس مرتبه دیگر آن است.

از نظر ملاصدرا، هستی و مراتب آن، چیزی جز حق تعالی و جلوه‌های مختلف او نیست و انسان در میان جلوه‌های گوناگون خداوند، مقامی بی‌نظیر دارد. انسان در آغاز خلقت جسم است، اما با حرکت جوهری می‌تواند از پست‌ترین درجات به عالی‌ترین مراتب ارتقاء یابد و در عین حال هویت شخصی او به واسطه نفس ناطقه‌اش باقی می‌ماند. از طرف دیگر، نفس به عنوان حقیقت وجودی انسان امری ذومراتب است و قوای نفس همگی از مراتب و شئون آن هستند: «النفس فی وحدتها کل القوی». (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۱/۵۰۹) از نظر ملاصدرا، نفس صورت است و تبدلات عالم جسمانی «در حرکت جوهری لبس بعد لبس... است و هر صورت سابق بعینها از برای صورت بعدی ماده می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۶۸). بنابراین، حدوث نفس ناطقه جسمانی است و تمام کمالات جسم در نفس موجود است.

از نظر ملاصدرا، انسان با تمام اعضا و جوارح خود با حقیقت عالم مشابَهت دارد، به همین دلیل انسان را عالم صغیر می‌خواند؛ زیرا که اولاً انسان در عین وحدتش دارای دو مرتبه غیب و شهادت است: «از آنجایی که حقیقت انسان ذاتی دوجوهی

ملاصدرا یک گام دیگر برمی‌دارد و بیان می‌کند که «همه محسوس‌ها متقوم به ادراک عقلی هستند و عقل حاکم بر همه ادراک‌های انسان است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۲۴۰)

ملاصدرا با اعتقاد به حدوث نفس، قدم نفس و نظریه تذکار افلاطونی را نمی‌پذیرد. نفس که جسمانیه الحدوث است، بر اثر حرکت جوهری، مراتب مختلف کمال را از قوه به فعلیت طی می‌کند. «نفس ابتدا مادی است، اما به تدریج به مرحله تجرد منتقل می‌شود». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰) به این ترتیب، ملاصدرا ملاک افلاطون برای ضمانت مطابقت ذهن و عین را مورد چالش قرار می‌دهد و از یک طرف، حقیقت عینیه وجود و از طرف دیگر، وجودی دانستن نفس را ملاک مناسب برای انطباق ذهن و عین معرفی می‌کند. از نظر ملاصدرا، اساساً دوگانگی میان ذهن و عین نیست؛ زیرا آن دو از طریق وجود به وحدت می‌رسند و بر طبق اصل تشکیک، وجود ذهنی از مراتب نازله وجود قلمداد می‌شود.

از طرف دیگر، ملاصدرا معتقد است که برای ارتباط ذهن با خارج، نباید نقش نفس در خلق صور حسی و خیالی نادیده گرفته شود؛ زیرا نفس انسان به گونه‌ای نیست که مغلوب ماهیات خارجی شود و منفعلانه صور آنها را بپذیرد. حقیقت وجود که ذات اشیاء را تشکیل می‌دهد، تنها از طریق علم حضوری و شهودی قابل دریافت است، اما ماهیت که ظل وجود و از عوارض وجود است، از طریق علم حصولی دریافت می‌شود و علم حصولی نیز در نهایت، به علم حضوری برمی‌گردد و در ظل معلومات حضوری معنا پیدا می‌کند.

انسان را به صورت خود آفرید که شامل انسان کبیر یعنی مجموع عالم می‌شود و شامل مختصر یعنی انسان کامل و انسان صغیر». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۸۱) در مرتبه ادراکی نیز هر یک از اشیای خارجی متناسب با سعه وجودی خود، به وسیله یکی از مراتب نفس ادراک می‌شود.

۱-۲. نسبت نگاه ملاصدرا و افلاطون و نقد فیزیکالیسم
ملاصدرا با اعتقاد به مجعول بودن وجود و با رسیدن به نظریه «تشان»، وجود ذهنی را از مراتب و شئون حقیقت عینی وجود قلمداد می‌کند و بنابراین دوگانگی ذهن و عین را نمی‌پذیرد؛ زیرا از نظر ملاصدرا، دوگانگی در صورتی معنا پیدا می‌کند که ما در بحث وجود به چیزی به نام ماهیت قائل شویم و به نوعی هویت مستقل برای آن لحاظ کنیم، اما ملاصدرا با تفسیر خاصی که از عالم مثل افلاطون ارائه می‌دهد، با افلاطون هم صدا می‌شود که جهان «بود» به معنای دقیق کلمه نیست، اما به هیچ‌وجه ساخته ذهن نیز نیست. بنابراین ملاصدرا همانند افلاطون، جهان را عالم کبیر می‌خواند که انسان به عنوان عالم صغیر دوگانگی با آن ندارد، بلکه دو مرتبه از یک واقعیت هستند و هیچ‌گونه جدایی بین آنها وجود ندارد. بنابراین، ملاصدرا همانند افلاطون به نقد ماتریالیسم می‌پردازد و جهان را که شامل عنصر فناپذیر و فناپذیر است را در هم تنیده و یگانه قلمداد می‌کند. یکی از اساسی‌ترین نکاتی که ملاصدرا را به افلاطون گره می‌زند، نگاه ارگانیستی و غیرمکانیکی به جهان است که مطابق آن جهان زنده است. به همین دلیل، انسان و جهان در نگاه ملاصدرا و افلاطون دارای مراتب در هم تنیده‌ای است که در سیر خود از نازل‌ترین مرتبه به

است،... یعنی بدن که پاک‌ترین اجسام عنصری است و روح که پاک‌ترین ارواح است، پس همان طوری که عالم به‌تمامه به غیب و شهادت تقسیم می‌شود، انسانی که به صورت عالم صغیر است نیز مشتمل بر غیب و شهادت می‌شود». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶ / ۵۵) و ثانیاً، همان‌گونه که هستی در عین وحدتش دارای مراتب تشکیکی است، «فبالحقیقه الإدراک ثلاثه أنواع كما أن العوالم ثلاثه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۶۲)، انسان نیز در عین وحدتش دارای تشکیکی است که عبارت‌اند از: نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل. «جوهر ناطق با وحدت شخصی‌اش جامع تجسم و تجرد است... و با وحدتش دارای حس، خیال و عقل می‌باشد که هر کدام متناظر با عوالم دیگر است یعنی حساس، متخیل و متعقل...». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۵ / ۳۷۶) بنابراین، حس انسانی شبیه عالم ماده، خیال وی شبیه عالم خیال و عقلش شبیه به عالم عقل می‌باشد؛ زیرا انسان جامع همه آن چیزی است که عالم کبیر داراست. «... انسان از جمیع این مراتب و حقایق منتظم گشته و حقیقت کل عالم در او یافت می‌شود و ذاتاً قابلیت تجمیع همه عوالم و نشئات عقلی، نفسی، غیبی و حسی را داراست». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۵)

بنابراین، بر طبق «بسیط الحقیقه کل الأشیاء و تمام الکمالات» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱)، نفس انسانی بسیط و جامع تمام شئون و قوای نفس است و به همین دلیل عالم صغیر خوانده می‌شود و از طرف دیگر، چون که تمام آنچه که در عالم هست، عبارت است از تمام آنچه که در نشئه انسانی وجود دارد، عالم را انسان کبیر می‌خواند. «انسان مجموع عالم است؛ زیرا خداوند

مراتب تشکیکی است. بنابراین، الف) ملاصدرا فلسفه را «کمال‌جویی نفس از پرتو شناخت حقایق موجودات» (دادبه، ۱۳۸۷: ۳۲) می‌داند و خدا در این نظام فکری جایگاه بسیار ممتازی دارد و تنها موجودی است که وجودش فی‌نفسه است، اما رورتی با بیان اینکه فلسفه دچار توهمات شده است، به مرگ فلسفه و اولویت دموکراسی بر فلسفه پافشاری و با بیان اینکه «جفرسون وقتی که گفت اگر همسایه من بگوید که بیست خدا هست یا خدایی نیست آزاری به من نمی‌رسد» (رورتی، ب ۱۳۸۵: ۱۵)، دیدگاهی ماتریالیستی انتخاب می‌کند و منکر خدا در دار هستی می‌شود و حقیقت را امری انسانی قلمداد می‌کند.

ب) هر دو متفکر در مورد جسم و نفس، موضعی یگانه‌انگارانه اتخاذ می‌کنند و به نقد دوگانه‌انگاری‌های فلاسفه پیش از خود می‌پردازند. هر دو با این تز دکارتی که صفت اصلی و جوهری نفس، اندیشه است به طور جدی مخالف هستند؛ زیرا معتقدند که این تز دکارتی به دوگانگی انسان و جهان می‌انجامد، اما ملاصدرا، برخلاف رورتی، معتقد است که جهان کاملاً مادی نیست و به عبارت فلسفه شلینگ، طبیعت مرده نیست، بلکه زنده و دارای روح و عالم کبیر یا انسان کبیر است.

ج) ملاصدرا همانند رورتی به نقد معرفت‌شناسی مرسوم زمانه خود می‌پردازد و نظریه بازنمایی و مطابقت را به نقد می‌کشد، اما به هیچ‌وجه معرفت‌شناسی را کنار نمی‌گذارد و در دامن شکاکیت در نمی‌افتد، اما رورتی معتقد است که تصور فلسفه بدون معرفت‌شناسی غیرممکن است و به همین دلیل فلسفه را دچار توهمات لاینحل می‌داند که منجر به مرگ فلسفه شده است. رورتی در ابتدا همانند

بالاترین مرتبه صعود می‌کند. بدین ترتیب، در تفکر فلسفی ملاصدرا، تفسیر رورتی از فلسفه افلاطون مورد نقد قرار می‌گیرد و به هیچ‌وجه به دامن ماتریالیسم مدنظر رورتی گرفتار نمی‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا پس از پذیرش اصالت وجود، حرکت جوهری و در نهایت، پذیرش تشأن، از لحاظ وجودشناسی دوگانگی میان انسان و جهان قائل نمی‌شود؛ زیرا آن دو از طریق وجود به وحدت می‌رسند و هر دو از مراتب حقیقت عینی واحد وجود می‌شوند. نفس، به خاطر تشکیکی بودن علم، می‌تواند هنگام تعقل ارتقا یابد و به بالاترین درجات برسد و به هنگام ادراک حسیات، عین هر یک از که حواس شود. بنابراین در اندیشه ملاصدرا حقیقت انسان سوژه صرف اندیشنده نیست که گرفتار سوژکتیویسم دکارتی شود و بنابراین جدا مانده از جهان و بی‌خانمانی انسان منجر شود. نفس جسمانیه الحدوث است، اما با حرکت جوهری می‌تواند از پست‌ترین درجات به عالی‌ترین مراتب ارتقا یابد و در عین حال هویت شخصی او به واسطه نفس ناطقه‌اش باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، نفس چیزی جز بدن به کمال رسیده نیست و بدن مرتبه نازل نفس است. بنابراین قوای حسی و خیالی و عقلی، جدای از نفس نبوده و بلکه از مراتب ظهور نفس هستند. از نظر ملاصدرا، انسان با تمام اعضا و جوارح خود با حقیقت عالم مشابهت دارد، به همین دلیل انسان را عالم صغیر می‌خواند؛ زیرا اولاً انسان در عین وحدتش دارای دو مرتبه غیب و شهادت است و ثانیاً، انسان همانند وجود، در عین وحدتش دارای

- پراگماتیست‌ها که معتقدند «فلسفه بهتر است به عنوان یک جعبه ابزار نگریسته شود...» (Nevo, 1995: 285)، تجربه را جایگزین خرد و دانش می‌کند، اما در نهایت این جعبه ابزار را نیز کنار می‌گذارد. «هرگز نمی‌توان از قلمرو زبان پا بیرون نهاد؛ یعنی نمی‌توان به چشم‌اندازی بیرون از همه‌چراغ‌چوب‌های زبانی دست یافت که جهان از آنجا «چنان که هست» پدیدار شود. بدون اندیشیدن در قالب یک زبان، نمی‌توان اندیشید». (رومانا، ۱۳۹۳: ۳۰) «پیش از یادگیری زبان، هیچ آگاهی‌ای وجود ندارد». (همان: ۵۵)
- د) از نظر ملاصدرا، برای ارتباط ذهن با خارج، نباید نقش نفس در خلق صور را نادیده گرفت؛ زیرا نفس به گونه‌ای نیست که مغلوب ماهیات خارجی شود و منفعلانه صور را بپذیرد. نفس انسانی بسیط و جامع تمام شئون و قوای نفس می‌باشد و عالم صغیر نامیده می‌شود و چون تمام آنچه که در عالم هست عبارت است از تمام آنچه که در نشئه انسانی است، عالم را انسان کبیر می‌خواند. بنابراین به رابطه‌ای ناگسستنی میان انسان و جهان می‌رسد که به دور از تفکر ماتریالیستی رورتی می‌باشد و دچار معضلات معرفت‌شناختی نمی‌گردد، اما رورتی با انکار جزء مجرد و احاله همه امور به ماده، سفره دوآلیسم را برمی‌چیند، اما پاسخگوی مسئله حالات و پدیده‌های ذهنی نیست.
- منابع**
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء* (الالهیات). ۱ جلد. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره). چاپ اول.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷). *معمای مدرنیته*. تهران: نشر مرکز. چاپ اول.
- استادمحمدی، جواد (پاییز و زمستان ۱۳۹۲). «تأثیر مبانی وجودشناسی بر نفس‌شناسی ملاصدرا». *دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی*، صص ۱۸-۷.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. جلد دوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. جلد سوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ سوم.
- الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الاطبیعیات*. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
- بریه، امیل (۱۳۸۴). *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*. ترجمه علی مراد داودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی). ۱ جلد. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴). *جهان در اندیشه هیدگر*. تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چاپ دوم.
- رورتی، ریچارد (الف ۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز. چاپ اول.

- _____ (ب ۱۳۸۵). اولویت دموکراسی بر فلسفه. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: انتشارات طرح نو. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۳). «هایدگر و کوندرا و دیکنز». ترجمه هاله لاجوردی. ارغنون، شماره ۱، صص ۲۱۲-۱۹۳.
- رومانا، ریچارد (۱۳۹۳). فلسفه ریچارد رورتنی. ترجمه مرتضی نوری. تهران: نشر علم. چاپ اول.
- سلیمانی آملی، حسین (۱۳۸۹). فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۰). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده. ۱ جلد. تهران: حکمت. چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۷). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه عربی). ۲ جلد. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی. چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. ۱ جلد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. ۱ جلد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه (با حاشیه علامه طباطبائی). ۹ جلد. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ سوم.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (صدرا). ۷ جلد. قم: بیدار. چاپ: دوم.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (صدر المتألهین). ۱ جلد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه. جلد هشتم. تصحیح تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد. تهران: انتشارات بنیاد اسلامی صدرا. چاپ اول.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه. ۹ جلد. قم: مکتبه المصطفوی. چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۵). ترجمه و شرح نهایه الحکمه. جلد سوم. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: انتشارات بوستان کتاب. چاپ دهم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. جلد یکم. یونان و روم. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سروش (انتشارات صدا و سیما). چاپ سوم.
- لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر ملاصدرا. ۱ جلد. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. جلد یازدهم. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۲). شرح منظومه. تهران: انتشارات صدرا. چاپ نهم.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۷). کلیات فلسفه. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور. چاپ چهارم.
- دکارت، رنه (۱۳۹۰). فلسفه دکارت. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: مؤسسه

- فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی. چاپ دوم. نیچه، فردریش (۱۳۸۴). *چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه کس و هیچ کس*. ترجمه *Wright's positions in the philosophy of mind*. Helsinki: Yliopistopaino.
- داریوش آشوری. تهران: نشر آگه. چاپ ۲۲. یگر، ورنر ویلهم (۱۳۹۳). *پایدیا*. ترجمه محمدحسین لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ دوم.
- Brandom, Robert B. (2000). *Rorty and His Critics*. Blackwell Publishing. First published
- Habermas, Jurgen (1996). "Richard Rorty's Pragmatic Turn". in *On the Pragmatics of Communication*, Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Heidegger, Martin (1972). *On Time and Being*, trans. By Joan Stambaugh, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1998). *pathmarks*, ed. By William McNeil, Cambridge university press.
- Jaegwon, Kim (2011). *Philosophy of Mind*, third edition. Colorado: Westview press, third pub.
- Kuusela, Artti (2010). *Non-reductive physicalism, irreducibility of the mental and the problem of mental causation: A study of Donald Davidson's and Georg Henrik Von*
- Nevo, Isaac (1995). *Richard Rorty's Romantic Pragmatism, in pragmatism: from progressivism to postmodernism*. edited by Robert Hollinger and David Depew, London: Praeger. first published.
- Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. First published.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press. First published
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin books. First published in Penguin books.
- Rorty, Richard (1991). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers volume I*. Cambridge University Press. First published.

COPYRIGHTS



© 2022 by the Authors. Licensee PNU, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)