



رضا اکبری^۱

عبدالکریم خالکی^۲

امیرحسین سلیمانی^۳

نگاه نقادانه به دیدگاه ریچارد رورتی در باره تمثیل آینه از منظر ملاصدرا*

چکیده

ریچارد رورتی با ارائه تقسیم‌بندی جدید از فلسفه، فلسفه را به فلسفه نظام‌مند و پرورش‌گر تقسیم می‌نماید. او استعاره مشترک در فلسفه نظام‌مند را استعاره آینه می‌داند که بر طبق روایت رورتی، برسازی فلسفه بر پایه این استعاره دارای ضعف‌هایی همچون معرفت‌محوری، ذات‌گرایی، انفعال‌گرایی و تعمیم‌گرایی است. اما با نظر به نظام فلسفی ملاصدرا و استعاره آینه در نظرگاه او، نقیصه‌های مطرح شده از جانب رورتی را مشاهده نمی‌کنیم و فلسفه وی در عین برخورداری از شاخصه حقیقت‌محوری به عنوان شاخصه‌ای مثبت از شاخصه‌های مثبت فلسفه‌های پرورش‌گرنیز برخوردار است به گونه‌ای که می‌توان ملاصدرا را فیلسوفی نظام‌مند و پرورش‌گردانست. در این مقاله سعی شده است دیدگاه ریچارد رورتی درباره استعاره آینه و نقاط ضعف آن از منظر فلسفه ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار گرفته و نشان داده شود که فلسفه ملاصدرا ضمن استفاده از استعاره آینه، فاقد نقاط ضعف مورد نظر ریچارد رورتی است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، رورتی، فلسفه نظام‌مند، فلسفه پرورشگر، استعاره آینه.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲

۱- استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه السلام. rezaa.akbari@gmail.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۳- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه السلام.



مقدمه

رورتی یکی از فیلسوفان معاصر می‌باشد که قائل به تقسیم‌بندی جدیدی برای فلسفه است. از نظر او دامنه فلسفه بیش از آن چیزی است که تا کنون گمان می‌رفته است. او معنای فلسفه را تعمیمی گسترده داده است؛ تعمیمی که ناشی از دغدغه‌ای اگزستانسی دربارۀ تربیت است. از نظرگاه او فلسفه آن چنان که دیگران گمان می‌کنند، منحصر در امری نیست که به دنبال برهان، ضرورت، شناخت و مبتنی بر نظام معرفتی باشد؛ بلکه ما در طول تاریخ با فیلسوفانی مواجه هستیم که هیچ‌یک از این ویژگی‌ها را به همراه ندارند. رورتی از این فیلسوفان با عنوان فیلسوفان پرورش‌گرایان می‌کند و سایر فلاسفه را فیلسوفان نظام‌مند می‌داند. (رورتی، ۱۳۹۰، ۴۹۱-۴۹۲) او آن‌چه تا کنون با عنوان فلسفه معرفتی شده است را تنها یک روایت می‌داند و حتی فلسفه نظام‌مند را روایتی از حقیقت نیز نمی‌پندارد؛ زیرا در نگاه او قائل شدن به این‌که در عالم چیزی به نام حقیقت وجود دارد که فلسفه روایت‌گران است، نیز خود روایتی بیش نیست. رورتی پس از تبیین وجوه تمایز میان فلسفه نظام‌مند و فلسفه پرورش‌گر، استعاره‌آینه را برای فلسفه نظام‌مند به کار می‌گیرد؛ لذا برای شناخت دیدگاه رورتی در باب استعاره آینه می‌بایست به خوبی وجه تمایز این دو نظام فلسفی را توضیح داد.

۱- تمایز فلسفه نظام‌مند و فلسفه پرورش‌گر

۱-۱: معرفت‌محوری و پرورش‌محوری

از نظر رورتی تصورات کنونی ما درباره‌ی ماهیت فیلسوف، چنان با کوشش‌های کانتی در راستای سنجش‌پذیر کردن تمامی ادعاهای معرفتی گره خورده است که به سختی می‌توان تصور کرد فلسفه بدون معرفت‌شناسی چگونه خواهد بود. به تعبیر کلی‌تر، به سختی می‌توان فعالیت را که هیچ سرو کاری با معرفت ندارد، شایسته نام فلسفه دانست. این مسأله ریشه در این تصور مشترک در دیدگاه افلاطون‌گرایان، کانتی‌ها و پوزیتیویست‌ها دارد که براساس آن، انسان، ذاتی دارد و ذات او در کار کشف کردن ذات‌ها است. در فلسفه نظام‌مند وظیفه اصلی ما این است که جهان پیرامون خود را در ذات شیشه‌ای خود به درستی بازتابانیم. این تلقی در واقع مکمل تصویری دیگر است که دموکریتوس و دکارت درباره‌ی آن، هم‌داستان هستند، مبنی بر این‌که جهان از چیزهایی بسیار بسیط تشکیل شده است که به طور روشن و متمایز قابل شناخت می‌باشند و شناخت ذات آن‌ها ابرواژگانی به دست می‌دهد که امکان سنجش همه گفتمان‌ها را فراهم می‌کند.

برای کنار گذاشتن فلسفه معرفت‌شناسی بنیاد، نخست باید این تصویر کلاسیک از انسان را کنار گذاشت که



تحقق ذات او را در کشف کردن ذات‌ها می‌داند. «هرمونیتیک» به عنوان اصطلاحی جنجال برانگیز در فلسفهٔ معاصر، نامی برای همین کوشش است. (رورتی، ۱۳۹۰، ۴۷۹-۴۸۰) کاربرد این اصطلاح برای این هدف تا اندازه‌ای زیاد مرهون کتاب حقیقت و روش گادامر است. او روشن می‌سازد که هرمونیتیک روشی برای دست یافتن به حقیقت که با تصویر کلاسیک انسان سازگار درآید، نیست: «پدیدهٔ هرمونیتیک اساساً به هیچ وجه مسألهٔ روش نیست».

گادامر در باب هدف اندیشیدن به جای مفهوم «معرفت» از مفهوم «تربیت»^۱ استفاده می‌کند. با این وصف، فهم درست واقعیت‌ها (مثلاً: دربارهٔ اتم‌ها، خلاء و یا تاریخ اروپا) صرفاً آموزشی مقدماتی برای یافتن روشی تازه و بهتر برای ابراز خودمان است. بنابراین برای برآمدن از عهدهٔ جهان از نظرگاه تربیتی، که متفاوت با نظرگاه معرفت‌شناختی یا تکنولوژیک است، نحوهٔ بیان امور، مهم‌تر از در اختیار داشتن حقایق است. (همان، ۴۸۲)

تقابل میان گرایش به حقیقت و گرایش به پرورش در نظر گادامر نشان از تنشی نمی‌دهد که نیاز به سازش یا برطرف شدن داشته باشد؛ اگر هم تنشی وجود داشته باشد، میان دو دیدگاه دیگر برقرار است، یعنی میان این دیدگاه افلاطونی-ارسطویی که تنها راه پرورش یافتن، شناخت چیزی است که آن بیرون قرار دارد (بازتاباندن درست واقعیت‌ها-تحقق بخشیدن ذات‌مان از راه شناخت ذات‌ها) و این دیدگاه که جست‌وجوی حقیقت تنها یکی از راه‌های بسیاری است که از طریق آن می‌توان پرورش یافت. جست‌وجوی معرفت عینی، تنها یکی از پروژه‌های بی‌شمار انسانی است. گادامر افتخار کشف این نکته را به هایدگرنسبت می‌دهد؛^۲ اما این نکته در سارتر که کوشش برای رسیدن به معرفتی عینی از جهان را کوششی برای گریز از مسئولیت انتخاب پروژهٔ خاص خویش می‌داند، مشهودتر است.^۳ (همان، ۴۸۳)

۱-۲: سنجش‌پذیری و سنجش‌ناپذیری

از نظر رورتی ما با دو گروه روبه‌رو هستیم؛ کسانی که علم و پرورش را، به ترتیب، «عقلانی» و «غیرعقلانی» می‌دانند و کسانی که جست‌وجوی عینیت را صرفاً امکانی در میان دیگر امکان‌ها قلمداد می‌کنند. رورتی بر این اعتقاد است که هیچ‌گفتمان فلسفی متعارفی وجود ندارد که زمینه‌ای مشترک برای سنجش این دو گروه فراهم کند. اگر چنین زمینهٔ مشترکی وجود نداشته باشد همهٔ آن چه از دست ما برمی‌آید این است که نشان دهیم از چشم انداز ما، طرف مقابل چگونه به نظر می‌آید. یعنی تمام کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که در مورد طرف مقابل خود هرمنوتیکی عمل کنیم بکوشیم نشان دهیم که چگونه حرف‌های عجیب و غریب یا ناسازوار یا زنده‌ای که آن‌ها بر



زبان می‌آورند با بقیه چیزهایی که می‌خواهند بگویند، جور در می‌آید و حرف‌های آن‌ها چگونه به نظر می‌رسد، آنگاه که به زبان بدیل ما بیان شود. کاربرد هرمنوتیک به قصد مجادله و ویژگی‌های مشترک کوشش‌های هایدگر و دریدا در راستای ساختارشکنی سنت است. (رورتی، ۱۳۹۰، ۴۸۴-۴۸۸)

۳-۱: انفعال‌گرایی و ناانفعال‌گرایی

اتخاذ رویکرد اگزیستانسیالیستی مشترک میان سارتر، هایدگر و گادامر در قبال عینیت و عقلانیت تنها در صورتی معنا می‌دهد که این کار را در قالب رویگردانی آگاهانه از یک هنجار کاملاً فهم شده انجام دهیم. اگزیستانسیالیسم، یک جنبش فکری اصالتاً واکنشی است. رورتی تقابل میان فیلسوفانی که کارشان ذاتاً ساخت‌گرایانه و فیلسوفانی که کارشان ذاتاً واکنشی است، تعمیم داده و از این راه تقابلی میان دو فلسفه را مطرح می‌کند؛ فلسفه‌ای که معرفت‌شناسی را در مرکز می‌نشانند و فلسفه‌ای که نقطه عزیمت خود را در بدگمانی به ادعاهای معرفت‌شناسی قرار می‌دهد. در فلسفه اول انسان در مقابل جهان منفعل است و تلاش می‌کند تصویری از آن در خود حاصل کند اما در فلسفه دوم انسان به صورت فعال در کنش است و تلاش می‌کند تا خود راهش را بیابد. تقابل انفعال و عدم انفعال میان فلسفه‌های نظام‌مند و فلسفه‌های پرورش‌گر برقرار است. (همان، ۴۸۹-۴۹۰)

۴-۱: تعمیم‌گرایی و ناتعمیم‌گرایی

در هر فرهنگی که به قدر کافی اهل تأمل باشد، کسانی هستند که حوزه‌ای واحد، یا مجموعه‌ای واحد از پراکسیس‌ها، را برمی‌گزینند و آن را پارادایم فعالیت‌های انسانی می‌شمرند و سپس می‌کوشند نشان دهند که چگونه دیگر بخش‌های فرهنگ می‌توانند از این نمونه بهره‌گیرند. درون جریان اصلی سنت فلسفی غرب این پارادایم، همان معرفت یعنی حصول باور صادق موجه بوده است. در این جریان فلسفی، انقلاب‌هایی پی در پی به واسطه فیلسوفانی رقم خورده است که از شاهکارهای شناختی جدید به هیجان آمده بودند؛ بازکشف ارسطو، مکانیک گالیله‌ای، رشد تاریخ‌نگاری خودآگاهانه در سده نوزدهم، زیست‌شناسی داروینی و منطق ریاضی. استفاده توماس قدیس از ارسطو برای آشتی دادن آموزه‌های آباء کلیسا، انتقادهای دکارت و هابز از اسکولاستیسیسم، تلقی روشنگری مبنی بر این‌که خواندن نیوتن طبیعتاً به سرنگونی جباران می‌انجامد، تکامل‌گرایی اسپنسر، تلاش کارنپ برای گذار از متافیزیک از راه منطق، همگی از جمله تلاش‌هایی بوده‌اند که در راستای بازسازی دیگر بخش‌های فرهنگ بر طبق الگوی آخرین دستاوردهای شناختی صورت گرفته است. در مقابل در فلسفه‌های پرورش‌گر بخشی از دانش، داستان خاص خود را دارد. در این جا تعمیم معنا ندارد. (رورتی، ۱۳۹۰، ۴۹۰-۴۹۱)



۵-۱: ذات‌گرایی و نادات‌گرایی

در تاریخ فلسفه مدرن، می‌توان چهره‌هایی را دید که بدون آن‌که سنتی شکل داده باشند به یکدیگر شبیه هستند؛ زیرا همگی به آن تلقی که ذات انسان را در شناختن ذات‌ها می‌داند، پی‌اعتماد هستند. افرادی مانند گوته، کرکگارد، سانتیانا، ویلیام جیمز، دیویی، ویتگنشتاین متأخر، و هایدگر متأخر، چهره‌هایی از این دست می‌باشند که اغلب آن‌ها را به نسبی‌گرایی یا بدبینی متهم می‌کنند.

از نظرگاه رورتی، عینیت را باید هم‌خوانی با هنجارهایی دانست که ما در اطراف خود می‌یابیم؛ هنجارهایی که برای توجیه گفتارها و رفتارها به کار می‌روند. این هم‌خوانی تنها زمانی مشکوک و خودفریبانه می‌شود که آن را چیزی بیش از این بدانیم؛ یعنی روشی برای دست یازیدن به آن چه بنیان پراکسیس‌های توجیهی رایج را بر چیزی دیگر استوار می‌سازد. تصور بر این است که چنین بنیانی خود به هیچ توجیهی نیاز ندارد؛ زیرا چنان روشن و متمایز ادراک می‌شود که بنیادی فلسفی به شمار می‌آید. این تصور خودفریبانه است؛ چون اگر فرض کنیم واژگان به کار رفته در علم امروز، اخلاق امروز، یا هر چیز دیگر امروزی، پیوستگی ممتازی با واقعیت دارد که آن را به چیزی بیش از صرف مجموعه‌ای دیگر از توصیف‌ها بدل می‌کند، عیناً بی‌معنا است. رورتی خود را با طبیعت‌گرایان هم‌داستان می‌داند که بازتوصیف به معنای تغییر ذات نیست؛ اما این هم‌داستانی را باید باکنار گذاشتن کامل مفهوم ذات تکمیل نمود. (همان، ۴۹۱)

۶-۱: باز نمودگرایی و انسجام معنایی‌گرایی

در فلسفه پرورش‌گر حتی اگر زمانی دربارهٔ تمام نادانسته‌های خود، به باورهای صادق موجه دست یابیم هم چنان ممکن است چیزی بیش از هم‌خوانی با هنجارهای زمانه در چنته نداشته باشیم. در این فلسفه، پیروزی عقل، خرافهٔ این قرن تصور شده است و آخرین واژگان که از واپسین دستاوردهای علمی به عاریت گرفته شده است چه بسا بازنمایی ممتازی از ذات‌ها نباشد؛ بلکه صرفاً واژگانی باشد در میان واژه‌های بالقوهٔ بی‌نهایت که می‌توان جهان را در قالب آن‌ها توصیف کرد. وابستگی معناشناختی واژگان به یکدیگر در مقابل وابستگی آنها به مدلول در حاق واقع از ویژگی‌های فلسفهٔ پرورش‌گراست. فیلسوفان پرورش‌گر روی این نکتهٔ کل‌گرایانه که واژه‌ها معنای خود را از واژه‌های دیگر می‌گیرند، نه از ویژگی بازمعنای شان و نیز بر روی نتیجه‌ای که از این نکته حاصل می‌شد یعنی این که واژگان امتیازات خود را از کاربران خود می‌گیرند نه از بازنمایی واقعیت، تأکید کرده‌اند.^۴

تمایز میان فیلسوفان نظام‌مند و پرورش‌گراز تمایز میان فیلسوفان متعارف و فیلسوفان انقلابی متفاوت است. تمایز



دوم، هوسرل، راسل، ویتگنشتاین متأخر و هایدگر متأخر (یعنی انقلابی‌ها) در یک سوی خط قرار می‌دهد؛ اما میان دو نوع فیلسوف انقلابی، تمایزی مهم برقرار است. در یک سو فیلسوفانی انقلابی هستند که مکتب‌هایی نو، بنیان نهاده‌اند که درون آن‌ها می‌توان به فلسفه متعارف و حرفه‌ای اشتغال ورزید. اینان سنجش‌ناپذیری و واژگان جدید خود با واژگان قدیم را در دسری موقت می‌دانند که تقصیرش را باید برگردن کاستی‌های پیشینیان انداخت و از طریق نهادینه‌سازی واژگان خاص خود باید آن را برطرف کرد. در سوی دیگر فیلسوفان بزرگی هستند که از این که روزی واژگان شان نهادینه یا نوشته‌های شان با سنت سنجش‌پذیر شود، بیزار هستند. هوسرل و راسل در گروه اول و ویتگنشتاین متأخر و هایدگر متأخر در گروه دوم قرار دارند. (رورقی، ۱۳۹۰، ۴۹۱، ۴۹۳-۴۹۳)

۷-۱: نظام‌سازی‌گرایی و انتقادگرایی

کار فیلسوفان بزرگ نظام‌مند، ساخت‌گرایی است و برهان ارائه می‌کنند؛ اما فیلسوفان بزرگ پرورش‌گرایی می‌دانند اگر دوره‌ای که در مقابلش واکنش نشان داده‌اند به پایان رسد، کار ایشان نیز اهمیت و اعتبار خویش را از دست می‌دهد. اینان آگاهانه به حاشیه خزیده‌اند. فیلسوفان بزرگ نظام‌مند همانند دانشمندان بزرگ برای دست یافتن به جاودانگی می‌سازند و فیلسوفان بزرگ پرورش‌گر به خاطر نسل خویش دست به ویرانگری می‌زنند. (همان، ۴۹۳)

۸-۱: اطمینان‌گرایی و حیرت‌گرایی

فیلسوفان نظام‌مند می‌خواهند موضوع خود را در مسیر مطمئن علم قرار دهند و فیلسوفان پرورش‌گر می‌خواهند فضای را برای حس حیرت باز نگه دارند؛ حسی که شاعران گه‌گاه آن را برمی‌انگیزند؛ حیرت از این که زیر خورشید چیزی تازه هست؛^۵ چیزی که قابل تبیین نیست و به سختی می‌توان توصیفش کرد. (همان)

۹-۱: منظر‌گرایی و نامنظر‌گرایی

فیلسوفان انقلابی که چندان پر مدعا نیستند، می‌توانند در مورد بسیاری از چیزها صاحب دیدگاه باشند، چیزهایی که پیشینیان نیز درباره آن‌ها نظر داشته‌اند؛ اما فیلسوفان پرورش‌گر ناگزیر هستند که نفس مفهوم دیدگاه داشتن^۶ را زیر سؤال ببرند و در همان حال از داشتن دیدگاهی درباره دیدگاه داشتن پرهیز کنند.^۷ چنین موضعی دشوار اما ممکن است؛ که هایدگر و ویتگنشتاین کمابیش به خوبی از عهده آن برآمده‌اند. آن‌ها چنین ادعا می‌کنند که ما وقتی چیزی می‌گوییم ضرورتاً دیدگاهی در مورد یک موضوع بیان نمی‌کنیم؛ بلکه می‌توانیم صرفاً چیزی بگوییم؛ یعنی بدون این که در پژوهشی سهم باشیم، در گفت و گویی شرکت کنیم. چه بسا سخن گفتن همواره به معنای سخن گفتن درباره چگونگی چیزها نباشد. (رورقی، ۱۳۹۰، ۴۹۵)



۱-۱۰: استعارهٔ بصری محوری و استعارهٔ شبکه محوری

فیلسوفان پرورش‌گر معتقد هستند که ما دیگر نباید خود را طوری ببینیم که گویی انسان‌ها را آن‌گونه می‌بینیم و اصلاً نباید خود را بینندهٔ هیچ چیز دیگری ببینیم؛ باید استعاره‌های بصری و به ویژه استعارهٔ آینه را یکسره از گفتار خود حذف کنیم. برای این کار باید اذعان کنیم که سخن یا کلام، بیرونی‌سازی بازنمودهای درونی نیست و افزون بر این سخن اصلاً بازنمایی نیست. باید در مورد جمله‌ها و نیز اندیشه‌ها مفهوم تطابق را به کلی کنار بگذاریم و جمله‌ها را در پیوند با جمله‌های دیگر لحاظ کنیم نه در پیوند با جهان. اصطلاح «تطابق با چگونگی چیزها» را باید ستایشی از روی عادت دانست که در مورد گفتمان متعارف موفق به کار می‌رود؛ نه نسبتی که در خور مطالعه و مطلوب برای دیگر بخش‌های گفتمان باشد. (همان، ۴۹۵-۴۹۶)

با توجه به آن‌چه تا کنون بیان شد می‌توان مقایسهٔ بین دو نظام فلسفی پرورش‌گر و فلسفهٔ نظام‌مند را در قالب یک جدول سامان داد:

ویژگی	فلسفهٔ نظام‌مند	فلسفهٔ پرورش‌گر
ابتنا بر معرفت‌شناسی	معرفت محور است	پرورش محور است
سنجش‌پذیری	سنجش‌پذیر است	سنجش‌ناپذیر است
انفعال‌گرایی	انفعال‌گرا است	ناانفعال‌گرا است
تعمیم‌گرایی	تعمیم‌گرا است	ناتعمیم‌گرا است
ذات‌گرایی	ذات‌گرا است	نا ذات‌گرا است
مواجهه با واقعیت	بازنمودگرا است	انسجام معنایی‌گرا است
نظام‌سازی‌گرایی	نظام‌سازی‌گرایی است	انتقادگرایی است
اطمینان‌گرایی	اطمینان‌گرا است	حیرت‌گرا است
منظرگرایی	منظرگرا است	نامنظرگرا است
استعاره	استعارهٔ بصری محور است	استعارهٔ شبکه محور است

شاید بتوان دغدغه رورتنی در زمینه تقسیم‌بندی فلسفه به فلسفه نظام‌مند و فلسفه پرورش‌گر را دغدغه تربیت دانست. یکی از مسائل مهمی که از زمان ارسطو مطرح بوده است، رابطه علم و عمل بوده است و این‌که چگونه علوم ما به عمل ختم می‌شود، گویی در اندیشه فیلسوفان عمل به عنوان یکی از غایات علم مطرح بوده است؛ اما دغدغه کشف حقیقت و رسیدن به حاق واقع چنان فیلسوفان را به خویش مشغول نموده است که برخی صرف نظر از تحقق کشف حقیقت، به مقوله تربیت پرداخته‌اند و مسأله تربیت را منحصر در کشف حقیقت ندانسته‌اند؛ این همان دیدگاه رورتنی است که براساس آن جستجوی حقیقت تنها یکی از راه‌های بسیاری است که از طریق آن می‌توان پرورش یافت و جستجوی معرفت عینی تنها یکی از پروژه‌های بی‌شمار انسانی است. (همان، ۴۸۳) او کوشش گادامر در راستای نفی ذات و نفی تمایزهای کانت در باب شناخت، اخلاق و حکم زیبایی شناختی را در این راستا می‌داند.

کوشش گادامر برای خلاص شدن از شرتصویر کلاسیک انسان به عنوان موجودی که تحقق ذاتش در شناختن ذات‌ها است از جمله کوششی برای خلاص شدن از شر تمایز واقعیت ارزش است، تا این امکان را برای ما فراهم بیاورد که «کشف واقعیت‌ها» را تنها یکی از طرح‌های بی‌شمار پرورش به شمار آوریم. از این رو گادامروقت زیادی را برای از بین بردن تمایزهای کانت در باب شناخت، اخلاق و حکم زیبایی شناختی می‌گذارد.

۲- محوریت استعاره آینه در فلسفه نظام‌مند

از نظر رورتنی فیلسوفان نظام‌مند همگی از یک استعاره بهره برده‌اند و آن استعاره آینه است: «به سختی می‌توان فعالیت را شایسته نام فلسفه دانست؛ اگر که هیچ سرو کاری با معرفت نداشته باشد، این مسأله ریشه در تصویری دارد که در افلاطون‌گرایان، کانتی‌ها و پوزیتیویست‌ها مشترک است: که انسان ذاتی دارد، و تحقق ذات او در کشف کردن ذات‌ها است.» «وظیفه اصلی ما این است که جهان پیرامون خود را در ذات شیشه‌ای خود به درستی بازتابانیم» (رورتنی، ۱۳۹۰، ۴۸۰)

ما ذاتی شیشه‌ای داریم که چون آینه‌ای جهان پیرامون خویش را در آن تابانده و نمایش می‌دهیم. با توجه به ویژگی‌هایی که بین دو نظام فلسفی ذکر گردید، می‌توان ویژگی‌های آینه در استعاره رورتنی را به دست آورد:

- انفعال: آینه، وسیله‌ای است منفعل که کارش تنها بازتابی است و دخل و تصرفی در حقیقت نمی‌کند؛
- ذات مندی: این امر از دو جنبه مطرح است؛ یکی آن‌که خود آینه به عنوان شناسا دارای ذات است و در مقابل چیزی که مقابل آن وجود دارد نیز ذاتی دارد که در آینه نمایانده می‌شود؛



- روش مندی: استفاده از آینه، امری روش مند است. هنگامی که آینه مطابق با روشی خاص مقابل حقیقت قرار گیرد، حقیقت را می نمایاند.
 - سنجش پذیری: می توان چیزی را که مقابل آینه قرار می گیرد و آینه آن را بازنمایی می کند به سنجه و ترازو نهاد و میزان بازنمایی اش را سنجید.
 - منظر مندی: چون آینه چیزی را بازنمایی کرد، می توان امر بازنمایی شده را مدعا و دیدگاه آینه دانست؛ آینه ای که همان فاعل شناسا است.
- در یک جمع بندی نهایی می توان دغدغه رورقی برای ارائه تقسیم بندی فلسفه نظام مند و فلسفه پرورش گر و نقد استعاره آینه را در ویژگی هایی چون: تربیت، اهمیت یافتن فاعل شناسا در فرآیند معرفت و خارج شدن از انفعال صرف دانست. اما ملاصدرا نمونه ای خوب برای برهم زدن دوگانه رورقی است. او کسی است که هم ویژگی های مثبت فلسفه نظام مند چون ضرورت، ذات انگاری، روش مندی و سنجش پذیری را به همراه خویش دارد و هم دغدغه تربیت و داخل نمودن نقش فاعل شناسا و عوامل غیر معرفتی در فرآیند معرفت و تربیت را در نظر گرفته است. او نیز از استعاره آینه بهره جسته است اما استعاره آینه از دیدگاه ملاصدرا از غنایی ویژه برخوردار است و ضعف های موجود در استعاره رورقی را همراه ندارد.

۳- تمثیل آینه در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا تمثیل آینه را، تمثیلی عجیب می داند و آینه را دارای خلقتی عبرت انگیز از جانب خداوند می شمارد. از نظر ملاصدرا در این مسأله، صورت منعکس شده در آینه، معدوم مطلق نیست، اما وجودش بالعرض بوده و وجود حکایی و به تعبیر دیگر وجود ظلی دارد. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ۴۰-۴۱) از دیدگاه ملاصدرا آینه بما هو آینه نقشی ابزاری دارد و به صورت مافیہ ينظر، به آن نگریسته نمی شود؛ زیرا اگر آینه به صورت بالذات مورد مشاهده قرار گیرد چیزی جز آهن و شیشه نیست؛ در واقع لحاظ استقلالی آینه خود حجابی است که مانع دیدن صور در آینه می گردد. لذا آینه بودن آینه، با لحاظ غیر استقلالی آن پیوندی وثیق دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۳۶۱)

۳-۱: موارد کاربرد استعاره آینه

با بررسی آثار ملاصدرا آشکار می گردد که او استعاره آینه را در سه مورد به کار برده است که البته با واکاوی بیشتر، تمایز دقیقی بین این سه نمی توان نهاد:

۱. اولین کاربرد استعاره آینه در نظام فلسفی ملاصدرا در باب رابطه بین موجودات و خداوند است. در این



استعاره تمامی موجودات آینه و مرآی حضرت حق می‌باشند و هریک به میزان استعداد و قابلیت خویش نمایاننده ذات خداوند متعال می‌باشند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۳۳۵-۳۳۶؛ همو، ۱۳۰۲، ۳۴۴) او به تبعیت سنت عرفان اسلامی، انسان کامل را آینه تمام نمای حضرت حق می‌داند و غایت خلقت را مشاهده حق تعالی در این آینه معرفی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۳۸۵)

۲. دومین کاربرد استعاره آینه در نظام فلسفی ملاصدرا به صورتی دقیق‌تر، استعاره آینه را با لحاظ‌های گوناگونش تبیین می‌نماید. وی در این استعاره به رابطه علمی انسان با حضرت حق و منبع افاضه علم می‌پردازد. در این استعاره، قلب انسان که حقیقت او است، همان جوهر نطقی است که چون آینه‌ای حضور صورت مختلف در آن دائمی بوده و قطع نمی‌گردد. صور حق در قلب، همان معارف می‌باشد. زدودن زنگارهای بروی آینه به واسطه اعمالی که فرد انجام می‌دهد، رخ می‌نماید و احوال انسان همان جهت درست آینه و صفای آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵: ۲۲۰) او در آثار دیگرش در تبیین این کاربرد از استعاره آینه نسبت لوح نفس به لوح عقلانی عالم بالا را به صورت دو آینه مقابل هم ترسیم می‌نماید. در این حالت نقوش لوح عالم بالا که متعلق به عقل است در لوح عالم پایین که متعلق به نفس است، منعکس می‌گردد. لوح عقلانی لوحی است که خداوند همه اتفاقات را تا روز قیامت بر آن نگاشته است. حال اگر حجابی بین لوح عقلانی و لوح نفس پدید آید، موجب محروم شدن فرد از علوم و معارف عالم بالاتر می‌گردد و چون فرد قصد زدودن آن حجب را بنماید، از دیدگاه ملاصدرا، رفع این حجب به دو گونه میسر است یا توسط خود شخص و یا توسط نسیمی از جانب حضرت حق مرتفع می‌گردد؛ این همان تفاوت اکتساب و الهام علم می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۳، ۴۹۳-۴۹۴) در این نگاه هر مرتبه از انسان دارای آینه‌ای است چون آینه همان مدرک است، لذا آدمی چون در مرتبه حس ادراک دارد، واجد آینه‌ای در مرتبه حس می‌باشد و چون در مرتبه ذات خویش دارای ادراکاتی است، در آن مرتبه نیز دارای آینه‌ای متناسب با آن مرتبه می‌باشد و انسان به وسیله آینه ذات و آینه جسمش بر امور مختلف در مراتب گوناگون علمی را کسب می‌نماید. این همان نکته‌ای است که ملاصدرا در «ایقاظ النائمین» به آن اشاره نموده است. صورت‌های علمی در نزد فرد متناسب با مراتب وجودی وی به او تقوّم وجود دارند و این تقوّم همانند تقوّم مراتب عالم هستی در مرتبه عقل، خیال و حس به ذات حق تعالی می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۴۰۶؛ همو، ۱۳۸۶، ۱۱۹) از دیدگاه او آنچه موجب استعداد قبول فیض الهی برای نفس می‌باشد، ایمان به خداوند است و همین امر موجب رفع کدورت و ظلمت‌های نشسته بر آینه نفس آدمی است؛ امری که در سایر آثار با عنوان «توحید» از آن یاد شده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۷: ۲۳۲)



۳. در سومین کارکرد استعاره آینه در نظام فلسفی ملاصدرا، نقش نبی به صورتی واضح به عنوان واسطه فیض آشکار می‌گردد. در این حالت وجود مؤمن به صورت آینه‌وار، تصاویر موجود در وجود نبی را می‌نمایاند و وجود پیامبر (ص) نیز به صورت آینه‌ای در مقابل خورشید حق تعالی، نمایاننده حق می‌باشد. در این حالت وجود نبی به تبع وجود حق تعالی و وجود مؤمنان به تبع وجود پیامبر (ص) می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵: ۹)

۳-۱-۱: وجوه مختلف دومین کارکرد استعاره آینه

با نگاهی به سه کارکرد استعاره آینه در نظام فلسفی ملاصدرا، به خوبی متوجه می‌شویم که دومین کارکرد آینه دارای تبیین وجوهی بیشتر از بازنمایی استعاره آینه می‌باشد. در این استعاره، ملاصدرا از موانعی که در بازنمایی آینه خلل ایجاد می‌کنند، سخن به میان آورده است. با مراجعه به سایر آثار ملاصدرا با تفصیلی بیشتر از این موانع مواجه می‌گردیم که به صورت عارضی و گاه به نحو ذاتی جلوه می‌نمایند. این موانع را به صورت خلاصه می‌توان در پنج دسته تقسیم‌بندی نمود:

۱. نقصان در ذات: این خلل در بازنمایی مربوط به نفوسی می‌شود که هنوز از قوه به فعل در نیامده‌اند، می‌باشد. این نفوس هنوز ریاضت‌ها و مجاهدت‌های عملی و دینی و عقلی پشت سر نگذاشته‌اند. نفوسی مانند نفوس کودکان و ساده لوحان از این دسته افراد محسوب می‌گردند. در استعاره آینه این دسته را می‌توان به آینه‌هایی تشبیه نمود که هنوز فلز پشت آینه به خوبی ذوب نگردیده و به درستی شکل نگرفته است، لذا تصاویر در آینه به درستی نمایش داده نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۷)

۲. خبث و ظلمت نفس: شهوات نفس و کثرت معاصی موجب کدورت نفس می‌گردد و این کدورت مانع از صفای قلب می‌شود. ملاصدرا کدورت حاصل از شهوات و کثرت معاصی را در استعاره آینه به زنگاری که بر روی آینه ایجاد می‌گردد، تشبیه نموده است. اشتغال به امور حیوانی، چون نقطه‌ای سیاه بر روی آینه نفس می‌باشد که با کثرت یافتن اشتغال به امور حیوان این نقاط، افزایش یافته و متراکم می‌گردد تا جایی که گویا بخاری بر روی آینه نفس شکل گرفته است. این امر به آن سبب است که نفس آدمی در هنگام ارتقا خویش و پس از حدوث به شدت کثیرالانفعال می‌باشد و هر حرکت و فعلی که از نفس صادر می‌گردد، اثری بر آینه نفس می‌گذارد. حال اگر این اثر از ناحیه امور حیوانی چون شهوت و غضب صادر گردد، چون زنگاری نقش مانع را برای آینه نفس بازی می‌کند و موجب می‌شود نفس، صفای خویش را از دست دهد و دیگر به خوبی کمالات الهی را درک ننماید و اگر اثر نفس برخاسته از عقل باشد، چون صیقلی بر آینه نفس می‌باشد و موجب می‌گردد نفس به خوبی کمالات الهی را بازنمایی کند.



۳. عمل بی تفکر: در نگاه ملاصدرا، زمانی آینه بازنمایی را به صورت صحیح انجام می‌دهد که اعمال آینه نفس با تفکر همراه باشند و در راستای کسب کمال معرفت باشند و چون عملی همراه با تفکر نباشد، مانند آن می‌ماند که آینه را در راستای چیزی که قرار بوده است آن را بازنماید، قرار ندهیم. او عمل بی تفکر در استعاره آینه را به آینه‌ای همانند نموده است که آن آینه از جهتی که باید قرار گیرد تا صورت در آن بیفتد، کج شده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۳۶۹)

۴. حجاب مرسل: مراد ملاصدرا از حجاب مرسل همان عقایدی است که به صورت تقلیدی فرد از ابتدای زندگی با آن‌ها انس داشته است و به سبب حسن ظن خویش به صحت آن عقاید قصدی بر ترک آن عقاید ندارد. اثر حجاب گونه این عقاید چنان زیاد است که ملاصدرا آن‌ها را به دیواری که میان آینه نفس و معارف الهی کشیده شده، تشبیه نموده است و تا فرد به ویران کردن این آداب و رسوم و عقاید تقلیدی همت نگمارد، از فیض تابش معارف الهی محروم می‌باشد. از نظر ملاصدرا این حجاب نه تنها دامن عوام را به خویش آلوده نموده است؛ بلکه بسیاری از اهل علم نیز به این عارضه دچار هستند.

۵. روند وصول از مقدمات به نتیجه: همان‌گونه که برای وصول هر چیزی می‌بایست از راه و روش مخصوص به آن چیز اقدام کرد. برای رسیدن به علم مطلوب نیز بایست مقدمات لازم را فراهم نمود تا نتیجه درست رخ بنماید؛ اما گاه افراد از مقدمات صحیح نیز به نتیجه مطلوب دست پیدا نمی‌کنند. از نظر ملاصدرا علاوه بر صحت مقدمات، نحوه چینش مقدمات و ترتیب آن‌ها در کنار یکدیگر نیز اهمیتی وافردارد. در هر استنتاج منطقی حداقل نیازمند دو مقدمه می‌باشیم که یکی کبری و دیگری صغرای قضیه نام دارد. ملاصدرا در استعاره آینه، این دو مقدمه را به دو آینه تشبیه نموده است که فردی که می‌خواهد پشت سر خویش (یعنی امری که از او مخفی است) را کشف نماید، حداقل به دو آینه نیاز دارد تا در راستای یکدیگر قرار گیرند و زمانی که چینش این دو آینه نسبت به یکدیگر صحیح باشد، نتیجه که پشت سر مدرک مخفی شده است خود را می‌نمایاند. حال مقدمات استدلال نیز اگر به درستی و با ترتیب مطرح شده در علم برهان در کنار یکدیگر قرار گیرند، منتج می‌باشند؛ در غیر این صورت به صورت دو آینه که ترتیبشان رعایت نشده است، واقع‌نمایی نمی‌کنند. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ۲۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ۳۷۱؛ همو، ۱۳۸۱، ۹؛ همو، ۱۹۸۱، ۹؛ ۱۳۶-۱۴۰)

نفس هرانسانی به حسب فطرت پیشین خود، شایستگی فهم حقایق اشیا را دارد و به خاطر همین خاصیتش با بقیه جواهر متفاوت است. نفس انسانی بعد از زوال این موانع و اتحادش با عقل، عین علمی که تحصیل نموده



است، خواهد شد. برداشتن موانع به سبب این که امری عدمی است، کمال نیست بلکه مقدمه‌ای برای آماده شدن جهت دریافت کمال است. هدف از اعمالی که انسان موظف است انجام دهد نیز همین صفای قلب می‌باشد. صفای قلب در واقع آماده و مهیا نمودن نفس، جهت دریافت صور از عالم بالا و ادراک آن‌ها به طور صحیح می‌باشد.

۴- فلسفهٔ ملاصدرا: فلسفهٔ نظام‌مندِ پرورش‌گر

آن‌گونه که پیش از این بیان گردید تلقی رورقی از استعارهٔ آینه که استعارهٔ غالب فلسفه‌های نظام‌مند می‌باشد با تلقی ملاصدرا متفاوت است. رورقی دغدغهٔ تربیت داشت و فلسفه‌های نظام‌مند را فلسفه‌هایی مبتنی بر معرفت، سنجش‌پذیری، تعمیم‌گرا، ذات‌گرا، منفعل، باز نمودگرا، منظرگرا، اطمینان‌گرا، نظام‌ساز و دارای استعارهٔ بصری آینه می‌دانست و در مقابل فلسفه‌های پرورش‌گرا فلسفه‌هایی پرورش‌محور؛ سنجش‌ناپذیر، ناتعمیم‌گرا، ناذات‌گرا، فعال، انسجام‌معنایی‌گرا، نامنظرگرا، حیرت‌گرا، انتقادگرا و دارای استعارهٔ شبکه‌محور می‌دانست.

تلقی ملاصدرا از استعارهٔ آینه موجب گردیده است تا محاسن هر دو فلسفه در نظام صدراپی جمع گردد و به واقع نمی‌توان ملاصدرا را در تقسیم‌بندی رورقی دسته‌بندی نمود، او با این که فلسفه‌اش مبتنی بر معرفت است اما به پرورش توجه ویژه دارد و با توجه به این که فرد در چه مرتبهٔ وجودی قرار گیرد، سطح ادراکات و تلقی او متفاوت از سایر سطوح می‌باشد. ملاصدرا از موانع بازنمایی آینه سخن به میان می‌آورد و فرد را به برطرف نمودن آن حجب و راهکارهای مرتفع نمودن آن ترغیب می‌نماید.

سنجش‌پذیری در نظام فلسفی ملاصدرا یک امر مطّیّف است و فرد در هر مرتبهٔ وجودی که قرار دارد متناسب با آن مرتبه ملاک‌هایی برای سنجش صحت بازنمایی ادراکات خویش دارد. اگر فرد در مرتبهٔ حس باشد، ملاک حسی در میان است و چنان چه در مرتبهٔ خیال باشد، ملاک خیالی در میان است و چنان چه در مرتبهٔ عقل باشد، ملاکات عقلی در میان خواهند بود. لذا سنجش‌پذیری در نظام صدراپی نوعی مخصوص است. هر چند ملاک‌های هر مرحله، ناقض مراتب بالاتر نمی‌باشد ولی ملاک‌های مراتب مادون در مراتب بالاتر کارآمدی ندارند.

سنجش‌گریزی مطرح در نظام فلسفی پرورش‌گر موجب می‌گردد فرد اساساً به غایت اصلی فلسفهٔ پرورش‌گر که همان تربیت می‌باشد، دست نیابد. هر چند رورقی می‌تواند در پاسخ بگوید مراد من از تربیت صرفاً بروز امکان بالقوهٔ فرد و به فعلیت رسیدن بالقوه‌ها می‌باشد و اساساً در فلسفهٔ پرورش‌محور سخن گفتن از ارزش‌ها و برتری دسته‌ای از فعلیت‌ها نسبت به فعلیت‌های دیگر مطرح نیست و خوب و بد و زیبا و زشت در فلسفه‌های



نظام‌مند مطرح است. اما همه انسان‌ها اموری را به صورت مشترک نیک می‌شمارند و این امری است که با صورت عرفی همه می‌توانند درک نمایند و اساساً زیرپای نهادن برخی از این اصول مشترک، مانع رشد و تربیت افراد است. رورتی می‌تواند پاسخ دهد آن تربیت که شما می‌گویید نوع خاصی از تربیت و روایتی از تربیت است. در مواجهه با چنین پاسخی بحث مختومه خواهد شد و ادامه نمی‌یابد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه‌گیری

در استعارهٔ آینهٔ ملاصدرا دیگر با انفعال روبرو نیستیم بلکه فعالیت مدرک در ساحت ادراک بیش از پیش افزایش می‌یابد. او می‌بایست موانع ادراک را برطرف نماید و بر وجود خویش به عنوان ایجادکنندهٔ صور ادراکی آمادگی بیشتری را فراهم نماید تا علوم به صورت واضح تر بر آینهٔ نفس نمایان گردند.

ذات‌گرایی در نظام فلسفهٔ صدرایی با توجه به تشکیک وجود، امری مشکک است و نسبت به این‌که در چه مرتبه‌ای از عالم هستی قرار بگیریم، اعتبار ذوات گوناگون است. در عالم ماده با کثرت بیشتر ذوات روبرو هستیم تا این‌که هر چه به ذات حق تعالی نزدیک می‌شویم تعداد ذوات کاهش می‌یابد و در نهایت یک ذات بیشتر باقی نمی‌ماند.

در نظام صدرایی در حیطهٔ منظرگرایی نیز با طیفی گوناگون از مناظر مواجه می‌شویم و بستگی به این‌که مدرک در چه مرتبه‌ای و مدرک در چه مرتبه‌ای باشد، مناظری گوناگون خواهیم داشت. لذا اگر گفته شود که او قائل به منظر خاص و ثابتی است، امری ناروا بوده و اگر گفته شود او یک منظرگریز است، امری ناروا تر است.

در نهایت می‌توان چنین ادعا نمود که ملاصدرا با توجه به نظام فلسفی خویش و مطرح نمودن تعلق جدید از استعارهٔ آینه از دوگانهٔ رورتی عبور نموده است و در عین واجد بودن محاسن فلسفهٔ نظام مند، فیلسوفی پرورش‌گراست و هیچ‌یک از نقایص فلسفه‌هایی که رورتی آنها را پرورش‌گرنامیده است، ندارد، نقایصی هم‌چون حیرت‌گرایی و سنجش‌ناپذیری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. واژه Bildung که اصطلاحی آلمانی است و Edification معادل انگلیس آن می‌باشد از نظر رورقی معنایی که هگل و به تبع او گادامر، از این اصطلاح مراد می‌کند، بسیار وسیع‌تر از گستره معنایی واژه تهذیب است. با توجه به این مسأله مترجم کتاب فلسفه و آینه طبیعت اصطلاح پرورش را معادلی مناسب‌تر برای این واژه می‌داند.

۲. بنگرید به: gadamer, The overcoming of the epistemological problem.... In truth an method,

214ff

۳. بنگرید به:

jean-paul Sartre, being and nothingness, trans. Hazel Barnes (New York, 1956), pt. two, chap. 3, and The conclusion of the book

۴. برای شرحی مفصل درباره این نکته زبانی هایدگر، بنگرید به:

Derrida, La Voix et le phenomene, translated as speech and Phenomenon by David Allison, (Evanston, 1973).

۵. کنایه به قطعه‌ای معروف از کتاب مقدس به این مضمون است: «آن چه بوده است همان است که خواهد بود آن چه شده است همان است که خواهد شد و زیرآفتاب هیچ چیز تازه ای نیست» (کتاب جامعه سلیمان، باب اول، آیه ۹)

6. Having a View

۷. برای مناسب‌ترین بحث در این باره، بنگرید به:

Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", translated as "the age of the Word-vie" by Marjorie Grene Boundary II (1976).



منابع و مأخذ

۱. رورقی، ریچارد (۱۳۹۰)، فلسفه و آینه طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. _____، (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)، قم: مكتبة المصطفوی.
۴. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، جلد ۴، ۵، ۷، قم: بیدار.
۵. _____، ایقاظ النائمین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. _____، (۱۳۸۱)، کسراسنام الجاهلی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. _____، (۱۴۱۷)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، جلد ۱، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۸. _____، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)،
۹. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی