

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۶

فرایند تحقق عمل از منظر ابن سینا و ویتگنشتاین متأخر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۱۸

عبدالله محمدی *

ابن سینا از پیروان دیدگاه علی در تبیین رابطه عمل و اندیشه معتقد است تمام رفتارهای اختیاری انسان پس از طی مراحل تصور، تصدیق به فایده، شوق و اراده محقق می‌شود. وی علم ضروری در تحقق رفتار را اعم از علم حسی، خیالی یا عقلی می‌داند. در برابر ویتگنشتاین متأخر با بهره‌مندی از مفهوم بازی زبانی و جهان-تصویر، نقش باور در رفتار را انکار می‌کند. وی با ذکر نمونه‌های نقض نشان می‌دهد رفتارهای انسان به شکل غریزی و فاقد مؤلفه شناختی است. او حتی باور را تابعی از عمل انسان به شمار می‌آورد. تحلیل نمونه‌های نقض ویتگنشتاین نشان می‌دهد وی عنصر شناخت مورد ادعای فیلسوفان را با علم آگاهانه تمایز نداده و از عدم التفات بالفعل، فقدان مؤلفه شناختی را نتیجه گرفته است؛ همچنین وی به تفاوت مراتب علم توجه نکرده و نفی مرتبه‌ای خاص از علم را به منزله نفی مطلق علم در عمل تصور کرده است. برخی مثال‌های ویتگنشتاین با مبانی وی در بازی‌های زبانی ناسازگار است.

واژگان کلیدی: فلسفه عمل، رابطه عمل و نظر، ابن سینا، ویتگنشتاین متأخر.

* استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (Mohammadi@irip.ac.ir).

مقدمه

از جمله مسائل مهم فلسفی که از دیرباز مورد توجه و تأکید فیلسوفان بوده است، رابطه میان اندیشه و عمل بوده است. سقراط، افلاطون و ارسطو از رابطه فضیلت و معرفت گفتگو کرده‌اند. افلاطون درباره فرونیسیس بحث کرده است که می‌توان آن را فرزانیگی یا حکمت عملی دانست که نه علم است و نه هنر (تخنه). ارسطو نیز حکمت را به سه دسته نظری، عملی و تولیدی تقسیم و درباره هر کدام مستقلاً بحث کرده است. وی در کتاب «درباره نفس» متعلقات عقل عملی را امور مرتبط با عمل و متعلقات عقل نظری را امور مستقل از عمل دانست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۱ ب ۱۰-۱۵)؛ همچنین وی فصل مستقلی را به بررسی فرونیسیس، فرزانیگی یا حکمت عملی اختصاص داده و وجوه تفاوت آن را با علم و فن بیان می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۱۱۴۰ ب). با این حال او عقل عملی را کاملاً مستقل از عقل نظری نمی‌داند. در ادامه فرایند ارتباط میان این دو آشکار خواهد شد. این دغدغه در میان فیلسوفان مسلمان نیز ادامه یافت؛ تا آنجا که فارابی به طرح مدینه فاضله و سیاست مدن پرداخت. او نه تنها فلسفه، بلکه فضایل را به نظری و عملی تقسیم کرد و معتقد شد حکیم کامل کسی است که از هر دو بهره‌مند باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۳) اهتمام وی بر رابطه این دو در تفکر سایر فلاسفه مسلمان استمرار داشت.

از جمله مباحث مهم در این حوزه، مسئله فرایند صدور عمل از انسان است. فیلسوفان در تحلیل این بحث به دو دسته کلی علی و غیر علی تقسیم شده‌اند. دسته نخست معتقدند در تحلیل عمل انسان باید به علل پدیدآورنده آن توجه کرد که سهم بسیار مهم و جزء ضروری از این علل، حالات ذهنی و شناخت‌های اوست. حالات ذهنی علت تحقق عمل به شمار رفته، آن را تحلیل عقلانی

می‌کنند؛ یعنی با توجه به باورها و امیال عامل، آن کار را موجه و مقبول معرفی می‌کنند (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۲). این دیدگاه با ارسطو آغاز شد و با هابز، هیوم، میل و همپل و دیویدسن ادامه و پرورش یافت (همان: ۱۲۵). دسته دوم شامل تمام دیدگاه‌هایی است که تبیین‌های غیر علی را به کار می‌برند. رویکردهای هرمنوتیکی، تفسیرگرایی و زمینه‌گرایی در این دسته جای می‌گیرند. در این رویکردها بیشتر به هنجارها و قواعد فرهنگی توجه می‌شود که شخص در آن زندگی و فعالیت می‌کند. همین زمینه‌ها و عوامل اجتماعی هستند که سبب تفسیر نوع عمل او می‌شوند. در این دیدگاه‌ها، فهم رفتارهای انسان متوقف بر شناخت قواعد و هنجارهای جامعه اوست. بدون دانستن زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی حاکم نمی‌توان معنای رفتار انسان‌ها را درک کرد (همان: ۱۲۲).

ابن سینا از طرفداران دیدگاه نخست به شمار می‌رود و با وجود تفاوت‌هایی که با ارسطو دارد، مبادی علمی و شوقی درون انسان را علت تحقق عمل می‌داند. در برابر، ویتگنشتاین متأخر از شخصیت‌های مؤثر در دیدگاه دوم است که با طرح نظریه بازی زبانی و جهان-تصویر بر تحلیل اجتماعی فعل انسان تأکید کرده، مبتنی کردن رفتارها بر بینش‌ها و شناخت‌های انسان را- دست کم در بسیاری موارد- نمی‌پذیرد. در این مقاله قصد داریم فرایند صدور عمل انسان را از منظر این دو شخصیت بررسی کنیم.

۱. فرایند تحقق فعل اختیاری از دیدگاه ابن سینا

عمل در اصطلاح فیلسوفان مسلمان به اعمال جوارحی و جوانحی یا بدنی و قلبی تقسیم می‌شود. مقصود از اعمال جوارحی رفتارهایی است که به کمک اعضای بدن انجام می‌شود، مانند راه رفتن و غذا خوردن. اعمال جوانحی به رفتارهایی گفته

می‌شود که بدون استفاده از اعضای بدن محقق می‌شود، مانند محاسبات ریاضی در ذهن یا تصورکردن یک گل. بر همین اساس ایشان، ایمان و نیت را نیز از اعمال اختیاری انسان شمرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۱۶)؛ لکن در بحث رابطه عمل و نظر یا فرایند تحقق عمل انسان یا فلسفه عمل اصطلاح «عمل» فقط درباره اعمال جوارحی یا بدنی به کار برده می‌شود.

همان طور که گفته شد، ابن سینا در کنار اکثریت فیلسوفان مسلمان، از طرفداران دیدگاه علی است. این دیدگاه پیش‌تر توسط ارسطو بسط داده شده بود. ارسطو مبدأ عمل را انتخاب و مبدأ انتخاب را میل همراه با تفکری می‌داند که هدف را نشان می‌دهد. از نظر وی انتخاب هیچ رفتاری بدون تفکر و تعقل و هیچ فضیلت اخلاقی بدون فضیلت عقلانی ممکن نیست؛ لکن عقل و فکر تنها هیچ حرکتی را موجب نمی‌شوند. باید سراغ عقل و تفکری رفت که ناظر بر هدف است و بر عمل سازنده نیز اثرگذار است. «تفکر بالذات موجد هیچ گونه حرکتی نیست، بلکه تفکر در نظام عمل و معطوف به هدف است» (ارسطو، ۱۳۹۱، ۱۱۳۹ ب).

مبادی فعل

ابن سینا نیز به دو قوه عقل نظری و عقل عملی معتقد است. تفاوت عقل عملی و نظری در ادراک امور جزئی و کلی است. عقل عملی برای تصرفات و تدبیر بدن لازم است. عقل نظری امور کلی و عقل عملی باید‌ها و نبایدها و ضرورت انجام امور جزئی را درک می‌کند. «و هی القوة التي تختص باسم العقل العملي و هی التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختیاری» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲).

عقل نظری به تنهایی هیچ گاه منتهی به عمل نمی‌شود؛ زیرا عقل نظری تنها هست‌ها را درک می‌کند و این درک برای انجام فعل کافی نیست. برای اینکه این شناخت به شوق و اراده منتهی شود، لازم است قوه‌ای دیگر ضرورت انجام فعل را بشناسد و به عبارت دیگر از «هست» به «باید» منتقل شود. این وظیفه بر دوش عقل عملی نهاده شده است. عقل عملی نیز برای ضروری دانستن عمل جزئی نیازمند عقل نظری است. عقل عملی با استمداد از عقل نظری و دقت در رأی کلی به رأی جزئی منتقل می‌شود.

ابن سینا نیز همچون دیگر فیلسوفان مسلمان فعال‌شدن هر عمل ارادی انسان را مسبوق به شوق و شوق را مسبوق به ادراک می‌داند؛ اما درباره خصوصیات هر کدام از این مبادی اختلافاتی وجود دارد. نکته مهم آن است که در بسیاری از مراحل ذیل میان حیوان و انسان تفاوتی نیست. تفاوت اصلی میان حیوان و انسان در نحوه تصدیق به فایده یک علم است.

الف) قوه فاعله

قوه فاعله نزدیک‌ترین مبدأ برای حرکت انسان است که در اعضای بدن پراکنده است. فیلسوفان برای اینکه قوه‌ای را متمایز از قوه دیگر بدانند، استدلال‌ها و ملاک‌های متعددی داشته‌اند که قاعده الواحد یکی از آنهاست. اما ساده‌ترین استدلال ابن سینا برای مغایرت قوه فاعله با دیگر قوا این است که گاهی انسان دارای شوق و اراده هست، ولی قدرت بر تحریک عضلات ندارد و همچنین گاهی کسی که قادر بر حرکت عضلات است، شوق ندارد. همین امر نشان می‌دهد قوه فاعله غیر از شوق و اراده است (ابن سینا، ۱۳۶۲ الف: ۲/۱۷۳).

ب) قوه شوقیه

ابن سینا معتقد است تا زمانی که حیوان شوق به چیزی نیابد، به سمت آن

حرکت نمی‌کند. اینجاست که نقش قوه شوقیه آشکار می‌شود. قوه شوقیه قوه‌ای است که سبب تحریک قوه فاعله می‌شود و خود تحت تأثیر قوای ادراکی است. این قوه بعد از آنکه علم به مطلوب بودن یا منفور بودن چیزی در قوه خیال یافت، قوه فاعله را به تحریک وامی‌دارد و سبب می‌شود قوه فاعله ابزار حرکتی انسان را به حرکت درآورد (همان: ۳۳/۲). تا زمانی که نفس از چیزی آگاه نگردد، نسبت به آن شوق و میل پیدا نمی‌کند، زیرا مجهول مطلق هرگز مطلوب واقع نمی‌شود؛ بنابراین شوق متوقف بر آگاهی و مبدأ ادراکی نسبت به فعل یا شیء است.

قوه شوقیه خود دو بخش دارد: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه شهویه برخاسته از باور به سازگاری چیزی با نفس و قوای آن است و برای جلب امور سازگار با نفس و کسب لذت، سبب تحریک انسان به سمت آن امور می‌شود. قوه غضبیه برای دفع اموری است که اعتقاد به ناسازگاری آنها با نفس و قوای آن دارد. قوه شهوانی برای جلب امور سازگار و قوه غضبیه برای دفع امور ناسازگار است (همان: ۳۳/۲ و ۱۷۳)؛ از سوی دیگر قوه شوقیه می‌تواند حقیقی یا تخیلی باشد و یا اصل مورد توجه نباشد (همان: ۱۷۲/۲).

از سوی دیگر شوق را نمی‌توان مستقیماً به قوای ادراکی انسان منسوب دانست؛ زیرا شأن آنها فقط حکم و ادراک است. ادراک مستقیماً و ضرورتاً به شوق منتهی نمی‌شود؛ مثلاً انسان‌های زیادی حس یا تخیل یکسانی از چیزی دارند، ولی اشتیاق آنها یکسان نیست. حتی انسان واحد نیز حالات مختلفی دارد، گاه ادراک او منتهی به شوق می‌شود و گاه همان ادراک، شوق را در پی ندارد؛ برای نمونه انسان گرسنه پس از تخیل غذا به آن اشتیاق می‌یابد؛ ولی همین فرد، هنگام سیری به آن اشتیاق ندارد. در چنین شرایطی تخیل مکرر غذا، اشتیاقی در

وی به وجود نمی‌آورد.

گفته شد که هر شوقی نیازمند مبدأ علمی است. اما باید توجه داشت این مبدأ علمی منحصر به مبدأ استدلالی و عقلی نیست، بلکه این آگاهی شامل معرفت‌های خیالی نیز می‌شود. این نکته نیز باید اضافه شود که گاه صرف تصور غایت فعل به تنهایی سبب شوق به آن می‌شود. گاه تخیل غایت همراه با تفکر شوق را به دنبال دارد و گاهی نیز تخیل به همراه مزاج سبب شوق می‌شود، مانند تنفس یا حرکت مریض. در برخی موارد نیز تخیل غایت به انضمام خلق و ملکات شخصی شوق‌آفرین است، مانند عادات فرد (همو، ۱۳۶۲ ب: ۲۸۷).

ابن سینا با استناد به همین مطلب معتقد می‌شود نه تنها افعال ارادی انسان که پس از تصمیم‌گیری، بررسی فواید و هزینه‌های اطراف و انتخاب آگاهانه صادر می‌شوند، دیگر افعال غیر جبری انسان نیز نیازمند مبدأ علمی هستند. ابن‌سینا از همین مطلب برای پاسخ به برخی شبهات در علت غایی بهره می‌گیرد. مخالفان علت غایی به مثال‌هایی استناد می‌کنند که نمی‌توان هیچ غایت و مبدأ علمی برای آنها لحاظ کرد؛ مانند تنفس، غلطیدن ناخواسته بیمار، عادت شخص به بازی با انگشتان یا ریش و... . بوعلی در حل این بحث معتقد است چنین رفتارهایی به ظاهر مبتنی بر تصمیم‌گیری آگاهانه نیستند؛ اما مبتنی بر مبدأ علمی هستند. این مبدأ گاهی به شکل استدلالی ظاهر می‌شود و گاه در مقام تخیل است که همراه با مزاج یا خلق، مقدمه برای شوق گردیده است. نتیجه چنین تقریرهایی آن است که هیچ شوقی بدون مرتبه‌ای از علم محقق نمی‌شود و در نتیجه هیچ رفتار اختیاری بدون علم صادر نخواهد شد.

غیر از علم و ادراک، مبادی اخلاقی نیز در پیدایش شوق اثرگذار است.

شکل‌گیری برخی صفات شایسته و نکوهیده در انسان‌ها زمینه‌ساز شوق آنها می‌شود؛ مثلاً انسان تربیت‌شده و با اخلاق هنگام تخیل لذات زشت، به آنها اشتیاق نمی‌یابد؛ ولی انسانی که صفات زشتی در خود پرورش داده است، با تصور این سنخ لذات، به سمت آنها مشتاق می‌شود (همو، ۱۳۶۲ الف: ۲/۱۷۲). همچنین شوق بسته به آنکه درک سازگاری با طبع چه میزان باشد، شدت و ضعف می‌یابد؛ به عبارت دقیق‌تر آنچه سبب پیدایش شوق یا شدت و ضعف شوق می‌شود، درک میزان سازگاری با طبع است که امری ذهنی است نه عینی. خلاصه آنکه برای تحقق شوق نسبت به فعل، وجود تخیل جزئی غایت آن فعل ضروری است. گاه این تخیل با ملکات اخلاقی، تفکر، مزاج و... سبب شوق می‌شوند و گاه تصور به‌تنهایی زمینه‌ساز شوق می‌گردد.

ج) اراده

اراده یکی از مبادی فعل است که میان قوه شوقیه و فاعله قرار دارد. از این قوه با نام‌های اراده، عزم و اجماع یاد می‌شود. برخی اراده را همان شوق قوی یا مؤکد می‌دانند؛ اما ابن سینا معتقد است اراده همان شوق شدید نیست؛ زیرا گاهی شوق شدید منجر به عزم و اجماع نمی‌شود؛ همان‌طور که گاهی تخیل قوی، شوق را به دنبال ندارد. ابن سینا دلیل تفاوت اراده و شوق را چنین ذکر می‌کند: گاهی انسان به خوردن دارو شوق ندارد، ولی با وجود تنفر، آن را اراده می‌کند و گاهی شوق به چیزی دارد که به دلیل نهی پزشک، آن را اراده نمی‌کند (همو، ۱۳۶۲ ب: ۲/۱۷۲).

مطلب مهم دیگر آن است که اراده از امور اختیاری انسان است. این امر زمینه‌ساز طرح پرسش‌هایی دشوار در فلسفه گردید؛ زیرا اگر اراده، فعلی اختیاری باشد، باید نیازمند تصور و تصدیق و اراده‌ای جداگانه باشد. اراده جدید نیز امری

اختیاری و نیازمند تفکر و اراده‌ای جدید است و این امر به تسلسل منتهی شده و بدین معناست که هیچ اراده‌ای نباید از انسان صادر شود. ابن سینا در پاسخ به این مسئله می‌گوید انسان برای اراده کردن اراده خویش نیازمند فکر و اراده جدید نیست. اراده جزئی امری ذاتاً متشخص است و نیازمند اموری دیگر نیست. «فیجتمع من هذا أن المتخصص أولاً و بذاته، و المتشخص أولاً و بذاته، التصورات التي هي الإرادات» (همو، ۱۴۰۴: ۱۶۵). در سده‌های بعد این بحث با نظریه فاعلیت بالتجلی برای اراده تصویر دقیق‌تری یافت.

د) قوای ادراکی

دورترین مبادی تأثیرگذار در عمل، قوای ادراکی هستند. برای ایجاد شوق و سپس اراده نسبت به یک فعل باید خیربودن، مفیدبودن یا لذت‌بخش بودن آن عمل تصور شود. این تصور می‌تواند از راه تخیل، تفکر یا تعقل و استدلال باشد. البته بیشتر افعال حیوانی انسان ناشی از تخیل اوست (همو، ۱۳۶۲ ب: ۱۴۸). با وجود آنکه علم شرط لازم برای انجام عمل است، یادآوری چند نکته ضروری است:

۱) علوم کلی انسان که از راه عقل نظری به دست می‌آید، به‌تنهایی نمی‌تواند منتهی به عمل شود؛ زیرا افعال امور جزئی هستند که نیازمند آرای جزئی‌اند. برای این منظور باید علوم کلی به علوم جزئی تبدیل شوند. کسی که به چگونگی ساخت خانه علم کلی دارد، از این اعتقاد هیچ عملی صادر نشده و هیچ خانه‌ای ساخته نمی‌شود. «فإن من اعتقد اعتقاداً كلياً أن البيت كيف ينبغي أن يبني، فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً أولياً، فإن الأفعال تتناول أموراً جزئية و تصدر عن آراء جزئية» (همان: ۱۸۴).

عقل عملی در دستیابی به این هدف، نقش جدی دارد. قوه‌ای که می‌تواند

سرخ شناخت «هست‌ها» در انسان را به «بایدها» تبدیل و آن را منجر به عمل سازد، عقل عملی است. توضیح آنکه برای صدور فعل، نیازمند اراده جزئی هستیم. نسبت اراده کلی با تمام حرکتهای ممکن مساوی است و با استناد به قاعده ترجیح بلا مرجح، تا زمانی که این اراده کلی به یک اراده جزئی خاص تبدیل نشود، عمل ضرورت نخواهد یافت. عقل نظری احکام کلی را درک می‌کند، خواه مربوط به حکمت نظری باشد (هست‌ها) و خواه مربوط به حکمت عملی؛ لکن استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عملی بر دوش عقل عملی است (ذاکری، ۱۳۹۴: ۲۲۳)؛ مثلاً عقل نظری درک می‌کند که «بخشش درهم کار خوبی است و لازم است ما کارهای خوب را انجام دهیم». عقل عملی این دو گزاره را در کنار این گزاره قرار می‌دهد که «درهمی همراه من است که می‌تواند بخشیده شود»؛ سپس نتیجه می‌گیرد «بخشیدن این درهمی که همراه من است، کار خوبی است و لازم است آن را انجام دهیم». به این شکل شوق و اراده جزئی برای بخشیدن این درهم محقق می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵: ۴۲۱). فإنا نتصور رأياً كلياً مثلاً، كتصورنا أنه ينبغى أن يصدر عنا بذل الدرهم و هذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغى أن يصدر عنا الفعل الجميل و من الأفعال الجميلة بذل الدرهم ثم أتبعناها قضاء جزئياً هو أن هذا الدرهم الذى فى يدي ينبغى أن أ بذله فینبعث من هذا القضاء الجزئى شوق و إرادة متعینان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق (همان).

۲) ادراک مراتب مختلفی دارد. ادراک حسی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. هر کدام از این مراتب ادراک، سطحی از سازگاری یا ناسازگاری را درک کرده و شوق نسبت به عمل را در پی دارند؛ مثلاً انسان در هوای گرم، با ادراک حسی

نسبت به سرما، لذت آن را یافته، حکم به حرکت به سمت آن می‌کند؛ همچنین انسان گرسنه از بوی غذا احساس لذت کرده، به سمت آن شوق می‌یابد. به همین ترتیب قوه واهمه لذت دیدار یک دوست را درک کرده، شوق دیدار برای آن فرد حاصل می‌شود.

۳) همان طور که گفته شد، شرط لازم برای ایجاد شوق به انجام کاری، مفید یا لذت‌بخش دانستن آن است؛ لکن این شناخت ممکن است یقینی یا ظنی و یا حتی غیر مطابق با واقع باشد. آنچه سبب شوق فاعل می‌شود، آن است که فعل را با طبیعت و اهداف خود سازگار بیابد. خواه این یافت، حقیقی باشد یا وهمی؛ از سوی دیگر این شناخت ممکن است آگاهانه یا ناخودآگاه باشد (بن‌سینا، ۱۳۶۲ ب: ۱۷۲). گاه فاعل نسبت به مفید یا لذت‌بخش بودن و حتی شوق خویش خودآگاه نیست، با این حال شوق و اراده او تقویت و منجر به انجام فعل می‌شود.

۲. فرایند تحقق فعل اختیاری از منظر ویتگنشتاین متأخر

ویتگنشتاین متأخر دیدگاه کلان خود را بر اصولی چون بازی زبانی، زبان خصوصی و جهان-تصویر مبتنی ساخت. از منظر وی معنای کلمات جز در بستر بازی‌های زبانی فهمیده نمی‌شوند و تا زمانی که شخص در متن بازی زبانی زندگی نکند، معنای رفتارها و جملات دیگران را نخواهد فهمید (ویتگنشتاین، ۱۳۹۱: بند ۲۳، ۵). کلمات مانند ابزارها در جعبه ابزار هستند که صرف دانستن نام آنها کافی نیست؛ آنچه ابزار را ابزار می‌کند، کاربرد آن به عنوان ابزار است. این نگاه سبب می‌شود بسیاری جنبه‌های پنهان زبان آشکار شود (مک‌گین، ۱۳۸۹: ۷۵). وی بازی‌های زبانی را انعکاسی از روش زندگی اجتماعی می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۱: بند ۱۹) که نباید در هیچ کدام به دنبال تبیین و دلیل آوردن بود، بلکه باید

تنها آنها را توصیف کرد. این نگرش ویتگنشتاین در تحلیل رفتارهای انسان نیز تأثیر جدی داشته است. بازی زبانی بر اساس قواعد پیشینی شکل نگرفته است، بلکه قواعد بازی درون بازی و بر مبنای توافق افراد نهادینه می‌شود. این قواعد هدف خاصی را در بیرون بازی تعقیب نمی‌کنند (کنی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). به همین دلیل نمی‌توان درباره چرایی یک بازی یا معقولیت و نامعقولیت آن سخن گفت و یا به دنبال دلیلی برای موجه نشان دادن آن بود.

بازی زبانی امری غیرقابل پیش‌بینی است؛ یعنی بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست؛ فقط هست، مثل زندگی ما
(Wittgenstein, 1969: 559).

طبق این دیدگاه هیچ قانون عامی به عنوان فرامعیار وجود ندارد که درباره تمام بازی‌ها صادق باشد، بلکه هر قاعده‌ای مربوط به یک بازی زبانی خاص است. بازی زبانی بیانگر زیست‌گونه افراد یک جامعه است. به همین دلیل کلماتی یکسان در دو بازی زبانی مختلف، کارکردی متفاوت دارند. این کارکرد معنایی تنها نصیب کسانی خواهد شد که در آن زیست‌گونه زندگی کرده باشند. به همین دلیل وی می‌گوید «اگر شیرها می‌توانستند صحبت کنند، ما نمی‌توانستیم مقصودشان را بفهمیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۱: ۳۹۳)؛ مثلاً اگر شیر بگوید الان ساعت سه است و واقعاً ساعت سه باشد، نمی‌توان مدعی شد، شیر با این کلمات قصد داشته از این گزاره خبر بدهد که الان ساعت سه است؛ زیرا شیوه زندگی او با ما متفاوت است و واژه‌ها را باید در متن بازی زبانی معنا کرد (هادسون، ۱۳۸۸: ۶۷).

یکی دیگر از مفاهیم مهم در تفکر ویتگنشتاین مفهوم جهان-تصویر بود. این مفهوم بر چارچوب ذهنی انسان‌ها تأکید می‌کند که خود بر آمده از فرهنگ و

اجتماع بود. جهان- تصویر دریچه‌ای بود که انسان‌ها، عالم را از منظر آن تفسیر می‌کردند. ملکوم در توضیح رابطه فهم، بازی زبانی و جهان- تصویر می‌گوید فرض کنیم مردم قبیله‌ای از زبان فقط برای خبردادن اتفاقات جاری، گذشته یا آینده استفاده می‌کنند و با کاربردهایی چون تخیل، تظاهر، دروغ، شوخی و تمسخر آشنا نیستند. اگر کسی در برابر ایشان مطلبی را به دروغ بگوید و بخندد، این افراد چه عکس‌العملی خواهند داشت؟ (ملکوم، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

ویتگنشتاین با بهادادن به مفهوم جهان- تصویر معتقد شد، حتی یقینی‌ترین و مسلّم‌ترین شناخت‌های ما ریشه در واقعیت ندارند، بلکه متأثر از نوع تربیت و شکل زندگی به ما انتقال داده شده‌اند (Wittgenstein, 1969: 169 & 298). چارچوب‌های فرهنگی و تربیتی ماست که نظام فکری ما را سامان می‌دهد. نوع رفتارها و تربیت انسان موجب ترسیم نظامی از شناخت‌ها شده و همین نظام مبنای تفسیر انسان و هستی قرار گرفته است. وی حتی گزاره‌های پایه و بدیهی را نیز انعکاسی از نوع نگرش ما به جهان و قابل تغییر می‌شمارد (Ibid: 96). خلاصه آنکه وی چارچوب اصلی تفکر انسان و نیز ارزیابی‌های کلان او درباره علم، انسان، خدا و... را برآمده از تصویر حاکم بر ذهنیت افراد جامعه و معلول شرایط اجتماعی و فکری ایشان می‌داند.

این نوع نگرش ویتگنشتاین زمینه‌ساز تحولی در تفسیر رابطه باور و عمل گردید. او بر خلاف دیدگاه علی و نظریات کلاسیک که عمل را متوقف بر باور فاعل به سودمند یا لذت‌بخش بودن فعل می‌دانستند، معتقد شد اساساً این عمل است که باور را می‌سازد. از نظر وی رفتارها، شکل‌دهنده و معنابخش به باورهای انسان هستند. «سخن ما معنایش را از بقیه رفتارهای ما کسب می‌کند»

(Wittgenstein, 1969: 229). وی حتی شبکه باورهای انسانی را نیز بر فضایی پایه و بدیهی مبتنی نمی‌سازد، بلکه رفتارهای انسان را مبنای کل ساختار ارزیابی معرفت انسانی معرفی می‌کند. ویتگنشتاین تقدم عمل بر اندیشه را با نقل قولی از گوته تصریح می‌کند: «با اعتماد به نفس بنویس "در ابتدا عمل بود..."» (Ibid: 402). اما وی باید به پرسشی بنیادی‌تر پاسخ دهد و آن اینکه رفتارهای نخست ما بر چه مبنایی و تحت چه فرایندی شکل می‌گیرند؟ ویتگنشتاین رفتارهای نخستین انسان را غریزی و مانند دیگر حیوانات تصویر می‌کند که متکی به هیچ شناخت و انتخاب آگاهانه نیستند.

اکنون با روشن شدن چارچوبی اجمالی در مبنای فکری ویتگنشتاین متأخر می‌توان دیدگاه تفصیلی او درباره ماهیت و فرایند شکل‌گیری عمل را بررسی کرد.

۱. تحلیل رفتار کودک

ادعای اصلی ویتگنشتاین آن است که رفتارهای ما بر اساس باورهای پیشینی به درستی یا نادرستی، مفید یا مضر بودن آن فعل محقق نشده است. او برای اثبات این مدعا به تحلیل رفتار کودک روی می‌آورد. وی رفتار کودکان شیرخوار را این گونه تفسیر می‌کند که کودکان قبل از نوشیدن شیر باور به وجود شیر یا مفید بودن آن ندارند، بلکه تنها در عمل، شیرنوشیدن را تجربه می‌کنند. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند نوزاد یک‌روزه ابتدا می‌داند شیر موجود است و سپس به سمت آن حرکت می‌کند (Wittgenstein, 1969: 478). همچنین واکنش‌های کودکان به محیط اطراف بیانگر آن است که ایشان قبل از آنکه چیزی را بدانند، عمل می‌کنند و در مراحل بعد از عمل، دانستن محقق می‌شود. کودک نام افراد را به کار می‌برد، بدون آنکه بتواند ادعا کند «نام این شخص را می‌دانم». بسیاری از این‌چنین

رفتارها بر اساس عادات محقق شده است نه شناخت پیشین. همان گونه که سگ عادت کرده است با شنیدن صدای آقای ن به سمت شخص ن و با شنیدن صدای م به سمت شخص م بدود. هیچ کس نمی تواند ادعا کند سگ نام این افراد را می داند. ویتگنشتاین از این تمثیل نتیجه می گیرد کودک ابتدا عمل نام بردن را انجام می دهد و سپس یاد می گیرد که این نام چه کسی است (*Ibid: 538-543 & 547-548*).

مثال دیگر ویتگنشتاین واکنش کودک نسبت به کودک دیگری است که او را هل داده است. هر واکنش سریعی که کودک از خود نشان دهد، اعم از هل دادن متقابل، یا ضربه زدن یا... بر مبنای عکس العمل غریزی اوست. نمی توان ادعا کرد که کودک دوم این فرایند نظری را طی کرده است: «کودکی مرا هل داده است، من باید برای دفاع از خود اقدام کنم. بهترین اقدام این رفتار خاص است». آنچه محقق شده است، واکنشی غریزی است، شبیه کاری که انسان ها هنگام پراندن پشه از روی پوست خود انجام می دهند (حجت، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۷).

به این مثال ها می توان شیوه تعامل کودک با اشیای پیرامون را افزود. هیچ کودکی ابتدا به وجود صندلی و کتاب آگاه نمی شود، بلکه ابتدا نحوه رفتار با آنها را می آموزد؛ مثلاً یاد می گیرد که چگونه روی صندلی بنشیند یا کتابی را بیاورد. او در این مرحله هیچ پرسشی درباره وجود صندلی یا کتاب ندارد و رفتارهای او متوقف بر علم به وجود این اشیا نبوده است. او ابتدا کارکردن با این اشیا را می آموزد و سپس به شناخت درباره هستی آنها می رسد (*Ibid: 476*).

غریزه حیوانی

ویتگنشتاین بیشتر مایل است رفتار انسان را همچون حیوانی تصور کند که نه بر مبنای استدلال و تعقل، بلکه بر اساس غریزه رفتار می کند. به همین دلیل زبان او نیز محصول تعقل آگاهانه نیست. «در اینجا می خواهیم انسان را حیوان تلقی

کنم؛ موجودی ابتدایی که برایش گزینه قایل ایم، اما تعقل نه؛ موجودی در وضعی ابتدایی. لازم نیست از بابت هر منطقی که ابزاری کافی برای تفاهم ابتدایی است، شرمنده باشیم. زبان از نوعی تعقل پدید نیامده است» (*Ibid: 475*).

او در مبانی معرفتی خویش بر این نکته تأکید کرده بود که آنچه می‌تواند در دامنه توجیه و تبیین قرار گیرد، امور دانستنی است. شناخت‌ها و بینش‌ها را می‌توان توجیه و تبیین کرد؛ اما رفتار که از سنخ گزینه است، نیازمند توجیه نیست. او برای تبیین این مدعا به نمونه‌های عینی در رفتار انسان اشاره می‌کند؛ مثلاً اینکه هیچ انسانی هنگام برخاستن برای خود استدلال نمی‌کند که دارای دو پا و قدرت ایستادن است و باید برای تأمین منافع خویش برخیزد. «چرا وقتی می‌خواهم از صندلی بلند شوم، خود را قانع نمی‌کنم که هنوز دو پا دارم؟ چرایی وجود ندارد، این کار را نمی‌کنم. همین. این طور عمل می‌کنم» (*Ibid: 148*).

ویتگنشتاین همین مبنا را درباره معرفت و اندیشه انسان و بنیاد بازی‌های زبانی نیز به کار می‌برد. در برخی عبارات وی، این مدعای فیلسوفان کلاسیک نقد می‌شود که مبنای تفکر را باید به گزاره‌های پایه و بدیهی برگرداند. او معتقد است اساس بازی‌های زبانی را عمل ما تعیین می‌کند. «دلیل آوردن، توجیه شواهد به پایان می‌رسد، ولی پایان این نیست که پاره‌ای از گزاره‌ها بی‌واسطه برای ما صادق نمایان شوند، یعنی نوعی دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بُن بازی زبانی ما واقع است» (*Ibid: 204*).

ویتگنشتاین می‌کوشد نقطه آغازین تصمیم‌ها و انتخاب‌های انسان را از باور و اندیشه به گزینه او سوق دهد. پایه‌ترین گزینش‌ها را به جای آنکه بر دوش تشخیص خوب و بد یا درست و غلط از فاعل بنهد، بر عهده گزینه خاموش او

بنا کند که مبتنی بر استدلال و نظر نیست. انسان‌ها رفتارهایی را انجام می‌دهند، فقط به دلیل آنکه انسان هستند و به لحاظ غریزی چنین واکنشی از ایشان انتظار می‌رود، نه به دلیل آنکه پس از سنجش و گزینش، آن را بهتر یا مفیدتر تشخیص داده‌اند. «واقعاً می‌خواهم بگویم که دغدغه‌ها با غریزه آغاز می‌شوند یا اینکه بازی ریشه در فهم و نظر ندارد» (*Idem, 1998: 39*).

ویتگنشتاین سخن خویش را با استشهادی از رفتار غریزی حیوانات تأیید می‌کند. او سنجابی را مثال می‌زند که برای زمستان آینده آذوقه ذخیره می‌کند. آیا می‌توان ادعا کرد سنجاب قبل از این کار از روش‌های علمی مانند استقرا در سال‌های قبل به این نتیجه رسیده است که باید چنین اقدامی کند؟ به همین ترتیب انسان نیز برای توجیه افعال خود نیاز به چنین استنتاج‌هایی ندارد (*Idem, 1969: 287*).

ویتگنشتاین معتقد است بسیاری از رفتارهای انسان مبتنی بر هیچ باور یا برای رسیدن به هیچ هدفی نیست، بلکه صرفاً به این منظور انجام می‌شود که نوعی حالت رضایت فرد فاعل را منعکس کند؛ مثلاً زمانی که عکس کسی را می‌بوسیم، به دنبال هدفی خاص نیستیم. انجام این عمل مبتنی بر این باور نیست که بوسیدن این عکس تأثیری خاص دارد، بلکه فقط به این دلیل است که با این کار احساس رضایتی به دست می‌آوریم (*زندیه، ۱۳۸۶: ۳۲*). مقصود ویتگنشتاین از اینکه چنین شخصی در این کار خویش «هیچ هدفی ندارد»، آن است که این عمل وی مقدمه برای رسیدن به نتیجه‌ای عینی در عالم نیست؛ به عبارت دیگر او این کار را انجام نمی‌دهد تا در عالم واقع اتفاقی بیفتد، بلکه قصد او فقط بیان احساسات و هیجانات است (*همان*). به همین ترتیب زمانی که انسان از روی عصبانیت

عصایش را به زمین یا درخت می‌کوبد، قصد ندارد با این کار خویش زمین را شرمنده کند یا نتیجه خاصی از این حرکت به دست آورد. او فقط با این کار خود را تخلیه می‌کند (همان: ۴۰).

ویتگنشتاین بسیاری از رفتارهای دینی انسان را نیز غریزی می‌داند. اعمال غریزی اعمالی خودانگیخته است که محصول فکر و استدلال نیست. درحقیقت وی اعمال انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: اعمال غریزی حیوانی و اعمال غریزی آیینی؛ چراکه در تمام مناسک دینی، فرد به شکلی احساسات دینی خویش را ابراز می‌کند، بدون آنکه قصد داشته باشد این رفتار نتیجه عینی در زندگی او بگذارد. او بسیاری از آیین‌ها را متأثر از سبک زندگی و محیطی می‌داند که انسان در آن پرورش یافته است؛ برای نمونه اینکه برخی انسان‌ها درخت بلوط را محترم می‌شمارند، تنها به این دلیل است که از ابتدا با یکدیگر در یک جامعه رشد کرده‌اند. به همین دلیل اگر روزی قرار بود، کک‌ها آیینی انجام دهند، این آیین به شکلی مرتبط با سگ بود؛ زیرا زندگی کک از ابتدا با سگ همراه بوده است (همان).

وی با طرح این گونه مثال‌ها می‌کوشد نشان دهد رفتارهای انسان از جمله اعمال آیینی او، چندان از استدلال و دلیل تبعیت نمی‌کند. پیروی از این اصل که «هر رفتاری مبتنی بر نوعی باور و اندیشه است»، سبب می‌شود نتوانیم بسیاری از اعمال انسان را به درستی تحلیل کنیم؛ زیرا هیچ پشتوانه بینشی برای چنین افعالی نمی‌توان لحاظ کرد.

طرح ویتگنشتاین از فرایند رفتار عمل، او را در صدر نظریه پردازان غیر علی قرار می‌دهد. او فهم رفتارهای انسانی را متوقف بر آشنایی با بافت و زمینه

اجتماعی و بازی‌های زبانی ساخت. بدون فهم جهان- تصویر حاکم بر یک جامعه نمی‌توان معنای رفتارهای ایشان را درک کرد. او بر همین اساس می‌گوید نمی‌توان اعتقاد مردم جامعه‌ای را که قول غیب‌گویان را دلیل اعتقادات خویش می‌دانند، ضعیف‌تر از باورهای جامعه‌ای دانست که برای مدعای خویش به آرای فیزیک‌دانان مراجعه می‌کنند؛ زیرا هر کدام از آنها بر مبنای قواعد بازی خویش، دیدگاه خود را موجه می‌دانند (Wittgenstein, 1969: 609-612).

تأکید جدی ویتگنشتاین بر شناخت اعمال انسان در متن زمینه و فرهنگ را افرادی چون آنسکم، پیتر وینچ، ملدن و فان رایت دنبال کردند (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

۱. مقایسه و بررسی

الف) ابن سینا با تقسیم فاعل به مختار و غیر مختار، دخالت عنصر اراده و علم را در افعال اختیاری انسان ضروری شمرده است. او با تحلیل مفهوم اختیار، تمام رفتارهای غیر جبری انسان را نیازمند علم و انتخاب می‌داند. بر خلاف ابن سینا که از روش تحلیلی استفاده می‌کند، ویتگنشتاین با نمونه‌های عینی و مثال‌های نقض تلاش می‌کند نقش باور و تفکر را در فرایند عمل انسان تقلیل دهد یا حتی در مواردی حذف کند.

ب) ویتگنشتاین رابطه عمل و باور را مبتنی بر مبانی فکری خویش در باب بازی زبانی، جهان- تصویر و کاربرد مطرح کرده است؛ لذا پذیرش این دیدگاه مبتنی بر تصدیق مبانی یادشده است؛ در حالی که مبانی یادشده اشکالات متعددی دارند؛ برای نمونه مدعای ویتگنشتاین درباره اینکه هیچ قاعده مشترکی برای تمام بازی‌ها وجود ندارد، مدعایی خودمتناقض است؛ زیرا او درباره تمام بازی‌های زبانی حکمی عام صادر کرده است. همچنین این مدعا که احکام حاکم بر ذهن انسان برساخته جهان تصویری است که از راه فرهنگ و جامعه برای او حاصل

شده است، نیز خودمتناقض است؛ چون درباره مفاد همین جمله می‌توان از وی پرسید آیا امری مستقل از فرهنگ و شرایط اجتماعی است یا همین هم محصول جهان تصویر فعلی ویتگنشتاین و قابل تغییر است. او مرز بازی‌های زبانی را تعیین نکرده است؛ مشخص نیست بازی زبانی در چه شرایطی پایان می‌یابد و وارد بازی زبانی دیگری می‌شویم؛ مثلاً اگر بازی دین با بازی فلسفه متفاوت است، آیا بازی‌های درون دین نیز با یکدیگر متفاوت‌اند؟ آیا اسلام و مسیحیت دو بازی زبانی متفاوت هستند؟ فرقه‌های درون اسلام چگونه؟

نتیجه دیگر مدعای ویتگنشتاین آن است که افرادی که متعلق به بازی‌های زبانی متفاوتی هستند، معانی گوناگونی از واژگان قصد می‌کنند و در نتیجه مفاد سخن یکدیگر را درک نمی‌کنند؛ در حالی که تجربه زیسته تاریخی خلاف آن را اثبات می‌کند. دین‌پژوهان برای درک معنای سخن مسیحیان لازم نیست حتماً مسیحی باشند.

ج) صرف نظر از پذیرش یا عدم پذیرش این مبانی، باید توجه داشت ویتگنشتاین برای اثبات مدعای خویش، استدلالی ارائه نکرده است. او به ارائه چند مثال و تشبیه اکتفا کرده است. این تمثیل‌ها توان اثبات مدعای وی را ندارند و منتقدان ویتگنشتاین می‌توانند همین مثال‌ها را با مبانی خویش تفسیر کنند؛ برای نمونه طرفداران دیدگاه ابن‌سینا می‌توانند واکنش کودک به هل دادن را چنین تفسیر کنند که تا زمانی که کودک نداند کسی در مقابل اوست و آن کس عامدانه او را هل داده است و وی توان مقابله با او را دارد، واکنش نشان نمی‌دهد. اگر واکنش غریزی بود، باید در تمام حالات و شرایط تکرار می‌شد. کودک در ناخودآگاه خویش رفتار طرف مقابل را از روی خصم و خود را ملزم به مقابله

دانسته است. بدون هر یک از عناصر این شناخت، رفتار واکنشی از وی صادر نمی‌شود. اینکه کودک به دلیل سرعت در استدلال، بر فرایند استدلال خودآگاه نیست، نباید به معنای فقدان شناخت تلقی شود. در بندهای بعد درباره تفاوت «علم» و «علم به علم» سخن گفته خواهد شد. علاوه بر این ابن‌سینا با طرح مفهوم «استحاله ترجیح بلامرجح» این پرسش را مطرح کرد که چگونه شوق و اراده انسان از میان انبوه گزینه‌های پیش‌روی به یک فعل خاص تعلق می‌گیرد. او در پاسخ به این پرسش فرایند تصور تا اراده و رابطه عقل نظری و عقل عملی را ارائه کرد؛ اما ویتگنشتاین تنها به برخی پاسخ‌های نقضی پرداخته است و دیدگاه او این مسئله را نیز پاسخ نمی‌دهد.

د) ابن‌سینا رفتارهای انسان را به اختیاری و غیر اختیاری تقسیم و نقش عنصر آگاهی در هر کدام را بیان کرد. وی حتی می‌کوشد در رفتارهایی مانند خاراندن دست، غلت زدن و ناله بیمار نیز سطحی از شناخت را دخالت دهد؛ با این همه ویتگنشتاین مثال‌هایی برای نقض دیدگاه ابن‌سینا و دیگر طرفداران نظریه تبعیت عمل از علم ارائه می‌کند؛ لکن روشن نکرده است که با ذکر این نمونه‌های رفتار غریزی، آیا اساساً انتخاب‌گری آگاهانه و از روی قصد و شناخت را در انسان می‌پذیرد یا خیر؟ بدیهی است ارائه چند مثال از مواردی که به نظر وی فاقد عنصر آگاهی است، نمی‌تواند رفتارهای آگاهانه در انسان را انکار کند؛ زیرا در این صورت انسان را نمی‌توان موجودی عاقل و انتخاب‌گر تلقی کرد.

ه) نکته مورد غفلت ویتگنشتاین، تفاوت میان «علم» و «علم به علم» است. ابن‌سینا استدلال می‌کند که هر فعل انسان باید مبتنی بر نوعی شناخت باشد؛ لکن این علم می‌تواند مورد توجه و خودآگاه باشد و می‌تواند مورد غفلت و

ناخودآگاه باشد. توضیح آنکه گاهی انسان به موضوعی علم دارد؛ ولی نسبت به این علم، خودآگاه نیست؛ به عبارت دقیق‌تر علم دارد، ولی علم به علم ندارد؛ برای نمونه انسانی که در حال آموختن رانندگی است، به تمام حرکات دست و پای خویش آگاهانه عالم است. پس از تمرین و تکرار فراوان، این کار برای او به شکل ملکه تبدیل شده و ناخودآگاه حرکات را انجام می‌دهد. او حتی قادر است همراه رانندگی، به کارهای دیگر نیز بپردازد. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند، حرکات رانندگی در ماه‌های اول از روی آگاهی بوده است و پس از کسب مهارت، بدون آگاهی انجام می‌شود، بلکه باید گفت این حرکات در همه مراحل از روی علم است؛ لکن گاه همراه با توجه و علم به علم و گاه بدون توجه و ناخودآگاه انجام می‌شود. نفی «علم به علم» ملازم با نفی «علم» نیست. بسیاری از مثال‌های ویتگنشتاین نشان می‌دهد شخص در انجام این فعل، «علم به علم» ندارد؛ ولی نمی‌تواند اثبات کند که این عمل مبتنی بر علم نیست.

این بحث مورد توجه فیلسوفان مسلمان نیز بوده است. ایشان گاه از این علم به «علم مرکب» یاد می‌کنند؛ برای نمونه ملاصدرا علم را همانند جهل به دو دسته بسیط و مرکب تقسیم کرده، در تعریف علم مرکب می‌گوید: علم مرکب، ادراک شیء است به علاوه علم به این ادراک و اینکه مدرک همان شیء است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۶). حاجی سبزواری نیز در تعریف علم مرکب می‌گوید: «علم مرکب آن است که بدانند و بدانند که بدانند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۸). ابن سینا برای اشاره به این معنا از اصطلاح «عقل بالفعل» بهره جسته است: «... بل كأنها عنده مخزونة فمتی شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها و عقل أنه قد عقلها» (ابن سینا، ۱۳۶۲ ب: ۴۰).

مثال‌هایی که او درباره رفتار کودکان زده است، از همین سنخ است. در این

مثال‌ها حداکثر می‌توان گفت کودک نسبت به فرایند تصمیم‌گیری خویش خودآگاه نیست؛ ولی نمی‌توان ادعا کرد هیچ مرتبه‌ای از شناخت همراه این عمل نیست. اگر کودک هیچ چیز درباره اطراف خویش و نیازهای خود ولو به شکل موجه جزئی نداند و در جهل مطلق باشد، هیچ فعلی از او صادر نمی‌شود؛ به‌ویژه آنکه ابن‌سینا استدلال کرده است که هر فعل اختیاری مستلزم شوق و اراده است و این دو نیز نیازمند تصور و تصدیق هستند؛ چون مجهول مطلق نمی‌تواند مورد شوق یا اراده واقع شود.

و) ابن‌سینا معتقد است باورها پشتوانه رفتارهای اختیاری ما هستند؛ اما ممکن است ادراک یادشده از سنخ ادراک حسی، خیالی یا عقلی باشد. این تذکر برای حل برخی پرسش‌های ویتگنشتاین سودمند است؛ زیرا او در اشکالات خویش با بیان‌های متنوعی نقش شناخت در رفتار را انکار می‌کند که در عبارات پیشین گذشت. وی گاه به صراحت عنصر تعقل را در رفتار انکار می‌کند: «در اینجا می‌خواهم انسان را حیوان تلقی کنم، موجودی ابتدایی که برایش گزینه قایل‌ایم، اما تعقل نه». گاه می‌گوید رفتار اختیاری متوقف بر قانع‌شدن نسبت به درستی آن نیست: «چرا وقتی می‌خواهم از صندلی بلند شوم، خود را قانع نمی‌کنم که هنوز دو پا دارم؟». گاه واکنش کودک به هل‌دادن را غریزی تحلیل می‌کند، نه مبتنی بر چنین استدلال‌هایی: «کودکی مرا هل داده است، من باید برای دفاع از خود اقدام کنم. بهترین اقدام این رفتار خاص است». گاهی نیز رفتار انسان را با سنجاب مقایسه می‌کند که متوقف بر استقرا نیست: «آیا می‌توان ادعا کرد سنجاب قبل از این کار از روش‌های علمی مانند استقرا در سال‌های قبل به این نتیجه رسیده است که باید چنین اقدامی کند؟»

ویتگنشتاین با ذکر این مثال‌ها نتیجه گرفته است چون در این موارد رفتار متوقف بر شناخت استدلالی یا استقرایی یا اقناعی نیست، پس انسان در اعمال خویش نیازمند باور نیست؛ در حالی که طبق استدلال ابن سینا هر فعل اختیاری نیازمند شناخت است؛ البته این علم می‌تواند شامل ادراک حسی یا خیالی باشد که فعل مد نظر را سودمند یا لذت‌بخش می‌شمارد. حتی ممکن است این شناخت غیر مطابق با واقع باشد؛ بنابراین نفی مرتبه‌ای از علم مانند تعقل یا استقرا نباید به معنای نفی مطلق شناخت در رفتار تلقی شود.

ز) ویتگنشتاین شمار زیادی از اعمال را در زمره رفتارهای غریزی می‌گنجاند؛ لکن ابهام جدی در این دیدگاه آن است که مرز بین اعمال غریزی و غیر غریزی چیست؟ او واکنش کودک در برابر هل دادن کودکی دیگر را کاملاً غریزی و فاقد عنصر باور خوانده است؛ لکن آیا عکس‌العمل در برابر کودک به اندازه نفس کشیدن غریزی است؟ آیا میان این دو هیچ تفاوتی وجود ندارد؟ ویتگنشتاین بر این باور است کودک در این حرکت هیچ باوری ندارد؛ اما شواهد بر خلاف دیدگاه اوست؛ مثلاً اگر کودک باور نداشته باشد که این هل دادن عمدی بوده است، آیا باز هم چنین واکنشی نشان می‌دهد؟ یا اینکه اگر باور به خصمانه بودن این رفتار نداشته باشد و آن را امری دوستانه یا از روی شوخی بداند، همین گونه عمل می‌کند؟ اگر کودک خود را ضعیف‌تر از مقابله با کودک مقابل بداند، چه واکنشی نشان می‌دهد؟ (حجت، ۱۳۹۱: ۹۸). این پرسش‌ها نشان می‌دهد کودک این رفتار را بر مبنای برخی باورها انجام داده است که ممکن است نسبت به آنها خودآگاه نباشد؛ مثلاً اینکه هل دادن طرف مقابل عامدانه و از سر دشمنی بوده است و من امکان مقابله با او را دارم. به همین ترتیب اینکه نوزاد علم آگاهانه و

مورد توجه به شیرنوشیدن ندارد، به این معنا نیست که از شیر و وجود آن هیچ شناختی ندارد. این سخن بدان معناست که کودک به سمت چیزی که وجود و عدمش برای او معلوم نیست، حرکت کرده است. کودک احساس گرسنگی را درون خویش درک می‌کند و بر اساس حب ذات، می‌کوشد از رنج گرسنگی نجات یابد. او به دنبال امری است که این نیاز را برطرف کند، اگرچه ممکن است از جزئیات آن مطلع نباشد.

ح) ویتگنشتاین در مثالی دیگر به رفتار سنجاب استناد و نتیجه‌گیری کرده است؛ اما این استناد با برخی مبانی او ناسازگار است؛ مثلاً اینکه او که در بازی زبانی سنجاب‌ها شرکت ندارد، چگونه فهمیده است سنجاب چه مرحله‌ای را در فعل خود طی می‌کند، طبق مبانی ویتگنشتاین، این تحلیل از کسی که خارج از بازی است، بر دیگر تحلیل‌ها ترجیحی ندارد. ممکن است انسان دیگری رفتار سنجاب را بر خلاف تحلیل ویتگنشتاین توضیح دهد. نکته مهم دیگر آن است که ویتگنشتاین از اینکه سنجاب روش استقرایی را برای رفتار خویش نپیموده، نتیجه گرفته است که او هیچ نوع شناختی ندارد؛ در حالی که استقرایی یکی از گونه‌های علم متصور برای سنجاب است. او می‌تواند مطلوبیت ذخیره‌کردن غذا را از راه علم حضوری یا حب ذات یا تجربه یا ... دریافته باشد. سنجاب نیز مانند دیگر حیوانات حب ذات دارد و برای رفع نیازهایش تلاش می‌کند. او علم حضوری به خود و نیازهای درونی‌اش دارد. گرسنگی را درون خویش می‌یابد و برای رفع آن تلاش می‌کند. حتی مطلوبیت جمع‌کردن غذا را نیز درون خویش با علم حضوری می‌یابد و به سمت آن حرکت می‌کند، هرچند دلیل معقول این کار را نداند. همان گونه که گفته شد، توقف فعل بر شناخت به معنای توقف فعل بر استدلال عقلی

یا استقرا نیست تا با نفی استقرا یا استدلال عقلی، مدعا نقض شود. ط) پذیرش دیدگاه ویتگنشتاین، علاوه بر اینکه مرز امور غریزی و غیر غریزی انسان را روشن نساخته است، مرز میان انسان به منزله موجودی متفکر با دیگر حیوانات و نیز مرز میان رفتارهای غریزی و دیگر رفتارهای انسان را مبهم می‌کند.

نتیجه

براساس مطالب بیان شده این نتایج به دست می‌آید:

- ابن سینا از طرفداران دیدگاه ایتنای عمل بر نظر و انتخاب و ویتگنشتاین مخالف این دیدگاه است.
- ویتگنشتاین در تبیین مدعای خویش به ذکر مثال و چندین نمونه نقض اکتفا کرده است. نمونه‌های نقض وی را می‌توان با تفکیکی که ابن سینا میان علم و علم به علم از یک سو و مراتب علم از سوی دیگر کرده است، پاسخ داد.
- ویتگنشتاین مرز میان رفتارهای غریزی و غیر غریزی و نیز تفاوت میان عادات و ملکات انسان با دیگر رفتارها را روشن نساخته است.
- برخی مثال‌های ویتگنشتاین با دیگر مبانی وی در بحث بازی‌های زبانی ناسازگار است.

منابع

- 0 این سینا (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- 0 _____ (۱۳۶۲ الف)، *الشفاء- الالهيات*، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- 0 _____ (۱۳۶۲ ب)، *الشفاء- الطبيعيات*، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- 0 ارسطو (۱۳۹۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- 0 _____ (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، نشر حکمت.
- 0 حجت، مینو (۱۳۹۱)، *بی دلیلی باور: تأملی در باب یقین ویتگنشتاین*، تهران، هرمس.
- 0 ذاکری، مهدی (۱۳۹۴)، *درآمدی به فلسفه عمل*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) - قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- 0 سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- 0 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث.
- 0 طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، ج ۲، قم، نشر بلاغت.
- 0 فارابی (۱۴۱۳ق)، *اعمال الفلسیفیه*، بیروت، دار المناهل.
- 0 کنی، آنتونی (۱۳۹۲)، *معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین*، ترجمه محمدرضا اسمخانی، تهران، ققنوس.
- 0 مک‌گین، ماری (۱۳۸۹)، *راهنمایی بر پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر علم.
- 0 ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۱)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- چ ۶.
- 0 هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۸۸)، *لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر.

مقالات

- 0 زندیه، عطیه (۱۳۸۶)، شاخه زرین فریزر و ملاحظات ویتگنشتاین بر آن (عمل دینی و نحوه شکل‌گیری آن)، حکمت و فلسفه، سال سوم، زمستان، شماره چهارم.
- 0 ملکوم، نورمن (پاییز ۱۳۸۰)، ویتگنشتاین متقدم و متأخر، ترجمه رضا بخشایش، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۹ و ۱۰، ص ۱۰۰-۱۳۴.

کتاب لاتین

- 0 Wittgenstein, Ludwig (1969), *On certainty*, translated by Denis Paul and G. E. M Anscombe, Basil Blackwell.
- 0 _____ (1998), *Zettle*, ed by Von Wright and G. E. M Anscomb, Oxford.

