

بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح

در فلسفه اپیکوریان و رواقیان

سمانه قنبری ورنوسفادرائی^۱، حسن فتحی^۲، مجید صدرمجلس^۳، مرتضی شجاری^۴

چکیده

اصل امتناع ترجیح بلامرجح و امتناع ترجیح بلامرجح از مهمترین اصول در فلسفه اسلامی هستند که بحث و مناقشه بسیاری درباره آنها وجود دارد و مطالعه آنها میتواند بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی را روشنتر کند. هدف این مقاله بررسی اصول امتناع ترجیح بلامرجح و امتناع ترجیح بلامرجح در فلسفه اپیکوریان و رواقیان است. این دو اصل کاربردهای بسیار متنوعی در این دو مکتب فلسفی دارند و در مباحث اخلاقی و معرفتشناختی و فیزیکی از آنها استفاده میشود. رواقیان اصل امتناع ترجیح بلامرجح را بطور کامل پذیرفته‌اند و اصل امتناع ترجیح بلامرجح را نیز قبول کرده و آن را مبتنی بر اصل امتناع ترجیح بلامرجح میدانند. ترجیح بلامرجح در نظر رواقیان منجر به وجود حرکت بیعلت میشود. اپیکوریان اصل امتناع ترجیح بلامرجح را در حوزه بزرگ‌مقیاس (macroscopic) یا اجسام و رویدادها میپذیرند و در حوزه کوچک‌مقیاس (microscopic) یا اتمها آن را دست‌کم در یک مورد، یعنی انحراف اتمها، نقض میکنند. اپیکوریان اصل امتناع

۹۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول): s.ghanbari@tabrizu.ac.ir

۲. استاد فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ fathi@tabrizu.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ sadremajles@tabrizu.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ shajari@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.12.4.2.8

ترجیح بلامرّج را پذیرفته و ترجیح بلامرّج را بطور کلی ممکن میدانند؛ اگرچه در برخی موارد آن را قبیح و در برخی موارد آن را جایز می‌شمارند. آنها ترجیح بلامرّج را نمونه‌ی اعلاّی آزادی اراده و اختیار در انسان در نظر می‌گیرند.

کلیدواژگان: اصل ترّجّ بلامرّج، اصل ترجیح بلامرّج، اصل علیت، قسمت - سرنوشت، انحراف اتمها، اینهمانی غیرقابل تشخیصها.

* * *

مقدمه

اصل امتناع ترجیح/ترّجّ بلامرّج از مهمترین اصول فلسفه اسلامی است که کاربرد بسیار متنوعی در این حوزه دارد و بحث و مناقشه بسیاری درباره آن وجود دارد. بویژه در مورد اصل امتناع ترجیح بلامرّج اختلاف نظرهای بیشتری بچشم می‌خورد؛ هم در مورد اینکه آیا این اصل بدیهی یا نظری است و هم درباره اینکه آیا ترجیح بلامرّج ممتنع است یا قبیح یا جایز^۱. اگر بخواهیم محتوای هر یک از این دو اصل را به زبان ساده بیان کنیم، اصل امتناع ترّجّ بلامرّج بیانگر آنست که رجحان یافتن دست کم یکی از دو متساویان بر دیگری، بدون مرّجّ محال است. اصل امتناع ترجیح بلامرّج نیز به این معنی است که رجحان دادن دست کم یکی از دو متساویان بر دیگری بدون مرّجّ محال است.

یکی از راههای بررسی این موضوع، جستجوی پیشینه آن در فلسفه‌های مقدم بر فلسفه اسلامی است. بدین منظور باید ابتدا فلسفه یونان و سپس فلسفه مسیحی و قرون وسطای اولیه مورد بررسی قرار گیرد.

در این مقاله به بررسی پیشینه این اصول در فلسفه اپیکوریان و رواقیان که دو مکتب فلسفی پس از افلاطون و ارسطو هستند می‌پردازیم، تا در پرتو مطالعه و بررسی این دو مکتب فلسفه یونان، شناخت بیشتری از این اصول پیدا کنیم. بر همین اساس ابتدا به بررسی و مقایسه این اصول در حوزه طبیعیات در دو مکتب فوق می‌پردازیم، پس از آن به مقایسه این اصول در حوزه معرفتشناختی پرداخته و سپس آنها را در حوزه اختیار و آزادی اراده و رابطه آن با جبر علی و در نتیجه علیت تبیین مینماییم و در نهایت به مقایسه و نتیجه‌گیری درباره این اصول و رابطه آنها با یکدیگر در این دو مکتب فلسفی خواهیم پرداخت.

۹۴



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱

سیر تاریخی اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرّج

اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرّج اولین بار توسط آناکسیمندر (Anaximander)، فیلسوف یونانی دوره پیش از سقراط در مورد سکون زمین استفاده شده است (Graham, 2010: p.57). پس از آن، این اصل توسط سایر فیلسوفان پیشاسقراطی مانند پارمنیدس (Parmenides)، دموکریتوس (Democritus)، فیثاغوریان، آناکساگوراس (Anaxagoras) و سوفسطائیان همچون پروتاگوراس (Protagoras) بکار رفته است. بعنوان مثال، پارمنیدس از این اصل درباره کروی بودن جهان (Ibid: p. 219)، آناکساگوراس در مورد ادراکات حسی (Ibid: p. 307)، امپدوکلس و دموکریتوس درباره زمین مرکزی (Ibid: p. 227)، و سوفسطائیان در نسبت معرفت یا ادراکات حسی بهره برده‌اند. پس از آنها کاربرد این اصل را میتوان نزد افلاطون و ارسطو، در مباحثی همچون وجود حرکت، علیت و سکون زمین دید. همزمان با افلاطون و ارسطو و کمی بعد از آنها، شکاکان در مورد عدم قطعیت معرفت انسان از این اصل استفاده کرده‌اند. همچنین اپیکوریان (Epicureans) و رواقیان (Stoics) نیز در موضوعاتی مختلفی این اصل را بکار برده‌اند؛ که بررسی آن موضوع مقاله حاضر است. نوافلاطونیان همچون افلوپین نیز از این اصل در مباحثی مانند قدم عالم و افعال ارادی و اختیاری استفاده کرده‌اند (Plotinus, 1990: 2/ 19; Idem, 1967: 3/ 29).

در میان فیلسوفان اسلامی درباره پذیرش و بدیهی بودن این اصل اتفاق نظر وجود دارد. کاربرد این اصل را میتوان در فیلسوفان بزرگ و مطرح فلسفه اسلامی مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، سهروردی و ملاصدرا مشاهده کرد. بعنوان مثال، فارابی در کتاب فصوص الحکمة و شرحه در بحث ضرورت انتهاء سلسله‌الاسباب به مسبب، از این اصل استفاده کرده است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۹۹). ابن‌سینا از این اصل در مباحث بسیار زیادی بهره برده است؛ از جمله در الإشارات و التنبیهات، در بخش «فی وجوب صدور الممكن عند وجود العلة»، درباره اینکه هر ممکنی در ذات خود نسبت به وجود و عدم یکسان است و در وجود خود نیازمند علت است، بحث میکند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۸۶). اما در بین متکلمان در مورد پذیرش این قاعده و بدیهی بودن آن اختلاف نظر وجود دارد؛ بعنوان مثال غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به این اصل ایراداتی وارد کرده و آن را معتبر ندانسته است. او هم در مبحث حدوث و قدم عالم و هم در مورد افعال و اراده خدا، این اصل را نپذیرفته است (غزالی، ۱۳۸۳: ۵۳ - ۵۲). پس از غزالی، حکما و فیلسوفان اسلامی

۹۵



مانند ابن رشد و سهروردی و ملاصدرا به ایرادات غزالی در مورد این اصل پاسخ داده‌اند. ابن رشد در کتاب تهافت التهافت سعی در پاسخگویی به اشکالات غزالی بر این اصل دارد. سهروردی در کتاب تلویحات به ایراد غزالی در مورد کاربرد این اصل در مورد اراده پاسخ داده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۶/۱) یا در کتاب حکمة الاشراف از این اصل در باب اثبات نیاز هر ماهیت ممکن به علت بحث میکند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۲)؛ ملاصدرا نیز این اصل را بدیهی دانسته و انکار آن را بمنزله خروج از فطرت انسانی میداند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۰۸/۱).

کاربرد اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح در حوزه طبیعیات

فلسفه اپیکوریان و رواقیان هر دو مادیگرایانه هستند. در این فلسفه‌ها تنها وجود امر مادی یا اجسام پذیرفته شده است. اپیکوریان تنها وجود خلأ و اتمها را میپذیرند و هر چیز دیگری، از جمله حواس، آگاهی، ذهن و حتی خدایان را اگر وجود داشته باشند، حاصل ترکیب اتمها و خلأ میدانند. رواقیان نیز با وجود تفاوت تفکرشان با اپیکوریان و اینکه وجود خلأ و اتمها را نپذیرفته و جهان را پیوسته و ممتد و همینطور محدود میدانند، و همچنین پیدایش آن را حاصل موجودی اندیشمند که هر چیزی را به بهترین نحو ایجاد کرده است قلمداد میکنند، اما همچون اپیکوریان، جهان، اندیشه و تفکر و حتی همین موجود اندیشمند یا خدا نیز از نظرشان مادی است. بنابراین حوزه طبیعیات در این بخش معنایی گسترده‌تر دارد و هر چیزی غیر از اخلاق و منطق و معرفتشناختی را شامل میشود.

۱. رواقیان

رواقیان همانند پیشینیان خود، از جمله آناکسیمندر و دموکریتوس^۲، اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح را در استدلال برای سکون زمین بکار برده‌اند. زمین در جای خود باقی میماند، زیرا هوای اطرافش فشار یکسانی از همه جهات به آن وارد میکند و هوای اطراف زمین نیز بدلیل نیرو و فشار یکسانی که آیر یا اتر (Aither) بر آن وارد میسازد، در اطراف زمین بطور یکسان نگه داشته میشود؛ این برابری و تعادل بدلیل تلاش همه اجزاء جهان برای رسیدن به مرکز جهان است و این خود حاصل هوشمندی و اندیشمندی طبیعت یا جهان بعنوان یک کل است که بدلیل هوشمندی خود همه اجزاء آن در یک حالت پایدار و پیوسته به یکدیگر باقی میمانند (Inwood and Loyd, 2008: p. 73).

یکسانی و تعادل حاصل تلاش و کوشش همه اجزاء جهان برای رسیدن به مرکز جهان است. این مسئله در مورد زمین هم بعنوان یکی از اجزاء جهان صادق است. پس

زمین هم بدلیل تلاش و کوشش خاک، آب و هوا و اتر که بترتیب در اطراف آن وجود دارند، در مرکز باقی میماند و حرکت نمیکند و شکلی کروی دارد. اجسام آسمانی و سیارات نیز بعلت تلاش و کوشش خودشان بسمت مرکز بصورت کروی وجود دارند و وجود خود را حفظ میکنند. بهمین دلیل شکل کروی یکی از پایدارترین اشکال بوده و از هر آسیبی مصون است و بیشتر از سایر اشکال وجود خود را حفظ میکند.

و نه تنها چنین چیزهایی حیرت‌انگیزند، بلکه هیچ چیزی حیرت‌انگیزتر از این واقعیت وجود ندارد که جهان چنان پایدار و دارای چنان پیوستگی (هماهنگی) درونی‌یی است که هیچ چیزی حتی نمیتواند مناسبتر از آن برای وجود همیشگی تصور شود. زیرا همه اجزاء آن از هر سمت تلاشی یکسان برای رسیدن به مرکز بکار میبرند. بعلاوه، اجسام مرکب زمانی وجودشان را به بهترین نحو حفظ میکنند که با نوعی بند که آنها را به یکدیگر بسته نگه میدارد احاطه شده باشند؛ و این توسط آن طبیعتی انجام شده است که به سراسر جهان نفوذ کرده و با هوش و عقلانیت خود سبب شده است هر چیزی، بطور مکرر اجزاء بیرونی (جهان) را بسمت مرکز عقب بکشد. پس اگر جهان کروی است، و در نتیجه همه اجزاء آن با هم از هر سمت در یک حالت تعادل یکسان توسط یکدیگر و با یکدیگر نگه داشته شده‌اند، پس ضروری است که همین امر در مورد زمین نیز بکار برده شود؛ در نتیجه، چون همه اجزاء زمین بسمت مرکز گرایش دارند (و مرکز پایتترین نقطه در کره است)، هیچ فاصله‌یی در امتداد آن وجود ندارد که شاید سبب شود چنین نظام بزرگ و هماهنگی از وزن و جاذبه فرو بریزد (Ibid).

باید توجه داشت که در جهان رواقی حتی سکون - چه سکون زمین را در نظر بگیریم و چه سکون سایر اجزاء جهان یا اجسام موجود در آن را - حاصل تلاش و کوشش اجزاء جهان یا در مورد اجسام، تلاش و کوشش اجزاء آنها یا تلاش و کوشش سایر اجسام یا بهتر است بگوییم نیروی وارد از جانب آنها بر جسم ساکن است؛ یعنی جهان رواقی و اجزاء آن حتی در حال سکون نیز در حال فعالیت و تلاشند، چیزی شبیه به فعلیت ارسطویی.

رواقیان برای وضوح بیشتر دلیل خود درباره سکون زمین از مثالهای متعددی استفاده کرده‌اند که در همه آنها نوعی کاربرد اصل امتناع ترجیح بالمرجّح مشاهده میشود. برای مثال، وقتی دانه‌یی درون یک لوله باریک انداخته میشود و با فوت کردن یا فشار هوا بر

آن بالا نگه داشته میشود و به زمین نمی‌افتد یا وقتی که یک جسم با چند طناب بسته میشود و از جهات مختلف با نیروی برابر کشیده میشود، در جای خود ثابت باقی میماند (Sambursky, 1959: p. 10). در هر دو مورد برابری نیروها و تعادل آنها سبب سکون جسم در جای خود است؛ بهمین صورت زمین نیز بدلیل برابری نیروهای وارد بر آن در جای خود ثابت باقی میماند.

در همهٔ این موارد، حرکت زمین در یک جهت خاص یا حرکت جسم در جهت خاص با فرض برابری نیروهای وارد بر آن، مستلزم ترجیح بلامرجح است که محال است. البته همانطور که از عبارات ذکر شده فوق برمی‌آید، این اصل با تقریری که در فلسفهٔ اسلامی از آن بیان شده، یعنی امتناع ترجیح بلامرجح یا امتناع ترجیح بلا مرجح، در فلسفهٔ رواقیان و اپیکوریان یا در فلسفهٔ یونان بطور کلی بکار نمی‌رود، بلکه از عباراتی چون تعادل، برابری (balance)، یکسانی (equality) یا بیتفاوتی (indifference) استفاده شده که نشان‌دهندهٔ تساوی یا یکسانی نسبت یک چیز با چیزهای دیگر است. بعنوان مثال، برابری و تعادل نیروهای وارد بر زمین یا فاصلهٔ برابر آن با اطراف، منجر به سکون زمین میشود.

بعدها گالن (Galen)، یکی از فیلسوفان و پزشکان پیرو رواقیان، از این اصل در بیان و تشریح فعالیت ماهیچه‌ها و اعضای بدن و همینطور در نظریهٔ خود در مورد سلامتی بدن استفاده کرد. سلامتی حاصل تعادل عناصر موجود در بدن است. گالن در تمایز بین دو حالت مختلف از سکون در اجسام، از این اصل استفاده میکند: یکی حالتی از سکون وقتی که به جسم یا موجود زنده نیرویی از خارج وارد نمیشود و دیگری حالتی از سکون وقتی که به جسم از جهات مختلف نیرویی برابر وارد میشود؛ در این حالت نیز جسم ساکن است ولی نه بدون صرف نیرو. برای بیان این حالت او از دو مثال استفاده کرده: یکی شناگری که بر خلاف جریان آب رودخانه شنا میکند و در مکان خود باقی میماند، نه به این دلیل که اصلاً حرکت نمیکند بلکه بدلیل اینکه او بهمان مقداری با حرکت خود به جلو رانده میشود که با حرکت بیرونی به عقب رانده میشود؛ دیگر تصویری از یک پرند که در میان هوا معلق میماند بدلیل اینکه نیروی بسمت بالای آن برابر با وزن آن است (Ibid: pp. 33, 32).

در نوع دوم از سکون از اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح استفاده شده است. اما در همهٔ این موارد در بیان حالت سکون اجسام یا زمین از این اصل استفاده شده است، نه در مورد حرکت و تغییر آنها.

بنظر میرسد رواقیان در مورد دیگری نیز از اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح استفاده کرده باشند؛ جایی که وجود خداوند را بدلیل سرمدی بودن، عامل ایجاد کننده جهان میدانند. در متنی از سیکستوس امپیریکوس^۳ (Sextus Empiricus) او استدلالی را از رواقیان نقل کرده که در آن چگونگی ایجاد و سازماندهی جهان با ذکر دلایلی مطرح میشود؛ به این صورت که ماده جهان چون نامعین و بیشکل است نیاز به چیزی دارد که به آن شکل و نظم ببخشد. چون ماده جهان همیشه در حال حرکت و پیدایش و تغییر است، پس باید علتی داشته باشد که آن را حرکت دهد و بهتر است این علت بنحوی باشد که همانطور که نفس ما، ما را شکل میدهد و هدایت میکند، آن علت هم بهمین صورت، یعنی با عقل و اندیشه، جهان را ایجاد کند. اما این علت یا باید خود حرکتش را از علت دیگری بگیرد یا باید خود عامل حرکت خود باشد؛ که اولی نادرست است. «پس قدرتی وجود دارد، که بخودی خود متحرک بوده و الهی و همیشگی است. چون یا آن علت خود را همیشه حرکت میدهد یا خود را در یک زمانی خاص بحرکت درمی آورد. ولی خود را ابتدا در یک زمان خاص بحرکت درنخواهد آورد، چون علتی برای حرکت دادن خود در یک زمان خاص وجود نخواهد داشت. بنابراین قدرتی که ماده را بحرکت درمی آورد و آن را بشیوهی منظم ایجاد میکند و تغییر میدهد، همیشگی است. پس این علت خداست» (Inwood and Lloyd, 2008: p. 82; Empiricus, 1933: 3/ I. 76).

در این قسمت نیز بنا بر این استدلال رواقی، آغاز حرکت این علت خود متحرک، در یک زمان خاص نخواهد بود، «چون علتی برای حرکت دادن خود در یک زمان خاص نخواهد داشت». آغاز حرکت دوباره در یک زمان خاص منجر به وجود رویداد بی‌علت میشود؛ یعنی نقض اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح. بنابراین این علت و همینطور حرکت آن، جاودانی یا همیشگی است و چیزی که جاودانی باشد، در نظر یونانیان خداست. چیزی که علت حرکت خود است و علت دیگری ندارد، نسبتش با تمام زمانها یکی خواهد بود و وقوع آن در یک زمان خاص منجر به وجود حرکت بی‌علت میشود. پس چون برای حرکت آن در زمان خاص یا برای آغاز زمانی حرکت آن، علتی وجود ندارد، حرکت آن علت همیشگی است و آغاز زمانی ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد مشخص میشود که جهان در نظر رواقیان قدم زمانی دارد و این قدم زمانی حاصل تعادل و یکسانی اجزاء جهان است. البته رواقیان به نظریه نابودی و

تجدید مکرر جهان معتقدند؛ به این معنی که جهان بطور مکرر بوجود آمده و پس از طی مراحل کمال، مانند هر موجود دیگری در جهان، نابود میشود و از بین میرود. سپس همان ماده جهان که با این تخریب، نظم و هماهنگی خود را از دست داده است، دوباره بواسطه نیروی حیات (Pneuma) که از نوعی هوشمندی برخوردار است، بازسازی میشود و جهان در هر یک از این بازسازیها کاملاً مشابه با جهان قبلی آفریده میشود (Sandbach, 1989: p. 78). ولی بطور کلی برای جهان نمیتوان شروع زمانی در نظر گرفت و بعنوان مثال گفت کدامیک از این تجدید بناها پیدایش اولیه جهان است؛ بلکه همواره میتوان برای هر مرحله، مرحله‌یی مقدم در نظر گرفت که کاملاً مشابه با جهان ماست. بنابراین اگرچه جهان ما آغاز زمانی داشته و مانند همه اجزاء آن، از بین خواهد رفت، ولی جهان بطور کلی آغاز زمانی ندارد و قدیم است. جهان در هریک از این مراحل بازسازی و تخریب، وجودی نسبتاً پایدار و دائمی دارد و این وجود پایدار و دائمی حاصل تعادل و برابری اجزاء جهان و نیروهای وارد بر آنهاست.

۲. اپیکوریان

اولین موردی که میتوان در آن استفاده از اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجیح را به اپیکوروس نسبت داد، شاید سرعت برابر اتمها در خلأ باشد:

بعلاوه، اتمها وقتی بدون برخورد با چیزی از میان خلأ به جلو حرکت میکنند باید با سرعتی برابر حرکت کنند. چون نه سنگین سریعتر از کوچک و سبک حرکت خواهد کرد، یعنی وقتی که چیزی با آنها برخورد نکند. دوباره، نه کوچک سریعتر از بزرگ حرکت خواهد کرد، وقتی که چیزی با آن برخورد نکند، چون تمام مسیر آنها یکسان است. و نه حرکت بسمت بالا یا جهات مختلف، بدلیل برخوردشان سریعتر است، و نه حرکت بسمت پایین بخاطر وزنشان بیشتر است» (Epicurus, 1926: I.61; Baily, 1964: p. 37).

اپیکوروس در این بخش بیان میکند که سرعت اتمها باید با هم برابر باشند، اتمهای بزرگتر بدلیل وزن یا اندازه بزرگترشان سریعتر حرکت نمیکند و اتمهای کوچکتر سرعتشان بیشتر از اتمهای بزرگتر نیست، چون مسیری که در آن حرکت میکنند، یعنی خلأ، یکسان است؛ در خلأ چیزی که از حرکت اتمها ممانعت کند وجود ندارد و بهمین دلیل اتمها با سرعتی یکسان به حرکت خود ادامه میدهند. پس وقتی مسیر اتمها یکسان است و در آن سختی،

۱۰۰



یعنی هر امری که بنحوی از حرکت اتمها ممانعت کند، وجود ندارد، وزن کمتر و بیشتر یا اندازه کمتر و بیشتر، تأثیری در سرعت اتمها ندارد. کمی یا بیشی سرعت تنها حاصل حضور مانع است که سبب برخورد اتمها میشود. اتمهایی هم که با هم برخورد میکنند با سرعتی برابر به جهات دیگر حرکت میکنند؛ سرعتی بیشتر از سرعت فکر.

در ادامه اپیکوروس میگوید: از این موضوع نتیجه نمیشود که اجسامی که از اتمها تشکیل شده‌اند نیز با سرعتی برابر با سرعت اتمها، در جهات مختلف حرکت کنند و در یک زمان اندک در مکانهایی با فواصل بسیار حضور داشته باشند؛ چون حرکت اجسام حاصل مجموع حرکت اتمهای تشکیل‌دهنده آنهاست که برای ما نمودار میشود. حرکت اتمها بدلیل سرعت زیادشان، سریعتر از اندیشه، نه توسط حواس ما درک میشود و نه توسط اندیشه، پس برای ما نمودار نیست. برای اینکه حرکت برای ما نمودار شود باید بحدی از کندی برسد که بتواند با حس دریافت شود یا با اندیشه بدست آید. اتمهای درون یک جسم همچنان با سرعت بیشتر از اندیشه حرکت کرده و با هم برخورد میکنند اما حرکت جسم نتیجه مجموع یا برآیند این حرکتهای در جهت خاص است. دیگر اینکه، سرعت اتمهای درون جسم همچنان برابر است. پس آنچه سبب حرکت یک جسم در جهتی خاص میشود، مثلاً، اینست که اتمهایی که در آن جهت حرکت میکنند بیشتر از اتمهایی باشند که در جهات دیگر حرکت میکنند (Epicurus, 1926: I.61). همانطور که بیلی نیز اشاره کرده، از این موضوع نتیجه میشود که سکون جسم حاصل برابری یا تعادل و موازنه حرکت اتمهای آن در همه جهات باشد (Baily, 1964: 333)؛ یعنی مجموع حرکت اتمهای مختلف در جهات مخالف با هم برابر باشد؛ به این ترتیب جسم که حرکت آن حاصل برآیند یا مجموع این حرکتهاست، ساکن میشود. البته این تفسیری است که با توجه به گفته‌های اپیکوروس در این بخش میتوان نتیجه گرفت. در مورد اپیکوروس آنچه مشاهده میشود اینست که اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرّجّ در مورد سرعت برابر اتمها و اگر تفسیر در بالا گفته شده پذیرفته شود، درباره سکون اجسام بکار رفته است.

در همه موارد ذکر شده در بالا (حوزه طبیعیات) از یکسانی و تعادل، سکون و وجود دائمی یا سرعت برابر اتمها نتیجه گرفته میشود. بر این اساس میتوان نتیجه گرفت که با توجه به کاربرد اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرّجّ در مورد سکون زمین یا وجود دائمی جهان یا برابری سرعت اتمها، این اصل در جایی بکار برده میشود که منجر به حرکت و

۱۰۱



تغییر نیست. این امر بویژه در فلسفه رواقیان واضح و روشن بنظر میرسد؛ چون حتی در مثالهایی که برای روشن شدن دلیل سکون زمین میزنند یا در مورد فرد شناگری که با وجود تلاش در رودخانه در جای خود ثابت میماند، حالتی از سکون یا ایستایی حتی با وجود صرف نیرو، مورد نظر است. در فلسفه اپیکوری با توجه به اینکه این اصل در مورد اتمها بکار رفته و اتم یا بواسطه وزن خود یا بواسطه برخورد یا انحراف اتمها، همواره در حال حرکت است، این اصل در تبیین برابری سرعت اتمها بکار رفته است.

اصل امتناع ترجیح / ترجیح بلامرجح در حوزه معرفتشناختی

الف) اپیکوریان

یکی از موارد کاربرد اصل امتناع ترجیح/ترجیح متساویان در روش تحقیق علمی، در مورد پدیده‌ها و اجرام آسمانی در فلسفه اپیکوروس است. اپیکوروس پس از بیان شیوه تحقیق در حوزه اخلاق و در پدیده‌های فیزیکی و زمینی، به تبیین پدیده‌های آسمانی میپردازد و برای این کار ابتدا روشی را که باید در تحقیق در مورد این پدیده‌ها بکار بست توضیح میدهد (Epicurus, 1926: 2.86-2.89).

درباره پدیده‌های فیزیکی که بر روی زمین رخ میدهند و در حوزه اخلاق ما معمولاً سعی میکنیم یک دلیل یا علت برای هر پدیده یا رویداد بیابیم، ولی در مورد پدیده‌های آسمانی، در نظر اپیکوروس چنین نیست. پژوهش در این حوزه احتمالی است؛ چون پدیده‌های آسمانی نمیتوانند مورد مشاهده مستقیم ما یا مورد آزمایش دقیق علمی قرار بگیرند؛ ما هرگز نمیتوانیم در مورد آنها به نظریه قطعی دست پیدا کنیم و دلیل واقعی رخ دادن آنها را بیابیم. بنابراین در مورد هریک از پدیده‌های آسمانی میتوانیم بیشتر از یک دلیل و علت بیان کنیم که چرا چنین رویدادی رخ داده است، یا چرا اجرام آسمانی بوجود آمده‌اند. در این صورت، برای تبیین هر کدام از این پدیده‌ها، باید چند دلیل یا علت بیاوریم که هر کدام از این دلایل در تبیین پدیده ارزش برابری دارند؛ و نباید در مورد چنین پدیده‌هایی دست به انتخاب دلیل یا تبیین دلخواه خود بزنیم و نوع دلیلی را که خود مناسب میدانیم انتخاب کنیم؛ وگرنه از شیوه پژوهش علمی دست کشیده و به قلمرو اساطیر و افسانه‌ها گام خواهیم گذاشت.

۱۰۲

چون در مورد چیزهای فراسوی ما چنین نیست؛ آنها بیشتر از یک علت برای پیدایش و بیشتر از یک شرح از طبیعتشان که با حواس ما سازگار است،



میپذیرند؛ زیرا ما نباید بوسیله فرضیات تهی و اصول دلخواه به تحقیق علمی پردازیم بلکه باید شواهد یک رویداد را دنبال کنیم. زندگی ما اکنون جایی برای باور غیرعقلانی یا تخیلات بیپایه ندارد، بلکه باید آزاد از هر دروسری زندگی کنیم. حال همه چیز بدون مزاحمت پیش خواهد رفت تا جایی که هر یک از چیزهایی که قصد تبیین آن به چند نحو را داریم، بگونه‌ی لحاظ شود که با آنچه ما مشاهده میکنیم سازگار باشد و وقتی آدمی بپذیرد که باید درباره آنها نظریه‌های احتمالی تشکیل دهیم. ولی وقتی فرد یک نظریه را بپذیرد و دیگری را که بهمان اندازه برای تبیین پدیدار مناسب است، رد کند، روشن است که تماماً مسیر پژوهش علمی را ترک کرده و به اسطوره بازگشته است (Ibid: Laertious, 2015: 10/ pp. 86, 87).

اپیکوروس در این قسمت به کسانی اعتراض میکند که با وجود ارزش برابر دلایل مختلف در تبیین یک پدیده، بدون دنبال کردن شیوه درست تحقیق علمی، بدخواه گزینه‌ی را که بنظرشان مناسبتر است انتخاب میکنند. با توجه به این عبارت میتوان گفت اولاً، در اینجا ترجیح بین متساویان مورد نظر است نه ترجیح، زیرا انتخاب بین دلایل مطرح است. ثانیاً، از گفته اپیکوروس میتوان چنین برداشت کرد که ترجیح متساویان در نظر او نادرست یا قبیح است ولی غیرممکن نیست؛ یعنی فرد میتواند از بین دلایل برابر، یکی را انتخاب کند، ولی اگر این کار را انجام دهد به شیوه تحقیق علمی پایبند نبوده و عملی نادرست و قبیح انجام داده است. بنابراین از نظر اپیکوروس در تبیین چنین پدیده‌هایی باید همه این دلایل را با هم آورد و گفت این پدیده یا به این دلیل یا به فلان دلیل یا دلیل دیگر و یا ... رخ داده است. دلیل اپیکوروس برای این امر، همانطور که در عبارات بعدی ذکر میکند، اینست که ما نمیتوانیم پدیده‌های آسمانی را مورد مشاهده و بررسی دقیق علمی قرار دهیم، زیرا به آنها دسترسی نداریم؛ در صورتی که در مورد پدیده‌هایی که بر روی زمین رخ میدهد چنین نیست (Epicurus, 1926: II 88).

۱۰۳

ونتورث مخاطب اپیکوروس در این عبارات را افلاطون میداند. افلاطون و پیروان او پدیدارهای زمینی را فریبنده میدانند، درحالیکه شواهد موجود درباره پدیده‌های آسمانی را میپذیرند و با این کار روش تحقیق علمی را نادیده میگیرند. «در این مورد تحقیر افلاطون با تنفر از اسطوره‌پردازی ترکیب شده است» (Wentworth, 1954: p. 141).
در نظر اپیکوروس ما ابتدا باید همه احتمالات و دلایل و شیوه‌های تبیین مختلف یک



قنبری ورنوسفادرائی، فتحی، صدرمجلس، شجاری؛ بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح پلامرجح در فلسفه اپیکوریان و رواقیان

پدیده را بیان کنیم و تا وقتی که مشاهدات یا دلایل محکم یکی از آنها را نقض یا دیگری را تأیید نکرده است، باید همه آنها را بعنوان دلایل با احتمال درستی برابر بپذیریم. «اپیکوروس در مجموع در ردّ تبیین غایی در طبیعت از دموکریتوس پیروی میکند و این دیدگاه تئوفراستی (Theophrastus) را توسعه میدهد که در برخی موارد، جایی که شواهد قادر به سنجش اعتبار دلایل نیست، بهتر است که چند دلیل رقیب با احتمال برابر، از پدیدار فیزیکی ارائه داد» (Hankinson, 1997: p. 236).

در صورت برابری دلایل برای تبیین یک پدیده، ترجیح یک دلیل بر دیگری درست نیست و باید همه آن دلایل بعنوان دلایلی با احتمال درستی برابر در تبیین آن پدیده بکار روند. این اصلی است که توسط برنولی (Bernoulli) اصل دلیل غیرکافی (The Principle of non-Sufficient Reason) و برای اولین بار، توسط کینز (Keynes) اصل بیتفاوتی (The Principle of Indifference) نامیده شد و بعنوان اصلی که مبنای نظریه احتمالات ریاضیات بود مطرح گردید (Keynes, 1921: p. 44). کینز این اصل را چنین معرفی میکند:

اصل بیتفاوتی اظهار میکند که اگر هیچ دلیل شناخته‌شده‌ی برای نسبت دادن یک چیز به چیز دیگری از میان چند گزینه مختلف به موضوع ما وجود نداشته باشد، پس نسبت به چنین دانشی بیان هر یک از گزینه‌ها از احتمالی برابر برخوردار است. بنابراین باید احتمالاتی برابر به هر یک از این چند دلیل داده شود، اگر زیربنای مثبتی برای نسبت دادن احتمال نابرابر به آن دلایل غایب باشد (Ibid: p. 45).

کینز آن را اصل بیتفاوتی مینامد، در صورتی که بسیاری از معاصران آن را استدلال یا برهان بیتفاوتی (Indifference Argument) میدانند. استیون مکین (Stephen Makin) در کتابی به‌همین نام، آن را همان اصلی میدانند که در فلسفه یونان باستان در اثبات سکون زمین بکار رفته است. گراهام معتقد است آناکسیماندر از طریق این استدلال و اصل دلیل کافی (The Principle of Sufficient Reason) به اثبات سکون زمین پرداخته است (Graham, 2010: p. 57).

اما با توجه به تفکیک و تفاوت اصل امتناع ترجیح بلامرجح با اصل امتناع ترجیح بلامرجح در فلسفه اسلامی (عبودیت، ۱۳۹۸: ۲۱)، میتوان گفت در مورد سکون زمین از اصل امتناع ترجیح بلامرجح استفاده شده، درحالی‌که در برابری دلایل از اصل امتناع ترجیح بلامرجح استفاده شده است، زیرا در اولی از برابری نیروهای وارد بر زمین، سکون آن

۱۰۴



نتیجه گرفته میشود و اینجا ترجیح مطرح نیست. ترجیح باید توسط فاعلی انجام شود که قادر به انتخاب از میان گزینه‌های مختلف است؛ در صورتیکه اصل امتناع ترجیح بلامرجح صرفاً به رجحان یافتن یک نسبت یا محمول از میان گزینه‌های مختلف، به نسبت برابر برای یک موضوع، بکار برده میشود. با توجه به اینکه اصل ترجیح بلامرجح در فلسفه غرب با تقریری که در فلسفه اسلامی از آن وجود دارد، شناخته شده نیست میتوان نتیجه گرفت که اصلی که گراهام آن را ترکیب اصل جهت کافی و استدلال بیتفاوتی میداند، همان اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح است که در آن هم برابری گزینه‌های پیش رو و هم درخواست دلیل یا جهت یا مرجح لحاظ شده است.

ب) رواقیان

رواقیان مانند اپیکوریان وجود دلایل متعدد برای تبیین یک پدیده یا رویداد را میپذیرند، البته نه فقط در مورد پدیده‌های آسمانی بلکه برای هر پدیده و رخدادی که در جهان وجود می‌آید یا از بین می‌رود؛ ولی تنها در حوزه دلایل یا گزینه‌هایی که برای تبیین یک رویداد بکار می‌رود این کثرت دلایل را پذیرفته‌اند، نه در عالم واقع یا رابطه علت و معلولی در جهان. هر پدیده یا رویدادی مجموعه‌یی از علل دارد که در صورت وجود همه آنها، معلول رخ میدهد. رواقیان این مجموعه از علل را علت کامل میدانند (Alexander, 1983: 176.14). چنین نیست که برای آن رویداد واقعاً چند مجموعه از علل وجود داشته باشد. در بین دلایل بکار رفته در تبیین آن رویداد، تنها یکی از آنها دلیل واقعی است. رواقیان و بویژه خروسیپوس^۴ (Chrysippos) بیان کثرتی از دلایل در تبیین یک پدیده را به جهل و نادانی ما به علل واقعی آن پدیده نسبت میدهند. آن پدیده در جهان یک علت دارد ولی ما از آن علت آگاهی نداریم و بهمین دلیل دلایل متعددی برای تبیین آن بیان میکنیم که از میان آنها تنها یکی درست است. در مورد چنین پدیده‌هایی باید از گزاره‌های شرطی منفصله استفاده کنیم و در واقع رواقیان اولین کسانی هستند که به بررسی و بیان گسترده گزاره‌های شرطی منفصله در منطق خود میپردازند، بعنوان مثال، علت این پدیده الف یا ب یا ج یا... است (Sambursky, 1959: p. 76).

اما ارتباط کثرت دلایل یا گزاره‌های شرطی منفصله در بیان علل با اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح چیست؟ ما وقتی در جهان پیرامون خود با پدیده‌هایی مواجه میشویم که علت آن برای ما مشخص نیست، معمولاً دلایل متعددی برای توضیح آن

۱۰۵



پدیده بیان میکنیم؛ و چون از علت واقعی آن پدیده آگاه نیستیم، در واقع نمیتوانیم به هر یک از این دلایل نسبت نابرابر بدهیم و بگوییم این دلیل ارجحیت دارد، زیرا جهل و ناآگاهی ما در مورد علت واقعی یکسان است. هر یک از این دلایل از احتمال برابر در ذهن ما برخوردارند و ما نمیتوانیم از بین این دلایل به دلیل برابریشان یکی را بدلیخواه انتخاب کنیم. چون تنها یکی از این دلایل دلیل واقعی است در تبیین آن پدیده باید از گزاره‌های یا/یا که تنها در صورت درستی یکی از این گزاره‌ها صادق است استفاده کرد. در اندیشه اپیکوریان همانطور که گفته شد، در نبود شواهد کافی برای پذیرش یک دلیل بعنوان دلیل درست در تبیین یک پدیده، میتوان به بیان چند دلیل پرداخت که همه معتبرند. تفاوت اپیکوریان با رواقیان در اینست که اپیکوریان بعنوان مثال در مورد دست‌کم دو دلیل الف و ب در تبیین پدیده ج، هر دو دلیل الف و ب را معتبر میدانند، یعنی گزاره شرطی متصله، درحالی‌که رواقیان معتقد به درستی تنها یکی از این دلایل هستند، یعنی یا الف یا ب. در نظر رواقیان بدلیل جهل ما به علت واقعی، انتخاب یکی از این دلایل منجر به نقض اصل امتناع ترجیح متساویان میشود که در نظر آنها باطل است. از همین تفاوت دیدگاه این نتیجه بدست می‌آید که اپیکوریان گرچه پذیرش یکی از این دلایل بعنوان دلیل معتبر را نادرست یا قبیح میدانند ولی آن را ممکن در نظر میگیرند، در صورتیکه رواقیان آن را غیرممکن می‌شمارند.

رواقیان بدلیل نظریه علیت خاص خود یا اعتقاد به قسمت یا سرنوشت (Fate)، معمولاً متهم به جبرانگاری (Determinism) میشوند و قائل بودن به احتمال در چنین نظامی پذیرفته نیست. رواقیان گزاره‌ی را ممکن میدانند که: «میتواند درست باشد و عوامل خارجی مانع از درست بودن آن نشوند» (Laertius, 2015: 7/ 75)؛ مانند این گزاره که «دیوگنس زنده است». رواقیان با این تعریف از ممکن، گزاره‌هایی را که هیچ وقت درست نخواهند بود یا رخ نخواهند داد نیز در زمره گزاره‌های ممکن قرار میدهند. بنابراین بسیاری از پدیده‌هایی که در عالم واقع رخ خواهند داد، ممکن خواهند بود؛ چون عوامل خارجی‌یی که از وجود آن ممانعت کند وجود ندارد. بنابراین همه گزاره‌ها یا دلایل با اعتبار یکسان از نظر ما، بنا بر تعریف رواقیان از امر ممکن، از امکان وقوع یکسانی برخوردارند؛ یعنی جزو گزاره‌های ممکن هستند، تا اینکه آنچه در عالم واقع رخ میدهد، آن گزاره را به گزاره‌ی درست یا خطا تبدیل کند. همانطور که سَمپرسکی میگوید:

در نتیجه آموزه رواقی امکان، بنوعی گسترده‌سازی یا کلی‌سازی نمای

جبری‌انگاری، بحساب می‌آید. بجای دیدن علیت بعنوان زنجیرهٔ یک بعدی از رویدادهای واقعی [بالفعل] آنها علیت را بعنوان شبکه‌یی چند بعدی از رخدادهای بالقوه میبینند، که همهٔ آنها در امکانهای برابر، جای گرفته در چارچوب قسمت (سرنوشت) هستند، که از آن و مطابق با قوانین قضایای شرطی منفصله، تنها یک مورد به فعلیت میرسد. برای رواقیان کاملاً موجه بنظر میرسد که بر مبنای منطقی در شبکه جبرانگاران خود موردی بنام الف در نظر بگیرند که بعداً شاید به واقعیت نپیوندد؛ آن چیزهایی که علل رخداد امر متضاد با چیزی مطابق با قسمت هستند، علل رخ ندادن خود آن چیزها نیز هستند. عبارت دیگر، همان شبکهٔ علی که منتهی به رخداد ب (که فرض شده بود با گزارهٔ الف مانعة الجمع است) میشد، دلیلی بود که مانع از رخداد الف میشد. بنابراین هر دو گزاره‌های الف و ب جای خود را در این نمای علی دارند (Sambursky, 1959: p. 77).

پس میتوان نتیجه گرفت که گزاره‌ها ممکن هستند ولی رویدادها نه. بعنوان مثال، دربارهٔ این گزاره که «فردا باران میبارد» یا این گزاره که «فردا باران نمیبارد»، هر کدام از این گزاره‌ها بتنهایی ممکن هستند و از احتمال وقوعی برابر، دست‌کم در آگاهی ما، برخوردارند؛ مثلاً اینکه «فردا باران میبارد»، ولی اگر فردا باران بارید یکی گزارهٔ درست و دیگری خطا میشود و همان علتی که سبب درستی یکی است، سبب نادرستی دیگری است. در مورد بیان گزاره‌های با احتمال درستی برابر در تبیین یک پدیده یا رویداد، میتوان گفت: رواقیان اصل امتناع ترجیح بلامرجح را میپذیرند، به این معنی که وقتی همهٔ گزاره‌ها، بدلیل جهل ما، از ارزش و اعتباری برابر در تبیین یک رویداد برخوردارند، ترجیح یکی از آنها بر دیگری محال است. اینکه در عالم واقع در صورت حضور علت، تنها یکی از این گزاره‌ها را درست دانسته و بقیه را خطا می‌شمارند، روشن میکند که اصل امتناع ترجیح بلامرجح را نیز پذیرفته و ترجیح بلامرجح را محال میدانند. یعنی در صورت وجود مرجح برای یکی از این گزینه‌ها، آن گزینه بوقوع میپیوندد و در صورت عدم وجود علت یا مرجح همه برابرند و ترجیح یا رجحان یافتن یکی بر دیگری محال است. یعنی بدلیل جهل ما نسبت به علت واقعی، ترجیح یکی از دلایل بر دیگری غیرممکن خواهد بود، ولی در عالم واقع و در زنجیرهٔ علی تنها یک مورد از این دلایل احتمال وقوع دارد. برای روشن شدن بیشتر این موضوع باید این اصل را در حوزهٔ اخلاق و افعال ارادی

۱۰۷



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۰ - ۹۳

قنبری ورنوسفادانی، فتحی، صدرمجلس، شجاری؛ بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح در فلسفهٔ اپیکوریان و رواقیان

در فلسفه رواقیان و اپیکوریان نیز بررسی کرد.

اصل امتناع ترجیح / ترجیح بلامرجح در حوزه اخلاق

۱- رواقیان

یکی از مهمترین مواردی که در آن از اصل امتناع ترجیح بلامرجح استفاده میشود، بحث آزادی اراده است. بنظر میرسد خروسیپوس در مخالفت با اپیکوریان این بحث را پیش کشیده است. بنا بر گزارش پلوتارخ (Plutarch)، استدلال خروسیپوس به این صورت است:

بعضی از فیلسوفان فکر میکنند اگر در بخش حکمران نفس حرکتی تصادفی قرار دهند، میتوانند انگیزه ما را از ضرورت ناشی از علل خارجی رها کنند؛ که [این امر] بویژه در مواردی که اشیاء از هم غیرقابل تشخیص هستند روشنتر است، زیرا وقتی دو چیز در ارزش با هم مساوی و برابرند و ضروری است که یکی از این دو را انتخاب کرد، بدلیل عدم تفاوت آنها از یکدیگر، علتی که ما را به یکی یا دیگری رهنمون شود، وجود ندارد، پس این علت تصادفی بخودی خود انحرافی در نفس ایجاد میکند و این چنین از بن بست خود را بیرون میکشد. خروسیپوس در برابر آنها بر این مبنا استدلال میکند که آنها با اعتقاد به چیزی که بیعلت است طبیعت را خدشه دار میکنند؛ او بطور مکرر نمونه‌هایی مثل تاس و ترازو و بسیاری چیزهای دیگر را مثال میزند که نمیتوانند به انحاء مختلف یا در زمانهای مختلف، بیفتند یا متمایل شوند، بدون اینکه علت و تفاوتی، یا در خود آن چیزها یا در شرایط پیرامون آنها وجود داشته باشد. او ادعا میکند که امر بیعلت یا بخودی خود، مطلقاً وجود ندارد و درمورد این علل تصادفی که بعضی از فیلسوفان از خود میسازند و درباره آن صحبت میکنند، قطعاً علل نامشخصی وجود دارد، و آن علل، بدون اینکه ما متوجه شویم، انگیزه ما را به یک سمت سوق میدهند (Plutarch, 2013: 1045b-1045c).

۱۰۸

در این عبارات دو استدلال خروسیپوس و مخالف وی در مقابل هم قرار دارند و خروسیپوس استدلالش را در برابر ادعای مخالف خود مطرح میکند. مخالف خروسیپوس مدعی است که در نفس انسان حرکت خود بخودی یا بدون علت وجود دارد. البته منظور از بدون علت، بدون علت خارجی و علتی غیر از نفس یا اراده در آدمی است. این حرکت بخودی خود در مواردی بیشتر آشکار است که انسان در برابر دو شیء یا دو موقعیت برابر



قرارگیرد و باید در این مورد تصمیم بگیرد. در مورد دو شیء برابر میتوان گفت تأثیر عوامل خارجی و علت آنها برای تصمیمگیری بی‌اثر و بی‌اهمیت میشود، چراکه دو شیء با هم برابرند یا دو موقعیت با هم یکسانند. پس تنها نفس و اراده آدمی در این مورد میتواند عامل تعیین‌کننده باشد؛ بعنوان مثال، انسانی که سر دوراهی قرار دارد و نمیداند که کدامیک از راهها او را به مقصد میرساند، با توجه به ناآگاهی او از مسیر درست و با توجه به هدف وی که رسیدن به مقصد است، هر دوی این مسیرها برابرند یا از احتمالات یکسانی برای رساندن ما به مقصد برخوردارند. مخالف خروسیپوس معتقد است انسان در این موارد میتواند تصمیم بگیرد و تصمیم میگیرد که یکی از این راهها را انتخاب کند و مبدأ این انتخاب همان علتی است که در نظر خروسیپوس تصادفی است.

موقعیت توصیف شده توسط مخالف خروسیپوس در واقع بیان ابتدایی اعتراضاتی است که به اصل امتناع ترجیح/ ترجیح بالمرجح یا امتناع ترجیح متساویان در فلسفه اسلامی وارد میشود. این اعتراض معمولاً توسط کسانی مطرح میشود که ترجیح متساویان را ممکن میدانند، صرفنظر از اینکه این ترجیح جایز باشد یا قبیح؛ بعنوان مثال، غزالی در کتاب تہافت الفلاسفه مشابه چنین اعتراضی را در اثبات اراده برای خدا بیان کرده است (غزالی، ۱۳۸۳: ۵۳). مخالف خروسیپوس بنا بر گفته او فرض کرده که احتمال وجود چنین موقعیتی برای یک فرد ممکن است؛ یعنی اینکه دو چیز کاملاً با هم مشابه باشند یا از اهمیتی یکسان برای فرد برخوردار باشند و فردی که در این شرایط قرار گرفته مجبور به انتخاب بین یکی از این دو مورد باشد. اما خروسیپوس با این موضوع مخالف است. در نظر او، اینکه دو چیز کاملاً یکسان یا برابر یا غیرقابل تشخیص وجود داشته باشند، غیرممکن است.

یکی از اصولی که در فلسفه رواقیان و خروسیپوس وجود دارد و بعدها نیز در فلسفه کسانی که نظریه طبیعیات آنها مشابه نظریه طبیعیات رواقیان^۵ است - مانند لایبنیتس (Leibniz) - نیز دیده میشود، اصل اینهمانی غیرقابل تشخیصها (Principle of Identity of Indiscernibles) است. این اصل بیانگر آنست که اگر در جهان دو شیء که همه ویژگیهایشان مشترک و یکسان باشند، وجود داشته باشند، آن دو شیء با هم یکی هستند؛ یعنی در واقع یک شیء با ویژگی مخصوص به خود و ترکیب یا پیچیدگی اجزاء خود وجود دارد و این در واقع خلاف نظریه اپیکوری میباشد که در آن بینهایت از یک نوع اتم با اندازه و ویژگیهای یکسان میتواند وجود داشته باشد (Sambursky, 1959: pp. 47, 48).

۱۰۹



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۰ - ۹۳

قنبری ورنوسفادرائی، فتحی، صدرمجلس، شجاری؛ بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح بالمرجح در فلسفه اپیکوریان و رواقیان

بنابراین همانطور که بابزین خاطر نشان میکند: اینکه این یکسانی در نظر خروسیپوس وجودشناختی باشد غیرممکن است، بلکه در نظر او این یکسانی معرفتشناختی است (Babzien, 1998: p. 38). یعنی یا دو چیز برای یک فرد از اهمیت یکسانی برخوردارند، یا اینکه دو چیز در نظر یک فرد مشابهند یا ویژگی مشابه دارند، نه اینکه در واقع امر چنین چیزی باشد. اما حتی در این موارد نیز علل پنهان از نظر فرد وجود دارد، حال چه در خارج و شرایط و موقعیتی که آن دو شیء یکسان وجود دارند، چه در خود فرد که باید از بین دو گزینهٔ مقابل یکی را انتخاب کند، که منجر به گزینش بین دو امر مشابه میشود.

طرف مخالف خروسیپوس - در نظر او - با فرض اینکه در صورت وجود دو شیء یا دو موقعیت غیرقابل تشخیص از یکدیگر، ذهن یا نفس با تمایل یا حرکت درونی خود یکی از آنها را انتخاب میکند، در حقیقت به وجود حرکت بیعلت یا حرکت خود بخودی قائل میشود؛ در صورتی که چنین چیزی ممکن نیست. چون در فلسفهٔ رواقی و در نظر خروسیپوس هر حرکت یا رویداد یا حالتی، علت مقدم بر خود دارد. در این فلسفه که هر چیز با سایر اشیاء موجود در جهان وابستگی متقابل دارد و هر چیزی در شبکه‌یی از علل بهم پیوسته رخ میدهد، وجود حرکت بیعلت منجر به گسیختگی و از هم پاشیدن این شبکه میشود. در چنین نظامی وجود امر تصادفی یا خود بخودی پذیرفته نیست.

صرفنظر از اینکه رواقیان به اصل اینهمانی غیرقابل تشخیصها معتقد باشند یا نه، میتوان نتیجه گرفت که در حقیقت در نظر آنها اصل امتناع ترجیح بلامرجح مبتنی بر اصل امتناع ترجیح بلامرجح است؛ زیرا فرض انتخاب بین دو گزینهٔ مساوی، یعنی ترجیح متساویان، منجر به وجود رویداد بیعلت شده است. ما میتوانیم در این بخش این رویداد بیعلت را با ترجیح بلامرجح یکسان فرض کنیم، اما باید دید چگونه ترجیح متساویان منجر به وجود رویداد بیعلت یا ترجیح بلامرجح میشود؟

در بحث از انتخاب یا اختیار، بطور کلی میتوان گفت: دست به انتخاب زدن برای یک فرد یعنی اینکه این فرد در شرایط مشابه اولاً بتواند یک گزینه را انتخاب کند و ثانیاً در همان شرایط احتمال انتخاب گزینهٔ دیگری داشته باشد، یعنی اگر فرد باز در همان شرایط قرار گرفت بتواند گزینهٔ دیگر را انتخاب کند. ما تنها در این صورت است که میتوانیم بگوییم یک فرد آزادی انتخاب یا اراده دارد، یا بهتر است بگوییم تصمیم و انتخاب به خود او بستگی دارد نه شرایط خارجی، و بهمین دلیل است که مخالف رواقیان از چنین موقعیتی برای اثبات آزادی اراده استفاده میکنند، زیرا اینکه در شرایط مشابه بتوان دست به انتخاب گزینه‌های مختلف زد و امکان انتخاب

هر یک از دست کم دو گزینه را داشت، بیانگر آزادی اراده است. ولی در نظر رواقیان چنین چیزی ممکن نیست. در نظر آنها اگر شرایط یکسان باشد باید هر علتی به معلول خاص خود منتهی شود؛ بهمین دلیل است که در نظریه تخریب و بازسازی مکرر جهان، در هر یک از این جهانهای متوالی، هم ویژگی هر جزء از این جهانها و هم حوادث و رویدادها و توالی آنها، مطابق با جهانهای قبلی است. بعنوان مثال، سقراط در هر یک از این جهانها، هم از نظر ویژگیهای جسمانی و اخلاقی و هم اتفاقی که در زندگی وی رخ میدهد و هم در تصمیمهایی که میگیرد، باید مشابه جهانهای قبلی باشد.

اسکندر افرویدی دیدگاه رواقیان را چنین گزارش کرده است:

پس، چند نوع مختلف از علل وجود دارد و آنها میگویند که در مورد همه این علل صادق است که وقتی همه شرایط محیط برای هم علت و هم آنچه علت آن است، یکسان باشند، غیرممکن است که چیزی گاهی به یک نحو رخ دهد و گاهی بنحوی دیگر، زیرا اگر چنین چیزی رخ دهد نوعی حرکت بیعلت وجود خواهد داشت (Aleander, 1983: pp. 192, 22-26)

یعنی در نظر رواقیان یک علت، علت یک معلول خاص است و در شرایط کاملاً مشابه، همیشه یک علت اثر خاص خود را دارد. اگر در شرایط کاملاً مشابه وجود علت گاهی منجر به یک اثر و گاهی منجر به اثر دیگر شود، آن علت را نمیتوان علت آن اثر یا معلول خاص دانست، زیرا از وجود این علت، لزوماً وجود این معلول خاص نتیجه نمیشود، و این معلول نیز لزوماً اثر آن علت خاص نیست. در این صورت، میتوان گفت معلول بدون علت رخ داده است.

۲- اپیکوریان

با توجه به عبارت خروسیپوس در مورد قائل شدن مخالف او به حرکتی تصادفی یا انحراف یا تغییر مسیر و قائل شدن به رویداد بیعلت، میتوان نتیجه گرفت که مخاطب خروسیپوس در اینجا اپیکوریان، از جمله اپیکوروس و لوکرتیوس (Lucretius) هستند.^۶

۱۱۱

اپیکوروس در جهان اتمها سه نوع مختلف از حرکت را از هم تشخیص میدهد: (۱) حرکت اتمها بسمت پایین بدلیل وزنشان، (۲) حرکت ناشی از برخورد اتمها با یکدیگر، (۳) انحراف (Swerve) اتمها از مسیر اصلی خود در یک زمان و مکان نامشخص (Epicurus, 1926: 1.43). حرکت سوم، حرکتی است که اپیکوروس بدون وجود علت خاص در نظر میگیرد. حال باید دید که چرا اپیکوروس به وجود چنین حرکتی قائل شده است؟ دموکریتوس تنها



قنبری ورنوسفادرائی، فتحی، صدرمجلس، شجاری؛ بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح پلامرجح در فلسفه اپیکوریان و رواقیان

حرکتی که برای اتمها در نظر گرفته، حرکت ناشی از برخورد اتمهاست، و نه برای حرکت اتمها و نه برای برخورد آنها با یکدیگر، دلیلی نیاورده است؛ شاید لزومی به آوردن دلیل برای حرکت اتمها نمیدید. اتمها همیشه در حال حرکتند و در حال برخورد و بهم پیوستن و از هم گسستن. اما همانطور که تیم اوکیف (Tim O'Keefe) میگوید: این موضوع اعتراض ارسطو را بدنبال داشت که به دموکریتوس بدلیل ذکر نکردن آرچه برای حرکت انتقاد میکرد (O'Keefe, 2005: p. 121).

اپیکوروس با قائل شدن به حرکت مستقیم اتمها بسمت پایین بدلیل وزنشان، دلیلی برای حرکت اتمها بطور کلی یا برای حرکت دائمی آنها اقامه کرده است؛ وزن اتمها دلیلی درونی برای حرکت اتمهاست. ولی در بخش اول مقاله دیدیم که از نظر اپیکوریان حرکت اتمها بسمت پایین با سرعتی یکسان صورت میگیرد، زیرا مسیر حرکت آنها یعنی خلاً، یکسان است (Epicurus, 1926: 1/ 61). بنابراین همانطور که لوکرتیوس میگوید: شاید برخی معتقد باشند حرکت بسمت پایین اتمها باید در اتمهایی که وزنشان بیشتر است سرعت بیشتری داشته باشد، ولی در حقیقت چنین نیست؛ چون خلاً بخودی خود هیچ مقاومتی در برابر هیچ چیزی ندارد (Lucretius, 1969: 2.219, 2.221).

در خود خلاً عاملی وجود ندارد که در برابر اتمها یا اشیاء موجود در آن مقاومت کند. در خلاً تمایز و تفاوتی وجود ندارد و خلاً در برابر هر چیز یکسان است و همین یکسانی و عدم مقاومت باعث میشود همه اتمها با سرعت یکسان در خلاً حرکت کنند؛ سرعت برابر اتمها باعث میشود حتی اگر اتمها بر روی یک خط بطور مستقیم حرکت کنند، نه در خطوط موازی، باز هم با یکدیگر برخورد نکنند. بر این اساس هیچ برخوردی روی نخواهد داد: «اگر آنها نتوانند تغییر مسیر بدهند، همه مانند قطرات باران از میان خلاً بینهایت ژرف فرو می افتادند، نه هیچ برخوردی بین عناصر اولیه رخ میداد، و نه جریانات اتمها تحت تأثیر قرار میگرفت؛ با این نتیجه که طبیعت هرگز هیچ چیزی را خلق نمیکرد» (Ibid: pp. 2.221, 2.226). به این ترتیب اتمها هرگز با یکدیگر برخورد نخواهند داشت. و از آنجا که جهان حاصل برخورد اتمها با یکدیگر و بهم پیوستن و گسستن آنهاست، جهان هرگز بوجود نمی آید. ولی جهان به وجود آمده است، پس باید اتمها از مسیر اصلی خود، یعنی حرکت مستقیم بسمت پایین، منحرف شده باشند یا تغییر مسیر داده باشند؛ این همان نظریه تغییر مسیر یا انحراف اتمهاست. بنابراین همانطور که اوکیف میگوید: انتقاد اصلی ارسطو بر دموکریتوس که اپیکوروس نیاز داشت به آن پاسخ دهد، این بود که هیچ

دلیلی برای اینکه چرا اتمها حرکت میکنند، وجود نداشت. وزن این دلیل را فراهم میکرد. بعداً شاید برای اپیکوروس روشن شده باشد که - با توجه به نظریهٔ او مبنی بر سرعت برابر اتمها- ویژگی وزن هیچ دلیلی برای اینکه چرا باید برخورد در میان اتمها وجود داشته باشد، ارائه نمیکند، بنابراین تغییر مسیر اتمها را برای رفع این مشکل معرفی کرده باشد (O'Keefe, 2005: p. 121).

بنابراین استدلال اپیکوروس باید چنین باشد:

۱. اتمها بخاطر وزن، همه در جهت پایین در خلأ حرکت میکنند.
۲. در خلأ هیچ مانع و مقاومت و هیچ تمایزی وجود ندارد.
۳. سرعت اتمها با هم برابر است. (۲→۳)
۴. با توجه به سرعت برابر حرکت اتمها و مسیر مستقیم آنها در یک جهت (یعنی بسمت پایین)، برخورد اتمها غیرممکن است. (۴→۳ و ۱)
۵. اگر اتمها با یکدیگر برخورد نداشته باشند، نه جهان و نه هیچ موجودی پدید نمی‌آید. (۴→۵)

۶. اما جهان بوجود آمده است. ۵

پس باید اتمها از مسیر مستقیم خود انحراف پیدا کرده یا تغییر مسیر داده باشند تا جهان بوجود آید. (۶→۷)

در استدلال بالا میتوان گفت اپیکوروس از حرکت مستقیم اتمها بسمت پایین (۱) و سرعت برابر اتمها (۳) این نتیجه را گرفته که برخورد اتمها غیرممکن است (۴). از عدم برخورد اتمها این نتیجه حاصل میشود که جهان بوجود نمی‌آید (۵). ولی واضح است که جهان بوجود آمده است، پس باید یکی از مقدمات بالا غلط باشد. قبلاً اپیکوروس از طریق اصل ترجیح بلامرجح اثبات کرده بود که سرعت اتمها باید برابر باشد، یعنی گزاره‌های ۲ و ۳. در نتیجه تنها مقدمه‌یی که میتواند غلط باشد گزارهٔ ۱ است؛ اینکه اتمها همه در یک جهت حرکت میکنند. از اینجا اپیکوروس نتیجه میگیرد که اتمها باید تغییر مسیر داده باشند یا از مسیر مستقیم خود منحرف شده باشند.

اپیکوروس و لوکرتیوس برای این تغییر مسیر، دلیل یا علتی ارائه نمیکنند؛ یعنی علتی مقدم بر این انحراف ذکر نمیکنند که سبب آن شده باشد. بنا بر گفتهٔ آنها این تغییر مسیر در زمان و مکان نامشخص و بدون هیچ دلیل مشخصی رخ داده است

(Lucretius, 1969: 2. 221, 2. 226). اما چرا آنها برای انحراف اتمها علتی ذکر نمیکنند؟ از میان عناصری که جهان از آنها تشکیل شده است، یعنی اتمها و خلأ، خلأ نمیتواند سبب حرکت شده باشد، زیرا یکی از اصول موضوعه فلسفه اپیکوروس اینست که از عدم چیزی بوجود نمی‌آید (Epicurus, 1926: 1.39). پس باید خود اتمها عامل این تغییر مسیر باشند ولی برای خود این تغییر مسیر هیچ دلیلی بیان نمیکند.

از آنچه تاکنون در مورد تغییر مسیر اتمها گفته شد روشن میشود که تغییر مسیر اتمها از ضروریات فلسفه اپیکوری است؛ بدون تغییر مسیر نمیتوان برخورد اتمها با یکدیگر و در نتیجه پیدایش جهان را توجیه کرد. اپیکوروس باید یا اصل و بنیاد دیگری غیر از اتمها و خلأ را میپذیرفت یا با توجه به اصول فلسفه خود در مورد حرکت اتمها، حرکت خود بخودی یا تغییر مسیر ناگهانی اتمها را که حرکتی بیعلت بود، قبول میکرد. اما اپیکوروس و لوکرتیوس دلیل دیگری نیز برای تغییر مسیر اتمها ذکر کرده‌اند و آن آزادی اراده است. این دقیقاً همان جایی است که اعتراض خروسیپوس بر آن وارد است.^۷ لوکرتیوس در اینباره میگوید:

اگر همه حرکتها بدون استثنا به هم مرتبطند، اگر حرکت جدید از حرکت قدیمی در نوعی توالی تغییرناپذیر ناشی میشود، اگر هیچ تغییر مسیر اتمی که سبب شروع حرکت شود وجود ندارد که بتواند حکم سرنوشت را باطل کند و مانع از وجود زنجیره بیپایان علت شود، چه چیزی منبع این اراده آزاد است که همه موجودات زنده سراسر زمین صاحب آن هستند؟ من میپرسم که، چه چیزی منبع این قدرت اراده است که از سرنوشت خود سرپیچی میکند، که هر یک از ما را قادر میسازد بسمتی که لذت ما را میراند پیش برویم و حرکتهایمان را نه در یک زمان و مکان مشخص، بلکه در جهتی که ذهنمان میخواهد، پیش ببریم؟ زیرا بیهیچ شکی در هر موردی، این فرد است که به چنین اعمالی تکانه آغازین را میدهد و حرکتها را از میان اعضا عبور میدهد (Lucretius, 1969: 2.221, 2.226).

براین اساس روشن است که یکی از دلایل برای تغییر مسیر اتمها، آزادی اراده است. از آهنگ جملات و استفاده از عبارات سرنوشت و زنجیره علی میتوان فهمید که یکی از دلایل اصلی برای نظریه انحراف یا تغییر مسیر اتمها، مخالفت با نظریه قسمت/سرنوشت رواقی است. بهمین دلیل پاسخ خروسیپوس باید پاسخ به اعتراضی باشد که اپیکوریان و بویژه لوکرتیوس به نظریه قسمت/سرنوشت رواقی وارد کرده‌اند و رفع اشکال آنها.

در نظر اپیکوریان آزادی اراده مانند وجود جهان و موجودات، امری واضح و روشن است؛ لوکرتیوس این آزادی اراده را صرفاً به انسانها اختصاص نمیدهد بلکه آن را به همه موجودات زنده تعمیم میدهد و بار دیگر از وجود اراده آزاد تغییر مسیر اتمها نتیجه گرفته میشود. لوکرتیوس از اینکه اراده آزاد وجود دارد و هیچ چیزی از عدم بوجود نمی‌آید، نتیجه میگیرد که باید انحراف اتمها وجود داشته باشد. در فلسفه اپیکوروس حرکت مستقیم اتمها بضرورت از وزن آنها که علتی درونی است ناشی میشود و ضروری است. برخورد اتمها هم از علل ضروری است که در پیدایش جهان نقش دارد؛ یعنی اتمها با هم برخورد کرده و تغییر مسیر میدهند و بر اثر برخورد بهم میبندند یا جدا میشوند. بنابراین اگر از فلسفه اپیکوروس، حرکت بی‌علت یا تغییر مسیر اتمها را حذف کنیم، فلسفه‌ی جبرگرایانه خواهیم داشت که در آن هر چیزی بضرورت از علل پیش از خود ایجاد میشود، زیرا همانطور که اشاره شد، پیدایش موجودات ناشی از برخورد اتمهاست. در صورتی که تنها ضرورت وجود داشته باشد، اعمالی که در کنترل ما باشد وجود نخواهند داشت و در این صورت پاداش و تنبیهی نمیتوان برای اعمال انسان در نظر گرفت و نمیتوان شخص را دارای مسئولیت اخلاقی دانست.

اپیکوروس درباره انسان خردمند میگوید:

او [انسان خردمند] به سرنوشت، که برخی آن را بانوی همه چیزها معرفی میکنند، میخندد. او اینطور می‌اندیشد که قدرت اصلی تعیین رویدادها در ما قرار دارد که برخی از آن (رویدادها) بضرورت رخ میدهند و برخی بحسب اتفاق و برخی در اختیار ما. چون درحالیکه ضرورت نمیتواند مسئول اعمال ما باشد، او [انسان خردمند] میداند که اتفاق ناپایدار است، ولی آن چیزی که در اختیار ماست مطیع هیچ اربابی نیست، و به آن است که طبیعتاً پاداش و تنبیه تعلق میگیرد (Epicurus, 1933: III. 133).

در نظر اپیکوروس برای وجود مسئولیت اخلاقی ضروری است که رویدادی که نه بی‌علت بلکه علت آن در خود ماست، وجود داشته باشد. یعنی میتوان گفت علت اعمال ما نه ناشی از ضرورت موجود در جهان است که حاصل برخورد اتمهاست، و نه تابع اتفاق و تصادف؛ اعمال ما ناشی از علل پیشین و مقدم بر ما که در خارج از ماست، نیستند. بنابراین خروسیوس استدلال مخالفان خود را درست بیان میکند؛ آنها برای رها کردن ما از علل خارجی به وجود حرکت خود بخودی یا تغییر مسیر ناگهانی اتمها قائل میشوند.

همانطور که فرلی اشاره کرده، معیار ارسطو برای مسئولیت اخلاقی این بود که علت نهایی عمل، در خود عامل باشد نه بیرون از او:

لوکرتیوس میگوید که اراده (voluntas) باید از توالی علل که میتوان آن را تا بینهایت دنبال کرد نجات داده شود. همه چیز که او نیاز دارد تا این معیار ارسطویی را تأمین کند اینست که شکافی در توالی علل ایجاد کند، به این ترتیب منبع یک عمل نمیتواند به چیزی که قبل از پیدایش عامل رخ داده است، منتهی شود (Furley, 1967: p. 232).

تغییر مسیر اتمها باعث این امر بود. بنابراین دیگر نمیشد یک رویداد را ناشی از علل بیرونی تا بینهایت دانست، یعنی زنجیره علی تا بینهایت به عقب نمیرفت و عمل یک عامل، لزوماً ناشی از علل خارجی نبود.

عامل دیگر برای مخالفت اپیکوریان با نظریه سرنوشت یا تقدیر رواقیها این بود که اگر همه چیز در جهان ضروری و ناشی از علل پیش از خود باشد، حوادث آینده نیز ضرورتاً از علل قبلی خود ناشی میشوند و بنابراین آنچه اینجا و اکنون رخ میدهد، تنها یک نتیجه در آینده در بر خواهد داشت. این موضوع در نظریه پیدایش مجدد جهان وجود داشت. اگر چنین باشد دیگر تصمیمگیری برای آینده و برنامه‌ریزی معنایی نخواهد داشت، زیرا حوادث آینده جهان و زندگی من از قبل تعیین شده است و اینکه من چه تصمیمی میگیرم در آنچه در آینده برای من رخ میدهد تأثیری نخواهد داشت. این چیزی است که اپیکوروس با آن مخالف بود:

ما باید در ذهن داشته باشیم که آینده نه کاملاً به ما تعلق دارد و نه کاملاً تعلق ندارد، به این صورت که از یکسو نباید کاملاً انتظار داشته باشیم که یک امر قطعاً رخ دهد، و از سوی دیگر از رخ دادن آن صرفنظر کنیم، چنانکه گویی قطعاً رخ نخواهد داد (Epicurus, 1933: III. 127).

بنا بر نظر اپیکوروس هیچیک از حوادث آینده قطعی و لازم التحقق نیست و نمیتوان حوادث آینده را با اطمینان پیشگویی کرد. این خلاف نظریه رواقیان در مورد پیشگویی (divination) است، که جزئی از نظریه آنها در مورد قسمت (تقدیر) است.

مقایسه آراء اپیکوریان و رواقیان درباره آزادی اراده و اصل امتناع ترجیح بالمرجح

اکنون بار دیگر به استدلال خروسیپوس برمیگردیم. مخالف خروسیپوس برای رها کردن اعمال ما از ضرورت ناشی از عوامل خارجی، یک حرکت تصادفی در نفس قرار

میدهد که در مورد چیزهایی که از هم غیرقابل تشخیصند، بهتر روشن میشود. وقتی دو چیز کاملاً مشابه هستند یا از اهمیت یکسانی برخوردارند و ضروری است که باید یکی از آنها را انتخاب کرد، در غیاب هر گونه علتی که ما را بسمت یکی سوق دهد، چون آنها هیچ تفاوتی با هم ندارند، این علت ابداعی تغییر مسیری در نفس توسط خود ایجاد میکند و این چنین خودش را از بن بست خارج میکند.

قبلاً گفتیم که تنها موردی که در فلسفه رواقی میتوان در آن دو شیء یا گزینه پیش روی فرد را کاملاً مشابه دانست، اینست که آن دو شیء از اهمیت یکسانی برای ما برخوردار باشند یا از نظر ما مشابه باشند. اما در این شرایط که فرد مقابل دو چیز با ارزش برابر برای خود قرار دارد و مجبور به انتخاب میان آنهاست، خروسیپوس معتقد است علی پنهان از ما یا تفاوتی وجود دارد که ما قادر به تشخیص آن نیستیم. او برای روشن شدن موضوع از مثالهایی مانند بازی تاس یا بازی قاپ یا ترازو استفاده میکند. اولاً، در مورد تاس و قاپ، باید گفت آنها تا انداخته نشوند نمی‌افتند، یعنی باید حتماً عامل خارجی در کار باشد. ثانیاً، درست است که برای ما افتادن هر یک از وجه‌های تاس احتمال رخداد یکسانی با سایر وجه‌ها دارد، ولی در افتادن تاس بر یک وجه عواملی همچون حرکت دست ما، جاذبه زمین و سایر چیزها نقش دارند که باعث افتادن تاس بر آن وجه میشوند. در مورد ترازو نیز باید گفت وقتی اجسامی با وزن برابر در دو صفحه ترازو گذاشته شوند یا هر دو کفه ترازو خالی باشد، ترازو در حالت تعادل باقی میماند و هیچ کدام از کفه‌های آن متمایل به پایین یا بالا نمیشود و هر دو کفه در سطحی برابر با هم قرار میگیرند؛ پس اگر کفه ترازو متمایل شد باید مطمئن بود که نیروی وارد بر آن کفه بیشتر بوده است.

پس وقتی کسی از میان دو شیء با ارزش برابر، دست به انتخاب میزند، باید یا در خود او، یا در شرایط پیش روی او، یا در آن دو شیء، تمایزی وجود داشته باشد که سبب انتخاب یکی از دو گزینه شود. در غیر این صورت رویداد بی‌علت خواهد بود که در نظر خروسیپوس محال است. وجود حرکت یا رویداد بی‌علت مسئله‌ی است که در فلسفه رواقی نمیتواند پذیرفته شود. بر این اساس میتوان گفت آنچه منجر به انتخاب دو امر در ظاهر برابر یا مساوی میشود، نمیتواند آگاهانه باشد، زیرا در نظر خروسیپوس تمایز یا علی که باعث انتخاب ما شده‌اند، برای ما غیرقابل تشخیصند و به این ترتیب نمیتوان این انتخاب را آگاهانه یا آزاد دانست. این دقیقاً همان چیزی است که اپیکوروس پذیرفته است. اما او با مطرح کردن نظریه انحراف اتمها سعی دارد زنجیره علل رواقی را بشکند و اراده ما را از علل خارج از نفس ما

۱۱۷



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۰ - ۹۳

قنبری و نوسفادرائی، فتحی، صدرمجلس، شجاری؛ بررسی اصل امتناع ترجیح/ترجیح بلامرجح در فلسفه اپیکوریان و رواقیان

آزاد کند. به این ترتیب اراده به‌مراه اتفاق و ضرورت، یکی از عوامل تعیین‌کننده حوادث و رویدادها بحساب خواهد آمد؛ علاوه بر اینکه قطعیت حوادث آینده نیز با وجود اراده بعنوان یک عامل آزاد برای تصمیمگیری و همچنین انحراف اتمها از میان خواهد رفت و اینچنین اراده مبدأ آغاز‌کننده اعمال انسان خواهد بود؛ دست‌کم یکی از مبادی. ترجیح متساویان در نظر اپیکوروس مبدأ بودن اراده برای اعمال ما را بوضوح نشان میدهد. اختلاف مخالفان خروسیپوس (یعنی اپیکوریان) با او، در واقع بر سر اصل امتناع ترجیح بلامرّجّ است. خروسیپوس معتقد است ترجیح بلامرّجّ محال است، پس اگر ترجیحی صورت میگیرد باید مرّجّی باشد که سبب شده دو شیء یا دو موقعیت در ظاهر برابر برای فرد، از جهاتی تمایز یا ارجحیت داشته باشد. مخالفان خروسیپوس معتقدند ترجیح یکی از دست‌کم دو امر مساوی بر هم ممکن است. یعنی اولاً تساوی دو شیء یا دو موقعیت ممکن است، ثانیاً انتخاب بین دو شیء یا دو موقعیت مساوی ممکن است. پس در نظر اپیکوروس ترجیح یکی از متساویان یا ترجیح حداقل یکی از دو امر مساوی، ممکن است و خود این امر (یعنی ترجیح متساویان)، یکی از نمونه‌های بارز در اثبات آزادی اراده است، یا بهتر است بگوییم در نظر اپیکوروس ترجیح یکی از حداقل دو امر مساوی، نمونه‌ی اعلاّی اثبات آزادی اراده است؛ زیرا تنها در این مورد است که تأثیر عوامل خارجی به صفر میرسد. اما از دیدگاه رواقیان ترجیح متساویان بمعنی نقض اصل علیت و پذیرش رویداد بیعلت است. این بدین معناست که در نظر رواقیان و خروسیپوس امتناع ترجیح بلامرّجّ یک اصل قابل قبول و تخطی‌ناپذیر است؛ دیگر اینکه این اصل مبتنی بر اصل امتناع ترجیح بلامرّجّ است، زیرا نقض اصل ترجیح منجر به پذیرش رویداد بیعلت میشود که بمعنای ترجیح بدون وجود مرّجّ است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رواقیان اصل امتناع ترّجّ بلامرّجّ را بدون استثنا میپذیرند و درست میدانند و از آن در بسیاری از مسائل استفاده میکنند: مانند اثبات سکون زمین، محدود و کروی بودن جهان، حدود اجسام، قدم زمانی جهان و از همه مهمتر، علیت. آنها اصل امتناع ترجیح بلامرّجّ را نیز میپذیرند و تخلف از آن را نیز غیرممکن و منتهی به نقض اصل امتناع ترّجّ بلامرّجّ میدانند. اپیکوریان از اصل امتناع ترّجّ بلامرّجّ در اثبات سرعت برابر اتمها استفاده کرده و آن را معتبر قلمداد میکنند و ترجیح بلامرّجّ را در حوزه معرفتشناختی و درباره‌ی برابری دلایل برای تبیین یک پدیده نادرست و قبیح دانسته و انجام آن را رد میکنند. آنها درباره‌ی آزادی اراده و اعمال ما ترجیح

۱۱۸



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱

بلامرّج را جایز میدانند؛ البته اینجا نیز ترجیح در واقع بامرّج نیست، بلکه مرّج آن اراده خود ماست. آنها معتقدند انتخاب بین گزینه‌های با ارزش برابر، بهترین نشانه آزادی اراده در فرد است. اپیکوریان در نظریه تغییر مسیر اتمها اصل امتناع ترّج بلامرّج را نقض میکنند و اگرچه برای اثبات تغییر مسیر اتمها از اصل «از عدم چیزی بوجود نمی‌آید» - که بیانگر اصل علیت در یونان قدیم است - استفاده میکنند، ولی به وجود حرکت بیعلت یا تغییر مسیر اتمها باور دارند. بنابراین میتوان گفت اصل امتناع ترّج بلامرّج را با یک استثنا پذیرفته‌اند.

پی‌نوشتها

۱. برای خلاصه مباحث مطرح پیرامون این قاعده در فلسفه اسلامی، ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۸/ ۱۳۶ - ۱۲۹). دکتر دینانی در اینجا علاوه بر آراء فلاسفه بزرگ، دیدگاههای عارفانی چون محمد بن حمزه فناری و آراء متکلمانی همچون فخر رازی و عضدالدین را نیز گزارش و ارزیابی کرده است.
۲. پیش‌سقراطیان - همانند آناکسیمندر، دموکریتوس، پارمنیدس و امپدوکلس - معتقد بودند زمین بدلیل فاصله برابر خود از اطراف و بدلیل اینکه در مرکز جهان قرار دارد و فاصله برابری از هر طرف دارد، در جای خود باقی میماند (Graham, 2010: pp. 227, 59, 57).
۳. پزشک تجربه‌گرا و شکاک معروف سده دوم یا سوم میلادی.
۴. چهره برجسته مکتب رواقی که به بانی ثانی هم معروف است؛ ۲۰۳-۲۸۰ پیش از میلاد.
۵. رواقیان در فیزیک خود به نظریه اتصال معتقد بودند، یعنی در جهان خلأ وجود ندارد و همه چیز بهم پیوسته است. در این جهان هیچ پدیده یا رویدادی را نمیتوان از سایر پدیده‌ها یا رویدادهای موجود در جهان جدا کرد، بلکه هر چیزی در زنجیره‌ی بهم پیوسته از علل قرار دارد و هر چیزی نتیجه مستقیم رویدادها یا اشیاء مقدم بر خود است و نتیجه خود را نیز دارد.
۶. سراینده منظومه درباره طبیعت در سنت اپیکوری؛ ۵۵-۹۹ پیش از میلاد، بر اساس شماره دفتر و شماره بیتها به کتاب او ارجاع داده‌ایم.
۷. با ملاحظه پیوند آزادی اراده با اخلاق و اخلاقیات است که این مباحث را (که بظاهر باید در قسمت طبیعیات مقاله می‌آوردیم) در اینجا (یعنی در قسمت اخلاق) آورده‌ایم.

۱۱۹

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸) قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا (۱۳۸۱) الاشارات و التنبیهات، قم: بوستان کتاب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



- _____ (۱۳۸۳) حکمة الاشراق، ترجمه سيدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸) «اصل علیت»، معرفت فلسفی، دوره ۶۵ شماره ۱، ص ۲۶-۱۱.
- غزالی، محمد (۱۳۸۳) تهافت الفلاسفه، ترجمه حسن فتحي، تهران: نثارالله.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۱) فصوص الحکمة و شرحه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
- Alexander, A. (1983). *On fate*. trans. by R. W. Sharples. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Baily, C. (1964). *The Greek atomists and Epicurus*. New York: Russel & Russel.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Empiricus, S. (1933). *Sextus Empiricus*. trans. by Rev. R. G. Bury, Litt.D., (4 volumes), London: Harvard University Press.
- Epicurus, (1926). *The Extant Remains*, trans. by C. Baily, Oxford: Oxford University Press.
- Furley, D. (1967). *Two Studies in the Greek atomists*. Princeton: Princeton University Press.
- Graham, D. W. (2010). *The texts of early Greek philosophy*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankinson, R. J. (1997). *Cause and explanation in ancient Greek thought*. Austin: University of Texas.
- Inwood, B. and Lloyd, P. Gerson. (2008). *The Stoics reader: selected writings and Testimonia*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Keynes, J. M. (1921). *A treatise on probability*. London: MacMillan.
- Laetorius, D. (2015). *The complete works of Diogenes Laetorius*. United Kingdom: Delphi Publishing Ltd.
- Lucretius, (1969). *On the nature of things*. trans. with introduction and notes by M. F. Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- O'Keefe, T. (2005). *Epicurus on freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Plotinus, (1967). *Enead III*, trans. by A. H. Armstrong, London: Harvard University Press.
- _____ (1990). *Enead II*, trans. by A. H. Armstrong, London: Harvard University Press.
- _____ (2013). *The complete works of Plutarch*. United Kingdom: Delphi Publishing Ltd.
- Sambursky, S. (1959). *Physics of the Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sandbach, F. H. (1989). *On Stoics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Wentworth, D. N. (1954). *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.