



خلاصه مقالات دهمین همایش بین‌المللی دانشجوئی فلسفه

دانشگاه تربیت مدرس

اسفند ۱۴۰۲





خلاصه‌ی مقالات «دهمین همایش بین‌المللی دانشجویی فلسفه»

بخش فارسی ۱۵ آذر ۱۴۰۲

بخش فارسی ۱۶ آذر ۱۴۰۲

www.jphil.ir

[telegram.me/tmuphil](https://t.me/tmuphil)

tmu.philosophy@gmail.com



انجمن علمی دانشجویی
دانشگاه تربیت مدرس

اعضای هیئت علمی همایش:

سید محسن اسلامی (دانشگاه تربیت مدرس)، رضا اکبری (دانشگاه امام صادق(ع))،
رضا اکبریان (دانشگاه تربیت مدرس)، مهدی بهنیاfer (دانشگاه علامه طباطبائی)،
سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)،
امیر حسین زاد یوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)، مصطفی زالی (دانشگاه تهران)،
محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، حمید طالب (دانشگاه ادیان و مذاهب)،
علی اکبر عبدلآبادی (دانشگاه شهید بهشتی)، بهرام علیزاده (دانشگاه خوارزمی)،
علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس)، حامد قدیری (دانشگاه ادیان و مذاهب)،
یاری کاوکوا (دانشگاه ییواسکیلا، فنلاند)، حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)،
لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر علمی: داود حسینی

دبیر اجرایی: سید محسن اسلامی

برنامه بخش فارسی

سالن میرحسینی

زمان	۱۳:۲۵ - ۱۳:۳۵	۱۳:۳۵ - ۱۳:۵۵	۱۳:۵۵ - ۱۴:۱۵
عنوان سخنرانی	جوهر بودن واجب‌الوجود در دیدگاه ابن‌سینا	شناخت بدنامد از منظر ابن سینا	دهر و سرمند: از فلسفه سینوی تا حکمت یمانی
سخنران	مهدی عسگری	الهه سیف الهی فرد	حسین نجفی
دبیر جلسه	دانشگاه ادیان و مذاهب	دانشگاه تربیت مدرس	دانشگاه تربیت مدرس
دکتر طالب (دانشگاه ادیان و مذاهب)			

زمان	۱۴:۳۰ - ۱۴:۵۰	۱۴:۵۰ - ۱۵:۱۰	۱۵:۱۰ - ۱۵:۳۰
عنوان سخنرانی	قاعده الواحد: قاعده ای هلنی مابین؟ تأثیر فلوطین بر فارابی در مسئله صدور	مصلح بشری از منظر فایده‌گرایی قاعده‌محور و فقه مصلحت‌محور	آیا پیامبر هم‌همی معارف را از خداوند با دلیل دریافت می‌کرده؟
سخنران	نادر شیخی	سعید کریمی محمد آقاجانی	مجید زمانی
دبیر جلسه	دانشگاه علامه طباطبائی	دانشگاه ادیان و مذاهب دانشگاه مفید	دانشگاه قم
دکتر زالی (دانشگاه تهران)			

زمان	۱۶:۲۰ - ۱۶:۴۰	۱۶:۴۰ - ۱۶:۶۰	۱۶:۶۰ - ۱۷:۲۰
عنوان سخنرانی	داوری بر اختلافات حکیم سبزواری و علامه طباطبائی در علم بعد از ایجاد	بازسازی برهان اختفای الهی بر اساس انگاره «لطف» معتزلی	آموزه‌های کتبی و اختلاف نظرمعقول در علم: بررسی رویکردهای توماس کوهن و مارکوس سیدل
سخنران	محمدرضا فرهمند کیا	محمدرضا معینی	جلال عبدالهی
دبیر جلسه	دانشگاه شیراز	دانشگاه تهران	دانشگاه تهران
دکتر قدیری (دانشگاه ادیان و مذاهب)			
دکتر اکبری (دانشگاه امام صادق (ع))			

English Sessions

Link: <https://meet.google.com/xjr-fqai-xof>

Time	13:00-13:20 (THR) 9:30-9:50 (GMT)	13:20-13:40 (THR) 9:50-10:10 (GMT)	13:40-14:00 (THR) 10:10-10:30 (GMT)	14:00-14:20 (THR) 10:30-10:50 (GMT)	14:20-14:30 (THR) 10:50-11:00 (GMT)
Topic	Contaminated by Metaphors: Erroneous Perceptions of Unknown Illnesses	Beyond Persuasion: Exploring the Core Elements of James Crosswhite's "Deep Rhetoric"	Existential Depression: A Critique of the Existential Psychotherapy Approach	A reflection on Ricoeur's philosophical path from his concept of "understanding" to the formulation of his idea of "self-understanding" as a construction of narrative identity	Rest and hospitality
Speaker	Sayed Hadi Is'haqi Kharazmi University of Tehran	Sayed Mahdi Mir Shahid Beheshti University of Tehran	Amirreza Abachinejad Asl University of Tehran	Beatrice Sofia Vitale University Complutense of Madrid	
Seyyed Mohammad Ali Hojati			Hamidreza Mahboobi		

Time	14:30-14:50 (THR) 11:00-11:20 (GMT)	14:50-15:10 (THR) 11:20-11:40 (GMT)	15:10-15:30 (THR) 11:40-12:00 (GMT)	15:30-15:50 (THR) 12:00-12:20 (GMT)
Topic	Readings Of Ideology and Discipline: Notes on Foucault and Althusser	Epistemic Paradoxes and Hempel's Equivalence Condition: Does Deductive Inference Preserve Justification?	Psychological Essentialism in a Syndrome-Based Sustaining Mechanism	Eudaimonia and Happiness: On Being Happy
Speaker	Alexandre de Lima Castro Tranjan Lucas Oliveira Menditi do Amaral University of São Paulo University of São Paulo	Bradley C. Dart Memorial University of Newfoundland	Matthew Marzec University of California	João Pinheiro da Silva Central European University (CEU)
Mohammad Saeedimehr		Jari Kaukua		

فهرست

مقالات فارسی

جوهر بودن واجب‌الوجود در دیدگاه ابن‌سینا.....	۱
شناخت بدنمند از منظر ابن‌سینا.....	۶
دهر و سرمد: از فلسفه‌سینوی تا حکمت‌یمانی.....	۱۴
قاعده‌ی الواحد: قاعده‌ای هلنی‌مآبی؛ تأثیر فلوطین بر فارابی در مسئله‌ی صدور.....	۲۱
مصالح بشری از منظر فایده‌گرایی قاعده‌محور و فقه مصلحت‌محور.....	۲۸
آیا پیام‌بر همه‌ی معارف را از خداوند با دلیل دریافت می‌کرد؟.....	۳۶
داوری بر اختلافات حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در علم بعد از ایجاد.....	۴۵
بازسازی برهان اختفای الهی بر اساس انگاره «لطف» معتزلی.....	۵۳
آموزه‌ی یکتایی و اختلاف‌نظر معقول در علم: بررسی رویکردهای توماس کوهن و مارکوس سیدل.....	۶۱
چرایی اعتبار کلی فرمان اخلاق نزد همه‌ی موجودات عقلانی در اخلاق کانت.....	۶۹

مقالات انگلیسی

Contaminated By Metaphors: Erroneous Perceptions Of Unknown	77
Beyond Persuasion: Exploring The Core Elements Of James Crosswhite's "Deep Rhetoric"	83
Existential Depression: A Critique Of The Existential Psychotherapy Approach.....	88
A Reflection On Ricoeur's Philosophical Path From His Concept Of "Understanding" To The Formulation Of His Idea Of "Self-Understanding" As A Construction Of Narrative Identity.....	94
Readings Of Ideology And Discipline: Notes On Foucault And Althusser.....	99
Epistemic Paradoxes And Hempel's Equivalence Condition: Does Deductive Inference Preserve Justification?	105
Psychological Essentialism In A Syndrome-Based Sustaining Mechanism.....	111
Eudaimonia And Happiness: On Being Happy	117

جوهر بودن واجب‌الوجود در دیدگاه ابن‌سینا

مهدی عسگری

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

mehdiaskari1371@gmail.com

چکیده

مسئله اصلی این مقاله این است که به این پرسش پاسخ دهد که آیا واجب‌الوجود در دیدگاه ابن‌سینا جوهر است یا خیر؟ هدف از این مقاله نشان دادن این مسئله است که واجب‌الوجود نزد ابن‌سینا به برخی معانی جوهر است و به برخی معانی دیگر جوهر نیست. نتیجه اجمالی که این مقاله به آن رسیده این است که ابن‌سینا رساله الحدود را زودتر از کتاب‌های دیگر خود نوشته است و از این رو، واجب‌الوجود را در این رساله موجود لافی موضوع می‌داند و در کتاب‌های دیگر خود به سبب تطور فکری که داشته است، واجب‌الوجود را به معنای لافی موضوع جوهر نمی‌داند.

مقدمه

واکاوی درباره مسئله جوهر به صورت جدی از فلسفه ارسطو آغاز شده است. فیلسوفان دوره اسلامی به تبع ارسطو به این بحث پرداخته و به آن مطالبی را افزوده‌اند. اما آنچه درخور توجه است این است که فیلسوفان دوره اسلامی به‌ویژه ابن‌سینا، معتقد بودند که واجب‌الوجود/ مبدأ اول نمی‌تواند جوهر باشد. البته این تمام سخن نیست ابن‌سینا در برخی از کتاب‌های خود همچون الإشارات و التنبیها و التعليقات به این مسئله می‌پردازد که خداوند جوهر نیست، اما در رساله الحدود به معانی از جوهر اشاره می‌کند که واجب‌الوجود/ مبدأ اول را می‌توان به آن معانی جوهر دانست. مسئله اصلی این مقاله پرداختن به این سؤال است که آیا

خداوند در دیدگاه ابن سینا جوهر است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد به چه معانی جوهر است و به چه معانی جوهر نیست؟

پیشینه پژوهش: پیش از این مقاله‌ای با این مشخصات درباره جوهر بودن خداوند در ابن سینا تألیف شده است: لگنهاوسن، محمد، (۱۳۸۶)، «تأملی در استدلال‌های ابن سینا در رد جوهر بودن خدا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)، شماره ۵۱، ۱-۲۴. این مقاله به موضوع‌های حاشیه‌ای بیشتر از مسئله اصلی توجه کرده و منابع تحقیق آن نیز کامل نیست. در ضمن در تفسیر از مسئله جوهر بودن خداوند در ابن سینا رساله الحدود را نادیده گرفته است. با توجه به این سه ضعف که در مقاله بالا دیده می‌شود، این مقاله سعی بر آن دارد تا پاسخی دیگر به این مسئله جوهر بودن خداوند در فلسفه ابن سینا بدهد.

اقسام موجود در دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در مقاله دوم الهیات شفاء ذیل عنوان «فی تعریف الجوهر و أقسامه بقول کلی» به تقسیم موجودات بالذات و بالعرض می‌پردازد. وی برای توضیح موجود بالذات از یک مثال استفاده می‌کند. ابن سینا انسان موجود در خارج را مثال می‌زند که برای مفهوم انسان مصداق ذاتی دارد. در مقابل موجود بالذات، موجود بالعرض قرار دارد. منظور از موجود بالعرض را می‌توان با مثال زید و سفیدی نشان داد و گفت: زید موجود در خارج برای سفیدی مصداق بالعرض است.

بعد از این توضیح ابن سینا به بیان «أقدم أقسام موجودات بالذات» می‌پردازد و مصداق آن را «جوهر» می‌داند. وی برای توضیح بیشتر درباره جوهر، موجود را مجدداً به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. موجودی که در موضوع است؛ ۲. موجودی که در موضوع نیست. واضح است که قسم اول عرض و قسم دوم جوهر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵۷). حال باید پرسید که خداوند به معنایی که گذشت نزد ابن سینا جوهر است یا خیر؟

رد جوهر بودن خداوند

مدعای اصلی ابن سینا این است که واجب‌الوجود «نه جسم است و نه جوهر» (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۳۴). البته در اینجا صرفاً به ادعای دوم وی که واجب‌الوجود جوهر نیست اشاره خواهد شد.

استدلال اول

مقدمه اول: حقیقت جوهر این است که ماهیت است؛

مقدمه دوم: حقیقت واجب‌الوجود این است که اینیت است؛

مقدمه سوم: هر آنچه که ماهیت ندارد، جوهر نیست.

نتیجه: واجب‌الوجود ماهیت ندارد، پس جوهر نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۷).

استدلال دوم

مقدمه اول: لازم است که وجود بالفعل داخل در حقیقت واجب‌الوجود باشد؛

مقدمه دوم: اگر وجود در معنای جوهر اخذ شود و گفته شود: «جوهر [وجودی است که] در موضوع نیست»، آنگاه وجود در اینجا به معنای شیء (/ماهیت) است. جوهر این است که «لا فی موضوع» باشد و این برای هر جوهری صادق است؛

نتیجه: حال اگر شی‌ای وجود بالفعل داخل در حقیقتش بود، اما لازم آن نبود، آنگاه این شیء جوهر نیست و این شیء همان واجب‌الوجود است. از این رو، واجب‌الوجود منزّه است از این که جوهر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۰).

استدلال سوم

ابن‌سینا در نمط چهارم از الإشارات و التنبیها، ترکیب به حسب ماهیت را از واجب‌الوجود نفی می‌کند. اما این سؤال پیش می‌آید که خود شما در تعریف جوهر بیان داشته‌اید که جوهر «لا فی موضوع» است و این «لا فی موضوع» بودن به مثابه جنس است که می‌توان آن را هم برای جوهر به کار برد و هم برای واجب‌الوجود؛ زیرا واجب‌الوجود نیز همچون جوهر «لا فی موضوع» است. حال اگر «لا فی موضوع» بودن به مثابه جنس باشد، آنگاه نیازمند به فصل خواهیم بود. این فصل می‌تواند در جوهر «محتاج به علت» باشد و در واجب‌الوجود «عدم نیاز به علت». در نتیجه خداوند نیز «لا فی موضوع» است، اما «لا فی موضوع» بودن او به این است که علت ندارد. بنابراین، واجب‌الوجود مرکب از جنس («لا فی موضوع») و فصل (عدم نیاز به علت) خواهد بود.

در پاسخ به اشکال می‌توان گفت: زمانی که سخن از «لا فی موضوع» بودن به میان می‌آید می‌توان دو احتمال را بررسی کرد:

الف) منظور از «لا فی موضوع» بودن، موجود بالفعل نیست. دلیل این مطلب هم آن است که، اگر بدانیم که منظور از موجود در اینجا موجود بالفعل است، آنگاه اگر بدانیم که چیزی جوهر است، این نتیجه صادق خواهد بود که بگوییم «موجود است». فی‌المثل می‌دانیم که زید جوهر است، اما این علم به جوهر بودن زید،

مستلزم علم به موجود بودن زید نیست؛ زیرا در اینجا منظور از «لا فی موضوع» موجود بالفعل نیست. این درحالی است که منظور ما در واجب‌الوجود موجود بالفعل است. از این رو، واجب‌الوجود به این معنا جوهر نیست.

ب) منظور از «لا فی موضوع» بودن، موجود بالفعل است. در این معنا نیز واجب‌الوجود تحت مقوله جوهر نیست؛ زیرا جوهر «لا فی موضوع» است، اما وجودش معلول غیر است و آنچه که معلول غیر است، واجب‌الوجود نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۴).

همین استدلال با اندکی تغییر در تعبیر در دانشنامه علایی نیز تکرار شده است. ابن‌سینا می‌نویسد: «جوهر آن بود که چون موجود شود حقیقت و را وجود نه اندر موضوع بود، نه آنکه و را وجود است حاصل نه اندر موضوع، و از این قبل را شک نکنی که جسم جوهر است، و شکّ توانی کردن که آن جسم که جوهر است موجود است یا نیست تا آنگاه که وجود وی اندر موضوع است یا نیست. پس جوهر آنست که و را ماهیتی هست چون جسمی و نفسی و انسانی و فرسی، و آن ماهیت را حال آنست که تا انیتش اندر موضوع نبود ندانی که او را انیت هست یا نیست، و هر چه چنین بود او را ماهیتی جز انیت است. پس آنچه و را ماهیت جز انیت نیست، وی جوهر نیست.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۷-۷۸).

معانی جوهر در رساله الحدود

ابن‌سینا در رساله الحدود ۵ معنا از جوهر را بیان می‌کند:

۱. جوهر به ذات هر چیزی اطلاق می‌شود؛ مانند انسان و سفیدی؛ ۲. جوهر به هر موجودی گفته می‌شود که بذاته در تحقق بالفعل خود نیازمند به دیگری نباشد. همین معناست که از آن تعبیر به این می‌شود که: «جوهر قائم به ذات خود» است؛ ۳. جوهر موجود قائم به ذاتی است که به صورت پیاپی (متعاقباً) قابلیت پذیرش اضداد را داشته باشد؛ ۴. جوهر به هر موجودی گفته می‌شود که فاقد محل است؛ ۵. جوهر به ذاتی گفته می‌شود که وجودش در موضوع نباشد. ابن‌سینا در ادامه می‌نویسد: «مبدأ اول جوهر است به معنای دوم، چهارم و پنجم» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۴۹-۲۵۰). به عبارت دیگر، واجب‌الوجود به معنای: ۱. موجود قائم به ذات؛ ۲. موجود فاقد محل؛ ۳. موجودی که در موضوع نیست جوهر است.

بررسی

همانطور که از توضیحات بالا روشن می‌شود سخن ابن‌سینا در استدلال‌های خود این بود که واجب‌الوجود به معنای موجود «لا فی موضوع» جوهر نیست؛ اما از دو معنای دیگر سخن به میان نیاورده و می‌توان گفت که درباره آن دو معنا گویا سخن چندانی ندارد، اما درباره معنای پنجم از معانی جوهر که وی منکر بوده در این رساله واجب‌الوجود را به این معنا جوهر دانسته است.

شاید دلیل این باشد که رساله الحدود قبل از الإشارات و التنبیها و قبل از آثار دیگر ابن‌سینا نوشته شده است و وی در این رساله اول به این قائل بوده که واجب‌الوجود به معنای موجود «لا فی موضوع» است و بعد از آن به این استدلال رسیده که واجب‌الوجود نمی‌تواند به معنای موجود «لا فی موضوع» جوهر باشد. اگر این مسئله را نپذیریم باید گفت که ابن‌سینا دچار تناقض‌گویی شده است که با توضیحی که داده شد و تطور فکری یک فیلسوف (که امری طبیعی) است، مسئله تناقض‌گویی چندان مطرح نیست.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت: ۱. ابن‌سینا در رساله الحدود واجب‌الوجود را به سه معنا جوهر می‌داند. در دو معنا سخنی به میان نمی‌آورد. ۲. او در رساله الحدود واجب‌الوجود را به معنای موجود «لا فی موضوع» جوهر می‌داند، اما در کتاب‌های دیگر خود این معنا را منکر می‌شود. ۳. می‌توان گفت که رساله الحدود قبل از دیگر آثار وی که در متن به آن‌ها اشاره شده نوشته شده است، از این رو، در آن‌ها موجود «لا فی موضوع» بودن واجب‌الوجود انکار می‌شود و این تطور فکری یک فیلسوف را می‌رساند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ الف). الشفاء (الإلهیات). تصحیح سعید زاید و الأب القنوتی. قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۴ ب). التعليقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.
- (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم: نشر دار البلاغه.
- (۱۳۸۳). الهیات دانش‌نامه علایی. مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- (۱۹۸۹). رساله الحدود در المصطلح الفلسفی عند العرب، چاپ دوم. قاهره: الهيئة المصریة العامّة للكتاب.

شناخت بدنمند از منظر ابن سینا

اللهه سیف اللهی فرد

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

E.Seifollahifard@modares.ac.ir

چکیده

از دیدگاه جمهور فلاسفه، یگانه مسیر توجه به ساحت وجود انسان نفس است. بر این اساس علم و ادراک تنها به نفس تعلق دارد و بدن به منزله امری ثانوی دایما در حاشیه قرار گرفته است. از دیدگاه فیلسوفان اسلامی بخصوص مشائیان، شناخت فعل نفس است نه بدن. برخلاف روند معمول فلسفی که ادراک را امری منفک از بدن می داند این پژوهش سعی دارد با روش تحلیلی توصیفی، امکان و چگونگی تاثیر بدن بر شناخت را در بستر آموزه های فلسفی و طبی ابن سینا مورد تدقیق قرار دهد. علیرغم دیدگاه ابن سینا در عدم عینیت نفس و بدن (دوئالیسم) و اینکه نفس فاعل اصلی شناخت معرفی شده است، با توجه به نظرگاه وی در نحوه رابطه نفس و بدن، شناخت بدنمند این چنین تعریف می شود که در تمام مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی، هرگونه تفاوت در بدنها در ابتدای حدوث یا تغییر در وضعیت بدن پس از حدوث منجر به تغییر در نفس شده، نتایج شناختی متفاوتی ایجاد می کند. از همین روی، تفاوت در بدن مدرک های مختلف با تمام ویژگی های مادی آن، به تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد منجر می شود. با این وجود، شناخت بدنمند در نظام سینوی تفاوت ژرف و مهمی با دیدگاه نوروفیزیولوژیست ها دارد و آن، مبدالمبادی بودن «نفس» در پیدایش ادراک است.

بیان مساله

یکی از مهمترین مباحث مورد کاوش در فلسفه های معاصر مانند پدیدارشناسی و بخصوص در چند دهه اخیر در علوم شناختی، تاثیر بدن و اوضاع و احوالات آن در فرآیند کسب شناخت است. تا جاییکه بر مبنای نسل دوم علوم شناختی، شناخت امری بدنمند تلقی می شود.

این مقاله درصدد است برخلاف روند معمول فلسفی که ادراک را امری روحانی و منفک از بدن می داند، امکان و چگونگی تاثیر بدن بر شناخت را در بستر اندیشه های ابن سینا بررسی کند. در بین فیلسوفان مسلمان اگر آراء ابن هیثم در زمینه ادراک حسی و بخصوص ادراک بصری و ابصار را استثنا کنیم؛ ابن سینا نخستین فیلسوف است که علاوه بر طرح جنبه های متافیزیکی ادراک، وجوه فیزیولوژیک و طبیعی آن را نیز تبیین نموده است. بنابراین، مساله اصلی این مقاله را می توان در قالب چند پرسش زیر بیان کرد: شناخت بدنمند از دیدگاه ابن سینا به چه معناست؟ با توجه به دیدگاه دوئالیستی (دوگانه گرای) ابن سینا، و اینکه نفس از نظرگاه وی، فاعل اصلی شناخت معرفی می شود چگونه می توان شناخت بدنمند را تبیین کرد؟ آیا می توان گفت تفاوت در بدن مدرک های مختلف به تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد منجر می شود؟ آیا بدن صرفاً در نحوه ادراک حسی و خیالی که ابن سینا آنها را مادی می داند، موثر است یا در ادراک عقلی نیز صاحب اثر است؟ این تاثیر را چگونه می توان توجیه کرد؟

باتوجه به بررسی های انجام گرفته درباره سابقه این مسأله پژوهش مستقلی در این باب یافت نشد. مقاله ای با عنوان «نقش بدن در پیدایش ادراک حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا» نگاشته شده که یافته های آن تفاوت اساسی با پژوهش حاضر دارد زیرا در مقاله مزبور بدنمندی شناخت حسی از دیدگاه ابن سینا به گونه ای تفسیر شده است که رای شیخ الرئيس ظرفیت رد و ابطال نظریه فیزیکیالیسم را ندارد؛ زیرا طبق هر دو دیدگاه، علم حسی حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب بصورت مستقل است. در مقاله دیگری با عنوان «شناخت بدنمند، تبیین جایگاه و تاثیر بدن در فرآیند کسب شناخت از منظر صدرالمتالهین» بصورت اجمالی به آراء ابن سینا اشاره و تفسیری از دیدگاه وی عرضه شده که قابلیت تبیین تاثیر بدن در مقوله شناخت را ندارد زیرا طبق این تفسیر در نظر ابن سینا نفس همچون راکبی است که از بدن بعنوان مرکب خود استفاده می کند و برای نفس و بدن رابطه ذاتی و جوهری قائل نیست. این ثنویت نفس و بدن و رابطه انضمامی بین آنها مانع تبیین شناخت بدنمند از دیدگاه ابن سینا دانسته شده است و این نتیجه گیری بار دیگر با دیدگاه مقاله حاضر ناسازگار است.

پیش از پرداختن به مسأله اصلی به چند مطلب مقدماتی اشاره می شود.

تعریف نفس

بوعلی در نگاهی جامع به نفوس ارضی - نفس نباتی، حیوانی، انسانی - نفس را «کمال الاول لجسم طبیعی آلی ذی الحیاه بالقوه» میدانند. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۲) بر این اساس نفس جوهری است که عارض بر بدن می‌شود و از طریق اضافه به بدن و آلات جسمانی استکمال می‌یابد. بنابراین، در نظر ابن سینا، نه تنها نفس انسانی بلکه نفوس نباتی و حیوانی نیز از آن جهت که در معیت ابدان هستند تعریف می‌شوند و این حاکی از ارتباط وثیق بین نفس و بدن است.

تعریف بدن

شیخ الرئیس در عیون الحکمه بدن را «مجموع اعضای که نفس بعنوان ابزار فعل خود استفاده می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۴۰) می‌داند. نظر به این تعریف و باتوجه به اشتراک جسم طبیعی در تعریف نفوس سه گانه می‌توان بدن را جسم دارای نفس دانست به گونه ای که عامل تمایز بدن با سایر اجسام نفس است. به نظر می‌رسد در آثار ابن سینا برای هیچ یک از نفس و بدن تعریف مستقلی به چشم نمی‌خورد و وثاقت پیوند بین این دو، تاثیر و تاثر آنها از یکدیگر را منجر می‌شود.

مراتب علم و ادراک

بوعلی در بیان مراتب ادراک در الاشارات مینویسد: «گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی مثلاً هرگاه از تو غایب شود، پس او را تخیل کنی و گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی که برای غیر او هم موجود است». (ابن سینا، ۱۳۹۲: ج ۱، ۱۷۴)

در ادامه هریک از مراحل ادراک و نقش بدن در آنها را از نظر ابن سینا به صورت اجمالی بررسی خواهیم کرد.

۱. ادراک حسی و نقش بدن در آن

احساس عبارت است از ادراک چیزی که با هیئت مخصوص و عوارض محسوس از مکان و زمان و وضع و کیف و جز آن نزد مدرک در ماده معین حاضر شود. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ج ۱، ۱۷۵)

بوعلی در بیان لزوم وساطت آلات در ادراک حسی در کتاب النفس من کتاب الشفاء چنین می‌گوید که بادر نظر گرفتن تجرد نفس اگر نفس بتواند محسوسات را بدون استفاده از آلات درک کند، قرب و بعد نقشی در ادراک نخواهند داشت و تمام محسوسات نزد نفس یکسان است. بنابراین لازم می‌آید غیبت محسوس به ادراک آسیب نزنند و تمام محسوسات مدرک نفس واقع شوند و این واضح البطلان است. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۹) از منظر ابن سینا صور حسی از طریق انطباع در قوا، مدرک نفس واقع می‌شوند.

ابن سینا در شفاء یادآور می‌شود که صورت های حسی پس از احساس شدن بوسیله قوای حسی به حس مشترک؛ یعنی قوه تمرکز بخش احساس ها، داده می‌شوند و ادراک حسی در واقع عمل حس مشترک است. (النفس من کتاب الشفاء، ۱۳۹۵: ۱۴۷)

از دیدگاه ابن سینا همه قوای ظاهری-از بینایی تا لامسه- از طریق روح بخاری و عصب از مغز نشأت می‌گیرند و به آن متصل می‌شوند و هیچ محذوری در اینکه ادراکات مختلف توسط آلت واحد به مغز منتقل شود وجود ندارد؛ بنابراین همه حواس ظاهری در فعل خود نیازمند بدن و آلات منطبق در بدن‌اند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۵) از نظر وی، حس مشترک یا قوه بنطاسیا مدرک جمیع صوری است که در حواس ظاهری نقش می‌بندد و در تجویف اول مغز جای دارد. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۸)

۲. ادراک خیالی و نقش بدن در آن

ادراک خیالی فاقد شرط اول ادراک حسی یعنی حضور ماده است و فقط دو شرط دیگر یعنی «اكتناف از عوارض و لواحق و جزئی بودن معلوم» را داراست. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۱). قوه خیال مدرک صور جزئیّه است. وظیفه خیال حفظ صور محسوسه ای است که در حس مشترک حاصل شده و موضع آن بخش موخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۴۸)

گرچه ابن سینا در بعضی آثار خود مسأله تجرّد خیال را با تردید و تحیر مطرح نموده است؛ (نگر ابن سینا، ۱۳۷۲: ۱۲۷)، ولی با توجه به مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌توان او را معتقد به تجرد خیال دانست. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۴۵). از همین روی بنابر دیدگاه ابن سینا بدن و آلات جسمانی در ادراک خیالی نقش دارند.

۳. ادراک عقلی و نقش بدن در آن

این مرحله از ادراک فاقد هر سه شرط ادراک حسی است. چرا که صور عقلی مجرد تام بوده، نه جزئی اند نه همراه با لواحق مادی. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳) شیخ الرئیس معتقد است نمی‌توان صورت معقول شی را بدون وساطت صورت محسوس آن درک کرد. این امر ناشی از نیاز نفس به وساطت صورت محسوس در ادراک صور معقول است. بر این اساس حصول تمامی معارف برای انسان از رهگذر حواس است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳)

شیخ در کتاب اشارات خود بیان می‌کند که فعل نفس ناطقه چه از جنبه عقل نظری چه از جنبه عقل عملی حاجتمند به بدن است. عقل نظری در ابتدا هیولانی و استعداد محض است و با تحصیل معقولات اول - که همه متوقف بر بدن اند- مبدل به عقل بالفعل می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۲-۳۷۳)

از رهگذر آنچه گذشت می‌توان بیان کرد نفس ناطقه در مرتبه ادراک عقلانی نیز وابسته به بدن است. این وابستگی تا جاییست که هنگام ضعف و بیماری، تعقل مختل، کند و یا حتی تعطیل می‌شود. بوعلی در کتاب قانون خود عواملی را سبب اختلال در قوه عاقله و حتی تعطیل شدن آن میداند که از جمله آنها عبارت است از: خشکی یا رطوبت، گرم یا سرد بودن مزاج، ورم و ضربه های وارد به مغز و مانند آن. (ابن سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۱۸-۲۱۷)

رابطه نفس و بدن

از دیدگاه ابن سینا نفس روحانیه الحدوث است. این حدوث اولاً نیازمند یک بستر جسمانی است؛ ثانیاً تصادفی و بدون زمینه استحقاقی و اقتضایی نیست بلکه افاضه و احداث آن از سوی مفارقات (عقل فعال، واهب الصور) با فراهم آمدن مزاج مستعد بدنی ممکن می‌شود؛ به گونه ای که هربدنی با مزاج خاص خود مقتضی و مستعد افاضه یک نفس خاص می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۶ و ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۸۰)

به اعتقاد شیخ علاوه بر آنکه بدن عامل حدوث، تعیین و تشخیص یک نفس خاص است، مبادی استکمالات بعدی نفس نیز وابسته به ماده اولیه بدن است به گونه ای که کمیت، کیفیت، حالات و هیئات بدن در تعیین توانمندی ها و احوالات آتی هر نفس سهم درخوری دارد. (ابن سینا ۱۳۹۵: ۳۰۸) بنابراین با تفاوت مزاج و بدن، توانمندی نفس در کسب کمالات و انجام افعال نیز متفاوت می‌شود. از جمله مهمترین افعال نفس ادراک و شناخت است. این بدان معناست که هرگونه تفاوت در بدنها، به تمایز آگاهی و شناخت نزد مدرک های متعلق به آن ابدان را منجر خواهد شد.

ابن سینا برای تبیین رابطه نفس مجرد با بدن مادی به وجود واسطه ای به عنوان روح بخاری قائل می شود. از آنجا که روح بخاری واسطه تعامل میان نفس و بدن است، هر کیفیت نفسانی که در نفس پدید می آید، اثر خود را ابتدا بر روح بخاری نهاده و به واسطه آن به بدن منتقل می کند. به همین سیاق، هر رخداد بدنی نیز تأثیر خود را بر روح بخاری گذاشته و این تأثیر به واسطه روح بخاری به نفس منتقل می شود. (کریمیان صیقلانی، حسابی راد، ۱۳۹۵: ۸۴) بنابراین، براساس این تأثیر و تاثر، تغییر در وضعیت بدن، منجر به تغییر در نفس و شناخت خواهد شد.

نتیجه گیری

علیرغم دیدگاه ابن سینا در عدم عینیت نفس و بدن (دوئالیسم) و پذیرش رابطه انضمامی بین آنها (نه اتحادی) و اینکه نفس، فاعل اصلی شناخت معرفی شده است؛ با توجه به نظرگاه وی در نحوه رابطه نفس و بدن، می توان شناخت بدنمند از دیدگاه ابن سینا را اینگونه تعریف کرد که در تمام مراتب ادراک، هرگونه تفاوت در بدنها در ابتدای حدوث یا تغییر در وضعیت بدن پس از حدوث، منجر به تغییر در نفس و تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد می شود. از دیدگاه ابن سینا افاضه و احداث نفس از سوی مفارقات با فراهم آمدن مزاج مستعد بدنی ممکن می شود؛ به گونه ای که هر بدنی با مزاج خاص خود مقتضی و مستعد افاضه یک نفس خاص می گردد و علاوه بر آنکه بدن عامل حدوث، تعیین و تشخیص این نفس دون نفس دیگر است، مبادی استکمالات بعدی نفس از جمله ادراک و شناخت نیز وابسته به ماده اولیه بدن است. از طرف دیگر بوعلی با در نظر گرفتن روح بخاری بعنوان واسطه تعامل میان نفس و بدن، قائل است به آنکه هرگونه رخداد بدنی تأثیر خود را بر روح بخاری گذاشته و این تأثیر بواسطه روح بخاری به نفس منتقل می شود.

تعریف شناخت بدنمند از دیدگاه ابن سینا - بخصوص در ادراک حسی و خیالی - تعریفی نیست که در آن، ادراک یکسره امری بدنمند و جسمانی تلقی شود. تفاوت ژرف و مهمی که در نگرش ابن سینا و نوروفیزیولوژیست ها به مسائل ادراک حسی جلوه می کند دخالت و تأثیر «نفس» در پیدایش ادراک است. در تبیین نوروفیزیولوژیست ها از ادراک حسی، اشاره ای به دخالت نفس در این زمینه نمی شود بلکه ادراک حسی امری کاملاً مادی و بدون وابستگی به امور متافیزیکی از جمله نفس دانسته شده است. حال آنکه ابن سینا در تالیفات مختلف خود از جمله التعليقات، شفاء و المبدأ و المعاد از این رای دفاع می کند که اگرچه ادراک بوسیله قوای نفسانی متعدد صورت می گیرد اما این تعدد قوا بمعنای عدم ارتباط آنها با نفس و استقلال

قوا نیست. بلکه تمام افعال و آثار مستند به نفس است حال یا با واسطه قوا یا بی واسطه؛ قوا خادم و آلات نفسند. از همین روی می‌توان گفت قوا مبادی افعالنند و نفس مبدالمبادی است و ادراک از وظایف اصلی نفس محسوب می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲/ همو ۱۳۹۵: ۵۸-۵۹ / همو، ۱۳۶۳: ۹۵-۹۴)

بر این اساس بنظر می‌رسد این ادعا که «دیدگاه ابن سینا ظرفیت ابطال و رد نظریه فیزیکیالیسم را ندارد چه از نظرگاه وی، ادراک حسی صرفا حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب دانسته شده است» ادعایی بی بنیان و اساس باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲) *الاشارات والتنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش. چاپ هشتم.
- _____. (۱۳۷۸)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- _____. (۱۴۰۴)، *التعليقات*، تصحیح و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____. (۱۹۷۵)، *الطبیعیات من كتاب الشفاء*، ج ۲، تصحیح ابراهیم مذکور، مصر: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- _____. (۱۳۶۸)، *القانون فی الطب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، تهران: سروش.
- _____. (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.
- _____. (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
- _____. (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالة*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- _____. (۱۳۹۵)، *النفس من كتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____. (۱۳۳۱)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران: سلسله انتشارات آثار ملی.
- _____. (۱۳۸۸)، *رساله اضحویه (مندرج در مجموعه رسائل ابن سینا)*، مترجمی نامعلوم، قم، آیت اشراق.
- _____. (۱۴۰۰)، *عیون الحکمه*، قم: انتشارات بیدار.
- _____. (۱۳۵۲)، *معراج نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

- پارسایی جواد و حسین غفاری (۱۳۹۶)، «نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های معرفت شناختی، شماره ۱۴، صص ۶۱-۸۶.
- حسن پور، علیرضا و زهرا امامی (۱۳۹۶)، دوفصلنامه «پژوهش های معرفت شناختی»، دوره ۶، شماره ۱۳، صص ۵۷-۸۸.
- رحیم پور، فروغ (۱۳۸۹)، «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن سینا»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۳۷، صص ۸۵-۱۰۲.
- _____ (۱۳۸۹)، «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن سینا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، صص ۸۵-۱۰۲.
- رحیم پور، فروغ و مجید یاریان (۱۳۹۶)، «تاثیر شناخت بدن در نفس شناسی ابن سینا»، دوفصلنامه حکمت سینی، دوره ۲۱، شماره ۵۸، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشرنی.
- شفیع، راضیه و سحر کاوندی (۱۴۰۱)، «جایگاه بدن در امر ادراک از نظر ابن سینا و مورس مرلوپونتی»، الهیات تطبیقی، شماره ۲۸، صص ۱-۲۲.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳)، *شرح الاشارات و تنبیهات*، بیجا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- کاوندی، سحر (۱۳۸۹)، «ادراک حسی؛ مقایسه دیدگاه ابن سینا و تئوری های جدید علوم اعصاب»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینی، شماره ۴۴، صص.
- کریمیان صیقلانی، علی و هاجر حسابی راد (۱۳۹۵)، «نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن سینا»، فصلنامه اعتقادی-کلامی، شماره ۲۳، صص ۷۷-۹۴.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، *شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم)*، تهران: دانشگاه امام صادق ع.
- نایبجی، محمد حسین (۱۳۹۸)، *ترجمه و شرح نفس شفاء*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- وفائیان، محمد حسین (۱۳۹۹)، «شناخت بدنمند: تبیین جایگاه و تاثیر بدن در فرایند کسب شناخت ازمنظر صدرالمتالهین، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۷۶، دوره ۲۰، صص ۱۱۹-۱۳۸.

دهر و سرمد: از فلسفه سینوی تا حکمت یمانی

حسین نجفی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

hossein.najafi@modares.ac.ir

چکیده

مبانی میرداماد در ترسیم جهان‌بینی حکمت یمانی و پردازش نظریه «حدوث دهری»، محصول تهذیب و بسط جهان‌بینی سینوی است. او با توسعه و تغییر در تلقی سینوی از دو مفهوم «دهر» و «سرمد»، کوشیده است تا بدون کمترین اخلال در پیکره فلسفه مشائی، راه را برای نظریه خویش هموار کند. در گفتار حاضر، ضمن اشاره‌ای کوتاه به آموزه‌های ابن‌سینا درباره دهر و سرمد، برخی تلاش‌های میرداماد در تهذیب و توسعه این مفاهیم روایت شده است. تغییرات او در تلقی سینوی، درست به اندازه دقت خود، کلان نیز هستند؛ به گونه‌ای که با کنارنهادن توسعه‌های او، راه برای طرح و اثبات نظریه حدوث دهری بسته خواهد شد.

مقدمه

شهرت میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی، با نظریه «حدوث دهری» گره خورده است. این نظریه راه‌حلی جدید برای معضل حدوث و قدم به شمار می‌رود؛ اما تاکنون تفسیر دقیق و کاملی از آن ارائه نشده است. یکی از دلایل این ابهام، غفلت از مبانی تصویری در نظریه میرداماد است. آموزه اساسی حکمت یمانی که در تمام دیدگاه‌های هستی‌شناختی میرداماد حضور دارد، تلقی او از دو مفهوم «دهر» و «سرمد» و تفاوت آن‌ها با زمان است. میرداماد با تهذیب و توسعه این مفاهیم در ساختار فلسفه سینوی، راه را برای نظریه خود هموار کرده است. در این نوشتار مختصر، برخی از تلاش‌های میرداماد را در این باره روایت خواهیم کرد.

دهر و سرمد در نظر ابن‌سینا

قرائت سینوی از مفاهیم «دهر» و «سرمد»، مقابله‌ای عقلانی با مفهوم «امتداد» در نظریه زمان موهوم (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۲۵) و تعریف افلاطونی از حقیقت زمان به شمار می‌رود. ابن‌سینا در تبیین پیراستگی مفارقات از ماده و زمان و نحوه صحیح سنجش موجودات زمانی با آن‌ها، نوشته است:

«والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته، بل لأنه في الحركة والحركة في الزمان. وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان، بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان - من جهة ما مع الزمان - هو للدهر؛ ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى به أن يسمى السرمد» (ابن‌سینا، ۱۹۵۴: ۲۸).

بر این اساس، «زمان» ظرف وجودی جسم طبیعی بوده و «دهر» و «سرمد»، مفاهیمی نسبی‌اند. زمانیات وجود دهري ندارند؛ اما ذوات مجردات تام و نفوس هنگامی که با زمان سنجیده شوند، به جهت تعالی و معیت با زمان، دهري خواهند بود؛ و در سنجش با یکدیگر، به سرمدیت وصف می‌شوند. در نظر ابن‌سینا، این نسبت‌ها مبین سه گونه از وجود است:

«العقل يفرض ثلاثة أكوان:

[۱]. أحدها: الكون في الزمان وهو «متى» الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبداء ومنتهى، ويكون مبدؤه غير متناه، بل يكون متقضيًا ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال.

[۲]. والثاني: كونه مع الزمان و يسمى للدهر. وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير...

[۳]. والثالث: كون الثابت مع الثابت و يسمى السرمد وهو محيط بالدهر» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳: ۱۴۱-۱۴۲).

او موجوداتی که در زمان تحقق دارند، به سه گروه تقسیم می‌کند: طرف و اقسام زمان [= گذشته، آینده، روز، ماه و سال]؛ حرکت؛ موجودات متحرک. سپس، بیان می‌کند که در برابر این اقسام، اشیائی وجود دارند که به جهت انتفاء تغییر در شئون و احوال، هیچ‌گونه تقدّم و تأخیری برای آن‌ها متصور نیست؛ در نتیجه، هیچ‌گاه در افق زمان قرار نمی‌گیرند؛ ولی می‌توانند همراه با زمان باشند:

«وليس كلّ ما وجد مع الزمان، فهو فيه. فإنّنا موجودون مع البرّة الواحدة ولسنا فيها، بل الشيء الموجود في الزمان أمّا أولاً فأقسامه، وهو الماضي والمستقبل، وأطرافه و هو الآتات؛ وأمّا ثانياً فالحركات؛ وأمّا ثالثاً: فالمتحرّكات. فإنّ المتحرّكات في الحركة والحركة في الزمان. فتكون المتحرّكات بوجه ما في الزمان... فما هو خارج عن هذه الجملة، فليس في زمان، بل إذا قبيل مع الزمان، فاعتبر به وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه؛ سميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار، دهرًا له، فيكون الدهر، هو المحيط بالزمان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴:

(۲۳۲).

ابن سینا از «دهر» و «سرمد» با تعبیر «اعتبار»، «اضافه» و «نسبت» یاد کرده، بر این باور است که عقل با تحلیل آن‌ها، به «فرض» سه نحوه وجود راه می‌برد؛ چنان‌که تعبیر «دهراً له» در عبارت بالا نیز مؤید نسبت این مفاهیم در نظر شیخ رئیس است. او در برخی مواضع، به صراحت «دهر» را معنای معقول قلمداد کرده است:

«الدهر - يضاهي الصانع - وهو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله» (همو، ۱۹۸۹: ۲۵۳).

او در *التعليقات* نوشته است:

«نسبة الأول إلى العقل الفعال أو إلى الفلك نسبة غير متقدّرة زمنيّة، بل نسبة الأبدیّات، ونسبة الأبدیّات إلى الأبدیّات تسمّى السرمد والدهر» (همو، ۱۹۷۳: ۴۳).

از ضمیمه این عبارت با نقل قول‌های پیشین، به دست می‌آید که در نظر ابن سینا، با صرف نظر از اعتبار معیت با زمان، تفاوتی میان دهر و سرمد وجود ندارد.

دهر و سرمد در نظر میرداماد

تلقی میرداماد از دهر و سرمد، به دنبال تکاپوی او در تهذیب و تکمیل قرائت سینوی از این دو مفهوم شکل گرفته است؛ کوششی که می‌توان آن را در دو گام اساسی خلاصه کرد:

۱. گام نخست: گذار از «نسبت» به «وعاء»

میرداماد در تحلیل دهر و سرمد، همچون فلاسفه مشاء از «نسبت میان ثابت و متغیر» و «نسبت میان ثابت و ثابت» سخن گفته است (میرداماد، ۱۳۷۲: ۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۰۶)؛ اما در میانه راه، واژه «نسبت» را کنار گذاشته و به جای آن از تعبیر «وعاء» استفاده می‌کند:

«فاذن، تتحصّل للحصول في نفس الأمر، أوعية ثلاثة: فوعاء الوجود المتقدّر السيّال أو العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة، زمان. ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدر واللاتقدّر للثباتات بما هي ثابتات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المقدّس عن عروض التغيّر مطلقاً والمتعالی عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعلية المحضة الحقّة من كلّ جهة، سرمد» (میرداماد، ۱۳۷۲: ۷).

بر این اساس، میرداماد مفاهیم دهر و سرمد را از اعتبار عقلی خارج کرده، به نهاد باثبات نفس الامر اختصاص می‌دهد. مفهوم چنین چرخشی این خواهد بود که از نظر وی، بر اساس تفاوت بنیادین زمان، دهر

و سرمد، نظام هستی و عالم خارج، به سه ساحت وجودی تقسیم‌پذیر است: وعاء زمان؛ وعاء دهر؛ وعاء سرمد.

البته بر این مبنا، هماهنگی مفهوم «وعاء» با تعریف زمان و دهر و سرمد به «نسبت»، توجیه می‌شود. او پس از طرح لمّی ظروف سه‌گانه وجود و اثبات آن‌ها در خارج (همو، ۱۳۸۱: ۷؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۲۰-۵۲۱)، بیان می‌کند موجود خارجی، سوای تحصّل و تعین، می‌تواند با سایر موجودات نسبتی اندازه‌پذیر یا اندازه‌ناپذیر داشته باشد. چنانچه این نسبت اندازه‌پذیر باشد، شیء منسوب می‌تواند با جزء یا تمام شیء منسوب‌إلیه معیت یا مفارقت وجودی داشته باشد؛ اما در نسبت مقدارناپذیر، شیء منسوب به یک نسبت با جزء یا کل شیء منسوب‌إلیه معیت یا مفارقت وجودی دارد (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۶). بر این اساس، نسبت اضافی مأخوذ در تعریف دهر و سرمد، به نسبتی حقیقی تبدیل می‌شود؛ چنان‌که تعبیر «حصل هناک کون...» در عبارت میرداماد مؤید آن است.

۲. گام دوم: تبیین ویژگی‌های زمان، دهر و سرمد

میرداماد به مناسبت‌های مختلف و در ساختارهای گوناگون، از ویژگی‌های زمان، دهر و سرمد سخن گفته و به تبیین جایگاه وجودی، روابط و نسبت‌های میان آن‌ها پرداخته است. مهم‌ترین توسعه‌های او در تلقی سینوی از دهر و سرمد، از این قرار است:

الف) میرداماد در تطبیق هستی‌شناسی سه‌لایه حکمت یمانی بر عالم واقع، وعاء سرمد را به حقّ متعال اختصاص داده است:

«والذی یشبه أن یکون الحقّ فی عقد الاصطلاح علیه هو أن یخصّ السرمد والوجود السرمدی بالقیوم الواجب الذات - جلّ ذکره -»؛ «إن السرمد مختصّ بالله سبحانه، لایوجد فیهِ ممکن ما من الممكنات أصلاً» (همو، ۱۳۹۱: ۷؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۱۳).

ب) وعاء دهر، ظرف تحقّق ممکنات ذاتی است؛ با این توضیح که وجود برخی از آن‌ها [= مبدعات] به جهت پیراستگی از ماده، صرفاً دهری بوده، و برخی دیگر [= مکونات] علاوه بر وجود دهری، به واسطه امکان استعدادای مکنون در ماده خود، وجود زمانی نیز دارند. بر این اساس، موجودات زمانی، وجود دهری نیز خواهند داشت (همو، ۱۳۷۴: ۱۱۳-۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۰۰). میرداماد با استفاده به جا از مفهوم «اعتبار»، توضیح می‌دهد که این سخن، نه به این معناست که موجودات طبیعی دو وجود مجزاً دارند؛ بلکه برای وجود واحد آن‌ها، دو اعتبار مختلف تصویر می‌شود:

«کلّ ما ینعدم من الحوادث الزمانيّة یبقی سنخ وجوده للدهری ویبطل استمرار وجوده الزماني

— لست أعنی: أن له وجودین، بل أن لوجوده اعتبارین — و هو یبقی بما هو واقع فی وعاء الدهر أبداً ولا یرتفع بحسب أفق الزمان عن زمانه قطعاً، وإنما ینبت استمراره الزمانی فی سائر الأزمنة» (همو، ۱۳۸۱: ۱۷).

باری، تمام موجودات زمانی به کمال و قرار و بدون گذر و گذار در وعاء دهر حضور داشته، تحقق تدریجی زمانی آن‌ها، سایه حقیقت دهری آن‌هاست؛ و تغیر و تجدّد، نه از وجود دهری، بلکه از جانب وجود آن‌ها در زمان حاصل می‌شود (همان: ۳۱۳؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۰۵)؛

بنابراین، نفس زمان، تمام حوادثی در که گذر آن به وجود می‌آیند و تمام کمالاتی که به تدریج برای موجودات طبیعی حاصل می‌شوند، به وجود واحد در وعاء دهر موجودند (همو، ۱۳۸۱: ۹۰). بر این اساس، می‌توان گفت: حوادث در زمان از بین نمی‌روند، بلکه تنها می‌گذرند؛ زیرا آینده تنها در ظرف گذشته، و گذشته تنها در ظرف آینده معدوم است؛ و مجموع آینده و گذشته در وعاء دهر و محضر حق متعال موجود است:

«الماضی لیس بمعدوم مطلقاً، إنما هو معدوم فی المستقبل والمستقبل معدوم فی الماضی، وكلاهما معدومان فی الحال، وكلّ منهما موجود فی حدّه»؛ «إنّ الماضی والمستقبل کلّیهما موجودان علی وصف الوحدة الاتصالیّة ومتّصفان بالحضور عند الباری تعالی معاً دفعهً» (همو، ۱۳۹۱: ۵۶۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

باری، قول به وجود دهری موجودات زمانی، دومین نقطه افتراق جدی میرداماد با ابن‌سینا است. جدا از مسئله حدوث عالم، میر بر اساس همین تلقی، به تفسیر «مثل افلاطونی»، تبیین «علم الهی به جزئیات» و مبحث «نفس الأمر» پرداخته است (ر.ک: همان: ۱۴۲؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۵۹-۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۷۹).

ج) تحقق زمان و موجودات زمانی، معنایی غیر از خود زمان و مقوله «متی» است؛ درحالی‌که وعاء دهر و سرمد، چیزی جز وجود دهری و سرمدی نیستند:

«والزمان یقع فیهِ التّغیّرات والتّبدّلات و حصول الوجودات بعد العدمات المستمرّة ثمّ انبئات الاستمرارات، وأفق الزمان أمر زائد علی معنی الوجود وعلی المتی — أي: نفس النسبة المعبر عنها بالکون فی الزمان — كما المكان علی الآن؛ فالمقدار المتقضی المتجدّد بنفس ذاته لایکون نفس الوجود ولا نفس النسبة؛ وأمّا وعاء الدهر فلیس هو شیئاً وراء صرف الوجود... وكذلك عرش السرمد هو نفس محوضه

الموجودیّة» (همو، ۱۳۸۱: ۷).^۱

با این بیان، سرّ استفاده از واژه «وعاء» که اعمّ از «ظرف» است، در عبارات میرداماد آشکار می‌شود. استعمال فلسفی ظرف، متوقف بر «جدایی ظرف از مضمون» و «احاطه ظرف بر مضمون» است که تنها درباره زمان و مکان صدق می‌کند؛ درحالی‌که دهر و سرمد، چیزی جدا از وجود مجرد ممکنات و تحقق وجوبی باری تعالی نیستند.

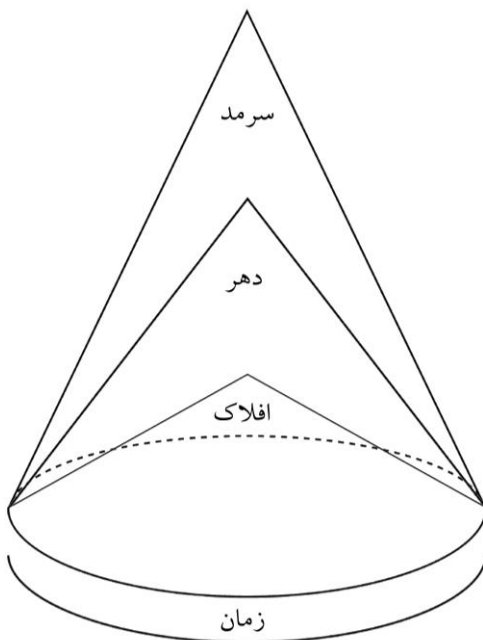
د) وعاء دهر و سرمد در پیراستگی از امتداد، اندازه و مفاهیم مقابل آن‌دو، اشتراک دارند. میرداماد تأکید می‌کند که سلب، گاهی بر سبیل «ملکه و عدم» صورت می‌گیرد که مفاد آن وجود استعداد در مسلوب‌عنه است؛ اما درباره دهر و سرمد، علاوه بر امتداد، استعداد آن نیز مرتفع می‌شود؛ لذا، «لامتداد» نیز به نحو بسیط از دهر و سرمد سلب خواهد شد:

«إنّ وعاء الثبات وهو متن للدهر، بمعزل عن توهم الامتداد واللامتداد والانقسام واللّانقسام»؛ «فلا يصدق هناك اللامتداد مطلقاً عدولياً على أنّ له موضوعاً هناك، بل إنّما يصدق سلباً بسیطاً في نفسه» (همو، ۱۳۷۲: ۱۷۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۰۴).

ه) میان سه ساحت وجودی زمان، دهر و سرمد، رابطه‌ای طولی مشابه با علیّت وجود دارد:

«الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد؛ فإنّه لو لا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها، ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركاتها، ولو لا دوام نسبة الزمان إلى مبدء الزمان، لم يتحقّق الزمان» (همو، ۱۳۷۲: ۹).

زمان از جهت اتصال، ثبات و دوامش، موجودی دهری بوده، معلول قیوم سرمدی است. از سوی دیگر، جسم فلک که علت حرکت و زمان است، وابسته به علل داخلی خود (علل مقوم) بوده و این علل داخلی نیز متکی بر فیض علل خارجی (علل موجد) هستند. بر این اساس، دوام زمان متکی بر تحقق حرکت فلک است؛ و حرکت فلک مبتنی بر قرار جسم اوست؛ و اتصال جسم فلک نیازمند علل قوام‌بخش داخلی است؛ و علیّت این



تصویر ۱. نمودار طبقات هستی در نظر میرداماد

۱. عدم شیء زمانی در دهر (عدم مضاف) به جهت انتفاء زمان در دهر بوده و سخنی غیر از عدم سابق بر حوادث زمانی (عدم مقید) است.

علل مقوم، بسته بر تداوم نسبت آن‌ها با علل مفارقِ دهری است. وعاء دهر از آن جهت که پذیرای افاضه وجود باثبات و متصل زمان از سوی واجب‌الوجودِ سرمدی است، به معلولیت وصف می‌شود؛ و از جهت احاطه بر علل قوام جسم فلکی، علت زمان محسوب می‌شود.

جمع‌بندی

میرداماد با توسعه و تهذیب در تلقی سینیوی از دهر و سرمد، تصویری نفس‌الامری و کاملاً احاطی از ساحت‌های سه‌گانه هستی به دست داده است. او با تبیین ویژگی‌های گوناگون دهر و سرمد، راه را برای نظریه حدوث دهری و نتایج آن هموار کرده است. با عنایت به حضور تمامی ممکنات ذاتی در وعاء دهر، ایجاد این ساحت از سوی خدواند، مساوی با ایجاد یک‌باره تمام عوالم خلق و امر خواهد بود؛ چنان‌که آگاهی از این ساحت نیز، به معنای آگاهی تغییرناپذیر از نفس‌الامر موجودات امکانی است. وجود دهری موجودات زمانی، نظرگاهی است که تمام هویت اتصالی آن‌ها را در محضر ناظر دهری و سرمدی قرار می‌دهد. باری، تغییرات میرداماد در تلقی سینیوی، درست به اندازه دقت خود، کلان نیز هستند؛ به گونه‌ای که با کنارنهادن توسعه‌های او، راه برای طرح و اثبات نظریه حدوث دهری بسته خواهد شد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۷۳). *التعلیقات*. تصحیح: عبدالرحمن بدوی. چ ۱. قاهره: المكتبة العربیة.
۲. _____ . (۱۹۸۹). *الحدود*. چ ۱. چاپ‌شده در: *المصطلح الفلسفی عند العرب*. تصحیح: أعسم عبدالأمیر. قاهره: الهیئة المصریة العامّة للكتاب.
۳. _____ . (۱۹۵۴). *عیون‌الحکمة*. تصحیح: عبدالرحمن بدوی. چ ۱. قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للأثار الشرقیة.
۴. _____ . (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۴۱۲). *شرح‌المقاصد*. تصحیح: عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۹۱). *الأفق‌المبین*. تصحیح: حامد ناجی‌اصفهانی. چ ۱. تهران: میراث مکتوب.
۷. _____ . (۱۳۷۲). *الصراط‌المستقیم*. تصحیح: علی اوجبی. چ ۱. تهران: میراث مکتوب.
۸. _____ . (۱۳۷۲). *القبسات*. تصحیح: مهدی محقق؛ توشی‌هیکو ایزوتسو. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. _____ . (۱۳۸۱). *مصنعات میرداماد*، ج ۱. تصحیح: عبدالله نورانی. چ ۱. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قاعده ی الواحد : قاعده ای هلنی مآبی؛ تأثیر فلوطین بر فارابی در مسئله ی صدور

نادر شیخی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

Nadersheikhy100101@gmail.com

چکیده

قاعده ی الواحد پیشینه ای در فلسفه ی یونان و یونانی مآبی دارد. ملطائیان از جمله آناکسیماندروس، با طرح آرچه درصدد ارجاع کثرات به وحدت بودند. در فلسفه ی هلنی نیز بنیان نظریه ی نحوه ی صدور فلوطین همین قاعده می باشد. فلسفه ی فارابی، تحت تأثیر اثولوجیا آمیخته با سنت نوافلاطونی است. کیفیت صدور عقل و نفس از احد فلوطین بر فارابی در مباحث چگونگی و مراتب صدور، فیض، ضروری بودن خلقت و عقول عشره، بسیار تأثیر گذاشته است. این بررسی ما را در داوری پیرامون قاعده و نیز نسبت میان فلسفه ی اسلامی و سنت یونانی مآبی یاری می رساند.

مقدمه

در فلسفه ی اسلامی قواعدی کلی وجود دارد که بررسی تاریخی و چگونگی شکل گیری آنها بسیار حائز اهمیت است. اولاً این که به پژوهشگر فلسفه ی اسلامی می آموزد تفکر در خلا پدید نمی آید و هر اندیشه ی فلسفی پیشینه ای دارد. ثانیاً می آموزد هیچ قاعده ی فلسفی فی نفسه مقدس نیست. بررسی تاریخی قاعده الواحد آزمون خوبی برای درک نسبت میان فلسفه ی اسلامی و فلسفه ی یونان و دوره ی یونانی مآبی است. هرچند برهان در فلسفه ی اسلامی برای پذیرش یک مطلب، اصل است، ولی اطلاع از تاریخ به وجود آمدن و تحول یک قاعده نیز در پذیرش برهان می تواند تأثیر بگذارد. در مورد پذیرش و عدم پذیرش و همچنین

مفاد این قاعده و مجرای آن، اختلافات بسیاری میان متفکرین هست. این اختلاف نظرها باعث شده است که برخی از معاصرین اهل فلسفه نظرات کاملاً متضادی نسبت به هم ارائه دهند. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و شاگرد ایشان دکتر مهدی قوام صفری مد نظر نویسندگان هستند، اولی این قاعده را مقدس ترین قاعده ی فلسفه ی اسلامی می داند و دومی هیچ جنبه ی تقدسی برای آن قائل نیست و نظری خلاف استاد خویش دارد. بررسی پیشینه ی تاریخی قاعده، ما را در درک و همچنین قبول یا رد قاعده بهتر یاری می رساند.

تبیینی از قاعده ی الواحد

قاعده ی الواحد که معمولاً به صورت (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) بیان می شود، بیانگر این است که از علت واحد تنها معلول واحد صادر می شود. این قاعده را علامه ی طباطبائی در *بدایه الحکمه* چنین بیان میکنند:

از علت واحد جز یک معلول به وجود نمی آید. به دلیل آنکه میان علت و معلول سنخیت برقرار است و اگر چنین نباشد باید هر چیزی علت هر چیزی واقع شود و هر چیزی بتواند معلول هر چیزی قرار گیرد. لذا در علت، جهت هم سنخی با معلول وجود دارد که آن معلول را به صدور از آن علت اختصاص دهد، بنابراین اگر از علت واحد یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت وجود دارد، معلول های متعددی به وجود آید معلول هایی از هم جدا که هیچ جهت مشترکی بین آنها نیست لازم می آید علت دارای جهات متعدد در ذات باشد، حال آن که طبق فرض یک جهت بیشتر ندارد. (شیروانی، ۱۳۷۴: ۲۸۱) بنابراین، از آنچه در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد و واحد است و بسیط، معلولی که جهت وحدتی در آن یافت نشود و کثیر باشد، صدور نمی یابد و از واحد، کثیر بما هو کثیر صادر نمی گردد.

فارابی می نویسد که زنون می گوید: «من از معلم خود ارسطو شنیدم که می گفت اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود از دو حالت خارج نیست: یا آن که در حقیقت متفاوت اند یا آن که در همه چیز متفق اند. اگر در همه جهت واحد باشند دیگر دو چیز نیستند و اگر مختلف باشند در این صورت، آن علت، علت امری واحد نبوده است». (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۲) آقای دینانی محکم ترین سند برای منسوب کردن این قاعده به ارسطو را همین سخن زنون به حساب می آورد و دلیل آن را چنین بیان می کند: بدون تردید رساله ی زنون را فارابی تنظیم کرده است و چنان که خود وی می گوید: این رساله را از هر گونه حشو و زوایدی که برخی از حکمای نصرانی بر آن افزوده بودند پیراسته و اصل آن را شرح کرده است. (دینانی، ۱۳۸۰: ۴۵۲)

قبل از این بحث آقای دینانی بیان می کند که این قاعده در کتاب معروف اثولوجیا (ترجمه ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوپین) هم آمده ولی چون نسبت این کتاب به ارسطو مورد تردید است و در میان محققین سخت مورد انکار قرار گرفته است، نمی توان به آن استناد کرد. ولی باز ایشان در نسبت دادن این قاعده به ارسطو هیچ گونه تردیدی روا نمی دارند. نگارنده با توجه به مطالعات محققین با عدم انتساب کتاب اثولوجیا به ارسطو با آقای دینانی نمی تواند مخالف باشد و بر این باور است که بر اساس این کتاب نمی توان قاعده را به ارسطو نسبت داد ولی معتقد است نمی توان گفت که در نسبت دادن این قاعده به ارسطو هیچ تردیدی نیست.

آناکسیماندروس پیشگام قاعده ی الواحد در یونان

در مورد پیشینه ی این قاعده باید گفت در سنت یونان، فیلسوفان پیشاسقراطی از جمله ملطائیان به دنبال ارجاع کثرات به وحدت بوده اند. از این رو به دنبال پیدا کردن آرچه بوده اند. البته نه با خوانشی ارسطویی که بگوییم اینها در جستجوی آرچه ی عالم بودند، بلکه باید گفت اگر آنان در جستجوی این بودند که عالم از چه چیزی تشکیل شده و بعدا بگوییم صرفا یکی معتقد به آب و دیگری آپایرون و بعدی هوا بود از پیشاسقراطیان فیلسوف نمی سازد. فیلسوف در پی ساختار و صورت جهان است؛ این که کثرات را به وحدتی برگرداند. آنها به دنبال تبیین و توضیح عالم بودند و توضیح عالم با این همه شیء (کثرات) امکان پذیر نبود، از همین روی به دنبال وحدت بودند. آنها کوشیدند کثرات را تحت عنوان واحد توضیح دهند. تالس وحدت را در آب یافت. ولی آناکسیماندروس دومین فیلسوف باستان نقدی بر او وارد کرد و علت شهرت او نیز همین نقادی است.

پاره :آب نمیتواند آرچه باشد، چرا که عناصر طغیان یکدیگر را بر حسب زمان پاداش مناسب میدهند. (گاتری ۱۳۷۵: جلد ۲، ۱۹)

آب طغیان آتش را مهار میکند و همچنین آتش طغیان آب را دفع میکند، به تعبیر امروزی بر هم کنش دارند و روی هم اثر می گذارند. از همین روی نمی توانند اصل باشند. اگر یکی اصل بود، عناصر دیگر را از بین می برد. عناصر از یکدیگر تشکیل نشده اند، عناصر ذاتشان در تقابل است. عناصر اربعه هر کدام خودشان آرچه اند، هر کدام خودشان اصل هستند و از یکدیگر تشکیل نشده اند. از این رو هیچ کدام آرچه نیستند. بنابراین آرچه باید همه ی اینها باشد و هیچ یک از این چهار عنصر نباشد، چرا که آرچه باید همه را با هم در برگیرد. آب نمیتواند از آتش پدید آید، همچنین آتش از آب، همچنین خاک از آب و آناکسیماندروس بر این

باور است که از یک چیز همه چیز پدید نمی آید. به همین دلیل او آپایرون را مطرح کرد. چرا که آپایرون در یونان بی ویژگی و بی صفتی است. عالم از آپایرون به وجود آمده است که نا محسوس است.

درایش پارمنیدس بر فلوطین در مورد الواحد

بعد از ملطائیان نوبت به پارمنیدس می رسد. در تاریخ فکر یونانی، بحث از حقیقت وجود و احکام آن، اولین بار در بیان پارمنیدس طرح گردید. هستی در نزد وی برخلاف هراکلیتوس که هر حقیقتی را در سیلان و حرکت دائم می دید، امری بسیط، ثابت، کلی و واحد است که همه ی عالم را فراگرفته است. در نظر او هستی کامل و بدون تغییر و یکپارچه و ازلی و ابدی، بی انجام و غیر قابل تقسیم است. از طرفی در نظر او هستی و اندیشه یکی است. نظرات پارمنیدس بر روی ارسطو چنین تاثیر گذاشت که او موجود و واحد را مساوق می دانست. این نظر سر مشق بعضی فیلسوفان از جمله فارابی در مورد بحث صدور قرار می گیرد.

قطعه ای از منظومه پارمنیدس در توصیف هستی چنین است: «تنها یک راه برای سخن گفتن باقی می ماند که هست. و در این راه نشانه های بسیار است، که هستنده نازائیده و تباهی ناپذیر است، زیرا کامل و جنبش ناپذیر و بی انجام است. نه در گذشته بوده و نیز نخواهد بود، چون هم اکنون هست، یکپارچه کل، یکتا و مستمر، چه پیدایشی را برای آن جستجو خواهی کرد؟ چگونه و از کجا پرورده شد. اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از ناهستنده پدید آمد، زیرا نه گفتنی و نه اندیشیدنی است که نیست، هست» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷۹).

چنان که واضح است فلوطین به «اندیشه و اندیشیدن» پارمنیدس جنبه اقنومی داده است و آن را ذاتی خاص تلقی کرده، سپس با هستی مورد نظر پارمنیدس که حالت وصفی داشته، متحد دانسته است. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۳۳۴). در واقع، علاوه بر تلاش های پیشینیان، فلوطین اولین کسی بود که توانست جهان را بر اساس نظام منسجمی مبتنی بر تصاعد عقلی متوالی مرتب کند (بدوی، ۱۹۸۴: ۱۹۲).

قاعده ی الواحد در دوره ی یونانی مآبی

فلوطین که یکی از فیلسوفان دوره ی یونانی مآبی است این قاعده را بدین نحو بیان میکند:

علت و مبدأ همه اشياء واحد محض است که مانند هیچ یک از اشياء عالم نیست بلکه او منشأ و سرچشمه ی تمامی اشياء است و او در هیچ یک از اشياء نیست، اما وجودبخش همه ی آنهاست و ثبات و قوام اشياء

وابسته به اوست. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۲۰۴). او همچنین می گوید: ممکن نیست از واحد بسیط که هیچ گونه جهت کثرت و اختلافی در آن نیست، اشیاء کثیر و گوناگون صادر شود. (همو: ۲۰۵).

در فلسفه ی هلنی، فلوطین با طرح سه گانه احد یا واحد، عقل و نفس و مفروض دانستن واقعی این مراتب برای هستی، پایه اندیشه خود را بنا نهاده و احکامی را که صادر می کند، بر اساس این فرضیه پیکربندی می نماید. در نظریه ی فیضان مورد نظر او صدور یکی پس از دیگری (یعنی صدور عقل از واحد و روح از عقل و الی آخر)، به معنی ترتیب زمانی نیست، بلکه به معنی تقدم و تأخر منطقی است و حاکی از این معنی است که هر صادر شونده ای فروتر و متکثرتر از تولیدکننده و مصدر خویش است، و تولید هم به معنی تولید ارادی نیست بلکه به معنی صدور ضروری است. از نظر او در صادر شدن عقل از واحد، دو حرکت مشاهده می شود: یک حرکت به عنوان بالقوه بدون صورت؛ حرکت دوم، بازگشت عقل به واحد به صورت نظاره و نگرستن به واحد، این حرکت سبب می شود عقل جهت فعال به خود گیرد. این نظریه انواع واسطه های بین احد و جهان طبیعت (عقل و نفس) را نیز برمی شمرد.

درایش فلوطین بر فارابی در مساله ی صدور

نظریه فیض فلوطین به دنبال بیان نحوه صدور کثیر از واحد و بیان اوصاف سلبی و اثباتی خداوند است. این نظریه که انواع واسطه های بین احد و جهان طبیعت (عقل و نفس) را نیز برمی شمرد بر اساس مبانی ای است که از جمله آنها می توان به قاعده الواحد، ابداع عالم، قاعده بسیط الحقیقه، وساطت عقول، قدم عالم و دوام فیض اشاره کرد. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۳۱) فارابی اساس نظام عالم وجود را بر مبنای نظریه فیض قرار می دهد. اما در نظام فلسفی فارابی، توضیح، تبیین متمایز و خاص، از نظریه فیض فلوطینی ارائه می شود. از نظر او موجود دوم از موجود اول فیض می شود و این عقل دوم از تعقل موجود اول در ذات خود پدید می آید و این عقل دوم دو جهت دارد: یکی تعقل در موجود اول و دیگری تعقل در ذات خود. پس از آن مبحث عقول عشره و واسطه گیری طرح می شود. از نظر او صدور اشیا از مبدأ اول، نه از راه اراده و قصد و نه به مقتضای ذات بوده بلکه صرفاً از تعقل ذات خداوند نسبت به ذات خویش که خیر مطلق و عقل محض است، ناشی شده است.

در اینجا مبحث مهم ضروری بودن صدور مطرح می شود. نگارنده بر این باور است که با طرح بحث صدور، دیگر نمی توان از آفرینش دم زد؛ چرا که آفرینش آن طور که در منابع دینی آمده با اختیار حضرت حق

تعالی بوده است، در حالی که در بحث صدور، ضروری بودن مطرح می شود. این باز، حکایت از تاثیر فلوپین روی حکیم مسلمانی چون فارابی دارد.

از نظر فارابی موجود اول به جهت ضرورت ذاتیه‌ای که دارد اشیا این عالم را پدید می آورد و این عالم چیزی به کمال هستی اعلی و اتم و نمی افزاید و هرگز تعیینی از جهت علت نهایی یا غایی برای او نیست. لذا «هو الاول و الاخر لانه هو الفاعل و الغایه، فعلیته ذاته و ان مصدر کل شیء عنه و مرجعه الیه» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴). در این فیضان وجود، موجود اول از تمامی وسایط و اعراض در تحقق اهداف عالیه خود در آفرینش جهان مستغنی است و هیچ مانعی چه داخلی و یا خارجی نمی تواند از جریان این افاضه دائمی ممانعت نماید. فارابی با ارائه نظریه فیض، اغلب توابع و لوازم ضروری آن مثل قاعده الواحد، کیفیت صدور کثیر از واحد، وساطت عقل، مراتب و درجات وجود و مسئله قدم عالم را نیز پذیرفت؛ هرچند نظریه فیض در نظام فلسفی او تقریر و تبیینی جدید یافت.

قاعده ی الواحد: قاعده ای یونانی مآبی، مآبی

با تفاسیر فوق، بررسی و تحلیل پیشینه ی یونانی و هلنی قاعده ی الواحد، ما را در درک نسبت داری میان فلسفه ی اسلامی و سنت یونان و یونانی مآبی یاری رساند. قاعده ی الواحد پیشینه ای تاریخی در سنت یونان و یونانی مآبی دارند که جای به جا این تحقیق در مورد آن صحبت شده است نگارنده معتقد است از آنجا که فلسفه ی هلنی را یونانی مآبی نیز می گویند قاعده ی الواحد در فلسفه ی اسلامی، قاعده ای هلنی، مآبی است بدین معنا که یونانی مآبی، مآبی است و از این جهت، فیلسوف مسلمان در مورد این قاعده، هم تحت تاثیر فلسفه ی یونان بوده است و هم تحت تاثیر فلسفه ی هلنی.

نتیجه گیری

نخستین صورت اجمالی قاعده ی الواحد توسط آناکسیماندروس بیان شد. فلوپین به یکی بودن هستی و اندیشه ی پارمنیدسی جنبه ی اقلومی بخشید. او با طرح سه گانه ی احد، عقل و نفس و مفروض دانستن واقعی این مراتب برای هستی، بر روی فارابی چنین اثر گذاشت که فارابی اساس نظام عالم وجود را بر مبنای نظریه فیض قرار می دهد. از این جهت قاعده ی الواحد را می توان قاعده ای یونانی مآبی، مآبی دانست.

منابع

- ابراهیمی غلامحسین دینانی، ۱۳۸۰، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، ۱۴۰۴، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴م، الموسوعة الفلسفية، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات.
- خراسانی، شرف الدین، ۱۳۸۷، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید ۱۳۸۱، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمآلهین، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب قم.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۴ش، ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، قم، چاپ دوم، نشر الزهرا.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۷، رسائل فلسفی، ترجمه ی سعید رحیمیان، تهران، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فلوطین، ۱۳۸۹، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران.

مصالح بشری از منظر فایده‌گرایی قاعده‌محور و فقه مصلحت‌محور

سعید کریمی ، محمد آقا جانی

دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه ادیان و مذاهب، دانش‌پژوه سطح ۴ حوزه علمیه قم

دانش‌پژوه سطح ۴ فقه و اصول حوزه قم، ارشد حقوق خصوصی مفید قم، مدرسه عالی قضاوت قم

karimiyahosein@gmail.com .

aaghajani.ir@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر مقایسه‌ای تطبیقی میان فایده‌گرایی قاعده‌محور با مصالح مرسله در فقه مصلحت‌محور می‌باشد. از نظر غزالی مصالح مرسله با سه شرط ضرورت، قطعیت و کلیت مورد پذیرش می‌باشد. فایده‌گرایی قاعده‌محور با این که با تبعیت از قواعد اخلاقی برای رسیدن بیشترین خوشی برای بیشترین افراد، بهره می‌گیرد، معتقد است، قواعد اخلاقی گاهی اوقات استثنا برمی‌دارد. از جمله این موارد رعایت مصلحت اهم با فدا کردن مصلحت مهم می‌باشد. هر دو مکتب فایده‌گرایی قاعده‌محور و مصالح مرسله با تمام تفاوت‌هایی که دارند، با رعایت شرایطی قائل بر تقدم مصالح اهم بر مهم می‌باشند.

کلیدواژه: فایده‌گرایی قاعده‌محور، مصلحت، مصالح مرسله، مصالح اهم، قواعد اخلاقی.

مقدمه

مصالح و مفاسد جزء مباحثی است که در تمامی اعصار ذهن اندیشمندان را به خود جلب نموده است. در میان اندیشمندان مسلمان، بخصوص در میان علمای اهل تسنن بیشتر مطرح شده است. غزالی در کتاب‌های

متعددی از جمله المنحول، شفاء الغلیل و المستصفی فی علم الاصول و شاطبی در الموافقات به صورت گسترده بدین امر پرداخته است.

تمامی شرایع و ملت‌ها در رعایت این مقاصد خمس شریعت مشترک هستند. (غزالی، ج ۲، ۴۸۳) مصالح و مقاصد مذکور، در بین تمامی ملل و شرایع موجود و دارای اهمیت است.

فایده‌گرایی ذیل پیامدگرایی، از یک جهت به فایده‌گرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم شده است. تمرکز در پژوهش حاضر بر فایده‌گرایی قاعده محور است. جان استوارت نیز فایده‌گرایی کمی‌نگرانه بتنام را تبدیل به فایده‌گرایی کیفی‌نگرانه کرده و در کنار آن از فایده‌گرایی عمل‌نگر به سمت فایده‌گرایی قاعده‌نگر تمایل پیدا کرده است.

فایده‌گرایی قاعده‌نگر و مصالح مرسله در فقه المصلحه، در کنار تفاوت‌های موجود، هر دو در این که باید بر مبنای قواعد جلو رفت، و گاهی به ندرت قواعد، تخصیص می‌خورند که موجب می‌گردد، برای حفظ مصالح بالاتر و اهم، مصالح پایین‌تر و مهم کنار گذاشته شود. البته تخلف موارد جزئی، ضربه‌ای به کلی بودن قاعده نمی‌زند. (شاطبی، ۱۹۹۷: ج ۲، ۸۳)

۱- مصالح بشری از منظر فقه المصلحه

۱-۱- مفهوم شناسی مصلحت:

مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر دانسته شده است. (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۲۶۸) مقصود از مصلحت، محافظت بر مقاصد شریعت بوده و مقاصد شریعت هم پنج‌تاست؛ که عبارتند از حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال. (همان، ۲۶۸) هر امری که موجب محافظت، دوام و پایداری این اصول پنجگانه گردد، مصلحت است و هر امری که موجب فوت این مصالح و ضربه زدن به آنها گردد، مفسده تلقی می‌گردد. (غزالی، ج ۲، ۴۸۲) به اعتقاد بوطی مصلحت عبارت است از: «منفعتی که شارع حکیم آن را برای بندگانش، از جهت حفظ دین آنها و نفوس آنها و عقول آنها و نسل آنها و اموال آنها قصد کرده است.» (بوطی، ۲۳)

۱-۲- اقسام مصلحت

مصالح بر مبنای درجه وضوح و قوتی که دارند (ریسونی، ۱۳۷۶: ۷۶) به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۲-۱- مصالح ضروری: مصالحی که جهت حفظ مصالح دین و دنیا لازم بوده به گونه‌ای که با فقدان این مصالح پایداری مصالح دنیوی مختل گردیده و در آخرت، سبب از بین رفتن رستگاری خواهد گردید که عبارتند از

حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال. (خالد مسعود، ۱۳۹۲: ۲۵۴) اصول عباداتی مانند نماز و روزه موجب حفظ دین از جنبه وجودی خواهد گردید. (شاطبی، ج ۲، ۱۸) در باب جنبه عدمی نیز توسط مجازات رفع آنچه مانع از تحقق مصالح می‌شود، صورت می‌پذیرد. (خالد مسعود، ۲۵۴)

۱-۲-۲- مصالح حاجیات: مصالحی که در ارتباط با مصالح در رتبه دوم بوده و جزء لوازمات محسوب می‌گردند. (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۲۷۰) به عنوان مثال در مورد نماز و روزه تخفیف‌هایی را که شارع اعمال کرده است، مانند تیمم کردن در صورت نبودن آب، خوردن روزه و غیره. (خالد مسعود، ۱۳۹۲: ۲۵۵)

۱-۲-۳- مصالح تحسینی: مصالحی که نه جزء دسته اول بوده و نه جزء دسته دوم؛ بلکه در ارتباط با موارد و مسائل اضافی و آراستگی است. (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۲۷۱) و به عنوان اخلاقیات هم مطرح می‌گردد. (شاطبی، ۱۹۹۷: ج ۲، ۲۲) به اعتقاد قرضاوی مصالح مذکور، به عنوان قواعد سه‌گانه‌ای محسوب می‌شوند که پایه و بنیان شریعت می‌باشند. (قرضاوی، ۱۳۹۲: ۱۳۶) مصالح پنج‌گانه‌ای که ذکر گردید، پایه و اساس همه مصالح بوده و مصالح حاجتی خادم و مکمل ضروریات و مصالح تحسینی نیز خادم و مکمل مصالح حاجتی است. (ریسونی، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

۲- مصالح بشری از نگاه فایده‌گرایی قاعده‌نگر

۱-۲- تبیین فایده‌گرایی قاعده‌نگر^۱

فایده‌گرایی از جهتی به فایده‌گرایی قاعده‌نگر و عمل‌نگر تقسیم می‌گردد. فایده‌گرایی عمل‌نگر^۲، اخلاق موقعیت محور است که با توسل مستقیم به اصل فایده بیان می‌شود که چه عملی اخلاقی است و چه عملی غیر اخلاقی است؟ آیا عمل من در این موقعیت جزئی به بیشترین خیر برای بیشترین افراد منجر می‌گردد یا نه؟ (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۸۷) به اعتقاد ملگان ساده‌ترین شکل فایده‌گرایی، فایده‌گرایی عمل‌نگر است و عمل درست، عملی است که بیشترین خیر را به بار آورد. (ملگان، ۱۴۰۰: ۱۸۷) مثلاً راستگویی خوب است، با این که طبق تجربه و قاعده مفید و سودمند است، اما آیا در این موقعیت جزئی موجب بیشترین سود برای بیشترین افراد می‌گردد یا نه؟ (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۸۷-۸۸)

فایده‌گرایی قاعده‌نگر از فرد می‌خواهد به هنگام عمل، رفتار خود را مطابق با قواعد اخلاقی قرار دهد. (توکلی، ۱۴۰۲: ۴۳۶) پویمن انسان‌ها را موجودات پیرو قواعد دانسته (Pojman, 2012: 106) فایده‌گرایی قاعده‌نگر

^۱ Rule Utilitarianism.

^۲ Act Utilitarianism.

را اینگونه تعریف می‌کند: «یک عمل درست است اگر و تنها اگر توسط قاعده‌ای که خود آن قاعده عضوی از مجموعه‌ای از قواعد و قوانین است که پذیرش آن‌ها منجر به فایده بیشتر برای جامعه در مقایسه با هرگزینه موجود می‌شود، باشد.» (Abid, 106)

فایده‌گرایی قاعده‌نگر، نقش قواعد در اخلاق را محوری محسوب کرده و در اکثر قریب به اتفاق باید با توسل به قاعده‌ای مانند راستگویی، تعیین کرد که در مقام عمل و در موارد جزئی چه باید کرد؟ (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۹۴) از نظر ملگان در فایده‌گرایی قاعده‌نگر، افراد به جای روش‌های تصمیم‌گیری فردی، منشورهای قواعد اخلاقی را مورد ارزیابی قرار می‌دهند. (ملگان، ۱۴۰۰: ۱۹۵) اینجا باز هم اصل سود معیار و ملاک بوده و در سطح قواعد باید به اصل سود تمسک جست. (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۹۵)

به عنوان مثال، اگر وزیر کشوری بخواهد به خاطر منافع خودش که جزئی و زودگذر است، منافع کشورش را که بلندمدت است، از بین ببرد، این کار موجب فروپاشی قاعده‌ای بسیار مهم می‌شود که رعایت آن قاعده در سطحی بالاتر، بعنوان مصلحت عام و اهم تلقی می‌گردد. اگر وزیر کشوری به خاطر مصلحت زودگذر خودش، قاعده‌ای مهم به نام راستگویی را از بین ببرد، هم به مصلحت کشور نیست و هم به مصلحت خودش نیست. بنابراین باید راستگویی را به عنوان یک قاعده کلی در نظر گرفت و مگر در برخی موارد نادر، آن را رعایت کرد. (میل، ۱۴۰۰: ۸۲ - ۸۳) «با تمام این اوصاف، تمامی عالمان اخلاق معترفند که این قاعده، هرچند هم مقدس، استثنایدار است.» (همان، ۸۳) یکی از مهمترین استثناهای آن زمانی است که پنهان کردن حقیقتی موجب نجات جان شخصی شود و حفظ جان آن شخص جز با زیر پا گذاشتن قاعده راستگویی ممکن نیست. (همان، ۸۳)

۳- تطبیق فایده‌گرایی قاعده‌نگر با فقه مصلحت محور

۳-۱- مبانی نظری تطبیق

در میان علمای اسلامی تقدم مصالح عام بر خاص، کلی بر جزئی، دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است، تقدم مصلحت غالبه بر مفسده نادره، اختیار در بین دو مصلحتی که از هر جهتی مساوی بوده و جمع بین آن دو متعذر باشد، تقدم ضروریات بر حاجیات و تقدم حاجیات بر تحسینات و قواعدی از این قبیل وجود دارد که در عین حالی که می‌تواند متخذ از کتاب و سنت باشد، قابل درک توسط عقول انسانی می‌باشد. (جمع من المحققین، ۲۰۱۳: ج ۴، ۱۱۵) در کنار آن فایده‌گرایی قاعده‌نگر به مصلحت در فقه اسلامی نزدیک می‌شود و

با این که در امور اخلاقی قاعده کلی داده و عمل اخلاقی را عملی می‌داند که طبق آن قاعده عمل شود و در برخی موارد اندک می‌توان این قاعده را به دلیل وجود مصالحی رعایت نکرد. به عنوان مثال دروغ گفتن بد است به عنوان یک قاعده کلی مد نظر است و باید رعایت شود، اما در برخی از موارد اندک از جمله حفظ نفس انسان‌ها برای این که این مصلحت بالاتر رعایت شود، می‌توان دروغ گفت. فایده‌گرایی قاعده‌نگر به اخلاقیات حس عمومی و شهودات اخلاقی ما نزدیک‌تر است. با این که فایده‌گرایی عمل‌نگر ساده‌تر است. (HARSANYI, 1985: 117) در کنار آن، کانت معتقد است که اخلاق امری خود بنیاد بوده و بنیاد اخلاق بر عقل استوار بوده و قواعد عقلی هم هیچ‌گونه استثنایی بر نمی‌دارد. حتی برای نجات جان افراد هم مجاز نیستیم قاعده اخلاقی راستگویی را زیر پا گذاشته و دروغ بگوییم. از نظر کانت تنها باید بر مبنای قاعده‌ای رفتار کرد که بخواهیم آن قاعده به قانون کلی تبدیل گردد. (کانت، ۱۴۰۱: ۳۷-۳۸) فایده‌گرایی قاعده‌نگر در میانه دو نظر فایده‌گرایی عمل‌نگر و وظیفه‌گرایی کانتی بوده و از جهاتی نزدیک‌تر به نظریه فقه مصلحت‌محور اسلامی در این زمینه می‌باشد.

۳-۲- مصادیق تطبیق

فرض کنیم که دولت قصد دارد خیابانی را احداث کند. با احداث این خیابان، فرد الف و خانواده‌اش از خانه محروم خواهند شد؛ چون خانه فرد الف در طرح است و به خاطر احداث خیابان باید از آن صرف نظر کند. در کنار آن سود این خیابان به تعداد کثیری از مردم و آیندگان خواهد رسید. در اینجا چکار باید کرد؟ (HARSANYI, 1985: 117) بر مبنای فایده‌گرایی عمل‌نگر اگر این کار فایده زیادی را در برداشته باشد، انجام آن مجاز است. اقدام دولت می‌تواند فایده مثبت برای استفاده‌کنندگان از این خیابان و برای کارکنان و کارگرانی که در اینجا مشغول فعالیت هستند، ایجاد کند. اما در کنار آن دارای فواید منفی نیز هست. از جمله از دست رفتن خانه فرد الف و خانواده‌اش. (Abid, 117) این مورد از منظر فایده‌گرایی عمل‌نگر، عملی اخلاقی و مجاز است. اما اگر از منظر فایده‌گرایی قاعده‌محور، خلاف اخلاقیات حس عمومی^۳ است. و با این کار دولت، به حق مالکیت و آزادی شخصی فرد الف، تعرض شده است. (Abid, 117) بنابر استدلال هارسونی، انسان‌ها ترجیح می‌دهند در جامعه‌ای زندگی کنند که از حقوق فردی آنها حمایت شده و به حقوق آنها به جز در موارد نادر و کمیاب تعرض نشود. هارسونی این حقیقت را یک استدلال پایه‌ای برای فایده‌گرایی قاعده‌محور در نظر می‌گیرد. (Abid, 117-118)

^۳. Common Sense Morality.

در میان عالمان اسلامی در باب پذیرش یا رد مصالح مرسله اختلاف است: قاضی ابوبکر باقلانی و عده‌ای از اصولیین قائل به رد آن شده‌اند. مالک آن را پذیرفته است. شافعی و معظم حنفیه معتقد به قول سومی شده‌اند. نظر چهارم هم مربوط به غزالی است. (شاطبی، ۱۹۹۷: ج ۳، ۶)

به اعتقاد غزالی مصالحی که دلیل نقلی برای تایید آن وجود ندارد (مصالح مرسله) با سه شرط ضرورت، قطعیت و کلیت مورد پذیرش قرار خواهد گرفت. ضروری است؛ زیرا مستلزم حفظ جان که یکی از مقاصد خمسّه است، می‌باشد. قطعی است؛ زیرا به صورت قطعی واضح است که با این روش، جان مسلمین در امان خواهد بود. کلی است؛ زیرا همه جامعه اسلامی مد نظر است نه بخشی از آن. (خالد مسعود، ۱۸۲-۱۸۳)

اگر کفار قصد تجاوز و حمله به بلاد اسلامی را داشته باشند و برای این کار از مسلمانان به عنوان سپر انسانی استفاده کنند، در اینجا باید چه کرد؟ اگر مسلمانان به خاطر محافظت از جان مسلمانی که به عنوان سپر انسانی قرار داده شده است، با کفار نجنگند، در این صورت آنها بر سرزمین اسلامی احاطه پیدا کرده و امکان دارد افراد بیشتری را نسبت به اَسراء به قتل برسانند. از طرف دیگر لزوم جنگیدن با کفار مستلزم نابودی مسلمانانی است که به عنوان سپر انسانی قرار داده شده‌اند که برای این امر هم دلیلی در شریعت وجود ندارد. در این مثال غزالی این نوع مصلحت را با سه شرط ضرورت، قطعیت و کلیت مورد پذیرش قرار می‌دهد. یعنی برای حفظ جان دیگر مسلمانان و نابودی کفار مجاز می‌شویم تا سپر دفاعی را نابود کنیم. (غزالی، ج ۲، ۴۸۷-۴۸۹)

بنابراین ممکن است در مواردی قواعد استثنابردار باشند. راستگویی به عنوان یک قاعده امری مطلوب و اخلاقی است. اما ممکن است دارای استثنایی هم باشد و آن در جایی است که عامل اخلاقی، برای نجات جان یک انسان، به دروغ متوسل شود. در فقه مصلحت‌محور هم انسان بنا بر رعایت مصالح بالاتر یعنی حفظ جان عده بیشتری از انسان‌ها و از بین بردن کفار، با رعایت شرایطی مجاز می‌شود تا مسلمانانی را که سپر انسانی شده‌اند را از بین ببرد. در واقع جان انسانها محترم است. اما در این مورد نادر و استثنایی برای حفظ جان انسانهای بیشتر و نابودی کفار و با رعایت شرایطی که غزالی مطرح می‌کند، می‌توان جان انسان‌هایی را که سپر دفاعی شده‌اند، را از بین برد.

نتیجه‌گیری

فقه مصلحت‌محور و فایده‌گرایی قاعده‌نگر با تمامی اختلافاتی که در چارچوب و روش خود دارند، دارای شباهت‌ها و پیوندهایی در رعایت مصالح بشری هستند. در هر دو مورد، قواعد اخلاقی به عنوان قاعده در

نظر گرفته شده‌اند؛ اما چه بسا استثنا بر دار باشند. راستگویی یک قاعده اخلاقی است. اما در موارد نادری برای رعایت مصالحت بالاتر این قاعده کنار گذاشته می‌شود. بنا بر نظر غزالی با رعایت برخی موارد و نکات می‌توان مصالح مرسله را تأیید کرد. غزالی با سه ملاک ضرورت، قطعیت و کلیت مصالح مرسله را معتبر می‌داند. بنابراین در کنار رعایت قواعد اخلاقی در فلسفه اخلاق فایده‌گرا و رعایت قواعد فقهی در فقه مصلحت‌محور، در برخی از موارد، قواعد استثنا خواهد خورد.

منابع

- توکلی، غلامحسین، (۱۴۰۲)، اخلاق پیامدگرا، تهران، انتشارات نگاه معاصر، چاپ اول.
- خالد مسعود، (۱۳۸۲)، محمد، فلسفه حقوق اسلامی، ترجمه محمد رضا ظفری و فخرالدین اصغری آقمشهدی، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
- الیسونی، احمد، (۱۳۷۶)، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمد علی ابهری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- فرانکنا، ویلیام، (۱۳۹۲)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات طه، چاپ چهارم.
- قرضاوی، یوسف، (۱۳۹۶)، اصول فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان، چاپ اول.
- قرضاوی، یوسف، (۱۳۹۲)، پژوهشی در فقه مقاصد شریعت، ترجمه آزاد شافعیان و سید رضا اسعدی تهران، انتشارات احسان، چاپ اول.
- کانت، ایمانوئل، (۱۴۰۱)، پایه‌گذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوم، سال.
- ملگان، تیم، (۱۴۰۰)، درآمدی به فهم فایده‌گرایی، ترجمه بهنام خداپناه، قم، انتشارات طه، چاپ اول.
- میل، جان استورات، (۱۳۹۸)، فایده‌گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نشر نی، چاپ هشتم.
- البوطی، محمد سعید رمضان، (بی تا)، ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، مؤسسه الرساله.
- جمع من المحققین، (۲۰۱۳م)، معلمه زاید للقواعد معلمه الفقهاء و الاصولیه، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریة والإنسانیة، أبو ظبی، دولت امارات متحده عربی، منظمه التعاون الإسلامی مجمع الفقه الإسلامی الدولی چاپ اول، سال ۱۴۳۴ هـ.
- حب الله، حیدر، (۲۰۱۹م)، فقه المصلحه، بیروت - لبنان، دار روافد، الطبعة الاولى.
- الشاطبی اللخمی الغرناطی المالکی، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی، (۱۹۹۷م)، الموقوفات فی اصول الشریعه، تحقیق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الاولى.
- _____، (۱۹۹۷)، الاعتصام، الطبعة الاولى، بیروت: دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاريخ العربی، ج ۱، صص ۱۳ - ۱۴.

- الغزالى الطوسى، ابوحامد محمد بن محمد، (بى تا)، *المستصفى من علم الاصول*، المحقق: حمزه بن زهير حافظ، الناشر: شركة المدينه المنوره للطباعه.

- 1. John C Harsanyi. 1985. Rule utilitarianism, equality, and justice. *Social philosophy and policy* 2 (2). 115-127.
- Pojman. L. P. 2012. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. 7 th edition. Belmont: Wadsworth, 2012.

- .

آیا پیام‌بر همه‌ی معارف را از خداوند با دلیل دریافت می‌کرد؟

مجید زمانی

دانشجوی دکترای فلسفه‌ی اخلاق دانش‌گاه قم

majidza.al1993@gmail.com

چکیده

تعیین محدوده‌ی دلیل و، نحوه‌ی کاربست هر دلیل بر موضوعات در پیوند با آن، از مهم‌ترین موضوعاتی است که ذهن معرفت‌شناسان معاصر را نیز به خود مشغول داشته است و، «دلیل‌شناسی» به یکی از مهم‌ترین شاخه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاق معاصر تبدیل شده است. این مناقشه را در اصول فقه اسلامی دنبال می‌کنم و از نسبت بین معارف پیام‌برانه با دلیل تبیینی متفاوت به دست می‌دهم.

استدلال طلب حکم با دلیل است و، در تعیین «محدوده‌ی دلیل» هم در اصول فقه شیعه و هم در اصول فقه اهل سنت، اختلاف شده است؛^۱ افرادی مانند طوفی در رساله‌ی مصلحت خود، اقسام دلیل را تا نوزده مورد برشمرده اند: قرآن؛ سنت؛ اجماع امت؛ اجماع اهل مدینه؛ قیاس؛ سخن صحابی؛ مصالح مرسله؛ استصحاب؛ برائت؛ عوائد (آنچه بین عرف و بهره‌ای از مردم جاری و ساری است؛ عوائد عرف خاص است که در برابر عرف عام قرار می‌گیرد)؛ استقرا؛ سد ذرایع؛ استدلال غیرشرعی (هر استدلالی که بتوان اقامه کرد؛ اما شارع بر آن صحه نگذاشته باشد)؛ برگزیدن آسان‌ترین احتمال (الأخذ بالأخف)؛ عصمت؛ اجماع اهل کوفه؛ اجماع عترت پیام‌بر؛ و، اجماع خلیفه‌های چهارگانه‌ی صدر اسلام. (طوفی، ۱۴۱۳ق: ۱۳-۱۸)

^۱ بنگرید به: (طوفی ۱۴۱۹ق: ۱۰۸)

در اصول فقه شیعی نیز درباره‌ی محدوده‌ی دلیل مناقشات بسیاری پدید آمده است و، همه‌ی اختلافات را می‌توان به دو مبنای کلی بازگرداند:

مبنای اول: دلیل صرفاً آن چیزی است که از طریق شارع به ما رسیده باشد؛ مطابق با این مبنا، شارع دلیل‌سازی می‌کند و، شارع در سه نقش کلان معرفتی ظاهر می‌شود: (۱) بیان دلیل و (۲) صحه‌نهادن بر دسته‌ای از دلایل و، (۳) بی‌اعتبار دانستن دسته‌ی دیگر.

مبنای دوم: دلیل امری مستقل از شارع است و، مکلف نه در شناخت دلایل و نه در تشخیص اعتبار آن‌ها به شارع نیازی ندارد. این مبنا به تصور ویژه‌ای از شارع بازمی‌گردد که مطابق با آن، شارع با عقلانیت این‌همانی وجودی (آنتولوژیک) دارد و، موجود عاقل به همه‌ی دلایل عقلانی رسمیت می‌بخشد و، مانع پی‌روی از آن‌ها نمی‌شود. بنابر این: (۱) عقلانیت مستقل از شارع تعریف می‌شود و، (۲) از شارع تصویری هم‌نظر با این استقلال به‌دست داده می‌شود.

اعتباربخشی به همه‌ی دلایل ممکن (هر دلیلی که بتوان اقامه کرد)، بین شیعه و سنی طرف‌دار دارد؛ به‌عنوان نمونه بین شیعیان محقق اصفهانی، محمدرضا ظفر و سید کمال حیدری براین باور اند. مظفر معتقد است، محدوده‌ی حجت بسی موسع است و، هر امری که بتواند به‌عنوان حجت مدنظر قرار گیرد، معتبر است. سید کمال حیدری نیز هر باور برآمده از دلیل را نه‌تنها معتبر می‌داند؛ بل که معتقد است که شارع به چنین باورمندی پاداش نیز می‌دهد^۲ و، تفاوتی نمی‌کند که باورمند آن دلیل را از چه منبعی برگرفته باشد و یا چه سنخی از دلایل را اقامه کند؛ تنها باید دلیلی اطمینان‌آور باشد و، برمدار آن عمل کند.

نجم الدین طوفی نیز می‌گوید، دسته‌ای از دانش‌مندان اصول فقه، دلیل را به «نص»؛ «اجماع» و «قیاس» منحصر کرده اند. به‌باور نگارنده این سه‌گانه، توسط جوینی به‌خوبی موجه شده است؛^۳ بدین‌صورت که، اگر محور اصول فقه را بیان شارع بدانیم؛ برای استنباط یک حکم، یا بیانی از شارع داریم یا نداریم؛ اگر بیان داشته باشیم که مطابق با مدلول آن عمل می‌کنیم و، در موارد فقدان بیان دو فرض متصور است:

^۲ بنگر به دروس موقف فی الصمیم؛ موجود در:

<https://alhaydari.com/ar/category/video/%d9%85%d9%88%d8%a7%d9%82%d9%81-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%b5%d9%85%d9%8a%d9%85-%d9%85%d8%b1%d8%a6%d9%8a>

^۳ جوینی خود به این توجیه اشاره نکرده است؛ برداشت بنده است که برآمده از ساختار تنظیم‌شده توسط او برای کتاب البرهان فی اصول الفقه است.

در فرض اول اجماعی به دست ما رسیده است؛ متعلق این اجماع بیان شارع است؛ یعنی اجماع کنندگان در صدر اسلام، جز بر بیان شارع اجماع نمی کردند و، نمی توان آنان را به اجماع بر امری غیر از آنچه شارع وضع و تأیید کرده است، متهم نمود؛ آنان بیش از دیگران در معرض خطابات شارع بودند و، از صحت و سقم بیان آگاه تر. (الحیدری، ۲۰۲۳: ۳۱۴)

فرض دوم درجایی است که اجماعی در دست نداشته باشیم؛ در چنین شرایطی جز چنگ زدن به قیاس راهی باقی نمی ماند. قیاس همواره در معرض سوء برداشت و سوء تفاهم بوده است و، اصولیان شیعی، قیاس را گاه به مقایسه های عرفی تفسیر کرده اند و گاه به تمثیل منطقی. (الشهرکانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۶۲) برای روشن سازی مفهوم قیاس ذکر دو نکته ضرورت دارد: (۱) این مفهوم در نظام استنباطی هر متفکری ممکن است در معنای مختلفی استعمال شده باشد. (۲) قیاس انواع و اقسامی دارد و، برخی تا پانزده قسم آن را به وسیله ای استقرا شناسایی کرده اند. (الزلمی، بی تا: ۱۱۴-۱۲۸) با التفات به این دو نکته، به ایضاح قیاس در اندیشه ی جوینی می پردازم.

به باور جوینی قیاس در صورتی است امکان پذیر است که مجتهد پیش تر منطق شارع را بانظر به مجموع بیان هایی که از او رسیده است، بشناسد تا بتواند در موارد فقدان نص، براساس منطق شارع داوری کند. براین اساس:

۱. شارع منطقی ویژه دارد که متفاوت با دیگر منطق ها است؛
۲. این منطق در بیان او آشکار شده است؛ یعنی منطق شارع صرفاً با بیان او شناخته می شود. و؛
۳. شارع به منطق مستقل از بیان اعتبار نبخشیده است و، منطق شارع مانند منطق ارسطویی نیست؛ از این رو
۴. برای کشف منطق شارع راهی جز رجوع به بیان او وجود ندارد. و؛
۵. با کشف منطق شارع، مسیری مناسب برای چنگ زدن به قیاس فراهم می شود و،
۶. قیاس در این تبیین، استنباط یک حکم باتکیه بر موازین منطقی ای است که از بیان شارع به دست آورده ایم.

با توضیحات یاد شده تاحدودی وجه انحصار دلیل در موارد سه گانه مشخص شد. در مقابل این انحصار، گروهی محدودی دلیل را تاجایی گسترانده اند که گفته اند؛ هر آنچه که بتوان با استمداد از آن به حکم شرعی دست یافت، دلیل به حساب می آید؛ طوفی با اشاره به نظر آنان می گوید:

«و قد يطلق الاستدلال على ما أمكن التوصل به إلى معرفة الحكم و ليس بواحد من الأدلة الثلاثة...»؛ یعنی:

و گاه استدلال بر هر چیزی که بتوان با آن به حکم شرعی دست یافت، اطلاق می‌شود و، تنها یکی از دلیل‌های سه‌گانه را دربر نمی‌گیرد [بل که دلیل گسترده‌تر از دلیل‌های سه‌گانه است]. (الطوفی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۴)

مطابق با این تبیین، معیار دلیل، توان‌مندی آن برای استنباط از حکم شرعی است؛ هر آن‌چه که بتواند در مسیر استنباط از مجتهد دست‌گیری کند و، او را در فهم احکام شرعی توانمند سازد، دلیل به حساب می‌آید. لازمه‌ی مترتب بر این مدعا، بازبودن باب دلیل‌آوری و باب تجدیدنظر در روش استنباط احکام شرعی است؛ یعنی استنباط منحصر به روشی نیست که سلف از دانش‌مندان اصول فقه بیان کرده اند و، هر مجتهدی می‌تواند متناسب با حکم مورد استنباط دلیلی مناسب برگزیند؛ گرچه آن دلیل در آثار پیشی‌نیان سابقه نداشته باشد.

حالات گوناگون در اختیار داشتن دلیل:

حالت اول: دلیل ایجابی برای اثبات یک حکم در دست داریم.

حالت دوم: دلیل سلبی برای نفی یک حکم در دست داریم.

حالت سوم: دلیل ایجابی برای اثبات یک حکم نداریم؛ اما دلیل سلبی نیز در کار نیست و، معلوم نیست که آن حکم، مطلوب هست یا خیر؟

حالت چهارم: دلیل ایجابی در کار است؛ اما موانعی در تمسک به آن وجود دارد؛ مثلاً هنوز میزان توان‌مندی و اعتبار دلیل معلوم نشده است و، دلیل متعارض در کار است. و؛

حالت پنجم: دلیل مشروط است و، شرط از بین رفته است که در این صورت نیز دلیل کارآمدی خود را از دست می‌دهد.^۴

دو معنای مُدَلِّل بودن حکم:

معنای اول: سرآغاز و خاستگاه علم من به یک حکم، دلیل است؛ یعنی «علم»ی مُدَلِّل دارم. این معنا ناظر به مبدأ برآمدن حکم است؛ یعنی علم از مقدماتی برآمده است که آن مقدمات یا خود پیش‌تر مُدَلِّل شده اند و، یا در وضعیت معرفتی‌ای هستند که به مُدَلِّل‌سازی مُدعا مدد می‌رسانند.

^۴ بحث است که آیا این حالت‌ها روان‌شناختی اند یا معرفتی؟ در هر دو صورت، این حالت‌ها برقرار است؛ اما سنخ حکم متمایز می‌شود؛ و، ممکن است ذیل نوعی از معرفت‌شناسی روان‌شناختی تعریف شود. انواع پیوند دلیل با حالات روان‌شناختی شناسنده دلیل‌آور را در پژوهشی دیگر بررسی شده ام.

معنای دوم: این معنا ناظر به فرایند و طریقی است که شناسنده برای دست‌یابی به علم می‌پیماید؛ مطابق با این معنا، نه سرآغاز دست‌یابی به علم موضوعیتی دارد (ضد مبنایگرایی) و نه فرآورده‌ای که به نام «علم» فراچنگ می‌آید (ضد پیامدگرایی)؛ مهم فرایند و طریقی است که برای دست‌یابی به علم پیموده می‌شود که این طریق باید مدگل باشد و، اعتبار بسنده‌ی معرفتی آن احراز شود.

نتیجه‌ی مترتب بر این دو معنا را در قطع دنبال می‌کنیم. قطع در اصول فقه این‌همان با علم تلقی شده است؛ (آشتیانی، ۱۴۰۳ق: ۵) این‌همانی معرفت‌شناسانه‌ی بین قطع و علم از اصول موضوعه‌ی دانش اصول فقه است؛ البته در معرفت‌شناسی تحلیلی، این‌همانی یادشده تنها در صورتی دفاع‌پذیر است که به سابجکتیویسم باور داشته باشیم؛ یعنی واقعیت را مساوق با واقعیت‌های روان‌شناختی بدانیم و ساحت بحث را از واقعیت عینی به واقعیت سوژکتیو منتقل کنیم.

فارغ از مناقشه بر سر این مدعا که «آیا قطع این‌همان با علم است؟»، در این بخش برمی‌رسیم که دو معنای یادشده چه تأثیری در صورت‌بندی ما از قطع می‌گذارد؟

مطابق با معنای اول، قطع باید از مقدماتی معتبر برآید و، مطابق با معنای دوم از طریقی معتبر؛ اما اگر مبنای افرادی مانند طوفی را بپذیریم که حکم شرعی برآمده از هر دلیلی را حجت می‌دانند و، دلیل را منحصر نکنیم؛ در این صورت، خواه قطع از مقدمات معتبر برآید و خواه نه؛ و، چه با فرایند معتبری به قطع برسیم و چه نه؛ در هر صورتی، قطع از هر طریقی فراچنگ آید، حجتیت دارد و، می‌توان به آن تمسک جست. بنابر این مبنای ما درباره‌ی سرشت دلیل و، محدوده‌ای که برای دلیل ترسیم می‌کنیم، در صورت‌بندی ما از قطع و، نحوه‌ی حجتیت‌بخشی به آن اثرگذاری بدون واسطه‌ای دارد.

علم پیام‌بر مدگل است یا برآمده از تعبد یا هر دو؟

نظر اول:

علم خدا، پیام‌بر و جبریل استدلالی نیست؛ زیرا:

- (۱) سنخ علم آنان با علم عادی و عرفی‌ای که در دست‌رس ما قرار دارد، تمایز دارد.
- (۲) استدلال درجایی کارآمد است که حقیقت یک شیء از محدوده‌ی معرفت ما بیرون افتد؛ خدا، پیام‌بر و جبریل به حقیقت اشیاء عالم اند و بنابر این بی‌نیاز اند از استدلال.

(۳) منطقِ خدایی با منطقِ بشری تمایز دارد و، منطقِ خدایی از ذاتِ الهی سرچشمه می‌گیرد؛ اما منطقِ بشری برآمده از ساختارهای ذهنی و اجتماعی حاکم بر انسان‌ها است. پیام‌بر با منطقِ خداوند آشنا است و، با همان منطق با او تعامل می‌شود؛ از این رو نمی‌توان با ساختارهای منطقِ رایج بین انسان‌ها به مدلل ساختنِ علومِ الهی پرداخت.

نظر دوم:

علمِ خدا، پیام‌بر و جبریل، استدلالی است؛ زیرا آنان به حقیقتِ یک شیء علم دارند و، علم به حقیقتِ یک شیء تابع علم به دلیل و علت‌های آن شیء است؛ (الطوفی، ۱۴۱۹: ۱۴۹) یعنی حقیقتِ یک شیء از دلایل و علت‌های برساننده و قوام‌بخش به آن شیء جدا نیست؛ در نتیجه علمِ آنان به یک شیء هم‌واره ملازم و مقارن با علم به دلایل و علت‌های آن اشیاء است. (همان) این تبیین بر پذیرشِ یک مبنای معرفتی ویژه‌ای استوار شده است: دلیل و علت حقیقت‌ساز است؛ هیچ حقیقتی بیرون از محدوده‌ی دلایل و علت‌ها وجود ندارد و، بالاتر از آن، راه رسیدن به حقیقتِ یک شیء، دلایل برساننده و علت‌های قوام‌بخش به آن شیء اند. حقیقتِ یک شیء: (۱) یا بیرون از دلایل و علت‌ها متصور نیست. و، (۲) یا علت و دلیل بخشی از حقیقتِ یک شیء است و، کسی که به حقیقتِ شیء علم دارد، ضرورتاً به دلایل و علت‌های آن نیز عالم است.

لازمه‌ی مترتب بر این نظر آن است که مقلد به حقیقتِ شیء معرفت ندارد؛ زیرا نسبت به دلایلِ یک حکم معرفتی ندارد (الطوفی، ۱۴۱۹: ۱۵۲) و، علم بدون دلیل از حقیقتِ شیء پرده بر نمی‌دارد یا دست‌کم تنها بخشی از حقیقتِ یک شیء را نشان می‌دهد و؛ مجتهد آگاه به دلیل، حقیقتِ یک شیء را در مرتبه‌ی بالاتری می‌شناسد و، نسبت به ابعادِ بیش‌تری از آن شیء اطلاع دارد.

طوفی معتقد است، باید بین «دلیل» و «استدلال» تمایز قائل شویم و، با این تمایز مقلد را از مجتهد سوا سازیم؛ مقلد نیز ممکن است به دلیلِ حکم آشنا باشد؛ اما او از مهارتِ «دلیل آوردن» که همان هنرِ استدلال است، بی‌بهره است: «...لأن علمه و إن كان عن دلیل تفصیلی، لكنه ليس بالإستدلال؛ إذ الإستدلال يستدعی الأهلية، و هی متفیه فی المقلد و إلّا لم یکن مقلدا»

یعنی: زیرا علمِ مقلد برآمده از دلیل است؛ اما استدلالی نیست؛ زیرا آوردنِ دلیل (استدلال) به مهارت نیازمند است و، مقلد بی‌بهره از چنین مهارتی است که اگر بر آوردنِ دلیل توانمند بود، مقلد نبود [خلافِ فرضِ مقلد بودن است]. (همان: ۱۵۴)

مجتهد کسی است که اگر کسی از او طلبِ دلیل کرد، بر آوردنِ دلیل و، تفصیل بخشیدن به جنبه‌های گوناگونِ یک حکم توانمند است؛ اما مقلد گاه دلایل را از آثارِ مجتهدان خوانده؛ اما خود مستقلاً بر دلیل آوردن و ارزیابی دلایل ناتوان است. ثمره‌ی این تقسیم‌بندی، در این مدعا آشکار می‌شود که اگر پیام‌بر را مجتهدِ مُصاب بدانیم که هم‌واره در فرایندِ اجتهادِ خود از جانبِ خداوند صیانت می‌شود، در این صورت باید علمِ پیام‌بر را نیز علمی اجتهادی و برآمده از دلیل بدانیم. پس برای پاسخ به این پرسش باید نسبتِ پیام‌بر را با اجتهاد معین کنیم و، مشخص کنیم که آیا «اجتهاد» یکی از شئونِ پیام‌بری است؟ و اگر اجتهاد را شأنی پیام‌برانه دانستیم، باید از نوعِ اجتهادِ پیام‌بر و تمایز آن با دیگر اجتهادها تبیینی به‌دست دهیم؛ در نتیجه اگر اجتهاداتِ پیام‌برانه هم‌واره مُصاب باشند، باید دلایل برای پیام‌بر روشن باشند.

نظر سوم:

علمِ خدا، پیام‌بر و جبریل، برآمده از دلیل نیست؛ زیرا علمِ آنان ذاتی است (الطوفی، ۱۴۱۹ق: ۱۴۸) و، ذاتیِ یک شیء هم‌واره با آن می‌ماند؛ جداپذیر و دگرگونی‌پذیر نیست. در نتیجه علمِ پیام‌بر با علمِ ما متفاوت است؛ حتا اگر ما به علمِ ضروری دست‌رسی داشته باشیم؛ زیرا علم برای ما، گرچه علمی ضروری باشد، ذاتی نیست. این نظر دست‌کم دو پیش‌فرض دارد: (الف) باید ذات‌گراییِ ارسطویی پذیرفته شود تا موفق ازکار درآید؛ در صورتی که ذات‌گرایی با بُحران‌ها و چالش‌هایی جدی مواجه است. (ب) باید نوعی از الاهیاتِ سلبی پذیرفته شود که در آن، علمِ خدا و پیام‌بر با علمِ دیگر انسان‌ها قیاس‌ناپذیر باشد. باورمند به این نظر، باید الگوی موردپذیرشِ خود از الاهیاتِ سلبی را ارائه کند و، جای‌گاهِ علم را در آن معین سازد.

نظر چهارم:

علمِ پیام‌بر استدلالی نیست؛ دست‌کم به‌نحوِ موجهیِ جزئییه؛ یعنی پیام‌بر باید دسته‌ای از معارف را بدون استدلال بیاموزد؛ زیرا به‌مقتضای آیه‌ی «تو را عالم ساخت به چیزهایی که نمی‌توانی بدانی» (سوره ۴، آیه ۱۱۳)؛ باید:

- (۱) بین آموزاندنِ الاهی و بشری تمایز قائل شویم؛ یعنی بشر در مسیر آموزش و یادگیری از استدلال بهره می‌برد و، آموزگارانِ بشری برای متقاعد ساختنِ دیگران دلیل می‌آورند؛ اما آیا خداوند هم در مقام آموزگار، باید مطابق با روش‌های آموزشِ بشری پیش برود. به تعبیر ابن‌عربی این نحوه از استدلال‌ها برآمده از قیاسِ «منطقِ بشری» با «منطقِ خدایی» است.

(۲) باید به قرینه‌ی «نمی‌توانی بدانی» که از استمرارِ نهفته در فعلِ «لم تکن» برمی‌آید، آموختنِ معارفی باشد که ما خود، با استمداد از استدلال نتوانیم به آن‌ها دست یابیم. (سید کمال حیدری، درس‌گفتار، ۱۴۰۱/۹/۳۰)

به نظر می‌آید این استدلال ناتمام باشد؛ زیرا:

(۱) عالم‌ساختنِ پیام‌بر به چیزهایی که خود نمی‌تواند به آن‌ها علم یابد، عام‌تر است از عالم‌ساختنِ هم‌راه با دلیل یا بدونِ دلیل؛ چه‌بسا خداوند دلایلی را به پیام‌بر بیاموزد که به‌تنهایی بر اقامه‌کردنِ آن‌ها ناتوان باشد.

(۲) ممکن است خداوند دلایلی جدید برای پیام‌بر بیاورد و، دلایلِ قبلی‌اش را نقض کند؛ یعنی خداوند به دسته‌ای از دلایل اعتبار بخشد و، از دسته‌ی دیگر سلب اعتبار نماید.

(۳) هم‌چنین این احتمال وجود دارد که پیام‌بر دلیل اقامه کند و خداوند دلایلِ پیام‌بر را موجه سازد تا بدین وسیله او را آموزش دهد؛ یعنی خداوند در مقام تبیین‌کننده و تفصیل‌دهنده به دلایلِ پیام‌بر آشکار شود.

نظر پنجم:

پیام‌بر با همه‌ی مراتبِ وجودی و کمالی‌ای که از آن برخوردار است، مقید است و، خداوند از همه‌ی جهات، اطلاع دارد؛ مقید نمی‌تواند به حقیقتِ مطلق واقف شود؛ (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۰۷) بنابر این صرفاً باید دسته‌ای از حقیقت‌ها را تعبداً برگزید و، متناسب با ظرفِ وجودیِ خود آن‌ها را حقیقت تلقی کند؛ باین وجود حقیقتِ پیام‌برانه هیچ‌گاه هم‌حد با حقیقتِ خدایی نیست و، مقید هرگز از قیودِ خود رها نمی‌شود و، حقیقتِ پیام‌برانه گرچه مطابق با فرضِ عالی‌ترین مرتبه از حقیقتی است که یک انسان می‌تواند دریافت کند؛ اما هم‌چنان محدود به قیودِ نبوی است.

منابع

- الطوفی، نجم‌الدین. ۱۴۱۹ق. شرح مختصر الروضة. عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد.
- الطوفی، نجم‌الدین. ۱۴۱۳ق. رساله فی رعاية المصلحة. الدار المصرية اللبنانية.
- الحیدری، العلامة کمال. ۲۰۲۳م. العقل الفقهي بين الإطلاق و التاريخية. لبنان: مؤمنون بلا حدود.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۴۰۱ش. عین نضاح؛ تحریر تمهید القواعد. قم: اسراء
- الجوینی، ابوالمعالی. ۱۴۱۸ق. البرهان فی أصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آشتیانی، محمدحسن. ۱۴۰۳ق. بحر الفوائد. قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.

- الزلمی، مصطفی ابراهیم. أصول الفقه فی نسیجه الجدید. بی تا. عراق: جامعه النهرین.

داوری بر اختلافات حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در علم بعد از ایجاد

محمدرضا فرهمندکیا

دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز

Mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

علامه طباطبایی در علم بعد از ایجاد نظر ملاصدرا را پذیرفته و قائل به اینست که علم خداوند به موجودات مجرد، حضوریست ولی علم خداوند به موجودات مادی به این نحو است که صور آنان نزد عقول حاصل می شود و علم خداوند به آنان بواسطه علم او به عقول است. حکیم سبزواری در مورد علم بعد از ایجاد خداوند به مادیات، نظر شیخ اشراق را می پذیرد و علم خدا به مادیات را نیز حضوری می داند. در این نوشتار اثبات می کنیم که در علم بعد از ایجاد نظر حکیم سبزواری واجد ادله محکم تر و خدشه ناپذیرتر است.

مقدمه

علامه طباطبایی در علم بعد از ایجاد نیز نظر صدرا را پذیرفته و علم خداوند به موجودات مجرد را حضوری دانسته است؛ یعنی وجودشان نزد خداوند حاضر است، اما علم خداوند به موجودات مادی به این نحو است که صور آنها نزد عقول حاصل می شود و علم خداوند به آنان بواسطه علم او به عقول است. (علامه طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲/۲۴۵)

لکن حکیم سبزواری در مورد علم فعلی خداوند به موجودات مادی، نظر شیخ اشراق را پذیرفته است، علم خداوند به موجودات مادی را نیز حضوری می داند، چرا که به عقیده او "المتفرقات فی وعاء الزمان المجتمعات فی وعاء الدهر". (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴۹۴/۱)

ملاصدرا در مورد عدم حضور مادیات نزد خداوند می گوید: اکثر اقوام از آنچه که ما با تحقیق بدان رسیده ایم غافلند و آن اینکه مادیات هیچ حضوری نزد کسی ندارند و نیز هیچ انکشافی هم برای آنان نزد مبادی شان نیست، مگر به واسطه انوار علمیه آنها که در حقیقت، این انوار تمام ماهیات آنان است که با آن انوار موجود هستند. (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۶۴/۶) اما حکیم سبزواری در پاورقی با این نظر صدرا مخالفت می کند و می گوید خداوند به مادیات علم حضوری فعلی دارد و ذاتشان برای او معلوم است (همان: ۱۶۵).

تقسیمات علم الهی

از علم الهی در سه مرتبه بحث می شود:

۱. علم واجب به ذات خویش،

۲. علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات،

۳. علم واجب به مخلوقات در مرتبه مخلوقات.

علم واجب به ذات خویش: هر موجود مجردی به ذات خود عالم است، زیرا ذاتش مجرد از ماده است و برای خودش حضور دارد، و علم همان حضور شیئی برای شیئی است، و چون واجب تعالی موجودی مجرد از ماده و قوه است، به ذات خود علم دارد؛ پس واجب تعالی در مرتبه ذات به ذات خویش عالم است. (طباطبایی ۱۴۳۰: ۲۸۸ و ۲۸۹)

علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات: ذات متعالی واجب، حقیقت صرف و وجودی بسیط است و دارای وحدت حقه حقیقیه است و هیچ عدمی در او راه ندارد، از این رو، واجب تعالی همه کمالات وجودی در هستی را همراه با نظامی که در میان آنها برقرار است، به گونه ای برتر در خود داراست و چون وجودی صرف و بسیط است، این کمالات در ذاتش متمایز از یکدیگر نیستند. بنابراین، واجب تعالی در مرتبه ذات خود به همه موجودات علم دارد و این علم را، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می نامند. (همان: ۲۸۹)

علم واجب به مخلوق در مرتبه مخلوق: اختلاف حکیم سبزواری و علامه طباطبائی در بحث علم الهی همین مورد است که علامه طباطبائی علم خداوند به مجردات را حضوری و بلاواسطه، و علم خداوند به مادیات را با واسطه صور آنها نزد عقول می داند (طباطبائی، ۱۴۳۰: ۲/۲۴۵)؛ اما سبزواری در هر دو قسم، علم خداوند به مخلوق در مرتبه مخلوق را طبق نظر شیخ اشراق، حضوری می داند. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱/۴۹۴).

بررسی علم فعلی حق تعالی پس از آفرینش، از دیدگاه حکیم سبزواری

افزون بر علمی که خداوند در مقام ذات به تمام ممکنات قبل از پیدایش وجودشان دارد، علم دیگری نیز در مقام فعل دارد که همان وجود خارجی هر موجودی است. این علم، علم تفصیلی است که نه عین ذات است و نه ازلی است، زیرا وجود حق وجود نوری است که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، وجود ممکنات نیز از آن حیث که موجودند، نور هستند، بنابراین، علم خداوند پس از آفرینش همان نور وجودات خارجی است. مرحوم حاجی عنوان این بحث را در شرح منظومه این گونه بیان می فرماید: «غرر فی أن علمه تعالی بالاشیاء بالعقل البسیط و الاضافه الاشراقیه». وجه تعبیر به عقل از آن روست که اعلی درجه ادراک، همان تعقل است لذا تشریفاً و تنزیهاً بالاترین نوع ادراک را باید به حق نسبت داد؛ و تعبیر به بسیط از آن جهت است که علم به یک چیز، علم به همه چیز است که حاصل قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است. تعبیر به اضافه اشراقیه نیز به این دلیل است که موجودات خارجی اضافه اشراقیه به حق تعالی دارند و همین اضافه، هم علم حق و هم معلوم اوست. (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵: ۳/۱۷۸)

برهان بر علم فعلی حق تعالی از طریق اضافه اشراقی

برهانی که حکیم سبزواری بر علم فعلی حق تعالی بر اساس اضافه اشراقی اقامه می کنند به ترتیب ذیل است:

مقدمه اول: حق تعالی، علت تامه وجودات ممکنات است و در علیتش احتیاج به هیچ چیز ندارد و در فاعلیت، تام الفاعلیه و العلیه، و مبدأ و فیاض تمام موجودات و کمالات وجودی است.

مقدمه دوم: حق تعالی به این ممکنات نیز علم دارد، چرا که علت به معلول خویش عالم است و حجابی میان او و معلولاتش نیست.

مقدمه سوم: حق تعالی به ذات خود علم دارد، و ذات نزد ذات منکشف است. چرا که خداوند مجرد است و هر مجردی علم حضوری به ذات خویش دارد و نزد خود حاضر است.

مقدمه چهارم: علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است.

نتیجه: ذات حق تعالی علت ذات ماسوای خود است و علم به خود، نیز علت علم به ماسوای خود است؛ چون علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است. بنابراین ذات و علم به ذات، یکی است، پس باید ذات ما عدی و علم حق به ما عدی نیز یکی باشد و الا لصدر الکثیر عن الواحد.

طبق نظر حاجی موجودات اعم از مجرد و مادی بدون واسطه تحت این علم قرار می گیرند زیرا هیچ حجابی میان معلولات و خداوند نیست و همه نزد او حاضرند. مرحوم حاجی در این باره به ذهن و صور ذهنیه مثال می زنند که صفحات الاعیان عندالله کصفحات الالذهان عندنا. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴۹۶/۱)

با توجه به برهان فوق بر علم فعلی حق تعالی، باید گفت چنین علمی:

اولاً حضوری است، زیرا با معلوم یکی است.

ثانیاً زائد بر ذات است، یعنی مغایر وجود خداوند است، زیرا عین وجود اشیاست که غیر وجود خداوند هستند.

ثالثاً بعد از ایجاد است نه قبل از ایجاد، زیرا عین وجود معلوم است.

رابعاً تفصیلی است، زیرا علم به هر شیئی به عینه، وجود آن شی است، و بدیهی است که اشیا متکثرند، پس علم مذکور نیز متکثر است؛ یعنی بحث از علوم متکثر و تفصیلی است، نه اینکه علم بسیط اجمالی باشد.

خامساً نسبت معلوم به علت فاعلی، شبیه نسبت صورت ذهنی به نفس است؛ یعنی همانگونه که وجود صورت ذهنی در نفس عین معلومیت آن برای نفس است و بالعکس، به طوری که صورت ذهنی خود به خود برای نفس معلوم است نه به واسطه صورتی دیگر، همچنین ایجاد فاعل عین عالمیت آن به فعل و نفس وجود معلول عین معلومیت آن برای فاعل است و بالعکس. از همین رو رابطه ایجاد و فاعلیت را اضافه اشراقیه نامیده اند.

اشکالات وارد بر حکیم سبزواری

اشکال اول: قول به حضور امور مادی نزد واجب تعالی پذیرفتنی نیست، زیرا همانگونه که در بحث های عاقل و معقول تبیین شده است، مادیت با حضور ناسازگار است.

به عبارت دیگر از آنجا که هیچ نحو حضوری برای مادیات قابل فرض نیست، نه حضور نزد خود و نه حضور نزد واقعیتی دیگر و نه حضور واقعیتی دیگر نزد آنها، بنابراین به طور کلی از حیثه علم حضوری خارج اند. اشکال دوم: منحصر ساختن علم تفصیلی خداوند به اشیاء در مرتبه وجود خارجی آنها مستلزم آن است که حق تعالی در مرتبه ذات فاقد علم تفصیلی به اشیا و کمالات آنها باشد، در حالی که واجب تعالی وجود صرف است و همه کمالات وجودی را به نحو اقوی و اشرف داراست. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲۴۹/۲؛ شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۶۰/۶-۲۵۶)

نقد اشکالات علامه طباطبایی بر حکیم سبزواری

در باب علم به مادیات دیدگاه های متفاوتی مطرح است. حکیم سبزواری عدم تعلق علم بدون واسطه به مادیات را نمی پذیرد و در نقد این سخن می فرماید:

اینکه مادیات نمی توانند متعلق علم بی واسطه واقع شوند، نسبت به ماست و لکن نسبت به مبادی عالیه به ویژه مبدأ المبادی، مادیات علم حضوری، فعلی و معلومات بالذات حق هستند، اگر چه این مرتبه از علم در مرتبه علم ذاتی حق تعالی نیست. دلیل عدم علم ما به مادیات، عدم احاطه ما به آنهاست که نمی توانیم به آنها علم پیدا کنیم؛ اما نسبت به مجردات و مبدأ المبادی که محیط به مادیات هستند و مادیات از احاطه وجودی آنها خارج نیستند. (سبزواری، ۱۳۸۶: ۴۹۶/۱)

به تصریح حکیم سبزواری در شرح بر منظومه، دیدگاه این حکیم برگرفته از نظریه شیخ اشراق است که شامل دو بخش است: بخش اول اثبات علم مع الفعل خداوند به اشیا، و بخش دوم انحصار علم خداوند به اشیا در علم مع الفعل. بی تردید بخش اول این نظریه درست است و به گفته شارحان اسفار (رک: ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۲۵۶/۶) اشکالات ملاصدرا در اسفار بر این بخش وارد نیست. اما بخش دوم که انحصار علم خداوند به اشیا در علم فعلی است، مستلزم انکار علم پیشین خداوند به اشیا و مردود است و اشکالات ملاصدرا بر این بخش وارد است، چنان که حکیم سبزواری نیز این اشکال را بر مبنای شیخ اشراق وارد می داند. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴۹۶/۱)

بنابراین اگر علم بعد از ایجاد به نحو اضافه اشراقی (نظریه حکیم سبزواری) را بپذیریم و علم تفصیلی را منحصر در این نوع علم ندانیم اشکال دوم علامه طباطبائی^۱ نیز بر این نحوه از علم وارد نخواهد بود، همان گونه که حکیم سبزواری نیز به آن اشاره دارد که بسیط الحقیقه کل الاشیاء و علم حق تعالی به ذات خویش علم به همه اشیا است. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴۹۶/۱)

بررسی علم فعلی حق تعالی پس از آفرینش، از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه در باب علم بعد از ایجاد می فرماید: هر مجردی عالم به ذات خویش است برای این که ذات هر مجردی به علت مجرد بودن از ماده نزد خود حاضر است و علم، چیزی جز حضور شیئی نزد شیئی نیست، و واجب تعالی چون منزله از ماده است و مجرد است پس عالم به ذات خویش است. همچنین باید گفت ذات حق تعالی وجود صرف و بسیط و واحد به وحدت حقه است و هیچ نقص و عدمی در او راه ندارد؛ بنابراین هیچ کمال وجودی در مرتبه مخلوقات نیست جز اینکه ذات حق آن را به نحو اعلی و اشرف داراست، بی آنکه این کمالات وجودی در ذات حق دارای تمایز باشند چرا که ذات حق صرف و بسیط است؛ بنابراین همه مخلوقات در مرتبه ذات حق معلوم اویند و این علم، علم تفصیلی در عین اجمال و علم اجمالی در عین تفصیل است.

و نیز باید دانست همه موجودات معلولات حق تعالی هستند که بی واسطه یا با واسطه به او منتهی می شوند و ذاتشان قائم به اوست؛ به نحو قیام وجود رابط به مستقل که نزد او حاضرند. بنا بر این، همگی به علم حضوری معلوم او هستند، البته مجردات بدون واسطه معلوم اند اما مادیات با واسطه صور مجردشان نزد عقول معلوم حق اند. (طباطبائی، ۱۴۳۰: ۲۴۵/۲)

بنا بر این، از سخن علامه چنین نتیجه می گیریم:

۱- واجب تعالی در مرتبه ذات، علم به ذات خود دارد و این علم عین ذات اوست.

۲- علم واجب تعالی هر گونه تصویر شود علم حضوری است.

۳- علم واجب تعالی به مجردات بدون واسطه و به مادیات با واسطه است.

^۱ - منحصر ساختن علم تفصیلی خداوند به اشیا در مرتبه وجود خارجی آنها مستلزم آن است که حق تعالی در مرتبه ذات فاقد علم تفصیلی به اشیا باشد.

نقد دیدگاه علامه طباطبایی در علم بعد از ایجاد

اولاً- علم خداوند به مادیات از طریق صور مرتسمه در عقول، به معنای پذیرش یک نحوه علم حصولی برای خداوند است، و به طور قطع چنین علمی از خداوند نفی می شود، چرا که علم حصولی و ادراک مفهومی از جمله نقایصی است که از حق تعالی سلب می شود و حق تعالی در هر حال از آنها منزّه است. حتی از نظر خود علامه طباطبایی هم با وجود آنکه علم حصولی برای نفس کمال است، اما برای عقل مجرد نقص است. (شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۸۶/۶؛ تعلیقات) اگر موجودی مجرد محض باشد، علم او تنها علم حضوری شهودی است. با دقت در استدلال علامه روشن می شود که تکیه گاه اصلی استدلال ایشان بر رابطه علی و معلولی علم حق به ذات خود و علم حق به معلولاتش استوار است.

ثانیاً- هر نظریه ای که در اثبات علم تفصیلی حق به ماسوا، به ارتباط علی و معلولی بین حق تعالی و معلولات او استناد کند، ناگزیر باید تأخر رتبی علم حق تعالی به ماسوا را از مرتبه ذاتش بپذیرد. (شیرازی، ۱۳۹۰: ۶/۱۶۵، تعلیقه حکیم سبزواری)

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت و تحلیل ادله هر دو حکیم، می توان گفت در بحث علم بعد از ایجاد نظر حکیم سبزواری واجد ادله محکم تر و خدشه ناپذیرتر است و همان گونه که در تحلیل ادله گذشت، اشکالات علامه طباطبایی بر ایشان وارد نیست، حتی اگر نظر حکیم سبزواری را مردود بدانیم مهم ترین اشکالی به عقیده نگارنده بر علامه وارد می شود این است که چگونه ممکن است عقل اول که عین فقر و معلولیت است واجد علم کامل تری در مقایسه با حق تعالی باشد؟ به بیان دیگر عقل اول دارای علم حضوری بی واسطه باشد اما حق تعالی به واسطه ی علم عقل اول (خواه این علم حضوری باشد یا حصولی) به موجودات طبیعی علم داشته باشد. اصولاً اشکال علم حصولی برای خداوند وساطت صورت در علم حق بر ماسوا است. حال این واسطه در علم، چه از طریق عقل یا صورت باشد برای خداوند نقص به شمار می رود.

نظر نگارنده برای تبیین بی نقص علم حق به ماسوا بر مبنای توحید خاص الخاصی است. بنا براین توحید، در سراسر هستی یک وجود مستقل قائم بذات است که همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی تجلیات این وجود و عین ربط به آن هستند، در نتیجه لازمه تجلی و ظهور و عین الربط بودن آنها، حضور بی واسطه آنها نزد حق تعالی است؛ بنابراین خفای آنها یا علم با واسطه به آنها در مرتبه ذات بی معنا است.

منابع

- انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۸۵ش)، *دروس شرح منظومه*، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴)، *تحریر ایفاظ النائمین*، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۶)، *شرح منظومه*، قم: منشورات بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۹۰ش)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: منشورات طلیعة النور.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۳۰ق)، *نهایة الحکمة*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۰ش)، *تاریخ فلسفه*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی: سروش انتشارات صداسیما.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹ش)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، محمدبن محمد، (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بیروت-لبنان: دار و مکتبه الهلال.
- ذبیحی، محمد (۱۳۷۸)، *دیدگاه ابن سینا و صدرالمتالهین درباره علم الهی*، پژوهش های فلسفی کلامی ۱۳۷۸ شماره ۲.
- سعیدی مهر، محمد؛ لشکری، کبری (۱۳۸۹)، *علم الهی از دیدگاه صدرالمتالهین*، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه‌های نوین دینی پاییز ۱۳۸۹ شماره ۲۲.

بازسازی برهان اختفای الهی بر اساس انگاره «لطف» معتزلی

محمدرضا معینی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران

moini.m.reza@gmail.com

چکیده

یکی از مهم‌ترین براهین سده اخیر علیه وجود خدا، برهان «اختفای الهی» جان شلنبرگ است. این برهان با تکیه بر صفات ضروری خدا، ضرورت حصول «انتظاراتی» را نتیجه می‌گیرد که در آن وجود «خداناباور غیر مقاوم» محال است و به سبب وجود «خداناباور غیر مقاوم»، علیه وجود خدا استدلال می‌کند. جستر حاضر با بازخوانی انگاره «لطف» در گفتمان کلام معتزلی و اثبات ضرورت «لطف در تمکین» و «ارسال خواطر»، استدلال می‌کند که پذیرش ایده «وجوب لطف بر خدا» نیز به شکلی مشابه مستلزم حصول «انتظاراتی» است که وجود «خداناباور غیر مقاوم» را محال می‌سازد.

مقدمه

برهان «اختفای الهی»^۱ یکی از مهم‌ترین براهینی است که در سده اخیر علیه وجود «خدا» اقامه شده است. نقطه عزیمت این برهان علیه وجود «خدا»، اختفا و عدم انکشاف او برای انسان‌هاست. در دهه‌های اخیر، فیلسوف دین کانادایی، جان ال. شلنبرگ،^۲ پروژه فکری خود را به این برهان اختصاص داده و صورت‌بندی‌های متنوع و دقیقی از این برهان به دست داده است. او به ویژه در دو کتاب مهمش «اختفای الهی و عقل بشری»^۳ (۱۹۹۳) و «برهان اختفا: چالش جدید فلسفه در باور به خدا»^۴ (۲۰۱۵) به تقریر این برهان و مدعای خود پرداخته است.

^۱ Divine Hiddenness Argument

^۲ John L. Schellenberg

^۳ *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993)

^۴ *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God* (2015)

چنانچه در ادامه تقریر خواهد شد، به نظر می‌رسد که یکی از پایه‌های اساسی برهان شلنبرگ، در نظر داشتن ویژگی و صفت (یا صفات و ویژگی‌هایی) ضروری برای «خدا»ست که آن صفات مستلزم «انتظاراتی» از اوست که آن انتظارات در جهان محقق فعلی نشده است و این عدم تحقق انتظارات، شلنبرگ و مدافعان برهان اختفاء الهی را به این نتیجه می‌رساند که «خدا»یی دارای آن ویژگی‌ها وجود ندارد. به نظر می‌رسد در سنت کلام اسلامی، گفتمان و دستگاه فکری متکلمان معتزلی^۵ نیز می‌تواند با چالشی مشابه روبرو باشد. معتزلیان، با استدلال بر ضرورت «لطف» بر خداوند، صدور افعالی را از او واجب دانسته و بر همین اساس احکام الهیاتی بسیاری را اثبات کرده‌اند.

این جستار اندیشه متکلمان معتزلی پیرامون «وجوب لطف» را تقریر کرده و برای به این سوال تلاش شده است که آیا دستگاه فکری معتزله نیز بر اساس مقدماتی پذیرفته‌شده، مضطر به پذیرش نتیجه برهان شلنبرگ هستند یا خیر.

تقریری مختصر از برهان فرعی «انتظارات»

بحث از جزئیات برهان اختفاء الهی و مقدمات و نتایج آن، از غرض اصلی این نوشتار خارج است (برای مباحث تفصیلی‌تر پیرامون برهان اختفاء، گذشته از دو اثر اصلی شلنبرگ: Schellenberg, 1993 و idem, 2015، بنگرید به: احمد حسینی و کشفی: ۱۲۳-۱۵۸؛ علیزمانی و زرکنده، ۱۳۹۳: ۵۳-۷۲). اما می‌توان گفت که استدلال شلنبرگ در متأخرترین تقریر آن (Aijaz & Weidler 2007: 4-6)، قابل فروکاست به سه استدلال فرعی است: (۱) انتظارات،^۶ (۲) اختفاء^۷ و (۳) نیستی خدا.^۸ (ibid: 5).

تمرکز این جستار بر استدلال فرعی «انتظارات» خواهد بود پرداخت که هم سرآغاز و ریشه اصلی برهان شلنبرگ است (Howard-Snyder & Moser, 2002: 7-8) و هم می‌توان آن را به طور نسبتاً مشابهی

^۵ شایان ذکر است که گروهی از متکلمان امامیه، علی‌الخصوص پس از مدرسه بغداد و محوریت یافتن اندیشه کلامی سید مرتضی، شیخ مفید و شیخ طوسی، در اندیشه کلامی خود از گفتمان کلامی معتزلی بهره گرفتند و دستگاه فکری، مفاهیم و استدلال‌های معتزلی را برای اثبات، تبیین و دفاع از اندیشه کلامی خود به کار بستند. قاعده لطف (و آنچه پس از این می‌آید) در اندیشه این متفکران نیز نقشی پررنگ دارد. اما به جهت اینکه انگاره لطف اصالتاً و اولاً ریشه در گفتمان اعتزال دارد، در سراسر این متن به معتزله منسوب شده‌است و نه به امامیه. در این نوشتار «اعتزال» و «معتزلی» در معنای گفتمان معتزلی و نه کلام معتزلی استعمال شده تا شامل متکلمان امامی متأثر از معتزله نیز باشد. (برای تفکیک میان کلام معتزلی و گفتمان معتزلی، بنگرید: Abdulsater, 2017: 3-6).

^۶ Expectations

^۷ Hiddenness

^۸ Atheistic

در گفتمان کلام معتزلی صورت‌بندی نمود. شکل ساده‌شده و صوری این استدلال فرعی را می‌توان چنین بیان کرد:

(۱). خدا ضرورتاً صفت A را دارد.

(۲). با وجود صفت A در خدا، انتظار می‌رود شرایط خاص C [یا صدور فعل خاص d از خدا] حاصل شود.

در استدلال شلنبرگ، A «عشق کامل خدا [به مخلوقات]» و C «امکان برقراری ارتباط آشکار و به‌طور مثبت معنادار با خدا برای همه مخلوقاتی است که قابلیت برقراری این ارتباط را دارند و بالاخص خود را از خدا منفصل نکرده‌اند» است. ادعای این جستار آن است که نتیجه مطلوب استدلال فرعی «انتظارات» در برهان اختفاء را می‌توان بر اساس انگاره لطف در گفتمان معتزلی نیز تحصیل نمود.

«لطف» معتزلی

یکی از مفاهیم کلیدی و محوری در اندیشه کلامی معتزله، قاعده لطف است. البته قاعده لطف در گفتمان کلامی معتزلی غالباً برای اثبات «حسن تکلیف» و «حسن (ضرورت) بعثت انبیاء» مورد استفاده قرار گرفته است و در حد استقصاء این جستار، اندیشمندان معتزلی از این انگاره برای بحث پیرامون «معرفت خدا» یا «اثبات وجود خدا» بهره نبرده‌اند. به دیگر تعبیر، قاعده لطف در اندیشه معتزلی از اساس ناظر به تکلیف است و نه ناظر به کسب معرفت‌الله. با این وجود با بررسی میراث کلامی بر جای مانده از معتزلیان می‌توان برای تحصیل تفسیر و فهمی عام‌تر از این قاعده تلاش کرد. در ادامه، نخست به صفتی در «خدا» که مستلزم صدور فعل «لطف» از اوست پرداخته و سپس به تحلیل انگاره «لطف» و نقش آن در شناخت خدا می‌پردازیم و تلاش می‌کنیم استدلال فرعی «انتظارات» را بر اساس این انگاره بازسازی کنیم.

صفت الهی مستلزم لطف

برای صورت‌بندی برهان اختفای الهی بر اساس انگاره لطف، سوال بسیار مهم پیش روی ماست این است که کدام یک از صفات الهی مستلزم فعل «لطف» است؟ در گفتمان کلام معتزلی (و بلکه در سراسر کلام اسلامی) به خلاف الهیات مسیحی، صفت «عشق» برای خداوند مورد بحث چندانی قرار نگرفته و بنابراین نمی‌توان آن صفت را در تحلیل قاعده لطف معتزلی به کار بست (برای تقریری از جایگاه عشق در استدلال شلنبرگ،

بنگرید: خطیبی، ۱۴۰۱: کل اثر؛ برای بررسی امکان استفاده از صفت عشق در این برهان بر مبنای اندیشه ملاصدرا، بنگرید: علیزمانی و میررحیمی، ۱۴۰۱: ۵۳-۵۵).

در میراث بر جای مانده از معتزلیان، مناشی مختلفی برای صدور لطف از خدا پیشنهاد شده است. برخی از پژوهشگران سه صفت الهی را به عنوان منشأ فعل لطف شناسایی و پیشنهاد کرده‌اند (خلعبری، ۱۳۸۵: (۱) عدل الهی (۲) حکمت الهی (۳) جود و کرم و رحمت واسعه الهی.

نکته شایان توجه در هر سه این صفات آنکه اگرچه این صفات از جمله صفات ضروری و لازم ذات خدا به شمار می‌آید، هیچ نمی‌تواند به تنهایی متکفل بار اثبات ضرورت صدور «لطف» در تمامی مصادیق فعل الهی باشد. چنانچه خواهیم دید متکلمان معتزلی تنها برخی از مصادیق لطف را بر خدا واجب دانسته‌اند و عدل، حکمت و جود و کرم الهی همواره اقتضای فعل «لطف» ندارد و چه بسا که در مواردی اقتضای «عدم لطف» داشته باشد. برای تشریح این مسأله لازم است به طور دقیق‌تر به تعریف لطف و مصادیق آن پرداخته شود، اما به هر صورت به نظر می‌رسد که صفاتی ضروری در خداوند مفروض است که فعل برخی از مصادیق لطف به سبب این صفات بر خدا واجب می‌گردد.

تعریف لطف و انواع آن

یکی از مفصل‌ترین و مهم‌ترین تقریرها از منظومه کلامی معتزله در کتاب «المغنی فی التوحید و العدل» اثر قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی (م. ۴۱۵ق) بر جای مانده است.^۹ عبدالجبار در تعریف لطف می‌گوید:

«اعلم أن المراد بذلك عند شیوخنا -رحمهم الله- ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختياراتها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده [...] كلاهما يرجع إلى معنى واحد -و هو ما يدعو إلى الفعل- لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما» (الاسدآبادی، ۱۹۶۵م: ج ۱۳، ص ۹).

در گفتمان کلامی معتزله، «لطف» از حیث نتیجه به دو قسم مقرب و محصل تقسیم می‌شود: «لطف مقرب» داعی و انگیزه برای انجام فعل طاعت است اما در عقب آن فعل طاعت حاصل نمی‌شود، اما لطف محصل

^۹ در دهه اخیر، تعداد بسیار زیادی از آثار معتزلیان متأخر کشف و تصحیح شده و به طبع رسیده است. انتشار این آثار بازشناسی و بازخوانی میراث معتزلیان را ضروری ساخته و دیگر نمی‌توان به تقریر تنها یکی از معتزلیان، حتی اگر قاضی عبدالجبار باشد، اکتفا نمود. با این وجود، این جستار دامنه مطالعه خود را محدود ساخته و تنها به تقریر نظریه مشهور منسوب به معتزلیان اکتفا می‌کند و امید دارد که در فرصتی دیگر این نقیصه را رفع نماید.

لطفی است که در عقب آن فعل طاعت حاصل شده و محقق می‌گردد. از سوی دیگر، لطف به اعتبار شخصی که فعل فاعل آن است به سه قسم تقسیم می‌شود: لطفی که حاصل آن فعل خداست (مانند «ارسال رسل»)، لطفی که حاصل آن فعل شخص ملطوف له است (مانند «نظر در ادله توحید») و لطفی که حاصل آن فعل مکلف دیگری است در حق ملطوف له (مانند «ارشاد جاهل» و «نهی از منکر»).

باید توجه شود که لطف حدی فیما بین دو امر است. از یک سو تمکین مکلف و و از سوی دیگر الجاء او به طاعت. به عبارت دیگر، لطف را در قیاس با هر شخص می‌توان در یکی از سه ناحیه از طیفی تصور کرد که یک سوی آن حد تمکین، سوی دیگر حد الجاء و در میان این دو حد، فعل اختیاری است. به نظر می‌رسد که در استدلال فرعی «انتظارات» در «برهان اختفاء»، شرائطی که لازمه صفت «عشق کامل الهی» در نظر گرفته شده است در نقطه «تمکین» است. به تعبیر دیگر، شلنبرگ مدعی است که با پذیرش صفت عشق کامل الهی، خداوند باید همه خداجویان غیر مقاوم را متمکن از کسب معرفت و برقراری رابطه شخصی با خود کند. اگرچه در نگاه غالب معتزله، اصل تمکین مصداق لطف نیست و لطف، زائد و فرع بر تمکین (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۴) و تنها در بخش سوم (میان حد تمکین و حد الجاء) جاری است، اما خواهیم دید برخی از معتزلیان، لطف را در این بخش نیز جاری دانسته‌اند.

لطف در تمکین

در اصطلاح معتزله، به هر فعلی از سوی مکلف که اصل امکان طاعت و معصیت را برای مکلف فراهم می‌کند، تمکین گفته می‌شود. در حقیقت مقدماتی وجود دارد که اگر مکلف («خدا» در فرض تکالیف دینی) فراهم نسازد، اساساً ملکه انجام طاعت برای مکلف وجود نخواهد داشت؛ مثل این که لازم است مکلف به مکلف عقل، قدرت و حتی نفس تکلیف را اعطا کند. تمکین فعلی است که ملکه اطاعت و عصیان را فراهم می‌کند و چنانچه تمکین صورت نپذیرد، فرض اطاعت و عصیان بلاموضوع خواهد شد. چنانچه اشاره شد، غالب معتزلیان لطف در اصل تمکین را (مانند اعطای عقلی که توانایی کسب معرفت خدا و ادراک تکلیف را داشته باشد) از مصادیق قاعده لطف نمی‌دانند. با این وجود شواهدی وجود دارد که برخی از معتزله این را نیز مصداقی از قاعده لطف تلقی کرده‌اند. به هر صورت، به نظر می‌رسد که می‌توان از انگاره «لطف در تمکین» برای بازسازی استدلال فرعی «انتظارات» استفاده کرد.

در اندیشه اکثریت معتزله و امامیه (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۱)، معرفت به خدا از طریق «نظر (استدلال عقلی)» قابل اکتساب است. به همین جهت، نخستین امری که بر هر انسان واجب است «نظر» برای درک حقیقت عالم و

وجود خداست. این گروه از معتزله و امامیه اعتقاد دارند که همه انسان‌ها در وهله نخست مکلف به این هستند که با «نظر» در هستی با در کنار هم نهادن شواهد وجود خدا و استدلال از شاهد به غائب، خداوند را بشناسند. سوال اینجاست که انسان‌ها از کجا به چنین معرفتی دست پیدا می‌کنند که استدلال و نظر در عالم و جستجوی خدا بر ایشان واجب است؟ پاسخ رایج معتزلی این است که ادراک وجوب نظر ریشه در «خوف از ضرر به سبب ترک نظر» (خوف ضرر محتمل به سبب عدم ایمان به خدا) دارد و این خوف دواعی و اسبابی دارد که آن اسباب «خواطر» نامیده می‌شود. بر همین اساس، لطفی که بر مکلف (خدا) در مقام تمکین واجب است، نخست اعطای عقل (ابزار نظر) و اختیار به انسان و پس از آن ارسال خواطر است و پس از این آنچه بر مکلف واجب می‌گردد «نظر» است. رکن الدین ابن ملاحمی خوارزمی (م. ۵۳۶هـ.ق) در «الفائق فی اصول الدین» در پاسخ به این که چرا ارسال خواطر بر خداوند واجب است می‌نویسد:

«و ان قيل لم اوجبت ذلك؟ قيل له: لما بينا في ابواب التكليف انه [...] متى كلفه فلا بد من ان يكلفه العلم به و بتوحيده [...] لان العلم به تعالى على هذا الحد هو اقوى اللطف له في تكليفه و لن يمكنه العلم بذلك الا بالنظر، فلا بد من ان يكلفه النظر و اذا لم يعرف وجوبه الا بالتخويف من تركه فلا بد من الخاطر» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۷۹).

بنابراین اگر خدا اراده کرده است که مکلفین او را شناخته و به او ایمان آورند، لازم است برای مکلفین «خواطر» ارسال نماید.^{۱۰} اگر معتزلیان، با در نظر داشتن صفات ضروری خدا، انجام چنین لطفی را (ارسال خواطر برای ورود به مسیر شناخت خدا) در حق تمامی انسان‌ها واجب بر خدا بدانند، می‌توان برهان فرعی «انتظارات» را بر اساس اندیشه ایشان بازسازی نمود.

به نظر می‌رسد که در گفتمان کلامی معتزله، در فرض تکلیف، فعل لطف برای تمکین از فعل طاعت بر خدا واجب است و این قاعده شمول و عموم دارد و اگر خدا در این مقام مخلوقات را متمکن از فعل طاعت ننماید، غرض خود را در تکلیف ایشان نقض نموده است و به همین دلیل گفته می‌شود که حتی کفار نیز از دامنه قاعده لطف خارج نیستند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶). ملاحمی در تبیین این نکته می‌نویسد:

^{۱۰} معتزلیان پیرامون چیستی خواطر و انواع آن مباحثات درازدامنی دارند که تبیین آن از دامنه این جستار خارج است. نگارنده در پژوهشی مستقل در صدد مطالعه تطبیقی انگاره «خواطر» معتزلی با «تجربه امر قدسی» در اندیشه رودولف اتو Rudolf Otto است.

«انما قلنا ان ما هذه حاله فانه يجب فعله على من يريد الطاعة لان ارادته لها تدعوه الى فعل ما يحصل عنده مراده و لا صارف يصرف عن فعله. فلو لم يفعله لدلّ على انه ليس بمريد للطاعة و انه ناقض لغرضه فلزم فعله [...] انه كسائر الافعال اذا دعا اليها الداعي و لم يصرف عنها صارف فان القادر يفعلها» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

جمع‌بندی

بر اساس آنچه گفته شد، چارچوب کلی برهان اختفا این بود که صفتی ضروری در خداوند مستلزم شرایطی است (برهان فرعی «انتظارات») که به موجب آن شرایط، نباید هیچ خداجوی غیر مقاومی از امکان برقراری ارتباط با خدا باز بماند. حال می‌توان صورت‌بندی‌ای معتزلی از برهان فرعی «انتظارات» ارائه داد:

(۱). خدا ضرورتاً متصف است به عدل، حکمت و جود و کرم.

(۲). با وجود صفات فوق در خدا، انتظار می‌رود در صورت تکلیف مخلوقات، ایشان را متمکن از شناخت خود سازد و با ارسال «خواطر»، در ایشان داعی به کسب معرفت خود را ایجاد نماید.

به نظر می‌رسد که پذیرش ضرورت فعل لطف در تمکین مکلفین در اکتساب معرفت خدا، می‌تواند مقصود برهان «اختفاء» در نخستین استدلال فرعی‌اش را حاصل نماید. معتزله با اتکا به برخی از صفات الهی (عدل، حکمت یا جود و کرم خدا) مدعی هستند که خداوند ضرورتاً باید تمامی مکلفین را در کسب معرفت تمکین نماید. چنانچه توضیح داده شد، اگرچه صفات مستلزم لطف، بر خلاف صفت عشق که مبدأ استدلال شلنبرگ است، همواره مستلزم فعل لطف نیست، اما می‌توان در گفتمان معتزلی استدلال کرد که لطف در تمکین برای کسب معرفت، شامل اعطای ابزار «نظر» و پس از آن ارسال «خواطر» ضروری است برای همه ملکفین حاصل شود و عدم تمکین مکلف در این امور، نقض غرض الهی در تکلیف حاصل می‌شود. بنابراین، باورمندان به انگاره معتزلی «وجوب لطف در تمکین بر خداوند» نیز ضرورت حصول «انتظاراتی» را در عالم ایجاب می‌کند که وجود خدا ناباور غیر مقاوم با آن انتظارات در تعارض است. بنابراین باورمندان به انگاره لطف معتزلی نیز - با پذیرش مقدمات ذکر شده و در صورت اثبات دو استدلال فرعی بعدی - باید همچون شلنبرگ بپذیرند که وجود «خدانا‌ب‌اور غیر مقاوم» می‌تواند برهانی علیه وجود خدا باشد.^{۱۱}

^{۱۱} شاید بتوان حدس زد که مقاومت عموم فقها و متکلمان در برابر گسترش دامنه مستضعفین، ریشه در همین باور دارد.

منابع

- احمد حسینی، سید نصیر؛ کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۳). «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مساله خفای الهی». پژوهش نامه فلسفه دین. سال ۱۲، شماره ۲. ۱۲۳-۱۵۸.
- الاسدآبادی، القاضي ابوالحسن عبدالجبار. (۱۹۶۵). المغنی فی التوحید و العدل. به تحقیق جورج قنوتی. القاهرة: الدار المصریة.
- حلی، الحسن بن المطهر. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خطیبی، حسین. (۱۴۰۱). «عشق الاهی از دیدگاه شلنبرگ». اطلاعات حکمت و معرفت. سال هفدهم، شماره ۳ (پیاپی ۱۶۴). ۱۷-۲۳.
- خلعتبری، حسام الدین. (۱۳۸۵). «قاعده لطف و مبانی کلامی آن». فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی. شماره ۶ و ۷. ۵۵-۵۹.
- عزیزمائی، امیرعباس؛ زرکنده، بتول. (۱۳۹۳). «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی وجه». جستارهای فلسفه دین. سال سوم، شماره دوم. ۵۳-۷۲.
- عزیزمائی، امیرعباس؛ میرحیمری، فاطمه. (۱۴۰۱). «نقد و بررسی برهان اختفای الهی از منظر حکمت متعالیه». اطلاعات حکمت و معرفت. سال هفدهم، شماره ۳ (پیاپی ۱۶۴). ۵۸-۵۲.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ملاحمی خوارزمی. محمود بن محمد. (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین. تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- Abdulsater, H. A. (2017). Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aijaz, I.; Weidler, M. (2007). "Some critical reflections on the hiddenness argument". International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 61, No. 1. 1-23 .
- Howard-Snyder, D. ; Moser, P. K. (Eds.). (2002). Divine hiddenness: New essays. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schellenberg, J.L.. (1993) Divine Hiddenness and Human Reason. New York: Cornell University Press.
- Schellenberg, J.L., 2015, The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God, New York: Oxford University Press ..

آموزه یکتایی و اختلاف نظر معقول در علم: بررسی رویکردهای توماس کوهن و مارکوس سیدل

جلال عبدالمهی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده

مسئله تبیین اختلاف نظر معقول در علم مباحث گسترده‌ای را به همراه دارد که یکی از آن‌ها ارتباط این مسئله با آموزه یکتایی است. مارکوس سیدل در مقابل تبیین توماس کوهن از اختلاف نظر معقول، بدیل متفاوتی ارائه می‌دهد و ادعا دارد که بدیلش، با آموزه یکتایی در تعارض نیست درحالی‌که تبیین کوهن با این آموزه در تعارض است. از دید من، رویه سیدل در طرح این ادعا اشکال دارد چراکه مبتنی بر تفکیکی ناموجه بین ارزش‌ها و ابزارهای آزمایشگاهی است. هدف من در این نوشتار، ارائه دلایلی است که ناموجه بودن ادعای سیدل را نشان دهد.

۱. مقدمه

مطابق آموزه یکتایی^۱ معرفتی، برای هر مجموعه ثابت از شواهد حداکثر یک رویکرد باوری موجه می‌توان تصور کرد. در مقابل، آموزه نایکتایی یا مُجازگرایی را داریم که برابر مفاد آن، از هر مجموعه ثابت از شواهد، ممکن است بیش از یک رویکرد باوری موجه حاصل گردد. تبیین اختلاف نظر معقول در علم، یکی از موضوعاتی است که می‌تواند به آموزه یکتایی ارتباط پیدا کند. پرسش این است که: آیا تبیین‌های فیلسوفان از اختلاف نظر در علم با آموزه یکتایی سازگارند یا ناسازگار؟

¹ Uniqueness

مارکوس سیدل ادعا دارد که تبیینی که کوهن از اختلاف نظر در علم ارائه می‌دهد با آموزه یکتایی ناسازگار است، درحالی‌که بدیلی که خود ارائه می‌دهد با آموزه یکتایی سازگار است (Siedel, 2021). از نظر من، این ادعا نادرست است و در این مقاله تلاش خواهم کرد که نادرستی این ادعا را نشان دهم. سیدل وزن‌دهی متفاوت به ارزش‌ها در تبیین کوهن از اختلاف نظر را در سطحی غیر از سطح فرا-شاهد قرار می‌دهد، که همین امر منجر به نفی یکتایی می‌شود؛ برعکس، در بدیل خودش، تفاوت‌های مربوط به ابزارهای آزمایشگاهی را در سطح فرا-شاهد قرار می‌دهد که این منجر به سازگاری با یکتایی می‌شود. من نشان خواهم داد که این تفکیک و دسته‌بندی درست نیست و شواهدی ارائه خواهم داد به نفع وجود شباهت‌های مهم بین وزن کردن ارزش‌ها و ابزارهای آزمایشگاهی^۲.

به این منظور، ابتدا تبیین کوهن از اختلاف نظر معقول در علم و نقش وزن‌دهی به ارزش‌ها در این تبیین را توضیح می‌دهم (بخش ۲). سپس به توضیح بدیل پیشنهادی سیدل و نقش ابزارها در تبیین سیدل می-پردازم (بخش ۳). آخر سر از طریق نشان دادن دو شباهت مهم بین وزن کردن ارزش‌ها و ابزارهای آزمایشگاهی، نتیجه خواهم گرفت که تفکیک این دو از یکدیگر و قراردادن آن‌ها در دو سطح متفاوت، چندان موجه نیست. بدین ترتیب، ادعای سیدل مبنی بر سازگاری بدیلش با آموزه یکتایی و ناسازگاری تبیین کوهن با این آموزه را نفی خواهم کرد (بخش ۴).

۲. تبیین کوهن از اختلاف نظر و ناسازگاریش با یکتایی

کوهن دو تبیین از اختلاف نظر در علم دارد. تبیین نخست، بر تفاوت‌های روش‌شناسانه موجود در پارادایم‌ها تکیه دارد (Kuhn, 1996). به دلیل کمبود فضا، سریعاً از این تبیین می‌گذرم تا به تبیین دوم و جامع‌تر کوهن بپردازم. در تبیین دوم، کوهن بر تعابیر و وزن‌دهی‌های متفاوت از ارزش‌های انتزاعی و مشترکی تکیه دارد که برای انتخاب نظریه از آن‌ها استفاده می‌شود. همه دانشمندان در هنگام علم‌ورزی به پنج ارزش دقت، سازگاری، گستره، سادگی و باروری به صورت مشترک نظر دارند. ولی از آنجاکه این ارزش‌ها انتزاعی و کلی هستند، ممکن است افراد مختلف، علی‌رغم در دست داشتن شواهد مشترک، ارزش‌ها را به شیوه‌های متفاوتی وزن و تعبیر کنند (Kuhn, 1977) که نتیجه‌اش انتخاب نظریات متفاوت (اختلاف نظر) است.

^۲ من در ایمیلی، شباهت‌های مد نظرم را برای سیدل فرستادم. ایشان شباهت‌ها قبول داشتند؛ بااینکه اینبار در مورد ناسازگاری تبیین کوهن با یکتایی سکوت کردند، ولی همچنان بر سازگاری بدیلش با یکتایی اصرار داشتند.

در اینجا با تعیین ناقص انتخاب نظریه توسط ارزش‌های فوق -تعیین ناقص کوهنی- روبه‌رو هستیم (Kuhn, 1977: 357-59) که به دو شکل بروز می‌یابد: نخست، هیچ راه منطقی واحدی برای داوری در مورد انتخاب یک تعبیر خاص از یک ارزش وجود ندارد. ممکن است تعبیر متفاوتی از یک ارزش مدنظر دانشمندان باشد؛ مثلاً سادگی نحوی در مقابل سادگی هستی‌شناختی. یا نظریات ممکن است در حوزه‌های مختلف میزان دقت‌های متفاوتی داشته باشند. نظریه فلورزیستون، در حوزه شباهت بین فلزات دقت بیشتری داشت، اما نظریه اکسیژن در حوزه نسبت‌های وزنی دارای دقت بیشتری بود؛ دانشمند طرفدار هر نظریه، دقت را در حوزه متفاوتی مهم می‌دانست. دوم، راه صرفاً منطقی برای وزن کردن آن‌ها به منظور اولویت‌بخشیدن یکی بر دیگری وجود ندارد. دانشمندان می‌توانند وزن‌های متفاوتی به ارزش‌ها بدهند که منتهی به انتخاب نظریات متفاوتی می‌گردد. مثلاً خورشید مرکزی باینکه در نسبت با زمین مرکزی سادگی بیشتری داشت، اما سازگاری کمتری با دانش پس‌زمینه داشت (Abdollahi & Sajadi, 2022, 102).

سیدل می‌گوید تبیین کوهن با آموزه یکتایی ناسازگار است، زیرا از مجموعه شواهد یکسان به دلیل تفاوت در وزن کردن ارزش‌ها، نه فقط یک نظریه، بلکه دو (یا بیشتر) نظریه توجیه می‌گردد. تبیین کوهن «مادامیکه وابسته به این باشد که ارزش‌ها چگونه وزن شده‌اند، با یکتایی ناسازگار است» (Seidel, 2021: 6048). در ادامه به توضیح بدیل سیدل می‌پردازم.

۳. بدیل سیدل برای اختلاف‌نظر و سازگاریش با یکتایی

مارکوس سیدل، هنگام صورت‌بندی استدلال کوهن به مقدمه‌ای از استدلال کوهن می‌رسد که برابر مفاد آن، تنها توصیف یا تبیین‌های ممکن برای علم، (۱) توصیف قاعده‌محور مبتنی بر الگوریتم^۳ یا (۲) توصیف خود کوهن مبتنی بر وزن کردن ارزش‌ها است (Seidel, 2021, 6045). وقوع اختلاف‌نظر در توصیف قاعده‌محور ممکن نیست لیکن چون در علم اختلاف‌نظر داریم، کوهن درستی توصیف خودش را نتیجه گرفت (Kuhn, 1977: 332). سیدل برای نفی درستی این مقدمه، بدیل سومی ارائه می‌دهد تا به نحوی دیگر اختلاف‌نظر معقول را تبیین کند که متفاوت از تبیین کوهن باشد. بیاید به بدیل (ساختگی^۴) سیدل توجه کنیم. دو دانشجوی S₁ و S₂ را در نظر بگیرید که هر دو، شاگرد یک استاد برجسته هستند. به دلیل بیماری، دانشجوی S₁ در یکی از جلسات درس غیبت می‌کند که در آن جلسه، ابزار آزمایشگاهی، مثل I₂، به عنوان یک وسیله معتبر معرفی می‌شود. چند جلسه بعدتر، دانشجوی S₂ نیز به دلیل بیماری در جلسه‌ای از کلاس درس غیبت

³ Algorithmic-rule

⁴ Fictional

می‌کند که در آن جلسه، ابزار آزمایشگاهی مثل I_1 معرفی می‌شود. بعدها این دو دانشجو در تحقیقات خود درباره گزاره P اختلاف نظر پیدا می‌کنند. S_1 می‌گوید که P درست است زیرا با استفاده از ابزار I_1 استفاده کرده است و S_2 نیز می‌گوید که P نادرست است زیرا از ابزار I_2 استفاده کرده است.

آیا آن‌ها درباره P اختلاف نظر عقلانی دارند؟ تازمانیکه به این ایده پایبند باشیم که هر دوطرف در اتکا به شواهد به دست آمده از ابزار انتخابی خود موجه هستند، باید بگوییم که آن‌ها در اختلاف نظر معقول قرار دارند. [زیرا] هردو به واسطه گواهی^۵ استادشان درباره اعتبار ابزارهای I_1 و I_2 می‌توانند به صورت موجهی به کارکرد ابزارها و نتایج‌شان اعتماد کنند. (Siedel, 2021: 6046)

صرف نظر از مزایا و معایب احتمالی این بدیل، سیدل صراحتاً ادعا می‌کند که، برخلاف تبیین کوهن، بدیلش لزوماً با آموزه یکتایی ناسازگار نیست. زیرا «دانشمندانی که با هم اختلاف نظر دارند، مجموعه یکسانی از شواهد^۶ را در اختیار ندارند» (Siedel, 2021: 6048). در اینجا، باینکه طرفین شواهد یکسانی دارند، ولی «فرا-شاهد^۷ متفاوتی برای دفاع از مدعیاتشان در دست دارند» (ibid). مراد از فرا-شاهد طرفین، گواهی استاد بر درستی کارکرد ابزارهای آزمایشگاهی I_1 و I_2 است که استفاده از این ابزارها را برای طرفین معقول می‌سازد. اما فرا-شاهد طرفین علی‌رغم معقولیتشان، متفاوت است، زیرا ابزارهای متفاوتی به طرفین معرفی می‌شود. مجموعه شواهد ما باید شامل شواهد به همراه فرا-شاهد باشد. همانطور که گفتیم، در آموزه یکتایی ما باید مجموعه شواهد یکسانی در اختیار داشته باشیم که از منظر سیدل این مجموعه، شامل شواهد یکسان به همراه فرا-شاهد یکسان است، و چون طرفین فرا-شاهد یکسانی ندارند، پس اساساً مجموعه شواهد یکسانی وجود ندارد تا مجال برای یکتایی فراهم شود.^۸

۴. نقد ادعای سازگاری یا ناسازگاری تبیین‌ها با آموزه یکتایی

اکنون سعی می‌کنم ایرادی را طرح کنم که از نظر من در ادعای سیدل وجود دارد. به این منظور ابتدا به تمایز یا تفکیکی اشاره می‌کنم که سیدل با اتکا بر آن، تبیین کوهن را نافی یکتایی می‌داند و، در مقابل، بدیل خودش را با این آموزه سازگار می‌داند. سیدل تفاوت‌هایی که در بدیلش (ابزارهای آزمایشگاهی) منجر به بروز اختلاف نظر می‌شوند را در سطح فرا-شاهد قرار می‌دهد، ولی انگار تفاوت‌هایی که از منظر کوهن (وزن کردن

⁵ Testimony

⁶ Same body of evidence

⁷ Meta-evidence

^۸ رویکرد سیدل برای نفی نکردن یکتایی، مشابه رویکردی است که من در عبدالهی (۱۴۰۰) داشته‌ام.

متفاوت ارزش‌ها^۹) منجر به بروز اختلاف نظر می‌شوند را در سطحی غیر از فرا-شاهد قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که آخرسر، ادعای ناسازگاری تبیین کوهن با یکتایی را دارد و، درمقابل، تصور می‌کند بدیل خودش با یکتایی سازگار است. سیدل تفاوت بدیلش با تبیین کوهن را چنین توصیف می‌کند:

«... اختلاف نظر بین A و B در سطح فرا-شاهدی بروز می‌یابد که آن‌ها برای اعتبار ابزارهای آزمایشگاهی‌شان بکار می‌برند نه در سطح تفاوت‌هایشان در وزن کردن خود ارزش-ها» (Siedel, 2021: 6047) تاکید از نگارنده).

سوال من این است که چرا وزن کردن ارزش‌ها در سطحی متفاوت از سطح فرا-شاهدی است که ابزارهای آزمایشگاهی در ذیل آن قرار می‌گیرد؟ باید گفت که در اینجا، سیدل تعریف صریحی از فرا-شاهد ارائه نمی‌دهد. من نیز سعی می‌کنم بدون ارجاع به تعریف فرا-شاهد، به بیان دلایلی بپردازم که نشان می‌دهند وزن کردن ارزش‌ها، شباهت‌های عمده‌ای با ابزارهای آزمایشگاهی دارند که از دید سیدل در سطح فرا-شاهد قرار دارند و تفکیک این دو نامعقول است. اگر روشن شود که بین وزن‌دهی‌های متفاوت و ابزارهای متفاوت، شباهت‌های مرتبط مهمی وجود دارند، آنگاه می‌توانیم تفکیک سیدل را نامعقول بدانیم. در این صورت، تعارض یا عدم تعارض با آموزه یکتایی باید به صورت حُکمی یکسان هم بر تبیین کوهن اطلاق گردد و هم بر بدیل سیدل: یا هردو با یکتایی سازگارند و یا هردو ناسازگار.

شباهت نخست، از ملاحظات مربوط به اختلاف نظر معقول در علم سرچشمه می‌گیرد. هردو بدیلی که در دست داریم، اختلاف نظر را به این دلیل موجه می‌دانند که در هردو، اختلاف نظر درباره‌ی درستی گزاره (یا نظریه) P به اختلاف نظرهای مرتبه بالاتر دیگری درباره‌ی امور مرتبط با توجیه P ربط پیدا می‌کند.^{۱۰} در دیدگاه کوهن، اختلاف نظر درباره‌ی انتخاب نظریه، به دلیل تفاوت‌های طرفین درباره‌ی تعبیر و وزن‌دهی‌های متفاوت ارزش‌ها حاصل می‌گشت. در اینجا، تعبیر و وزن‌دهی‌های متفاوت، همان اختلاف نظرهای مرتبه بالاتر هستند. همچنین در بدیل سیدل اختلاف نظر درباره‌ی P به دلیل تفاوت درباره‌ی اعتبار ابزارهای آزمایشگاهی حاصل می‌گشت (Siedel, 2021: 6047). در اینجا نیز، تفاوت در ابزارهای بکار گرفته شده، همان اختلافات مرتبه بالاتر را تشکیل می‌دهند. در واقع، در هردو بدیل، آنچه اختلاف نظر را معقول و موجه می‌سازد، همان امور مرتبه بالاتر هستند. مادامیکه استفاده و بکارگیری آن امور مرتبه بالاتر معقول باشند، اختلاف نظر درباره‌ی امور مرتبه پایین‌تر

^۹ تمامی مباحث را می‌توان به تبیین نخست کوهن تعمیم داد.

^{۱۰} این نحوه توجیه اختلاف نظر در ادبیات اختلاف نظر علمی مفروض است. ولی برخی مصالحه‌گرایان (Kraft, 2021) این نحوه توجیه را (به خصوص در دین/فلسفه) قبول ندارند.

نیز معقول می‌باشند. ولی در هر حال از این منظر که هم وزن‌دهی متفاوت ارزش‌ها (کوهن) و هم ابزارهای متفاوت (سیدل)، اموری مرتبه‌بالا هستند، تفکیک آن‌ها چندان روشن نیست. یعنی اگر از منظر این شباهت به تفکیک بنگریم، قرارداد ابزارها در مقوله فرا-شاهد و وزن‌دهی‌ها در مقوله‌ای دیگر چندان معقول نیست.

شباهت دیگر، مکانی‌بودن^{۱۱} اموری است که منجر به توجیه اختلاف نظر می‌گردند. سیدل صراحتاً می‌گوید که اینکه طرفین چه ابزاری را بکار می‌گیرند، به واقعیت‌های امکانی مربوط می‌شود که هیچ ضرورتی در وقوع و بروز یافتن آن‌ها وجود ندارند: «... اعتبار ابزارهایی که A و B بکار می‌گیرند، متفاوت هستند به سبب این واقعیت مکانی که هر دو در طول جلسات آموزشی، مریض شده‌اند» (Siedel, 2021: 6047)؛ آن‌ها ممکن بود در روزهای دیگری مریض شوند و ماجرا به کلی تغییر می‌کرد. یعنی، ابزارهایی که باعث بروز تفاوت‌های مرتبه‌بالا تر می‌شوند اموری امکانی هستند و چنانچه بکارگیری همین امور امکانی موجه باشد، اختلاف نظر، معقول و موجه خواهد بود.

اکنون اگر نشان دهیم که تفاوت‌های مرتبه‌بالا تر که کوهن به آن‌ها توجه دارد نیز امکانی هستند، آنگاه شباهت دیگری بین ابزارها و وزن‌دهی‌ها نمایان می‌گردد که می‌تواند تفکیک این دو را ناموجه‌تر گرداند. آیا وزن‌دهی‌های مختلفی که طرفین برای انتخاب نظریه بکار می‌گیرند، امکانی هستند؟ از نظر من پاسخ کوهن مثبت است. اشاره کردیم از دید کوهن، ارزش‌ها تنها به صورت انتزاعی در علم نقش‌آفرینی دارند و در هنگام تعبیر یا وزن‌دهی آن‌ها اختلاف نظر بروز می‌یابد. از این رو، دو دانشمندی که بر ارزش‌های مشابهی نظر دارند، ممکن است در هنگام بکارگیری و استفاده از آن‌ها اختلاف نظر داشته باشند (Kuhn, 1977: 357-59). آن‌ها باینکه در اتکا بر ارزش‌ها معقول هستند، اما از آنجاکه تعبیر یا وزن‌دهی متفاوتی به ارزش‌ها می‌دهند، اختلاف-نظرشان معقول است.

دو دانشمند ممکن است در مورد [ارزش] باروری نظریه مورد نظرشان اختلاف نظر داشته باشند یا ممکن است در مورد میزان باروری نظریه‌ها توافق داشته باشند اما بر سر اهمیت و درجه در اولویت-بودن باروری [درنسبت با دیگر ارزش‌ها] اختلاف نظر داشته باشند... باین حال، نمی‌توان هیچ‌یک از آن‌ها را به ارتکاب امر اشتباهی محکوم کرد (Kuhn, 1996: 199).

اکنون سوال این است که چرا یک تعبیر یا اولویت خاص توسط یک دانشمند برگزیده می‌شود؟ پاسخ کوهن چنین است: «بکارگیری ارزش‌ها بعضاً به میزان قابل توجهی تحت تاثیر خصوصیات شخصیتی و زندگی‌نامه‌ای

¹¹ Contingent

فرد قرار می‌گیرد» (Kuhn, 1996:199). یعنی در اینجا نیز، پای امور امکانی به وسط می‌آید و وزن‌دهی‌های متفاوت به اموری امکانی ربط داده می‌شوند. چنانچه فرد خصوصیات شخصیتی و زندگی متفاوتی می‌داشت، مثلاً در موقعیت‌های اجتماعی-تاریخی متفاوتی زیست می‌کرد، آنگاه ممکن بود وزن‌دهی متفاوتی را برمی-گزید. پس اکنون روشن است که وزن‌دهی ارزش‌ها نیز همانند ابزارها، اموری امکانی هستند و این می‌تواند شباهت دیگری باشد بین وزن‌دهی‌های متفاوت ارزش‌ها و ابزارهای آزمایشگاهی.

سیدل نکته مهم بدیلش را این می‌داند که گواهی استاد (فرا-شاهد) به عنوان منبعی که ابزارهای I_1 و I_2 را به طرفین معرفی می‌کند، برای هر دو طرف معقول است. ولی همین نکته درباره وزن کردن ارزش‌ها هم صادق است. وزن‌دهی ارزش‌ها هم باید معقول باشند زیرا اموری مرتبه‌بالا ترند که از معقولیتشان، معقولیت اختلاف-نظر درباره نظریه‌ها حاصل می‌گردد. لذا نمی‌توانیم به راحتی وزن‌دهی‌های متفاوت را نامعقول بدانیم.

با توجه به وجود این دو شباهت بین وزن کردن ارزش‌ها و ابزارها، شاید اندکی مبهم و ناموجه باشد که یکی را در مقوله فرا-شاهد قرار دهیم و دیگری را در مقوله‌ای متفاوت؛ و سپس براساس این تفکیک ناموجه، ادعا کنیم یکی با تز یکتایی سازگار است و دیگری ناسازگار.

۵. نتیجه‌گیری

ابزارهای آزمایشگاهی و وزن کردن ارزش‌ها، شباهت‌های مهمی در تبیین اختلاف نظر در علم دارند که به دو مورد از آن‌ها اشاره کردیم: هم از منظر مرتبه بالا بودنشان در اختلاف نظر و هم از منظر امکانی بودنشان. و برآستی معلوم نیست که چرا سیدل، ابزارها را در مقوله فرا-شاهد دسته‌بندی کرده، ولی وزن‌دهی را در مقوله‌ای متفاوت از فرا-شاهد. از نظر من، مادامیکه دلیل مناسبی برای تفاوت قائل شدن بین این دو نیابیم، دسته‌بندی-کردن متفاوت این دو، مبهم و ناموجه است. و این، یعنی ما نمی‌توانیم تفاوت ادعایی سیدل بین بدیلش و تبیین کوهن در رابطه با آموزه یکتایی را موجه بدانیم؛ نمی‌توانیم تبیین کوهن را با یکتایی ناسازگار بدانیم و، همزمان، ادعا کنیم بدیل سیدل با یکتایی سازگار است. دقت شود که من در این مورد موضع‌گیری نکرده‌ایم که آیا تبیین کوهن یا بدیل سیدل نافی یکتایی هستند یا خیر. تنها موضعی که گرفته‌ام این است که این دو، در رابطه با آموزه یکتایی، نسبت یکسانی خواهند داشت: هر دو، به صورت یکسان، یا باید با یکتایی سازگار باشند و یا ناسازگار که بررسی موضوع از این منظر نیازمند فضای بیشتری است.

منابع

- Abdollahi, J., & Sajadi, S. H. (2022). A Critical Review of Mario Alai's Solution to the Problem of Underdetermination of Quantum Mechanics Theories in Defense of Scientific Realism. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(4), 101-126.
- Kuhn, T. S. (1977). Objectivity, value judgment, and theory choice. In T. S. Kuhn (Ed.), *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change* (pp. 320–339). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1996). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Seidel, M. (2021). Kuhn's two accounts of rational disagreement in science: an interpretation and critique. *Synthese* 198 (Suppl 25), 6023–6051

چرایی اعتبار کلی فرمان اخلاق نزد همه‌ی موجودات عقلانی در اخلاق کانت

آرش باقری محمدآبادی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

Bagheri.arash73942014@gmail.com

چکیده

کانت در کتاب بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق ادعایی مناقشه‌برانگیز دارد با این دلالت که فرمان اخلاقی یا امر مطلق نه فقط برای انسان بلکه نزد همه‌ی موجودات عقلانی یا برخوردار از قوه‌ی عقل دارای اعتبار است. این در حالی است که تحلیل کانت در این کتاب ظاهراً تنها باید در رابطه با عقل انسانی معتبر باشد و این ادعا که فرمان اخلاقی باید برای تمام موجودات عقلانی معتبر باشد عجیب می‌نماید. در این نوشتار با نشان دادن اینکه فهم کانت از عقلانیت چگونه چیزی است می‌کوشیم نشان دهیم چرا وی چنین ادعایی را در زمینه‌ی اخلاق مطرح نموده است.

مقدمه

کانت اصل نهایی اخلاق یا قانون اخلاق را بر حسب عمل مطابق عقلانیت تبیین می‌کند. بدین معنی که تنها بر حسب عقلانیت می‌توان به چنین اصلی دست یافت و همین‌طور بدین معنا است که اخلاقی عمل کردن یعنی عمل کردن طبق عقلانیت که به معنی عمل کردن مطابق این اصل عقلانی است. یک فرمان اخلاقی فرمانی خواهد بود که از اصل نهایی اخلاق مشتق شده باشد. مسئله این است که کانت در کتاب بنیادگذاری

برای مابعدالطبیعه/اخلاق^۱ ادعایی مناقشه‌برانگیز دارد: این که فرمان [اخلاقی] فقط برای انسان‌ها دارای اعتبار نیست چنانکه گویی سایر موجودات عقلانی لازم نیست بدان اعتنا کنند (Kant, 1998: 3). این ادعای کانت را می‌توان در سراسر متن یافت: اینکه اصل نهایی اخلاق باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد. اما وی با صراحت می‌گوید حقی نداریم آنچه را که شاید تنها تحت شروط امکانی بشریت دارای اعتبار باشد به عنوان دستورالعملی کلی برای هر ذات عقلانی برکشیم (Ibid: 20-21). حال دقیقاً مسئله این است که تحلیل کانت برای یافتن این دستورالعمل دقیقاً از جایی آغاز می‌کند که گویی بر اساس آن نقطه‌ی آغاز نمی‌توان گفت که این دستورالعمل می‌تواند برای تمامی موجودات عقلانی معتبر باشد. کانت تحلیل خود را از «شناخت عقلانی عام یا مشترک» آغاز می‌کند (Ibid: 7) تا سپس در ادامه به شناخت عقلانی فلسفی اخلاقی برسد. این یعنی وی از «آنچه ما به عنوان انسان» از اخلاق می‌فهمیم آغاز می‌نماید. کانت از این نقطه آغاز می‌کند تا سپس اصل نهایی اخلاق را در فرایند جستجوی آن بیابد تا به قانون اخلاق یا همان دستورالعمل کلی دست یابد. این تفسیر با توجه به متن خود کانت درست است که از خلال بررسی شناخت اخلاقی عام عقل بشری به اصل آن می‌رسیم (Ibid: 16). این قانون با تحلیل عقلانیت مشترک انسان‌ها جستجو می‌شود، به‌سادگی به این دلیل که تحلیل عقلانیت نزد ما تنها با تحلیل تنها نوع عقلانیتی که می‌شناسیم و بدان دسترسی داریم، یعنی عقلانیت انسان که پیش چشم ماست، ممکن است. حال اگر اصل نهایی اخلاق با تحلیل عقلانیت مشترک خودمان پیدا خواهد شد، چگونه می‌توان ادعا کرد که این اصل باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد؟ ما نمی‌توانیم بدانیم که نحوه‌ی استدلال یا نوع کنش دیگر موجودات عقلانی چگونه خواهد بود، پس در نگاه نخست کانت هیچ گونه توجیهی در اختیار ندارد که ادعای خود را مبنی بر اینکه قانون اخلاق باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد توجیه یا تبیین نماید. چرا که تنها از طریق تحلیل عقل انسانی نمی‌توان چنین ادعای بزرگی داشت. مفسران کانت عموماً این ادعای کانتی را مورد نقد قرار می‌دهند یا تبیینی از آن ارائه می‌کنند که مطابق آن ادعای کانت آنقدر هم عجیب ننماید. ما ابتدا دو نمونه از این تفاسیر را نشان داده آن‌ها را بررسی می‌نماییم سپس مطابق امکانات فلسفی متن کانت راه‌حلی را پیش می‌نهیم که صرفاً درون دستگاه فلسفی وی می‌تواند معتبر باشد، گرچه باید موافقت کنیم که مطابق عقلانیت عمومی و عرفی در نهایت امروزه نمی‌توان چنین ادعای بزرگی را با جرئت و جدیت تمام پیش چشم فیلسوفان اخلاق نهاد. اما هدف این نوشتار نه به کرسی نشاندن این ادعای کانتی است و نه دفاع از آموزه‌ی وی، بلکه فقط می‌خواهد تا جایی که از پس آن بر می‌آید ادعای کانتی را توضیح دهد و همچنین در طول این هدف، ایده‌ی کانتی در

¹ Groundwork for The Metaphysics of Morals

بهترین حالت پس از روشن شدن هر چه بیشتر نهایتاً بتواند در پژوهش‌های آتی به عنوان ایده‌ی مفید یا حداکثر، طبق بیان کانتی، تنظیمی، برای پژوهشگران مفید واقع شود.

تفسیر با توجه به مواجهه‌ی اولیه‌ی معقول با ادعای کانتی

اگرچه کانت ادعا می‌کند قانون اخلاق باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد، یعنی باید به عنوان اصل نهایی اخلاقی عمل نمودن همه‌ی موجودات عقلانی اعتبار داشته باشد، اما ما به عنوان انسان‌های قرن بیست و یکم احتمالاً نمی‌توانیم مواجهه‌ی همدلانه‌ای با وی داشته باشیم. امروزه واقعیت پلورالیسم معقول به عنوان واقعیت جوامع سیاسی دموکراتیک و غیر آن، و واقعیت تکثر فرهنگی به عنوان واقعیت بین‌مللی جهان امروز به رسمیت شناخته شده است. وقتی در خود یک جامعه‌ی انسانی و همچنین در جهان سیاسی و فرهنگی انسان‌ها نمی‌توان یک نحوه‌ی فکر کردن و یک نحوه‌ی مواجهه با مسائل اخلاقی یافت چرا که آموزه‌های فراگیر یا جامع مکاتب فکری و مذاهب مختلف مطابق پیشفرض‌ها و بافت‌های زمینه‌ای فرهنگی‌شان چنین اختلافی را ممکن می‌کند، اختلافاتی که همواره راه فهم و استدلال مشترک یا مشابه را برای حل مسائل اخلاقی و سیاسی مسدود می‌کند یا در بهترین حالت دشوار می‌نماید، اینکه جسارت به خرج دهیم و بگوییم قانون اخلاق باید برای همه‌ی انسان‌ها و همچنین بیش از این، برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد نمی‌تواند رأیی باشد که به راحتی پذیرفته شده یا با آن به عنوان اندیشه‌ای که باید آن را پیگیری جدی نمود رفتار شود. به همین جهت مفسر و شارح امروزی کانت تمایل دارد وقتی به این ادعای کانت می‌رسد آن را طوری تفسیر کند که یا بر دل خواننده‌ی امروزی کانت بیشتر بنشیند یا اینکه آن را از دلالت مطابقی عبارات صریح کانت مجزا سازد چرا که این دلالت مطابقی، اینکه این اخلاق یافت شده از طریق تحلیل عقلانیت انسانی باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد، آنقدر اندیشه‌ی عجیبی هست که برای برخی باورپذیر نیست که کانت چنین سخنی را با معنای دلالت مطابقی الفاظ مد نظر قرار داده باشد. گایر این ادعای کانتی را اینطور فهم می‌کند: «پافشاری او بر اینکه قانون اخلاق باید برای همه‌ی موجودات عقلانی ممکن معتبر باشد *طریقه‌ای است برای گفتن این مطلب که، فارغ از ویژگی‌های مختص به روان انسان و لذا مستقل از تمامی امیال یا خواهش‌های خاص او، قوانین اخلاقی باید برای همه‌ی آدمیان معتبر باشد، و این امر تنها زمانی میسر است که قانون اخلاق را بر پایه صرف عقل (مشترک در همه‌ی موجودات عاقل) بنا نهاد، زیرا عقل قابلیت است که انسان در آن با سایر موجوداتی که ممکن است روان‌شناسی‌شان با انسان متفاوت باشد شریک است» (Guyer, 2007, 29)*، تأکیدات از گایر نیست). آنچه از تفسیر گایر می‌توان دریافت این است

که این ادعای کانت در حقیقت یک ادعا نیست، بلکه باید صرفاً طریقه‌ای از بیان این ادعای بسیار حداقلی‌تر باشد که قانون اخلاق باید برای همه‌ی انسان‌ها معتبر باشد نه اینکه برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشد. نهایتاً ادعای کانت این خواهد بود که گرچه انسان‌ها دارای روان‌شناسی‌های متنوع و متفاوتی هستند، اما چون در عقلانیت مشترک هستند پس قانون عقلانیت مشترکشان باید برای همه‌ی آن‌ها یکسان باشد. خواندن کانت بدین شیوه اگرچه ادعای وی را به فهم عمومی ما از اخلاق می‌تواند نزدیک‌تر کند اما به بهای این که ادعای وی درباره‌ی معتبر بودن قانون اخلاق را برای همه‌ی موجودات عقلانی جدی نگیریم. حال آنکه اگر کانت واقعاً چنین ادعایی داشته باشد، که بنا بر تصریحات متعدد وی در متن هیچ بعید نیست که این ادعایی باشد که وی واقعاً بدان باور دارد، این تفسیر دقیق نخواهد بود.

به عنوان مثالی دیگر شیوه تفسیر نیکو اسکارانو با گایر متفاوت است. کانت در پیشگفتار کتاب بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق قوانین اخلاق را مبنای الزام لحاظ می‌کند^۲، که دارای ضرورت مطلق^۳ است (Kant, 1998: 2). در اینجا مجال این نیست بگوییم که چرا کانت قوانین اخلاق و اوامر اخلاقی را دارای ضرورت مطلق می‌داند، تنها بدین توضیح اکتفا می‌کنیم که طبق نظر کانت اینکه چنین نگرشی برای فلسفه اخلاقی باید داشته باشیم، خودبه‌خود بر مبنای ایده‌ی مشترک تکلیف و قانون اخلاقی^۴ مشخص می‌شود. شاید این دیدگاه را می‌توان بر مبنای آموزه‌ی واقعیت عقل که در نقد عقل عملی آمده است بهتر تفسیر نمود که توضیح کامل آن بررسی موضوع نوشتار حاضر را از تمرکز خواهد انداخت. اما به طور کلی نزد کانت این ضرورت مطابق با ساختار خود عقلانیت انسان به عنوان انسانی که دارای خودآیینی اخلاقی است محرز خواهد شد. پس نزد کانت ما این ضرورت مطلق را خودبه‌خود و با رجوع به عقلانیت خود خواهیم یافت. بدین ترتیب انسان ضرورت مطلق تکلیف اخلاقی را در خود می‌یابد. پس یک فرمان اخلاقی، مثلاً اینکه نباید دروغ بگوییم، ضرورت مطلق را همراه خود فرمان در پی خواهد داشت. ضرورت مطلق نزد کانت تنها زمانی ممکن می‌شود که این احکام اخلاقی بتوانند به عنوان اصول کلیت بخشیده شوند، به طوری که به عنوان فرمان‌ها یا اوامر ضروری برای همه‌ی حکم‌کنندگان مشترک در این عقلانیت معتبر باشند. حال اسکارانو با استفاده از تفسیری که تحت تأثیر اصطلاح‌شناسی ساول کریپکی است، نشان می‌دهد که چون این اصول قوتی و رای امکان خاص را نشان می‌دهند، به نظر می‌رسد که باید وضعیت وجهی ضرورت^۵ را با خود به همراه داشته باشند

² a ground of an obligation

³ absolute necessity

⁴ the common idea of duty and of moral laws

⁵ Modal status of necessity

(Scarano, 2006: 9). این واقعیت که اصول اخلاقی در خود وضعیت وجهی ضرورت را دارند یک نقطه شروع مهم روشی را برای نظریه‌های اخلاقی مهیا می‌سازد. بنابراین، اجرای آزمایش‌های فکری خلاف واقع رایج در اخلاق تنها در شرایطی امکان‌پذیر است که اصول ارزش‌گذاری از چنین عملیاتی پشتیبانی کند. اصول امکانی در موقعیتی نیستند که این کار را انجام دهند. کانت زمانی که از «موجودات عقلانی» سخن می‌گوید استفاده‌ی روشی از این ویژگی وضعیت وجهی ضروری اصول می‌کند (Ibid: 10). در این تفسیر هم گویی کانت از اینکه اصول اخلاق باید برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر باشند، نه به عنوان نوعی ادعا بلکه صرفاً به عنوان عبارتی برای تفهیم مطلب استفاده می‌کند. گرچه تفسیر اسکارانو نسبت به تفسیر گایر برتری دارد، از این جهت که ضرورت قانون اخلاق را به عنوان نوعی ضرورت منطقی و مطلق بهتر نشان می‌دهد، و در نتیجه هر موجودی که در عقلانیت با عقلانیت انسانی شبیه باشد در این الزام قانون هم شریک خواهد بود، اما در اینجا روش تفسیری وی با گایر این اشتراک را دارد که بیان کانتی در رابطه با اعتبار مطلق قانون اخلاق برای همه‌ی موجودات عقلانی را صرفاً نوعی طریقه‌ی بیان (در اینجا با این تفاوت ظریف که آن را طریقه‌ای روشی لحاظ می‌کند) می‌داند که می‌خواهد منظور کانت را در رابطه با این الزام برای ما روشن نماید.

هر دوی تفاسیر بالا به عنوان دو نمونه‌ای که به این ادعا به طور جدی نظر کرده‌اند، ادعای کانتی را از ادعا بودن تهی می‌کنند و آن را صرفاً طریقه‌ای برای بیان یا تفهیم منظور کانت در ادعایی دیگر، یعنی این ادعا که قانون اخلاق برای انسان‌ها ضروری است، می‌دانند. وضعیت تفسیر سایر مفسران کانت نیز چندان متفاوت نیست. اما اگر بتوان نشان داد که مطابق امکانات فلسفه‌ی اخلاق کانت این سخن وی مبنایی دارد و درون آن فلسفه قابل توجیه است، دیگر چنین تفاسیری را نمی‌توان تفسیر دقیقی از متن کانتی دانست، چرا که نتوانسته‌اند نشان دهند چرا وی چنین سخنی در رابطه با قانون اخلاق ادعا نموده است. در بخش بعد تلاش می‌کنیم تا خطوط تفسیری از متن کانت را ارائه دهیم تا نشان دهد سخن وی در رابطه با اعتبار مطلق قانون برای همه‌ی موجودات عقلانی مبنایی درون متن خود وی دارد.

اعتبار مطلق قانون برای همه‌ی موجودات عقلانی

نزد کانت الزام را نباید با بررسی طبیعت انسان یا اوضاع محیطی و جهانی که انسان در آن واقع شده است بلکه صرفاً باید بر مبنای مفاهیم عقل جستجو کرد. امر تجربی شاید بتواند قاعده‌ای بدهد اما هرگز نمی‌تواند قانونی را پیشنهاد کند (Kant, 1998: 3). گفتیم نزد کانت ضرورت مطلق تکلیف بر مبنای ایده‌ی عام تکلیف بدست می‌آید. آموزه‌ی آمیخته اخلاق که از احساس‌ها و تمایلات و همزمان برخی مفاهیم عقلانی بدست

آمده باشد، ذهن را در میان علل محرکه مذبذب می‌سازد (Ibid: 23). کانت معتقد است اصل نهایی اخلاق را تنها بر حسب عقل باید یافت و عمل طبق این اصل منحصراً عقلانی عمل اخلاقی خواهد بود. پس ضرورت مطلق عمل اخلاقی را تنها می‌توان بر حسب عقلانیتی مجزا از حس و تمایل و شرایط امکانی یافت چرا که امر تجربی در فلسفه‌ی کانتی نمی‌تواند یک معرفت کلی و ضروری را به ما بدهد. اگر بفهمیم این عقلانیت صرف چه ویژگی‌ای دارد که این ضرورت مطلق را بدست می‌دهد آنگاه باید دریابیم که چرا عمل مطابق آن برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر و یکسان است. نزد کانت عقل یکی بیشتر نیست که صرفاً در کاربردش متمایز شده است (Ibid: 5). همچنین برای کانت غیر ممکن است بتوان عقلی را تصور کرد که مقرون به آگاهی خودش درباره‌ی احکامش نوعی هدایت یا تأثیر خاص از غیر خودش دریافت کند، چون در آن صورت سوژه تعیین قوه‌ی حکم خویش را نه به عقل خود بلکه به نوعی سائق یا انگیزتار خارجی باید نسبت دهد (Ibid: 54). دلیل اینکه نباید چنین باشد این است که برای کانت عقل قوه‌ی خودفعالی محض^۶ است (Ibid: 57) که نشان‌دهنده‌ی خودانگیختگی‌ای چنان محض است که از هرچه قوه‌ی حس در اختیارش می‌گذارد به مراتب فراتر می‌رود. بدین جهت اگر عقل در حکم کردن خودش بخواهد منبعی جز خودش داشته باشد مطابق تعریف کانت یک عقلانیت محض نیست بلکه آمیخته است. عقل نظری در ساختن اصول معطوف به شناخت دارای این خودانگیختگی است، و از حس تأثیر نمی‌پذیرد، به طریق مشابه عقل عملی که عقل است و فقط از جهت کاربرد با عقل نظری متمایز است، باید دارای همین خودانگیختگی باشد و از حس در تقویم اصول خود تأثیری نپذیرد. پس اگر عقلانی بودن نزد کانت دارای این ویژگی‌هاست که باید مجزای از حس اصول خود را تقویم کند و باید حکم ضروری و کلی بدهد و دارای خودانگیختگی محض در برساختن احکام خود باشد، هر موجودی که دارای این ویژگی‌ها باشد باید در برساختن اصل نهایی اخلاق به نتیجه‌ای یکسان با اصل نهایی اخلاق نزد انسان برسد چرا که این اصل نهایی اخلاقی کلی و ضروری و غیر حسی است که بر مبنای خودانگیختگی محض سوژه برساخته شده است. بدین ترتیب کانت در ادعای خود که قانون اخلاق برای همه‌ی موجودات عقلانی معتبر است، چنین منظوری دارد و تنها طبق فهم خاص خود وی از عقلانیت می‌توانیم ادعای وی را توضیح داده فهم نماییم. اگر موجودی به این معنا عقلانی باشد، که دارای قوه‌ی عقلی باشد که غیر از قوه‌ی پذیرندگی، یعنی قوه‌ی حس است، که کار آن ساختن احکام و اصول کلی و ضروری است، در اصل نهایی عمل و اخلاق هر دو نوع عقلانیت یکسان عمل خواهند کرد و این اصل مشترک برای هر گونه موجود مشترک در این تعریف از عقلانیت معتبر خواهد بود.

^۶ pure self-activity

منابع

اصلی

- Kant, Immanuel (1998): Groundwork of The Metaphysics of Morals, Trnaslated and Edited by Mary.J Gregor, Cambridge University Press.

ثانوی

- Guyer, Paul (2007): Kant's Groundwork For The Metaphysics of Morals A Reader's Guide, Continuum.
- Scarano, Nico (2006): Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy, Edited by Christoph Horn and Dieter Schönecker, In KANT'S Groundwork For the Metaphysics of Morals Walter de Gruyter.

بخش انگلیسی

Contaminated by Metaphors: Erroneous Perceptions of Unknown

Seyed Hadi Is`haqi

MA Student of English Literature, Kharazmi University of Tehran

Hadi.isaac@yahoo.com

Abstract

Long have unknown diseases reigned terror upon humanity. As long as we do not know the cause or cure of the illness, not only unknown diseases create fear among people, but also, they create superstitions. We attribute the worst things to unknown diseases. Evil, death, weakness, and these features are attributed not to the illness, but to the patients. The patient loses his or her identity and becomes the diseases itself. Our language is contaminated by metaphors and we cannot disregard our biases. The disease is not related to the character of the patient. Nor is it a punishment sent from God.

Keywords: *Illness as Metaphor*, Metaphor, “Miss Gee,” Modernism, Repression, Susan Sontag, W.H. Auden

Introduction

Fulfillment is what humans have wanted since the dawn of man. Miss Gee is the epitome of an unfulfilled woman. She is alone, with no children, and no husband. Yet the question is why such a person's life is worth telling. Auden used the structure of the ballad for this poem. The rhythm is musical. By using repetitions, Auden is trying to mock the boring lifestyle of Miss Gee. The comical tone of the poem continues even though the doctor delivers the news of cancer. The personality has nothing to do with the disease that the person gets. It is a myth that repression can cause cancer. Language is the culprit of this way of thinking.

We are born into language. The language has been there in the world before us. We need to learn how to use this social structure. This social structure, language, is not separable from metaphor. We use metaphors in our day-to-day conversations. Some are used too much that they are considered as ordinary language by now, however, they are still metaphors. Metaphors

change our perception of the world. For instance, we say life is a journey, we believe that even though we suffer, there is a destination where something good is waiting. This metaphor makes us resilient; we tend to fight through the hardship of the journey for the sake of the destination. Diseases have been used as a metaphor for a long time. The metaphors surrounding the disease create our perception of the disease. We move far away from the actual disease because of the metaphor. The disease becomes the metaphor.

Contaminated by Metaphors

Cancer is both mysterious and unknown to us. We still do not know the cause or the treatment. Before cancer, Tuberculosis was the unknown and mysterious disease that was used as a metaphor. As Sontag asserts, “TB was thought to be an insidious, implacable theft of a life. Now it is cancer's turn to be the disease that doesn't knock before it enters” (Sontag 5). Since TB is not mysterious anymore, we do not hear TB metaphors anymore. The problem with unknown diseases is that “any disease that is treated as a mystery and acutely enough feared will be felt to be morally, if not literally, contagious” (Sontag 6). Hence, people will assume that the person with the unknown disease is amoral and this amorality is contagious. The terror surrounding the unknown diseases is different from other diseases. When someone has a heart problem or any known disease, people will not conceal the disease from them. They are not afraid of the disease. People with heart problems do not go to sanatoriums or chemotherapy. They live their lives and if they are lucky, they die in their sleep. As Sontag asserts,” But no one thinks of concealing the truth from a cardiac patient: there is nothing shameful about a heart attack. Cancer patients are lied to, not just because the disease is (or is thought to be) a death sentence, but because it is felt to be obscene—in the original meaning of that word: ill-omened, abominable, repugnant to the senses” (Sontag 9).

The literal definition of cancer and TB affects our way of seeing patients. The imagery which the name of cancer arouses disgusts people. Cancer's definition is:

The earliest literal definition of cancer is a growth, lump, or protuberance, and the disease's name—from the Greek *karkinos* and the Latin *cancer*, both meaning crab—was inspired, according to Galen, by the resemblance of an external tumor's swollen veins to a crab's legs; not, as many people think, because a metastatic disease crawls or creeps like a crab. (Sontag 10)

It was mentioned that TB once received the similar treatment as cancer. TB means, “the word tuberculosis—from the Latin *tuberculum*, the diminutive of *tuber*, bump, swelling—means a morbid swelling, protuberance, projection, or growth” (Sontag 10), also creates disturbing feelings. The literal meaning of these two diseases, let alone their connotations, is terrifying for the hearer. However, there is a difference between TB and cancer. The cause of these diseases was considered to be repression and lack of expression. The TB patients were thought to be artistic. Consider Keats and his poems, especially “Ode to a Nightingale.” The patient with TB was considered to be beyond human repression. Because of the disease, the patient was able to reach to unreachable truth of the world. As Sontag asserts:

TB makes the body transparent. The X-rays which are the standard diagnostic tool permit one, often for the first time, to see one's insides—to become transparent to oneself. While TB is understood to be, from early on, rich in visible symptoms

(progressive emaciation, coughing, languidness, fever), and can be suddenly and dramatically revealed (the blood on the handkerchief), in cancer the main symptoms are thought to be, characteristically, invisible—until the last stage, when it is too late. (Sontag 12)

The TB patient could see what he or she could not see before. The disease, with the help of the Romantics, became a trend in society. People tried to look ill. They thought being ill was a way of being artistic. Suddenly having TB was not that terrifying anymore. The authors could publish better pieces of art because of TB. One of the prescriptions was to travel to areas with better weather to heal TB. TB was considered the disease of the wet and humid cities so people went to places like Italy. This was the difference between TB and cancer. The patients who had cancer were not advised to change their location. The disease and the battle were inside the body and had nothing to do with the weather. Cancer, unlike TB, did not give meaning to life, a chance to experience and express what has been repressed. Sontag contends, “Nobody conceives of cancer the way TB was thought of—as a decorative, often lyrical death. Cancer is a rare and still scandalous subject for poetry; and it seems unimaginable to aestheticize the disease” (Sontag 20).

Before the Romantics, the excess of feelings was considered to be negative. Nevertheless, the excess of feeling was not unwelcome anymore after the Romantics. By changing the aura around the excess of feelings, the Romantics managed to change the definition of TB. TB became poetic. However, cancer did not get the same treatment. “Nobody conceives of cancer the way TB was thought of,” claims Sontag, “as a decorative, often lyrical death. Cancer is a rare and still scandalous subject for poetry; and it seems unimaginable to aestheticize the disease” (Sontag 20). When cancer becomes the subject of poetry, it would be like “Miss Gee,” an unfulfilled and lonely person. There is no dignity and no honor in her story, especially in the way that she is treated at the end. Cancer patients are not poetic like TB patients, they are considered losers, the one who will not be missed. For instance, Miss Gee in the church asks, “And said, ‘Does anyone care/ That I live on Clevedon Terrace/ On one hundred pounds a year?’” (Auden, lines 22-24). On another instance, “She passed by the loving couples, / And they didn’t ask her to stay.” (Auden, lines 43-44). It seems like no one cares about Miss Gee. She is invisible. Only in her dreams, good things happen to her. “That she was the Queen of France / And the Vicar of Saint Aloysius / Asked Her Majesty to dance.” (Auden, 26-28). But even in those dreams, the good things fall apart. “But a storm blew down the palace, / She was biking through a field of corn, / And a bull with the face of the Vicar / Was charging with lowered horn.” (Auden, 29-32). Miss Gee seems like the perfect candidate for cancer. The notion of relating the disease to the character started in the 19th century. Before that the disease was punishment sent from deities. Consider Oedipus. The disease came because of patricide and incest. But as Sontag asserts, “In the nineteenth century, the notion that the disease fits the patient’s character, as the punishment fits the sinner, was replaced by the notion that it expresses character” (Sontag 43). The disease was about the character, not punishment anymore. As mentioned above, the artistic character would get TB and the losers will get cancer. Miss Gee is a devout Christian. Her disease is not a punishment, it is about her character. As Doctor Thomas in the poem says, “‘Childless women get it. / And men when they retire; / It’s as if there had to be some outlet / For their foiled creative fire.’” (Auden, lines 73-76). We have always used diseases as adjectives. Sontag argues:

Epidemic diseases were a common figure for social disorder. From pestilence (bubonic plague) came "pestilent," whose figurative meaning, according to the Oxford English Dictionary, is "injurious to religion, morals, or public peace—1513"; and "pestilential," meaning "morally baneful or pernicious—1531." Feelings about evil are projected onto a disease. (Sontag 60).

We still use diseases as metaphors. The connotations of TB and cancer are different. Sontag argues, "for more than a century and a half, tuberculosis provided a metaphoric equivalent for delicacy, sensitivity, sadness, powerlessness; while whatever seemed ruthless, implacable, predatory, could be analogized to cancer" (Sontag 64). Cancer is a disease for people like Miss Gee.

It is almost impossible to escape from the labyrinth of metaphors. We cannot put aside our deep-rooted beliefs about the diseases. The problem is that our idea of the disease is contaminated by metaphors. When we think of the disease, we do not think of the disease itself. We think about the perception of the disease. long have we used disease metaphors in politics. How can we not be affected by these metaphors? Our perception is contaminated. For instance, when Machiavelli uses disease to explain the affair, he says:

In the commencement is easy to cure, and difficult to understand; but when it has neither been discovered in due time, nor treated upon a proper principle, it becomes easy to understand, and difficult to cure. The same thing happens in state affairs, by foreseeing them at a distance, which is only done by men of talents, the evils which might arise from them are soon cured; but when, from want of foresight, they are suffered to increase to such a height that they are perceptible to everyone, there is no longer any remedy. (Machiavelli 413)

A disease is equal to evil which cannot be stopped. Consider someone who has read Machiavelli and now he or she is diagnosed with cancer. There is no remedy for his or her disease and also, he or she is considered evil. The politicians still use disease metaphors to evoke feelings. "Hitler, in his first political tract, an anti-Semitic diatribe written in September 1919, accused the Jews of producing 'a racial tuberculosis among nations.' Tuberculosis still retained its prestige as the overdetermined, culpable illness of the nineteenth century" (Sontag 83). However, the Nazis changed their opinion. As discussed before, the treatment of TB was not so harsh. Traveling to better places, away from stress and the city. The treatment of cancer on the hand is sometimes even deadlier than the disease. Therefore, the Nazis uses cancer as a metaphor to describe the Jews. There are a lot of instances where cancer is used in politics. This unknown disease is still a great vehicle for conveying the message and evoking people's feelings. Sontag, who had cancer herself, brings more instances of politicians using cancer as a metaphor. She adds:

Trosky called Stalinism the cancer of Marxism; in China in the last year, the Gang of Four have become, among other things, "the cancer of China." John Dean explained Watergate to Nixon: "We have a cancer within—close to the Presidency— that's growing." The standard metaphor of Arab polemics—heard by Israelis on the radio every day for the last twenty years—is that Israel is "a cancer in the heart of the Arab world" or "the cancer of the Middle East," and an officer with the Christian Lebanese

rightist forces besieging the Palestine refugee camp of Tal Zaatar in August 1976 called the camp "a cancer in the Lebanese body." (Sontag 84)

Cancer is the worst adjective we can ascribe to someone else. Cancer is equal to evil and death. Doctor Thomas tells his wife that "He said: 'I saw Miss Gee this evening / And she's a goner, I fear.'" (Auden, lines 79-80). The person who has cancer is no longer a person, he or she becomes a subject. In the end, Miss Gee is just a subject for scientific purposes, nothing more. No children, no husband, and no one else to weep for her. However, the purpose of this paper is to show that the character has nothing to do with the disease. We see a lot of people like Miss Gee every day. Does every one of them have cancer? This loneliness is just the state of our modern life. In fact, we try to attribute gloomy parts of our lives to the disease. Think about the treatment of TB. Going away from the city. Modern-day is all about energy and consuming energy. The patients with cancer and TB are lethargic. They do not have the energy anymore, as if the city drained them. We blame the city for the disease, but how about other people in the city? The disease has nothing to do with the character. Until we know what causes these unknown diseases, we blame imaginary causes. It is only when we find out the cause that we can let go of the metaphors. For instance, because the Nazis know the cause of TB, they changed their metaphor to cancer. Once they know what causes cancer, they change their metaphor again.

Conclusion

Language, the social structure that we are trapped in, shapes our minds. It is hard to flee from the superstitions surrounding our understating of the unknown disease. The doctor blamed Miss Gee's background for her illness; however, the background has nothing to do with the disease. The disease is not a punishment nor an expression of the character. With all being said, we assume that the character is related to the disease because of the metaphors that we use. It is not an easy task to ignore the metaphors used by politicians to talk about horrible events. Politicians use cancer to describe the worst people and events. Our environment is contaminated by metaphors; hence we eventually believe the metaphors surrounding cancer. We consolidate the illusions and superstitions about cancer. Miss Gee is a perfect example of how people think of cancer. Auden tells us what people think of someone who has cancer and what kind of people are diagnosed with cancer. The comic tone of the poem mocks not only the life of Miss Gee but the perception of the cancer.

References

- “Avoiding the Regress.” 2014. In *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism*, edited by Peter D. Klein and John Turri, 227-242. N.p.: OUP Oxford. 10.1093/acprof:oso/9780199609598.001.0001.
- Empiricus, Sextus. 2000. *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. N.p.: Cambridge University Press.
- - “Avoiding the Regress.” 2014. In *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism*, edited by Peter D. Klein and John Turri, 227-242. N.p.: OUP Oxford. 10.1093/acprof:oso/9780199609598.001.0001.
- - Empiricus, Sextus. 2000. *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. N.p.: Cambridge University Press. Auden, W H, and Edward Mendelson. *Collected Poems*. New York, Vintage International, Vintage Books, 1991.
- Machiavelli, Niccolò. *History of Florence and of the Affairs of Italy, From the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent; Together With the Prince, and Various Historical Tracts. A New Translation*. Hardpress Publishing, 2012.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor*. Farrar Straus and Giroux, 1988.

Beyond Persuasion: Exploring the Core Elements of James Crosswhite's "Deep Rhetoric"

Sayed Mahdi Mir

MA student of Islamic Philosophy at Shahid Beheshti University of Tehran, Iran

s.mir@mail.sbu.ac.ir

Abstract

James Crosswhite's *"Deep Rhetoric: Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom"* intricately examines the historical clash between philosophy and rhetoric, rooted in ancient Greek intellectual history. Departing from established perspectives of Ricoeur and Gadamer, Crosswhite navigates this intellectual landscape, aiming to untangle the intricate historical complexities that have kept philosophy and rhetoric at a distance. Engaging with a diverse range of subjects, from Socratic critiques to Heidegger's discourse on Aristotle's rhetoric, Crosswhite advocates for the enduring significance of rhetoric. While eschewing the introduction of a new rhetorical theory, he introduces "Deep Rhetoric," transcending traditional interpretations and delving into the profound philosophical dimensions of human communication. Crosswhite's exploration answers pivotal questions, revealing deep rhetoric's philosophical essence, dynamic attributes, reciprocal influence on understanding, the pivotal role of "logos", and its extension beyond mere linguistic skill into a profound philosophical dimension. This nuanced understanding sheds light on the intricate relationship between rhetoric and philosophy.

Key words: deep rhetoric, philosophical foundation, dynamic sharing of beliefs, Logos, understanding of reality

Introduction

In his work *"Deep Rhetoric: Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom,"* James Crosswhite, a professor at the University of Oregon, navigates the enduring conflict between philosophy and rhetoric, a tension rooted in ancient Greek intellectual history. Diverging from established viewpoints articulated by figures like Ricoeur and Gadamer, Crosswhite embarks on a distinctive exploration. His aim is to unravel the historical complexities that have kept philosophy and rhetoric at a distance. As he engages with a spectrum of subjects – from Socratic critiques of rhetoric to Gadamer's philosophical hermeneutics and Heidegger's discourse on Aristotle's rhetoric – Crosswhite defends the significance of rhetoric. While refraining from introducing a new rhetorical theory, he introduces the concept of "Deep

Rhetoric," drawing inspiration from Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's "New Rhetoric." For Crosswhite, "deep rhetoric" transcends traditional interpretations, moving beyond mere superficial persuasion.

By delving into Crosswhite's notion of "deep rhetoric," crucial questions come to the forefront. Does rhetoric possess a philosophical dimension? Is it a static concept, or does it encompass dynamic aspects? Does rhetoric reciprocally influence our understanding? What pivotal role does "logos" play? Ultimately, does rhetoric extend beyond a linguistic skill to encompass a profound philosophical dimension? Exploring these facets offers a nuanced understanding of Crosswhite's perspective and sheds light on the intricate relationship between rhetoric and philosophy.

Core Principles of Deep Rhetoric

In his exploration of deep rhetoric, James Crosswhite elucidates fundamental principles that redefine traditional notions of rhetoric. Deep rhetoric, firmly rooted in philosophy, transcends conventional communication, emphasizing that persuasion is not merely linguistic prowess but an intrinsic part of human cognition and comprehension. It operates as a vital force in shaping perceptions of reality, ethics, and justice, delving beyond surface-level interactions to unravel the nuanced dimensions of beliefs and commitments. Central to deep rhetoric is the concept of dynamic sharing, transforming argumentation into a collaborative process where individuals contribute to a comprehensive, shared understanding. Additionally, the acknowledgment of the significance of logos underscores the role of reasoned argumentation in fostering effective communication and mutual understanding. This paradigm shift challenges and enriches our understanding of rhetoric's traditional boundaries, emphasizing its deeper connection to philosophical dimensions.

Redefinition of Traditional Notions

The core principles of deep rhetoric, as expounded by James Crosswhite, instigate a profound redefinition of traditional concepts within rhetoric. Traditionally, rhetoric is often perceived as a superficial art of persuasion, focused on the manipulation of language for effective communication. However, deep rhetoric, grounded in philosophy, expands this understanding by positing that effective communication is not solely about linguistic skill or persuasion. Instead, it is deeply embedded in human cognition and comprehension.

One transformative aspect is how deep rhetoric reconceptualizes the role of rhetoric in shaping human perception. Traditional rhetoric is often associated with convincing or swaying opinions through persuasive language. In contrast, deep rhetoric asserts its fundamental role in shaping how individuals perceive reality, ethics, and justice. It moves beyond the surface-level impact of persuasive language, delving into the intricate aspects of human beliefs and commitments. In doing so, deep rhetoric enriches our comprehension of the world, acknowledging that communication is a multifaceted process intricately linked to our philosophical understanding.

A pivotal departure from traditional rhetoric lies in the emphasis on dynamic sharing within deep rhetoric. While conventional rhetoric often portrays argumentation as a clash of ideas, deep rhetoric redefines it as a collaborative process. Here, individuals actively engage in

the dynamic sharing of their beliefs and commitments, contributing to a more comprehensive and shared understanding. This collaborative approach challenges the traditional notion of rhetoric as a one-sided persuasive tool and underscores its role as a cooperative endeavor that builds shared perspectives.

Furthermore, the acknowledgment of the significance of logos, encompassing reason and discourse in the rhetorical tradition, marks a departure from conventional rhetoric. Deep rhetoric recognizes that reasoned argumentation is not only an effective means of communication but a foundational element in fostering mutual understanding. The inclusion of logos in the framework of deep rhetoric thus challenges the traditional boundaries of rhetoric, positioning it as philosophical process integral to human communication.

In summary, the exploration of how these principles redefine traditional notions of rhetoric reveals a paradigm shift. Deep rhetoric transforms rhetoric from a superficial tool of persuasion to an intrinsic part of human thinking and understanding, shaping perceptions, fostering collaboration, and emphasizing reasoned discourse.

Philosophy's Role in Communication within Deep Rhetoric:

In the context of deep rhetoric, philosophy serves as a guiding force that informs the approach to communication. It transforms rhetoric from a static concept to a dynamic and reciprocal process deeply embedded in the complexities of human thought. Philosophy, in this sense, becomes a lens through which communication is understood and practiced. Deep rhetoric acknowledges the profound impact of philosophical dimensions on human understanding, ethics, and justice. It invites an exploration of beliefs and commitments that surpass the surface level, fostering a more comprehensive and shared understanding. As a result, philosophy becomes a catalyst for dynamic sharing within deep rhetoric, influencing the way individuals engage in argumentation and contribute to collective comprehension. In summary, the examination of the philosophical foundations that underpin Crosswhite's deep rhetoric highlights the inseparable link between philosophy and effective communication, shaping a paradigm where rhetoric transcends traditional boundaries and becomes an intrinsic part of human reasoning.

Crosswhite's Views on the Interactive Nature of Belief-Sharing:

James Crosswhite's views on the interactive nature of belief-sharing within deep rhetoric underscore its pivotal role in effective communication. He contends that dynamic sharing goes beyond the surface-level clash of ideas, emphasizing a cooperative process where individuals actively contribute to a more comprehensive and shared understanding. Crosswhite's exploration delves into the intricacies of how beliefs and commitments are exchanged, highlighting the significance of this interactive dimension in reshaping rhetorical traditions. In his conceptualization, deep rhetoric envisions a communicative landscape where diverse perspectives converge, fostering a collective understanding that transcends traditional boundaries. This examination reveals Crosswhite's commitment to redefining rhetoric as a collaborative endeavor, challenging conventional views and promoting a richer, interactive exchange of beliefs.

Logos Redefining and Shaping Rhetorical Traditions:

Crosswhite's exploration into the role of Logos signifies a transformative shift in how rhetorical traditions are perceived and understood. In deep rhetoric, Logos is not confined to a mere instrument of persuasion; rather, it emerges as a philosophical linchpin that shapes and redefines the very essence of rhetoric. The traditional boundaries that confined Logos to the realm of persuasive language are dismantled, and its significance is elevated to a foundational element in fostering mutual understanding. By emphasizing the dynamic sharing of beliefs and commitments, Logos in deep rhetoric reshapes the traditional rhetoric, turning it into a more collaborative and interconnected process. This exploration unveils Crosswhite's vision of Logos as a central and dynamic force, steering rhetoric away from one-dimensional persuasion toward a profound, philosophical engagement in human communication.

Ethical Dimensions in Crosswhite's Deep Rhetoric:

Within the realm of deep rhetoric, James Crosswhite places a significant emphasis on ethical dimensions. The ethical considerations extend beyond the conventional understanding of rhetoric as a persuasive tool to a more profound engagement with values, justice, and moral reasoning. Deep rhetoric challenges the superficiality of traditional approaches by acknowledging the ethical implications embedded in communication. It prompts individuals to reflect on the ethical dimensions of their beliefs and commitments, fostering a more responsible and conscientious form of rhetoric. In essence, Crosswhite's deep rhetoric invites a reevaluation of the ethical foundations within communication, transforming it into a morally conscious endeavor that goes beyond mere persuasion to contribute meaningfully to the ethical fabric of human interaction.

Conclusion

In the exploration of James Crosswhite's deep rhetoric, several key elements and components have emerged, reshaping our comprehension of the intricate relationship between rhetoric and philosophy. At its core, deep rhetoric reveals a philosophical essence, challenging the conventional perception of rhetoric as a mere tool for persuasion. Instead, it positions effective communication as an intrinsic aspect of human cognition and understanding. The dynamic attributes embedded in deep rhetoric redefine traditional notions by emphasizing collaboration and the dynamic sharing of beliefs, transforming rhetoric into a cooperative endeavor that builds shared perspectives.

Crucially, deep rhetoric's reciprocal influence on understanding surpasses the surface-level impact of persuasive language, acknowledging its fundamental role in shaping perceptions of reality, ethics, and justice. The pivotal role assigned to "logos" within the framework of deep rhetoric marks a departure from conventional rhetoric, recognizing reasoned argumentation not merely as an effective means of communication but as a foundational element fostering mutual understanding.

As the boundaries of deep rhetoric extend beyond linguistic skill, it encompasses a profound philosophical dimension. This nuanced understanding sheds light on the intricate relationship between rhetoric and philosophy, unveiling a paradigm shift that positions deep rhetoric as a transformative force in shaping human thought, fostering collaboration, and emphasizing reasoned discourse. In essence, the exploration of Crosswhite's deep rhetoric

transcends traditional boundaries, offering a comprehensive perspective that intertwines rhetoric and philosophy in a dynamic and reciprocal interplay of ideas..

Reference

- Crosswhite, James (2013). *Deep Rhetoric: Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*. University of Chicago Press.

Existential Depression: A Critique of the Existential Psychotherapy Approach

Amirreza Abachinejad Asl
M.A. in Philosophy – University of Tehran
Amirreza.abachi@gmail.com

Abstract

Existential depression revolves around the inherent meaning of life. Unlike common clinical depressions, existential depression lacks identifiable neurobiological or psychological causes, suggesting a non-pathological nature. Existential psychotherapy proposes a two-stage philosophical intervention to address individuals experiencing existential depression. The initial stage aims to help individuals accept the inherent uncertainty of life's meaning, while the subsequent stage guides them to attribute personal meaning to their lives. This paper critically examines the initial stage of existential psychotherapy, arguing that: (i) it contradicts the second stage of this therapy and conflicts with its philosophical principles, and (ii) it gives rise to existential anxiety.

Keywords: Existential Depression, Existential Psychotherapy, Authenticity, Meaning of Life, Uncertainty

Introduction

Existential depression, a concept that has garnered significant attention in recent decades, has been the focus of both philosophy and psychology. Häfner (1954) was the first to use the concept of 'existential depression' to describe a state in which the person's depression does not have an apparent connection to earlier psychiatric traumas, but rather is primarily concerned with the meaning of life (Wang, 2022: 2359).

In general terms, existential depression, closely related to concepts such as existential anxiety, loneliness, and frustration, revolves around existential concerns including death, isolation, identity, freedom, and meaning. The common thread among these concepts is the notion of meaning in life. Individuals struggling with this type of depression experience distress from a

lack of meaning in life or from a sense of hopelessness in discovering meaning and value in life (Berra, 2021: 761).

The non-pathological nature of existential depression has led to philosophical approaches being considered in addressing such a condition. These approaches argue that psychological interventions alone may not be effective in dealing with individuals experiencing existential depression (Van Deurzen, 2014: 74; Wang, 2022: 2362).

The predominant philosophical approach to addressing existential depression is known as 'existential psychotherapy.' This approach, which gained prominence in the early 20th century through the works of Otto Rank, draws from existential philosophies, including those of Heidegger, Nietzsche, Sartre, and Camus, and aims to help individuals facing existential depression by adopting a personal and phenomenological perspective (Kenward and Van Deurzen, 2005: 84; Kovary, 2020: 4270).

According to this approach, individuals experiencing existential depression exhibit two key characteristics: (i) their preoccupation with existential concerns is not transient but has become a persistent and irreversible concern. (ii) These individuals have reached an existential crossroads where they no longer accept traditional answers to the question of life's meaning without rational inquiry. They strive to authentically arrive at a rational answer. (Van Deurzen, 2014: 93; Berra, 2021: 764).

Existential psychotherapy proposes a two-stage intervention for individuals grappling with existential depression. In the initial stage, the individual needs to come to terms with the idea that the inquiry into the inherent meaning of life cannot yield any certain answer. In the subsequent stage, the person should be guided towards the realization that they must personally attribute meaning and value to their own life and live accordingly (Berra, 2021: 761).

This paper raises critiques against existential psychotherapy from both philosophical and psychological perspectives. Philosophically, I argue that the initial step in existential psychotherapy, addressing existential depression, contradicts the therapeutic approach's second stage. Moreover, I contend that attributing relativity and uncertainty to the ultimate meaning of life conflicts with the fundamental philosophical principles underlying existential therapy. From a psychological standpoint, I assert that the first step of existential psychotherapy gives rise to other psychological issues, such as existential anxiety. Instead, I argue that individuals grappling with existential depression, and its aforementioned characteristics, should authentically and rationally embrace the inherent meaninglessness of life, rather than accepting uncertainty.

Treating Existential Depression

First Stage: Uncertainty

The existential psychotherapy approach, drawing from the philosophy of Camus, asserts that the questioning the inherent meaning of life is, in fact, a transcendence of the limits of reason. Based on this perspective, the structure of human reason inherently seeks answers to the 'whys' and the ultimate purpose, questioning the overall purpose of human existence (MS, 19-20). However, due to its limitations, reason can never have the capacity to fully comprehend the essence and purpose of life. Individuals grappling with this question must first acknowledge

and accept this inherent limitation. They must recognize that no definitive rational answer can be provided to the question of life's meaning (Berra, 2021: 760).

Central to this viewpoint is the understanding that while individuals may reject traditional answers, such as religious responses, they must also accept that human reason cannot definitively question the validity of traditional answers nor can it substitute itself as a certain source of meaning and value.

Second Stage: Meaning-Making and Authentic Living

After the initial stage of intervention, the individual is left grappling with a significant question: If a definitive and rational answer to the question of life's meaning cannot be attained, how should I navigate my own existence? It is in the second stage that the individual's personal and autonomous perspective on life becomes more prominent within the existential therapy approach.

Drawing inspiration from Nietzsche's philosophy, the existential therapy approach asserts that individuals must actively fill their own lives with meaning. In the previous stage, the notion of absolute meaning is relinquished, acknowledging the inherent relativity and uncertainty surrounding the quest for life's ultimate purpose. With this understanding, individuals are called upon to embrace their freedom and assume full responsibility for their own lives. In this transformative stage, individuals are encouraged to redefine the meaning and value of their existence based on their unique potentials, interests, and core desires (Wang, 2022: 2361).

Criticizing the Existential Psychotherapy Approach

My argument against this perspective draws from both philosophical and psychological grounds.

Philosophical Ground

The two aforementioned stages of therapy appear to be contradictory. It is challenging for an individual to simultaneously embrace the notion that there is no certain answer to the question of life's meaning, including the inability to categorically deny conventional and traditional meanings, while also accepting the responsibility to actively create meaning in their own lives.

In fact, the issue with the existential therapeutic approach lies in its utilization of the concepts of authenticity and freedom to address existential depression, yet it fails to grasp a comprehensive understanding of these concepts. This perspective places the expectation on individuals to assume responsibility for their own lives, while simultaneously suggesting that their life's responsibility may still lie beyond their control. It becomes challenging to accept such a contradictory situation.

An authentic individual is someone who acknowledges their sole responsibility for their own life, refusing to let external factors dictate the meaning and value of their existence. Such a person recognizes that, from a rational standpoint, there is no external source capable of bestowing meaning upon their life. Thus, when confronted with the question about the intrinsic meaning of life, the individual must take a decisive position. They must either fully embrace their authenticity or reject it altogether, either accepting that the source of meaning resides

within themselves or conceding that it exists beyond their personal being. There is no room for a middle ground or compromise in this pivotal choice (Golomb, 2012: 73).

We previously mentioned that the existential therapeutic approach draws from Camus' philosophy and incorporates the concept of uncertainty regarding the meaning of life. However, the interpretation of this perspective regarding the concept of uncertainty in Camus' philosophy is not entirely accurate. Camus does not claim that rationally discovering the meaning of life is impossible, and therefore, it may have some meaning. Instead, he argues that rationally speaking, it is certain that this life lacks meaning and value. Therefore, he asserts that if we want to accept a meaning beyond what reason comprehends, we have no choice but to make a non-rational leap. That is why, in opposition to Kierkegaard's view, he states:

“Kierkegaard may shout in warning: ‘If man had no eternal consciousness, if, at the bottom of everything, there were merely a wild, seething force producing everything, both large and trifling, in the storm of dark passions, if the bottomless void that nothing can fill underlay all things, what would life be but despair?’ This cry is not likely to stop the absurd man. Seeking what is true is not seeking what is desirable. If in order to elude the anxious question: ‘What would life be?’ one must, like the donkey, feed on the roses of illusion, then the absurd mind, rather than resigning itself to falsehood, prefers to adopt fearlessly Kierkegaard's reply: ‘despair.’ Everything considered, a determined soul will always manage” (MS, 32).

In fact, contrary to Berra's (2021) assertion that ‘questions such as ‘What is the meaning of life?’ can never receive answers free of uncertainty,’ Camus argues that the answer to this question is entirely definitive within the realm of reason: life has no inherent meaning. According to Camus, the reason why accepting this certainty is difficult for humans is because the rational response to this question is not pleasing to the human condition. However, the authentic individual willingly embraces the bitter truth of this definitive and nihilistic response (MS, 31-33).

Nietzsche's philosophy, which underpins the second stage of existential therapy, resonates with the perspective put forth in the current discussion regarding the undeniable certainty of life's meaninglessness. Nietzsche explicitly argues that nature, in its essence, lacks inherent meaning, and any significance attributed to life is a result of human agency at a particular point in time. With the death of God and the collapse of moral absolutes, Nietzsche maintains that we are exposed to existence in its most profound and distressing form, devoid of meaning or purpose (Nietzsche 1887 [1974], §55).

Indeed, the affirmation of life and individual meaning-making in the philosophies of Nietzsche and Camus is only possible by accepting the inherent meaninglessness of life. A definitive and unwavering perspective on the inherent meaninglessness of life, namely nihilism, is a condition for the possibility of accepting individual responsibility for life and filling the void of this meaninglessness based on personal values.

Psychological Ground

Some psychological approaches, such as Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT), Insight-Oriented Therapy, and Acceptance and Commitment Therapy (ACT), argue that individuals can experience greater peacefulness with their distressing issues when they have a

clear understanding of them in the first place and choose to embrace them. Based on this perspective, avoiding the primary concern that triggers our distress leads to heightened confusion and entanglement in uncertainty, ultimately worsening the symptoms. In contrast, individuals should cultivate the ability to confront their concerns with a clear and responsible mindset, thoroughly understand them, and ultimately embrace and accept them (Baer and Krietemeyer, 2006: 18).

The existential psychotherapy approach claims to align with this perspective. Accordingly, it suggests that individuals who grapple with the question of life's inherent meaning should not avoid their concerns but instead possess the ability to genuinely confront them. However, the initial stage in existential psychotherapy for addressing existential depression contradicts the aforementioned perspective. Although it may initially appear that the individual's concern regarding the meaning of life has not been left unanswered, in reality, the provided response is hollow. The individual seeks the possibility of a rational answer to the question of life's meaning, and the existential therapy approach asserts that arriving at such an answer is undoubtedly impossible. This therapeutic approach plunges the individual, who is already grappling with anxiety and confusion due to their concern, into the depths of uncertainty.

It is precisely this uncertainty that gives rise to existential anxiety (Landau et al., 2013: 201). In fact, individuals who seek therapy for depression and despair stemming from existential concerns surrounding the meaning of life now face an intensified level of existential anxiety. They are confronted with the realization that the question they are grappling with lacks a definitive answer, and uncertainty lies at the core of such a profound inquiry.

In addition to the psychological perspectives mentioned earlier, such as MBCT, IOT, and ACT, certain philosophical viewpoints also endorse the idea that a deep understanding and acceptance of existential concerns can aid individuals in attaining tranquility. Camus asserts that it is only through understanding and accepting the absurdity of existence that one can embrace life, liberated from anxiety and existential anguish (N, 69). Arthur Schopenhauer, in his work *The World as Will and Representation*, posits that an individual who transcends the sufferings of life and reaches a state of pure knowledge, perceiving the inherent meaninglessness of existence, can confront the challenges and adversities of life with increased ease and acceptance (WWR I, 400-401).

Accordingly, we can argue that in the case of patients with existential depression, embracing the inherent meaninglessness of life, which may appear paradoxical at first glance, facilitates a transition from distress and ambiguity to a state of peacefulness. Instead of demanding that they abandon their concerns without resolution, we should encourage them to delve deeper into the realm of philosophy, where their issues originated, to expand their understanding and ultimately embrace a rational response. This approach not only helps them liberate themselves from existential anxiety stemming from uncertainty but also enables them to attain a peaceful state of mind. Furthermore, it aids them in coping with the meaninglessness of life and embracing individual and authentic solutions, such as Nietzschean approach to attributing meaning to life, as illustrated in the previous section.

References:

- Baer, R. A., & Krietemeyer, J. (2006). Overview of mindfulness-and acceptance-based treatment approaches. *Mindfulness-based treatment approaches: Clinician's guide to evidence base and applications*, 3-27.
- Berra, L. (2021). Existential depression: A nonpathological and philosophical-existential approach. *Journal of Humanistic Psychology*, 61(5), 757-765.
- Camus, A. (1955). *The Myth of Sisyphus*. [MS] 1942. Translated by Justin O'Brien.
- Camus, A. (2012). *Lyrical and critical essays*. Vintage.
- Golomb, J. (2012). *In search of authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*. Routledge.
- Kenward, R., & Van Deurzen, E. (2005). Dictionary of existential psychotherapy and counselling. *Dictionary of Existential Psychotherapy and Counselling*, 1-240.
- Kovary, Z. (2020). Rank, Otto. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, 4265-4280.
- Kretschmer, M., & Storm, L. (2018). The relationships of the five existential concerns with depression and existential thinking. *Int J Existential Psychol Psychother*, 7, 20.
- Landau, M. J., Greenberg, J., & Kosloff, S. (2013). Coping with Life's One Certainty: A Terror Management Perspective on the Existentially Uncertain Self. In *Handbook of the uncertain self* (pp. 195-215). Psychology Press.
- Nietzsche, F. W., & Kaufmann, W. A. (1974). *The Gay Science with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Translated, with Commentary, by Walter Kaufmann.--.
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation: In 2 Volumes*. Dover Publications.
- Van Deurzen, E. (2014). Structural existential analysis (SEA): A phenomenological research method for counselling psychology. *Counselling Psychology Review*, 29(2), 70-83.
- Wang, Y. (2022, December). Research on Prevention of Affective Nihilism in Existential Depression: an Existential Approach in Educational Settings. In *2022 5th International Conference on Humanities Education and Social Sciences (ICHES 2022)* (pp. 2358-2364). Atlantis Press.

A reflection on Ricoeur's philosophical path from his concept of “understanding” to the formulation of his idea of “self-understanding” as a construction of narrative identity

Beatrice Sofia Vitale
University Complutense of Madrid
beatricv@ucm.es

Abstract:

This reflection aims to investigate how Ricoeur applies and develops, throughout his works that belong to the 70s and 80s, the concepts of understanding and self-understanding to formulate his own theory of action. The path that we have proposed will lead us to identify internal changes to his idea of understanding that, in his latest poetic writings, will be rather an understanding as a construction of his own identity of the reader that is related to the narratives that accompany him and will accompany him throughout his life.

The proposed reflection focuses on Ricoeur's study of the notion of “understanding” based on a comparison between the analysis of this concept that this author proposes throughout the 70s, and the foundations of understanding defined by Hans- Georg Gadamer in *Truth and Method* (1960).

The path outlined will show how the idea of understanding will lead, in Ricoeur, to a theory of action, which, respectively, will be influenced by Gadamerian hermeneutical thought and by Aristotle's *Poetics*.

The decision to examine the notion of understanding from this decade onwards was influenced by multiple factors. We believe, in fact, that these years represent a turning point in Ricoeur's hermeneutical thought since, as he states, by undertaking a fruitful dialogue with Gadamer and

by virtue of the influence that the notion of "fusion of horizons"¹ will have on philosophical reflections, he begins to direct his attention to the text whose hermeneutical analysis will open the way for his subsequent studies on "text as story."

The attention paid to the text is in Ricoeur an extension of the interest aroused in it by the famous opposition of the hermeneutic tradition between explanation and understanding², of which Gadamer also takes charge. Opposition that Ricoeur, in one of the essays of particular importance for our reflection (as it appears in the quote), promises to overcome:

The years that separate *The Rule of Metaphor* from *Time and Narrative I* (1983) were marked by an exploration that exploded in several directions, the results of which he would try to bring together in *Oneself as Another* (1987). [...]. By the way, the myth was already a text with respect to the symbol. The poem was also a text with respect to metaphor. The story will be, a few years later, the text par excellence. But I did not have a specific analysis instrument for the text as such. The first attempt in this sense dates back to 1970, with the essay published in tribute to H.G. Gadamer, under the title "What is a text? Explain and understand." [...]. Furthermore, the text revealed itself to be the appropriate level where the dialectic between explaining and understanding was played out, as already indicated by the title of the 1970 essay (Ricoeur, 2021, p. 51) [my translation].

The importance and attention paid to the text, the introduction of the dialectic between explanation and understanding and the constant dialogue with Gadamer will lead us, therefore, to embark on the path starting from the conception of understanding that Ricoeur outlined

¹ Although we will carefully examine this famous concept of Gadamer's later, we did not want to leave the opportunity to present it with these words from Grondin: "Thanks to it [the fusion of horizons], I fully understand the horizon of the past. But I only get that from the current horizon. Understanding must be conceived as an event achieved from a fusion of horizons and must be done to a greater degree than modern consciousness about the method is willing to admit" (Grondin, 1999, p. 102) [my translation].

² We consider it essential, in order to avoid misunderstandings throughout our analysis, to clarify some issues about the use of the terms "understanding" or "interpretation" that, together with the term "explanation", we will use to refer to the famous Diltheyan dialectic., which Ricoeur presents as follows: "In Dilthey the initial opposition is not, exactly, between explaining and interpreting, but between explaining and understanding, interpretation being a particular sector of understanding (Ricoeur, 1999c, p.64) [my translation]. He probably follows this line when, at the beginning of *What is a text?*"

Ricoeur mentions the two "attitudes" that can be had towards a text: "explain" and "interpret". However, in that same writing, when commenting on what "interpretation" consists of, he points out that "the interpretation of a text ends in the interpretation of a subject that has since been better understood." And later he points out that the hermeneutic arc "integrates the opposite attitudes of explanation and understanding" (Ricoeur, 2008, p. 144), to conclude, in the following paragraph, that "We will take one more step in the direction of that reconciliation between explain and interpret." Then he seems to be using "understand" and "interpret" as synonyms, always opposing them to "explanation" – although he himself will try to harmonize these two poles in his "hermeneutical arc."

throughout the 70s to detect how this conception undergoes transformations and leads towards the postulation, throughout the 80s, of a new notion of understanding that, from the theory of the text, is inscribed in the context of a theory of action.

The focus of our reflection is to investigate how a change in his notion of understanding occurred in Paul Ricoeur's thinking, starting from a hermeneutical study of the text (1970s) – without forgetting that the study of the text was anticipated by a reflection on the hermeneutics of symbols and their interpretation–, until reaching a theory of action (during the 1980s).

It is our objective to focus on the dynamics through which the author proposes the interaction between the interpreter (as well as the reader) and the text (understanding it as a fictional story), to investigate how this interaction affects not only the ways in which that the reader conceives the reality that surrounds him and his action in it, but also makes possible a path by which the reader arrives, through the narrative, to the understanding of the self – that is, of himself – and to the construction of its own identity which, thus, can be said to be narrative. A path, that of understanding oneself or self-understanding, which had already been proposed by the author in his hermeneutical writings³, that is, those that dialogue more directly with the hermeneutical tradition, although its authentic development will take place years later, in his works on poetics, when he introduced the idea of life as a story and the construction, by the reader, of a narrative identity in the act of reading. By virtue of these premises, we will focus our reflection on the most relevant works of Paul Ricoeur as far as the study of the notion of “text” and its relationship with the concept of “understanding” is concerned. This will involve attending to both works from the 1970s, such as *From text to Action*, in which reference to the approaches of hermeneutics and semiotics are present, as well as those other writings from the following decade – especially the three volumes of *Time and Narrative* –, more focused on the aforementioned theory of action.

Writings from this last period will also be taken into account in which concerns about self-understanding are advanced that will lead to the important work *Oneself as Another*, at whose doors we will stop because we consider that in this work the Ricoeurian theory of action is surpassed. for a project that, addressing topics aimed at investigating and deepening identity, leads to questions more typical of the psychological and ethical field. It is our intention,

³ For example, in “What is a text” the following can be read: “[...] interpretation preserves the character of appropriation that Schleiermacher, Dilthey and Bultmann recognized. To tell the truth, this sense will not be abandoned; It will only be mediated by the explanation, instead of being opposed to it in an immediate and extremely naive way. By appropriation I understand the following: the interpretation of a text ends in the self-interpretation of a subject who since then understands himself better, understands himself in a different way, or even begins to understand himself” (Ricoeur, 1999c, p. 74) [my translation].

therefore, to discover how the story can finally allow the reader to open up to the construction of their own identity⁴, who thus finds, through the mediation of the narrative, an identity that is called narrative. It will be necessary to stop to deepen the transition⁵ between the second and third mimesis (Ricoeur, 1990a, p. 139), that is, from “configuration” to “refiguration”, towards the definition of the encounter between what Ricoeur will define as the “world of the text⁶” and the “world of the reader⁷”, as well as the implications that this encounter entails in the face of a possible refiguration of the world of action by the reader who, in the act of reading, is influenced by the story and, consequently, changes the way of relating to its reality.

The path will be completed by reading and analysing the essay *La vida: un relato en busca de narrador* in which we will seek to delve deeper into the possibility that the story allows the reader to reach and acquire new ways of understanding themselves and their own identity through from the act of reading. Thus, from the encounter with the texts, the reader not only broadens the perspective of understanding his own reality, but also rediscovers and renews his understanding of himself, finally arriving at the construction of his own identity as a narrative, since it is mediated by the narratives that will accompany him and have accompanied him throughout his life.

References:

- .Gadamer, H. (2013). Truth and Method. Bloomsbury Publishing, London -
- .Grondin, J. (1999). Introduction à Hans-Georg Gadamer. Cerf, Paris -
- .Grondin, J. (2019). Paul Ricoeur. Herder, Barcelona -
- .Ricoeur, P. (1990a). Time and Narrative I. University of Chicago Press, Chicago -
- .Ricoeur, P. (1990b). Time and Narrative III. University of Chicago Press, Chicago -
- Ricoeur, P. (1998). Autocomprensión y historia. Revista anthropos: Huellas del -
- .conocimiento, N°181, págs. 23-30
- .Ricoeur, P. (1999c). Historia y narratividad. Paidós, Barcelona -
- Ricoeur, P. (2008). From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Bloomsbury -
- .Publishing, London

⁴ “It remains for me to say how this dialectic between the world of the text and the world of the reader contributes to the understanding of oneself. This is the theme of the essay that I devote to the notion of narrative identity. I show in it that self-understanding is narrative from one end to the other” (Ricoeur, 1998, p. 30) [my translation].

⁵ “[...] the work of thought that operates in every narrative configuration ends in a refiguration of the temporal experience” (Ricoeur, 1990b, p. 635).

⁶ To clarify the notion, we find it appropriate to quote Ricoeur's own words: “[...] in effect, to the extent that the meaning of a text becomes autonomous with respect to the subjective intention of its author, the essential question It is no longer finding, behind the text, the lost intention, but rather unfolding, in some way before the text, the “world” that it opens and discovers” (Ricoeur, 2021, p. 58) [my translation].

⁷ With the expression “world of the reader” Ricoeur refers to the experience of everyday life, of the real world, through which the reader approaches reading and, following it, influenced by the content of the text, reconfigures and transforms his or her same world. In this sense, we consider it appropriate to quote Ricoeur's own words: “What is finally redescribed is not just any reality, but rather that which belongs to the world of the reader. [...] the world of the reader is what offers the ontological site of the operations of meaning and reference that a purely immanentist conception of language would prefer to ignore” (Ricoeur, 2021, p. 50) [my translation].

- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora: Papeles de filosofía*, vol.25 (Nº2), págs. 9-22 -
- Ricoeur, P. (2021). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Points, Paris -

Readings Of Ideology and Discipline: Notes on Foucault and Althusser

Alexandre de Lima Castro Tranjan

Lucas Oliveira Menditi do Amaral

PhD Candidate in Philosophy and General Theory of Law at the University of São Paulo, Brazil.

Undergraduate student in Law at the University of São Paulo, Brazil

alexandre.tranjan@usp.br

lucasoliveiraamaral00@outlook.com

Introduction

When attempting to define philosophical currents within strictly distinct frameworks, Althusser and Foucault are often portrayed as entirely incompatible opposites. However, as Oscar Wilde would say in "The Picture of Dorian Gray": "to define is to limit." If we were to take this statement to its extreme, we would fall into a philosophical farce devoid of any scientific rigour. It is up to us, then, to recognize its value without losing sight of the epistemological and scientific framework to which we adhere.

In Foucault, there is much of Marx, even if not expressly stated. Meanwhile, Althusser asserts his Marxism on every page. Thus, we intend to trace points of connection between Althusser's notion of ideology, and the concepts created by Foucault, such as power-knowledge and discipline.

1. Power-knowledge and Ideology

Discourse can be understood as a linguistic phenomenon broader and deeper than the mere aggregation of propositions. It constitutes an essentially political complex of utterances, whose expressed knowledge is always socially driven by an operation of power (Foucault, 2006, p. 17-8). Thus, discourse and power are not synonymous, but their complementarity is notable, as discourse is a constitutive material of the strategic game of power (Foucault, 2020a, p. 110-2).

Although knowledge constitutes a seemingly autonomous sphere, it is constantly conditioned and directed by power, inscribed in its spheres. At the same time, the reverse is also true: to

some extent, in that it is through knowledge that a power is constituted, such as medical knowledge and disciplinary knowledge, according to which power organises itself (Foucault, 2020a, p. 75-7), an unequal game of knowledge forms a dynamic of power.

Due to these connections between those two fields, and also between them and discourse, with manifold impacts on shaping individuals' everyday lives, one could mistakenly oppose Foucault, as his editors did, to Althusser's analysis of ideology and the ideological state apparatuses. It is highly valuable to dispel the misconception surrounding this type of analysis so that we do not fail to recognize the materialist foundation of Foucault's analysis in the 1970s, even though it may appear as a counter-Marxism. As stated by François Ewald and Bernard Harcourt (in: Foucault, 2020b, p.236): “where Althusser perceives in the seduction of ideology what ensures the reproductive function of the repressive apparatus, Foucault finds the notion of power-knowledge”.

Indeed, as Foucault locates the dynamics of power materialised, for example, in legal institutions, it is not merely an unfolding but rather a constitutive form of the mode of production. Nevertheless, we argue that this the first mistake in the propositions currently discussed, as the presented notion does not differ whatsoever from the Althusserian concept of overdetermination, that implies a reciprocal influence in which the specific overdetermined sphere and the material basis constitute an unity whence both can be realised (Althusser, 2015, p. 77-9).

Therefore, the so-called superstructure is not secondary; on the contrary, it is essential to the concrete establishment of the infrastructure. If Foucault's analysis opposes the vulgar sense of superstructure within the Marxist tradition, this sense certainly does not apply to Althusser. The second mistake in the highlighted approach lies in the misleading interpretation of the Althusserian concept of ideology. It is true that it is a term commonly used and is usually associated with a mere misconception, a socially constructed illusion around a society whose functioning is purely mechanical (Mascaro, 2021, p. 502). When Ewald and Harcourt perceive an opposition between a 'seductive' ideology and a constitutive power-knowledge, they do nothing but oppose the vulgar conception of ideology, attributed to Althusser, to the truly Althusserian notion. For Althusser, ideology is not an individual utterance, a speech of a singular will, a direct discourse, but rather an entire cultural field filled by ideology (Althusser, 2015, p. 192; Tranjan, 2023a, p. 92-3; Tranjan 2023b, p. 96-101).

There is nothing inherently mystifying about ideology. In essence, this notion implies that the way humans perceive their social, political, historical conditions, is ultimately ideological, or better yet, it is ideology (Althusser, 2015, p. 194). It does not make sense, therefore, to situate power-knowledge beyond the ideological dimension since it is constructed in the same way as ideology, shaped according to specific interests, such as discipline, sequestration of labour-power, that is, its practical-social function prevails over its function of knowledge. Thus, power-knowledge is ideology.

Foucault himself will base his dissonance regarding the concept of ideology on three points: first, because it relies on a 'malformed theory, or a theory not made at all, of representation' (Foucault, 2014a, p. 12). Then, because it establishes a dichotomy between real and false, scientific and non-scientific, truth and illusion, a dichotomy that does not capture the knowledge dimension that power is capable of producing (ibid.) Finally, it is a notion that completely ignores the different processes of subjectification (ibid.). All of Foucault's objections to ideology are pertinent, but again, it attacks the vulgar sense of the word, not

Althusser's conceptualization. Now, Althusser's notions about how the individual is hailed by ideology from before their birth (Althusser, 1985, p. 98) deal above all with a way in which the processes of subjectification constitute and reproduce, exactly, ideology (Mascaro, 2021, p. 504). It is not a badly made theory about representation, but rather a psychoanalytic approach of great weight. Moreover, if the distinction between scientific and non-scientific truly appears in Althusser's idea of ideology, it is not based on epistemological criteria, that is, on the distinction between truth and falsehood, but rather, on the contrary, on the pragmatics of these knowledge, the end they pursue, namely, the practical-social function or the theoretical function (Althusser, 2015, p. 192). In ideology, in power-knowledge, it is the first function that predominates. There will remain a question, however, that can only be answered by resorting to a reworking of the concept of ideology, or its transformation into power-knowledge, as in Foucault's case. It is precisely how one can discern the predominant function of a discourse, since it necessarily binds itself, when uttered, to some kind of practical, political intentionality—even if it is the demystification itself and the revolutionary journey of the proletariat (Althusser, 2015, p. 139). There is no, even in Marxism, a theoretical field entirely free from the play of representations that ideology consists of. If it is ideology that constitutes not only individuals but also sociability itself, there is no point filled by a specific reality from which its critique can be made. Even the perception of class struggle, the object of Marxist investigation, appears not as a method of apprehension, but rather as an insurmountable limit to the intelligibility of society as a totality (Žizek, 1996, p. 23-7; Tranjan, 2023a, p. 94-5).

The source of the reproduction of ideology and the reason for its ubiquity can be found in ideological state apparatuses. According to Althusser's thought, they are a myriad of what Foucault would call institutions, which function as platforms for repetitive discourse that, as we have seen, corresponds to the dissemination of power, forming power-knowledge. Schools, families, the press, propaganda, religions and their churches (Althusser, 2014, p. 75-6) – and, we can say in today's context, the internet – are means through which the ideology of the capitalist mode of production, with its libidinal investment in commodities and its unconditional valorization of legal subjectivity and private property – or simply, "obedience to law and morality" (Althusser, 2014, p. 65-7) – is reproduced and operated in a way that unconsciously and from before birth, interpellates the mental constitution of subjects (Mascaro, 2021, p. 490-4). It is also notable that in these institutions, there is a mutual interweaving between repressive and ideological functions, just as knowledge and power can hardly be individualised from each other. Now, ideology, functioning as a support and as the creator of power operations, cannot be understood as something separate from the repressive function. For example, the quintessential ideology, legal ideology, operates precisely by creating a position of formal equality and contractual freedom, based on legal subjectivity, of what is called the "legal subject." Law as a whole is ideology, articulating itself in various fields in a way that consolidates a specific exploitation model, coined in the form of wages, that is, in the "free" buying and selling of labour (Mascaro, 2021, p. 510-1, Tranjan, 2023a, p. 95-6).

Therefore, while in Foucault, power and knowledge are articulated in a dual form, so do Althusserian state apparatuses. There is no essential difference between both philosophical languages. The approximate reading drawn between Foucault and Althusser serves, first and foremost, as a challenge to the deep distinction between them, pointed out by Harcourt and Ewald and centred on two axes contested here: (i) the apparent distinction between power-knowledge and ideology as superstructure; (ii) the role of the State as a repressive-ideological

agent or as a point of support for power. But also, with such an approximation, it can be seen that, especially in *The Punitive Society*, Foucault's reading of society is not at odds with the Marxist tradition, even though the author himself has increasingly sought separation from it.

2. Discipline and Ideology

In *Discipline and Punish*, Foucault (2014b) is well aware of the economic utility of disciplinary power technology, as power surpasses the capacity to merely repress the subject and starts inducing desired behaviour, disciplining and moulding bodies. Discipline strips the power of the individual over their own body, allowing aptitudes and capacities sought by power; however, it suffocates the energy and potency that would result from this enhancement. So, there is a solid relation of subjection, or rather, the creation of subjects; revealing the economic character of discipline.

Marx (2017, pp. 808-809) states, much like Foucault, that it's not enough to have the concentration of capital and "people who have nothing to sell but their labour power"; there's a need to establish "a discipline required by the wage labour system", meaning it's necessary to create a class of workers who acknowledge the laws of this mode of production as "natural and self-evident laws".

In previous modes of production, domination over producers was direct: there was an extra-economic coercion. In the capitalist mode of production, workers are compelled to work because they only possess their labour power: they either submit to the discipline of labour or do not receive the sole means (wage) that can guarantee their subsistence. In short, they are subjected by this class relationship – namely, a class that exploits because it owns the means and another that is exploited because it owns nothing.

So, the transition from a mode of subjectivity centred on direct domination to a mode of subjectivity based precisely on freedom, equality, and property is not a natural process. The historical transition process to the capitalist mode of production intertwines with the historical process of creating a new mode of subjectivity, as one cannot exist without the other: capital cannot operate without free, equal, and owning subjects who can sell their labour power.

The origins of capital are marked by the formal subsumption of labour under capital; that is, in its implementation phase, capital did not yet hold complete knowledge of the labour process. In formal subsumption, the spheres of production and circulation merge, and labour power is captive to capital; however, the nascent ideology still does not fully conceal the violence against the worker, assuming an expressive character. It involves the forced creation of equality, freedom, and property (Orione, 2021, pp. 7-9).

In its early stages, the ideological burden was still incipient since existing subjects adhered to a different productive logic not based on freedom, equality, and property. Ideology existed in this historical period but was very weak in terms of interpellation; that is, a dose of direct violence was necessary to create an unprecedented subject. Discipline doesn't operate as the *modus operandi* of ideological interpellation in the transition period to capitalism; on the contrary, there was an incipient ideology that required a specific historical complement, namely, discipline.

So, if we understand interpellation as the process of forming a specific subjectivity, we'll find that discipline interpellated the former serfs into subjects for capital, not an ideological interpellation, but a disciplinary one with a dose of direct violence upon bodies. This is because

the ideology hadn't yet materialised with the necessary force. Discipline, therefore, is an interpellation in itself, typical of the formal subsumption of labour under capital.

Conclusion

The point we intended to make in this paper was the demonstration of the convergence between the notions of ideology, power-knowledge and discipline in both Foucault and Althusser's oeuvres, in order to present them as an useful conceptual aggregate for understanding capitalist relations in contemporary time. The three of them, despite their different purposes, resulted in being convergent modes of describing the capitalist forms of shaping the individual as a subject.

References

- Althusser, L. (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- _____. (2014). *On the Reproduction of Capitalism*. London: Verso Books.
- _____. (2015). *Por Marx*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp.
- FOUCAULT, M. (2006). *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- _____. (2014a). *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo, SP: Ed. WMF Martins Fontes.
- _____. (2020a). *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. 10. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra.
- _____. (2020b). *Teorias e instituições penais: curso no Collège de France (1971-1972)*. São Paulo, SP: Ed. WMF Martins Fontes.
- _____. (2014b). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MARX, K. (2013). *O Capital: crítica da economia política. Volume 1*. São Paulo, SP: Boitempo.
- MASCARO, A. L. (2021). *Filosofia do direito*. 8. ed. São Paulo: Atlas.
- ORIONE, M. (2021) *Subsunção Hiper-Real do Trabalho ao Capital e o Estado: a reforma administrativa (PEC 32/2020) proposta por Bolsonaro/Guedes*. Caderno da reforma administrativa. n. 19, Brasília, DF: FONACATE.
- TRANJAN, Alexandre de Lima Castro (2023a). *Saber-poder, discurso e ideologia: uma discussão entre Foucault e Althusser*. [In:] *Revista Diálogos*, 11(1), 2023/1, p. 85-102. Disponível em <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/revdia/article/view/15019>>. Acesso em 21 de abril de 2023.
- TRANJAN, Alexandre de Lima Castro (2023b). "Law, Values and State: The Fundaments of Derivation Theories" [In:] *Kultura i Wartości*, n. 34 (2022/2), p. 85-104. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2022.34.85-104>. Acesso em 17 de abril de 2023.
- ŽIŽEK, S. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.

Epistemic Paradoxes and Hempel's Equivalence Condition: Does Deductive Inference Preserve Justification?

Bradley C. Dart

bdart@mun.ca

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy , Memorial University of Newfoundland

Abstract

Hempel proposed his equivalence condition – that two logically equivalent laws must be confirmed by the same evidence - as a necessary criterion for any definition of confirmation and argued that confirmation cannot depend on the formulation of a hypothesis. Unfortunately, his own raven paradox and others proposed by Goodman give plausible reasons to deny this principle. Gettier's counterexamples to the JTB account of knowledge rely on the assumption that deductive inference preserves justification. The rejection of the equivalence condition implies the rejection of Gettier's principle and undermines the arguments of Hempel and Gettier.

Since the early 20th century, much of the philosophy of science has been an attempt to give a coherent theory of justification in science. This project has given rise to several related notions, like verification, confirmation, and corroboration. However, like the more general project of justification, they have faced multiple paradoxes. Among the most famous of these are Hempel's 'raven paradox' and Goodman's 'grue problem' (and his associated new riddle of induction). Here I will outline these potential obstacles and focus on the equivalence condition as the core of the problem. This leads us to consider the adjacent problem of implication as justification preserving in the context of Gettier's proposed counterexamples to the justified-true-belief (JTB) account of knowledge. The basic assumption underlying the equivalence principle is that any two logically equivalent statements have the same content, and (therefore) these should have the same justification criteria; the rejection of

Hempel's equivalence condition gives a plausible reason to deny the unrestricted use of implication as justification-preserving.

Carl Hempel (1945, pp. 9-11) introduces the raven paradox partly as a criticism of Nicod's criterion of confirmation (and disconfirmation): the presence of B in a case of A is favourable⁴⁵ to the law 'A entails B'; the absence of B in a case of A is unfavourable to this law. He defines S1 as the statement 'All ravens are black' and S2 as 'Whatever is not black is not a raven'. In addition, he supposes that *a* is a raven and black, *b* is a raven but not black, *c* is not a raven but black, and *d* is neither a raven nor black. Therefore, using Nicod's proposal:

- *a* confirms S1 but neither confirms nor disconfirms S2
- *b* disconfirms S1 and S2
- *c* neither confirms nor disconfirms both S1 and S2
- *d* confirms S2 but neither confirms nor disconfirms S1

Hempel correctly notes that S1 and S2 are logically equivalent, i.e., they mutually imply one another. He takes this to mean that these two sentences have the same content, or that they are merely different formulations of the same hypothesis. However, the objects *a* and *d* each confirm different sentences and they are neutral with respect to the other. Consequently, Hempel rejects Nicod's criterion as necessary for confirmation, claiming that it makes it depend not just on the content of the hypothesis but also its formulation (p. 11, 14-15).

Following this analysis, Hempel introduces his *equivalence condition*, which he claims any adequately defined concept of confirmation must satisfy: whatever confirms (disconfirms) one of two equivalent sentences also confirms (disconfirms) the other sentence (p. 12). Here, 'equivalence' means logical equivalence, like S1 and S2 above, i.e., two statements which imply one another, or have the same truth conditions. However, his own example gives reason to reject this: object *a* confirms S1 but has no bearing on S2, while object *d* confirms S2 but is neutral with respect to S1. This means that if by 'content' we mean 'confirmational and disconfirmational implications', then S1 and S2 have different content - they are not merely different formulations of the same empirical hypothesis. Only if we assume the equivalence condition do we obtain the paradox that any non-black non-raven is confirmatory evidence for the statement that all ravens are black. Otherwise, the evidence for one does not 'transfer' to the other, and the statements simply have different confirmation conditions. At the same time, it should be noted that S1 and S2, as logically equivalent statements, have the same truth conditions. The equivalence condition requires that truth-conditional equivalence implies confirmational-equivalence.

Goodman (1983) is motivated by similar concerns about inductive generalizations as Hempel, but he proposes that only statements which are law-like (as opposed to accidental) are capable of receiving confirmation from an instance which favours it. To demonstrate the difficulties with this issue, he introduces the predicate 'grue' which is applied "to all things examined before *t* just in case they are green but to other things just in case they are blue" (p. 74). The main connective in this definition is a disjunction: *x* is grue if and only if either *x* is examined before *t* and it is green, or it is not examined before *t* and it is blue. Therefore, if *x* is examined prior to *t*, then *x* is green if and only if

⁴⁵ In this paper, the phrases 'favourable to', 'evidence for', and 'confirms' will be used as synonyms.

x is grue. Applying the equivalence condition, we get that any evidence for the claim that an object is green applies equally to the claim that the object is grue, as long as we collect the evidence before time t (which can be arbitrarily far in the future). Therefore, the prediction that all emeralds examined in the future will be green receives exactly the same confirmation from the same observations as the claim that all emeralds will be grue (Goodman, 1983, p. 74). In both the raven paradox and the grue problem, we obtained a confirmational equivalence between two statements which:

1. are not obviously the same empirical hypothesis, and
2. involve gerrymandered or unnatural concepts

The new riddle of induction is primarily oriented towards the second issue in an attempt to separate the law-like (confirmable) statements from the accidental statements by separating projectible from nonprojectible predicates. Thus, Goodman claims to have displaced the problem of justifying induction to the problem of defining confirmation, with the residual problem of distinguishing between confirmable and non-confirmable hypothesis (or projectible and non-projectible predicates) (1983, pp. 80-81).

An additional example proposed by Goodman (1946, pp. 384-5) points more clearly towards the role of the equivalence condition. Suppose we have a machine which tosses one ball a minute and we have observed ninety-six tosses so far, all following the pattern not red, not red, then red. Goodman asks: what degree of confirmation do we have that the next three tosses will continue this sequence? It appears that the answer to this varies with the way the given hypothesis (and supporting evidence) is described:

1. looking at individual tosses, the probability of red is $1/3$ and not red is $2/3$, so the degree of confirmation (which is taken to be the frequency so far) of the next three tosses being 'not red, not red, red' is $(2/3)*(2/3)*(1/3)=4/27$
2. looking at groups of three consecutive tosses, all of our previous evidence is consistent with the prediction that the next three tosses will follow the same pattern and so under this formulation, we get a degree of confirmation (near) unity

Thus, according to Goodman (1946) “we seem to get different degrees of confirmation for the same prediction on the basis of the same evidence” (p. 385).

It should be noted that the two descriptions (i) and (ii) above are logically equivalent and should therefore (according to Hempel) be confirmed or disconfirmed (to the same degree) by the same evidence. All three examples are reason to doubt the equivalence condition. In other words, it actually matters how we formulate a hypothesis and logically equivalent hypotheses do not necessarily have the same empirical or confirmational content. If we are to rehabilitate the equivalence condition, the relevant relation cannot be logical equivalence (i.e., equivalent truth conditions. It is supposed to equate the evidence between any two statements with the same empirical content and so this is the natural starting place. Logical equivalence, by the examples presented, seems not to be an equivalence of empirical content. Part of the intended implications of the grue problem is that the distinction between projectible and non-projectible hypotheses cannot be grounded on syntactical differences (Goodman, 1983). This means that we will have to invoke some semantic or pragmatic notions.

Can we therefore rephrase the equivalence principle using 'content' or 'meaning' that doesn't result in a tautology? If we conceive of meaning in terms of testable implications, we get a vicious

circle. It should be noted that object *b* disconfirms both S1 and S2, so a falsification approach may be more amenable to finding an alternative. Appealing to 'use' may also be helpful, since we do not regularly use 'all non-black things are not ravens' to indicate the same thing, or in the same context, as 'all ravens are black'. Of course, this avenue would then rely on a conventional stipulation or a community of speakers and does suffer from an unfortunate vagueness (which may be unavoidable). Similarly, if the equivalence principle holds, then any evidence for a statement Q is equally evidence for the statement Q or (Q and ~Q), or any other complicated logical formula with Q as one disjunct and a contradiction for the other.

With respect to point 2, it appears (and this is what Goodman focused on) that some of the concepts involved in these examples are 'illegitimate' in inductive or confirmational contexts. The definitions of *grue* and *not-a-raven* are derived from more 'natural' concepts through disjunction and negation. We expect that projectible predicates are formed from repeating or regular patterns of qualities (like groups of repeating-coloured balls or biological species), and the negation or disjunction of regularities are generally not regular. Indeed, the theories of confirmation in question typically require the primitive predicates to be logically independent (Goodman, 1946). Of course, travelling down this road leads to stronger notions of primitive empirical concepts and/or natural kinds, which have difficulties of their own.

Since confirmation is generally understood to be a form of justification applied to empirical hypotheses, we may be able to relate the above paradoxes to the Gettier problems. However, before describing two problematic scenarios in criticism of the JTB theory of knowledge, Gettier (1963, p. 121) makes two initial points:

- 1) It is possible for a person to justifiably believe in a false proposition.
- 2) If a person is justified in believing a proposition P and correctly makes a deduction from P to Q, then they are justified in believing Q on the basis of this entailment.

The first point is a simple acceptance of fallibilism, but the second point is the assumption that deduction is justification-preserving; this is the source of the subsequent paradoxes. In addition, assuming that confirmation is a form of justification, this postulate implies a form of the equivalence condition:

Assume that P and Q are logically equivalent sentences and that this is known by the epistemic agent, S. If S has confirmational evidence (Z) for P, then S is justified in believing P. Since implication preserves justification and P implies Q, S is justified in believing Q on the basis of Z. In the same way, confirmation of Q by Z transfers to P, and so S if P and Q are logically equivalent, S is equally justified in believing P and Q on the basis of confirmation of either statement (the equivalence condition).

There is, however, a difference between confirmation and justification. In particular, an agent is explicitly involved in the latter and knows that the implication holds, but this rough 'proof' shows that Gettier's second condition is actually stronger than Hempel's equivalence condition. Therefore, if we reject the equivalence condition in the context of confirmation, it seems to imply a rejection of the unrestricted use of implication as a justification-preserving function between beliefs used by Gettier.

Now, let's see what happens to the Gettier examples if we reject his second condition. His first case assumes that Smith is justified in believing that Jones will get a specific job (J) and that Jones has

ten coins in his pocket (P). Smith additionally sees the entailment from these premises to the conclusion that the man who gets the job has ten coins in his pocket (T). If we assume that deduction is justification-preserving for an agent who makes the logical inference, then Smith is justified in believing T. However, it turns out that Smith actually gets the job and that he also has ten coins in his pocket. Thus, Smith believes a justified true proposition (T), but the evidence on which he believes it is not relevant to the conclusion; the truth of T does not hinge on the information which Smith is justified in believing. Gettier concludes that Smith does not know that T is true. The logical inference which underlies Smith's argument is an existential instantiation; the problem is that the person who makes this existential statement true is Smith himself, not Jones. If we did not assume that the justification for his beliefs J and P transferred to the existential statement T (whose truth-maker is actually Smith), then his conclusion is not necessarily justified. We see again this divergence of truth conditions and justification.

Gettier's second example has the same core problem. In this scenario, Smith is justified in believing that Jones owns a Ford (F) and therefore he concludes (correctly) that either Jones owns a Ford (F) or Brown is in Barcelona (B), even though Smith is not assumed to have any information about Brown's whereabouts. In actuality, Jones does not own a Ford but Brown happens to be in Barcelona. Again, Gettier concludes, Smith has a justified true belief but does not know it, and again, we can short-circuit his argument by denying that justification for F carries over to justification for F or B via disjunction introduction.

These thought experiments were introduced by Gettier as proposed counterexamples to the justified true belief (JTB) account as sufficient for knowledge, which I am not defending or criticizing here. My goal is to show that the rejection of Hempel's equivalence condition gives a plausible reason to deny the unrestricted use of implication as justification-preserving. This renders his alleged counterexamples null since the core premise which allows the examples to do their job is Gettier's second condition.

Naturally, there are contexts in which implication is justification-preserving. Indeed, the essence of a deductive proof depends on it: if p is justified (through valid applications of rules of deductive inference from postulates and definitions), and p implies q, then it is natural to conclude that q is also justified. However, when the justification of p has to do with matters empirical (or non-deductive), then this move is suspect. In other words, there is no guarantee that deduction 'plays nice' in empirical matters. Specific situations in which implication is (or is not) justification-preserving will need to be investigated.

Consideration of Hempel's raven paradox and two of Goodman's paradoxes of confirmation have led us to identify the equivalence condition as the core of the counter-intuitive implications. Rejection of the equivalence condition means that the nature (and degree) of confirmation does depend on more than the truth conditions of a statement; the formulation and the meaning of a statement are relevant when considering confirmation. In addition, denying the validity of the equivalence condition makes it reasonable to doubt the justification-preserving nature of deductive inference. Since the latter condition is the very reason that Gettier's proposed counterexamples work, the paradoxes of Hempel, Goodman, and Gettier all stem from the same essential problematic principle.

References

- Gettier, E. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23(3), 121-123.
- Goodman, N. (1946). A query on confirmation. *The Journal of Philosophy*, 43(14), 383-5.
- Goodman, N. (1983). *Fact, fiction, and forecast* (4th ed.). Harvard University Press.
- Hempel, C. G. (1945). Studies in the logic of confirmation I. *Mind*, 54(13), 1-26.

Psychological Essentialism in a Syndrome-Based Sustaining Mechanism

Matthew Marzec

PhD Student , University of California, Santa Cruz

mmarzec@ucsc.edu

Abstract

This paper explores the role and effect of psychological essentialism on the syndrome-based sustaining mechanism Eric Margolis and Stephen Laurence developed. It begins with an overview of the mechanism and how it purports to explain natural-kind concept acquisition. I then consider the role of psychological essentialism in this model, concluding with Susan Carey that this leads to a dual theory of concepts. This is not what Margolis and Laurence's project aimed at—as they set out to provide a learning model given Fodor's atomism—but it ends up providing a more complete theory of concepts.

Beginning with *The Language of Thought*, Jerry Fodor forged a new challenge to the standard views of the structure and learnability of lexical concepts (i.e., concepts that correspond to single words like NIGHT). According to his atomistic view, these concepts are unstructured, meaning they cannot be decomposed into definitions or other types of conceptual structure. This means that lexical concepts cannot be assembled from other concepts. The problem is that for Fodor, any genuine form of learning requires constructing new concepts from more primitive ones (Fodor 1975). What follows is that lexical concepts are not learned, so they must be innate.

Even most nativists find it difficult to stomach the idea that all lexical concepts, including PLANE, ELECTRON, and PHONE, are innate to humans. But Fodor's reasoning is difficult to dismiss, and the challenge becomes how to account for the learning of primitive concepts. Laurence and Margolis (2002) take up this challenge, arguing that some learning methods do not require assembly from simpler concepts (e.g., via the syndrome-based sustaining mechanism as an account of natural-kind concepts).

I aim to explore the role and effect of psychological essentialism on Margolis and Laurence's syndrome-based sustaining mechanism—ultimately concluding that it leads to a dual theory of concepts. This is not what their project aimed at, but it ends up providing a more complete theory of concepts.

Syndrome-Based Sustaining Mechanism

The question is, if concepts do not have any structure, what determines their content? Under conceptual atomism, a concept's content is determined by its relationship to the world. Take, for example, the concept BEAR. According to atomism, this concept has no structure. Neither a definition, prototype, or theory of bears determines its content (nor any additional relation to other concepts). Instead, its content is determined by the animal (bears) because this is what reliably causes us to form the mental concept BEAR (Margolis 1998).

An extra dimension is needed because sometimes objects we do not want to categorize as the thing in question nonetheless cause us to token that concept. For example, you might be hiking at night and see a tree stump in the distance that looks like a baby bear. Given the perceptual conditions, this will rightfully cause you to token BEAR. But we do not want to say that BEAR is also represented by tree stumps. To account for this, we can utilize Fodor's asymmetric-dependence theory (Fodor 1990). The idea is that even though other objects might cause us to token BEAR, the concept of BEAR does not represent those objects in the same way it represents bears. This is because the relationship between BEAR and bears is primary in a way that BEAR and stumps is not. The only reason stumps cause you token BEAR is because bears cause you to token BEAR—but this is not true the other way around—the similarity dependence only goes one way.

This puts us in a position to understand how primitive concepts—specifically, natural kind concepts like BEAR—can be learned. First, we need some account of how these mind-world relations are brought about. How is it that a person comes to have the concept of BEAR by virtue of experiencing bears? Margolis and Laurence (2011b) explain this in terms of sustaining mechanisms (i.e., inferential connections that undergird a concept's mind-world relations). Given this, they think we can more clearly grasp what it means to learn a concept by asking how one establishes the relevant sustaining mechanism. In other words, if one can explain how we obtain the sustaining mechanism that causes us to token BEAR in the presence of bears, then one can explain how we are able to learn the primitive concept BEAR.

There are many potential sustaining mechanisms, but the one Margolis and Laurence focus on is syndrome-based. The idea is that natural kinds exhibit certain properties by virtue of what they are (e.g., bears typically have a particular shape, manner of movement, range of colors, etc.). Because of this, when we observe things with similar properties, we naturally treat them as members of the same kind. Thus, upon observing the similar features of various bears, we eventually acquire the concept BEAR.

Before we expand on this account, it is important to note some critical implications of a syndrome-based sustaining mechanism. First, the relevant observable properties indicate the concept in question but do not constitute it. Thus, this mechanism remains compatible with atomism. Second, because this is based on perceptual contact, it does not require a person to have any particular beliefs about a kind. This accounts for how children acquire these concepts (Margolis 1998) and why people with differing or false beliefs can have the same concept in mind (Laurence and Margolis 2002). Lastly,

the claim is not that this is the only sustaining mechanism for natural kinds; Margolis (1998) lists several other possibilities.

This account of a syndrome-based sustaining mechanism remains stark as currently described. Questions remain as to how to fill out this picture and the plausibility of this model. Margolis and Laurence mention two additional features in their accounts. First, certain biases or predispositions guide our reasoning about natural kinds. These focus our attention on properties like shape that are highly indicative of category membership (Laurence and Margolis 2002; Margolis 1998). Second, this model involves an essentialist disposition, by which people view natural kinds as having essential underlying properties (an essence) that explain their observable properties (Margolis and Laurence 2011b).

The Role of Essentialism

Under essentialism, natural kinds have essential properties that make that thing what it is. These properties tend to be hidden, meaning they are not necessarily coextensive with the kind's readily observable properties. Instead, these give rise to those perceptual properties. The claim is that a disposition toward recognizing the existence of such essences—even if implicitly—is part of what constitutes a syndrome-based learning mechanism. To be clear, the claim is not that people know what is essential. It is just that there is a general tendency to think there are some necessary features of a natural kind, and this is typically something internal rather than an external property.

The presence of this disposition is bolstered by psychological literature. Of that literature, Carey (2009) states that there are...

“many studies that show that we humans make some categorization decisions—those involving natural kind concepts—against an assumption of essentialism; that is, we assume that what makes an entity a dog is that it has the essential features of a dog, even though we might not know what those features are!” (499).

Laurence and Margolis (2002) describe one such study by Gelman and Wellman (1991). In it, children recognize transformations to the inside of a dog (e.g., removal of its blood, bones, etc.) as more relevant to its identity than transformations to its outside (e.g., removal of fur). Similarly, Carey (2009) provides evidence from Frank Keil (1989) that both adults and children view a raccoon, significantly transformed via plastic surgery, fur dyeing, implantation of a smelly sac, and behavior modification as still a raccoon.

Where does this all fit in the picture of a sustaining mechanism? Margolis and Laurence (2011b) describe psychological essentialism as part of what constitutes a syndrome-based sustaining mechanism. But is this feature necessary? It is needed for at least one aspect of concept formation, and that is for revisability.

Note that the observable properties of a natural kind are neither necessary nor sufficient for category membership. Consider a bear. Part of what may lead someone to token BEAR is observing its unique shape, four legs, and fur. These properties are unnecessary because even if a bear had a missing leg or its coat shaved off, it would nonetheless be a bear. Neither are they sufficient. One could imagine a realistic mechanical creation of a bear—with the typical bear shape, legs, and fur—designed to move just like the animal. Even with all these qualities, this would not be a bear. But since something is a bear,

some property or bundle of properties must determine its kind membership. Furless bears have this, while robotic bears (even if visibly indistinguishable from biological ones) do not.

A disposition to recognize this is needed to account for how we fine-tune our concepts. This occurs in two directions. The first is to account for fakes. Sometimes deceptive perceptual properties lead us to initially put something into a category it does not truly belong (e.g., categorizing the mechanical bear as BEAR). The asymmetric dependence theory mentioned early is effectively a commitment to essentialism—the essence of a bear is the reason the bear/BEAR relation is more primary than the fake-bear/BEAR relation (Laurence and Margolis 2002). The second is that it corrects when we exclude something from a category to which it belongs. Even though most bears have fur, this is only a contingent property. The one without it still belongs because it has a bear essence. Laurence and Margolis (2002) summarize these two needs for psychological essentialism: “An implicit psychological commitment to essentialism leaves the adult with specific inferential tendencies which serve as a corrective to potential over- or under-generalizations that can be traced to the kind syndrome” (41).

Essentialism and Concepts

This all leads us to an area of controversy. With psychological essentialism as part of what constitutes a syndrome-based sustaining mechanism, what theory of concepts is involved? Laurence and Margolis (2002) initially set out to provide a learning model given Fodor’s atomic theory of concepts, but Carey (2009) argues that this is not what they have, in fact, done. She states that their solution to Fodor’s paradox “falls under dual-factor theory” (518-519). This is because “psychological essentialism is just that—psychological” (514). In other words, the aspect of this mechanism that allows us to pick out kinds that share hidden essences is in our heads, not out there in the world—and this process clearly determines some aspects of the concept’s content. But this is inconsistent with an atomic theory alone.

To be clear, Carey (2009) is not arguing for a theory-theory of concepts alone but rather a dual theory. Yes, she believes that psychological essentialism points to a role of narrow content (i.e., internal mental processes that relate concepts to one another) in determining the extension of the concept. But she also thinks essentialism demonstrates a role for wide content (i.e., some aspect of the external world). This is because, under essentialism, we assume that something about the external world—specifically something about the natural kind itself—determines the concept’s extension. It is not simply a matter for us to stipulate. For example, it is something about bears, not our thoughts about them, that determines the reference of our BEAR concept. This is why the content of the concept is revisable. It is this dual theory that Carey thinks Margolis and Laurence are committing themselves to with their usage of essentialism.

Is this, in fact, the case? We will take this question in two steps. First, in developing his two-factor conceptual role semantics, Ned Block (1986) states that causal theories, like that of Margolis and Laurence, are directly relevant to reference. This is the standard view as part of the impetus of such theories is to account for how people can refer to the same concept despite having different or false beliefs about it. But Block argues that these theories are “hopeless” when it comes to accounting for the psychological dimensions related to a concept. For example, you and I may have the concept BEAR, which refers to bears (wide content). But you may infer from BEAR to DANGEROUS while I may not (narrow content). The point is that a concept with the same referent can nonetheless play out in very

different behavior. According to Block, this is because part of what determines its content is its conceptual role (i.e., how concepts relate to one another given our individual psychology). In other words, narrow content is necessary to make sense of these psychological aspects of concepts. A concept's content decomposes into both wide and narrow content (dual theory of content).

The question becomes whether Margolis and Laurence's usage of psychological essentialism entails a role for narrow content in constituting a concept and, thus, commits them to a dual theory. This seems to be the case, and they do not argue against the idea that, in their account, essentialism connects to narrow content. In response to Carey, they state:

“On our model, new natural kind concepts are created by a dedicated acquisition system that employs a conceptual template. For example, on exposure to a new type of animal, the system creates a new mental representation with slots for information about the animal's salient perceptual properties (a “syndrome”), *while ensuring that the representation's role in inference is governed by an essentialist disposition* [emphasis added]” (Margolis and Laurence 2011a: 140).

They place essentialism as relating to inference or its role in our psychology (narrow content). They could still argue that this inference does not determine the content of a concept, but this is a separate debate that they do not engage in (at least in the sources discussed). Block's argument seems to hold, and they are, in fact, committed to a dual theory of content.

The implication is that the syndrome-based sustaining mechanism does not provide a learning account, given Fodor's theory of concepts. Nonetheless, Margolis and Laurence still have accomplished much of what they set out to do. This mechanism provides a method of acquiring concepts that's content is primarily determined by mind-world relations. Their account adds to Carey's overall picture as she had not offered a dedicated system for acquiring new natural kind concepts (Margolis and Laurence 2011a). The idea that this is a dual theory improves the model as this allows it to account for vital aspects of concepts related to conceptual role (e.g., the role concepts play in thought, including their relation to one another). Without this, they had only given a story on one aspect of concepts—namely, the forming of mental representations of natural kinds. A dual theory provides a more complete theory of concepts. All in all, a syndrome-based sustaining mechanism offers a promising account of how primitive, natural-kind concepts can be learned.

References

- Block, Ned. 1986. "Advertisement for a Semantics for Psychology." *Midwest Studies in Philosophy* 10(1): 615–78.
- Carey, Susan. 2009. *The Origin of Concepts*. New York: Oxford University Press.
- Fodor, Jerry A. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Fodor, Jerry A. 1990. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge MA: MIT Press.
- Gelman, Susan A., and Henry M. Wellman. 1991. "Insides and Essences: Early Understandings of the Non-Obvious." *Cognition* 38(3): 213–44.
- Keil, Frank C. 1989. *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*. Cambridge MA: MIT Press.
- Laurence, Stephen, and Eric Margolis. 2002. "Radical Concept Nativism." *Cognition* 86(1): 25–55.
- Margolis, Eric. 1998. "How to Acquire a Concept." *Mind & Language* 13(3): 347–369.
- Margolis, Eric, and Stephen Laurence. 2011a. "Beyond the Building Blocks Model." *Behavioral and Brain Sciences* 34(3): 139–140.
- Margolis, Eric, and Stephen Laurence. 2011b. "Learning Matters: The Role of Learning in Concept Acquisition." *Mind & Language* 26(5): 507–539.

Eudaimonia and Happiness: On Being Happy

Name: João Pinheiro da Silva
Central European University (CEU)
silvajoao1999@gmail.com

Abstract

Are you happy? Sometimes, a positive answer to that question means nothing more than asserting that one is having a pleasurable time - *feeling* happy. But it can mean than that, as when one wishes a baby to have a “happy life” – to *be* happy. This article discusses the various senses of happiness that follow from this dichotomy – psychological, subjective, and objective (eudaimonic) – and argues that an objective conception of happiness not only encompasses the virtues of its rival theories while accounting for its flaws but also offers a better account of *being* happy in contrast to merely *feeling* happy.

1. Three Forms of Happiness

Are you happy? In some contexts, a positive answer to that question means nothing more than asserting that one is having a pleasurable time. But there are some instances where by happiness, we mean something more than just *feeling* happy. To use Richard Kraut’s (1979: 187) example, “what are we wishing for when we say of a new-born baby, “I hope he has a happy life?””. Surely one is not simply wishing the baby that, on the final all-pervasive utilitarian equation that is life, he gets to be on the upper end of the pleasure scale. That is, one is not merely wishing him to generally *feel* happy but rather for him to *be* happy.

This *feeling/being* happy dualism points us to at least two senses of happiness: on the one hand, the psychological sense of happiness; on the other, what is usually called *eudaimonia*. Whereas a mere psychological view describes happiness as an emotion or feeling that, as such, amounts to little more than a rather fleeting and discrete psychological token; the later eudaimonic sense conceives of happiness

as a holistic state of being encompassing not only mental phenomenon but the entire life, situation and relations of a given subject.

Eudaimonic accounts of happiness state that, in its fullest sense, happiness requires more than merely engaging in pleasurable or soothing activity. In fact, eudaimonia allows for an individual to still be happy even when going through long periods of pain. According to Kraut, this is possible because, when we say that an individual is happy, we mean that his life has met a certain standard and that standard is not reducible to just mental or psychological phenomena. But whereas on Kraut's approach one is happy when his life meets a certain *subjective* standard, the classical Aristotelian approach states that such standard of eudaimonia is *objective*, that is, not determined or dependent on the subject.

This gets us three candidates for a theory of happiness: 1) a psychological, 2) a subjective, and 3) an objective (or eudaimonic) conception of happiness.

2. Psychological Happiness

Two contemporary defences of psychological accounts of happiness can be found in the works of Daniel M. Haybron and Fred Feldman. In Haybron's (2008: 128-138) parlance, subjective well-being is a set of "central affective states" or "mood propensities"; Feldman (2010: 109-117), on the other hand, takes it to be an intrinsic "attitudinal pleasure". In both cases, happiness is tantamount to perfectly measurable, fleeting and episodic psychological atoms, "a subjective state, exhaustively determined by individual subjects' positive or affirmative relation to their own experience" (Angier 2020: 152).

Contrary to eudaimonistic conceptions of happiness that are necessarily holistic, these theories are atomistic. Instead of considering happiness in the wider context of a person's general existential narrative, they take happiness to be "nothing over and above a type of mental state" (Angier 2015: 8) that is ultimately isolable from such context.

The great problem with such view is that mental states can be manipulated. There has to be something more than just *feeling* happy to *being* happy since it would be strange to say that someone who has been exploited or manipulated to have positive "central affective states" or "mood propensities" is genuinely happy. But on an account of happiness with no criteria beyond the merely psychological, it becomes difficult to say why a manipulated person is not genuinely happy.

That is why subjective well-being theorists have a hard time with limit cases such as Nozick's "experience machine". The reality and authenticity of our experiences are just as important as the experiences themselves. Even though people may experience great pleasure in a "experience machine"-induced reality, they would not be actually satisfied living in that state as something crucial to real happiness and fulfilment would always be missing: its reality and authenticity.

But appealing to authenticity leads one beyond a merely psychological theory of happiness. It adds an objective criterion for happiness that is not reducible or measurable in psychological terms.

Haybron (2008: 148) tries to evade the problem by arguing that “unless you have an experience machine problem in your polity, such possibilities don’t much matter for most practical purposes”. But dealing with a thought experiment by pointing out its impracticality is hardly persuasive. The point of the thought experiment is simply to question whether there is something more to a happy life than perpetually receiving machine-induced positive mental stimuli. And in order to give a satisfactory answer to the experience machine, one has to normatively enrich the concept of happiness so as to go beyond its mere psychological significance.

3. Subjective Happiness

Arguing that there has to be more than merely *feeling* happy to *being* happy points to the need for something like an “autonomy condition” on happiness: that happiness is the product of an autonomous life.

It is a form of this “autonomy condition” that animates Kraut’s subjective view of happiness. As Kraut puts it: “when we ask someone, “What will make you happy? What is your idea of happiness?”, we are not requesting that he specify the conditions under which he will be in a certain psychological state [... but rather] the standards he imposes on himself, and the goals he is seeking. And this makes us hesitant to say that the deceived man is happy or has a happy life” (Kraut 1979: 178). That is, there is something more to being happy than just experiencing a given psychological state: one has to *value* that state. Kraut thus concludes that if the deceived or manipulated man comes to discover his own deception, “he should say that although his *feeling* of happiness [in the psychological sense] was based on an illusion, it really did exist. At no time, however, was he really leading a happy life [in a stronger not merely psychological sense]” (*Ibid.*: 179).

In order to deal with cases of deceiving and manipulation of one’s mental states, Kraut enriched the concept of happiness by adding a normative condition to it: “a person is happy only if he meets *the standards he imposes* on his life” (*Ibid.*: 181). This subjective view of happiness, according to Kraut, on top of dealing with the problems of psychological theories, also avoids what Kraut takes to be the “inhumane” and “restrictive” consequences of more demanding objective views of happiness such as Aristotle’s.

Kraut’s evaluation of objective views of happiness emerges from his own intellectualist interpretation of Aristotelian eudaimonia as consisting solely of contemplation (with ethical activity being a mere means to that end). This rough reading of Aristotle makes Kraut conclude that, according to an Aristotelian objectivist view of happiness, permanently handicapped people would be incapable of attaining eudaimonia and, since they cannot meet that objective criterion for happiness, they should feel dissatisfied with their lives. Thus, his assertion that “there is something inhumane about Aristotle’s doctrine” (*Ibid.*: 194). On Kraut’s own account of happiness, on the other hand, it would be perfectly possible for a permanently handicapped person to be happy in his own circumstances. Such a person would just need to meet “a standard which reflects his unalterable capacities and circumstances” (*Ibid.*).

But Kraut's criticism rests on several misconceptions. Regarding the case of the permanently handicapped person, consider first a tetraplegic. It is certainly not clear that a tetraplegic is unable to meet Aristotle's criterion for eudaimonia. According to Aristotle, eudaimonia is the "activity of soul in conformity with virtue" (1098a16–17) and there is nothing impeding the tetraplegic from cultivating a number of different virtues. And even if one follows Kraut's narrow intellectualist reading of book X of NE according to which eudaimonia is nothing more than contemplation, it is not clear why the tetraplegic would be incapable of contemplation (the exercise of his *nous*) either. It is thus not obvious that physical impairments – even grave ones – make eudaimonia unachievable.

However, things get more difficult for the Aristotelian when dealing not with physical but grave mental impairments. If someone is mentally impaired to the point of not even being aware of the world around him, then it would be difficult to both cultivate the virtues or engage in contemplative activity. But at the same time, it is hard to see how a person so gravely impaired could even meet Kraut's own criterion of happiness. Would that person be capable of determining his own criterion of happiness? It is not clear that Aristotle's eudaimonia is as "inhumane" as Kraut thinks it is. If it is indeed inhumane, it is just as inhumane as his own theory.

But with the case of the permanently handicapped person, Kraut is not only trying to show the inhumaneness of Aristotelian eudaimonia but also its narrowness and restrictiveness. And it is indeed undeniable that Aristotle's theory is more restrictive than his own. But it seems that Kraut's lack of restrictiveness makes his conception of happiness problematic. For example, nothing prevents, in Kraut's account, a murderer from being considered perfectly happy. To the extent that the murderer meets his own subjective criterion of happiness, he is happy. And it seems perfectly possible that this criterion is related to the number of murders he commits. Note that the same problem applies to psychological views of happiness as the murderer may indeed be in a "psychologically happy" state while killing. Of course, Kraut rejects this reading of happiness but he is still unable to provide good enough reasons for not considering the murderer happy.

4. Objective (or Eudaimonic) Happiness

So, "what are we wishing for when we say of a new-born baby, "I hope he has a happy life"?" Kraut is certainly right that, when we wish a new-born a happy life, we mean something more than just having pleasant and positive mental states. After all, the "new-born child might become retarded-yet still live happily; he might be enslaved, or blinded, or severely incapacitated in other ways - yet still live happily" (Kraut 1979: 187). However, are we merely wishing that the new-born goes on to fulfil his own subjective criterion of happiness, no matter how vicious that criterion is? That also does not seem quite right.

What we actually mean when we wish a happy life to that new-born is something closer to Aristotle's *eudaimonia*: that he *flourishes* according to his nature, that he cultivates and fulfils his virtues

(or fulfils his dispositions in accordance with the moral good) and thus lives a life that is meaningful even in its worst moments.

Aristotelian (or objective) approaches to eudaimonia manage to deal with the problem of the happy murderer by having a more holistic conception of happiness as necessarily tied to the moral good. Eudaimonia is the “activity of soul in conformity with virtue”. As such, a life lacking in virtue is, according to Aristotle, necessarily unhappy and unfulfilled.

This focus on virtue also further explains how one can *be* happy even when not *feeling* happy. Whereas in taking happiness to be nothing more than attitudinal pleasure or amusing moods, Feldman and Haybron see suffering as necessarily contrary to happiness, eudaimonic accounts take flourishing to be unattainable without some degree of suffering. That happens because the cultivation and practice of virtue is not a permanently pleasurable, joyful or tranquil affair. In order to grow in temperance, one must resist temptations; in order to build courage, one has to face danger. The ability to experience pain and suffering without succumbing, without ceasing to be happy is, in fact, one of the marks of the true *eudaimon* (1100b18-23).

Feldman and Haybron hold, in Aristotelian terms, an “efficient” view of happiness. Feldman (2010: 239) even creates a way of “measuring happiness”. But according to Aristotle, eudaimonia should not be understood in efficient but rather in formal terms. As Angier makes clear: “eudaimonia is the kind of telos to which there are means, but means, specifically, pros to telos— viz., “internal” or “component” means—rather than means that are external to their end” (Angier 2015: 9). That is, eudaimonia is not a token or item “beyond activity” but rather “nothing substantive over and above (long-term) engagement in good action” (*Ibid.*: 10). Eudaimonia thus *informs* our whole being. As such, it is nothing more than the consummation of our human goods, not something distinct from them.

Whereas *feeling* happy is a state of mind; *being* happy is a state of being, the flourishing of the human being as a whole. To go beyond the merely psychological level, we have to normatively enrich the concept of happiness. But in doing so, we are bound to get to an objective view of it.

Even Kraut can’t quite avoid this. In order to overcome the psychological views of happiness, he adds a normative condition to happiness (a form of the autonomy condition). Even in his account, it is not up to me to decide that my subjective criterion of happiness is to have no subjective criterion of happiness and just be an automaton. That is, there is something to normative conditions that goes beyond the merely subjective. So even Kraut is, in a way, an objectivist presupposing an objective view of human well-being. The question thus becomes whether his “subjective” condition is enough to fully grasp what we mean by *being* happy as a fully flourishing human being and that, as the happy murderer example shows, he can’t quite do.

One could indeed debate whether some of Aristotle’s specific objective criteria for eudaimonia are reasonable or even morally acceptable. And one may as well conclude, with Kraut, that he is too

“intellectualist” and that his conception of happiness is too narrow. What is not up for grabs, if one wants to have a robust conception of happiness, is whether those criteria should be objective or not.

References

- Angier, Tom . "Happiness: Overcoming the Skill Model." *International Philosophical Quarterly* 55, no. 1 (2015): 5-23.
- Angier, Tom. "Happiness as Subjective Well-Being: An Aristotelian Critique." *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 1 (2020): 149-180.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. in *The Complete Works of Aristotle, edited by Jonathan Barnes*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Feldman, Fred . *What Is This Thing Called Happiness?* Oxford: Oxford UP, 2010.
- Haybron, Daniel M. *The Pursuit of Unhappiness*. Oxford : Oxford UP, 2008.
- Kraut, Richard. "Two Conceptions of Happiness." *The Philosophical Review* 88, no. 2 (1979): 167-197 .



Abstract Book 10th Student Philosophy Conference

Tarbiat Modares University

December 2023



University of Religions and Denominations
Department of Philosophy &
Philosophy Student's Association



Tarbiat Modares University
Department of Philosophy &
Philosophy Student's Association