

خلاصه مقالات نهمین همایش دانشجویی فلسفه

دانشگاه تربیت مدرس

دی ۱۴۰۱



خلاصه‌ی مقالات « نهمین همایش سالانه‌ی دانشجویی فلسفه »

بخش انگلیسی ۱ دی ۱۴۰۱

بخش فارسی ۱۴ دی ۱۴۰۱

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)، نیکولای پدرسن (دانشگاه یونسی کره)،

سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)،

علیرضا دارابی (موسسه انجمن حکمت و فلسفه، بهنام ذوالقدر (دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ آلمان)،

امیر حسین زاد یوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)، مصطفی زالی (دانشگاه تهران)، حسین زمانها (دانشگاه شاهد)،

محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، شهناز شایانفر (دانشگاه الزهرا)،

علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس)، یاری کاوکوا (دانشگاه یوسکوله فنلاند)،

حمیدرضا محبوبی آرائی (دانشگاه تربیت مدرس)، فرشته نباتی (دانشگاه علامه طباطبائی)،

لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر علمی: داود حسینی

دبیر اجرایی: سید محسن اسلامی

فهرست

۱.....	استنتاج استعلایی کانت و مفهوم ابژه	۱
۷.....	نقد و بررسی اشکالات صدرالمتألهین به نظریه «صور مرتسمه»	۷
۱۳.....	بررسی معنای دوگانه واقعیت عقل نزد کانت	۱۳
۱۹.....	نقدی بر ذات‌گرایی در نظریه‌های کلاسیک فیلم	۱۹
۲۶.....	تالس از منظر نیچه	۲۶
۳۲.....	ارائه استدلالی مبنی بر سازگاری فعل الهی با قوانین طبیعت	۳۲
۳۶.....	بررسی تطبیقی کیفرگرایی از منظر بنتام و کانت با دیدگاه اسلام	۳۶
۴۳.....	تبیین نحوه تحقق کثرات در عرفان اسلامی	۴۳
۵۰.....	روش کسب تصور تام از دیدگاه علامه مظفر	۵۰
۵۴.....	تبیین دیدگاه ابن سینا در مورد قضیه بر اساس نظر بدیع وی در بحث دلالت	۵۴
۶۰.....	بررسی نسبت بین دو مساله وجود ذهنی و اصالت وجود	۶۰
۶۶.....	مروری بر آراء اندیشمندان در مفهوم "وحدت وجود" و تجلی آن در معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی	۶۶
۷۷.....	گشودگی ذهنی؛ شرط ضروری فلسفیدن	۷۷
۸۵.....	مواجهه فلسفی و روانکاوی با تعریف ناخودآگاه در آلمانی زبان های قرن ۱۹	۸۵
۹۱.....	برهانی کوتاه علیه باور به پیشرفت	۹۱
۹۶.....	پارادوکس‌های سمیوتیکی و منطق‌های فراسازگار	۹۶
۱۰۴.....	از استنتاج‌گرایی تا قراردادگرایی	۱۰۴
۱۱۰.....	روشی برای کنار نهادن جملات حاوی نام‌های انتزاعی	۱۱۰
	HOW NOT TO AVOID THE REGRESS	119
	ON THE VIEW OF METAPHYSICS AND RATIONAL THEOLOGY IN GENERAL AND IN (WESTERN) EARLY MODERN PHILOSOPHY ALONE	124
	FROM HUMBOLDT TO WITTGENSTEIN – LINGUISTIC PICTURE OF THE WORLD	128
	TABLEAU-RESOLUTION BASED DESCRIPTION ABDUCTION LOGICS: AN A-BOX ABDUCTION PROBLEM SOLVER IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE	133
	THOMAS REID AND THE POSSIBILITY OF METAPHYSICS	138

استنتاج استعلایی کانت و مفهوم ابژه

ایمان کریمی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تهران

emankariminouri@gmail.com

چکیده

هدف استنتاج استعلایی نشان دادن اعتبار ابژکتیو مقولات است از این رو شامل یکی از مهم‌ترین استدلال‌های *نقد عقل محض* است. در این مقاله استدلال استنتاج استعلایی بر اساس مفهوم ابژه برای ضرورت وجود قواعد پیشینی برای تألیف را بررسی کرده‌ام. مفهوم ابژه در این استدلال به دو طریق هستی‌شناختی و نقادانه می‌تواند فهمیده شده است. در ادامه استدلال کرده‌ام که مفهوم هستی‌شناختی استنتاج استعلایی را با شکست مواجه می‌کند و باید آن را بر اساس مفهوم نقادانه فهمید.

مقدمه

هدف استنتاج استعلایی نشان دادن اعتبار ابژکتیو مقولات است از این رو نقشی کلیدی در استدلال کلی *نقد عقل محض* ایفا می‌کند. با این حال از نظر بسیاری از شارحان استنتاج استعلایی استدلالی نامنسجم است که حتی با بازنویسی کامل در ویراست دوم هم مشکلاتش حل نشده و در نهایت به اهداف خود نمی‌رسد. ریشه این داوری در اهدافی است که به استنتاج استعلایی نسبت داده می‌شود و گزاره‌هایی که تصور می‌شود این استدلال آن‌ها را مفروض می‌گیرد. از نظر برخی از شارحان استنتاج استعلایی پروژه‌ای دکارتی است که هدفش رفع شکاکیت نسبت به جهان خارج و ابژه‌های آن است. مطابق با این تفسیر استنتاج استعلایی باید نشان دهد که طبیعت آگاهی مستلزم آگاهی به ابژه‌ها است که تنها از طریق مقولات ممکن است.^۱ در مقابل برخی از شارحان برای دفاع از استنتاج استعلایی، هدف آن را نه رد شکاکیت، که نشان دادن اعتبار ابژکتیو مقولات با فرض وجود برخی گزاره‌های تجربی صادق می‌دانند.^۲

^۱ برای مثال نگاه کنید به Guyer (2014, 94–95). از نظر گایر استنتاج استعلایی باید این هدف را برآورده کند تا جایی در ساختار کلی استدلال *نقد عقل محض* داشته باشد اما لزوماً چنین استدلالی در آن ارائه نمی‌شود. از نظر او چهار دسته استدلال مختلف در استنتاج استعلایی مطرح می‌شود که تنها دو دسته با هدف مورد نظر تناسب دارند. از این دو هم یکی دچار مغالطه است و به دیگری تنها اشاره‌ای اجمالی می‌شود. در این مورد نگاه کنید به Guyer (1987, 85–86).

^۲ برای نمونه نگاه کنید به Ameriks (2003b).

این دو تفسیر علی‌رغم تفاوت‌های اساسی، در این نکته با یکدیگر موافقت دارند که استنتاج استعلایی مفهومی هستی‌شناختی از ابژه را فرض می‌گیرد. مطابق با تفسیر نخست هدف استنتاج استعلایی اثبات دانش به ابژه است.^۳ تفسیر دوم اما دانشی حداقلی به ابژه را مفروض می‌گیرد و هدف استدلال را نشان دادن شرایط امکان چنین دانشی می‌داند.^۴ هدف من در این مقاله نشان دادن این است که فرض هر دو این تفاسیر در مورد استنتاج استعلایی نادرست است. مطابق برداشت من، یکی از مهم‌ترین اهداف استنتاج استعلایی جایگزینی مفهوم هستی‌شناختی از ابژه با مفهوم نقادانه از آن است.^۵ این مقاله به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول با تمرکز بر استنتاج ویراست نخست استدلال کانت برای ضرورت وجود قواعد پیشینی برای تألیف را صورت‌بندی می‌کنم. علت تمرکز بر ویراست نخست این است که در آن استدلالی برای تألیف پیشینی ارائه شده است که از مفهوم ابژه آغاز می‌کند و نه خودآگاهی. با توجه به این که وحدت آگاهی شرط لازم و کافی برای ارتباط بازنمایی با ابژه در نظر گرفته می‌شود (B137)، در این مورد تمایز دو ویراست تنها در نحوه ارائه است. در بخش دوم دو انتقاد وارد به این استدلال را بررسی می‌کنم. نشان می‌دهم که این انتقادات با فرض مفهوم هستی‌شناختی از ابژه طرح شده‌اند. همچنین نابسندگی این مفهوم برای تبیین امکان شناخت را نشان می‌دهم. در بخش پایانی به مفهوم نقادانه از ابژه می‌پردازم.

استدلال برای تألیف پیشینی بر اساس مفهوم ابژه

هر دو ویراست استنتاج استعلایی از این فرض آغاز می‌کنند که برای شناخت نیازمند ترکیبی میان بازنمایی‌ها هستیم و این ترکیب در حس داده نمی‌شود و باید از سوی فاهمه اعمال شود (A97, B129-130). استنتاج استعلایی می‌خواهد ثابت کند که تألیف بازنمایی‌ها نیازمند قاعده‌ای پیشینی است. چنین استدلالی را می‌توان در بخش درباره تألیف بازنمایی در مفهوم در ویراست اول دید. در ابتدای این بخش استدلال می‌شود تألیف نیازمند مفهوم است (A103). با تألیف در مفهوم، کثرات^۶ شهود در یک بازنمایی واحد تألیف می‌شوند که از ابژه‌ای خبر می‌دهد. تا جایی که بازنمایی‌ها به یک ابژه مرتبط باشند، باید پیشینی و نه خودسرانه متعین شوند (A104). وجود عنصر ضروری در هر شناخت، منحصر به گزاره‌های پیشینی نیست بلکه هر شناختی از آنجا که به ابژه مرتبط است، عنصری پیشینی در خود دارد فارغ از این که محتوای شناخت پیشینی باشد یا تجربی. هر شناختی ادعای این را دارد که ابژه‌ای را بازنمایی می‌کند. از این رو هر شناخت ادعایی ضروری در مورد همه شناخت‌های دیگر (چه متعلق به من باشند و چه متعلق به سوژه‌های دیگر) نسبت به آن ابژه طرح می‌کند. وقتی که من حکم می‌کنم که «این میز مستطیل‌شکل است» توقع دارم که هر کس دیگری هم که «این میز» را می‌بیند، آن را مستطیل‌شکل بداند. مهم نیست که ناظران دیگر از چه منظری به «این میز» می‌نگرند یا چه زمانی آن را می‌بینند. این ادعا در مورد خودم هم هست. من توقع دارم در زمان‌های دیگر هم «این میز» را مستطیل‌شکل ببابم (با فرض این که چیزی شکل میز را تغییر ندهد). اگر من چنین توقعی نداشته باشم، در مورد «این میز» ادعای شناخت نکرده‌ام. مثلاً اگر بگویم که «این میز مستطیل‌شکل است اما اگر تو آن را دایره

^۳ نگاه کنید به Guyer (1987, 20-24). از نظر گایر پرسش از اعتبار ایزکتیو مقولات تنها زمانی مطرح می‌شود که استقلال هستی‌شناختی ابژه‌ها را مفروض بدانیم.

^۴ نگاه کنید به Ameriks (2003a, 22-27). آمریکس وجود ابژه‌های مستقل را بنیاد مشترک می‌نامد که کانت برای آن استدلال نمی‌آورد بلکه از ابتدا آن را فرض می‌گیرد.

^۵ وایت بک هم چنین ادعایی مطرح کرده است. نگاه کنید به White Beck (1978, 42).

بدانی، با تو مخالفت نخواهم کرد» احتمالاً ادعایم در مورد میز نبوده است بلکه صرفاً ادراک خود را بیان کرده ام بنابراین بهتر بود که می‌گفتم «این میز به‌نظرم مستطیل شکل می‌رسد» یا حتی «من ادراکی مستطیل شکل دارم». تا جایی که یک شناخت ناظر به یک ابژه باشد، در خودش این ادعا را دارد که هر شناخت دیگری که ناظر به این ابژه است، باید ضرورتاً با آن شناخت مطابقت داشته باشد. بر اساس این که هر شناخت در خود ادعایی ضروری و کلی دارد، تألیفی که منجر به شناخت می‌شود، باید قاعده‌ای پیشینی داشته باشد.

انتقادات و مفهوم هستی‌شناختی از ابژه

انتقاد اصلی نسبت به استدلال فوق این است که اگرچه در یک شناخت باید بازنمایی‌ها ضرورتاً با ابژه مطابقت داشته باشند، رابطه میان بازنمایی‌ها می‌تواند از طریق تجربه فهم شود.^۷ اگر من «این میز» را می‌بینم و در مورد آن شناختی به دست می‌آورم، برای این که این شناخت متناظر با «این میز» باشد، باید بازنمایی‌های من از اجزای این میز مطابق با «این میز» با یکدیگر ترکیب شده باشند. مثلاً بازنمایی من از پایه میز باید نسبت خاصی با بازنمایی من از سطح میز داشته باشد. در ابژه تجربی روابطی میان اجزا هست که یک بازنمایی برای این که بازنمایی آن ابژه باشد، باید ضرورتاً با آن مطابقت داشته باشد. شناخت این روابط نیازمند قاعده‌ای پیشینی برای تألیف نیست بلکه ممکن است این روابط به‌نحو تجربی شناخته شوند.

در بالا آمد که هر شناخت در خود ادعایی ناظر به ابژه دارد و هم‌زمان ادعا می‌کند که همه شناخت‌ها در مورد آن ابژه باید ضرورتاً با شناخت مذکور مطابقت داشته باشند. این ویژگی شناخت ابژه که در همه شناخت‌های تجربی حضور دارد، مفهوم متعارف از ابژه را شکل می‌دهد. مطابق با این مفهوم ابژه امری مستقل از ما است که بازنمایی آن خودسرانه نیست. از آنجا که آنچه که در حس داده می‌شود، کثرات بازنمایی است که برای تبدیل شدن به شناخت نیازمند تألیف هستند، برای این که بتوانیم شناختی از ابژه داشته باشیم لازم است بتوانیم این بازنمایی‌ها را به‌عنوان بازنمایی‌های یک ابژه لحاظ کنیم و مطابق با ابژه آن‌ها را تألیف کنیم. امکان این تألیف و در نتیجه شناخت ابژه را می‌توان همانند انتقاد بالا بر اساس مفهوم هستی‌شناختی از ابژه توضیح داد که مطابق با آن ابژه امری است که از سوژه استقلال هستی‌شناختی دارد. مطابق با این مفهوم از ابژه امکان شناخت به این صورت تبیین می‌شود: ابژه از طریق اثرگذاری بر سوژه، بازنمایی‌هایی را در سوژه ایجاد می‌کند. این بازنمایی‌ها از آنجا که معلول ابژه اند، این امکان را دارند که به‌گونه‌ای تألیف شوند که با ابژه مطابقت پیدا کنند و سوژه با آگاهی از این بازنمایی‌ها، به قاعده تألیف آن‌ها پی می‌برد.

به تبیین امکان شناخت بر اساس مفهوم هستی‌شناختی از ابژه دو نقد وارد است. اول، شهود ما حسی است بنابراین بازنمایی‌های ما از ابژه، محدود به شرایط حساسیت ما است. هر بازنمایی تنها ابژه را از منظری و به‌صورت محدود بازنمایی می‌کند در نتیجه می‌توان بازنمایی‌های نامحدودی از یک ابژه داشت. از آنجا که بازنمایی ما تمامیت ابژه را در نظر نمی‌گیرد، چگونه می‌توانیم کثرات آن‌ها را بازنمایی‌های یک ابژه لحاظ کنیم پیش از این که شناختی از ابژه به دست آورده باشیم؟ این تبیین دچار یک دور است و نمی‌تواند امکان شناخت را توضیح دهد. برای رفع این دور لازم است که قاعده‌ای پیشینی برای در نظر گرفتن بازنمایی‌ها به‌عنوان بازنمایی ابژه وجود داشته باشد تا از این طریق شناخت تجربی به ابژه ممکن شود. دوم، مفهوم

^۷ برای انتقادات نگاه کنید به Ibid. (107-108).

هستی‌شناختی از ابژه در خود ادعای شناخت نسبت به ابژه دارد. این شناخت برخلاف شناخت تجربی متعین نیست اما به هر حال این مفهوم از ابژه ادعا می‌کند که ابژه‌هایی مستقل از سوژه وجود دارند. می‌توان پرسید که این شناخت نسبت به ابژه چگونه ممکن شده است؟ در واقع تصور هستی‌شناختی از ابژه تبیینی برای امکان شناخت از ابژه ارائه نمی‌کند بلکه صرفاً چیزی که قرار بود تبیین کند را فرض می‌گیرد.

مفهوم نقادانه از ابژه

استنتاج استعلایی مفهوم نقادانه از ابژه را برای حل این مشکل ارائه می‌کند:

و اینجا ضروری است که منظور از اصطلاح «یک ابژه بازنمایی‌ها» را تفهیم کنیم. در بالا^۸ گفته ایم که پدیدارها خودشان چیزی نیستند جر بازنمایی‌های حسی که نباید در نوع خود، به‌عنوان ابژه‌ها (بیرون از قوه بازنمایی) فی‌نفسه در نظر گرفته شوند. اگر کسی از یک ابژه متناظر و در نتیجه همچنین متمایز از شناخت صحبت کند، چه منظوری دارد؟ روشن است که این ابژه باید تنها به‌عنوان چیزی به‌طور کلی $X =$ اندیشیده شود، چرا که بیرون از شناخت‌مان چیزی نداریم که بتوانیم در مقابل این شناخت به‌عنوان چیزی متناظر با آن قرار دهیم. (A104)

مفهوم محض این ابژه استعلایی (که در تمام شناخت‌هایمان واقعاً همیشه یکی و همان است = X) چیزی است که در تمام مفاهیم تجربی‌مان به‌طور کلی می‌تواند رابطه با یک ابژه را فراهم آورد، یعنی واقعیت ابژکتیو. این مفهوم نمی‌تواند به هیچ وجه شامل هیچ شهود متعینی باشد، و بنابراین تنها مربوط است به وحدتی که باید در کثرات شناخت یافته شود تا جایی که این شناخت در رابطه با یک ابژه قرار می‌گیرد. (A109)

طبق مفهوم نقادانه از ابژه، تألیف بازنمایی‌ها نیازمند قاعده‌ای پیشینی برای تألیف است تا مطابق با آن بتوان کثرات داده شده را بازنمایی‌های یک ابژه در نظر گرفت. بر این اساس ابژه چیزی است که «در مفهوم آن کثرات یک شهود داده شده وحدت می‌یابد» (B137).^۹ برای این که بازنمایی ناظر به ابژه باشد، لازم است بازنمایی‌های آن به‌نحو خاصی تألیف شوند. همان‌طور که گفته شد، مفهوم هستی‌شناختی از ابژه نمی‌تواند امکان شناخت ابژه را توضیح دهد «چرا که بیرون از شناخت‌مان چیزی نداریم که بتوانیم در مقابل این شناخت به‌عنوان چیزی متناظر با آن قرار دهیم». به همین دلیل باید وحدت ابژه را حاصل یک قاعده پیشینی برای تألیف دانست. این قاعده سبب می‌شود بتوانیم کثرات بازنمایی را به‌گونه‌ای تألیف کنیم که ناظر به یک ابژه باشند. بازنمایی‌های ما همواره نسبت به ابژه ناقص هستند اما قاعده پیشینی تألیف از بازنمایی‌های داده شده فراتر می‌رود و این امکان را فراهم می‌کند تا بازنمایی‌هایی داده‌شده دیگر در تألیف‌های بعدی در نسبت با بازنمایی‌های گذشته و در نتیجه در

^۸ احتمالاً منظور حسیات استعلایی است. در این صورت این که ابژه بازنمایی‌ها چیست، پرسشی است که حسیات استعلایی به آن پاسخ نمی‌دهد. در نظر گرفتن این نکته اهمیت زیادی برای تفسیر مفهوم شیء فی‌نفسه در ایدئالیسم استعلایی دارد.

^۹ گایر به این تعریف از ابژه اشاره می‌کند اما آن را به‌عنوان بازتعریفی خودسرانه کنار می‌گذارد. نگاه کنید به (Guyer (1987, 117). احتمالاً او این مفهوم از ابژه را تنها به‌عنوان یکی از نتایج مفهوم هستی‌شناختی از ابژه در نظر می‌گیرد و نه مفهوم اصلی ابژه.

نسبت با ابژه قرار بگیرند. پیشینی بودن قاعده سبب می‌شود ابژه بازنمایی امری متمایز از بازنمایی‌های باشد زیرا این ابژه شامل قاعده‌ای است که توان تألیف بازنمایی‌های دیگری را هم دارد.

با توجه به نکات گفته شده، می‌توانیم نسبت استنتاج استعلایی با شکاکیت را توضیح دهیم. هدف استنتاج استعلایی اثبات دانش به ابژه‌های جهان خارج نیست بلکه تبیینی استعلایی برای امکان شناخت از طریق ارائه مفهومی نقادانه از ابژه است.^{۱۰} ابژه در استنتاج استعلایی لزوماً ابژه خارجی نیست بلکه ابژه حس درونی هم می‌تواند باشد. اگر من یک جسم را به رنگ خاصی ببینم، از آنجا که رنگ یک کیفیت ثانوی است، نمی‌توانم آن را به ابژه نسبت دهم. با این حال این که من ادراک خاصی داشته‌ام یک ابژه حس درونی است که می‌توان در مورد آن ادعای دانش کرد. این مسئله در مورد احساسات هم صادق است. این که سوژه در زمانی مشخص دارای احساساتی خاص بوده است، می‌تواند موضوع شناخت و در نتیجه تحت وحدت ابژه قرار گیرد و این که چنین ابژه‌ای تنها برای خود سوژه قابل دسترسی است، ابژکتیوئه آن را نفی نمی‌کند.^{۱۱} با این حال استنتاج استعلایی از طریق نقد مفهوم هستی‌شناختی از ابژه، پیش‌فرض شکاکیت را رد می‌کند. شکاک مطابقت بازنمایی با ابژه را مورد پرسش قرار می‌دهد و تا زمانی که ابژه از طریق مفهوم هستی‌شناختی به تصور درآید، نمی‌توان دسترسی به ابژه داشت تا از مطابقت بازنمایی با آن اطمینان حاصل کرد. پیش‌فرض این استدلال هم نه صدق برخی از شناخت‌ها، بلکه امکان ادعای شناخت است بنابراین می‌تواند توسط شکاک هم پذیرفته شود. نکته پایانی این که مفهوم نقادانه از ابژه مستلزم پدیدارگرایی^{۱۲} نیست. این مفهوم، تصور متعارف از ابژه و استقلال تجربی آن را رد نمی‌کند. همچنین این مفهوم معیار دقیقی برای تمایز میان ابژه و بازنمایی‌اش ارائه می‌کند نه این که ابژه را به بازنمایی از ابژه فروبکاهد.

منابع

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Ameriks, Karl. 2003a. "Introduction: The Common Ground of Kant's Critiques." In *Interpreting Kant's Critiques*. Ed. Karl Ameriks. 1-48. Oxford University Press.
- ———. 2003b. "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument." In *Interpreting Kant's Critiques*. Ed. Karl Ameriks. 51-66. Oxford University Press.
- Guyer, Paul. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. 1st ed. Cambridge University Press.
- ———. 2014. *Kant*. Second edition. Routledge philosophers. London New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

^{۱۰} در مورد رابطه این مفهوم از ابژه و انقلاب کپرنیکی نگاه کنید به (Allison 2004, 173).

^{۱۱} نگاه کنید به (White Beck 1978, 50-51).

- Henrich, Dieter. 1969. "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction." *Review of Metaphysics* 22. Philosophy Education Society: 640–659.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. 1st ed. Cambridge University Press.
- White Beck, Lewis. 1978. "Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?" In *Essays on Kant and Hume*. 38–60. New Haven: Yale University Press.

نقد و بررسی اشکالات صدرالمتألهین به نظریه «صور مرتسمه»

نویسنده: امین صیدی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

amin_seidi@modares.ac.ir

چکیده

ملاصدرا سه اشکال بر نظریه «صور مرتسمه» می‌گیرد که محور هر سه، «عرض بودن صور» است. در اشکال اول عرض ذهنی بودن صور را انکار می‌کند. در اشکال دوم، علم خداوند را همان وجود خارجی اشیاء معرفی می‌کند، نه صورتی علمی که حکایت‌گر از اشیاء است. در اشکال سوم نیز، با تکیه بر قاعده امکان اشرف و با تأکید بر این کبرای کلی که «هر جوهری، از هر عرضی اشرف است»، سعی در ابطال نظریه صور مرتسمه دارد. این نوشتار، هیچ یک از این اشکالات را وارد نمی‌داند و سعی در پاسخگویی به آن‌ها دارد.

به دلیل تنگی مجال، با صرف نظر از بیان مقدمه و با پیش‌فرض آشنایی خوانندگان محترم با نظریه «صور مرتسمه» به بیان اشکال‌های صدرالمتألهین به این نظریه مبادرت خواهم ورزید و ذیل هر یک از اشکالات، به نقد و بررسی سخن او خواهم پرداخت.

۱. اشکال اول صدررا بر مشاء

صدررا پیش از بیان اشکال، ابتدا مقدمه‌ای را ذکر می‌کند که بسیار مهم و کلیدی است. در این مقدمه اقسام لازم را و به نحوی می‌توان گفت «مفاد لزوم» را بیان کرده است.

لوازم اشیاء بر سه قسم‌اند:

۱. **لازم ذهنی**؛ در قضیه‌ی «الانسان نوع»، نوعیت برای مفهوم انسان، لازمی ذهنی است؛ چرا که نوعیت، بر انسان ذهنی

قابل اطلاق است. هکذا در قضایایی، همچون «الحيوان جنس» و نظائر آن. در این مثال‌ها چون که ملزوم ذهنی است (مثلاً انسان)، لازم هم ذهنی می‌شود. به عبارت دیگر میان لازم و ملزوم، سنخیت وجود دارد.

۲. لازم خارجی؛ در قضایایی نظیر «النار حاره» یا «الفلک متحرک»، صفت حرارت و حرکت، برای آتش و فلک خارجی است؛ یعنی همین موجود خارجی شعله‌ور زرد رنگی که در ارتکاز ذهنی همه ما هست، خاصیت سوزانندگی دارد، نه آتش متصور و آتش موجود در ذهن. در اینجا نیز، چون ملزوم خارجی است، لازم هم در خارج تحقق دارد.

۳. لازم ماهیت؛ وقتی می‌گوئیم «الانسان ممکن»، امکان لازم ماهیت انسان است. ذکر این نکته لازم است که در این قسم، ملزوم هم می‌تواند به نحو خارجی موجود باشد و هم به نحو ذهنی؛ در این صورت چنانچه مراد از انسان، همان کلی طبیعی محقق در خارج باشد، لازم ماهیت، لازم خارجی می‌شود و اگر منظور انسان موجود در ذهن باشد، لازم ماهیت، ذهنی می‌گردد. پس به‌طور کلی می‌توان مفاد لزوم را چنین معرفی کرد: ملزوم در هر کجا تحقق داشته باشد، لازم نیز در همان‌جا است؛ مطابق این سخن، نمی‌توان مغایرتی میان لازم و ملزوم از حیث ذهن و خارج در نظر گرفت؛ اگر یکی ذهنی است، دیگری هم باید ذهنی باشد و نمی‌تواند خارجی باشد و بالعکس.

۱-۱. بیان اشکال اول؛ نفی عرضیت و ذهنیت صور

به این گزاره دقت کنید: «صور، از لوازم خداوند هستند». مطابق این گزاره، صور لازم و خداوند ملزوم است. حال یا مراد، ملزومیت خود خداوند است یا ملزومیت ماهیت خداوند. در هر دو صورت وجود ملزوم، قطعاً خارجی است؛ چرا که ماهیت خداوند، همان وجودش است. حال یا صور که لازم‌اند، خارجی هستند یا ذهنی. مطابق آنچه که در مقدمه این استدلال آمد، میان لازم و ملزوم، باید سنخیت برقرار باشد؛ نمی‌شود که یکی خارجی و دیگری ذهنی باشد؛ بنابراین اگر ملزوم (خدا) خارجی است، باید لازم (صور) هم خارجی باشند. با اثبات خارجیت و عینیت این صور، دیگر نمی‌توان از عرضی بودن یا جوهر ذهنی بودنشان سخنی به میان آورد؛ چرا که ملزوم، وجود خارجی صرف و جوهر است، لازم هم باید چنین باشد. با این بیان قول به ارتسام صور ذهنی در ذات باری باطل می‌شود (ملاصدرا؛ اسفار، ج ۶، صص ۲۲۸ و ۲۲۹؛ ایضاً بنگرید به همو، شرح الهدایه الأثریه، ص ۳۲۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۶۸).

۱-۲. نقد و بررسی اشکال اول

اشکال صدرالمتألهین در صورتی وارد است که ابن‌سینا و تابعانش، صور مرتسمه را صرفاً ذهنی بدانند، اما صور، در دیدگاه سینیویان، اعراضی خارجی و متصل به خداوندند که قیام حلولی به او دارند؛ چرا که ملازمه میان واجب و این صور از این جهت نیست که این صور، مفاهیمی ذهنی هستند، بلکه ملازمه از این جهت است که آن‌ها کیفیاتی هستند که به وجود واجب موجود گشته‌اند. بنابراین صور نیز به سان سایر کیفیات نفسانیه، اعراضی خارجی به شمار می‌آیند (نگر؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۲۸، تعلیقه طباطبائی). علاوه بر این، اگر هم بر این صور، اطلاق «ذهنی» شده، از این جهت است که موجوداتی علمی هستند. موجودات علمی با موجودات عینی از این حیث متفاوتند که موجودات عینی: اولاً؛ استقلال وجودی دارند، ثانیاً؛ وجودشان برای ماده است.

اگر اشکال شود که لازمه خارجی دانستن صور مرتسمه آن است که دارای اثر باشند، پاسخ داده خواهد شد که ما نیز مناظ خارجیت را «ذو اثر بودن» می‌دانیم و چه اثری از این بالاتر که این صور، اسباب وجودهای عینی هستند؟! براین اساس باید گفت: این صور، صفات موجود عینی هستند و صفت موجود عینی - همچون خود موجود عینی - موجودی عینی است. تنها

زمانی که این صور را با مطابق‌شان (که همان ذوات صور هستند) می‌سنجیم، در قیاس با آنها موجوداتی ذهنی می‌شوند، اما فی‌نفسه اعراضی خارجی هستند که در وجود خداوند حلول کرده‌اند (نگر؛ همان، تعلیقۀ سبزواری؛ ایضاً؛ عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۹۶).

علاوه بر این‌ها مطابق دیدگاه خاص ملاصدرا امکان ندارد که صور مرتسمه، صرفاً ذهنی باشند. اساساً هر واقعیتی، زمانی که فی‌نفسه لحاظ شود، خارجی است، نه ذهنی (نگر؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰). موجودی که در نفس تقرر دارد (به اصطلاح موجود ذهنی)، زمانی که با ما به ازاء خارجی‌اش سنجدیده شود، بر او اطلاق ذهنی می‌شود، اما زمانی که فی‌نفسه - بدون لحاظ ما به ازاء خارجی‌اش - در نظر گرفته شود، موجودی خارجی است؛ زیرا این صورت، در نفس قرار دارد که موجودی خارجی است و امر موجود در موجود خارجی، خود خارجی است. بنابراین خارجی یا ذهنی بودن یک موجود، امری نسبی است، اما به طور کلی می‌توان گفت که: خارجی بودن موجود ذهنی، به لحاظ رتبی، مقدم بر ذهنی بودن آن است؛ یعنی موجود ذهنی - یا به تعبیر بهتر، موجودی که در نفس، تقرر دارد - اولاً و بالذات موجودی خارجی است و ثانیاً و بالعرض موجودی ذهنی. چنانچه صدرالمآلهین به این اصل در فلسفه خودش پایبند باشد، باید بگوید که صور نیز فی‌نفسه، موجودی خارجی است. لذا در نظریه سینویان، تغایر لازم و ملزوم از جهت خارجیت پیش نیامده، بلکه هم لازم و هم ملزوم، هر دو خارجی هستند.

۲. اشکال دوم؛ نقض به وسیله علم حصولی به صور

صدرا در این قسمت، ابتدا با ذکر مقدمه‌ای و با استناد به دو قاعده‌ی «العلم التام بالعله یوجب العلم التام بمعلولها» و «ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من جهة العلم بسببه» ثابت می‌کند که علم علت به معلول، باید علم حضوری باشد و نه حصولی. سپس با تکیه بر همین نتیجه، عدم حضوری بودن علم به صور را نشان می‌دهد و از این طریق به ابطال قول به ارتسام صور در ذات مبادرت می‌ورزد.

۲-۱. مقدمه اشکال دوم

دو قاعده مذکور، فحوای یکسانی دارند:

«۱. العلم التام بالعله یوجب العلم التام بمعلولها»: این قاعده بیان می‌کند که در صورت عالم‌شدن به علت می‌توان به معلول عالم شد.

«۲. ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من جهة العلم بسببه»: برای عالم‌شدن به معلول، راهی جز عالم‌شدن به علت وجود ندارد.

پس برای عالم‌شدن به معلول، باید علم تام به علت پیدا کرد. حال، پرسش این است که: مراد از علم تام به علت چیست؟ علم به ماهیت علت؟ علم به وجهی از وجوه علت؟ علم به مفهوم علت؟ علم به اضافه‌ی علت؟ یا علم به وجود علت؟ صدرا با رد هر یک از این احتمالات در نهایت، با نگاه اصالت وجودی‌اش و با تکیه بر قانون «اتحاد عالم و معلوم»، ثابت می‌کند که مراد از علم تام به علت، علم به وجود علت است. با چنین علمی می‌توان به معلول احاطه‌ی علمی پیدا کرد. پیداست که عالم‌شدن به وجود علت، چیزی جز، همان علم حضوری نیست.

با حفظ این مطلب، اکنون می‌گوئیم: اولاً: جعل بین وجودات برقرار است، نه میان ماهیات؛ چرا که - چنانکه در جای خود ثابت شده است - مجعول بالذات، وجود است و علم به وجودِ جاعل ما را به سمتِ علم به وجودِ مجعول رهنمون می‌سازد؛ چرا که وجود مجعول در اختیار جاعل است. ثانیاً: علم به وجودات، هرگز نمی‌تواند به واسطه‌ی علم به صور و اشباح باشد؛ چرا که خارجیت، عین ذات وجود است و لذا هرگز به ذهن نمی‌آید و وقتی به ذهن نیاید، صورت ذهنیه‌ای هم ندارد تا بتوان به نحو حصولی به آن عالم شد، بنابراین علم به وجود صرفاً از طریق علم حضوری و شهودی است. علم به وجود از طریق خود وجود است، نه از طریق صورت و مفهومش. این، چیزی جز همان علم حضوری نیست.

صدرا می‌گوید علم حضوری امکان ندارد مگر آنکه قائل شوید به «اتحاد عالم و معلوم» چنانکه علم ما به خودمان چنین است؛ علم همان معلوم و در عین حال همان عالم است، فقط اعتبارات مختلف است. راه دیگر برای قائل شدن به علم حضوری این است که عالم، علت باشد و معلوم، معلول.

۲-۲. ذی‌المقدمه اشکال دوم

خداوند علت جمیع ماسوی است و ماسوی که مجعولات صادر از او هستند، انحاء وجودات عینی‌اند؛ پس جاعل و مجعول، هر دو وجودند. گفتیم جایی که وجودی به وجود دیگر عالم شود و بین‌شان رابطه‌ی علیت برقرار باشد، آنگاه علم علت به معلول، علم حضوری می‌شود نه حصولی. اگر علم، علم حضوری شود، دیگر باید صور را که علم حصولی درست می‌کنند، کنار گذاشت. بنابراین باید خود اشیاء نزد خداوند حاضر باشند نه صورشان. به عبارت دیگر اولاً خداوند به خود اشیاء علم دارد نه به صور آنها. ثانیاً علمش به اشیاء، علم حضوری است و نه حصولی (ملاصدرا، اسفار، صص ۲۲۹-۲۳۲؛ ایضاً بنگرید به همو؛ المبدأ و المعاد، ج ۱، صص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ همو؛ شرح الهدایه الأثریه، صص ۳۲۱-۳۲۳).

۲-۳. نقد و بررسی اشکال دوم

صدرا در این اشکال به دنبال این است که صور را به طور کلی حذف کند. ممکن است بر او اشکال شود که سخن خفری نیز همین بود؛ او نیز وساطت صور را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که علم اجمالی برای اشیاء خارجی، کافی است و هیچ‌گونه احتیاجی به صور نداریم. صدرا المتألهین نقدهایی بر خفری وارد کرد و سخن او را در باب حذف وساطت صور در علم به اشیاء خارجی رد کرد. صدرا در پاسخ خفری می‌گفت که اشیاء قابلیت این را ندارند که معلوم علم الهی واقع گردند، بخلاف صور که این قابلیت را دارند؛ چرا که صور - بخلاف اشیاء خارجی - معقولاً صادر می‌گردند (نگر؛ اسفار، ج ۶، صص ۲۲۱-۲۲۸). این اشکال جدلی به صدرا وارد است که چرا در نقد خفری، حذف وساطت صور را نپذیرفت، اما اکنون خود، قائل به همین قول می‌شود. علاوه بر این، صدرا ذیل سخن شیخ اشراق و خواجه نصیر، علم حضوری به اشیاء را ابطال کرد (نگر؛ همان، صص ۱۹۹-۲۲۱). بنابراین صدرا که پیش از این قائل به حذف وساطت صور و عدم امکان علم حضوری مستقیم به اشیاء شده بود، اکنون در اشکالش به سنیویان همین دو مدعا را مطرح می‌کند!

علاوه بر این‌ها، اشکال صدرا نهایتاً این را به اثبات می‌رساند که نظریه سنیویان، این امکان را ندارد که از مقدمه مطرح شده در این اشکال («علم تام به علت، موجب علم تام به معلول است» و «جز از طریق علت نمی‌توان به معلول عالم شد») برای به کرسی نشاندن مدعایشان در استدلال اولی که بر صور مرتسمه اقامه کرده‌اند، بهره ببرند. پر واضح است که عدم بهره‌وری از

این مقدمه، خللی به اصل نظریه سینویان وارد نمی‌سازد؛ چرا که آنها استدلال‌های دیگری نیز برای نظریه مختار خودشان اقامه کرده‌اند که مبتنی بر مقدمه مذکور نیست.

۳. اشکال سوم؛ نقض به وسیله قاعده امکان اشرف

معنای قاعده امکان اشرف این است که هر موجودی که به خداوند نزدیک‌تر باشد، به لحاظ وجودی اشرف است از موجودی که از او دورتر است؛ مثلاً اسما از همه موجودات بعدی اشرف‌اند و عالم طبیعت از همه اخس است و موجوداتی که در وسط قرار دارند به میزان قربشان به باری تعالی اشرف به حساب می‌آیند و به میزان بعدشان اخس. علی‌ای حال، ملاک و معیار، دوری و نزدیکی به باری تعالی است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: از دیدگاه مشاء صور مرتسمه همان علم خداوند هستند. مطابق قاعده امکان اشرف شرافت وجودی این صور از موجودات خارجی بیشتر است چرا که قبل از موجودات خارجی صادر شده‌اند و به خداوند هم نزدیک‌ترند. این در حالی است که مشاء صور مرتسمه را به مثابه اعراض قرار می‌دهند و موجودات خارجی را جوهر می‌گیرند. واضح است که هر جوهری از هر عرضی اشرف است؛ چرا که عرض در وجودش به غیر تکیه دارد در حالی که جوهر چنین نیست. خود این حکایت از ضعف وجودی عرض نسبت به جوهر می‌کند؛ بنابراین باید گفت موجودات خارجی که در عالم طبیعت هستند از صور مرتسمه که در ذات واجب تعالی قرار دارند اشرف می‌باشند و از سوی دیگر باید گفت اعراض، واسطه شده‌اند برای جواهر؛ یعنی وجود اخس، واسطه وجود اشرف گشته است (ملاصدرا، اسفار، ص ۲۳۲؛ ایضاً بنگرید به همو؛ المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۳۲).

۳-۱. نقد و بررسی اشکال سوم

اشکال سوم تنها در صورتی وارد است که این کبرای کلی پذیرفته شود: «هر جوهری از هر عرضی اشرف است». مطابق قاعده «امکان اشرف»، هر موجودی که به خداوند نزدیک‌تر باشد، به لحاظ وجودی از موجودی که از او دورتر است، اشرف می‌باشد. واضح است که صور مرتسمه، از نزدیک‌ترین موجودات به خداوند هستند. حال چگونه می‌توان پذیرفت که موجودی با این درجه از قرب به خداوند، از جواهر مادی - به‌عنوان نمونه - اخس‌باشند، آن‌هم صرفاً بخاطر آن که جوهر نیست و عرض است! مضاف بر اینکه اگر بپذیریم «هر مجردی، اشرف از هر مادی است»، آنگاه باید گفت اعراض که موجوداتی مجردند از جواهر مادی برترند. علاوه بر اینکه با فرض پذیرش این که این اعراض، جوهرساز هستند، چگونه می‌توان پذیرفت که جواهر مادی بر سازنده خودشان تفوق دارند؟! آری! شاید بتوان گفت که به طور کلی جواهر هر عالمی، از اعراض آن عالم اشرفند. برای نمونه جواهر عالم طبیعت، از اعراض آن فراترند یا جوهر عقل دهم از عرض عقل نهم، شریف‌تر است، در حالی که می‌دانیم، عقل نهم رتبه‌ای بالاتر از عقل دهم دارد. اما نمی‌توان پذیرفت که جواهر عالم فروتر - مثل عالم طبیعت - از اعراض عالی‌ترین عوالم - که عالم اسماء و صفات الهی است - برتر است، آن‌هم صرفاً به ملاک «عرض بودن».

نتیجه‌گیری

هیچ یک از اشکالات صدرالمتألهین بر نظریه «صور مرتسمه» وارد نبود.

منابع

- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد دوم): معرفت‌شناسی و خداشناسی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵-۱۳۹۱.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، شرح الهدایه الأثریه، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- همو، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- همو، مبدأ و معاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران: ۱۳۵۴.

بررسی معنای دوگانه واقعیت عقل نزد کانت

آرش باقری محمدآبادی

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران

Bagheri.arash73942014@gmail.com

چکیده

مفهوم واقعیت عقل نزد کانت کلید مهم موجه‌سازی آزادی و قانون اخلاق است. اما آنچه کمتر بدان توجه می‌شود این است که برای کانت این مفهوم معنایی دوگانه دارد که یکی اعم از دیگری است. طبق برداشت این نوشتار، مفهوم واقعیت عقل باید هم به معنای اخص خودآیینی (نه لزوماً اخلاقی) و هم به معنای اعم آگاهی اخلاقی باشد.

مقدمه

کانت در بررسی خود درباره موجه بودن امر مطلق یا قانون اخلاق در کتاب نقد عقل عملی به مفهومی تمسک می‌جوید که آن را واقعیت عقل¹ نام‌گذاری می‌کند. در میان مفسران در رابطه با نقش این واقعیت‌گذاری در رابطه با چگونگی موجه بودن امر مطلق یا قانون اخلاق اتفاق نظری وجود ندارد. همچنین مفسران غالباً در بررسی معنای این مفهوم برداشت‌های متفاوت ارائه می‌دهند. در نوشتار پیش‌رو بررسی ارتباط این مفهوم با موجه‌سازی قانون اخلاق مدنظر نیست اما توجه خود را بر معنای این مفهوم قرار می‌دهیم. در ادامه باید مشخص کنیم که منظور وی از «واقعیت عقل» چیست.

واقعیت عقل به مثابه خودآیینی

مفسران کانت عموماً برای توضیح «واقعیت عقل» در نقد عقل عملی، هشت عبارت او در کتاب نقد عقل عملی را خاطر نشان می‌سازند و مقومات این مفهوم را از آن‌ها بیرون می‌کشند. ما در اینجا استراتژی دیگری را برای بررسی انتخاب می‌کنیم، ما با مثالی که کانت در رابطه با عملی بودن عقل می‌آورد، بحث را آغاز می‌کنیم.

¹ Fact of Reason

« فرض کنید شخصی در مورد تمایل شهوانی خود اظهار می دارد که وقتی شیء مورد نظر و فرصت موجود باشد، مقاومت او در برابر این میل کاملاً غیرممکن است. اگر از او بپرسیم که اگر در مقابل خانه‌ای که این فرصت را پیدا می‌کند چوبه دار برافراشتند و بلافاصله پس از ارضای شهوتش به آن آویزانش کنند، تمایل خود را کنترل نمی‌کرد؟ برای حدس در مورد پاسخ او چندان به تأمل نیازی نداریم. اما اگر از او بپرسیم که اگر یک فرمانروای مطلق با تهدید به همان اعدام از وی می‌خواست که علیه انسان شرافتمندی... شهادت دروغ دهد، آیا می‌تواند خود را طوری در نظر بیاورد که می‌تواند بر زندگی با همه‌ی عشقی که نسبت بدان دارد غلبه نماید. او احتمالاً جسارت نکند که تأیید کند که می‌تواند یا نه، اما باید بدون تردیدی اقرار کند که چنین چیزی برایش ممکن است» (Kant, 1996: 163).

وقتی یک فرد بر اساس تمایزش ماکسیم عمل خود را این قرار می‌دهد که «باید شهوت خود را ارضا نماید»، برای این غایت نیاز به وسایلی دارد. بدین ترتیب اینکه چه طریقی را پیش گیرد تا به هدف خود برسد، چه امکاناتی باید فراهم شود و ... همه مربوط به این است که این فرد به چه میزانی برای نیل به هدف خود مهارت دارد. اما ارضای شهوت هیچ فایده‌ای ندارد اگر به قیمت از بین رفتن زندگی تمام شود. دوران‌دیشی حکم می‌کند که فرد نباید به قیمت رنج از دست دادن زندگی به طلب ارضای تمایل بپردازد. با در نظر گرفتن موقعیت در پرتو کل زندگی است که می‌توان اقدام به برگرفتن وسایل برای ارضای یک میل کرد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که تحت یک عقلانیت فراگیرتر، عقل دست به تنظیم^۲ ماکسیم فرد می‌زند، بدین ترتیب که ماکسیم مرتبه بالاتر موجود است که می‌گوید «نباید تمایل خود را ارضا کنی اگر در درازمدت برایت گران تمام شود». از همینجا مشاهده می‌کنیم که عقل با بررسی موقعیت در عمل فرد تأثیر می‌گذارد. ممکن است یک طرفدار مکتب طبیعت‌گرایی یا عاطفه‌گرایی در پاسخ به این نظر بگوید که میل به زندگی از سایر تمایلات قوی‌تر است پس طبیعی است که فرد از تمایزش سر باز زند.^۳ البته می‌توان تصور کرد کسی میل به کشتن یک فرد دیگر از سر کینه پیدا می‌کند و با علم به اینکه جان خود را از دست خواهد داد باز هم به این کار اقدام خواهد کرد. همانطور که هری فرانکفورت میان میل‌های مرتبه اول^۴ فرد برای افراط در الکل و میل‌های مرتبه دوم^۵ وی برای احراز از خوردن در شخص الکی تفاوت می‌گذارد (می‌توانیم میل مرتبه دوم را میلی عقلانی‌تر در نظر بگیریم) و حتی کسی را در نظر می‌گیرد که میل مرتبه دومی نداشته باشد و او را عیاش و باری به هر جهت^۶ می‌داند که زندگی خود را تباه می‌کند (Frankfurt, 1971: 5-20)، می‌توان تصدیق کرد که میل به زندگی همیشه قوی‌ترین میل نیست، و اینکه چه میلی کجا میل اصلی‌تری باشد به انتخاب فرد بستگی دارد. کانت می‌پذیرد که امکان دارد فرد مبتلا به نقرس بداند که لذتی برای او مضر است اما همچنان آن لذت را بخواهد (Kant, 1996: 54). متوجه می‌شویم که گویی نقش عقل در این موارد چندان هم که منتقدان می‌گویند کم‌رنگ نیست. چرا که در اینجا فرد برای عمل خود قواعد وضع می‌کند و در نگاه کانت قاعده‌ی عملی همواره فراورده‌ی عقل است (Kant, 1996: 154). همینطور ممکن است چوبه‌ی داری برای

² Draw up

^۳ کانت به لحاظ تجربی در درس‌های انسان‌شناسی بر این نظر صحنه می‌گذارد که عشق به حیات و عشق جنسی قوی‌ترین سائق‌های عمل برای انسان هستند (Kant, 2007: 376). اما مثال ذکر شده می‌خواهد نشان دهد که حتی این قوی‌ترین سائق عمل در برابر فرمان اخلاق امکان تخطی دارند.

⁴ First-order desires

⁵ Second-order desires

⁶ wanton

اعدام مهیا باشد اما باز هم تصمیم بگیرد که شهوت خود را ارضا نماید. این عقل است که ماکسیم عمل را تنظیم می‌کند چون ماکسیم یک قاعده است و قاعده فراورده‌ی عقل است. یعنی فرد باید بسنجد به کدامین میل خود آزادی عمل دهد. اینکه هر کسی می‌تواند ماکسیم عمل خود را تنظیم نماید، واقعیتهای است که هر کس می‌تواند با در نظر گرفتن و آزمودن خودش در خودش بیابد. اکنون حکم می‌کنیم که این تنظیم ماکسیم‌ها همان واقعیت عقل است. یعنی عقل می‌تواند به تنظیم ماکسیم‌ها مبادرت ورزد. تشخیص درست یا غلط اخلاقی تنها به وسیله‌ی عقل ممکن است، همانطور که تشخیص درست یا غلط یک حکم شناخت نظری به وسیله‌ی عقل ممکن است. حال بدین ترتیب فرد تشخیص می‌دهد (چه با عقل به طور مستقیم چه با همدردی یا احساس اخلاقی، که البته کانت معتقد است این احساس در عقل ریشه دارد) که اعدام فرد شریف نادرست است، پس در قضاوت خود می‌پذیرد که نباید وی را مجازات کرد. حال در اینجا میان خواسته‌ی عقل که از تشخیص فعل درست منتج می‌شود، یعنی اینکه نباید علیه چنین فردی شهادت دروغ داد، با دوراندیشی فرد که اگر کاری را نکند اعدام می‌شود و جان خود را از دست می‌دهد، تقابل شدید ایجاد می‌شود. در اینجا فرد میان این تصمیم که جان خود را نجات دهد یا کاری درست انجام دهد گرچه برایش گران تمام می‌شود، تردید می‌کند. ممکن است که او جان خود را ترجیح دهد اما او می‌توانست بخواهد که کار درست را انجام دهد گرچه برایش گران تمام شود، چرا که او می‌داند که به خاطر انجام کاری غلط همواره خود را سرزنش خواهد نمود. همین که او می‌پذیرد که می‌توانست علیه همه‌ی تهدیدها خلاف خواست حاکم به انجام کار درست مبادرت ورزد، همین حاکی از عملی بودن عقل و در نتیجه آزاد بودن وی است، عقل می‌توانست ماکسیم عمل وی را طوری تنظیم نماید که عمل اخلاقی را بر حفظ جان خود ترجیح دهد و انتخاب نماید. این نشان از این است که وقتی عقل چیزی را درست تشخیص دهد می‌تواند بر خلاف تمامی مشکلات به آن التزام عملی داشته باشد، و در نتیجه عقل می‌تواند عملی بودن خود را در فعل یا عمل خود^۷ نشان دهد. این همان واقعیت عقل است. این تفسیر از مفهوم واقعیت عقل مشابه و در واقع بر اساس تفسیر کلینگلد حرکت می‌کند اما باید توجه نمود که گرچه کلینگلد در تفسیر خود به نحوی سخن می‌گوید که اصلاً منظور کانت همین است (kleingeld, 2010: 55-72) اما باید توجه نمود «واقعیت عقل» همچون خودآیینی به تمام اعمال ارادی سوژه تعلق می‌گیرد، چرا که در مورد هر مجموعه ماکسیم‌های سوژه می‌توان دست به تنظیم مجدد آن ماکسیم‌ها مبادرت ورزید. مفسران غالباً معتقدند که کانت ضرورت ابژکتیو عمل را با واقعیت عقل پیوند زده است. برای مثال از میان مفسران متأخری که صراحتاً به این بحث پرداخته‌اند می‌توان از دو مفسر موجه نام برد. ویر (Ware, 2014: 8) و گایر (Guyer, 2009: 190-2) معتقدند که کانت تنها ضرورت ابژکتیو را مراد کرده است. دلیل این تلقی به روشنی این است که در نگاه این مفسران منظور کانت از واقعیت عقل تنها تنظیم ماکسیم بر مبنای قانون اخلاق است. اما تفسیر فوق با تأکید بر اینکه تنظیم ماکسیم‌ها خود حاکی از عملی بودن و قانون‌مندی عقل است نشان می‌دهد که این مفهوم در مورد امرهای مشروط نیز رواست و در نتیجه لزومی ندارد که در اینجا صرفاً ضرورت ابژکتیو مراد کانت باشد. همچنین ذکر این نکته مهم است که عملی بودن عقل تنها در نسبت با اخلاق بدون ضرورت سوژکتیو اصلاً معنایی ندارد. طبق توضیح هنریش اگر سوژه درستی و اخلاقی بودن فعلی را بیابد همچنین این را درخواهد یافت که در نسبت با آن فعل قرار دارد یا باید خود را در نسبت با آن فعل قرار دهد. اینکه باید فعل درستی را انجام داد از درست یافتن آن فعل به خودی خود نتیجه می‌شود و در نتیجه به خودی خود

⁷ Tat/deed

ضرورت سوژکتیو در هر فعل از جمله فعل اخلاقی محض باید وجود داشته باشد (Henrich, 1994: 63-4). پس لزومی ندارد که منظور کانت ضرورت ابژکتیو باشد، بلکه در نظر گرفتن ضرورت سوژکتیو عمل در رابطه با «واقعیت عقل» کاملاً موجه است. این تلقی نشان می‌دهد که واقعیت عقل از آنجا که واقعیت عقل مرتبط با هر سوژه است برای خود وی الزام^۸ ایجاد می‌کند و این می‌تواند شامل هم امرهای مطلق و هم امرهای مشروط نیز باشد. ما این معنا از این مفهوم را «واقعیت عقل»^۱ نام می‌گذاریم.

واقعیت عقل به مثابه آگاهی اخلاقی

اگر بخواهیم به طور مجمل دریابیم که به طور کلی «واقعیت عقل» بر چه دلالت دارد می‌توانیم از جمع‌بندی بتریکس هیملمان در این رابطه کمک بگیریم. بنا به تقریر هیملمان مفسران در این رابطه بر چند چیز تأکید نموده‌اند از جمله: (۱) یک نوع خاص از شناخت یا بصیرت (۲) نقش آن به مثابه‌ی انگیزه یا محرکی برای فعل اخلاقی (۳) تأکید بر عملکرد آن به مثابه‌ی خود-بازنمایی سوژه در رابطه با هر کنشگر (Himmelmann, 2015, 596). ما باید درباره‌ی این عملکرد چهارگانه داوری کنیم. این سه عملکرد همزمان به «واقعیت عقل» نسبت داده می‌شوند و قاعدتاً در کنار همدیگر معنا دارند. از آنجا که معنای (۳) همان «واقعیت عقل»^۱ است، مجموع هر سه ویژگی را «واقعیت عقل»^۲ می‌نامیم که اخص از «واقعیت عقل»^۱ است. ما «واقعیت عقل»^۲ را بیشتر در رابطه با آگاهی اخلاقی به کار می‌بریم در حالی که «واقعیت عقل»^۱ در رابطه با آگاهی از آزادی و قانون‌گذاری سوژه به طور کلی مطرح شد. اکنون بحث خود را معطوف به موارد (۱) و (۲) می‌کنیم. بنا بر «واقعیت عقل»^۱ یا همان عملکرد (۳) سوژه می‌تواند مستقل از تمایلات ماکسیم‌ها و قواعد عمل خود را تنظیم نماید. اگر این تنظیم در سطح آزادی تجربی رقم بخورد، می‌توان گفت که سوژه مستقل از تمایلات و غایات نسبی خود از میان همین تمایلات و غایات دست به انتخاب می‌زند و قواعد و ماکسیم‌های اعمال خود را تنظیم می‌کند. اما سوژه چون این استقلال را می‌بیند میان خود و تمایلات خود تفاوت می‌گذارد. این استقلال خود از هر گونه محرک بیرونی یا تمایل حاکی از در نظر گرفتن یک نوع قانون‌مندی مستقل از محرک‌ها و سوانق بیرونی در خود سوژه است. حالا کانت این مطلب را می‌افزاید که چون سوژه می‌تواند میان خود و تمایلاتش فرق بگذارد و مستقل از تمایلاتش قواعد و ماکسیم‌ها را وضع کند، این حاکی از یک آگاهی است و چون این تنظیم ماکسیم‌ها می‌تواند قانون‌مندی کاملاً مستقلی از تمایلات داشته باشد این آگاهی عقلانی یک آگاهی اخلاقی است چرا که کاملاً با خودآیینی عقل عملی یکسان است و در نتیجه بیانگر قانون‌مندی اخلاقی سوژه است. کانت این آگاهی منحصر به مفرد را با اصطلاح «واقعیت عقل» معرفی می‌کند و این همان معنای دوم واقعیت عقل است، یعنی میان «واقعیت عقل»^۲ و آگاهی اخلاقی مساوت وجود دارد. حالا باید در نسبت با تلقی (۱) گفت که این آگاهی اخلاقی خود حاکی از شناخت یا بصیرتی خاص است. خودآیینی عقل عملی اصلی عقلی است که به انجام فعل اخلاقی حکم می‌کند، و اینجا می‌بینیم که این خودآیینی «واقعیت عقل»^۱ است و چون «واقعیت عقل»^۲ آگاهی اخلاقی است، پس سوژه نسبت به خودآیینی خود آگاهی دارد، یعنی سوژه به قانون اخلاق آگاهی دارد و این نوعی شناخت یا بصیرت است. در رابطه با «واقعیت عقل»^۱ نشان دادیم که چرا ضرورتی سوژکتیو وجود دارد. اگر سوژه آگاهی اخلاقی دارد- چون عمل تنظیم ماکسیم‌ها (که همان خودآیینی است) انکارناپذیر است، پس دارد-

⁸ Obligation

پس باید ضرورتی سوپژکتیو نیز بر خود بار کند. سوژه وقتی کاری را به لحاظ قانون‌مندی یا اخلاقی درست تشخیص دهد باید ضرورتاً خود را در نسبت با آن ببیند، چون این تشخیص از طریق قانون‌گذاری خود همان سوژه برآمده است. پس بر خود ضرورت سوپژکتیو بار می‌کند، و در نتیجه خود همین بار شدن ضرورت سوپژکتیو بر سوژه در رابطه با انجام یک فعل خاص نشان از این است که این «واقعیت» عقلانی که حاکی از تنظیم *آزادانه‌ی* ماکسیم‌هاست یک نقش انگیزشی در انجام عمل (در اینجا عمل اخلاقی به طور خاص) ایجاد می‌کند. پس مشاهده می‌کنیم که آگاهی اخلاقی حاکی از عمل تنظیم ماکسیم‌ها است که این تنظیم چون بر اساس قانون‌گذاری سوژه صورت می‌گیرد حاکی از ضرورت‌بخشی به انجام آن عمل نزد آن سوژه به طور سوپژکتیو هم هست که این یعنی واقعیت عقل همزمان نقش انگیزشی نیز ایفا می‌کند. پس خود عقل و قانون‌گذاری خاص آن نقش انگیزشی در انجام فعل اخلاقی دارد. همین منظور کانت است وقتی می‌گوید «قانون اخلاق به طور مستقیم اراده را تعیین می‌بخشد» (Kant, 1996: 197).

جمع‌بندی

ما دو مفهوم از «واقعیت عقل» را، که البته بدون ارتباط با هم نیستند، نزد کانت مشخص کردیم. «واقعیت عقل»^۱ بیانگر آزادی سوژه است بدان معنا که می‌تواند ماکسیم عمل خود را تنظیم کند، و «واقعیت عقل»^۲ که به معنای آگاهی اخلاقی سوژه است. همچنین باید تذکر دهیم ضرورت‌بخشی این دو مفهوم در مقام عمل نه فقط ابژکتیو برای همگان بلکه سوپژکتیو نیز هست، یعنی سوژه باید خود را ملزم به عمل طبق این واقعیت عقلی قرار دهد.

منابع

اصلی

- Kant, Immanuel (1996): *Practical Philosophy*, Trnaslated and Edited by Mary.J Gregor, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2007): *Anthropology, History, and Education*, Translated by Mary Gregor , Paul Guyer and Others, Cambridge University Press.

- ثانوی

- Frankfurt, Harry G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, pp. 5-20.
- Guyer, Paul (2009): *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, Edited by Jens Timmermann, In *KANT'S Groundwork of the Metaphysics of Morals A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press.
- Henrich, Dieter (1994): *The Unity of Reason, Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press.

- Himmelmann, Beatrix (2015): Factum der (reinen praktischen) Vernunft, Hrsg von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin, Im Kant-Lexikon, Band 1, De Gruyter.
- Kleingeld, Pauline (2010): Moral consciousness and the 'fact of reason', Edited by Andrews Reath and Jens Timmermann, In KANT'S Critique of Practical Reason A Critical Guide, New York, Cambridge University Press.
- Ware, Owen (2014): Rethinking Kant's Fact of Reason, Philosopher's Imprint, Vol. 14, No. 32, pp. 1-21.

نقدی بر ذات‌گرایی در نظریه‌های کلاسیک فیلم

محمدصادق اکبرنژاد

دانشجوی کارشناسی‌ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تربیت مدرس

Msadeghakbari72@gmail.com

چکیده

نظریه‌های کلاسیک سینما به واقع‌گرایانه و فرم‌گرایانه دسته‌بندی می‌شوند. فرم‌گرایان سینما را ابزاری شکل‌دهنده به واقعیت می‌دانستند. واقع‌گرایان با اتکا به بهره‌گیری فیلم از عکاسی، جوهره‌ی اصلی آن را واقع‌نمایی به حساب آوردند. هر دوی این دیدگاه‌ها سعی می‌کردند تا به واسطه شناخت سرشت و ماهیت سینما مناسب‌ترین سبک را برای فیلمسازی معرفی کنند. این پیش‌فرض را ذات‌گرایی می‌نامند. نوئل کارول^۲ دو دلیل برای رد آن آورد. نخست آنکه سینما رسانه‌ای است که می‌تواند همه سبک‌ها را در خود جا دهد و دیگر آنکه رسانه‌ای است بشری و منعطف. او همچنین شکل نو واقع‌گرایی عکاسی را به چالش کشید.

نظریه فیلم

مباحثی که نظریه‌ی فیلم بدان می‌پردازد دارای دو ویژگی هستند. نخست آنکه مباحثی عام و فراگیر هستند و دوم درباره‌ی فیلم اند. این مباحث به قواعد و قوانین حاکم بر فیلم که همه انسانها به طور انضمامی آن‌ها را به کار می‌گیرند توجه دارند. کار نظریه فیلم آن است که تجربه‌ی فیلمساز و تجربه‌ی بیننده از فیلم را به شکلی مفهومی و نظام‌مند در می‌آورد و سپس تبیینی از قواعد و قوانین آن به عنوان یک پدیده ارائه می‌دهد. نظریه فیلم از جهتی تاریخی است، بدین معنا که با نظریه‌های سابق فیلم و زمینه‌های اجتماعی، فلسفی، علمی، سیاسی آن و نیز مفهوم تحول در تکنولوژی فیلم در تعامل است. (میرخندان و فهیمی‌فر، ۱۳۹۵، ص. ۱۵۱).

روش نظریه پردازان کنونی استقرایی است بدین معنا که با شروع از جزئیات مختلف و در کنار هم قرار دادنشان یک مفهوم کلی درباره سینما به دست می‌آورند، برخلاف نظریه‌پردازان ابتدایی که به شکل قیاسی از کل هنرها آغاز می‌کردند و سینما را بسان یک جز از آن کل بررسی می‌نمودند. (شیخ مهدی، ۱۳۷۷: ۲۱)

¹ essentialism

² Noël Carroll

فرمالیسم سینمایی

هوگو مانستربرگ^۳ فیلسوف و روان‌شناس آلمانی در دهه دوم قرن بیست اولین کسی بود که به پرسش از چیستی فیلم پرداخت. او برای نشان دادن تمایز فیلم از تئاتر و همچنین به منظور اثبات آن به عنوان یک گونه هنری در روزگاری که هنوز سینما راه خود را به درون شاخه های هنری باز نکرده بود به شگردهای فنی ای چون فلش‌بک، کلوزآپ و تدوین که فیلمسازان در ساخت فیلم‌ها از آنها کمک می‌گرفتند، متوسل شد. (والتربرگ، ۱۳۹۵: ۲۷۰).

اما این ابزار از کجا می‌آمدند و چگونه ماهیت بخش فیلم بودند؟ او در کتاب **فتوپلی**^۴ با یک بررسی روانشناختی و زیباشناختی بر مبنای نوکانتی، نظریه فرمالیسم در سینما را بنا نهاد. کانت شهودات حسی زمان و مکان و مفاهیم پیشین فاهمه را صورت‌بخش تجلیات ماده خارجی می‌دانست. برای مانستربرگ هم سینما چنین بود. واقعیت، ماده خامی است که ذهن بدان هویت زیبایی-شناختی می‌دهد (معمدلی، ۱۳۹۸: ۱۹۴).

این تنها بهره‌گیری فیلسوفان فیلم از نظریات فلسفی ایده‌آلیست‌های آلمانی نبود. آیزنشتاین^۵ کارگردان روسی فرمالیست، با ضمیمه کردن منطق دیالکتیک هگل به درک استعلایی کانت در جهت پیشبرد و استحکام نظر مانستربرگ قدم برداشت. تفکر دیالکتیک هگل به دلیل برخورداری از تضاد و کشمکش درونی برای آیزنشتاین بهترین ابزار بود تا کاشف و نشان دهنده واقعیت باشد. او کسی بود که از این دیدگاه هگلی - مارکسی در تدوین و مونتاژ بهره گرفت (همان: ۱۹۵).

رودلف آرنهیم^۶ در کتاب **فیلم به عنوان هنر** به شرح نظریه‌ای در باب فیلم می‌پردازد که باعث می‌شود تا او را هم در زمره فرمالیست‌ها به حساب آورند. آرنهیم بر تفاوت آشکار بین دنیای واقعی و دنیایی که بر روی پرده نقره‌ای به نمایش گذارده می‌شود تکیه می‌کند. آنچه که در فیلم اتفاق می‌افتد تفسیر خلاقانه فیلمساز است، نه ثبت واقعیت.

این تفاوتها و امکان تفسیر فیلمساز به سبب آن وجود دارند که فیلم دارای محدودیت‌های ذاتی است. محدودیت‌هایی مانند نمایش دو بعدی، قاب‌بندی، فقدان تداوم مکان و زمان و... که هم فرم‌دهنده به فیلم‌اند و هم جداکننده آن از واقعیت (ضابطی - جهرمی، ۱۳۷۷: ۲۱۸-۲۱۷).

اگر چه نظریه‌ای که آرنهیم ترسیم کرد در دوران فیلم صامت بود و با ظهور فیلم‌های ناطق از بین رفت. اما او معتقد بود که اگر فیلم بخواهد یک فرم هنری یگانه باقی بماند باید به رسانه خاص خودش پایبند باشد. او بعد ها همچنان بر دیدگاه خود باقی ماند. (آرنهیم، ۱۳۵۵: ۲۲).

رنالیسم سینمایی

³ Hugo Münsterberg

⁴ The photoplay a psychological study

⁵ Sergei Eisenstein

⁶ Rudolf Arnheim

پس از فرمالیسم آرنه‌ایم جریان واقع‌گرایی در سینما آغاز شد. بزرگترین پرچمدار این جریان آندره بازن^۷ از متفکران نهضت «موج نو» فرانسه بود. او به مخالفت با آرنه‌ایم و آیزنشتاین برخاست و در مجموعه‌ای از مقاله‌های کوتاه به واکاوی نو درباره پرسش از چیستی سینما پرداخت.

برای بازن سینما بیش از آنکه رسانه‌ای بشری باشد رسانه‌ای طبیعی است که با بهره‌گیری از عکاسی، واقع‌گرایی موجود در آن را برای خود هم فراهم کرده است. از نظر بازن واقعیت در نیروی عکس و در ضبط پدیده‌ها نهفته است و آن را تنها از این طریق می‌توان آشکار کرد. عکاسی ابزاری شد تا بازن با کمک آن تعریفی دوباره و نو از سینما ارائه دهد. اگر تدوین برای آیزنشتاین نمایانگر هنر فیلم و بیان‌کننده ماهیت واقعی آن بود، بازن آن را در عکاسی یافت (والتربرگ، ۱۳۹۵: ۲۷۲).

مبنای اصلی نظریه بازن را می‌توان در چیزی جستجو کرد که ریشه در اگزستانسیالیسم انسانی سارتر دارد. او می‌گوید اگر نظام قیاس متفاوتی را گزینش کنیم باید بگوییم که هستی سینما مقدم بر چیستی آن است، سینما پیش از آن که چیزی باشد چیزی است که هست (معمدی، ۱۳۹۸: ۱۹۸).

در کنار بازن، زیگفرید کراکوئر^۸ دیگر نظریه پرداز مهم سینما در اواسط قرن بیستم بود. کراکوئر از وابستگان فکری مکتب فرانکفورت بود. فرانکفورتی‌ها از طرفداران جدی واقع‌گرایی در سینما بودند. در کتاب **نظریه فیلم** تلاش نمود تا حقانیت زیبایی‌شناختی را بر واقع‌گرایی مبتنی کند، اما واقع‌گرایی او مطلق نبود. او که معتدل‌تر از بازن بود به اهمیت و لزوم فرم‌گرایی در هنر و سینما پی برده بود و سعی نمود تا فرمالیسم را در کنار رئالیسم و در خدمت آن قرار دهد.

کراکوئر در نظریه فیلم خود پس از آنکه در مقدمه مینویسد « این کتاب بر این فرض استوار است که فیلم اساساً بسط عکاسی است»، چنین می‌گوید: «... اما همه چیز بستگی به این دارد که توازن صحیحی میان تمایل واقع‌گرایانه و تمایل شکل‌گرایانه به وجود آید و این دو تمایل به خوبی با یکدیگر متوازن شده باشند. در این صورت کوشش‌های اخیر مشتاق شکل‌گرایی هدایت صحیح می‌یابد» (Kracauer, 1960: 39).

در پایان توجه به این نکته هم بی‌فایده نیست که تئوری‌های رئالیستی اساساً به کیفیت مستندسازی فیلم‌ها، مانند آنچه در فیلم‌های مستند و سایر اشکال گزارش بیان می‌شود، مربوط نمی‌شوند بلکه قرار است این فیلم‌ها در چارچوب روایت‌های سینمایی، دنیای واقعی را یادآور شوند و در نتیجه مادی و جسمانی بودن آن را بصری بسازند.

ذات‌گرایی در نظریه‌های فیلم

علی‌رغم اختلاف‌ها این دو نظریه در یک امر مشترک هستند و آن هدف از شناخت ماهیت واقعی سینماست. این پژوهش‌ها و تحلیل‌های فلسفی همواره برای رسیدن به یک رهنمود و کاربست بوده است و آن چیزی نیست جز انتخاب بهترین و درست‌ترین سبک برای فیلم‌سازی در سینما. آنان سینما را می‌خواستند بشناسند تا بدانند چگونه فیلمی باید ساخته شود و کدام

⁷ André Bazin

⁸ Siegfried Kracauer

فیلم عدالت را در این حق رسانه رعایت خواهد کرد. ساختن فیلمی در خارج از سبک حقیقی و مناسب سینما، آن را از هنر بودن خارج می‌گرداند.

نوئل کارول این پیش‌فرض ایده‌پردازان کلاسیک را ذات‌گرایی می‌نامد. او در مقاله‌ای تاثیرگذار که می‌شود گفت پایانی بود به چنین کوشش‌هایی برای توجیه سبک سینمایی بر پایه سرشت سینما چنین می‌نویسد: «به طور سنتی، سینماگران، در گفت‌وگوهایی که گاهی از آن به عنوان نظریه فیلم کلاسیک یاد می‌شود، پرسش‌هایی را در مورد ماهیت فیلم مطرح می‌کردند، به امید این که بتوانند ویژگی‌های اساسی سینما را متمایز کنند و سپس آنگاه در موقعیتی قرار گیرد تا بدانند چه سبک و سیاقی مناسب‌ترین انتخاب برای رسانه است» (Carroll, 2017: 101).

برخورداری از ذات‌گرایی در نظریه‌های سینما همواره یکنواخت نبوده است. چرا که بهره برخی نظریه‌ها از این امر و پایبندی به آن بگونه‌ای بالا بود که می‌توانیم آنها را گونه‌های رادیکال ذات‌گرایی سینمایی بنامیم. همانطور که پیش‌تر هم اشاره کردیم سینما برای بازن یک رسانه هنری بشری نبود.

دلایل رد ذات‌گرایی

کارول برای مخالفت با ذات‌گرایی در نظریه‌های سینمایی دو دلیل بیان می‌کند. نخست با توجه به آنکه رسانه‌های هنری مختلف می‌توانند در بردارنده انواع سبک‌های متفاوت و متنوع در خود باشند بدون آنکه نه لطمه‌ای به سبک‌ها وارد شود و نه به رسانه، باید دانست که سینما نیز از این قاعده مستثنا نیست. سینما رسانه‌ای است هنری که پذیرای گونه‌های مختلف فیلم صامت، تجربی، نوآر، اکسپرسیونیسم امپرسیونیسم، سوررئالیسم، نئورئالیسم و... است. سینمای جایی است که فیلمسازان مختلف از آن برای بهره‌گیری از این سبک‌های متفاوت و متضاد استفاده می‌کنند. از این رو ذات‌گرایی به معنای تعیین کردن یک سبک یا تعداد محدودی از سبک‌ها و کنار راندن مابقی آن‌ها از عرصه فیلم، مسئله غیر قابل قبولی است (ibid).

کارول همچنین در مقابل ذات‌گرایان رادیکال به رد دیدگاهشان در طبیعی تلقی کردن سینما و سایر رسانه‌های هنری مثل عکاسی می‌پردازد. این‌ها رسانه‌هایی هستند ساخته بشر و جز برای اهداف انسانی به کار گرفته نمی‌شوند و لذا با تغییر اهدافی که این رسانه‌ها برای دستیابی به آن اهداف ایجاد شده‌اند خودشان نیز می‌توانند تغییر و توسعه یابند. البته باید توجه داشت رد کردن ذات‌گرایی به معنای آن نیست که توسعه با توجه به ماهیت سینما یا هر رسانه هنری دیگری غیرممکن است. آنچه که ناپذیرفتنی است تعهد برای پذیرش سبکی یگانه برخاسته از ذات سینما و نفی هرگونه خروج از آن سبک خاص است (ibid).

استدلال والتون به نفع واقع‌گرایی عکاسی

اگر چه تئوری‌های کلاسیک سینما تا حدی از رونق افتاده‌اند اما بحث از ویژگی‌های واقع‌گرایی فیلم هنوز سوژه داغی برای فیلسوفان فیلم است. پدید آمدن فناوری‌های دیجیتال ساخت تصویر هم پرسش‌های بنیادین دیگری را مطرح کرده است. کندال والتون^۹ از جمله متأخرین است که نظریه رئالیستی بازن را به شکلی معتدل‌تر دوباره مطرح کرده است.

⁹ Kendall Walton

والتون سینما را به تبع عکس رسانه‌ای رئالیست می‌داند. سینما فرصتی است تا تماشاگران چیزهای واقعی را بر پرده سینما ببیند. والتون برای اثبات خصلت واقع‌گرایی در عکاسی دست به توصیف ویژگی ممتاز آن می‌زند تا آن را از گونه هنری دیگر یعنی نقاشی جدا کند. ویژگی که عکس از آن بهره می‌برد، عینیت بخشیدن به سوژه‌ی خود است در حالی که نقاشی تنها بیان‌کننده شباهت بین سوژه و نقاشی است و از واقع‌نمایی تهی می‌باشد. او چنین استدلال می‌آورد که همان‌گونه که وسایل ساخته شده مانند تلسکوپ و میکروسکوپ و ... فرصت دیدن اشیا حقیقی و واقع‌نمایی آنها را به ما می‌دهد، دوربین عکاسی هم به همان سان نشان‌دهنده واقع به مخاطب است.

عکس و فیلم از رابطه عینیت با آنچه که در مقابلشان قرار گرفته برخوردارند، لذا شفاف‌اند^{۱۰} یعنی نه تنها بازنمای جهان واقعی هستند بلکه می‌توانند خود چیزها را هم در برابر ما برپا کنند. و همین ویژگی شفافیت است که فیلم و عکس را از نقاشی طراحی و هر تصویربرداری دستی جدا می‌کند. نقاشی ارتباط بین عکس و سوژه را در خود ندارد، تنها یک بازنمایی است آن هم بازنمایی که به باورها و دیدگاه‌های نقاش گره خورده است. پس نقاشی آنچه که هست را به ما نشان نمی‌دهد (Walton, 1984: 251-254).

چالش‌های واقع‌گرایی عکاسی

اولین چیزی که ممکن است به نظر برسد مثال نقضی می‌باشد در برابر تفکیک میان عکس و نقاشی در واقع‌گرایی. هایپررئالیسم یا ابرواقع‌گرایی گونه‌ی سبک در نقاشی است که دارای رویکردی واقع‌گرایانه با الهام از عکاسی می‌باشد که در آن به صورت بسیار دقیق و عکس‌مانند سوژه‌های نقاشی در ابعادی بزرگ ترسیم می‌شوند. این سبک نشان‌دهنده تمام جزئیات واقعی و ریز سوژه می‌باشد و قدرت واقع‌نمایی این اثرها به حدی است که تشخیص آن از عکس دشوار است. هرچند توضیح والتون موجب ایجاد مرز مشخص بین بسیاری از نقاشی‌ها و عکس می‌شود اما نظریه‌ای کامل نیست که دارای جامعیت باشد و مطابق آن نمی‌شود نقاشی‌های هایپررئالیسم را توجیه کرد.

گریگوری کوری فیلسوف انگلیسی با وجود آنکه خود یک رئالیست است، نظریه شفافیت را نادرست می‌داند و به نگرشی به نام «همانندی»^{۱۱} معتقد می‌شود. به باور کوری فیلم‌ها و عکس‌ها برای ما دسترسی ادراکی-دریافتی به واقعیت فراهم نمی‌کنند بلکه برای ما تنها فقط یک دسترسی به صورت بازنمودی هستند (شهبها و علم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۵).

کارول هم این واقع‌نمایی عکاسی را به عنوان یکی از جوهره‌های اساسی برای ماهیت فیلم رد می‌کند. تفاوتی که از نظر او میان سایر مصنوعات بصری و عکاسی وجود دارد، قابلیت جهت‌دهی بیننده نسبت به واقعیت مرئی است، چیزی که عکس و فیلم فاقد آن‌اند. اشیایی که از طریق تلسکوپ و میکروسکوپ و غیره مورد مشاهده قرار می‌گیرند دارای مختصات فضایی یکسانی با بیننده هستند، به نحوی که فرد می‌تواند خود را در جهات مختلف آنها قرار دهد. به تعبیر دیگر فضایی که آن اشیا در آن قرار دارند همان فضایی است که بیننده خود را در آن فضا می‌یابد و قادر است تا حرکتهای خود را در فضایی یگانه با آنها تنظیم

¹⁰ transparent

¹¹ همانندی محتوای بازنمودی تصویر و واقعیت

کند. این ویژگی در مورد عکس‌ها و تصاویر سینمایی صادق نیست. فضایی که آنها در بردارند، یکسره جدا از چیزی است که ما درکش می‌کنیم. ما فقط آنها را بر روی یک پرده می‌بینیم نه بیشتر (Carroll, 2017: 103).

پس نه تنها تمایز واقع‌گرایانه عکاسی و نقاشی از جامعیت لازم برخوردار نیست بلکه اساساً چنین واقع‌گرایی شفافانه‌ای در مورد فیلم و عکس وجود ندارد. اما این قطعاً بدین معنا نیست که عکس و فیلم خالی از هرگونه واقع‌نمایی اند چرا که آشکارا تناسب این دست رسانه‌ها با واقعیت موجود از هر رسانه دیگری بیشتر است.

نتیجه‌گیری

رنالیسم و فرمالیسم اگرچه مهمترین جریان‌ات حاکم بر سینما بودند اما جزمیت آنها برای حاکم کردن یک سبک یا سبک‌های محدود بر فیلم و سینما بزرگترین نقد مشترک آنها بود، که مانع از شکوفایی جنبه‌های کامل سینما و بروز رویکردهای جدید در آن می‌شد. آزاد گذاشتن سبک‌های هنری و در عین حال تلاش برای شناسایی رسانه‌های آنها امری ممکن و در حال رخ دادن است. پیوند عمیق عکس و فیلم همیشه حاکی از جنبه‌هایی واقع‌گرایانه در این دو است که محل بحث‌های متعدد بوده و هست. شکل جدی و قوی آن همانطور که از نظر گذشت چندان قابل قبول و خالی از اشکال نیست. اما به نظر گرچه نمی‌توان این ویژگی را بالکل از این دو رسانه کنار گذاشت اما باید به گونه‌های ملایم‌تری از آنها روی آورد.

منابع

- آرنهایم، رودلف. (۱۳۵۵). فیلم به عنوان هنر. فریدون معزی (مترجم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شهباء، محمد، و علم‌پور، مهرداد. (۱۳۹۲). واقع‌گرایی در فیلم: نگاهی انتقادی به نگره‌ی همانندی گریگوری کوری. نشریه هنرهای زیبا-هنرهای نمایشی و موسیقی. دوره ۱۸، (۲). ۲۱-۳۰.
- شیخ‌مهدی، علی. (۱۳۷۷). تئوری‌های سینما. کتاب ماه هنر. (۳). ۲۱-۲۵.
- ضابطی‌جهرمی، احمد. (۱۳۷۷). بررسی و نقد نظریه سینمایی رودلف آرنهایم. هنر. بهار ۱۳۷۷، شماره ۳۵. ۲۱۴-۲۲۳.
- معتمدی، احمدرضا. (۱۳۹۸). رهیافت هستی‌شناختی متفکران اسلامی در فلسفه فیلم. قیاسات. بهار ۱۳۹۹، شماره ۹۵. ۲۱۹-۱۹۱.
- میرخندان، سیدحمید و علی‌اصغر فهیمی‌فر. (۱۳۹۵). مطالعه‌ای فلسفی در نظریه فیلم. فصلنامه الهیات هنر. دوره ۱۳۹۵، شماره پنجم. ۱۳۱-۱۵۴.
- والتربرگ، تامس. (۱۳۹۵). فلسفه فیلم. مهرداد پورعلم (مترجم). نشریه نقد کتاب هنر. پاییز ۱۳۹۵، شماره ۱۱. ۲۶۵-۲۸۸.
- Carroll, N. (2017). Towards an ontology of the moving image. In *Aesthetics*. Routledge. 101-112

- Kracauer, S. (1960). *Theory of film: The redemption of physical reality*. Oxford University Press.
- Walton, K. L. (1984). *Transparent pictures: On the nature of photographic realism*. *Critical inquiry*, 11(2), 246-277.

تالس از منظر نیچه

علی رضائیان

کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب دانشگاه تربیت مدرس

Alirezaeian1995@gmail.com

چکیده

تالس را به عنوان نخستین فیلسوف می‌شناسیم. نیچه هم با این عنوان موافق است گرچه وی تالس و فیلسوفان پس از او تا سقراط را پیش‌افلاطونی می‌نامد و از به کار بردن اصطلاح پیش‌سقراطی می‌پرهیزد. او پیش‌افلاطونی‌ها را ناب می‌داند و برای تالس به عنوان سردمدار این جریانِ خطیر، شأنِ ویژه‌ای قائل است. تالس از نظر نیچه هم خردمند یا σοφός می‌باشد و هم دانشمندی که اسطوره‌زدایی می‌کند و هم در آخر فیلسوف، یعنی آن که تصویری واحد از جهان پیش‌روی‌مان می‌نهد. در این مقاله بر آنم تا تالس همه‌چیزدان را از هر جهت بررسی نمایم.

مقدمه

تالس را به عنوان بنیان‌گذار فلسفه می‌شناسیم (Graham, 2010:17) و نیز او را بنیان‌گذار فلسفه‌ی طبیعی^۱ هم نامیده‌اند. (Barnes, 1987:61) همچنین پاتریشیا اف. اُ گریدی^۲ از تالس به عنوان مبدع طرز اندیشیدنی نوین، یاد می‌کند. (O'Grady, 2002:Introduction) نیچه هم در سخنرانی‌های بازل می‌گوید: «یونانیان تالس اهلِ میلِتوس را نخستین فیلسوف در نظر گرفته‌اند.» (Nietzsche, 2006:7) اما سپس به نکته‌ای درخورِ تأمل اشارتی دارد که برخاسته از نازک‌اندیشی وی می‌باشد. نیچه معتقد است که بیانِ اینکه کسی نخستین فیلسوف است به خودیِ خود، دلخواهی^۳ است چرا که هیچ نوعی (فیلسوف) در چشم‌برهم‌زدنی به وجود نمی‌آید. (ibid) نظیر این سخن را در میراث^۴ نیچه هم می‌توان یافت. (NF-1871,14[27])

1. Natural philosophy
2. Patricia F. O'Grady
3. arbitrary
4. Nachlass

بنابراین نیچه هم در سخنرانی‌های بازل و هم در کتاب "فلسفه در عصر تراژیک یونانیان" در کنار میراثش، بر این مهم تاکید دارد که فلسفه و فیلسوفان را مراحل بوده‌ست پیشین و مقدماتی، که تبار و ریشه‌ی فلسفه‌ی یونان باستان را باید در آنها جست. دقیقاً به همین خاطر نیچه از فیلسوفان این دوره تحت عنوان "پیش‌افلاطونی"^۵ نام می‌برد. (eKGWB/PHG-2) و اصطلاح رایج "پیش‌سقراطی" را کنار می‌نهد. نیچه بر این باور است که اینان و تفکرشان ناب و خالص هستند. (Nietzsche, 2006:5) او افلاطون را اولین شخصیت آمیخته‌ای بزرگ می‌داند. (eKGWB/PHG-2)

نیچه با این ملاحظات در اولین سخنرانی‌اش در بازل بیان می‌کند که فلسفه به خودی خود نه برای یک انسان و نه برای یک ملت ضروری نیست. او رومی‌ها را مثال می‌زند که زمانی که تنها از درون می‌بالیدند، کاملاً غیرفلسفی بودند. (Nietzsche, 2006:5) در اینجا است که یک پرسش اساسی ما را به اندیشه‌گری وامی‌دارد: پس فلسفه به چه سان سربرمی‌آورد؟ نیچه پاسخ می‌دهد: «این که فلسفه بورزد یا نه، بستگی به عمیق‌ترین ریشه‌های یک فرد یا یک ملت دارد. این مساله مربوط به این است که آیا خردش آن اندازه فزونی دارد که دیگر آن را تنها معطوف اهداف شخصی و فردی نمی‌دارد بلکه در عوض با آن به یک شهود ناب می‌رسد.» (Nietzsche, 2006:6)

این سخنان نیچه در باب فزونی خرد و شهود ناب حاکی از جایگاه فلسفه نزد اوست و با در نظر گرفتن خلوص فلسفه پیش‌افلاطونی می‌توان از اهمیت آن دوره ی طلایی، پیش او آگاه شد. با این تفاسیر می‌توان تصور کرد که تالس به عنوان نخستین فیلسوف چه جایگاه رفیعی نزد نیچه دارد.

من در اینجا بر اساس تحلیل نیچه از تالس، او را با دو عنوان متفاوت و در دو بخش متمایز مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهم.

تالس خردمند^۶

عنوان دومین سخنرانی از آنچه که نیچه در بازل ارائه داشته "خردمند" است. همانطور که پیشتر در مقدمه بیان داشتم نیچه می‌گوید اینطور نیست که فیلسوف آنا به وجود آمده باشد و ما به ناچار باید "فیلسوف" را تعریف کنیم. «تالس یک اصل^۷ وضع می‌کند که از طریق آن دست به استنتاج^۸ می‌زند؛ او در درجه‌ی نخست یک "نظام‌ساز"^۹ است.» (Nietzsche, 2006:7) از این جهت نیچه با اعطای این لقب به تالس قدم نخست را در توضیح اینکه فیلسوف کیست، برمی‌دارد. اما اولین مانع را خودش با پرسش درباره‌ی این مساله که ما چنین کیفیتی را هم‌اکنون در بسیاری "کیهان‌زایی"^{۱۰} های کهن‌تر نیز می‌یابیم، ایجاد می‌کند. (ibid) وی آنگاه پاسخی به این سوال می‌دهد که در فهم و استنباط او از تالس و پدیدآمدن فلسفه نقش اساسی دارد. نیچه سخن می‌راند که تالس از مفاهیم مبتنی بر کیهان‌زایی در ایلید، سپس تنوگونی یا یزدان‌زایی های اورفئوسی^{۱۱} و آنگاه

5.vorplatonischen philosophen

6.Mischcharakter

7.Wise

8.Principle

9.Deduction

10.Systematizer

11.Cosmogony

12.Orphic theogonies

فرکیدس اهل سیروس^{۱۳}، از این جهت متمایز است که او غیراسطوره‌ای^{۱۴} می‌باشد. (ibid) در میراثِ نیچه به مطلبِ مشابهی برمی‌خوریم آنگاه که می‌نگارد: «تالس. نبرد با اسطوره.» (eKGBW/NF-1871,16[17]) و همچنین: «رهایی از اسطوره. تالس.» (eKGBW/NF-1872,19[18]) البته بهتر است برای فهمِ بهتر اندیشه‌ی تالس به این نکته بیاندیشیم که به چه خاطر وی را یک سوفوس نامیده‌اند و چرا آنچنان که نیچه می‌گوید او همراهِ هفت خردمندِ کاملاً محو نشد و به تیرگی نگرایید. (Nietzsche, 2006:7)

سپس نیچه تصریح می‌کند که واژه ی «σοφός» بدونِ قید، معنی "خردمند" به معنای متداول نمی‌دهد. (Nietzsche, 2006:8) «به لحاظ ریشه‌شناسی به sapio, "چشیدن"^{۱۵}, sapiens, "آن که می‌چشد"^{۱۶} و σαφής, قابلِ چشیدن^{۱۷}, مربوط می‌باشد.» (Nietzsche, 2006:8) نیچه در این تعبیرش از واژه ی سوفوس، مُصر است چرا که بعداً در کتابش آراء خود را بدین ترتیب تکرار می‌کند: «واژه‌ی یونانی‌ای که بر خردمند دلالت می‌کند به لحاظ ریشه‌شناسی به sapio, می‌چشم, sapiens, آن که می‌چشد, Sisyphus مردی با تیزترین ذائقه و چشایی، دلالت می‌کند.» (Nietzsche, 1996:43) نیچه بر این باور است که این واژه فاقد معنایی عجیب و غیرمعمول است، «هیچ‌گونه سکون و زهدی را شامل نمی‌شود، فقط یک ذوق هشیارانه، یک دانش تیزبینانه، بدونِ هرگونه دلالتِ ضمنی در مورد یک قوه^{۱۸}، می‌باشد.» (Nietzsche, 2006:8) نیچه همچنین فکر می‌کند که ما همواره خرد را از زیرکی تمیز می‌دهیم چراکه زیرک موجودی است که بتواند خیرِ خودش را در شرایط خاص خود، بیابد. بر این اساس آنچه تالس و آناکساگوراس می‌دانند معمولاً غیرعادی، معجزه آسا، دشوار، الهی و ایضاً بی‌فایده نامیده می‌شود زیرا هیچ ارتباطی با خیرِ انسانی نداشت. «بنابراین σοφία مشخصه‌ی بی‌مصرف^{۱۹} را می‌پذیرد.» (Nietzsche, 2006:8)

نیچه در پایان سخنرانی‌اش دربابِ خردمند، تاکید می‌کند که تالس بنابر مبانی و دلایلی کاملاً غیر از آنچه که او را اولین فیلسوف نامیدند، به عنوان سوفوس برگزیده شد. درست به همین دلیل، این نکته برای ما بسیار حائز اهمیت بود که میانِ تالس سوفوس و تالس فیلسوف تمایز قائل شویم ولی در عین حال سوفوس را به عنوان یک مقدمه و اساس برای فلسفه باید در نظر گرفت و ساده از کنار آن نگذشت.

به این منظور بیراه نیست به سخنرانی دیگری از مجموعه‌ی بازل نظری هرچند گذرا بیاندازیم. عنوان این سخنرانی σοφός ἀνήρ یعنی مردِ خردمند، می‌باشد. در خلالِ این سخنرانی است که نیچه به "هفت خردمند"^{۲۰} می‌پردازد. (Nietzsche, 2006:18) اما این هفت خردمند کیستند؟ نیچه درباره‌ی آنها اینطور سخن می‌گوید: «پیشگویِ دلفی^{۲۱} که همواره در پی روشی نو برای اصلاح دینی است، به هفت مرد به عنوانِ الگویِ نخستین^{۲۲} و سرمشق، به عنوانِ یک کتابِ راهنمای زنده^{۲۳} که مطابق آن

¹³Pherecydes of Syros

¹⁴unmythological

¹⁵to taste

¹⁶one who tastes

¹⁷tastable

¹⁸faculty

¹⁹useless

²⁰seven sages

²¹Delphic Oracle

²²prototype

²³Lively Catechism

می‌توانیم زندگی کنیم، اشاره می‌نماید.» (Nietzsche, 2006:19) جالب اینکه از میان این هفت خردمند تنها چهار تن از آنان یعنی تالس، سولون، بیاس و پیتاکوس، معین و قطعی هستند، «سه جایگاه افتخاری باقی‌مانده خالی بود. ما باید یک حمیت رقابتی میان دولت‌شهرهای یونان جهت گماردن یکی از خودشان در این فهرست مقدس را تصور کنیم.» (ibid)

با توجه به آنچه که دیدیم تصور شکوه و بزرگی تالسی که یک جایگاه معین را در آن فهرست مقدس به خودش اختصاص داده است، دشوار نخواهد بود. اما همانطور که پیش‌تر بیان کردیم، نیچه همگام با بسیاری از اندیشمندان فلسفه و تاریخ، تالس را نخستین فیلسوف می‌داند و ما اکنون بر آنیم تا این بخش دیگر شخصیت وی را بررسی نماییم.

تالس فیلسوف

گفتیم که تالس بر خلاف پیشینیانش یک "نظام‌ساز" می‌باشد. اما این خود به چه معناست؟ باید گفت که «تالس به شکل گاه و بیگاه و در ضرب‌المثل‌های جداگانه فلسفه نمی‌ورزد؛ او نه تنها یک کشف بزرگ علمی انجام می‌دهد، بلکه تصویری از جهان را نیز ترکیب می‌نماید. او کل^{۲۴} را می‌جوید.» (Nietzsche, 2006:7) نیچه در کتاب "فلسفه در عصر تراژیک یونانیان" آغاز فلسفه را اینگونه تشریح می‌کند: «چنین می‌نماید که فلسفه یونان با مفهومی پوچ و یاوه آغاز می‌شود، با این گزاره که آب خاستگاه اولیه و زهدان همه چیز است.» (Nietzsche, 1996:38) نیچه سپس ادامه می‌دهد که آیا لازم است این گزاره را جدی بگیریم؟ پاسخ مثبت است و آن هم به سه دلیل. نخست، چون که سخنی درباره‌ی منشأ اولیه‌ی همه چیز می‌گوید؛ دوم، به این دلیل که این کار را با زبانی عاری از افسانه و تخیل انجام می‌دهد، و در نهایت، به این خاطر که ولو به طور نارس^{۲۵} مضمون این اندیشه می‌شود که "همه چیز یکی‌ست." (Nietzsche, 1996:39) وی در توضیح این نکته که هرکدام از دلایل سه‌گانه مزبور از تالس چه می‌سازند، درنگ نمی‌کند. «دلیل اول کماکان تالس را در سلک دین‌داران و قائلین به خرافات قرار می‌دهد؛ دومی او را از چنان حلقه‌ای خارج می‌نماید و به عنوان یک دانشمند طبیعی جلوه‌گر می‌کند، لیکن سومی ست که وی را نخستین فیلسوف می‌گرداند.» (ibid) همانطور که می‌بینیم دانشمند بودن تالس را می‌توان با توجه به فیلسوف بودن او تعریف کرد. بر همین اساس نیچه معتقد است که تالس از طریق فرضیه‌ی آب که یگانه‌ساز می‌باشد، قدم فراتر از ملاحظات علمی گذارده است. (ibid) نیچه در سخنرانی‌های بازل نیز در توصیف مسیری که تالس پیموده بیان می‌دارد: «بنابراین، تالس بر (۱) مرحله‌ی مقدماتی اساطیری فلسفه (۲) سیاق پراکنده-ضرب‌المثل‌وار^{۲۶} فلسفه، و (۳) علوم مختلف، چیره گشت-اولی را به وسیله‌ی تفکر مفهومی، دومی را از طریق نظام‌سازی، و سومی را از راه ایجاد یک دیدگاه واحد از جهان.» (Nietzsche, 2006:7)

بی‌گمان تمام این مراحل برای آفرینش فلسفه ضروری بوده‌اند چرا که نیچه درست پس از بیان مطالب مذکور دست به تعریف فلسفه می‌زند: «از همین روی، فلسفه هنری‌ست که تصویری از هستی جهان‌شمول^{۲۷} را در قالب مفاهیم، عرضه می‌دارد؛ این تعریف، پیش از همه درخور تالس می‌باشد.» (Nietzsche, 2006:8) می‌بینیم که هر جا و هر گاه که نیچه از تالس می‌گوید بحث

²⁴whole

²⁵embryonically

²⁶sporadic-proverbial

²⁷universal existence

یگانه‌سازی و دیدگاه واحد یا آنچه جهان‌شمول می‌باشد، به میان می‌آید. و دقیقاً در این راستاست که نیچه به نقل از ارسطو، نظر تالس مبنی بر اینکه آب منشأ طبیعت چیزهای مرطوب است را با حقایقِ اخترشناسانه^{۲۸}یِ زمانه‌اش و به ویژه با فرضیه‌ی کانت-لاپلاس^{۲۹} مُشعر بر پیش‌شرطِ گازمانند^{۳۰} جهان، مقایسه می‌نماید. (Nietzsche, 2006:27)

مقایسه‌ها اما به فرضیه‌ی کانت-لاپلاس محدود نیست و با نگاهی به یادداشت‌های نیچه، ملاحظه می‌نماییم که وی نام دو تن از بزرگانِ علم را دربرابرِ نامِ تالس نشانده است. یکی پاراسلسوس^{۳۱} و دیگری لاووازیه^{۳۲}. (eKGWB/NF-1873,26) [۱] پاراسلسوس یک پزشک، کیمیاگر و دانشمند مشهور بود که از قضا بیش از سه قرن پیش از نیچه در دانشگاه بازل پزشکی تدریس می‌کرد. ولی چه چیزی درباره‌ی او حائز اهمیت می‌باشد. «او از شربتِ تریاک^{۳۳} جهتِ مقاصدِ دارویی استفاده کرد و رساله‌ای در موردِ سیفلیس^{۳۴} نوشت و هم او بود که بسیاری از خطاهای پزشکیِ پیشین را آشکار گرداند، و با در نظر گرفتن جنون^{۳۵} به عنوان یک بیماری به جای تسخیر به وسیله‌ی شیطان^{۳۶} و با ملاحظه‌ی کابوس‌ها به مثابه چیزی غیر از زنا‌ی شبانه^{۳۷} با شیاطین، انقلابی در علم پزشکی ایجاد کرد.» (Whitlock, 2006:181)

در موردِ پاراسلسوس خوب است به یاد بیاوریم که ارسطو و آرائش همچنان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار بودند و در واقع آنتوان لاووازیه، شیمی‌دانِ فرانسویِ قرنِ هجدهمی نیز با عناصرِ ارسطویی^{۳۸} در ستیز بود. (Whitlock, 2006:182) درست به همین خاطر «برخی معاصران او همچنان به مفهومِ چنین عناصری (ارسطویی) چسبیده بودند؛ آنها اظهار می‌داشتند که چون آب با گرم کردنِ طولانی مدت می‌تواند به خاک تبدیل شود بنابراین تراجهش^{۳۹} یا تغییر شکل رخ داده است. در سال ۱۷۶۸ لاووازیه فرضیه‌ی آنها را با جوشاندن آب در یک "پلیکان"^{۴۰} به مدت ۱۰۱ روز آزمایش کرد. او هم ظرف و هم آب را پیش و پس از حرارت دادن، وزن کرد. وی دریافت که وزن آب تغییر نکرده است (از آنجایی که بخار آب به فلاسک بازگشته است) ولی البته رسوب^{۴۱} تشکیل شده است. او پلیکان را وزن کرد و متوجه شد که در حینِ سوزاندن، که دقیقاً برابر با وزنِ رسوب، وزن کم کرده است. بدینسان او نتیجه گرفت که رسوب، آبی نبوده که به خاک بدل گشته بلکه ماده‌ایست که در اثر حرارت از فلاسک تجزیه شده است.» (ibid)

این مثال به خوبی نشان می‌دهد که دانشمندانی همچون لاووازیه چطور فرضیات دیگران را محک می‌زدند. لاووازیه به خصوص در مورد ردّ نظریه‌ی فلورِیستون برای توضیح احتراق شناخته می‌شود. اکنون براستی درمی‌یابیم نیچه از چه جهت این دانشمندان

²⁸astronomical facts

²⁹Kant-Laplace hypothesis

³⁰gaseous precondition

³¹Paracelsus

³²Lavoisier

³³laudanum

³⁴syphilis

³⁵madness

³⁶demonic possession

³⁷nocturnal fornication

³⁸Aristotelian elements

³⁹Transmutation

⁴⁰pelican

⁴¹sediment

را با تالس قیاس کرده است چرا که آنان خود یگانه اسطوره‌زدایان روزگارشان بوده‌اند و با این کار در پیشرفت علم نقش مهمی بازی کرده‌اند. از این نظر، چنین مقایسه‌هایی حاکی از نحوه‌ی بهم پیوستگی علم و فلسفه‌ی پیش‌سقراطی می‌باشد. (Whitlock, 2006:183)

نتیجه

از آنچه رفت می‌توان دریافت که تالس در نظر نیچه تنها یک سوفوس مورد وثوق معبد دلفی یا یک مشاور سیاسی نبوده است. او یک دانشمند بود که از طریق نبرد با اسطوره و نظام‌سازی، راه جدیدی پیش روی انسان‌ها گشود و در نهایت با ارائه‌ی یک دیدگاه واحد از جهان بر علوم مختلف چیره گشت و عنوان نخستین فیلسوف را به دست آورد.

منابع

- Barnes, Jonathan. 1987. *Early Greek Philosophy*. London: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *The Pre-Platonic Philosophers*. Whitlock, Gregory. Illinois: University of Illinois Press.
- Nietzsche, F. P. D. (n.d.-b). *Nietzsche Source – Home*. Paolo D'Iorio, Association HyperNietzsche. <http://www.nietzschsource.org/>
- O'Grady, Patricia F. 2002. *Thales of Miletus*. New York: Routledge.
- W. Graham, Daniel. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

ارائه استدلالی مبنی بر سازگاری فعل الهی با قوانین طبیعت

بنیامین عارفی

دانشجوی کارشناسی فیزیک و فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

benyamin.arefi@physics.sharif.edu

چکیده

از قرن هفدهم، چه در زمان سیطره فیزیک کلاسیک و چه در فیزیک مدرن، نوعی اندیشه مبتنی بر ناسازگاری قوانین طبیعت و دخالت الهی شکل گرفته است؛ به شکلی که بسیاری از فلاسفه با التفات به قوانین فیزیکی جهان، امکان فعل الهی را متفی می دانند. علیرغم این موضوع، تلاش هایی برای همپوشانی این دو مقوله صورت گرفته است که در این نوشتار یک رویکرد سازگار پندارانه بین قوانین طبیعت و فعل الهی بررسی میشود که بنیان آن مبتنی بر فیزیک کلاسیک است و هیچ پیش زمینه ای را از فیزیک جدید اخذ نمی کند.

همگام با کشف و گسترش قوانین فیزیکی جهان شمول خصوصاً در چهار قرن گذشته، چگونگی انجام فعل الهی و نحوه همپوشانی این قوانین با دخالت الهی و فراجاهانی محل بحث بسیاری بوده است. در این نوشتار به دنبال معرفی نوعی تعامل بین این دو حوزه هستیم و هدف این است که رویکرد معرفی شده، کمترین وابستگی را نسبت به تغییرات نظریات فیزیکی و مخصوصاً تحولاتی که در حوزه مکانیک کوانتومی و نسبیت در قرن گذشته روی داده، داشته باشد و نیازمند یک پیش فرض فیزیکی گسترده نباشد. به همین منظور در رویکردی که از آن تحت عنوان فعل الهی نئوکلاسیکی یاد خواهیم کرد، صرفاً به صحت فیزیک کلاسیک احتیاج خواهیم داشت. در ابتدا اندکی درباره ی مفهوم قوانین فیزیکی یاد شده بحث خواهد شد و سپس به معرفی رویکرد اصلی و به تبع آن، نحوه سازگاری این رویکرد با قانون پایستگی انرژی خواهیم پرداخت.

علیرغم تفاوت بنیادی که بین قانون و گزاره قانون وجود دارد و گزاره هایی مانند گزاره ی قانون کولن یا گزاره ی قانون گرانش که در فیزیک از آنها استفاده می شود صرفاً دریچه ای برای درک و فهم بهتر قوانین است (Armstrong, 2016, p. 39)، در اینجا تفاوت این دو را نادیده میگیریم و صرفاً با خود قوانین کار خواهیم کرد. نکته بسیار مهم دیگری که وجود دارد

این است که زمانی که به عنوان مثال با اتکا بر گزاره ی بیان کننده ی قانون جهانی گرانش ، نیروی F را بین دو جسم به دست می آوریم ، اینکه در واقعیت هم همین نیرو بین این دو جسم وارد شود معلول این خواهد بود که نیروی دیگری از جمله الکتریکی و ... بین این دو جسم وجود نداشته باشد. ناسی کارترایت، فیلسوف معاصر ، این طور این شرایط را بیان میکند: " در صورتی که شرایط غیر معمولی نباشد و تمام موارد دیگر به جز گرانش در شرایط برابر و به دور از دیگر نیروها باشد ، آنگاه نیروی وارده بین دو ذره با مجذور فاصله ، رابطه عکس خواهد داشت . " (Koperski, 2015, p. 25) بنابراین هر قانون فیزیکی خود بخود وابسته به وجود شرایط معمول و یکسان آنطور که بیان شد ، خواهد بود. این شرایط معمول و یکسان بدین معنی است که اگر بخواهیم ادعا کنیم که نیروی بین دو ذره مقدار مشخص F است که برآمده از یک قانون مشخص مانند قانون جهانی گرانش است ، آنگاه باید هر نوع نیروی وارده دیگری بین این دو ذره را از بین ببریم تا این رابطه ی قانون برقرار باشد . این شرط را به اختصار "CP" خواهیم نامید. زمانی که این وابستگی به میان آید ، نوعی احتمال و عدم ضرورت برای این قوانین نیز به وجود می آید و هنگامی که صحت گزاره ی قانون را بخواهیم بسنجیم نیازمند ترتیب دادن درست شرایط و خالی کردن از هرگونه نیرو و یا برهم کنش دیگری هستیم . نکته ای که بسیاری از فلاسفه علم قائل به آن هستند و علاوه بر نسبت دادن شرایط ایده آل برای جاری شدن هر قانون ، امکانی بودن آن را نیز قبول می کنند. اما نکته مهم تر این است که آیا این امکانی بودن به خاطر شرایط معمول و برابر (CP) بوده و یا حداقل صرفا به خاطر آن بوده است یا تحت عوامل دیگری این امکانی بودن شکل گرفته است . این مورد را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

پیش بینی کردن آینده و تعیین حالات ذرات موجود درعالم، اولین بار در قالب جبر لاپلاسی^۱ بیان شد ، به این معنی که اگر تعداد مشخصی ذره داشته باشیم و شرایط اولیه یا به عبارتی شرایط مرزی آن ها را بدانیم ، با اطلاع از قوانینی که بر این ذرات اثر می کنند می توانیم با استفاده از تعدادی معادله دیفرانسیل ، حالات این ذرات را در هر زمانی مشخص کنیم . همانطور که اشاره شد ، علاوه بر قوانین ، آگاهی از این شرایط اولیه نیز امری ضروری برای این پروسه می باشد . در مکانیک کلاسیک نیز صرفا آگاهی از قوانین نمی تواند تمام اطلاعات لازم را به ما بدهد. در نتیجه ی این صحبت ، به نظر می رسد که امکانی بودن قوانین که در پاراگراف گذشته به آن اشاره شد ، در اثر همین عامل (شرایط اولیه و مرزی) باشد نه آنکه برای تبیین امکانی بودن یک قانون ، نیازمند از بین بردن هر نیرو و برهم کنش دیگری باشیم. قوانین فیزیک به تنهایی وقایع را برای ما نمایان نمی کنند و شرایط دیگری نیز برای این امر ضروری است. برای فهمیدن نقشی که قوانین در تعیین حالات ذرات و همچنین شکل گیری معادلات دیفرانسیل حرکت برای این ذرات دارند ، طبقه بندی مذکور بین این قوانین و شرایط مرزی و اولیه ، ضروری به نظر می رسد.

برای ورود به رویکرد نئوکلاسیکی ، ابتدا به سلسله مراتبی که لئونارد اویلر برای بررسی حالات و حرکت ذراتی معین در نظر گرفته است تحت عنوان پروسه ی اویلر می پردازیم. در آغاز کار ، نوع سیستمی را که با آن سروکار داریم مشخص میکنیم که غالبا تعدادی ذره به عنوان این سیستم در نظر گرفته میشود. پس از آن ، قوانین فیزیک وارد این پروسه شده و نیروهایی را که بر هر یک از ذرات وارد میشود را تعیین میکنیم . برای راحتی کار اندازه ی این نیروها را در راستای هریک از

¹Ceteris paribus

²Laplace's demon

محورهای مختصات برای هر ذره تعیین کرده و سپس مقدار این نیروها را در راستای هر کدام جمع می‌کنیم. اکنون از قانون دوم نیوتون یاری جسته و شتاب ذرات در سه راستای مختصات را محاسبه می‌نماییم. پس از این دستگامی از معادلات دیفرانسیل خواهیم داشت که با استفاده از آن میتوان شرایط هر ذره را تعیین کرد.

اکنون کمی، این رویکرد اوایلر را دقیق‌تر بررسی می‌کنیم. باید توجه داشت که حاصل نهایی که این پروسه دارد، یک دستگاه از معادلات دیفرانسیل بوده که این دستگاه، به خودی خود قانون به حساب نمی‌آید بلکه برآمده از قوانین فیزیک است. در رویکرد اوایلر، در دو جا ردپای قوانین را می‌بینیم. زمانی که نیروی وارد بر ذرات را با اتکا بر این قوانین شناسایی می‌کنیم و دیگر بار زمانی که از قانون دوم نیوتون برای شکل‌گیری دستگاه معادلات دیفرانسیل کمک می‌گیریم. بنابراین این پروسه از دو بخش قانون فیزیکی و بخش غیر قانون که شامل دستگاه معادلات هم هست تشکیل می‌شود.

همانطور که در ابتدای نوشتار نیز اشاره شد، ما به دنبال مدلی هستیم تا یک همپوشانی بین فعل خاص الهی و قوانین جاری در طبیعت برقرار کند. به همین منظور نوعی تحکم‌گرایی در قوانین طبیعت را معرفی خواهیم کرد که این قانون حکم شده‌ی الهی، بهترین ابزار برای توضیح نظم‌های مشاهده‌شده در جهان است. به عبارتی دیگر، زمانی که ما از قانون صحبت می‌کنیم، مستقیماً از نیروهای موجود در جهان و ... صحبت نمی‌کنیم بلکه قانون‌های فیزیک را قیودی در نظر می‌گیریم که این نیروها را سامان می‌دهد یعنی چه ذرات و موجوداتی قابلیت داشتن این نیرو را دارند و یا این نیروها به چه شکل و اندازه‌ای بین ذرات در جریان هستند؛ (Koperski, 2020, p. 55) اکنون می‌توانیم بگوییم این قیود، همان قانون حکم شده‌ی الهی به شمار می‌آید. در طرف دیگر، در پروسه اوایلر با دو بخش قانون و غیرقانون سروکار داریم. قانون در این پروسه نمی‌تواند تغییر کند و همواره ثابت می‌ماند. اما بخش‌های دیگر این پروسه اینطور نیست. به عنوان مثال اگر یک نیرو به مجموعه‌ی نیروهای وارده اضافه شود، پروسه اوایلر اجازه این کار را خواهد داد اما در نهایت دستگاه معادلات دیفرانسیل ما نیز دچار تغییرات خواهد شد اما قوانین ثابت می‌مانند. نکته بسیار مهم این است که در حوزه‌ی مکانیک کوانتومی نیز همین شرایط برقرار می‌باشد و عوامل غیر قانون باعث تغییر در خود قوانین نخواهند شد.

تغییراتی که در بخش‌های غیر قانون پروسه‌ی اوایلر شکل می‌گیرد باعث نقض شدن قوانین طبیعت نمی‌شود و به عبارتی قوانین خودشان را با این تغییرات وفق می‌دهند. اکنون اگر این تغییرات که مختص بخش‌های غیر قانون پروسه‌ی اوایلر است را به یک فعل خاص الهی نسبت دهیم، هیچ تناقضی با وجود قوانین فیزیک نخواهد داشت و تقسیم دوگانه‌ی قانونی که انجام دادیم دستمان را برای این کار باز خواهد گذاشت. این برداشت از فعل الهی، بهترین تعبیر برای مدل نئوکلاسیکی فعل الهی است؛ توجه داریم که ابتداء این رویکرد صرفاً بر مکانیک نیوتونی بوده و شرایطی فراتر از آن را نیاز نداریم. جایگاه دیگری نیز که مبتنی بر قانون نبوده و متغیر میباشد، شرایط اولیه و مرزی است که آنها نیز می‌توانند محلی برای فعل الهی باشند.

برای تعیین اینکه فعل خاص الهی دقیقاً در چه حوزه‌ای از پروسه اوایلر و یا روند اعمال قوانین فیزیکی جای می‌گیرد، ابتدا باید رویکرد هستی‌شناختی خود را تعیین کنیم. دخالت فراجاهانی در روند نظم طبیعی در رویکرد نئوکلاسیکی قیود زیادی ندارد و تعیین اینکه در کجا می‌توان این فعل الهی را یافت، متناسب با نظریه فیزیکی و همچنین هستی‌شناسی مطروحه خواهد بود. در هر هستی‌شناسی که قرار داشته باشیم (به عنوان مثال فروکاست گرایانه یا پوزیتیویستی) آنگاه جایگاه و زمانی که برای

افعال خاص الهی در روند نظم طبیعی قائل خواهیم بود تفاوت دارد. به عنوان مثال اگر میدان ها را عناصر بنیادین پدیده های فیزیکی در نظر بگیریم ، فعل الهی صرفا میتواند در بستر تغییر حالات این میدان ها جای بگیرد.

در ادامه ی معرفی فعل الهی نئوکلاسیکی ، مهم ترین نقدی که بر آن وارد می شود درباره ی قانون پایستگی انرژی است. ادعا بر این قرار است که اگر دخالت الهی در بخش های غیر قانون پروسه اویلر را داشته باشیم ، آنگاه احتمال نقض قانون پایستگی انرژی وجود خواهد داشت؛ چرا که همانگونه که اشاره شد تغییر و اضافه شدن یک نیرو(میدان) محل اصلی برای فعل الهی نئوکلاسیکی می باشد و در این صورت امکان اضافه شدن اطلاعات و انرژی به سیستم مورد نظر وجود خواهد داشت. باید توجه داشت که قانون پایستگی انرژی مطلق نبوده و شرایطی را می طلبد تا برقرار باشد. دفاع اصلی در برابر این نقد تفاوت بنیادین بین سیستم های بسته و باز است. قانون پایستگی انرژی تحت هر شرایطی برقرار نبوده و صرفا در سیستم های بسته که هیچ یک از ذرات سیستم در داخل آن برهمکنشی با بیرون سیستم نداشته باشند ، برقرار است و به همین علت اگر مفهومی به نام دخالت الهی و فراج جهانی را مدنظر قرار دهیم آنگاه دیگر با سیستم بسته کار نخواهیم کرد. (shults, Murphy, & Russel, 2009, p. 101) در عین حال ، این دفاع آنچنان قوی به نظر نمی رسد چراکه وقتی از جهان به عنوان یک سیستم باز صحبت می کنیم ، به این معنی است که عالم زیرمجموعه ای از یک جهان فیزیکی وسیع تر است اما واضح است که خدا را نمی توان در قالب یک سیستم فیزیکی بزرگتر شرح داد ؛ به عبارتی فعل خاص فراج جهانی نمی تواند ما را وادارد که یک جهان فیزیکی بزرگتر متصور شویم و عالم کنونی را در زمره ی آن به حساب آوریم.

دیدگاه نئوکلاسیکی که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت ، نقد هایی را خصوصا از سوی فلاسفه دین می تواند دریافت کند. نوعی شخص انگاری خداوند که در این رویکرد موجود است و دخالت الهی را در قالب یک شخص فراج جهانی قرار می دهد ، با نظر بسیاری از خداپاوران میتواند زاویه داشته باشد و یا این نوع فعل الهی خاص در مدل نئوکلاسیکی میتواند مشکلاتی را برای یکنواخت انگاشتن عالم ایجاد کند ؛ اما در عین حال به نظرمی رسد این مدل در عین اینکه نیازمند پیش فرض های بسیار کمتری نسبت به دیدگاه های دیگر در این حوزه است ، همپوشانی قابل قبولی را نیز بین قوانین طبیعت و فعل الهی برقرار می کند.

منابع

- Armstrong ,David.M . (1983). What is a law of nature .first edition. london:Cambridge.
- Koperski, Jeffrey. (2015). The physics of theism. first edition. Sussex:Wiley Blackwell.
- Koperski, Jeffrey. (2020). Divine action, Determinism And the Laws of nature.first edition .Abingdon: Taylor & Francis.
- shults, Leron. Murphy, Nancy & Russel,Robrt (2009). Philosophy, Science and Divine action. first edition.Leiden: Brill.

بررسی تطبیقی کیفرگرایی از منظر بتنام و کانت با دیدگاه اسلام

علی‌رضا جعفرزاده بهاء‌آبادی

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران

ar.jafarzadeh@ut.ac.ir

سعید کریمی

دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران

karimiyahosein@gmail.com

چکیده

مبانی کیفرگرایی از آنجا که تأثیر گسترده‌ای در نظام‌های مختلف جزائی دارد، از مهم‌ترین مباحث در فلسفه حقوق کیفری بشمار می‌رود. از این‌رو دیدگاه‌های رایج فلاسفه غرب در این مقوله همواره مورد بحث بوده و بعضاً با رویکردهای دینی از جمله اسلام مقایسه می‌گردد. از همین‌رو سؤال اصلی این پژوهش به مبانی کیفرگرایی مکتب فلسفی کانت، بتنام و اسلام اختصاص یافته است. پژوهش حاضر با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای در تحقیقی تحلیلی و تطبیقی بر این باور است که رویکردهای کیفرگرایی کانت و بتنام دارای نقاط ابهام بوده و جز در موارد اندکی، با رویکرد معقول کیفرگرایی اسلام متعارض است.

کلیدواژگان: کیفرگرایی، کانت، بتنام، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی

مقدمه

در مقاله حاضر بیان دیدگاه‌های کانت و بتنام و مقایسه آنها با نظر دین اسلام صورت گرفته است تا نقاط قوت و ضعف آنها آشکار گردد. کانت به عنوان فیلسوف وظیفه‌گرا، با بیان دو مبنای مهم رعایت عدالت و احترام به شخصیت انسانی و انجام مجازات صرفاً به خاطر خود مجرم و نه موارد دیگر ایده کیفرگرایی خود را مطرح می‌کند. در مقابل کانت، بتنام به عنوان یک فیلسوف لذت‌گرا و نتیجه‌گرا معتقد است که مجازات چون موجب رنج شخص مجازات‌شونده می‌شود، بنابراین نباید انجام شود، چون مبنای او بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد آدمی است.

بنابراین برای بتنام نتیجه‌گرایی شرط لازم و کافی است. کانت هم وظیفه‌گرا بوده و مبنای اخلاق خود را بر عقل بنا نهاده و چون عقل بنیاد اخلاق است، پس هیچ‌گونه استثنایی در کار نخواهد بود. دین اسلام با این که اشتراکاتی با مبانی این دو متفکر

دارد، اما در مواردی از آنها متمایز می‌گردد و بحث مجازات کردن را امری الهی و از جانب شارع مقدس دانسته و مصالح و لذات اخروی را بر مصالح و لذات دنیوی ترجیح می‌دهد.

چیستی کیفرگرایی

در تبیین مراد از کیفرگرایی باید گفت که عبارت است از مجازات مجرم در ازای جرمی که مرتکب شده است. منطق کیفرگرایی، مجازات را به عنوان روشی برای عذاب دادن مجرم به خاطر عمل بدی که انجام داده‌است، موجه می‌داند. (ریچلز، ۱۳۹۷: ۱۹۸) مجازات نیز عبارت است از «تحمیل کردن جریمه بر متخلفان توسط مسئولان به خاطر ارتکاب تخلف از سوی آنها». (آپیا، ۱۳۹۸: ۳۵۵)

اساساً هدف از کیفرگرایی رسیدن به اهدافی از پیش تعیین شده است. توماس موراوتر در کتاب خود تحت عنوان «فلسفه حقوق» سه هدف مهم بازدارندگی فردی و اجتماعی و بازپروری مجرم را مطرح می‌کند. (موراوتر، ۱۳۹۱: ۲۲۷ - ۲۲۸) بنابراین می‌توان گفت که در کیفرگرایی سخن پیرامون مجازات در مقابل جرم است.

دیدگاه کانت پیرامون کیفرگرایی

برخی فیلسوفان از عصر روشنگری به این سمت، تلاش داشته‌اند تا در کنار نقد نظام کیفرگرایی سنتی، حالتی انسانی‌تر به این نظام ببخشند. (هوفه، ۱۳۹۵: ۲۷۹) اما کانت معتقد است که مجرم باید مجازات شود، خواه مجازات کردن او بازدارنده باشد یا نه. وی بر این باور است که؛ موجه بودن مجازات مجرم نه به خاطر نتایج آن، بلکه به خاطر ارتکاب جرمش است که به آن تلافی‌انگاری^۱ می‌گویند. (آپیا، ۱۳۹۸: ۳۵۸) کانت البته در عین حال، با نظریه «تلافی» یا «قصاص» خود، به نقد نظریه کیفری غالب در قرن هجدهم می‌پردازد که بنا بر آن، کیفر جنایی دولتی تنها می‌تواند نظر به سود و منفعتش برای اجتماع یا برای ارباب مجرمین بالقوه توجیه گردد. کانت دقیقاً موضع خلاف این را مطرح می‌کند و معتقد است مبنای اصلی توجیه‌کننده کیفرجنایی تنها ریشه در تأملات معطوف به عدالت دارد. (هوفه، ۱۳۹۵: ۲۷۹)

کانت در مبحث کیفرگرایی، مکتب فایده‌گرایی^۲ را که عبارت است از «درست بودن اعمال به تناسبی که منجر به گرایش خوشبختی می‌گردد و نادرست بودن اعمال به تناسبی که منجر به بدبختی می‌گردند»، (میل، ۱۴۰۰: ۵۷) نقد، و دلایل قائلین به این نگرش را رد می‌کند. (ریچلز، ۱۳۹۷: ۲۰۲) کانت بر این باور است که زندانی کردن یک انسان بی‌گناه، به منظور حفظ جامعه از خطر او، نوعی استفاده ابزاری از وی است. (همان، ۲۰۲) این رویکرد فایده‌گرایانه در جزاء، از نگاه کانت با کرامت انسانی ناسازگار است.

در مبحث کیفرگرایی کانت، دو معیار بیش از هر چیز دیگری بروز و برجستگی دارد. یکی مبحث وظیفه‌گرایی^۳ و دیگری عدالت^۴ به معنای برابری میان انسان‌ها می‌باشد. در نظام حقوقی کانت مجازات کردن افراد باید با دو اصل مطابقت داشته باشد؛ اول این که افراد صرفاً باید به خاطر ارتکاب جرمشان و نه هیچ چیز دیگری مجازات شوند. (همان، ۲۰۳) به عبارت دیگر

1. retributivism

2. Utilitarianism

3. Deontological

4. Justice

نمی‌توان مجرم را به‌منظور اصلاح وی و تأمین منفعت جامعه، به‌جای مجازات تحت درمان و تربیت قرار داد. چراکه کرامت انسانی او، قربانی رفاه حال دیگران شده است. (همان، ۲۰۲)

دومین معیار برجسته کانت در جستار کیفرگرایی لزوم عدالت‌مندی و تناسب مجازات مجرمین با شدت جرم آنها است. (همان، ۲۰۳) کانت درصدد اثبات این مقوله است که اگر عدالت به معنای برابری رخت بریندد، دیگر هیچ ارزشی در جهان باقی نمی‌ماند. به عقیده کانت، مجازات‌ها باید همانند جرم متقابل و یکسان باشند. (همان، ۲۰۳-۲۰۴)

می‌توان خلاصه نظر کانت در باب کیفرگرایی را در این بند از نقد عقل عملی یافت:

وقتی کسی که از آزار و رنجاندن مردمان صلح‌جو لذت می‌برد، سرانجام یک تنبیه درست و حسابی دریافت می‌کند ... همه این کار را تأیید می‌کنند و آن را فی‌نفسه خیر تلقی می‌کنند، حتی اگر هیچ نتیجه‌ای از این کار حاصل نشود. (kant : 1949, 170)

دیدگاه بنتام پیرامون کیفرگرایی

بنتام برخلاف کانت، فیلسوفی لذت‌گرا است که مبتنی بر فایده‌گرایی در مبحث کیفرگرایی به استدلال می‌پردازد. اعتقاد وی بر این است که؛ هدف تمامی قوانین افزایش شادکامی عمومی جامعه است. (بنتام، ۱۳۸۰: ۱۱۱) به اعتقاد بنتام، مجازات به خودی خود شر محسوب می‌شود و نباید افراد مجرم را مجازات کرد، چراکه مجازات کردن، موجب کاهش شادکامی در جامعه گشته و با مسلک فایده‌گرایی مغایرت دارد. (همان، ۱۱۱) بنتام نظریه کیفری مجازات را به‌صورت مطلق نمی‌پذیرد بلکه تنها در صورتی مجازات کردن را مطلوب و موجه می‌داند که به صرفه و یا به تعبیری دیگر، دارای بازدارندگی باشد. در حالی که کانت معتقد است شخص مجرم باید مجازات گردد، فارغ از این که این مجازات کردن دارای بازدارندگی باشد یا نباشد. در رویکرد بنتام، اگر ضربه‌ای که مجازات کردن وارد می‌کند کمتر از ضربه‌ای باشد که با مجازات نکردن وارد می‌شود، در این صورت مجازات موجه می‌گردد. (آپیا، ۱۳۹۸: ۳۵۸) بنتام مجازات در چهار مورد زیر را رد می‌کند.

۱. در مواردی که مجازات بی‌اساس است و اساساً شرارتی وجود ندارد.
۲. در موردی که مجازات نامؤثر است.
۳. در موردی که شرارت حاصل از مجازات بیش از شرارتی است که جلوی آن گرفته شود.
۴. در موردی که مجازات غیرضروری است و جایگزین ارزان‌تری دارد. (بنتام، ۱۳۸۰: ۱۱۱)

بنابراین بنتام از آنجا که معتقد است، نفس مجازات فی‌نفسه نامطلوب است و موجب رنجش و الم فرد جنایتکار می‌گردد، عنوان می‌کند که، مجازات در صورتی مطلوب است که نتایج خوبی را در برداشته باشد و جانب خیر آن بر شر آن غلبه یابد. (همان، ۱۱۲) او ارزش مجازات کردن را نه در تنبیه کردن واقعی افراد بلکه در تهدید کردن افراد به مجازات می‌داند و مجازات واقعی را مستلزم هزینه‌گزار و زیاد می‌داند. (ملگان، ۱۴۰۰: ۳۴) بنتام برای این که مجازات کردن به زحمتش بیارزد، چهار هدف فرعیِ جلوگیری از وقوع همه جرائم، وادار کردن به ارتکاب جرم کم شرارت‌تر، اتغیب اکتفاء مجرم به مقدار ضرورت و پیشگیری از شرارت با ارزان‌ترین هزینه ممکن را در نظر می‌گیرد. (بنتام، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۳)

تحلیلی بر دو دیدگاه مذکور

هرچند بررسی و تحلیل دیدگاه کانت و بنتام با رویکرد بینش اسلام، مقتضی تفصیل و مجالی موسع است اما اختصاراً به بازخوانی دو دیدگاه فوق را با نگرش اسلام می‌پردازیم.

پیش از هرچیز چند پرسش مقابل انگاره کانت قرار می‌گیرد که پاسخ روشنی برای آنها نمی‌یابیم. اول اینکه، اساساً چه کسی چنین وظیفه‌ای را متعین نموده است که لزوماً تکلیف، منجصر در مجازات است؟ به عبارت دیگر، عقل چه مسیری را طی نموده است که مجازات متناسب را وظیفه انحصاری انگاشته است؟ پرسش دوم اینکه، چه تعریفی از عدالت منجر به این شده است که عدالت، به معنای تساوی در مجازات‌ها تفسیر شود؟ پرسش دیگر اینکه؛ آیا صرف تلافی از مجرم، بدون ارزش‌انگاری عبرت‌گیری اجتماعی و ایجاد بازدارندگی، تقدس دارد؟ آیا منطق تلافی صرف با کرامت انسانی سازگار است؟ آخرین پرسش نیز این است که، مصالح و مفاسد نظام سیاسی و اجتماعی چه نقشی را در نظام کیفری کانت ایفاء می‌کند؟ آیا مصالح اهم قادر به تبدیل کیفر نیست؟

اسلام با پذیرش منطق کیفرگرایی، ضوابط گسترده‌ای را برای آن تعیین می‌کند. اساساً در اسلام اگر فعل یا ترک فعلی مجازات نداشته باشد بدان عنوان جرم اطلاق نمی‌گردد. (ولایی، ۱۳۹۱، ۲۱) همچنین اسلام با پذیرش تناسب در کیفر، معتقد است از آنجا که مجازات ضرورتی اجتماعی است، باید به اندازه مناسب با جرم تعیین شود و اگر کم یا زیاد باشد مصلحت جامعه را محقق نمی‌کند. (عوده، ۱۳۷۳، ۱۲۶)

مکتب اسلام تأکید دارد که اولاً وظیفه اجرای کیفر در حدود الهی از سوی شارعی فرابشری تعیین می‌گردد (عباس‌زاده اهری، ۱۳۷۸، ۱۷) و هیچ کس حق تعدی از آن را ندارد. (سوره بقره، ۲۲۹) امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در سیره حکمرانی خود پس از شناسایی جرم و مجرم در اجرای احکام قضایی در زمینه حدود و قصاص و دیات کاملاً قاطعانه برخورد می‌کردند. (دشتی، ۱۳۸۱، ۳۸) ثانیاً؛ تعریف عدالت به تساوی بدون در نظر گرفتن استحقاق‌ها، عین ظلم است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۳-۲۰۴) از نگاه اسلام عدالت در حدود یکسان است اما در موارد بسیاری نیز جرم‌ها با توجه به استحقاق فردی نادیده‌انگاری شده و یا با اهداف والایی همچون توبه و بازگشت به مسیر درست تبدیل شده است. (مرعشی، ۱۳۷۹، ۱۲۰) چنانکه شخصی به حضور امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) رسید و اعتراف به دزدی نمود و از آنجا که بینه‌ای وجود نداشت و اختیار مجازات با امام بود، امام وی را به دلیل اینکه حافظ بخشی از قرآن بود، بخشید و بر او حد جاری نساخت. (کلینی، ج ۷، ۱۳۶۲، ۲۶۰) همچنین آن امام، به اشخاصی که مرتکب جرمی الهی شده‌اند و بینه‌ای وجود نداشت فرصت توبه می‌دادند تا میان خود و خدای خود توبه کنند. (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۴، ۵۱) ثالثاً؛ از جمله مهمترین اهداف مجازات در اسلام همواره، اصلاح شخص، جلوگیری از فساد اجتماعی و امور زیانبار از طریق عبرت‌گیری اجتماعی است. (عوده، ۱۳۷۳، ۹۳) از همین رو است که رد اسلام بر افراد فاقد ادراک و اختیار مجازاتی نیست زیرا واجب است شخص بفهمد که چه انجام می‌دهد و مکلف جاهل یا دارای اکراه به رضایت خود مرتکب جرم نشده است و انگیزه وی عصیان نبوده است. (همان، ۱۲۹) اسلام حضور مؤمنین را در اجرای بعضی از حدود لازم می‌شمارد تا درس عبرت گیرند و از انجام جرم بپایان شوند. (سوره نور ۲) امام رضا (علیه‌السلام) نیز در روایتی بدین مصلحت تصریح نموده است. (عاملی، ۱۳۷۱، ۲۴) در اسلام از آنجا که مجازات وسیله‌ای برای حمایت از جامعه است تا به مصالح و نظام آن ضرری وارد نشود، نه تنها منافاتی با کرامت انسانی ندارد بلکه در راستای تحقق آن خواهد بود. (عوده، ۱۳۷۳، ۳۸) رابعاً؛ در

احکام جزایی اسلام در بسیاری از موارد مصلحت مبنای حکم است. (همان) و از همین رو است که هر چیزی که بتواند این حمایت و مصالح را محقق سازد می‌تواند جایگزین مجازات شود. (همان، ۱۲۶)

از سوی دیگر دیدگاه بنّام و رویکرد نتیجه‌گرای وی در این مقوله در تقابل مبنایی با آموزه‌های اسلام است. از نظر اسلام، یکی از گرایش‌های فطری انسان، گرایش به لذت و خوشی و راحتی است که با فرار از درد و رنج و ناراحتی، همراه است. اما قرآن کریم ضمن به رسمیت شناختن این گرایش، خاطرنشان می‌کند که لذت اخروی در تراحم با لذت دنیوی مطلوب بنّام، دارای تقدم است، چراکه هم بهتر و هم پایدارتر است. (سوره اعلیٰ، ۱۷-۱۶) بنابراین نمی‌توان با استناد به مبنایی تحت‌عنوان لزوم جلب حداکثری لذت و دفع الم از مجازات دست کشید. اساساً در اسلام اجرای حدود و مجازات، منجر به طهارت و حیات است و مقدمات لذت اخروی را تأمین خواهد نمود. (سوره بقره، ۱۷۹)

گذشته از ایراد جدی به مبنای بنّام و تعارض آن با رویکرد اسلامی، از سویی سخن بنّام عدالت را در معرض خطر جدی قرار می‌دهد و از سوی دیگر رعایت مصالح و مفاسد فراتر از کسب لذت و دفع الم است. رابطه این دو مقوله عموم و خصوص من وجه است. چه بسا اموری به مصلحت فرد و جامعه باشد اما در عین حال دارای لذت نباشد و یا حتی الم را در پی داشته باشد. بنّام تمام وظایف و مجازات کردن‌ها را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به لذت و کاهش درد و الم می‌داند. در حالی که ما وظایفی نیز داریم که ذاتاً خوب یا بدند. ولی در قانون‌گذاری بنّام خوب و بد ذاتی نداریم. بلکه برای رسیدن به لذت یا از بین بردن رنج است.

مع‌الحال، از نقاط قابل پذیرش نگرش بنّام، تأیید لزوم تناسب بین جرم و مجازات است که وی در مبحث کیفرگرایی خود بر آن تأکید دارد، یعنی اگر سختی مجازات به حدی باشد که به مجرم آسیبی بیشتر از آنچه که هنگام ارتکاب جرم وارد کرده است، برسد، در این صورت مجازات او ناموجه است. (آپیا، ۱۳۹۸: ۳۵۷) و این همان نکته‌ای است که هم کانت بر آن تأکید دارد و هم در دین اسلام به آن توجه شده است. در این مرحله است که بنّام به نظریه عدالت (رعایت برابری) نزدیک می‌شود؛ همان گونه که کانت و مکتب اسلام هم در اجرای مجازات بر روی عدالت تأکید دارند. ناگفته پیداست که بازدارندگی که بنّام بر آن تأکید دارد یکی از نقاط اشتراک دیگر نظریه او با دیدگاه اسلام و محل افتراق این دو رویکرد با رویکرد کانت است.

بنابراین اسلام علی‌رغم اشتراک جزئی با دو دیدگاه مذکور از کانت و بنّام در باب کیفرگرایی، با رویکرد اصلاح فردی و اجتماعی از طریق عبرت‌آموزی، سنجش مصالح و تأمین سعادت دنیوی و اخروی، اصل مجازات را پذیرفته است اما در عین حال قابل جمع با مبانی وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی به معنای مذکور، نیست. هرچند در مبنای خود هم‌زمان، هم وظیفه و هم نتیجه را به‌نحو نسبی و با سنجش معاییر خود می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

می‌توان از نگاشته بالا چنین نتیجه گرفت که در مبحث کیفرگرایی و گرایش به وضع مجازات برای جرائم، میان مبانی فلسفی کانت و بنّام که از فلاسفه بنام غرب بشمار می‌روند و مبانی مکتب اسلام وجوه مشترک و در عین حال تفاوت‌های بنیادین وجود دارد. کانت بر دو پایه وظیفه‌گرایی و عدالت، ضمن نفی فایده‌گرایی، بر اجرای مجازات برابر، فارغ از حصول یا عدم

حصول نتیجه مطلوب تأکید دارد. در مقابل، بتنام بر پایه دیدگاه کانونی خود مبنی بر لزوم جلب حداکثری لذت و دفع الم، به سوی نتیجه‌گرایی گرایش دارد و مجازات را تنها در صورتی تجویز می‌کند که لذتی مهم‌تر از سلب لذت در اثر مجازات را در پی داشته باشد.

اسلام اما علی‌رغم تأکید بر لزوم تناسب مجازات با جرم و لزوم رعایت عدالت، وظیفه را از سوی شارع متعین می‌داند که از این ممر به دنبال اصلاح فرد و بازپروری آن و ایجاد بازدارندگی اجتماعی است. از همین رو است که در حدود الهی متعینه بر اجرای قاطعانه وظیفه متعینه تأکید دارد اما در عین حال اموری همچون توبه، مصالح و استحقاق افراد را نیز در احکام جزایی خود ملحوظ می‌دارد. اسلام هرچند وجود گرایش فطری لذت‌طلبی را در انسان تأیید می‌کند، اما با تأکید بر پایداری و فضیلت لذت اخروی، مجازات فرد مجرم را در راستای تطهیر وی و کسب لذت جاودانه او می‌داند که در عین حال مصالح اجتماعی را نیز تأمین نموده است.

منابع

- قرآن کریم
- آپیا، آنتونی، (۱۳۹۸)، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ترجمه حسین واله، تهران، نشر گام نو، چاپ دوم
- بتنام، جرمی، (۱۳۸۰)، مقدمه بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری، ترجمه مجتبی گلستانی، پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد فلسفه، تهران، دانشگاه شهید بهشتی
- دشتی، محمد، (۱۳۸۱)، امام علی علیه‌السلام و امور قضایی، قم، نشر موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین، چاپ دوم
- روضه المتقین فی شرح من لایحضر الفقیه، (۱۳۸۷)، (جلد ۱۴) انتشارات دار الکتب اسلامی، موضوع: ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، ۳۸۱ - ۳۱۱ ق. من لایحضره الفقیه - نقد و تفسیر، احادیث شیعه - قرن ۴ ق.
- ریچلز، جیمز، (۱۳۹۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران، نشر حکمت، چاپ پنجم.
- شیخ حر عاملی، (۱۳۷۱)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۸ ابواب تحریم سرق. باب ۱، ۱۳۷۱
- عباس‌زاده اهری، حسن، (۱۳۷۸)، جرمها و مجازاتها در اسلام، تبریز، نشر آیدین، چاپ اول
- عوده، عبدالقاهر، (۱۳۷۳)، حقوق جزای اسلامی - جلد دوم، ترجمه عباس شیری، تهران، انتشارات میزان، چاپ اول
- _____، (۱۳۷۳)، حقوق جنائی اسلام بر اساس مذاهب پنجگانه و مقایسه آن با حقوق عرفی - جلد اول، ترجمه اکبر غفوری، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۲). الکافی. تهران: کتابفروشی اسلامیة ۵۶۸/۳.
- مرعشی، سید محمد حسن، (۱۳۷۹)، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، تهران، نشر میزان، چاپ اول
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار (اسلام و مقتضیات زمان ۱ و ۲) - جلد ۲۱، تهران، انتشارات صدرا
- ملکان، تیم، (۱۴۰۰)، درآمدی به فهم فایده‌گرایی، ترجمه بهنام خداپناه، قم، نشر طه، چاپ اول.

- موراوتز، توماس، (۱۳۹۱)، فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم
- میل، جان استوارت، (۱۴۰۰)، فایده‌گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نشر نی، چاپ دهم
- ولایی، عیسی، (۱۳۹۱)، جرایم و مجازاتها در اسلام، تهران، انتشارات مجد، چاپ اول
- هوفه، اُتفرید، (۱۳۹۵)، قانون اخلاقی در درون من، ترجمه رضا مصیبی، تهران، نشر نی، چاپ دوم
- Kant Immanuel, (1949), Critique of practical Reason and other Writings in moral philosophy, translated by Lewis white beck, Chicago: university of Chicago press.

تبیین نحوه تحقق کثرات در عرفان اسلامی

احمد جعفری

دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

a.jafari.ta@ut.ac.ir

چکیده

در نظام هستی‌شناختی عرفانی، وجود دارای وحدتی اطلاقیه بوده و منحصر در ذات اقدس الهی است. اصطلاحات خاص عرفا درباره نحوه تحقق کثرات، همانند وجود «خیالی»، «بالعرض» و «عدم محض» موجب برداشت‌های باطلی همانند معدوم بودن کثرات یا همه‌خدایی شده است. اما تبیین معقول و موحدانه حقیقت کثرات، گاهی به صورت غیر برهانی توسط خود عرفا و با زبان دلالتی و تمثیلی و گاهی نیز با تلاش حکما به صورت برهانی و بر اساس مبانی حکمت صدرایی صورت گرفته است که بر اساس مانعیت و عدم مانعیت تشکیک در وجود به دو دسته دیگر تقسیم می‌شوند.

کلید واژه: وجود، وحدت اطلاقیه، کثرت، خیالی، تمایز، آینه، ربط

مقدمه

یکی از نظام‌هایی که به تبیین و جمع‌بندی هستی‌شناسانه، میان وحدت و کثرت پرداخته است، نظام «وحدت وجودی» عرفانی است که در آن ذات اقدس تنها مصداق واقعی وجود می‌باشد و کثرات مظاهر حق تعالی محسوب می‌شوند. مسئله تبیین نحوه تحقق کثرات با وجود اهمیت بسیار آن در نظام عرفانی، آن‌چنانکه باید مورد توجه و مذاقه قرار نگرفته است و توجه عرفا و حکما و رویکرد مقالاتی که در نظام وحدت وجودی عرفانی نگاشته شده است، بیشتر در تبیین وحدت اطلاقیه حق تعالی و اثبات مصداق خارجی آن بوده است در حالیکه تا نحوه وجود کثرات توضیح و تبیین نشود، خود وجود لایتناهی حق نیز در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد.

لذا در این سعی شده است تا تبیین‌های مختلف از کثرات در نظام عرفانی، ارائه شود. دسته اول مربوط به عبارت‌های موجود در میراث مکتوب خود عرفاست که در آنها با اصطلاحات خاص خویش از کثرات سخن گفته و با توسل به دلالت‌های زبان‌شناسانه در قالب مثال‌های ماهوی همانند حیثیت تقییدیه شأنی و تمثیلات عرفانی همانند «صورت در آینه» به بیان حقیقت امر پرداخته‌اند. دسته دوم نیز مربوط به تلاش‌های حکما و عرفایی شده است که به دنبال تبیین برهانی و استدلالی از آن چیزی هستند که عرفا به دنبال آن بوده‌اند.

اطلاق مقسمی وحدت حق تعالی و انحصار وجود در آن

یکی از ارکان نظام هستی شناسانه عرفا، «اطلاق مقسمی» ذات اقدس اله است که در مقابل مطلق وجود فلسفی قرار دارد. عرفا با اینکه در اصل اطلاق و تساوقش^۱ با وحدت، با فلاسفه هم عقیده هستند ولی آنها وجود اطلاق فلسفه را یک مرتبه پایین تر از وجود اطلاق عرفانی می دانند و معتقدند اطلاق در وجود فلاسفه، خود قسیم قید ریاضی و طبیعی است و به دلیل تباین اقسام نمی تواند شامل بر آنها باشد. اما وجود عرفانی به دلیل شدت وحدت، صرافت و اطلاقش اجازه دخول سایر اشیاء را در دایره خویش نمی دهد.^۲ این وجود بخلاف اصطلاح فلسفی آن^۳، دارای وحدتی خاص است که مجامع با کثرات بوده و تعبیر به «اطلاق مقسمی» می شود.^۴

بدهات کثرات و ظهورات

وجود مخلوقات که از آن در اصطلاح فلسفی با «کثرت» و در اصطلاح عرفانی با «ظهور»^۵ تعبیر می شود، از بدیهیاتی است که فطرت و طبیعت اولیه هر انسانی، مهر تأیید و صحت بر آن نهاده و از کلمات منکرین چنین امری، سخت به شگفتی می آید.^۶ در نظریه «وحدت وجود» عرفان اسلامی نیز بین وحدت و کثرت، بگونه ای جمع شده است که هیچکدام نفی مطلق نشوند.

اصطلاحات عرفا در نحوه تحقق کثرات

عرفای شامخ در طول تاریخ شرح و بسط نظام عرفانی و بیان مشهودات خویش، کثرات را با عبارات و اصطلاحات خاص و متفاوتی، بیان نموده اند که در صورت عدم فهم عمیق آن، می تواند منشأ بسیاری از کج اندیشی ها در این نظام و نیز بسیاری از اتهامات به آنان باشد.

۱: خیال

ابن عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری، وجود کثرات را وجودی «خیالی» می داند.^۷

۲ - ۳: معدوم بالذات و موجود بالعرض

^۱ صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۲ و نیز رک: ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق، ص ۳۰۳

^۲ رک: قیصری، ۱۳۷۵ه.ش، ص ۱۳ و ابن ترکه، ۱۳۶۰ه.ش، ص ۶۶

^۳ رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۹، ص ۵۳۷

^۴ رک: ابن ترکه، ۱۳۶۰ه.ش، ص ۶۶ و قیصری، ۱۳۷۵ه.ش، ص ۱۳ و جامی، ۱۳۷۰ه.ش، ص ۲۶

^۵ ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴

^۶ صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۳

^۷ ابن عربی، ۱۳۷۰ه.ش، ص ۱۰۴ و رک: جامی، ۱۳۷۰ه.ش، ص ۶۶-۶۷

ابن ترکه در کتاب تمهید القواعد خویش، اسناد وجود به خلق را بالذات و حقیقی ندانسته و توصیف به «معدوم بالذات» و «موجود بالعرض» می‌کند.^۸

۴ - ۵: اعتباری، مجازی

سید حیدر آملی به عنوان یکی از بزرگ مردان عرفان اسلامی و از شارحان و مفسران نظام عرفانی، در تبیین وجود کثرات در دو کتاب جامع الاسرار و نقد النقود خویش، از شش اصطلاح استفاده می‌کند.

ایشان در کتاب جامع الاسرار، وجود کثرات را با اصطلاح «اعتباری» و «مجازی» یاد می‌کند.^۹

۶ - ۹: مستعار، وابسته، عدم محض و غیر حقیقی

سید حیدر آملی در کتاب «نقد النقود» است که در آن، وجود کثرات و ماسوی الله را، پس از بیان تعبیراتی همچون «استعاری» و «وابسته»، با اصطلاح «عدم محض» و «غیر حقیقی»، تبیین می‌کند.^{۱۰}

گفتار دوم: بررسی و تبیین مسئله

عرفان نظری درصدد تبیین معقول مشهود عرفای شامخ است، باید بتواند بین وحدت اطلاقی ذات اقدس اله و توهمی و تخیلی نبودن کثرات، جمع سالمی انجام دهد. عرفا برای انجام این امر صعب و متسعب، باید توانایی تبدیل علم حضوری خویش به علم حصولی را دارا باشند. با توجه به این مسئله، سوال اساسی این است که وجود مخلوقات و ماسوی الله در نظام «وحدت وجودی»، چطور تبیین می‌شود؟

انحاء تبیین در مسئله

به طور کلی می‌توان دو دسته کلی برای تبیین نحوه تحقق کثرات بیان کرد. دسته اول مربوط به عباراتی است که از میراث مکتوب تاریخ عرفان نظری، می‌توان برداشت کرد که در آن تلاش می‌شود تا با تعدد دال و مدلول، به جمع بین عبارت‌های به ظاهر متناقضی در یک نظر واحد و استظهار مراد جدی آنان پرداخته می‌شود. دسته دوم نیز مربوط به تلاش حکمایی است که در صدد تبیین برهانی آن هستند. این دسته با توجه به مسئله تشکیک به مدافعان و مخالفان تشکیک تقسیم می‌شود.

دسته اول: تبیین غیر برهانی

با دقت در کتب و رساله‌های بزرگان اهل معنا و عرفای شامخ، به عباراتی می‌رسیم که به وضوح نشان می‌دهد منظور ایشان از بیان کلماتی همچون خیالی، معدوم بالذات و امثال آن، سلب تحصیلی وجود از ممکنات و ماسوی الله نمی‌باشد؛ بلکه

^۸ ابن ترکه، ۱۳۶۰ه.ش، ص ۱۰۸

^۹ آملی، ۱۳۶۸ه.ش، ص ۶۶۸

^{۱۰} آملی، ۱۳۶۸ه.ش، ص ۲۶۴

این کلمات در نسبت سنجی بین وجود خلق با وجود لایتناهی و وحدت مطلقه ذات اقدس اله، از آنها صادر شده است؛ چرا که سالکان طریق شریعت، کسانی که قدم راسخی در شهود و بیان مطالب علمی دارند، هیچگاه برای آنها تجلی وحدت، حجاب کثرات و نظاره بر کثرات، حجاب وحدت نمی شود. صدرا در فصل بیست و هفتم از فصول علت و معلول^{۱۱} و امام خمینی ره نیز در کتاب «مصباح الهدایه»^{۱۲} به این نکته ظریف اشاره می کنند. به عبارت دیگر، اگر خلق وجودی دارد به شعاع وجود حق و به واسطه آن بوده^{۱۳} و بدون در نظر گرفتن آن جناب^{۱۴}، ممکنات از خود هیچ ندارند.

ابن عربی در فصل یازدهم از باب صد و نود و هشت کتاب فتوحات، چنین می فرماید که «نه وجود محض قابل عدم بوده و نه عدم محض قابل وجود است و تنها این امکان محض است که با وجود و عدم علت و سبب، موجود و معدوم است و این امکان محض همان عالم است»^{۱۵}. بر این اساس، تبیین ایشان از موجودیت خلق، این است که همه ماسوی الله از تعیین اول تا هیولای اولی همگی مظاهر^{۱۶}، شئون^{۱۷} و تجلیات^{۱۸} حق تعالی بوده و بدون توجه و عنایت الهی، موجودیتی نخواهند داشت.^{۱۹} عرفا برای بیان این مطلب دقیق و عمیق، از سه راه استفاده کرده اند.

۱- گاهی به تبیین حیثیت تقییدیه خلق، پرداخته اند که در آن بر اساس اصالت الوجود^{۲۰} که عرفا قبل از صدرا به آن قائل بوده اند، ماهیت به دلیل تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم، دارای «حیثیت تعلیلیه» و به دلیل اینکه به قید وجود، به خارج راه می یابد، دارای «حیثیت تقییدیه» خواهد بود.^{۲۱}

۲- گاهی نیز تنبیهاتی را در قالب تمثیلاتی همانند «دریا و موج»^{۲۲}، «شخص و سایه»^{۲۳}، «یک و اعداد»^{۲۴} و «شخص و صورت در آینه»^{۲۵} بیان کرده اند.

دسته دوم: تبیین برهانی

^{۱۱} صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۳

^{۱۲} موسوی خمینی، ۱۳۷۶ ه.ش، ص ۵۳

^{۱۳} «أن العالم فی ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق». ابن عربی، ۱۳۷۰ ه.ش، التعلیق، ص ۶۱

^{۱۴} «و العالم مع قطع النظر عن الوجود الحق عدم محض لا یمكن شهوده، و وجوده بالنظر إلیه تعالی». جندی، بی تا، ص ۲۹۷

^{۱۵} ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۶

^{۱۶} ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴

^{۱۷} قیصری، ۱۳۷۵ ه.ش، ص ۴۸۷

^{۱۸} رک: قمشه ای، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۱۰۰

^{۱۹} جندی، بی تا، ص ۲۹۷

^{۲۰} رک: ابن ترکه، ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۳۲

^{۲۱} رک: حکمت عرفانی، صص ۱۵۷-۱۶۹

^{۲۲} ابن عربی، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۲۵

^{۲۳} رک: ابن عربی، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۱۰۱ و مطهری، ۱۳۹۰ ه.ش، ج ۱۱، صص ۴۸۶-۴۸۷

^{۲۴} رک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳ و صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۶۷

^{۲۵} رک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۴ و قیصری، ۱۳۷۵ ه.ش، ص ۱۰۶۷ و قمشه ای، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۱۰۰ و جامی، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۴۸ و فناری،

۱۳۷۴ ه.ش، صص ۷۰ و ۴۲۶ و موسوی خمینی، ۱۳۷۶ ه.ش، ص ۲۸

صدرا در فصول پایانی باب «علت و معلول»، با توجه به «اصالت وجود»، «تشکیک»، «تقسیم وجود به مستقل و رابط» و «مجموعیت وجود»، بیان می کند که معلول عین الربط به علت و حیثیتی از حیثیات و شأنی از شئون آن خواهد بود.^{۲۶} بدهت کثرات و وحدت وجود حاصل از «اصالت الوجود»، باعث می شود تا وجود دارای متنی واحد اما ذو مراتب طولی و عرضی^{۲۷} شده و به اصطلاح «مشکک» باشد. لذا در سلسله موجودات به علت العللی می رسیم که همه کمالات وجودی همه مراتب را به صورت جمع واجد است، بدون اینکه نواقص و حیثیات عدمی آنها را داشته باشد^{۲۸} و گرنه همه کمالات را نداشته و مرکب از حیثیت وجدان و فقدان خواهد بود و این خلف است.^{۲۹} در این نگاه مراتب مادون اضافه اشراقی مراتب بالاتر شده و رشحه، تجلی و ظهور آن محسوب می شود و ربط به دلیل اینکه هل بسیطه نداشته^{۳۰} و نمی تواند از هویت تعلقی اش منسلخ شود^{۳۱}، همیشه با وجود مستقل متحقق و فهم می شود.

در مقابل این نگاه، استاد جوادی آملی تشکیک را مانع از نیل به وحدت وجود اطلاقی عرفانی می داند در کتب مختلف خویش از جمله «تحریر تمهید القواعد»^{۳۲} و «رحیق مختوم»^{۳۳} مخصوصاً در تبیین قول صدرا در فصل بیست و پنجم «علت و معلول»^{۳۴}، مصرانه روی این نکته تأکید دارند که تا «ربط» به «ظهور» و «بود» به «نمود» تبدیل نشود، هنوز برای ربط وجودی هست و این منافی با وحدت وجود عرفانی منحصر در حق است.

اما علامه طباطبائی در تذییل اول بر مکاتبه اول سید تصریح می کند که همین تقریر به دلیل اندکاک مراتب پایین در اعلی المراتب، نتیجه عرفا را بعینه نتیجه می دهد؛^{۳۵} امام خمینی ره نیز می فرمایند که خود مفهوم مرتبه نیز همانند ماهیت بوده و ساخته عقل است^{۳۶} و زمانی که به اعلی المراتب برسیم، دیگر همه مراتبی که بیان می شود، عین وجود محدودات بوده و تحقیقی نخواهند داشت.^{۳۷}

جمع بندی

با توجه به مطالب گذشته، به وضوح روشن می شود که از دیدگاه عرفای شامخ، اولاً وجود منحصر در ذات اقدس اله است. ثانیاً وجود کثرات بدیهی بوده و ثالثاً این کثرات با توجه به نسبتی که میان وحدت و حقیقت وجود دارند، موجود شده و بدون این نسبت موجودیتی از خود نخواهند داشت. این نسبت را در یک تبیین غیر برهانی می توان همانند نسبت میان نفس و قوای

^{۲۶} صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۳۰۰-۳۰۱

^{۲۷} رک: مطهری، ۱۳۹۰ ه.ش، ج ۶، صص ۵۱۰-۵۱۲

^{۲۸} رک: صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸

^{۲۹} جوادی آملی، ۱۳۹۳ ه.ش، ج ۱، ص ۲۲۹

^{۳۰} رک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲ ه.ش، ج ۲، صص ۲۷۳-۲۷۴ و جوادی آملی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۴، ص ۳۹۰

^{۳۱} صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷، پاورقی اول علامه طباطبائی

^{۳۲} رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ ه.ش، ج ۱، صص ۳۹-۴۲ و همان مدرک، ج ۳، ۲۹۱-۳۷۵

^{۳۳} رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۱، صص ۳۶۳-۳۶۴

^{۳۴} جوادی آملی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۹، ص ۴۲۶

^{۳۵} حسینی تهرانی، ۱۴۳۶ ه.ق، ص ۱۶۹

^{۳۶} موسوی خمینی، ۱۳۹۲ ه.ش، ج ۲، صص ۲۳۸-۲۳۹

^{۳۷} حسینی تهرانی، ۱۴۳۶ ه.ق، ص ۱۷۷

آن، قرار داده و نحوه تحقق این کثرات را «حیثیت تقییدیه شأنیه» دانست که در آن، وحدت متطور به کثرت و کثرت طورهای مختلف وحدت هستند، همانگونه که می توان از تمثیل های مختلفی همچون آینه و صورت های متجلی در آن، برای تبیین این حقیقت استفاده نمود. اما تبیین برهانی این حقیقت را، صدرا توانسته است در طرح ریزی وجود استقلالی و ربطی حق و خلق، پیاده کند که در آن وجود حق تعالی، تنها وجود مستقل، بالذات و حقیقی بوده و ماسوی الله، وجودی ربطی دارند که به دلیل نداشتن هل بسیطه، جز با وجود مستقل نمی توان آنها را لحاظ کرده و موجود دانست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء(الهیات)، مصحح سعید زاید، ۱۴۰۴ه.ق، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بی تا، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ۱۳۷۰ه.ش، دوم، بی جا، انتشارات الزهراء (س).
- آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار به ضمیمه رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، ۱۳۶۸ه.ش، اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ۱۳۷۰ه.ش، دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص جندی، بی تا، بی جا، بی نا
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله الولایه، بهار ۱۳۹۳ه.ش، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحق مختوم(شرح حکمت متعالیه)، حمید پارسانیا، ۱۳۸۶ه.ش، سوم، قم، انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح(تحریر تمهید القواعد)، حمید پارسانیا، ۱۳۸۷ه.ش، اول، قم، انتشارات اسراء.
- حسینی تهرانی، محمد حسین، توحید علمی و عینی، ۱۴۳۶ه.ق، چاپ نهم، مشهد مقدس، انتشارات علامه طباطبائی.
- صائن الدین، علی بن محمد التکره، تمهید القواعد، ۱۳۶۰ه.ش، سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمۃ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۹۸۱م، سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، سیدجلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۰ه.ش، دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس(شرح مفتاح الغیب)، ۱۳۷۴ه.ش، مصحح محمد خواجوی، اول، تهران، انتشارات مولی.
- قمشه ای، محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، ناجی اصفهانی، حامد، بهرامی قصرچمی، خلیل، ۱۳۷۸ه.ش، تهران، کانون پژوهش.
- قیسری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۷۵ه.ش، اول، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳۹۰ه.ش، سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله، تقریرات فلسفه، سید عبد الغنی اردبیلی، ۱۳۹۲ه.ش، چهارم، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- موسوی خمینی، روح الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ۱۳۷۶، سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

روش کسب تصور تام از دیدگاه علامه مظفر

احمدرضا ساعدی بیدگلی

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

Saedi2701@gmail.com

چکیده

علیرغم ظهور نوابغی در تاریخ منطق و ابداعات فراوان ایشان، قواعد روش کسب معلوم تصویری به عنوان قسم مهمی از معلومات حتی در آثار منطقی ایشان یافت نمی‌شود. علامه مظفر با التفات به این معضل فکری و با اقتباس از اندیشه و آثار خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی، "تقسیم" را با شروط سه گانه "تباین اقسام"، "وحدت جهت تقسیم" و "جامع و مانع بودن تقسیم" و با دو روش "تحلیل عقلی" و "تقسیم ثنائی"، به عنوان راه رفع این معضل تثبیت کرد. کلیدواژگان: حد تام، روش تعریف، تقسیم، محمدرضا مظفر

مقدمه

روز خلقت انسان، همانا روز ایجاد پیشرفته ترین دستگاه ادراکی جهان بود، دستگاهی که پس از ارتباط با واقعیات و خلق صورت آن در خود، بر اساس قواعدی و با فرایند تفکر، به عالی ترین و شگفت انگیزترین تولید (تولید علم) می پردازد (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۹۶). پس از کثرت، توسعه و تنوع معلومات، بر اساس اغراض آدمیان، هر یک از دسته های مختلف معلومات در یک مجموعه تدوین شد و نامی به خود گرفت (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۳۵). در این میان، مجموعه مشتمل بر قواعد تفکر و تولید علم، "منطق" نام گرفت و همچون سایر علوم رو به تکامل نهاد، اما با تشکیل منطق (در پیشرفته ترین صورتش) از سه بخش کلی احکام تصور، احکام تصدیق و روش کسب تصدیق، تبیین قواعد روش تولید معلوم تصویری حتی از دیدگان محققین از منطقیین پنهان ماند. پس از گذشت بیش از ۲۳ قرن از تدوین منطق، علامه محمدرضا مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۳ق) پس از التفات به این اشکال بنیادین و با الهام از بیانات خواجه طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ق) در کتاب اساس الاقتباس (طوسی، ۱۳۸۰: ۴۶۴-۴۶۷) و علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق) در کتاب جوهرالنضید (طوسی و حلی، ۱۳۶۳: ۲۲۴-۲۲۵) "تقسیم" را به عنوان روش کسب تصور فراروی منطق پژوهان قرار داد. در این نوشتار دیدگاه ایشان در این باب تبیین شده است.

تعریف تقسیم

تقسیم به این معناست که یک چیز را به امور متباین تجزیه و تفریق کنیم. آنکه تقسیم می‌کند مُقسِّم، آنچه تقسیم می‌شود مُقسَّم و هر کدام از اموری که آن چیز به آن تقسیم شده است، در قیاس با مُقسَّم، قسم، و در قیاس با اقسام دیگر، قسم نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶: ۱۲۳). البته "تقسیم"، مفهومی بدیهی بوده و به تعریف نیازی ندارد؛ لذا مطالب یادشده صرفاً در حکم تعریفی لفظی است (همان).

پیشینه تاریخی تقسیم

"تقسیم" از مباحثی است که اهل منطق در قرون اخیر اهمیت بسیاری به آن داده‌اند، تا آنجا که طبق نقل برخی، گمان بر این رفته است که متفکران غربی اولین کسانی بوده‌اند که به آن متفتن شده و آن را مورد شرح و بسط قرار داده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶: ۱۲۳)، درحالی‌که این امر از دوران باستان مورد توجه متفکران بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۶۸۲).

شروط تقسیم

تقسیم دارای اصول و شروطی است که حسن تقسیم مشروط به برخی، و صحت تقسیم مشروط به برخی دیگر از آنهاست؛ گرچه گفته شده است که یک تقسیم باید همه این شروط را دارا باشد (همان: ۱۲۵):

الف) ثمره داشتن: تقسیم خوب باید ثمره‌ای داشته باشد که در غرض مقسَّم نافع باشد، وگرنه عبث و لغو خواهد بود (همان). روشن است که بنا بر جریان لغویت و عدم لغویت در اعتباریات (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶۸). و اعتباری بودن حسن و قبح (همان: ۱۹۹)، این ملاک تنها در اعتباریات جاری است.

ب) تباین اقسام: طبق تعریف تقسیم، اقسام در تقسیم صحیح، باید متباین و غیرمتداخل باشد، یعنی هیچ یک از اقسام بر مصادیق قسم دیگر، صدق نکند. در نتیجه، اولاً قسم شیء نمی‌تواند قسم آن باشد، ثانیاً قسم شیء نمی‌تواند قسم آن باشد و ثالثاً یک چیز نمی‌تواند به خودش و غیرخودش تقسیم شود (مظفر، ۱۳۶۶: ۱۲۵-۱۲۶).

ج) وحدت جهت تقسیم: در مقسم باید جهت واحدی لحاظ شود و به اعتبار آن تقسیم انجام شود، زیرا درغیراین صورت تداخل اقسام و خروج برخی از مصادیق مقسم از اقسام ممکن خواهد بود. این شرط لازمه تعریف تقسیم است و مطابق آن، تعدد جهات تقسیم می‌تواند از یک مقسم تقسیمات متعدد بسازد (همان: ۱۲۷).

د) جامع و مانع بودن تقسیم: طبق شرایط پیش گفته، مجموع اقسام در یک تقسیم ضرورتاً با مقسم مساوی است (همان)؛ بنابراین، تقسیم اولاً جامع تمام مصادیق مقسم است، ثانیاً مانع دخول چیزی در تقسیم است که مصادیق مقسم نباشد. ازاینرو مقسم، اقسام، قسم و جهت واحد تقسیم، عناصر ضروری هر تقسیمی است.

کیفیت اکتساب تصور با تقسیم

راه کسب حد با تقسیم، منحصر در دو نوع از انواع تقسیم است که عبارت اند از:

الف) تحلیل عقلی: وقتی نفس ما به مجهول تصویری (مشکل) ملتفت می‌شود، قدم نخست شناخت "نوع" مجهول است، یعنی بدانیم که داخل در کدام یک از اجناس عالیه و اجناس تحت آن است. اگر جنسی که مجهول تحت آن مندرج است، جنس قریب باشد، راه شناخت حد یا رسم کوتاه تر می‌شود.

پس از آن، حرکت عقل از مجهول به سمت معلومات آغاز می‌شود، به این صورت که در ذهن خود به همه افراد داخل در جنس مشکل می‌نگریم. سپس به حرکت عقل بین معلومات همت می‌گذاریم که سخت‌ترین و مهم‌ترین مرحله در هر تفکری است و مجموعه‌های افراد جنسی مشکل را ملاحظه نموده، آن را به زیرمجموعه‌هایی دسته‌بندی می‌کنیم، یعنی مجموعه‌ای را به افراد مجهول اختصاص داده، و برای هر کدام از انواع دیگر جنس نیز مجموعه خاصی از افراد را قرار می‌دهیم. سپس برای شناخت مایز ذاتی (فصل) یا مایز عرضی (عرضیات خاصه) مجموعه افراد مشکل، براساس دقت عقلی، تجربه یا تجارب مردم، علما و دانش‌های آن‌ها پیش می‌رویم. اگر موفق به کشف مایز ذاتی (فصل) یا مایز عرضی (عرضی خاص) شدیم، معنای مجهول را به جنس و فصل یا جنس و عرضی خاص، تحلیل عقلی می‌کنیم (همان: ۱۳۶-۱۳۸).

البته بیان یادشده در صورتی است که در هنگام مواجهه با مجهول تصویری، جنس قریب آن را بدانیم؛ یعنی فقط به جستجوی ممیزات ذاتی یا عرضی آن از انواع مشترک با نوع شامل مشکل در جنس نیازمند باشیم؛ اما اگر صرفاً جنس عالی را شناخته باشیم، برای تکمیل شناخت ابتدا باید با تمیز آن‌ها از یکدیگر به واسطه فصول یا عرضیات خاصه و با روش تحلیلی، در پی شناخت اجناس متوسطه‌ای باشیم که مجهول تصویری تحت آن مندرج است. سپس با عملیات تحلیلی دیگر، در معلومات خود جستجو نموده تا جنس قریب آن را بشناسیم و پس از آن، با عملیات تحلیلی پیش گفته در صورت اول، آن را از سایر انواع جنس قریب تمیز می‌دهیم و در نتیجه، تعریف مجهول تصویری نزد ما حاصل می‌شود.

چنین راهی که مشتمل بر چندین عملیات تحلیلی است، صرفاً در صورتی ضروری خواهد بود که اجناس متسلسل در یکدیگر مندرج باشند و آگاهی ما منحصر به دخول مشکل در یکی از اجناس عالی باشد، اما امروزه به واسطه میراث موجود از تحلیل‌های دانش‌های مختلف، از بازگرداندن بیشتر مجهولات تصویری به اجناس عالی مستغنی هستیم و در نتیجه، در اکثر موارد صرفاً با یک تحلیل می‌توانیم مایز ذاتی یا عرضی مشکل از سایر انواع مندرج در جنس قریب آن را بشناسیم. علاوه بر اینکه می‌توانیم به شناخت جنس عالی یا اجناس متوسطه اکتفا کنیم و در نتیجه، با یک تحلیل به مقصود خود (تمیز مجهول تصویری از هر آنچه در آن جنس با آن مشترک است) نائل شویم، گرچه ثمره این عملیات، تنها شناخت حد ناقص یا رسم ناقص خواهد بود (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

ب) تقسیم منطقی ثنائی: پس از مواجهه با مشکل و شناخت نوع آن، می‌توانیم راه دیگری را در تفکر خود در پیش گیریم که در آن برخلاف تحلیل عقلی (که با نگاه به افراد مشترک در آن جنس و استخراج مایز مجهول به مقصود خود نائل می‌شدیم)، اگر جنسی که شناخته ایم جنس قریب باشد، با تقسیم منطقی ثنائی به اثبات (مایز ذاتی یا عرضی مشکل) و نفی (غیر آن) تقسیم کرده و بدین وسیله، حد تام و رسم تام را با طی فرایند تفکر به دست می‌آوریم. اما اگر جنس شناخته شده، جنس عالی یا متوسط باشد، ابتدا جنس عالی را برحسب ممیزات ذاتی یا عرضی تقسیم می‌کنیم و پس از آن، جنس متوسطی را که با تقسیم اول به دست آمده، تا رسیدن به انواع سافل تقسیم می‌کنیم و بدین وسیله، تمامی فصول به ترتیب، و مآلاً، همه ذاتیات مجهول تفصیلاً برای ما معلوم می‌شود (همان: ۱۴۰).

نتیجه گیری

خواجه طوسی اولین کسی بوده است که به "تقسیم" به عنوان روش کسب تصور اشاره نموده و علامه حلی دیدگاه وی را به اجمال شرح نموده است، اما علامه محمدرضا مظفر با التفات به وجود این حلقه مفقوده در منطق، آن را در تنها کتاب

منطقی خود به طور رسمی و در جای خود اعمال نموده، از تعریف، فایده، شروط، انواع و روش‌های آن به طور منظم و مفصل بحث کرده و این مقوله را به عنوان روش کسب معلوم تصویری تثبیت نموده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲ش). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ۲. چاپ سوم. تهران - ایران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خمینی، روح الله. (۱۴۱۵ق). مناہج الوصول إلى علم الأصول ۱. محقق: محمد فاضل موحدی لنکرانی. چاپ یکم. قم - ایران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- طباطبایی، محمد حسین؛ مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳. تهران - ایران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار ۵. تهران - ایران: صدرا.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۶۶ش). المنطق ۱. قم - ایران، اسماعیلیان.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۰ش). بازنگاری اساس الاقتباس. به کوشش: مصطفی بروجردی. چاپ یکم. تهران - ایران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. چاپ یکم. قم - ایران: بیدار.

تبیین دیدگاه ابن سینا در مورد قضیه بر اساس نظر بدیع وی در بحث دلالت

سید معین دوستانی نژاد

دانشجوی کارشناسی ارشد فیزیک، دانشکده فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف

sm_doostaninejad@physics.sharif.edu

چکیده

در منطق ارسطو، قضیه سخنی دانسته شده که صادق یا کاذب است. این تعریف از قضیه مورد پذیرش منطقدانان پیش از ابن سینا بوده است. ابن سینا اما در الاشارات و التنبیهاات با اسناد صدق و کذب به گوینده، بیانی نوین از تعریف قضیه ارائه می‌دهد. بسیاری از منطقدانان پس از ابن سینا با این تعریف همراه شده‌اند؛ اما تاجایی که ما جستجو نموده‌ایم و جهی برای این تغییر ارائه نکرده‌اند. در مقاله حاضر تلاش می‌کنیم دلیل این عدول ابن سینا از تعریف ارسطو از قضیه را به‌عنوان پیامدی از دیدگاه بدیع وی در بحث دلالت، یعنی تبعیت دلالت از اراده، نشان دهیم.

درآمد

مورخان دانش منطق برآنند که ابن سینا در پیشرفت منطق ارسطویی نقشی بی‌بدیل داشته و می‌توان وی را مؤثرترین منطق دان جهان اسلام دانست. او نه تنها تشریح و تنقیح ارزشمندی از آثار ارسطو و شارحان وی ارائه کرد، بلکه به توسعه و تفریح آراء آن‌ها پرداخت و در گام بعد ابداعات و نوآوری‌های گراندردی را عرضه نمود. برخی از این ابداعات مربوط به ساختار و شیوه طرح مباحث منطق، و برخی مربوط به محتوای این مباحث است. به‌عنوان نمونه ای از نوآوری‌های ساختاری می‌توان به تدوین منطق دو بخشی در مقابل منطق نه بخشی ارسطویی اشاره کرد. در خصوص نوآوری‌های محتوایی نیز می‌توان نظریه قیاس‌های اقتراانی شرطی، نظریه موجهاات زمانی، دخالت قصد و اراده گوینده در دلالت الفاظ و تغییر بیان در مورد قضیه را نام

برد. ۱

در این نوشته در صدد پاسخ به چرایی تغییر بیان ابن‌سینا در مورد قضیه هستیم. برای این منظور، در گام نخست به بیان تفاوت دیدگاه ارسطو با رویکرد نهایی شیخ‌الرئیس در تعریف قضیه می‌پردازیم، و پس از آن تبیین خود را از این تغییر ارائه می‌نماییم.

قضیه از منظر ارسطو و ابن‌سینا

ارسطو در کتاب العبارة قضیه را چنین تعریف می‌کند:

انما الجازم القول الذى وجد فيه الصدق والكذب (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۰۳)

غالب منطق دانان پیش از ابن‌سینا بیان ارسطو را پذیرفته و قضیه را با اسناد صدق و کذب به قول تعریف کرده‌اند. شیخ‌الرئیس نیز در آثار اولیه خود به تبع ارسطو صدق و کذب را به قول نسبت می‌دهد. برای مثال در الشفاء می‌گوید: ۲

والقول الجازم بقول لجميع ما هو صادق او كاذب (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳۲)

اما او در آخرین کتاب خود، الاشارات والتنبيهات، با اسناد صدق و کذب به قائل، تعریف بدیعی از قضیه ارائه می‌دهد:

هذا الصنف من التركيب الذى نحن مجتمعون على ان نذكره هو التركيب الخبرى و هو الذى يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب (ابن‌سینا، ۱۴۳۵: ۱۱۲)

پس از ابن‌سینا، برخی منطق دانان تعریف ارسطو را برگزیدند و برخی دیگر کوشیدند با استفاده از مفاهیمی غیر از صدق و کذب تعریفی جدید از قضیه ارائه دهند. ۳ با این حال رویکرد نهایی ابن‌سینا در تعریف قضیه مورد توجه و قبول بسیاری از منطق دانان قرار گرفت. برای مثال کاتبی قزوینی در الرسالة الشمسية می‌گوید:

القضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب (رازی و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۹۹) ۴

علی‌رغم توجه و استقبال منطق دانان از بیان اخیر ابن‌سینا در تعریف قضیه، در آثار آن‌ها توجیه مشخصی از این تغییر رویکرد و عدول شیخ‌الرئیس از تعریف ارسطو دیده نمی‌شود. حتی از عبارات بعضی از آنها چنین بر می‌آید که قائل به تمایزی میان این دو تعریف نیستند؛ برای مثال علامه حلی در الاسرار الخفية فى العلوم العقلية ابتدا مطابق دیدگاه ابن‌سینا، صدق و کذب را به‌گونه‌ای خبر نسبت می‌دهد:

القضية قول يقال لقائله انه صادق او كاذب (حلی، ۱۳۸۷: ۵۵)

اما اندکی پس از این بیان چنین می‌نویسد:

سوال: عرّفَت القضية بما احتمال الصدق والكذب و هذا يقتضى... (حلی، ۱۳۸۷: ۵۶)

و در آن، احتمال صدق و کذب را به‌خبر نسبت می‌دهد. در ادامه تلاش می‌کنیم تبیینی برای این تغییر ارائه دهیم.

^۲ هم چنین رجوع کنید به (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۷) و (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹)

^۳ برای مثال رجوع کنید به (خونجی، ۱۳۸۹: ۷۲)، (رازی، ۱۳۸۴: ۱۳۱) و (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). دلیل تلاش منطق دانان

جهت حذف مفهوم صدق و کذب از تعریف قضیه، پرهیز از مشکل دور در تعریف بوده است.

^۴ هم چنین رجوع کنید به (ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۱۶۸) و (رازی، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

تبیین تغییر بیان ابن سینا بر اساس ایده تبعیت دلالت از اراده

به نظر می‌رسد تغییر بیان شیخ الرئیس درباره قضیه، نتیجه دیدگاه بدیع وی در بحث دلالت باشد. بر اساس این دیدگاه، دلالت تابع اراده گوینده سخن است. در ادامه، ابتدا در بخش ۳-۱ دیدگاه ابن سینا در مورد دلالت را بررسی کرده، و پس از آن در بخش ۳-۲ تاثیر اخذ این دیدگاه را بر چگونگی تعریف قضیه، و در واقع دلیل تغییر تعریف ابن سینا از قضیه را، بررسی می‌کنیم.

۱- بررسی دیدگاه ابن سینا در بحث دلالت

از بررسی آثار شیخ الرئیس مشخص می‌شود که منشا طرح نظریه تابع اراده بودن دلالت، اختلاف نظری است که میان منطق دانان در تعریف لفظ مفرد و مرکب وجود دارد. ارسطو در *تعلیم اول* لفظ مفرد را لفظی می‌داند که جزء آن هیچ دلالتی ندارد. بعضی از متأخران وی این تعریف را ناصواب دانسته‌اند؛ چراکه اجزاء بعضی از اسامی خاص مثل «عبدالله»، اگرچه مفرد دانسته می‌شوند، بر معنایی مستقل دلالت می‌کند. از این رو به منظور رفع این نقص در تعریف لفظ مفرد، لفظ مفرد را لفظی دانسته‌اند که جزء آن بر جزء معنا دلالت نمی‌کند. ابن سینا اما پاسخی متمایز ارائه کرده و این مشکل را با وارد کردن قید «اراده» در تعریف لفظ مفرد حل می‌کند. او در *الاشارات و التنبیها* چنین می‌نویسد:

و اللفظ المفرد هو الذی لا یراد بالجزء منه دلالة اصلا حین هو جزئه؛ مثل تسمیتک انسانا بعبدالله.
فانک حین تدلّ بهذا علی ذاته لا علی صفة من کونه عبداً لله فلست ترید بقولک «عبدا» شیئا اصلا
(ابن سینا، ۱۴۳۵: ۳۱)

این عبارت تلویحا اشاره به این دارد که دلالت لفظ، امری است تابع اراده گوینده. این دیدگاه ابن سینا به *الاشارات و التنبیها* اختصاص نداشته و ریشه‌های آن را می‌توان در آثار اولیه او پی گرفت. به عنوان مثال ابن سینا در *منطق الشفاء* به این معنا تصریح می‌کند:

ذلك أنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّة، و لو لا ذلك لکان لكل لفظ حق من المعنی لا یجاوزه، بل إنّما يدلّ
بارادة اللفظ (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵)

بنابراین طبق دیدگاه ابن سینا، لفظ به خودی خود بر معنایی دلالت نمی‌کند؛ بلکه بدون انضمام اراده در زمره‌ی حروف و اصوات خواهد بود. همین طور اگر لفظی قابلیت دلالت بر معانی مختلف را داشته باشد، اراده‌ی متکلم است که مدلول را معین می‌کند. پس - چنانچه ابن سینا خود نیز تذکر می‌دهد - می‌توان گفت که افزودن قید «اراده» در تعریف لفظ مفرد برای تفهیم و تنبیه است؛ زیرا جزئی از لفظ که دلالت بر معنا از آن اراده نشده است، اساسا بر معنایی دلالت نمی‌کند.

منطق دانان پس از ابن سینا برخی با این دیدگاه او همراه شده و دلالت را تابع اراده دانسته‌اند؛ برای مثال خواجه نصیر طوسی در شرح *الاشارات و التنبیها* چنین می‌نویسد:

دلالة اللفظ لما کانت وضعیه کانت متعلقه بارادة المتلفظ جاریه علی قانون الوضع؛ فما یتلفظ به و یراد به معنی ما و یفهم عنه ذلك المعنی یقال له انه دال علی ذلك المعنی (ابن سینا، ۱۴۳۵: ۳۲)

در مقابل اما برخی به مخالفت با وی برخاسته و دلالت را تنها تابع علم به وضع دانسته‌اند؛ مثلا قطب‌الدین رازی در *المحاکمات* چنین می‌نویسد:

و لا خفاء فی ان من علم وضع لفظ فکلما یتخیل لک اللفظ یتعقل معناه بالضرورة سواء کان مرادا او
لا (ابن سینا، ۱۴۳۵: ۳۲)

۲- تاثیر ایده تبعیت دلالت از اراده بر تعریف قضیه

همان‌طور که اشاره شد، دلیل تغییر بیان شیخ رئیس در تعریف قضیه را می‌توان نظریه‌ی «تبعیت دلالت از اراده» دانست. طبق این نظریه، سخن به خودی خود و مستقل از گوینده اساساً بر معنایی دلالت نمی‌کند؛ چه رسد به اینکه آن معنا مطابق با واقع باشد یا مطابق با واقع نباشد. بنابراین در این حالت، سخن نمی‌تواند متصف به صدق و کذب شود. اما اگر اراده گوینده بدان تعلق گیرد، بر معنایی دلالت خواهد کرد. پس بنابر بر نقشی که اراده‌ی گوینده در معناداری عبارات ایفا می‌کند، در این حالت می‌توان گفت که گوینده در آنچه بیان کرده، و در واقع در معنایی که اراده کرده، صادق یا کاذب است.

توضیح آن‌که الفاظ معمولاً قابلیت این را دارند که بر معانی مختلف دلالت کنند، اما اراده گوینده است که از میان این معانی بالقوه، معنایی را معین می‌کند. به بیان دیگر، سخن واحد در صورتی که مطابق قانون وضع باشد، می‌تواند به ازای اراده‌های متفاوت حکایت از مضامین متفاوتی کند. بعضی از این مضامین مطابق با واقع و برخی غیر مطابق هستند. پس به سخن، به خودی خود، نمی‌توان گفت صادق یا کاذب؛ بلکه به گوینده‌ای که با انضمام اراده، معنایی را معین کرده است می‌توان گفت در آنچه گفته صادق یا کاذب بوده است.

به‌منظور تایید تحلیل اخیر می‌توان به این نکته اشاره کرد که غالب منطق دانانی که رویکرد اخیر شیخ رئیس در تعریف قضیه را پذیرفته‌اند، دلالت را نیز مقید به اراده‌ی گوینده کرده‌اند. به‌عنوان مثال سهروردی در حکمة الاشراق قضیه را سخنی معرفی کرده که می‌توان گوینده آن را در آنچه گفته صادق یا کاذب دانست (سهروردی، ۱۳۸۳: ۶۲)، و دلالت را نیز تابع اراده گوینده دانسته است. او در بحث دلالت چنین می‌نویسد:

اللفظ دلالت‌ه علی المعنی الذی وضع بازائه هی دلالة القصد (سهروردی، ۱۳۸۳: ۳۶)

قطب الدین شیرازی نیز در شرح این عبارت، اضافه می‌کند که دلالت وضعیه به اراده‌ی گوینده تعلق دارد:

فالدلالة الوضعیة تتعلق بإرادة اللفظ جاریة علی قانون الوضع. حتی أنه لو أطلق و أراد به معنی، و فهم منه، قبل إنه دالّ علیه (سهروردی، ۱۳۸۳: ۳۵)

همین‌طور ابن سهلان ساوی در البصائر النصیریة ابتدا ذیل بحث لفظ مفرد و مرکب تصریح می‌کند که دلالت تابع قصد گوینده است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۶۱) و سپس در مقاله سوم همان کتاب در تعریف قضیه می‌نویسد:

التركيب الخبری الذی یقال لقائله انه صادق او كاذب بالذات (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۱۶۸)

تحلیل نحوه کارکرد واژگان نمایه‌ای

در سال‌های اخیر پیشنهادهایی به‌منظور تحلیل تغییر تعریف ابن‌سینا از قضیه و اسناد صدق و کذب به گوینده‌ی سخن ارائه شده است. در یکی از این تحلیل‌ها، وجود واژگان نمایه‌ای (indexicals) در پاره‌ای از قضایا عامل این تغییر معرفی شده است. این تبیین با اشاره به تحلیل راسل^۶ از جملات خبری بیان شده و متکی بر شرایط معناداری جملات حاوی اسامی نمایه‌ای است. بر اساس این تبیین، قضایایی که موضوع آن‌ها، به‌عنوان مثال، ضمیر یا اسم اشاره است، به خودی خود و بدون توجه به

° هم چنین بنگرید به (غزالی، ۱۹۹۳: ۵۰) و (غزالی، ۱۹۹۳: ۸۵)

^۶ Bertrand Russel (1872 – 1970)

شرایط بیرونی سخن صدق و کذب‌پذیر نیستند. زیرا معنای واژگان نمایه ای پس از آن مشخص می‌شود که جملات حاوی آن‌ها توسط گوینده بیان شود و تنها در این صورت است که این جملات می‌توانند صادق یا کاذب باشند. به‌عنوان مثال تا زمانی که جمله‌ی «او آن کتاب را نوشته است» توسط گوینده‌ای اظهار نشود، نمی‌توان آن را صادق یا کاذب دانست؛ زیرا مرجع ضمیر «او» و مشارالیه عبارت «این کتاب» مشخص نیست و در نتیجه نمی‌توان درباره مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع سخن گفت (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱).

با این حال به نظر می‌رسد این تبیین تام نیست و صرف این بیان را نمی‌توان دلیلی برای تغییر رویکرد ابن‌سینا و منطق دانان سنیوی در تعریف قضیه دانست. ضمن اینکه ما شاهد یا مؤیدی در آثار آن‌ها برای این مدعا نیافتیم. اما به نظر می‌رسد می‌توان نقشی اسامی نمایه‌ای را به‌واسطه‌ی تحلیلی که خود بیان کردیم، توضیح داد. ضمائر و اسماء اشاره می‌توانند به اشخاص و اشیاء مختلفی ارجاع دهند؛ بنابراین قضایایی که حاوی آن‌ها هستند می‌توانند از معانی مختلفی حکایت کنند. اما این اراده‌ی گوینده است که مرجع ضمیر و مشارالیه اسم اشاره، و نهایتاً مضمون قضیه را معین می‌کند. پس قضایایی که موضوع آن‌ها عبارات نمایه‌ای است، همانند سایر قضایا به خودی خود و مستقل از گوینده صدق و کذب‌پذیر نیستند؛ بلکه گوینده‌ی آن‌ها در آنچه گفته و معنایی که اراده کرده است، صادق یا کاذب خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در نوشته حاضر تلاش کردیم تغییر بیان ابن‌سینا از قضیه را تبیین نماییم. بنابر توضیحاتی که ارائه شد، مشخص گردید که این تغییر ناشی از نظریه‌ی تبعیت دلالت از اراده است که شیخ الرئیس برای نخستین بار آن را مطرح نموده است. در نظر وی سخن، فی‌نفسه و مستقل از گوینده، اساساً بر معنایی دلالت نمی‌کند؛ بنابراین نمی‌تواند متصف به صدق و کذب شود. ضمن اینکه معمولاً اقوال قابلیت حکایت از معانی مختلف را دارند، اما این اراده‌ی گوینده است که معنای مشخصی را تعیین می‌بخشد. تنها در این صورت است که می‌توان گوینده را در معنایی که اراده کرده صادق یا کاذب دانست. همچنین مشخص گردید که بر اساس این تحلیل می‌توان صدق و کذب‌پذیری قضایای حاوی عبارات نمایه‌ای را نیز به خوبی توضیح داد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۳۵ ق، الإشارات و التنبیها، مع شرح المحقق نصیرالدین طوسی و شرح الشرح للقطب الدین الرازی، جلد اول، قم: النشر البلاغی
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، الشفاء، جلد اول، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، منطق المشرفیین و القصیده المزدوجه فی المنطق، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، النجاء من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- ارسطو، ۱۹۸۰م، منطق ارسطو، جلد اول، بیروت: دارالقلم
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۷، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم: بوستان کتاب قم

- خونجی ، افضل الدین ، ۱۳۸۹ ، کشف الاسرار عن غوامض الافکار ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- رازی ، فخر الدین ، ۱۳۸۴ ، شرح الإشارات و التنبیہات ، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- رازی ، فخر الدین ، ۱۳۸۱ ، منطق الملخص ، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
- رازی ، قطب الدین ، جرجانی ، دوانی و دیگران ، ۱۳۸۵ ، شروح الشمسیه ، بیروت: شرکة شمس المشرق
- سهروردی ، شهاب الدین ، ۱۳۸۵ ، المشارع و المطارحات ، تهران: حق یاوران
- سهروردی ، شهاب الدین ، ۱۳۸۳ ، شرح حکمة الإشراف ، شارح : قطب الدین شیرازی ، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- عمر بن سهلان الساوی ، القاضی زین الدین ، ۱۳۸۳ ، البصائر النصیریة فی علم المنطق، تهران: شمس تبریزی
- غزالی ، محمد بن محمد ، ۱۹۹۳ م ، معیار العلم فی فن المنطق ، بیروت: دار و مکتبه الهلال ،
- فرامرز قراملکی ، احد ، ۱۳۹۱ ، "چالش منطقدانان در تحلیل مفهومی خبر " ، چاپ شده در جستار در میراث منطقدانان مسلمان، احد فرامرز قراملکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- [۱۶] نبوی ، لطف الله ، ۱۳۸۹ ، " منطق سینوی ابداعات و نوآوری ها " ، دو فصل نامه علمی پژوهشی حکمت سینوی ، سال چهاردهم ، شماره ۴۳ ، ص ۲۴_۵

بررسی نسبت بین دو مساله وجود ذهنی و اصالت وجود

باقر نوید

دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس تهران

b_navid@modares.ac.ir

چکیده

هسته ماهوی مساله وجود ذهنی این انگاره را پدید آورده است که نظریه وجود ذهنی متناسب با فضای اصالت ماهیت طرح شده است. لذا هدف نگارش نوشتار حاضر این است که با قبول فرض اتحاد ماهوی بین ذهن و خارج بررسی نماید که:

اولاً آیا وجود ذهنی با نظریه بنیادین اصالت وجود سازگاری دارد؟

ثانیاً خوانش‌های متفاوت اصالت الوجود چه تأثیری در مساله دارند؟

نتیجه پژوهش حاضر این است که با مبنای اصالت وجود - دست کم در بیشتر خوانش‌ها - می‌توان نظریه وجود ذهنی را تثبیت کرد.

کلید واژه: اصالت وجود، سازگاری، وجود ذهنی، ماهیت، حد وجود.

مقدمه

شاخصه اصلی نظریه وجود ذهنی انحفاظ ذات است و استبعاد موجود در آن باعث بروز اشکالاتی شده است. این مساله اگر به‌تنهایی و بریده از دیگر مسائل دیده شود با توجه به پاسخ‌های مطرح شده به اشکالات امری موجب به نظر می‌رسد ولی با ملاحظه مسائلی دیگر ابهاماتی در این باره پدیدار می‌شود که باعث شده است برخی قائل به اینکه بحث از وجود ذهنی با اصالت وجود سازگار نیست.

حسب تتبع نگارنده پیشینه این بحث در پژوهش‌های سابق منحصر در ادعاهای مطرح شده به صورت اجمالی بوده و تنها اثر تفصیلی در این موضوع بخشی از مقاله‌ی واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدرای می‌باشد که در صدد اثبات ناسازگاری وجود ذهنی با دو اصل اصالت وجود و حرکت جوهری می‌باشد و به‌جز آن نوشتاری تفصیلی پیرامون بررسی این مساله به‌دست نیامد. لذا مزیت پژوهش حاضر را می‌توان در پرداخت تفصیلی و مستقل به مساله و همچنین لحاظ اختلاف تقریرها در بررسی سازگاری و تنافی بین دو مساله دانست.

لازم به ذکر است که مراد از سازگاری در این نوشتار امکان قائل شدن همزمان به هر دو نظریه و هماهنگی بین دو نظریه است.

ما ابتدا به اختلاف نقل هسته ماهوی وجود ذهنی و اختلاف تقریرهای اصالت وجود پرداخته و سپس در صدد پاسخگویی به مساله اصلی خواهیم بود.

هسته ماهوی نظریه وجود ذهنی

با غرض نظر از سیر تطور وجود ذهنی ادعاهای مطرح شده در این نظریه را می‌توان به صورت زیر دانست:

۱. هنگام حصول علم حصولی در ذهن عالم چیزی حاصل می‌شود (برخلاف نظریه اضافه).
۲. صورت ذهنی با معلوم خارجی مطابقت ماهوی دارد (برخلاف نظریه شیخ).
۳. صورت ذهنی همان علم است (سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۱۱۰).

این سه مدعا را می‌توان در عبارات ابتدایی بحث وجود ذهنی *نهایه الحکمه* مشاهده کرد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۸). از بین این سه مدعا، مورد دوم هسته اصلی وجود ذهنی می‌باشد و به خاطر همین نکته برخی حکما ارتباط ذهن و خارج را رابطه‌ای ماهوی تلقی کرده و وجود ذهنی را حضور ماهیات در ذهن دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴۰) و (سبزواری، ۱۳۸۴: ۶).

اجمال تقریرات در مساله اصالت وجود

مفصل‌ترین اثری که در این باره به تحقیق پرداخته کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی است که سه تفسیر را در متن کتاب و دو تفسیر را در حاشیه کتاب مطرح کرده است. پژوهشی دیگر در قالب مقاله تحت عنوان *اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت* نیز تقریرهایی شش گانه از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را شرح کرده است که با پژوهش پیشین هم پوشانی‌هایی دارد. مقاله مذکور بر اعتباری بودن ماهیت تکیه نموده و سعی در احصاء وجوه اعتباریت کرده است و طی تقسیمی ماهیت را عین وجود یا حد وجود یا سراب دانسته است و ذیل هر سه، دو تقریر فرعی ذکر کرده است و به شش تقریر را توضیح داده است؛ به این بیان که:

۱. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق که عین ذات حقند، و ماهیت با این اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند.
۲. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق با ذات، ولی با این اتحاد ماهیت همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه تنها موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود.
۳. ماهیت حد وجود است و همچون سطح و حجم که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است.
۴. ماهیت حد وجود است و همچون نقطه، که عدم است هیچ نحو ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد.
۵. ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته محض ذهن باشد نیست، بلکه از تعامل ذهن و نحوه موجودات حاصل می‌آید.

۶. ماهیت سراب محض و ساخته صدرصد ذهن است و هیچ اثری و جای پای در خارج ندارد (معلمی، ۱۳۸۳: ۸۹).

درباره هم‌پوشانی دو پژوهش می‌توان گفت که برای مثال تفسیر اول و دوم کتاب مذکور به تقریر دوم و چهارم پژوهش دیگر و همچنین تفسیر سوم و چهارم را به تقریر پنجم ارجاع داد. با این وجود در نوشتار حاضر جهت یکپارچگی بحث، شش تقریر مطرح شده در مقاله مذکور را محور قرار می‌دهیم.

نقد دیدگاه قائلین به ناسازگاری

در برخی پژوهش‌ها به ناسازگاری وجود ذهنی و اصالت وجود تصریح شده است (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۱۴۴) و (اکبری، ۱۳۷۷: ۴۷) و (فعالی، ۱۳۸۰: ۳۴۲) به نقل از عرب مؤمنی، (۱۳۸۱: ۴۹). از نگاه برخی پژوهشگران ذواتر بودن ماهیت در خارج، حصول ماهیت در ذهن منافی با اصالت وجود است (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۱۴۴).

به نظر می‌رسد که می‌توان از سازگاری این دو مساله در برابر پژوهشگران فوق دفاع کرد. به این بیان که ماهیت هر چند حقیقتاً امری اصیل نیست اما بعرض وجود می‌تواند دارای واقعیت بوده و متصف به موجودیت شود. لذا استاد مصباح در اثبات سازگاری بیان کرده است که مراد ما از تحقق ماهیت در خارج و انحفاظ ماهیت در ذهن و خارج چیزی بیشتر از این اتصاف نیست (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۴۱). مؤید برداشت فوق سخن برخی از معاصرین در توضیح مجاز و تفاوتش با دروغ است (جوادی، ۱۳۹۳: ۲/۲۴۴). لذا ادعای مدافعین سازگاری را این‌گونه می‌توان بیان کرد که تحقق ماهیت در خارج امری توهمی نیست بلکه مرز باریکی بین توهم و غلط بودن موجودیت ماهیت با تحقق بالعرض یا بالتبع ماهیت وجود دارد. برخی‌ها این پاسخ‌ها کافی نمی‌دانند کما اینکه مؤلفین مقاله *واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدر* انتقاداتی بر این پاسخ وارد کرده‌اند که می‌توان آنها را در قالب سه نقد سامان داد.

نقد اول: «این سخن توجیه مناسبی برای ناسازگاری مذکور نباشد زیرا اگر این ادعا که ماهیت هیچ واقعیت ندارد درست باشد هر عنوان دیگری را به ماهیت بدسیم چیزی جز تلقی ذهنی نمی‌باشد به نحوی که اگر ذهن نمی‌بود چنین چیزی حتی عنوان آن نیز وجود نمی‌داشت» (واله و رضایی، حسین و محمد، ۱۳۸۸: ۷۱).

پاسخ: آنچه که به نظر نگارنده می‌رسد این است که نقد مذکور وارد نمی‌باشد؛ زیرا گویا تلقی نگارندگان از ماهیت در این بخش از عبارت، دیدگاهی است که ماهیت را سرابی بیش نمی‌پندارد و بحث خواهیم نمود که حتی در فرض اینکه ماهیت سرابی باشد که حاصل تعامل ذهن و موجودات خارجی باشد باز می‌توان از وجود ذهنی بحث کرد. و ما نیز می‌پذیریم که اگر ماهیت سرابی بیش نباشد نمی‌توان همزمان به وجود ذهنی قائل شد. لذا علت عدم ورود اشکال محققین محترم به این خاطر است که مدافع سازگاری ماهیت را سراب محض نمی‌داند.

نقد دوم: «گذشته از این اگر ماهیت صرفاً ناظر به جنبه‌های عدمی وجودات یعنی حدود آن‌ها هستند و جنبه‌های عدمی نیز تمام وجوه وجودات محسوب نمی‌شوند بنابراین حداکثر کارایی اتحاد ماهوی ذهن و عین بر فرض صحت این خواهد بود که شناخت ماهوی ما صرفاً ناظر به جنبه‌های عدم آن‌ها خواهد بود نه حقائق اشیا. این در حالی است که نظریه شیخ به‌خاطر اینکه قادر به شناخت حقیقت اشیا نمی‌باشد از این رو از دید صدرنا منجر به سفسطه خواهد شد» (همان).

پاسخ: این نقد نیز به نظر ما وارد نمی‌باشد زیرا در فرض مذکور با قول به اصالت وجود، وجود محدود از حیث وجودش حقیقتی دارد که هرگز به ذهن نمی‌آید و باید با علم حضوری درک شود و حقیقتی دیگر نیز دارد که حاصل جنبه‌های عدمی شیء است که در لسان برخی از اهل حکمت ماهیت بر آن اطلاق می‌شود. آنچه که باعث شده‌است که صدرالمتهلین نظریه شیخ را موجب سفسطه بداند این است که صورت ذهنی در نظریه شیخ هیچ‌کدام از این دو حقیقت را نشان نمی‌دهد. لذا به نظر می‌رسد اشتراک لفظی واژه حقیقت موجب خلط شده‌است. زیرا روشن است که حقیقت اصطلاح‌های متعددی داشته که هم به معنای متن وجودی که قابل انتقال به ذهن نیست و هم به معنای ماهیت به کار می‌رود. و از سوی دیگر بسیار روشن است که بین علم حصولی و حضوری تفاوت بسیار است. و دقیقاً به همین علت است که استاد جوادی‌آملی در تعبیری لطیف بیان داشته است که «قول به حکایت ظلی ماهیت نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۱۱۳/۳) یعنی اصالت وجود نشان می‌دهد که آنچه که ما از موجودات پیرامون خود با ارتباط ماهوی می‌فهمیم شناختی ناقص از موجودات است. البته همین شناخت ناقص مطابق با واقعیت است نه اینکه مانند قول به شیخ مستلزم سفسطه باشد.

نقد سوم: «همچنین بر اساس نظریه اصالت وجود، ماهیت حد وجود است. نیز برای هر مرتبه‌ای از مراتب طولی و عرضی وجود، حد و ماهیتی ویژه همان مرتبه هست که با حد مرتبه دیگر متفاوت است و هیچ موجودی در حد و ماهیت با موجود دیگر یکسان نمی‌باشد. حال چنانچه وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی، دو مرتبه از وجود او باشند، در این صورت نمی‌توانند حد و ماهیت یکسانی داشته باشند؛ به دلیل اینکه دو گونه موجود متمایز از هم می‌باشند. از سوی دیگر در صورت تفاوت ماهیت این دو نحوه از وجود نمی‌توان صور ذهنی را با خارج منطبق دانست» (واله و رضایی، حسین و محمد. ۱۳۸۸: ۷۱).

پاسخ: این نقد نیز از نظر این پژوهش حاصل عدم التفات به حیثیات موجود در صورت ذهنی است. حکما مکرر تذکر داده‌اند که صورت ذهنی دارای دو حیثیت است، حیثیت نفسی و حیثیت حاکوی. صورت ذهنی از جهتی که موجودی مستقل از موجود خارجی است حد و ماهیت خاص خود را دارد اما از جهت حاکویت و غیر نمایی، ماهیت خارجی را نشان می‌دهد. علامه طباطبایی از به این مطلب در حاشیه اسفار پرداخته و نشان داده است که عدم دقت به این دو حیثیت موجب بروز اشکالات متعددی می‌شود (شیرازی، بیتا: ۲۸۴/۱).

بررسی سازگاری با تقریرهای اصالت وجود

از نظر گذشت که اصالت وجود دست کم می‌تواند شش تقریر داشته‌باشد. بنا بر تقریر اول و دوم که رابطه وجود و ماهیت عینیت است، هیچ شکی نیست که می‌توان مساله وجود ذهنی را مطرح کرد. زیرا طبق این دو تقریر بدون هیچ مشکلی می‌توان از موجودیت ماهیت در خارج گفت‌وگو کرد. لذا ماهیت ذهنی از ماهیتی که عین وجود است حکایت‌گری می‌کنند. استاد فیاضی که به نظر قائل به تفسیر دوم از تفاسیر شش گانه است در تعلیقه نهایی الحکمه بعد از بیان ماهوی بودن کلمات علامه بیان می‌کنند که بنا بر تفسیر مختار خودشان از اصالت وجود ناسازگاری موجود مرتفع می‌شود و وجود ذهنی عبارت از مفهومی حاصل در ذهن خواهد بود که حکایت بالذات دارد (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۴۴/۱). لذا اصالت وجود با تقریر عینیت ماهیت با وجود سازگار با وجود ذهنی خواهد بود.

دو تقریر بعد، ماهیت را حد وجود می‌دانند؛ حال حدی که امری ثبوتی باشد یا امری عدمی. چنانچه امری ثبوتی باشد نیز انطباق ماهیت ذهنی بر ماهیت خارجی که حد خارجی وجود است و امری ثبوتی است -مانند حدیّت سطح برای حجم- نیز به نظر مساله دارای اشکال نیست زیرا در این صورت ماهیت ذهنی از امری ثبوتی در خارج حکایت می‌کند. و در حد عدمی هم درست است که ماهیت امری مانند جهل و کوری است و مابازاء بالذات در خارج ندارد و حاکی از ندرای‌های وجود محدود است اما تحققش بالعرض و المجاز است و همانطور که گذشت مرز بین مجازی که از نقطه نظر عقل صحیح است با امری که غیر مطابق بر واقع است آشکار می‌باشد. و به بیان استاد مصباح همین مقدار از موجودیت مجازی هم برای تصحیح مساله وجود ذهنی کفایت می‌کند.

اما در مورد دو تقریر نهایی که قول به سرابیت است مقداری از حیث مفهومی اجمال و ابهام وجود دارد که مراد از سراب چیست؟ در سرابیت ماهیت دو تفسیر فرعی وجود دارد که ماهیتی که سراب واقع است حاصل تعامل ذهن با وجودات خارجی باشد و انتزاع ماهیت بر پایه مشخصات موجود خارجی باشد که در این صورت نیز چون ماهیت یک نحو حکایت‌گری از واقع خارجی دارد می‌توان کلام استاد مصباح را در این تقریر نیز مُحکّم دانست و گفت که ماهیت چون با توجه به تعامل ذهن از واقع بیرونی انتزاع شده است قطعاً در حکایت‌گری ماهیت منتزع از واقع بیرونی مشکلی پیش نخواهد آمد و بدین وسیله گفت که ماهیت بنا بر این تفسیر تحقق سرابی دارد که دروغ و خلاف واقع نیست و منجر به سفسطه نمی‌شود و همین مقدار از موجودیت هم برای قول به وجود ذهنی کفایت می‌کند. لذا مساله انحفاظ ذات در این تفسیر این‌گونه خواهد بود که ماهیتی که در خارج موجودیت سرابی دارد هنگام تعامل ذهن با واقع خارجی، ذهن ذات و ذاتیات آن ماهیت را درک کرده و در نتیجه به ذهن منتقل می‌شود. در مورد تفسیر آخر نیز می‌توان گفت که شواهدی بر منتج شدن این تفسیر به سفسطه و یا دست کم ابهام شدید از جهت تصویری وجود دارد که پذیرش سازگاری با وجود ذهنی را با مشکل مواجه می‌سازد و ما ناچار به پذیرش تنافی با وجود ذهنی در این تقریر هستیم. هدف نوشتار مذکور غرض نظر از انتساب این خوانش‌ها به افراد بود و الا می‌توان بحث‌های فراوانی در صحت انتساب این خوانش‌ها به ویژه تفسیر اخیر از اصالت وجود مطرح کرد.

نتیجه‌گیری

از مطالب طرح شده در این نوشتار روشن شد که وجود ذهنی با اصالت وجود ناسازگار نیست و ادعای ناسازگاری با اصالت وجود در اکثر تقریرهای موجود از اصالت وجود صحیح نیست.

منابع

- اکبری، رضا. (۱۳۷۷). «وجود ذهنی از منظری دیگر. خردنامه صدرا». ش ۱۴. ۳۷-۴۸.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه بخش دوم از جلد اول. پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه بخش سوم از جلد اول. پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، هادی، (۱۳۸۴)، شرح غرر الفرائد. اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا». حکمت صدرایی. سال سوم. ش ۱. ۱۰۹-۱۲۳.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (بی‌تا). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. الثالثه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی و فیاضی، محمد حسین و غلامرضا. (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه مع تعلیقات غلامرضا فیاضی*. چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۰). *نهایه الحکمه*. دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
- عرب مؤمنی، ناصر. (۱۳۸۱). «*رابطه شناخت شناسی با هستی شناسی*». خردنامه صدرا. ش ۲۸. ۴۶-۵۴.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۰). «*نظریه علم در حکمت اشراق*». مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی شیخ اشراق، ج ۳. فاطمه بستان‌شیرین، کاوه خورابه. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۲). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح‌یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳). *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*. اول. قم: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۹)*. سیزدهم. تهران: انتشارات صدرا.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۳). «*اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سرابیت*». معرفت فلسفی. سال اول. ش ۳. ۸۹-۱۰۶.
- واله و رضایی، حسین و محمد. ۱۳۸۸. *واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدرا*. فصل‌نامه علمی پژوهشی علوم اسلامی، ش ۱۶.

مروری بر آراء اندیشمندان در مفهوم "وحدت وجود" و تجلی آن

در معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی

محسن پیرنیای دزفولی

کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

mohsen.pirnya@gmail.com

چکیده

جهان بینی توحیدی مبتنی بر اصول و ارزش هایی است که از طریق کالبد و معنا در ویژگی های شهر و معماری اسلامی، خط مشی هایی را برای تمام عرصه های زندگی بشر ترسیم می نماید. معماری اسلامی در قلمرو گسترده اسلام اگرچه سبک های متفاوتی را دنبال کرده ولی روح مشترکی دارد که از وحدت دیدگاه فلسفی، عرفانی و ایمان خاص هنرمندان مسلمان سرچشمه می گیرد. معماری اسلامی بر کلام الهی متکی است و هنرمندان مسلمان بآبهره جستن از عرفان عمیق اسلامی توانسته اند باشکوه ترین آثار هنری را با الهام از معنویت دینی و بر اساس توحید و یگانگی وحدت متعالی بیافرینند و همزمان با رفع نیازهای مادی کاربران به مفهوم سازی نیز می پردازد که این مفهوم سازی تاثیرگذار بر رفتار مردمان و شکل گیری فرهنگ آنان است.

روش پژوهش حاضر ترکیبی از توصیفی-تحلیلی است که به تحلیل محتوایی داده ها می پردازد. به گونه ای که در حوزه مطالعات کتابخانه ای با استناد به منابع موجود آراء اندیشمندان واکاوی و در ادامه با شناسایی اصولی که مبتنی بر محوربندی، سلسله مراتب و هندسه است؛ معیارهای تجلی اصل وحدت استخراج و در محمل های شهرسازی و معماری اسلامی بازخوانی شده است.

براساس مطالعات، شهر اسلامی می کوشد با تکیه بر اصل توحید و با وحدت بخشیدن بر پیکر عناصر گوناگون خود از حیث هنری، شکل و ماهیت، خود را با حکمت اسلامی تطبیق دهد؛ به گونه ای که با تجلی مفهوم "اصل وحدت" در بستر بوم فرهنگ (اکوکالچر) آثار شهرسازی کارآمد، متنوع و پویایی خلق شده است. در حوزه ی محمل هنری معماری نیز اصل وحدت

در بستر انسجام و هماهنگی با بهره مندی از مولفه های هندسه (هندسه مرکزگرا عامل وحدت بخش در بناهای اسلامی)، نظم، توازن، ریتم (تعادل بین فضاهای پروخالی بنا) و محوربندی فضایی متأثر از جهت گیری های عبادی (آرامشی) و اقلیمی (آسایشی) متجلی شده است. در واقع تحقق وحدت در کثرت در معماری نیازمند وجود سازمان فضایی است. اصل وحدت در برگزیده ی سلسله مراتب فضایی (به منزله ی رعایت حریم فضایی، تفکیک قلمروهای زیستی و رعایت محرمیت)، محوربندی فضای (رعایت و توجه به جهت گیری عبادی و اقلیمی در طراحی معماری بناها) و هندسه فضایی (ایجاد تناسبات، نظم و تعادل) است که منجر به تحقق وحدت در سازمان فضایی معماری سنتی ایرانی_اسلامی می شود.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، شهرسازی، معماری اسلامی.

مقدمه

دین اسلام آخرین دین در میان سه نظام مذهبی یکتاپرستی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) در جهان است و میراث مذهبی مسلمانان به "سنت ابراهیمی" یهودیان و مسیحیان باز می گردد. مطابق با اصول دین اسلام، حضرت محمد(ص) آخرین پیامبر الهی است. رشد و توسعه ی اسلام در دوران مختلف طی حکومت حاکمان متفاوت انجام شده به گونه ای که مصادیق محمل های هنر بخصوص مصادیق هنر معماری مربوط به دوران و مناطق مختلف، نشان دهنده ی تفاوت های فرهنگی متفاوت است.

پرستش خدایان متعدد و استفاده از تمثیل ها یا مجسمه ها به عنوان نمادی از این خدایان مختلف، یکی از ویژگی های بارز مذهب های قبل از اسلام بوده ولیکن در اسلام هرگونه تولید، استفاده و پرستش تندیس خدایان به عنوان نشانه ای از عقاید چندخدایی گمراه کننده بشدت نکوهش و رد شده است؛ البته باید اشاره کرد از دوران اولیه تاریخ اسلام، نگرانی اصلی خود مقوله ی هنر نبوده بلکه هنر کفرگونه که به جهت پرستش خدایان ساختگی خلق شود به شدت نفی شده است. در مجموع می توان گفت در هنر اسلامی از طرح های بسیار پیچیده ی هندسی، گل و بوته و خطاطی استفاده شده است و این طرح ها نقشی کلیدی را در هنرهای مذهبی و غیرمذهبی در دوره ها و فرهنگهای مختلف اسلامی ایفا نموده اند. به نظر می رسد "اصل وحدت وجود" در نمود ساختاری هنر اسلامی بسیار اثرگذار بوده است در این راستا جهت بازشناسی بهتر ویژگی های شهرسازی و معماری اسلامی لازم است آراء و دیدگاه اندیشمندان اسلامی در خصوص "اصل وحدت وجود" مورد بازخوانی و واکاوی قرار گیرد.

متدلوژی

روش پژوهش حاضر ترکیبی از توصیفی-تحلیلی است که با استفاده از رویکرد کیفی و با به کارگیری روش تحلیل محتوایی به تحلیل نظام مند داده ها می پردازد. در حوزه مطالعات کتابخانه ای با استناد به منابع موجود آراء اندیشمندان واکاوی و در ادامه با شناسایی اصولی که مبتنی بر محوربندی، سلسله مراتب و هندسه است؛ معیارهای تجلی اصل وحدت استخراج و در محمل های شهرسازی و معماری اسلامی بازخوانی شده است.

ادبیات موضوع

وحدت

معنای واژه وحدت مترادف با معنای واژگانی از قبیل یگانگی، توحید، یکتایی، اتحاد و اتفاق؛ و متضاد با مفاهیم واژه های پراکندگی و کثرت است. "وحدت" در زبان انگلیسی "unity, unification, oneness" و در زبان عربی "وحده، اتحاد" معنا می شود.

وحدت آن است که مبدأ حصول کثرت شود و وحدت چیزی است که در جهت واحد بودن قسمت پذیر نباشد. (الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ۲۰). در حقیقت می توان گفت وحدت همچون حقیقتی است مافوق امور مادی و تجرید شده توسط ذهن و هیچ یک از خواص و کیفیات و کمیات و اشکال جهان عینی نمی توانند به آن راه پیدا کنند (جعفری، ۱۳۹۰، ۱۱۰ - ۱۰۹). بنابراین وحدتبخش بودن بدین معنی است که همه اجزاء در پرتو یک هدف ویژه، جایگاه و نقش و معنی و مفهوم پیدا کنند. در این صورت است که اجزای کثیر، نماد وحدت می شوند و وحدت از دل کثرت برمی آید.

جدول شماره یک. معنای واژه وحدت

لغتنامه دهخدا	یگانه شدن، یکتایی، یگانگی، انفراد.
فرهنگ معین	یکی بودن، یگانه بودن، یگانگی، یکی بود.
فرهنگ عمید	یگانگی، اتحاد، تنهایی.
فرهنگ فارسی	یکی بودن، یگانه بودن مقابل کثرت، یگانگی.

وحدت در اسلام

یکی از تاکیدات دین اسلام، پرداختن به موضوع وحدت است که در آیات و روایات مختلف مطرح شده؛ محور وحدت در دیدگاه قرآنی «توحید» و در مرتبه ی دیگر دین اسلام است. خداوند در قرآن کریم، پیامبر را به سوی اهل کتاب می فرستد و از آنان برای پیوستن به شعار توحید و جدایی از غیر او دعوت می کند. (حکیم، ۱۳۷۷) آن چه از مجموع مفاهیم قرآنی، بیانات و سیره پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) فهمیده می شود، این است که همواره حفظ وحدت و مصالح عمومی بر منافع شخصی و فردی مقدم بوده است. چنین وحدتی در تمامی ابعاد زندگی امت اسلامی ریشه دارد (شریعتی، ۱۳۸۸، ۲۵۵).

واکاوی آراء اندیشمندان

تاریخ نظریه های حکمی و فلسفی هنر بعد از اسلام، شامل سه دوره ی عقل گرایی، آغاز تفکر هنری و اوج تفکر هنری می شود. در تبیین مفهوم وحدت وجود اندیشمندان، فلاسفه و عرفا دیدگاه و اندیشه های متفاوتی داشته اند. مرور دیدگاه اندیشمندان در این حوزه کمک می کند تا از زوایای مختلفی به مفهوم وحدت وجود پرداخت. در این خصوص آراء اندیشمندانی از قبیل ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا مورد مطالعه قرار گرفته شده است.

جدول شماره دو. تاریخ نظریه های حکمی و فلسفی هنر بعد از اسلام

دوره ی اول	دوره عقل گرایی و فقدان نظریه هنری	اندیشه های فلسفی حلقه ی بغداد و اخوان الصفا و اسماعیلیه، ابن سینا و فآرابی و استمرار آن در آراء و اندیشه های خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد مشخص می شود.
دوره ی دوم	آغاز تفکر هنری در اسلام	با اندیشه های سهروردی و نفوذ اندیشه های عرفانی و اشراقی دینی
دوره ی سوم	اوج تفکر هنری در اسلام	با اندیشه حکمای اشراقی عصر مغول آغاز می شود و در صفویه به اوج خود می رسد

ابن سینا

مکتب مشاء با ابن سینا شناخته می شود و نظریات او در این مشرب شاخصی برای بررسی تفکر مشایی است. محور اصلی اندیشه فلسفی ابن سینا بر اساس شناخت وجود بوده و نظریه او در این باب بر اصل (تمایز میان وجود و ماهیت) استوار است. بر این اساس انسان توانایی آن را دارد که وجود یا هستی یک امر را از ماهیت یا چیستی او در ذهن خویش جدا سازد حال آنکه همیشه وجود و ماهیت در جهان خارج با یکدیگر همراه بوده و تفکیک آنها صرفاً امری ذهنی است. (ملک شاهی، ۱۳۶۳، ص ۳۶۶) در اندیشه ابن سینا مسئله وحدت و کثرت لزوماً به بحث از مبداء نخستین وجود منتهی می شود که او خود واحد علی الاطلاق است و هیچ چیز شبیه به او نیست. (سعید زاید، ؟، ص ۲۳۵) از نظر وی تعریف حقیقی وحدت و کثرت امری بسیار دشوار است. چرا که در تعریف هریک لزوماً دیگری هم آورده می شود. (؟، ؟، ص ۱۰۴)

بر اساس دیدگاه ابن سینا کثرت نزد خیال و وحدت نزد عقل شناخته شده تر است و البته او شناخت این دو را به شناخت امور بدیهی مانند می سازد. امور بدیهی به اموری اطلاق می شود که ذهن برای شناخت آنها نیازی به مقدمات پیشینی ندارد. بر این اساس انسان در ابتدا کثرت را تخیل کرده و سپس وحدت را تعقل می کند و در واقع وحدت به واسطه کثرت شناخته می شود. (؟، ؟، ص ۱۰۵)

ابن سینا وحدت و کثرت را از عوارض خاص وجود می داند (بیدارفر، تهران، ؟، ص ۲۷۸) و بر این عقیده است که وحدت همانند وجود امری مشکک و دارای مراتب بوده (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۷۳، ص ۷۳) که مساوی با وجود است. چرا که از نظر او گاهی دو مفهوم واحد و موجود در حمل بر اشیاء با یکدیگر مساوی اند و می توان هر آنچه را که موجود است، واحد نیز نامید. (؟، ؟، ص ۲۶ و ص ۳۰۳) (دانش پژوه، ؟، صص ۴۹۳ و ۴)

عرفان

دیدگاه وحدت وجود و موجود و نفی کثرت به گروهی از اهل تصوف منتسب است که کثرت‌ها را سرآب و باطل و از اساس نفی کرده‌اند و هیچ گونه حقیقت وجودی و یا ظهوری برای آنها قائل نیستند. (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴) قائلان به این نظریه کثرت و جلوه‌ها را اموری وهمی و پنداری و اعتباری می‌دانند و از این جهت با سوفیست‌ها هم رأی هستند. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۴)

در عرفان اسلامی کسی که این مسئله را تحت این نام «وحدت وجود» مطرح کرده محی الدین بود. در قرن هفتم هجری قبل از محی الدین مسئله وحدت در عرفان مطرح بود ولی هنوز به طور جزم صاحب نظران نمی‌توانند ادعا بکنند که وحدت عارف آیا وحدت شهود است یا واقعا وحدت وجود است؟ یک عده‌ای معتقداند که عرفای قدیم مثل عرفای قرن سوم و چهارم اگر سخنی از وحدت وجود زده‌اند چیزی بالاتر از وحدت شهود نگفته‌اند و واقعا جهان بینی عرفانی همان واقعیت وحدت وجود بوده است. و کاری که محی الدین کرده است این است که برای این مطلب تعبیر فلسفی آورده و بعد توانسته است این مفهوم را در یک قالب مأنوس با ذهن و مأنوس با فکر بریزد. (مطهری، ؟، صص ۱۷۳-۴)

البته فون کریمر که وحدت وجود را مبنای تصوف اسلامی می‌داند، حلاج را بنیان گذار این نظریه معرفی می‌کند. اما نیکلسون معتقد است که طرح این مسئله از سوی حلاج امکان پذیر نیست. چرا که دیدگاه وحدت وجود زمان درازی پس از حلاج در تصوف اسلامی ظهور کرد و مؤسس این نظریه را ابن عربی می‌داند. (نیکلسون، ۱۳۸۲، صص ۶۰-۱)

از نگاه ابن عربی کثرت همان اندازه از واقعیت بهر مند است که وحدت واقعیت دارد اگرچه اذعان او از وجود کثرت به همان معنی که خدا وجود دارد، نیست. چرا که تنها یک هستی و وجود حقیقی در کار است. (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۲۷)

در تفسیر ابن عربی از وحدت وجود، ادراک ما شبیه به چیزی است که در هنگام عبور نور از یک منشور اتفاق می‌افتد که هرچند رنگ‌های مختلف و متعددی دیده می‌شود اما همه ی آنها از نوری واحد سرچشمه می‌گیرد و نور است که دارای وجود حقیقی است. بنابراین مظاهر وجود، به خاطر کثرت احکام و ویژگی‌ها کثیراند اما به دلیل وجودی که از ظهور آنها ادراک می‌شود، واحد اند. در واقع وحدت در ظهور اشیاء قرار دارد در حالی که در اعیان آنها که از خود وجودی ندارند، باقی است. پس خدا در وحدت خویش، عین وجود اشیا ست و نه عین اشیاء. (عوالم خیال، ؟، ص ۲۹)

سهروردی

شهاب الدین سهروردی برای تبیین مسئله وحدت وجود تلاش می‌کند تا وحدت فاعل نخستین را اثبات کند. او که وجود را امری مشکک می‌داند در کتاب حکمه الاشراق می‌گوید: وجود به معنی و مفهوم واحدی بر سیاهی و جوهر انسان و است حمل می‌شود. پس وجود معنایی معقول و اعم از همه موجودات است. (کربن، ۱۳۸۰ ص ۶۴) او وجود علت را کامل‌تر از معلول و وجود واجب را کامل‌تر از وجود ممکن می‌داند. (حبیبی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴)

او در آخرین مقاله از منطق حکمه الاشراق به بیان نظریه خاص خود می‌پردازد و نور را رکن اصلی فلسفه خویش قرار می‌دهد و سپس ادامه مباحث خود را نه در فضای وجود و ماهیت بلکه در فضای نور تبیین می‌کند (بی‌نا، بی‌تا، ص ۳۰۲) و در همان جا نیز به گونه‌ای به مسئله تشکیک در نور ادامه می‌دهد. او این بحث را تحت عنوان «تشکیک در نور» نمی‌نامد اما از

درون مایه بحث، تشکیک در نور نتیجه می‌شود. به بیان دیگر اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص و شدت و ضعف است و نه اختلاف نوعی. (بی، نا، بی، تا، ص ۱۱۹-۱۲۱ و ۱۶۷-۱۷۰)

اگرچه سهروردی در فلسفه خود به تبیین مسئله تشکیک در نور می‌پردازد اما برای بیان وحدت به بررسی قاعده «الواحد» پرداخته و در نهایت نظریه مورد قبول خود یعنی نظریه امکان اشرف را بیان می‌کند. (کربن، ۱۳۸۰، ص ۵۰) بر اساس قاعده الواحد اگر از یک واحد حقیقی بدون کثرت، معلول‌های متعدد و گوناگونی صادر شود لزوماً باید در ذات آن علت نیز جهات متعدد و گوناگونی باشد تا همچنان سنخیت میان علت و معلول برقرار باشد. اما واحد حقیقی هیچ‌گونه جهت کثرت و تعددی ندارد و در نتیجه از واحد حقیقی جز معلول واحد صادر نمی‌شود. (کربن، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶)

سهروردی پس از بیان قاعده الواحد بلافاصله با سر فصلی جدید به بیان قاعده «امکان اشرف» می‌پردازد و این قاعده را برای تبیین چگونگی وحدت در فعل خدا برتر از قاعده الواحد می‌نامد. (کربن، ۱۳۸۰، ص ۵۱)

بر طبق این قاعده برترین مخلوق یا ممکن اشرف لزوماً موجود است چرا که ممکن اخس موجود شده است. او برای اثبات وحدت فعل خدا چنین استدلال می‌کند. اگر واجب الوجود اقتضای ممکن اخس را داشته باشد اقتضای دیگری نخواهد داشت تا ممکن اشرف را خلق کند. زیرا فرض بر این است که واجب الوجود دارای یک اقتضا است. حال اگر فرض وجود ممکن اشرف محال نیست پس لزوماً باید وجودی فراتر از واجب الوجود فرض کنیم تا خالق ممکن اشرف باشد. اما از آنجا که این فرض محال است، پس به این نتیجه می‌رسیم که واجب الوجود بدون هیچ شرطی مقتضی ممکن اشرف بوده و وجود او تمامیت دارد. (؟،؟، ص ۵۱)

سهروردی در این استدلال وجود ممکن اشرف را نتیجه می‌گیرد. آنجا که می‌گوید واجب الوجود فقط یک اقتضا دارد به این مسئله تصریح می‌کند که واجب الوجود نباید بیش از یک اقتضا داشته باشد و آنجا که ثابت می‌کند اقتضای ممکن اشرف تمامیت دارد مراد او از موجود اشرف، بالاترین موجودی است که پس از خداوند قرار دارد و نسبت به مادون خود تمامیت دارد و این ممکن اشرف که با یک اقتضا موجود گشته، گویی موجود واحدی است که از خدای بی‌همتا صادر شده است. (دیباجی، ۱۳۸۶، ص ۱۱)

ملاصدرا

حکمت متعالیه با صدر المتالهین شناخته می‌شود. او که فلسفه خود را بر اساس اصل اصالت وجود پایه گذاری کرده است، در مسیر اثبات این مسئله به شکل ویژه‌ای به بررسی نظریه وحدت وجود می‌پردازد.

از آراء محوری ملاصدرا در مبحث وحدت وجود، نظریه تشکیک در وجود و به تبع آن دیدگاه (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) است. مفهوم وجود مفهومی تشکیکی است و اتصاف اشیاء به وجود اتصافی یکسان نیست، بلکه میان موجودات تقدم و تأخر و اولویت‌هایی برقرار است که باعث می‌شود بهره‌ی هر یک از آنان از وجود، متفاوت باشد. به واقع او وجود را حقیقتی واحد اما دارای مراتب مختلف از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدم و تاخر است. به بیان دیگر وجود حقیقتی واحد است که دارای تجلیات و شئون مختلفی است. (ملا صدرا، ؟، ص ۵۱۱)

صدرالمتالهین برای تبیین این که چگونه وحدت با کثرت جمع می‌شود و این که چگونه می‌توان گفت یک حقیقت وحدانی، متکثر است از «وحدت سریانی» سخن می‌گوید. وحدتی که در عین خویش با کثرت قابل جمع است. در واقع تبیین وحدت سریانی با پذیرش کثرت موجودات امکان پذیر است. (الشواهد الربوبیه، ۱۹۸۱، ص ۷)

اگرچه از ظاهر کلام ملاصدرا چنین بر می‌آید که او قائل به وحدت تشکیکی وجود است، اما با جمع بندی آراء او می‌توان نتیجه گرفت که در نظر نهایی، او در این باب به (وحدت شخصی) وجود باز می‌گردد. مطابق این نظریه وجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و آنچه در عالم وجود، موجود می‌گردد همگی تجلیات و ظهور همان ذات واحد است. ملاصدرا در بیان این دیدگاه به عرفا نزدیک می‌شود. (؟، ؟، ص ۷۱)

او در اسفار چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند که اثبات مراتب متکثر وجود منافی با اثبات وحدت ذاتی و حقیقی وجود که روش اولیاء و عرفای بزرگ می‌باشد، نیست. (صائن الدین علی بن محمد الترمذی، ؟، ص ۳۷)

بر اساس اصل وحدت شخصی وجود هر آنچه که موجود است، نسبتی حقیقی با واجب الوجود بالذات دارد و معلول در این اصل، چیزی جز آیت و نشانه‌ای از واجب نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۶)

جدول شماره سه. مکاتب مختلف فلسفه هنر و زیبایی اسلامی

انواع مکاتب	منشاء ادراک	نظریه پردازان	نوع زیباشناسی	بستر زیبایی	هدف آرمانی	نوع رویه و رویکرد
مشاء	استدلال	ابن سینا، فارابی	وجودی	وجود	کمال وجودی	از وحدت به کثرت
حکمت متعالیه	برهان عقلی	ملاصدرا، سنت گرایان (نصر، شوان، بورکهارت)	جامع	سلسله مراتب وجود	تکامل ماهیتی و وجودی	سیر بین کثرت و حرکت
عرفان	شهود	سهروردی، غزالی، اخوان الصفا	ماهوی	انوار کمالات اعداد	کمال ماهیتی	از کثرت به وحدت

تجلی اصل وحدت در محمل معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی

شهرسازی و معماری مبتنی بر حکمت اسلامی در برگیرنده ساحت های مختلف زیست، رشد و تکامل انسان است. انسان در حکمت اسلامی چهار ساحت زیستی گیاهی، حیوانی، عقلانی و روحانی دارد که انسان جهت حیات گیاهی و حیوانی نیازمند فضا و هندسه ی زیستی برای سیر آفاقی و جهت حیاط عقلانی و روحانی نیازمند فضا و هندسه ی زیستی برای سیر انفسی

است. فضای آفاقی فضایی ست که با الهام از فضای پر جاذبه طبیعت، وجهه طبیعت گرایانه، مادی، متکثر و تنوع طلب انسان را ارضاء می کند و عموماً در ساحت عمومی و بیرونی نمود دارد؛ و فضای انفسی زمینه ساز خلوت و حضور درونی آدمی است که حالت خودیابی و خودآگاهی را برای انسان فراهم می کند و عمدتاً در فضاهای درونی مورد توجه بوده است. در مقوله ی هندسه، هندسه ای که از طریق تعقل و احساسات پنج گانه درک می شود را هندسه آفاقی می گویند و آنچه که باعث حضور قلب در فضا شود را هندسه انفسی می گویند. در حقیقت هندسه آفاقی زیربنایی برای هندسه انفسی و حرکت از فضا و هندسه ی آفاقی به فضا و هندسه ی انفسی مصداق حرکت از کثرت به وحدت در معماری است.

جدول شماره چهار. فضای معماری از منظر ویژگی های آفاقی و انفسی

انسان	حیات گیاهی	ساحت آفاقی	فضای آفاقی	هندسه ی آفاقی	معماری آفاقی	نمود حرکت	نماد کثرت	مصادیق: شهر، بازار	سیر از کثرت به وحدت
	حیات حیوانی								
	حیات عقلانی	ساحت انفسی	فضای انفسی	هندسه ی انفسی	معماری انفسی	نمود سکون	نماد وحدت	مصادیق: مسجد، خانه	
	حیات روحانی								

محمل شهرسازی

شهر تجلی گاه ارزش های فرهنگی، اجتماعی، زیستی و کالبدی انسان ها است. در شکل گیری، رشد و توسعه ی شهرها جهان تفکری و رفتار انسان در بستر فضاهای زیستی و کالبدی دست ساز بشر، بسیار موثر است. به نظر می رسد در بستر شهرهای اسلامی وحدت محتوا توانسته است تنوع کالبدی و کارکردی را که منتج از گسترده وسیع عوامل مداخله گر و تاثیرگذار فرهنگی، بومی، اقلیمی و معیشتی است را تحت الشعاع خود قرار دهد. به گونه ای که با تجلی مفهوم "اصل وحدت" در بستر بوم فرهنگ (اکوکالچر) آثار شهرسازی کارآمد، متنوع و پویایی خلق شده است.

شهرهای اسلامی متشکل از محله های مختلف ولی همگن، منسجم و همسو است که با تفاوت هایی از قبیل زبان، مذهب، شغل، ویژگی های محیطی و ... تقسیم بندی شده اند. هر محله اجزای خدماتی مشابه شهر مانند مسجد، بازار، مدرسه، حمام و آب انبار، مرکز محله و... داشته به گونه ای که پاسخگوی کلیه نیازهای ساکنین محله بوده است. شریان های شهری نیز پیوند دهنده ی محله ها ستون فقرات شهر بوده که در کنار هم نشینی متناسب و متوازن محلات یک کل واحد در عین تنوع را در بستر شهر شکل داده است. به طور خلاصه می توان گفت اصول سلسله مراتب (شریان های شهر شامل خیابان، گذر، کوچه و...)، ریتم (طاق نماها و ویژگی های ظاهری کالبد فضاهای شهری)، استقرار (کاربری های مختلف شهری شامل مسجد، مدرسه،

بازار و... و تعادل (وجود فضاهای باز، مکتب شامل میدان و واشدگاه ها لابه لای توده و کالبد شهری) نشان دهنده ی اصل وحدت در کثرت در بستر شهرسازی هستند.

محمل معماری

معماری اسلامی بخشی از هنر معماری است که به عنوان یک پدیده اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی از دین اسلام نشأت گرفته است. بنابراین این واژه در برگرفته ساختمانی های دینی و غیردینی، تاریخی و مدرن و تمام مکان هایی است که در زیر مجموعه سطوح متنوع تاثیر اسلامی قرار می گیرند. (پورجعفر، ۱۳۸۹، ۱۵)

یکی از ویژگی های بنیادی در معماری اسلامی آن است که با به کارگیری چند عنصر فضایی مشخص و ثابت مانند هشتی، دالان، حیاط، رواق، ایوان، گنبدخانه و... مصادیق متنوعی از ترکیب و ساماندهی فضایی جهت کارکردهای متفاوت خلق می کند. برای مثال می توان گفت در طراحی مساجد ایرانی با وجودی که از عناصر مشترکی استفاده می شود ولیکن هیچ مسجدی از حیث کالبدی مشابه دیگری نیست.

مسجد یک بنای معماری فراگیر در دنیای اسلام است که در زمان ها و شرایط فرهنگی مختلف، ساختارها و سبک های معماری آن در ممالک اسلامی بسیار متفاوت است. البته تمام مساجد دارای عناصر مشترکی هستند. این عناصر مشترک عبارتند از: صحن، ایوان، رواق، مناره، گنبد، شبستان، محراب و پادیاو (وضوخانه). تمام عناصر ذکر شده، به نوعی، کم یا زیاد در کالبد فیزیکی مساجد جهان اسلام بکار گرفته شده اند. اصلی ترین ویژگی مشابه در تمام مساجد، قبله یا جهت ایستادن نمازگزاران است، بنابراین قبله و محراب (جهت گیری عبادی) از ملزومات اصلی در معماری مذهبی اسلامی است.

چهار رویکرد صاحب نظران به معماری سنتی ایرانی-اسلامی شامل کالبدپردازی، محتوا و معناپردازی، همترازی محتوا و معنا و برتری محتوا بر معنا است که در هر چهار رویکرد کیفیت و محتوای انسانی معماری در نحوه ی ساماندهی فضایی و در ارتباط متقابل صورت و معنا، جزء و کل، ظاهر و باطن مصادیق سیر از کثرت به وحدت است.

اصل وحدت در معماری سنتی ایرانی-اسلامی در بستر انسجام و هماهنگی با بهره مندی از مولفه های هندسه (هندسه مرکزگرا عامل وحدت بخش در بناهای اسلامی)، نظم، توازن، ریتم (تعادل بین فضاهای پروخالی بنا) و محوربندی فضایی متأثر از جهت گیری های عبادی (آرامشی) و اقلیمی (آسایشی) متجلی شده است. در واقع تحقق وحدت در کثرت در معماری نیازمند وجود سازمان فضایی است. اصل وحدت در برگرفته ی سلسله مراتب فضایی (به منزله ی رعایت حریم فضایی، تفکیک قلمروهای زیستی و رعایت محرمیت)، محوربندی فضای (رعایت و توجه به جهت گیری عبادی و اقلیمی در طراحی معماری بناها) و هندسه فضایی (ایجاد تناسب، نظم و تعادل) است که منجر به تحقق وحدت در سازمان فضایی معماری سنتی ایرانی-اسلامی می شود. در حوزه ی تزیینات بنا، تزیینات در جداره های خارجی و داخلی به طرح های غیر انسانی محدود شده و شامل ساختارهای هندسی (اسلیمی) و طرح های خطاطی (هنر خوشنویسی) است. نخستین بار خوشنویسی به نام خالد بن ابو سیاح بامر ولید بن عبدالملک، بر دیوار "مسجدالنبی" با حروفی از طلا، سوره ضحی را از اول تا انتها نوشت. بعدها کتیبه نویسی به منظور تزیینی انتزاعی به قسمت های مختلف بناها بخصوص مساجد راه یافت. (احمدی شلمانی، ۱۳۹۰، ۱۴۰) هنر

خطاطی یکی از نمادهای ارزشمند در هنر اسلامی است و دلیل توسعه ی آن در هنر اسلامی ممنوعیت استفاده از هنر روایی و نشان دادن تمثیل ها در اسلام باشد.

نتیجه گیری

جهان بینی توحیدی مبتنی بر اصول و ارزش هایی است که از طریق کالبد و معنا در ویژگی های شهر و معماری اسلامی، خط مشی هایی را برای تمام عرصه های زندگی بشر ترسیم می نماید. نقش مذهب در شهر اسلامی پررنگ تر از نقش های نظامی و اقتصادی است. شهر اسلامی می کوشد با تکیه بر اصل توحید و با وحدت بخشیدن بر پیکر عناصر گوناگون هنری، شکل و ماهیت خود را با حکمت اسلامی تطبیق دهد. معماری اسلامی در قلمرو گسترده اسلام اگرچه سبک های متفاوتی را دنبال کرده ولی روح مشترکی دارد که از وحدت دیدگاه فلسفی، عرفانی و ایمان خاص هنرمندان مسلمان سرچشمه می گیرد. معماری اسلامی بر کلام الهی متکی است و هنرمندان مسلمان بآبیره جستن از عرفان عمیق اسلامی توانسته اند باشکوه ترین آثار هنری را با الهام از معنویت دینی و بر اساس توحید و یگانگی وحدت متعالی بیافرینند و همزمان با رفع نیازهای مادی کاربران به مفهوم سازی نیز می پردازد که این مفهوم سازی تاثیرگذار بر رفتار مردمان و شکل گیری فرهنگ آنان است.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نگارش دکتر حسن ملک شاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، حسین، الاهیات شفا، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق فنوتی، سعید زاید، تهران، انتشارات ناصر خسرو .
- احمدی شلمانی، محمد حسین، ۱۳۹۰، "معماری معاصر مساجد"، فرهیختگان، تهران.
- پورجعفر، محمدرضا، ۱۳۸۹، "معماری مساجد مدرن و معاصر"، طحان، تهران.
- حکیم، سید محمدباقر، ۱۳۷۷، "وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت"، ترجمه ی عبدالهادی فقهی زاده، تبیان، تهران.
- مباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، تهران، انتشارات بیدار.
- تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳.
- النجاه، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، تصحیح کربن، ج ۲، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۸۰.
- سهروردی، تلویحات و العرشیه، تصحیح نجف قلی حبیبی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۸۸.
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدر الدین شیرازی، چاپ سنگی، بی جا، بی نا، بی تا.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰.
- دیباچی، سید محمد علی، فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی، فصلنامه اندیشه دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۴، ۱۳۸۶.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، انتشارات هرمس، چاپ اول ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، تهران انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی در رابطه ی انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیع کدکنی، تهران، انتشارات سخن،

- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ چهارم ۱۳۸۹.
- ملا صدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱.
- ملا صدرا، الشواهد الربوبیه، بیروت، مؤسسه تاریخ العربیه، ۱۹۸۱.
- تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد الترحه، شرح جوادی آملی، عبدالله.

گشودگی ذهنی؛ شرط ضروری فلسفیدن

الهام یوسفی

کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق از دانشگاه قم (فارغ التحصیل)

elhamyosefi21@gmail.com

چکیده

گشودگی ذهنی فضیلتی است که باعث می‌شود فرد هنگام مواجه شدن با اختلاف نظر و یا مخالفت با باور خود با فروتنی استدلال‌ها را بررسی کرده و از آنجا که باورها را خطاپذیر می‌داند در پی حقیقت و راستی باشد. شخص گشوده‌ذهن که دغدغه حقیقت را دارد ادله و ادعای رقیب را نادیده نمی‌گیرد و مسئله را از جوانب گوناگون می‌سنجد. این فضیلت که طرح اولیه آن در تاریخ فلسفه غرب با دیالوگ‌های سقراط آغاز می‌شود در تلاش است ما در مسیری میان زودباوری ذهنی و مقاومت جزمی قرار بگیریم. ردیلت گشودگی ذهنی نیز کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی است.

واژگان کلیدی: گشودگی ذهنی، کوتاه‌نظری، جزم‌اندیشی

مقدمه

چند سال گذشته بود که اخباری منتشر شد مبنی بر اینکه طالبان به کودکان از سن پایین آموزش‌های عقیدتی و تروریستی می‌دهد و از آنها در عملیات انتحاری استفاده می‌کند. بسیاری از حامیان حقوق کودکان و نیز یونیسف به این مسئله واکنش نشان دادند و آن را محکوم کردند. احتمالاً وقتی این کودکان بزرگ شوند، آموزه‌های خود را یگانه آموزه به حق خواهند دانست و اگر بخواهید با آنها گفتگو کنید و باورهایشان را به چالش بکشید ممکن است با پرخاش و تعصب از عقاید خود دفاع کنند. اما این افراد چقدر در داشتن چنین باورهایی مقصرند؟ به آنها گفته شده است کشتن دشمنان باورهایشان آنها را به بهشت خواهد رساند و به این ترتیب اگر این افراد موجب مرگ گروهی انسان‌های بی‌گناه شوند آیا می‌توانید در برخورد با آنها مسامحه و

چشم پوشی داشته باشید؟ ممکن است با بررسی و ژرف اندیشی در مثال آورده شده به این نتیجه برسیم که آنها جنایتکارند. اما چطور می‌توانیم مطمئن شویم که نتیجه‌گیری‌مان درست است؟ چه چیزی درستی باورهای ما نسبت به دیگری را تعیین می‌کند؟

گشودگی ذهنی، فضیلتی فکری است که باعث می‌شود فرد در پاسخ به مسائلی مانند نمونه مذکور احتیاط به خرج داده و همه جوانب را بسنجد. این فضیلت موجب می‌شود شخص دارنده واقعیات جهان را بهتر از دیگران ببیند و موضوع را از جوانب گوناگون مورد سنجه قرار دهد. از آنجا که هر فضیلتی در حالت افراط و تفریط به رذیلت تبدیل می‌شود، رذیلت گشودگی ذهنی کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی است. اما تقسیم فضایل به اخلاقی و عقلانی یا فکری به آثار ارسطو بازمی‌گردد. طبق نظر ارسطو فضایل عقلانی از راه آموزش و تمرین و فضایل اخلاقی از راه عادت و تربیت حاصل می‌شوند. (جوادپور و جوادی، ۱۳۹۳: ۹۹) بدین ترتیب گشودگی ذهنی را می‌توان از راه آموزش و تمرین در خود پروراند.

گشودگی ذهنی

طرح گشودگی ذهنی در تاریخ فلسفه غرب با سقراط آغاز می‌شود. دیالوگ‌های سقراط با همراهانش بر سر موضوعات گوناگون که با به چالش کشیدن آنها همراه است نشان می‌دهد چگونه این فضیلت می‌تواند بر درک دیگران نسبت به مسائل مختلف تأثیر بگذارد و نیز یادگیری را که مستلزم تأمل انتقادی است تقویت نماید. (Hare, 2009 a: 6) سقراط بحث خود را به صورت دیالوگ و نه مونولوگ پیش می‌برد و اینگونه فلسفیدن را به ما می‌آموزد.

بسیاری فضیلت فکری گشودگی ذهنی را فضیلتی می‌دانند که باعث می‌شود ما پذیرای امر انتقادی باشیم و به دیدگاه‌های جدید و متضاد با باورهایمان توجه کامل کنیم. به علاوه باتوجه به اینکه هریک از باورهای ما ممکن است نیاز به تجدیدنظر داشته باشند گشودگی ذهنی و انعطاف‌پذیری اهمیت فراوان دارد. آرمان گشودگی ذهنی این است که ما در مسیری میان زودباوری ذهنی و مقاومت جزم‌گونه قرار بگیریم. (Hare, 2004:1) این فضیلت ما را ملزم می‌کند که در برابر نتیجه‌ای که غیرمنطقی و درعین حال قانع‌کننده است مقاومت کنیم. برای همه ما پیش آمده است که در حین بحث و گفتگو با دوستانمان دچار اختلاف‌نظر شویم. احتمالاً برایمان سخت خواهد بود که دیگران باورهایمان را مورد نقد قرار دهند. اما گشودگی ذهنی از ما می‌خواهد صبوری پیشه کرده و دلایل منتقد را با سعه صدر گوش کنیم. این فضیلت به خصوص در سه موقعیت قابل تحسین است: ۱- زمانی که با توسل به آن بر پافشاری درونی‌مان بر روی ایده‌های خاص غلبه می‌کنیم. ۲-

هنگامی که باورهای مان را که به زعم خودمان صادق هستند مورد نقد قرار می‌دهیم. ۳- زمانی که مصمم هستیم که نتایج تحقیق مان بی طرفانه و بدون تعصب و در جهت مصالح راستی و حقیقت باشد. (Hare, 2009)

a: 6)

سقراط تمام تلاش خود را کرد تا آنتیان را متقاعد کند که باوری را بدون بررسی انتقادی نپذیرند. وقتی در زندان به وی پیشنهاد می‌شود که فرار کند و جان خود را نجات دهد می‌گوید: دوستانم می‌دانند که من هیچ توصیه و نصیحتی را نمی‌پذیرم مگر اینکه عقلم آن را بپذیرد. آرمان او دو ویژگی داشت: ۱- باید به جایی برویم که استدلال‌ها ما را بدانجا می‌برند. ۲- تفسیر او از اوراکل: هیچکس عاقل‌تر از سقراط نیست؛ چراکه او به جهل خود آگاه است. (Ibid:7) درباب موضوع دوم باید گفت فضیلت فروتنی در این راه مهم است. فروتنی چه در عرصه اخلاق و چه معرفتی یکی از فضایلی است که در مقابل خودبزرگی بینی یا تکبر قرار دارد و به معنی خصلتی است که اگر انسان بدان متصف شود خود را برتر از دیگران نخواهد دید. (علی‌پور، ۱۳۹۱)

گشودگی ذهنی و حقیقت

به نظر می‌رسد ارتباط نزدیکی میان گشودگی ذهنی و حقیقت وجود داشته باشد. سقراط نیز مباحثه را تا جایی ادامه می‌داد که به حقیقت نزدیک شود و یا حداقل امور نامربوط به حقیقت را مورد نقد قرار دهد. افرادی که انگیزه رسیدن به حقیقت را دارند انگیزه بررسی دیدگاه‌های بدیل را نیز دارند. زیرا بر این باور خواهند بود که بررسی دیدگاه‌های بدیل احتمال رسیدن به حقیقت را بیشتر خواهد کرد. (باتلی، ۱۱۹-۱۱۸:۱۳۹۷) علاوه بر این چنین نیست که شخص در جریان بررسی حقیقت باورش باور خود را به کلی حذف کند. این فرد هنگام مواجهه با ابهام‌ها و مخالفت‌ها انگیزه استقامت در باورهایش را خواهد داشت و این انگیزه خاص شجاعت فکری است. چنانکه لیندا زگزیسکی^۱ می‌گوید: «اگر شخص انگیزه دستیابی به صدق و حقیقت را داشته باشد، انگیزه بررسی آزادانه اندیشه‌های دیگران و این انگیزه را هم خواهد داشت که در مواجهه با انتقادها زود عقب‌نشیند و مانند اینها». (همان، ۱۱۹-۱۱۸) به این ترتیب هر فضیلت فکری متضمن دو انگیزه است: گشودگی ذهنی متضمن انگیزه صدق و انگیزه بررسی اندیشه‌های بدیل است، شجاعت فکری متضمن انگیزه صدق و انگیزه استقامت در باورهای خود در مواجهه با مخالفت‌هاست. (همان، ۱۲۰)

سوزان هاگ^۲ می‌گوید تحقیق واقعی تحقیقی است که در آن به صورت بی‌غرض و بی‌طرف به دنبال حقیقت

¹ Linda Zagzebski

² Susan Haack

باشیم. او معتقد است محقق واقعی به بررسی تمامی شواهد تمایل دارد. حتی اگر این بررسی به نتیجه‌ای نامطلوب منتهی شود. در این رابطه اسرائیل شففلر^۳ گشودگی ذهنی را با «معقولیت» مرتبط می‌داند که هدف از آن رهایی ذهن از تبعیت جزم‌گونه از روش‌های ایوثولوژیک رایج و اوامر قدرت است. (Hare, 2009 a: 6)

اصل بی طرفی

به نظر می‌رسد برای اینکه بتوانیم دیدگاه‌های دیگران را به خوبی گوش کنیم و بعد در مورد درستی آن قضاوت نماییم لازم است رویکردی بی طرفانه داشته باشیم. به این ترتیب تا زمانی که حقیقت برایمان نمایان نشده است جانبداری از هر دیدگاهی را باید به تعلیق درآوریم. طبق اصل بی طرفی قضاوت‌های اخلاقی می‌بایست از دلایل مناسب برخوردار باشد و اعمال تبعیض به نحو غیرقابل قبولی سلیقه‌ای است. (ریچلز، ۱۳۸۷:۲۹) هنگام قضاوت اخلاقی تمایلات شخصی و علایق و منافع خود را کنار می‌گذاریم تا آنچه که اخلاق از ما می‌خواهد را انجام دهیم. (هینمن، ۱۳۹۸:۴۱) اهمیت رعایت این نکته به حدی است که بسیاری معتقدند از ویژگی‌های تفکر اخلاق مدرن این است که بی طرفی را به عنوان یکی از الزامات اخلاقی در نظر بگیریم. حتی گاهی عبارت "دیدگاه بی طرف" با عبارت "دیدگاه اخلاقی" به جای یکدیگر به کار می‌روند. مثلاً دوستان از ما می‌خواهد راجع به موضوعی نظر خود را گفته و قضاوت کنیم. او از ما می‌خواهد منصفانه نظر بدهیم و جانبداری را کنار بگذاریم. در واقع گویی برای اینکه اخلاقی عمل کنیم باید بی طرفانه و بدون جانبداری عمل نماییم. (Jollimore, 2022:1)

موانع گشودگی ذهنی

احتمالاً هیچکس تمایل ندارد خود را کوتاه‌نظر یا جزم‌اندیش بداند. با این حال در همه ما موانعی وجود دارد که رسیدن به گشودگی ذهنی را برایمان با مشکل مواجه می‌کند. یکی از این موانع عواطف و احساسات ماست. گاهی ما ذهن خود را از واقعیت منحرف می‌کنیم چون مواجه شدن با واقعیت احساس ناخوشایندی در ما ایجاد می‌کند. مثلاً پدری که دختر خود را بهترین رقصنده کلاس می‌داند درحالی‌که شواهد چیز دیگری می‌گویند. دختر مدام تعادل خود را از دست می‌دهد و به زمین می‌خورد اما پدر از کفش‌های او ایراد می‌گیرد یا معلمش را سرزنش می‌کند. (Nazroo, 2022:2)

یکی دیگر از موانع، تمایل طبیعی ما به تصمیم‌گیری بر مبنای میانبرهای ذهنی است. ذهن ما تمایل دارد باورهایی را که با الگوی تثبیت شده خود مطابقت دارد بپذیرد. به علاوه ذهن ما ممکن است تمایل داشته

³ Israel Scheffler

باشد باوری را برگزیند که تلاش شناختی کمتری می‌طلبد. (ibid) افزون بر آن تعصب نسبت به باورها می‌تواند مانعی جدی در مقابل گشودگی ذهنی باشد. تعصب باعث می‌شود ما شواهد علیه باورمان را نادیده بگیریم و عمداً بدان توجه نکنیم.

سقراط آنگاه که در دادگاه در جایگاه دفاع از خود بود گفت: « باید تلاش کنم در مدت کوتاهی که دارم ذهن شما را از شر تصور نادرستی که طی چندین سال شکل گرفته است خلاص کنم.» آگاهییم که مفروضاتی که طی زمان طولانی در مورد شخصیت و نیت سقراط در ذهن هیأت منصفه ایجاد شده بود مانع از گشودگی ذهنی آنها شد. (Hare, 2009 a: 13) سخن سقراط به نکته مهمی اشاره می‌کند است. به نظر می‌رسد صحبت کردن و نقد اطلاعات اشتباهی که در مدت زمان طولانی در جامعه و شخص رخنه کرده است کار سختی باشد. قانع کردن دیگران که احتمالاً شما را به نقض قوانین عرف و یا ناهنجاری متهم می‌کنند کاری ممکن اما بس دشوار به نظر می‌آید.

اما به صورت کلی می‌توان موانع گشودگی ذهنی را در رذایل آن یعنی کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی جست.

کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی

از نظر هتر باتلی^۴ رذیلت فکری بیانگر تمایل شناختی شخص است که نحوه اندیشیدن او را بد می‌کند و باعث می‌شود او درست نیندیشد. کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی رذایلی فکری‌اند. چراکه فکر فرد را در حیطه پیامد افکارشان و یا از حیث مسئولیتی که در قبال آن دارند به بیراهه می‌کشانند. (خداپرست، ۱۴۰۰: ۹۵) علاوه بر پیامدهای بد، کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی ذاتاً انگیزش فکری بدی نیز هستند. (همان، ص ۹۸) باتلی معتقد است کوتاه‌نظری «اکراه یا ناتوانی در توجه جدی به بدیل‌های فکری مربوطه» است. (همان، ۹۳) شخص کوتاه‌نظر یا کوتاه‌فکر کسی است که می‌داند باورش دارای بدیل‌هایی است اما توجهی بدانها نمی‌کند و یا آنها را نادیده می‌گیرد. این بدیل‌ها احتمالاً می‌توانند بر صدق باورهای او اثر بگذارند. حال اگر این کوتاه‌نظری از قالب نگرش صرف خارج شود و باعث گردد شخص بر صدق مدعیات خود تأکید کند پای رذیلت دیگری که جزم‌اندیشی است به میان می‌آید. (همان، ۹۴) جزم‌اندیشی زیرمجموعه کوتاه‌نظری است. (Battaly, 2018: 3)

به طور کلی چهار ویژگی در مورد کوتاه‌نظری وجود دارد:

⁴ Heather Battaly

۱- شخص کوتاه‌نظر شواهد مربوط به باور خود را نادیده می‌گیرد. اما نوع دیگر کوتاه‌نظری این است که شخص اصلاً در مورد موضوع، باور و عقیده خاصی ندارد و باز هم شواهد و قرائن مربوط به موضوع را بررسی نمی‌کند و غفلت می‌ورزد. پس کوتاه‌نظری به داشتن باورهایی در مورد موضوع خاص نیاز ندارد ولی جزم‌اندیشی مستلزم باوری است که فاعل در مورد آن جزم‌گونه بیندیشد.

۲- منبع دیدگاه‌ها و شواهد: شخص می‌تواند در سؤالاتی که می‌پرسد یا منابعی که با آنها مشورت می‌کند و نیز روشی که استفاده می‌کند کوتاه‌نظر باشد.

۳- شخص کوتاه‌نظر به صورت جدی با گزینه‌ها و بدیل‌های فکری درگیر نمی‌شود.

۴- ممکن است فرد حتی به بررسی و تفکر درباب بدیل‌های دیگر تمایل داشته باشد ولی ادراک ناقص ناشی از تلقین افکار دیگر می‌تواند این تمایل را از بین ببرد و یا حتی ممکن است شخص این نقص را از جامعه پیرامون خود به ارث برده باشد. علت هرچه باشد حتی وقتی نمی‌خواهیم کوتاه‌نظر باشیم ممکن است بدان مبتلا شویم. این امر می‌تواند دو نتیجه به همراه داشته باشد:

- ۱- افرادی که از بخت بدشان (مانند کودکان عضو طالبان که در ابتدا بدان اشاره کردیم) به دلیل محیطی که در آن زندگی می‌کنند و یا به دلیل قوانینشان کوتاه‌نظرند قابل سرزنش نیستند.
 - ۲- کوتاه‌نظری می‌تواند ویژگی شخصیتی نباشد؛ بلکه حاصل ضعف عصبی سر باشد. (Ibid: 2)
- 3)

در کنار این کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی در فرد می‌تواند موضعی و یا کلی باشد. یعنی فرد در موضعی از باورهای خود، مثلاً باورهای دینی خود، کوتاه‌نظر یا جزم‌اندیش باشد. اما اگر جزم‌اندیشی و کوتاه‌نظری به مواضع علمی، اخلاقی و... سرایت کند باید بگوییم شخص به‌طورکلی کوتاه‌نظر و یا جزم‌اندیش است. نکته دیگر درباب این دو رذیلت این است که کوتاه‌نظری و جزم‌اندیشی ارتباطی به صادق یا کاذب بودن باورها ندارد. فرد حتی می‌تواند نسبت به باورهای صادق خود موضعی کوتاه‌نظرانه در پیش گیرد. (خداپرست، ۹۵-۹۴) به علاوه گاهی فرد نسبت به مسائل و باورهای بی‌اهمیت موضعی کوتاه‌نظرانه و یا جزم‌اندیشانه را در پیش می‌گیرد.

گشودگی ذهنی و نسبی‌گرایی

گفته شد فرد گشوده‌ذهن چون باورهای خود را خطاپذیر و غیرحتمی می‌داند آنگاه که شواهدی علیه باور خود می‌یابد، به بررسی و تحقیق می‌پردازد تا به حقیقت امر دست پیدا کند. در واقع فرد گشوده‌ذهن دارای فروتنی اخلاقی و معرفتی است. اما شاید تصور شود که گشودگی ذهنی به معنایی بر نسبی‌گرایی دلالت می‌کند. چراکه نسبت به آراء رقیب موضعی بدون قضاوت اتخاذ می‌کند. بنابر ادعای نسبی‌گرایی اخلاقی ارزش‌های اخلاقی بسته به فرد، جامعه، فرهنگ و... نسبی هستند. اما این دیدگاه با ذات گشودگی ذهنی در تعارض است. اگر هیچ دیدگاهی برتر از دیگری نباشد پس دلیلی برای بررسی شواهد با هدف تجدیدنظر در باورمان وجود نخواهد داشت. باید گفت فلسفه زمانی شکوفا می‌شود که در تلاش باشیم ادله را پیش برده و گسترش داده و با نگاهی انتقادی آنها را بررسی کنیم. البته در کنار این گشودگی ذهنی توفیق در نتیجه بررسی و کشف حقیقت را تضمین نمی‌کند؛ چراکه هر نتیجه‌ای در بررسی و تحقیق می‌تواند بر خطا باشد و نیازمند بررسی بیشتر. چنانکه راسل می‌گوید: حقیقت قطعی و حتمی متعلق به بهشت است. (Hare, 2009b: 3)

نتیجه‌گیری

سقراط به عنوان معلم همه آنانکه دغدغه دستیابی به حقیقت را دارند به ما آموخت باور آدمی می‌تواند خطاپذیر و غیرحتمی باشد. بنابراین هرگاه دریافتیم باورمان خطاست، می‌بایست در سایه گشودگی ذهنی درصدد اصلاح آن برآییم. سیاستمدار یا دانشمندی که اشتباه می‌کند با اذعان به اشتباهش شجاعت و فروتنی خود را عیان می‌کند. به علاوه به نظر می‌رسد تلاش برای کاهش جزم‌اندیشی و کوتاه‌نظری به دلیل پیامدهای منفی‌ای که برای شخص و جامعه می‌تواند داشته باشد ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

- باتلی، هتر. (۱۳۹۷). فضیلت: بررسی‌های اخلاقی و معرفت‌شناختی. امیرحسین خداپرست (مترجم). چاپ اول. تهران: کرگدن
- ریچلز، جیمز. (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق. آرش اخگری (مترجم). چاپ سوم. تهران: حکمت
- مورتون، ادم. (۱۳۸۱). فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسشهای عمده. فریبرز مجیدی (مترجم). چاپ هفتم. تهران: مازیار
- هینمن، لارنس. (۱۳۹۸). اخلاق؛ رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریه اخلاق. میثم غلامی (سرپرست ترجمه). چاپ اول. تهران: کرگدن

- جوادپور، غلامحسین و محسن جوادی. (۱۳۹۳). «چیستی فضایل عقلانی و نسبت سنجی آنها با فضایل اخلاقی». پژوهش نامه اخلاق. ۱، ۲۳. ۹۷-۱۱۸
- خداپرست، امیرحسین. (۱۴۰۰). «کوتاه نظری و فعالیت دانشگاه: پژوهشی از منظر معرفت شناسی فضیلت». جاودان خرد. ۱، ۲، ۳۹. ۸۹-۱۱۱
- علی پور، مهدی. (۱۳۹۱). «فروتنی معرفتی و فروتنی اخلاقی؛ دو گوهر گمشده در گفتمان علمی امروز ایران». برگرفته از سایت: <http://neeloofar.org>
- -Battaly, Heather. (2018). "Can Close-mindedness be an Intellectual Virtue?" Royal Institute of Philosophy Supplement, V 84. Pp23-45
- -Hare, William. (2004). "Assessing One's Own Open-mindedness" Available at https://philosophynow.org/issues/47/Assessing_One's_Own_Open-mindedness
- -Hare, William. (2009 a). "Socratic Open-mindedness" Paideusis. 18, 1. Pp5-16
- -Hare, William. (2009 b). "What Open-Mindness Require?" Available at <https://skepticalinquirer.org/wp-content/uploads/sites/29/2009/03/p36.pdf>
- -Jollimore, Troy. (2022). "Impartiality" Available at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/impartiality/>
- -Nazroo, Jacob. (2022). "open-mindedness" Available at <https://areomagazine.com/2022/04/07/open-mindedness/>

مواجهه فلسفی و روانکاوی با تعریف ناخودآگاه در آلمانی زبان های قرن ۱۹

محمد علی مطیع

دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته رشته الهیات-فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق ع

mamotie313@gmail.com

چکیده

فروید اولین کسی بود که اصطلاح ناخودآگاه را در روانکاوی به کار برد و روانکاوانی همچون یونگ نیز از این اصطلاح در تحلیل پدیده‌های شخصیتی سود بردند. با این حال نقطه نظرات فیلسوفان درباره ناخودآگاه به دلیل سلطه علم روانکاوی مغفول مانده است. فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مثل شوپنهاور و نیچه که بر فضای اندیشه در روزگار فروید سیطره داشتند و ایده آلیست‌های آلمانی مثل شلینگ و هگل که در همان دوران برای دستیابی به اهدافی دیگر از اصطلاح ناخودآگاه استفاده کردند. در این مقاله با مراجعه به آثار سه گروه ذکر شده به بیان تفاوت‌ها و اشتراکات آنها درباره ناخودآگاه میپردازیم.

کلیدواژه: ناخودآگاه، روانکاوی، نیچه، شوپنهاور، شلینگ، هگل

مقدمه

فلسفه افرادی مثل هگل فاصله زیادی از روانشناسی افرادی مثل فروید دارد. فیلسوفان از انتزاعی‌ترین مسائل آغاز میکنند و در تلاشند تا از محسوس‌پنداری معقولات و امور انتزاعی پرهیز کنند. در مقابل به نظر میرسد که اغلب روانشناسان، از علوم تجربی و جنبه‌های بدنی از جمله آزمایش بر روی سیستم عصبی و هورمون‌ها آغاز میکنند و از فلسفه و پرداختن به انتزاعات میهراسند. اما این دو علم در مسئله ناخودآگاه تلاقی می‌یابند.

مفهوم ناخودآگاه از زمان فروید به طور جدی در ادبیات روانکاوی ظهور کرد اما فیلسوفان قبل و بعد از او تعاریف مشابه یا متفاوت از مفهوم ناخودآگاه ارائه کرده‌اند. وجود این مسئله نزد برخی روانشناسان و نیز فیلسوفان این اجازه را می‌دهد که به مقایسه دیدگاه آنان اقدام کنیم. اما در مقام انتخاب افراد لازم است بدانیم که در همه مکاتب روانشناسی شاهد وجود این اصطلاح نیستیم. مثل آدلر که وجود ضمائر "نیمه‌آگاه" و "ناخودآگاه" را در انسان نفی کرد. همچنین لازم است در مقام مقایسه به مشابهت تاریخی توجه نماییم. از این رو، در این مقاله دیدگاه روانکاوانی آلمانی زبان قرن ۱۹ مثل فروید، یونگ و آدلر را

در مقابل همتایان فیلسوف آنها مثل نیچه، شوپنهاور، شلینگ و هگل قرار می‌دهیم. علت انتخاب این دوره و این جغرافیا تضارب فراوان آراء در حوزه ناخودآگاه، در این زمان و مکان است که در نوع خود نادر است.

در این زمینه مقالاتی با رویکرد تقابل دو نفر از اسامی مذکور به رشته تحریر درآمده است. کتب اختصاصی روانشناسی نیز به مقدمات و نتایج تعریف صاحب نظران این حوزه درباره ناخودآگاه پرداخته اما تعریف فیلسوفان از مفهوم ناخودآگاه تا حد زیادی مغفول مانده و نیازمند استخراج از آثار این فیلسوفان است. در این مقاله به دلیل کثرت نسبی اسامی به دنبال قیاس صرف تعاریف از ناخودآگاه و تحلیل اولیه آنها هستیم. ذکر پیش زمینه ها و نتایج تفصیلی این موضوع، از حوصله این بحث خارج است.

تعریف ناخودآگاه در روان‌شناسان آلمانی قرن ۱۹

برای بررسی تعریف ناخودآگاه از منظر روان‌شناسان آلمانی بهتر است از پدر علم روانکاوی، فروید آغاز کنیم که ناخودآگاه را با خودآگاه تعریف می‌کرد. او که در کتاب ایگو و اید^۱ خود درباره خودآگاه می‌گوید:

«اصطلاح خودآگاه کاملاً توصیفی است که بر مستقیم‌ترین و معین‌ترین خصوصیات ادراک دلالت دارد.» (فروید، ۱۳۹۴: ۱۴)
 (به نظر فروید یک اندیشه، هیچگاه همیشه خودآگاه باقی نمی‌ماند و این یک امر گذرا است. این خودآگاه تبدیل به ناخودآگاهی می‌شود که یا به آسانی قابل راهیابی به خودآگاه است و یا در لایه‌هایی عمیق رانده شده که به سختی به خودآگاه راه دارد. فروید در آخر می‌گوید: «آنچه را که نهفته است و تنها در مفهوم توصیفی - نه در معنای پویشی- ناخودآگاه است، پیش‌آگاه مینامیم و لفظ ناخودآگاه را برای آنچه به صورت پویا در ناخودآگاه سرکوب شده است نگاه میداریم» (فروید، ۱۳۹۴: ۱۷) از منظر او این ناخودآگاه چند ویژگی اصلی دارد:

۱. کاملاً حیوانی است.

۲. بخشی از آن میتواند وارد سطح هشیار شود.

۳. شامل مواردی که انسان آن را تایید نمیکند.

پس فروید باور داشت که ناخودآگاه یا ناهشیار دربرگیرنده تمام سابق‌ها، امیال یا غرایز است که خارج از آگاهی ما هستند، ولی اغلب کلمات، احساسات و اعمال ما را برانگیخته میکنند. (فیست و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۷)

فروید و یونگ دو همکار و روانکاو برجسته بودند که مهم‌ترین اختلاف آنها با چاپ مقاله روانشناسی ناخودآگاه در سال ۱۹۱۲ توسط یونگ ایجاد شد که بسیاری از ایده‌های فروید را نقد یا رد می‌کرد^۲. یونگ هم مثل فروید ذهن را دارای سه لایه میدانست با این تفاوت که یونگ به آنچیزی که فروید آن را نیمه هشیار میداند- که به آسانی قابل راهیابی به بخش خودآگاه است- قائل نیست. بلکه هرچیزی که داخل ذهن خودآگاه نیست را ناخودآگاه میداند. او ناخودآگاه را تقسیم به ناخودآگاه

^۱ The Ego and the Id

^۲ به کتاب روانشناسی ضمیر ناخودآگاه اثر کارل گوستاو یونگ اشاره دارد.

شخصی و ناخودآگاه جمعی می‌کند. از نظر یونگ موارد زیر تشکیل دهنده ناخودآگاه است که سه مورد اول مربوط به ناخودآگاه شخصی و مورد آخر ناخودآگاه جمعی را شامل می‌شود:

۱. خاطرات و حوادث فراموش شده
۲. خاطرات و حوادث ناگواری که سرکوب شده
۳. جنبه‌های غیر قابل قبول از منظر ما و دیگران
۴. خاطرات، اندیشه‌ها و تجربیات تمام گذشته‌های نوع بشر، حیوانات و گیاهان

تعریف ناخودآگاه در فیلسوفان آلمانی قرن ۱۹

الف: اگزیستانسیالیست‌ها

قبل از فروید بستر کشف ضمیر ناخودآگاه به واسطه اعتقاد به وجود اراده غیر عقلانی در آدمی در آثار اگزیستانسیالیست‌هایی چون نیچه، پاسکال، شوپنهاور، کیرکگورد و داستایوسفکی فراهم شده بود، اما نهایتاً توسط کشفیات و نظریات علمی او بود که به صورت یک نظریه علمی درآمد. (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۲۰)

به عنوان مثال نیچه ناخودآگاه را سطح عمیق‌تر آگاهی میدانست. در مدل نیچه ضمیر ناخودآگاه وجودی خودمختار دارد که میتواند بر خلاف آگاهی عمل کند. او تشخیص داد که ناخودآگاه زمینه گسترده‌تری نسبت به خودآگاه دارد و ما نمیتوانیم به آن دسترسی داشته باشیم با این حال بسیاری از اعمال ما را ناشی از امیال و غرایز ناخودآگاه میدانست. او معتقد بود همواره چیزی از ژرفای وجود ما سر برون می‌آورد چیزی که کاملاً متفاوت با اطلاعاتی است که در دسترس آگاهی قرار دارد. (مسگر هروی، ۱۳۸۵: ۱۶۴)

شوپنهاور دیگر فیلسوف اگزیستانسیالیست معتقد بود ناخودآگاه، همان اراده است که تحت تاثیر واقعیت خارجی قرار نمی‌گیرد. اما خود را در میل جنسی و "عشق به زندگی" در انسان نشان می‌دهد. هر دو اینها مظهر یک اراده اساسی برای زندگی هستند. (بروک، یانگ، ۱۹۹۴: ۱۸-۱۰۲)

شوپنهاور بر این باور بود که عقل نمیتواند به ناخودآگاه راه یابد و صرفاً از بررسی اراده‌هایمان میتوانیم بفهمیم که در ناخودآگاهمان چه میگذرد. او میگوید: «عقل چنان از تصمیمات واقعی و تصمیمات مخفی به میل خود محروم می‌ماند که گاهی اوقات تنها با جاسوسی و غافلگیری می‌تواند مانند غریبه‌ها آنها را بشناسد. و باید اراده را در عمل ابراز خود غافلگیر کند تا صرفاً مقاصد واقعی آن را کشف کند.» (شوپنهاور، ۱۸۴۴: ۲) در این راستا راه حل شوپنهاور بررسی تداوم روانی یا رفتار است که بیان اراده میباشد و ناخودآگاه شکاف‌های بین رفتارهای ارادی ما را پر میکند.

ب: ایده‌آلیستها

شلینگ از فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی بود که به پیروی از لایب نیتس به بحث درباره ناخودآگاه می‌پردازد اما آن را به دو معنا به کار می‌برد. معنای اول او همان «من مطلق» شلینگ است و معنای دوم ناخودآگاه همان ناخودآگاه بشری است، یعنی

آنچه فراتر از آگاهی بشر قرار دارد. تصور شلینگ از این ناخودآگاه در طول کار فلسفی او به تدریج در حال تغییر است. (محسن داوطلب، ۱۳۹۵: ۹۹) معنای اول را شلینگ در دوره اول فلسفه خود برای برداشتن شکاف بین ذهنیت و عینیت و معنای دوم را در دوره دومی و سومی - که دوره پایانی اندیشه وی می باشد - بیان کرد.

در دوره میانی و پایانی، قلمرو ناخودآگاه به مثابه زمینه‌ای غیرعقلانی توصیف می‌شود و این زمینه غیرعقلانی به مثابه بنیاد دین آغازین معرفی می‌گردد. او اینک در اسطوره‌ها بازتاب‌های این اصل غیر عقلانی را جستجو میکند. (محسن داوطلب، ۱۳۹۵: ۱۱۱)

هگل نهادها و عملکردهای اجتماعی زندگی اخلاقی را مبتنی بر ناخودآگاه میدانست. او در کتاب عناصر فلسفه حق خود به این موضوع می‌پردازد که خانواده بنیادی‌ترین، جامع‌ترین شکل شناخت را تشکیل می‌دهد که تجارب ما از خود، دیگران و جهان را ساختار می‌دهد و به ما اطلاع می‌دهد. او نشان می‌دهد که این شناخت تا آنجا که مهم است منحصر به فرد است. اساساً بدون اندیشه و ناخودآگاه است، بیشتر محصول روابط عاطفی است تا تأیید عقلی. بر این اساس میتوان فهمید که هگل ناخودآگاه را متشکل از ارزش‌های خانوادگی میداند که تاثیر عمیقی بر عملکرد اجتماعی فرد دارد.

موارد تشابه و تمایز میان دو علم

مساله‌ای که فیلسوف و روانکاو بر سر آن اشتراک دارد اعتباری بودن مفهوم ناخودآگاه و عدم وجود عینی آن است با این حال موارد دیگری نیز مورد توافق طرفین هست مثل اینکه ناخودآگاه ذهن از خودآگاه جدا است و ارتباط بین آنها سخت است. اما فیلسوفان این ارتباط را غیر ممکن میدانند یا نهایتاً راهیابی مستقیم ناخودآگاه به خودآگاه را قبول ندارند.

شوپنهاور و نیچه هم مثل فروید ظهور ناخودآگاه را از طریق اراده یا به عبارت دقیقتر اکثر فعالیت‌های ارادی ما میدانند با این تفاوت که فروید مفهوم نیمه هشیار را به عنوان مرز خودآگاه و ناخودآگاه جعل کرد تا راهی برای ارتباط خودآگاه و ناخودآگاه قرار دهد. در اندیشه فروید بخش‌هایی از خودآگاه ما به آسانی و بخش‌هایی به سختی وارد خودآگاه میشوند اما نیچه و شوپنهاور معتقد بودند که ناخودآگاه را به خودآگاه راه نیست مگر اینکه رفتارها و اراده‌هایمان که اغلب ناخودآگاه است را بررسی کنیم و با رمزگشایی از آنها نسبت به ناخودآگاهمان مطلع شویم.

زمانی که نیچه بیان میکند ناخودآگاه ما میتواند خلاف خودآگاه ما عمل کند به همان افکار و خاطراتی اشاره میکند که ذهن آن را سرکوب میکند. خاطرات تلخ یا شرم آور و یا افکاری که مورد قبول جامعه نیست، توسط خودآگاه ما سرکوب میشود چراکه آنها را نمی‌پسندیم اما از ناخودآگاه سر بر می‌آورد و در رفتار و اراده‌هایمان نمود می‌یابد. یونگ و فروید هم این موارد را در ناخودآگاه دخیل میدانند.

نیچه ناخودآگاه را سطح عمیق آگاهی میداند مثل کارهایی که برای ما بنا به هر دلیلی اعم از غریزه یا تکرار عادت شده و نیازی به تفکر درباره آنها نداریم. نیچه در مورد ناخودآگاه بودن افعال غریزی، موافقت کامل فروید و یونگ را دارد اما درباره عادات ناشی از تکرار، چنین برداشتی را نمیتوان از تعریف روانکاو نامبرده داشت.

شوپنهاور میل جنسی را از بروزات ناخودآگاه میدانست. همان موردی که فروید انحصارا و یونگ ضمنا آن را عامل تشکیل ناخودآگاه میدانست^۳ اما شوپنهاور هرگونه تاثیر خارجی بر ناخودآگاه را نفی میکرد که این حرف مورد قبول روانکاوان واقع نشد. آنها سرکوب‌های خانواده و جامعه را نیز در تشکیل ناخودآگاه دخیل میدانستند. هگل هم در این مورد نظرش به روانکاوان نزدیکتر است چراکه او معتقد است ناخودآگاه را عامل بیرونی باورهای خانواده میسازد.

اینکه خانواده و ارزش‌های آن تاثیر در ساخت ناخودآگاه دارند مورد قبول روانکاوان مذکور نیز هست اما آنها برخلاف هگل منبع ناخودآگاه را به آن محصور نمیکنند.

فروید ناخودآگاه را کاملا حیوانی میدانست. با اینکه حیوانی بودن یک امر به معنای غیر عقلایی بودن آن است اما اسطوره‌های غیرعقلانی-که شلینگ قائل به ناخودآگاه بودن آن است- را هم نمیتوان حیوانی دانست. همین قضیه برای اخلاقیات اجتماعی- که هگل آن را ناخودآگاه انسان میداند- نیز مطرح است. با اینکه میدانیم لزوما عقلانی نیست اما حیوانی هم نیست. با این حال این دو مورد را میتوان نزدیک به تعریف یونگ از ناخودآگاه جمعی دانست که یونگ سنت‌های بشری را ذیل آن مطرح میکند.

تحلیل موارد تشابه و تمایز

اشتراکات فیلسوفان اگزیستانسیالیست با روانکاوان بسیار بیشتر از ایده‌آلیست‌های آلمانی زبان بود چراکه این روانکاوان متأثر از اگزیستانسیالیسم بودند. اما وجه افتراق اصلی این دو گروه را میتوان در دسترسی خودآگاه به ناخودآگاه بدون واسطه دانست که روانکاوان بر آن مٌصر و فیلسوفان منکر آن بودند. روانکاوان در عمل چیزی را اثبات کردند که به آن نیاز داشتند و آن ورود ناخودآگاه به خودآگاه بود. آزمایشات تجربی آنها نیز موید همین امر بود. اگر نمیشد از خودآگاه، ناخودآگاه را استخراج کرد، دیگر شناخت و درمان بیماری‌های روانی با روش آسانی مثل هیپنوتیزم غیرممکن میشد. روانکاو مجبور به بررسی رفتار بیمار در درازمدت و تحلیل و بررسی آن، همچنین رمزگشایی از این رفتارها برای درک ناخودآگاه وی بود.

همانطور که ذکر شد فروید و یونگ هم مثل نیچه و شوپنهاور ظهور ناخودآگاه را در اراده انسان میدانستند بر این اساس میتوان فهمید که علت پسند اموری که نمیدانیم چرا میپسندیم ارتباط ناخودآگاه‌هایمان با هم است مثل موارد مطرود عرف که از خودآگاهمان میرانیم اما وقتی در اراده‌مان ظاهر میشوند ناخودآگاه فردی دیگر که سرکوبی مشابه ما را تجربه کرده با آن همذات‌پنداری میکند.

شلینگ و هگل با وجود تاکید شدیدشان بر عقل، مواردی را ملاحظه میکردند که از انسان رخ میداد اما عقلانی نبود مثل دین و باورهای اجتماعی که این فیلسوفان را دست به دامن مفهوم ناخودآگاه برای توجیه این موارد و خروج دایره این موارد از عقلانیت و خودآگاه بشری کرد.

نتیجه

^۳ همان عامل اختلاف یونگ با فروید که با کتاب روانشناسی ضمیر ناخودآگاه یونگ آشکار شد که فروید عامل غریزه جنسی را علت سرکوب‌هایی میدانست که ناخودآگاه را میسازد اما یونگ علت‌هایی مثل تجربه زیستی انسان، حیوان و گیاه را نیز دخیل میدانست.

ناخودآگاه مفهومی بود که روانکاوان از آن برای درک رفتارهای انسان استفاده کردند. تعیین قلمرو ناخودآگاه و تعریف آن کمک شایانی به آنها برای درک رفتار فردی و اجتماعی انسان و حل معضلات آنها کرد. امری که بدون کمک فیلسوفان آگزیستانسیالیست مثل نیچه و شوپنهاور محقق نمیشد. نیاز به درک رفتارهای انسان نیاز مشترک فلسفه و روانکاوی بود که این تاثیر علمی، منجر به پیشرفت هر دو علم شد. افزون بر این انگیزه‌ها و مستقل از دو جریان مذکور، اصطلاح ناخودآگاه کمک شایانی به حل خلا نظام های فلسفی مثل ایده‌آلیسم در شلینگ و هگل کرد.

منابع

- تیلیش، پل، (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، مراد فرهادپور، فضل الله پاکزاد، ۳، تهران: طرح نو
- هگل، فریدریش، ویلهلم، گئورک، (۱۴۰۱)، عناصر فلسفه ی حق، مهبد ایرانی طلب، ۸، تهران: قطره
- داوطلب، محسن، صانعی دره بیدی، محسن، (۱۳۹۵)، بررسی چگونگی شکل گیری و تطور مفهوم ناخودآگاه و نتایج آن در فلسفه شلینگ، نشریه شناخت، ۹، ۲، ۸۹-۱۱۳. magiran.com/p1960302
- رستمی، بهار، (۱۳۹۹)، بررسی تفاوت ناخودآگاه در نظریه‌ی رونکاوی فروید و یونگ، اولین همایش بین المللی مشاوره، اردبیل، <https://civilica.com/doc/1325899>
- فروید، زیگموند، (۱۳۹۴)، ایگو و اید: من و نهاد، امین پاشا صمدیان، ۱، تهران: پندار تابان
- فیست، جس، فیست، گرگوری، آن‌براتس، تامی (۱۴۰۰)، نظریه های شخصیت، یحیی سیدمحمدی، ۲۱، تهران: روان
- کریمی، یوسف، (۱۳۸۴)، روان‌شناسی شخصیت، ۱۵، تهران: انتشارات پیام نور
- مسعودرضا یوحناپی، (۱۳۹۹)، نقد و بررسی خودآگاه و ناخودآگاه از نگاه سارتر و فروید، نشریه آفاق علوم انسانی، ۴، ۳۸، ۸۱-۹۵. magiran.com/p2154596
- مسگر هروی، طاهره، ۱۳۸۵، نیچه، روان شناسی و اخلاق، «فلسفه تحلیلی»، ۳، ۲، ۱۴۳-۱۷۶
- Ciavatta, David V, (2010), Spirit, the Family, and the Unconscious in Hegel's Philosophy, New York: State University of New York Press
- Schopenhauer, Arthur, (1844), The World As Will And Representation, Volume 2. Trans. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1966
- Young C, Brook A, (1994), Schopenhauer and Freud, Int J Psychoanal, 75 (Pt 1):101-18

برهانی کوتاه علیه باور به پیشرفت

علی پیرحیاتی

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشگاه قم

pirhayatia@yahoo.com

چکیده

اسمیلنسکی (۲۰۲۲) در مقاله‌ای کوتاه به ارائه استدلالی به نفع باور به «پیشرفت اجتماعی» می‌پردازد. او «احتمال مرگ فرزند» را در میان مولفه‌های مختلف، عنصری تعیین‌کننده می‌داند و با توجه به اینکه این احتمال در دوران معاصر بسیار کاهش یافته‌است، بشر امروز را در وضعیتی بهتر نسبت به نسل‌های گذشته ارزیابی می‌کند. در مقاله‌ی حاضر، به نقد استدلال اسمیلنسکی می‌پردازم و تلاش می‌کنم نشان دهم روایت او از تفاوت میان دوره‌های تاریخی، ساده‌انگارانه است.

اسمیلنسکی (Smilansky 2022) در مقاله‌ای با عنوان «برهانی کوتاه به نفع باور به پیشرفت» می‌کوشد استدلالی مختصر به نفع باور به پیشرفت ارائه دهد، زیرا ادعاهای گسترده راجع به «پیشرفت اجتماعی» (چه در مقایسه‌ی جوامع گذشته با زندگی معاصر، چه در مقایسه‌ی جوامع فعلی با یکدیگر) اغلب با تردید و سوءظن شدید یا تمسخر مواجه می‌شود. او به زعم خود به مقابله با این نگرش رایج برمی‌خیزد و سعی می‌کند با تمرکز بر زندگی روزمره‌ی مردم به جای «پرداختن به گروه‌های حاشیه‌ای، شرایط حاد مانند جنگ، یا پرسش درباره‌ی آینده» نشان دهد که این نگرش صحیح نیست. او خاطر نشان می‌کند که درباره‌ی اینکه آینده ناگزیر بهتر خواهد بود و حتی پیشرفتی که حاصل شده ادامه خواهد یافت، نظری ندارد و صرفاً معتقد است «در حال حاضر، و برای برخی نسل‌ها، در جوامع پیشرفته‌ی اقتصادی، در مقایسه با وضعیت بشر تقریباً در طول تمام تاریخ، پیشرفت زیادی صورت گرفته است.»

او کار خود را با این پرسش آغاز می‌کند که «بدترین اتفاقی که می‌توان در زندگی تصور کرد چیست؟». صرفنظر از موقعیت‌های حاد مثل «شکنجه‌ی مداوم یا بازگشت بردگی گسترده»، اگر این پرسش در جامعه‌ی مدرن و پیشرفته مطرح شود، احتمالاً پاسخ

غالب، «از دست دادن فرزند» خواهد بود. اسمیلنسکی، از دست دادن فرزند را تراژیک‌ترین و ویرانگرترین رویدادی می‌داند که ممکن است برای انسان رخ دهد. بر خلاف رویداد از دست دادن والدین که به یک معنا «طبیعی» است، از دست دادن فرزند، غیرطبیعی و وحشتناک است. حال اگر تاریخ را مرور کنیم، درمی‌یابیم که در دوران گذشته، این رویداد بسیار متداول و مورد انتظار بود و احتمال مرگ فرزند حتی به پنجاه درصد می‌رسید. به این ترتیب استدلال امیلانسکی به صورت زیر است:

(الف) هیچ چیز مهم‌تر از مرگ فرزند نیست.

(ب) از دست دادن فرزند در حال حاضر در یک جامعه‌ی پیشرفته‌ی مدرن بسیار بعید است.

(ج) این رویداد در جوامع گذشته عادی بود.

نتیجه: دلیل روشنی برای اعتقاد به پیشرفت و اهمیت آن داریم.

اسمیلنسکی سپس به چند اشکال احتمالی پاسخ می‌دهد. یکی از نقدها این است که در گذشته مردم انتظار شرایطی غیر از این را نداشتند و به اندازه‌ی ما مدرن‌ها از مرگ کودکان دردم‌نمی‌شکستند. اسمیلنسکی در پاسخ می‌گوید که دو برداشت از پیشرفت می‌توانیم داشته باشیم. اول اینکه آیا من (کم‌وبیش در وضعیتی که اکنون دارم) ترجیح می‌دهم در مقطعی در گذشته زندگی کنم. او تأکید دارد که در چارچوب بحث حاضر، مطمئناً پاسخ به این سؤال اول «نه» است یعنی ما نمی‌خواهیم در موقعیتی قرار بگیریم که تقریباً مطمئن هستیم یک یا چند فرزند را از دست می‌دهیم. پس باید بپذیریم که امروز را با همه‌ی ایراداتش ترجیح می‌دهیم، مگر اینکه فکر کنیم چیزی مهم‌تر از سلامتی و زندگی فرزندانمان وجود دارد. از این نظر، آنچه مردم در گذشته در مورد مرگ فرزندان احساس می‌کردند موضوعیت ندارد. نگاه دوم به پیشرفت این است که بپرسیم آیا افرادی که نماینده‌ی مقطعی در گذشته هستند، به طرز رشک‌آمیزی وضعیت بهتری از من داشته‌اند یا خیر. اینجا خودم را (همانطور که اکنون هستم) تصور نمی‌کنم که به جامعه‌ای گذشته منتقل شده‌ام، بلکه جذابیت جای آن‌ها بودن را در نظر می‌گیرم. اسمیلنسکی معتقد است حتی با توجه به این تفسیر دوم که پیچیده‌تر است، انکار اینکه به لحاظ تاریخی پیشرفتی وجود داشته است، دشوار خواهد بود. در صورت انکار، استدلالمان به این صورت خواهد بود که حتی با اینکه قبلاً مردم به طور مرتب پیش‌بینی می‌کردند که حدود نیمی از فرزندانمان در سنین پایین خواهند مرد، وضعیتشان بهتر بود؛ دلیمان هم فقط این است که به اندازه‌ی ما به این از دست دادن اهمیت نمی‌دادند. چنین استدلالی نشان می‌دهد ما مدرن‌ها در مقایسه با اجدادمان چقدر خوش‌شانس هستیم، زیرا زندگی آنها به گونه‌ای بود که از نظر عاطفی توان این را نداشتند که به اندازه‌ی ما به کودکانشان اهمیت دهند. اسمیلنسکی خاطرنشان می‌کند که گاهی شاید جذابیت برخی از جنبه‌های گذشته را برای افرادی که در آن زمان زندگی می‌کرده‌اند ببینیم، اما بهای زندگی در آن گذشته، مستلزم بی‌تفاوتی نسبت به از دست دادن فرزندان است. او در پایان اظهار می‌دارد که هیچ‌کدام از جنبه‌های زندگی معاصر در جوامع پیشرفته را که شاید نسبت به گذشته وضعیت بدتری داشته باشند نمی‌شود با تجربه‌ی از دست دادن فرزندان و ترس دائمی از این امر مقایسه کرد. لذا مثلاً «ابتدال بیشتر در برخی جهات، انواع خاصی از تنش‌های تشدید شده در زندگی روزمره‌ی ما، یا آلودگی محیط‌زیست» را که ویژگی‌های دوران ما هستند اصولاً نمی‌توان با از دست دادن فرزند مقایسه کرد و اگر بپذیریم که از دست دادن یک کودک به طور منحصر به فرد، بسیار زیاد و غیرقابل مقایسه بد است، آنگاه واقعیت پیشرفت آشکار می‌شود.

در ادامه‌ی مقاله‌ی حاضر به نقدِ رویکردِ اسمیلنسکی می‌پردازم:

۱. اسمیلنسکی معتقد است باور به پیشرفت، اعتقاد رایج نیست، اما به نظر می‌رسد دقیقاً برعکس این امر صادق باشد. عموم انسان‌ها هنگامی که با روایتِ جوامع گذشته یا گزارش جوامع ابتدایی معاصر روبرو می‌شوند، پیش‌فرضشان این است که این جوامع عقب‌مانده بوده یا هستند. نکته‌ی دیگر اینکه افراد حداقل معتقدند ما مدرن‌ها «می‌دانیم» ایدئال جامعه چیست، هرچند که نتوانیم آن را در عمل اجرا کنیم، حال آنکه جوامع گذشته اصولاً نمی‌دانستند وضعیت ایدئال جامعه کدام است و در نوعی حماقت بسر می‌بردند. مثلاً ما می‌دانیم که حکومت باید توسط مردم تعیین شود، می‌دانیم که زن و مرد حقوق برابر دارند و می‌دانیم که هیچ انسانی نباید برده باشد، اما گذشتگان از این «حقیقت‌ها» هیچ درکی نداشتند. همین پیش‌فرض «دانش راجع به وضعیت ایدئال» را می‌توان از مهم‌ترین نشانه‌های باور رایج به پیشرفت دانست.

۲. اسمیلنسکی، چند بار در مقاله‌ی خود به جوامع «پیشرفته»^۱ اشاره می‌کند و منظور او همین جوامع غربی توسعه‌یافته است. او برای مفهوم «پیشرفت» به معنای پیشرفت اجتماعی و تاریخی هم همین کلمه را به کار می‌برد. لذا به نظر می‌رسد پیشاپیش تکلیفش با مفهوم پیشرفت مشخص است و جوامع توسعه‌یافته را «پیشرفته» می‌داند، حال آنکه باید به‌طور خاص در این مقاله، از به کار بردن کلمه‌ی «پیشرفت» به صورت پیش‌فرض خودداری می‌کرد.^۲

۳. مهم‌ترین چالش برای موضع اسمیلنسکی همان نقدی است که خود مطرح می‌کند و آن اینکه نگاه گذشتگان به مسئله‌ی مرگ فرزندان متفاوت بود. به نظر من، اسمیلنسکی پاسخی مبتذل به این چالش می‌دهد. او می‌گوید اگر بگوییم گذشتگان از ما بهتر بودند، در واقع گفته‌ایم آنها برای بی‌تفاوتی‌شان نسبت به مرگ فرزندان‌شان وضعیت بهتری نسبت به ما داشتند و زندگی آنها به‌گونه‌ای بود که نمی‌توانستند از نظر عاطفی به اندازه‌ی ما دغدغه‌مند باشند. این تفسیری عجیب از موقعیت متفاوت ما و نسل‌های گذشته است. سعی می‌کنم با مثالی نشان دهم که اسمیلنسکی چگونه مسئله را وارونه جلوه داده است. فرض کنیم ما به‌گونه‌ای فراعادی از وضعیت خلاف واقع فرد الف و فرد ب مطلع هستیم. هر دو فرد دارای فرزند هستند. ما می‌دانیم که اگر الف فرزند خود را از دست دهد، طاقت این داغ را نخواهد داشت و به مرگ خودخواسته تن خواهد داد یا دچار افسردگی شدید خواهد شد، اما فرد ب پس از مرگ فرزندش، زندگی را، با وقفه‌ای نسبتاً کوتاه، کم‌وبیش همچون گذشته ادامه می‌دهد. حال آیا می‌توان گفت فرد الف اکنون نسبت به ب وضعیت بهتری دارد یا فرد عاطفی‌تری است یا بیشتر دغدغه‌ی فرزندش را دارد؟ فرد ب هم ممکن است به‌اندازه‌ی فرد الف به فرزندش اهمیت بدهد و او را دوست بدارد، اما به دلایل گوناگون بتواند داغ دوری فرزند را تحمل کند. اتفاقاً در شرایطی که این دو فرد دارند، به نظر می‌رسد فرد الف به کمک نیازمند است. پس روایت دیگر راجع به تفاوت ما و گذشتگان نسبت به فرزندانمان این است که آنها امیدها و انگیزه‌های بیشتری برای زندگی داشتند و می‌توانستند مرگ فرزند را تحمل کنند. شاهد تجربی به نفع این نگاه آن است که مسئله‌ی بی‌معنایی زندگی به صورتی که امروز در جوامع توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته وجود دارد، در گذشته وجود نداشت. خودکشی از روی نومیدی (یا به‌طور کلی خودکشی در وضعیت رایج کنونی) پدیده‌ای مدرن است (Barbagli, 2015: 21).

¹ advanced

^۲ البته او عبارت «جوامع پیشرفته از نظر اقتصادی» (economically advanced) را هم در مقاله خود ذکر می‌کند، اما تصریح نمی‌کند که منظورش از جوامع «پیشرفته» دارای قید اقتصادی است.

۴. با توجه به اینکه خصوصاً در جوامع توسعه‌یافته، بیش از نیمی از افراد تماماً بچه‌دار نمی‌شوند، لذا معیار مورد نظر اسمیلنسکی اصولاً برای نیمی از افراد بلا‌موضوع است. روند تغییرات اجتماعی نیز نشان می‌دهد این عدم موضوعیت رو به افزایش است. این چشم‌انداز دیگری است که استدلال اسمیلنسکی را تضعیف می‌کند، زیرا به نظر می‌رسد معیار ما برای پیشرفت باید اکثریت انسان‌ها را درگیر کند. از طرف دیگر، با همین شرایطی که اسمیلنسکی مطرح می‌کند، ممکن است بسیاری از افراد که نمی‌خواهند بچه‌دار شوند، زندگی در گذشته را انتخاب کنند، خصوصاً که می‌توان گفت برخی مسائل بحرانی دوران معاصر مثل شغل، مسکن و محیط‌زیست در گذشته وجود نداشت.

۵. به نظر می‌رسد مسئله‌ی جلوگیری از مرگ تصادفی فرزندان (انسان‌ها) مسئله‌ای نسبتاً فنی باشد و نتوان آن را با «پیشرفت» که باید واجد نوعی ارزش انسانی باشد، سازگار کرد، به این معنا که ما با پیشرفت‌های فنی یا با ایجاد تغییر در ژنتیک انسان می‌توانیم احتمال مرگ را کاهش دهیم. حتی قابل تصور است که ما در مدتی کوتاه یا تصادفاً به نوعی اصلاح ژنی دست پیدا کنیم که احتمال مرگ را بسیار کاهش دهد. بنابراین، تاکید بر این معیار به‌عنوان معیار پیشرفت، چندان قانع‌کننده نیست، زیرا نمی‌توان مستقیماً برای آن ارزش اخلاقی و انسانی قائل شد. همان‌طور که احتمال کاهش مرگ فرزند در میان حیوانات را نمی‌توان پیشرفت نامید، به نظر می‌رسد باید در این بحث به معیارهای دیگری پرداخت که انسان را از جنبه‌های حیوانی‌اش جدا می‌کند (مثل ارتقای اخلاق و فرهنگ و ادب و هنر). در نظر بگیریم که جامعه‌ای از نظر اخلاقی بسیار ارتقا یافته باشد، اما احتمال مرگ تصادفی در آن بالا باشد. به نظر می‌رسد چنین جامعه‌ای نسبت به شرایطی که اخلاق در جامعه روبه‌زوال است، اما احتمال مرگ تصادفی بسیار پایین است، برتر باشد. اسمیلنسکی تنها با تکیه بر یک شاخص، نتیجه می‌گیرد که می‌توان به پیشرفت باور داشت، زیرا این شاخص را در قیاس با شاخص‌های دیگر، بسیار تعیین‌کننده در نظر می‌گیرد، حال آنکه با توصیف وضعیت‌های دیگر می‌توان نشان داد که چنین نیست. کم‌شدن احتمال مرگ فرزندان نمی‌تواند مهم‌ترین معیار یا از مهم‌ترین معیارها برای پیشرفت اجتماعی باشد. وضعیتی را در نظر بگیریم که در آن احتمال مرگ تصادفی فرزندان (مرگ ناشی از بیماری و حادثه) نزدیک به صفر است، اما احتمال خودکشی بسیار بالاتر است یا جنگ‌های اقتصادی و سیاسی در جای‌جای جهان در جریان است. در این صورت، از دست دادن یا ندادن فرزندان در حاشیه خواهد بود.

۶. اسمیلنسکی پیشرفت را به‌صورت امری سوژکتیو تعریف می‌کند، از دو حیث: اول اینکه می‌پرسد که آیا ما می‌خواهیم جای گذشتگان باشیم یا خیر و این قضاوتی سوژکتیو است. قضاوت ما در هر حال نمی‌تواند همه‌ی جوانب را در نظر بگیرد و معیاری عینی نیست. هر کسی ممکن است در این قضاوت، فرزند خود یا در صورت نداشتن فرزند، نسبت خود با پدر و مادرش را در نظر بگیرد و پاسخ منفی دهد. این پاسخ لزوماً متأثر از احساسات خواهد بود. دوم اینکه اسمیلنسکی بر درد از دست دادن فرزند تاکید می‌کند و نه خود از دست دادن فرزند. در این مورد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد: اگر ما با کشف یک داروی خاص یا دستیابی به روشی برای پاک کردن حافظه، بتوانیم درد از دست دادن فرزند را کاهش دهیم، آیا به پیشرفت فوق‌العاده‌ای دست یافته‌ایم؟ اگر طبق تفسیر اسمیلنسکی پیش رویم باید جواب مثبت دهیم، حال آنکه شهوداً پاسخ این پرسش از سوی اکثر ما مثبت نیست.

مهم‌ترین نقد من به اسمیلنسکی، اشاره به بی‌معنایی زندگی و فراگیر شدن خودکشی در دوران معاصر (نقد سوم) است. به باور من، انسان‌هایی که بسیار بیش از پیشینیانشان تصمیم می‌گیرند به زندگی خود پایان دهند، نمی‌توانند در وضعیت بهتری نسبت

به آنها قرار داشته باشند. لذا بر این نکته تاکید می‌کنم که نمی‌توان یک معیار واحد تعیین‌کننده در این بحث ارائه داد، اما اگر بخواهیم نسامحاً تنها یک معیار را انتخاب کنیم، من «زندگی دوستی» (مفهوم مقابل گرایش به خودکشی) را انتخاب می‌کنم و از آنجا که «زندگی دوستی» در دوران ما به‌طور قابل توجهی کاهش یافته‌است، به‌سختی می‌توانم بپذیرم که بشر امروز نسبت به گذشته پیشرفت کرده باشد.

منابع

- Barbagli, Marzio (2015), *Farewell to the World : A History of Suicide*, Lucinda Byatt (tr.), Malden: Polity Press
- Smilansky, Saul. (2022). A SHORT ARGUMENT FOR BELIEF IN PROGRESS. *Think*, 21(60), 51-56. doi:10.1017/S1477175621000324

پارادوکس‌های سمتیکی و منطق‌های فراسازگار

سیاوش احمدزاده

دانشجو دکتری فلسفه-منطق دانشگاه تربیت مدرس

seiavash.ahmadzadeh@gmail.com

چکیده

منطقدانان طرفدار نظریه‌های فراسازگار باور دارند که با قبول تناقض در نظریه و در عین حال جلوگیری از تریویال شدن نظریه می‌توان بسیاری از شهودهای عرفی را از جمله در مورد صدق حفظ کرد. در این مقاله با اعمال چارچوب فراسازگانه بر روی حساب پنانو نشان خواهیم داد که این نظریه‌ها با چنان مشکلاتی روبرو هستند که عملاً باید در حوزه‌ی سمتیک آن‌ها را بدرد نخور تلقی کرد.

مقدمه

نظریه‌های فراسازگار به نظریه‌هایی گفته می‌شوند که بعضی از تناقض‌ها در آن‌ها پذیرفته می‌شود اما چنین نیست که هر جمله‌ای در زبان آن نظریه اثبات‌پذیر باشد. ادعای کلی طرفداران نظریه‌های فراسازگار این است که وجود تناقض‌ها در نظریه‌های علمی و فلسفی اجتناب‌ناپذیر است و بنابراین باید برخی قواعد و اصول منطق را به گونه‌ای تغییر داد که در عین حال که جمله‌های پارادوکسیکال در آن‌ها برقرار هستند، هم خودشان و هم نقیضشان، چنین نباشد که با قاعده‌ی انفجار، از تناقض هر چیزی نتیجه گرفته می‌شود، تمام جمله‌های دیگر زبان نیز اثبات شود.

یکی از نظریه‌هایی که منطقدانان فراسازگار به عنوان انگیزه‌ای برای پذیرش فراسازگاری به آن ارجاع می‌دهند نظریه‌ی صدق عرفی¹ است. طرفداران نظریه‌ی صدق عرفی ادعا دارند شهود افراد از محمول صدق این است که در زبان تنها یک محمول برای صدق داریم و این محمول را اگر با T نشان دهیم برای هر جمله‌ی زبان همانند A باید داشته باشیم $A \leftrightarrow T(A)$ که

¹ Naïve truth theory

A^1 نامی برای جمله A در زبان است (Priest & Tanaka & Weber, 2002). $A \leftrightarrow T(A^1)$ را شمای نامقید صدق می‌نامیم.

ایده‌ی صدق عرفی این است که برای به دست آوردن جمله‌های صادق هر نظریه‌ای شمای نامقید صدق را به اصول آن نظریه اضافه می‌کنیم و از روی آن جمله‌های صادق، یعنی جمله‌هایی که محمول T بر آن‌ها حمل می‌شود را با اثبات به دست می‌آوریم. اگر به نظریه‌ی حساب پئانو بر پایه‌ی منطق کلاسیک شمای نامقید صدق را اضافه کنیم نظریه تریویال می‌شود بنابراین منطقدان کلاسیک اصل صدق عرفی را رد می‌کند. از سوی دیگر منطقدانان فراسازگار دو منطق LP و BX را به عنوان منطق‌های مناسب برای نظریه‌ی صدق عرفی معرفی کرده‌اند و نشان می‌دهند که حتی اگر جمله‌های پارادوکسیکال همانند جمله‌ی دروغگو و یا کری را به همراه شمای نامقید صدق به آن‌ها اضافه کنیم نظریه تریویال نخواهد شد.

در این مقاله محمول صدق عرفی را به اصول حساب پئانو بر پایه‌ی منطق‌های LP و BX اضافه می‌کنیم و نشان می‌دهیم نظریه‌های بدست آمده هیچ کدام رضایت بخش نیستند. برای نشان دادن محدودیت استنتاجی سیستم بر پارادوکسی به نام کری^۲ تمرکز خواهیم کرد که نظریه‌ی فراسازگار برای جلوگیری از تریوال شدن توسط باید قدرت استنتاجی خود را پایین آورد.

پارادوکس کری به دسته‌ی پارادوکس‌های خودارجاعی^۳ تعلق دارد که در آن‌ها جمله‌ی پارادوکسیکال چیزی در مورد خودش بیان می‌کند. از شناخته‌شده‌ترین این پارادوکس‌ها می‌توان به پارادوکس دروغگو در حوزه سمنتیک و پارادوکس راسل در نظریه‌ی مجموعه اشاره کرد. شاخصه‌ی مشترک همه‌ی پارادوکس‌هایی که به نام «پارادوکس کری» شناخته می‌شوند این است که به نحوی با مفاهیمی از قبیل شرط، نتیجه می‌دهد، بدست می‌آید و ... در فرم عملگری یا فرم محمولی مرتبط است (Shapiro, Beall, 2021).

قضیه نقطه ثابت: در نظریه‌ی T که توسیعی از حساب پئانو است به ازای هر محمول تک موضعی با یک متغیر آزاد مانند

$$\vdash_{\mathcal{T}} A \leftrightarrow \varphi(A^1) \text{ وجود دارد که}$$

اگر قواعد منطق کلاسیک برقرار باشند قضیه‌ی نقطه ثابت اثبات می‌شود و استدلال زیر را برای اثبات یا بیان^۴ جمله‌ی پارادوکسیکال کری خواهیم داشت:

1) $\vdash A \leftrightarrow (T(A^1) \rightarrow B)$	لم قطری سازی (جانشینی ^۵)
2) $T(A^1) \vdash T(A^1)$	فرض
3) $\vdash T(A^1) \leftrightarrow A$	شاکله‌ی صدق
4) $\vdash T(A^1) \rightarrow A$	حذف عطف (3)
5) $T(A^1) \vdash A$	وضع مقدم (2) و (4)
6) $\vdash A \rightarrow (T(A^1) \rightarrow B)$	حذف عطف (1)
7) $T(A^1) \vdash T(A^1) \rightarrow B$	وضع مقدم (5) و (6)
8) $T(A^1), T(A^1) \vdash B$	وضع مقدم (2) و (7)

² curry

³ Self-reference

⁴ assertion

^۵ اگر به جای $T(A^1) \rightarrow B$ عبارت $\neg T(A^1)$ جانشین شده بود پارادوکس دروغگو بدست می‌آمد.

9) $T(\neg A) \vdash B$	انقباض (8)
10) $\vdash T(\neg A) \rightarrow B$	معرفی شرطی (9)
11) $\vdash (T(\neg A) \rightarrow B) \rightarrow A$	حذف عطف (1)
12) $\vdash A$	وضع مقدم (10) و (11)
13) $\vdash A \rightarrow T(\neg A)$	حذف عطف (3)
14) $\vdash T(\neg A)$	وضع مقدم (12) و (13)
16) $\vdash B$	وضع مقدم (9) و (14)

و این یعنی هر فرمولی که در زبان نظریه بیان شود قضیه نظریه خواهد بود. برای متوقف کردن این استدلال باید یکی از قاعده‌های وضع مقدم و یا معرفی شرطی و یا انقباض را از کار انداخت. منطق‌دان‌های فراسازگار همچون پریست (Priest, 2002) و بیل (Beall, 2009) باور دارند قاعده‌ی معرفی شرطی (CP) را باید کنار گذاشت.

نظریه‌ی عرفی صدق بر پایه‌ی منطق LP

منطق LP با جدول ارزش زیر شناخته می‌شود (Priest, 2002):

\neg	
t	f
b	b
f	t

\wedge	f	b	t
f	f	f	f
b	f	b	b
t	f	b	t

\vee	f	b	t
0	f	b	t
b	b	b	t
t	t	t	t

\rightarrow	f	b	t
f	t	t	t
b	b	b	t
t	f	b	t

ادات \neg و \vee را به

می‌توان

عنوان پایه در نظر گرفت و بقیه ادات را از روی آن به همان شیوه‌ی کلاسیک تعریف کرد. همچنین ارزش جملات حاوی سورها نیز به صورت زیر به دست می‌آید:

$$\forall x(\varphi(x)) = \begin{cases} 1 \text{ iff } \varphi(a) = 1 \text{ for every } a \in D \\ 0 \text{ iff } \varphi(a) = 0 \text{ for some } a \in D \\ \frac{1}{2} \text{ o. t} \end{cases}$$

$$\exists x(\varphi(x)) = \begin{cases} 1 \text{ iff } \varphi(a) = 1 \text{ for some } a \in D \\ 0 \text{ iff } \varphi(a) = 0 \text{ for all } a \in D \\ \frac{1}{2} \text{ o. t} \end{cases}$$

(برای فرمول‌های با تعداد متغیر بیشتر نیز به سادگی می‌توان تعریف را گسترش داد).

همچنین تعریف‌های زیر را درباره‌ی استنتاج معنایی در LP داریم:

$$\models_{LP} \varphi \text{ iff } I(\varphi) = t \text{ or } b \text{ for all } I$$

$$\Delta \models_{LP} \varphi \text{ iff } I(\theta) = t \text{ or } b \text{ for all } \theta \in \Delta \text{ then } I(\varphi) = t \text{ or } b$$

در جدول ارزش فوق t را به معنی صادق، f را به معنی کاذب و b را به معنی هم صادق و هم کاذب در نظر بگیرید.

در نگاه اول منطق LP بسیار مطلوب به نظر می‌رسد زیرا می‌توان نشان داد تمام قضیه‌های منطق کلاسیک قضیه‌ی LP هستند و برعکس، نگاه کنید به (Priest, 2002). اگر سمتیک کلاسیک را داشته باشیم در صورت برقراری جمله‌ی پارادوکسیکال $(A \leftrightarrow (A \rightarrow B))$ ارزش B همواره برابر t خواهد بود اما در سمتیک LP می‌توان ارزش‌دهی‌ای پیدا کرد که هم جمله‌ی پارادوکسیکال در آن برقرار باشد و هم ارزش B برابر با f باشد به این صورت که $v(A) = b$ و $v(B) = 0$. پس پارادوکس کری LP را تریویال نمی‌کند. اگر بخواهیم از دید نظریه برهان نیز به پارادوکس نگاه بیندازیم خواهیم دید که گام‌های شامل وضع مقدم در استدلال پارادوکسیکال برقرار نخواهد بود و بنابراین استدلال پیش نخواهد رفت. این استدلال اصلی طرفداران فراسازگاری برای حمایت از منطق LP در برابر منطق کلاسیک در مواجهه با پارادوکس کری است.

با این حال منطق LP منطق چندان مناسبی به نظر نمی‌رسد زیرا از این که تمامی قضیه‌های منطق کلاسیک در LP نیز نتیجه می‌شوند نمی‌توان نتیجه گرفت که قدرت استنتاجی آن نیز به اندازه‌ی سیستم کلاسیک است. در LP استنتاج‌های زیر نامعتبر هستند:

- 1) $A \wedge \neg A \vdash B$
- 2) $A \rightarrow B, B \rightarrow C \vdash A \rightarrow C$
- 3) $A, \neg A \vee B \vdash B$
- 4) $A \rightarrow B, \neg B \vdash \neg A$
- 5) $(A \rightarrow B) \wedge \neg B \vdash \neg A$
- 6) $A \rightarrow (B \wedge \neg B) \vdash \neg A$
- 7) $A, A \rightarrow B \vdash B$

به سادگی می‌توان برای هر کدام از آن‌ها مدل نقض ارائه داد. به عنوان مثال برای (7) ارزش A را برابر با b و ارزش B را برابر با f بگیرید. در این صورت با توجه به جدول ارزش LP ارزش $A \rightarrow B$ برابر b خواهد بود. در نتیجه مقدمات برقرار خواهند بود اما نتیجه نه.

نداشتن قاعده‌ی وضع مقدم در مورد ادات شرطی LP باعث می‌شود اگر اصل‌های دیگر نظریه‌های دیگری همچون اصل‌های PA یا اصل‌های مربوط به صدق را به نظریه برهان آن اضافه کنیم نتوانیم از آن‌ها قضیه‌های بسیار ساده‌ی حساب و سمتیک را نیز به دست آوریم. به همین جهت پرست تصمیم می‌گیرد که سیستم فراسازگار قوی‌تری که بتوان در آن نوعی شرطی داشت که قاعده‌ی وضع مقدم در مورد آن برقرار باشد بسازد. سیستم پرست از منطق B ، که از آن به عنوان پایه‌ی منطق‌های ربطی نام برده می‌شود^۶، به اضافه‌ی اصل طرد شق ثالث ساخته می‌شود.

نظریه‌ی عرفی صدق بر پایه‌ی منطق BX

منطق BX شامل اصول موضوعه و قاعده‌های زیر می‌شود: (Priest, 2002):

- A1) $A \rightarrow A$
- A2) $A \rightarrow A \vee B$
- A3) $B \rightarrow A \vee B$

^۶ نگاه کنید به (Read, 1988)

- A4) $A \wedge B \rightarrow A$
 A5) $A \wedge B \rightarrow B$
 A6) $\neg\neg A \leftrightarrow A$
 A7) $A \wedge (B \vee C) \rightarrow (A \wedge B) \vee (A \wedge C)$
 A8) $(\neg A \vee \neg B) \leftrightarrow \neg(A \wedge B)$
 A9) $(\neg A \wedge \neg B) \leftrightarrow \neg(A \vee B)$
 A10) $(A \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow B \wedge C)$
 A11) $(A \rightarrow C) \wedge (B \rightarrow C) \rightarrow (A \vee B \rightarrow C)$
 A12) $A \vee \neg A$
 A13) $\forall x A \rightarrow A \left(\frac{t}{x} \right)$
 A14) $A \left(\frac{t}{x} \right) \rightarrow \exists x A t$
 A15) $(A \wedge \exists x B) \rightarrow \exists x (A \wedge B)$
 A16) $\forall x (A \vee B) \rightarrow (A \vee \forall x B)$
 A17) $\forall x (A \rightarrow B) \rightarrow (\exists x A \rightarrow B)$
 A18) $\forall x (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow \forall x B)$
 R1) $\frac{A, B}{A \wedge B}$
 R2) $\frac{A, A \rightarrow B}{A}$
 R3) $\frac{A \rightarrow B}{\neg B \rightarrow \neg A}$
 R4) $\frac{A \rightarrow B \quad C \rightarrow D}{(B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow D)}$
 R5) $\frac{A}{\forall x A}$

در این جا از اثبات سازگاری BX و BXT (به اضافه شمای نامقید صدق) صرف نظر می‌کنیم.^۷

اولین مشکل منطقی‌های فراسازگار به اثبات قضیه‌ی نقطه ثابت برمی‌گردد. منطق‌های فراسازگار چون اجازه نمی‌دهند از تناقض هر چیزی نتیجه شود به نوعی معیار مرتبط بودن مقدمات و نتیجه را در استنتاج وارد می‌کنند. منطق‌های آن‌ها بنابراین عضوی از خانواده‌ی منطق‌های ربط خواهد بود. اگر اصول حساب در منطق ربط صورتبندی شود به آن حساب ربطی می‌گویند و معمولاً با $R\#$ نمایش می‌دهند. در منطق R می‌توان نشان داد که برای هر فرمول عضو زبان حساب مانند A داریم $A \vee \neg A$. بقیه‌ی اصل‌های مربوط به BX ، غیر از X ، اصل‌های R نیز هستند و بنابراین اگر $R\#$ نتواند چیزی را اثبات کند $BX\#$ نیز نخواهد توانست.^۸ اجازه دهید به زبان $R\#$ و $BX\#$ ثابت زیر را با قواعد زیر به سیستم اصل موضوعی اضافه کنیم:

$t \rightarrow A \dashv\vdash A$	$t - definition$
----------------------------------	------------------

و f را به صورت $\neg t$ تعریف کنیم خواهیم داشت: $PA \vdash A \Rightarrow R\# \vdash A \vee f$. پس BX که از سیستم R ضعیف‌تر

است توانایی اثبات قضیه‌های حساب را تنها به صورت مشابه $R\#$ خواهد داشت.

^۷ نگاه کنید به (Priest, 2002) یا (Beall, 2009)

^۸ هر چند می‌توان نشان داد قدرت استنتاجی این دو سیستم حسابی دقیقاً برابر است اما به دلیل طولانی بودن اثبات در این جا آورده نمی‌شود.

مشکل دیگری که باید در نظر داشت این است که طرفداران نظریه‌های فراسازگار هنوز نتوانسته‌اند نشان دهند توابع بازگشتی در آن‌ها نمایش‌پذیر هستند و بنابراین نمی‌توانند نشان دهند نظریه‌ی آن‌ها قادر به اثبات قضیه‌ی نقطه ثابت است. پس نمی‌توانند ادعا کنند که نظریه‌ی آن‌ها خود جمله‌های دروغگو و کری را اثبات می‌کند. در نتیجه می‌توان اعتراض کرد که نظریه‌ی منطقدان فراسازگار اساساً سازگار است زیرا جمله‌ی کری و دروغگویی در آن اثبات نشده است که پارادوکسی در آن ایجاد شده باشد و ناسازگار شوند. طرفدار نظریه‌ی فراسازگار در جواب می‌تواند بگوید شاید نتوان جمله‌ی پارادوکسیکال را در نظریه‌ی فراسازگار اثبات کرد اما مزیتی که نسبت به منطق کلاسیک دارد این است که فرض برقرار بودن چنین جمله‌ای منطق را تریویال نمی‌کند. اما قضاوت ما درباره‌ی یک نظریه نه بر اساس وضعیت فرض‌ها (چیزهایی که در خود نظریه نیستند) بلکه بر اساس قضیه‌های آن است (چیزهایی که برای ما آشکار می‌کند) و در مورد قضیه‌ها به سادگی می‌توان ادعا کرد که منطق کلاسیک نسبت به فراسازگار ارجحیت بسیار بیشتری دارد. از سوی دیگر نیز فرض کردن همزمان شمای نامقید صدق و جمله‌ی دروغگو همان فرض کردن تناقض است و منطقدان کلاسیک می‌تواند معترض شود که فرض تناقض اساساً فرض اشتباهی است.

اما اگر فرض کنیم جمله‌ی دروغگو در $BXT\#$ برقرار است یا روزی ثابت شود که تمام قضیه‌های PA از جمله قضیه‌ی نقطه ثابت در آن اثبات می‌شود، هر چند نامحتمل است، باز هم منطقدان فراسازگار با چالشی جدی مواجه خواهد شد. یکی از انتظارات بسیار مهم از هر نظریه‌ی صدق عرفی‌ای، از جمله $BXT\#$ ، این خواهد بود که اثبات کند هر چیزی که در نظریه اثبات‌پذیر است صادق نیز است (قضیه‌ی صحت) و این عدم نیاز به فرازبان یکی از انگیزه‌های اصلی برای دفاع از نظریه‌ی صدق عرفی است.

برای اثبات صحت باید نشان دهیم که تمام اصول موضوعه BX و PA ، از جمله شمای استقراء، در $BXT\#$ صادق هستند و همچنین قواعد منطق صدق نگهدار هستند. در حالت معمول صدق نگهدار بودن قواعد از شمای نامقید صدق و CP به دست می‌آید اما چون در BX قاعده‌ی CP برقرار نیست باید صدق نگهدارندگی قواعد را فرض کرد. چنین فرضی موجب می‌شود که پارادوکس کری بار دیگر به کار افتد و نظریه را تریویال کند. استدلال آن به شکل زیر خواهد بود:

$1) \vdash T(\ulcorner A \wedge (A \rightarrow B) \urcorner) \rightarrow T(\ulcorner B \urcorner)$	صدق نگهدار بودن وضع مقدم
$2) \vdash (A \wedge (A \rightarrow B)) \rightarrow B$	شمای نامقید صدق و (1)
$3) \vdash A \leftrightarrow (A \rightarrow B)$	جمله‌ی کری و شمای نامقید صدق
$4) \vdash (A \wedge A) \rightarrow B$	جاننشانی معادل‌ها (2) و (3)
$5) \vdash A \rightarrow B$	جاننشانی معادل‌ها و (4)
$6) \vdash A$	وضع مقدم (3) و (5)
$7) \vdash B$	وضع مقدم (5) و (6)

منطقدان فراسازگار ممکن است ادعا کند که استدلال‌های معتبر صدق نگهدار نیستند (Beall, 2009). پس اجازه دهید فرض کنیم با روشی دیگر یا اصلاً تحت فرض داریم $BXT \vdash Bew_{BXT}(\ulcorner G \urcorner) \rightarrow T(\ulcorner G \urcorner)$. در این صورت استدلال زیر را می‌توان نوشت:

$1) BXT\# \vdash G \leftrightarrow \neg Bew_{BXT\#}(\ulcorner G \urcorner)$	قضیه‌ی نقطه ثابت
$2) BXT\# \vdash Bew_{BXT}(\ulcorner G \urcorner) \rightarrow T(\ulcorner G \urcorner)$	صحت

3) $BXT\# \vdash T(^{\ulcorner}G^{\urcorner}) \leftrightarrow G$	شاکله‌ی صدق
4) $BXT\# \vdash Bew_{BXT}(^{\ulcorner}G^{\urcorner}) \rightarrow G$	سطر 2 و 3
5) $BXT\# \vdash \neg G \rightarrow G$	سطر 1 و 4
6) $BXT\# \vdash G$	منطق گزاره‌های کلاسیک
7) $BXT\# \vdash Bew_{BXT}(^{\ulcorner}G^{\urcorner})$	ویژگی $Bew_{BXT\#}$
8) $BXT\# \vdash \neg G$	منطق و (۱) و (۷)
9) $BXT\# \vdash \neg Bew_{BXT}(^{\ulcorner}G^{\urcorner})$	منطق (۱) و (۸)

چون از طرفی فرض کردیم که $BXT\#$ توسیعی از PA است و از طرف دیگر مجموعه‌ی اثبات‌ها در $BXT\#$ مانند هر نظریه‌ی صوری دیگری یک مجموعه‌ی بازگشتی است پس در PA و $BXT\#$ نمایش‌پذیر است. اگر این که x کد گودلی اثباتی برای y در $BXT\#$ است را با $Prf_{BXT\#}(x, y)$ نشان دهیم آنگاه اگر m کد گودلی اثباتی برای n در $BXT\#$ باشد خواهیم داشت $PA \vdash Prf_{BXT\#}(m, n)$ و اگر m کد گودلی اثباتی برای n در $BXT\#$ نباشد خواهیم داشت $PA \vdash \neg Prf_{BXT\#}(m, n)$ (6) استدلال بالا خواهیم داشت که عددی مانند g کد گودلی اثبات G است پس $BXT\# \vdash Prf_{BXT\#}(g, G)$. از طرف دیگر سطر (9) نشان می‌دهد

$BXT\# \vdash \neg \exists x Prf_{BXT\#}(x, G)$ پس داریم $BXT\# \vdash \neg Prf_{BXT\#}(g, G)$. از این دو خواهیم داشت $BXT \vdash Prf_{BXT\#}(g, G) \wedge \neg Prf_{BXT\#}(g, G)$ اما این تناقض در قسمت خالص حساب روی داده است پس نه تنها قسمت سمتیکی نظریه‌ی فراسازگار بلکه قسمت ریاضیاتی آن نیز دارای تناقض است. هر چند منطقدانان فراسازگار همچون پریست ادعا می‌کنند که در ریاضیات نیز تناقض وجود دارد اما توجیه چنین تناقضی حتی برای آن‌ها نیز آسان نخواهد بود زیرا همان گونه که شپیرو (Shapiro, 2002) بیان می‌کند g را که یک کد گودلی است می‌توان دوباره به یک اثبات، هر چند بسیار طولانی ولی متناهی، تبدیل کرد و در اثبات ابهامی وجود ندارد. یک دنباله از فرمول‌ها یا اثباتی برای یک جمله است یا نه و چک کردن آن کار غیرممکنی نخواهد بود. باور به این که چیزی هم اثبات یک فرمول است و هم نیست واقعاً چندان پذیرفتنی نخواهد بود.^۹

نتیجه‌گیری

منطق‌های فراسازگار هر چند ادعا می‌کنند تناقض‌ها را تنها برای موارد خاص و حدی می‌پذیرند و با استفاده از آن ویژگی‌های مثبت زیادی را حفظ می‌کنند اما در آزمون نظریه برهانی به دلیل ضعف شدید در قدرت استنتاجی سیستم موارد مثبت زیادی را نیز از دست می‌دهند. در عین حال حتی اگر چنین قدرت استنتاجی‌ای هم به آن‌ها بازگردانده شود باز تناقض‌ها و موارد عجیب مختص به موارد حدی نخواهند ماند و در جاهای مختلف نظریه که انتظار تناقض نداریم آن‌ها سربرخواهند آورد.

^۹ برای نگاه کردن به گزینه‌های دیگری که طرفداران فراسازگاری دارند نگاه کنید به (Shapiro, 2002). هر چند آن گزینه‌ها تنها می‌توانند فرضیه‌های نجات بخش غیرقابل پذیرش باشند.

منابع

- Beall, J. C. (2009). *Spandrels of Truth*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Priest, G. (2002). Paraconsistent Logic. In: Gabbay, D.M., Guentner, F. (eds) *Handbook of Philosophical Logic*. *Handbook of Philosophical Logic*, vol 6. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0460-1_4
- Priest, Graham, Koji Tanaka, and Zach Weber, "Paraconsistent Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/logic-paraconsistent/>.
- Read, Stephen (1988). *Relevant Logic: A Philosophical Examination of Inference*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Shapiro, Stewart (2002). Incompleteness and inconsistency. *Mind* 111 (444):817-832

از استنتاج‌گرایی تا قرارداد‌گرایی

پارسا فروغی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌گرایی منطق دانشگاه تربیت مدرس

parsa.foroughi98@gmail.com

چکیده

آیا نظریه‌برهان به تنهایی برای تبیین معنای برخی عبارات زبان و تبیین صدق برخی جمله‌های زبان کافی است؟ استنتاج‌گرایی دیدگاهی در متاسمانتیک است که به بخش اول این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد و قرارداد‌گرایی دیدگاهی در متافیزیک منطق است که چنین پاسخی به بخش دوم این پرسش می‌دهد. با بررسی ارتباط میان معنا و اعتبار در استنتاج‌گرایی، مشخص می‌شود که استنتاج‌گرایی نامحدود نسخه‌ای از قرارداد‌گرایی است. در حوالی دهه‌ی پنجاه به ترتیب توسط گودل و پرابور نقدی بر قرارداد‌گرایی و استنتاج‌گرایی نوشته شد که مشخص می‌شود هر دو نقد نتیجه‌ی خطایی واحد در فهم این دو دیدگاه است.

کلمات کلیدی: قرارداد‌گرایی، استنتاج‌گرایی، نظریه‌برهان، معنا، صدق

محوری که مسیر مقاله را شکل می‌دهد این پرسش است: آیا نظریه‌برهان^۱ به تنهایی برای تبیین معنای برخی عبارات زبان و تبیین صدق برخی جمله‌های زبان کافی است؟ (آیا نظریه‌برهان به تنهایی معنای برخی عبارات و صدق برخی جملات زبان را متعین می‌کند؟) استنتاج‌گرایی^۲ یک دیدگاه در متاسمانتیک^۳ است که به بخش اول این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. نظریه‌ها در متاسمانتیک در پی پاسخ به این پرسشند که «چه چیز معنای عبارات زبان را تبیین می‌کند؟» یا «چگونه عبارات زبان دارای معنا می‌شوند؟». نقش سمانتیک^۴، تعبیر عبارات یک سیستم صوری از نمادها به محتوا است: مشخص کردن معنای کلمات و جملات یک زبان (Speaks, 2021). استنتاج‌گرایی این دیدگاه در متاسمانتیک است که قواعد استنتاج^۵ معنای عبارات را تشکیل می‌دهند. قرارداد‌گرایی^۶ یک دیدگاه در متافیزیک منطق است که به بخش دوم پرسش محوری مقاله پاسخ مثبت می‌دهد. نظریه‌ها در

¹ Proof-theory

² Inferentialism

³ Metasemantics

⁴ Semantics

⁵ Inference rule

⁶ Conventionalism

متافیزیک منطق در پی پاسخ به این پرسشند که «چه چیز صادق بودنِ صدق‌های منطقی را تبیین می‌کند؟» یا «چگونه برخی جملات صادق منطقی می‌شوند؟» (Cohnitz and Estrada-Gonzalez, 2019: 113). قراردادگرایی در حوزه‌ی منطق این دیدگاه است که صادق بودن صدق‌های منطق توسط قراردادهای زبانی تبیین می‌شود (Warren, 2020) و در نتیجه صدق‌های منطق تحلیلی است.

استنتاج‌گرایی و تبیین معنا

استنتاج‌گرایی نمونه‌ای از نظریه‌هایی در متاسمیتیک است که معنا را توسط الگوی کاربرد تبیین می‌کنند. آن الگوی کاربرد که در استنتاج‌گرایی معنا را تبیین می‌کند، ارتباط استنتاجی جملات یک زبان با یک‌دیگر است. استنتاج‌گرایی موضعی^۷ این دیدگاه را درباره‌ی برخی حوزه‌ها (مانند منطق، ریاضی یا...) می‌پذیرد در حالی که استنتاج‌گرایی عام^۸ آن را به تمام حوزه‌ها گسترش می‌دهد (Warren, 2015: 1-2). طبق استنتاج‌گرایی در منطق

(i) (برخی از) قواعد استنتاج در هر زبان، معنای عبارات منطقی را تشکیل می‌دهند

(ii) و قواعد تشکیل‌دهنده‌ی معنای عبارات منطقی در هر سیاق^۹ ضرورتاً معتبرند (Warren, 2020).

برای مثال در نظریه‌برهان یک زبان، قواعد استنتاجی که الگوی کاربرد عملگری مانند «&» را متعین می‌کنند، معنای آن را تشکیل می‌دهند. به این دلیل، نیازی نیست تمام قواعد استنتاجی که شامل «&» هستند معنای آن را تشکیل دهند. قواعد زیر تنها قواعدی هستند که معنای «&» را در نظریه‌برهان استنتاج طبیعی^{۱۰} منطق کلاسیک تشکیل می‌دهند.

$$\frac{\Phi \quad \Psi}{\Phi \& \Psi} \qquad \frac{\Phi \& \Psi}{\Phi} \qquad \frac{\Phi \& \Psi}{\Psi}$$

قاعده‌ای مانند قاعده‌ی زیر هرچند در این منطق معتبر است، در متعین کردن^{۱۱} معنای «&» نقشی ندارد. نقش نداشتن این قاعده به این دلیل است که دنبال کردن^{۱۲} سه قاعده‌ی بالا بدون دنبال کردن قاعده‌ی زیر ممکن نیست؛ به عبارت دیگر، دنبال کردن قواعد بالا شرط کافی برای دنبال کردن قاعده‌ی زیر است (Warren, 2020).

$$\frac{\Phi \& \Psi}{\Psi \& \Phi}$$

در هر زبان طبیعی نیز (برخی از) قواعدی که برای عملگرهای منطق دنبال می‌شود، (آن قواعد که الگوی کاربرد این عملگرها را متعین می‌کنند)، معنای این عملگرها را تشکیل می‌دهند. برای مثال قواعدی که در زبان پارسی برای «و» دنبال می‌کنیم، مانند قواعد بالا هستند.

بر اساس استنتاج‌گرایی نامحدود^{۱۳} هر مجموعه از قواعد استنتاج که شامل یک عبارت باشد، می‌تواند معنای آن عبارت را تشکیل دهد. طبق استنتاج‌گرایی محدود^{۱۴}، در مقابل، تنها برخی مجموعه‌ها از قواعد می‌توانند معنا تشکیل دهند. استنتاج‌گرایی

⁷ Local inferentialism

⁸ Global inferentialism

⁹ Context

¹⁰ Natural deduction

^{۱۱} کاربرد «متعین کردن معنا» در سیاق استنتاج‌گرایی نامحدود تفاوتی با کاربرد «تشکیل دادن معنا» ندارد: هر دو تعریف ضمنی یک

عبارت از طریق قواعد هستند. «متعین کردن» نباید فیکس کردن معنای نظریه‌مدلی فهمیده شود.

¹² Follow

¹³ Unrestricted inferentialism

¹⁴ Restricted inferentialism

محدود تحت تاثیر این ایده‌ی گنتزن شکل گرفت که قاعده‌ی معرفی یک عملگر در نظریه‌برهان‌های استنتاج طبیعی آن عملگر را تعریف می‌کنند و قاعده‌ی حذف به شکلی نتیجه‌ی آن تعریف است (حسینی، در دست انتشار). طبق این نگاه قواعد برای تشکیل معنا لازم است برخی معیارها را برآورده کنند. نظریه‌ی هیلبرت درباره‌ی معنای عبارات ریاضی، در مقابل، ذیل استنتاج-گرایی نامحدود قرار می‌گیرد. در نظر او در نظریه‌های اصل موضوعی ریاضی اصل‌ها تعریف ضمنی مفاهیم پایه‌ی آن نظریه‌اند و به این شکل معنای عبارات توسط نظریه‌برهان متعین می‌شود (Blanchette, 2018).

قراردادگرایی و تبیین صدق

جملات قصار متعددی قراردادگرایی را معرفی کردند: «صدق‌های منطقی طبق قراردادهای زبانی صادقند»، «صدق‌های منطقی بر حسب قواعد زبان صادقند»، «صدق‌های منطقی طبق تعریف صادقند»، «صدق‌های منطقی بر حسب معنا صادقند»، «صدق‌های منطقی تحلیلی‌اند». و... با این حال تنها برخی از این جملات موفق به توصیف قراردادگرایی و تنها قراردادگرایی می‌شوند. درباره‌ی صدق طبق قرارداد (در جمله‌ی قصار اول) در صورتی که قرار بگذاریم^{۱۵} که عبارت «پنجره» از زبان همان معنایی را داشته باشد که عبارت «دیوار» دارد، اما در عمل «پنجره» و «دیوار» را به همان صورت به کار گیریم که پیش از قرار گذاشتن به کار می‌بردیم، «پنجره» و «دیوار» هم معنا نمی‌شوند. به عبارت دیگر آن‌چه جملات را طبق قرارداد صادق می‌کند، قرار گذاشتن ما نیست. قراردادهای زبانی قاعده‌هایی هستند که توسط کاربران یک زبان دنبال می‌شود، و این قراردادها جملات را صادق می‌کنند (Warren, 2020). هم‌چنین اگر در جمله‌ی قصار سوم تعریف را به معنای گسترده‌ای در نظر بگیریم که شامل «تعریف ضمنی از طریق قواعد» باشد، جملات قصار اول تا سوم معادل می‌شوند. جمله‌های قصار چهارم و پنجم پاسخ فرگه به پرسش متافیزیکی منطق نیز توصیف می‌کنند؛ با این حال فرگه قراردادگرا نیست. در نظر او صدق‌های منطقی تحلیلی‌اند (بر حسب معنا صادقند) اما صادق بودن بر حسب معنا در نظر فرگه جهان افلاطونی‌ای را پیش‌فرض می‌گیرد که عبارات زبان از طریق ارجاع به آن دارای معنای می‌شوند و جملات تحلیلی به این دلیل صادقند که رابطه‌ای که جمله‌بازنمایی می‌کند در جهان افلاطونی معنایی^{۱۶} برقرار است (Blanchette, 2018). به عبارت دیگر پاسخ فرگه به پرسش متاسمیتیک، (این پرسش که «چگونه عبارات زبان دارای معنا می‌شوند؟») با قراردادگرایی سازگار نیست. اگر زبان و قواعد آن تبیین نهایی صدق جملات منطق هستند، چیزی جز زبان و قواعد آن نمی‌تواند معنای عبارات منطقی را متعین کند. به این ترتیب قراردادگرایی استنتاج‌گرایی را پیش‌فرض می‌گیرد.

قراردادگرایی در قرن بیستم از اوج مقبولیت به اوج ناپذیرفتگی رسید و تا امروز این ویژگی را به همراه دارد. با این حال در ده سال اخیر تلاش‌هایی برای دفاع از این دیدگاه صورت گرفته است. کتاب «سایه‌های نحو»^{۱۷} از جرد وارن در سال ۲۰۲۰ دفاعی مستقیم از این دیدگاه بر پایه‌ی استنتاج‌گرایی است. کارنپ در کتاب «نحو منطقی زبان»^{۱۸} با ساختن دو زبان و تعریف تحلیلیت در آن‌ها با استفاده از قواعد، با دقتی بی‌نظیر در قرن بیستم از قراردادگرایی دفاع می‌کند. یکی از نتایج قراردادگرایی کارنپ، یعنی اصل مدارای منطقی^{۱۹}، یکی از اولین اشکال کثرت‌گرایی منطقی در تاریخ است (Cohnitz and Estrada-

¹⁵ Stipulate

¹⁶ Sense

¹⁷ Shadows of Syntax

¹⁸ Logical Syntax of Language

¹⁹ Principle of logical tolerane

Gonzalez, 2019: 164. به این ترتیب استنتاج‌گرایی و قرارداد‌گرایی نقطه‌ی عطفی در کارنپ دارند و مسیر برخی پروژه‌ها که امروز در پی پاسخی نظریه‌برهانی به متافیزیک منطق و ریاضی هستند، (مانند پروژه‌های پرگرین و وارن) وابسته به کارنپ است. این دو فیلسوف خود را استنتاج‌گرای نامحدود می‌دانند (Warren, 2020) (Peregrin, 2022: 165).

مسیری از استنتاج‌گرایی به قرارداد‌گرایی

پرگرین در بررسی خود از کتاب «سایه‌ی نحو» وارن می‌نویسد: «در سطح کلی، [منتهی شدن استنتاج‌گرایی نامحدود به قرارداد‌گرایی] سراسر و مستقیم است: اگر معنا تنها توسط الگوی استنتاجی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد، و اگر هر الگویی توانایی خلق معنا را دارد، پس انتهای مسیر قرارداد‌گرایی است» (Peregrin, 2022: 167). با جزئیات بیشتر، از آن‌جا که طبق استنتاج‌گرایی نامحدود هر مجموعه قاعده که دنبال شوند معنا تشکیل می‌دهند و هر مجموعه قاعده‌ی تشکیل دهنده‌ی معنا معتبرند، جملاتی که با این قواعد (بدون فرض باز) اثبات می‌شوند، صادق‌اند. پس صادق بودن برخی صدق‌های زبان توسط قواعد تشکیل دهنده‌ی معنا در یک نظریه‌برهان تبیین می‌شوند. به این ترتیب استنتاج‌گرایی نامحدود نسخه‌ای از قرارداد‌گرایی است (Warren, 2020). هم‌چنین از آن‌جا که معنای یک عبارت توسط برخی قواعد استنتاج تشکیل می‌شود، و این قواعد استنتاج صادق برخی جملات را متعین می‌کنند، پس این جملات تحلیلی هستند. به این ترتیب استنتاج‌گرای نامحدود برای تبیین صادق بودن صدق‌های منطق نیاز به پیش‌فرض دیگری ندارد. هم‌چنین قرارداد‌گرا راهی جز تبیین معنای عبارات منطقی از طریق استنتاج‌گرایی ندارد. در جهان ایده‌ها مسیری وجود دارد؛ مسیری از استنتاج‌گرایی به قرارداد‌گرایی.

نقد پرایور بر استنتاج‌گرایی

فرض کنیم منطق زبان پارسی منطق کلاسیک مرتبه‌ی اول باشد. با فرض استنتاج‌گرایی نامحدود، قواعدی زیر را برای تعریف عملگری جدید به نام تونک (t) به زبان پارسی اضافه می‌کنیم.

$$\frac{\Phi \quad \Psi}{\Phi t \Psi} \qquad \frac{\Phi t \Psi}{\Psi}$$

طبق استنتاج‌گرایی نامحدود این قواعد معنای «t» را تشکیل می‌دهند و مانند همه‌ی قواعد تشکیل دهنده‌ی معنا معتبرند. اما مشکلی که وجود دارد این است که با استنتاجی دو مرحله‌ای می‌توان هر جمله‌ی دل‌خواه زبان را از قضایای این زبان نتیجه گرفت (Prior, 1960: 2). به این ترتیب همه‌ی جملات زبان قضیه‌اند و در نتیجه صادقند. با این حال از آن‌جا که جمله‌ی « $2+2=5$ » کاذب است، بر خلاف فرض استنتاج‌گرایی نامحدود، این دو قاعده معتبر نیستند. هم‌چنین «امر مطلق خسته است» توسط قواعد اثبات می‌شود در حالی که به ما دسترسی معرفتی به خستگی یا عدم خستگی امر مطلق نداریم؛ پس استنتاج‌گرایی نامحدود نتایج غریب و غیرقابل پذیرش دارد.

نقد گودل بر قرارداد‌گرایی

گودل در دهه‌ی پنجاه شش نسخه از مقاله‌ای نوشت که نقدی بود بر قرارداد‌گرایی کارنپ. هیچ نسخه‌ای در نهایت مورد رضایت او نبود و در نهایت این مقاله را چاپ نکرد. با این حال استدلال او مورد توجه مفسرین کارنپ قرار گرفت و بازسازی شد. در نظر گودل «یک قاعده‌ی زبان که درباره‌ی صدق جملات است تنها زمانی قاعده‌ای نحوی محسوب می‌شود که از حیث

صوری مشخص باشد (یا به شکلی از پیش بدانیم) که صدق یا کذب جمله‌ای درباره‌ی واقعیت تجربی را نتیجه نمی‌دهد» (Gödel, 1953/9: 339). این معیار تنها زمانی برآورده می‌شود که نظریه‌برهان مورد نظر سازگار باشد، چرا که در غیر این صورت جملاتی درباره‌ی واقعیت تجربی از آن نظریه‌برهان نتیجه می‌شود. حال مشکل این است که بر اساس قضیه‌ی ناتمامیت دوم گودل نظریه‌برهان‌های مرتبه اول، بازگشتی و شامل حساب، نمی‌توانند سازگاری خود را اثبات کنند. پس نمی‌توان دانست که یک نظریه‌برهان جمله‌ای تجربی را نتیجه می‌دهند یا نه. به این ترتیب نظریه‌برهان به خودی خود صدق هیچ جمله‌ای از زبان را متعین نمی‌کند و قراردادگرایی غلط است.

خطای پرایور و گودل

نقد گودل و پرایور پیش‌فرضی دارد که با استنتاج‌گرایی و قراردادگرایی کارنپ ناسازگار است. طبق این دو دیدگاه معنای برخی عبارات زبان توسط نظریه‌برهان متعین می‌شود اما پیش‌فرض نقدها این است که عبارات زبان مستقل از نظریه‌برهان و مقدم بر آن معنایی مشخص دارند. «فرض نقد گودل این است که در قراردادگرایی در ابتدا قلمرویی از واقعیت-داده‌های^{۲۰} تجربی داریم؛ پس از آن قراردادهایی برمی‌گزینیم که ... [جملات صادق منطبق را مشخص می‌کنند]. با ادبیات کارنپ، این کار در اصل پیش‌فرض گرفتن وجود مفهوم بیرون-زبانی^{۲۱} واقعیت-داده‌ی تجربی است. اما کارنپ وجود چنین مفهوم‌های بیرون-زبانی را رد می‌کند. این موضعی بخشی از پیام اصل مدارای کارنپ است. در دیدگاه کارنپ، تنها به وسیله‌ی یک چارچوب زبانی [یعنی زبان در کنار نظریه‌برهان آن زبان] است که می‌توانیم مفهوم قلمرو واقعیت-داده‌های تجربی را صورت‌بندی کنیم.» (Goldfarb and Ricketts, 1992: 341). نقد پرایور به تونک نیز «مبتنی بر یک اشتباه ساده است. این اشتباه که ما می‌توانیم جملات زبان تونکی را به جملات انگلیسی [یا پارسی] به صورت هم‌نوا^{۲۲} ترجمه کنیم.» (Warren, 2015: 8). ترجمه‌ی هم‌نوا ترجمه‌ای است که جملاتی که از حیث نحوی یکسان هستند را به یک‌دیگر ترجمه می‌کند (برای مثال «p» در زبان اول به «p» در زبان دوم ترجمه می‌شود). به این ترتیب استنتاج‌پذیر بودن جمله‌ی « $2+2=5$ » در زبان تونکی به این دلیل قابل قبول است که این جمله در زبان تونکی همان معنایی را ندارد که « $2+2=5$ » در زبان پارسی دارد. به همین دلیل است که معرفت‌کاربران زبان تونکی به جمله‌ی «امر مطلق خسته است» در زبان تونکی، با عدم معرفت‌کاربران پارسی به «امر مطلق خسته است» در پارسی سازگار است. طبق استنتاج‌گرایی نظریه‌برهان حاصل از اضافه کردن قواعد تونک به منطق کلاسیک مرتبه‌ی اول (که فرض کردیم منطق زبان پارسی است) معنای برخی عبارات را متعین می‌کند. برای این‌که قضیه‌ی صحت^{۲۳} برای نظریه‌برهان زبان تونکی نسبت به هر سمتیک نظریه‌مدلی برقرار باشد، آن سمتیک راهی جز نسبت دادن صدق به تمام جملات زبان ندارد. به این ترتیب جملات کاذب زبان پارسی به جملات تونکی ترجمه‌پذیر نیست.

استنتاج‌گرایی و قراردادگرایی با نظریه‌برهان‌های تریویال (یا ناسازگار) مشکلی ندارند. نظریه‌برهان‌های تریویال، برخلاف فرض گودل، هیچ‌گاه جملات غیرتحلیلی را اثبات نمی‌کنند چرا که قدرت بیان زبان‌ها با نظریه‌برهان تریویال محدود است: آن‌ها قدرت بیان واقعیت-داده‌های تجربی را ندارند (Warren, 2015: 9). در نهایت، به عنوان مثالی از نتایج استنتاج‌گرایی، اگر

²⁰ Fact

²¹ Language-transcendent

²² Homophonic

²³ Soundness

جمله‌ی « $\sim(p \& \sim p)$ » در یک منطق قضیه نبود، این جمله در زبان آن منطق با جمله‌ی « $\sim(p \& \sim p)$ » در زبان منطق کلاسیک هم‌معنا نیست. به این صورت، استنتاج‌گرایی و قراردادگرایی، در عین حفظ جایگاه منطق زبان طبیعی، راه را برای به کار گرفتن منطق‌های دیگر باز می‌کند.

منابع

- Blanchette, P. (2018). "The Frege-Hilbert Controversy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/frege-hilbert/>>.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cohnitz, D., Estrada-Gonzalez, L. (2019). *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge University Press.
- Francez, N. (2015). *Proof-theoretic semantics*. London: College Publications.
- Gödel, K. (1953/9). "Is Mathematics Syntax of Language?" In S. Feferman, J.D. Dawson, W. Goldfarb, C. Parson, and R. Solovay (eds.), *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldfarb, W., Ricketts. (1992). "Carnap and the Philosophy of Mathematics." In Sarkar, S. *Logical Empiricism at its Peak*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Peregrin, J. (2014). *Inferentialism: Why Rules Matter*. London: Palgrave Macmillan.
- Peregrin, J. (2022). "Jared Warren: Shadows of Syntax: Revitalizing Logical and Mathematical Conventionalism." *Organon F*, 29(1), 165-172.
- Prior, A. N. (1960). "The Runabout Inference-Ticket." *Analysis* 21.
- Speaks, J. (2021). "Theories of Meaning." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/meaning/>>.
- Warren, J. (2015). "Talking with Tonkers." *Philosophers' Imprint* 15(24), 1-24.
- Warren, J. (2020). *Shadows of Syntax*. New York: Oxford University Press.

- حسینی، د. (در دست انتشار). نظریه برهان، حساب رشته: چارچوبی برای معنا و منطق. تهران: انتشارات سمت.

روشی برای کنار نهادن جملات حاوی نام‌های انتزاعی

محمد مهدی گیوه‌چی

کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

mmg.pouya@gmail.com

چکیده

برخی جملات که شهوداً صادق به نظر می‌رسند، حاوی نام‌های انتزاعی به عنوان عبارت ارجاعی هستند. گاهی فلاسفه برای خلاصی از تعهدات وجودی این جملات از روش بازنویسی استفاده کرده‌اند تا این جملات را به جملاتی تبدیل کنند که به مشکلات فلسفی نینجامد. این مقاله در تلاش است که روشی دیگر برای کنار گذاشتن این جملات عرضه کند. بدین منظور، نشان داده می‌شود که شهودهایی که کاربران زبان به صدق این گونه جملات دارند، ممکن است همراه با خطا حاصل شده باشد. در نتیجه این شهودها موجه نیستند پس گرفتار صدق این جملات و تعهدات آن نخواهیم بود.

مقدمه

جملاتی که حاوی نام‌های انتزاعی هستند، در فلسفه مسائل بسیاری پدید آورده است. برخی از این جملات، جملاتی هستند که نام‌های انتزاعی در آن به عنوان عبارت ارجاعی به کار رفته و این جملات شهوداً معنادار و صادق به نظر می‌رسند. جملاتی نظیر «قرمزی یک رنگ است»، «حکمت فضیلت است». با پذیرش صدق این جملات و صورت ظاهری آن، متعهد به وجود اشیا می‌شویم که مرجع این نام‌های انتزاعی همچون «قرمزی»، «حکمت» باشند. قاعده تعهد وجودی موجب پذیرش چنین موجوداتی در واقع می‌شود.

فلاسفه برای خلاصی و رهایی از این مشکل از روش بازنویسی استفاده کرده‌اند. در این روش با یافتن جمله‌ای معادل که مسئله‌ساز نیست، نشان داده می‌شود که یک جمله در دسرساز در واقع محتوای بدون مشکلی دارد. پس محتوای گزاره‌ای جمله «قرمزی یک ویژگی است» مطابق با فرم ظاهری آن (Fa) نیست و در نتیجه مستلزم تعهد وجودی به شیء‌ای به عنوان مرجع واژه «قرمز» نیست. پس روش بازنویسی در واقع فرم منطقی یک جمله را آشکار می‌کند. فارغ از اینکه روش بازنویسی به چالش‌ها و مسائلی مبتلاست^۱، این روش برای جملات حاوی نام‌های انتزاعی معمولاً موفق نبوده و دچار اشکالات فراوان است.

^۱ برای آشنایی با این مشکلات بنگرید به مقاله Alston (1963) و مقالات دیگری که اشکالات آلتون را تقریر کرده‌اند: von Solodkoff (2014)، Melia (1995)، Jackson (1980) و Schaffer (2009).

این مقاله در تلاش است که روشی دیگر برای خلاصی از دست این جملات پیشنهاد کند. این جملات شهوداً صادق به نظر می‌رسند و شهود از صدق و موجه بودن این جملات حمایت می‌کند. یک شاهد حمایتگر را می‌توان با روش «تضعیف»^۲ نقض کرد. در این روش نقض، نشان داده می‌شود که محتمل است این شاهد به شکلی حاصل شده باشد که نتوان به آن اعتماد کرد. به ملاحظات معرفت‌شناسی این روش، در بخش آخر خواهیم پرداخت.

برای میسر شدن این هدف، بر یک جمله حاوی نام انتزاعی متمرکز خواهیم شد:

(S1): قرمزی یک ویژگی است

با تمرکز بر این جمله، ابتدا بحث خواهیم کرد که چه رویه‌هایی احتمالاً می‌تواند استدلالی به این جمله برساند و آن را با روشی اشتباه، صادق بداند. بدین منظور تصویری عرضه خواهیم کرد از یک موقعیت ممکن که کاربر زبانی به خطا جملاتی که حاوی نام‌های انتزاعی هستند، صحیح بشمارد. سپس روشن می‌کنم که احتمالاً می‌توان (S1) را به شیوه‌ای نامناسب توجیه کرد، بنابراین شهود مربوط به (S1) محتمل است به این شیوه ناصحیح ظاهر شده باشد. بخش آخر نیز ملاحظات بیشتری برای ارزیابی این پیشنهاد خواهد بود.

تصویر کردن یک وضعیت ممکن

۱. روش بازنویسی برای یک فیلسوف با دقت

روش‌های بازنویسی که برای جملات حاوی نام‌های انتزاعی پیشنهاد می‌شود، تلاش می‌کنند تمامی این جملات را تبدیل به جملاتی بدون نام انتزاعی بکنند. در نتیجه قواعدی جامع برای تبدیل و بازنویسی این جملات ارائه می‌دهند. ولی در این مقاله برای وضعیتی که می‌خواهم تصویر کنم، جملاتی که صادق به نظر می‌رسند را در سه دسته طبقه‌بندی می‌کنم: (۱) جملاتی که حاوی نام‌های انتزاعی نیستند. (۲) جملاتی که حاوی نام انتزاعی هستند، اما به خوبی به جملات دسته ۱ بازنویسی می‌شوند. (۳) جملاتی که با استدلال‌ورزی اشتباه از جملات دسته ۲ به دست آمده‌اند. جملات دسته ۱ تعهد وجودی به مرجع نام‌های انتزاعی ندارند. جملات دسته ۲ نیز با متود بازنویسی حل می‌شوند. در نتیجه قواعدی برای بازنویسی میان جملات دسته ۱ و ۲ وجود دارد. اما برای جملات دسته ۳ با تضعیف شهود پس‌زمینه‌ای از تعهد وجودی آن رها می‌شویم. چرا که محتمل است جملات دسته ۳ با استدلال‌ورزی اشتباه از جملات دسته ۲ حاصل شده باشند.

حال تصور کنید که جمله زیر از دسته ۱ درباره شیء متعارف الف صادق است:

(S2) الف قرمز است.

به نظر می‌رسد به خوبی می‌توان جمله (S2) را به جمله زیر بازنویسی کرد:

(S3) قرمزی ویژگی الف است.

تبدیل جملات فوق به همدیگر نیازمند قاعده‌ای برای تغییر جملات در یک زبان طبیعی است که آن را به فرم

زیر می‌توان بیان کرد:

² undercut.

قاعده تغییر ۱ (TR1):

β است \leftrightarrow β بودن ویژگی α است.

" α " دال بر یک اسم خاص است و " β " دال بر یک محمول.)

به نظر می‌رسد که بازنویسی جملات (S2) و (S3) موفق است و اشکالاتی همچون مشکل ترجمه و مثال نقض‌های مشهور در این بازنویسی یافت نمی‌شود. برای اجمال در بحث، از تفصیل و توضیح آن چشم‌پوشی خواهم کرد و اجمالا این بازنویسی را به عنوان بازنویسی موفق فرض خواهم گرفت. نکته‌ای که در این بازنویسی حائز اهمیت است، این است که یک قاعده زبانی چگونه اجازه می‌دهد که محمولی تبدیل به نام انتزاعی شود. در این بازنویسی یک جمله اتمی موضوعی-محمولی تبدیل به جمله‌ای شده که نام انتزاعی در آن در ظاهر به صورت ارجاعی به کار رفته است.

اگر متود بازنویسی را درباره این جمله بپذیریم، صورت منطقی (S3) به همان صورت منطقی (S2) خواهد بود که عبارت ارجاعی آن تنها "الف" است و متضمن تعهد وجودی به شیء ای جز مرجع "الف" نیست. برای فهم صورت منطقی (S3) یک فیلسوف دقیق ابتدا ظاهر آن را در زبان طبیعی ملاحظه می‌کند و ظاهر نحوی جمله در زبان طبیعی را نشانه‌ای بر فرم منطقی آن در نظر می‌گیرد. فرم منطقی (S3) بر مبنای ظاهر نحوی آن اینچنین خواهد بود:

$Pr\alpha$: (S3*)

(واژه "r" به معنای قرمزی است و محمول "P" به معنای «_ ویژگی _ بودن است».)

یک فیلسوف دقیق می‌داند که اگر برای جمله (S3) معادل دیگری هم معنا با آن در زبان یافت شود، با ملاحظاتی می‌توان فرم منطقی (S3) را بر مبنای آن جمله‌ی معادل و صورت ظاهری آن تحلیل کرد. مثلاً برای به دست آوردن فرم منطقی (S3) ابتدا معادل آن یعنی (S2) را می‌یابد و سپس با ملاحظات روش بازنویسی، فرم منطقی (S3) را بر مبنای ظاهر نحوی (S2) یعنی جمله اتمی تحلیل می‌کند.

من در اینجا نمی‌خواهم وارد جزئیات و ملاحظات روش بازنویسی شوم؛ اینکه چگونه فرم منطقی آن جمله معادل، به (S3) ترجیح داده می‌شود یا چه مسیر استدلالی برای به دست آوردن فرم منطقی یک جمله در زبان طبیعی لازم است، بحث مفصلی است که در اینجا به آن نخواهم پرداخت. ۳ اگر تکنیک بازنویسی را بپذیریم، برای یافتن بهترین ترجمه مناسب لازم است که بهترین جمله را جستجو کنیم و در نهایت بر مبنای بهترین تبیین ممکن ۴ انتخابش کنیم. در نهایت یک فیلسوف دقیق طی جستجو خود متوجه می‌شود که نایستی فریب ظاهر جمله (S3) را بخورد و متعهد به پذیرش مرجعی برای نام انتزاعی در جمله (S3) نخواهد بود.

۲. یک وضعیت ممکن؛ کاربر زبانی بی‌دقت

اگر یک کاربر زبانی بی‌دقت را در نظر بگیریم، مواجهه او با جمله (S3) چگونه خواهد بود؟ تصور کنید که احمد کاربری معقول اما فاقد دقت‌های منطقی است. احمد معمولاً اینگونه تصور می‌کند که صورت ظاهری جملات نشان‌دهنده مناسبی برای

^۳ برای بحث بیشتر و تفصیل آن، بنگرید به: von Solodkoff (2014) و Keller (2015).

^۴ Inference to the best explanation (IBE) or abduction.

فرم منطقی آن هستند. در واقع احمد گزینه‌های رقیب و جملات معادلی که برای به‌دست آوردن صورت منطقی یک جمله لازم است - همچون یک فیلسوف دقیق - در نظر نمی‌گیرد. در نتیجه او فرم منطقی جملات را براساس صورت ظاهری آن طی یک استنتاج از طریق بهترین تبیین ممکن ناموجه انجام می‌دهد. بی‌دقتی او در تشخیص ساختار منطقی زبان و بی‌توجهی او به ابهامات زبان طبیعی از او یک فرد بی‌دقت در استدلال‌ورزی می‌سازد. احمد با توجه به اینکه دقت کافی در ساختار منطقی جملات ندارد، فرم منطقی جمله (S3) را همان (S3*) در نظر می‌گیرد. در نتیجه به نظر احمد (S3) درباره مرجع واژه «قرمزی» گزاره‌ای را بیان می‌کند، نه صرفاً درباره مرجع واژه «الف».

در فرض فوق احمد یک کاربر زبانی معقول است. عقلانیت برای او اقتضا می‌کند که از ناسازگاری‌ها اجتناب کرده و از قواعد منطقی استفاده کند. از آنجا که او فاقد دقت‌های منطقی است، قواعد منطقی را با زبان‌های صوری و دقیق نمی‌شناسد. بلکه فهم و کاربرد او از قواعد منطقی، با استفاده از قواعد منطقی محلی ۵ است. مفهوم قواعد منطقی محلی که در اینجا از آن استفاده کرده‌ام، به معنای قواعدی است که معادل زبان طبیعی از قواعد منطقی است. احمد به عنوان کاربری نادقیق این قواعد منطقی را نیز بدون دقت کافی در زبان طبیعی استفاده می‌کند. به عنوان مثال قاعده منطقی (LR1) در زبان صوری منطق (L0) حافظ‌الصدق خواهد بود. اما احمد این قاعده منطقی را در زبان خود (L1) بدون دقت معادلسازی کرده است:

	قاعده ۱	قاعده ۲	قاعده ۳
L0	$LR_0 1:$ F^a $\vdash \exists_x (F_x)$	$LR_0 2:$ F_x $\forall_x (F_x \rightarrow G_x)$ $\vdash G_x$	$LR_0 3:$ F^{ab} $\vdash \exists_x (F_{ax})$
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;">ترجمه نادقیق از L0 به L1</div>			
L1	$LR_1 - 1:$ الف ب است پس، چیزی هست که ب است	$LR_1 - 2:$ الف ب است ب ج است پس الف ج است	$LR_1 - 3:$ الف پ ج است پس الف یک ب است

تصویر اول

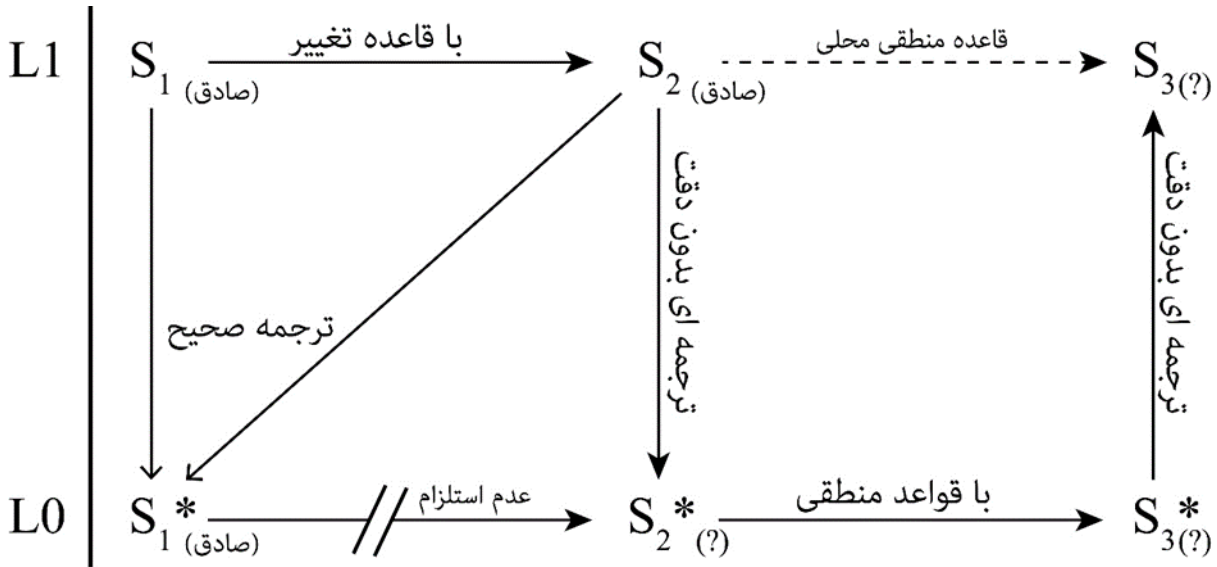
مفهوم قاعده منطقی محلی در اینجا شکل می‌گیرد. احمد قواعد منطق را از زبان صوری (L0) به زبان طبیعی (L1) ترجمه کرده است. در نتیجه به جای استفاده از قواعد منطقی صحیح، از نسخه ترجمه شده بدون دقت خود استفاده می‌کند که دیگر حافظ‌الصدق نخواهد بود. یک فیلسوف بادقت برای طراحی قاعده منطقی محلی مثلاً در زبان فارسی، هرکدام از مقدمات زیر را با دقت انجام می‌دهد و تالی آن یک قاعده منطقی محلی صحیح است:

(P مستلزم Q است & (S بیانگر P است & 'S بیانگر Q است)) \leftarrow S مستلزم 'S است

(P و Q گزاره‌هایی به زبان صوری منطق و S و 'S جملاتی از یک زبان طبیعی هستند.)

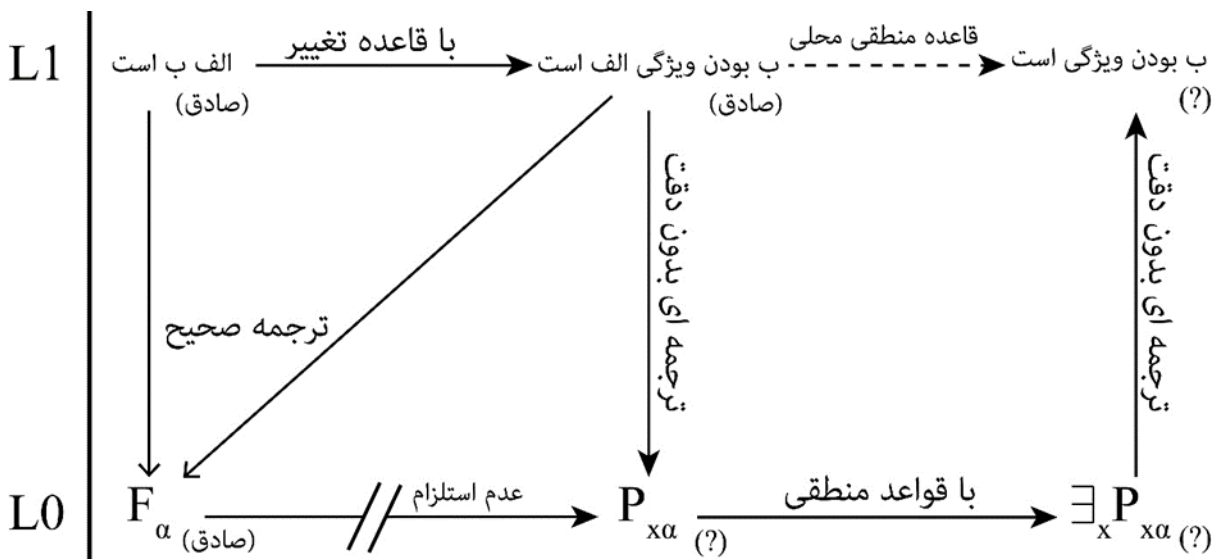
° کارنپ به جای اصطلاح قواعد منطقی محلی از اصطلاح Transformation Rules استفاده میکند که شامل قواعد مختلفی است. به دلیل وسعت مفهومی این اصطلاح، از استفاده از آن خودداری کرده‌ام.

درحالی که احمد همین مراحل را بدون دقت کافی انجام داده و نتیجه آن یک قاعده منطقی محلی ناصحیح است:



تصویر دوم

حال تصور کنید که احمد با قواعد منطقی ناصحیح خود تمام عمر خود از زبان طبیعی به همین شکل استفاده کرده است. در نتیجه این نمود برای او ایجاد شده است که جمله (S3) در تصویر فوق برای او شهودا صادق به نظر می‌رسد. عمل استدلال‌ورزی ناصحیح که در زندگی خود به کرات انجام داده است، سبب می‌شود که او درحالی که خود را در باور به صدق (S1) موجه می‌داند، در باور به صدق (S3) نیز موجه بداند، هرچند به چگونگی استنتاج آن التفات و توجه ندارد. در چنین فرض ممکن احمد در اظهار (S3) «قرمزی یک ویژگی است» دچار چنین خطایی شده است. او ابتدا یک بار یک ویژگی از یک شیء متعارف را در قالب جمله موضوعی-محمولی بیان کرده، سپس با قاعده تغییر ۱ آن را در قالب رابطه «ویژگی بودن» میان مرجع نام انتزاعی و مرجع آن شیء متعارف بیان کرده است. سپس از آن استنتاج کرده که آن نام انتزاعی، یک ویژگی است. در نتیجه یک قاعده منطقی محلی در زبان برای این مسیر از استدلال ایجاد کرده است. در نتیجه احمد با باور به صدق هر محتوای موضوعی-محمولی می‌تواند به این نتیجه برسد که نام انتزاعی ساخته شده از آن محمول، یک ویژگی است. پس با این روش اشتباه، او تصور می‌کند که قرمزی هم یک ویژگی است.



تصویر سوم

قاعده منطقی محلی احمد: الف ب است، پس ب بودن یک ویژگی است.

با توجه به این قاعده، جمله (S1) برای احمد صادق به نظر می‌رسد. او نمی‌تواند از روش بازنویسی از این جمله خلاصی یابد. چرا که روش بازنویسی با دقت‌های منطقی خود برای او میسر نیست و شهود خطایش را نسبت به صدق (S1) توضیح نمی‌دهد. در نتیجه روش بازنویسی برای او موفق نخواهد بود.

ملاحظات و ارزیابی

اگر وضعیت احمد را به عنوان وضعیتی ممکن در نظر بگیریم، بایستی این احتمال به لحاظ معرفت‌شناسانه نیز ارزیابی شود؛ آیا ممکن است ما نیز در وضعیتی همچون احمد باشیم و شهود ما نیز نسبت به صدق جملاتی همچون (S1) قابل اعتماد نباشد؟ این امکان چه مقدار محتمل است؟ پرسش دیگر این است که چه مقدار احتمال کافی است تا سبب شود شهود ما نیز تضعیف شده و قابل اعتماد نباشد؟ ملاحظه دیگر - که چه بسا ملاحظه‌ای فلسفی نباشد - این است که آیا عمل استدلال‌ورزی اشتباه می‌تواند ایجادکننده چنین شهودی نسبت به صدق جملات زبانی شود، به گونه‌ای که حتی با یادگیری دقیق منطق نیز برطرف نشود؟

برای هرکسی که بخواهد از این روش برای کنارگذاشتن شهودات خود استفاده کند، پاسخ به این پرسش‌ها لازم است. اما بررسی‌های بیشتر وضعیت احمد می‌تواند مشابهت وضعیت ما و احمد را محتملتر کند؛ اگر با کاوش بیشتر در وضعیت احمد، قواعد منطقی محلی در استدلال‌ورزی او آشکارتر شود، در نهایت مشخص می‌شود که نه تنها (S1) و شبیه آن، بلکه تمامی جملات حاوی نام‌های انتزاعی که برای ما و احمد شهودا صادق هستند، در دو دسته قرار می‌گیرند: جملاتی که قابلیت بازنویسی دارند و جملاتی که احمد از استدلال اشتباه به دست آورده است. در این صورت احتمال مشابهت وضعیت احمد و ما بیشتر خواهد بود. اما در حال حاضر پاسخ به این ملاحظات معرفت‌شناسی آسان نیست.

گفتنی است که در تضعیف یک شاهد، لازم نیست قرائن تضعیف‌کننده آن مقدار قوی باشند که کاملاً توان مقابله با قدرت حمایت‌گری شواهد طرف مقابل باشند. مثلاً برای مدادی که در یک ظرف آب به صورت شکسته دیده می‌شود، شواهدی قوی‌تر از نمود ظاهری مداد وجود دارد که با آن تصادم^۶ می‌کند و نشان می‌دهد نمی‌توان به این نمود ظاهری اعتماد نمود. اما در تضعیف کردن مقداری از احتمال نیز کافی است ولو به اندازه تصادم و پس زدن^۷ یک شاهد، قوی نباشد. مثال مشهور تضعیف مثال صندلی قرمز است. یک صندلی روبه‌روی شماست که قرمز به نظر می‌رسد و این نمود ظاهری، شاهد خوبی است برای آنکه آن صندلی واقعاً قرمز است. اما اگر مشخص شود که چراغ قرمزی در اتاق است که روی صندلی نور انداخته است، حتی اگر مقدار تأثیر این چراغ بر رنگ صندلی مشخص نباشد، به نظر می‌رسد دیگر این نمود ظاهری صندلی نمی‌تواند شاهدهی بر قرمز بودن صندلی باشد. ۸. اگر وضعیت احمد آنقدر محتمل به نظر برسد که نتوان فارغی میان وضعیت ما و احمد یافت، شهودی که نسبت به صدق جملات حاوی نام‌های انتزاعی داریم تضعیف شده و دیگر قابل اعتماد نیستند.

⁶ clash.

⁷ rebut.

^۸ برای بحث تفصیلی درباره انواع نقض در شواهد و معرفت، بنگرید به: Pollock (1987)، Kvanvig (2007) و Grundmann (2011).

صرف نظر از این ملاحظات معرفت‌شناسانه، این روش را به شیوه‌های دیگری نیز می‌توان بررسی کرد. مثلاً اگر جمله‌ای یافت شود که برای فردی در وضعیت احمد بایستی شهود به صدق آن وجود داشته باشد، اما ما چنین شهودی به صدق آن نداریم، مشخص می‌شود که وضعیت احمد وخیم‌تر از آن است که ما به آن دچار باشیم. در نتیجه احتمال مشابهت وضعیت ما و احمد منتفی خواهد بود. همچنین اگر زبانی یافت شود که هیچ قاعده تغییری در آن، اجازه تبدیل محمول به نام انتزاعی را ندهد، اما در عین حال کاربران آن زبان باز هم شهودی به صدق جملات حاوی نام‌های انتزاعی نظیر (S1) دارند، مشخص می‌شود که وضعیت احمد برای ایشان محتمل نیست.

در نهایت بهتر است اعتراف کنم که ادعان دارم این روش در شکل موجود خود به اندازه کافی قوی نیست که بتواند کسی را اقناع کند و کاوش و پژوهش بیشتری نیاز است که این روش بخواهد به نتیجه برسد. همچنین ادعان دارم که برخی از این ملاحظات فلسفی نیست. موفقیت این روش نیازمند کاوش‌ها و ملاحظات زبانشناسانه و... است. اما آنچه هدف من در این مقاله است، صرفاً ارائه دادن یک چارچوب و طرحی است که بتوان از جملات حاوی نام‌های انتزاعی با روشی غیر از بازنویسی خلاصی یافت و به جای ارائه فرم منطقی بدیل، صدق آنها را کنار گذاشت.

نتیجه

آنچه در این مقاله گفته شد، اجمالی بود از یک روش برای تضعیف و کنار گذاشتن شهودهایی که نسبت به صدق جملات حاوی نام‌های انتزاعی داریم. به طور خلاصه نشان داده شد که اگر یک کاربر زبان به دقت‌های منطقی توجه نکند، به دلیل استدلال‌ورزی اشتباه ممکن است نسبت به جملاتی که در باور به آنها ناموجه است، شهود پیدا کند. بنابر این فرضیه محتمل، شهودهایی که ما هم نسبت به این جملات داریم می‌تواند تضعیف شده و قابل اعتماد نباشد.

منابع

- Alston, William. (1963) 'Ontological Commitments.' *Philosophical Studies* 14 (1963): 1-8.
- Grundmann, Thomas (2011). *Defeasibility Theory*. In Sven Bernecker & Duncan Pritchard (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology*. Routledge. pp. 156-166.
- Jackson, Frank. (1980) 'Ontological Commitment and Paraphrase.' *Philosophy* 55: 303-15.
- Keller, John A. (2015). 'Paraphrase, Semantics, and Ontology.' *Oxford Studies in Metaphysics* 9.
- Kvanvig, Jonathan (2007). Two approaches to epistemic defeat. In Deane-Peter Baker (ed.), *Alvin Plantinga*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 107-124.
- Melia, Joseph. (1995) 'On What There Is Not.' *Analysis* 55: 223-9.
- Pollock, John L. (1987). "Defeasible Reasoning". *Cognitive Science*. 11 (4): 481-518.
- Schaffer, Jonathan. (2009) 'On What Grounds What.' *Metametaphysics*. Eds. David Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman. Oxford.

- von Solodkoff, Tatjana, (2014) 'Paraphrase Strategies in Metaphysics' *Philosophy Compass* 9/8: 570-582.

بخش انگلیسی

How Not to Avoid the Regress

Why Michael Williams' attempt to avoid the regress problem fails

Mohamad Gholami
Philosophy graduate, Tarbiat Modares University
Mohamad.gholami@Modares.ac.ir

Introduction

Michael Williams claims that the questions employed by skeptics to generate a regress of reasons are not motivated by justified grounds for doubt. He then argues that since epistemic responsibility does not require responding to such questions, a regress of reasons does not exist and any direct response to the regress problem is therefore misguided. However, the conclusion that there is no regress of reasons does not follow from the assumed premise that the questions raised by skeptics are groundless. The notion of responsibility employed by Williams is also problematic because it affirms and then implicitly denies the same premise about whether beliefs and questions should be treated equally by an account of responsibility.

The Regress Problem

As a human being, you probably have beliefs. You will probably admit that some of your beliefs are *mere opinions* but when you consider the rest, you might notice that you think of them as more than personal opinions. These are the beliefs that you might expect others to share because you consider them to be *true*. But you might be asked *why* you think a particular belief is true. This question is often viewed as a request for *reasons*: if you think that your belief is true, you are expected to have reasons. However, if you give a reason for your belief, the reason itself cannot be a mere opinion; otherwise your belief would be as *justified* as a personal opinion. Now, if beliefs require reasons and reasons are themselves beliefs, you must have reasons for your reasons, and so on *ad infinitum*. This infinite regress of reasons has (almost) always been viewed as *vicious*: if it continues forever, there can be no justified belief. If you admit that this regress of reasons presents a challenge and decide to respond, you seem to have three possible choices:

1. continue giving reasons for your reasons and so on ad infinitum
2. refuse to give further reasons at some point during the conversation
3. repeat a reason you have already given

Having accepted the challenge, you now find yourself stuck on the horns of a trilemma. Do any of the choices above provide you with a way out?

Direct Responses

The philosophers who have accepted the challenge of the regress problem have attempted to develop the choices above into theories of the structure of justification.

The first but the most neglected choice is to claim that although the regress of reasons is infinite, it should not be viewed as vicious. Indeed, justified beliefs *have to* be members of a series of reasons that is neither terminated by resorting to a mere opinion nor derailed by reasoning in a circle, which implies that the series of justifying reasons has to be infinite and non-repeating. How can you be justified in believing anything if the regress of reasons is not terminated? To be personally justified in believing a proposition, all you need to do is *reason along* an infinite and non-repeating series of reasons until you manage to find the number of reasons that are typically required in your context, at which point justification *emerges* as a property of your belief. The *thing* that has to be a member of an infinite series of reasons is therefore *what* you believe, which is a proposition, not the belief itself, which is an attitude toward that proposition. How can you tell if the series of reasons leading to your belief is infinite and non-repeating? The short answer is that you can't, which is why you should treat your beliefs as *provisional*. That is, as you continue to investigate, you might realize that the series of reasons that was supposed to justify your belief is not properly structured, which should ideally lead you to suspend that belief.

The second and most popular choice is to claim that the regress of reasons is terminated by reasons that do not require reasons. However, these reasons should not be viewed as *mere opinions* because, for instance, they report the contents of intuitions, perceptions, memories, etc. These *foundational* reasons are therefore claimed to terminate an otherwise vicious regress of reasons without resorting to circular reasoning. They are the bedrock on which an edifice of justified beliefs can be erected through *inference* but do not depend on being justified by any other proposition.

The third choice is to claim that although an isolated belief cannot directly justify itself, beliefs are justified if they are members of an integrated system in which the members mutually support each other. The regress of reasons is therefore said to be contained within the system and justification emerges as a property of all of the members if the belief system as a whole qualifies as *coherent*.

The theories developed from the choices above are called *infinetism*, *foundationalism*, and *coherentism*. The proponents of these theories accept the challenge of the regress problem, which is why they provide *direct* responses to the problem. In contrast, Micheal Williams declines the challenge by claiming that there is no regress problem to solve. Consequently, he dismisses all of the theories of the structure of justification as misguided approaches to the regress problem. Williams claims to have discovered adequate grounds for rejecting the regress problem in the notion of *epistemic responsibility*.

Avoiding the Regress

Suppose that I asked you *why* you think one of your beliefs is true. Before habitually answering my question by giving reasons, you might pause for a moment to wonder whether *I* am the one who should be justified in asking you to articulate your reasons. If so, you could answer my question with a question by asking if my question is itself justified. If I told you that I had no particular reasons to doubt the proposition or that I was just *wondering* whether the proposition was true, you could then dismiss my

question by claiming that *I* am the one who has a *responsibility* to think of reasons for doubt. By doing so, you are implying that your beliefs are justified *by default*, meaning that you can consider yourself to be justified in believing a proposition unless someone else claims that there are reasons for doubt, in which case you have to either show that the reasons are not valid or suspend your belief in the proposition.

Before answering my question, you might also wonder whether you are supposed to *give* or even *have* reasons in order to be justified in believing anything. If not, you could avoid responding to my question by claiming that being justified in believing a proposition does not require that you *explain* or even *think of* reasons for your beliefs. All you would need is for your belief to satisfy certain conditions even if you are not aware of the fact that there are such conditions or that your belief meets those conditions. You could, for example, claim that any belief that is produced by a mental process that tends to produce a high proportion of true beliefs is justified. In saying so, you are claiming that to be justified in believing a proposition, you do not have to have reasons for that proposition. Even if you changed your mind and admitted that you had to have reasons, you could still claim that to *know* a proposition, you don't have to be justified in believing it.

In either case, you could claim that there is no infinite regress of reasons since you don't have to have reasons to be justified in believing a proposition and others have to be justified in believing that your belief in a proposition should be called into question, which limits the number of questions they can raise about your belief while exercising responsibility. This is how Williams (Williams, 2014) attempts to avoid the infinite regress of reasons by developing a notion of *epistemic responsibility* that demands that requests for justification be justified or dismissed and appealing to *reliabilism* about justification and knowledge.

How Not to Avoid the Regress

Williams divides questions into *hostile queries*, which are questions demanding justification, and *irenic queries*, which are questions requesting an explanation. The former are the irritating *why* questions repeated by some skeptics, who intend to repeat their demands for justification until you find yourself stuck on the horns of a skeptical trilemma. The latter are the probing questions asked by fellow believers who share your belief but intend to find out *how* you have come to believe the proposition. Having dismissed the hostile queries of a particular group of skeptics as groundless, Williams then proceeds to reject the regress problem, believing that the suppression of a group of questions that allegedly sustain the regress of reasons suffices to reject the regress problem itself.

However, assuming that the questions of a particular group of skeptics are groundless and that such questions can be responsibly dismissed by believers, it does not follow that there is no regress of reasons because, as Williams admits, other skeptics and believers can find grounds to doubt the proposition, which resumes the regress of reasons regardless of *who* raises the question or whether the questions of a particular group of skeptics are justified. What Williams' argument shows is that due to the limits imposed on questions by the norms of responsibility, the iterative questions of some skeptics cannot sustain or even trigger a regress of reasons. It also shows that the justified questions of other skeptics and believers cannot lead to an *infinite* regress of reasons in a single context of investigation because only a limited number of justified questions can be asked within any context. But to demonstrate that

the regress of reasons is indefinitely terminated, he has to show that there are propositions that can *never* be questioned. He does claim that there are such propositions but unlike foundationalists, he claims that these are not any *particular types* of propositions, implying that every series of reasons will eventually be terminated but not in certain types of propositions. Now, the question is once a series of reasons is supposedly terminated in a proposition, what is the *status* of that proposition? Should the proposition be considered to be true? If so, you might be tempted to ask *why*. But Williams would refuse to answer that question and demand that you articulate your reasons to doubt the proposition first because he considers beliefs to be true by default. But such a refusal, even if it is justified in a particular context, merely *suspends* the regress of reasons by preventing the status of the proposition from being *discussed*. And even if you admit that you don't have any reasons to doubt the proposition at the present, the question concerning the status of the proposition remains valid, even if it should be suspended until grounds for doubt are discovered. If such grounds are indeed discovered, the regress of reasons is resumed. In either case, the regress or the threat of regress continues to pose a problem because even if the regress of reasons is *temporarily suspended*, it cannot be climbed to have been *permanently terminated*.

So far, I have assumed that Williams is right in claiming that human beliefs are justified by default. He believes that the regress of reasons results from a notion of responsibility that does not equally apply to beliefs and questions, thereby permitting an unlimited number of unjustified questions to be raised in a particular context. Although Williams protests a *perceived* double standard towards beliefs, he proceeds to employ an actual double standard towards questions by allowing the majority of beliefs to be held without a *reason to believe* while demanding that questions be raised only if there are *reasons to doubt* or be dismissed as groundless.

“In many contexts, and with respect to a wide range of beliefs, subjects possess and are properly granted default doxastic justification. Such default justification does not depend on the subject's doing or having done any *specific evidential work*, and does not require him to either possess or seek for *citable reasons* for his believing as he does. In general, epistemically responsible believing does not require that one's belief be either based on or supportable by reasons.” (“Avoiding the Regress” 2014, 232)

The double standard he employs thus undermines his premise that theories of responsibility should not lead to an extreme “believer-querier asymmetry.” Although Williams concedes that an appropriate question must somehow be dealt with, the conclusion that the *majority* of beliefs can bypass the restraints of responsibility while the majority of questions are subject to such requirements sustains the very asymmetry he rejects. After all, if “norms of epistemic good conduct apply as much to epistemic queries as they do to beliefs and claims” and the bar is so low that the majority of beliefs can be asserted without a *reason to believe*, it is not clear why no question can be raised without a *reason to doubt*.

Conclusion

Michael Williams seeks to expose the regress problem as an empty threat to justification by suppressing the questions that motivate the problem. To prevent the questions of the skeptics from generating the threat of a regress, he maintains that such questions can be dismissed as groundless since they are motivated by generalized suspicion, not reasons to doubt. However, even if the questions raised by skeptics were groundless, the regress of reasons has not been avoided since justified questions would still be raised by other agents. Moreover, to neutralize the threat of a regress, Williams claims that

accounts of responsibility should treat beliefs and questions equally so that no question can be raised without a *reason to doubt*. However, he proceeds to develop a notion of responsibility that allows the majority of beliefs to be asserted without any *reason to believe*, which undermines his initial premise that beliefs and questions should be treated equally.

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.
- Klein, Peter D. 1999. “Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons.” *Philosophical Perspectives* 13 (13): 297-325.

On The View of Metaphysics and Rational Theology in General and in (Western) Early Modern Philosophy Alone

Safer Grbić

Philosophy Department at the Faculty of Humanities and Social Science University of Zagreb – Republic of Croatia
safergrbic@hotmail.com

Summary

This study will present the relation between metaphysics and rational theology in the course of history of thinking (on western philosophy). It attempts, at first, to think about these two phenomena in general, and then later, in Early modern philosophy. Therefore, tentatively, it begins with Aristotle's question of being and includes Wolff's and Baumgarten's assumptions for Immanuel Kant's abandonment of dogmatism.

Key Words: metaphysics, rational theology, Aristotle, scholasticism, western philosophy, Immanuel Kant.

Exposition

Presenting the history of western metaphysics would be an aim that requires a particular effort, but for this occasion where the primary goal is to present the state of metaphysics at the beginning of the early modern period, it is possible to boil it down to three defining moments: *Aristotle's* view of the first philosophy subject matter, as the peak of metaphysical thought in the ancient world; taking over Aristotelian project by *rational theology* with the intention of founding a religious metaphysics; and an early modern attempt of bringing the metaphysics to its pure philosophical foundations while distancing from religious attribution.

Aristotle's definition of metaphysics as *the first philosophy made* other disciplines of secondary importance and only metaphysics of the first. Reason for that sequence is because metaphysics asks: $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\upsilon?$ (Aristotle 2007: 1208b) out of which a series of other metaphysical questions, within which they're founded, emerge; with further questions founded within metaphysics itself. Such a definition of metaphysics as the first philosophy is saying that every other thinking is subordinated to this one; it is saying how every other thinking originates out of this one; it is saying that every other thinking is of a secondary nature. In this way the first philosophy makes demands, it is superior; it is the one that defines, tentatively, other philosophy. However the thinking of the fundamental question of the first philosophy: $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\upsilon?$ is self-explanatory about what is asked, so it is posed as indefinite because a *being* in question relates to *Being* which is even less certain when compared to a *being* (Cf. Heidegger: 1985). Such Aristotelian inquiry leaves the subject of first philosophy open to ambiguity. The posing of an

ambiguous question: $\tau\omicron\upsilon\upsilon$? opens many questions. Is it asked about a *being* in relation to *Being* or is it about *Being* in relation to *being*; is it about *Being* where *being* is self-explanatory or is it about *being* where *Being* is self-explanatory? Does the *being* implies *Being* or does *Being* implies *being*? What is the relationship between *being* and *Being*, is *Being* before *being* or is *being* before *Being*? Is *being* superior to *Being* or is *Being* superior to *being*, etc.?! This state of affairs brought Aristotelian project's fundamental question of first philosophy to multiple meanings, which will be the *rational theology's* ground for different investigations of the meanings of these definitions.

Rational theology renamed Aristotle's ambiguous question about *Being-being* to the question about *essentia-existentia* as a foundational question of religious metaphysics, where it was understood as a question about God. *Rational theology's* discussions about the question of first philosophy became prevalent question of *theology*, which by taking its fundament for such an inquiry from Aristotle, dedicated centuries to the thinking of question: $\tau\omicron\upsilon\upsilon$? Those inquiries that Aristotle's question started, *rational theology* had then in its founding modified according to its teachings. Therefore the same repeated questions originated out of another epistemology and with different definitions: is it asked about *existence* in relation to *essentia* or is it about *essentia* in relation to *existentia*? Is it asked about *essentia* where the *existentia* is self-explanatory or is about *existentia* where *essentia* is self-explanatory? Does *existentia* imply *essentia* or does *essentia* imply *existentia*? What is the relationship between *existentia* and *essentia*, is *existentia* before *essentia* or is *essentia* before *existentia*? Is *essentia* superior to *existentia* or is *existentia* superior to *essentia*, etc.?! Since this question of *rational theology* had been evolving for centuries, later it gave birth to a series of other questions of religious metaphysics. Metaphysics in such a religious designation became the one that was being asked about theological questions where all the questions were understood as questions of theology. Attempts of certain distancing from religious metaphysics and returning to the ancient roots, throughout the entire history of western metaphysics never got far. In early modern philosophy, the first one who actualized in a systematic way thinking of this question was *Christian Wolff*.

Work of *Christian Wolff* (Compare Wolff: 1720) already in the title creates division of metaphysics into two branches: the first one is about *god*, *world* and man's *soul*, while the other one is about all things in general. Therefore the first branch of metaphysics points out following *Cartesian* project which by metaphysics implies aforementioned three entities. Namely, *Descartes'* capital work (Cf. Descartes: 2012) discusses *god's* existence, human *soul* and *body* as three completely self-explanatory metaphysical entities where *res materialis* actualizes as *res metaphysicum*. Other branch of metaphysics indicates following tradition of scholastic metaphysics from 17th century; which is reflected in following *rational theology* as a copy of an alliance between free and dogmatic thinking in a methodical approach to the questions of metaphysics. *Christian Wolff* in his work doesn't name the division of metaphysics into two branches by some special definitions. That project will later make his student *Alexander Gottlieb Baumgarten*, who was the first to name the division of metaphysics into *metaphysica generalis et metaphysica specialis*, considering that division as self-explanatory and not giving argumentation for such an approach to metaphysics at all. On a trace of the division of metaphysics, an order which places ontology as *metaphysica generalis* at the first place was made. After that as *metaphysica specialis: psychology, cosmology* and *rational theology* were set. Specifically, if we sublimated the state of metaphysics after all of the undertakings, we would recognize the division of metaphysics into two different entities; and those are *metaphysica generalis et metaphysica specialis* (Cf. Baumgarten 2013: 280-320), then the division of *metaphysicae specialis* into cosmology, psychology and *rational*

theology.¹ Further in the order of two entities of metaphysics, *metaphysica generalis* is considered as primary while *metaphysica specialis* secondary. We would recognize division in the definition of *metaphysicae generalis* as ontology, and later at the separate position which cuts cosmology from/out of physics, and the union of psychology and *rational theology* for a new discipline named as: pneumatics (Cf. Folrat 1962: 258-284).

Still the *rational theology* represented by the religious authorities didn't want to be a part of any division with different ways of thinking; rather it considered itself as universal metaphysics. Truthfully, rational theology in the early modern philosophy experiences the peak of its own certainty, in a way that it is no longer in a position to enumerate theories without fearing that someone might check their correctness. It comes to a position when it must fight with other ways of thinking for a place that it had been aspiring for since its founding. In such conditions, the fundamentals of rational theology had been thought through and inquired, over and over again. On that track, thinking about sources of belief imposed different epistemological view in the context of this question; therefore the rational theology justified that every religious tradition knows the body of scholars who represented the epistemology of *rational theology* known in literature as *philosophical theology* or *theologia naturalis*; which represents rational reflection of the truths of belief in a way that positions reason as a primary source of belief

When the followers of *fundamental theology* in its beginnings were forced to justify the truths of faith to those who denied the Revelation or the Holy scripture as something that was truly revealed or holy, the few of them started the period of *rational theology*, which understandably uses the reason itself as a weapon for defending truths of faith. For that reason, *rational theology* signifies *the justification of God* and is named *theodicy*. From this starting point, which is taken as defining, reason becomes the measure of all things, the undisputed truth, undoubted dogma, a self-sufficient source. Based on that, nothing is needed for the source of faith except for the reason itself which is deployed in a way that everybody has it [...] In this context the Revelation or the Holy Scriptures are subordinated to the reason; and in that way reason is self-sufficient to be unquestioned authority. That is why the followers of *rational theology* on every posed question, by those who don't acknowledge the Revelation or the Holy text as something revealed or holy, were searching for suitable answers which would satisfy both the followers of faith and those who deny it. Therefore, *rational theology's* followers were put into a position to strictly use reason as a source of faith, striving to offer sensibly acceptable answers to those who were refusing a theory of *fundamental theology's* followers and their epistemological starting point, which considered the Revelation or the Holy text as an undisputed authority.

In that definition of *rational theology* there was no space for placing it into systems that unified other ways of thinking because it claimed how it unified knowledge and faith, i.e. science and religion. Therefore, as such, *rational theology* should be the supreme of universal way of thinking.

Conclusion

¹ Cf. § 99: In Metaphysica primum locum tuetur Ontologia seu philosophia prima, secundum Cosmologia generalis, tertium Psychologia et ultimum denique Theologia naturalis. Partes metaphysicae eo collocandae sunt ordine, ut praemittantur, unde principia sumunt ceterae - § 87: Quare cum Theologia naturalis principia sumat ex Psychologia, Cosmologia et Ontologia - § 96: Psychologia ex Cosmologia generali et Ontologia - § 98: Cosmologia ex Ontologia - § 97: evidens est, Ontologiam primo loco pertractari debere, secundo Cosmologiam, tertio Psychologiam, quarto denique Theologiam naturalem.

This work presented the relation between metaphysics and rational theology throughout the history of thinking on the horizon of West, where the two phenomena aspired to be thought through first generally and then later in early modern period; therefore, tentatively, from Aristotle's question of being to Wolff's and Baumgarten's assumptions for Immanuel Kant's abandonment of dogmatism.

References

- Aristotel. (2007). *Metaphysics* [translation: Blagojević U. Slobodan] Belgrade: Paideia.
- Baumgarten, A. G. (2013). *Metaphysica* [A Critical translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials]. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Descartes, R. (2012). *Meditations on First Philosophy in which the existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated*. Belgrade: Zavod za udžbenike.
- Folrat, E. (1962). Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16.
- Heidegger, M. (1985). *Being and Time* [translation: Hrvoje Šarinić, preface: Gajo Petrović]. Zagreb: Naprijed.
- Wolff, C. (1720). *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Renger.

From Humboldt to Wittgenstein – linguistic picture of the world

Natalia Tomashpolskaia

Universidad de Málaga (UMA), University of Malaga, Spain

natalia.tomashpolskaia@gmail.com

Abstract

In this paper is being considered the *linguistic* approach to the problem of the relationship between a human being and reality. Since Humboldt language has been considered not as a representation of reality, but as a representation of a human mind. Humboldt was the first who revealed the inseparable interdependence of human thinking and language, the role of language in the development of the world-view. The second crucial phase in the *linguistic turn* was made in the first half of the 20th century by Ludwig Wittgenstein. In his works he came up to the idea of language games, where language becomes an inseverable part of all human activities.

Key words: *language, world-view, reality, Weltanschauung, Sprachdenken*

Introduction

The basic scheme of the human's linguistic interaction with reality in the triad *language – thought – world*. Humans are fully engaged in the *speech-world*. Language presents the world for us; it is our *window to the world*. Hatab (2017) in his book about the nature of language writes, that language inhabits and encompasses a “disclosive field,” triangulated across “the individual-social-environg world,” doing so, not timelessly, but with its own distinctive “temporal-historical structure” (Hatab 2017, 125–26, 129) and a distinctive embodiment in gestures and sounds; the “immediate presentation of meanings” in language, so construed, is the precondition of representational accounts (ibid., 130). This explanation and the following one are very close to the ideas of later Ludwig Wittgenstein and Wilhelm von Humboldt. Language is an instance of nature *intertwining* with culture, thereby accounting for the fact that language, fitted as it is to the *lived world*, is at once both conventional and cross-cultural (Hatab 2017, 142–43). Language and thought are inseparable in *life world*, we use speech for thinking, this process as well as meditation on something is impossible without language, thinking is an incorporation or internalization of speech.

The problem of the origin of language had not been not identified as a separate sphere area of study in Europe until the 18th century among German-speaking thinkers. Before that time the *question of the origin of language*, the *problem of relationship between language and thought*, *relationship language and reality*, how *language represents reality*, were subject matters of philosophy, theology, while the other disciplines had not yet been strictly defined.

Humboldt's Sprachdenken

The theoretical foundations of the *linguistic turn* and study of philosophy of language were laid by Wilhelm von Humboldt. His theory of language as both mental and social action was the most thoroughly developed among his contemporaries: Hamann, Herder, Schlegel (McLuskie 2003, 34). Humboldt read Herder's '*Essay on the Origin of Language*' (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772), where Herder first wrote about the diversity of languages and cultural pluralism, that every nation (and corresponding culture) possesses its own identity. Herder focuses on the language as a special ability of human mind that distinguishes humanity from other species, and the creative capacity of language that produces human differences and diversity of cultures, "that language, from without, is the true differential character of our species as reason is from within" (Herder, 1966, 127). For Herder human mind and language are inseparable because they are both the manifestations of a single essential human characteristic. If before the 17th century language was understood as the re-presentation of the whole world, Humboldt's and his contemporaries' linguistic turn was in proposing to understand language as a representation of a humankind.

Wilhelm von Humboldt was the first who used the term 'philosophy of language' in 1793, arguing that language is evidence for the spirit and charter of people speaking it. We can know much about the spirit and life of ancient Greeks from Ancient Greek language, we can trace foreign inflections and constructions in language, and thus know about their interactions with other nations (Humboldt GS I, 263-5). Humboldt discussed questions not only concerning the "... origin, the definition, the essential nature of language, ... the formation of roots, words and grammatical form", but one of the first discussed "the organic principle and character of language, the idea of language, ...; and finally, the development of language in history, and its relation to the latter" (Adler 1866, 13).

Humboldt was one of the first linguists and philosophers who drew attention to the national content of language and thinking, noting that different languages are the organs of their original thinking and perception for the nation. Humboldt came to look upon each language as an organism, all its parts bearing harmonious relations to each other, and standing in a definite connection with the intellectual and emotional development of the nation speaking it. While language is never a word of an individual, it is the product and the property of the entire nation.

Language for Humboldt was 'the animatic breath' (Humboldt 1999b, 44), the 'formative power (...) in the act of altering the world' (ibid.). Humboldt considered language as an 'intermediate world' between thinking and reality, while language captures a particular national worldview. Language is a medium or a link of communication. The external world becomes converted into internal by the act of speech. Adler (1866, 16) writes that thus language is a *perpetual prosopopoeia*, in other words - never-ending personification. Language as a totality is an intellectual world and constitutes a medium (a sort of the 'middle ground' (ibid.) between human and nature (external). So, it is a medium of communication not only between individuals, but between an individual and nation, between the past and present. Humboldt emphasized the difference between the concepts of *intermediate world* and the *picture of the world*. The first is a static product of linguistic activity that determines the perception of

reality by a person. Its unit is a 'spiritual object - a concept. The picture of the world is a mobile, dynamic entity, since it is formed from linguistic interventions in reality. Its unit is a speech act. Humboldt was the first who outlined constitution of reality with language. He considered language as the eternal labor of the mind. Humboldt claimed that language is the 'ever repeating work of the psyche to make the articulated sound capable of expressing thought' (Humboldt 1999b, 56). According to Humboldt, language is the basis not only of human thinking or reason, he used the phrase *menschlichen Geistes* (1855, vi, S. 106). Humboldt thought that there is a special mental power '*Geisteskraft*', and this power is responsible for language and cultural diversity (Aarsleff 1999b, xi). This word *Geist* has a wide field of meanings, depending on the context, we can translate it as spirit, mind, intellect, psyche. Thus, language affects all parts of human life as a human, and a perfect language affects the spirit in all directions: „allseitig und harmonisch durch sich selbst auf den Geist einwirken“ (Gesammelte Werke, Bd. IV, 311). Also, Humboldt said about language, that it is the *organ* which forms a thought. „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens“ (Gesammelte Werke, Bd., vi, s. 51). He claimed that the structure of every language reflects the mental characteristics of the nation that generated it (Turner 2014, 135). The form of language correlates with the national character of people speaking this language. Language is a kind of mirror into a culture, socio-cultural features of a nation, into the way of thinking of people using a certain language. Within language speaker agree with each other on the meanings of the words and structures of sentences. Language is like a reflection in the mirror, it reveals the history of nations; comparing the evolution of languages shows the corresponding progress of civilisations using those languages. Also, in turn, language is an action or a kind of human labour.

Humboldt in his *Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (On Language: the Diversity of Human language-structure)* most clearly stated the hypothesis of J. G. Herder, that language and thought are inseparable, each conditions the other, every nation has a specific spirit expressed in its language (1999b, 136). Language is inextricably connected with human intellect. There is a kind of symbolic relationship between language and intellect, 'whereby without language there would be no intellect and without intellect there would be no language' (Trauth 1989, 411). Humboldt wrote in the chapter on 'inner form' in '*On Language ...*' (1999b, 104-114) about the laws that direct mental activity of a human and govern and systematize both intellect and language.

One of the main Humboldt's hypotheses was that due to relationship and connection between language and intellect people do think differently using different languages. This hypothesis has been revived by some cognitive scientists in now days (Deutscher 2010, Boroditsky 2010). He wrote about the special laws, and in language the human intellect operates according to these laws, speech itself is a product of rational instinct which nature is the human reason (Humboldt, Werke, Vol. II: 240, Vol. III, 253). Speech plays a central role in a sign-producing process, it matches the segmentations of thought with articulations of sound. Language is a product of the intellectual instinct of man (Adler 1866, 15).

Either, Humboldt's studies of language anticipated modern communication studies- communication theory of society or theory of communicative action (McLuskie 2003). Wittgenstein in his middle Cambridge period in the *Brown Book* spoke of different language games as 'systems of communication' (*Systeme menschlicher Verständigung*).

For Humboldt language was not an isolated object, it is connected with an intellect (and in some kind conditioned the way of thinking), it conditioned and opened up historio-socio-cultural world of a nation for others and for people of this nation. Later Heidegger continued this work painstakingly analysing the hidden meanings of words hidden in the roots and prefixes, since the language matures in itself the ancient history of a nation. Along with the idea of the diversity of languages, the idea of

language determination of human thought underlies modern linguistic relativism. Contemporary linguistic relativism has been typically associated by researchers with works of linguists Edward Sapir and Benjamin Whorf (their hypothesis of linguistic relativity), and with later Ludwig Wittgenstein (Sayers 1987; Haller 1995; Williams 2007; Coliva 2010a, b; Heckel 2010). Returning to Humboldt's ideas on the relation between language and thought, we can trace the idea of linguistic relativity and the determination of thought on language in his writings. Humboldt wrote that language is a necessary condition of human thinking, it is the 'formative organ of thought' (Humboldt 1988, 54, 56). One of the main points of this dependence is a sound. Humboldt explains, that without sound human process of thinking cannot achieve clarity. Without sound the representation (*Vorstellung*) will not become a concept (*Begriff*). These mind's representations are products of inner mental activity. The sound of language helps to take these representations from the mind (from the subjective) and transform it into an object (real objectivity). So, with sounds thoughts as products of inner mental life become objective. It is a way to transform inner into outer, subjective becomes objective. Not all mental activity necessarily implies articulation and reproduction in the form of sounds, Humboldt allows the existence of the process of thinking without the participation of language. But the formation of concept – 'true thinking' is impossible without language and objectivation of internal mind's representations by sounds. Cognitive thinking fully depends on speech. One of the most important functions of language is designating objects. While perceiving objects without language 'there can be no object for the mind' (Humboldt 1988: 59). Language designates objects and makes concepts. Without notion of concepts our perceptions and objects of our perceptions and unknown. We are so involved in language, got used to use concepts automatically. Language makes concepts for mind. Human beings categorise and classify the concepts in a thought. Languages both are ruled by common laws and are diverse in their structure, and they are necessary for human cognition. So, in every language resides a characteristic world-view (*Weltansicht*). Each language creates its special world-view. Each nation speaking one language has a common world-view, that distinguishes from the world-views of our nations speaking their own languages. 'Languages are bound and dependent on the nations to which they belong' (Humboldt 1988, 24). Humboldt believed, that to learn a new language is 'to acquire a new stand point' (Humboldt 199, xvii), it expands the horizons of knowledge and world understanding. The new world-view is superimposed on the previous world-view learned from the childhood.

Among Humboldt's ideas on language there are two that Wittgenstein singled out in his later works. Language constitutes a world-view or a picture of the world. And the second one is that it is impossible to understand the world of a non-human, because non-humans do not have language that is governed by human's mind, they do have other kind of mind (or do not have it at all, only simple organs of perception), and so they have other form of life and the following picture of the world. In *PI* §327 (2009) Wittgenstein wrote: 'If a lion could talk, we wouldn't be able to understand it.'

Conclusion

Linguistic approach to reality – the notion that language *constitutes* reality, that the words function not just labels added to concepts, an attempt to eliminate externalism and Cartesian dualism was later subsequently developed in the works of structuralists and poststructuralists combining ideas of later Ludwig Wittgenstein, Ferdinand de Saussure, Friedrich Nietzsche and others. Returning to Bergmann, who was mentioned above as the inventor of the term *linguistic turn*, according to his words, is a '*fundamental gambit as to method*' agreed upon by two different groups of linguistic philosophers:

‘ordinary language philosophers’ (exemplified, in Bergmann’s view, by Strawson) and ‘ideal language philosophers’ (such as Bergmann himself) (Hacker 2013).

References

- Aarsleff H. (1982). *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. London: Athlone.
- Adler G. J. (1866), *Wilhelm von Humboldt’s Linguistical Studies*. New York: Press of Wyncoop & Hallenbeck.
- Bergmann G. (1964), *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.
- Coliva A. (2010a), *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*. Palgrave Macmillan: Houndsmills, Basingstoke.
- Haller R. (1995), Was Wittgenstein a Relativist? in: R. Egidi (ed.): *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht: Kluwer, 223-31.
- Hatab L. J. (2017), *Proto-Phenomenology and the Nature of Language: Dwelling in Speech I*. London: Rowman & Littlefield International, 2017.
- Heckel E. (2010), A Wittgensteinian Defense of Cultural Relativism, in: *Macalester Journal of Philosophy*, 19(1), art. 3.
- Humboldt W. von (1988, 1999b), *On language: the diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind*, trans. Peter Heath, introduction by Hans Aarsleff, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- McLuskie E. (2003). Reading Humboldt through the Theory of Communicative Action: the Democratic Potential of Symbolic Interaction, in: *The Public*, 10, 2, 25-44.
- Müller-Vellmer K. (2018), Language Theory and the Art of Understanding, in *Zu Hermeneutik, Literaturkritik und Sprachtheorie*, Berlin: Peter Lang, 305-330.
- Sayers B. (1987), Wittgenstein, Relativism, and the Strong Thesis in Sociology, in: *Philosophy of the Social Sciences*, 17(2), 133–145.
- Strawson P.F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Trauth G. P. (1989), Towards an analysis of Humboldt’s ‘inner language form’, in: I. Rauch and G. F. Carr (eds.), *The Semiotic Bridge: Trends from California*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 409-420.
- Turner J. (2014), *Philology*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams M. (2007), Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism, in: *Episteme* 4, 93-114.
- Wittgenstein L. (2009), *Philosophical Investigation*, transl. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, revised fourth edition by P. M. S. Hacker and J. Schulte, Wiley – Blackwell, Blackwell Publishing Ltd.

Tableau-resolution based description abduction logics: An A-Box Abduction Problem Solver in Artificial Intelligence

Seyyed Ahmad Mirsanei

PhD candidate in philosophical Logic, Tarbiat Modares University

sa.mir@modares.ac.ir

Abstract:

By introducing and extending description logic (DLs) and growing up their application in knowledge representation and especially in OWLs and semantic web scope, many shortcomings and bugs were identified that weren't resolvable in classical DLs and so logicians and computer scientists intended to non-classical and non-monotonic reasoning tools. In this paper, I discuss about abduction problem solvers, and by introducing A-Box abduction in description logics (DLs), such as \mathcal{ALC} , discuss about decidability and complexity in different introduced algorithms, and report shortly our team's advantages in developing and implementation of ABox abduction in DLs.

Keywords: Abduction, Tableaux algorithm, Resolution algorithm, Minimal hitting set trees (MHST), AI, Abduction Problem Solving

Introduction

Abduction is a type of reasoning that firstly introduced in Peirce's works (Peirce(c), 1984). In modern logic and Artificial intelligence, abduction is a backward reasoning from the *observation* (O) to the *explanations* as knowledge base (\mathcal{K}):

$$\mathcal{K} \quad \boxed{\text{Explanations}} \quad \Leftarrow \quad \boxed{\text{Observations}} \quad O$$

An abductive problem is "why is it that O does not follow from \mathcal{K} ?" ($\mathcal{K} \not\models O$), and to solve this problem, we looking for a hypothesis (or, explanation) H , and then:

$$\mathcal{K} \cup H \Rightarrow O$$

In description logics, if the ordered pair $\langle \mathcal{K}, \phi \rangle$ is an abductive problem, and $\mathcal{K}:\{\mathcal{T}, \mathcal{A}\}$ is a knowledge base contains a TBox (\mathcal{T}) and an ABox (\mathcal{A}), ϕ is an assertion from, we can divide abduction reasoning to two types:

- *TBox Abduction* (\mathcal{T}): Explains why some intentional axiom (e.g., subsumption ($C \sqsubseteq D$)) does not follow from \mathcal{K} and is useful for instance in ontology engineering and is based on *Ockham's razor*.

➤ *ABox Abduction* (\mathcal{A}): Looks for an extensional explanation for an observation in form of some data (some recorded facts that are observed) and finds some data that could explain the observation and is useful in diagnostics. (Such as, Diagnosing the condition of the patient from the observed symptoms (Pukancová & Homola, 2015), Diagnosing the behavior of a manufacturing system (Hubauer et al., 2011) and diagnosing in multimedia interpretation (Petasis et al., 2013))

In this paper, I focus on *ABox Abduction* in DLs. One of the important problems in finding the best explanations as solution of abductive problems is that the number of explanations is very high and in many problems is infinite! Then we need some restrictions to reduce the number of possible explanations. Based on (Elsenbroich, Kutz & Sattler, 2006), given an ABox abduction problem $\mathcal{P} = (\mathcal{K}, O)$ and its solution H , we can say the following restrictions:

- 1) *Consistency*: H is consistent if $\mathcal{K} \cup H \neq \perp$, i.e., H is consistent w.r.t. \mathcal{K} ;
- 2) *Relevance*: H is relevant if $H \neq O$.
- 3) *Explanatoriness*: H is explanatory if $\mathcal{K} \neq O$.

But still the number of possible explanations is very high and even infinite! For monotonicity of deductive entailments in DLs, given $\mathcal{P} = (\mathcal{K}, O)$ and H as its solution, we always have that also H' is a solution of \mathcal{P} for any H' such that $H \subseteq H'$ (Pukancová and Homola, 2016, p.3). To solve this problem, we must find more restrictions. Logicians suggest two approaches: “syntactically minimal explanations” (minimal cardinality and length of formulas) and “semantically minimal explanations.” (The weakest explanation).

Logicians and computer scientists often preferred the second approach (by Ockham razor criteria), that formally defines as follow (Pukancová and Homola, 2016, p.3):

Definition 1 (Semantic Minimality): Assume an ABox abduction problem $\mathcal{P} = (\mathcal{K}, O)$. Given two solutions H and H_1 of \mathcal{P} , we say that H is (semantically) *stronger* than H_1 (denoted by $H \preceq_{\mathcal{K}} H_1$) if $\mathcal{K} \cup H = H_1$. A solution H of \mathcal{P} is semantically minimal if for every H_1 , $H_1 \preceq_{\mathcal{K}} H$.

For example (by standard notation of DLs (Baader et. al, 2003)), let $\mathcal{K} = \{\text{Professor} \sqsubseteq \text{Scientist} \sqsubseteq \text{Academician}, \text{AssocProfessor} \sqsubseteq \text{Professor}\}$ and $O = \{\text{jack} : \text{Academician}\}$. We can see that \mathcal{K} doesn't entail O ($\mathcal{K} \not\Rightarrow O$), the following assertions are syntactically minimal explanations:

$$H_1 : \{\text{jack} : \text{Professor}\}, \mathcal{K} \cup H_1 \Rightarrow O$$

$$H_2 : \{\text{jack} : \text{Scientist}\}, \mathcal{K} \cup H_2 \Rightarrow O$$

$$H_3 : \{\text{jack} : \text{AssocProfessor}\}, \mathcal{K} \cup H_3 \Rightarrow O$$

, and semantically minimal explanations are:

$$H_4 : \{\text{jack} : \text{Professor} \sqsubseteq \text{Scientist}\}, \mathcal{K} \cup H_4 \Rightarrow O$$

By a comparison of the explanatory power, we can see that:

$$H_1, H_2, H_3 \geq H_4$$

, and so “semantically minimal explanations” is preferable rather than syntactically minimal explanations, by suggesting the weakest solutions¹.

Reasoning Algorithms for ABox Abduction

Klarman et al. (2011) by using a translation from \mathcal{ALC} to FOL, and hybridizing two algorithms *regular connection tableaux* and *resolution with set-of-supports*, and Du et al. (2012) by using a translation to Logic programming, Designed and implemented their Algorithm in DL’s ontologies. Undecidability and high complexity were two major weak points of these algorithms. Hallant & Britz (2012), without any translation from DLs to other logics, Designed merely tableau algorithm in \mathcal{ALC} . This work, despite the start of a more efficient process, was merely a conjecture and we not aware of implementation and experimental evolution of it.

Júlia Pukancová and Martin Homola (From 2016), resolving this challenge and realized and implemented the Halland & Britz conjecture in several DLs such as \mathcal{ALC} , \mathcal{ALCHO} , \mathcal{SHOIQ} etc. This algorithm in ABox abduction is an integration of “Reiter’s minimal hitting set algorithm”(1987) and “A tableau reasoner in Pellet” (Sirin et. al., 2007).

In this paper, I continue the works of Pukancová and Homola in introducing and implementation of A-Box abduction algorithm (AAA) in DLs and making a problem solver in artificial intelligence, as follow.

Definition 1 (Reiter’s Hitting set): Let C be a collection of sets. H is a hitting set of C if $H \cap C = \emptyset$.

A hitting set is *minimal* (MHS) if the removal of any element will destroy the hitting set. A hitting set is *minimum* if it has the smallest size over all hitting sets. Given $H(C,K)$ is a *minimum Hitting set Problem*. Now, if C is a collection of subsets of K , then H is the minimum hitting set of C , and H will always be a subset of K . For example, let $K = \{1,2,3,4,5,6,7\}$ and $C = \{\{1,4,5\}, \{1,2,3\}, \{2,6,7\}, \{1,3,7\}\}$. Then, $\{3,4,6\}$ is a *minimal hitting set* (yet not minimum), and the only *minimum hitting sets* are $\{1,2\}$, $\{1,6\}$ and $\{1,7\}$.

Reiter’s Hitting Set Tree (HST) is a sound and complete Algorithm, and described in detail in (Kalyanpur, 2006). Kalyanpur (2006) used Reiter’s Hitting Set Tree (HST) algorithm in debugging and repair of OWL ontologies. To find all minimal hitting sets (and therefor all minimal explanations), Reiter (1987) suggest the HS-Trees (Reiter, 1987, p.69).

Despite of containing all minimal explanations in HS-trees, it’s possible containing non-minimal HS also. To solve this problem, we can construct the HS-tree by breath-first search algorithm and some pruning. This pruned tree by Reiter’s techniques (Ibid), and reducing the complexity by breath-first search, construct HS-tree that contains all minimal hitting sets as explanations, and we can check the consistency of relations by “Calling TA”(\mathcal{ALC} ’s tableau algorithm (Baader et. al, 2003)) as a decidable algorithm, to verify the consistency of $\mathcal{K} \cup H$ and $H \cup \{\neg O\}$ respectively for each extracted MHS. (e.g.: Pukancová and Homola, 2016, p.3-4)

¹. Notice that always the weakest solutions aren’t the best explanations! (For example, see: (Petatis et al., 2013)

The input of this algorithm is an OWL ontology as \mathcal{K} , and an observation O from TBox. Algorithm start by checking the consistency of $H \cup \{\neg O\}$ by one time calling TA (by indirect tableau method). If $H \cup \{\neg O\}$ was inconsistent, the algorithm, terminates without any MHS as explanation; otherwise, algorithm continue by Reiter's HS-Tree and breath-first search. ($\{\}$ or \emptyset in this algorithm has the same meaning as \checkmark in Reiter)

A problem of this algorithm is the high number of calling TA, and also, we can use some optimized proposed by Reiter (1987) (Ibid, p.5). An example of this ABox Abductive algorithm, by this modification, showed in (Ibid, p.9). Moreover, this algorithm has these problems:

1. observations are only in the form of a single concept assertion;
2. explanations are limited to a set of atomic and negated atomic concept assertions.
3. the computed explanations are syntactically minimal; and this algorithm is not yet able to take also semantic minimality into the account;
4. while some basic optimization techniques are already implemented (especially HS-tree pruning), many of them are still missing (e.g., some form of tableau caching or incremental tableau reasoning).

Pukancová and Homola solved many of the above problems in their next works, such as 2020 and 2022 articles, and implement this abductive reasoner in Pellet by higher expressivity power as *SHOIQ* and by supporting multiple observations. However, ABox abduction algorithm, have still some problems and such as other ABox abductive algorithms, have a high complexity (at least EXP-TIME). Since there is no guarantee that all minimal explanations found, they in a new article (2022), by two quick methods, QuickXplain (QXP) and MultipleXplain (MXP) based on black-boxes algorithms tried to optimize this algorithm.

Concluding Remarks

ABox abduction algorithm, have still some problems and such as other ABox abductive algorithms, have a high complexity (at least EXP-TIME). MHS algorithm is efficient, when we have minimal explanations; But in the cases that we cannot find the minimal explanations, the complexity is at least NP (in propositional fragments) and is worse in description extension by repeatedly recall TA. Even by QXP and MXP optimization (as two quick problem solver strategies) in Pukancová and Homola (2022) they conjecture merely that we can find classes of inputs that possibly are MHSs; But these claims didn't experiment so far. Also, despite MHS is a sound and complete algorithm, QXP and MXP, aren't complete. I and my teammates (in Borhan Group) in research titled "Knowledge Graph" (2022-2023), are trying to find an efficient algorithm by combining tableaux-resolution algorithms of Klarman et al. (2011) and Pukancová and Homola (2016-2022), without need to black-Box checking and calling TA. This project is now in implementational and experimental phase in Protégé.

References:

- Baader, F., Calvanese, D., McGuinness, D.L., Nardi, D., Patel-Schneider, P.F. (eds.) (2003), *The Description Logic Handbook: Theory, Implementation, and Applications*. Cambridge University Press.

- Du, J., Qi, G., Shen, Y., Pan, J.Z. (2012), “Towards practical ABox abduction in large description logic ontologies”. *Int. J. Semantic Web Inf. Syst.* 8(2), 1–33.
- Elsenbroich, C., Kutz, O., Sattler, U. (2006), “A case for abductive reasoning over ontologies”. In: *Proceedings of the OWLED*06 Workshop on OWL: Experiences and Directions*, Athens, Georgia, USA, November 10-11, 2006 (2006)
- Halland, K., Britz, K. (2011), “Naïve ABox abduction in ALC using a DL tableau”. In: *Proceedings of the 2012 International Workshop on Description Logics, DL-2012*, Rome, Italy, June 7-10, 2012. Sun SITE Central Europe (CEUR).
- Halland, K., Britz, K. (2012), “Abox abduction in ALC using a DL tableau”. In: *2012 South African Institute of Computer Scientists and Information Technologists Conference, SAICSIT '12*, Pretoria, South Africa, October 1-3, pp. 51–58.
- Kalyanpur, A. (2006), “Debugging and Repair of OWL Ontologies”(Ph.D. thesis), The Graduate School of the University of Maryland.
- Peirce, C. S., (1984) .*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* . Bloomington: Indiana University Press.
- Petasis, G., Möller, R., Karkaletsis, V. (2013), “BOEMIE: Reasoning-based information extraction”. In: *Proceedings of the 1st Workshop on Natural Language Processing and Automated Reasoning co-located with 12th International Conference on Logic Programming and Nonmonotonic Reasoning (LPNMR 2013)*, A Corunna, Spain, September 15th, 2013. pp. 60–75.
- Pukancová, Júlia (2018), “Direct approach to ABox abduction in description logics” Ph.D. thesis, Comenius University in Bratislava.
- Pukancová, Júlia; Homola, Martin (2016), “Tableau-Based ABox Abduction for Description Logics: Preliminary Report”.
- Pukancová, Júlia; Homola, Martin (2017), “Tableau-Based ABox Abduction for the ALCHO Description Logic”
- Pukancová, Júlia; Homola, Martin (2020), “The AAA ABox abduction solver”. *Künstliche Intell.* 34 (4), 517–522.
- Pukancová, Júlia; Homola, Martin; Balintová, I.; Boborová, J. (2022), “Hybrid MHS-MXP ABox abduction solver: First empirical results”, *Proceedings on the 35rd International Workshop on Description Logics (DLs)*.
- Reiter, R. (1987), “A theory of diagnosis from first principles”. *Artif. Intell.* 32(1), 57–95.
- Sirin, E., Parsia, B., Grau, B.C., Kalyanpur, A., Katz, Y. (2007), “Pellet: A practical OWL-DL reasoner”, *Web Semantics*, 5(2), 51–53.

Thomas Reid and the Possibility of Metaphysics

Ata Hashemi
PhD Student St. Louis University

Abstract:

This paper examines the possibility metaphysical knowledge from the perspectives of Thomas Reid. Some philosophers, like Immanuel Kant, based on specific epistemological and methodological principles argue for the impossibility of metaphysical knowledge. Defending direct realism, Thomas Reid, however, puts forward alternative epistemological and methodological principles that are radically different from the methodological and epistemological principle of those who are skeptic about metaphysics. In this paper, I explore the question of whether metaphysical knowledge is achievable from Reid's point of view. I argue that Reid's direct realism allows the possibility of metaphysics. Nevertheless, one cannot easily conclude that we have metaphysical knowledge, rather we have reliable test to assess the falsity of some metaphysical beliefs.

Metaphysics and metaphysical knowledge

This paper explores the possibility of having metaphysical knowledge from Thomas Reid's point of view. Philosophers often mean different things by metaphysics; hence, before moving on, it is worth clarifying what I mean by metaphysical knowledge. Historically, two conceptions of metaphysics can be distinguished from each other. Sometimes, metaphysics is characterized as a science that attempts to identify what types of categories are at the most fundamental levels of reality. In this characterization, metaphysics is supposed to be an independent epistemic discipline with its own methodology and is expected to provide systematic answers to questions like whether there are substances that persist through time, what is the nature of such substances, what kinds of categories of entities do exist in the worlds? etc.

Metaphysics has also been understood as ontology that is the very general science of being qua being. Ontology deals with the question of what there is, whereas metaphysics, as an independent discipline, attempts to reveal the real nature of an existing item. Metaphysics, in the second sense, is not a distinct and autonomous discipline along with other sciences; rather, according to this

characterization, metaphysics constitutes the subject matter for all other epistemic inquiries.¹ It would fall within the scope of ontology to determine whether items such as Sherlock Holmes, numbers, events, and whatever that is referred by the word ‘thing’ really belong to the furniture of the world; however, it is the task of metaphysics to explain what the real nature of these items are, and whether they belong to the fundamental structure of reality or not. It is the task of metaphysics to show, for example, that Sherlock Holmes is a fictional entity, or numbers are abstract individuals, etc. (Varzi 2011: 407).

Given the mentioned distinction, now we can distinguish between two kinds of metaphysical knowledge respectively: metaphysical knowledge and ontological knowledge. To achieve metaphysical knowledge, one needs to find reliable answers to questions concerning the most fundamental level of reality. In contrast, achieving ontological knowledge means to know what really exists in the objective and mind-independent universe. Since knowledge has traditionally been defined as justified true belief, and truth is an essential component of knowledge. Hence, having ontological knowledge requires an epistemic access to the external reality, and to have metaphysical knowledge one needs to know what the case at the most fundamental aspect of reality is.

Skepticism about metaphysical and ontological knowledge

Some philosophers, especially after David Hume, have seriously doubted human’s capability on achieving metaphysical and ontological knowledge in senses described above. One influential figure in this camp is Immanuel Kant who rejects the possibility of achieving both metaphysical and ontological knowledge. Kant primarily aims to reject the possibility of metaphysics as an epistemic discipline; however, his view is closely tied to his anti-realist account of ontology.

Kant’s project primarily is an investigation of the human mind from an epistemological point of view. In this way, he tries to articulate the conditions under which human knowledge is possible. For Kant, like many of his empiricist predecessors, the boundaries of human understanding of external reality are bounded by experience. However, as opposed to empiricists, Kant believes that human understanding is constrained by internal concepts that are innate to human cognitive faculties. Hence, human understanding is a result of received sensory data that are processed by internal conceptual structures of human mind. An obvious consequence of this view is that the external world is the cause of raw sensory data; nevertheless, external reality, *as it is in itself*, is epistemically inaccessible to us since we only understand it through innate concepts implanted in our mind. In other words, human beings, in Kant’s view, have epistemic access only to appearances rather than reality i.e., *things in themselves* (Kant 1999: A42/B59–60).

Metaphysics, especially in its first characterization, is an attempt to know what lies beyond the scope of what appears to the human mind. Metaphysical knowledge, for Kant, is expected to be a synthetic *a priori* judgment about the most fundamental aspect of reality. Such a judgment must be true based on reality rather than one’s power of imagination or conjecture, and it is the task of the faculty of reason to discover such truths. The faculty of reason, however, Kant states, cannot comprehend anything outside the mind (Ibid B xiv.).

Metaphysics, as mentioned, is expected to inform us about what is going on at the most fundamental aspect of reality. But the problem is that we only have access to the external reality through how it

¹ To follow the discussion about the distinction between metaphysics and ontology see: Quine (1963), Schaffer (2009) and van Inwagen and Sullivan, 2008.

appears to us, not how it is *in itself*. Given the way our cognitive faculties work, the conditions required for metaphysical knowledge can never be satisfied. Accordingly, metaphysics, Kant argues, does not deserve to be called a science or a study or a discipline since our cognitive ability precludes the possibility of achieving such knowledge.

Kant's view, in addition, stands in contrast to ontological realism according to which one can recognize what exists in the external world. Indeed, Kant does not explicitly highlight the distinction between the two senses of metaphysical knowledge discussed here; however, it is not extravagant to claim that his account rules out the possibility of ontological knowledge as well. Since our beliefs about the external reality are constrained by our mental faculties, we are not able to recognize what really exists in the external world. In short, Kant rules out the possibility of both metaphysical and ontological knowledge.

In Kant's project described above, we should distinguish between methodological and epistemological aspects of his critical philosophy. What explained in the previous paragraphs is the epistemological aspect of his project. In brief, the epistemological aspect of Kant is that things in themselves are not epistemically accessible to us. The methodological aspect of Kant's theory is that to begin a metaphysical inquiry, first one should comprehend what is knowable by the faculty of reason alone. Put differently, before searching for metaphysical knowledge, one should first answer the question of whether such knowledge is possible. It is wrong, Kant states, to rely on self-evident truths and principles to start a metaphysical inquiry (Ibid 46). Commonsense, according to Kant, is "an appeal to the opinion of the multitude, of whose applause the philosopher is ashamed" (Kant 1950: 7). Hence, in metaphysics, Kant states, commonsense 'has no right to judge at all' since there is not any self-evidential metaphysical truth (Ibid 119).

Thomas Reid and Metaphysical Knowledge

As mentioned, Kant's argument against the possibility of metaphysical knowledge is grounded in both epistemological and methodological aspects of his philosophy. In Thomas Reid's philosophy, both of these aspects are refuted. Now the question is whether Reid's philosophy allows the possibility of metaphysics as an epistemically legitimate inquiry. Before moving on, we should briefly review epistemological and methodological aspects of Reid's philosophy.

In the history of philosophy, Reid is known for his rejection of the theory of ideas and his support of direct realism. The central thesis in the theory of ideas—defended by philosophers like Locke, Berkeley, Hume, etc.—is that the immediate objects of thought are always some ideas in the mind. Arguing that theory of ideas results in skepticism about the external world, Thomas Reid develops his own position known as direct realism according to which the primary objects of our sense perceptions are physical objects, rather than mental ideas (Reid EIP: 4.2, 321–2).

Reid is a realist philosopher that means that for him the existence of the external world and its physical residents are taken for granted. Additionally, he holds that we have, epistemically speaking, direct access to some of existing items occupied the external world. Reid's direct realism, as Van Cleve explains, has two important components: perceptual and epistemological. Reid defends perceptual direct realism which states that "[p]hysical things are perceived directly, in a sense to be further elucidated below. It amounts roughly to this: they are perceived without any perceived intermediaries" (Van Cleve 2015: 82). Reid also defends epistemological direct realism that states that "some beliefs about physical things are epistemically basic. The warrant they have for a subject does not derive from the warrant of any other propositions the subject believes; they are justified apart from any reasons the

subject has for believing them” (Ibid 81). Perceptual direct realism enables us to have direct access to the external world. The epistemological direct realism explains how we can have knowledge of the world as how *it is in itself*.

In addition, Reid’s epistemological perspective is closely tied to the notions of commonsense and the first principles. Reid’s first principles of commonsense as John Greco interprets, is a faculty of judgment (or perhaps a collection of faculties of judgment). (Greco 2014: 144). For Reid, the first principles of commonsense enjoy epistemological priority. In other words, the first principles of commonsense constitute the foundations of human knowledge (Ibid 143-147).

Reid, as many commentators show, defends a foundationalist theory of epistemic justification according to which (1) there is a set of beliefs that are self-evident or immediately justified and (2) there is a set of beliefs that are justified in virtue of their relations with those self-evident or immediately justified beliefs. In this foundationalist picture, commonsense beliefs are the epistemic foundations of all human knowledge. In other words, first principles are self-evidentially known; they are not derived, through reasoning or argument, from other more fundamental beliefs. Rather, first principles provide evidential ground for non-self-evident beliefs. One might ask why the first principles of commonsense enjoy priority in the epistemological sense. The response to this question is embedded in Reid’s general account of epistemology. Reid, as Greco notes, defends a kind of ‘proper function’ faculty reliabilism according to which “our cognitive faculties give rise to knowledge so long as they are part of our natural constitution and ‘not fallacious” (Ibid 149).²

Now let’s talk about Reid’s philosophical methodology that is also connected to his account of commonsense. According to Reid, “Commonsense holds nothing of Philosophy nor needs her aid. But, on the other hand, Philosophy . . . has no other root but the principles of Commonsense; it grows out of them and draws its nourishment from them. Severed from this root, its honours wither, its sap is dried up, it dies and rots” (Reid IHM: 101).

Reid, as Greco puts it, ascribes methodological priority to the principles of commonsense. In this way, the first principles of commonsense “provide pre-theoretical commitments that philosophical theories ought to respect, at least in the absence of good reasons for rejecting them” (Greco 2014: 142). Put differently, first principles, *prima facie*, play the role of pre-theoretical starting points. In other words, “first principles constrain theory: they act as (defeasible) pre-theoretical commitments that philosophical theories ought to respect” (Ibid 146).³

One convincing argument that shows why commonsense beliefs enjoy methodological priority is that this is the only plausible methodology at our disposal. In general, Reid believes that there are only three methodological options available in an epistemological or philosophical investigation: “(a) we may begin by trusting none of our faculties until we have reason for believing them trustworthy, (b) we may begin by trusting some of our faculties but not others, (c) we may begin by trusting all of our faculties until we have reason for believing them untrustworthy” (Ibid 149). Reid argues that the first option as a non-starter since this view ends up with skepticism.⁴ The second option, that looks like the

² All sources of knowledge, including commonsense first principles, are ‘given us by Nature’ and are ‘the result of our constitution;’ thus, they are “equally trustworthy in their normal and healthy state” (Greco 2014: 148).

³ Indeed, Reid does not mean that commonsense beliefs are sacrosanct principles which have to be maintained at all costs. Rather, the first principles can be rejected by a philosophical theory, provided that such a philosophical theory offers very strong considerations.

⁴ See: Reid, EIP, VI, V: 447

Kantian methodology, is inconsistent since it implies that some of our faculties are reliable, but some are not, and Reid argues, there is no non-arbitrary criterion to distinguish which ones are reliable and which ones are not (Reid IHM:183). Therefore, the only plausible methodological option is the third one according to which commonsense beliefs enjoy methodological priority in all philosophical inquiries including metaphysical ones.⁵

Reid's account of direct realism explains why he must be understood as an ontological realist. According to Reid, we have epistemic access to external reality. Our perceptual senses and empirical investigations built upon experiences provide us knowledge of external reality. The upshot is: we have good reasons to accept what appears to us in healthy circumstances are reliable and real. Therefore, ontological knowledge is possible from the perspective of Reid's philosophy.

Now the important question is whether metaphysical knowledge, in the first sense of characterization of metaphysics, is also possible. Can one achieve metaphysical knowledge? Considering Reid's remarks regarding the methodological priority of commonsense first principles, we can never rule out the possibility of having metaphysical knowledge. For Reid, first principles are the foundation of all branches of human knowledge—for instance, natural philosophy, grammar, logic, mathematics, aesthetics, morals, and metaphysics. To have knowledge in any of these branches, *prima facie*, one needs to find some first principles related to them and then builds up the other beliefs upon those relevant first principles. Given Reid's model of broad and moderate epistemology. Can we apply this method to metaphysical investigations?

Not only does Reid allow the *possibility* of having metaphysical knowledge, but also one can find a list of some metaphysical first principles that he regards them as self-evidentially true in his works. Some of these principles that he listed are as follows:

- i. “[T]he qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the thoughts we are conscious of must have a subject, which we call mind”
- ii. “[A] figure cannot exist, unless there be something that is figured” or “I not only perceive figure and motion, but I perceive them to be qualities: They have a necessary relation to something in which they exist as their subject”
- iii. “... whatever begins to exist, must have a cause which produced it”
- iv. “... design and intelligence in the cause, may be inferred, with certainty, from marks or signs of it in the effect” (Reid EIP VI, VI: 495, 497, 503).

Prima facie, it seems that to have metaphysical knowledge, one needs to build up her metaphysical theories based upon these and other metaphysical first principles. Nevertheless, a serious concern prevents us from this hasty conclusion. Based on Reid's methodology, we can only claim that achieving metaphysical knowledge is possible; however, possibility does not entail actuality.

To have metaphysical knowledge, one should trust the faculty of reason that is supposed to generate synthetic *a priori* beliefs regarding the most fundamental structure of reality. This faculty gives rise to metaphysical first principles that are expected to be the foundation of reliable metaphysical theories. Do we have good reasons to rely on such faculty?

⁵ Therefore, Kantian view which holds that in metaphysics commonsense ‘has no right to judge at all’ is wrong.

As mentioned, Reid defends a broad and moderate form of foundationalism. “His foundationalism is broad because it allows a variety of sources of immediate knowledge. It is moderate because it does not require that these sources be infallible” (Greco 1995: 294). In addition, Reid holds that we should trust a faculty until we find good reason to doubt it. For instance, we should trust our faculty of memory, since there are reliable reasons to believe that our memory beliefs are true because we have inductive evidence that shows our memories typically give rise to knowledge. Put differently, experience shows us that the faculty of memory has a good track-record that makes this faculty reliable.

Such a good track-record is absent when it comes to the faculty of reason in generating metaphysical beliefs. A cursory glance at the history of metaphysics shows that metaphysicians never reach any kind of consensus. Hence, it is reasonable that one does not trust the faculty of reason when it gives rise to a metaphysical belief. Indeed, as opposed to Kant, Reid does not rule out the possibility of achieving metaphysical knowledge. Nevertheless, based on the track-record of the faculty of reason in yielding metaphysical beliefs, it is reasonable not to trust this faculty.

Consequently, we can hold, for Reid, the first principles of commonsense do not positively contribute to achieving metaphysical knowledge. Nevertheless, they play an important role in our philosophical inquiries, including metaphysics. As discussed above, Reid believes that methodologically, “commonsense should serve as a check on ‘speculative understanding,’ on pains of falling into dishonor and metaphysical lunacy” (Greco 2014:152). In this way, we can assess the plausibility of our philosophical/metaphysical theories in a negative way. A theory that appears merely contradictory with our reliable first principles has one of the marks of falsehood. This issue, however, does not indicate that once a theory is compatible with commonsense beliefs is true.

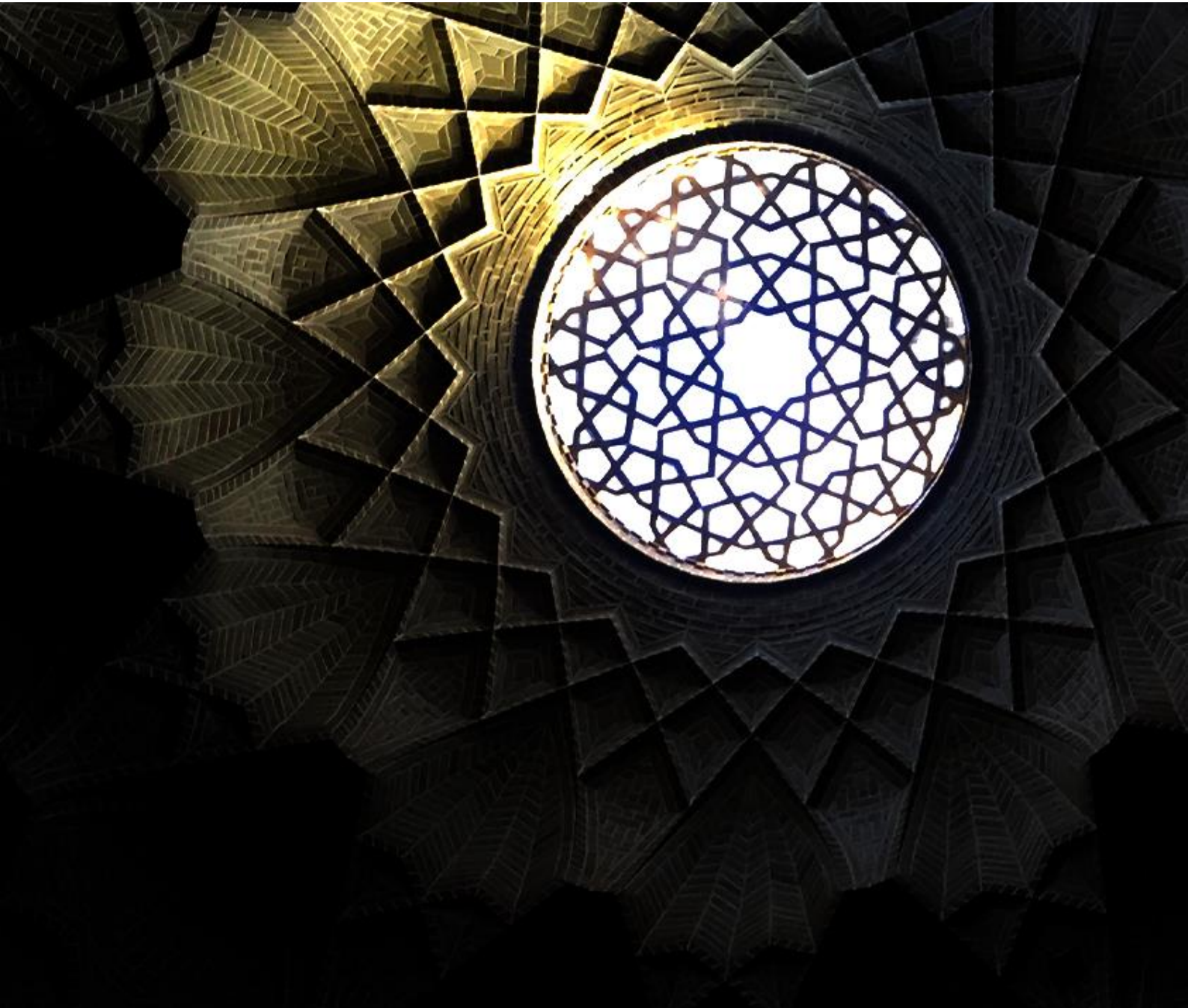
For instance, it is obviously known to us by commonsense that our mental states affect our bodily behaviors. We know that we are agents and have responsibility for our intentional behaviors. It is known to us that animals like turkeys, trout, plants like trees, artifacts like chairs etc. are all composite objects, while we know that any arbitrary combination of objects like trout-turkeys are not real composite object. According to Reid, such beliefs are produced by faculties (commonsense) that have a reliable track-records. Nevertheless, there are metaphysical theories that obviously contradict such beliefs or make our such things illusory and unreal. For instance, some versions of physicalism (eliminative materialism) obviously reject the occurrence of mental causation; or some versions of determinism refutes the reality of human agency; or some theories on ordinary material objects (universalism) allow the occurrence of objects like trout-turkeys. What we learned from Reid’s epistemological methodology is that instead of accepting such full-blown metaphysical theories, we have epistemic duty to rely on our appearances and remain skeptical about metaphysical theories that obviously falsify reliable first principles.

Conclusion

In this paper, I tried to show that Reid’s direct realism is closely tied to ontological realism, i.e., we know what really exists in the mind-independent universe. Hence, according to Reid, we have ontological knowledge. Nevertheless, one cannot easily conclude that we also have metaphysical knowledge, in the first sense of characterization of metaphysics; nevertheless, we have reliable test to assess the falsity of some metaphysical beliefs.

References

- Greco, John. 1995. "Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 2, pp. 279-296
- Greco, John. 2014. "Commonsense in Thomas Reid," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. S1, 142-155
- Kant, Immanuel. 1950. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, translated by Paul Carus; ed. by Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill
- Kant, Immanuel. 1999. *Critique of Pure Reason* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press
- Reid, Thomas. 1983. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Commonsense (IHM)* and *Essays on the Intellectual Powers of Man (EIP)*, both in *Thomas Reid, Philosophical Works*, edited by H. M. Bracken. Hildesheim: Georg Olms
- Rohlf, Michael, 2018, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>
- Quine, W. V. Orman. 1963. "On What There Is", in *From a Logical Point of View*: 1–19. Harper & Row
- Schaffer, Jonathan. 2009. "On what Ground What," in David Manley, David J. Chalmers & Ryan Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press. pp. 347-383
- Van Cleve, James. 2015. *Problems from Reid*, Oxford University Press
- van Inwagen, Peter and Sullivan, Meghan. 2018. "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>.
- Varzi, Achille C. 2011. "On Doing Ontology Without Metaphysics," *Philosophical Perspectives*, Vol. 25, pp. 407-423



Abstract Book
9th Student Philosophy Conference

Tarbiat Modares University
December 2022 - January 2023