



دو فصلنامه

محکمات

شماره مجوز: ۱۹۳۵/۲۸۹۶۵

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه سال ششم، شماره هفتم، تابستان ۱۴۰۰



مجلس

دوفصلنامه مجله فلسفه

سال ششم، شماره هفتم، تابستان ۱۴۰۰
صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (معاونت دانشجویی فرهنگی
و اجتماعی)
مدیر مسئول و سردبیر: سینا سالاری خرم

همکاران افتخاری:

دکتر محسن جوادی (دانشگاه قم)، دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق (ع))، دکتر قاسم کاکائی (دانشگاه شیراز)، دکتر جهانگیر مسعودی (دانشگاه فردوسی مشهد)، دکتر ابراهیم آزادگان (دانشگاه صنعتی شریف)، دکتر احمدعلی احمدمسگری (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر اسدالله فلاحی (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، دکتر مهدی اخوان (دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر مصطفی زالی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا اکبریان (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر لطف‌الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر امیرحسین زادیوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)

صفحه آرائی: رویا فارسی

فضای مجازی ما:

سایت: jphil.ir

تلگرام: [tmphil](https://t.me/tmphil)

فهرست مطالب:

با اتکا صرف بر تفاوت‌های طرفین اختلاف‌نظر، همتایی الزاماً نفی نمیشود: پاسخی به فردریک چو.....	۱
خوانشی هیدگری از داستان مرگ ایوان ایلیچ.....	۹
شهید مطهری و استدلال خواجه طوسی در اثبات وجود ذهنی بر پایه قضایای حقیقیه؛ نگاه تکمیلی.....	۱۶
فرامفهومیت و محتوا.....	۲۴
آیا هگل تریویالیست است؟.....	۳۲
عقلانیت در اخلاق از دیدگاه ابن‌سینا.....	۴۰
مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی دیجیتال.....	۴۷

با اتکا صرف بر تفاوت‌های طرفین اختلاف نظر، همتایی الزاماً نفی نمی‌شود: پاسخی به فردریک چو

جلال عبدالمهی

کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف

jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده

در این مقاله به بررسی استدلال فردریک چو در نفی همتای معرفتی بودن طرفین اختلاف نظر درباره خدا می‌پردازم. چو در استدلالش بر اختلافات عمده طرفین اختلاف نظر درباره خدا انگشت می‌گذارد و از وجود این اختلاف نظرها، نفی همتایی را نتیجه می‌گیرد. من در نقد چو خواهم گفت که چنین نیست که صرف اتکا بر وجود اختلافات عمده، نفی همتایی را نتیجه دهد. زیرا مطابق تلقی شهودی‌تر از مفهوم همتایی، طرفین چنین اختلاف‌نظرهایی، علی‌رغم داشتن اختلافات عمده، همچنان ممکن است همتای یکدیگر باقی بمانند.

(۱) مقدمه

معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که به این پرسش‌ها می‌پردازد که "آگاهی از اختلاف نظر چه اثر بر میزان معقولیت و توجیه باور طرفین اختلاف نظر می‌گذارد؟" یا "رویکرد و واکنش معقول در مواجهه با اختلاف نظر چیست؟". پاسخ به این پرسش‌ها منوط به پاسخ به پرسش زیر است: طرفین اختلاف نظر در چه موضع معرفتی نسبت به هم قرار دارند؟ اساساً، این که طرفین چه واکنش معرفتی‌ای باید به اختلاف نظر داشته باشند، به این برمی‌گردد که آن‌ها در چه وضعیت یا موضع معرفتی^۱ نسبت به هم قرار دارند. مثلاً،

¹ Epistemic Position

مطابق استدلال تقلیل‌گرایان، اگر دو طرف هم‌تا (کسانی که به یک میزان واجد مهارت‌های معرفتی‌اند و شواهد متقارن یا به یک میزان خوبی در اختیار دارند) باشند، باورهایشان به یک میزان اعتبار دارد و در اینصورت اختلاف‌نظر می‌تواند معقولیت باور طرفین را کاهش دهد و رویکرد معقول در مواجهه با اینگونه اختلاف‌نظرها، تقلیل سطح اطمینان به باور است. یا اگر بپذیریم یکی از طرفین از لحاظ معرفتی برتر^۱ از دیگری است، آنگاه مسئله اختلاف‌نظر بدین شکل حل می‌شود: اختلاف‌نظر باید با پذیرفتن باور فردی که برتر است خاتمه می‌یابد (Elga, 2007: sec2).

وجود اختلاف‌نظر گسترده، درباره‌ی وجود خدا امری انکارناپذیر است. با توجه به آنچه در بالا گفته شد، شناسایی رویکرد معقول در مواجهه با این اختلاف‌نظر، منوط به تعیین موضع معرفتی طرفین این اختلاف‌نظر است. پس یک پرسش مهم در رابطه با تعیین رویکرد معقول در مواجهه با اختلاف‌نظر درباره خدا، تعیین موضع معرفتی طرفین این اختلاف‌نظر است. یکی از مدعیات جذابی که در این راستا می‌توان طرح کرد، نفی هم‌تایی است. چنانچه هم‌تایی طرفین اختلاف‌نظر نفی گردد، آنگاه تقلیل‌گرا نمی‌تواند ادعا کند که آگاهی از اختلاف‌نظر درباره‌ی خدا، می‌تواند توجیه و معقولیت خدلباوری را کاهش دهد. زیرا تقلیل‌گرا استدلالش را برای هم‌تایان معرفتی اقامه می‌کند.

فردریک چو^۲ از جمله فیلسوفانی است که از ملاحظه‌ی اختلاف‌نظر گسترده در بر سر شواهد، معیارها و منابع توجیهی باور به خدا، هم‌تایی طرفین اینگونه اختلاف‌نظرها را نفی می‌کند. در این مقاله، به بررسی و ارزیابی استدلال چو در نفی هم‌تایی طرفین اختلاف‌نظر درباره‌ی خدا می‌پردازم. در بخش ۲ استدلال چو را توضیح می‌دهم. در بخش ۳، با اتکا بر تعریف شهودی و پذیرفته‌شده از هم‌تایی، نشان می‌دهم که نتیجه‌گیری چو در نفی هم‌تایی الزام‌آور نیست. همچنین، توضیح می‌دهم که الزام‌آور نبودن استدلال چو در نفی هم‌تایی، به معنی اثبات هم‌تایی و کمک به تقلیل‌گرا نیست.

۲) استدلال چو در نفی هم‌تایی: اتکا بر تفاوت در منابع و شواهد

¹ Superior

² Frederick Choo

چو در یکی از مقدمات استدلالش به نفع استوار ماندن بر باور، تلاش می‌کند نشان دهد طرفین اختلاف نظر درباره‌ی وجود خدا، همتای معرفتی نیستند.^۱ در این راستا، نشان می‌دهد که آن‌ها تفاوت‌های عمده‌ای در شواهد و نحوی پردازش شواهد دارند و سپس نتیجه می‌گیرد که طرفین موضع‌های معرفتی متفاوتی دارند:

«آنچه می‌توان گفت این است که طرفین اغلب در شواهد و پردازش آن شواهد، تفاوت‌های بسیار عمده‌ای دارند. این عدم‌تقارن‌ها به ما دلیلی می‌دهد تا به این امر بیلندیشیم که طرفین در موضع‌های معرفتی متفاوتی قرار دارند» (Choo, Forthcoming: sec4).

مراد چو از تفاوت در شواهد و پردازش آن‌ها، اموری است که افراد، بواسطه آن‌ها، باور خود به خدا را شکل می‌دهند. مثال‌هایی که او می‌زند گویای این مطلب می‌باشند. ملاحظه‌ی تنوع توجهی که افراد برای توجیه باور خود به خدا باور یا نفی آن می‌آورند بسیار آسان است. بعضی از آن‌ها مرادشان از توجیه و استدلال مناسب، استدلال‌های فلسفی یا علمی است. عده‌ای دیگر از لزوم تأمل^۲ صحبت می‌کنند. دیگران ایمان^۳ را شرط توجیه باور می‌دانند. عده‌ای دیگر از تجربه‌ی دینی استفاده می‌کنند (Choo, Forthcoming: sec4). چو وجود این تفاوت‌ها را مسئله تنوع^۴ می‌نامد که به اعتقادش در بخش بسیار وسیعی از اختلاف نظرهای دینی و به خصوص باور به خدا مشهود است (ibid). همچنین، طرفین منابع توجهی همدیگر را، حداقل در رابطه با توجیه خدا باوری، معتبر نمی‌دانند. این باعث می‌شود که آن‌ها اعتبار معرفتی قابل توجهی به هم‌دیگر ندهند، و لذا همدیگر را همتا بحساب نیاورند. چو به دیدگاه پیتارد اشاره دارد که مطابق آن بسیاری از مسیحیان با استناد به بعضی از مضامین کتاب مقدسشان دال بر اینکه حکمت و عقل نمی‌تواند به صورتی اعتمادپذیر فرد را به حقیقت الهی برساند، اتکا بر معیارهای استاندارد و همگانی نظیر اعتبار علمی و مهارت‌های تحلیلی را برای بررسی معقولیت باورهای دینی ناکافی می‌داند. (Pittard, 2014, 87-91).

^۱ چو برای اینکه نشان دهد طرفین اختلاف نظر همتای معرفتی همدیگر نیستند، بسته به دو استاندارد که معرفی می‌کند، دو راه درپیش می‌گیرد که من فقط به شرح و نقد یکی از آن‌ها می‌پردازم.

^۲ Meditation

^۳ Faith

^۴ Diversity Problem

چو برای توضیح بهتر مطلب مثال زیر را می‌زند: فرض کنید که جنی فردی مذهبی است که از در توجیه باورهایش، تجربه دینی را ملاک قرار داده ولی توجه چندانی به استدلال فلسفی ندارد. در طرف دیگر کین یک فیلسوف خداناباور است که توجهی به تجربه‌ی دینی ندارد. در این موقعیت، هر یک از طرفین ادعای برتری معرفتی خود را دارد زیرا آن‌ها در بررسی باور خود معیارهای معرفتی متفاوتی را معتبر می‌دانند. اگر معیارهای جنی درست باشد دو طرف همتا نیستند همچنین اگر معیار کین درست باشد، دو طرف همتا نیستند. در هر حال، آن‌ها به دلیل تفاوت در معیارها، همتای همدیگر نیستند. صرف نظر از اینکه کدام یک درست می‌گوید، از آنجاکه طرفین در مورد این معیارها اختلاف دارند «هر دو روی این نکته می‌توانند توافق داشته باشند که در موضع معرفتی معادلی^۱ قرار ندارند» (Choo, forthcoming: sec4).

لذا چو از وجود تفاوت در معیارها و منابع توجیهی طرفین، و نیز اینکه هیچ یک از طرفین معیار و منبع رقیب را قبول ندارند، نفی همتایی را نتیجه می‌گیرد: «دلیلی [یعنی تفاوت در منابع و معیارها] وجود دارد که طرفین اختلاف نظر دینی به این بیان‌دیشند که موضع‌های معرفتیشان، معادل همدیگر نیست» (ibid).

۳) نقد استدلال چو: الزام‌آور نبودن

در اینجا، چو چگونه به تفاوت در موضع‌های معرفتی طرفین پی برد؟ او به درستی می‌گوید که طرفین اختلاف نظر درباره‌ی وجود خدا، از منابع توجیهی متفاوتی استفاده می‌کنند. این منابع، معمولاً شواهد مختلفی را شاهد به حساب می‌آورند و همچنین شواهد را به شیوه‌های مختلفی پردازش می‌کنند که منتهی به موجه دانستن باورهایی متعارض گردد. در عین حال، هیچ یک از طرفین منابع توجیهی و نحوه‌ی پردازش طرف مقابلش را قبول ندارد؛ به نظر می‌رسد، وجود این تفاوت‌ها چو را به نتیجه مطلوبش رسانده است. یعنی در اینجا، با صرف آگاهی از اینکه طرفین اختلاف نظر از شواهد مختلفی استفاده می‌کنند و یا به شیوه‌های مختلفی شواهد را پردازش می‌کنند، این نتیجه گرفته می‌شود که دو طرف در موضع معرفتی برابری نیستند.

اکنون، در نقد استدلال چو، به بررسی این موضوع می‌پردازم که آیا صرف آگاهی از یکسان نبودن شواهد و نیز تفاوت در شیوه‌های پردازش واقعاً می‌تواند ما را به تفاوت در

¹ Equal

موضوع‌های معرفتی برساند. استدلال می‌کنم که صرف آگاهی از این تفاوت، نشان نمی‌دهد که طرفین ضرورتاً در مواضع معرفتی متفاوتی هستند. قبل از هر چیز باید منظورم از همتای معرفتی را به صورت دقیق روشن سازم. دو نفر در رابطه با یک مسئله همتای معرفتی همدیگرند اگر فقط و اگر آن‌ها (۱) با شواهد و استدلال‌های مربوط به مسئله به میزان برابری، آشنایی داشته باشند و (۲) در نسبت با مزیت‌های معرفتی، نظیر هوش و فکور بودن و رهایی از تعصبات، در وضعیت برابری قرار داشته باشند (Kelly, 2005: 174-5). در اینجا، تاکید بر روی امر کلی یعنی به یک میزان^۱ خوب بودن شواهد و پردازش‌هاست. علت تاکید بر به یک میزان خوب بودن طرفین این است که بنابر شهود، موارد زیادی وجود دارند که در آن با اینکه طرفین شواهد به یک میزان خوبی در اختیار دارند، اما شواهدشان لزوماً یکی نیست؛ یا ممکن است طرفین پردازش‌های به یک میزان خوبی داشته باشند که لزوماً آن پردازش‌ها یکی نیستند؛ یا این حال، در هر دو حالت طرفین را همتا بحساب می‌آوریم (Matheson, 2015: 22). مثال‌های زیر مطلب را بهتر روشن می‌سازد. افراد ممکن است به شیوه‌های متفاوتی یک جمع ریاضیاتی را انجام دهند، با این حال این شیوه‌ها به یک میزان خوب و معتبر باشند. یا افراد براساس شواهدی متفاوت هوای فردا را پیش‌بینی نمایند، ولی در عین حال بپذیریم که هر دو دسته شاهد، به یک میزان خوب هستند.

باید این نکته را هم اضافه کنم که اگر که هدفمان در استفاده از شواهد و نیز پردازش آن‌ها، رسیدن به صدق است، آنگاه آنچه حائز اهمیت است به یک میزان خوب بودن شواهد و نیز پردازش آن شواهد است. لذا می‌توان پذیرفت که برای همتایی باید به یک میزان خوب بودن شواهد و پردازش‌ها مبنا قرار گیرد، نه لزوماً یکی بودن آن‌ها.

به استدلال چو برگردیم. گفتم که او به درستی نشان داده است که طرفین اختلاف‌نظر، از شواهد و پردازش‌های مختلفی استفاده می‌کنند. و تنها با اتکا بر همین تفاوت‌ها، همتا نبودن طرفین را نتیجه گرفته‌است. من می‌گویم این نتیجه الزام‌آور نیست. چون مطابق تعریف مقبول از همتایی، کاملاً ممکن است طرفین در موقعیتی قرار داشته باشند که علی‌رغم بکارگیری شواهد و پردازش‌های مختلف، همتا معرفتی همدیگر باشند. این موقعیت دقیقاً همان موقعیتی است که چو نشان داده است. در چنین موقعیتی، همچنان این امکان وجود دارد که طرفین همتای معرفتی یکدیگر باشند. زیرا معیار همتایی، تنها به یکی بودن شواهد و پردازش‌ها

¹ Equality

محدود نیست، بلکه به امری کلی‌تر بستگی دارد و آن به یک میزان خوب بودن شواهد و پردازش‌ها است.

چو بر معادل نبودن شواهد و معیارهای طرفین تاکید دارد. ولی نکته این است که وی نشان نداده آن شواهد و معیارهای متفاوت معادل هم نیستند. تنها چیزی که وی نشان داده است این است که طرفین شواهد و معیارهای یکسانی بکارنگرفته‌اند.

نتیجه‌گیری وی زمانی می‌توانست درست باشد که ما تعریف کاترین الگین^۱ از همتایی را مبنا قرار دهیم: چون مطابق تعریف الگین یکسان بودن شواهد و معیارها، شرط همتایی است (Elgin, 2010: 53) و چو نشان داده که شواهد و معیارهای طرفین اختلاف‌نظر، یکسان نیست. ولی در این صورت، با موارد خلاف شهودی مواجه می‌شویم که در بالا به مثال‌هایی از آن اشاره کردم. درکنار این، خود چو در متن مقاله‌اش بر به یک میزان خوب بودن، و نه لزوماً یکی بودن، تاکید دارد (Ibid: sec2).

راه دیگر پیش‌روی چو این است که نشان دهد شواهد و پردازش‌های طرفین به یک میزان خوب نیستند. او تاکنون به درستی تفاوت در شواهد و پردازش‌ها را نشان داده است. اکنون برای آنکه استدلالش را تکمیل نماید، باید نشان دهد تفاوت‌های مذکور به یک میزان خوب نیستند. اما او نشان نداده است که تفاوت‌ها لزوماً به یک میزان خوب نیستند. نشان دادن تفاوت یک چیز است و نشان دادن برتری یکی بر دیگری، چیزی دیگر.

چو در جواب می‌تواند بگوید که صرف بروز اختلاف‌نظر، نشان می‌دهد که یکی بر دیگر برتری دارد؛ به هر حال، چون طرفین باورهای متعارضی دارند، یکی از طرفین برحق است. این پاسخ چندان کارساز نیست. چون بر یک فرض اشتباه متکی است. در این پاسخ فرض شده که بر حق بودن یک طرف دلیل برتری معرفتی آن طرف است. در حالی که چنین نیست: چه بسا شخصی باور صادقی دارد ولی فرد مخالفش که باور کاذبی دارد از نظر معرفتی در موقعیت برتری قرار داشته باشد.

۴) توضیحات پایانی

من نشان دادم که استدلال چو بر نفی همتایی طرفین اختلاف‌نظر درباره‌ی وجود خدا الزام‌آور نیست. در اینجا، هدفم از نقد استدلال چو، دفاع از تقلیل‌گرایی نیست. تقلیل‌گرا برای

¹ Catherine Elgin

دفاع از موضع خود، همچنان باید نشان دهد که طرفین همتای همدیگرند. کاری که من کردم، نشان دادن الزام‌آور نبودن استدلال چو در نفی همتایی است. ولی این به معنای کمک به تقلیل‌گرا و نشان دادن همتایی نیست.

چیزی که اکنون و با توجه به نقد استدلال چو در رابطه با موضع معرفتی طرفین اختلاف‌نظر درباره خدا می‌توان گفت این است که طرفین این اختلاف‌نظر همتای تایید نشده‌ی^۱ همدیگرند - طرفین نمی‌توانند برتری یا همتایی خود را نشان دهند و همزمان دلیل خوبی هم برای نفی همتایی در دست ندارند. یک رویکرد معرفی شده برای مواجهه با اینگونه اختلاف‌نظرها می‌تواند چنین باشد: چنانچه فرد دلایلی قابل توجیهی در دست داشته باشد، اجازه دارد خود را در موضع معرفتی برتری بدانند، حتی اگر آن دلایل برای رقیبش قابل شناسایی^۲ نباشد (Sherman, 2015).

مدافع تقلیل‌گرایی باید نشان دهد که طرفین به یک میزان خوب هستند، چیزی که هنوز محرز نشده است و افرادی نظیر جیمز کرفت در این راستا تلاش‌هایی کرده‌اند (Kraft, forthcoming). کرفت تلاش دارد تا با برگردان تفاوت‌های عمده‌ی طرفین این اختلاف‌نظرها به زمینه‌های معرفتی مشترک، همتایی تایید شده^۳ را نشان دهد.^۴ در واقع، استدلال من در این مقاله تنها راه اظهار نظر و نتیجه‌گیری در مورد همتایی یا نفی همتایی را مسدود می‌سازد که بر صرف تفاوت در شواهد و معیارها متکی است.

منابع

Choo, F. (forthcoming). The Epistemic Significance of Religious Disagreements:

Cases of Unconfirmed Superiority Disagreements. *Topoi*.

Elga A (2007) Reflection and disagreement. *Nous* 41(3):478–502

1 Unconfirmed peer

2 Recognizable

3 Confirmed peerhood

^۴ در یکی از مقالاتم که برای داوری به همایش بین‌المللی "عقلانیت، خدا باوری و خدا ناپاوری" ارسال کرده‌ام، سعی کرده‌ام استدلال کرفت را به چالش بکشم.

- Elgin C. (2010) Persistent Disagreement. In: Feldman R, Warfield T (ed) Disagreement. Oxford University Press, Oxford, p. 53-68
- Kelly T (2005) The epistemic significance of disagreement. In: Szabo T (ed) Oxford studies in epistemology. Clarendon Press, Oxford, pp 174–175
- Kraft J (forthcoming) [Incommensurability and Wide-Ranging Arguments for Steadfastness in Religious Disagreements: Increasingly Popular, But Eventually Complacent](#). Topoi.
- Matheson J (2015) The Epistemic Significance of Disagreement. Palgrave Macmillan, New York
- Pittard J (2014) Conciliationism and religious disagreement. In: Bergmann M, Kain P (eds) Challenges to moral and religious belief: disagreement and evolution. Oxford University Press, New York
- Sherman B (2015) Unconfirmed Peers and Spinelessness. Canadian Journal of Philosophy 45(4): 425-44

خوانشی هیدگری از داستان مرگ ایوان ایلیچ

زینب محمدیاری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه محض، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

Zeinab.mohammadyari@gmail.com

چکیده

این نوشتار خوانشی هیدگری از مرگ ایوان ایلیچ^۱ اثر لیو تالستوی^۲ است. اثری که یکی از آبخورهای فکری هیدگر در مورد مرگ است. مرگ ایوان ایلیچ با رویکرد دَوْرانی، طرح پیچیده وی را متصور می‌سازد. بدین صورت که ابتدا به گونه‌ای از مرگ ایوان یاد می‌شود که مرگ او صرفاً، مرگ دیگری است. سپس مرگ وی از زاویه‌ی دید خودش مطرح می‌گردد. در واقع این کتاب رویکرد هرروزینگی نسبت به مرگ است که تنها در واپسین گام‌ها محض را با مرگ خویش تنها می‌گذارد.

کلید واژگان: مرگ، هیدگر، دیگری، هرروزینگی.

مقدمه

یکی از معدود دفعاتی که هیدگر در هستی و زمان از ادبیات یاد کرده، بند ۵۱ است. زمانی که خواننده را در پاورقی و طی تنها یک خط به داستان لیو تالستوی تحت عنوان مرگ *ایوان ایلیچ* ارجاع می‌دهد. با وجود این اشاره‌ی مختصر، در روایت تالستوی از مرگ *ایوان ایلیچ* عناصر بسیاری از بحث هیدگر پیرامون مرگ را می‌توان مشاهده کرد. به عبارت روشن‌تر، مرگ *ایوان ایلیچ* نه تنها از نگاه همگنان^۳ به مرگ پرده می‌افکند، بلکه با توجه به تحلیل واپسین روزهای زندگی کاراکتر اصلی، نحوه‌ی رویارویی شخص با مرگ خود را نیز پس از خاموشی هیاهوی همگنان واکاوی می‌کند.

1. The Death of Ivan Ilych / مرگ ایوان ایلیچ

2. Lev Nikolaevich Tolstoi (1828-1910)

3. das Man / one, they, you / آدم، فرد منتشر، همگنان

هستی به سوی مرگ و هرروزینگی^۱ دازاین

داستان از جایی آغاز می‌شود که در عمارت دادگستری، عده‌ای از همکاران طی تعطیلی جلسه برای تنفس گرد هم آمده‌اند، که ناگاه این خبر از سوی یکی از آن‌ها به اطلاع می‌رسد: «آقایان ایوان ایلچ هم مرد». (تالستوی، ۱۳۹۴: ۷) عبارتی که در واقع ناظر به مرگ یک نفر از افراد است، مرگ فردی از میان انبوه آدم‌ها است. این مرگ، مرگ همگنان، همان الگوی زندگی هرروزینه را یادآور می‌شود. (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۰۴) هیدگر می‌گوید مرگ در این مقام یعنی زمانی که به عنوان موردی واقع افتاده تلقی شود همان‌طور که شیاع^۲ آن را بدین‌سان درمی‌یابد، در آن ناچشمگیری در جا می‌زند که خصیصه‌ی مواجهات هرروزینه است. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۵۸-۵۵۹) این همان درک ناصیل مرگ است که آن را همچون فوت مد نظر قرار می‌دهد، یعنی، همچون مرگ فیزیکی که به طور مشخص در کمین انسان، و تمام چیزهایی که زندگی می‌کنند، می‌نشیند. در حالی که هیدگر میان مرگ به مثابه فوت و مرگ همچون پایان اگزیزستانسیال^۳ دازاین^۴، تمایز قائل می‌شود. (White, 2002: 341) از این رو، داستان تالستوی را با توجه به این که هیدگر در بند ۵۱ به آن متذکر شده است و عنوان بند مذکور «هستی به سوی مرگ و هرروزینگی دازاین» است می‌توان بیان‌گر به سوی مرگ بودن هرروزینه قلمداد نمود. (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۰۲)

«فکر مرگ یک دوست نزدیک در دل دوستانی که این خبر را می‌شنیدند، طبق معمول، احساس شادی خاصی پدید می‌آورد. خوشحالی از این که او مرد و من نمردم». (تالستوی، ۱۳۹۴: ۹) موقعیتی که دقیقاً یادآور فروکاست مرگ به موردی واقع افتاده است و آدمی را در اعماق وجودش از این امر مسرور می‌سازد، که او هنوز زنده است. اگرچه آشنایان نزدیک یا به اصطلاح دوستان صمیمی متوفا ناخواسته به این هم فکر می‌کنند که حالا آداب‌دانی ایجاب می‌کند که در مراسم مذهبی موت شرکت کنند و برای ابراز همدردی به دیدار همسر آن مرحوم بروند و این کارها همه شاق و بسیار ملال‌آور بود. (همان: ۹) کار شاقی که اگر نابهنجاری بی‌پرده و آشکار قلمداد نشود، بدون شک دردسری اجتماعی است. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۰)

1. *Alltäglichkeit* / everydayness / روزمرگی

2. *Öffentlichkeit* / publicness / شیاع، قبول عام، افکار عمومی

3. *Existenzial* / existential / اگزیزستانسیال

4. *Dasein*

اما چگونه همگنان چنین قدرتی می‌یابد که مرگ عزیزان را چنان در دوسری که به هر روی باید سپری شود نمایان می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش می‌بایست رویکرد هرروزینگی به مرگ را بیش از پیش عیان ساخت. در این ساحت تمام آنچه مرگ را به نحو اصیل آشکار می‌کند عامدانه پوشیده می‌شود. یعنی، مرگ به مثابه امری وجودی که گویای امکان عدم امکان‌های دازاین است. اما این پایان کار هرروزینگی نیست. چه هرروزینگی نه تنها امکان بودن مرگ، بلکه دو عامل متعلق به آن را نیز می‌پوشاند: که عبارت است از نامنسویت، و پیشی‌ناگرفتنی بودن. (Güven, 2005: 67) این پوشانندگی، سبب دوپهلویی در باب مرگ می‌شود، که به یاری آن دازاین خود را در همگنان گم و ناپیدا می‌کند؛ (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۰) و چهره در نقاب ناصالتی پنهان می‌سازد. دازاین در هرروزینگی‌اش واجد گونه‌ای بنیادین از هستی تحت عنوان درافتادگی^۱ است که یادآور مستحیل شدن دازاین در جهانی است که به آن می‌پردازد. استحاله‌ای که آن را چیزی جز گم‌گشتگی در شیاع همگنان نمی‌توان معنا کرد. لیکن درافتادگی دازاین دارای مشخصه‌هایی ذاتی تحت عنوان وسوسه، آرامش‌خاطر و باخودبیگانگی است. (همان: ۴۲۹-۴۳۰) مشخصه‌هایی که هیدگر آن‌ها را یک به یک در روایت رویارویی همگنان با مرگ ردیابی و برجسته می‌سازد. از این رو است که وی در راستای پوشانندگی‌ای که دال بر دوپهلویی در باب مرگ است چنین می‌گوید: «همگنان وسوسه‌ی کتمان خویش‌مندترین به سوی مرگ بودن خود را حقانیت و شدت می‌بخشد.» (همان: ۵۶۰) چه آن هنگامه‌ای که دازاین در همگنان مستحیل گشته است دیگر می‌توان گفت دازاین همان همگنان است که نه تنها پوشاندن هستی به سوی مرگ را محقانه جلوه می‌دهد بل پرده‌افکنی بر روی آن را نیز با شدت هر چه تمام‌تر به انجام می‌رساند. حاصل این پنهان‌کاری «آرامشی پایا درباره‌ی مرگ [است]». (همان: ۵۶۰) هیدگر از زاویه‌ای نزدیک‌تر نحوه‌ی آرامش‌بخشی همگنان به دازاین را درباب مرگ چنین تشریح می‌کند: «ظفره‌روی کتمان‌کننده در مواجهه با مرگ چندان پافشارانه بر هرروزینگی مستولی می‌گردد که، در با یکدگر بودن، «همسایگان» اغلب درست همان «کسی را که در حال مردن است» باز هم مجاب می‌کنند که از مرگ جان سالم به در خواهد برد و به زودی دوباره به هرروزینگی امن و امان جهان پردازش‌شده‌اش باز می‌گردد.» (همان: ۵۶۰) در متن داستان مشابه این تسلی‌بخشی‌های کاذب را براحتی می‌توان یافت. آنجا که اطرافیان اصرار دارند ایوان ایلچ را بیماری عادی بدانند نه همچون محتضری

^۱. *Verfallenheit* / falling , entanglement / سقوط، درافتادگی

که در آستانه مرگ است. (تالستوی، ۱۳۹۴: ۷۳) در این تیمارداشت^۱ نه تنها تسلی بخشی به محتضر، بلکه برای تسلی دهندگان نیز آرامشی هست. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۰) در واقع، تن دادن به فشار دنباله‌روی همگنان است که این آرامش را برای دازاین به ارمغان می‌آورد. به گونه‌ای که شخص در پیروی از همگنان، از سنگینی تشویش برانگیزی سبکبار می‌شود که هر کس که بر سیاق اصالت می‌زید، گریزی جز متحمل شدن آن ندارد. این سنگینی به گفته‌ی هیدگر، مرگ است. بنابراین زندگانی ناصیل در بنیادی‌ترین توصیفش، چیزی جز گریز از مرگ نیست. (یانگ، ۱۳۹۳: ۲۹۶) این دروغ‌گویی ایوان ایلچ را عذاب می‌داد. چرا که هیچ‌کس نمی‌خواست آنچه را که همه، از جمله خود او می‌دانستند آشکارا بیان کند و ترجیح می‌دادند با دروغ‌گویی، خود او را هم در این وضع شریک کنند. گذشته از این می‌دید که اطرافیان مرگ هول‌انگیز و تلخ او را تا حد واقعه‌ای مبتذل و ناخوشایند پایین می‌آوردند. و این دقیقاً همان چیزی بود که دردناک بود. تنزل مرحله‌ی هولناک و شکوهمند زندگی او یعنی مرگ تا حد دید و بازدیدها و بحث بر سر چین و چنان پرده‌ها و خوشمزگی اوزون‌برون ناهار. (تالستوی، ۱۳۹۴: ۷۴-۷۳) واقعیت این است که در بستر هر روزی هر چیز تازه‌ای، صرف نظر از اینکه به چه چیزی مربوط باشد، در اصل تقلایی برای گریز از مرگ است، زیرا برای لحظه‌ای چیزی نو‌پدیدار گشته است که از تناهی تبعیت نمی‌کند. (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۹۶)

به این ترتیب، همگنان با استیلاي خود بر زندگی دازاین، او را در چنان آرامشی مستغرق می‌سازد که حتی به هنگام وقوع فوت، این رویداد نباید سکون حاکم بر شیاع را نیز برآشوبد. از این رو است که در غالب اوقات مرگ دیگران دردسری اجتماعی به نظر می‌رسد که عموم مردم باید از گزند آن در امان مانند. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۰) لیکن، «پيامد متعاقب چنین آرامش‌خاطری جلوگیری از وقوف به ترس آگاهی^۲ است.» (Pattison, 2013: 27) چه همگنان اجازه‌ی ظهور آن را نمی‌دهد. حال باید روشن نمود همگنان چگونه بر بنیادی‌ترین یافتگی^۳ دازاین سرپوش می‌نهد. اگرچه اصطلاح ترس آگاهی در ابتدا یادآور ترس است، اما این دو مشعر به دو یافتگی متمایز هستند؛ که عمده تفاوت آن‌ها را می‌توان چنین توضیح داد: هیدگر مفهوم ترس آگاهی را در تقابل با هر روزی میانه‌ی دازاین می‌داند. به این صورت که دازاین در انجذاب هر روزی خود در جهان «در گریز» از وجود خود است. این گریز از یک

^۱. Fürsorge / solicitude, concern / تیمارداشت

^۲. Angst / anxiety / ترس آگاهی، خوف، هراس

^۳. Befindlichkeit / state of mind ، attunement / یافتگی

شیء خاص در جهان نیست، همان‌طور که در مورد ترس می‌باشید، بلکه گریز از خود ترس آگاهی است. دازاین در گریز از این یافتگی بنیادین است، و حوزه‌ی عمومی هرروزینگی میانه را بر مبنای این گریز تقویم می‌کند. (Güven, 2005: 61) آنچه گریز مربوط به درافتادگی دازاین را متمایز می‌سازد عدم تعین منشأ تهدید می‌باشد. در حالی که آنچه در ذهن انسان از گریز تداعی می‌شود عمدتاً گریز از یک منشأ تهدید مشخص و معین است، گریزی که درحقیقت ترس آن را آشکار می‌کند. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۴۴۰-۴۳۷) با توجه به آنچه گفته شد چنین به نظر می‌رسد که همگنان «ترس آگاهی را به صورت ترس از رویدادی آجل قلب می‌کند.» (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۱) به این ترتیب، سبب می‌شود که هستی ناصیل به سوی مرگ از ترس آگاهی در مواجهه با مرگ با تبدیل کردن آن به ترس ساده در مقابل برخی وقایعی که روی می‌دهند، بگریزد. (White, 2002: 341) ضمن اینکه در سرکوب ترس آگاهی به نفع ترس، چنین ترسی را نیز به عنوان یک ضعف نشان می‌دهد. (Gorner, 2007: 128) همگنان فرآیند مذکور را به یاری آن آرامشی انجام می‌دهد که به دازاین ارزانی داشته است. آرامشی بی‌اعتنا در قبال این امر واقع که آدمی می‌میرد. این بی‌اعتنایی فائق وقتی پرورده می‌شود، دازاین را با خویشمندترین هستی توانش نامنسوبش بیگانه می‌سازد. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۱) به این ترتیب، مشخصه‌ی دیگر درافتادگی نیز که دال بر باخودبیگانگی دازاین است، عیان می‌شود. حال، که گام به گام مشخصه‌های ذاتی درافتادگی، یعنی وسوسه، آرامش‌بخشی و بیگانه‌سازی، در روایت رویارویی همگنان با مرگ برجسته و تصویرسازی شد؛ روشن می‌شود که «به سوی مرگ بودن هرروزینه به منزله‌ی آنچه سقوط‌کننده است، گریزی مداوم از برابر مرگ است. هستی به سوی پایان حالت طفره‌ای از آن پایان را دارد که از طریق آن پایان تعبیری دگرگونه می‌یابد، ناصیلانه فهمیده می‌شود و در حجاب می‌رود.» (همان: ۵۶۱) از این رو است که در هرروزینگی، هستی به سوی پایان خصوصیت طفره رفتن و آرام ساختن خود در قبال مرگ را دارد. اما حال که دازاین هرروزینه از مرگ می‌گریزد، می‌توان گفت با مرگ رابطه‌ای از سنخ رابطه‌ی ترس دارد. زیرا دازاین نمی‌تواند در یافتگی ترس آگاهی از مرگ بگریزد. حال، از آنجایی که پیش‌تر گفته شد در ترس منبع تهدید مشخص است، دازاین هرروزینه در این رابطه‌ای که بر مبنای ترس با مرگ دارد، تصور معینی نیز از مرگ می‌یابد. (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۹۶) چنین به نظر می‌رسد که این تصور معین، در واقع همان تلقی همگنان از مرگ است که در هرروزینگی به دازاین دیکته شده است. تلقی‌ای که بر اساس آن دازاین با فروکاست مرگ به موردی واقع افتاده از مرگ این امر واقع را از خود نمان می‌سازد که همواره پیشاپیش در حال مردن یعنی در هستی‌ای به سوی پایان خویش است. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۱)

از این رو، دازاین در هر روزی‌نگی‌اش اذعان دارد به اینکه همه می‌میرند، لیکن مرگ خودش را متعلق به آینده‌ای دور و نامعلوم می‌شمارد. (مک‌کواری، ۱۳۹۳: ۶۹) به عبارت دیگر، دازاین در هر روزی‌نگی مرگ را رویدادی قلمداد می‌کند که هر روزه در جوار دیگران رخ می‌دهد و همواره در هر بار روشن‌تر از پیش او را مطمئن می‌سازد که خودش هنوز زنده است. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۵۶۲) در متن داستان آنجا که یکی از دوستان متوفایه نام پیوتر ایوانویچ تنها برای لحظه‌ای از فکر «مرگ خویش» بر خود می‌لرزد، حقیقت مذکور چنین به تصویر در آمده است: «دید که این حادثه، گرچه ممکن بود برای خودش پیش آید برای ایوان ایلیچ پیش آمده و او را معاف گذاشته است. ... طوری که گفتم مرگ مصیبتی بود خاص ایوان ایلیچ، و هیچ کاری با او نداشت.» (تالستوی، ۱۳۹۴: ۱۷) هیدگر توجه خواننده را به داستان تالستوی جلب می‌کند، تا نشان بدهد درک ناصیل مرگ همچون فوتی است که دیر یا زود برای همه رخ می‌دهد. (White, 2002: 341) اما عجالتاً نه هنوز.

با قرار گرفتن در چشم محضر، مرگ در افق متفاوتی رخ می‌نماید: با خالی شدن اتاق محضر از حضور عیادت‌گندگان مجاز نیز با آن‌ها می‌رفت، (تالستوی، ۱۳۹۴: ۸۶) و مرگ تنها واقعیت مسلمی بود که پیوسته به او نزدیک می‌شد. (تالستوی، ۱۳۹۴: ۷۶) اکنون ایوان درک بهتری از «همه می‌میرند» می‌یافت زیرا نه تنها پی‌می‌برد که این «همه» شامل خودش نیز می‌شود (که ممکن است مسئله پذیرش فوت خود باشد) بلکه او همچنین به پرسش از فهم هستی پی‌می‌برد که برای او بدیهی فرض شده بود (که می‌توان آن را تصدیق صحیح‌تر دازاین به هستی نامید). (White, 2002: 341) «در همین لحظه بود که ایوان ایلیچ احساس کرده بود که از سوراخ فروافتاده و روشنایی را دیده و دریافته بود که زندگی‌اش در راه نادرست سپری شده است، اما هنوز می‌تواند آن را به راه درست باز آورد. (تالستوی، ۱۳۹۴: ۱۰۲)

نتیجه

آنچه در هستی و زمان در باب مرگ به بیان فلسفی مطرح شده است، در مرگ/ایوان ایلیچ بر متن زندگی انسانی از پوست و گوشت و خون قابل مشاهده است. انسانی که در رویکرد هر روزینه نسبت مرگ در غفلت از آن به سر می‌برد. و مادام که در آستانه مواجهه با مرگ قرار نگرفته بود هرگز گمان نمی‌کرد روزی او نیز خواهد مرد. چه همگان پیوسته در گوشش چنین نجوا می‌کرد: آدمی می‌میرد، اما عجالتاً نه هنوز. اما آوای همگان که تا کنون اضطراب ترس‌آگاهی را در خود فروبلعیده بود در نهایت با قرارگرفتن در سرآشویی مرگ

فرومی نشیند. مرگ بی هیچ نقابی خود را عیان می‌کند، و ایوان درمی‌یابد که او خود یکی از همه است. او هستی به سوی مرگ است، که پایان خویش را درپیش دارد.

منابع

- احمدی، بابک، (۱۳۹۳). *هیدگر و پرسش بنیادین*، چاپ هفتم. تهران: نشر مرکز.
- تالستوی، لیو، (۱۳۹۴). *مرگ ایوان ایلچ*، سروش حبیبی، چاپ چهارم. تهران: نشر چشمه.
- لوکتر، آندرئاس، (۱۳۹۴). *وجود و زمان*، احمد علی حیدری، چاپ اول. تهران: انتشارات علمی.
- مک‌کواری، جان، (۱۳۹۳). *مارتین هیدگر*، محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ دوم. تهران: انتشارات هرمس.
- هیدگر، مارتین، (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، سیاوش جمادی، چاپ اول. تهران: ققنوس.
- یانگ، جولیان، (۱۳۹۳). «مرگ و اصالت». محمدسعید حنایی کاشانی. *ارغنون*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات. شماره ۲۶، ۲۷. صص ۳۰۶-۲۹۵.

Gorner, Paul (2007). *Heidegger's Being and Time an Introduction*, New York: Cambridge University Press.

Güven, Ferit (2005). *Madness and Death Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

Pattison, George (2013). *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay*, United States of America: Ashgate Publishing Limited.

White, Carol J (2002). "Dasein, Existence, and Death", *Heidegger Reexamined Dasein, Authenticity, and Death* (Vol. 1), Hubert Dreyfus, Mark Wrathall, New York and London: Routledge. 330-343.

شهید مطهری و استدلال خواجه طوسی در اثبات وجود ذهنی بر پایه قضایای حقیقه؛ نگاه تکمیلی

علیرضا مرادی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)

ar.moradi313@gmail.com

چکیده

مدعای حکما در خصوص وجود ذهنی مشتمل بر دو گزاره است: ۱. وجود بر دو قسم است: خارجی و ذهنی. ۲. موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی خاص خود دارند. شارحان تجرید استدلال خواجه طوسی بر وجود ذهنی (والا لبطلت الحقیقه) را بر قاعده فرعیه مبتنی کرده‌اند که تنها مدعای اول حکما در خصوص قضایای حقیقه را اثبات می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به تحلیل استاد مطهری از برهان خواجه و بسط و گسترش آن می‌توان به تقریر جدیدی از آن برهان رسید که هم از اتقان بیشتری برخوردار باشد و هم کارایی افزون‌تری داشته باشد.

کلید واژگان: وجود ذهنی، قاعده فرعیه، قضایای حقیقه، خواجه نصیرالدین طوسی،

شهید مطهری.

وجود ذهنی

مدعای قاطبه حکمای اسلامی (حسین غفاری، ۱۳۷۹، ۲۷۵ - ۳۰۴) در باب وجود ذهنی این است که: «حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیاء خارجی) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر پیدا می‌کند.» (مرتضی مطهری، ۱۳۸۶، ص ۴۹) «به گونه‌ای که آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند عین همان ماهیت خارجی باشد و اختلافشان تنها در وجود باشد نه در ماهیت.» (تفتازانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۸)

چنانچه حاجی سبزواری نیز می‌گوید:

لشیء غیر الکنون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان (ملاهادی سبزواری،
۱۳۹۰، ص ۲۱۴)

می توان بحث وجود ذهنی را متضمن دو ادعا دانست که یکی صبغه وجودشناختی و دیگری صبغه معرفت‌شناسانه دارد: (غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۶)

۱. وجود بر دو قسم است: خارجی و ذهنی.

۲. موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

تلقی شارحین تجرید از دلیل خواجه بر وجود ذهنی

برای اثبات وجود ذهنی حداقل ده دلیل آورده شده (حجت کوثریان، ۱۳۸۹، ۱۱۹ - ۱۳۸) که یکی از مهمترین آنها از طریق قضایای حقیقیه است؛ خواجه مبتکر این برهان است که اگر وجود ذهنی نباشد قضیه حقیقیه بی‌اساس می‌شود و حال آنکه قضیه حقیقیه داریم، پس وجود ذهنی هم داریم. «و هو [وجود] ینقسم الی للذهنی و الخارجی و الا لبطلت الحقیقیه».

(نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶)

خواجه طوسی اولین کسی نیست که بر وجود ذهنی اقامه برهان می‌کند، پیش از وی فخر رازی هم از طریق «حکم ایجابی بر معدومات» بر وجود ذهنی استدلال کرده بود. حاصل کلام فخر این است که با توجه به قاعده فرعیه هرآنچه متصف به صفتی وجودی می‌شود لاجرم بلید خود موجود باشد، حال آنکه ما بر ممتنع حکم به امتناع و بر عدم، حکم به عدم حکم می‌کنیم، حل این مشکل آن است که ما ماهیتی مقید به عدم خارجی بودن را در ذهن حاضر کرده، بر آن حکم می‌کنیم که احکام خارجی بر آن حمل نمی‌شود. (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۱ تا ۴۳)

پیش از فخر، بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۴۸۹) و احتمالاً ابن سینا (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱، ۴۴ تا ۴۷) هم از همین طریق بر وجود ذهنی استدلال کرده بودند.

چنانچه پیداست در عبارت خواجه اشاره‌ای به مسئله «حکم ایجابی بر معدومات» نشده، اما به دلیل پیشینه این استدلال و ایجاز کلام خواجه، شارحان در تقریر این استدلال بر این مسئله تأکید کرده‌اند. بر پایه این تقریر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» که به قاعده فرعیه معروف است هم در این استدلال منطوی و ملحوظ بوده، این برهان تنها در مورد قضایای حقیقیه موجه صادق است. (مرتضی مطهری، ۱۳۹۱، ۲۵۷/ فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۶/ میرسیدشریف جرجانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۸۰)

علامه حلی که اولین شرح تجرید را نوشته است، می‌گوید: «مصنف - که رحمت خدا بر او باد- اینطور بر وجود ذهنی استدلال کرده است که قضیه حقیقه قطعاً صادق است، زیرا ما بر موضوعاتی که در خارج معدوم هستند احکام ایجابی بار می‌کنیم و تحقق صفت مستلزم تحقق موصوف است، حال چون موصوف تحقق عینی ندارد، پس باید در ذهن متحقق باشد.» (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۸) آنگاه به معنای قضایای حقیقه و خارجی اشاره می‌نماید.

براساس این تقریر هیچ تفاوتی میان این دلیل خواجه با دلیل «حکم ایجابی بر معدومات» نیست، که دلیل این نوع تقریر را می‌توان دیدگاه خاص محقق طوسی و خود شارح در حقیقه‌انگاری قضایای حملیه - که در ادامه اشاره خواهد شد- دانست.

اما شارحان دیگر تفاوتی را میان این دو استدلال قائل شده‌اند: یکی از راه حکم ایجابی بر معدوم وجود ذهنی را اثبات می‌کند و دیگری از طریق حکم ایجابی بر اموری که اگرچه موضوع مصادیق موجودی هم دارد، اما حکم محدود به افراد موجود موضوع نیست و افراد مقدره الوجود را هم در بر می‌گیرد. (تفتازانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۸، میرسیدشریف جرجانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۸۰)

با این وجود این استدلال همچنان نمی‌تواند مستقل از برهان قبلی مطرح شود، حداکثر تقریبی از آن می‌باشد. چنانچه ملاصدرا هم هر دو استدلال را جزء یک طریقه به شمار آورده است. (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۱)

در نتیجه اینطور برداشته شده که استدلال خواجه کاربردی فراتر از دلیل «حکم ایجابی بر معدومات» ندارد، اصل همان قاعده فرعیه است که هم می‌توان از طریق نزدیکتر آن را به نتیجه رساند و هم می‌شود راه دورتر را پیمود و با تمسک به قضایای حقیقه به نتیجه مطلوب نائل شد. لذا در کتبی که بنای بر تفصیل نداشته‌اند از ذکر آن خودداری شده و به همان دلیل «حکم ایجابی بر معدومات» بسنده شده است. (صدرالمتهین، ۱۳۹۱، ص ۳۴/ سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۰، طباطبایی، ۱۳۹۴، ۴۸)

اما به نظر می‌رسد اینها دو برهان علی‌حده هستند و برهان خواجه قادر به اثبات جنبه‌ای از بحث وجود ذهنی است که برهان «حکم ایجابی بر معدومات» عاجز از آن است.

تحلیل استاد مطهری از دلیل خواجه

تقسیم قضیه به خارجی و حقیقه و تمایز میان این دو از نوآوری‌های ارزشمند منطقدانان مسلمان است و گذشته از تفاوت تلقی متقدمین و متأخرین از اینگونه قضایا، (احمد فرامرزی قراملکی، احمد عبادی، ۱۳۸۹، ص ۶۹ تا ۸۹) استاد شهید مطهری به نوعی

تفاوت دیدگاه درباره قضایای حقیقیه اشاره می‌کنند که می‌تواند منشأ تحویل بردن دلیل خواجه طوسی به دلیل «حکم ایجابی بر معدومات» شده باشد.

از منظر ایشان حکیم سبزواری قضیه حقیقیه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که شامل افراد محقق خارجی چه گذشته، چه حال و چه آینده می‌شود ولی دیگر فراتر از آن را شامل نمی‌شود. در حالی که ذهن توانایی دارد در دایره وسیعتر از افراد محقق؛ یعنی افراد فرضی هم حکم کند. برای اینکه حکم مال ذات و ماهیت شیء است نه مال وجود. و حرف دقیق ابن سینا که امثال خواجه درک کرده‌اند ولی سبزواری متوجه آن نشده، تفکیک میان این دو نوع قضیه است. (مرتضی مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰) و به تعبیر استاد مطهری «آن وقت این حرف خواجه که می‌گوید: «لبطلت الحقیقیه» خیلی دقیق می‌شود.» (مرتضی مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۵) چون «اگر ذهن نمی‌توانست ماهیت اشیاء را در خود بگنجاند، نمی‌توانست قضایای حقیقیه داشته باشد؛ اینکه قضایای حقیقیه دارد و در دایره‌ای وسیع‌تر از خارج احکام صادق قطعی یقینی برهانی صادر می‌کند، دلیل بر این است که این ماهیات را در ذهن می‌آورد.» (مرتضی مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶)

استاد مطهری با اینکه میان دلیل خواجه و «حکم ایجابی بر معدومات» فی الجمله تفاوتی قائل شده‌اند و آن دلیل خواجه را بر دیگری ترجیح داده‌اند، اما وجه جودت را ذکر نکرده‌اند، بلکه باز به همان قاعده فرعیه تمسک کرده‌اند. در حالی که کاملاً می‌توان بدون دخالت این قاعده هم دلیل خواجه را تفریر کرد.

تحلیل استدلال خواجه بر وجود ذهنی

به این بیان که چون ما قضایای حقیقیه داریم که در آنها حکم به افراد خارجی (اعم از گذشته و حال و آینده) محدود نمی‌شود، بلکه افراد مقدره الوجود را هم دربر می‌گیرد، پس حکم در این قضایا مربوط به ماهیت و ذات موضوع می‌شود؛ حال آنکه اگر ماهیت در ذهن ما وجود نمی‌داشت و نزد آن حاضر نمی‌بود، قادر به کشف حکم آن نبوده و نمی‌توانستیم چنین قضایایی داشته باشیم. نتیجه آنکه دو نوع وجود داریم: ذهنی و خارج، و ماهیت غیر از خارج، موطنی هم در ذهن دارد.

نکاتی که در رابطه با این تفریر قابل ذکر است:

الف) این بیان مبتنی بر قاعده فرعیه نبوده، اشتراکی با دلیل «حکم ایجابی بر معدومات»

پیدا نمی‌کند.

ب) «حکم ایجابی بر معدومات» تنها انقسام وجود به ذهنی و خارجی را اثبات می‌کند (ادعای اول وجود ذهنی) و از اثبات ادعای دوم (موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند) قاصر است، در حالی که این تقریر از استدلال خواجه به هر دو ادعا ناظر است. توضیح آنکه استدلال حکم ایجابی بر معدومات به این طریق مدعای اول را اثبات می‌کند:

۱. ما بر امور معدوم و ممتنعات به نحو ایجابی حکم می‌کنیم. (فرض)
 ۲. بالضروره برخی از قضایای اینچنینی ما صادق‌اند. (فرض)
 ۳. صدق قضایای ایجابی فرع بر ثبوت موضوع آنهاست. (قاعده فرعی)
 ۴. موضوع چنین قضایایی در خارج وجود ندارند. (فرض)
 ۵. موجود منحصر در خارجی و ذهنی است. (اصل موضوع)
- نتیجه: موضوع قضایای مذکور باید در ذهن موجود باشند.

اما چون قضیه را منحصر در قضایای حقیقه نکرده‌ایم که حکم مال ذات و حقیقت موضوع باشد، نه امور منضم خارجی، ثابت نمی‌شود که آنچه در ذهن موجود است، همان ماهیت است که نحوه تقرر آن فرق کرده است، بلکه با قول به شیخ هم سازگار است. زیرا حکم لزوماً مال ماهیت و ذات موضوع نیست تا لازم باشد صورت حاصله در ذهن انطباق ماهوی با شیء خارجی داشته باشد. در این فرض قاعده فرعی رعایت شده اما انطباق ماهوی وجود ذهنی با وجود خارجی اثبات نشده است.

اما در قضایای حقیقه چون رابطه عقدالحمل و عقدالوضع رابطه‌ای لزومی است و به تعبیر دیگر حکم از لوازم ذات و ماهیت موضوع است و همین هم علت فراگیری حکم است، تنها در صورتی می‌توان چنین قضایایی را صادر کرد که ماهیت موضوع نزد ذهن حاضر باشد.

۱. ما قضایایی داریم که در آنها محمول اقتضاء ماهیت موضوع است. (فرض)
۲. صدور چنین احکامی تنها در صورتی برای ما ممکن است که ماهیت موضوع را نزد خود داشته باشیم.

۳. ظرف ماهیات در نفس را ذهن می‌نامیم.

نتیجه ۱: در برخی موارد ماهیت شیء خارجی نزد ذهن حاضر می‌شود.

نتیجه ۲: دو نوع تقرر و وجود داریم: خارجی و ذهنی.

مقدمه دوم را می‌توان به این صورت بسط داد:

۱. تصدیق یک قضیه فرع بر تصور آن است. (قاعده)
۲. تصور یک قضیه مستلزم تصور اجزاء آن است. (قاعده)

۳. حضور صورتی از موضوع در ذهن لازم است. (۱ و ۲)
 ۴. در قضایای حقیقه انطباق ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی لازم است. (فرض و ۳)

ج) در صورت شرطی‌انگاری قضایایی که موضوع آنها معدوم یا ممتنع است، دلیل «حکم ایجابی بر معدومات» توانایی خود برای اثبات وجود ذهنی را به کلی از دست می‌دهد، کما اینکه تقریر اول از برهان قضایای حقیقه هم در صورت شرطی‌انگاری کارایی خود را از دست می‌دهد، اما تقریر ارائه‌شده از این برهان در هر حال به قوت خود باقی خواهد ماند. توضیح آنکه ثبوت موضوع که بنا بر قاعده فرعیه در قضایای حملیه ایجابی لازم است، در مورد ممتنعات حتی اگر آن ثبوت را محدود به حیطه ذهن بدانیم، محل اشکال متکلمان واقع شده و این اشکالات منشأ تقسیم قضایای حقیقه به بتیه و لابتیه توسط میرداماد و ملاصدرا شده است. (سیدعلی علم الهدی، ۱۳۹۳، ۶۳ - ۷۶)

اگرچه خود ملاصدرا رجوع قضایای لابتیه به قضایای شرطیه را به صراحت مردود دانسته و قائل به مساوت این دو است، لیکن عبارات او در آغاز بحث این ابهام را دارد و بعد از او این مسئله همچنان مورد بحث است.

اکنون ما در مقام تصویب یا تخطئه شرطی‌انگاری این نوع قضایا نیستیم، اما اگر این مسئله صحیح باشد، استدلال «حکم ایجابی بر معدومات» (همچون برخی دیگر از ادله وجود ذهنی (سیدعلی علم الهدی، ۱۳۹۳، ۶۳ - ۷۶)) دلالت خود را از دست می‌دهد.

همچنان که در صورت شرطی‌انگاری قضایای حقیقه (که آن هم نزد منطقدانان غربی و نیز علمای علم اصول امری رایج و پذیرفته است) تقریر شایع از دلیل قضایای حقیقه ارزش خود را از دست خواهد داد. چرا که براساس تقریر مشهور، این برهان هم مبتنی بر قاعده فرعیه است که تنها در قضایای حملی موجه جاری است.

اما تقریری که از قضایای حقیقه ارائه گردید، چون مبتنی بر این قاعده نیست، بر اثر شرطی‌انگاری هم کارایی خود را از دست نمی‌دهد.

د) تکیه بر قاعده فرعیه برای اثبات وجود ذهنی چه از طریق «حکم ایجابی بر معدومات» باشد و چه از طریق قضایای حقیقه از جهت دیگری هم محل اشکال است: آنچه براساس قاعده فرعیه لازم است ثبوت در ظرف متناسب حکم است، نه هر نوع ثبوتی. مثلاً قضیه «سیمرغ پرنده است» دال بر اثبات طیران برای عنقاء در خارج است، نه در ذهن؛ پس ثبوت موضوع هم باید در خارج باشد نه در ظرف ذهن. بر این اساس نمی‌توان گفت «در

چنین قضایایی باید موضوع تحقق داشته باشد، و چون تحقق خارجی ندارد پس دارای وجود ذهنی است.» (مرتضی مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵ / عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۲۸) اگر مفاد قاعده فرعیه اثبات نوعی تقرر و تحقق نامشخص (در هر ظرفی) برای موضوع باشد که قاعده لغوی خواهد بود، زیرا شق دیگری برای آن قابل ترسیم نیست. در مثال «پدر عیسی مسیحی نیست» هم که به جهت انتفاء موضوع صادق است، تحقق موضوع در ظرف خارج مورد انکار است، والا وجود تقدیری و ذهنی که را که فاقد نیست، والا تصور نمی‌شد و قابل تصدیق یا تکذیب هم نبود.

لذا «حکم ایجابی بر معدومات» و تقریر اول از دلیل «قضایای حقیقیه» هیچ دلالتی بر اثبات وجود ذهنی ندارند. اما تقریر ارائه شده از برهان از این نقص می‌رست.

منابع

بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق استاد شهید مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ه.ق، شرح المقاصد، اول، قم، الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ریحی مختوم، قم، اسراء.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ه.ق، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱ ه.ق، المباحث المشرقیه، اول، قم، بیدار.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ ه.ق، تجرید الاعتقاد، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۵، شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام

صادق (ع).

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، تقریرات شرح المنظومه، ج ۱، اول، تهران، حکمت.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، شرح منظومه، یازدهم، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، مجموعه آثار، ج ۹، چهاردهم، تهران، صدرا.

جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۲۵ ه.ق، شرح المواقف، اول، قم، الشریف الرضی

صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۳، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۱، الشواهد الربوبیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۴، نهایه الحکمه، قم، امام خمینی.

- علم‌الهدی، سید علی، ۱۳۹۳، بررسی تعارض شرطی‌انگاری گزاره‌های لابتیه با نظریه وجود ذهنی، دوفصل‌نامه حکمت صدرایی، شماره دوم، سال دوم، ص ۶۳ - ۷۶.
- غفاری، حسین، ۱۳۷۹، نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۴۴، ۲۷۵ - ۳۰۴
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، معارف عقلی، شماره ۶.
- فرامرز قراملکی، احمد، عبادی، احمد، ۱۳۸۹، «تطور تاریخی فضایی‌ای ثلاث»، فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۳، شماره ۱، ص ۶۹ - ۸۹.
- کوثریان، حجت، ۱۳۸۹، بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۳، شماره ۱، ص ۱۱۹ - ۱۳۸.

فرامفهومیت و محتوا^۱

تیرداد امین‌زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق، دانشگاه تربیت مدرس

tiramz.tmu@gmail.com

چکیده

در این مقاله می‌کوشم با گذر از رویکردهای ایتنشنال به محتوا، نگره‌ای هایپراینتنشنال برای محتوا ارائه دهم. بدین منظور، نشان خواهم داد که رویکرد ایتنشنال به محتوا ناکارآمد بوده و به چارچوبی هایپراینتنشنال برای محتوا نیاز است. پس از معرفی کوتاه نظام معناشناسی صادق‌سازنده^۲ کیت فاین، نشان خواهم که این نظام چارچوبی مناسب برای محتوای هایپراینتنشنال به دست می‌دهد.

مقدمه

یکی از پرسش‌های بزرگ فلسفه این است که معنا چیست؟ پرسش از معنا از این جنبه که مربوط به بنیادهای زبان است حائز اهمیت است؛ این که فهم زبانی چه‌گونه ممکن می‌شود و انتقال داده‌های زبانی با چه سازوکاری صورت می‌پذیرد. معنا و محتوا در ادبیات معاصر فلسفه زبان بسیار نزدیک به هم به کار رفته‌اند. این که طبیعت محتوا دقیقاً چیست موضوع بحث ما نیست. در معنای موسع کلمه محتوا هویتی است که می‌توان آن را ارزش‌سمتیک^۳ یا معنای یک جمله -یا در حالت کلی جزء زبانی- در نظر گرفت. از جمله مفاهیمی که معمولاً هم‌ارز محتوا قلمداد می‌شوند می‌توان به موارد مقابل اشاره کرد: مصداق، ایتنشن^۴، گزاره، سنس فرگه‌ای، موضوع-ماده^۵.

¹ Hyperintensionality and content

² Truthmaker-semantics

³ Semantic value

⁴ intension

⁵ Subject-matter

محتوا معمولاً به جای معنا به کار می‌رود، زیرا خنثی‌تر است - در فلسفه زبان معاصر معنا معمولاً مفهومی برون‌گرایانه در نظر گرفته می‌شود. هم‌چنین محتوا برای مفاهیمی ریزدانه‌تر از ایتنشن به کار گرفته می‌شود که البته در این معنا جوانب ساجکتیو و پراگماتیکی در نظر گرفته نمی‌شود.

محتوای ایتنشنال

لویس در (Lewis 1986) محتوا را با ایتنشن‌های یک عبارت شناسایی می‌کند. ایتنشن یک عبارت زبانی تابعی است که به هر جهان ممکن مصادیق آن عبارت در آن جهان ممکن را نسبت می‌دهد. برای نمونه تابع ایتنشن برای محمول «X فیلسوف است» به هر جهان ممکن W مجموع فیلسوف‌های W را نسبت می‌دهد. هم‌چنین محتوای جمله S مجموعه جهان‌های ممکن W است که S در آن صادق است. نگره لویس درباره محتوا (به تعبیر وی گزاره) شرایط صدقی است.

سمتیک جهان‌ممکنی عمل کرد موفقیت‌آمیزی در نیمه دوم قرن بیستم داشت و جای رویکردهای مصداقی را در حل مسائل فراوانی گرفت. مباحثی چون محتوا، معرفت، علیت، شرطی‌های خلاف واقع از این قبیل‌اند. اما قضیه به این جا ختم نمی‌شود. در اواخر قرن پیشین شاهد شکل‌گیری اعتراض‌هایی بودیم که رویکرد ایتنشنال و به طور کل ایده‌های موجه‌اتبه برخی از مفاهیم فلسفی را نشانه می‌رفتند و آن‌ها ناکارآمد می‌دانستند. این جریان که (Nolan 2014) از آن به «انقلاب هایپرایتنشنال» یاد می‌کند.

اشکالات رویکرد ایتنشنال

به‌طور خلاصه فرامفهومیت آن‌گاه نمود می‌یابد که میکروسکوپ شهادهای فهم عرفی ضرورتاً معادل‌ها را متمایز تشخیص دهد. بنابراین لزوم ورود به این سیاق زمانی احساس می‌شود که بخواهیم چیزی «بیشتر» بدانیم. منظور از «بیشتر» وضوح و دقت بیشتر است. اما ابتدا باید استدلال کنیم که به این میزان از وضوح نیاز داریم. در این بخش مثال‌ها و استدلال‌هایی به نفع فرامفهومیت مطرح می‌شود. کار را با چند مثال می‌آغازیم که نشان‌دهنده نابسندگی رویکرد ایتنشنال است:

۱. منطقی و ریاضی

• $\sim(P \& \sim P)$

صدق‌های منطقی و ریاضیات بدیهی‌ترین گزاره‌های درست‌اند. در سمتیک جهان‌ممکنی چنین جملات در هر جهان ممکن صادق‌اند. براساس نگره ایتشنال دو جمله بالا هم‌محتوااند. اما شهودهای ما چنین نتیجه‌ای را تایید نمی‌کند. شهوداً جمله اول درباره اعداد ۱۳ و ۱۹ و ۳۲ است و جمله دوم درباره P

۲. ضرورتاً کاذب‌ها

• فرشاد سه گوش را چهارگوش کرد.

• $۱۳=۷+۵$

• $P \& \sim P$

در مثال‌های بالا نیز اتفاق مشابهی رخ می‌دهد. این جملات در هیچ جهان ممکن صادق نبوده و در نتیجه ایتشنال‌های آن‌ها مجموعه تهی است. اما از نظر محتوا این سه جمله متمایز به نظر می‌رسند. برای مثال جمله سوم دربردارنده هیچ اطلاعاتی درباره اشکال هندسی نیست. نیز جمله اول ارتباطی به عمل جمع ندارد.

۳. معرفت و صدق‌های ضروری

• فرشاد می‌داند که $۳۲=۱۹+۱۳$

• فرشاد می‌داند که $\sin^2 x + \cos^2 x = 1$

مسئله‌ای که مثال‌های بالا معطوف به آن است معروف است به همه‌دانی منطقی. براساس سمتیک جهان‌ممکنی کاربرهای زبان نسبت به تمامی صدق‌های ضروری معرفت دارند. اما این درست به نظر نمی‌رسد. فردی که عمل جمع را نیاموخته، جمله اول را نمی‌داند. هم‌چنین کسی که مثلثات بلد نیست، درستی جمله دوم را درک نمی‌کند و در نتیجه آن را نمی‌داند. چارچوب سمتیک جهان‌ممکنی ادعای قوی‌تری را هم مطرح می‌کند: کاربر تمام نتایج منطقی دانسته‌هایش را نیز می‌داند. این نتیجه بسیار عجیبی است. به عنوان مثال نقض حدس گلدباخ را در نظر بگیرید. آیا کسی که اصول حساب پنانو را می‌داند درستی/نادرستی گلدباخ را نیز می‌داند؟ بنابراین رویکرد ایتشنال مستلزم نوعی بستر منطقی است که درست به نظر نمی‌رسد.

۴. شرطی‌های اخباری

- اگر بابل بارفروش نباشد، بابل بارفروش نیست.
- اگر بابل بارفروش نباشد، بابل بابل نیست.

اگر حرف‌های کریپکی درباره نشان‌گر صلب را بپذیریم، خواهیم داشت که «بابل بارفروش است» ضرورتاً صادق است. بنابر این مقدم هردو شرطی کاذب بوده و به کذب مقدم در منطق کلاسیک صدق هردو به دست می‌آید. اما (Ripley 2012) و (Jago 2014) استدلال کرده‌اند که تنها اولی صادق است.

۵. شرطی‌های خلاف ممکن

- اگر فرشاد سه‌گوش را چهارگوش کند، فرشاد معروف می‌شود.
- اگر فرشاد سه‌گوش را چهارگوش کند، پرهام معروف می‌شود.

بر اساس نگره لوئیس-استالنکر درباره شرطی‌های خلاف واقع، شرطی با مقدم کاذب همواره صادق است. در این‌جا هم شهودهای ما چیز دیگری می‌گویند. در جمله اول معروف‌شدن فرشاد پس از انجام کار ناممکن طبیعی به نظر می‌رسد. اما در جمله دوم ارتباطی بین عمل ناممکن فرشاد و معروف‌شدن پرهام نیست. در مثال‌های بالا به پاره‌ای از اصلی‌ترین اعتراضات به سمتیک جهان‌ممکنی اشاره شد. البته لازم به ذکر است که اعتراضات به نابسندگی چارچوب وجهی برای بیان پاره‌ای مفاهیم به موارد بالا خلاصه نمی‌شود.

معناشناسی صادق سازانه

ایدهٔ صادق‌سازی آن‌گونه که کیت فاین در (Fine 2017a) خلاصه کرده «چیزی است در جهان -واقعی یا وضع امور، برای نمونه- که چیزی در زبان یا اندیشه -ادعا یا گزاره- را تأیید کرده یا صادق می‌سازد». صادق‌سازی در متافیزیک معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته چرا که به ما این قابلیت را می‌دهد که چیهستی‌هویاتی که گزاره‌ها را صادق می‌سازند را بشناسیم. در مقابل در معناشناسی، پرسش نه از چیهستی بلکه از چه‌گونگی است. فاین صادق‌سازی را نه به عنوان ابزاری برای سمتیک مورد توجه قرار داده که نقشی تبیینی ایفا می‌کند.

آنچه کیت فاین در نگره خود بر آن تاکید دارد *صادق‌سازی دقیق*^۱ است. صادق‌سازی دقیق است که تماماً مربوط باشد. به عنوان مثال: این واقعیت که تهران بارانی است جمله «تهران بارانی است یا تهران بارانی نیست» را دقیقاً صادق می‌سازد اما جمله «بوشهر بارانی است یا بوشهر بارانی نیست» را صادق نمی‌سازد. برخلاف رویکرد لوئیس به سمتیک، فاین نیازی به موجوداتی چون جهان ممکن ندارد. وی با حذف جهان ممکن و جایگزینی وضعیت‌ها^۲ با آن، شرط سازگاری و بیشینه‌گی در جهان ممکن را کنار می‌گذارد. وضعیت‌ها در نگره فاین با هم تلفیق می‌شوند و وضعیت‌های جدیدی پدید می‌آورند. هم‌چنین بر وضعیت‌ها ساختاری پارشناسانه (جزء-کل) حاکم است. فاین در (Fine 2016) این نگره را پایه‌گذاری و در (Fine 2017b) و (Fine 2017c) به بسط و تفصیل آن پرداخت.

از نقطه نظر نظام صوری می‌توان فضای حالت (S, \sqsubseteq) را برای وضعیت‌ها تعریف کرد که در آن S مجموعه ناتهی از وضعیت‌ها و \sqsubseteq رابطه جزء ترتیب بر روی وضعیت‌هاست. برای سه وضعیت فرضی s, t, u شرایط زیر برقرار است:

i. بازتابی: $s \sqsubseteq s$

ii. پادمتقارن: $s \sqsubseteq t$ و $t \sqsubseteq s$ نتیجه می‌شود $s=t$.

iii. تعدی: $s \sqsubseteq t$ و $t \sqsubseteq u$ نتیجه می‌شود $s \sqsubseteq u$.

در فضای حالتی که این‌جا منظور شده، بین وضعیت‌های ممکن و ناممکن تمایزی قائل نیستیم. بنابراین بدون هیچ محدودیتی می‌توان انواع مختلف از وضعیت‌ها را با یکدیگر تلفیق کرد.

حال اگر بخواهیم سمتیکی صادق‌سازانه برای منطق گزاره‌های کلاسیک ارائه دهیم، باید برای تمام عملگرهای موجود در زبان بگوییم که شرایط صدق چیست. در سمتیک صادق‌سازانه بین صادق‌سازی/تایید و کاذب‌سازی/تکذیب گزاره‌ها تفکیک قائل می‌شویم. بنابراین برای سه عملگر جمله‌ای نفی، فصلی و عطفی حالات زیر را خواهیم داشت:

i. وضعیتی جمله $\sim A$ را تایید می‌کند اگر آن وضعیت A را تکذیب کند. وضعیتی جمله A را تکذیب می‌کند اگر A را تایید کند.

ii. وضعیتی عطفی $A \wedge B$ را تایید می‌کند، اگر تلفیق صادق‌سازهای هر یک از عطف‌ها باشد. وضعیتی عطفی $A \wedge B$ را تکذیب می‌کند، اگر یکی از عطف‌ها را تکذیب کند.

¹ Exact truthmaking

² states

iii. وضعیتی فصلی $A \vee B$ را تایید می‌کند، اگر اگر یکی از عاطف‌ها را تایید کند. وضعیتی فصلی $A \vee B$ را تکذیب می‌کند، اگر تلفیق کاذب‌سازهای هر یک از طرفین فصلی باشد.

اگر ایده‌ای که در قواعد فوق به کار گرفته شده را بخواهیم دقیق‌تر بیان کنیم می‌توانیم مدل M را به صورت سه‌تایی مرتب $M=(S, \sqsubseteq, |\cdot|)$ تعریف کنیم که در آن $|\cdot|$ تابع ارزش‌دهی است. تابع ارزش‌دهی به هر جمله P از زبان دوتایی (V, F) که صادق‌سازها و کاذب‌سازهای جمله P اند را نسبت می‌دهد. حال با داشتن مدل می‌توانیم قواعد سمتیکی زیر را تدوین کنیم:

- (i)⁺ $s \Vdash p$ if $s \in |p|^+$;
- (i)⁻ $s \nVdash p$ if $s \in |p|^-$;
- (ii)⁺ $s \Vdash \neg B$ if $s \nVdash B$;
- (ii)⁻ $s \nVdash \neg B$ if $s \Vdash B$;
- (iii)⁺ $s \Vdash B \wedge C$ if for some states t and u , $t \Vdash B$, $u \Vdash C$, and $s = t \sqcup u$;
- (iii)⁻ $s \nVdash B \wedge C$ if $s \nVdash B$ or $s \nVdash C$;
- (iv)⁺ $s \Vdash B \vee C$ if $s \Vdash B$ or $s \Vdash C$;
- (iv)⁻ $s \nVdash B \vee C$ if for some t and u , $t \nVdash B$, $u \nVdash C$, and $s = t \sqcup u$.

حال نشان خواهیم داد که سمتیک صادق‌سازانه‌ای که معرفی شد چه گونه تمایزهای فرا-وجهی را شناسایی می‌کنند. در ابتدا باید گفت که به‌کارگیری صادق‌ساز دقیق در این نگره بسیاری از مشکلات مربوط به هم‌محتوایی جملات ضرورتاً معادل را حل خواهد کرد. مطابق این نگره گزاره با مجموعه از صادق‌سازها و کاذب‌سازهایش شناسایی می‌شود. بنابراین در خصوص جملاتی چون «هر مجردی عزب است» و «امروز آسمان ابری است» یا چنین نیست که امروز آسمان ابری است» به وضوح اختلاف در محتوا خواهیم داشت، چرا که صادق‌ساز جمله اول واقعیتی درباره وضعیت تاهل مجردهاست و در مورد دوم واقعیتی در مورد وضع هوا.

تمایز فرا-وجهی دیگر بین جملات منطقاً معادل (در منطق کلاسیک) است. برای نمونه $P \wedge P$ و P مطابق چارچوب صادق‌سازانه صادق‌سازهای یکسانی ندارند. فرض کنید s و t دو صادق‌ساز P باشند. مطابق قواعد سمتیکی فوق تلفیق این دو یک وضعیت جدید است که در صادق‌سازهای $P \wedge P$ هست اما در صادق‌سازهای P نیست. اگر چنین تمایزی را مطلوب

نیاییم، می‌توانیم با اعمال قید بسته‌بودن عمل تلفیق بر روی وضعیت‌ها این مشکل را برطرف کنیم.

هم‌چنین در خصوص ضرورتاً کاذب‌ها می‌توان به نحو مشابهی استدلال کرد. دو جمله «امروز هوا آفتابی است یا چنین نیست که امروز هوا آفتابی است» و «امروز هوا ابری است و چنین نیست که امروز هوا ابری است» را در نظر بگیرید. این دو جمله را می‌توان به صورت $P \wedge \sim P$ و $Q \wedge \sim Q$ صوری‌سازی کرد. برای این که نشان دهیم این دو جمله معادل نیستند کافی است نشان دهیم صادق‌سازی از اولی صادق‌ساز دومی نیست. وضعیتی که در آن هوا آفتابی است را با S و وضعیتی که در آن هوا آفتابی نیست با S' نشان می‌دهیم. هم‌چنین وضعیتی که هوا ابری است با t و وضعیتی که هوا در آن ابری نیست را t' . تلفیق S و S' یک وضعیت ناممکن می‌سازد که صادق‌ساز $P \wedge \sim P$ است ولی صادق‌ساز $Q \wedge \sim Q$ نیست. بنابراین دو جمله از نظر محتوایی متمایزاند.

جمع‌بندی

در این نوشته کوشیدم نشان دهم که نگره‌های محتوای اینتشنال در تطابق با شهوذهای پیشافلسفی ما ناکارآمداند و استدلال کردم که نیاز به نگره‌ای برای محتوا داریم که تمایزهای ریزدانه‌تر را شناسایی کند. پس از معرفی کوتاه نظام معناشناسی صادق‌سازانه، نشان دادم که چارچوب صادق‌سازانه (دقیق) نگره‌ای است هایپراینتشنال که به‌خوبی چنین تمایزهایی را شناسایی می‌کند.

منابع

- Fine, K. (2016). Angellic content. *Journal of Philosophical Logic*, 45(2), 199–226.
- Fine, K. (2017a). Truthmaker semantics. *A Companion to the Philosophy of Language*, 2, 556–577.
- Fine, K. (2017b). A theory of truthmaker content i: Conjunction, disjunction and negation. *Journal of Philosophical Logic*, 46(6), 625–674.

- Fine, K. (2017c). A theory of truthmaker content ii: Subject-matter, common content, remainder and ground. *Journal of Philosophical Logic*, 46(6), 675–702.
- Jago, M. (2014). *The impossible: An essay on hyperintensionality*. OUP Oxford.
- Lewis, D. (1986). *On the plurality of worlds* (Vol. 322). Oxford Blackwell.
- Nolan, D. (2014). Hyperintensional metaphysics. *Philosophical Studies*, 171(1), 149–160.
- Ripley, D. (2012). Structures and circumstances: Two ways to fine-grain propositions. *Synthese*, 189(1), 97–118.

آیا هگل تریویالیست است؟

کسری فارسیان

دانشجوی دکتری فلسفه-منطق، دانشگاه تربیت مدرس

kasrafarsian@gmail.com

چکیده

من در این مقاله، له پاسخ مثبت به سوالِ عنوانِ مقاله استدلال خواهم کرد.

تعاریف و کلیات

- ۱- تناقض: عطف یک گزاره و نقیض همان گزاره ($A \& \sim A$) یک تناقض منطقی است.
- ۲- اصل امتناع تناقض (LNC): هیچ گزاره‌ای نیست که هم صادق و هم کاذب باشد (Berto, 2007: 3-4). یعنی:
 $\sim(A \& \sim A)$

- ۳- اصل انفجار: اصل انفجار یک ویژگی برای نتیجه‌ی منطقی است، چنانکه: اگر یک تناقض منطقی را به سیستم منطقی اضافه کنیم، سیستم هر گزاره‌ای را نتیجه می‌دهد.^۱ به عبارت دیگر؛ سیستم منطقی سازگاری‌اش را از دست می‌دهد. پس سازگاری به معنی تهی از تناقض بودن است

$$\frac{\Gamma \models \alpha, \Gamma \models \sim \alpha}{\Gamma \models \beta}$$

* نتیجه‌ی منطقی هم معنایی است هم نحوی در اینجا بخاطر سادگی اثبات نحوی اصل انفجار در منطق کلاسیک از نوشتن آن صرف نظر کرده‌ام.

- ۴- فراسازگاری (paraconsistency): منطق‌های فاقد اصل انفجار را، منطق‌های فراسازگار می‌نامیم.

^۱ اصل انفجار کلاسیک معادل با قاعده‌ی استنتاج EFQ است. در برخی منابع به آن اصل pseudo-Scotus

نیز می‌گویند.

۵- دوحقیقت‌باوری (Dialetheism): تزی است که قائل است برخی تناقض‌های صادق وجود دارند.

۶- تریویالیسم (Trivialism): تزی که می‌گوید همه‌ی گزاره‌ها صادق‌اند. از آنجایی که تناقضی در فرم $(A \& \sim A)$ نیز یک گزاره (مرکب) است، پس تریویالیسم معتقد است که همه‌ی نمونه‌های جانشین‌های یک تناقض منطقی نیز صادق‌اند.

نکته‌ی مهم در اینجا توجه به تمایز میان منطق‌های فراسازگار و منطق کلاسیک است. به نحو کلاسیک، از تناقض هر چیزی نتیجه می‌شود (اصل انفجار)، به عبارت دیگر، تناقض اگر به نحو کلاسیک رفتار کند، نظام منطقی را تریویال می‌کند. منطق‌های فراسازگار فاقد اصل انفجار هستند، لذا بایستی رفتار تناقض در منطق‌های فراسازگار به نحوی کنترل شود که از یک تناقض هر چیزی نشود (تریویالیسم نتیجه نشود). به عبارت دیگر، فراسازگاری، پذیرش تناقض بدون دچار شدن به تریویالیسم است.

اینکه در منطق‌های فراسازگار چگونه تناقض کنترل می‌شود، سوال مهمی است که در اینجا مجال پاسخگویی مفصل به آن وجود ندارد، استراتژی عمومی چنین است که ما بایستی نفی منطقی را به نحو غیر کلاسیک بفهمیم و نتیجه‌ی مستقیم چنین چیزی تغییر معنانشاسی دو ارزشی زبان و توسعه دادن معنانشاسی کلاسیک به منطق‌های چند ارزشی (عموما سه یا چهار ارزشی) است. کاری که ارزش سوم در معنانشاسی منطق مد نظر پرست می‌کند، این است که تحدید کنندگی بین نفی و ایجاب را بر می‌دارد؛ به این معنی که دیگر مثلا صادق بودن A ضرورتا منجر به کاذب بودن $\sim A$ نمی‌شود ($\sim A$ می‌تواند ارزش سوم/ Glutt داشته باشد). این استراتژی گراهام پرست و عمده‌ی دوحقیقت‌باوران برای دچار نشدن به تریویالیسم است. گرچه می‌توان بر سر این نکته مناقشه کرد اما من در اینجا این استراتژی را می‌پذیرم و فرض را بر این می‌گذارم که دوحقیقت‌باوری می‌تواند اصل انفجار را نداشته باشد و متعهد به تریویالیسم هم نشود. پس به نحو فرمال یک نتیجه‌ی منطقی فراسازگار را می‌توان چنین نوشت:

$$\frac{\Gamma \models \alpha, \Gamma \models \sim \alpha}{\Gamma \not\models \beta}$$

در تاریخ فلسفه، شواهد و متونی وجود دارند که بر این امر صحنه می‌گذارند که هگل برخلاف ارسطو که (LNC) را محال و مبنایی‌ترین و خدشته‌ناپذیرترین اصل فلسفه دانسته است، هگل معتقد بوده است که امتناع تناقض محال نیست:

(A) *contradictio est regula veri, non contradictio falsi*
(Hegel, 1971: 533).¹

در فلسفه‌ی تحلیلی و تحت تاثیر کتاب پرینکیپیا ماتمتیکا و ارتدکسی بودن (LNC) در منطق کلاسیک، سازگاری در نظام‌های فلسفی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است و بخاطر سخنان پرشمارِ هگل در باب پذیرش تناقض مثل اظهار او در جمله ی (A)، جدل‌ها و سخنان بسیاری در مورد او گفته شده است که من فکر می‌کنم تجلی کامل آن رویکرد انتقادی به منطقِ هگل را می‌توان در عبارت زیر از کارل پوپر پیدا کرد:

(B) هگل به وجود تناقض باور دارد، و چون تناقض منجر به پیدایش هر نتیجه‌ی دلخواهی می‌شود، پس دیگر تفکیکی میان گزاره‌های علمی و مهمل وجود نخواهد داشت؛ پس هگل و نظام فلسفی‌اش، منجر به چرند گویی و غیر علمی بودن خواهد شد و از همین رو، خالی از ارزش فلسفی و علمی است (Popper, 194).

جمله‌ی (B) یعنی تفسیر پوپری از منطق هگل دو مقدمه و یک نتیجه دارد: نخست اینکه هگل قائل به وجود تناقض‌های منطقی است، دوم اینکه از تناقض‌های منطقی هر چیزی نتیجه می‌شود (اصل انفجار)، و در نتیجه سیستم هگل تریویال است و مرز بین گزاره‌های معنی دار/بی‌معنی و علمی/غیرعلمی در اندیشه‌ی او محو است و ازین جهت اندیشه‌ی او ناسازگار و مهمل است.

هگل، یک دو حقیقت باور (Dialetheist)

گراهام پریست مدعی است هگل دو حقیقت باور است (Priest, 2006: 26-29). استدلال او برای دو حقیقت باور نامیدن هگل دو مقدمه دارد:

الف. تناقض (دیالکتیکی) از منظر هگل، تناقض منطقی است.

ب. هگل قائل به صدق برخی تناقض‌ها است.

پس؛ هگل دو حقیقت باور است.

برای اینکه استدلال پریست کار کند، او باید نشان دهد مقدمات درست اند. دو دلیل عمده وجود دارد که ما مجاب شویم، تناقض از منظر هگل، همان تناقض منطقی است (که مقصود دو حقیقت باوران از تناقض است): الف-۱. هگل را تحت‌اللفظی تفسیر کنیم، یعنی

¹ ترجمه فارسی: تناقض معیار صدق است، نه اینکه نشانه‌ای برای خطا باشد

چنان منطق او را بخوانیم که در متونش به صراحت نوشته است. دقیقا شبیه به فهم پوپر در جمله‌ی (B) از هگل.

الف-۲. به تاریخ دیالکتیک رجوع کنیم، مفهوم تناقض در منطق هگل دنباله‌ی بحث آنتینومی‌های عقل محض در کانت است، آنتینومی‌های عقل محض تناقض‌های منطقی‌اند؛ پس تناقض برای هگل تناقض منطقی است.

برای نشان دادن درستی مقدمه دوم، جمله‌ی (A) از هگل کافی است. پس موجه است که نتیجه بگیریم که هگل یک دو حقیقت‌باور است. در اینجا تمایز خوانش پریست از خوانش پوپر چنانکه مشخص است در مقدمه‌ی دوم است، پریست مقدمه اول پوپر را می‌پذیرد که «هگل قائل به وجود تناقض‌های صادق است»، اما مقدمه‌ی دوم او که مبتنی بر منطق کلاسیک و اصل انفجار کلاسیک است را مخدوش می‌داند؛ چون منطق‌های فراسازگار فاقد اصل انفجارند، در نتیجه نتیجه‌ی استدلال پوپر هم نامعتبر است، چراکه اگر هگل را فراسازگار بفهمیم، دیگر پذیرش تناقض منتج به تریویالیزم نمی‌شود. فهم پوپر از فهم خوبی است، اما منطق او کودکانه است.

هگل، یک دو حقیقت‌نا-باور (Non-Dialetheist)

انتقاداتی به خوانش دایالتیستی از منطق هگل در ادبیات دو دهه‌ی قبل سنت تحلیلی وجود دارد که در جای دیگری آن‌ها را بررسی کرده‌ام، در اینجا هم مجال پرداختن به همه‌ی آن‌ها وجود ندارد و فقط یک نقد را برمی‌گزینم و توضیح کوتاهی درباره‌ی آن می‌دهم. این نقد ایده‌ی اصلی‌اش از آن‌ها مسئله بوردینون است اما من ایده‌ی او را بسط داده‌ام.

بوردینون معتقد است که اگر دو مقدمه‌ی استدلال پریست برای دو حقیقت‌باور خواندن هگل را هم بپذیریم، باز هم نمی‌توانیم او را دو حقیقت‌باور بدانیم، چراکه دو حقیقت‌باوری ما را متعهد به پذیرش ارزش سوم (Glutt) در سمانتیک منطق‌مان می‌کند، حال اینکه متعهد دانستن هگل به ارزش سوم کاری تردیدآمیز است (Bordignon, 2017: 2).

بوردینون قائل است که صدق تناقض‌ها از منظر هگل با صدق تناقض‌ها از منظر پریست کاملا متمایز است. برای هگل صدق دو نحوه دارد:

α صدق مطلق، که مطابق است با توسعه‌ی کامل سیستم منطقی و صرفا زمانی متحقق می‌شود که سیر تکامل دیالکتیکی ختم به ایده‌ی مطلق شود (Bordignon, 2017: 10).

β صدق هر تعین به مثابه‌ی عنصری ضروری از خود-اظهار کنندگی اندیشه (Ibid).

در اولی، صدق، اظهار کامل ساختار منطقی-انتولوژیک تمامی چیزهایی است که هستند و در دومی، صدق، ساختار انضمامی هر عنصر (دم) فراشد منطقی^۱ است. وقتی که هگل از صدق تناقض‌ها سخن می‌گوید به این دو نحوه از صادق بودن اشاره می‌کند. در واقع نزد هگل نظام منطقی دارای پویایی است و هر عنصر از فراشد منطقی صادق است.

درحالی‌که برای پرست، همانند اکثر منطق دانان و فیلسوفان معاصر، صدق حاکی از رابطه‌ای میان گزاره‌ها و صادق‌سازها است (صادق‌ساز هر چه می‌خواهد باشد). این فهم از صدق به وضوح با فهم هگل از صدق بسیار فاصله دارد. به عبارت دیگر، فضای معناشناسی پرست فضایی سه‌گانه میان (صدق، کذب، هم صادق و هم کاذب است)، اما فضای معناشناسی هگل واحد است و فقط دربردارنده‌ی عناصر صادق در فراشد منطقی است. این دلیل بوردینون برای دو حقیقت نا-باور بودن هگل است.

هگل، یک تریوبالیست

من معتقدم حتی اگر مقدمات پرست را بپذیریم و نقد بوردینون را هم جدی تلقی نکنیم (چراکه به نظر من لزومی برای تعهد به ارزش سوم برای دای‌التیست بودن وجود ندارد)، من فکر می‌کنم هم‌چنان نمی‌توانیم هگل را یک دو حقیقت‌باور بدانیم. برای اینکه بتوانم نشان دهم هگل یک تریوبالیست است به دو مقدمه نیاز دارم:

(ج) هگل قائل به وجود تناقض در همه‌ی چیزها است.

(د) هگل قائل است همه‌ی تناقض‌ها صادق‌اند.

من در اینجا با تکیه بر شواهد متنی از هگل، سعی می‌کنم توجیه کافی برای دو مقدمه‌ی استدلالم بیابم و سپس نتیجه بگیرم که هگل یک تریوبالیست است.

کسانی که آشنایی متوسطی با اندیشه‌های هگل داشته باشند می‌دانند که او در تحلیل مفهومی مفاهیم متقابل بسیاری مثل هستی/نیستی، منتهای/نامتناهی معتقد است که هر یک از این مفاهیم، ذاتی خود-متناقض دارند. چنانکه اشاره کردیم، پرست مدعی بود که شواهد تاریخی وجود دارد که ما را مجاب می‌کند تصدیق کنیم تناقض در نظر هگل، همان تناقض منطقی مطرح شده در بحث آنتینومی‌های عقل محض کانت است. این سخن پرست بسیار درست است، اما ادامه‌ی همان شاهد تاریخی خود دلیلی بر نقض ادعای پرست است.

هگل در مورد کانت می‌نویسد:

¹ Moments of logical progress

طبق نظر کانت... اندیشه، هر زمان که در جستجوی ادراک نامتناهی است، یک میل طبیعی به تولید تناقض یا آنتینومی‌ها دارد... اما کانت هیچوقت برای شناختن آنچه آنتینومی‌ها در واقع امر و به صورت ایجابی هستند به بحث ورود پیدا نکرد. معنای درست و واقعی آنتینومی‌ها این است: که هر چیز واقعی یا بالفعل شامل همزیستی عناصر متضاد است... متافیزیک کهن،... هنگامی که در جستجوی معرفت متافیزیکی شئی را مطالعه می‌کند به وسیله اعمال مقولات به شکل انتزاعی، و طرد کردن امور متضاد آن است که شروع به کار می‌کند (Hegel, 1880, Section 48).

در اینجا منظور هگل این است که گرچه کانت در شناخت ذات متناقض برخی از مقولات اندیشه درست عمل کرده است و فهمیده است که برخی مقولات سرشتی خود-متناقض دارند، اما نتیجه‌گیری او اشتباه بوده است؛ کانت از آنتینومی‌ها نتیجه گرفت که حدود عقل تا پیش از آنتینومی‌هاست، حال آنکه هگل معتقد است تمام مقولات اندیشه ناسازگار یا متناقض‌اند، اساساً برای هگل تمایزی میان عقل و جهان از یک طرف و نومن و فنومن از طرف دیگر وجود ندارد. هگل در دانش منطقی می‌نویسد:

... حقیقت، ملاحظه‌ی همه‌ی چیزها است که نشان می‌دهد همه چیز در خودش، [یعنی در] خود همان بودگی‌اش متمایز از خودش، و خودمتناقض است، و اینکه در تمایزش، [یعنی در] تناقض‌اش، این همان با خود است، و در خودش این حرکت انتقالی مقولات از یکی به دیگری است، و به همین دلیل هر کدام از آن‌ها در خودشان، متضاد خویش هستند (Hegel, 2010: 412).

برای مثال می‌توانم به تحلیل مفهومی هگل از نامتناهی اشاره کنم تا منظور او روشن شود. هگل معتقد است که ذات امر نامتناهی این است که دارای هیچ تنه‌ای‌ای نباشد. دارای تنه‌ای نبودن یعنی سلب تنه‌ایت از امر نامتناهی و بنابراین اگر بخواهیم نامتناهی را بفهمیم، ناچاریم او را با امر متناهی، تنه‌ایت بخشیم. نامتناهی چیزی است که متناهی نیست و این یعنی متناهی، نامتناهی را محدود (Finite) می‌کند. پس برای هگل ذات نامتناهی از آن جهت که نامتناهی است، بایستی متناهی باشد. هگل معتقد است همه‌ی مقولات فاهمه و هر چیزی که در جهان است، ذاتاً خود متناقض است و این دو متن برای رسیدن به این مقدمه کفایت دارد. آلتوسر نیز بر این نکته تصریح کرده است:

متون بسیار عظیمی این نکته را به مباحثه گذاشته‌اند: هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین وجود ندارد که در بردارنده‌ی تناقض نباشد- این حقیقت چنین است که در رساله‌ی ۱۸۰۱ در باب سیارات به شکل *contradictio regula very* [بیان شده است]، که ما در آثار

دوران پختگی هگل نیز دوباره می‌یابیم‌اش ارائه می‌شود: "همه‌ی چیزها به طور درون ذاتی، متناقض‌اند" (Althusser, 1997: 77).

ما نیاز به مقدمه‌ی دیگری داریم که بتوانیم هگل را تریویالیست بخوانیم و آن مقدمه این است که هگل معتقد است که "همه‌ی تناقض‌ها صادق‌اند". اگر جمله‌ی (A) را به یاد آوریم، که در رد (LNC) بیان شده است هگل تصریح می‌کند که «تناقض معیار صدق است، نه این‌که نشانه‌ای برای خطا باشد». این جمله به این معنی است که برخلاف رویکرد فیلسوفان متأثر از ارسطو که وقوع تناقض را محال و نشانه‌ی کذب می‌دانسته‌اند، این مفهوم را می‌توان بعنوان عنصر صادق سازِ مفاهیم در نظر گرفت. با ارجاع به بحث متناهی و نامتناهی، می‌شود فهمید که برای هگل تناقض است که حقیقت یک مفهوم را متعین می‌کند.

آلیس گریوز در *دکترین هگل در باب تناقض* به نکته‌ای اشاره می‌کند که می‌تواند برای این بحث مفید باشد. او درباره‌ی تمایز میان اینهمانی و تناقض می‌گوید:

او (هگل) می‌گوید: "اینهمانی"، "در تمایز از تناقض، صرفاً مشخصه‌ی بی واسطه‌ی بسطی از وجود مرده است. در سوی دیگر، تناقض، سرمنشاء تمامی فعالیت‌ها و حیات است؛ هر چیزی تنها از آن‌جایی که در خودش تناقض را داراست، حیات دارد، و این استعداد و فعالیت را نشان می‌دهد" (Graves, 1888: 118-119).

در این عبارت می‌بینیم که گریوز بر این نکته تأکید دارد که حیات در هر چیزی، مستلزم وجود تناقض در آن است و از آن‌جایی که ما می‌دانیم حیات برای هگل مبین واقعیت و صدق، و مرگ و رکود بیان‌گر کذب و امور دروغین است، می‌توانیم منظور هگل را چنین بفهمیم که تناقض، معیار صدق است و به عبارت دیگر؛ هر امر متناقضی، صادق است. حال که مقدمه‌ی دوم استدلال مان نیز مهیا شد می‌توانیم سخن را کوتاه کنیم و نتیجه بگیریم که برای هگل همه‌ی چیزها، ذاتاً متناقض‌اند، و تناقض نشانه‌ی صدق و حقیقتِ مفاهیم است و بنابراین برای هگل همه‌ی چیزهای متناقض صادق‌اند، و این به معنای این است که می‌شود هگل را یک تریویالیست خواند.

منابع

Althusser, L (1997). *The Spectre of Hegel: Early Writings*, ed. François Matheron;

[Trans. G. M. Goshgarian], London: Verso.

- Berto, F (2007). "How to Sell a Contradiction", *The Logic and Metaphysics of Inconsistency*. London: College Publications.
- Bordignon, M (2017). "Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic", *Hegel Bulletin* 40 (2). Cambridge University Press: 198-214.
- Graves, A. (1888). "Hegel's Doctrine of contradiction", *The Journal of Speculative Philosophy*, 22(1/2), 118-138. Retrieved December 9, 2020.
- Hegel, G. W. F. (1880). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, [Trans. W. Wallace], Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. Cambridge University Press.
- Popper, K (1940). "What is Dialectic?", *Mind* 49, 403-26.
- Priest, G (2006). *In Contradiction* (Second Edition), New York: Oxford University Press.

عقلانیت در اخلاق از دیدگاه ابن سینا

مجید شمس آبادی حسینی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

Ma.shamsabady@gmail.com

چکیده

مباحث فلسفه‌ی اخلاق در ظاهر جایگاه قابل اعتنائی در میان آثار ابن سینا ندارند، اما می‌توان رد پای از این مباحث را در بخش مشهورات منطبق یافت. همچنین با لحاظ دیگر مباحث فلسفه‌ی ابن سینا همچون عقل عملی و نگاهش به حکمت عملی، می‌توان تبیینی فلسفه‌ی را از نحوه‌ی دستیابی به احکام اخلاقی و عقلانیت در اخلاق ارائه داد. این تحقیق ها را به روشن‌سازی عقلانیت در حوزه‌ی اخلاق رهنمون می‌سازد. از دیدگاه ابن سینا، عقل به دستورات اخلاقی حکم می‌کند. اما اینکه چه عقلی و به کمک چه عواملی این کار را انجام می‌دهد، پژوهشی فلسفی درباره‌ی عقلانیت در اخلاق می‌طلبد.

کلید واژگان: عقلانیت عملی، فلسفه‌ی اخلاق، مشهورات، عقل عملی، ابن سینا.

مقدمه

معرفت و ادراک انسان نسبت به امور دو دسته است. گاهی انسان به اموری واقعی که در خارج موجودند می‌لندیشد و علم پیدا می‌کند. گاهی هم به آنچه باید در حوزه‌ی عمل انجام دهد. دسته اول، علم انسان به هست‌هاست یعنی آگاهی به هستی اشیاء که علم و یا حکمت نظری نامیده می‌شود. علوم نظری چون فلسفه اولی، متافیزیک و یا همان علم برین، از این ادراکات سخن می‌گویند. دسته دوم، دانش عملی است که احکام و قواعد راهنمای عمل را مطرح می‌کند. فلیده‌ی این علم آن است که ما را به انجام بلیدها رهنمون می‌سازد. علم اخلاق از جمله‌ی علوم عملی به شمار می‌آید که به احوال نفس انسانی توجه دارد. (ابن سینا،

۱۴۰۵ ق، صص ۶-۷) بدین ترتیب از نظر ابن‌سینا اخلاق از دسته‌ی علوم است؛ البته علومى که به اعمال و رفتارهای انسانی می‌پردازند و قرار است به استكمال نفس منجر شوند. اما اینکه تشخیص خوب و بد اخلاقی، باید و نباید اخلاقی، و فضایل و رذایل اخلاقی چگونه و در چه فرآیندی صورت می‌گیرد نیاز به تحقیق و تبیین دارد. با توجه به اینکه ابن‌سینا از نقش عقل (عقل عملی) در این باره سخن گفته است، ما نیز از عقلانیت در اخلاق سخن می‌گوییم؛ با این دقت که البته عواملی دیگر در این عقلانیت دخیل‌اند و بایستی به تبیین آنها پرداخت.

این تحقیق می‌کوشد تا با بررسی مباحث ابن‌سینا، نحوه‌ی رسیدن به نتایج اخلاقی را در فلسفه‌ی ابن‌سینا روشن سازد و همچنین اعتبار آن‌ها را بر این اساس مشخص کند تا اینکه عقلانیتی که بر اخلاق حاکم است، تبیین گردد. با توجه به این نکته که بخش حکمت عملی و فلسفه‌ی اخلاق در فلسفه اسلامی مغفول واقع شده است و فیلسوفان مسلمان کمتر به این مسئله توجه داشته‌اند. این درحالی است که امروزه این بخش بسیار مورد نیاز و محل توجه است، و کارایی بسیاری دارد.

ابن‌سینا در فلسفه نظری خود به نحوه‌ی توجیه و رسیدن به احکام ناظر به واقع پرداخته است. اما در باب گزاره‌های اخلاقی، قدری امر دشوار است؛ هر چند که ابن‌سینا به طور پراکنده در برخی آثار خود به از گزاره‌های اخلاقی هم اشاره می‌کند. مباحث وی را در این باره می‌توان هم در فلسفه‌اش و هم در آثار منطقی او پی‌گرفت؛ در فلسفه آنجا که از عقل عملی و علوم عملی یا حکمت عملی صحبت می‌کند و در منطق آنجا که به مشهورات، آراء محموده و اعتبار آن‌ها می‌پردازد. چنان‌که اطلاق حق یا باطل بر گزاره‌های اخلاقی (مشهورات و آراء محموده)، و اینکه آیا درستی و صدق بر این دسته گزاره‌ها قابلیت اطلاق دارد، می‌تواند راهگشای مباحث مهمی باشد. این در حالی است که اگر تنها شهرت در مباحث اخلاقی ابن‌سینا لحاظ گردد، عقلانیت مورد بحث را به سمت و سوی دیگری می‌کشاند.

برای جستجوی بحث ادراکات اخلاقی و گزاره‌های ناظر به اخلاق و بررسی آن‌ها می‌توان ابتدا از مشهورات در منطق و پس از آن، از گفته‌های ابن‌سینا در خصوص علوم عملی سخن گفت. سپس کارکرد عقل عملی را مورد بررسی قرار داد. همچنین بعد از تبیین در بیان او در این باره، به تحلیل عقلانیت در اخلاق پرداخت.

۱. مشهورات در منطق ابن‌سینا

مهمترین بحثی از ابن‌سینا که ما را به دیدگاه او در باب عقلانیت در اخلاق رهنمون می‌سازد، بخشی از منطوق اوست که به بیان موادّ قیاس‌ها می‌پردازد. ابن‌سینا باورها و گزاره‌ها را به طور کلی به سه دسته تقسیم می‌کند: آن‌هایی که قبولشان واجب و ضروری است، دوم باورهایی که مشهورند و سوم هم باورهای وهمی هستند. البته خواهی نصیر طوسی این تقسیم‌بندی ابن‌سینا را در خصوص باورها به حصر عقلی می‌داند. ایشان بیان می‌کند اگر در گزاره‌ای مطابقت با خارج مطرح بود دو حالت خواهد داشت: آن گزاره مطابق با خارج است که قضیه و باوری واجب‌القبول می‌شود یا اینکه آن گزاره مطابق با خارج نیست که در این صورت از وهمیّات تلقی می‌گردد. در غیر این صورت، یعنی اگر تطابق با خارج در گزاره لحاظ نشود، آن گزاره را از مشهورات به شمار می‌آورند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳)

ممکن است حتی بعضی قضایای واجب‌القبول و اولیّات، مشهور باشند اما از این جهت که عموم مردم بدین گزاره‌ها اعتراف دارند، از جمله مشهورات به شمار آیند. دسته‌ای از مشهورات، آراء محموده نامیده می‌شوند. از نظر ابن‌سینا بهتر آن است که به طور خاص، آراء محموده، مشهور خوانده شوند زیرا عمده در آن‌ها شهرت است. اینکه «گرفتن مال دیگری امری ناپسند است» و نباید چنین فعلی مرتکب شد، از آراء محموده محسوب می‌شود. اگر صرف عقل انسان و یا قوای او چون وهم و حس لحاظ گردد و تأدیب فرد انسانی به قبول اموری در نظر گرفته نشود، انسان تنها به واسطه تعقل، به چنین اموری حکم نخواهد کرد و عقل او مورد پسند یا ناپسند بودن آن‌ها را بیان نمی‌کند. به عبارتی روشن‌تر، اگر انسانی فرض شود که به طور دفعی با عقلی کامل خلق شود و هیچ آدابی را نشنیده باشد که بخواهد انفعالی نفسانی یا خلقی داشته باشد، به این قضایا حکم نمی‌کند. این درحالی است که قضایایی اولیّی مانند «کل بزرگتر از جزء است» تنها به تعقل قابل پذیرش است و عقل جدای از امور دیگر به درستی این مطلب که گزاره‌هایی نظری باشند، اذعان می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۶)

بنابراین، مباحث اخلاقی بخشی از آراء محموده به شمار می‌آیند و تبیین عقلانیت در اخلاق در گرو روشن‌سازی عقلانیت مورد نظر ابن‌سینا در توجیه آراء محموده است.

البته مشهوراتی دیگر هم وجود دارند که به تعبیر ابن‌سینا مشهورات به ظاهر هستند یعنی صرفاً برای جدل و به گمراهی انداختن طرف مقابل به کار گرفته می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۱۲۵-۱۲۶)

با توجه به مطالبی که گذشت روشن شد که مباحث اخلاقی بخشی از مشهورات به معنای اعمّ محسوب می‌گردند. چنان‌که آراء محموده نیز بر آن‌ها اطلاق می‌گردد. نکته‌ای که اهمیتی ویژه پیدا می‌کند آن است که ابن‌سینا در ادامه‌ی بحث مشهورات، حق و یا کذب بودن

آن‌ها را بیان می‌کند و می‌گوید ممکن است قضیه‌ای محمود باشد یعنی گزاره‌ای اخلاقی میان مردم معتبر و مشهور باشد درحالی که گزاره‌ای حق نیست. به عبارتی دیگر، قضیه‌ای چون «دروغ امری ناپسند است» در قیاس جدلی مورد استفاده قرار می‌گیرد اما این مشهورات می‌توانند صدق و حق داشته باشند یا اینکه گزاره‌هایی صادق نباشند. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۲) این مطلب بیانگر آن است که درستی گزاره‌های اخلاقی یا آراء محموده در گرو شهرت و یا اعتراف عموم مردم بدان نیست. بلکه توجیه این گزاره‌ها به ملاکی حقیقی نیاز دارد تا حق بودن آن‌ها را روشن سازد.

۲. حکمت عملی از نگاه ابن‌سینا

آنچه در تقسیم‌بندی ابن‌سینا از علوم به نظری و عملی اهمیتی ویژه دارد آن است که او برای تمایز علوم نظری از عملی به غایت این دو نوع حکمت اشاره می‌کند. شیخ در کتاب «منطق المشرقیین» - که از کتب متأخرش به حساب می‌آید- برای جدا کردن علوم عملی از نظری، غایتشان را بیان می‌کند، و علوم را این‌چنین تقسیم می‌کند: علمی اصلی که منحصر به زمان و یا مکان خاصی نیستند و همچنین انتفاع از آن‌ها به جهت ابزار بودن برای پی بردن به امور موجود در عالم نیست، دو گونه اند. اول علمی هستند که غایت در آن، تزکیه نفس است به‌واسطه حصول صورت‌هایی که در نفس منتقش می‌شوند. دومین نوع، علمی هستند که غایت، تنها تزکیه نفس نیست، بلکه قصد عمل به آن صورتی که در نفس انتقاش یافته است، نیز وجود دارد. اولی به موجودات می‌پردازد نه از این حیث که افعال و احوال ما هستند تا بهترین وجه صدور و وجودشان را در خودمان در یابیم. در حالی که دومی به موجودات توجه می‌کند از این جهت که اعمال و احوال ما هستند تا نهایتاً بهترین وجه صدور و وجودشان را در خودمان بشناسیم. دسته اول از علوم را حکمت نظری و دسته دوم را حکمت عملی می‌نامند. در این میان، علم اخلاق، قسمی از حکمت عملی است که تنها به بررسی حالات نفس انسانی اختصاص می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ه.ق، صص ۵-۷) بدین ترتیب، از نگاه ابن‌سینا، علم اخلاق در زمره‌ی حکمت‌ها می‌گنجد و نبود عقل و عقلانیت در آن متفی خواهد بود.

۳. عقل عملی به مثابه مدرک گزاره‌های عملی

از نگاه ابن‌سینا، عقل عملی دارای سه اعتبار و جهت است: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، و جهت سوم در مقایسه با خودش لحاظ می‌گردد. عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، حالاتی را همچون خجالت، حیا، خنده و گریه که مختص انسان است، در نفس پدید می‌آورد. این

حالات، در اثر فعل و انفعالی سریع، در انسان فراهم می‌گردند. عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، قوه‌ای است که قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور کائن (حادث شونده) و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد. اما سومین کارکردی که برای عقل عملی بیان می‌شود آن است که در مقایسه با خودش، قوه‌ای است که با کمک عقل نظری به آرائی که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می‌شود، دست می‌یازد، مانند اینکه دروغ و ظلم، اموری قبیح و زشت هستند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۳۰-۳۳۱)

البته صحیح‌تر آن است که بگوییم: شیخ الرئیس عقل عملی را به چند معنا به کار برده است. اما قابل توجه آن‌که کارکرد اصلی عقل عملی جهت‌سومی است که شیخ به آن اشاره کرد. بر این اساس، عقل عملی در مقایسه با خودش، این کارکرد اساسی را دارد که با کمک عقل نظری گزاره‌های عملی را در می‌یابد. به عبارتی روشن‌تر با اینکه ابن‌سینا چندین کارکرد برای قوه عامله یا همان عقل عملی بر شمرده اما اعتبار سوم که به جهت خود آن قوه لحاظ شود کارکرد اصلی آن را می‌رساند. چنانکه وی در برخی آثار خود تنها همین جهت عقل عملی را بیان می‌کند. شیخ در این باره می‌گوید عقل عملی آن قوه از قوای نفس می‌باشد که به حسب نیازش به تدبیر بدن در نظر گرفته می‌شود. همین قوه است که واجب را یعنی آنچه می‌بایست انجام شود، از مقدماتی اولی، مشهور و یا تجربی استنباط می‌کند و از عقل نظری کمک می‌جوید تا از رأی کلی به نتیجه یعنی همان رأی جزئی نایل آید و بدین ترتیب به غرض‌های اختیاری خود برسد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۴۵-۴۴۶) بنابراین، این معنای سوم -و به تعبیری دیگر، این اعتبار سوم- برای تبیین گزاره‌های عملی و توجیه آن‌ها مد نظر است.

۴. عقلانیت در حوزه‌ی اخلاق

دقت در مباحث فلسفی و منطقی ابن‌سینا -که در عناوین گذشته بدانها اشاره گردید- می‌رساند که بر مباحث اخلاقی، عقلانیت، حاکم است؛ البته عقلانیتی که با این توضیح حضور دارد: عقل عملی با کمک‌گیری از عقل نظری و مشهورات و اموری تجربی، احکامی اخلاقی را صادر می‌کند. این در حالی است که عقلانیتی که در فلسفه‌ی اولی وجود دارد، عقلانیتی است که تنها عقل نظری -و آن هم بر محور صدق و کذب- به مباحث فلسفه‌ی اولی دست می‌یابد.

شاید طرح شدن بحث از گزاره‌هایی که ناظر به اخلاق هستند در مشهورات منطوق، موهم آن باشد که توجیهی مباحث اخلاقی اساساً از طریق شهرت میان مردم و عرف حاصل می‌شود، و عقلانیتی در اخلاق وجود ندارد. این درحالی است که فلسفه ابن‌سینا با توجه به مباحثی که در خصوص عقلی عملی و حکمت عملی گذشت، به نحوی برای مباحث اخلاقی عقلانیتی را با توضیح پیشین در نظر می‌گیرد. سه دلیل مهم نیز در این راستا می‌توان استخراج نمود: اولاً و در وهله اول از آنجا که غایت در حکمت عملی - حکمتی که اخلاق بخشی از آن است - استکمال نفس است، دور از انتظار است که صرف علم به اموری مشهور موجب به کمال رسیدن نفس انسانی باشد. دومین آنکه ابن‌سینا برای ادراک گزاره‌های اخلاقی، پای عقل را - البته عقل عملی و به اعتبار استنباط احکام به کمک عقل نظری - به میان می‌کشد. این نشان‌گر آن است که در مباحث اخلاقی عقلانیتی وجود دارد و این عقلانیت با تبیین نقش عقل عملی شکل می‌گیرد. سوم هم اینکه نتیجه‌گیری در باب گزاره‌های اخلاقی در گرو استدلال ورزی و به کارگیری مقدمات است؛ خواه مقدماتی اولی یا اینکه از مقدماتی مشهور و یا تجربی بدست آید، و این مطلب بر حضور عقلانیت در اخلاق حکایت دارد.

در عین حال که ابن‌سینا مباحث اخلاقی را به همان معنا که در گزاره‌های نظری، برهان جاری است، برهانی نمی‌داند. ابن‌سینا بیان می‌کند میان عقل عملی و عقل نظری آرائی تولید می‌شود که به اعمال تعلق دارند. این مدرکات از طریق برهان حاصل نمی‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۶۲) یعنی به بیانی نظری، برهانی نیستند زیرا شرایط خاص باب برهان را ندارند. روشن است که این به لحاظ معرفت‌شناختی به معنای عدم تبیین توجیه معقول و استدلال ورزی منطقی نیست.

توجه بدین نکته نیز لازم است که ابن‌سینا در توضیح مبادی قیاس، با پرداختن به مشهورات، باز جای را برای رفتن به سمت عقلانیت باز می‌کند. او بیان می‌کند: گزاره‌های همچون «شکرِ منعم را باید به جای آورد»، از جمله‌ی مشهورات مقبوله است؛ هر چند که صدق‌شان به فطرتی عقلی تبیین نمی‌شود. بلکه چنان‌چه صدق در این گزاره‌ها مطرح شود و همچنین صادق باشند، در اینکه یقینی و قابل اطمینان باشند، به حجّت (توجیه) نیاز است، یا اینکه صدق‌شان منوط به شرطی دقیق است که جمهور و عامه‌ی مردم به آن متفقن نمی‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳ «البرهان»، ص ۶۶) بر این اساس، با مطرح شدن یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی و نیاز آنها به حجّت و دلیل، پای عقلانیت را بیشتر به میان می‌کشد.

ظاهر تقریر ابن سینا از مشهورات و آراء محموده ممکن است اخلاق را بدون عقلانیت و صرفاً اموری مشهور جلوه دهد. این درحالی است که با تتبع در بیان ابن سینا روشن گردید می‌توان برای مباحث اخلاقی، عقلانیت و توجیه عقلانی در نظر گرفت. عقل عملی با کمک از احکام کلی عقل نظری و توجه به عرف جامعه، مصالح، اموری تجربی و استقرایی در مباحث اخلاقی حکم صادر می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغ، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- همو، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
- همو، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.
- همو، *منطق دانشنامه علائی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بو علی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- همو، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
- همو، *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغ، چاپ اول، ۱۳۷۵.

مقدمه ای بر هستی شناسی دیجیتال

فاطمه قهرمانیان

کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

ghahremanianf@aut.ac.ir

چکیده

این مقاله تلاش می کند تا ابتدا معرفی کوتاهی بر هستی شناسی دیجیتال^۱ داشته باشد. هستی شناسی دیجیتال ادعا می کند ذات جهان، دیجیتال و جهان، سیستمی معادل با یک ماشین تورینگ^۲ است. در ادامه به بیان تز کنراد تسوزه^۳ که پدر هستی شناسی دیجیتال است پرداخته می شود و نیز دو سوال اساسی در مورد هستی شناسی دیجیتال مطرح می گردد. در بخش آخر به تحلیل نقد لوچیانو فلوریدی^۴ بر هستی شناسی دیجیتال پرداخته می شود. و در نهایت نتیجه گیری می شود که اطلاق ویژگی دیجیتال یا آنالوگ بودن بر هستی جهان و اشیاء اشتباه است.

مقدمه

فیثاغورثیان جهان را متشکل از اعداد می دیدند و در نظر آن ها همه چیز ساخته شده از اعداد، و خداوند نیز ریاضیدان بود. فلسفه دیجیتال نیز یک نگاه فیثاغورثی به جهان هستی است. در این دیدگاه بنیاد هر چیزی رشته های دودویی متشکل از ۰ و ۱، و خداوند یک برنامه نویس کامپیوتر است. در واقع فلسفه دیجیتال روش جدید تفکر در مورد نحوه کارکرد فرآیندهای فیزیکی و هر چیزی در جهان، بر مبنای جایگزینی مدل های ریاضیاتی مثل معادلات

¹ Digital ontology

² Turing machine

³ Konrad Zuse (1910-1995)

⁴ Luciano Floridi

دیفرانسیل جزیی با مکانیک دیجیتال است. فلسفه دیجیتال از دو مفهوم اساسی تشکیل شده است، بیت‌ها و تکامل زمانی، که فرآیندی اطلاعاتی و دیجیتال است. پس آنچه که در این دیدگاه مهم است مفاهیم برنامه نویسی و محاسبه است.

تورینگ (Alan Turing, 1936) در مقاله معروف خود از اختراع کامپیوترهای دیجیتالی که قابل برنامه نویسی از طریق مدل ریاضیاتی سخن می‌گوید. اما مقاله تورینگ از جهاتی دیگر نیز دارای اهمیت است.

۱- اهمیت معرفت شناختی

ما تنها چیزهایی را درک می‌کنیم که بتوانیم برای تولید آن‌ها برنامه‌ای کامپیوتری بنویسیم. زیرا که جهان از بیتها ساخته شده است و در واقع تمامی موجودات توسط برنامه‌های کامپیوتری تولید شده‌اند، پس معرفت به موجودات متوقف بر معرفت به آن برنامه‌های کامپیوتری است.

۲- اهمیت هستی شناختی

اگر بنیاد جهان رشته‌های صفر و یک باشد پس هر موجود در تطابق با یک عدد حقیقی است و از آنجا که اعداد حقیقی یا قابل محاسبه‌اند یا غیرقابل محاسبه، باید وضعیت تعهد هستی شناختی ما نسبت به موجودات غیرقابل محاسبه مشخص شود.

۳- اهمیت فیزیکی

مفهوم محاسبه کردن وابسته به جهانی است که در آن هستیم، و می‌توان جهانی که ما در آن هستیم را از جهانی دیگر تمیز داد.

همان طور که در اهمیت معرفت شناختی مقاله تورینگ اشاره شد، تنها آنچه را که بتوانیم برنامه آن را بنویسیم، درک می‌کنیم. و تمامی فرآیندهای فیزیکی و هرآنچه که در جهان است بر مبنای قوانین فیزیکی قرارداد شده در جهان است. لذا هرآنچه که قادر به نوشتن برنامه آن نباشیم درک نخواهیم کرد. همچنین می‌دانیم اعداد محاسبه‌ناپذیر در جهان وجود دارند. پس اگر دیدگاه فیزیک دیجیتال را بپذیریم، مطمئن می‌شویم که راه درک هرآنچه که محاسبه‌ناپذیر است بر ما بسته شده است. گریگوری چایتین (Chaitin, 2005) در دفاع از این دیدگاه نظریه اطلاعات الگوریتمی را مطرح می‌کند که در ادامه به تشریح آن می‌پردازیم. یک نظریه علمی برنامه‌ای کامپیوتری است که مشاهدات را محاسبه می‌کند و هرچه که این برنامه کوچکتر باشد با نظریه بهتری روبرو هستیم. و اگر هیچ تئوری‌ای وجود نداشته باشد، هیچ برنامه‌ای ذاتا کوچکتر از اطلاعات ورودی آن وجود نخواهد داشت. با توجه به اینکه هم

مشاهدات و هم برنامه‌ی کامپیوتری رشته‌های دودویی متناهی هستند، مشاهدات به شکل الگوریتمی رندم، فاقد نظریه، بی ساختار، غیرقابل درک و غیرقابل کاهش هستند. چایتین این نظریه را بر مبنای حکم گوتفرد لایبنیتس^۱، که بیان می‌کند جهان در بنیاد به ساده‌ترین شکل خود ساخته شده است، اما در پدیدارها بسیار غنی است، ساخته است. پس هر تبیینی در مورد پدیدارها باید ساده‌تر از خود آن پدیدار باشد. این حکم لایبنیتس را در حوزه فیزیک دیجیتال این طور می‌توان معنا کرد که یک برنامه عالی وجود دارد که بهترین و ساده‌ترین برنامه برای تولید خروجی‌هایش است. در واقع یک برنامه عالی، برنامه‌ای است با این ویژگی که هیچ برنامه ساده‌تر دیگری در همان زبان برنامه‌نویسی در تولید خروجی‌های وجود ندارد. ممکن است بی‌نهایت برنامه به اندازه دلخواه وجود داشته باشد که خروجی‌های یکسانی را تولید کنند، اما برای هر عملکرد محاسباتی باید حداقل یک برنامه عالی وجود داشته باشد. لذا فیزیک دیجیتال ادعا می‌کند در اصل حداقل یک برنامه عالی وجود دارد که تکامل جهان را محاسبه می‌کند وجود دارد، که می‌تواند یک ماشین تورینگ باشد. فرض کنید ماشین تورینگ ادعا شده فراگیر باشد، که جهت هر عملکرد محاسباتی برنامه آن عملکرد و ورودی‌هایش را می‌گیرد، سپس خروجی مورد نظر را تولید می‌کند. برای مثال اگر بخواهیم دو عدد را جمع کنیم، این ماشین برنامه جمع و ورودی‌های مورد نظر را می‌گیرد و حاصل را تحویل می‌دهد. تمامی پدیدارها و فرآیندهای فیزیکی حاصل این ماشین تورینگ فراگیرند. پس برای آنکه یک پدیدار تولید شود، برنامه آن باید توقف کند.

هستی شناسی دیجیتال

هستی شناسی دیجیتال ادعا می‌کند که طبیعت نهایی حقیقت^۲ دیجیتال است و جهان، سیستمی محاسباتی معادل با یک ماشین تورینگ است البته باید میان هستی شناسی مبتنی بر اطلاعات^۳، که ادعا می‌کند طبیعت نهایی حقیقت ساختاری^۴ (معرفت ما از جهان، معرفت به ساختار جهان است) است و هستی شناسی دیجیتال تفاوت نهاد. حال که از دیجیتال بودن حقیقت صحبت شد باید گفت که دیجیتال و آنالوگ، دوگانه‌هایی در پارادایم محاسباتی ما هستند و در واقع مدل‌های بازنمایی وجود^۵ می‌باشند، به عبارت دیگر راه‌هایی هستند که

¹ Gottfried Leibniz

² Ultimate nature of reality

³ Informational ontology

⁴ Structural reality

⁵ Being

حقیقت می‌تواند با استفاده از آنها توسط یک شناساگر^۱ در سطوح مختلف انتزاع، تجربه شوند یا به صورت مفهوم درآیند.

کنراد تسوزه، پدر هستی‌شناسی دیجیتال، در کتاب خود (Calculating Space, 1969)، هستی‌شناسی دیجیتال را این‌طور تعریف می‌کند:

۱. طبیعت جهان فیزیکی نهایتاً گسسته است.
 ۲. جهان فیزیکی می‌تواند به صورت کافی توسط ارزش‌هایی گسسته مثل ارقام مدل شود.
 ۳. تکامل (انتقال حالت) جهان فیزیکی به صورت محاسباتی است.
 ۴. هر حالت جدید جهان فیزیکی خروجی یک الگوریتم است.
 ۵. قوانین حاکم بر جهان فیزیکی کاملاً موجبیتی هستند.
- گزاره‌های ۱ و ۲ بیان‌کننده طبیعت نوفاثاغورثی هستی‌شناسی دیجیتال هستند، چرا که فیثاغورثیان معتقد بودند که جهان طبیعت از اعداد ساخته شده است.
- گزاره ۳ هستی‌شناسی نوفاثاغورثی را به صورت محاسباتی تعبیر می‌کند، بدین معنا که اجزای سازنده‌ی جهان، دیجیت‌هایی محاسباتی هستند. بنابراین هستی‌شناسی دیجیتال بر دو مفهوم استوار است، بیتها و تکامل زمانی حالت‌ها که فرایندهای اطلاعاتی دیجیتالی، شبیه به آنچه که در مدارهای یک کامپیوتر اتفاق می‌افتد، عمل می‌کنند.
- گزاره ۴ نتیجه منطقی گزاره‌های ۱-۳ است، و به‌ترتیب تسوزه معروف است، این‌تر بیان می‌کند: «جهان به شکل موجبیتی توسط کامپیوتری بسیار بزرگ اما گسسته محاسبه می‌شود.» منظور از کامپیوتر در تسوزه، سلولار اتوماتا است که توسط ادوارد فردکین^۲ مورد بحث قرار گرفته و تسوزه به شکل‌تر فردکین-تسوزه ارتقا پیدا کرده است: «جهان یک سلولار اتوماتا است.»

هنگامی که در مورد دیجیتال آنتولوژی صحبت می‌کنیم با دو سوال روبرو می‌شویم:

- سوال ریاضیاتی-تجربی: آیا جهان فیزیکی می‌تواند به شکل کافی دیجیتالی و محاسباتی مدل شود، فارغ از اینکه جهان فیزیکی بواقع در ذات خود، دیجیتال و محاسباتی باشد؟ یعنی آیا ممکن است جهان فیزیکی در ذات خود محاسباتی و دیجیتال نباشد اما به شکل خوبی محاسباتی و دیجیتال مدل شود؟

¹ Epistemic agent

² Edward Fredkin

- سوال متافیزیکی: آیا طبیعت نهایی جهان فیزیکی می‌تواند بواقع در ذات خود دیجیتال و محاسباتی باشد، فارغ از اینکه آن به شکلی کارا مدل شود؟ یعنی آیا ممکن است طبیعت نهایی جهان فیزیکی به شکلی محاسباتی مدل نشود اما در ذات خود دیجیتال و محاسباتی باشد؟

این سوال درباره التزام هستی‌شناختی مدل محاسباتی از فرایندهای فیزیکی جهان است، اگر یک مدل محاسباتی از فرایندهای جهان فیزیکی وجود داشته باشد آیا این التزام را ایجاد می‌کند که جهان فیزیکی در ذات خود دیجیتال یا محاسباتی باشد؟ این طور می‌توان گفت که وضعیت هستی‌شناختی مدل‌های دیجیتال، گاهی متفاوت از سیستمهای فیزیکی مطابق آنهاست و گاهی خیر. از نظر منتقدین دیجیتال آنتولوژی، وضعیت هستی‌شناختی ذات جهان و مدل دیجیتال آن، متفاوت است.

پاسخ به سوال ۱، راه را برای پاسخ به سوال ۲ هموار می‌کند. در پاسخ به سوال ۱، ما تعهد هستی‌شناختی به ذات جهان نداریم و این خود یک مزیت است، چون ممکن است جهان به صورت یک سلولار اتوماتا مدل شود و این موضوع التزامی برای دیجیتال بودن ذات جهان ایجاد نمی‌کند. هستی‌شناسان دیجیتال ترجیح می‌دهند از موضع خود در پاسخ به سوال یک و نه ۲، به هدف جلوگیری از پیچیدگی‌های متافیزیکی دفاع کنند، اگرچه در این موضوع با مناقشات زیادی روبرو شوند. اکثریت فیزیک دانان نیز ترجیح می‌دهند التزام‌های هستی‌شناسی را نادیده بگیرند و یا در برابر آنها موضع شکاکیت را انتخاب کنند.

نقدی بر هستی‌شناسی دیجیتال

لوچیانو فلوریدی (Luciano Floridi, 2009) در رد هستی‌شناسی دیجیتال، استدلالی مبتنی بر یک آزمایش فکری مطرح می‌کند، در ادامه به شرح این آزمایش می‌پردازیم. اگر طبیعت نهایی حقیقت در ذات خود، دیجیتال باشد، مستلزم آن است که یا دیجیتال باشد یا آنالوگ (پای ذکر شده، فصل منطقی است که جهان یا دیجیتال-گسسته یا آنالوگ-پیوسته است)، بنابراین فرض این قضیه می‌تواند بوسیله نشان دادن نادرستی این حکم فصلی، رد شود. این کار در دو مرحله انجام می‌گیرد. مرحله اول مبتنی بر این استدلال است که حتی اگر فرض کنیم حقیقت در حاق خود دیجیتال یا آنالوگ است، شناساگر با آنچه که از جهان به صورت آنالوگ تجربه می‌کند روبرو می‌شود و نمی‌تواند مشخص کند که منبع این تجربه، دیجیتال یا آنالوگ است. ممکن است این انتقاد وارد باشد که این گام معرفت‌شناسانه، اشتباه است. زیرا عدم معرفت به ذات دیجیتال جهان، پشت تجربیات شناساگر قرار گرفته است، نه

آنکه حقیقت در حاق خود دیجیتال یا انالوگ نباشد، اما مستقل از دسترسی معرفتی شناساگر، منطق حکم می‌کند که حقیقت باید دیجیتال یا انالوگ در نظر گرفته شود.

اما گام دوم، گامی مثبت تر و هستی‌شناسانه تر است. طبیعت ذاتی حقیقت الزاما دیجیتال یا انالوگ نیست. زیرا که این دو گانه ممکن است نابه جا به کار برده شده باشد. حقیقت تجربه می‌شود و به صورت دیجیتال یا انالوگ بر اساس سطح انتزاع^۱ توسط شناساگری که با آن درگیر است مفهوم سازی میشود. لذا دیجیتال و انالوگ ویژگی‌های سطح انتزاع سیستمی هستند که جهان را مدل می‌کند و آنها ویژگی آنچه مدل شده نیستند. نتیجه ی منفی این استدلال آن است که آیا حقیقت ذاتا دیجیتال یا انالوگ است، نه تنها به خاطر محدودیت‌های دسترسی معرفتی به حقیقت، بلکه به خاطر اینکه حقیقت در حاق خود، در دسته‌ی اشتباهی طبقه بندی شده باشد، به این معنا که ویژگی دیجیتال یا انالوگ بودن برای آن به اشتباه بکار برده شده باشد. نتیجه مثبت این استدلال آن است که هستی‌شناسی‌هایی وجود دارند که با طبیعت نهایی حقیقت به عنوان یک رابطه برخورد می‌کنند، و هادامی که رابطه‌ها نه دیجیتال، نه انالوگ و نه ترکیبی از این دو هستند، میان هستی‌شناسی دیجیتال و هستی‌شناسی مبتنی بر اطلاعات سردرگم می‌شویم و نتیجه منفی آن است که راه برای پیشرفت هستی‌شناسی مبتنی بر اطلاعات باز می‌شود.

حال به آزمایش فکری که جهت تکمیل استدلال بیان می‌شود، باز می‌گردیم. این آزمایش فکری از چهار مرحله تشکیل شده است که در هر مرحله شناساگری ایده ال شناسایی می‌شود، در مرحله اول سناریو از این قرار است که حقیقت در حاق خود دیجیتال یا انالوگ فرض می‌شود، در اینجا به یک شناساگر ایده آل نیاز داریم که بتواند به حاق واقع دسترسی داشته باشد، اما آنچه که شناساگر تجربه می‌کند جهان انالوگ است، پس نمی‌تواند مشخص کند که حقیقت در حاق خود دیجیتال است یا انالوگ. نام شناساگر مرحله اول مایکل^۲ است. در مرحله دوم شناساگر حقیقت را به صورت انالوگ تجربه می‌کند در این حالت نیز مانند قبل ذات حقیقت یا دیجیتال است یا انالوگ، اما در هر صورت شناساگر آنچه از حقیقت تجربه می‌کند رابه صورت انالوگ تجربه می‌کند. نام شناساگر مرحله دوم گابریل^۳ است، لذا گابریل جهان انالوگ یا دیجیتالی که توسط مایکل تجربه شده است را به انالوگ ترجمه می‌کند. در مرحله سوم شناساگر یعنی رافائل جهان را به صورت انالوگ تجربه می‌کند، اما در تعداد بی

¹Level of abstraction

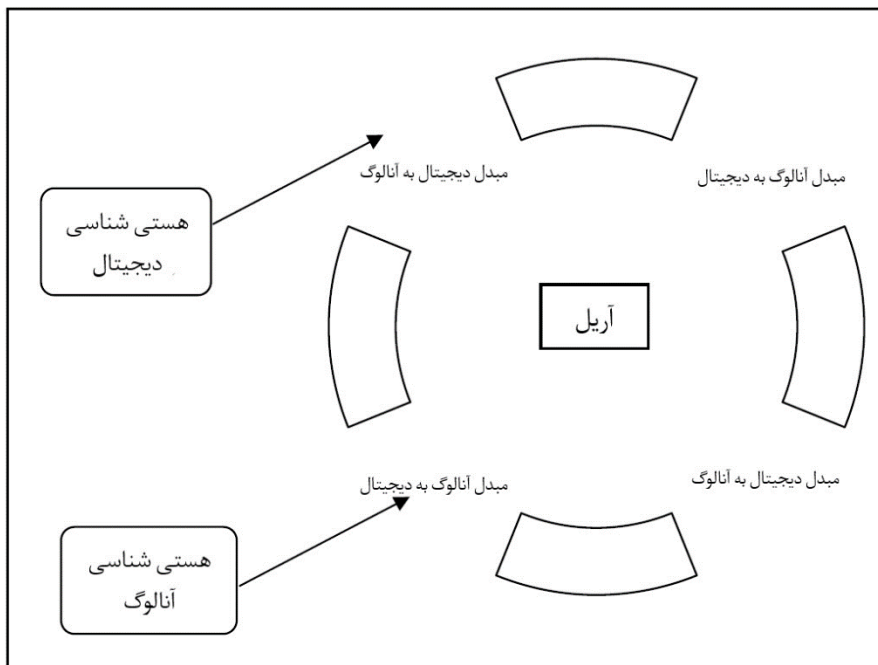
²Michael

³Gabriel

انتهایی از سطوح انتزاع. لذا هیچگاه نمی‌تواند به پایان گشت و گذار اطلاعاتی و به این آگاهی برسد که هستی‌شناسی دیجیتال در پس جهان مشاهداتی او هست یا خیر. نام شناساگر مرحله سوم رافائل^۱ است. در مرحله چهارم فلوریدی نشان می‌دهد که دیجیتال بودن یا آنالوگ بودن جهان بسته به جایگاه معرفتی شناساگر یا مشاهده‌گر و سطوح انتزاع دارد، این شناساگر که آریل نام دارد، نیز مانند مراحل قبل ایده‌آل است. علت آنکه این شناساگرها ایده‌آل هستند آن است که با منابعی چون زمان، مکان و دقت که بی‌انتهاستند سر و کار دارد. زمان در معنای محاسباتی به تعداد گام‌های مورد نیاز برای رسیدن به یک عملکرد خواص می‌گویند. و مکان در تعبیر محاسباتی به حافظه اطلاق می‌شود. دقت، در تعبیر محاسباتی به معنای درجه دقت یک عملکرد است که به هر درجه که لازم باشد قابل کاهش می‌باشد. بنابراین چهار شناساگر شبیه به یک ماشین تورینگ عمل می‌کنند.

در واقع در مرحله چهارم آریل یک چرخ که دارای ۴ گره هست را می‌سازد، و هر گره دارای یک تبدیل‌کننده دیجیتال به آنالوگ یا تبدیل‌کننده آنالوگ به دیجیتال است، تا بتواند اطلاعات را از آنالوگ به دیجیتال و یا برعکس تبدیل کند. چرخ آریل سیستمی را ایجاد می‌کند که توسط رافائل مشاهده می‌شود پس به دیجیتال یا آنالوگ بودن آنچه که رافائل مشاهده می‌کند، بر مبنای تبدیلی است که چرخ آریل انجام داده است. لذا نمی‌توان پرسید که سیستمی که آریل درست کرده است دیجیتال است یا آنالوگ. رافائل جهان ساخته شده توسط آریل را آنالوگ و یا دیجیتال بر مبنای وضعیت مربوط به چرخ ساخته (سطح انتزاع) مشاهده می‌کند. آنچه که در جهان آریل از دیدگاه رافائل ثابت می‌ماند دیجیتال و آنالوگ بودن طبیعت این جهان نیست. بلکه ویژگیهای ساختاری این جهان است.

¹ Rafael



این ویژگی‌های ساختاری همان چیزهایی هستند که علم در مورد آنهاست. لذا باید از هستی‌شناسی ای که در مورد اشیا است به هستی‌شناسی که در مورد روابط ساختاری است، نقل مکان کنیم. پس دوگانه دیجیتال و آنالوگ به اشتباه در مورد هستی‌شناسی اشیا به کار رفته است. و استفاده از این دو گانه برای هستی‌شناسی روابط ساختاری نیز نامربوط می‌باشد، در نتیجه دیجیتال یا آنالوگ بودن تنها ویژگی‌های روابط ساختاری هستند.

منابع

Beraldo-de-Araújo, A. and L. Baravalle (2017). "The Ontology of Digital Physics." *Erkenntnis* **82**(6): 1211-1231.

Chaitin, G. (2005). "Epistemology as information theory: From Leibniz to omega." arXiv preprint math/0506552.

Chaitin, G. (2007). "The halting probability omega: Irreducible complexity in pure mathematics." *Milan Journal of Mathematics* **75**(1): 291-304.

Chaitin, G. (March 2003). From Philosophy to Program Size, Key Ideas and Methods. Estonian Winter School in Computer Science.

Chaitin, G. J. (1992). *INFORMATION THEORETIC INCOMPLETENESS*, World Scientific.

Copeland, B. J. (1997). "The church-turing thesis."

Dodig-Crnkovic, G. (2011). "Significance of models of computation, from Turing model to natural computation." *Minds and Machines* **21**(2): 301-322.

Floridi, L. (2009). "Against digital ontology." *Synthese* **168**(1): 151-178.

Fredkin, E. (2003). "An introduction to digital philosophy." *International Journal of Theoretical Physics* **42**(2): 189-247.

Katz, M. (2008). "Analog and digital representation." *Minds and Machines* **18**(3): 403-408.

Steinhart, E. (1998). *Digital metaphysics*, na.

