

خلاصه مقالات یازدهمین
همایش تربیت‌المالک دانشجویی

فلسفه

دانشگاه تربیت مدرس

آذرماه ۱۴۰۳





خلاصه‌ی مقالات «یازدهمین همایش بین‌المللی دانشجویی فلسفه»

بخش فارسی ۲۸ آذر ۱۴۰۳

بخش انگلیسی ۱۸ دسامبر ۲۰۲۴

www.jphil.ir

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

tmu.philosophy@gmail.com



انجمن علمی دانشجویی
دانشگاه تربیت مدرس

اعضای کمیته علمی همایش:

مهدی اخوان (دانشگاه علامه طباطبائی)، رضا اکبری (دانشگاه امام صادق)، سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، حسین خلج (دانشگاه خاتم)، مهدی خلیلی (دانشگاه برن، سوئیس)، جواد درویش (دانشگاه شهید بهشتی)، امیرحسین زادیوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)، مصطفی زالی (دانشگاه تهران)، زینب سالاری (پژوهشگر مستقل)، سینا سالاری خرم (پژوهشگر مستقل)، محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، علی اکبر عبدالآبادی (دانشگاه شهید بهشتی)، علیرضا کاظمی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، احمدرضا کفاش تهرانی (پژوهشگر مستقل)، حمیدرضا محبوبی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر علمی: داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر اجرایی: سید محسن اسلامی (دانشگاه تربیت مدرس)

فهرست مقالات

- ۱..... حیرت از بودن به مثابه مواجهه با شیء غیر ممکن با رجوعی اجمالی به هایدگر و امر والاء کانت
- ۹..... بررسی نقادانه دلایل قائلین به زیادت صفات طبق مبانی ملاشمسا گیلانی
- ۱۶..... نقض محمول و مربع تقابل ارسطو از دیدگاه منطق جدید
- ۲۳..... فهم متعارف در آثار ارسطو
- ۳۲..... تبیین صورت صحیح قانون علیت با توجه به نظریه اصالت وجود با تعیین محدودیت وجودی به عنوان ملاک نیاز به علت
- ۳۹..... کاربرد منطق‌های ابداکشنی توصیفی در توسعه‌ی هوش مصنوعی
- ۴۶..... خوانش معرفت‌شناختی از انحرافِ ثنائی‌تنوس
- ۵۳..... نگاهی به استدلال انسان معلق در فضای ابن‌سینا
- ۶۲..... گذار فاز فراسازگار: تحلیل متافیزیکی مرز در گذار فاز ترمودینامیکی
- ۷۰..... امور فراحسی در گستره اندیشه کانت
- ۷۶..... مدخل فلسفه تأسیسی علامه طباطبایی
- ۸۱..... نقدی بر پاسخ ابن‌سینایی خلیل اندانی برای مسئله فروپاشی موجهاتی
- ۸۷..... بی‌خطایی مبتنی بر کاوش‌ناپذیری در اختلاف‌نظر بدون‌خطا
- ۹۵..... تکامل برزخی نفس از حرکت اشتدادی تا انبساط ملکات
- ۱۰۲..... بررسی دیدگاه‌های الهیات کلاسیک و گشوده به رابطه‌ی خدا و زمان
- ۱۰۷..... مناقشه مطلق انگار و نسبی انگار معرفتی بر سر تبیین اختلاف نظر
- ۱۱۵..... اخلاق فضیلت در عصر فناوری
- ۱۲۳..... مدینه یا بغداد؟ فارابی و طبقه بندی هنجاری علوم
- ۱۳۰..... خداباوری و معنای زندگی: بررسی یک نزاع
- ۱۳۷..... دو اصل کثرت و پایداری در فلسفه علم فایرابند
- ۱۴۴..... تکامل و واقع‌گرایی اخلاقی
- ۱۵۱..... بازسازی قاعده الواحد در فلسفه ابن‌سینا با رابطه ابتنا و واقعیت‌های ذات‌گرایانه

۱۵۹	رابطه‌ی تحقّق در متافیزیکِ ذهنِ امتدادیافته	
۱۶۶	معرفت‌شناسی وجودی بر محور علم حضوری	
Creation in terms of Grounding		174
Divine love saves no-norms theism		182
Avicenna and Leibniz on the Best of All Possible Worlds: Comparative Analysis		185

حیرت از بودن به مثابه مواجهه با شیء غیر ممکن با رجوعی اجمالی به هایدگر و امر والاء کانت

نیما ثمری

کارشناسی فلسفه دانشگاه تهران

Ph.samar1@gmail.com

چکیده

حیرت از وجود موقعیتی بوده که پیامد یک مواجهه است. مواجهه‌ای شناختی-بازنمایانه^۱ در تلاش برای ارجاع امور مشروط به شرط، تا نهایی‌ترین مرتبه، یعنی مرتبه‌ی هستی‌شناختی است. در این مرتبه، مقولات^۲ خود برای قوام بخشی به فهمی معمول را از کف می‌دهیم، زیرا همه‌ی مقولات بنیادین لازم فهم نیز به مثابه مشروط در نظر گرفته می‌شوند. در نهایی‌ترین شناخت، دنبال مقوله‌ی مقولات هستیم، اما مقید همان مقولات برای فهم می‌باشیم. در نتیجه مقوله‌ی مقولات همواره از فهم مقید به مقولات ما فراروی می‌کند. در ادامه به توصیف حیرت نزد کانت، و هایدگر پرداخته، و با تمثیلی از مثلث پنروز، وضوح بخشی می‌کنیم

۱- وصف حال حیرت، ادراکی از خود فرارونده: رجوعی اجمالی به فلوپین، هایدگر و امر والای کانت

۲-۱ هایدگر، پاتوس [وجد-هیجان] حیرت و نسبتش با فلسفه

چه در یک بافت^۳ افلاطونی-نوافلاطونی و چه در طرح بحث کانتی، ما مرتبه‌ای ماقبل نهایی داریم که محدوده‌های نهایی بلحاظ فلسفی اما نه نهایی‌ترین را نشان می‌دهند. مانند ایده‌های^۴ افلاطون، عقل فلوپین بعنوان صادر دوم^۵ و مقولات فاهمه‌ی کانت که می‌توان متناظر با آنها قرارش داد.

¹ Representational

² Categories

³ Context

⁴ Forms

⁵ Noesis Noe Seus

ما برای یافتن شرط نهایی ترین مقولات، باید از این مقولات و مرحله ماقبل نهایی فراروی کنیم، اما فهم ما مقید به همین مقولات است. ما برای فهم نامشروط مطلق، تمامی شروط فهم را از کف می‌دهیم در عین آنکه این فراروی از مقولات برای یافتن شرط آنها اقتضای خود عقل برای جستجوهای عقلانی خویش است. گویی خرد به اقتضای خودش در نهایی ترین وحدت یابی‌اش و کوشش عقلانی‌اش، باید ضوابط خود را منهدم کند. پرسش از شرط خود مقوله و مقوله‌ی مقوله‌ها، اجازه‌ی کاربریست مقوله‌ها را نمی‌دهند.

هایدگر در فلسفه چیست؟ تحلیلی از واژه یونانی «سراغاز-Arche» ارائه می‌دهد، او بیان می‌کند که معنای این واژه اشاره به چیزی است که از آن چیزی سرچشمه گرفته و سربرآورد، اما بطوری که سرچشمه و بستری که چیزی از آن سربرآورده، فراموش نمی‌شود و آغازگاهی نیست که امتدادی در آنچه آغاز کرده ندارد. (Heidegger, 2003, ص. ۸۲) در نتیجه حیرت صرفاً یک جرقه و تمهید برای فلسفه نیست، بلکه در سراسر فعل فلسفه ورزی حضور دارد و سبب امتداد آن و معنا دار شدن‌اش است. حیرت تجربه‌ی غیر تهی و ادراکی از مفاهیم انتزاعی بکارگرفته شده در فلسفه است. همچنین این حیرت را نباید به مثابه الم و نیش خرمگسی انگاشت که برای رهایی از رنج آن، دست به پرسش می‌بریم تا با یافتن پاسخ، التیام بیابیم، حیرت خود به مثابه یک پاسخ است، یک مواجهه و اجازه‌ی ظهور به هستی. حیرت، موقعیت مواجهه‌ی حقیقی و بنیادین، با مسئله‌ی هستندگی است. ما در حیرت با هستی تنظیم و هم‌آوا می‌شویم و به آن تن در می‌دهیم، چنانکه بلحاظ اتیمولوژیک واژه‌ی «Pathos-هیجان، وجد» همان وجد و حالی که افلاطون، سبب حیرت زدگی فیلسوف در مواجهه با جهان می‌داند، در حالت مصدری‌اش به معنای «به پیش برده شدن» و «تن در دادن» است (Ibid., 83). همچنین این حیرت هرگز عادی نمی‌شود، به تعبیری هرگز تجربه‌ای نیست که با تجارب دیگر دسته‌بندی شده و با تکرارش، از نیروی هیجانی و وجد انگیزش کاسته شود. حیرت، امر همواره نو است، از حیث ماهیت منحصر بفردش، همواره هر مقوله‌ی را که بخواهد آن را در کنار دیگر تجارب قرارداده و بایگانی کند، مشروط و معلق می‌کند. همواره ادراک بودن در جهان از نو است، به مثابه اولین بار دیدن و تجربه کردنش.

بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در مواجهه با این معمول‌ترین و روزمره‌ترین، یعنی در جهان زیستن، چیزی بیشتر سزاوار توجه و البته بهت‌زدگی می‌باشد، و آن این است؛ که چیزی هست، هستن هست. در فراروی نخستین^۱ برای فهم معنای وجود، ما اساساً باید از آنچه شرط فهمندگی است، یعنی خود مفهوم وجود، فراتر

^۱ Urtranszendens

برویم و این به تعبیری استعاری ایستادن و تماشای مغاک است، مغاک‌ای که شروط تماشای آن را در لحظه‌ی تماشایش، همواره از دست می‌دهیم و هیجانی از بی‌ارجاعی محض ادراک رخ می‌دهد.

در حیرت، این معمول‌ترین امر است که البته نامعمول‌ترین امر می‌شود، ادراک بودن به مثابه بودن، خود بودن و نه سلسله‌ای از ارجاعات ادراکی و مفهومی روزمره (Heidegger, 1994, ص. ۱۴۳-۱۴۶)

انسانی که حیرت می‌کند دیگر، موجودی نیست با نامی و نامی خانوادگی، جهان‌برایش جایی نیست که در آن در تاریخ خاصی باید به مدرسه رفت، در کشوری و محله‌ای با مشکلات و دلخوشی‌های گوناگون، بلکه او هست، و این هستن، گویی که نامعقول بوده و تجربه‌ی بی‌بنیاد^۱ است.

۲-۲ والا اما بدون ترس؛ حیرت وجود به مثابه امر والای کانت

اولین دریافت معمول از امر والا نزد کانت، نوعی ذوق و لذت توأمان با ترس و رعب است که از مواجهه‌ی با طبیعت حاصل می‌شود. او خود در ابتدا چنین می‌گوید: «اگر طبیعت باید توسط ما به مثابه والای پویا داوری شود، باید به مثابه برانگیزاننده‌ی ترس تصور شود» (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۸) اما او سپس بیان می‌کند که علی‌رغم آنکه والا را می‌توان ترسناک نامید، اما ممکن نیست که در مقابل آن بترسیم، در غیر اینصورت مواجهه‌ی ما، مواجهه با امر والا و صدور حکم والا درباره طبیعت نبوده است. درست همانطور که او درباره امر زیبا، وجود منفعت و علقه^۲ را در تعارض با حکم به زیبایی می‌داند.^۳ در نظر کانت ما اعیان در طبیعت نظیر دریاها، خروشان، صخره‌های مهیب و ابرهای انبوه و مغاک‌های عظیم و مناظر بزرگ متروکه و بسیاری مثال دیگر که می‌توان زد را، نه با وحشتی طبیعی که بقای ما را تهدید کند، بلکه با رغبت نظاره می‌کنیم و خواهان تکرار این تجربه هستیم و همچنین ما باید آنها را از جای امنی نظاره کنیم، در غیر اینصورت یک تجربه‌ی تهدید بقا خواهد بود

با این قرارگیری در مقابل همه‌توانی و بیکرانگی و قیاس خویش‌نمان با آن امر والا مثل یک مغاک یا ابرهای انبوه، به ناتوانی خود پی می‌بریم. اما در عین حال وقتی می‌فهمیم که در قوه‌ی عقل خود عدم تناهی را فهم می‌کنیم و انرا به مثابه ایده‌ای نزد خود داریم، و در مقابل این فهم از کل نامتناهی و تماشگری ما از منظر مطلق و کل،

^۱ Abgrund

^۲ Interesse / Interest

^۳ رجوع شود به بخش تحلیل امر زیبا، نقد قوه‌ی حکم

هرچیزی مقابلش، کوچک است، نوعی برتری بر طبیعت را احساس می‌کنیم. این نیرو و بیکرانی طبیعت ما را وادار می‌کند تا ناتوانی جسمانی خود را تصدیق کنیم اما در عین حال بر ما آشکار می‌شود که ما به مثابه تماشاگر، استقلال و برتری‌ای از طبیعت داریم؛ نوعی آزادی رواقی^۱ برای ما حاصل می‌شود. پس دلیل والا شمردن چیزی ترس انگیزی آن نیست بلکه فراخوانی نیرویی است که بواسطه آن می‌توانیم چیزهایی که پروایشان را داریم چون نعمات و سلامتی و شهرت و... کوچک و ناچیز در جهان و غیر محوری بی‌انگاریم. (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۰).

۲- حیرت، ادراکی از خود فرارونده و تناقض محقق: حیرت به مثابه نگاه به شیء غیر ممکن، مثلث پنروز و...

در ابتدا تعریف و زمینه‌ای درباره‌ی اشیا غیرممکن ارائه خواهیم کرد

اشکالی که بلحاظ فیزیکی ممکن نیست وجود داشته باشند اما در مواجهه‌ی اولیه چنین به نظر نمی‌آیند. ادراک غریب اشیا غیرممکن به دلیل تمایل ذهن برای تفسیر تصاویر دو بعدی به عنوان اشیای سه‌بعدی است و در شرایط خاصی می‌توان از این تصاویر دوبعدی و القای شیء سه بعدی، برای القای حالت ادراکی متناقض استفاده کرد. تمرکز بر زوایای مختلف یک شیء غیرممکن در فضای سه‌بعدی باعث تکرار و بررسی مجدد آن شیء و سپس گیج‌شدن ذهن می‌شود و در نتیجه تمرکز بر آن بعنوان یک کل سازگار غیرممکن است (Pensrose, 1958, ص. ۳۱-۳۲)

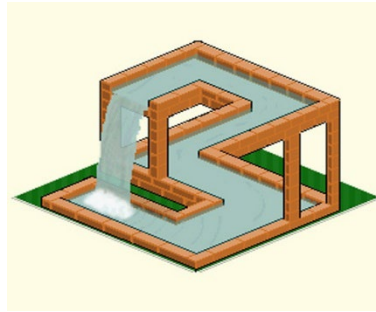
اسکار ریوتیسفارد^۲ هنرمندی اهل سوئد، از اولین افرادی بود که عمداً، تعدادی از اشکال و اشیا غیرممکن را ترسیم کرد. در سال ۱۹۵۶ لیونل پنروز^۳، روانپزشک بریتانیایی و راجر پنروز^۴ ریاضی‌دان (فرزند لیونل پنروز)، مقاله‌ای کوتاه با نام؛/اشیا غیرممکن با نگرشی ویژه/از توهم بصری را در نشریه بریتانیایی روانشناسی چاپ کردند. این موضوع با مثلث و پله‌های پنروز نمایش داده شده بود. مقاله مذکور در سال ۱۹۵۸ انتشار یافت که در لیست منابع مقاله‌ی حاضر است.

^۱ رجوع شود به تعریف آزادی رواقی در پدیدارشناسی روح هگل

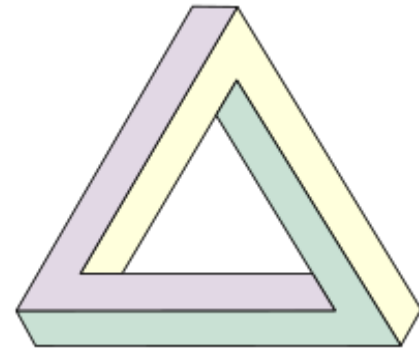
^۲ Oscar Reutersvärd

^۳ Lionel Penrose

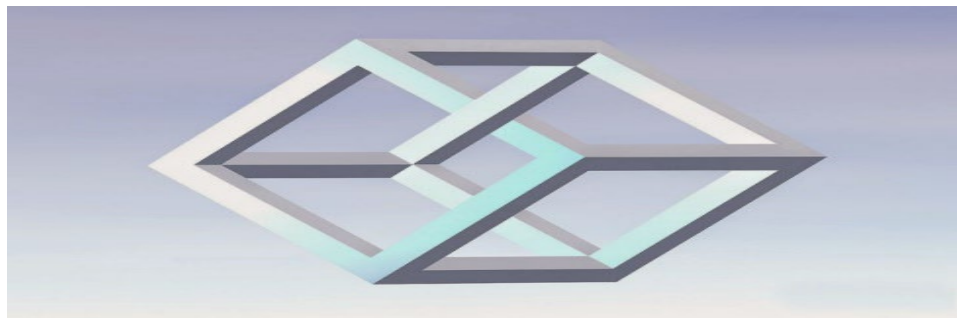
^۴ Roger Penrose



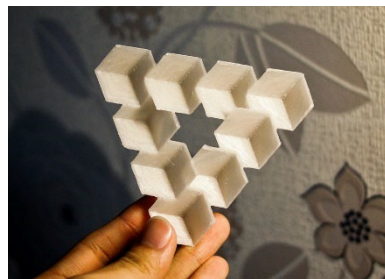
نکسل ۳- نمونه ای از یک شیء غیر ممکن



شکل ۱- مثلث پنروز



شکل ۲- یک مکعب غیرممکن



شکل ۵- نسخه ی ریویتسفارد از این مثلث ۱۹۳۹



شکل ۴- یک مثلث پنروز فلزی

وجه شباهت اول در اینجاست که یک شی غیر ممکن، محقق است و میتوان تجربه ای انضمامی از آن داشت، درست مانند وجود. ما بودن را در هر لحظه در محقق ترین شکل در می یابیم، بدیهی است که چیزی هست، اما سپس التفات به آن، این امر محقق و بظاهر بدیهی را، ناممقول و ناممکن به ادراک می آورد. در مقابل دایره-مربع و دیگر مفاهیم ممتنع، هیچ تحقق ندارند و در ادراک حاضر نمی شوند. اما اشیا غیر ممکن، در بینایی ما محقق اند و در عین آنکه ناممکن بنظر می رسند است، تحقق پیدا کرده اند. این دلیلی است که برای تمثیل اعوجاج ادراکی حیرت، نه اشکال ممتنع بلکه شکل غیر ممکن مناسب است. شکل غیر ممکن ادراک یک تناقض محقق و قوام یافته بشرط خود نبودن و فراوروی از خود است، درست در لحظه ای که باید به مثابه یک کلیت متعارف درک شود، ناسازگارانه از یک کل منسجم شدن در ادراک فراروی میکند. بودن، نیز در ادراک از شروط ادراک فراروی میکند و اما بگونه ای متناقض تنها در این فروپاشی ادراک به اقتضای بنیادین بودنش است که ادراک می شود.

وجه شبه دوم، متعارف و عادی بنظر رسیدن شی غیر ممکن در نگاه اولیه است. این اشیا در ابتدا فاقد آن اعوجاج ادراکی ویژه ای هستند که با کمی دقت در آن ها برای ذهن حاصل می شود. وجود و بودن نیز چنین است، ما به بودن، عادت کرده و توجهی به آن نداریم و به معنای دقیق تر، اصلاً آنچه از لفظ وجود و بودن مراد می کنیم، آنی نیست که در توجه و تدقیق از این لفظ فهم می شود، توجه به بودن به مثابه بودن، مانند توجه نافذ تر به آن اشیا است. آنچه ابتدا معمولی است، ناممکن و ویژه می شود. در حیرت این معمول ترین امر است که البته نامعمول ترین امر می شود، ادراک بودن به مثابه بودن، خود بودن و نه سلسله ای از ارجاعات ادراکی و مفهومی روزمره (Heidegger, 1994, ص. ۱۴۳-۱۴۶) همانطور که در ابتدا شی غیر ممکن بعنوان یک شی غیر ممکن آشکار نمی شود بودن نیز در حیات روزمره ما حقیقتاً به مثابه مبدا و بنیان نابینا فهم نمی شود

اما وجه اختلافی جدی نیز وجود دارد، که البته این وجه اختلاف مخصوص ادراک اشیا غیر ممکن و تجربه ی حیرت نیست، بلکه در مقایسه کردن هر ادراک و تجربه دیگری با حیرت، قابل نشان دادن است. چنانچه در درآمد مقاله آمد، حیرت از بودن، تجربه ای منحصر بفرد است، ادراکی که از اساس ملازم فروپاشی شروط ادراک است، در نتیجه این سطح از مطلق بودنش و نخستین بودنش، با هیچ موضوع اونتیکی هم ردیف اش نکرده و تجربه ای قابل بایگانی میان دیگر تجارب نیست.

تجربه حیرت تجربه ی امری است که از امر بودگی و امری میان امور بودن فراروی می کند، زیرا حیرت از چیزی است که برای حقیقتا خودش بودن، باید چیزی نباشد. اساساً نمی تواند ذیل یک هیچ از مقولات قرار گیرد. فاقد

تعیین نیست از آن رو که تعیین چیزی است مستقل و فاقد بودن نیز چیز مستقل دیگری است و امر فاقد تعیین مذکور، از این دو امر مستقل بهره برده و بواسطه آنها فهم می شود. بلکه بطور کلی مقدم بر آنهاست. تقدیمی محض و مطلقا بی ارجاع. اساسا ادراکی محض و پیش از هر چیز است که از «ادراک بودگی» و «محضیت» و مفاهیمی چون «از»، «پیش»، «و»، «مفهومیّت» و خود «ثبّت»^۱ ... فراروری می کند و پیوسته فرارونده است. در هر وصفی از هرکلمه فراروی می کند و زبان را به اخلاق و فروپاشی می اندازد و حتی مصدر های جعلی و ساختار های مهمل و غریب نیز ناتوان از نزدیکی به آن تجربه هستند. پیش از هر چیزی و البته بیش از هر چیز دیگری قابل التفات در آگاهی است. شهودی که یک تعلیق و انفجار ادراکی است و از سنخ حیرت محض است، و نه مانند حیرتی میان حیرت از چیز های کم تر مانوس. شهود مطلقا نامتناهی، شهودی که به هیچ چیز ارجاع داده نمی شود و توسط چیزی محدود نمی شود.

۳- نتیجه گیری

چنانکه گفته شد، حیرت بودن یک وضعیت ادراکی-هیجانی است که نتیجه و پیامد مواجهه ای شناختی و بازنمایانه^۲ که در تلاش برای ارجاع امور مشروط به شرط تا نهایی ترین مرتبه، یعنی مرتبه هستی شناختی است. در این نهایی ترین سطح شناخت، تمامی مقولات خود برای قوام بخشیدن به یک فهم معمول را از کف می دهیم. نزد هایدگر تذکری جدی وجود دارد که حیرت مذکور صرفا یک جرقه و تمهید برای فلسفه نیست، بلکه در سراسر فعل فلسفه ورزی حضور دارد و سبب امتداد آن و معنا دار شدن اش است. حیرت تجربه ی غیر تهی و ادراکی از مفاهیم انتزاعی بکارگرفته شده در فلسفه است. همچنین این حیرت را نباید به مثابه الم و نیش خرمگسی انگاشت که برای رهایی از رنج آن، دست به پرسش می بریم تا با یافتن پاسخ، التیام بیابیم، حیرت خود به مثابه یک پاسخ است، یک مواجهه و اجازه ی ظهور به هستی.

همچنین در این مقاله حیرت با تجربه ی والا درکانت مقایسه شد. حیرت نیز به نوعی متناظر با تجربه بهت انگیز والا در طبیعت است. فاهمه ی ما که به تجارب معمول خود عادت دارد با آشنایی زدایی امر والا، تبادرات معمول را ذهن در باب زندگی را تعلیق می کند و از این راه لذت حاصل می شود، نوعی آزادی و تماشاگری صرف زندگی

^۱ «ثبّت» میسوند سازنده اسم کیفیت و مصدر جعلی در زبان عربی است. «ثبّت» را بعنوان صرف کیفیت و حضور و قوام داشتن به نحو انتزاعی میتوان فرض کرد که در زبان قابل نشان دادن است، اما فراروی گویی در این سطح انتزاعی نیز از زبانی کردن حیرت می گریزد. رجوع شود به اسم مصدر و حاصل مصدر چ

معین ص ۱۵۰-۱۵۱

^۲ Representational

و البته اعجاب از آن به مثابه ناممکنی که محقق است. در پایان، تجربه‌ی مواجهه با امر نخستین و بودن را به نگاه به شکل غیرممکن تشبیه کردیم. شکل غیر ممکن ادراک یک تناقض محقق است. چیزی که قوام یافته بشرط خود نبودن و فراروی از خود است، درست در لحظه‌ای که باید به مثابه یک کلیت متعارف درک شود، ناسازگارانه از یک کل منسجم شدن در ادراک فراروی می‌کند. بودن نیز در ادراک از شروط ادراک فراروی می‌کند و اما بگونه‌ای متناقض تنها در این فروپاشی ادراک به اقتضای بنیادین بودنش است که ادراک می‌شود.

منابع

- .University Press Indianapolis: Indiana .Basic Question of Philosophy .(۱۹۹۴) .Heidegger, M
 .New York: Cambridge University Press .Pathmarks .(۱۹۹۸) .Heidegger, M
 .Littlefield & Lanham, Maryland: Roman ?What Is Philosophy .(۲۰۰۳) .Heidegger, M
 Cambridge: Cambridge University (مترجم P. Guyer) .Critique of Pure Reason .(۱۹۹۸) .Kant, I
 .Press
 British Journal of .Impossible objects: A Special Type of visual Illusion .(۱۹۵۸) .Pensrose, L. S
 .Psychology , ۴۹ , ۳۳-۳۱
 Cambridge, Masschusetts: Harvard (مترجم A. H. Armstrong) .Enneads IV .(۱۹۸۴) .Plotinus
 .University Press

جابری، ط. (۱۳۹۷). هستی و زبان در اندیشه هایدگر. تهران: ققنوس.

کانت، ا. (۱۳۹۸). نقد قوه حکم. (ع. رشیدیان، مترجم) تهران: نشر نی.

بررسی نقادانه دلایل قائلین به زیادت صفات طبق مبانی ملاشمسا گیلانی

محمد رضا فرهمندکیا

دکتری فلسفه دانشگاه شیراز

mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

هدف این پژوهش بررسی نقادانه براهین اثبات صفات ثبوتی الهی و زیادت و قدیم بودن آنها طبق مبانی فلسفی ملاشمسا گیلانی به روش تحلیلی و عقلی می‌باشد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این براهین دارای مغالطات متعدد هستند؛ غالب این استدلال‌ها نظریه معتزله در مورد حادث بودن صفات الهی را ابطال می‌کنند ولی از اثبات هر دو نتیجه مورد نظر اشاعره یعنی قدیم و زائد بودن صفات بر ذات یا یکی از آنها ناتوان هستند. نتیجه آنکه طبق مبانی ملاشمسا گیلانی نظریه اشاعره در زیادت صفات بر ذات قابل پذیرش نمی‌باشد.

۱. مقدمه

اشاعره ضمن اقامه استدلال‌های کلی در اثبات قدیم و زائد بودن صفات الهی، ذیل بحث در مورد تک صفات، قدیم بودن آنها را نیز تبیین می‌نماید و در طی آن تأکید می‌کنند که اثبات قدیم بودن هر یک از صفات با حادث نبودن صفات ثبوتی دیگر نیز ملازم است (ایجی، بی تا، ص ۲۸۲). زیرا که اثبات برخی از صفات مانند قدرت با اثبات صفات دیگری مانند علم ملازمه دارد (ایجی، بی تا، ص ۲۸۹).

نقد نظرات آن‌ها در پژوهش حاضر توسط فیلسوفی همچون ملاشمسا گیلانی که از حکمای بزرگ اسلامی است و آثار او تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است از نوآوری‌های پژوهش حاضر است.

۲. استدلال‌های اشاعره در اثبات قدیم بودن صفات ثبوتی

متکلمان اشعری استدلال‌های متعددی در اثبات قدیم بودن صفات هفت گانه ثبوتی اقامه می‌نمایند. در قسمت‌های بعدی به ترتیب به بررسی و نقد آنها با توجه به مبانی ملاشمسا گیلانی پرداخته می‌شود.

۱.۲. مقایسه نمودن حاضر با غائب

هنگام مقایسه نمودن شخص حاضر با فرد غائب تفاوتی در اتصاف به صفات ثبوتی مانند علم در میان آنها نیست. زیرا که ملاک ثبوت و اتصاف به صفات در میان آنها تفاوتی ندارد. توضیح اینکه دلیل نامیدن شخص حاضر به عالمیت، صفت علم می باشد. تعریف صفت علم و قیام آن به شخص خارجی تفاوتی میان حاضر بودن شخص و غائب بودن او نمی کند. زیرا که ملاک اتصاف به صفات در مورد آنها یکی است. در نتیجه با توجه به داشتن صفات ثبوتی در برخی از اشخاص حاضر می توان ثبوت آنها در مورد افراد و موجودات غائب نیز استنباط نمود (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۵). از این جهت هنگامی که ما در مورد انسان ها مشاهده می کنیم که عالم بودن آنها به معنای داشتن صفت زائدی به نام علم یا قادر بودن به معنای دارا بودن صفتی زائد به نام قدرت است، در مورد موجود غائب یعنی خداوند نیز چنین خواهد بود و صفات او عین ذات نبوده و قدیم هستند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۳).

در مقام نقد سخن فوق باید گفت: استدلال به ظواهر در مقام اثبات زیادت صفات پذیرفتنی نیست.

اولاً در مسائل اعتقادی نصّ قاطع مفید علم حجت است نه اطلاق و عموم و ظواهر مفید ظن حاصل از دلایل لفظی.

ثانیاً مهم ترین اشکال این استدلال نبود جامع مشترک میان انسان و خداوند در اتصاف به صفات ثبوتی می باشد. زیرا که خداوند مجرد است و به دلیل مادی نبودن یا نداشتن حالت فقدان و استعداد، صفات او کسبی نیستند. در مقابل انسان به دلیل مادی بودن صفات خویش را اکتساب می نماید و قبل از اتصاف به آنها حالت فقدان نسبت به صفات کمالی دارد. بدین جهت ملاشمسا بیان می دارد که با نظر به ضرورت وجود در واجب الوجود، ذات او همه صفات کمالی را دارد بدون اینکه نیازمند علتی باشد. اصولاً ملاک اتصاف به صفات کمالی در نظر ملاشمسا به گونه ای است که منجر به نقص یا قصور نگردد. با نظر به این مطلب ملاشمسا بیان می دارد که صفات از کمالات وجودی اند ولی به دلیل تشکیک اتصاف به آنها در هر موجودی متفاوت از دیگری است (گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵). در نتیجه نمی توان اتصاف انسان به صفات ثبوتی را مانند اتصاف واجب الوجود به آنها دانست و قیاس بر قرار ساخت، زیرا که انسان دارای وجودی ضعیف ولی خداوند شدت نامتناهی وجودی دارد.

با قطع نظر از این اشکال این استدلال اثبات می نماید که خداوند متصف به صفات ثبوتی و زائد بر ذات است. ولی اثبات قدیم بودن آنها را نمی کند. زیرا که مورد قیاس یعنی انسان، حادث است نه قدیم.

۲.۲. حمل صفات بر یکدیگر و ذات الهی

میرسید شریف جرجانی یکی دیگر از اشاعره در این باره می گوید: در صورتی که صفات خداوند عین یکدیگر و لذا عین ذات الهی باشند، حمل صفات بر ذات بی معنی خواهد بود. زیرا که در این صورت قضایائی مانند "عالم بودن، قادر بودن، حیات داشتن و ... خداوند" به مانند حمل ذات شیء بر خود آن خواهد بود. در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست. از این رو هر یک از صفات خداوند و هم چنین ذات او حقیقتی متفاوت از یکدیگر دارند و عین هم نیستند. در نتیجه هر یک از این صفات زائد بر دیگری و ذات خداوند بوده و قدیم اند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۶).

ملاشمسا گیلانی در کتاب الحکمۃ المتعالیۃ در نقد سخن فوق بیانی دارد به این شرح:

من قال بأن القدرة والارادة و غیرهما من الصفات الكماليه عين الواجب جل شانه فليس مرادهم ان مفهوم تلك الصفات الكماليه عين له تعالى لما مر آنفا بل مرادهم ان المعبر عنه بتلك الصفات الكماليه عين له تعالى كما لا يخفى على اولى النهى. (گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵، ص ۷۶)

همچنین در جای دیگری می فرماید:

ثبت بالبرهان العقلي ان الواجب جل شانه بسيط حق من جميع الوجوه بحيث لا يتصور في كنه حقيقته نحو من الانحاء الكثرة، بل الكثرة فيه ليست الا الكثرة الاسمي فقط، فيلزم ان يكون تمام كنهه جل شانه وجودا و تمامه قدره و تمامه علما و كذا غيرها من الصفات الكماليه سواء كانت مبادى كالوجود و القدرة و العلم و المشتقات كالوجود و القادر و العالم بمعنى ان المعبر عنه بكل واحد من مفهومات الصفات الكماليه انما هو تمام كنهه جل شانه و ينتزع كل واحد من تلك المفهومات سواء كانت مفهومات المبادى او مفهومات المشتقات من تلك المبادى من تمام كنهه جل شانه بلا احتياج الى حثيئه تقييديه و تعليليه وهذا الانتزاع انما هو بشهادة البرهان لا انه كنهه جل شانه يحصل في الذهن العالی او السافل ثم ينزع ذلك الذهن من ذلك الكنه مفهومات الصفات الكماليه لان كل كنه حاصل في ذهن يكون حالا فيه و كل حال في محل مفتقر في وجوده الى محله و كل مفتقر في وجوده الى غيره يكون ممكنا بالذات؛ فكل كنه حاصل في ذهن من الازهان يكون ممكنا بالذات و لا يجوز ان يكون واجبا بالذات فثبت بالبرهان ان كنه الواجب بالذات لا يجوز ان يحصل في ذهن من الازهان بل تصور كنه الواجب بالذات انما يكون بعنوانات و مفهومات صادقه عليه في نفس الامر بحكم البرهان. (گیلانی، ملاشمسا، ۱۰۶۶: ۷۹)

که در این بیان هرگونه کثرت را از ذات الهی نفی می کند و مصداق هریک از مفاهیم صفات را ذات بحت الهی می داند بدون نیاز به حیثیت تقييديه و تعليليه.

بنابراین فرض وجود صفتی در خداوند و فقدان صفتی دیگر در مورد او امکان ندارد. زیرا که خداوند به دلیل بساطت و وحدت حقیقی جامع همه کمالات وجودی می باشد. از این جهت فرض وجود صفتی و فقدان دیگری در او مستلزم ترکیب و ممکن بودن واجب الوجود است (گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵، ص ۸۸). با نظر به این نکته تفاوت صفات با یکدیگر مانند تحقق علم بدون اراده یا اراده بدون علم تنها در موجودات مرکبی مانند انسان امکان دارد نه در مورد وجود بسیط و واحد حقیقی.

در جای دیگری اشاعره در تقریر دیگری از استدلال خویش بیان می دارند که: عالم شخصی است که دارای صفت علم می باشد و معلوم نیز گونه ای از تعلق به علم را دارد. زیرا که علم عالم به آن تعلق گرفته است. بنابراین عالم بودن خداوند [در قضایائی مانند "خداوند عالم است."] به معنای داشتن علم و معلوم می باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۲) که هر یک متفاوت از دیگری است. در نتیجه صفت علم، زائد بر ذات الهی و قدیم می باشد.

نقد: از دیدگاه ملاشمسا متضایفان در وجود تکافؤ دارند؛ بدین صورت که اگر یکی از آنها بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل خواهد بود و اگر یکی بالقوه باشد دیگری نیز بالقوه خواهد بود. با توجه به این نکته حقیقت وجودی خداوند به دلیل مجرد بودن بالذات معلوم است و معلوم بودن عین حقیقت وجودی او می باشد. حال که چنین است بنابر قاعده "متضایفان متکافئان فی الوجود"، با اثبات معلوم بودن خداوند، عالم بودن او نیز ثابت می گردد و تفاوت عالم و معلوم در این مورد مفهومی است نه مصداقی یا زیادت داشتن (گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵، ص ۹۰). از این رو تضایف داشتن عالم و معلوم مستلزم قدیم بودن صفت علم و زیادت آن بر ذات الهی نیست. زیرا که تفاوت مفهومی نیز در صدق عنوان تضایف کفایت می کند.

۳.۲. کمال بودن اتصاف خداوند به صفات ثبوتی

خداوند به دلیل خالق بودن نسبت به همه موجودات، واجد همه کمالات آنها نیز هست. به بیان دیگر واجب الوجود دارای همه صفات کمالی [= کمال مطلق] هست و آنها را به مخلوقات افاضه می نماید. اشاعره با استفاده از این مطلب به استدلال هایی در اثبات قدیم و زائد بودن صفات الهی اقامه می نمایند.

شکی نیست که اتصاف به صفات ثبوتی حاکی از کمال موصوف می باشد مانند عالم بودن یا قادر بودن که نشان دهنده واجدیت دو صفت علم و قدرت در مورد شخص خاصی می باشد. به همین میزان اتصاف خداوند به صفات ثبوتی نیز اثبات کننده کمال ذاتی خداوند می باشد که عدم اتصاف ناشی از نقصان و نداشتن کمال می باشد. از این رو خداوند در ازل واجد همه صفات کمالی می باشد و به دلیل زیادت و قدیم بودن آنها، خداوند در اتصاف به آنها نیازمند علّتی نیست (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۸).

نقد: مقدمات این استدلال بیان می دارد که خداوند واجد همه صفات کمالی هست و اشاعره با استفاده از این مطلب قدیم بودن و زیادت صفات بر ذات را نتیجه گیری می کنند. ولی این نتیجه اعم از مقدمات است. زیرا که واجدیت صفات کمالی ممکن است به گونه عینیت با ذات باشد. دیگر اینکه اثبات قدیم بودن صفات از جهت کمال مطلق با مدعای دیگر اشاعره در این زمینه یعنی زیادت سازگاری ندارد. زیرا که در صورت زیادت، صفات عین موصوف نبوده و با هم متفاوت اند. در نتیجه ذات موصوف واجد همه صفات کمالی نیست:

«لأنه لو لم يكن جميع کمالاته في مرتبة ذاته لكانت الذات بالقوة باعتبار تلك الصفات الكمالية كسائر الممكنات التي لم تكن کمالاتها في مرتبة ذاتها وإذا لم تكن في مرتبة الذات لم تكن نسبة الكمالات الى الذات نسبة الذات الى الذات بل نسبتها اليها نسبة العرضي». (گیلانی، ملاشمسا، ۱۰۶۶)

بنابراین در صورت زیادت صفات نیز ذات خداوند فاقد صفات کمالی می گردد.

ملاشمسا در این مباره می گوید: و اذا كانت فعلية صرفه فلا يجوز أن يكون فيها شائبة قوة وشائبة ابهام والا لم يكن فعلية صرفه فيكون جميع کمالاته في مرتبة ذاته بذاته لأنه لو لم يكن جميع کمالاته في مرتبة ذاته لكانت الذات بالقوة باعتبار تلك الصفات الكمالية كسائر الممكنات التي لم تكن کمالاتها في مرتبة ذاتها... (گیلانی، ۱۰۵۹، نسخه خطی کتابخانه مجلس)

تقریر دیگر آمدی از استدلال اشاعره: در صورتی که صفات الهی حادث باشند، یا صفت کمالی خواهند بود یا صفت نقص. در صورت نخست خداوند در صفات کمالی خویش نیازمند صفات حادث خود خواهد بود. اتصاف خداوند نیز به صفات نقصانی ممتنع است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۳۸). زیرا که با کمالی ذاتی او ناسازگار می باشد. در نتیجه با نظر به بطلان حدوث صفات الهی، قدیم و زائد بر ذات بودن آنها اثبات می گردد.

نقد: این استدلال اثبات می کند که صفات الهی حادث نیستند. ولی لازمه این مطلب قدیم بودن و زائد بودن صفات خداوند بر ذات نیست. زیرا که حادث نبودن صفات با عینیت [طبق مبانی ملاشمسا] نیز سازگار است. در نتیجه این استدلال گرفتار منطبق نبودن مقدمات با نتیجه است. بدین جهت در نظر ملاشمسا حدوث صفات مانند زیادت آنها مستلزم نیازمندی به علتی دیگر در اتصاف به صفات کمالی و لذا ناقص و ممکن گشتن واجب الوجود است (گیلانی، ۱۰۶۵: نسخه دانشگاه تهران).

۴.۲. قدیم بودن ذات خداوند

رازی در اثبات زیادت صفات می گوید: فلاسفه و متکلمان با استفاده از دلایلی اثبات می کنند که عالم دارای علت قدیم و ازلی است. سپس این سؤال مطرح می شود که آیا صانع عالم، دارای صفاتی مانند علم، قدرت، اراده و... نیز هست؟ بدین جهت هر یک از متفکران به شیوه خاص خویش در صدد اثبات صفات الهی

بر می آیند و براهینی را در این زمینه و اثبات تک تک صفات اقامه می نمایند. این مطلب نشان می دهد که ذات الهی با هر یک از صفات او و هر کدام از صفات با دیگری متفاوت هستند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۲۵). بدین جهت صفات نیز به دلیل قدیم بودن ذات، حادث نیستند و نیازمندی به اقامه برهان در مورد تک تک آنها نشان دهنده تفاوت و زیادت بر ذات می باشد.

نقد: از نظر ملاشمسا اثبات واجب الوجود مستلزم اثبات همه صفات کمالی او نیز هست. زیرا که فرض موجود و کمال مطلق به معنای دارا بودن همه صفات کمالی نیز هست و اگر فاقد صفتی یا کمالی باشد، حالت امکانی و فقدان نسبت به آن خواهد داشت که به معنای ممکن گشتن واجب الوجود است. بنابراین اثبات واجب الوجود مستلزم واجدیت او نسبت به همه صفات می باشد. هر چند در مقام تفصیل به اثبات تک تک صفات، تبیین آنها و نقد نظریات دیگر در مورد هر یک از صفات نیز پرداخته می شود. ولی چنین اثباتی با تمسک به اصل حقیقت وجود می باشد که با استفاده از آن به اثبات صفات مختلف از جمله علم می پردازد.

ملاشمسا در رساله وجودیه در این باره می گوید: «ولا شک فی أن کمالات الواجب جل شأنه اقوی الكمالات وأتمها و أكملها فیلزم أن یکون ذات الواجب تعالی مع قطع النظر عن کل ما عداها مصدراً أولاً لأقوی الكمالات ولا شک فی أن ما یترتب علیه اقوی الكمالات یجب أن یکون اولاً فی نفسه کاملاً یفح ترتب الكمالات علیه لأن الناقص فی نفسه لا یجوز أن یکون علّه فاعلیه للکمال، ففاعل الکمال یجب أن یکون فی مرتبه فاعلیه للکمال کاملاً...»

با وجود انتقادات مطرح شده، اشکال مشترک همه استدلال های اشاعره در این قسمت فرض قدیم زمانی بودن خداوند است. با توجه به اینکه خداوند مجرد از ماده می باشد و موجود مجرد متصف به زمان نمی گردد، خداوند و صفات او به طور کلی خارج از سلسله زمان هستند. به بیان دیگر در مورد موجودی می توان سخن از حادث یا قدیم بودن آورد که زمانی باشد. حال آنکه خداوند به دلیل مادی بودن چنین نیست (گیلانی، ۱۰۵۲، نسخه خطی کتابخانه مجلس؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۶۶/۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۸).

۳. نتیجه گیری

غالب استدلال های اشاعره، نظریه معتزله در مورد حادث بودن صفات الهی را ابطال می کنند ولی از اثبات هر دو نتیجه مورد نظر اشاعره یعنی قدیم و زائد بودن صفات بر ذات یا یکی از آنها ناتوان هستند. به ویژه اینکه مهم ترین استدلال های اشاعره از جهت قدیم بودن ذات الهی است. در حالی که قدیم بودن ذات مستلزم حادث نبودن صفات است ولی قدیم و زائد بودن صفات را اثبات نمی کند. زیرا که حادث نبودن صفات با ذات با نظریه عینیت نیز سازگار می باشد.

اصولا مغالطه موجود در استدلال های اشاعره تصور قدیم زمانی بودن خداوند است. در حالی که خداوند به دلیل مادی نبودن متصف به حدوث یا قدم زمانی نمی گردد.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سیدجلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دفتر تبلیغات اسلامی، قم: ۱۳۷۸
- آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب: ۱۴۲۳.
- ایجی، عبدالرحمان بن احمد، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب
- جرجانی، میرسیدشریف، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی: ۱۳۲۵.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، تحقیق عبد الرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب: ۱۴۰۹
- رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیه من العلم الالهی؛ تحقیق سقا احمد حجازی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
- رازی، فخر الدین، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه: ۱۹۸۶.
- غزالی ابو حامد مجموعه رسائل الإمام الغزالی، دار الفکر، بیروت: ۱۴۱۶
- عبد الجبار، ابو الحسن، شرح الأصول الخمسه، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی: ۱۴۲۲
- گیلانی، ملاشمسا، الحکمه المتعالیه، نسخه خطی مجلس شورای اسلامی: ۱۰۶۶ق.
- _____، الوجودیه، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی: ۱۰۵۹ق.
- _____، مسالک الیقین، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: ۱۰۶۵ق.
- _____، حدوث العالم، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی: ۱۰۵۲ق.
- میرداماد، باقر، القبسات، تصحیح مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۶۷.

نقض محمول و مربع تقابل ارسطو از دیدگاه منطق جدید

میلااد میکائیلی

کارشناسی ارشد منطق دانشگاه تربیت مدرس

Hesaby995@gmail.com

چکیده

من در این مقاله می‌خواهم به نقدی که به ارسطو شده است، پاسخ دهم. نقد این است که ارسطو از یک طرف قاعده نقض محمول را به طور یک طرفه معتبر می‌داند اما در مقام قیاس و مربع تقابل از آن به صورت دو طرفه استفاده می‌کند. این نقد وقتی بروز می‌کند که کار ارسطو را از دیدگاه منطق جدید و با ابزار صوری بررسی کنیم. در پاسخ نشان داده می‌شود که این نقد از اساس وارد نیست و سخن ارسطو سازگار است و آنچه منجر به این خلط شده است، صوری‌سازی ناقص سیستم ارسطو است.

۱. مقدمه

امروزه یکی از مباحث مورد توجه منطق‌دانان جدید، مقایسه منطق جدید و منطق قدیم ارسطویی است. یکی از مباحث ارسطو، بیان روابط بین چهار قضیه محصوره است که موسوم به مربع تقابل است: تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد و تداخل. منطق‌دانان جدید از نقطه نظر منطق خود که مجهز به ابزار صوری‌سازی گسترده‌ای است، مربع تقابل ارسطویی را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. تقریباً می‌توان گفت از هر جهت به مربع تقابل نقد شده است. یکی از این نقدها^۱، ناسازگاری بین مقام نظر و مقام عملکرد ارسطو است. ارسطو از طرفی در مقام نظر قائل به یک طرفه بودن قاعده نقض محمول است اما از طرف دیگر در مقام عمل از این قاعده در مربع تقابل

من از این نقد صورت بندی صریحی مانند نقد های دیگر پیدا نکردم. اما به طور ضمنی لازمه حرف های زده شده، چنین ناسازگاری و نقدی را به دنبال خواهد داشت. از طرفی دکتر لطف الله نبوی در آذر ۱۴۰۲ در همایش انجمن منطق ایران موسوم به "منطق: میراث ارسطو"، ارائه‌ای با عنوان "مربع تقابل ارسطویی زیر میکروسکوپ فرگه" داشتند که صورت‌بندی دقیق و صریحی از این ناسازگاری را نشان می‌داد. اما در نهایت با سخت‌گیری زیاد ساختار مقاله، پاسخ به اشکال مقدر (دفع دخل مقدر) خواهد بود.

(بخش تناقض)، به صورت دو طرفه استفاده می‌کند که اگر چنین نکند، مربع تقابل و بعضی از ضروب قیاس از اعتبار ساقط می‌شوند و چون این، هزینه بالایی است، باید قائل شویم ارسطو در محدود کردن قاعده نقض محمول خطا کرده است و این قاعده مطلقاً معتبر است. در این مقاله ابتدا به صورت‌بندی این ناسازگاری پرداخته می‌شود و سپس نشان داده می‌شود که اساساً این ناسازگاری در سخن ارسطو وجود ندارد، بنابراین این نقد منحل خواهد شد.

۲. صورت‌بندی نقد

۱.۲ قاعده نقض محمول

این قاعده همانند قاعده عکس، صدق‌نگهدار است یعنی از صدق یک طرف به صدق طرف دیگر می‌رسیم؛ به این صورت که تنها با تغییر کیفیت قضیه و نقض کردن محمول و حفظ کمیت (سور) و موضوع، قضیه طرف دیگر را می‌سازیم:

هیچ انسانی سپید نیست و هر انسانی غیر سپید است.

اما ارسطو این قاعده را یک طرفه قبول دارد و حرکت از سلب به ایجاب را نامعتبر می‌داند. (Ross, 1995:28)

ارسطو می‌گوید "سپید نبودن" همان "غیر سپید بودن" نیست چرا که نقض "سپید بودن"، "غیر سپید بودن" نیست بلکه "سپید نبودن" است. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۰۴)

می‌توان گفت در قضیه سالبه محصله، سلب حمل رخ داده است ولی در قضیه موجهه معدوله، حمل سلب داریم و در حمل ایجابی به نوعی شرط است که موضوع موجود باشد. (قاعده فرعیه)

بنابراین سالبه محصله مستلزم موجهه معدوله نخواهد بود چرا که "غیر سپید بودن" ممکن است به معنایی ضیق‌تر از "سپید نبودن" لحاظ شود. (Kneale and Kneale, 1975:57)

یعنی در یک قضیه سالبه چون می‌شود صدق از باب سالبه به انتفاع موضوع باشد، بنابراین نقض آن در موجهه به خاطر قاعده فرعیه، کاذب خواهد بود در حالی که قاعده نقض مانند عکس صدق‌نگهدار است. (فلاحی، ۱۳۹۸: ۱۹۷)

۲.۲ قاعده تناقض

طبق این قاعده، طرفین قطره‌های مربع تقابل، متناقض یکدیگر هستند و اگر این چهار قضیه محصوره را طبق منطق جدید صوری‌سازی کنیم خواهیم داشت:

$$A: (\forall x)(Mx \supset Wx) \text{ --- } O: (\exists x)(Mx \wedge \neg Wx) \quad I: (\exists x)(Mx \wedge Wx) \text{ --- } E: (\forall x)(Mx \supset \neg Wx)$$

روشن است که سالبه بودن در دو قضیه O و E به همان معنای سالبه بودن در یک قضیه شخصیه مانند "سقراط سفید نیست." نخواهد بود بلکه ادات سلب در این دو قضیه ناظر به "سپید" است. به عبارت دیگر هر چهار قضیه محصوره، ایجابی هستند یعنی همان اندازه که A و I موجب اند، O و E نیز موجب اند جز اینکه ادات سلبی معطوف به محمول در آن دو واقع شده است. بنابراین O و E در واقع این دو قضیه‌اند: "بعض انسان غیر سپید است."، "هر انسانی غیر سپید است." (Kneale and Kneale, 1975:57)

۳.۲ بیان ناسازگاری

از آنچه گذشت، مشخص شد که ادات سلب در O و E معطوف به محمول است نه رابطه، همچنین قواعد نیز این تفسیر را تایید می‌کنند؛ به عنوان مثال با وارد کردن ادات سلب بر سر قضیه I، به وسیله قواعد صوری، E نتیجه می‌شود در حالی که ادات سلب در E، معطوف به محمول خواهد بود و خود E قضیه‌ای ایجابی است.

پس آنچه طرف تناقض است، حمل سلب است نه سلب حمل و ارسطو برای رفت و برگشت بین این دو باید نقض محمول دو طرفه را بپذیرد. اما ماجرا به این سادگی نیست و نیاز به بررسی بیشتر دارد.

اول فرض کنید چنین چیزی را نپذیریم و طبق ارسطو پیش برویم یعنی قضیه سالبه را سلب حمل بدانیم یعنی "سپید نبودن"، به فرم $E: (\forall x) \neg (Mx \supset Wx)$. در این حالت مشکلات عدیده‌ای بروز می‌کند: اولاً دیگر طبق قواعد، از نقض کردن مثلاً E به I نمی‌رسیم چرا که نقض E خواهد شد: $(\exists x)(Mx \supset Wx)$ در حالی که طبق برهان افتراض ارسطو، I به فرم $(\exists x)(Mx \wedge Wx)$ است. ثانیاً طبق قواعد اگر ادات سلب در E را که معطوف به رابطه است، درون شرط ببریم، نتیجه این می‌شود که هر شیئی، هم انسان است و هم عادل نیست، که نادرست است. ثالثاً طبق قواعد، E دیگر عکس‌پذیر نخواهد بود. و رابعاً دو ضرب Celarent و Ferio غیر معتبر خواهند شد.

اما اگر برخلاف ارسطو قضیه سالبه را سلب حمل ندانیم بلکه حمل سلب بدانیم یعنی "غیر سپید بودن"، مشکلات ذکر شده مرتفع می‌شود اما مشکلات دیگری بروز می‌کند و آن این است که تمام ضرب‌های شکل دوم و دو ضرب Fesapo و Fresison از شکل چهارم غیر معتبر می‌شود زیرا این ضروب چهار حدی می‌شوند: حدود الف، ب، ج و غیرب.

ظاهراً برای حل این مشکلات دوم، باید بین دو ساحت ژرف‌ساخت و روساخت تمایز قائل شویم. ساحت ژرف‌ساخت همان شکل صوری است که در منطق جدید ارائه می‌شود و در آن از حمل سلب استفاده می‌کنیم و مشکل چهار حدی شدن برخی ضروب منتفی می‌شود. ساحت روساخت هم همان ساحت زبانی است که هرچند تا حدی صوری است (چون محتوای موضوع و محمول اهمیتی ندارد و با حروف نمایش داده می‌شوند). اما رنگ زبانی آن پررنگ‌تر است و به همین دلیل روساخت است و در آن از سلب حمل استفاده می‌شود. اما برای پل زدن بین این دو ساحت، لاجرم باید نقض محمول دو طرفه را بپذیریم.

بنابراین برای حل این مشکلات، سخن ارسطو در مورد نقض محمول، نقض می‌شود یعنی نقض محمول، یک قاعده‌ی (نه منطقی بلکه منطقی-زبانی) دو طرفه است نه یک طرفه.

۳. پاسخ به نقد

در این بخش پاسخ به نقد مزبور در ۶ بند بیان می‌شود:

۱.۳ اولین اشکال این است که اساساً چرا چنین مقایسه‌ای بین منطق قدیم و جدید باید انجام داد؟ این‌ها دو سیستم مجزا هستند که هر کدام ملزومات خاص خود را دارد. حتی بین خود سنت‌های تاریخ منطق جدید نیز چالش‌های جدی و غیر قابل حل وجود داشته است، با وجود اینکه از خیلی جهات از جمله ناکافی بودن منطق ارسطویی توافق داشته‌اند. سیستم منطق قدیم بر اساس موضوع-محمول-رابطه بنا شده است در حالی که سیستم منطق جدید مبتنی بر تابع-شناسه است. این دو سیستم هر کدام کارکرد خود را دارند و البته که نواقصی هم دارند. بنابراین اگر کسی می‌خواهد پافشاری کند و این مقایسه را انجام دهد، باید نشان دهد که تمام ملزومات آن سیستم را ملاحظه کرده است و گرنه نمی‌توان به این سادگی ناسازگاری سخن کسی مثلاً ارسطو را نشان داد؛ و این کار دشواری است. اگر چنین ملاحظاتی انجام نشود، به راحتی هر سیستمی با عینک خود نگاه می‌کند و اشکال

می‌گیرد. مثلاً کسی در سنت موضوع-محمولی می‌تواند نسبت به استلزام مادی چنین بگوید: شرطیه دو قسم است یا لزومیه است که صدق و کذب، وابسته به وجود و عدم ملازمه بین مقدم و تالی است نه صدق و کذب خود مقدم و تالی، یا اتفاقیه است که در دو قسم عامه و خاصه آن یا هر دو مقدم و تالی صادق است تا شرطی صادق شود یا فقط کافی است تالی صادق باشد تا شرطی صادق شود. (رازی، ۱۳۸۶: ۳۰۱) اما در استلزام مادی در حالت کاذب-کاذب، چرا حکم به صدق می‌شود؟! نه ملازمه دارد و نه صدقی در مقدم و تالی.

نظر من این است که اساساً چنین مقایسه‌ای نکنیم.

۲.۳ اگر اصرار به مقایسه کردن داریم، سوال این است که چه کسی گفته در قضایای محصوره، " $\supset$ " رابطه است و سلب حمل، به فرم $(\forall x) \neg (Mx \supset Wx)$ خواهد بود؟ اتفاقاً ادات سلب باید پشت " W " واقع شود تا افاده سلب حمل کند. مگر تناظر یک به یک برقرار است که بگوییم " W " محمول است، " M " موضوع است، " $\forall$ " سور است و تنها چیزی که می‌ماند برای رابطه، ادات شرط " $\supset$ " است؟! امکان چنین چیزی که رابطه در " Wx " برقرار باشد، کافی است تا بگوییم ادات سلب سر جای درست خود است و همچنان سلب حمل می‌کند. اینکه تکلیف " $\supset$ " چه می‌شود و اینکه اگر ادات سلب چه در سلب هم و چه در حمل سلب پشت " Wx " بیاید پس چگونه فرق بگذاریم، تکلیف کسی است که مقایسه می‌کند، او باید نشان دهد امکان ندارد رابطه در " Wx " باشد که این، کار دشواری است.

۳.۳ شاهدهی برای اینکه رابطه در " Wx " است، قضایای شخصیه است مانند "ارسطو فیلسوف است." : Ba . در اینجا که a "ارسطو" است و B "فیلسوف" است، حالا رابطه یا باید در B نهفته باشد و یا مثلاً هیئت کنار هم قرار گرفتن B و a به این صورت، دال بر رابطه باشد. در هر حال برای نقض این گزاره کافی است ادات سلب را پشت محمول یعنی B بگذاریم. به همین ترتیب ادات سلب در محصوره نیز پشت حرف دال بر محمول می‌رود.

۴.۳ اگر اشکال شود که بله در شخصیه حمل در Ba است اما حمل در محصوره که پیچیده می‌شود، " $\supset$ " است؛ در پاسخ باید گفت که پیچیده شدن در ناحیه موضوع است نه در ناحیه حمل و محمول، از طرف دیگر " $\supset$ " یک نمادی از منطق گزاره‌ها است که دلالت بر شرط دارد، عجیب است که همان، در منطق محمول‌ها دلالت بر رابطه نیز بکند یعنی یک نماد هم دلالت بر شرط دارد و هم رابطه؛ همچنین اگر بگوییم حمل در همه قضایا در

ناحیه محمول است و چند پاره نکنیم، ویژگی یکنواختی منجر به برتری نظریه خواهد شد در برابر نظر رقیب که حمل را دو پاره توضیح می‌دهد.

۵.۳ اگر اشکال شود که مقایسه محصوره با شخصیه خطا است، اساساً صورت موضوع-محمولی این دو متمایز است. (Kneale and Kneale, 1975:56) به عبارت دیگر، حمل در قضیه شخصیه به معنای عضویت است در حالی که در محصوره به معنای زیر مجموعه بودن است.

در پاسخ باید گفت از نظر ارسطو شخصیه و محصوره از یک جنس‌اند و رابطه و محمول باید کارکرد یکسانی داشته باشند و صرفاً در ماهیت موضوع متفاوتند. (Kneale and Kneale, 1975:63) به عبارت دیگر، حمل در هر دو به معنای عضویت در محمول است، در شخصیه عضویت بدون واسطه است برای همان فردی که در جایگاه موضوع است و در محصوره عضویت افراد تحت ویژگی یا عنوان موضوع است که به واسطه زیر مجموعه بودن ویژگی موضوع در محمول برقرار می‌شود. بنابراین معنای حمل یکسان است.

۶.۳ اشکال دیگر این است که اصلاً چگونه "⊃" می‌تواند رابطه باشد در حالی که دو طرف آن، دو قضیه مهمله است: "چیزی انسان است"، "چیزی سپید است".

بنابراین نتیجه این خواهد بود که در سالبه $(\forall x)(Mx \supset \neg Wx)$ ، ادات سلب در جای درست خود واقع شده است.

عملاً مقاله در اینجا به اتمام می‌رسد و توضیح بیشتری نمی‌خواهد چرا که مطلوب ثابت شد و نیازی به نقض سخن ارسطو نیست که بخواهیم نقض محمول را دو طرفه معتبر بدانیم چرا که ناسازگاری دیگر وجود ندارد. توضیحات ایجابی بیشتر و متنوعی می‌توان داد اما بر عهده مقایسه کننده است و موضع من از ابتدا عدم مقایسه بوده است. با این حال یک توضیح ایجابی پیشنهادی را مطرح می‌کنم:

کوچکترین قضیه Ba است. فرض کنید آن را مهمله کنیم: Bx یعنی چیزی فیلسوف است. بنابراین موضوع x و محمول B است و رابطه نیز یا درون B است یا هیئت کنار هم قرار گرفتن x و B است. حال فرض کنید در مورد موضوع حمل بخواهیم اطلاعاتی درباره تعدادشان بدهیم، خواهیم داشت: $(\forall x)Bx$. به همین ترتیب اگر در مورد موضوع بخواهیم اطلاعات بیشتری بدهیم مثلاً بگوییم دارای یک ویژگی هستند چنین می‌کنیم:

$(\forall x)(Mx \supset Bx)$. بنابراین کل ماقبل Bx آماده سازی موضوع حمل است، یعنی برای x که تعدادش را می دانیم و همچنین می دانیم M است، حکم می کنیم که B است.

۴. سوال باز

اکنون که به این نتیجه رسیدیم در قضیه محصوره سالبه $(\forall x)(Mx \supset \neg Wx)$ ، ادات سلب، سلب حمل است و در جای درست خود قرار گرفته است، این سوال مطرح می شود که آیا این بینش، در موجهات ارسطو نیز راهگشا خواهد بود یا خیر؟ در مشکل دو باربارا که مسئله این است جهت را معطوف به چه چیزی در نظر بگیریم و سخنان ارسطو بسیار مشوش است، حدس من این است که اگر این را بدانیم که جهت را باید ناظر به همان حمل بگیریم و دقیقاً در محل ادات سلب قرار دهیم و البته با اضافه کردن جهت امکان به موضوع، دیگر تشویشی در کار نخواهد بود.

۵. منابع

- _ ارسطو. (۱۳۷۸). منطق ارسطو (ارگانون). مترجم: میر شمس الدین ادیب سلطانی. اول. تهران: انتشارات آگاه.
- _ رازی، قطب الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۶). تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه. چهارم. قم: انتشارات بیدار.
- _ فلاحی، اسدالله. (۱۳۹۸). منطق تطبیقی. دوم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

_ Lukasiewicz, Jan. (1957). Aristotle's syllogistic. second. London: Oxford University Press.

_ Kneale, William and Kneale, Martha. (1975). The development of logic. sixth. London: Oxford University press.

_ Ross, David. (1995). Aristotle. sixth. London: Routledge press.

فهم متعارف در آثار ارسطو

مریم یوسفی

دکترای فلسفه دانشگاه مفید

Myousefi.mail@gmail.com

چکیده

«فهم متعارف» برای ارسطو چه جایگاهی دارد؟ در ابتدا توضیحی درباره این اصطلاح می‌دهم. سپس چهار دلیل به سود طرفداری ارسطو از فهم متعارف طرح می‌کنم: به مناسبت دلیل چهارم که درباره «اصول اولیه» است سراغ تحلیل ثانوی می‌روم. ابتدا توضیحی درباره اصول اولیه و ربط آن با فهم متعارف می‌دهم و در پایان نمونه‌هایی از ارجاع ارسطو به فهم متعارف می‌آورم. براساس شواهد موجود می‌توانیم بگوییم ارسطو فهم متعارف را یک سره خطا نمی‌دانست.

واژه‌گاه کلیدی: ارسطو، فهم متعارف، تحلیل ثانوی

مقدمه

پارمنیدس مدعی بود فقط امور ثابت موجودند و آنچه تغییر می‌کند معدوم است. زنون برای اثبات این ادعا پارادوکس‌هایی مطرح می‌کند که نشان می‌دهند حکم فهم متعارف متضاد عقل استدلالی است. از آنجا که عقل بالاترین اعتبار شناختی^۱ را دارد، حکم خلاف عقل اشتباه است. تکلیف فهم متعارف چیست؟ ارسطو به این موضوع

۱. واژه «شناخت» را به جای «معرفت» به کار برده‌ام. بنابراین به جای «معرفتی، معرفت‌شناسی و ...» از «شناختی، شناخت‌شناسی و ...» استفاده می‌کنم.

پرداخته است. ابتدا باید ببینیم او با چه روشی درباره این موضوع اظهارنظر کرده. سپس نگاه ارسطو به فهم متعارف را بررسی می‌کنم. در پایان به کتاب *تحلیل ثانوی*^۱ می‌پردازم.

اصطلاح‌شناسی

«فهم متعارف» معادل «common sense» است، به معنی قابلیت بنیادی و پایه‌ای^۲ در موجودات ذی‌عقل که موجب می‌شود برخی تجربه‌ها را به نحو بدیهی بفهمیم، بتوانیم بین آنها روابط ابتدایی و پایه برقرار کنیم، از ارتکاب تناقض آشکار در فکرمان بر حذر باشیم و به این قبیل شناخت‌ها دست پیدا کنیم. (See: Gregoric, 2007: vii-viii) یعنی فهم متعارف یکی از توانایی‌های ذهن است که اصول بدیهی را می‌یابد. توماس رید می‌گوید ساحت اول عقل مربوط به فهم و کارش فهم امور خودهویدا است (همان که فهم متعارف خوانده می‌شود)، ساحت دوم مربوط به استنباط امور غیربدیهی از آن امور بدیهی است. به این بیان، فهم متعارف مساوق با یکی از مراتب عقل است. (See: Wayne. 1975: 210) من در این مقاله دنبال «فهم متعارف» به این معنا در آثار ارسطو هستم. common sense در این معنا common است، چون همه موجودات ذی‌عقل^۳ آن را دارند؛ sense است چون نوعی قوه شناسایی است که به نحو شهودی کارش را می‌کند. در دوره لاتین به این معنا با تعبیر sensus communis اشاره شده است. در متون یونانی هم این مفهوم را داریم ولی نه با لفظی واحد.

متون ارسطو طبق فهم مترجمان از لاتین به انگلیسی ترجمه شده است که در هیچ یک از آنها لفظ common sense را به معنای «فهم متعارف» پیدا نکردم.^۴ در متون ارسطو با مفهوم دیگری مواجه هستیم که در بعضی ترجمه‌ها به common sense و در بعضی دیگر به common sensible یا common sensation ترجمه شده است. این هر سه ترجمه‌های عبارت لاتین sensus communis هستند از عبارت یونانی κοινὴ αἴσθησις که ارسطو در فصل سوم کتاب درباره نفس (*De Anima*) به آن پرداخته است. ارسطو در آغاز این کتاب می‌گوید: «موضوع تحقیق [کتاب] این است که نخست طبیعت و جوهر نفس را مطالعه کنیم و بشناسیم و سپس خواصی را که به نفس تعلق دارد.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱) ارسطو برای بیان خواص نفس در فصل سوم به

^۱. *Posterior Analytics*

^۲. Basic ability

^۳. rational beings

^۴. این ادعا بر اساس جستجوی واژگانی در نسخه الکترونیک کتاب زیر است:

Barnes, Jonathan. 1991. *Complete Works (Aristotle)*. Princeton: Princeton University Press.

common sense می‌پردازد. معمای ارسطو این بوده است که در ظاهر هر یک از پنج قوه ادراک حسی انسان ادراک‌های مستقلی دارند؛ انسان چطور می‌تواند ادراک لامسه و بینایی‌اش از میز را با هم ترکیب کند و به ادراک واحدی از میز برسد؟ برای حل این مسئله از $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ صحبت می‌کند که در فارسی به درستی به «حس مشترک» ترجمه شده است. کار « $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ / حس مشترک» رساندن انسان به درک حسی واحد از ادراک‌های حسی متعدد است. خلق این مفهوم ابداع ارسطو است. (See: Gregoric, 2007: viii) Common sense در این معنا common است چون بین پنج قوه ادراکی مشترک است و sense است چون ناظر به ادراک حسی است. (See: Ibid, p vii-viii) در زبان انگلیسی استفاده از common sense برای اشاره به این مفهوم ارسطویی کاملاً رایج است. اما common sense به این معنا به هیچ وجه آن مفهومی نیست که من در آثار ارسطو به دنبالش هستم.

حاصل آنکه در حال حاضر common sense دو معنا دارد: (۱) فهم متعارف؛ (۲) حس مشترک. اگر اولین مترجمان ارسطو از یونانی به لاتین به جای ترجمه فراخ‌دستانه، تعهد بیشتری به ترجمه تحت‌اللفظی می‌داشتند، به این اشتراک لفظی بر نمی‌خوردیم. common sense, common sensible و common sensation (به معنای حس مشترک) معادل‌هایی برای واژه لاتین sensus communis هستند (همان تعبیری که پیش‌تر اشاره شد از ابتدا به معنای «فهم متعارف» هم به کار رفته). sensus communis لاتینی معادل $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ یونانی است ولی معنایی اعم از حس مشترک در درباره نفس دارد. sensus لاتینی معادل دقیقی برای $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ نیست. Sensus یعنی مطلق ادراک، اعم از ادراک عقلی، حسی، شهودی و ...، طوری که feeling, perception, thought, understanding و consciousness را شامل می‌شود. در حالی که $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ یونانی در وهله اول به معنی ادراک حسی است؛^۱ ترجمه sensus به $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ با توجه به معانی التزامی sensus بوده، نه ترجمه تحت‌اللفظی آن. (See: Gregoric, 2007: vii) بنابراین، دقیق‌تر است $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ یونانی، و به طور خاص ارسطویی، را در انگلیسی به common perception ترجمه کنیم.

^۱ Perceive, apprehend by the sense. (Greek-English Lexicon Dictionary, 1996)

معادل فارسی $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ را به تنهایی (خارج از ترکیب $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) می‌توان «حس یافت» گذاشت، معادلی که داریوش آشوری در کتاب فرهنگ علوم انسانی برای sense و perception آورده.

فهم متعارف در آثار ارسطو

ارسطو مسقیماً به فهم متعارف نپرداخته؛ پس باید از فحوای کلامش نگاه او را بیابیم. با این حال بعضاً گفته می‌شود «... ارسطو بیشتر از هر فیلسوف دیگری جانب فهم متعارف را پاس داشته است.» (Ginev, 1998: 1) سه دسته از دیدگاه‌های ارسطو پشتیبان این ادعا است:

۱. ارسطو در کتاب *عقارب حیوانات*^۱ به بررسی باورهای رایج درباره حیوانات، مشاهده و استقراء ارجاع می‌دهد و می‌گوید از این راه‌ها می‌توان به واقعیت موجود در این باره رسید. (See: Gregoric, 2007: viii) مشاهده و استقراء همان است که فهم متعارف برای این کار انجام می‌دهد. (See: Benjamin, 2009: 399)

۲. برخی گفته‌اند دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو، مثلاً اینکه عدالت چیست و عادل کیست همان دیدگاه‌های متعارف آتن است. مثلاً در کتاب *تحلیل ثانوی*، جایی که می‌خواهد مثالی از یک اصل پذیرفته‌شده بیاورد می‌گوید «مردان به کسانی که حقشان را پایمال کنند حمله می‌کنند.» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۹۴ ب-۵) او این اصل را از رفتار متعارف در آتن گرفته است. البته ارسطو دیدگاه‌های اخلاقی مغایر با فرهنگ آتن نیز دارد. مثلاً تعریف او از دموکراسی نسبت به فرهنگ آتن رادیکال است. (See: Aristotle, 2017: viii and x) اما در کل اخلاق‌شناسی او به فهم متعارف نزدیک است. او ابتدا به فهم متعارف درباره یک مفهوم مراجعه و بعد سعی می‌کند آن را با نظر اهل فکر (مثلاً سقراط) جمع کند. (See: Ibid, 2017: ix and x)

۳. اولین جمله متافیزیکی این است: «انسان‌ها جبلتاً میل به دانستن و یاد گرفتن دارند.»^۲ (Barnes, 1991: a22-) 980a27 او در ادامه به معتبر بودن ادراک حواس می‌پردازد که اولین مجرای شناخت هستند و دلیلش برای اعتباربخشی به حواس میل ذاتی انسان‌ها برای شناختن است. بر همین اساس اولاً ارسطو صریح حرف می‌زند (چون معتقد است همه می‌خواهند بدانند). ثانیاً معتقد است از آنجا که موهبت میل به دانستن به همه انسان‌ها داده شده، دیدگاه‌های فهم متعارف درخور ملاحظه است. (See: Aristotle, 2017: ix and x)

^۱. *Generation of Animals*

^۲. "All men by nature desire to know."

۴. ارسطو اصول اولیه‌ای^۱ معرفی می‌کند و می‌گوید اولاً عقلاً آنها را قبول دارند، ثانیاً همه استدلال‌ها به آنها ختم می‌شوند، یعنی هر چقدر برای مقدمات و دلایل یک استدلال طلب دلیل کنیم، نهایتاً دست کم به یکی از اصول اولیه می‌رسیم. آنجا مطالبه دلیل خاتمه می‌یابد، چون انسان‌ها بالوجدان این اصول را (که صدقش مفروض است) نزد خود می‌یابند. مهم‌ترین اصول اولیه عبارتند از: جمع نقیضین محال است، این‌همانی، علیت، طرد شق ثالث، اصل جهت کافی. (See: King, 1941: 189)

«وجدانی» مترادف شهودی یا چیزی است که توسط قوای باطنی ادراک شود، مانند علم ما به وجود خودمان و احساسات درونمان که نفس صدقشان را هم نزد خود می‌یابیم. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۵۹) البته در این اصول تشکیک‌هایی فلسفی وارد است. با وجود این، ارسطو اصل را بر صدق فهم متعارف می‌گذارد. (See: Ginev, 2018: 2) وقتی «فهم متعارف» را در ارسطو می‌جویم به «اصول اولیه» ای می‌رسیم که در شماره (۴) گذشت. مثلاً «فهم متعارف» همه انسان‌های عاقل است که هویت متفردات طی زمان ثابت است و دو متناقض هم‌زمان در امر واحد جمع یا از آن مرتفع نمی‌شوند. ارسطو حتی مواردی مثل این را که «می‌دانیم واحد، خط راست و مثلث چیست» (ارسطو، ۱۳۸۷: الف-۳۰) از اصول اولیه می‌داند. اکنون سراغ تحلیل ثانوی می‌رویم که کل بحثش حول وجود اصول اولیه است.

فهم متعارف در تحلیل ثانوی

موضوع تحلیل ثانوی این است که تسلسل در سیر صعود پرسش از چیستی و چرایی موجب می‌شود ما به هیچ شناختی نرسیم. ولی ما معتقدیم شناخت برایمان ممکن است؛ از اینکه به شناخت می‌رسیم نتیجه می‌شود درگیر تسلسل در سیر صعود نیستیم. اگر در سیر صعود تسلسل نداریم و در مقابلمان هم مجموعه‌ای از مجهولات است، چطور به شناخت این مجهولات می‌رسیم؟ هر شناخت علمی‌ای بر دانشی غیراستدلالی مبتنی است که اصول اولیه نام دارند. (ارسطو، ۱۳۸۷: ۷۱ الف-۱ تا ۱۰) ارسطو هیچ کجا اصول اولیه را نام نمی‌برد و توضیحاتش درباره این اصول مختصر و ناواضح است. صرفاً از مثال‌هایش معلوم است اصول اولیه برای او حقایقی خودهویدا و بدوی هستند. یعنی هیچ استدلالی به اثبات اصول اولیه‌ای که به استخدام نمی‌پردازد.

^۱. First principles - axioms

اصول اولیه توضیح‌دهنده شناخت استدلالی هستند ولی خودشان از طریق شناخت استدلالی توضیح‌پذیر نیستند. (همان، ۷۲ ب-۳۰ و ۷۶ الف-۳۰). تحلیل ثانوی می‌گوید استقرا چطور ابزاری برای کشف اصول اولیه است، ولی مبنای موجه‌ساز آنها نیست. شناخت ما از ادراکات حسی جزئی شروع می‌شود. ذهنمان استقراً از ادراکات جزئی مجموعه‌ای انباشتی می‌سازد طی فرایندی مبهم و پیچیده منجر به تشکیل مفاهیم کلی در نفس می‌شود. نتیجه این فرایند رسیدن به شناخت شهودی اصول اولیه است؛ فرایندی «مبهم و پیچیده» که هم این سیر به طور ناخودآگاه براساس آن اصول اولیه و هم پس از سیر این فرایند است که انسان به اصول اولیه آگاه می‌شود. (See: Gasser-Wingate M, 2016: 1-5.)^۱

تمرکز تحلیل ثانوی بر ضرورت وجود اصول اولیه و حول استقرا به عنوان روش کشف آنهاست. اما به منبع صدور این اصول اولیه نمی‌پردازد. ظاهراً ارسطو منبع آنها را ساحتی از «عقل» می‌داند که در یونان «خرد»^۲ خوانده می‌شد. nous هم درمی‌یابد این اصول برای شناخت لازم هستند هم درمی‌یابد اگر برای احراز صدق خود این اصول دنبال استدلال باشیم، هیچ‌گاه به شناخت نمی‌رسیم. یعنی nous منبع و ضامن صدق اصول اولیه است. (See: N. Thompson, 1975: 213 و ر.ک.: ارسطو، ۱۳۸۷: ۷۱ ب-۳۰) اکنون سراغ نوع ارجاع‌های ارسطو به فهم متعارف در تحلیل ثانوی می‌رویم. در این راه فهم متعارف را در معنایی موسع‌تر از «اصول اولیه» (به عنوان یکی از مصادیق فهم متعارف) می‌جوئیم.

۱. فهم متعارف کلی را مفارق از جزئی نمی‌داند: بندهای ۸۵ ب-۱۵ تا ۳۵ تحلیل ثانوی به این می‌پردازد که کدام استدلال مفیدتر به یقین است: آنکه در صدد اثبات کلی‌ها یا آنکه جزئی‌ها را اثبات می‌کنند. در ۸۵ ب-۲۵ می‌گوید: «لزومی ندارد فکر کنیم چون چیزهای کلی چیزها را ساده می‌کنند، پس چیزهای کلی از چیزهای جزئی جدا هستند، همان‌گونه که در مورد چیزهای دیگر، که به معنای ماده نیستند، بلکه کیفیت، یا کمیت، یا رابطه یا انجام عملی محسوب می‌شوند، نباید چنین باوری داشت.» در ادامه برای نشان دادن صحت این ادعا (که کلی‌ها مفارق و مجزا از جزئی‌ها نیستند، چنانکه کیفیت و کمیت از ماده جدا نیستند) استدلالی ندارد، فقط افراد را به دریافت خودشان ارجاع می‌دهد: «پذیرفتن این باور، نه به واسطه استدلال، بلکه به خاطر نظر شخصی خوانندگان [فهم متعارف] خواهد بود.» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۸۵ ب-۳۰)

^۱ Also: Irwin, Terence, 1988, p 1-5. Also: N. Thompson, Wayne. 1975, p 212-213.

^۲ nous

۲. فهم متعارف بعد از دانستن علت‌العلل مطالبه دلیل نمی‌کند: ارسطو می‌گوید: «چیزهای کلی توضیح بیشتری درباره علت ارائه می‌دهند... پس می‌توانیم بگوییم چیزهای کلی بهتر هستند، زیرا این نوع استدلال‌ها هستند که علت و توضیح را در خود دارند» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۸۵-ب-۳۰) بعد می‌پرسد چرا دانستن علت مهم است. پاسخ می‌دهد: «ما [طبق آنچه فهم متعارف عمل می‌کند] علت را فقط تا یک حد خاص جستجو می‌کنیم و معتقدیم زمانی چیزی را می‌شناسیم که پدید آمدن و وجود داشتنش به خاطر خودش باشد نه چیزی دیگر و در این صورت حد آخر یک نقطه پایانی و نهایی است.» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۸۵-ب-۳۵) بعد مثال می‌زند:

ممکن است پرسید چرا آن مرد آمد؟ برای اینکه پولش را بگیرد تا پولی که قرض کرده بود را پس بدهد تا عدالت را رعایت کرده باشد. اگر به همین روش ادامه دهید، زمانی که دیگر نتوانید چیزی دیگر یا هدفی دیگر را پیدا کنید می‌توانید بگویید که به خاطر همین بود که آن مرد آمد و در این صورت است که ما به بهترین نحو در می‌یابیم که چرا آن مرد آمد. (۸۵-ب-۴۰)

یعنی انسان‌ها براساس قانونی نانوشته (= فهم متعارف) علم به علت را مساوی شناخت می‌دانند.

۳. فهم متعارف استدلال و استقرا را تعریف نمی‌داند: ارسطو در توضیح اینکه «کسی که می‌خواهد چیزی را تعریف کند، چگونه باید جوهر چیزی و اینکه چیزی چیست را ثابت کند؟» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۹۲-الف-۳۵) ما را به فهم متعارف ارجاع می‌دهد. می‌گوید چنین کسی استدلال نمی‌کند و سراغ استقراء هم نمی‌رود:

او در روش خود... نشان نمی‌دهد که اگر چیزهایی درست هستند، پس بنا به ضرورت، چیزی دیگر نیز درست خواهد بود (که این یعنی استدلال). همچنین آیا این شخص به روش استقرا به واسطه موارد جزئی و ساده نشان می‌دهد که تمامی این چیزها چنین و چنین هستند، چون هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد؟... بعید است که این شخص سعی کند... با اشاره انگشت چیزی را ثابت کند. (۹۲-ب-۵)

یعنی اگر کسی برای تعریف چیزی استدلال بیاورد یا به استقرا متوسل شود، فهم متعارف آن را تعریف تلقی نمی‌کند.

۴. استفاده از فهم متعارف برای تقویت ادعای مستدل: ارسطو فهم متعارف را برای تقویت ادعایی که به سودش استدلالی هم داریم مفید می‌بیند. او درباره اینکه چرا استدلال‌های درباره کلی‌ها بیشتر از استدلال‌های درباره جزئی‌ها شناخت می‌آورد دلایلی می‌آورد و در پایان می‌گوید: «برخی از این نقطه نظرات جنبه عمومی دارند

[قضاوت فهم متعارف هستند]. کاملاً واضح است که استدلال‌های کلی مهم‌تر از استدلال درباره جزئی‌ها هستند.»
(۸۶ الف-۲۵)

جمع‌بندی

مسئله این مقاله جایگاه «فهم متعارف» برای ارسطو است. نخست توضیحی درباره این اصطلاح دادیم. سپس ادعای فهم متعارف‌پسند بودن ارسطو را بررسی کردیم و به چهار تحلیل رسیدیم. براساس تحلیل چهارم سراغ تحلیل ثانوی رفتیم. به اصول اولیه و ربط آن با فهم متعارف پرداختیم. براساس شواهد موجود می‌توانیم بگوییم ارسطو فهم متعارف را یک‌سره خطا نمی‌دانست.

منابع

ارسطو. ۱۳۸۷. *تحلیل ثانوی ارسطو به همراه مقدمه و تفسیری از جانانان بارنز*. تحقیق و تصحیح جانانان بارنز. ترجمه علیرضا فرحبخش. تهران: رهنما.

ارسطو. ۱۳۷۸. *درباره نفس*. ترجمه علیمیراد داوودی. تهران: حکمت.

صلیبا، جمیل و صانعی دره‌بیدی، منوچهر. ۱۳۶۶. *فرهنگ فلسفی*. تهران: حکمت.

Aristotle. 2017. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Cambridge University Press.

Barnes, Jonathan. 1991. *Complete Works (Aristotle)*. Princeton: Princeton University Press.

Dimitri Ginev, Robert S. Cohen. 1998. *Issues and Images in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer.

Gasser-Wingate, Marc. February 2016. "Aristotle on Induction and First Principles." *Philosophers' Imprint* 1-20.

Greek-English Lexicon dictionary. 1996. oxford: clarendon press.

Gregoric, Pavel. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. New York: Oxford University Press.

Irwin, Terence. 1988. *Aristotle's First Principles*. oxford: Clarendon Press.

King, Donald. Mar. 10, 1941. "An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas." *The Classical Weekly* 189.

Mesquita, António Pedro. jan/apr 2017. "Aristotle on Dialectic and First Principles." *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy* 57-62.

Redekop, Benjamin W. No. 3, 2009. "Common sense in philosophical and scientific perspective." *Management Decision* 399-412.

Thompson, Wayne N. 1975. "Aristotle as a predecessor to Reid's "common sense"." *Speech Monographs* 42:3, 209-220.

تبیین صورت صحیح قانون علیت با توجه به نظریه اصالت وجود با تعیین محدودیت وجودی به عنوان ملاک نیاز به علت

محمد کامیابی نژاد

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

m.kamyabi_2010@yahoo.com

چکیده

تقریر قانون علیت باید به گونه‌ای باشد که ملاک صحیح نیازمندی به علت، در آن گنجانده شده باشد و قضیه تحلیلی و همان‌گویی نیز نباشد. در این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی ابتدا تقریرهای مشهور قانون علیت نقد، سپس تقریری جدید طرح شده که عبارت است از این گزاره که «هر وجود محدودی به علت نیاز دارد». مزیت‌های این تقریر این است که اشکالات مطرح شده در تقریرهای دیگر بر آن وارد نیست، همچنین در اثبات وحدت حقه حقیقه الهی کارایی دارد و نیز می‌توان با تحلیل آن به روشی جدید تبیین کرد که حقیقت علیت، تشآن می‌باشد.

کلید واژه‌ها: اصالت وجود؛ قانون علیت؛ ملاک نیازمندی به علت؛ وحدت شخصیه؛ تشآن

۱. طرح مسأله

درک مفهوم علیت، چنان فراگیر است که مبالغه نیست اگر ادعا شود تمام انسان‌ها در تمام لحظات زندگی خود، حقانیت علیت را یکی از پیش فرض‌های افکار و اعمال خود قرار می‌دهند، انسان از همان اوایل زندگی به دنبال فهمیدن علت پدیده‌های مختلفی است که پیرامون او رخ می‌دهند و این به این معناست که علیت بین پدیده‌های

جهان را پذیرفته است اما با وجود این فراگیری همواره بین اندیشمندان اختلاف نظر در مورد مسأله علیت و فروعات آن بوده است.

مقصود در این نوشتار این مطلب است که با توجه به نظریه مترقی اصالت وجود، قانون علیت چگونه باید بیان شود. در بیان قانون علیت دست کم دو نکته باید مورد توجه باشد، نکته اول که مربوط به هستی شناسی است، تعیین درست ملاک نیاز به علت می باشد و نکته دوم که مربوط به معرفت شناسی است، این مطلب است که بیان قانون علیت به صورتی باشد که همان گویی و تحلیلی نباشد. در تقریرهای مرسوم از قانون علیت متأسفانه گاهی یک و گاهی هر دو نکته فوق به درستی لحاظ نشده و این نوشتار به دنبال رفع این نقایص است. برای نیل به این هدف، تلاش شده به سوالهای زیر پاسخ داده شود:

چه تقریرهایی از قانون علیت شده و اشکالات وارد بر آنها چیست؟

با توجه به اصالت وجود تقریر صحیح قانون علیت چگونه می تواند باشد؟

اثبات یا تنبیه بر درستی این قانون چگونه است؟

به چه نحوی با این تقریر از قانون علیت نامحدود بودن وجود خداوند ثابت می شود؟

پس از پاسخ به سوالات فوق این مطلب مهم که حقیقت علیت و خلقت تشآن است و پیش تر در حکمت متعالیه با تحلیل وجود رابط معلول توسط صدرالمتألهین ثابت شده است، به روشی جدید و با تحلیل تقریری از قانون علیت که در این نوشتار مطرح می شود نیز اثبات می شود.

۲. نقد و بررسی تقریرهای مرسوم قانون علیت

۱-۲. تقریر اول: هر موجودی به علت نیاز دارد.

نادرست ترین تقریری که از قانون علیت شده است همین تقریر می باشد. افرادی که این بیان را مطرح کرده اند غالباً به این منظور بوده که با توسل به این گزاره منکر خدا شوند. به عنوان مثال برتراند راسل می گوید: اگر هر چیزی باید علتی داشته باشد پس خدا هم باید علتی داشته باشد و اگر می شود چیزی بدون علت موجود باشد، وجود طبیعت هم بدون علت ممکن است. (راسل، ۱۳۹۷: ۲۵) قبول این تقریر یا مستلزم قبول دور و تسلسل در علل است و یا مستلزم این است که عمومیت قانون علیت رد شود و صدفه پذیرفته شود.

۲-۲. تقریر دوم: هر معلولی به علت نیاز دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۸)

درستی این گزاره را هیچ کس نمی‌تواند رد کند اما انتخاب این گزاره برای قانون علیت مناسب نیست چون نیاز به علت داشتن همان معلول بودن است پس این گزاره همان‌گویی است و در مورد جهان خارج هیچ‌گونه اطلاعی به مخاطب نمی‌دهد.

۲-۳. تقریر سوم: هر موجود حادث یا پدیده‌ای به علت نیاز دارد.

این تقریر با نظریه متکلمان در مورد ملاک نیازمندی به علت، یعنی حدوث زمانی، سازگار است. (خادمی، ۱۳۸۰: ۴۱۶) از جایی که این ملاک درستی برای نیاز داشتن به علت نیست پس این گزاره را هم نباید به عنوان قانون علیت در نظر گرفت. وجه نادرستی این ملاک هم این است که حدوث شی به معنی مسبوق بودن وجود شی به عدم آن، است از طرفی شیء تا زمانی که موجود نشده و معدوم است، ضرورت به شرط محمول عدم دارد و وقتی هم موجود است ضرورت به شرط محمول وجود دارد و ضرورت مناط بی‌نیازی است. (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۷۶/۱-۲۷۷) اشکال دیگری نیز به این تقریر وارد است، چون موجوداتی که حادث زمانی نیستند مثل مجردات را بی‌نیاز از علت و غیر معلول معرفی می‌کند.

۲-۴. تقریر چهارم: هر ممکن الوجودی (به امکان ماهوی) به علت نیاز دارد.

این تقریر با نظریه فیلسوفان مشائی در مورد ملاک نیازمندی به علت یعنی امکان ماهوی سازگار است (خادمی، ۱۳۸۰: ۴۱۶) و بدین صورت این گزاره را اثبات کرده‌اند: هر چیز که در مرتبه ذات خود ممکن باشد خود به خود موجود نمی‌شود چون ممکن از آن جهت که ممکن است، نسبت مساوی به وجود یا عدم دارد و اگر یکی از دو طرف وجود یا عدم برای او اولویت پیدا کند به واسطه وجود یا عدم چیزی دیگر است (ابن سینا، ۱۴۰۱: ۲۶۰).

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه امکان ماهوی از لوازم ماهیت آن است و لوازم چیزی برای آن ضروری است و ضرورت مناط بی‌نیازی است، محققینی چون علامه طباطبایی این تقریر از قانون علیت را به این صورت تقریر کرده‌اند که «ماهیت در اینکه وجود یا عدم برایش رجحان پیدا کند به علت نیاز دارد» و با استفاده اصل امتناع ترجیح بلا مرجح درستی این گزاره را اثبات کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۲/۲) لکن همان طور که در ابتدای این نوشتار نیز بیان شد، بنا به اصالت وجود آنچه در خارج است، وجود یا هستی اشیا است و ماهیت یا چیستی اشیا اعتباری است پس بهتر است قانون علیت در مورد وجود اشیا بیان شود.

۲-۵. تقریر پنجم: هر موجود فقیر بالذاتی به علت نیاز دارد.

این تقریر که با نظریه صدرالمتالهین درباره ملاک نیازمندی به علت، یعنی فقر وجودی سازگار است. (خادمی، ۱۳۸۰: ۴۱۶) در عین اینکه مبتنی بر اصالت وجود می‌باشد، کارایی خوبی نیز در الهیات بالمعنی اخص دارد و می‌توان با استفاده از آن وجود خداوند به عنوان موجود غنی بالذات و در ادامه سایر صفات الهی را اثبات کرد اما دو نقد زیر بر این تقریر وارد است:

نقد اول: به این تقریر نیز تا حدودی اشکال همان گویی وارد است چون در مفهوم فقیر بالذات مفهوم نیازمندی مندرج است.

نقد دوم: گزاره‌هایی مانند «هر موجود فقیر بالذاتی به علت نیاز دارد» یا هر ممکن بالذاتی به علت نیاز دارد» مصادیق خود را مشخص نمی‌کنند و از آنها نمی‌توان نتیجه گرفت که فلان شیء فقیر بالذات است یا ممکن بالذات است و در نتیجه به علت نیاز دارد. و در عالم خارج کاربردی ندارد (همان: ۴۱۷-۴۲۲) منظور از کاربرد یعنی مشخص شدن اینکه چه موجوداتی معلول هستند و گرنه از این گزاره‌ها می‌توان به عنوان مقدمه در مسائلی مانند اثبات خدا به خوبی بهره گرفت.

۴. تقریر مختار: هر وجود محدودی به علت نیاز دارد.

اشکالات بیان شده در بررسی تقریرهایی پیشین بر این تقریر وارد نیست چون

اولاً در مفهوم «وجود محدود» مفهوم «نیازمندی» مندرج نیست پس اشکال همان گویی وارد نیست.

ثانیاً چون بنا به نظریه اصالت وجود آنچه حقیقت عالم هستی را فرا گرفته وجود است و ماهیات اموری اعتباری هستند باید ملاک نیازمندی به علت را هم در وجود جست و جو کرد. این تقریر نیز ملاک نیاز به علت را «محدودیت وجودی» تعیین می‌کند.

ثالثاً این تقریر تا حد زیادی مشخص می‌کند که چه موجوداتی به علت نیاز دارند. به عنوان مثال همه اجسام چون محدودیت در ابعاد و محدودیت مکانی دارند، محدودیت وجودی هم دارند پس نیازمند به علت هستند.

۵. بررسی صدق این تقریر از قانون علیت

حال به بررسی صدق گزاره «هر وجود محدودی به علت نیاز دارد» می‌پردازیم. قانون علیت با تقریر گفته شده را نیز می‌توان با استفاده از این اصل در معرفت شناسی اثبات کرد که اگر در قضیه حملیه، محمول، ذاتی موضوع نباشد، امر سومی به عنوان واسطه نیاز است که علت صحت این حمل شود. این اصل را که می‌توان اصل علیت

عام نامید، بدیهی است. (وکیلی، ۱۴۰۱: ۱۵۹-۱۶۰) با توجه به این مطلب چون «محدودیت» ذاتی وجود نیست و پس وقتی محدودیت در موجودات محدود، بر وجود حمل می‌شود، باید علتی سبب این حمل شده باشد.

۶. نتایج و ثمرات این تقریر

۶-۱. اثبات وحدت حقه حقیقه الهی

اولین و مهم ترین نتیجه این تقریر این است که چون عکس نقیض این قانون عبارت می‌شود از گزاره «هر موجودی که بی‌نیاز از علت باشد وجودی نامحدود دارد» با اثبات خداوند به عنوان علت العلل و علتی که معلول نیست نامحدود بودن وجود الهی نیز ثبات می‌شود.

علیت، تشآن است. ۶-۲ اثبات اینکه حقیقت

یکی از دقت های قرآنی این است که از آفرینش به خلقت تعبیر شده است. خلق به معنای اندازه زدن است (وکیلی، ۱۴۰۱: ۱۷۴) یعنی وقتی موجودی خلق می‌شود به این معنا نیست که چیزی که قبلاً معدوم بوده موجود شود چه اینکه موجود شدن معدوم به معنای این است که عدم به وجود تبدیل شود که تناقض صریح است.

بهترین تفسیری که از خلق معلول توسط علت شده است، تشآن، تجلی و تعین است که عرفا با مکاشفات خود و الهام گرفتن از آیات و روایات به آن رسیده‌اند. صدرالمتهلین نیز به خوبی توانست با برهان درستی این مطلب را اثبات کند. تشآن یعنی دو موجود در اصل وجود یکسان هستند و تمایز آنها در حدود وجود می‌باشد. (سوری و گرجیان، ۱۳۹۴: ۴۵) صدرالمتهلین با تحلیل معلول و اثبات این مسأله که معلول عین ربط به علت خود است این نتیجه را می‌گیرد که علت وجودی جدای از وجود علت خود ندارد بلکه شأنی از شئون آن است). همان: ۵۰-۵۱)

با توجه به تقریری که در این نوشتار از قانون علیت شد، به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بیان کرد که علیت یعنی تشآن، چون وقتی گفته می‌شود هر وجود محدودی به علت نیاز دارد به این معناست که معلول همان «وجود محدود» است و وقتی معلولی توسط علتی خلق یا ایجاد می‌شود دو فرض زیر متصور است:

- فرض ۱: فعلِ علت، ابداع وجود معلول باشد یعنی وجود جدیدی که قبلاً نبوده ابداع شده باشد.
- فرض ۲: فعلِ علت، محدود کردن باشد یعنی وجود جدیدی ابداع نشده باشد بلکه وجودی که قبلاً موجود بوده محدود شده است و معلول یعنی «وجود محدود» خلق، ظاهر و متجلی شده است.

فرض ۲ خود به دو فرض دیگر قابل تحلیل است و باید برای روشن شدن مسأله بررسی شوند:

فرض ۱-۲: وجود محدود شده وجودی در خارج از وجود علت و جدای از او باشد.

فرض ۲-۲: وجود محدود شده وجود خود علت باشد یا وجودی محاط در وجود علت باشد.

فرض ۱ نادرست است به دو دلیل:

دلیل اول: در مورد علت نخستین یعنی خداوند نشان دادن محال بودن این مطلب ساده‌تر است چون او همان وجود نامحدود است که جایی برای وجود دیگری باقی نگذاشته است و وجودی جدا و غیر از او، امکان تصور ندارد تا بخواهد ایجاد نشود. در مورد سایر علل هم به این صورت می‌توان بیان کرد که علت چون به خارج از وجود خودش دسترسی ندارد نمی‌تواند در خارج از خودش وجودی ایجاد کند. حوزه تأثیر گذاری هر موجودی حیطه وجودی خودش است و هر چقدر سعه وجودی بیشتری پیدا کند این حوزه وسیع‌تر می‌شود و لکن نکته‌ای که باید متذکر شد این است که دسترسی نداشتن به معنای ارتباط نداشتن نیست بلکه چون می‌تواند از خارج از خودش منفعل شود ارتباط با بیرون دارد.

دلیل دوم: محال است که عدم، وجود شود. پس ابداع وجودی که سابقه عدم دارد ممکن نیست.

از آن جا که فرض ۱ رد شد پس باید یکی از دو حالت فرض ۲ صحیح باشد. دلیل نادرستی فرض ۱-۲ را می‌توان مشابه دلیل اولی که در بررسی فرض ۱ بیان شد تکرار کرد یعنی درمورد خداوند، چون وجودی خارج و جدای از وجود او موجود نیست، این فرض محال است و در مورد سایر علل هم چون علت به خارج از وجود خودش دسترسی ندارد، نمی‌تواند در خارج از وجود خودش وجودی را محدود کند.

با توجه به توضیحات فوق درستی فرض ۲-۲ اثبات می‌شود پس خلق معلول توسط علت با حد زدن علت بر وجود خودش یا وجودی محاط در وجود خودش انجام می‌شود و معلول او وجودی جدای از او ندارد و وجود معلول محاط در وجود علت خود است به عبارت دیگر وجود معلول، محدود شده وجود علت، رقیقه وجود علت یا تعینی از تعینات او می‌باشد. از این مطالب نتیجه می‌شود که خلقت و علیت به معنای فیضان وجود یا صدور وجود نیست بلکه تعبیری مانند تشان، ظهور و تجلی برای آنها مناسب‌تر است. اگر هم از خلقت به ایجاد تعبیر شود اشتباه نیست چون ایجاد از وَجَد گرفته شده و قریب به همان معنای ظهور و تجلی است.

۷. نتیجه گیری

اگر به نظریه اصالت وجود به عنوان رکن اصلی حکمت متعالیه در مسائل مختلف به درستی توجه شود صورت بسیاری از مسأله‌ها تغییر خواهد کرد و به بسیاری از سوالات جواب‌های مناسب‌تری داده خواهد شد. کاری که

به نظر می‌رسد آن جوهری شایسته است انجام نشده و هنوز خیلی از مباحثی که در فلسفه مطرح می‌شود رنگ و بوی اصالت ماهیت دارد.

در این نوشتار سعی شد از نظریه اصالت وجود استفاده شود و تقریر دیگری برای قانون علیت بیان و اثبات شود که عبارت بود از این گزاره که «هر وجود محدودی به علت نیازمند به علت است». پیش از بیان این تقریر، بیان شد که تقریرهای مرسوم از قانون علیت به چه نحوی مطرح شده‌اند و بر هر کدام چه اشکالاتی وارد است. نشان داده شد مضاف بر اینکه بر تقریر مختار این نوشتار اشکالات وارد بر تقریرهای قبلی مثل همان گویی، تعیین نادرست یا نامناسب ملاک نیازمندی معلول بر اساس اصالت وجود و مشخص نشدن مصادیق قانون علیت وارد نیست، این تقریر مزایایی دارد که قابل توجه است. من جمله اینکه عکس نقیض این گزاره عبارت می‌شود از این گزاره که «موجودی که معلول نیست وجود نامحدودی دارد» و بنابراین با اثبات وجود خداوند به عنوان علت غیر معلول، نامحدود بودن وجود او نیز اثبات می‌شود.

نتیجه مهم دیگری که از این تقریر قانون علیت گرفته شد این است که از تحلیل آن نتیجه می‌شود حقیقت علیت و خلقت، تشآن است یعنی معلول وجودی غیر از وجود علت خود ندارد و شأنی از شئون یا تعینی از تعینات او هست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۱ ق). ترجمه و شرح/اشارات و تنبیهات، تهران: سروش.
- خادمی، عین الله. (۱۳۸۰). علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا، قم: بوستان کتاب.
- سوری، روح الله، گرجیان، محمد مهدی. (۱۳۹۶). بازگشت علیت به تشآن؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، سال پنجم، صفحات ۴۳-۶۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۸). *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۸). *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، ج ۲، قم: موسسه بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- وکیلی، محمد حسن. (۱۴۰۱). *خداشناسی (کتاب معلم)*، مشهد: موسسه خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی.

کاربرد منطق‌های ابداکشنی توصیفی در توسعه‌ی هوش مصنوعی

سید احمد میرصانعی

نامزد PhD منطقی فلسفی . دانشگاه تربیت مدرس

sa.mir@modares.ac.ir

چکیده

هوش مصنوعی (AI)، هم در ایجاد و هم در توسعه، متأثر از ایده‌های منطق‌های نمادین و به ویژه منطق فلسفی بوده است، و در کنار پیشرفت‌های روزافزون رویکرد پردازش زبان طبیعی (NLP)، رویکرد منطقی نیز نقشی اساسی در ایجاد و توسعه‌ی AI داشته است. یکی از جالب‌ترین رده‌های منطق‌های فلسفی که توسعه‌های مرتبه اول و نیز توصیفی آن‌ها در AI مورد توجه است، منطق‌های ابداکشنی است. در این پژوهش با استفاده از روش استنتاجی ترکیبی رزولوشنی-درختی سعی در معرفی و بهینه‌سازی الگوریتم‌های موجود با منطق‌های ابداکشنی توصیفی دارم که نتایج شگرفی در ابعاد پیاده‌سازی و کاهش پیچیدگی محاسباتی خواهد داشت.

واژگان کلیدی: منطق ابداکشنی توصیفی، هوش مصنوعی، گراف دانش، وب معنایی، روش رزولوشن-درختی

۱) ابداکشن و منطق ابداکشنی

پیرس استدلال را به سه نوع قیاس، استقراء و ابداکشن^۱ تقسیم‌بندی می‌کند (CP2.623, 1878). صورت منطقی استنتاج به تبیینی از منظر پیرس چنین است (Peirce(c), 1934):

۱) مجموعه‌ای از اطلاعات (واقعیات، مشاهدات، مفروضات و...) است.

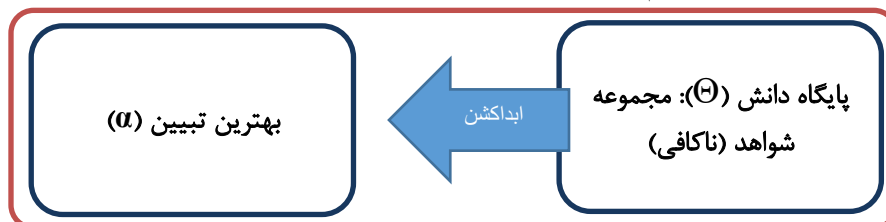
۲) I, H را تبیین می‌کند.

۳) نظریه دیگری نمی‌تواند به خوبی I, H را تبیین کند.

∴ احتمالاً H صادق است.

^۱. معادل‌های تخصصی گوناگونی به اعتبارهای گوناگون از جانب منطق‌دانان فارسی‌زبان برای استدلال Abduction پیشنهاد شده است که عبارتند از: «استدلال محتمل» و «فرض توضیحی» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱)، «قیاس محتمل» (خوانساری، ۱۷۶، ص ۳۲۳)، «استدلال به تبیینی» (نبوی، ۱۳۹۸، جلسه ۱۴)، «حدس» (نباتی، ۱۳۸۵، ص ۱۶-۱۷)، «استدلال از طریق بهترین تبیین» (فلاحی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵).

در فرآیندهای معرفتی، ابداکشن نوعی از استدلال‌های پس‌گرد (*Backward reasoning*) است که در آن به دنبال حل مسائلی هستیم که در آن‌ها یک پدیده‌ی خاص مانند Φ با نظریه‌ی موجود Θ تبیین‌پذیر نیست و نیاز به جستجوی تبیینی مانند α برای Φ داریم (میرصانعی، ۱۴۰۱، ص ۳۴۱):



در این نوع استدلال، پایگاه دانش ما شامل اطلاعات و شواهدی است که برای تبیین یک پدیده خاص کافی نیست، و برای یافتن نتیجه، به دنبال حدس زدن و یافتن بهترین تبیین هستیم که صدق با درجه احتمال بالایی داشته باشد. این درحالی است که در قیاس، پایگاه دانش ما شامل قوانینی کلی است که منتج به نتایجی قطعی و یقینی با درجه صدق صد در صدی است. در استقراء هم پایگاه دانش شامل مجموعه‌ای از مشاهدات خاص است که منتج به نتایجی با درجات احتمال گوناگون بسته شواهد می‌شود.

تکامل استدلال ابداکشنی با روندی پر شتاب با پیشرفت‌های منطق نمادین و به ویژه منطق فلسفی، علوم شناختی، فلسفه علم، علوم کامپیوتر، هوش مصنوعی و ... در هم تنیده شده و به عنوان یک روش خلاقانه‌ی حل مسائل پیچیده با الگوریتم‌های حدسی، جایگاه خاص و مهمی در تحقیق و توسعه‌ی AI پیدا کرده است. کاربردهای وسیع ابداکشن در سیستم‌های خبره‌ی تشخیص و عیب‌یابی، حدس‌ها و اکتشافات بزرگ علمی، تشخیص‌های پزشکی، برنامه‌نویسی‌های نوین رایانه‌ای، مدیریت و برنامه‌ریزی‌های هوشمند و ... مشهود است. هم‌پای با انواع گوناگون منطق‌های نمادین قیاسی و استقرائی، شاهد پیدایش و گسترش نظام‌های گوناگون منطق ابداکشنی هستیم که هم در بعد نحوی و نظریه برهانی و نیز معناشناسی و نظریه مدلی پیشرفت‌های شگرفی داشته‌اند که در ادامه به معرفی آن‌ها از منظرهای نظری و کاربردی در AI می‌پردازم.

۲) هوش مصنوعی و منطق ابداکشنی

هوش مصنوعی در کنار پیشرفت‌های روزافزون و پرشتاب رویکرد پردازش زبان طبیعی (NLP)، در رویکرد منطقی پیشرفت‌های شگرفی داشته است. بسیاری از دانشمندان AI به اهمیت و نقش کلیدی منطق در توسعه تحقیقات در حوزه‌های اصلی هوش مصنوعی تأکید داشته و برخی از آن‌ها حتی منطق را مهم‌ترین عامل در پیشرفت‌های راهبردی و اساسی هوش مصنوعی می‌دانند. تاریخچه‌ی پیدایش هوش مصنوعی نیز بر مبنای ایده‌ها

و نظریات فلاسفه و منطق‌دانان بزرگ (همچون آلن تورینگ^۱ (۱۹۵۰) و جان مک‌کارتی^۲ (یکی از پایه‌گذاران اصلی AI) و پاتریک هایز^۳ (۱۹۶۹)) و به ویژه قواعد و نظریات منطقی، خود گواهی بر این نقش کلیدی است. AI یک حرکت فکری است که از یک جستجوی ساده (query) تا رسیدن به دانش و معرفت جدید برآیندهای متنوع دارد. در پایین‌ترین سطح از یک لیست از واژگان یا اظهارات آغاز شده و با یک سیستم سلسله‌مراتبی در قالب XML و مدل‌های والد-فرزندی و گرافی بین افراد، مفاهیم و نسبت‌های موجود در یک دانش امتداد پیدا کرده و در قالب اصطلاح‌نامه‌های تخصصی، طرح‌واره‌های XML ای و پایگاه‌های داده نمود می‌یابد. در سطوح بالاتر، به مدل‌های مفهومی (و در قالب RDF و RDFS ها و زبان‌های آنولوژیک OWL) در بازنمایی دانش (KR) و ترسیم گراف‌های دانش می‌رسیم.

بالاترین سطح، نظریه‌ی منطقی است که با توسعه‌های گوناگون توصیفی (DL)، مرتبه اول (FOL)، مرتبه دوم و مراتب بالاتر انواع منطق‌های نمادین (شامل منطق‌های قیاسی کلاسیک، منطق‌های توسعه‌یافته و منطق‌های غیرکلاسیک، منطق‌های استقرائی و منطق ابداکشنی) و نیز رویکردهای ترکیبی سیستم‌های منطقی، نقش حیاتی در تحقیق و توسعه‌ی AI، بهینه‌سازی الگوریتم‌ها و کاهش پیچیدگی محاسباتی، و توسعه‌ی وب معنایی ایفا می‌کند. یکی از شواهد این مدعا، میزان مقالات و آثار منتشر شده در این حوزه‌ها با مطالعه‌ی موردی ژورنال‌های مشهور *JPL*^۴ و *JSL*^۵ در حوزه منطق از سال ۱۹۸۹ تا کنون است که عناوین اصلی معطوف به نظریه منطقی و نظریه محاسبه، حوزه‌های کاربردی، برنامه‌نویسی منطقی و ... مرتبط با شاخه‌های گوناگون منطق فلسفی است.

منطق ابداکشنی هم به عنوان ابزاری برای یافتن بهترین تبیین و ارائه‌ی تحلیل، هم مبنایی برای بازنمایی دانش و استنتاج خودکار و هم یک زبان برنامه‌نویسی منطقی سطح بالا، از هر دو منظر عمده‌ی AI، یعنی منظر NLP (و به ویژه در ابعاد یادگیری ماشین و یادگیری عمیق، شبیه‌سازی، و سیستم‌های تک-عاملی و چندعاملی) و منظر فرمال منطقی (شامل نظام‌های مختلف ابداکشنی، قواعد استنتاجی درختی و رزولوشنی، بهینه‌سازی الگوریتم‌ها، کاهش پیچیدگی محاسبات، گراف‌های دانش و ...)، نقش بسزایی در تحقیق و توسعه‌ی AI داشته است (Richmond, 2024). در این نوشتار، به طور خاص به رویکرد فرمال منطقی پرداخته خواهد شد.

(۳) منطق ابداکشنی توصیفی

^۱ Alan Mathison Turing

^۲ John McCarthy

^۳ Patrick J Hayes

^۴ The Journal of Philosophical Logic

^۵ The Journal of Symbolic Logic

منطق ابداکشی نمادین از زمان ارائه اولین نظام نمادین درختی و حساب رشته‌ای گزاره‌ای و مرتبه اول توسط مایر و پیری (Mayer & Pirri, 1993) و نیز در بعد قواعد ساختاری، با استفاده از ترکیب قواعد ساختاری منطق غیریکنوا (Gabbay, 1994) (Kraus, 1990) و استدلال‌های پویا (Bentham, 1990)، توسط آتوچا آلیسدا (Aliseda, 2003) پا به عرصه وجود گذاشت و طی حدود ۳ دهه گسترش وسیعی داشته است. در این میان، منطق ابداکشی توصیفی و منطق ابداکشی مرتبه اول (FOL) مورد توجه توسعه‌دهندگان AI برای حل مسائل ابداکشی و ارائه‌ی حدس‌های هوشمندانه قرار گرفته است.

اگر مجموعه تبیین‌های موجود ($\mathcal{K}$) را به عنوان پایگاه دانش و داده‌ی مشاهدتی ($\mathcal{O}$) را به عنوان پدیده‌ی شگفت‌آور جدید و یک کوئری در نظر بگیریم، مسأله ابداکشی در فضای AI به این صورت قابل طرح است: «چرا $\mathcal{O}$ از $\mathcal{K}$ نتیجه نمی‌شود؟» (چرا $\mathcal{K} \neq \mathcal{O}$ ؟). برای یافتن پاسخ، به دنبال تبیینی جدید ($\mathcal{H}$) باید باشیم که در اجتماع با مجموعه $\mathcal{K}$ ، بتواند پدیده‌ی $\mathcal{O}$ را تبیین کند: $\mathcal{K} \cup \mathcal{H} = \mathcal{O}$.

در این جا یک پرسش پیش می‌آید: برای این که این تبیین، «بهترین تبیین» باشد، چه شرایطی را باید برآورده سازد؟ پاسخ به این پرسش، اولاً بستگی به زمینه‌ای دارد که AI می‌خواهد از ابداکشن استفاده کند. مثلاً علیرغم گرایش بسیاری از منطق‌دانان به ارائه‌ی تبیین‌های حداقلی با در نظر گرفتن تیغ اُکام (قاعده‌ی صرفه‌جویی علمی) در جهت کمترین تعهدات نحوی و معنایی، در بسیاری از زمینه‌ها همچون سیستم‌های خبره‌ی تشخیص و عیب‌یابی، تشخیص پزشکی و درمان و ... نیازمند تبیین‌های حداکثری هستیم (برای مثال، ر.ک: Petasis et al., 2013). ثانیاً این که این تبیین بناست از چه لحاظی بهترین تبیین باشد: نحوی یا معنایی؟ از منظر نحوی، و با رویکرد حداقلی، بهترین تبیین، کوچک‌ترین راه حل به لحاظ نحوی و مثلاً طول فرمول است، و از منظر معنایی، و بارویکرد حداقلی، بهترین تبیین عبارت است از ضعیف‌ترین راه حل برای حل مسأله ابداکتیو مثلاً به لحاظ درجه صدق یا احتمال وقوع. ثالثاً، در منطق توصیفی، این تبیین بناست در TBox ارائه شود یا در ABox؟

اگر مسأله ابداکشی را به صورت دوتایی $\langle \mathcal{K}, \phi \rangle$ نشان دهیم که در آن، مجموعه تبیین‌های موجود ($\mathcal{K}$) حاصل اجتماع دو مجموعه‌ی TBox و ABox باشد ($\mathcal{K} : \{ \mathcal{T}, \mathcal{A} \}$)، و ϕ یک مفهوم و یا یک اظهار (Assertion) جدید غیرقابل تبیین با استفاده از $\mathcal{K}$ باشد، برای حل این مسأله، ماشین با رویکردی نحوی یا معنایی، و حداکثری یا حداقلی، دنبال یافتن مفهوم یا اظهاری است که در اجتماع با $\mathcal{T}$ یا $\mathcal{A}$ بتواند ϕ را تبیین کند.

در منطق ابداکشن توصیفی TBox - محور، به دنبال حل این مسأله هستیم که چرا یک مفهوم یا یک اندراج مفهومی خاص ($C \sqsubseteq D$) از $\mathcal{T}$ به دست نمی‌آید و پاسخ آن مفهومی خواهد بود که با افزوده شدن به $\mathcal{T}$ ، آن مفهوم را تعریف یا آن اندراج مفهومی را با استفاده از سیستم استنتاجی نتیجه می‌دهد. این منطق کاربرد وسیعی در ارائه

الگوریتم‌های حدسی در کشف روابط در مهندسی آنتولوژی‌ها دارد. اما در منطق ابداکشن توصیفی A-Box محور، به دنبال حل این مسأله هستیم که چرا یک مشاهده یا اظهار خاص جدید از $\mathcal{A}$ منتج نمی‌شود و پاسخ آن تبیینی خواهد بود که با افزوده شدن به $\mathcal{A}$ ، آن مشاهده را با استفاده از سیستم استنتاجی تبیین می‌کند. این منطق نیز کاربرد وسیعی در تشخیص وضعیت بیمار با استفاده از علائم (Pukancová & Homola, 2015)، تشخیص و عیب‌یابی رفتارهای سیستم‌های تولیدی صنعتی (Hubauer et al., 2011) و تشخیص و عیب‌یابی چندرسانه‌ای (Petasis et al., 2013) دارد.

برای مثال در ابداکشن توصیفی ABox - محور، اگر:

$\mathcal{A} = \{\text{Professor} \sqsubseteq \text{Scientist} \sqsubseteq \text{Academician}, \text{AssocProfessor} \sqsubseteq \text{Professor}\}$
و مشاهده $O = \{\text{jack} : \text{Academician}\}$ ، روشن است که $\mathcal{A} \not\models O$. حال اگر رویکرد ما نحوی حداقلی باشد، بهترین تبیین‌ها مثلاً فرضیات زیر خواهد بود:

$$\mathcal{H}_1 = \{\text{jack} : \text{Professor}\} ; \mathcal{H}_2 = \{\text{jack} : \text{Scientist}\} ; \mathcal{H}_3 = \{\text{jack} : \text{AssocProfessor}\}$$

از جهتی اگر رویکرد، معنایی حداقلی باشد، بهترین تبیین (ضعیف‌ترین ادعا)، فرضیه زیر خواهد بود:

$$\mathcal{H}_4 = \{\text{jack} : \text{Professor} \sqsubseteq \text{Scientist}\}$$

به دلیل گستردگی موضوع و پاره‌ای ملاحظات پیاده‌سازی، در این پژوهش منطق ابداکشن توصیفی A-Box - محور مدنظر قرار گرفت.

۴) سیستم استنتاجی درختی-رزولوشنی

در مباحث وب معنایی و پیاده‌سازی الگوریتم‌های حاصل از منطق‌های توصیفی، معمولاً روش‌های محاسباتی الگوریتمیک همچون روش درختی و رزولوشن مورد توجه قرار می‌گیرد. اولین سیستم درختی-رزولوشنی در منطق ابداکشن توصیفی A-Box محور، توسط کلارمن و همکاران معرفی شد که در آن با ترجمان منطق ابداکتیو مرتبه اول به توصیفی $\mathcal{ALC}$ و مجدداً ترجمه به FOL و پیاده‌سازی این الگوریتم، پایه‌های اولیه کاربرد منطق ابداکشنی در AI بنا نهاده شد (ر.ک: Klarmann et al., 2011). پس از آن، دوو و همکاران، این پیاده‌سازی را به آنتولوژی‌هایی با مقیاس بزرگ‌تر با استفاده از زبان‌های برنامه‌نویسی بسط دادند (Du et al., 2012).

هالانت و بریتز هم از یک حساب درختی دیگر برای ابداکشن ABox-محور بهره گرفتند، که البته در بعد پیاده‌سازی، بهینه‌سازی آن‌ها در حد یک حدس بود (Hallant & Britz, 2012). پوکانکوا و هومولا این حدس هالانت و بریتز را دنبال کرده و از سال ۲۰۱۶ تا کنون با تلفیق روش درختی و بهره‌گیری از استنتاج گر Pellet

(Sirin et. al, 2007) در نرم افزار Protégé و استفاده از درخت های مجموعه برخورد کمینه (MHS) ریترا^۱ (Reiter, 1987) سعی در توسعه ی این حساب درختی در توسیع های گوناگون منطق ALC و پیاده سازی و بهینه سازی الگوریتم های حاصله در پایگاه های دانش بزرگ گوناگون داشته اند که منتهی به الگوریتم AAA شده است که در حال توسعه و به کارگیری در AI است (Pukancová, J. ; Homola, M. 2016, 2017, 2018, 2020, 2023, 2024).

(۵) بحث و نتیجه گیری

هدف اصلی پوکانکوا و هامولا با استفاده از الگوریتم درختی MHS با استنتاج گر Pellet، بالا بردن قدرت بیانی حساب درختی در منطق $SHOIQ$ و نیز افزودن قابلیت پشتیبانی از مشاهدات چندتایی بود. هرچند هیچ تضمینی نبود که این روش تضمینی مبتنی بر Black Boxes تمام تبیین ها را بیابد و بهترین تبیین را پیشنهاد دهد. ضمن این که پیچیدگی محاسباتی این روش هم در سطح NP به دلیل فراخوانی مکرر الگوریتم درختی برای سنجش سازگاری بود. آن ها دو استراتژی حدسی سریع ولی ناتمام QXP (یافتن یک تبیین با سرعت بالا) و MXP (یافتن چند تبیین با سرعت بالا) را اضافه کردند که نتایج توسعه و پیاده سازی آن در پایگاه های گیت هاب^۲ و دانشگاه کمپیوس براتیسلاوا^۳ به صورت منبع باز منتشر و به روزرسانی شده است. ولی حتی این بهینه سازی هم با مشکلاتی همچون ناتمام بودن الگوریتم ها و محدودیت های محاسباتی رویکرد Black_Box-محور مواجه است؛ هرچند در بعضی از سیستم های تشخیص و عیب یابی می تواند کارا و مؤثر باشد.

یکی از ایده هایی که در طرح های پژوهشی «گراف دانش» (ششمین دوره طرح شهید احمدی روشن) و «بستر بومی وب معنایی» (هفتمین دوره طرح شهید احمدی روشن) عهده دار آن بودم، توسعه ی استنتاج گر ابداکشی و ساخت افزونه ی آن برای استفاده در یک نرم افزار آنتولوژی بومی تحت عنوان «بوم» با مشارکت برنامه نویسان و توسعه دهندگان نرم افزاری بود. در این راستا تلاش شد تا با ترکیب روش استنتاجی ترکیبی رزولوشنی-درختی کلارمن و همکاران (۲۰۱۱) با کارهای پوکانکوا و هامولا و همکاران، استنتاج گر ابداکشی بومی ساخته شده و در آنتولوژی های بزرگ و بومی پیاده سازی شود. نتایج نظری و پیاده سازی این طرح در آستانه ی انتشار است و یکی از مزایای آن، استفاده از رویکردهای غیر Black_Box-محور برای کاهش پیچیدگی محاسباتی و یافتن مسیرهای کوتاه تر و حذف مسیرهای غیر ضروری در جهت حل مسائل ابداکشی ABox-محور در حوزه وب معنایی و AI است.

¹. Reiter's Minimal Hitting Set

². <https://github.com/elratondesusi/DT>

³. <http://dai.fmph.uniba.sk/~pukancova/aaa/>

۶ منابع

- [۱] میرصانعی، سید احمد (۱۴۰۱)، «ا بداکشن گزینشی در انتخاب فرضیات و نسبت آن با استنتاج به تبیینی (IBE)»، فلسفه تحلیلی، ش. ۴۱، ص ۲۵-۳۴.
- [2] Hubauer, T., et. al (2011), "Empowering adaptive manufacturing with interactive diagnostics: A multi-agent approach", *Advances on Practical Applications of Agents and Multiagent Systems* p. 47-56.
- [3] Klarman, Szymon et. al (2011), "ABox Abduction in the Description Logic ALC", *Journal of Automated Reasoning*, Vol. 46, pages 43-80.
- [4] McCarthy, John; Patrick J Hayes (1969), "Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence", *Readings in Artificial Intelligence*, p. 431-450.
- [5] Peirce(v.7), C.S.(1958) .*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [6] Peirce, C.S.(1984), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington: Indiana University Press.
- [7] Petasis, G. et al (2013), "BOEMIE: Reasoning-based information extraction", *Proceedings of the 1st Workshop on Natural Language Processing and Automated Reasoning co-located (LPNMR 2013)*, p. 60-75.
- [8] Pukancová, J. (2018), "Direct approach to ABox abduction in description logics" Ph.D. thesis, Comenius University in Bratislava.
- [9] Pukancová, J.; Homola, M. (2015), "Abductive Reasoning with Description Logics: Use Case in Medical Diagnosis", *DL 2015*.
- [10] Pukancová, J.; Homola, M. (2016), "Tableau-Based ABox Abduction for Description Logics: Preliminary Report.", *DL 2017*.
- [11] Pukancová, J.; Homola, M. (2020), "The AAA ABox Abduction Solver: System Description", *KI-Künstliche Intelligenz*, Vol.34, Issue 4, p. 517-522.
- [12] Pukancová, J.; Homola, M. et. al (2022), "Hybrid MHS-MXP ABox Abduction Solver: First Empirical Results", *DL 2022*.
- [13] Pukancová, J.; Homola, M. et. al (2023), "Merge, explain, iterate: A combination of MHS and MXP in an ABox abduction solver", *Logics in Artificial Intelligence*, p.338-352.
- [14] Reiter, R. (1987), "A theory of diagnosis from first principles". *Artif. Intell.* 32(1), 57-95
- [15] Richmond, Thomason (2024), "Logic-Based Artificial Intelligence", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Eds.).
- [16] Sirin, E., et al (2007), "Pellet: A practical OWL-DL reasoner", *Web Semantics: science, services and agents on the World Wide Web* 5(2), p. 51-53.

خوانش معرفت‌شناختی از انحرافِ ثئی‌تتوس

کیهان حریری

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

K.Hariri@mail.sbu.ac.ir

Keyhan.Hariri2000@gmail.com

چکیده

قطعه انحرافی ثئی‌تتوس (172c-177c) غالباً به عنوان نظریه «گریز» افلاطون از این جهان فهمیده شده. اغلب مفسران توجهی به بستر محاوره نکرده و این/انحراف را به صورت اثری مجزا در نظر گرفته و تفسیر کرده‌اند که افلاطون در آن به مذمت این جهان می‌پردازد و سعادت را «گریز» از این جهان می‌داند. من در این مقاله استدلال می‌کنم که این خوانش از افلاطون صحیح نیست. برای این کار، بر بستر محاوره، استدلال می‌کنم که/انحراف نه تقابل زندگی الهی و انسانی، که تقابل حقیقت الهی و انسانی است و مسئله/انحراف تنها معرفت‌شناختی است و نه چیزی بیشتر.

کلمات کلیدی: افلاطون، ثئی‌تتوس، انحراف

مقدمه

افلاطون در انحراف^۱ ثئی‌تتوس (172c-177d) بیان می‌کند فیلسوف کسی است که راه آگورا^۲ را نمی‌داند (173c8-d1)، قانون و مصوبات^۳ گفته (عرفی) و نوشته را نمی‌بیند و نمی‌شنود (3-173d2) و از این جهان می‌گریزد تا در حد توان بشر به خدا تشبه جوید (2-176b1). نخستین مسئله این است که هم افلاطون اطلاعات

^۱ πάρεργα این عنوانی است که خود افلاطون برای این بخش برگزیده (177b8). از آنجاکه اسم خاص است، در تمام متن آن را/یتالیک نقل می‌کنم.

^۲ ἀγορά

^۳ ψηφίσματα

بسیار وسیعی در مورد قوانین نانوشته داشت^۱، هم سقراط «خرمگس آگورای آتن»^۲ بود. عدم اشتغال فیلسوف به امور سیاسی نیز سخنی نیست که با گفتار و کردار سقراط و افلاطون هماهنگ باشد. بنابر اظهار رو^۳ «سقراط در تضاد آشکار با فیلسوف است» (1993: 78). آیا سقراط و افلاطون فیلسوف نیستند؟

مسئله بعدی/انحراف ارتباط آن با باقی ثنای تتوس است. /انحراف خطابه‌ای طولانی از سقراط است که در آن طریق فلاسفه و خطیبان مقابل یکدیگر است. طبق تفاسیر مرسوم/انحراف نمایانگر تقابل «زیست» فلسفی و انسانی است که در نهایت، فیلسوف غایت انسان را گریز^۴ از این جهان به آن جهان می‌داند.^۵ ارتباط این سخنان با باقی محاوره مشخص نیست. غالب مفسرین بدین مسئله توجه نکرده‌اند و شروحنی که به تفسیر/انحراف پرداخته‌اند هم جدابودگی آن را از باقی محاوره پیش فرض گرفته‌اند. مفسرین کوشیده‌اند/انحراف را به واسطه دیگر محاورات بفهمند نه در خود متن ثنای تتوس^۶. رایل/انحراف را «کاملاً بی‌جا» می‌داند (1966: 158). اما این سخن در حالی گفته شده که افلاطون خود اشاره می‌کند این مباحث «برآمده از بحث» (λόγος ... ἐκ λόγου, 172b8) است. لذا نمی‌توانیم به راحتی/انحراف را جدا از محاوره تفسیر کنیم.

پس در اینجا با دو مسئله روبرویم: ۱- ارتباط فیلسوف/انحراف با زندگی سقراط و افلاطون چیست؟ ۲- /انحراف چه ارتباطی با باقی ثنای تتوس دارد؟ من استدلال می‌کنم/انحراف کاملاً متناظر با مباحث ثنای تتوس است؛ یعنی بدیلی معرفت‌شناختی برای نظریه پروتاگوراس است و مقصود افلاطون از/انحراف نه گریز از این جهان به آن جهان، بلکه گریز از معرفت این جهانی به سوی معرفت الهی است. مسئله افلاطون در ثنای تتوس «معرفت» است و/انحراف نیز پیرامون همین موضوع سخن می‌راند. برای اثبات این ادعا و پاسخ به دو پرسش مطرح شده باید به بررسی ثنای تتوس و/انحراف بپردازیم.^۷

۱- انسان‌معیاری پروتاگوراس

^۱ نک: leg. I.637b7-e7.

^۲ تعبیر از چمپلیک است (2008: 143).

^۳ Rachel Rue

^۴ φυγή

^۵ ایدودروس اسکندرانی از نخستین کسانی است که نظریه گریز را مطرح کرده است (According to Torri, 2019: 233)

^۶ برای مثال، آلکینوس در راهنمای افلاطون‌گرایی این قطعه را بر اساس جمهوری و فایدون تفسیر کرده است (Alcinous: 28.1-2).

^۷ ویمک توصیف خوبی از نظر مفسرین پیش از خود آورده است (1985: n. 3). برای تحقیقات جدیدتر پیرامون/انحراف نک: MacIsaac, 2020: n. 2.

ثئی-تئوس محاوره‌ای است دربارهٔ معرفت که در آن نظریاتی معرفت‌شناختی مطرح می‌شود. نخستین نظریه‌ها انسان‌معیاری پروتاگوراس^۱ است. این نظریه با سه انتقاد از سوی سقراط مواجه می‌شود و /نحراف/ میان انتقاد دوم و سوم قرار دارد.^۲ پاسخ نخستین ثئی-تئوس به «معرفت چیست؟» نظریهٔ پروتاگوراس است: ادراک^۳ (151e2-3). ماهیت چیزها برای هر فرد ادراکاتی است که بر او پدیدار می‌شود^۴ و به نظر می‌آید^۵. البته باید توجه کرد ادراک منحصر به ادراک حسی نیست و عقاید نیز ادراک محسوب می‌شود^۶. برای پروتاگوراس ادراک اساساً نمی‌تواند کاذب باشد؛ زیرا هر ادراک برای مُدرکش صادق است (160c7-8). پس اگر هر اعتقادی صادق است، چرا پروتاگوراس خود را حکیمی می‌داند که تدریس می‌کند؟ (161d3-e3). پاسخ پروتاگوراس این است که گرچه هر عقیده‌ای صادق است، اما برخی عقاید از دیگری «بتر»^۷ است (167b3-4). معیار حکیم برای تشخیص بهتر از بدتر «شهر»^۸ است. خطیب دانای پروتاگوراسی کسی است که عقاید بد را با عقاید بهتر جایگزین کند و عقاید مفید^۹ را «عادلانه»^{۱۰} بنمایاند (167c2-7). ملاک عدالت در اینجا انسان است. در این نگاه انسان است که خوب‌وبد را تعیین می‌کند و حکیم برای شناخت خوب‌وبد باید به شهر بنگرد و با شناخت شهر به معرفت دست‌یابد^{۱۱}. افلاطون در /نحراف/ با این نظر مخالفت می‌کند و معیار حکمت را نه انسان، که خدا می‌داند.

۲- /نحراف/: خدامعیاری به‌عنوان بدیل انسان‌معیاری پروتاگوراس

افلاطون بیان می‌کند فیلسوف آزاد^{۱۲} است اما خطیب بنده^{۱۳} (172c9-d2). خطیب بنده قوانینی است که دادگاه تعیین می‌کند و خطیب را محدود می‌سازد. ملاک حقیقت برای خطیب «انسان» است اما مرجع فیلسوف انسان نیست و این عامل آزادی‌اوست. فیلسوف از قوانین و مصوبات آگاهی ندارد. مصوبات ترجمهٔ *پسفیسماتا*^{۱۴}،

^۱ آنچه در اینجا به پروتاگوراس نسبت می‌دهم، روایت افلاطون از پروتاگوراس است نه پروتاگوراس تاریخی. چنانکه کورنفورد نیز معتقد است /نحراف/ نقد پروتاگوراس تاریخی نیست (2003: 83).

^۲ Rue, 1993: 72.

^۳ αἴσθησις

^۴ φαίνεται

^۵ δοκεῖ

^۶ Rue, 1993: 73.

^۷ βελτίων

^۸ πόλις

^۹ χρηστός

^{۱۰} δίκαιος

^{۱۱} نک: Pro. 323c3-328d2.

^{۱۲} ἑλεύτερος؛ همچنین نک: Soph. 253c6-9.

^{۱۳} οἰκέτης

^{۱۴} ψηφίσματα (Thea. 173d3).

به معنی رأی اکثریت است. مخالفت افلاطون با دموکراسی نیز بر سر آن است که در دموکراسی مرجعیت قانون «انسان» است. فیلسوف از آگورا و پسیسماتی آن گریزان است و برای کشف حقیقت به آسمان می‌نگرد.^۱ این تقابل، نه تقابل زندگی نظری و عملی، که تقابل حقیقت انسانی و الهی است. نیازی نیست فیلسوف از زندگی عملی کناره گیرد.^۲ سقراط و افلاطون نه از زندگی عملی کناره جستند، نه طرفدار چنین آموزه‌ای‌اند.

سقراط در ابتدای محاوره علاقه خود به آتن را بیشتر از سیرنه می‌داند (143d1-6). او از نسب ثنای تتوس می‌پرسد و پدرش را بجا می‌آورد (144b-c)^۳ و در انتهای محاوره به ایوان شاهی^۴ می‌رود (210d2). اما این‌ها دقیقاً صفاتی بود که فیلسوف طبق نظریه گریز از آن‌ها فراری است. فیلسوف از شهر می‌گریزد، نسب افراد را بچیزی نمی‌گیرد (175a5-7)، حتی نمی‌داند همسایه‌اش انسان است یا حیوان (174b1-3) و راه دادگاه^۵ و مجلس^۶ را نمی‌داند (173d1-2). این اختلافات به حدی رسید که فریدلندر بیان کرد «فیلسوف» در *انحراف* کاریکاتور است و فیلسوف مطرح شده نگاه مردمان به فیلسوف است (1969: 172). ویمک (1985: 483-4) همین نظر را پذیرفت و سقراط را بی‌شبهت با فیلسوف دانست.^۷ پذیرش این امر سخت است که افلاطون با آریستوفانس در تمسخر فیلسوف همگام شده باشد. کورنفورد معتقد است *انحراف* پیش‌نمایش فلسفه کلیون است که در آن ثروت و نژاد تقبیح می‌شود (2003: 88). راسل *انحراف* را تصویری از فیلسوف می‌داند که باید آن را اغراق‌پنداریم (2004: 244). تمام این تفاسیر بنابر توجیهات معنایی است نه متنی. هیچ قرینه‌ای برای اثبات این امر نداریم که فیلسوف *انحراف* تلقی سیاستمداران از فیلسوف است. اما اگر *انحراف* را در بسترش، یعنی در متن *ثنای تتوس* بفهمیم، آن را بدیلی برای نظریه پروتاگوراس می‌یابیم نه چیزی بیشتر. ما در اینجا با دو الگوی^۸ انسانی و الهی حقیقت مواجهیم (176e3-4) که در محاورات افلاطون مفهوم غربی نیست.^۹ تقابل خطیب و فیلسوف نیز الگویی پربسامد در آثار افلاطون است.^{۱۰} در الگوی انسانی، حقیقت صرف قانون شهر است و پشتوانه قرارداد انسان‌ها. در این نگاه حقیقت نسبی است و غیر جاودانه؛ «عدالت» همان چیزی است که قانون تصریح کند. این نگاه تراسوماخوس (Rep. I.338c1-2) و بی‌خدا (Leg. X.889e3-890a9) است. پروتاگوراس حامی

^۱ چنان‌که در جمهوری فیلسوف همانند ناخدایی است که به ستاره‌ها می‌نگرد اما دیگران او را بی‌فایده می‌دانند (Rep. VI.488d3-7).

^۲ Cornford, 2003: 88.

^۳ Rue, 1993: 79.

^۴ στοά βασιλείος

^۵ δικαστήριον

^۶ βουλευτήριον

^۷ چمپلیک (2008: 143) و مک‌ایزاک (2020: 13, 19) از آن پشتیبانی کرده‌اند.

^۸ παραδείγματα

^۹ برای مثال، Leg. IV.715e7-716b7. این تقابل مضمونی رایج در فرهنگ یونان است. نک: Soph, OT. 863-72; Ant. 446-70; Emped, DK. B135.

^{۱۰} برای مثال، Rep. II.360e1-362c8; Gor. 484c3-d1.

الگوی انسانی است و افلاطون، به عنوان فیلسوف، در مقابل آن می ایستد. حکیم پروتاگوراسی دانای قوانین انسانی است اما حکیم افلاطونی به لوگوس جاودانه و الهی علم دارد. عدالتی که افلاطون در پی آن است ماهیت حقیقی عدالت است. پس گریز به سوی «آنجا» نه به معنای فرار از دنیا و کناره گیری از این جهان، بلکه به معنای ملاک قرار دادن «آنجا» برای حقیقت است. حکیم افلاطونی به حقیقتی باور دارد که معیارش نه مردمان، بلکه خدایان اند. چنان که چمپلیک بیان می کند «سقراط در / انحراف تلاش می کند تا نظریه معیار بودن انسان را با معرفی خدایی که به هیچ وجهی ظالم نیست و تا حد ممکن عادل است، براندازد. ... سقراط به وضوح چنین خدای عادل را به عنوان معیار عدالت و خوبی معرفی می کند» (Tschemplik, 2008: 145). فیلسوف «در جستجوی ماهیت حقیقی اشیاست» (Thea. 174a1-2). این چیزی نیست که بتوان با حکمت پروتاگوراسی آن را یافت. حقیقت برای افلاطون نه فقط مجموعه قراردادهای، که ماهیتی مستقل است.^۱ فیلسوف می تواند بدون شناخت دادگاه ها و قوانینش به عدالت پی ببرد.^۲ کورنفورد به درستی اشاره کرده که استدلال / انحراف مشابه استدلال های جمهوری است که شامل مباحثی پیرامون مثل به عنوان معرفت حقیقی است (2003: 89).

در نظام فلسفی افلاطون ارتباط بین معرفت و فضیلت بسیار بحث برانگیز است. اگر بتوان نشان داد که ارتباطی مستقیم میان معرفت و فضیلت وجود دارد، می توان از / انحراف یک خوانش اخلاقی نیز ارائه کرد: معرفت انسانی به فضایل انسانی منجر می شود؛ فضایی همچون تبار، پیروزی در دادگاه ها و امثال آن. اما سعادت حقیقی در اخذ فضایل الهی است که تنها راه کسب آن کسب معرفت الهی است. فضیلت انسانی در چشم فیلسوف ارجی ندارد؛ زیرا ملاکی حقیقی ندارد. سعادت برای فیلسوف تشبه به خدا^۳ است؛ یعنی تشبه به عادل^۴ و مقدس^۵ بودن (-176b1 2). نمی توان به سادگی تبیین کرد که فیلسوف کناره گیر چگونه قرار است عادل شود.^۶ ایتائو معتقد است تشبه به خدا یعنی رعایت عدالت در انتقال حکمت. عدالت فضیلتی انتزاعی نیست؛ «زیرا تشبه به خدایی که به اعمال انضمامی ترجمه نشود بی معناست» (Itao, 2023: 43). لذا عدالت ایجاب می کند به نیازمندان دانش کمک کنیم، نه اینکه

^۱ Barker, 1976: 459-60.

^۲ براون اشاره می کند / انحراف فرصتی برای سقراط است تا «استانداردهای عینی عدالت» را در مقابل پروتاگوراس طرح کند (براساس Plato, 2014: 130).

^۳ ὁμοίωσις θεῷ

^۴ δίκαιος

^۵ ὁσος

^۶ زوکو معتقد است فیلسوف از این دنیا می گریزد اما نه به خاطر عدم علاقه به امور انسانی، بلکه به دلیل اینکه امور انسانی بر پایه «تأمل عقلانی و فضیلت انسان آزاد» نیست (2017: 950). فن به خوبی اشاره می کند «عدالت» در نسبت با دیگری است و با تأمل نظری بی ارتباط (2021: 97, 105). او مثال دیگری از فایده دوس می آورد که در آن «الهی شدن» روشی کاملاً غیرنظری دارد (Ibid: 101-2). دامبروفسکی نیز / انحراف را به عنوان «جایگزینی ارزش های الهی به جای نسبی گرایی پروتاگوراسی» می داند (2005: 102). راسل گریز از شر جهان را به معنای پرداختن به عدالت می داند نه فرار از جهان (2004: 255). آرمسترانگ نیز بیان می کند گریز از این جهان به معنای بی اعتباری اش نیست (2004: 171).

بگریزیم (Ibid: 43). آرمسترانگ معتقد است تشبیه‌به‌خدا به‌این معنا نیست که همانند خدا عادل شویم؛ بلکه معیار عدالت‌مان را الهی کنیم نه انسانی (2004: 181). فن نیز به‌خوبی بیان می‌کند گریز یعنی معیار فعالیت‌مان، فارغ از عملی و نظری، از جهان الهی برگرفته‌شود نه از جهان انسانی (2021: 93). پرادو بیان می‌کند عدم کمال «اینجا» دلیلی برای محکومیتش نیست؛ بلکه فیلسوف باید با تقلید از هارمونی الهی به‌اصلاح این جهان بیاندیشد (2003: 44, 50). این نظری است که دامبروفسکی نیز از آن پشتیبانی می‌کند (2005: 97-8) توری نیز با استفاده از تفسیری ناشناخته از ثئی‌تئوس به‌بررسی *انحراف* می‌پردازد و نشان می‌دهد زندگی نظری به سعادت نمی‌انجامد؛ زیرا عدالت «ماهیت اجتماعی الگوی الهی را آشکار می‌کند؛ چون که بر حضور دیگران متکی است» (2019: 244). او در مقاله دیگری گریز را می‌پذیرد اما آن را تنها بخشی از فرآیند تشبیه‌به‌خدا می‌داند؛ بازگشت بدین جهان برای فیلسوف ضروری است (Torri, 2024: 26).

نتیجه‌گیری

تمام تفاسیری که فیلسوف *انحراف* را کاریکاتور می‌دانند بدین خاطر مطرح می‌شوند که فیلسوف طرح‌شده از لحاظ «زندگی» شباهتی به سقراط و افلاطون ندارد. این کاملاً درست است، و شواهد متقنی برای آن ارائه شده. افلاطون بارها به‌ارتباط زندگی عملی و نظری تأکید کرده‌است. من معتقدم اگر فیلسوف *انحراف* را در بستر ثئی‌تئوس ببینیم و تقابل او را با خطیب نه در تقابل زندگی نظری و عملی، بلکه تقابل حقیقت الهی و انسانی بدانیم، فیلسوف طرح‌شده هیچ تفاوتی با سقراط و افلاطون نخواهد داشت و به سردرگمی‌هایی که مفسران درگیرش شدند، دچار نمی‌شویم. افلاطون در *انحراف* توصیه‌ای به انزوای فیلسوف نمی‌کند. فیلسوف برتر به دنبال حقیقتی الهی است؛ حقیقتی که معیارش خداست نه انسان. جستجوی این حقیقت هیچ تعارضی با زیست عملی فیلسوف ندارد.

References

- Alcinous. (1993). *The Handbook of Platonism*. (J. Dillon, Trans., Introduction & Commentary). Oxford University Press.
- Armstrong, J. M. (2004). After the ascent: Plato on becoming like god. In D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 171-184). Oxford University Press
- Barker, A. (1976). "The digression in the 'Theaetetus'". *Journal of the history of philosophy*. 14, 4. 457-462.
- Cornford, F. M. (Trans. & Comm.). (2003). *Plato's theory of knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. Dover Publications. (Original work published 1957)

- Dombrowski, D. A. (2005). *A Platonic philosophy of religion: A process perspective*. State University of New York
- Diels, H., & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (9th ed., Vol. 1). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Fan, L. (2021). Nature and divinity in the notion of godlikeness. In B. M. Sattler & U. Coope (Eds.), *Ancient Ethics and the Natural World* (pp. 90–106). Cambridge University Press.
- Friedländer, P. (1969). *Plato: The dialogues, second and third periods* (H. Meyerhoff, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1960)
- Itao, A. D. S. (2023). Homoiōsis Theōi; Plato's ultimate educational aim. *Problemos*, 104, 36-46.
- MacIsaac, D. G. (2020). The Role of the Digression on the Man of the Law Courts and the Philosopher (172b-177c) in the Argument of *Theaetetus*. *Dionysius*, 38, 8-21
- Plato. (2015). *Laws 1 & 2* (S. S. Meyer, Trans., Introduction & Commentary). Oxford University Press.
- Plato. (2014). *Theaetetus* (J. McDowell, Trans.; L. Brown, Introduction & Notes). Oxford University Press. (Original work published 1973)
- Plato. (2008). *Laws 10*. (R. Mayhew, Trans. & Commentary). Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper, Ed.; D. S. Hutchinson, Associate Ed.). Hackett Publishing.
- Pradeau, J.-F. (2003). L'assimilation au Dieu. In J. Laurent (Ed.), *Le dieux de Platon* (41-52). Presses universitaires de Caen.
- Ross, D. (1951). *Plato's theory of ideas*. Oxford University Press.
- Rue, R. (1993). The philosopher in flight: The digression (172c-177c) in Plato's *Theaetetus*. In C. C. Taylor (Ed.), *Oxford studies in ancient philosophy: Volume XI* (pp. 71-100). Oxford University Press.
- Russel, D. C. (2004). Virtue as "likeness to god" in Plato and Seneca. *Journal of the History of Philosophy*, 42(3), 241-260.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge University Press.
- Sophocles. (2003). *Theban plays* (P. Meineck & P. Woodruff, Trans.). Hackett Publishing Company.
- Torri, P. (2024). Assimilation to god and practical life from Plato to Plotinus. In J. Leemans, G. Roskam, & P. Van Deun (Eds.), *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature* (pp. 19-57). Brill
- Torri, P. (2019). The *telos* of assimilation to god and the conflict between *theoria* and *praxis* in Plato and the Middle Platonists. In M. Bonazzi, A. Ulacco, & F. Forcignanò (Eds.), *Thinking, knowing, acting: Epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism* (pp. 228-250). Brill.
- Tschemplik, A. (2008). *Knowledge and self-knowledge in Plato's Theaetetus*. Lexington Books.
- Waymack, M. H. (1985). The *Theaetetus* 172c-177c: A reading of the philosopher in court. *The Southern Journal of Philosophy*, 23(4), 481-489.
- Zovko, M.-É. (2017). Worldly and otherworldly virtue: Likeness to god as educational ideal in Plato, Plotinus, and today. *Educational Philosophy and Theory*, 50(6–7), 586–596.

نگاهی به استدلال انسان معلق در فضای ابن سینا

فاطمه سلطانیه

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

mahdieh761897@gmail.com

چکیده:

استدلال «انسان معلق در فضا» یکی از براهینی است که توسط ابن سینا در مورد نفس انسانی، اقامه شده است. او بارها در آثار مختلفش این استدلال را مطرح می‌کند. «انسان معلق در فضا» همواره مورد توجه اندیشمندان پس از ابن سینا قرار گرفته و تا به امروز بحث‌ها و ابهامات متعددی در مورد آن به وجود آمده است، در پژوهش پیش‌رو ما به بررسی این بحث‌ها می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: استدلال انسان معلق در فضا، ابن سینا، نفس، خودآگاهی.

مقدمه

ایده اصلی ابن سینا در انسان معلق بدین شرح است: اگر هر کدام از انسان‌ها، خود را در حالتی فرض کند که ناگهان خلق شده است، و این خلق کامل و بدون عیب است، اما در حالتی است که چشمش نمی‌بیند، کاملاً معلق در هوا یا خلأ است، به‌طوری‌که غلظت هوا با او تماسی ندارد، همچنین اعضای او از هم باز هستند و یکدیگر را لمس نمی‌کنند، آنگاه تأمل کند که آیا وجود خودش را تصدیق می‌کند، شکی نمی‌یابد در اینکه خودش برای خود موجود است و در همان حال به هیچ یک از اعضاء بیرونی و درونی خود و همچنین اشیا بیرونی آگاهی ندارد... (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳).

این برهان ۷ بار در آثار مختلف شیخ‌الرئیس آمده است، از جمله:

- ✓ طبیعیات شفاء، مقاله اول، فصل اول (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳)
- ✓ طبیعیات شفاء، مقاله پنجم، فصل هفتم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۴)
- ✓ اشارات و تنبیهات، نمط سوم، فصل اول (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰)
- ✓ المباحثات، مباحثه سوم (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۵۸)
- ✓ رساله اضحویه، فصل چهارم (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۲۸)

✓ رساله فی النفس و بقائها و معادها، رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، فصل اول (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۴-۱۸۳)

✓ الحکمت المشرقیه (ابن سینا، ۱۹۹۳: ۱۳۵-۱۳۶)

استدلال انسان معلق در فضا محل بحث‌های گوناگون قرار گرفت و نقدها و نظرات مختلفی درمورد آن بیان شد. در این پژوهش به بررسی این نظرات می‌پردازیم:

پژوهش‌های فارسی

در بین پژوهش‌های فارسی صورت گرفته درمورد موضوع انسان معلق در فضا، آثار مختلف از جهات مختلفی این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند که شرح آن‌ها در زیر می‌آید:

○ بررسی تطبیقی انسان معلق در فضا با سایر نظریات مشابه:

■ انسان معلق در فضا و کوگیتو دکارت: یکی از نظریات مشابه با انسان معلق در فضا، کوگیتو

دکارت است، از این‌رو محققان فراوانی این دو نظریه را با هم مقایسه کرده‌اند:

✓ شیروانی (۱۴۰۱)، تقریر جدید سوئین‌برن از کوگیتو دکارت را مطرح می‌کند و با بررسی انسان معلق در فضا و الهام از آن تلاش می‌کند که برهانی جدید از اصالت نفس ارائه دهد که اشکالات کوگیتو دکارتی را نداشته باشد.

✓ زلفی، امری و میرزایی (۱۳۹۶) نتیجه‌گیری می‌کنند که از منظر شیخ، نفس حقیقتی مجرد است که به بدن تعلق تدبیری دارد و در یکدیگر تاثیر متقابل دارند و به یکدیگر وابسته‌اند. درحالی‌که در اندیشه دکارت این دو جوهر کاملاً از هم مستقل هستند.

✓ شاقول (۱۳۸۶)، شباهت این دو نظریه را در تنبه در انسان می‌پذیرد، اما این شباهت را صرفاً ظاهری می‌داند.

✓ اسفندیاری (۱۳۸۹)، براین باور است که هر دو این براهین تجرد نفس از بدن را نتیجه می‌گیرند و نه تنها از جهات مابعدالطبیعی، بلکه از جهات روانشناختی نیز قرابت زیادی با یکدیگر دارند.

✓ ساجدی (۱۳۸۳) بیان می‌کند که این دو نظریه از نظر علل و مبادی بسیار شبیه هم هستند و هر دو فیلسوف در نهایت قائل به تمایز و استقلال دو جوهر نفس و بدن می‌باشند.

- **انسان معلق در فضا از دیدگاه ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی:** بالادست (۱۳۹۷) بیان می- دارد که برهان انسان معلق به دلیل تنبیهی بودن اش بر علم حضوری اتکا دارد و علم حضوری نزد ابن سینا و خواجه نصیر به دلیل تفاوت در مبانی هستی‌شناسانه‌شان، متفاوت است.
- **انسان معلق در فضا و نظریه زامبی فلسفی دیوید چالمرز:** دیمیادی (۱۳۹۸) معتقد است که این دو نظریه هر دو در، آزمایش فکری بودن، رسیدن به اثبات امری غیرمادی و تقابل با مادی‌گرایان، به هم شبیه هستند، اما در نوع زمینه فلسفی (فلسفه ذهن نزد چالمرز و فلسفه مشایی - ارسطویی نزد ابن سینا)، و در میزان بداهت با یکدیگر متفاوت‌اند.
- **بررسی منطقی انسان معلق در فضا:** سعیدی‌مهر و خادم‌زاده (۱۳۸۸)، علت اختلاف بر سر ایده انسان معلق را به دلیل نگاه کردن از دریچه منطق ارسطویی به آن است. اما اگر این ایده در قالب آزمایش‌های فکری مطرح شود و مدل پیشنهادی سورنسن جهت صورت‌بندی منطقی آزمایش‌های فکری درمورد آن اعمال شود، تحلیل این ایده به شکل بهتری صورت خواهد پذیرفت.
- **انسان معلق در فضا و خودآگاهی:** از نظر بسیاری از محققین برهان انسان معلق ارتباط وثیقی با بحث خودآگاهی دارد، بدین جهت از این منظر به این برهان پرداخته‌اند.
- ✓ تقوی (۱۴۰۰: ۳۷)، بیان می‌دارد که انسان معلق در فضا، تمثیلی از بحث خودآگاهی، در فلسفه ابن سینا است.
- ✓ دیباجی و بارانی (۱۳۹۸)، بر این باورند که ابن سینا در این برهان، از طریق خودآگاهی و علم به خود، وجود و حتی تجرد نفس را اثبات کرده است.
- ✓ زکی‌فر و زمانیا (۱۳۹۸)، به طور ویژه به بحث خودآگاهی در فلسفه ابن سینا و بخصوص در برهان انسان معلق در فضا می‌پردازند و از نقش ویژه مبادی عالیه در فرایند خودآگاهی در فلسفه سینوی سخن می‌گویند.
- ✓ اسحاقی‌نسب و زمانیا (۱۳۹۴)، معتقدند خودآگاهی نقش ویژه‌ای در این برهان دارد و ارتباط مهمی با مبانی هستی‌شناختی ابن سینا، یعنی تمایز وجود از ماهیت، دارد.
- **انسان معلق در فضا و آزمایش‌های فکری:** به عقیده برخی، ایده انسان معلق در فضا ابن سینا شباهت فراوانی با آزمایش‌های فکری دارد، به همین خاطر از این جهت به این مسئله پرداخته‌اند.
- ✓ شاددل و ایمان‌پور (۱۴۰۰)، انسان معلق در فضا ابن سینا را شبیه به آزمایش‌های فکری‌ای مثل استدلال سوئین‌برن بر انسجام شخص مجرد می‌دانند.

✓ حسینی (۱۴۰۰)، معتقد است نظری که ابن‌سینا در انسان معلق در فضا مطرح می‌کند، از جهاتی مثل کاربرد شهود در فلسفه، شبیه به نظرات فلاسفه آزمایشگر است.

✓ صادقی (۱۳۹۸)، انسان معلق در فضا ابن‌سینا را مصداق اتمّ آزمایش فکری نزد فلاسفه مسلمان می‌داند.

✓ آهنگی و انواری (۱۳۹۰)، بیان می‌دارند که از آنجایی که یکی از ویژگی‌های آزمایش‌های فکری، غیرقابل تحقق بودن و غیرتجربی بودن است، برهان انسان معلق آزمایش فکری نیست، زیرا امکان تحقق عملی دارد.

○ نقد انسان معلق در فضا: جعفری‌ولنی و مولاپناه (۱۴۰۰) بیان می‌دارند که نمی‌توان از انسان معلق در فضا به این رسید که او علم حضوری به خود دارد و «می‌داند که هست»، بلکه صرفاً می‌توان به این نتیجه رسید که انسان معلق در فضا «هست».

پژوهش‌های انگلیس

پژوهش‌های انگلیسی‌زبانی که درمورد استدلال انسان معلق در فضا ابن‌سینا انجام شده است، عمدتاً پیرامون چند محور اصلی صورت گرفته است که به شرح زیر است:

○ بررسی نتیجه استدلال انسان معلق در فضا:

✓ شاون گلاگر (Gallagher, 2023)، بیان می‌کند که آن چه استدلال انسان معلق، نشان می‌دهد، «خودِ حداقلی» است.

✓ پیتر ادمسون و فدور بنویچ (Adamson & Benevich, 2018) خوانشی جدید از استدلال انسان معلق در فضا ابن‌سینا ارائه می‌دهند و باور دارند که ابن‌سینا تلاش می‌کند با انتقاد به ارسطو، نفس را بهتر تعریف کند و به ماهیت آن بپردازد.

✓ یاری کائوکوا (Kaukua, 2020)، به نقد نظرات ادمسون و بنویچ پرداخته و بیان می‌دارد که برهان انسان معلق ابن‌سینا «سؤالی از چیستی نفس» نیست، بلکه این سؤال است که «آیا نفسی وجود دارد که مستقل از بدنی که اداره‌اش می‌کند باشد؟».

✓ جووانا توיוانن (Toivanen, 2015)، بیان می‌کند که ابتدا از برهان انسان معلق ابن‌سینا برای اثبات وجود و یا ماهیت غیرجسمانی نفس استفاده می‌شد و سپس به یک زمینه معرفتی منتقل شد و به‌عنوان استدلالی درمورد توانایی نفس برای آگاهی مستقیم از خود استفاده شد.

✓ سی. پیتر هرتوگ (Hertogh, 2013)، معتقد است که به احتمال زیاد انسان معلق در مورد خودآگاهی است.

✓ دבורا بلک (Black, 2008: 65)، بیان می‌دارد که سناریوی تصویر شده در انسان معلق در فضا به این جهت است که مشخص سازد خودآگاهی انسان همیشه در نفس‌اش حاضر است و مستقل از آگاهی ما از سایر امور، به خصوص متعلقات قوای حسی است.

✓ دگ نیکولاس هیس (Hasse, 2000: 84)، بیان می‌دارد که بسیار بعید است که این آزمایش فکری برای تصدیق وجود نفس باشد. بلکه وجود هویت مرکزی خود، یعنی جوهرش را تایید می‌کند.

✓ مایکل مارمورا (Marmura, 1986)، بیان می‌دارد که ابن‌سینا از انسان معلق برای اثبات نفس به‌عنوان موجودی مجرد استفاده نمی‌کند، بلکه او صرفاً به دنبال این است که از طریق تنبیه و تذکیر، بر افرادی که توانا هستند اثر بگذارد و آن‌ها حقیقت خود را ببینند.

○ بررسی تطبیقی انسان معلق در فضا با نظرات سایر متفکران:

- انسان معلق در فضا ابن‌سینا و ملاصدرا: آدلبرت فینچ (Finch, 2020: 2)، نشان می‌دهد که انسان معلق ابن‌سینا، به ایده «علم حضوری» صدرا منتهی می‌شود.
- انسان معلق در فضا و کوگیتو دکارت:

✓ پیتر ادمسون و فدور بنویچ (Adamson & Benevich, 2018) بر این باورند که انسان معلق در فضا ابن‌سینا بیشتر از اینکه به کوگیتو دکارت شباهت داشته باشد، به یکی از استدلال‌های او در تأمل ششم رساله تأملات شبیه است.

✓ سی. پیتر هرتوگ (Hertogh, 2013)، معتقد است انسان معلق در فضا ابن‌سینا بیشتر از اینکه با کوگیتو دکارت شباهت داشته باشد، تفاوت دارد.

○ بررسی منطقی انسان معلق در فضا:

✓ دلال آلتونجی (Altounji, 2023)، بیان می‌دارد که انسان معلق نباید به‌صورت استدلالی معتبر بازسازی شود، زیرا اصلاً استدلال و از روش شهودی به‌عنوان مشوق خواننده برای استفاده از شهود و تأمل ذاتی، استفاده می‌کند.

✓ سی. پیتر هرتوگ (Hertogh, 2013)، به طور کامل انسان معلق در فضا را از جهت منطقی تحلیل می‌کند و تفاوت‌هایی که بین تحلیل منطقی سنتی و مدرن انسان معلق در فضا وجود دارد را بررسی می‌کند.

✓ دگ نیکولاس هیس (Hasse, 2000: 87)، انسان معلق در فضا را از نظر منطقی نیز بررسی می‌کند و بیان می‌دارد که وضعیت منطقی این استدلال، در متون مختلف ابن‌سینا متفاوت است، در برخی مواضع تنبیهی برای انسان‌های روشن‌ضمیر است و در سایر موارد بیانی ساده از یک استدلال است.

○ نقد انسان معلق در فضا ابن‌سینا:

✓ نیک هالم (Halme, 2022)، این استدلال ابن‌سینا برای اثبات ناهمسانی نفس غیرمادی و بدن مادی را یک استدلال دوری می‌داند.

✓ یاری کائوکوا (Kaukua, 2020)، بیان می‌کند که اگر آزمایش فکری انسان معلق را تلاشی برای اثبات تجرد نفس بدانیم با مغالطه مرد نقاب‌دار^۱ روبرو می‌شویم، زیرا ابن‌سینا از تمایز معرفت‌شناختی نفس با بدن، به استقلال متافیزیکی آن بدن می‌رسد.

✓ مایکل مارمورا (Marmura, 1986)، دو نقد عمده بر انسان معلق در فضا وارد می‌کند: ۱- در چارچوبی خیالی و فرضی عمل می‌کند، اما نتیجه آن کاملاً واقعی و حتمی است. ۲- از آن چه مسئله است و باید آن را اثبات کند، به‌عنوان یکی از مقدمات استفاده می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به پژوهش‌های بررسی شده در این مقاله، آن چه به دست می‌آید این است که برای داشتن درک درستی از استدلال انسان معلق در فضای ابن‌سینا، مهم‌ترین مسئله پیدا کردن صورتبندی دقیق این استدلال است. بنابراین به نظر می‌آید که پژوهش‌های آتی باید بر یافتن صورتبندی دقیق این استدلال متمرکز شود.

منابع

فارسی

^۱ Masked man fallacy

- [۱]. ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- [۲]. ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد، تهران: شمس تبریزی.
- [۳]. ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۴۰۴). التعليقات. نجف: مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۴]. ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۴۰۲). الشفاء-طبیعیات، ج ۲، قم: مرعشی نجفی.
- [۵]. ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۷۱). المباحثات. تهران: بیدار.
- [۶]. ابن سینا، ابوعلی حسین (۲۰۰۷). رساله فی النفس و بقائها و معادها، دار بیبلیون.
- [۷]. ابن سینا، ابوعلی حسین (۱۹۹۳). الحکمت المشرقیه، ازکان.
- [۸]. اسحاقی نسب، اسماء و زمانیها، حسین (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا». جاویدان خرد. ۱۲(۲۸)، ۶۰-۴۱.
- [۹]. اسفندیاری، سیمین. (۱۳۸۹). «کوگیتو»ی دکارت و جهات تاریخی آن در اندیشه آگوستین و «انسان معلق» ابن سینا. تاریخ فلسفه، ۱(۱)، ۳۵-۶۲.
- [۱۰]. آهنچی، امید و انواری، سعید (۱۳۹۰). «برهان انسان معلق ابن سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن». حکمت سینوی (مشکوه النور). ۱۵(۴۶)، ۷۹-۹۴.
- [۱۱]. بالادست، زهرا (۱۳۹۷). «انسان معلق در فضا از دیدگاه ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی». پایان نامه کارشناسی ارشد. موسسه آموزش عالی آل طه.
- [۱۲]. تقوی، علیرضا (۱۴۰۰). «خودآگاهی بسیط و مرکب از نظر ابن سینا». پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهیدبهبشتی.
- [۱۳]. جعفری ولنی، علی اصغر و مولانپناه، حبیب (۱۴۰۰). «نقد و بررسی مبانی و پیامدهای «انسان معلق در فضا» از دیدگاه ابن سینا». همایش انسان شناسی در حکمت ابن سینا.

- [۱۴]. حسینی، سیدعلی. (۱۴۰۰). «بررسی رأی ابن‌سینا درخصوص تأثیرگذاری تخصص فلسفی بر نحوه پاسخ‌دهی به موقعیت‌های شهودی (با نگاهی تطبیقی به دیدگاه برخی فیلسوفان آزمایشگر)». فلسفه و کلام اسلامی، ۵۴(۱)، ۳۹-۶۰.
- [۱۵]. دیباجی، سیدمحمدعلی و بارانی، فاطمه. (۱۳۹۸). «رابطه نفس و بدن و تأثیر آن بر جاودانگی از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئینی». مجله علمی، ۱۶(۱)، ۷۵-۹۰.
- [۱۶]. دیمیادی، محمدرضا (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی نظریه زامبی فلسفی دیوید چالمرز و نظریه انسان معلق در فضای ابن‌سینا». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ملایر.
- [۱۷]. زکی‌فر، بهمن و زمانیها، حسین. (۱۳۹۸). «نقش مبادی عالیه در خودآگاهی: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ابن‌سینا و دکارت». انسان‌پژوهی دینی، ۱۶(۴۲)، ۲۹-۴۸.
- [۱۸]. زلّقی، زیبا؛ امری، مرضیه و میرزایی، محمدمهدی. (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی نظریه «علم به ذات» ابن‌سینا و «کوجیتوی» دکارت». دین و دین‌داری، ۲(۲)، ۹-۲۰.
- [۱۹]. ساجدی، علی‌محمد. (۱۳۸۲). «ماهیت نفس و رابطه ی آن با بدن از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و دکارت». رهنمون، ۲(۵)، ۷۰-۹۶.
- [۲۰]. سعیدی‌مهر، محمد و خادم‌زاده. (۲۰۰۹). «تحلیل ایده انسان معلق در فضا، بر اساس مدل منطقی سورنسن». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۲(۷)، ۱۲۹-۱۵۲.
- [۲۱]. شاددل، طیبه و ایمان‌پور، منصور. (۱۴۰۰). «بررسی استدلال‌های سوئینبرن در اثبات انسجام نظریه شخص مجرد». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۲(۱۹)، ۸۹-۱۱۰.
- [۲۲]. شاقول، یوسف. (۱۳۸۶). «بررسی تحلیلی کوجیتوی دکارت و انسان معلق ابن‌سینا». مقالات و بررسیها، ۴۰(۸۳)، ۶۵-۴۷.
- [۲۳]. شیروانی، علی (۱۴۰۱). «بررسی تقریر نوین سوئینبرن از برهان دکارت بر اصالت نفس و بازسازی آن براساس برهان «انسان معلق در فضا» ی ابن‌سینا». ذهن، ۲۳(۹۰)، ۱۱۹-۱۴۰.
- [۲۴]. صادقی، مسعود. (۱۳۹۸). «نقش آزمایش‌های فکری در فلسفه». متافیزیک، ۱۱(۲۸)، ۶۷-۸۰.

- [1] Adamson, P., & Benevich, F. (2018). The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument. *Journal of the American Philosophical Association*, 4(2), 147-164.
- [2] Altounji, D. (2023). The Flying Man: An interpretive approach.
- [3] Black, D. L. (2008). Avicenna on self-awareness and knowing that one knows. In *The unity of science in the Arabic tradition: Science, logic, epistemology and their interactions* (pp. 63-87). Dordrecht: Springer Netherlands.
- [4] Finch, A. (2020). Squaring the Circle: The Suspended Person Thought Experiment's Conditions Approved Apperception as an Onto-Epistemic Basis for Mullā Ṣadrā's Existentialist Psychology .
- [5] Gallagher, S. (2023). Minimal self-consciousness and the flying man argument. *Frontiers in Psychology*, 14, 1296656.
- [6] Halme, N. (2022). The Floating Man and the Methodological Grounds for Avicenna's Immaterial Soul. *HiPo: The Langara Student Journal of History and Political Science*, 5, 15-20.
- [7] Hasse, D. N. (2000). Avicenna's De anima in the Latin West: the formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160-1300 (Vol. 1). Warburg Institute.
- [8] Hertogh, C. P. (2013). Ibn Sīnā's Flying Man: logical analyses of a (religious) thought experiment. *Journal of Islamic Philosophy*, 9, 54-74.
- [9] Kaukua, J. (2020). The Flying and the Masked Man, One More Time: Comments on Peter Adamson and Fedor Benevich, 'The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument'. *Journal of the American Philosophical Association*, 6(3), 285-296.
- [10] Marmura, M. (1986). Avicenna's " Flying Man" in context. *The Monist*, 69(3), 383-395
- [11] Toivanen, J. (2015). Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment.

گذار فاز فراسازگار: تحلیل متافیزیکی مرز در گذار فاز ترمودینامیکی

پوریا عباسعلی نژاد

دکتری منطق فلسفی دانشگاه تربیت مدرس

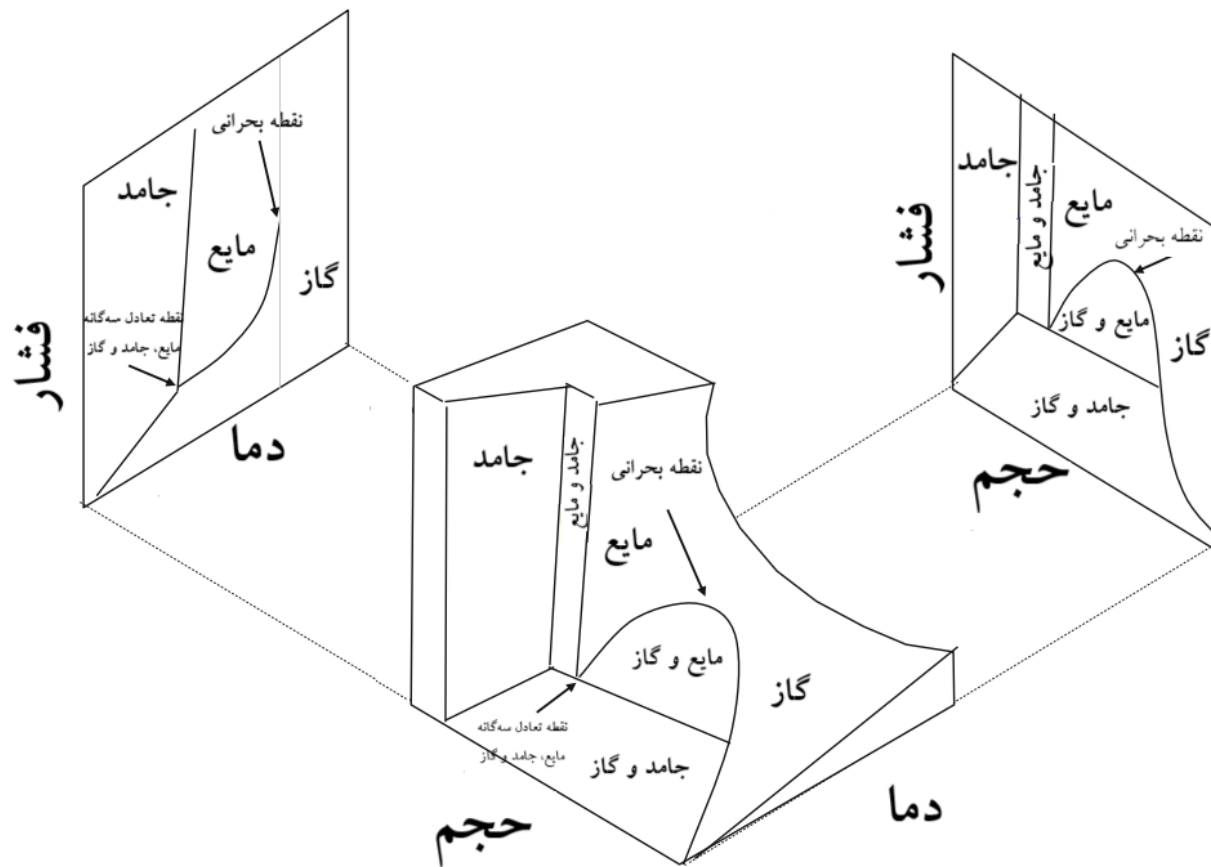
p.abbasalinejad@modares.ac.ir

چکیده

گذار فاز یک پدیده مهم در فیزیک است که باعث تغییر حالت ماده می‌شود. این مقاله با در نظر گرفتن دیدگاه واقع‌گرایانه، در تلاش است تا نشان دهد مرزهای گذار فاز به هر دو فاز تعلق دارند و این منجر به نوعی ناسازگاری منطقی می‌شود. با ترکیب دیدگاه‌های فیزیکی و متافیزیکی نشان داده می‌شود که این ناسازگاری نوعی مکملیت در ترمودینامیک است. همچنین با تغییر منطق زیربنایی نظریه از منطق کلاسیک به منطق فراسازگار، می‌توان با پذیرش هم‌زیستی ناسازگاری‌ها، امکان حفظ انسجام منطقی را فراهم کرد و چارچوب مناسبی برای تحلیل مسئله مرزهای گذار فاز ارائه داد.

مقدمه

تصور کنید یک ظرف پر از آب را بر روی آتش قرار داده‌ایم. مدتی که می‌گذرد آب به جوش می‌آید و آب به بخار تبدیل می‌شود. تبدیل آب به بخار را در ترمودینامیک گذار یا تبدیل فاز می‌گویند. در واقع گذار فاز پدیده‌ای است که در نتیجه تغییر شرایط خارجی مانند دما، فشار یا میدان‌ها در سیستم فیزیکی رخ می‌دهد و منجر به تغییرات اساسی در خواص ماکروسکوپی آن می‌شود (Callen, 1991, pp. 215-217). گذار فاز نقش اساسی در درک ما از رفتار ماده دارد و به نوعی مرز میان دو یا چند حالت از ماده است که می‌تواند یک رویه (دو بعدی)، یک خط و حتی یک نقطه باشد (Frigg, 2008, p. 177). مرز گذار فاز صرفاً یک ویژگی توپولوژیکی نیست، بلکه یک ویژگی هستی‌شناختی است و با وجود شفافیتی که در محاسبات و آزمایش‌های ترمودینامیکی وجود دارد، سوالاتی را در مورد وضعیت متافیزیکی ماده ایجاد می‌کند. در واقع هنگامی که مایعی به گاز تبدیل می‌شود، با پرسش‌هایی مواجه می‌شویم که مرز گذار فاز به کدام فاز تعلق دارد؟ آیا می‌تواند به طور هم‌زمان متعلق به هر دو باشد؟ اگر چنین است آیا با یک ناسازگاری مواجه نمی‌شویم؟ در سطح میکروسکوپی، وضعیت به همین منوال است. به عنوان مثال، مولکول‌های ماده در گذار فاز ممکن است دارای ویژگی‌های مایع و گاز باشند که تعیین مرز صرفاً به یک فاز را دشوار می‌کند.



نمودار ۱: دیاگرام گذار فاز سه و دو بعدی یک ماده (Rizvi, 2024, p. 94)

در واقع گذار فاز می‌تواند این چالش را ایجاد کند که مرز گذار فاز متعلق به کدام فاز است؟ در واقع فارغ از کارایی تحلیل مرز در در فرمالیزم فعلی ترمودینامیک و مکانیک آماری، می‌توان از نظر فلسفی این پرسش را مطرح کرد که مرز کدام ویژگی حالات ماده را دارد؟ در این مقاله استدلال می‌شود که مرزهای گذار فاز متعلق به هر دو (چند) طرف فاز است. این به معنای آن است مرز گذار فاز مشمول نوعی ناسازگاری هستند و پیشنهاد می‌شود برای حفظ انسجام منطقی نظریه باید منطق زیربنایی نظریه به منطق فراسازگار تغییر یابد.

ناسازگاری در مرزهای گذار فاز

به طور کلی گذار فاز به دو نوع مرتبه اول و دوم تقسیم می‌شود (Palacios, 2019). گذار فاز مرتبه اول با تغییر ناپیوسته در مشتق اول پتانسیل هلمهولتز^۱ با توجه به یک پارامتر کنترلی مانند دما مشخص می‌شود. به عنوان مثال، در تبدیل مایع به گاز، حجم سیستم به صورت ناپیوسته تغییر می‌کند و گرمای نهان^۲ لازم برای تغییر فاز بدون تغییر دما به صورت $L = T\Delta S = \Delta H$ تعریف می‌شود^۳. گذار فاز مرتبه دوم به عنوان گذار پیوسته شناخته می‌شود که در آن مشتق اول پتانسیل هلمهولتز پیوسته است، اما مشتق دوم به طور ناپیوسته تغییر می‌کند. نمونه معروف آن گذار به ابررسانایی است، که در دمای بحرانی مقاومت به صفر میل می‌کند. در گذار مرتبه دوم، پدیده‌های بحرانی به وجود می‌آیند و سیستم در دمای بحرانی تغییرناپذیری مقیاس نشان می‌دهد. نوسانات در سیستم در تمام مقیاس‌های طولی رخ می‌دهد و منجر به ظهور توان‌های بحرانی می‌شود که واگرایی کمیت‌های فیزیکی مانند حساسیت یا طول همبستگی را در نزدیکی نقطه بحرانی توصیف می‌کند.

اکنون با این تعریف باید به این پرسش پاسخ داد که چه چیزی مرز گذار فاز را تشکیل می‌دهد؟ به طور شهودی، مرز معمولاً به عنوان ویژگی‌ها یا موجوداتی تلقی می‌شوند که می‌توانند به وضوح به یک طرف یا طرف دیگر نسبت داده شوند (Varzi, 1997). با این حال، در زمینه گذار فاز مرز بین مایع و گاز منحصر به هیچ یک از فازها تعلق ندارد. بلکه به نظر می‌رسد که بخشی جدایی‌ناپذیر از هر دو باشد. خصوصاً اگر بخواهیم مرز را یک موجود هستی‌شناختی واقعی بدانیم، بررسی این موضوع اهمیت بیشتری پیدا می‌کند^۴. این انتساب دوگانه، یعنی مرز به طور همزمان بخشی از هر دو فاز است، با اصل عدم تناقض در منطق کلاسیک همسو نیست.

اجازه دهید مورد مرز مایع و جامد یک ماده مانند آب را در نظر بگیریم. خواص ترمودینامیکی فاز مایع (مانند چگالی، دما و فشار) به طور قابل توجهی با فاز یخ متفاوت است. با این حال، در مرز گذار فاز سیستم ویژگی‌های ترکیبی از خود نشان می‌دهد و این یعنی مرز گذار فاز هر دو ویژگی مایع و یخ را با نسبت‌های متفاوتی در خود

^۱ Helmholtz potential

^۲ Latent heat

^۳ ΔH و ΔS به ترتیب تغییرات آنتروپی و آنتالپی در طول گذار فازند. در این حالت، انرژی آزاد گیبس $G(T)$ پیوسته نیست و سیستم معمولاً یک جهش ناپیوسته در خواصی مانند چگالی یا مغناطیسی نشان می‌دهد.

^۴ با در نظر گرفتن نظریه‌های واقع‌گرایانه، مرز یک موجودیت n بعدی، $n - 1$ بعد دارد که به آن موجودیت وابسته است و بر خلاف نظریه‌های غیرواقع‌گرایانه، مستقل از چارچوب‌های مفهومی ما وجود دارد (Varzi, 2024).

دارد. این انتساب دوگانه شکلی از ناسازگاری را معرفی می‌کند. زیرا مرز به طور همزمان به هر دو مرحله تعلق دارد و به طور بالقوه اصل عدم تضاد را نقض می‌کند.

شاید برای عدم پذیرش این دیدگاه مرز گذار فاز به عنوان یک موجودیت هستی‌شناختی مستقل و متمایز از هر دو فاز در نظر گرفته شود که به هیچ فازی تعلق ندارد. اما به گمانم پذیرش این عدم تعلق چالش‌های تجربی دشواری برای برهمکنش‌های بین دو فاز مایع و یخ و تبدیل آن‌ها به یکدیگر مطرح می‌کند و باید به این سوال پاسخ داد که آیا مرز گذار فاز یک حالت دیگری از ماده است؟ اگر چنین است چگونه باید این حالت از ماده را اندازه‌گیری و تحلیل کرد و آیا این مسئله که مرز بین این ماده مجهول (خود مرز که هویتی مستقل دارد) و حالت مایع و یخ کجاست مطرح نمی‌شود؟

همچنین اگر گرفته شود هر فاز، مرز متعلق به خود را دارد باز هم نمی‌توان راه‌حل رضایت بخشی ارائه دهد. چرا که اولاً قرار دادن دو مرز متمایز که موقعیت مکانی یکسانی دارند تا کنون از نظر تجربی مشاهده نشده است. علاوه بر این ایده مرزهای مجزا در یک مکان با افزایش اصول هستی‌شناختی در نهایت به ناسازگاری منجر خواهد شد.

از طرف دیگر، ممکن است کسی استدلال کند که مرز گذار فاز کاملاً به یکی از فازها تعلق دارد اما تعلق آن نامشخص است. به گمانم این دیدگاه علاوه بر اینکه چارچوب متافیزیکی را پیچیده و اصول روشن و ثابت ترمودینامیکی حاکم بر گذار فاز را دشوار می‌کند، نمی‌تواند به طور کامل ماهیت مرز گذار فاز را آشکار کند. چرا که اولاً اگر چنین باشد گونه‌ای از پارادوکس کپه برای مرز گذار فاز مطرح می‌شود. ثانیاً اگر این مرز متعلق به یکی از فازهای ماده است، چگونه امکان هم‌زیستی دو فاز در کنار هم وجود دارد؟ به عنوان مثال هنگام مشاهده یک ظرف آب و یخ در دمای صفر درجه آیا باید گفت که سیستم صرفاً در حالت یخ یا صرفاً مایع قرار دارد؟ بنابراین بی‌راه نیست که مرز گذار فاز را متعلق به هر دو فاز بدانیم.

حال آیا از نظر منطقی ممکن است که مرز گذار فاز ویژگی‌های ناسازگار داشته باشد؟ پاسخ را می‌توان در تغییر منطق زیربنایی نظریه فیزیکی از منطق کلاسیک به منطق فراسازگار یافت که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

گذار فاز فراسازگار

منطق فراسازگار منطقی است که با کنار گذاشتن اصل انفجار ($\neg A \rightarrow B$) امکان هم‌زیستی گزاره‌های ناسازگار را فراهم می‌کند و در شرایطی که اطلاعات ناسازگار باشند، مانع از بی‌مایگی سیستم می‌شود (Priest, Tanaka, & Weber, 2022). تاکنون سیستم‌های فراسازگار مختلفی مطرح شده است که یکی از اصلی‌ترین آن‌ها توسط

نیوتن داکوستا تحت عنوان منطق‌های Cn پیشنهاد شده است. برای مسئله ناسازگاری در مرز گذار فاز، مرتبه اول منطق‌های داکوستا، یعنی ۱C بکارخواهد آمد. ۱C شامل $\alpha \wedge$ به عنوان یک صدق منطقی نیست و منطق کلاسیک (یا شهودگرایانه) را در خود جای می‌دهد و در حدی خاص به منطق کلاسیک ختم شود. این موضوع اطمینان می‌دهد که با تغییر ریاضیات ترمودینامیک و مکانیک آماری به ریاضیات فراسازگار، قضایای و اصول اثبات‌شده نظریه حذف نخواهند شد.

واژگان ۱C شامل متغیرهای گزاره‌ای، عملگرهای منطقی، و، و پرانتزهای باز و بسته است. همچنین هر متغیر گزاره‌ای یک فرمول است و اگر و فرمول باشند، آنگاه $\alpha \neg$ ، $\alpha \vee \beta$ ، $\alpha \wedge \beta$ و $\alpha \rightarrow \beta$ نیز فرمول هستند. تعاریف $\alpha \leftrightarrow \beta = (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \alpha)$ ، $\alpha \leftrightarrow \beta = (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \alpha)$ ، $\alpha \leftrightarrow \beta = (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \alpha)$ و $\alpha \leftrightarrow \beta = (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \alpha)$ در نظر گرفته می‌شود و اصول موضوعه ۱C به صورت زیر خواهد بود (Bueno, 2007, pp. 9-13): & Da Costa, Krause,

• $\beta : \alpha, \alpha \rightarrow \beta$ (وضع مقدم)

• $\alpha \rightarrow \beta \rightarrow \alpha$

• $\alpha \wedge \beta \rightarrow \alpha$

• $\alpha \wedge \beta \rightarrow \beta$

• $\alpha \rightarrow \beta \rightarrow \alpha \wedge \beta$

• $\alpha \rightarrow \alpha \vee \beta$

• $\beta \rightarrow \alpha \vee \beta$

• $\alpha \vee$

• $\alpha \rightarrow \alpha \neg \neg$

• $\neg \rightarrow \neg \neg$

• $\neg \rightarrow \neg \neg$

• $\alpha \vee \beta \rightarrow \gamma \rightarrow \beta \rightarrow \gamma \rightarrow \alpha \rightarrow \gamma$

• $\rightarrow \alpha \rightarrow \rightarrow \alpha \rightarrow \beta \rightarrow \neg$

• $\neg \rightarrow \neg \neg \rightarrow \neg \neg$

• $\alpha \rightarrow \gamma \rightarrow \alpha \rightarrow \beta \rightarrow \gamma \rightarrow \alpha \rightarrow \beta$

طرح‌واره‌های زیر در ۱C برقرارند:

• $\alpha, \neg \alpha \vdash \alpha$

• $\alpha, \neg \alpha \vdash \neg \alpha$

• $\alpha \vee \neg \alpha \vdash$

• $\alpha \rightarrow \alpha \neg \neg \vdash$

$$\eta \rightarrow (*\alpha \wedge) \vdash \quad \bullet$$

در حالی که طرح‌واره‌های زیر به طور کلی برقرار نیستند:

$$\begin{aligned} & \alpha, \neg\alpha \vdash \alpha \wedge \neg\alpha \quad \bullet \\ & \alpha \wedge \neg\alpha \vdash \alpha \wedge \neg\alpha \quad \bullet \\ & \alpha \wedge \neg\alpha \vdash \alpha \quad \bullet \\ & \alpha \wedge \neg\alpha \vdash \neg\alpha \quad \bullet \\ & (\alpha \wedge \neg\alpha) \rightarrow \eta \vdash \quad \bullet \\ & \alpha \wedge \neg\alpha)) \neg \vdash \quad \bullet \\ & \alpha \rightarrow \neg\neg\alpha \vdash \quad \bullet \\ & \Gamma \vdash \gamma, \Gamma \vdash \neg\gamma \rightarrow \Gamma \vdash \gamma \wedge \neg\gamma \quad \bullet \end{aligned}$$

اکنون با استفاده از این سیستم مسئله مرز گذار فاز را تفسیر می‌کنیم. برای این منظور نظریه ترمودینامیک و مکانیک آماری T و یک رویداد گذار فاز بین دو حالت مایع و گاز را در نظر می‌گیریم. با توجه به آنچه که گفته شد با گزاره‌های زیر مواجه‌ایم:

- : مرز گذار فاز متعلق به فاز مایع است.
- : مرز گذار فاز متعلق به فاز گاز است.

این دو گزاره در نگاه اول به صورت مستقیم با هم ناسازگار نیستند، اما اگر و را در کنار نظریه T در نظر بگیریم، نوعی ناسازگاری مطرح می‌شود. یعنی اینکه مرز گذار فاز متعلق به مایع است به معنای این است که دیگر نباید گاز باشد. به بیان دیگر با دو گزاره‌ای مانند $\neg\gamma$ و γ روبرو هستیم:

$$T \vdash \alpha \quad T \vdash \neg\alpha \} \rightarrow \quad T, \alpha \vdash \gamma \quad \text{و} \quad T, \neg\alpha \vdash \neg\gamma$$

از طرف دیگر در C^۱ با توجه به $\Gamma \vdash \gamma, \Gamma \vdash \neg\gamma \rightarrow \Gamma \vdash \gamma \wedge \neg\gamma$ وجود $T, \alpha \vdash \gamma$ و $T, \neg\alpha \vdash \neg\gamma$ الزاما به معنای پذیرش منطقی $\gamma \wedge \neg\gamma$ نیست (Krause, 2016, p. 30). & Da Costa یعنی در اینجا ما با یک دوگانگی فاز مواجه هستیم. به گمان من این دوگانگی می‌تواند نشان‌دهنده نوعی مکملیت در مفهوم گذار فاز باشد. در واقع اصل مکملیت توسط نیلز بور در زمینه مکانیک کوانتومی معرفی شد، یک مفهوم فلسفی بنیادی است که ادعا می‌کند پدیده‌های فیزیکی خاصی را نمی‌توان به طور کامل به صورت مجزا درک کرد و نیاز به توصیف‌های دوگانه دارند (Bohr, 1937). استفاده از منطق فراسازگار در مسئله مکملیت در مکانیک کوانتومی برای دوگانگی موج و ذره (Krause, 2004) & Da Costa، برهم‌نهی کوانتومی (De Ronde, 2013) & Da Costa نیز

بکار گرفته شده است. مشابهها در مسئله مرزهای گذار فاز، می‌توان دو توصیف ۱D و ۲D را به کار برد که هر دو متعلق به زبان نظریه ترمودینامیکی هستند و به طور جداگانه نمی‌توانند تمام ویژگی‌ها و پدیده‌های مرتبط با مرز گذار فازی را توضیح دهند (Jammer, 1974, p. 104). توصیف ۱D ممکن است مرز را از منظر فاز اول (مثلاً مایع) بیان کند، در حالی که ۲D مرز را از منظر فاز دوم (گاز) تحلیل می‌کند. هر کدام از این توصیفات به تنهایی ناقص هستند و نمی‌توانند تمامی ویژگی‌های مشاهده‌شده در مرز را پوشش دهند. با این حال، زمانی که این دو توصیف در یک چارچوب واحد ترکیب می‌شوند، به دلیل ویژگی‌های متفاوت، یک ناسازگاری منطقی ظاهر می‌شود که نمی‌توان آن را در منطق کلاسیک حل کرد. این ناسازگاری نشان‌دهنده‌ی خاصیت مکملیت در مرز گذار فازی است که همزمان شامل ویژگی‌های هر دو فاز است و برای تحلیل آن نیاز به چارچوب‌های منطقی جدید مانند منطق فراسازگار وجود دارد.

نقد و بررسی گذار فاز فراسازگار

مطرح شدن ناسازگاری در یک نظریه فیزیکی مستحکم مانند ترمودینامیک مسئله‌ای نیست که بتوان به سادگی آن را پذیرفت. به همین منظور انتقادات مختلفی به آن وارد خواهد شد:

- نگرانی‌های تجربی و عملی: ناسازگاری مرز گذار فاز در حال حاضر فاقد شواهد تجربی مستقیم است. البته من نیز یافته‌های تجربی ترمودینامیک و مکانیک آماری را مورد مناقشه قرار نمی‌دهم و صرفاً با پیشنهاد رفتار دوگانه مرز گذار فاز به دنبال تفسیر متافیزیکی آن هستم.
- فروکاهیده‌شدن به پدیده‌های میکروسکوپی: در نگاه میکروسکوپی گذار فاز ناشی از برهم‌کنش‌های بنیادین الکترومغناطیسی و هسته‌ای است که نتایج خود را به صورت ماکروسکوپی نشان می‌دهند و اساساً دوگانگی در مورد مرز گذار فاز مطرح نیست. اما نکته اینجاست که حتی با فروکاهیدن گذار فاز به پدیده‌های میکروسکوپی باز هم موضوع تعلق مرز به طرفین مطرح خواهد شد.
- غیرضروری بودن منطق فراسازگار: ممکن است این سوال مطرح شود که اگر نظریه فیزیکی ناسازگار است، اساساً چرا باید پذیرفته شود؟ آیا بهتر نیست به جای تغییر زیربنای منطقی نظریه از منطق کلاسیک به منطق فراسازگار، نظریه را کنار بگذاریم؟ به گمان من پاسخ به این سوال را باید به عهده معیارهایی که برای انتخاب نظریات علمی از جمله مشاهدات تجربی، پارادایم‌های فیزیک و سادگی و غیره استفاده می‌شود سپرد. اما به طور کلی این ایراد مشکلی مهم پیش روی تحلیل فراسازگاران از مسئله مرز گذار فاز خواهد بود که می‌تواند در پژوهش‌های آینده مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

مسئله مرز در گذار فاز با کاوش در ماهیت دوگانه و ناسازگاری آن چالشی عمیق برای چارچوب‌های متافیزیک و منطق کلاسیک نظریه‌های ترمودینامیکی ایجاد می‌کند. این مقاله استدلال کرده است که اولاً مرز گذار فاز به هر دو فاز تعلق دارد، که نشان دهنده شکل منحصر به فردی از اصل مکملیت در ترمودینامیک یا مکانیک آماری است. ثانیاً با معرفی منطق فراسازگار به منظور تغییر منطق زیربنایی نظریه ترمودینامیک این امکان را ایجاد کرده است که پایه‌ای محکم برای پرداختن به ناسازگاری در انتساب دوگانه مرزها فراهم کند. در واقع به دلیل ساختار منطق فراسازگار، نظریه فیزیکی به دلیل وجود ناسازگاری دیگر دچار فروپاشی منطقی نمی‌شود و امکان هم‌زیستی گذارهای ناسازگار در درون نظریه فراهم می‌شود.

منابع

- Bohr, Niels. (1937). Causality and Complementarity. *Philosophy of Science*, 4(3), 289-298.
- Callen, Herbert B. (1991). *Thermodynamics and an Introduction to Thermostatistics*: John Wiley & Sons.
- Da Costa, Newton, & De Ronde, Christian. (2013). The paraconsistent logic of quantum superpositions. *Foundations of physics*, 43, 845-858.
- Da Costa, Newton, & Krause, Décio. (2004). Complementarity and paraconsistency. *Logic, epistemology, and the unity of science*, 557-568.
- Da Costa, Newton, & Krause, Décio. (2016). An Application of Paraconsistent Logic to Physics: Complementarity. In *Towards Paraconsistent Engineering* (pp. 25-34): Springer.
- Da Costa, Newton, Krause, Décio, & Bueno, Otávio. (2007). Paraconsistent logics and paraconsistency. In *Philosophy of logic* (pp. 791-911): Elsevier.
- Frigg, Roman. (2008). A field guide to recent work on the foundations of statistical mechanics. In Dean Rickles (Ed.), *The Ashgate Companion to Contemporary Philosophy of Physics* (pp. 99-196): Ashgate.
- Jammer, Max. (1974). *Philosophy of Quantum Mechanics. the interpretations of quantum mechanics in historical perspective*: Wiley.
- Palacios, Patricia. (2019). Phase Transitions: A Challenge for Reductionism? *Philosophy of Science*, 86, 612-640.
- Priest, Graham, Tanaka, Koji, & Weber, Zach. (2022). Paraconsistent logic. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Rizvi, Syed SH. (2024). *Food Engineering Principles and Practices*: Springer.
- Varzi, Achille. (1997). Boundaries, continuity, and contact. *Noûs*, 31(1), 26-58.
- Varzi, Achille. (2024). Boundary. In Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Metaphysics Research Lab, Stanford University.

امور فراحسی در گستره اندیشه کانت

مهدی شجاعیان فرد

کارشناسی ارشد منطق فلسفی دانشگاه تربیت مدرس

mahdishojaian@gmail.com

این جستار نشان می‌دهد برخلاف نگاه رایج برآمده از نگره نوکانتی، در گستره اندیشه کانت همواره امور فراحسی نقشی کلیدی بازی می‌کرد، اموری که به زعم برخی حتی قابل فروکاست به اخلاق نیست. آغازگر این بازیگری، دوره پیشانقدی اندیشه کانت است؛ دوره ای که گویی اندیشه نقادی کانت در امتداد آن قرار دارد.

کلیدواژه: کانت، امور فراحسی، تجربه عرفانی، جهان نومنال، دوره پیشانقدی.

مقدمه

اگرچه تاریخ اندیشه، کانت را فیلسوفی روشنگر و مدافع عقلانیت معرفی می‌کند لیکن چنین توصیفی باعث پیش‌فرض‌های رایجی درباره اندیشه وی شده است. نگاه غالب با تمرکز بر نقد اول کانت، نظام کانتی را اساساً پروژه ای در راستای تحقق علم تجربی می‌داند که در تقابل با اندیشه‌های ایده‌آلیسم پسا-کانتی و به‌ویژه نظام عرفانی مآبانه هگل تعبیر می‌شود. چنین نگاهی، برآمده از نگره نوکانتی‌های مکتب ماربورگ، بیان می‌دارد گویی کانت عرصه ناشناخته جهان را کنار می‌گذارد و آنچه اهمیت می‌یابد تنها مسئله شناخت پدیدارها و به تبع آن مباحث خاصی از نقد اول کانت است. نگره نوکانتی همواره سعی دارد سیستم کانت را جدا از برهه‌های متعدد زیست فکری‌اش ببیند و حتی با سیستم نقادی نیز به مثابه گسستی سه گانه مواجه شود.

برخلاف رویکرد رایج، کانت از دوران آغازین سیر فلسفه‌ورزی‌اش همواره درگیر مسائلی ناشناخته بود و گویی روح جهان نومنال همواره در آثار او نمایان است؛ چنانچه در اثر اولیه‌اش با نام تاریخ طبیعی جهان، رویکردی عارفانه‌ای از جهان دارد؛ وجود روحی جهانی -دارای قوه شناخت پنهانی- احساس می‌شود اگرچه ما نمی‌توانیم از آن سخن بگوییم. (Kant, 2009: 160) علیرغم انتساب خیالی بودن این نگره کانتی از جانب راسل (راسل، ۱۳۸۸: ۵۳۰) می‌توان نشان داد که خوانشی الهیاتی-عرفانی از کانت موجه است. چنانچه پامکوئست ایده دین و پاسخ به تجربیات عرفانی را در قلب سیستم نقادی می‌بیند (Palmquist, 2019: 50-51) حتی آنچنان ایده

دین در اندیشه کانت اساسی است که به راحتی نمیتوان به اخلاق فروکاست¹. این خوانش نشان می‌دهد که کانت همواره در دوران مختلف فکری‌اش دغدغه یکسانی داشته است و آن هم صورت‌بندی عقلانی از امور فراحسی بوده لیکن نوع بیان کانت همواره دست‌خوش تغییراتی می‌شد؛ همچنین این رویکرد تا جایی پیش می‌رود که پروژه کانت را نوعی عرفان انتقادی می‌داند. (Palmquist, 2019: 43)

کانت در زمانه سلطه سنت روشنگری می‌زیست؛ دوره‌ای که سعی داشت مردمان زمانه خود را از مرجعیت دین برهاند تا به آدمی این جسارت را دهد تا خود بیندیشد و تنها مرجعیت مشروع، عقل و عقلانیت باشد. از این رو هر آنچه تصور می‌رفت که رنگی از ایمان‌باوری یا رازورزی داشت همواره کنار گذاشته می‌شد. در چنین سستی، مواجهه روشنگرانه کانت با معاصرانش متفاوت بود؛ روشنگری برای او نه طرد هرگونه امر دینی یا فراحسی بلکه چنانچه خود کانت در نقد اول بیان دارد این تا به آن‌ها احترامی دهد که عقل تنها به طریق نقادی آزادانه نسبت به آن‌ها، برای آن‌ها قائل است (کانت، ۱۴۰۰: ۳۵ پاورقی). بر همین اساس کانت هیچگاه قصد نداشت تا امور فراحسی را بدون نقادی عقل، رد کند یا تایید کند، چنانچه برخی همچون هاینریش هاینه بیان کانت را مبنی بر اینکه «باید دانش را انکار می‌کردم تا جا برای ایمان باز شود» (همان: ۵۶)، را تنها تملقی برای کلیسا یا پرهیز از آسیب زدن به ایمان خدمتکار باوفایش تعبیر کرده اند (Heine, 2007: 87).

در این جستار سعی خواهم کرد تا با ردیابی مواجهه اولیه کانت با تجربیات عرفانی، نشان دهم همین امر موجب جرقه‌ای برای کانت شد تا در دوره پیشانقدی پاسخی به این تجربیات بدهد و در پیوستار با چنین دغدغه‌ای با طرح جهان نومنال و فلسفه استعلایی، صورت‌بندی معقولی از امور فراحسی به دست می‌دهد.

مواجهه کانت با تجربیات سوئدنبِری

کانت هنگامی آزمودن امکان امور فراحسی را جدی گرفت که با تجربیات عارف سوئدی، امانوئل سوئدنبِری، در اوایل دهه ۱۷۶۰ مواجه شد. شخصی از کانت درخواست می‌کند تا درباره تجربیات سوئدنبِری که آوازه‌اش در آن زمان پیچیده بود، اظهار نظر کند. کانت بعد از تفحص‌هایی که انجام داد، می‌نویسد:

«شک دارم هرگز کسی در من ردی از میلِ باور به اعجازها یا سستی در تسلیم سهل‌انگاران به زودباوری دیده باشد. تا این حد مسلم است که صرف نظر از افسانه‌های بسیاری از پدیده‌ها و اعمالی که از قلمرو

¹ برای اطلاع بیشتر از این موضوع رجوع شود به مقاله پامکوئست با عنوان:

"Does Kant reduce religion to morality?"

ارواح شنیده‌ام، همواره این داستان‌ها را در معرض آزمون عقل سلیم قرار داده‌ام و مایل بودم به چنین داستان‌هایی با شک و تردید بنگرم. نه به دلیل اینکه در مورد عدم امکان آن‌ها بینشی به دست آورده باشم، هرچند ما درباره روح اندک می‌دانیم؛ حتی در مجموع، ما به آسانی شواهد کافی بر تأیید آن‌ها نمی‌یابیم. . . . این مدت‌ها موضع بود تا اینکه با داستان‌های سوئدنبِrg آشنا شدم.» (Kant, 1900: 155)

چنان این تجربیات بر کانت تأثیر می‌گذارد که وی کتاب اسرار آسمان¹ سوئدنبِrg-که مشتمل بر هشت جلد است- را مورد مطالعه قرار می‌دهد. از همین جا می‌توان دید که برای وی امکان این تجربیات و صورت‌بندی آن‌ها مسئله بوده است؛ کانت در مقابل کسانی که واریسی عقلانی چنین تجربیاتی را دون و حقیرانه می‌شمارند، بیان دارد که چنین تجربیاتی آنچنان دارای اهمیت برای توجه فلسفی هستند که متافیزیک سنتی به مثابه افسانه‌ای از یک اتوپیا قابل اعتنا بود (Kant, 1900: 95) و اساساً می‌توان گفت هر دو طرف یعنی چه متافیزیک سنتی و چه تجربیات سوئدنبِrgی دارای یک نوع داستان هستند، داستانی که فرد را اغوا میکند تا به فراروی از عقل تن دهد. بدین منظور وی کتاب رویاهای یک بیننده یک روح - شرحی بر مبنای رویاهای متافیزیکی² را می‌نویسد تا در این کتاب بتواند پاسخ و نقدی عقلانی به دست دهد.

روایهای یک بیننده یک روح

اگرچه کانت در بیننده³ سعی دارد تا رویاهای سوئدنبِrg را به مثابه رویاهایی متافیزیکی نقادی کند و همچنین انتقادهایی از جهت مشکلات شناختی و عدم کلیت آن‌ها برای همه وارد کند لیکن در اثر گاهی سعی دارد تا این تجربیات را به نحو همدلانه‌ای تبیین و صورت‌بندی کند. چنان این امر برای برخی محرز است که موسی مندلسون در این باره می‌گوید:

ژرف‌اندیشی تمسخر آمیزی که این اثر کوچک با آن نوشته شده است، گاه خواننده را مردد می‌کند که آیا آقای کانت قصد دارد متافیزیک را استهزا کند یا بیننده ارواح را باورپذیر سازد (Johnson, 2002: 123).

¹. Arcana Cœlestia

². Dreams of a Spirit-Seer - Illustrated by Dreams of Metaphysics

³. از این پس اثر کانت با عنوان "روایهای یک بیننده یک روح" به اختصار "بیننده" نامیده می‌شود.

کانت در جایی خطاب به مندلسون می‌گوید اگرچه تجربیات سوئندبرگ را بدون خطا نمی‌داند لیکن سعی کرده است تا در برابر قائلین به عدم امکان آن‌ها، بایستد. زیرا به‌نظرش در تجربیات سوئندبرگ امر مهم و هرچند مبهمی اتفاق افتاده است. در پایان نامه، وی نتیجه‌ای همچون دوره نقادی می‌گیرد که این مرزهای تحمیلی عقل و تجربه، ما را ملزم به شناخت در چارچوب آن می‌کند. در عین حال، وی قدرت‌های سوئندبرگ را نوعی ابداع شاعرانه می‌داند که حتی نمی‌توان امکان آن‌ها را اثبات کرد و امکان خود را تنها از این جهت دارد که هیچ عدم امکانی نمی‌توان از این مفهوم نتیجه گرفت (Kant, 1999: 92).

از سوی دیگر، اوتینگر بر این باور است که کانت، نخست اندیشه‌های سوئندبرگ را می‌ستاید، اما سپس برای دوری از اتهام خرافه‌پرستی، از ستایش او دست کشید (Swedenborg, ۱۹۵۵: ۶۲۹). مانولسکو اما، در مقدمه ترجمه خود از بیننده، چرخش ناگهانی کانت را به بی‌اعتنایی سوئندبرگ نسبت به وی می‌داند؛ فیلسوف آلمانی، مشتاق نگارش کتابی در ستایش او بود، اما عارف سوئدی با بی‌اعتنایی، این شور و شوق را کُشت و کانت نیز در پاسخ، بیننده را با لحنی گزنده نگاشت. با این حال، مانولسکو اذعان دارد که این تفسیر روانشناختی، چندان قابل اثبات نیست (Kant, ۱۹۶۹: ۳). همچنین کانت در ابتدای بیننده، همدلانه به تجربیات عرفانی می‌پردازد، گویی هنوز رگه‌هایی از شیفتگی نخستین باقی مانده است. او مشتاقانه، سه داستان مشهور از سوئندبرگ را روایت می‌کند که به نظرش قابل تأمل هستند و در مواجهه با چنین داستان‌هایی، دو مشکل موجب استیصال فیلسوف می‌شود: «نمی‌تواند بدون هیچ اغمازی به برخی از آن‌ها شک کند، و بدون اینکه مسخره شود، به برخی از آن‌ها باورمند شود»؛ که اولی در شنیدن چنین روایت‌هایی، و دومی در بازگویی آن‌ها برای دیگران به وجود می‌آید (Kant, 1992: 340-41).

برخلاف خوانش مرسوم که اغلب مرز قاطعی میان دوره نقادی با دوره پیشانقدی می‌گذارد لیکن هم‌پوشانی بسیاری میان این دو دوره قابل ردیابی است. پامکوئست نه تنها آثار نقادی بلکه آثار پیشانقدی و پسانقدی، خصوصاً بیننده و آخرین اثر کانت، منتشره پس از مرگ، را برای فهم نظام کانت در کلیتش دارای اهمیت می‌داند؛ وی، با ارجاع به دو بخش اصلی بیننده، بخش اول "نتیجه‌گیری نظری" و بخش دوم "نتیجه‌گیری عملی"، ساختار آن را شاهی بر جرقه‌های اولیه تمایزگذاری مهم میان عقل نظری و عملی دوره نقادی می‌داند (Palmquist, 2019: 19).

چنانچه عنوان فرعی بیننده نشان می‌دهد، می‌توان ادعا کرد کانت به واسطه تبیین متافیزیکی رویاهای سوئندبرگ، به تمایز میان امر نومثال و فنومثال رسید. همچنین در آخر بیننده شاهد مبحث مهمی از نقد دوم هستیم جایی که کانت نتیجه می‌گیرد با خصلت اخلاقی انسان سازگارتر است که انتظار جهان آخرت را بر

تمایلات اصیل نفس مبتنی بدانیم، تا اینکه بالعکس رفتار اصیل را بر مبنای امید به جهان دیگر استوار کنیم؛ خصلتی که «بساط آن می‌تواند بسیاری از فراروی‌های سفسطه‌آمیز را کنار بگذارد»؛ و تنها همین، متناسب با انسان در هر موقعیتی است که خودش را درمی‌یابد، چراکه مستقیماً او را به سوی غایات واقعی خود هدایت می‌کند (Kant, 1992: 359).

از چنین نگاهی برمی‌آید، گویی دغدغه فلسفه نقادی که پس از این اثر بسط می‌یابد، افزون بر نقد متافیزیک پیشین، با توجه به همین تجربیات عرفانی و سعی در تبیین نقادانه آن‌ها صورت گرفته است. چنان‌که پروژه کانت، در تمامیتش، هردو ساحت را منعکس می‌کند. گلدمن تا جایی پیش می‌رود که سوئدنبِ برگ «نقطه تحول قطعی، نه فقط در تفکر کانت بلکه در ایده‌آلیسم آلمانی به‌طور کلی است» (گلدمن، ۱۴۰۱: ۱۰۹).

نتیجه

این جستار نشان داد که برخلاف نگاه رایج، امور فراحسی همواره نقشی کلیدی در اندیشه کانت، از دوره پیشانقدی تا نقادی، ایفا کرده‌اند. مواجهه کانت با تجربیات عرفانی امانوئل سوئدنبِ برگ، جرقه‌ای برای تأملات عمیق‌تر او در باب امکان و تبیین عقلانی این امور بود. این مواجهه به زعم برخی، کانت را به سوی تمایزگذاری بنیادین میان جهان نومنال و فنومنال سوق داد و سنگ‌بنای فلسفه استعلایی او را شکل داد. همچنین، ریشه‌های مباحث مهمی از فلسفه اخلاق کانت، همچون تقدم وظیفه اخلاقی بر امید به جهان آخرت، را می‌توان در همین دوره پیشانقدی و در پاسخ به تجربیات عرفانی جستجو کرد. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که پروژه‌ی فلسفی کانت در کلیت خود، تلاشی برای صورت‌بندی عقلانی امور فراحسی و ایجاد تعادل میان عقل نظری و عملی، با در نظر گرفتن تجربیات عرفانی، بوده است. به عبارت دیگر، کانت نه تنها فیلسوفی روشنگر و عقل‌گرا، بلکه متفکری است که دغدغه امور فراحسی و تبیین عقلانی آن‌ها را همواره در کانون اندیشه خود قرار داده است. این خوانش از کانت، راه را برای درک ژرف‌تر و جامع‌تری از نظام فلسفی او هموار می‌کند و نشان می‌دهد که کانت فراتر از یک فیلسوف روشنگری صرف، متفکری است که به دنبال ایجاد پل میان عقل و ایمان، و جهان تجربی و فراحسی بوده است.

منابع

راسل، برتراند، (۱۳۸۸) «تاریخ فلسفه غرب»، مترجم نجف دریابندری، نسخه دیجیتال.

کانت، ایمانوئل، (۱۴۰۰) «نقد عقل محض»، مترجم بهروز نظری، ققنوس، تهران.

گلدمن، لوسین، (۱۴۰۱) «کانت و فلسفه معاصر»، مترجم پرویز بابایی، مؤسسه انتشارات نگاه، گیلان.

Heine, Heinrich (ed.) (2007). *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*. Cambridge University Press.

Johnson, Gregory R. (2002), *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, trans. Gregory R. Johnson and Glenn A. Magee (West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2003).

Kant, Immanuel (1969). *Dreams of a spirit seer*. New York: Vantage Press. Edited by John Manolesco.

Kant, Immanuel (1992). *Theoretical Philosophy 1755--1770*. ,Walford, David & Meerbote, RalfCambridge University Press.

Kant, Immanuel (1999). *Correspondence*. New York: Cambridge University Press. Edited by Arnulf Zweig.

Kant, Immanuel (2009). *Universal Natural History and Theory of the Heavens* ,Trans. Ian Johnston, Published by Richer Resources Publications, Arlington, Virginia.

Palmquist Stephen R. (2019); *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light* (Contemporary Studies in Idealism)

Swedenborg Emanuel (1955), *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, trans. Alfred Acton, Volume 2, Swedenborg Scientific Association.

مدخل فلسفه تأسیسی علامه طباطبائی

احمد رضا ساعدی بیدگلی

دکتری فلسفه دانشگاه شهید مطهری

Saedi2701@gmail.com

چکیده

مدخل فلسفه علامه طباطبائی با تأکید بر اصالت واقعیت، تحولی بنیادین در ساختار فلسفه اسلامی ایجاد کرده است. علامه، برخلاف سنت فلسفی پیشین، به جای تقسیم‌بندی‌های معمول حکمت، با اثبات بداهت و ضرورت ازلی واقعیت، نظامی نوین و تأسیسی ارائه می‌کند. وی فلسفه را نه قسیم علوم دیگر، بلکه مبدأ ثبوتی و اثباتی همه علوم می‌داند و موضوع آن را واقعیتی اصیل و غیر قابل نفی معرفی می‌نماید. این رویکرد، تمایز روش، موضوع و غایت فلسفه علامه را با مشهور حکما آشکار ساخته و با برقراری عینیت بین موضوع فلسفه و توحید ذاتی، فلسفه‌ای توحید محور ارائه کرده است.

کلیدواژگان: فلسفه علامه طباطبائی، مدخل فلسفه، اصالت واقعیت

مقدمه

چرا ساختار کتاب "نهایه الحکمه" اثر مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی با ساختار سایر کتب فلسفی متفاوت است؟ چرا او در هیچ یک از آثار فلسفی خود، فلسفه را با تقسیمات حکمت آغاز ننموده است؟ چرا بداهت مفهوم وجود (طباطبائی، بیتا: ۱۰) و زیادت وجود بر ماهیت (همان: ۱۱-۱۲) از فصول پیش از اصالت وجود حذف شده و با بدیهی انگاری اشتراک معنوی مفهوم وجود (همو، ۱۳۸۸، ۱: ۱۵)، اصالت وجود به عنوان اولین مسأله فلسفی (طباطبائی و مطهری، بیتا: ۳: ۴۸) مطرح گردیده و از اساس، متفاوت از نگرش صدرایی (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۸-۱۹) تقریر و اثبات شده است؟ چرا در فلسفه علامه طباطبائی، برخی از مقدمات اصالت وجود صدرایی (همچون زیادت وجود بر ماهیت)، فرع بر اصالت وجود (همان: ۲۷) شده و فصول جداگانه ای همچون تخصص وجود (همو، بیتا: ۱۷)، فرع بر تشکیک (همو، ۱۳۸۸، ۱: ۳۷) شده است؟ چرا در سایر ابواب و بسیاری از مسائل فلسفی نیز مدعا، مقدمات، دلیل و نتیجه علامه طباطبائی با حکمای سابق متفاوت است؟ دلیل این امر را می‌توان "تأسیسی بودن فلسفه علامه طباطبائی" عنوان کرد. مراد از "فلسفه تأسیسی علامه طباطبائی"، عدم اکتفاء ایشان به شرح فلسفه صدرایی و ارائه یک نظام فلسفی مستقل و ابداعی است که با پی ریزی مبانی

جدیدی صورت پذیرفته است. نگارنده در این نوشتار با تمرکز بر مدخل فلسفه علامه طباطبایی، در پی ارائه سنگ بنای این نظام فلسفی است.

۱. مدخل فلسفه مشهور حکما

دانش فلسفه، پس از تقسیم علوم به آلی و اصالی، تقسیم علوم اصالی (حکمت) به نظری و عملی، تقسیم حکمت نظری به الهیات، ریاضیات و طبیعیات و تقسیم الهیات به الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالخاص تدوین شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۱: ۳۲). پس از ورود فلسفه به جهان اسلام و توسعه منطق، تقسیم علوم به برهانی (حکمت) و غیر برهانی (طباطبایی و مطهری، بیتا، ۳: ۱۸-۱۴) مبنای تقسیمات حکمت قرار گرفت. علیرغم اختلاف موجود بین این دو مرحله در شروع تقسیمات حکمت، قدر مسلم این است که مشهور حکما مدخل فلسفه را با تقسیمات حکمت آغاز نموده و پس از تقدم منطق و جعل میزان عرض ذاتی برای تعریف فلسفه و تمایز آن از سایر علوم، موضوع، روش و غایت فلسفه را تعیین می نمودند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۱-۳۸).

۲. آغاز فلسفه علامه طباطبایی

از دیدگاه علامه طباطبایی، واقعیت، سفسطه را دفع می کند، هر دارای شعوری مضطر به اثبات آن است، ذاتاً رفع ناپذیر و بطلان ناپذیر است و فرض بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است؛ در نتیجه، در صورت فرض بطلان همه واقعیت ها چه به صورت زمانی و چه مطلقاً، همه واقعیت ها واقعاً باطل است و این یعنی واقعیت هست. همچنین، اگر سوفسطایی، اشیاء را موهوم ببیند یا در واقعیت آن شک کند، نزد او اشیاء واقعاً موهوم است و واقعیت، واقعاً مشکوک است و در نتیجه، از آن حیث که رفع شده است، هست. این واقعیت، به نحو ضرورت ازلی واجب الوجود است؛ بنا بر این، اصل وجود خدای متعال، نزد همه انسان ها ضروری بوده، و براهین مثبت آن، در واقع تنبیه است (شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۴). به عبارت دیگر، واقعیت، بدون هیچ قید و شرطی واقعیت است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمیشود (طباطبایی و خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۲۹۳). واقعیت اصیل (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۸) که در کلام و عرفان، ذات خدای متعال است، در فلسفه، موضوع است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۱) و همپا با شروع هستی شناسی، معرفت شناسی را نیز با ضرورت ازلی خود، یقین بالمعنی الاخص انسان به آن و استحاله اجتماع با نقیضش و ارتفاع از آن آغاز می کند و در نتیجه، در فلسفه علامه طباطبایی، هستی شناسی و معرفت شناسی، همپا و دو بال پرواز فیلسوف است (مطهری، ۱۳۸۹، ۶: ۴۸۳). از این تحلیل، چنین نتیجه گیری می شود که واقعیت:

الف: هست.

ب: ضرورت آن ازلی است.

پ: نمی تواند نباشد.

ت: سنگ بنای هستی است و همه چیز با آن واقعی می شود.

ث: ضرورتاً و اضطراراً اولین ادراک (یقینی) همه انسان ها است.

ج: دافع سفسطه است.

ح: با تلازم خود با استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، آغازگر شناخت شناسی است.

چ: سنگ بنای همه ادراکات انسان است.

خ: ذات اقدس اله و آغاز علم کلام و عرفان است.

د: موضوع فلسفه است.

علامه طباطبایی بر این اساس بیان می دارد که به دلیل استحاله اتصاف واقعیت به احوال غیر واقعی، احوال مورد بحث در فلسفه، در احکام مساوی با واقعیت (همچون خارجیت مطلقه، وحدت عامه و فعلیت کلیه) یا احوال اخصّ از آن و مساوی با آن همراه با مقابلهش (همچون خارجیت مقابل ذهنیت، وحدت مقابل کثرت و فعلیت مقابل قوه) منحصر است و همه این محمولات، مساوق واقعیت بوده و از آن خارج نیستند و مجموع این مباحث، دانش فلسفه را شکل می دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۰) این نوع بحث، نافی شک و منتج یقین (به معقولات ثانیه فلسفی و نه معقولات اولی) بوده و ما را به خود واقعیت رهنمون است (همان: ۹).

۳. نتایج اصالت واقعیت در مدخل فلسفه

علامه طباطبایی با استنتاج پنج نتیجه از اصالت واقعیت در آغاز فلسفه و پیش از ورود به مسائل فلسفی، مدخل فلسفه را به کلی متحول ساخته است.

۳ - ۱. فرع اول

فلسفه نه قسیم سایر اقسام حکمت (و نتیجتاً تدوین یافته با ملاک عرض ذاتی محتاج کننده آن به منطق) و بریده از علوم غیر حکمی، بلکه اعمّ از همه علوم و مبدأ ثبوتی و اثباتی تمامی دانش ها است؛ زیرا موضوع آن (واقعیت)، شامل همه چیز (اعمّ از عینی و ذهنی، حقیقی و اعتباری و ...) است؛ بنابراین، همه علوم در ثبوت موضوعات

خود متوقف بر فلسفه است؛ در حالی که فلسفه در ثبوت موضوعش بر هیچ دانشی متوقف نیست و موضوع آن تصدیق اولی و اولین تصدیق است (همان: ۱۱).

۳ - ۲. فرع دوم

از آنجا که موضوع فلسفه، اعم از همه چیز بوده و هیچ چیزی از آن خارج نیست، محمولات فلسفی با آن تساوق دارند و بنابراین، یا خود موضوع است (همچون وحدت و فعلیت که همان واقعیت است و اگر غیر آن باشد باطل الذات بوده و وصف واقعیت نیست)، یا اخص از آن است؛ لکن غیر از آن نیست (همچون علیت که گرچه اخص از آن است، لکن با واقعیت مساوق است و غیر آن نیست و گرنه باطل بود. این دسته از محمولات فلسفی، با سایر اطراف تردید، شکل دهنده قضایای حملیه مردهء المحمول است که محمول آن، مساوی موضوع (واقعیت) است و بر این اساس، امکان تولد علومی در مقابل فلسفه نیست و ما غیر از فلسفه، علمی نداریم؛ زیرا غیر از موضوع فلسفه، موضوعی نیست (همان: ۱۲).

۳ - ۳. فرع سوم

قضایای فلسفی، در واقع عکس الحمل است؛ برای مثال، قضایای "واجب موجود است" و "ممکن موجود است"، در واقع "واقعیت واجب و ممکن است" است؛ بنابراین، حتی اگر جایی توهم کردیم که چیزی مقدم بر موضوع فلسفه است، در واقع باز هم او بر همه مقدم است (همان: ۱۲).

۳ - ۴. فرع چهارم

به دلیل اعمیت موضوع فلسفه و خارج نبودن هیچ چیز از آن و محمولات راجع به آن، غایتی خارج از آن برای فلسفه که فلسفه برای آن غایت مقصود باشد متصور نیست و بنابراین، فراگیری فلسفه به خودی خود مقصود است و غیری نیست تا مقصود فلسفه باشد (همان).

۳ - ۵. فرع پنجم

موضوع فلسفه به دلیل اعمیت خود از همه چیز، معلول خارج از خود نیست، زیرا خارجی وجود ندارد و در واقع، موضوع فلسفه نه والد و نه مولود است؛ لذا براهین فلسفی برهان لمی نیست و از آنجا که برهان اینی نیز یقین آور نیست، تنها روش بحث فلسفی، سلوک از یکی از متلازمین عام به متلازم عام دیگر است (همان) و در واقع، سلوک نظری در فلسفه بی معنا است (شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۳).

نتیجه گیری

از دیدگاه علامه طباطبائی، به دلیل ضرورت ازلی واقعیت اصیل و تساوق آن با سایر محمولات فلسفی، نمی توان فلسفه را بر اساس تقسیمات حکمت و ملاک عرض ذاتی تعریف و از سایر علوم متمایز نمود؛ زیرا واقعیت غیری نداشته و عرض ذاتی برای آن شکل نمی گیرد. از طرفی نیز نمی توانیم تمایز و وحدت علوم را با ملاک غایت تعیین کنیم؛ زیرا فلسفه تنها علمی است که غایت نداشته و خودش غایت خودش است؛ بنابراین، تمامی مسائل فلسفه باید مساوی با واقعیت اصیل باشند. این واقعیت اصیل که اولین ادراک، آغازگر علم کلام و موضوع علم عرفان نیز هست، به گونه ای توحیدزا و وحدت آفرین بوده که سبب تفاوت دیدگاه ایشان با مشهور حکما در تعریف، موضوع، غایت و روش فلسفه شده است.

فهرست منابع

ابن سینا، حسین بن عبد الله، الإلهیات من کتاب الشفاء، محقق: حسن زاده آملی، حسن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات - قم - ایران، ۱۳۷۶ هجری شمسی.

شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، مقدمه نویس: مظفر، محمد رضا، محشی: سبزواری، هادی بن مهدی؛ طباطبائی، محمد حسین؛ نوری، علی بن جمشید؛ مدرس زنجانی، محمد بن معصوم علی؛ واحد العین اصفهانی، اسماعیل بن محمد سمیع، مکتبه المصطفوی - قم - ایران، ۱۳۶۸ هجری شمسی.

طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش: خسرو شاهی، هادی، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم - ایران، ۱۳۸۷ هجری شمسی.

همو، بدایه الحکمة، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی - قم - ایران، بیتا.

همو، نهایه الحکمة، مصحح: زارعی سبزواری، عباسعلی، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی - قم - ایران، ۱۳۸۸ هجری شمسی.

طباطبائی، محمد حسین؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا - تهران - ایران، بیتا.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم - ایران، چاپ چهارم، ۱۳۹۴ ش.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران - ایران: صدرا، ۱۳۸۹ ش.

نقدی بر پاسخ ابن سینایی خلیل اندانی برای مسئله فروپاشی موجهاتی

فاطمه سادات حسینی

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

fatemeh.s.hosseini997@gmail.com

چکیده:

استدلال‌های فروپاشی موجهاتی بر ناسازگاری ظاهری بین وجود واجب خدا و بساطت الهی تاکید می‌کنند. این استدلال‌ها متضمن این هستند که همه مخلوقات خدا -مانند خدا- موجوداتی واجب هستند و هیچ نوع امکانی در جهان قابل تصور نیست. این نتیجه با شهود معمولی ما در تضاد است. خلیل اندانی پاسخی ابن سینایی به استدلال فروپاشی موجهاتی داده است. پاسخ او مبتنی بر تعریف امکان به عنوان وابستگی وجودی است. در این مقاله، من نشان خواهم داد که او پاسخ درستی علیه استدلال فروپاشی موجهاتی ارائه نداده است.

مقدمه

فیلسوفان و الهی‌دانان سنتی قائل به یک صفت ضروری و بنیادی برای خدا هستند: وجود واجب.^۱ در این بحث این صفت و قرین آن -وجود ممکن^۲- مورد توجه خواهند بود. خداپاوران کلاسیک به صفت بنیادی دیگری نیز معتقدند: بساطت الهی. نوعی از استدلال‌های فروپاشی موجهاتی از تلاقی این دو صفت اساسی حاصل می‌آید. در ابتدا به بررسی این صفات و اینکه چگونه به یک استدلال فروپاشی موجهاتی منجر می‌شوند، می‌پردازم. سپس راهکار اندانی و اثربخشی آن را مورد بررسی قرار می‌دهم.

^۱ Necessary existence

^۲ Possible existence

نظریه بساطت الهی

در آغاز باید وجود واجب خدا را تبیین نمایم. در ابتدا تمرکز بر روی وجود واجب خاص «خدا» نیست، بلکه بر مفهوم کلی وجود واجب است که نقش مهمی در این بحث ایفا می‌کند. به طور کلی، موجود واجب (واجب الوجود) موجودیست که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. بنابراین وجود واجب نحوه‌ای از بودن است که فرض عدم آن، به تناقض می‌انجامد. طبق نظر ابن‌سینا، واجب الوجود موجودیست که با در نظر گرفتن ذاتش (صرف نظر از سایر موجودات و سایر شرایط) وجود برایش ضروری است. و به طور خلاصه، موجود ممکن (ممکن الوجود) موجودیست که می‌تواند وجود نداشته باشد. و به صورت برعکس، با در نظر گرفتن ذاتش، وجود نه برایش ضروری و نه ممتنع است. بنابراین خدا واجب الوجود است، زیرا اگر او بتواند وجود نداشته باشد، هیچ کمال یا صفت کمالی برای او قابل تصور نیست. این معنا از خدا در میان خداپاوران کلاسیک پذیرفته شده است. همچنین وجود واجب، مبنای استنتاج سایر صفات و ویژگی‌های الهی است. با این حال نسبت دادن اجزای فیزیکی یا متافیزیکی به خدا، وجود واجب او را به خطر می‌اندازد. اکنون به موضوع نظریه بساطت الهی خواهیم پرداخت.

یکی از اصول بنیادین خداپاوری کلاسیک، نظریه بساطت الهی^۱ است. این نظریه بیان می‌کند که ذات خدا کاملاً بسیط و مبرا از هرگونه ترکیب و تشکّل است. مهم‌ترین انگیزه برای برای نظریه بساطت الهی، حفظ ویژگی وجوب وجود خداوند است. به طور خلاصه اینگونه استدلال می‌شود: ۱- اگر ذات خدا مرکب یا متشکل از اجزاء باشد، ذات به آن اجزاء وابسته خواهد بود؛ ۲- ذات خدا واجب الوجود است؛ ۳- وجود واجب با هرگونه نیاز و وابستگی در تناقض است؛ ۴- پس ذات خدا نمی‌تواند مرکب باشد و مطلقاً بسیط است.

افزون بر این، ظاهراً نظریه بساطت الهی بر این‌همانی ذات و صفات خدا دلالت دارد. ادعای این‌همانی، پیامد مشکل‌ساز نظریه بساطت الهی است. انتقادات معاصر این ادعای نظریه بساطت را هدف قرار داده‌اند.

استدلال فروپاشی موجهاتی

پس از بررسی وجود واجب خداوند و بساطت الهی، به تبیین چگونگی شکل‌گیری یک فروپاشی موجهاتی می‌پردازیم. همانطور که پیش‌تر ذکر شد، ادعای این‌همانی ذات خدا و صفات الهی^۲ بخش مشکل‌ساز نظریه بساطت الهی است؛ این ادعا نقطه آغازی برای استدلال فروپاشی موجهاتی^۳ است. بر اساس ادعای این‌همانی،

^۱ Doctrine of divine simplicity(DDS)

^۲ Identity between god essence and divine attributions

^۳ Modal collapse argument

ذات خدا با همه صفات الهی که شامل صفت «فعل خلق مخلوقات» یا صفت «فعل خلق»^۱ می‌شود، این همان است. ساده‌ترین شکل استدلال به شرح زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. ضرورتاً خدا وجود دارد.

۲. خدا این همان با فعل خلق خداست.

۳. ضرورتاً فعل خلق خدا وجود دارد. (Tomaszewski, 2018)

طرفداران استدلال فروپاشی موجهاتی مدعی‌اند که از آنجاکه «فعل خلق» ضرورتاً وجود دارد، همه جهان مخلوق نیز باید ضرورتاً وجود داشته باشد. در نتیجه همه موجودات مخلوق، حتی تا کوچک‌ترین جزئیات، درست مانند خداوند موجوداتی واجب هستند. بنابراین امکان موجهاتی جهان ما به طرز عجیبی از بین خواهد رفت. اما واضح است که درک شهودی ما این ایده را که جایگزین‌های ممکن برای اشیاء و وقایع وجود دارند، تایید می‌کند. پس هر چیزی می‌توانست به گونه‌ای متفاوت باشد؛ مثلاً تاریخ تولد من می‌توانست متفاوت باشد، گربه مقابل کتابخانه می‌توانست بیرون از دانشگاه باشد، امروز می‌توانست به جای یک روز سرد، روزی گرم باشد، و غیره. قطعاً ادراک شهودی ما از جهان و موجودات ممکن با نتیجه استدلال فروپاشی موجهاتی در تناقض است. من بر این تاکید دارم که معنای ممکن در اینجا این است: می‌تواند وجود نداشته باشد.

پاسخ‌های مختلفی توسط طرفداران بساطت الهی به استدلال فروپاشی موجهاتی داده شده است که بر رفع ناسازگاری میان بساطت الهی و امکان موجهاتی متمرکزند. یک رویکرد بر عدم اعتبار صورت مذکور از استدلال فروپاشی موجهاتی تکیه دارد. (Tomaszewski, 2018) رویکرد دیگر فرض‌های مقدماتی استدلال‌های فروپاشی موجهاتی را که به اصول الهیات کلاسیک مربوطند، مورد نقد قرار می‌دهد. (Nemes, 2020) برخی از طرفداران بساطت، این ناسازگاری را با نادیده گرفتن امکان موجهاتی واقعی جهان برطرف می‌کنند. (Lilley, 2022; Andani, 2022 & Pederson) نهایتاً نیز عده‌ای پذیرش علیت ناتعین‌گرایانه^۲ بین خدا و مخلوقاتش را پیشنهاد می‌کنند. (Schmid, 2021; Shields, 2024)

همه این پاسخ‌ها توسط فیلسوفان مسیحی و بر اساس الهیات مسیحی آنها ارائه شده‌اند، به جز پاسخ ابن‌سینایی اندانی. او راه‌حلی مبتنی بر «پذیرش یک فروپاشی موجهاتی در موجهات جهان‌های ممکن، در عین نفی فروپاشی موجهاتی با موجهات ابن‌سینایی یافته است.» (Andani, 2022: 5) بنابراین ایده او مقایسه و تقابل چارچوب

¹ The act of creation

² Indeterministic

موجهاتی جهان‌های ممکن و چارچوب موجهاتی ابن‌سینایی است. از این پس به ارزیابی اثربخشی پاسخ‌اندانی علیه استدلال فروپاشی موجهاتی می‌پردازم.

پاسخ‌اندانی

مقاله اندانی «بساطت الهی و افسانه فروپاشی موجهاتی: یک پاسخ اسلامی نوافلاطونی»، با تعریف موجودات واجب و ممکن در الهیات تحلیلی آغاز می‌شود. در معناشناسی جهان‌های ممکن، موجود واجب «یک شی‌انضمامی است که در همه جهان‌های ممکن وجود دارد»؛ اما موجود ممکن «شیئی است که در برخی از جهان‌های ممکن وجود دارد و در برخی از آنها وجود ندارد.» (Rusmussen, 2010: 808) سپس اندانی ادامه می‌دهد: «استدلال‌های فروپاشی موجهاتی معاصر صرفاً یک شبه مشکل را برای خداپاوران کلاسیک طرح می‌کنند؛ زیرا ضرورت موجهاتی که چنین چارچوبی آن را تعریف می‌کند، فقط یک خوانش از ضرورتی است که به عنوان ضرورت منطقی گسترده شناخته شده است.» (Andani, 2022: 9) او تلاش می‌کند تا ثابت کند که تفاوت زیادی میان ضرورت موجهاتی و ضرورت وجودشناختی، که با تعریف ابن‌سینا از موجود واجب بالذات (واجب الوجود بالذاته) و موجود واجب بالغیر (واجب الوجود بالغیره) تبیین می‌شود، وجود دارد. واجب الوجود بالغیر، ممکن الوجود بالذات است. او ادعا می‌کند که این دو وضعیت‌های وجودشناختی موجودات انضمامی هستند.

جان کلام پاسخ‌اندانی به استدلال فروپاشی موجهاتی به شرح زیر است:

در مجموع، فروپاشی موجهاتی در چارچوب جهان‌های ممکن منجر به فروپاشی موجهاتی در چارچوب موجهاتی وجودشناختی ابن‌سینا و سنت نوافلاطونی اسلامی نمی‌شود. اگرچه خدا و خلق او از نظر منطقی ضروری هستند و در همه جهان‌های ممکن وجود دارند، اما آن‌ها در چارچوب موجهاتی ابن‌سینا، دارای رده‌های موجهاتی متفاوتی هستند. خدا به تنهایی موجود واجب بالذات (واجب الوجود بذاته) است، در حالی که همه چیز در خلق او - از جمله عقول دهگانه، نفوس مجرد، و مواد زمانی - هر کدام واجب بالغیر (واجب الوجود بالغیر)، ممکن بالذات (ممکن الوجود بذاته) و از نظر وجودشناختی وابسته به خدا هستند. این تشخیص با نشان دادن اینکه فروپاشی موجهاتی در چارچوب جهان‌های ممکن، منطقیاً به معنای فروپاشی موجهاتی وجودشناختی نیست، موفق می‌شود هسته اصلی اشکال فروپاشی موجهاتی را رد کند. (همان: ۱۵)

بنابراین اندانی ابتدا چارچوب جهان‌های ممکن را برای ایجاد استدلال فروپاشی موجهاتی مفروض می‌گیرد، اما برای خودداری از نتیجه این استدلال، چارچوب موجهاتی ابن‌سینایی را به جای آن پیشنهاد می‌کند. در چارچوب موجهاتی ابن‌سینایی، واجب بالذات = مستقل (غیروابسته) و ممکن بالذات (= واجب بالغیر) = وابسته است. او ادعا می‌کند که تعاریف ابن‌سینایی امکان و ضرورت با تعاریف آنها در معناشناسی جهان‌های ممکن متفاوت است، و این جابجایی آنها از فروپاشی موجهاتی جلوگیری خواهد کرد. در نتیجه مخلوقات درحالیکه ضرورتاً از طریق دیگری (خدا) موجودند (واجب بالغیر)، اما به معنای اینکه برای وجودشان به خدا وابسته هستند، به لحاظ وجودشناختی ممکن هستند. به این ترتیب راه‌حل اندانی تضمین می‌کند که امکان حفظ می‌شود.

نقد پاسخ اندانی

من معتقدم که این پاسخ برای حل مشکل بنیادی فروپاشی موجهاتی رضایت بخش نیست. مسئله اصلی استدلال‌های فروپاشی موجهاتی، این نبود که جهان یا خلق خدا به این معنا که در همه جهان‌های ممکن وجود دارند، واجب هستند؛ بلکه مشکل این بود که جهان یا خلق خدا وجود واجب دارند، به این معنا که نمی‌توانند وجود نداشته باشند. درحالیکه این با درک شهودی ما از امکان^۱ در تناقض است. در واقع سه معنای متمایز از امکان مرتبط با این بحث وجود دارد:

امکان ۱ = می‌تواند وجود نداشته باشد

امکان ۲ = وابستگی

امکان ۳ = در برخی از جهان‌های ممکن وجود دارد، نه همه آنها.

اندانی مدعی است که طرفداران فروپاشی موجهاتی استدلال می‌کنند که بساطت الهی معنای سوم امکان را حذف می‌کند. اما فیلسوفان مسلمان بیان می‌کنند که حتی بدون معنای سوم امکان، معنای دوم آن همچنان باقیست. بنابراین در فلسفه اسلامی فروپاشی موجهاتی رخ نمی‌دهد. با این حال به نظر می‌رسد اندانی از تعریف اول امکان غافل شده است. این دقیقاً همان معنایی است که استدلال فروپاشی موجهاتی را به شرح زیر پیش می‌برد:

۱. ضرورتاً خدا وجود دارد = خدا نمی‌تواند وجود نداشته باشد.

۲. خدا این‌همان با فعل خلق خدا است.

^۱ Contingency

۳. ضرورتاً فعل خلق خدا وجود دارد.

۴. ضرورتاً مخلوقات وجود دارند = مخلوقات نمی‌توانند وجود نداشته باشند.

۵. واضح است که شهود ما به ما می‌گوید که جهان مملو از موجودات ممکن است که می‌توانستند وجود نداشته باشند.

۶. ۴ و ۵ با هم در تناقض هستند.

بنابراین پاسخ اندانی به طرز موفقیت آمیزی با این نسخه از استدلال فروپاشی موجهاتی مواجه نمی‌شود. در نتیجه استراتژی بازتعریف امکان او برای حل مسئله فروپاشی موجهاتی شکست می‌خورد.

References:

1. Andani, K. (2022). "Divine simplicity and the myth of modal collapse: an Islamic neoplatonic response". *European Journal of Analytic Philosophy*, 18(2), 5-34.
2. Nemes, S. (2020). "Divine simplicity does not entail modal collapse". *Roses and Reasons: Philosophical Essays*, 11, 101-119.
3. Pedersen, D & Lilley, C. (2022). "Divine simplicity, God's freedom, and the supposed problem of modal collapse". *Journal of Reformed Theology*, 16(1-2), 127-147.
4. Rasmussen, Joshua L. (2010). "Cosmological Arguments from Contingency". *Philosophy Compass*, 5 (9), 806-819.
5. Schmid, J. (2021). "The fruitful death of modal collapse arguments". *International Journal for Philosophy of Religion*, 91(1), 3-22.
6. Shields, D. (2024). "Simply providential: A Thomistic response to Schmid's providential collapse argument against classical theism". *International Journal for Philosophy of Religion*, 95 (1), 77-91.
7. Tomaszewski, C. (2018). "Collapsing the modal collapse argument: On an invalid argument against divine simplicity". *Analysis* 79(2), 275-284.

بی خطایی مبتنی بر کاوش ناپذیری در اختلاف نظر بدون خطا

امید آجرلو

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

ajorlu.omid@hotmail.com

چکیده

تبیین پدیدار اختلاف نظر بدون خطا (FD) —تضاد گزاره‌ای بدون قصور— از طریق پیشنهاد بی خطایی صدقی به عنوان استدلالی به نفع نسبی گرایی صدق مطرح شده است. با این حال نسبی گرایی متضمن هزینه‌های نظری بالایی است. این مقاله در عوض تبیینی معرفتی برای FD عرضه کرده و آن را به عنوان نمونه‌ای از اختلاف نظرهای ارزیابانه کاوش ناپذیر تحلیل می‌کند. این تز نیازمند بازنگری در نظریه همتایی معرفتی، مبانی عقلانی ابرام گرایی و ارتباط تز یکتایی با ابرام گرایی است. در نهایت استدلال می‌شود که در موقعیت FD توافق توصیفی منجر به همتایی ارزیابانه شده و به دلیل کاوش ناپذیری حکم مورد منازعه، ابرام گرایی موضعی لزوماً منجر به انکار تز یکتایی نمی‌شود.

واژه‌های کلیدی: اختلاف نظر بدون خطا، نسبی گرایی، ابرام گرایی، کاوش

۱ مقدمه

تصور کنید می‌شا و کوشا به یک رستوران ژاپنی رفته و سوشی سفارش می‌دهند. پس از خوردن سوشی، آن‌ها قضاوت خود را بدین شکل اعلام می‌کنند:

می‌شا: «این سوشی واقعاً خوشمزه است.»

کوشا: «این سوشی اصلاً خوشمزه نیست.»

چنین موقعیت‌هایی در مباحث فلسفه زبان در دو دهه گذشته اهمیت زیادی پیدا کرده‌اند. ظاهراً در برخی حوزه‌های گفتمان، مانند حوزه‌های ذوقی، موقعیت‌های روزمره‌ای مشاهده می‌شوند که پس از کولبل (Kölbel, ۲۰۰۴)،

اختلاف نظر بدون خطا (FD) نامیده می‌شوند. در چنین موقعیت‌هایی «اندیشه‌گر A ، اندیشه‌گر B ، و گزاره‌ای (محتوای حکم) p وجود دارند، به گونه‌ای که:

الف) A باور دارد (حکم می‌کند) که p و B باور دارد (حکم می‌کند) که نه- p .

ب) نه A و نه B مرتکب خطا (قصور) نشده‌اند.

همچنین، رایت (Wright, ۲۰۲۳) پیشنهاد می‌کند که هر تبیین بسنده‌ای از این پدیدار بایستی حداقل از برقراری محدودیت‌های زیر حمایت کند:

۱. تناقض: تقابلی مستقیم میان گزاره‌های اظهارشده وجود دارد.

۲. بی‌خطایی: هیچ‌یک از طرفین ضرورتاً مرتکب قصوری نشده است.

۳. پایداری: هیچ‌یک از طرفین در مواجهه با اختلاف نظر بازنگری در باور خود را معقول نمی‌یابد.

۴. هم‌پاری: هر یک از طرفین، طرف مقابل را در اظهار خود بی‌خطا تشخیص می‌دهند.

جذابیت نظری چنین توصیفی در تعارض آن با این اصل مشهور مبتنی بر نظریه صدق کلاسیک نهفته است که بیان می‌کند تناقض میان گزاره‌های اظهارشده لزوماً مستلزم خطای حداقل یکی از طرفین است. (Kölbel, ۲۰۰۴) به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد پذیرش توانان بی‌خطایی و اختلاف نظر نیازمند بازنگری در نظریات صدق یا اختلاف نظر است. از این جهت، FD تفاوت معناداری با سایر اختلاف نظرهای معقول در حوزه‌هایی مانند اخلاق و سیاست دارد، که تصویر کلاسیک از صدق را تهدید نمی‌کنند. همین تفاوت، FD را به نمونه پارادایمی نسبی‌گرایی صدق (TR) بدل کرده است. نسبی‌گرایانی مانند کولبل با بازنگری در نظریه صدق کلاسیک پیشنهاد کرده‌اند که بی‌خطایی در FD بایستی براساس بی‌خطایی صدقی توضیح داده شود که بیان می‌کند هیچ‌یک از طرفین در سطح صدق گزاره‌ای مرتکب خطا نشده است. از این رو، درست‌انگاری پدیدار FD اغلب به عنوان شاهی به سود TR مطرح شده است. (Iacona, ۲۰۰۸) مشخصاً، نسبی‌گرایی به سبک مک‌فارلن (MacFarlane, ۲۰۱۴) ادعا می‌کند ارزش صدق گزاره‌ها در نسبت با بافتار/ارزیابی ارزیاب آن گزاره تعیین می‌شود. با این حال، این دیدگاه در حفظ هم‌پاری شکست می‌خورد، چرا که هر طرف اختلاف، ادعای طرف مقابل را براساس معیارهای خود کاذب ارزیابی کرده و بی‌خطایی طرف دیگر را به رسمیت نمی‌شناسد. بر همین اساس، و دلایل دیگری که در این نوشته مجال پرداختن به آن‌ها وجود ندارد، در این نوشته فرض خواهیم گرفت که نمی‌توان بی‌خطایی در موارد FD را در سطح صدق گزاره‌ها توضیح داد.

در عوض، با ارائه تبیینی جایگزین پیشنهاد می‌کنم که موارد FD از این جهت بی‌خطا هستند که هیچ کاوشی وجود ندارد که چنانچه طرفین به انجامش متعهد می‌شدند، باورشان به نحو معقولی تغییر می‌کرد. بدین ترتیب، با بازنگری در رویکرد رایج مبتنی بر سازگار کردن بی‌خطایی و تناقض استدلال می‌کنم که FD بایستی از طریق سازگار کردن بی‌خطایی و پایداری توضیح داده شود. به بیان دقیق‌تر، با پیش‌نهادن تز زیر، استدلال خواهم کرد که می‌توان تبیینی مبتنی بر بی‌خطایی به مثابه کاوش‌ناپذیری برای موارد FD پیش‌نهاد که علاوه بر دچار نشدن به مشکلات TR، درک فعلی ما از هنجارهای عقلانی حاکم بر اختلاف‌نظر بین همتایان را نیز بهبود ببخشد:

اختلاف‌نظر ارزیابانه کاوش‌ناپذیر (UED): موارد FD نمونه‌هایی از اختلاف‌نظر / ارزیابانه میان

همتایان اند که به دلیل کاوش‌ناپذیری حکم مورد منازعه، بدون لازم آوردن انکار تز یکتایی از معقولیت موضعی ابرام‌گرایی حمایت می‌کنند.

این تز بر سه ایده بازنگرانه در معرفت‌شناسی عمومی مبتنی است: همتایی ارزیابانه مبتنی بر توافق توصیفی (EPDA)، کاوش‌ناپذیری به مثابه مبنای عقلانی برای ابرام‌گرایی (URS) و ابرام‌گرایی موضعی سازگار با تز یکتایی (ULS). در ادامه ابتدا چند مفهوم کلیدی برای پیشبرد بحث به اختصار معرفی شده، سپس به نفع هر سه ایده استدلال شده، و پس از صورت‌بندی تفصیلی‌تر تز مرکزی و مرور برخی نتایج آن برای معرفت‌شناسی عمومی، به دو اشکال احتمالی پاسخ داده خواهد شد.

۲ مفاهیم کلیدی

از مفاهیم کلیدی در معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر، سه مفهوم «همتایی معرفتی»، «ابرام‌گرایی» و «تز یکتایی» نقشی محوری در روند استدلالی پیش‌رو خواهند داشت. از آنجا که برای پیش‌رفت بحث، درکی حداقلی و غیرمناقشه‌آمیز از این دو مفهوم کفایت می‌کند، می‌توان به تعاریف اجمالی زیر رضایت داد:

همتایی معرفتی: «دو فرد در مورد یک پرسش خاص همتای معرفتی هستند اگر و تنها اگر، (اولاً) از توانایی‌های شناختی مشابهی برخوردار باشند، و (ثانیاً) تقریباً به یک اندازه با شواهد موجود مرتبط با آن پرسش آشنایی داشته باشند.» (Machuca, ۲۰۲۴, p. ۲۳)

ابرام‌گرایی: بر انکار مصالحه‌گرایی مبتنی است، نظریه‌ای که بیان می‌کند به دلیل تقارن معرفتی میان همتایان، مواجهه با اختلاف‌نظر با همتا بازنگری در باور را ضرورتاً معقول می‌سازد. ابرام‌گرایان در مقابل بیان می‌کنند که مواجهه با اختلاف‌نظر با همتای معرفتی ضرورتاً دلیلی به نفع بازنگری در باور به دست نمی‌دهد. (Machuca, ۲۰۲۴, p. ۲۴)

تز یکتایی (UT): بیان می‌کند که به ازای مجموعه‌ی معینی از شواهد و یک گزاره، تنها یک رویکرد باوری معقول از آن مجموعه شواهد نسبت به آن گزاره وجود دارد.

همچنین، مفهوم کاوش و هنجارهای عقلانی حاکم بر آن بخش مهمی از بازنگری پیشنهادی من را تشکیل می‌دهد: معرفت‌شناسی، به‌طور سنتی، به معیارهای هنجاری برای موجه بودن باور می‌پردازد و می‌پرسد که فرد براساس شواهد موجود، بایستی چه باوری داشته باشد. کاوش، در مقابل، به فرایند روش‌مند پاسخ به پرسش یا کشف حقیقت از طریق کاوش نظام‌مند اشاره دارد. در حالی که معرفت‌شناسی توجیه را پایه‌گذاری می‌کند، کاوش بر شیوه‌های حل اختلاف‌نظر و دستیابی به اجماع تمرکز دارد. (Thorstad, ۲۰۲۱)

در آخر، تمایز میان اختلاف‌نظر توصیفی و ارزیابانه بخش مهمی از استدلال من را تشکیل می‌دهد. به‌شکلی سردستی، /اختلاف‌نظر توصیفی اختلاف‌نظر بر سر آن ویژگی‌های شیء O است که طرفین به آن‌ها دسترسی معرفتی مناسبی دارند. اختلاف‌نظرها بر سر ویژگی‌های تجربی، ریاضیاتی، بین‌الذهانی و غیره در این دسته قرار می‌گیرند. در مقابل، /اختلاف‌نظر ارزیابانه منازعه بر سر ویژگی‌های ارزش‌شناختی O هستند. اختلاف‌نظرها بر سر ارزش زیباشناختی آثار هنری، وجه خنده‌دار شوخی‌ها و طعم خوراکی‌ها در این دسته قرار می‌گیرند.

با در دست داشتن تصویری از این مفاهیم می‌توانیم به سراغ معرفی و دفاع از تز مرکزی برویم.

۳ همتایی ارزیابانه مبتنی بر توافق توصیفی (EPDA)

تصور کنید می‌شا و کوشا پس از صرف شام برای تماشای فیلم دوازده مرد خشمگین به سینما می‌روند. بعد از اتمام فیلم، کوشا نظر می‌شا در مورد فیلم را جویا می‌شود:

می‌شا: «فیلم غیرجذابی بود.»

کوشا با تعجب پاسخ می‌دهد: «اتفاقاً فیلم خیلی جذابی بود.»

کوشا با خود می‌اندیشد که می‌شا کاملاً در اشتباه است. این فیلم نمونه‌ای از یک درام خوش‌ساخت است. در واقع، کاملاً قابل‌درک است که چنین موقعیتی برای کوشا، مصداقی از FD محسوب نشود و او کوشا را در خطا بداند. او اصلاً مطمئن نیست که می‌شا حواسش به جزئیات فنی اثر بوده باشد و یا به‌اندازه کافی به برخی از نوآوری‌های هنری سیدنی لومت در طول فیلم توجه کرده باشد. به عبارت دیگر، در این موقعیت اختلاف‌نظر، کوشا می‌شا را همتای معرفتی خود نمی‌یابد. برای اطمینان بیشتر، کوشا از می‌شا می‌خواهد که فیلم را برایش توصیف کند.

میشا: «با اینکه فیلم تماماً در اتاق هیئت منصفه می‌گذرد، لومت می‌کوشد با بهره‌گیری از این فضای محدود تنش، درام، و پیچیدگی روان‌شناختی شخصیت‌ها را بررسی کند، اما در انجام موفق این کار شکست می‌خورد. همچنین، لومت تلاش کرد با تغییر تدریجی زاویه دوربین و استفاده از لنزهای بلندتر در طول فیلم، حس فضا را از باز به بسته تغییر دهد، اما راستش در انجام این کار هم موفق نبود»

توصیف دقیق میشا از فیلم، نظر کوشا در مورد وضعیت معرفتی میشا را تغییر می‌دهد. میشا تقریباً به تمام دلایل کوشا برای حکم به جذاب بودن فیلم آگاه است و همچنان به ارزیابی متضادی از آن رسیده است. کوشا دلایل بیشتری در دست ندارد که با جلب توجه میشا به آن‌ها قضاوت او را به‌چالش بکشد. به بیان دقیق‌تر، حالا کوشا میشا را به‌عنوان همتای معرفتی خود به رسمیت می‌شناسد.

همانطور که پیشتر اشاره شد، به‌طور کلی، همتایان معرفتی در رابطه با P، در موقعیت معرفتی به یکسان خوبی نسبت به P قرار دارند. بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که شناسایی مستقیم همتایی در سطح ارزیابی مستلزم به اشتراک‌گذاری معیارهای ارزیابی و مقایسه عقلانی میان آن‌ها برای اطمینان از موقعیت معرفتی به یکسان خوب طرف مقابل است. این در حالی است که به‌نظر می‌رسد ماهیت خصوصی معیارهای ارزیابی، شناسایی مستقیم همتایی/ارزیابانه (زین پس EP) را ناممکن می‌سازد. با این حال، مسیری جایگزین برای شناسایی EP وجود دارد: چنانچه فرض کنیم ویژگی‌های ارزش‌شناختی شیء O، بر ویژگی‌های حسی O مترتب می‌شوند، به نسخه‌ای از UT درباره احکام ارزیابانه خواهیم رسید:

یکتایی/ارزیابی موجه (UJE): هر توصیف بسنده‌ای از P، تنها یک حکم ارزیابانه درباره P را موجه می‌سازد.

بدین ترتیب، در صورت توافق بر سر توصیف بسنده از P، و با توجه به UJE، طرفین اختلاف‌نظر بر سر حکم ارزیابانه P، به تمام آنچه برای ارزیابی موجه P نیاز است، دسترسی دارند. به عبارت دیگر، طرفین یک اختلاف‌نظر ارزیابانه مبتنی بر توافق توصیفی، در موقعیت معرفتی به یکسان‌خوبی نسبت به حکم ارزیابانه موردنازعه قرار دارند. بدین ترتیب، ایده بازنگرانه نخست توجیه می‌شود:

EPDA: توافق توصیفی بر سر P، شرط کافی برای شناسایی EP است.

۴ کاوش‌ناپذیری به مثابه مبنای عقلانی برای ابرام‌گرایی (URS)

تصور کنید پس از شناسایی EP، میشا و کوشا همچنان بکوشند حکم ارزیابانه موجه را پیدا کنند و مشخص کنند کدامشان در خطا هستند. کوشا از کلاس معرفت‌شناسی به یاد دارد که قائل بودن به UT درباره P، ابرام‌گرایی در

مواجهه با اختلاف نظر بر سر P را نامعقول می‌سازد. علاوه بر این، آن‌ها به اصلی مانند UJE نیز متعهد هستند: توصیف مورد توافق آن‌ها در مورد فیلم، تنها یکی از ارزیابی‌ها را موجه می‌سازد. با این حال، معقول به نظر می‌رسد که پس از شناسایی EP، کوشا اظهار کند: «نمی‌توانم بگویم که لزوماً در اشتباهی. البته همچنان معتقدم که فیلم جذابی بود. بیا بر سر توافق نداشتن توافق کنیم.» به بیان دیگر، هر دو تصمیم می‌گیرند در مواجهه با اختلاف نظر با همتا، ابرام کنند.

در این موقعیت، چه چیزی ابرام‌گرایی را معقول می‌سازد؟ قطعاً پاسخ انکار UT نیست. من استدلال می‌کنم که پاسخ، کاوش ناپذیری حکم مورد نزاع و ارتباط خاص میان وضعیت شناختی کاوش و تعلیق حکم است. به عبارت دیگر، به واسطه ماهیت ماهیت خصوصی معیارهای ارزیابی، هیچ کاوشی وجود ندارد که چنانچه طرفین به انجامش متعهد می‌شدند، باورشان به نحو معقولی تغییر می‌کرد. به عنوان یکی از پیشگامان چرخش کاوشی در معرفت‌شناسی، فریدمن (Friedman, ۲۰۱۷) استدلال می‌کند که تعلیق حکم، برخلاف صرف نداشتن باور، یک نگرش پرسش‌محور است که با «خنثی بودن متعهدانه» نسبت به پاسخ‌های ممکن به P مشخص می‌شود و P را در دستور کار شناختی فرد قرار می‌دهد. بدین ترتیب، تعلیق حکم با کاوش، که وضعیتی پرسش‌محور با هدف رفع ابهام و دستیابی به رضایت شناختی است، هم‌راستا می‌شود. به بیان دقیق‌تر:

دو شرطی فریدمن (FB): فرد A در وضعیت کاوشی نسبت به Q قرار دارد اگر و تنها اگر، فرد A در وضعیت تعلیق حکم نسبت به Q قرار داشته باشد.

از سوی دیگر، اشاره شد که محدودیت پایداری بیان می‌کند که FD منجر به شکل‌گیری نگرشی پرسش‌محور به حکم مورد نزاع نمی‌شود. بر همین اساس، قیاسی بدین شکل را پیش می‌نهم:

۱. FD مستلزم معقولیت عدم تعلیق حکم (ابرام) است. (پایداری)

۲. عدم تعلیق حکم مستلزم عدم کاوش است. (FB)

۳. FD مستلزم معقولیت عدم کاوش است. (۱ و ۲)

بدین ترتیب، و براساس ۱ و ۳، ایده بازنگرانه دوم نیز توجیه می‌شود:

URS: معقولیت عدم کاوش در موارد FD، شرط کافی برای معقولیت ابرام‌گرایی در موارد FD است.

اینک تمام مصالح لازم برای دفاع از ایده بازنگرانه سوم در دسترس است:

۱. معقولیت ابرام‌گرایی در موارد FD می‌تواند با ارجاع به معقولیت عدم کاوش در موارد FD توضیح داده

شود. (URS)

۲. معقولیت عدم کاوش درباره حکم ارزیابانه موجه درباره P ، در اختلاف نظرهای مبتنی بر EP مستلزم انکار UT در رابطه با P نیست. (UJE)

۳. ابرام گرایی در موارد FD مستلزم انکار UT نیست. (۱ و ۲)

به بیان دقیق تر:

ULS: معقولیت ابرام گرایی موضعی، مستلزم انکار UT نیست.

بدین ترتیب، و با لحاظ سه بازنگری طرح شده در معرفت شناسی عمومی، از موجه بودن اصلی مانند UED دفاع می کنم:

UED: موارد صحیح FD نمونه هایی از اختلاف نظرهای ارزیابانه میان همتایان اند ($EPDA$)، که بنابر کاوش ناپذیری حکم مورد منازعه (URS)، بدون متعهد شدن به انکار UT ابرام گرایی موضعی در برخی حوزه های گفتمان را معقول می سازند (ULS).

۵ اشکالات و پاسخ ها

اشکال ۱: با انکار بی خطایی در صدق و انتقال بحث به معرفت شناسی اختلاف نظر، FD دیگر تفاوت معناداری با دیگر اختلاف نظرهای معقول در حوزه های دیگر گفتمان (مانند سیاست، اخلاق، و...) نخواهد داشت.

پاسخ: استدلال های شناخته شده به نفع ابرام گرایی در مواجهه با اختلاف نظرهای معقول، بر کاوش ناپذیری حکم مورد منازعه مبتنی نیستند. به عبارت دیگر، امکان استنتاج انکار تر یکتایی از معقولیت شهودی ابرام گرایی در موارد اختلاف نظر معقول، و همچنین موانع نظری موجود برای استدلال به نفع اصولی مانند URS در آن حوزه ها، نمی تواند همانند UED اهمیت عطف توجه به هنجارهای کاوشی برای نظریات اختلاف نظر را برجسته کند.

اشکال ۲: حکم به معقولیت عدم کاوش درباره P تفاوت خاصی با حکم به معقولیت انکار UT در رابطه با P ندارد. موارد کاوش ناپذیر همان مواردی هستند که اطمینان عقلانی به برقراری UT را تضعیف می کنند.

پاسخ: لزوماً چنین نیست. ظاهراً در علوم تجربی موضوعاتی وجود دارند که علیرغم کاوش ناپذیر بودن (حداقل با دانش کنونی مان)، هیچ شهودی به نفع انکار UT را بر نمی انگیزند. برای مثال، علیرغم آزمون ناپذیری فعلی نظریه ریسمان، شهود دانشمندان به نفع UT دست نخورده باقی مانده است.

۶ نتیجه‌گیری

در این مقاله استدلال کردم که ناکامی نسبی‌گرایی در تبیین اختلاف‌نظر بدون‌خطا (FD) نشان می‌دهد که تبیین بی‌خطایی در این موارد بر بی‌خطایی صدقی مبتنی نمی‌شود. با تمایزگذاری میان دو سطح اختلاف‌نظر، توصیفی و ارزیابانه، استدلال کردم می‌توان همتایی ارزیابانه را بر توافق توصیفی بنا کرد. همچنین با عطف‌نظر به چرخش کاوشی در معرفت‌شناسی نشان دادم که معقولیت ابرام‌گرایی در FD نه بر انکار تز یکتایی، بلکه بر کاوش ناپذیری حکم مورد‌منازعه مبتنی است. بدین ترتیب، با پیشنهاد بازنگری در معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر، ادعا کردم که موارد FD، بدون انکار تز یکتایی از معقولیت موضعی ابرام‌گرایی حمایت می‌کنند.

منابع

- Carter, J. A. (2014). Disagreement, Relativism and Doxastic Revision. *Erkenntnis*, 79(S1), 155–172.
- Feldman, R. (2007). Knowledge and Lotteries*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 75(1), 211–226.
- Friedman, J. (2017). Why Suspend Judging? *Noûs*, 51(2), 302–326.
- Iacona, A. (2008). Faultless or Disagreement. In M. García-Carpintero & M. Kölbel (Eds.), *Relative Truth* (1st ed., pp. 287–296). Oxford University Press Oxford.
- Kölbel, M. (2004). III-Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*, 104(1), 53–73.
- MacFarlane, J. (2014). *Assessment sensitivity: Relative truth and its applications*. Oxford University Press.
- Machuca, D. E. (2024). *Disagreement* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Matheson, J. (2011). The Case for Rational Uniqueness. *Logic and Episteme*, 2(3), 359–373.
- Thorstad, D. (2021). Inquiry and the epistemic. *Philosophical Studies*, 178(9), 2913–2928.
- Wright, C. (2023). Alethic Pluralism, Deflationism, and Faultless Disagreement. In C. Wright, *Essays on Relativism* (1st ed., pp. 228–256). Oxford University Press Oxford.

تکامل برزخی نفس از حرکت اشتدادی تا انبساط ملکات

رضا اسکندری

دکتری فلسفه اسلامی گرایش حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی

Reza.eskandari@khu.ac.ir

چکیده:

این پژوهش با روش تحلیلی/انتقادی تبیین‌های مهم در باب تکامل برزخی را به دقت نقل کرده و همه را به صورت انتقادی تحلیل نموده است. باری روشن گشت که تمام تبیین‌هایی که مبتنی بر حرکت جوهری است، مخدوش بوده و به خاطر مختصاتی که عالم برزخ دارد، امکان قبولشان نیست. از رهگذر نقد همه تبیین‌هایی که صدرا و دیگران برای حل مسئله تکامل برزخی نفس آدمی ارائه می‌کنند به دو تبیین قابل پذیرش رسیدیم؛ یکی مبتنی بر انبساط ملکات نفوس است که بدون قبول حرکت استکمال را ثابت می‌داند و دیگری مبتنی بر تعلق دائمی نفس به بدن دنیوی است که مشکل حامل استعداد قابل حل به نظر می‌رسد.

کلیدواژه:

تکامل - برزخ - تکامل برزخی - ماده - حرکت جوهری - اشتداد - انبساط

۱. مقدمه و تبیین مسئله:

تبیین فرایند تکامل نفس آدمی در ظرف غیردنیایی (چه در موطن مثالی چه عقلی)، از مباحثی پر چالش در فضای سنت اسلامی به شمار می‌رود. در این باب، نظریات گوناگونی توسط اندیشمندان اسلامی طرح و نقد شده است.

به نظر می‌آید اصل کمال نفس آدمی پس از مرگ، امری پذیرفته در فضای حکمت اسلامیست (طوسی، ۱۳۶۶: - ۱۶۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۱۷۲)، باری آنچه اغلب تا امروزه مورد بحث بوده و محل آرای نظرات گوناگونی می‌باشد تبیین «فرایند تکامل نفس» عالم فرا دنیا نیست.

در این میان، برخی قائل بر این هستند که هر نوع تغییری جز با حرکت میسر نیست چه تغییر دفعی چه تدریجی و به هر سوی که در نظر گرفته شود، خروج از قوه به فعل بدون حرکت، امکان نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۰۲). از طرف دیگر ظواهر آرای ملاصدرا بین دوگانه نفی و اثبات حرکت در مجردات، در حال رفت و آمد است. از سویی: (۱) یا ظاهر عباراتش نفی استکمال در عالم واپسین است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۷)، (۲) یا لازمه سخنش نفی حرکت در مجردات است؛ مانند ادله‌ای که بر حرکت جوهری توسط او تقریر شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۳، ص ۱۰۱؛ ۳) یا استکمال را منحصر در زمانی می‌داند که نفس تعلق بر بدن داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ص ۲۴۷؛ ۴) یا از سوی دیگر، وی در تعریف مرگ طبیعی تعبیر به «فعلیت رسیدن همه استعدادها و پر شدن همه قوه‌ها و استعدادهای آدمی» کرده و مبنای این امر را استقلال به سبب حیات ذاتی‌اش و ترک آلات بدنی می‌داند که به تدریج به حرکت جوهری در دنیا رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۹). این تعبیر نشان از عدم وجود قوه و استعداد پس از مرگ دارد که هر نوع قوه و استعدادی تا آخر دنیا موجود است و پس از ترک آن، خبری از استعداد و وقوه نیست.

گذشته از عبارات دال بر نفی حرکت در مجردات، پاره‌ای از عبارات دیگر وی نیز، مشعر بر پذیرش استکمال نفوس در برزخ و پس از مرگ است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲۳؛ ۱۳۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۳۸۰؛ ۱۳۶۰: ب: ص ۲۳۰؛ ۱۳۶۳: ص ۶۸۱) یا برخی عباراتش اشاره به تبدلات ابدان در دوزخ است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۳۰).

به هر روی، آنچه پیداست مهم‌ترین چالش فیلسوفان در مواجهه با مسئله مذکور، فقدان ماده و حامل استعداد پس از مرگ است. آنچه در سنت اسلامی به صورت امری قاطع پذیرفته شده تلازم قوه و استعداد با ماده است. بر این اساس، آنچه ماده ندارد، قوه و استعداد هم ندارد و هر چه قوه و استعداد ندارد، فاقد حرکت خواهد بود. این چالش بسیاری از حکما را به خود مشغول کرده است.

این پژوهش در صدد نقل و نقد غالب نظریات موجود در این زمینه بوده و بیان مختار خود را در آخر بیان خواهد نمود.

۲. برزخ و مختصات آن

در فلسفه و عرفان، هستی با سه نحوه عالم مختلف، تبیین می‌شود که عنوان یکی از این عوالم، عالم مثال است که حائل بین عالم عقل و عالم ماده است از این رو، آن را «برزخ» نامیده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳: ص ۱۱۸). ابن سینا در پژوهش‌های فلسفی خود نهایتاً به تجرد عقلی دست یافت.

اما شیخ اشراق به صراحت از نوع دیگری تجرد سخن راند به نام «تجرد برزخی» (شیخ اشراق، ۱۳۵۵: ج ۲، صص ۲۱۱-۲۱۳). بر اساس این نظرگاه، تلازم جسمانیت با مادیت از میان رخت بر بسته و امتداد جوهری نیز اعم از مجرد و مادی شد.

۱. ویژگی‌های جسم مثالی:

در این قسمت در صدد بیان مختصات یا ویژگی‌های جسم مثال یا مجرد برزخی هستیم:

۱. جسم مثالی، جوهری ممتد و دارای تعین و مقدار است به این معنا که انقسام فرضی می‌پذیرد: (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۸، ص ۲۵۰؛ ج ۸، ص ۲۳۶-۲۳۸؛ ج ۹، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

۲. نسبت به هیچ وصف و کمالی، بالقوه نیست: بر این اساس، تبدیل پذیر نیست: به این معنا که نه کون را می‌توان برای آن در نظر گرفت نه فساد، نه حرکت جوهری نه حرکت عرضی (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۲۵۹).

۳. قابل حدوث و زوالی که مشروط به قوه و ماده سابق است، نمی‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۸، صص ۲۳۶-۲۳۸).

۴. ممکن نیست جسم مثالی، معروض اعراض مفارق قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۹۰). البته باید دقت داشت که همه اعراض موجود در طبیعت، در برزخ نیز دستیاب هستند اما نه به نحوی که مستلزم وجود هیولا باشند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ص ۳۱۴).

۵. جسم مثالی، زمان‌مند نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، صص ۳۸۱-۳۸۲).

۶. جسم مثالی بسیط است نه مرکب؛ نه ترکیب مبتنی بر ماده و صورت و نه ترکیبات دیگر (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۵۶۳).

۳. بیان و تحلیل دیدگاه‌های موجود در باب تکامل برزخی:

در این قسمت نظرات گوناگون در باب استکمال برزخی را بیان نموده و سپس تحلیل انتقادی می‌کنیم. در این مقاله مجالی برای بیان نظریات دیگران نیست باری باید دانست که برخی مشائیان مانند ابن سینا همسو با فارابی ضمن ناتمام دانستن ادله نفی و اثبات امکان تکامل نفس در برزخ، به این نکته اذعان کرده‌اند که نمی‌توان بر اثبات

تکامل برزخی برهان اقامه نمود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ص ۱۳۷) اما آنچه پیداست قصور مبانی آنها از حل مسئله مذکور است.

۱. **استکمال نفس، مبتنی بر حرکت جوهری:** نفس در بستر برزخی خود نیز واجد حرکت جوهری است. یعنی حرکت جوهری فقط مختص به بستر دنیایی نیست. برای تثبیت این ادعا راه‌های گوناگونی توسط صدرا بیان شده است:

۱. **راه اول:** وجود قوه‌های بشمار در انسان؛ برای انسان در سیر تکاملی خود حد و مرز مشخصی وجود ندارد و قوه‌های بشمار دارد که زمینه حرکت و سیر بی انتهای او را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۲) و از سوی دیگر انسان نمی‌تواند در طول زندگی دنیوی خود همه این قوه‌ها را به فعلیت برساند؛ پس می‌توان گفت انسان پس از مرگ نیز حالت بالقوه دارد؛ در نتیجه با وجود قوه زمینه تغییر و حرکت وجود دارد.

نقد: با دقت در این ادعا روشن می‌شود که بالقوه‌گی به معنای استعداد غیر از بالقوه‌گی به معنای امکان ذاتی یا وجودی است. دومی هیچ نسبتی با حرکت جوهری ندارد. بر این اساس، این بالقوه‌گی تلازمی با حرکت جوهری ندارد.

۲. **راه دوم:** رابطه طولی برزخ و دنیا؛ چون برزخ همه کمالات عالم دنیا را دارد بدون واجد بودن نواقص، پس حرکت جوهری نیز در برزخ موجود است، بدون داشتن نواقص. بنابراین، حرکت نیز عینا در برزخ مطرح است، با این تفاوت که در یکی بستر حرکت ماده است و دیگری بدون اینکه در بستر ماده باشد محقق است.

نقد: اگر مراد از حرکت بدون ماده در این ادعا مراد است، این مصادره به مطلوب است چرا که اصل مدعا، دلیل پنداشته شده است.

۳. **راه سوم:** انکار نیازمندی حرکت به هیولا؛ برخی سعی کرده‌اند با نفی وجود هیولا مسئله را حل کنند (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ص ۱۴۰-۱۴۵؛ ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۱۹۱ فیاضی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۳۷۵)، و این بیان ریشه در ذهنی دانستن عروض معقولات ثانیه فلسفی دارد.

نقد: فروکاست معقولات ثانی فلسفی به امور ذهنی، دچار پارادوکس درونی است چرا که امکان ندارد ظرف اتصاف خارج باشد و ظرف تحقق وصف، ذهن.

۴. راه چهارم: فرض گونه‌ای از بدن برای نفس؛ ملاصدرا از بدنی سخن می‌گوید قیام صدوری بر نفس داشته (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۳۷) و همراه با نفس به عالم پسین منتقل می‌شود، صدرا تلاش می‌کند نشان دهد که همین بدن برای استکمال تدریجی نفس کافی است چرا که این بدن، حامل قوه و استعداد برای نفس مجرد از ماده است.

نقد: این بدن، غیر از بدنی است که امکان حمل استعداد را دارد. بدن برزخی نیز، متناسب با ظرف مثالی است و ظرف مثالی فاقد بالقوه‌گی به معنایی که حامل استعداد حرکت است، می‌باشد و این بیان، راه حل مناسبی برای حل مسئله نیست. گذشته از آن جایگاه روشنی برای این بدن در حکمت صدرایی بیان نشده است و ابهامات زیادی متوجه این تبیین است.

۵. **راه پنجم:** فرض وجود نوعی هیولا؛ صدرا در برخی نگاشته‌های خود از وجود چیزی شبیه هیولا که مختص مجردات است سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۴۳۸) که می‌تواند مصحح استکمال تدریجی مجردات باشد. البته این هیولا غیر از هیولای ارسطویی است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۳۹۴) و نیز خودش تصریح می‌کند که هیولای دنیوی به درد امور مجرد نمی‌خورد (همان، ص ۴۳۸). بر این اساس، حرکت نیز در مجردات تعمیم پذیر است.

نقد: اولاً باز نحوه وجود این ماده مبهم است و خود صدرا از تعبیر «امرٌ بمنزلة المادة» استفاده می‌کند. ثانیاً حتی اگر این نوع از هیولا را بپذیریم، بنابر تصریح صدرا، این هیولا غیر از آن هیولای در عالم ماده است که توان حمل استعداد را دارد، اگر این هیولی منطبق بر ظرف تحقق خویش است، بر این اساس، امکان حمل استعداد را نیز نخواهد داشت چرا که انفعال در آنجا بی‌معناست. مگر آنکه استکمال برزخی را اتصاف بدانیم نه انفعال که در جای خود تبیین خواهد شد.

۶. **راه حل ششم:** حرکت عرض تحلیلی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۳، ص ۶۸) بر این اساس، حرکت در خارج عین متحرک است. از این رو، عوارض تحلیلی و انحای وجودی اشیا فارغ از جعل و بی‌نیاز از استعداد قبلی و ماده حامل‌اند؛ پس اعراض تحلیلی، فقط در ظرف ذهن از معروض قابل تفکیک‌اند و الا در خارج به وجود واحد موجودند. (همان، ج ۸، ص ۳۴۵) با این وصف، حرکات جوهری نیازمند «ماده حامل استعداد» نیستند.

نقد: اولاً عرض تحلیلی بودن چیزی به معنای آن نیست که هیچ نوع تغایری با معروض خود داشته باشد که تغایر تحلیلی دارد و تحلیلی بودن تغایر، به معنای ذهنی بودن آن نیست؛ و عینیت عرض تحلیلی به معنای

فقدان آن امر در خارج نبوده و به این معنا نیست که فقط در مرتبه ذهنی قابل تفکیک باشند و بس. چرا که تفکیک ذهنی، نشان از تغایر تحلیلی آن دو در خارج است.

۲. تجدد امثال (بیان عارفان): عارفان تجدید خلق را عامل تکامل نفس در عالم می‌دانند؛ تجدید خلق یعنی جهان هستی هر آن معدوم شده و موجود می‌شود. عارفان می‌گویند وقتی موجود اول معدوم شد از نو خلق می‌شود. البته ملاصدرا تجدد امثال عارفان را به حرکت جوهری یکی می‌داند که به نظر می‌آید این تلقی درست نباشد. در نتیجه، چون تجدد الامثال محصور در عالم ماده نیست، بر این اساس استکمال نفس آدمی در عالم واپسین نیز با این امر موجه می‌شود.

نقد: اولاً طبق این دیدگاه، دیگر نمی‌توان وحدتی برای نفس قائل شد به این معنا که همان نفس است که دارد استکمال پیدا می‌کند. اگر قرار باشد انعدام و ایجاد برقرار باشد، دیگر با نفسی جدید مواجه هستیم نه همان نفس واحد. ثانیاً تغییر دفعی نیز بی‌نیاز از ماده نیست چرا که هر امر حادثی مسبوق است به ماده و قوه و تمام اشکالات پیشین نیز بر این نظر وارد است.

۳. **تعلق همیشگی نفس به بدن (نظر آقاعلی مدرس زنوزی):** طبق این نظر نفس آدمی هیچ‌گاه تعلق خود را در نسبت با بدن دنیوی از دست نمی‌دهد و اینگونه است که حامل استعداد استکمال نفس، بدن دنیوی بوده و نفس با تعلقی که به بدن دارد، می‌تواند استکمال پیدا کند.

۴. **انبساط ملکات:** طبق این نظرگاه اگرچه نفس آدمی پس از مرگ، از ماده و بدن دنیوی جدا شده و بدن به فعلیت خویش رسیده است، اما هنوز در نسبت با حالت اصلی خود، یعنی مجرد محض، در حجاب قرار دارد. بر این اساس، می‌توان گفت نفس در نسبت با حالات بعدی خود از حجاب کمتری برخوردار است. از این رو، استکمال نفس در بستر انبساط ملکاتی که در دنیا کسب نموده رخ می‌دهد که با هر استکمال - که به نحو اتصافی است نه انفعالی - حجاب‌ها دریده شده و کدورات از بین می‌روند. این نوع استکمال با غیر مادی بودن برزخ هیچ تنافی ندارد. بنابراین، عوامل موثر در استکمال نفس در عالم برزخ به معانی قبلی که گفته شد وجود ندارد و در نتیجه لاجرم نفس باید به داشته‌ها و اندوخته‌های خویش در عالم ماده اکتفا کند (شجاعی، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۱۴۴) با این تحلیل می‌توان گفت استکمال نفس با اندوخته‌هایی که به صورت جمعی در نفس خویش متحقق کرده، در برزخ انبساط پیدا می‌کنند.

۴. نتیجه:

اکنون روشن است که تمامی راه‌حل‌هایی که مبتنی بر حرکت جوهری هستند، جز نظر آقا علی مدرس زنوزی و نظر انبساط ملکات، با مشکل مواجه بوده و به نظر می‌آید هیچ کدام از راه‌حل‌ها پذیرفتنی نیست.

منابع:

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۲۰۰۷). رساله احوال نفس، تحقیق فواد الاهوانی، دار بیبلیون، پاریس.
۲. حسن‌زاده، حسن، (۱۳۶۵). هزار و یک کلمه، (چاپ پنجم)، رجا، تهران.
۳. _____ (۱۳۷۶). مجموعه مقالات، (چاپ پنجم)، دفتر تبلیغات، قم.
۴. نصیرالدین طوسی، محمدبن‌محمد، (۱۳۶۶). آغاز و انجام، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶). نهاية الحکمة، مؤسسه النشر اسلامی، قم.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۱). التفسیر القرآن الکریم، مصحح: محمدخواجوی، بیدار، قم.
۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۸. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، مکتبه المصطفوی، قم.
۹. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۰). تعلیقہ نہایۃ الحکمة، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۲. یحیی نورمحمدی، عبدالرسول عبودیت، (۱۳۹۶). «تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتهلین»، معرفت کلامی، سال هشتم، شماره دوم.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹). آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۴. _____ (۱۴۰۵). تعلیقہ علی نہایۃ الحکمة، مؤسسه فی طریق الحق، قم.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالفتح، (۱۴۲۳). مفردات الفاظ قرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، ذوی القربی، قم.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش، (۱۳۵۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۷. فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی، (۱۳۸۳). انوار الحکمة، مصحح: بیدارفر، محسن، بیدار، قم.
۱۸. شجاعی، محمد، (۱۳۹۴). معاد یا بازگشت به سوی خدا، شرکت سهامی انتشار، تهران.

بررسی دیدگاه های الهیات کلاسیک و گشوده به رابطه ی خدا و زمان

فائزه نعمتی

کارشناسی ارشد علم و دین دانشگاه شهید بهشتی

Faezeh.n1999@gmail.com

چکیده

صورت مسئله: با مطالعه ی متن مقدس ادیان ابراهیمی اعم از انجیل و قرآن و دقت در عبارات خدا و زمان با مفاهیمی گاه متعارض با یکدیگر مواجه می شویم: در این متون وقتی تنها به توصیف پروردگار و ذات او فی نفسه می پردازد وی را مستولی بر سایر موجودات، فراتر از زمان و مکان و همچنین تکیه زده بر عرش میداند. به بیانی دیگر خداوند در این معانی فراتر از زمان است (atemporal). از طرف دیگر وقتی که خداوند در رابطه ی با بندگان توصیف میشود؛ او دارای عمل (action) متناظر با حال بندگانی است که متغیر، مادی و زمانمند هستند. به عنوان مثال: او متناسب با احوال بندگان در عذاب قومی تعجیل و یا با توجه به توبه ی آنان، ایشان را بخشیده و از عقاب آنان چشم پوشی می کند. در کتب مقدس هیچ کدام از این دو نوع دیدگاه دارای ارجحیت نبوده و به نفع هیچ کدام چیزی گفته نمی شود.

به صورت کلی دیدگاه های متناسب با رابطه ی خدا و زمان به دو دسته ی اصلی تقسیم می شوند. دسته ی اول دیدگاه هایی که به بی زمانی الهی قائل بوده و به دلایلی چون بساطت خداوند و نسبت خاص متوسل شده و درصدد توجیه رابطه ی خداوند با مخلوقات زمان مند سازگار با برتری خداوند می باشند. دسته ی دوم نیز به بررسی نظریاتی می پردازد که به زمان مندی الهی معتقد بوده و خداوند را در زمان تعریف می کنند این گروه تعاریفی دیگر از صفاتی چون دانای مطلق و پیش آگاهی خداوند ارائه می دهند.

هدف مقاله: در این مقاله خلاصه ای از استدلال های بی زمانی الهی را بررسی و نقد دیدگاه زمان مندی الهی به آنان را بیان خواهیم کرد. همچنین به اختصار استدلال دیدگاه زمان مندی الهی را بیان و نقد خواهیم نمود و در نهایت ضمن اشاره به ناکافی بودن استدلال طرفین درصدد ره یافتی جایگزین به مسئله هستیم.

کلمات کلیدی: الهیات کلاسیک- الهیات گشوده- زمان مندی الهی- بی زمانی الهی - ابدیت الهی - زمان -

اراده آزاد

مقدمه

استدلال‌های دسته‌ی اولی که بی‌زمانی الهی (divine timelessness) معتقدند رابطه‌ی او با مخلوقات را به درستی نمی‌توانند تبیین کنند. هم‌چنین توجیه درستی برای مویداتی که در کتب مقدس برای تغییرپذیری عمل و دستور خدا صورت گرفته را ندارند. این مسئله با آزادی انسان‌ها که در کتاب مقدس صریحا به آن تصریح شده است نیز ناسازگار است زیرا اگر که خداوند بی‌زمان (timeless) باشد بنابراین تغییرناپذیر (changelessness) و دانش‌وی نیز خطاناپذیر می‌باشد. دسته‌ی دوم از دیدگاه‌هایی که به رابطه‌ی خدا با زمان می‌پردازند. ضمن انتقاد از دیدگاه دسته‌ی اول، عمل (action) خداوند هم‌چنین نسبت دادن برخی صفات خشمگین شدن، ناامید شدن و راضی بودن از او از بندگان را نشان از شخصی (personhood) دانستن وی تلقی می‌کنند و او را در زمان (in time) تغییر پذیر میدانند که اعمال کند را متناسب با تصمیم بندگان تغییر، سازگار و یا می‌پذیرد اینان صفاتی همچون عالم مطلق بودن الهی (omniscience) متفاوت با معنایی متعارف که تا کنون در سنت کلاسیک فهم می‌شد تفسیر می‌کنند بدین معنا که او همه‌ی حقایق ممکن و منطقی را میداند (pinnock1994:121) هم‌چنین آنان قائل به بوده و و علم مطلق را به معنای آگاهی از حال می‌دانند (Sanders 2007b: 200-201) از میان قائلین به بی‌زمانی الهی به نظریات الهی دانان کلاسیک (classical theism) و از میان کسانی که به زمان‌مندی الهی معتقد بودند استدلال‌های الهیات گشوده (open theism) را مورد بررسی قرار داده‌ام.

۱. زمان

برای فهم رابطه‌ی خدا با زمان ابتدا بهتر است با خود مفهوم زمان آشنا شویم. متافیزیک معاصر زمان را از طریق تقسیم‌بندی که مک‌تاگارت از زمان ارائه داده است فهم میکند. براساس آن دو نظریه‌ی کلی میتوان از زمان داشت: نظریه‌ی الف (A Theorist) یا (dynamic view) و نظریه‌ی ب (B Theorist)، (tense or process theory) یا (static view).

نظریه پردازان دسته‌ی اول اکنون (present) را دارای یک مزیت هستی‌شناسی نسبت به سایر زمان‌های گذشته و آینده تلقی می‌کنند در این دیدگاه زمان رخدادی که در گذشته اتفاق افتاده است در همان گذشته موجود است. و آینده نیز تنها در ذهن ما موجود است. و هیچ چیز ثابت و دائمی وجود ندارد. در نگاه نظریه پردازان ب گذشته، آینده و حال دارای مزیت هستی‌شناسی واحد هستند. و توصیفی کامل از واقعیت زمان دار را در نظر میگیرند بدین معنا که اگر وجود داشته به صورت همواره (به صورت بی‌زمان دستوری) وجود خواهد داشت. برای مثال

امروز باران می‌آید به صورت بیزمانی درست است. در حالی که طبق نظریه ی الف جمله‌ی امروز باران می‌آید چیزی اساسی (Essential) درباره‌ی اکنون ارائه می‌دهد.

طبق استدلالی که sanders ارائه میکند این دو بحث متفاوت از زمان دلالت‌های متفاوتی از ابدیت (Eternity) ارائه دهد. با توجه به مسئله خلقت زمان باید به صورت نظریه ی الف فهم شود چون خداوند دارای چنین تجاربی است (Sanders 2007b: 200-201)

۲. الهی دانان کلاسیک و بی زمانی الهی

الف) بی زمانی الهی دلالت بر تغییرناپذیری خداوند دارد

تکیه ی اصلی الهی دانان کلاسیک بر مفهوم ابدیت الهی (divine eternity) است که به معنای دانش بی زمان خداوند نسبت به واقعیات است. بدین معنا که یک موجود بی زمان هیچ دلیلی برای تغییر و یا رد برنامه‌هایی که در ابتدای خلقت انجام داده است ندارد. چون نسبت به آن به صورت بی زمان دستوری آگاه است. درمقابل مخالفان استدلال می‌کنند که میتوان مویداتی را در متن مقدس یافت که در آن با توجه به عمل بندگان فعل الهی نیز تغییر می‌کند. هم چنین این تغییر ناپذیری برنامه‌های خداوند آزادی بندگان که ویژگی ذاتی آنان می‌باشد و این مفهوم نیز در کتب مقدس است را رد می‌کند.

ب) بی زمانی الهی دلالت بر آینده ی ثابت می‌کند.

همان طور که تصریح کردیم ابدیت الهی به معنای واقعیات ثابت و تغییرناپذیری برای خداوند است که در نهایت به صورت ابدی برای وی متعین (eternally determined) است. این واقعیات ثابت و تغییر ناپذیر نهایتاً به جبرگرایی (determinism) منتهی می‌شود.

ابدیت الهی زمان را به عنوان static می‌فهمد که در آن وقایع همواره وجود داشته‌اند؛ می‌فهمد. با توجه به این مسئله گناهان، وقایع خوب و بد همیشه وجود داشته‌است. خداوند نیز همه امور را در یک اکنون بی زمان می‌داند زیرا که هیچ اکنون و بعدی برای خداوند وجود ندارد. (sanders 2007b)

ج) ناسازگاری بی زمانی الهی

مفهوم ابدیت الهی با توجه به استدلال هسکر با انتقاداتی مواجه میشود چراکه متناقض با دو اصل است: اصل نخست که در آن ابدیت با خدایی که در متن خود ادیان به آن تصریح شده است ناسازگار بوده هم چنین دانش الهی از واقعیات تغییر ناپذیر با اراده و آزادی انسان نیز تعارض پیدا میکند. (Hasker 1989: 146)

۳. الهیات گشوده و زمان مندی الهی

(الف) کتب مقدس هر دو مفاهیم زمان مندی و بی زمانی را در بر می گیرد.

معتقدین به دیدگاه زمان مندی الهی غالباً به عباراتی که خداوند در طبیعت فاعلیت داشته توسل جسته و درصدد تعریفی دیگر از مفاهیم چون دانش الهی می باشند. اما حقیقت این است که در متن مقدس عباراتی نیز یافت میشود که در آن خداوند فراتر از زمان و مکان است. به خصوص معتقدین به الهیات گشوده تعاریفی جدید از علم الهی ارائه میدهند اما تفسیر سازگار که فرازمانی الهی را با زمان مندی و دارای فعل بودن وی ارائه نمی دهند.

(ب) زمان مندی الهی منجر به جهل خداوند می شود.

هسکر استدلال میکند که طبیعت زمان مند و رابطه ی خداوند با طبیعت و انسان های زمان مندی که دارای اراده آزاد هستند بدین معناست که دانش خداوند از آینده گسترده نیست. و خداوند این خطر را می پذیرد که اگر مخلوقات تصمیماتی را اتخاذ کنند که خداوند با توجه به اراده ی آزاد بندگان نسبت به نتایج آن استدلالات بی اطلاع باشد (Hasker 2004).

اما چنین خداوندی که الهیات گشوده درصدد توصیف آن است ریسک پذیر و جاهل به امور است که حتی ممکن است اموری را نداند. آنان این ریسک پذیری را به علت ارتباط خدا با مخلوقات پذیرفتند اما جهل الهی نه تنها این مسئله را حل نکرد بلکه مسئله ای چون اعتماد پذیری به چنین پروردگاری را نیز به وجود آورد. (A.S Antombikums 2023)

۴. دیدگاه سوم

خداوند را باتوجه به توصیفی که در متون مقدس ارائه دادند فرازمانی و محاط بر موجودات و مخلوقات است. او فراتر از زمان است اما آگاهی او به وقایع از نوع آگاهی به احتمالات گوناگون است. بدین معنا که خداوند نسبت به وقایع و احتمالاتی که هر یک از بندگان با اراده ی آزاد میتوانند داشته باشند کاملاً آگاه است. و اکنون با انتخاب هایی که هر یک از موجودات آزاد ممکن است و میگیرند از مزیت هستی شناسی برخوردار است. هر یک مخلوقات در جهانی مملو از امکان (contingent) گوناگون زندگی میکنند که خداوند در این جهان به وجود آورده است؛ با توجه امکان های محدودی که پیش روی مخلوقات است، و جهانی که از قوانین و سنت های معینی پیروی میکند؛ میتوان تا حدی به جبرگرایی ملتزم بود. اما چون در تصمیم گیری این امکان های متعدد بندگان آزادانه عمل میکنند؛ دارای اراده ی آزاد هستند.

نتیجه

دو دیدگاه غالب و رایجی که در الهیات بود به اختصار شرح داده و انتقادات الهیات گشوده به الهیات کلاسیک و نیز نقدهایی که به خود الهیات گشوده میشود را نیز شرح دادیم. و بیان نمودیم که هرچند که الهیات گشوده در صدد تبیین رابطه ی خداوند با بندگان به صورت سازگار است اما این رابطه با توجه به عدم اعتماد پذیری به خداوندی که نسبت به نتایج تصمیمات بندگان جاهل است چون آنان دارای اراده ی آزاد هستند به خوبی شکل نمی گیرد. دیدگاه سومی را بیان کردیم که در آن خداوند فرازمانی، و آگاهی وی از جنس آگاهی به امکانات گوناگون و محدودی است که برای بندگان پیش می آورد می باشد.

منابع:

- A.S Antombikums " divine atemporal- temporal relations": does open theism have a better option? 2023
- Hasker, w God time and knowledge. Cornwell university press 1989
- Hasker, w. providence, Evil, and the openness of God. London: Routlege, 2004.
- Mc Taggart 1908
- Pinnock, c. "systematic Theology", in: the openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God. 1994
- Sanders, J. " an introduction to open theism" reformed review: a theological journal of western theological seminary, 2007, vol. 60, No.2.

مناقشه مطلق انگار و نسبی انگار معرفتی بر سر تبیین اختلاف نظر

جلال عبدالهی

دکتری تاریخ علم، دانشگاه تهران

Jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده

هدف مقاله پیش‌رو، بررسی و نقد یکی از تبیین‌های مطلق‌انگارانه از اختلاف‌نظر معقول است. امکان تبیین اختلاف‌نظر معقول در چهارچوب‌های نسبی‌گرایانه، یکی از انگیزه‌ها برای پذیرش نسبی‌گرایی است. درمقابل با نسبی‌گرا، مطلق‌انگار سعی دارد با تبیین اختلاف‌نظر معقول در چهارچوبی مطلق‌گرایانه، انگیزه برای پذیرش را نسبی‌گرایی را بی‌تاثیر سازد. من در مقاله، یکی از تبیین‌های مطلق‌گرایانه برای اختلاف‌نظر معقول را بررسی و نقد می‌کنم. با تامل در مفهوم معقولیت اختلاف‌نظر، نشان می‌دهیم که این تبیین از اختلاف‌نظر معقول با «خلائی تبیینی» روبه‌رو می‌شود که پر کردن آن، مستلزم پذیرش ضمنی نسبی‌گرایی است.

کلیدواژه: نسبی‌گرا، مطلق‌گرا، اختلاف‌نظر، عوامل اجتماعی، شاهد معرفتی

مقدمه

مسئله تبیین اختلاف‌نظر معقول، یکی از مسائل مهم در مناقشه بین نسبی‌گرایان و مطلق‌انگاران معرفتی است. نسبی‌گرایان معرفتی معتقدند که معرفت به سیستم‌ها و هنجارهای مختلف وابسته است. از دید آنها سیستم‌ها و هنجارهای مختلفی وجود دارد و اینکه افراد چه سیستم یا هنجاری را انتخاب می‌کنند، توسط دلایل بی‌طرفانه و مطلق معرفتی قابل تبیین نیست؛ تبیین این انتخاب بدون دخالت عوامل اجتماعی ممکن نیست. ازسوی دیگر مطلق‌انگاران قائل به وجود یک سیستم معرفتی برترند و معتقدند که می‌توان توسط دلایل بی‌طرفانه و مستقل، انتخاب یک سیستم معرفتی را تبیین کرد. ازین‌رو آن‌ها در تبیین انتخاب یک سیستم معرفتی، عوامل اجتماعی را دخالت نمی‌دهند.

یکی از انگیزه‌های^۱ اصلی اتخاذ موضع نسبی‌گرایانه، تبیین خوب اختلاف‌نظر معقول است (Kusch, 2021): از منظر نسبی‌گرا باور هر یک از طرفین اختلاف‌نظر، درنسبت با چهارچوب خاصی که در آن قرار گرفته است،

^۱ Motivations

معقول و موجه است؛ موجه و معقول گشتن این چهارچوب‌ها برای هریک از طرفین، لزوماً متأثر از عوامل اجتماعی هستند (Kusch, 2017: 4693). ولی مطلق‌گرایی که منکر تاثیرگذاری عوامل اجتماعی در انتخاب سیستم‌های معرفتی است، نمی‌تواند اختلاف‌نظر معقول را به راحتی تبیین کند، زیرا او با انکار تاثیرگذاری عوامل اجتماعی، نمی‌تواند به خوبی تبیین کند که طرفین براساس چه دلیل مطلق می‌توانند در باور به سیستم‌های مختلف معقول باشند.

مارکوس زایدل^۱ به عنوان یک مطلق‌گرا، تلاش دارد که اختلاف‌نظرها را بدون نیاز به دخالت عوامل اجتماعی، در چهارچوبی مطلق‌انگارانه تبیین کند و به نوعی انگیزه نسبی‌انگار را بی‌اعتبار سازد. من در این مقاله استدلال می‌کنم که برخلاف ادعای زایدل، تبیین او نیز نسبی‌گرایانه است و در آن عوامل اجتماعی نقش‌آفرینی دارند.

تبیین مطلق‌انگارانه زایدل از اختلاف‌نظر معقول

برای شروع بحث، اعضای قبیله آزنده را در نظر بگیرید که باورهایشان را براساس هنجارهای معرفتی متفاوتی مانند با مراجعه به پیش‌گو شکل می‌دهند. تلاش زایدل ابتدا این است که نشان دهد این شهود نسبی‌گرایانه که مطابق آن «گاهی افراد (مانند اعضای قبیله آزنده) در استفاده از هنجارهای معرفتی متفاوت از هنجارهای ما، معقول و موجه هستند» با مطلق‌گرایی معرفتی سازگار است (Seidel, 2014: 196-7). اصل اساسی که وی به آن ارجاع می‌دهد، خط‌انگاری^۲ در توجیه است. مطابق این اصل، فرد می‌تواند در باور به یک گزاره اشتباه، به صورت مطلق^۳ موجه باشد. مطلق به معنای مستقل از هر نظام معرفتی و هر شرایط اجتماعی-تاریخی است. او به این واقعیت فرهنگی ارجاع می‌دهد که در فرهنگ‌های مختلف، افراد در پیروی کردن از هنجارهای معرفتی متعلق به فرهنگ خودشان موجه هستند، زیرا این هنجارها از طریق فرایند^۴ گواهی^۵ به اعضای آن جامعه می‌رسد. زایدل فرض کرده که پیروی از گواهی فرایند معتبری است که توجیه مطلق را نیز فراهم می‌سازد (Seidel, 2014: 200). افراد در «باور کردن به گواهی والدین و متخصصان مرتبط با جامعه خود به صورت معرفتی موجه هستند» (Seidel, 2014: 200)

¹ Markus Seidel

² Fallibility

³ Absolute

⁴ Procedure

⁵ Testimony

به اعتقاد او، ما نیز در فرهنگ خودمان، هنجارهای معرفتی مان را همانند قبیله آزنده از فرایند گواهی بدست آورده‌ایم. البته واضح است که حداقل یکی از هنجارهایی که طرفین از آن‌ها پیروی می‌کنند، مطلقاً اشتباه است. ولی این برای مطلق‌گرا مشکل‌ساز نیست، چراکه مطابق اصل خطاپذیری در توجیه، فرد می‌تواند در پیروی از هنجاری اشتباه مطلقاً موجه باشد. پس در اینجا می‌توانیم افرادی را داشته باشیم که در عین حال که هنجارهای متفاوتی دارند ولی بواسطه فرایند گواهی، در استفاده از هنجارهایشان مطلقاً موجه هستند. زایدل در اینجا نتیجه می‌گیرد که شهودنسبی‌گرایانه با مطلق‌گرایی قابل جمع است.

تا اینجا کار، بحث فقط مرتبط با سازگاری شهود نسبی‌گرایانه با مطلق‌انگاری بود. در ادامه، زایدل به بیان تبعات نتیجه بالا می‌پردازد و آن توضیح اختلاف‌نظر معقول در چارچوبی مطلق‌گرایانه است. او تلاش دارد که اختلاف‌نظر معقول را بدون دخالت عوامل اجتماعی تبیین کند. به باور زایدل افرادی که از هنجار یا سیستم‌های متفاوتی استفاده می‌کنند، می‌توانند اختلاف‌نظر معقول داشته باشند. دو هنجار زیر را در نظر بگیرید

هنجار افلاطون‌گرایی: اگر افلاطون بگوید p آنگاه باور به p در نگاه اول موجه است.

هنجار ارسطوگرایی: اگر ارسطو بگوید q آنگاه باور به q در نگاه اول موجه است.

حال دو نفر را فرض کنید که هر یک، از طریق فرایند گواهی به یکی از این هنجارها دسترسی پیدا می‌کند و از وجود هنجار دیگری ناآگاه است. در صورت بروز اختلاف‌نظر در مورد گزاره‌ای که به این هنجارها مربوط باشد می‌توانیم بگوییم که اختلاف‌نظر طرفین معقول است. زیرا طرفین از هنجارهای متفاوتی تبعیت می‌کنند و فرض شده که باور به این هنجارها مطلقاً موجه است. نکته مهمی که در استدلال زایدل به عنوان یک مطلق‌انگار اهمیت دارد این است که در هنگام ملاحظه معقولیت باورهای فرد، باید شواهد، امکانات، توانایی‌های معرفتی و، اصطلاحاً، موقعیت معرفتی^۱ افراد را در نظر بگیریم (Seidel, 2014: 208). با توجه به موقعیت معرفتی‌ای که دو نفر در آن قرار گرفته‌اند، استفاده از هنجارها مطلقاً موجه است، زیرا هر دو از فرایند گواهی—که در این بحث فرض می‌کنیم فرایند معتبری است—بدست آمده‌اند. آن‌ها بواسطه دخالت اموری/مکانی، مثلاً قرارگرفتن در موقعیت‌های جغرافیایی—تاریخی مختلف، در موقعیت‌های معرفتی متفاوتی قرار گرفته‌اند و در آن موقعیت‌ها، با هنجارهای متفاوتی آشنا شده‌اند (Seidel, 2014: 195-6) و اکنون با اختلاف‌نظر مواجه شده‌اند. تفاوت هنجارهایی که اتکا بر آن‌ها برای هر یک طرفین موجه است، دلیل معقولیت اختلاف‌نظر است. «مطلق‌انگار می‌تواند اختلاف‌نظر معقول

¹ Epistemic situation

را بپذیرد. اختلاف نظر معقول ممکن است زیرا افلاطون‌گرا و ارسطوگرا دارای هنجارهای متفاوتی هستند» (Seidel, 2014: 211)

اگر واقعیات برآمده از تجربه و جهان فیزیکی را به عنوان شاهد مادی در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که طرفین هر دو به این شواهد مادی دسترسی مشابهی دارند. باین‌حال، این شواهد مادی برای تشکیل باور در مورد جهان کافی نیست؛ واکنش معرفتی نسبت به شواهد مادی در تعیین ناقص قرار می‌گیرد و نیاز به استفاده از هنجارهای معرفتی است. با بکارگیری هنجارهای معرفتی متفاوت، طرفین اختلاف نظر پیدا می‌کنند: آن‌ها واکنش معرفتی متفاوتی نسبت به شواهد مادی نشان می‌دهند، چراکه هنجارهای معرفتی متفاوتی بکار گرفته‌اند. زایدل، تفاوت در هنجارها را به موقعیت‌های اجتماعی-تاریخی مختلفی ربط می‌دهد که در آن موقعیت‌ها افراد از طریق فرایند گواهی به هنجارهای مختلفی دسترسی پیدا می‌کنند.

نسبی‌انگارانی مانند بلور و بارنز هنگام تبیین اختلاف نظر، از واکنش‌های معرفتی متفاوت طرفین به شواهد مادی، دخالت عوامل اجتماعی را نتیجه می‌گیرند؛ یعنی اینکه افراد کدام باور و هنجار را می‌پذیرند، به عوامل اجتماعی ربط دارد (Bloor & Barends, 1982). از طرفی دیگر، زایدل معتقد است که در تبیینش از واکنش‌های معرفتی متفاوت، نیازی به دخالت عوامل اجتماعی نیست. یعنی تفاوت نسبی‌گرا و مطلق‌گرا بر پذیرش یا عدم پذیرش نقش‌آفرینی عوامل اجتماعی در تبیین اختلاف نظر است. در تبیین زایدل، نیازی به نقش‌آفرینی عوامل اجتماعی در رفع تعیین ناقص نیست. هنجارهای مختلف بکار گرفته شده، از طریق فرایند گواهی توجیه مطلق فراموش می‌سازد و نیازی به دخالت عوامل اجتماعی برای تبیین اختلاف نظر نیست.

التزام به مطلق‌گرایی معرفتی، مستلزم پذیرش این ایده است که واکنش معرفتی معقول توسط تمامی انواع شواهد در تعیین ناقص قرار نمی‌گیرد بگونه‌ای که -برخلاف نظر بارنز و بلور- ضرورتاً نیازی به بکارگیری عوامل اجتماعی نیست (Seidel, 2014: 210) تاکید از نگارنده).

نقد تبیین مطلق‌انگارانه زایدل

در تبیین اختلاف نظر معقول، زایدل این ایده مطلق‌انگارانه را نادیده گرفت که برابر مفاد آن، معیار معرفتی خنثی‌ای برای ترجیح یک هنجار بر هنجار دیگر وجود دارد. در طول تاریخ اندیشه، وجود و چیرستی این معیار همواره مورد بحث و مناقشه بوده است. از نظر من، تلاش زایدل بسیار زیبا و ستودنی است. زیرا او تلاش می‌کند که

بدون ارجاع به معیاری خنثی، اختلاف نظر معقول را صرفاً بواسطه دسترسی داشتن و نداشتن به هنجارها، توضیح دهد: در بکارگیری هنجارهای متفاوت طرفین اختلاف نظر، نه نیازی به دخالت عوامل اجتماعی است (رد نسبی - انگاری) و نه الزامی در توجه معیاری خنثی.

باین حال در ادامه من نشان می‌دهم که در تبیین زایدل هم عوامل اجتماعی دخالت دارند و لذا نمی‌توان آن را مطلق‌انگارانه دانست. برای اینکار تبیین وی را به دو مرحله قبل و بعد از مواجهه با اختلاف نظر تقسیم می‌کنم. باینکه شاید بتوان با مطلق‌انگارانه بودن تبیین وی در مرحله قبل از مواجهه یا اختلاف نظر همدل بود، ولی استدلال می‌کنم که تبیین وی در مرحله بعد از مواجهه با اختلاف نظر اشکال دارد: مادامیکه قائل به معقولیت اختلاف نظر باشیم، ناچاریم عوامل اجتماعی را دخالت دهیم؛ بدون در نظر گرفتن عوامل اجتماعی، دلیل معقولیت اختلاف نظر با «خلأیی تبیینی» روبه‌رو می‌شود. پس از آن، پاسخ احتمالی زایدل برای پرکردن خلأ تبیینی را توضیح می‌دهم. برای اینکار، فرض «تفاوت شأن معرفتی هنجارها» را برجسته می‌سازم. زایدل در تبیینش مجبور است این فرض را بپذیرد ولی من نشان می‌دهم که از منظری مطلق‌گرایانه این فرض پذیرفتنی نیست و پذیرش آن مستلزم تکیه ضمنی بر نسبی‌گرایی است. باین کار، نشان می‌دهد نسبی‌گرایی قدرت تبیین‌گری بیشتری برای پر خلأ تبیینی دارد.

خلأ تبیینی در تبیین زایدل جایی بروز می‌یابد که بعد از آگاهی از اختلاف نظر، وضعیت معرفتی جدیدی بروز می‌یابد؛ و طرفین تنها با یک هنجار معرفتی روبه‌رو نیستند، بلکه هنجار معرفتی بدیلی داریم که رقیب هنجار کنونی است. نتیجه‌گیری زایدل متکی بر این فرض است که وضعیت معرفتی افراد در دو موقعیت قبل و بعد از اختلاف نظر تغییری نمی‌کند. ولی از نظر ما وضعیت معرفتی افراد در این دو موقعیت تغییر می‌کند.

درحالیکه در موقعیت قبل از اختلاف نظر هر فرد فقط به یک هنجار مختص به خود دسترسی دارد، در موقعیت جدید طرفین به غیر از هنجار مختص به خودشان، به هنجار دیگری هم دسترسی دارند که به واسطه فرد مخالف، از وجود آن آگاه می‌شوند. در اینجا، دیگر فقط یک هنجار در دسترس نیست، بلکه هنجار بدیلی هم در دسترس است. در مثال ما، هر فرد قبل از مواجهه با اختلاف نظر از طریق گواهی فقط به یک هنجار (افلاطون‌گرایی یا ارسطوگرایی) دسترسی دارد ولی بعد از آگاهی از اختلاف نظر به هنجار دیگری هم دسترسی دارد؛ یعنی دو هنجار (افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی) در دسترس است. از این رو، وضعیت‌های معرفتی قبل و بعد از اختلاف نظر متفاوت هستند.

از آنجاکه موقعیت معرفتی افراد بعد از آگاهی از اختلاف نظر تغییر کرده است، معقولیت افراد در موقعیت قبلی لزوماً برای معقول دانستن افراد در موقعیت جدید کافی نیست. زایدل در موقعیت جدید، از معقولیت اختلاف نظر صحبت می‌کند. معقولیت اختلاف نظر، بدین معنا است که طرفین مطلقاً موجه هستند که هنجار در دسترسشان را بر هنجاری ترجیح دهند که در دسترس مخالفشان است. سوال ما این است که چرا طرفین را در ترجیح هنجار خودشان بر هنجار دیگری معقول می‌دانیم. هنجار دیگری براساس چه «دلیل» مطلق معرفتی‌ای نادیده گرفته می‌شود؟ پاسخ این سوال، زایدل را با «خلاً تبیینی» روبه‌رو می‌سازد.

زایدل برای پر کردن خلاً تبیینی پاسخ مشخصی ندارد و احتمالاً در پاسخش به «تفاوت شأن معرفتی هنجارها» اشاره کند: هنجارهایی که از قبل در دسترس هریک از طرفین قرار گرفته‌اند، شأن معرفتی بالاتری نسبت به هنجار حاصل‌گشته بعد از اختلاف نظر دارد. او صریحاً می‌گوید که فرد دلیلی بر قابل اعتماد بودن یا نبودن هنجار رقیب در دست ندارد (Seidel, 2014: 29)، درحالی‌که انگار دلیل مشخصی برای قابل اعتماد دانستن هنجار خودش در دست دارد. دلیل زایدل در قائل شدن به تفاوت شأن معرفتی هنجارها، صرفاً دسترسی قبلی به هنجار است. ولی من معتقدم که از منظر مطلق/انگارانه، هنجارها شأن معرفتی یکسانی دارند. زیرا هر دو هنجار از طریق یک فرایند مشترک، یعنی گواهی، حاصل گشته‌اند و متأثر از اموری امکانی و قرار گرفتن در موقعیت‌های اجتماعی-تاریخی هستند. چیزیکه باعث شده هنجار خاص افلاطون‌گرایی در دسترس یکی از افراد قرار گیرد، متأثر از امور امکانی، مثل قرار گرفتن در یک جامعه خاص یا یک دوره زمانی خاص، است. ازین‌رو، شأن معرفتی هنجارها تفاوت معرفتی واضحی ندارند. تنها تفاوتشان تقدم و تأخر زمانی است. و معلوم نیست چرا باید برای چیزیکه تنها مزیتش تقدم زمانی است، شأن معرفتی بالاتری قائل باشیم. ازین‌رو، معتقدم تفاوت شأن معرفتی هنجارها و ترجیح هنجار قبلی در موقعیت جدید، حداقل در دستگاه فکری مطلق‌انگارانه زایدل فاقد تبیین مناسب است.

در واقع، تفاوت شأن معرفتی هنجارها از منظر نسبی‌گرایانه به خوبی قابل تبیین است. در ادامه من نشان می‌دهم که از منظر نسبی‌گرایانه می‌توان تفاوت شأن معرفتی هنجارها را به خوبی توضیح داد. نسبی‌گرا همانند زایدل قبول دارد که موقعیت معرفتی ما وابسته به شرایط امکانی‌ای است که در آن قرار گرفته‌ایم، طوریکه تحت تاثیر همین موقعیت معرفتی، تربیت و آموزش می‌شویم. دقیقاً مشابه همان چیزی که زایدل می‌گوید: هنجارهای افلاطونی و ارسطویی تحت تاثیر امری امکانی مانند حضور در موقعیت اجتماعی-تاریخی، در دسترس افراد قرار می‌گیرد. اما نسبی‌گرا، بلافاصله به یک مطلب مهم اشاره دارد که من آن را به تفاوت شأن معرفتی هنجارها مرتبط می‌کنم.

همین آموزش و تربیتی که متأثر از اموری امکانی است موجب می‌شود سیستم و هنجار خاصی که در دسترس قرار گرفته، برای ما درست به نظر برسد. فرد دیگری که در شرایط امکانی دیگری قرار گرفته، به این درست به نظر رسیدنی^۱ که ما به آن دسترسی داریم، دسترسی ندارد. در عوض، سیستم معرفتی خاص خودش، برای او درست به نظر می‌رسد (Kusch, 2017: 4692-3).

از نظر من، همین درست به نظر رسیدنی که نسبی‌گرا توضیح می‌دهد، دلیل تفاوت شأن معرفتی هنجارهاست که مطلق‌انگار نمی‌تواند آن را توضیح دهد. افراد هنگام دسترسی به هنجار مختص به خودشان، در چهارچوب یا راستای همان هنجار تربیت و آموزش می‌یابند. همین تربیت و آموزش، می‌تواند نحوی از درست به نظر رسیدن هنجار را برای طرفین به ارمغان آورد که می‌تواند مشکل تفاوت شأن هنجارها را حل کند: با توجه به همین درست به نظر رسیدن، فرد می‌تواند هنجار قبلی‌اش را بر هنجار بدیل ترجیح دهد.

ممکن است گفته شود که زایدل هم می‌تواند برای توضیح تفاوت شأن معرفتی هنجارها، از همان درست به نظر رسیدن نسبی‌گرایان استفاده کند: هریک از طرفین به درست به نظر رسیدن هنجار مختص به خود دسترسی دارد و لذا نیازی به دخالت عوامل اجتماعی در این ترجیح دادن نیست. ولی باید به این مطلب مهم توجه داشت که به نظر رسیدنی که به عنوان دلیل ترجیح یک همجار بر دیگری از آن صحبت کردیم، کاملاً نسبی و وابسته به موقعیت اجتماعی-تاریخی (سیستم معرفتی و آموزشی) است که در آن قرار داریم. یعنی اگر درست به نظر رسیدن را توجیه بحساب آوریم، این توجیه امری مطلق نیست، بلکه کاملاً نسبی و وابسته است. ازین‌رو، امکان هرگونه مقایسه هنجارها از منظری فراتر از سیستم‌ها و هنجارها منتفی است. این درحالیست که بدون درست داشتن معیاری خشی، نمی‌توان از منظری مطلق‌گرایانه بین هنجارها (افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی) دست به مقایسه و ترجیح زد.

نتیجه‌گیری

من در این مقاله، تبیینی مطلق‌گرایانه از اختلاف نظر را بررسی و نقد کردم. با برجسته‌سازی تغییر وضعیت معرفتی طرفین، بعد از مواجهه با اختلاف نظر، به صورت انضمامی نشان دادم که از منظری مطلق‌گرایانه ترجیح یک هنجار بر دیگری را با خلا تبیینی روبه‌رو می‌شود که پر کردن آن با تکیه بر نسبی‌گرایی مسیر است.

¹ Seeming

منابع

1. Barnes, B & Bloor D. (1982). "Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge". In Rationality and Relativism. Edited by M. Hollis and S. Lukes. Cambridge, MA: MIT Press.
2. Kusch, Martin (2017). Epistemic relativism, scepticism, pluralism. *Synthese* 194 (12):4687-4703.
3. Kusch, Martin (2021). *Relativism in the Philosophy of Science*. Cambridge University Press
4. Seidel, M. 2014. *Epistemic Relativism: A Constructive Critique*. London: Palgrave MacMillan.

اخلاق فضیلت در عصر فناوری

محمد فراهانی

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

Farahanicvc@gmail.com

چکیده:

اخلاق فضیلت در دوران معاصر احیا شده است و امکانی را مهیا کرده تا معضلات اخلاقی معاصر از دریچه آن بررسی شود. یکی از حوزه‌هایی که در سالهای اخیر مورد توجه اخلاق فضیلت بوده است، اخلاق فناوری است. در این مقاله میکوشم شرحی منسجم از رویکرد فضیلت‌گرایانه در فلسفه اخلاق فناوری ارائه دهم. رویکرد من در این مقاله سه‌گانه است، ابتدا با شرحی کوتاه در مورد اخلاق فضیلت‌گرایانه آغاز می‌کنم، سپس نسبت‌هایی که با اخلاق فناوری برقرار کرده را شرح می‌دهم و در آخر فضایی که اخلاق فضیلت در نسبت با برای فناوریها تعبیه میکند معرفی میکنم.

کلمات کلیدی: فضیلت‌گرایی، فضیلت، فناوری، فرونیسیس، ذهن‌آگاهی، ربات

اخلاق فضیلت

فضیلت‌گرایی یک نظریه اخلاقی با ریشه‌های باستانی است که توسط فیلسوفانی مانند ارسطو، کنفوسیوس و توماس آکویناس مطرح شده است. ارسطو بر اهمیت چهار فضیلت اصلی (خردمندی، میانه‌روی، شجاعت و عدالت) تأکید دارد که برای یک زندگی اخلاقی ضروری هستند، در حالی که آکویناس سه فضیلت دینی (ایمان، امید و محبت) را نیز بر آن اضافه می‌کند. در فضیلت‌گرایی، تمرکز بر پرورش شخصیت و عادت‌های خوب برای داشتن یک زندگی خوب است، نه صرفاً تشخیص اعمال درست و نادرست. برخی از فضیلت‌گرایان معاصر بر این باورند که فضایل اصلی مطرح‌شده توسط ارسطو، آکویناس و کنفوسیوس باید با فضایل حرفه‌ای تکمیل شوند. فضایل حرفه‌ای بسته به هر حرفه متفاوت هستند. برای مثال، مهندسان باید با مشتریان خود صادق باشند. بنابراین، صداقت می‌تواند یک فضیلت حرفه‌ای برای مهندسان باشد، اما لزوماً برای یک نویسنده یا نقاش چنین فضایی مطرح نمی‌تواند باشد.

بر اساس دیدگاه فضیلت‌گرایان، درستی یا نادرستی یک عمل به ویژگی‌های اخلاقی یا گرایش‌های رفتاری فرد انجام‌دهنده بستگی دارد، نه به پیامدهای عمل یا نیت او. پیامدها و نیت تنها تا جایی اهمیت دارند که فرد دارای فضیلت دلیلی برای توجه به آن‌ها داشته باشد. فردی که با فضایل خردمندی، میانه‌روی، شجاعت و عدالت هدایت می‌شود، معمولاً اقداماتی با پیامدهای فاجعه‌بار یا نیت بد انجام نمی‌دهد. برای درک اهمیت فضایل از دیدگاه ارسطو، می‌توان به مواردی توجه کرد که فقدان فضیلت در آن‌ها مشهود است. مثلاً مهندسی را در نظر بگیرید برای ارزانتر تمام شدن محصول، کمربندی را طراحی می‌کند که به سرنشینان آسیبی غیرضروری وارد کند. بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های اخلاقی این مهندس، ارزیابی اخلاقی کامل از این رفتار نادرست نمیتواند کامل باشد. این مهندس، بی‌رحمی و بی‌تفاوتی نسبت به رنج انسان‌ها را نشان داده است و این صفات اخلاقی، اطلاعاتی اساسی درباره دلایل و انگیزه‌های او ارائه می‌دهند که نمی‌توان تنها با بررسی جداگانه هر عمل آن‌ها را کاملاً درک کرد.

اگر بخواهیم برای نمونه، به فضایی که مهندسان، بعنوان متولیان فناوری به آن‌ها نیاز دارند بپردازیم، باید بر روی جنبه‌های عملی مهندسی تمرکز کنیم. **مایکل پریچارد** مجموعه‌ای از فضایل را فهرست کرده است که نسبت به موارد کلی‌تر ذکر شده، خاص‌تر بوده و برای مهندسان اخلاقاً مسئول ضروری هستند: تخصص و حرفه‌ای‌گری-ارتباط شفاف و اطلاع‌رسانی دقیق-همکاری-آمادگی برای سازش-عینیت‌گرایی-پذیرای نقد بودن-استقامت-خلاصیت-تلاش برای کیفیت-دقت در جزئیات-عادت به گزارش‌دهی دقیق

این موارد نمونه‌ای از کاربست عملی اخلاق فضیلت‌گرایانه در فناوری را به ما نشان می‌دهد. مقررات موجود در کدهای اخلاق حرفه‌ای اغلب به برخی از این فضایل اشاره می‌کنند. به عنوان مثال، کد اخلاق حرفه‌ای **FEANI** (فدراسیون اروپایی انجمن‌های ملی مهندسان) فضایی مانند صداقت و بی‌طرفی را به رسمیت می‌شناسد.

اخلاق فناوری و فضیلت‌گرایی

فعالیت‌های اخلاقی همواره با فناوری در رابطه بوده است. از کشاورزی و سنگ‌تراشی گرفته تا بازارها و نوشتار، فناوری‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی تاریخ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آموزشی بشر ایفا کرده‌اند. امروزه به سیستم‌های جهانی، ارتباطات الکترونیکی، محاسبات دیجیتال، حمل‌ونقل، تولید انبوه، بانکداری، کشاورزی و مراقبت‌های بهداشتی آن‌چنان وابسته‌ایم که اغلب به سختی متوجه تأثیر گسترده فناوری بر زندگی روزمره خود می‌شویم. حتی در میان خویشاوندان نزدیک ما، مانند شامپانزه‌ها، رفتارهای

فناوری محور مشاهده شده است؛ برای مثال، شامپانزه‌های ماده با گرفتن مکرر سنگ‌ها از دست یک مهاجم، توانسته‌اند دعوای میان نرها را متوقف کنند. de Waal 2007 این نشان می‌دهد که فناوری همواره نقشی اساسی در شکل‌دهی تعاملات انسانی و حتی گونه‌های نزدیک به ما داشته است.

امروزه، انتخاب‌های اخلاقی جمعی ما در زمینه‌های فناورانه به‌طور مداوم بر رفاه انسان‌ها در سراسر جهان، تعداد بی‌شماری از گونه‌های دیگر و حتی نسل‌هایی که هنوز متولد نشده‌اند، تأثیر می‌گذارد. در عین حال، روشن نیست که چه میزان از وظایف اخلاقی آینده بشر، به خود انسان وابسته خواهد بود. خودروهای بدون راننده اکنون به گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌شوند که تصمیمات رانندگی را به‌جای ما بگیرند. این تحولات، مرزهای تصمیم‌گیری اخلاقی را به چالش می‌کشند و نیاز به بازنگری در مسئولیت‌های اخلاقی بشر را برجسته می‌کنند.

فضیلت‌گرایی روشی است برای اندیشیدن به زندگی خوب از طریق پرورش ویژگی‌ها و ظرفیت‌های اخلاقی مشخصی که انسان‌ها می‌توانند به‌طور فعال در خود تقویت کنند تا به این چالش‌ها پاسخ‌هایی معقول بدهند. سنت‌های اخلاقی کلاسیک همچون ارسطویی، کنفوسیوسی و بودایی، می‌توانند به ما در ساختن چارچوبی معاصر از فضیلت‌های اخلاقی کمک کنند تا امکان شکوفایی انسان در مواجهه با فناوری‌های نوظهور مهیا کنند. رویکرد اخلاق فضیلت، استراتژی‌ای برای پرورش نوعی شخصیت اخلاقی ارائه می‌دهد که می‌تواند ما را در مواجهه با این شرایط چالش‌برانگیز یاری دهد و حتی در چنین شرایطی موجب شکوفایی شود.

اخلاق فضیلت بر خرد عملی تمرکز دارد، نوعی هوش اخلاقی که قضاوت‌ها و عادت‌های اخلاقی را به‌طور ماهرانه با شرایط جدید تنظیم می‌کند. خرد عملی همان نوع برتری است که در افراد اخلاقمدار مشاهده می‌شود؛ افرادی که زندگی اخلاقی آن‌ها توسط احساس و هوش مناسب هدایت می‌شود، نه با عاداتی بی‌فکر و بی‌چون‌وچرا از اصول دینی، سیاسی یا فرهنگی.

دانش اخلاقی مورد نیاز برای فضیلت اخلاقی تنها شامل اصول نظری نیست؛ بلکه به شناخت شرایط عملی مرتبط نیز نیاز دارد. برای مثال، «اصل حد وسط» در نظریه‌های فضیلت کلاسیک نشان می‌دهد که فرد باخرد توانایی تقریباً شهودی دارد تا تشخیص دهد یک موقعیت اخلاقی جدید چگونه به تنظیم مجدد رفتارهای اخلاقی متعارف نیاز دارد. همان‌طور که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* تأکید می‌کند، موضوعات اخلاق عملی ذاتاً دچار تغییرات و تنوع زیادی هستند و به نوعی استدلال نیاز دارند که جزئیات متغیر و

اصول ثابت را درک کند. بنابراین، فضیلت خرد عملی، قاعده اخلاقی درست را در هر مورد مشخص می‌کند، نه اینکه خرد بر اساس تطابق آن با یک اصل از پیش تعیین شده تعریف شود.

بنابراین، برای مواجهه با چالش‌های اخلاقی فناوری‌های نوظهور، اخلاق فضیلت چارچوبی انعطاف‌پذیرتر از رویکردهای مبتنی بر قواعد ثابت مانند پیامدگرایی یا وظیفه‌گرایی ارائه می‌دهد. پیش‌بینی‌ناپذیری فناوری‌های مدرن، به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند فناوری‌های (نانو، زیستی، اطلاعاتی و علوم شناختی)، نیاز به فضایل اخلاقی مانند عدالت، شجاعت و خرد متناسب با شرایط در حال تغییر را عریانتر می‌کند. پرورش "فضیلت‌های اخلاقی-فناورانه" می‌تواند به افراد و جوامع کمک کند تا با عدم قطعیت‌های آینده کنار بیایند.

فرونسیس و فناوری

فورونزیس (Phronesis) مفهومی است که نخستین بار توسط ارسطو مطرح شد و می‌توان آن را به عنوان "خرد عملی" یا نوعی احتیاط تعبیر کرد. این مفهوم به توانایی تشخیص و انجام بهترین عمل با توجه به شرایط خاص و زمینه‌ای اشاره دارد. فورونزیس نه تنها نوعی دانش بلکه شیوه‌ای برای شناخت است که از تجربه عملی به دست می‌آید و از طریق اقدامات خاص به نمایش گذاشته می‌شود. این مفهوم، راهنمایی برای شناسایی مسائل و تصمیم‌گیری در موقعیت‌های پیچیده است. هدف این نیست که به قوانین کلی برسیم که در همه شرایط صدق کند، بلکه تنظیم دانش به گونه‌ای است که با شرایط خاص سازگار باشد. قضاوت فورونتیکی، توانایی انتخاب اصول مناسب یا حتی تصمیم‌گیری برای نادیده گرفتن آن‌ها را شامل می‌شود. همان‌طور که دریانوردان در مواجهه با طوفان به تجربه و دانش خود متکی هستند، تصمیم‌گیری عقلانی نیز نیازمند توانایی درک موقعیت‌ها و به کارگیری اصول کلی در زمینه‌های خاص است. این فرآیند شامل تعامل بین بینش‌های ذهنی و دانش عینی است و هدف آن دستیابی به بهترین راه حل ممکن است. تجربه عملی و مواجهه با موقعیت‌های دشوار، قضاوت عملی ما را بهبود می‌بخشد. به منظور توسعه این توانایی، نیاز است که در موقعیت‌های مختلف حضور داشته باشیم و از بازخوردها برای اصلاح قضاوت‌های خود استفاده کنیم. به طور کلی، فورونزیس به عنوان ابزاری برای ایجاد هماهنگی بین دانش کلی و موقعیت‌های خاص عمل می‌کند. این قضاوت نه قطعی، بلکه درجه‌بندی شده است و با یادگیری از تجربه و بازنگری در فرضیات قبلی می‌توان آن را تقویت کرد.

"فرونسیس مصنوعی" (Artificial Phronesis) یک ایده‌ی جدید است که بررسی می‌کند آیا می‌توان معادل فرونسیس انسانی را در ماشین‌ها برنامه‌ریزی کرد یا نه. هدف اصلی AP ایجاد سیستم‌هایی است

که توانایی تصمیم‌گیری اخلاقی مشابه انسان‌ها را داشته باشند. با این حال، دستیابی به این هدف مستلزم حل مشکلات پیچیده‌ای مانند آگاهی مصنوعی است، زیرا حکمت عملی مستلزم تفکر و عمل آگاهانه است.

AP یکی از اهداف بلندمدت اخلاق هوش مصنوعی است. ایجاد این توانایی در ماشین‌ها نه تنها برای اعتمادسازی میان انسان‌ها و فناوری‌ها حیاتی است، بلکه می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر توسعه اخلاق و رفتار انسان داشته باشد. طراحی محتاطانه و متعادل سیستم‌های فعلی می‌تواند از آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی جلوگیری شود.

فضیلت ذهن آگاهی و فناوری

ذهن آگاهی یک مهارت شناختی است که از طریق مدیتیشن ممکن می‌شود و به معنی آگاهی به محتوای ذهن می‌باشد. این مفهوم ریشه در سنت‌های هندو و بودایی دارد و بر اساس تکنیک‌های مدیتیشن زن، ویپسنا، و تبتی شکل گرفته است. ذهن آگاهی به عنوان یک فضیلت مدرن جای خود را پیدا کرده و علاوه بر کاهش استرس و بهبود تصمیم‌گیری، در فناوری و استفاده از آن نیز مورد توجه شده است. این مفهوم در پرتو توجه به امور مهم تعریف می‌شود و زمانی که این ارزش‌ها به درستی اعمال شوند، به یک فضیلت تبدیل می‌شود. با این حال، ذهن آگاهی به تنهایی یک فضیلت مستقل نیست و به ارزش‌هایی که در موقعیت‌های مختلف مطرح می‌شوند، وابسته است. ذهن آگاهی به طور گسترده‌ای به عنوان روشی برای ارتقای خلاقیت مطرح شده است. برای درک این ارتباط، باید هر دو مفهوم "ذهن آگاهی" و "خلاقیت" تعریف شوند. خلاقیت اغلب به معنای تولید هدفمند محصولات جدید و باارزش (مانند ایده‌ها، راه‌حل‌ها، یا مصنوعات) است. ذهن آگاهی، بسته به نوع تعریف، می‌تواند به روش‌های مختلف بر خلاقیت تأثیر بگذارد که سه تعریف از آن توسط روانشناسان اینچنین است:

۱. **ذهن آگاهی بدون قضاوت ارزشی (Kabat-Zinn):** با تمرکز کامل بر لحظه حال و پذیرش افکار و احساسات بدون قضاوت، این نوع ذهن آگاهی می‌تواند باعث افزایش آرامش و تمرکز شود و در نتیجه خلاقیت فردی را تقویت کند، اما تأثیر آن بر خلاقیت در حوزه‌های تخصصی محدود است.
۲. **ذهن آگاهی جریانی (Csikszentmihalyi):** تمرکز عمیق بر فعالیت‌های معنادار و ارزشمند می‌تواند خلاقیت فردی و همچنین خلاقیت در حوزه‌های علمی یا فنی را تقویت کند. این نوع ذهن آگاهی، که

شامل انگیزه‌های درونی و بیرونی است، به تمرکز بر اهداف ارزشمند و کاهش توجه به خود کمک می‌کند.

۳. **ذهن آگاهی انعطاف‌پذیر (Langer)** با تأکید بر گشودگی به اطلاعات جدید و ایده‌های تازه، این نوع ذهن آگاهی به فرآیندهای خلاقیت کمک می‌کند، اما نیازمند همراهی با ارزش‌های صحیح و قضاوت مناسب است تا در حل مسائل پیچیده و دستیابی به نتایج مطلوب تأثیرگذار باشد.

ذهن آگاهی به تنهایی نمی‌تواند جایگزین تخصص، دانش عمیق و قضاوت درست شود، اما وقتی بر اساس ارزش‌های محکم و مرتبط با زمینه‌های خاص تعریف شود، می‌تواند ابزاری قدرتمند برای ارتقای خلاقیت در افراد و حوزه‌های گوناگون باشد. ذهن آگاهی مبتنی بر فضیلت در حرفه‌ها به مسئولیت‌ها و ایده‌آلهایی وابسته است که مختص آن حرفه‌ها هستند. برای مثال، در پزشکی به معنای تمرکز دقیق بر نیازهای بیمار و احترام به حقوق او است، و در مهندسی، شامل رعایت ارزش‌ها و فضیلت‌هایی است که در طراحی، آزمایش، تولید، نظارت و نگهداری محصولات و فرآیندهای فناورانه رها شده‌اند.

فضیلت، رباتها و انسان

تحقیقاتی درباره دوستی میان انسان‌ها و ربات‌ها بر پایه نظریه دوستی و فضیلت ارسطویی شکل گرفته است. تمرکز اصلی این مباحث معاصر بر تعیین معیارهای دوستی فضیلت‌محور ارسطویی و بررسی توانایی ربات‌ها در برآورده کردن این معیارهاست. بیشتر پژوهشگران این حوزه معتقدند که ربات‌های کنونی نمی‌توانند دوستان فضیلت‌محور انسان باشند، اما برخی نظریه‌های جایگزین به دوستی انسان و ربات نقش اخلاقی مهمی می‌دهند و از سخت‌گیری معیارهای ارسطویی انتقاد می‌کنند. اما مدافعان ادعا می‌کنند که معیارهای ارسطویی برای بررسی دوستی ربات-بزرگسال مناسب هستند گرچه در ارزیابی دوستی میان رباتها و کودکان محدودیت‌هایی دارند. این محدودیت‌ها ناشی از تفاوت در فضیلت، عاملیت اخلاقی، و مسئولیت اخلاقی بین کودکان و بزرگسالان و همچنین بین کودکان و ربات‌ها است.

بر اساس دیدگاه ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس*، دوستی به سه نوع تقسیم می‌شود:

۱. **دوستی سودمند**: مبتنی بر کسب منافع شخصی.

۲. **دوستی لذت‌بخش**: مبتنی بر لذت بردن از حضور خوشایند یکدیگر.

۳. دوستی فضیلت‌محور: مبتنی بر فضیلت و نیکویی که هر یک برای دیگری خیر می‌خواهند به دلیل خوبی ذاتی آن‌ها.

ارسطو تنها دوستی فضیلت‌محور را "دوستی کامل" می‌داند، زیرا برای خود آن دوستی دنبال می‌شود، نه به دلیل منفعت یا لذت. تحقیقات معاصر درباره دوستی انسان معمولاً از این دیدگاه ارسطویی استفاده کرده و معیارهایی برای دوستی فضیلت‌محور ارائه می‌دهند، از جمله: همدلی، اصالت، برابری، و وظایف مشترک. در اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی، عمل درست یا فضیلت‌محور تنها از شخصی با شخصیت فضیلت‌مند برمی‌آید. فضیلت‌های اخلاقی از طریق تمرین، عادت، و با کمک فضیلت‌های فکری (مانند خرد عملی و دانش) شکل می‌گیرند. این فضیلت‌ها به فرد کمک می‌کنند تا در شرایط مختلف تصمیمات درست بگیرد و اعمال فضیلت‌مندانه انجام دهد. در اخلاق فضیلت‌محور ارسطو، دوستی فضیلت‌محور میان افراد خوب و فضیلت‌مند شکل می‌گیرد، زیرا این افراد به دلیل شخصیت خوبشان قادر به تعهد به چنین دوستی هستند. ارسطو بیان می‌کند که دوستان در این نوع دوستی مانند "خود دیگر" فرد هستند و به دلیل فضیلت‌هایشان یکدیگر را دوست دارند.

ویژگی‌های دوستی فضیلت‌محور شامل:

- **تعاطف (همدلی):** مراقبت از خیر دیگری و همدردی با او.
 - **تعامل طولانی‌مدت:** دوستی نیازمند زمان و تجربه تعامل در شرایط مختلف است.
 - **برابری اخلاقی:** دوستی میان افرادی با جایگاه اخلاقی برابر شکل می‌گیرد.
- این موارد نشان می‌دهند که دوستی حقیقی هم فضیلت است و هم فضیلت می‌آفریند، زیرا باعث بهبود و رشد اخلاقی دوستان می‌شود.
- در بحث دوستی انسان-ربات، چالشی مهم وجود دارد:
- **جایگاه اخلاقی ربات‌ها:** ربات‌ها فاقد عاملیت و مسئولیت اخلاقی هستند، و اکثر محققان بر این باورند که آن‌ها نمی‌توانند فضیلت‌مند باشند یا در دوستی فضیلت‌محور شرکت کنند.
 - **تفاوت جایگاه اخلاقی:** انسان‌ها به عنوان موجودات با عاملیت و مسئولیت کامل اخلاقی شناخته می‌شوند، اما این موارد به ربات‌ها نسبت داده نمی‌شود.

بنابراین بنظر میرسد بر اساس دیدگاه ارسطویی، دوستی فضیلت‌محور میان انسان و ربات ممکن نیست اما همچنان بحث بر سر این موضوع ادامه دارد و پژوهشگران این حوزه وجوه متفاوت این مساله را دنبال میکنند.

نتیجه‌گیری

بنظر میرسد اخلاق فضیلت مورد توجه و محبوبیت ویژه‌ای قرار گرفته است. پژوهشگران بسیاری در حوزه‌های مختلف اخلاق، فضیلت‌گرایی را بعنوان نظریه‌ی اخلاقی مبنایی خود برگزیده‌اند. اخلاق فناوری نیز از این گستره جا نمانده است و ادبیات وسیعی در سالهای اخیر حول آن در حال شکل گرفتن است. در این مقاله به چند نمونه از مسائل اخلاق فناوری پرداختیم و پاسخهایی که فضیلت‌گرایان به مسائل اخلاق فناوری داده‌اند به اجمال بررسی کردیم.

منابع

- اخلاق نیکوماخوس، ارسطو- ترجمه رضا مشایخی

- Ethics for Engineers - Martin Peterson
- Ethics, Technology, and Engineering - Ibo van de Poel and Lambèr Royakkers
- Science, Technology, and Virtues - Emanuele Ratti
- Technology and the Virtues: a Philosophical Guide to a Future Worth Wanting – Shanon Vallor
- Virtue and the Scientist: Using Virtue Ethics to Examine Science's Ethical and Moral Challenges - [Jiin-Yu Chen](#)
- The Scientific Judgment-Making Process from a Virtue Ethics Perspective- Thomas – Dillern-Journal of Academic Ethics, 2021
- Can we trust robots? -Mark Coeckelbergh

مدینه یا بغداد؟

فارابی و طبقه‌بندی هنجاری علوم

برای حل معضل تعارض فلسفه و دین

محمدرضا معینی

دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران

moini.m.reza@gmail.com

چکیده

بحث از نسبت میان دین و فلسفه و حل چالش‌های این دو همواره از دغدغه‌های اساسی فیلسوفان و متکلمان بوده و نظریات متنوعی در این باب ارائه شده است. نوشتار حاضر، به بررسی استدلال خلاقانه فارابی برای پاسخ به این سوال می‌پردازد. فارابی با بهره‌گیری از الگوی هنجاری طبقه‌بندی علوم که در میان فیلسوفان اسکندرانی رواج یافته بود، و با ارائه سیری تاریخی از تکامل علوم، دین صحیح را دین مبتنی بر فلسفه برهانی معرفی کرده و تعارض میان دین و فلسفه را حاصل ابتناء دین بر فلسفه فاسد یا شبه فلسفه می‌داند.

مقدمه

ترجمه میراث علمی و فرهنگی ملت‌های غیر مسلمان، که از سال‌های نخست سده دوم هجری به صورت موردی و شخصی آغاز شده بود (Gutas, 1998: 20-27)، در دهه‌های پایان قرن دو هجری تا اواخر قرن سوم هجری و با حمایت رسمی حاکمان عباسی به اوج شکوفایی رسید و در نسبتا کوتاهی، تعداد پرشماری از میراث علمی و فلسفی غیر مسلمانان، به ویژه فیلسوفان یونان، به زبان عربی ترجمه شد (برای گزارشی تفصیلی، بنگرید: ibid., 28-104). هنگامی که متفکران مسلمانان در قرن سوم با میراث فلسفه یونانی به طور گسترده مواجه شدند، سنت فکری دینی برآمده از قرآن و سنت نیز جایگاه تثبیت‌شده‌ای در ذهن ایشان یافته بود و هویت مسلمانان، با این سنت فکری عجین شده بود. بنابراین عجیب نیست که گروه‌های مختلف متفکران مسلمان، از محدثان و فقیهان تا متکلمان اشعری و معتزلی، در برابر سنت فکری فلسفه یونانی که مروج نگاهی متفاوت از نگاه سنتی ایشان بود، از خود مقاومت نشان داده و با آن به مقابله برخیزند. در قرن سوم این مقابله به طور ویژه خود را در دو نقطه

آشکار کرده است: تقابل میان فلسفه (به معنای اخص، یعنی متافیزیک ارسطویی) و کلام و تقابل میان منطق ارسطویی و نحو عربی. برای نمونه، مناظره نقل شده میان ابوسعید سیرافی و متی بن یونس (التوحیدی، ۱۹۹۲: ۸۶-۶۸) و فتوای منسوب به شافعی در تحریم زبان ارسطاطالیس (السیوطی، ۱۹۳۸: ۱۵) را نمونه‌هایی از این چالش در نظر گرفت (برای گزارشی مختصر از این چالش‌ها، بنگرید: El-Rouayheb, 2016: 408-411). روشن است که در چنین شرائطی، فیلسوفان مسلمان برای تثبیت جایگاه معرفتی سنت فکری خود و همچنین جایگاه اجتماعی خود تلاش‌هایی صورت دهند. دو نمونه از این تلاش‌ها، استفاده از «تعریف علوم» و استفاده از «طبقه‌بندی علوم» برای تعیین نسبت و رابطه میان علوم بومی دینی و علوم وارداتی فلسفی بوده است. معلم ثانی، ابو نصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق)، نقشی ویژه در هر دو تلاش پیش‌گفته دارد و علاوه بر این که با ارائه «تعریف» برای علم منطق، آن را در دستگاه معرفت بشری جای‌یابی کرده و تمایز آن با نحو را نمایانده (برای پژوهشی جامع در این باب، بنگرید: عظیمی، ۱۳۹۵؛ Karimullah, 2017)، تلاش کرده است با ارائه یک طبقه‌بندی هنجاری از علوم، از جایگاه معرفتی «فلسفه» دفاع کند. این نوشتار، به طور خاص به این تلاش فلسفی فارابی می‌پردازد.

فارابی و میراث فیلسوفان اسکندرانی در طبقه‌بندی علوم

به نظر می‌رسد که غرض اصلی نخستین طبقه‌بندی‌های ارائه‌شده برای علوم، طراحی مسیری برای آموزش و یادگیری بوده است. فیلسوفان یونانی پیشاسقراطی به تدریج دو برنامه تحصیلی سه‌محوره^۱ و چهارمحوره^۲ برای تحصیل علوم ریاضی و فلسفی طراحی کردند که صورت تکامل‌یافته آن در قرون وسطی، مبدل به سنت آموزشی «فنون متحرر»^۳ گشت (Gutas, 2006: 92). برای گزارشی تفصیلی از الگوهای طبقه‌بندی علوم از پیشاسقراطیان تا پایان دوره باستان، بنگرید: Furner, 2021). ارسطو در رساله‌های مختلفش الگوهایی برای طبقه‌بندی علوم ارائه داده بود، اما خود موفق به تدوین و تنظیم مجموعه آثارش بر اساس این الگوها نشد و تدوین پیشنهادی اندرونیکوس رودسی^۴ از رسائل ارسطو، بر اساس الگوی سه‌گانه عملی، صناعی و نظری که ریشه در میراث خود ارسطو داشت، رسمیت یافت. در این تدوین رسمی، شش رساله منطقی ارسطو با عنوان کلی ارغنون^۵ (ابزار) به عنوان مقدمه و تمهیدی روش‌شناختی برای ورود به سایر رسائل ارسطو جای گرفت (Gutas, 2006: 94).

¹ *trivium*

² *quadrivium*

³ liberal arts

⁴ Andronicus of Rhodes

⁵ Organon

فیلسوفان نوافلاطونی اسکندریه، در مسیر تفسیر و باز-تبویب رسائل ارسطو دو نقش مهم داشتند: نخست اینکه ایشان دو رساله خطابه^۱ و شعر^۲ را از بخش علوم صناعی به ارغنون آورده و مقدمه فروریوس^۳ بر مجموعه آثار ارسطو و نیز مقدمه او بر رساله مقولات را نیز، با عنوان ایساگوچی^۴ (پیش‌درآمد)، بر رسائل منطقی افزودند؛ و دوم، که برای نوشتار حاضر اهمیت بیشتری دارد، آن که تلاش کردند علاوه بر رویکرد سابق در طبقه‌بندی که تعلیمی^۵، توصیفی^۶ و پسینی بود، با رویکردی وجودشناختی^۷، هنجاری^۸ و پیشینی نیز طبقه‌بندی پیشنهادی برای آثار ارسطو، و به تبع تمامی علوم، را تفسیر کنند (برای تمایز میان این دو رویکرد، بنگرید: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۸-۶). غرض از این طبقه‌بندی هنجاری، تعیین حدود و ثغور هر دانش، تمایز میان دانش‌ها و جلوگیری از اختلاط دانش‌ها با یکدیگر بوده است (Gutas, 2006: 94-96; Hadot, 1987: 249-285). بدین صورت، طبقه‌بندی علوم در مکتب اسکندریه نقشی دوگانه یافت: توصیفی-تعلیمی و هنجاری-فلسفی (Gutas, 1983: 256-257).

این رویکرد هنجاری-فلسفی در طبقه‌بندی علوم مورد توجه مسلمانان قرار گرفت. به نظر می‌رسد که یکی از انگیزه‌های اصلی مسلمان برای طبقه‌بندی علوم، پاسخ به چالش پدیدآمده میان دانش‌های دینی و دانش‌های نوظهور یونانی، به‌ویژه میان منطق و نحو و میان فلسفه و کلام، از طریق جایگذاری هر یک از این علوم در رتبه حقیقی آن بوده است (Rosenthal, 1992: 53; Endress, 2006: 111; Gutas, 1983: 260). متفکران مسلمان، چه موافقان و چه مخالفان فلسفه، بحث هنجاری از طبقه‌بندی علوم را محملی برای ارائه نظریه خود در باب نسبت فلسفه و شریعت (یا دین) قرار داده بودند. به عنوان مثال می‌توان به کاتب خوارزمی اشاره کرد که کتاب مفاتیح العلوم (نگارش پیش از ۳۷۶ق) خود را به دو قسمت علوم عربی (همچون فقه و کلام و نحو) و علوم مردم غیر عرب (همچون فلسفه و منطق) تقسیم کرده و بدین وسیله، علوم را بر اساس مبدأ از یکدیگر تمایز داده است. خوارزمی جدا کرده است. همچنین می‌توان به ابویعقوب کندی (۱۸۵-۲۵۶ق) اشاره کرد که غرض متافیزیک را همان غرض علم کلام معرفی کرده (بنگرید: ابوریثه، ۱۳۹۶: ۳۸۴) یا ابن رشد که در عین تمایز روشی میان شریعت و حکمت، غایت هر رو را یکسان می‌انگارد (بنگرید: ابن رشد، ۱۴۰۰: ۵۸).

¹ Rhetoric

² Poetics

³ Porphyry

⁴ Isagoge

⁵ pedagogical

⁶ descriptive

⁷ ontological

⁸ normative

الگوی اسکندرانی طبقه‌بندی هنجاری علوم مورد توجه فارابی نیز قرار گرفت (برای پژوهشی دقیق در باب مسیر انتقال میراث فلسفی اسکندرانیان در تقسیم‌بندی علوم به فارابی، بنگرید: Gutas, 1983: 250-256) و به دست او به اوج خود رسید. فارابی تلاش کرده است از تمایز کاملی میان فلسفه و دین ایجاد نماید و این دو را در طبقه‌بندی علوم از یکدیگر جدا کند، تا در نهایت جایگاه فلسفه و تقدم آن بر دین (یا به تعبیر خود «ملئ») را مشخص نماید. به طور معمول، برای مطالعه الگوی تقسیم‌بندی علوم فارابی، به رساله *احصاء العلوم* او مراجعه می‌شود. شکی نیست که فارابی در *احصاء العلوم* ترتیبی هنجاری برای علوم در ذهن داشته، اما در این کتاب به مبانی نظری خود برای طبقه‌بندی علوم اشاره صریح و دقیقی نکرده، بلکه در بخش دوم کتاب *الحروف* خود عهده‌دار این مهم شده است. در ادامه، نظریه فارابی در باب سیر تکامل علوم و چگونگی استنباط تقدم دین بر فلسفه را بررسی خواهیم نمود.

طبقه‌بندی هنجاری علوم بر اساس سیر تاریخی تکامل آن در کتاب *الحروف*

در نگاه فارابی، اندیشه رابطه‌ای وثیق با زبان دارد و او سیر تکامل جوامع و علوم و صنایع را بر اساس سیر تکامل زبانی ایشان تبیین می‌کند (برای تفصیل در این باب، بنگرید: داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷-۲۹۰؛ قائمی‌نیک، ۱۴۰۱). برای بررسی ایده فارابی در باب تأخر علوم دینی (فقه و کلام) از فلسفه، ضرورت دارد اشاره مختصری به ایده فارابی در باب سیر تکاملی علوم داشته باشیم. نکته شایان ذکر اینجاست که سیر بیان شده فارابی، متناظر با تاریخی است که از یونانیان برای تکون فلسفه در سنت خود روایت می‌کنند (گوتاس، ۱۹۸۳: ۲۵۸-۲۵۹). در حقیقت پس از تکامل زبان و معرفت بشری، از تکلم در امور محسوس تا مرتبه تکوین فلسفه، فیلسوفان که خاص‌ترین خواص به شمار می‌آیند قوانینی را برای بهروزی و کمال جامعه خود وضع می‌کنند و به سوی جمهور باز می‌گردند تا آنچه از طریق براهین یقینی در بعد نظری و عملی اثبات شده به ایشان تعلیم دهند (همان، ب ۱۴۳). اما جمهور عوام را، که از جهت فکری و زبانی هم‌رتبه خواص از فیلسوفان نیست، نمی‌توان با ارائه براهین و قوه تعقل راهبری نمود و لازم است برای اقناع، تعلیم و تأدیب ایشان، از زبان اقناعی استفاده کرد. هنگامی که فیلسوفان قوانین برهانی (نوامیس) را در هر دو بعد نظری و عملی وضع کنند و طریق اقناع جمهور نیز به آن منضم شود، «ملئ» یا دین در آن جامعه شکل می‌گیرد که جمهور با اخذ و تعلیم آن، مسیر سعادت را دنبال خواهد کرد (همان، ب ۱۴۴).

پس از وضع نوامیس (قوانین سعادت جامعه)، انضمام طرق اقناع به آن و تکوین «ملئ»، دو نیاز در جامعه پدید می‌آید که برطرف ساختن آن وظیفه علم فقه و علم کلام است. از یک سو همه قوانین جزئی مورد نیاز جامعه در «نوامیس» مذکور نیست و باید گروهی از افراد با تأمل در آنچه در «ملئ» به تصریح ذکر شده، سایر امور غیر مذکور و غیر مصرح را استنباط کنند. در نتیجه صناعت «فقه» شکل خواهد گرفت. از سوی دیگر همواره اقوامی وجود

دارند که برای ابطال و زیر سوال بردن «ملئ» تلاش می‌کنند و برای پاسخ به اشکالات و شبهات این اقوام، صنعت دیگری که «کلام» است احداث می‌گردد. روشن است که هر دو این صناعات باید با زبانی که برای جمهور قابل قبول است گفتگو کنند و به همین جهت زبان این دو صنعت، «خطابی» است (همان، ب ۱۴۵). پس تا اینجا مشخص شد که از نگاه فارابی، «ملئ» بر دو رکن «نوامیس مبتنی بر فلسفه برهانی» و «طرق اقناع جامعه» شکل می‌گیرد و دو صنعت «فقه» و «کلام»، در مرتبه‌ای پسین برای تثبیت و دفاع از «ملئ» در جامعه احداث می‌شوند. روشن است که در این تصویر ارائه شده، اساسا «فقه» و «کلام» علمی صناعی برای اداره جامعه/مدینه در مسیر سعادت هستند که «ملئ» تعیین کرده و این دو صنعت، علمی که خود عهده‌دار کشف واقعیات و حقایق از جهان باشند نیستند و طبیعتا، مرتبه معرفتی ایشان متأخر از «ملئ» است.

اما در اینجا فارابی با سوالی بسیار اساسی و مهم درگیر شده است. در تجربه تاریخی جامعه مسلمانان، بر خلاف آنچه از تاریخ یونان روایت می‌شود، وضع نوامیس (شریعت) و تکوین فنون مدنی فقه و کلام بدون پیش‌زمینه تاریخی تکوین فلسفه انجام شده است. به نظر می‌رسد که فارابی در اینجا بدون آنکه صراحتا به تجربه انضمامی جامعه اسلامی در مواجهه با فلسفه یونانی اشاره کند، نقدی بسیار تند بر مخالفان فلسفه وارد ساخته است. فارابی تصریح می‌کند که اگر در جامعه‌ای «فلسفه» متقدم بر «ملئ» باشد و «ملئ» تابع «فلسفه»، چنانچه سیر صحیح تکوین علوم اقتضا می‌کند، ملئ در غایت کمال و درستی خواهد بود. اما در صورتی که در جامعه‌ای پیش از تکوین «فلسفه»، «ملئ» پدید آید، ممتنع نیست که در تمامی آن، بلکه تمام آن، آراء کاذب و فلسفه ظنی (نه برهانی) یا شبه‌فلسفه باشد. حال اگر در این جامعه، که «ملئ» آن غیر مبتنی بر «فلسفه برهانی» است، «ملئ» مبتنی بر فلسفه ظنی یا شبه‌فلسفه شکل بگیرد، بی‌شک آراء کاذب بسیاری در آن به وجود خواهد آمد. «ملئ» صحیح و غیر فاسد تنها در جوامعی قابل تحصیل است که پیش از شکل‌گیری «ملئ»، فلسفه برهانی و یقینی و مبتنی بر آن شکل گرفته باشد (همان، ب ۱۴۷). حال در صورتی که در جامعه‌ای که ملئ فاسد و غیر مبتنی بر فلسفه برهانی وجود دارد، فلسفه را از جامعه دیگری به جامعه خود نقل دهد (همان، ب ۱۴۸)، آن «ملئ» مبتنی بر فلسفه غیر برهانی وارد تعارض و مقابله با فلسفه برهانی خواهد شد (همان، ۱۴۹-۱۵۲). به نظر می‌رسد که این بحث از کتاب الحروف فارابی، صریح‌ترین و در عین حال دقیق‌ترین و فلسفی‌ترین نقد او به مخالفان فلسفه اسلامی و تلاشی فلسفی برای تثبیت جایگاه فلسفه در برابر دین و دفاع از تقدم نظری و هنجاری فلسفه بر دین به شمار آید.

جمع‌بندی

از زمان نهضت ترجمه تا امروز، نسبت میان فلسفه و دین و چالش‌های این دو با یکدیگر، همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان و متکلمان بوده است. اندیشمندان متعددی با زمینه‌های فکری مختلف، آراء بسیار متنوعی

در این باب، از باور به ناسازگاری بنیادین این دو تا پذیرش سازگاری کاملشان بیان کرده اند و برای نظریه خود استدلال‌هایی ارائه نموده‌اند.

آنچه گذشت، گزارشی بود از تلاش فارابی برای پاسخ به نسبت میان فلسفه و دین، با استفاده از رویکردی هنجاری در طبقه‌بندی علوم. ظاهراً فارابی نخستین فیلسوفی است که از ایده طبقه‌بندی هنجاری علوم و سیر تکامل تاریخی علوم برای اثبات تقدم فلسفه بر دین استدلال کرده و استدلال او مورد پسند برخی از فیلسوفان پسین، به طور ویژه ابن‌سینا در رساله الاضحویه، نیز قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۳). فهم این نگاه فارابی به رابطه میان فلسفه و دین، برای فهم دقیق‌تر نظریه فارابی و ابن‌سینا در باب زبان قرآن و نسبت آن با زبان فلسفه ضروری است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲ش). *الاضحویه فی المعاد*. حسن عاصی (مصحح). تهران: شمس تبریزی.
- توحیدی، ابوحيان، (۱۹۹۲م). *المقابسات*، حسن السندوبی (مصحح)، مصر: المطبعة الرحمانية.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹ش). *فارابی، فیلسوف فرهنگ*. تهران: سخن.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۹۳۸م) *صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام*. علی سامی النشار (مصحح). مصر: بی‌نا.
- ابوریده، محمد عبدالهادی. (۱۳۶۹ق). *رسائل الکندی الفلسفیة*. مصر: مکتبة الاعتماد.
- عظیمی، مهدی. (۱۳۹۵). «سرآغازهای هشتگانه در منطق: پژوهشی تاریخی»، *جستارهای فلسفی*، شماره ۲۹، ص ۱۶۸-۱۳۳.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۹۰). *جستار در میراث منطق دانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قائم‌نیک، محمدرضا. (۱۴۰۱). «جایگاه زبان در علم مدنی. آموزه‌های فلسفه اسلامی»، دوره ۱۷، شماره ۳۱، ص ۱۴۴-۱۱۹.
- Endress, Gerhard. (2006). "The cycle of knowledge: Intellectual traditions and encyclopædias of the rational sciences in Arabic Islamic Hellenism". *Organizing knowledge: Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. by Gerhard Endress, Leiden: Brill. 103-133.
- Furner, Jonathan. (2021). "Classification of the sciences in Greco-Roman Antiquity", *Knowledge Organization*, 48, no. 7-8. 499-534.
- Gutas, Dimitri. (1998). *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries) (Arabic Thought and Culture)*. United Kingdom: Routledge.
- Gutas, Dimitri. (2006) "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism". *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. G. Endress (ed.). Leiden: Brill. 91-101
- Gutas, Dimitri. "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baḡdād". *Der Islam*, 60, no. 2, 231-267.
- Hadot, Ilsetraut. (1987). "La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote," in *Aristoteles Werk und Wirkung: vol. II*, ed. by Jürgen J. Wiesner, Berlin: De Gruyter.
- Rosenthal, Franz. (1992). *The Classical Heritage in Islam*, United Kingdom: Routledge.

El-Rouayheb, Khaled. (2016). “Theology and Logic”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford Handbooks. Sabine Schmidtke (ed.). Oxford: Oxford University Press. 408-431.

Karimullah, Kamran I.. (2017). “Influence of Late-Antique (ca. 200–800 A.D.) Prolegomena to Aristotle’s *Categories* on Arabic Doctrines of the Subject Matter of Logic: Alfarabi (d. ca. 950 A.D.), Baghdad Peripatetics, Avicenna (d. 1037 A.D.)”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99(3), 237-299.

خداباوری و معنای زندگی: بررسی یک نزاع

رویا فارسی

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

r.farsi64@gmail.com

چکیده

پرسش از اثر ارزشی وجود خدا تا چند دهه اخیر مغفول مانده بود. در این پرسش به دنبال آن هستیم که آیا وجود خدا جهان را جای بهتری خواهد کرد و آیا ترجیح وجود/عدم وجود خدا امری معقول است؟ در برابر این پرسش مواضع مختلفی اتخاذ شده است. در این نوشتار استدلال از طریق معنای زندگی را که در دفاع از موضع ضد خدایباوری مطرح شده بیان و نقد پیر بر این استدلال بررسی می‌شود. آنچه این نوشتار به دنبال بیان آن است این است که اثبات کند که در فرآیند ترجیح اشیاء وارد شده توسط پیر وارد نیست.

مقدمه

تا سال ۱۹۹۰ پرسش‌های پیرامون وجود خدا به پرسش معرفت‌شناسانه یا وجودشناسانه محدود می‌شد؛ اما رشر در مقاله‌ای که در این سال منتشر کرد میان باور به وجود خدا و ترجیح اینکه خدا در عالم وجود داشته باشد، تمایز قائل شد. این تمایز جدید راه برای بحث جدیدی در فلسفه دین معاصر به نام «ارزش‌شناسی خدایباوری»^۱ باز کرد.

سوال اصلی در بحث ارزش‌شناسی خدایباوری این است که:

- آیا جهان با وجود خدا جای بهتری است؟
- آیا باید وجود خدا را ترجیح دهیم؟

در برابر این سوالات پنج موضع قابل اتخاذ است: مدافع خدایباوری^۲، ضدخدایباوری^۳، خنثی^۴، لادری‌گری^۵ و سکوت^۶. هر یک از این مواضع نیز به شخصی/غیر شخصی و ضیق/گسترده تقسیم می‌شود (Lougheed,

^۱ Axiology of theism

^۲ Pro-theism

^۳ Anti-theism

^۴ Neutralism

^۵ Agnosticism

^۶ Quietism

(p5, 2020). از این پنج موضع توجه فلاسفه بر دو موضع اول بوده است. مدافعان خدا باوری باور دارند که وجود خدا بر ارزش جهان می افزاید. این ادعا ممکن است به این صورت نیز مطرح شود که در صورت نبود خداوند، جهان جای بسیار بدی خواهد بود؛ اما ادعای دوم بسیار سنگین بوده و راه را برای رد ضدخدا باوران باز می گذارد تا با آوردن مثال هایی اثبات کنند بدون خدا هم جهان جای خیلی بدی نیست. در واقع برای اینکه شخصی مدافع خدا باوری باشد، همین قدر که باور داشته باشد با وجود خدا جهان بهتری خواهیم داشت، حتی اگر جهان بی خدا هم جای خوبی باشد، کافی است (Kahane, 2011, p.3). از سوی دیگر ضدخدا باوران بر این عقیده اند که وجود خدا از ارزش جهان می کاهد و جهان را جای بدتری خواهد کرد و این را نتیجه منطقی وجود خدا می دانند (Kraay, 2018, p.10).

تعریف ارائه شده از موضع ضدخدا باوری تعریفی ابتدایی است که اشکالاتی بر آن وارد می شود. برای رفع اشکالات مقدر می توان تعریف دقیق تری از این موضع ارائه داد. به عنوان مثال دقیق ترین تعریف ارائه شده از شکل غیر شخصی گسترده این موضع از این قرار است:

برای هر جهان خدا باورانه ای که از جهات مربوطه به اندازه کافی شبیه به جهان واقعی بوده و در چیزهای دیگر یکسان است، نقاط منفی ارزشی وجود خدا کافی است تا آن جهان را به طور کلی از آنچه در طبیعت گرای است، بدتر کند (Kraay & Dragos, 2013, p.162).

سایر اقسام این موضع نیز همچون موضع غیر شخصی گسترده قابل تعریف است.

ضد خدا باوران در دفاع از این موضع خود استدلال هایی را اقامه کرده اند همچون: استدلال حریم شخصی، استدلال از طریق اراده آزاد، استدلال از طریق معنای زندگی (Kahane, 2012) و استدلال از طریق اختیار عمل و کرامت (Lougheed, 2020, p.111). هدف این نوشتار بررسی استدلال از طریق معنای زندگی و یکی از نقدهای وارد بر آن است.

استدلال از طریق معنای زندگی

پیش از مطرح کردن صورت این استدلال، باید ابتدا دو پیش فرض را در نظر گرفت: اول اینکه معنای زندگی تشکیکی است و درجه بندی دارد؛ از این رو زندگی یک شخص می تواند پرمعناتر / کم معناتر از دیگری باشد و دوم اینکه معنای زندگی فردی خاص نیز می تواند با گذشت زمان تغییر کند (Megill and Linford, 2016, p.1). مطابق این دو فرض، معنای زندگی امری صفر و یکی نیست؛ بنابراین وقتی از آثار منفی چیزی بر معنای زندگی شخصی صحبت می شود منظور بی معنا شدن نیست و ممکن است تنها از معنای زندگی او کاهیده

شود. در گام دوم پیش از ورود به بحث شایسته است معنای زندگی را تعریف نماییم. با وجود ادبیات گسترده ای که حول مفهوم معنای زندگی شکل گرفته است، در این بحث تعریف ساده‌ای از زندگی معنادار ارائه می‌شود به این صورت که زندگی‌ای معنادار است که فاعل عاقل پس از تأمل و تفکر، آن را دارای ارزش زیستن ارزیابی کند (Penner, 2015, p.327).

اولین بار کاهانی در مقاله سال ۲۰۱۱ خود به این استدلال اشاره کرده است. به ادعای کاهانی الگوی این استدلال مشابه نقد مشهور برنارد ویلیامز^۱ بر فایده‌گرایی است. ویلیامز معتقد است فایده‌گرایی به صورت غیرمنطقی از انسان‌ها می‌خواهد تا آنچه را برای زندگی آن‌ها مهم است، قربانی کنند؛ اما این درحالی است که آنچه انسان فدا می‌کند ممکن است همان چیزی باشد که به زندگی او معنا می‌دهد و حال بدون آن، این فرد دلیلی برای زندگی و به تبع آن رعایت اخلاق نخواهد داشت. بنابراین منطقی نیست از او بخواهند چیزی را که به زندگی‌اش معنا می‌دهد، فدا کند (Smart & Williams, 1973). با همین الگو، ایده کاهانی در ارائه این استدلال این است که اگر وجود خدا معنای زندگی فرد را از بین ببرد، دیگر دلیلی برای رعایت اخلاق نخواهد داشت. پس منطقی نیست از او توقع داشته باشیم معنای زندگی‌اش را فدای وجود خدا کند؛ از این رو منطقی است که نبود خدا را ترجیح دهد (Kahane, 2011, p.691).

کاهانی استدلال از طریق معنای زندگی را در دو سطح شخصی و غیرشخصی مطرح کرد. شکل غیر شخصی این استدلال بیان می‌کند که تحقق مواردی مانند استقلال، فهم کامل جهان یا داشتن حریم شخصی و تنهایی که برای معناداری زندگی ضروری هستند، باوجود خدا ناسازگاری منطقی دارد. در نتیجه در این ادعا همه انسان‌ها دچار نقص در حس معناداری زندگی خواهند شد (Kahane, 2011, p.683). اما از نظر او دفاع از شکل غیرشخصی این استدلال مشکل است. از این رو شکل شخصی این استدلال را اینگونه بیان می‌کند که چنانچه تلاش برای کسب استقلال، فهم جهان یا داشتن حریم شخصی و تنهایی با هویت یک فرد گره خورده باشد و از دست دادن و فدا کردن این‌ها از تبعات وجود خدا باشد، در این صورت باوجود خدا زندگی آن شخص صرفاً بدتر نخواهد شد، بلکه معنای خود را از دست خواهد داد و بنابراین منطقی خواهد بود که این فرد عدم وجود خدا را بر وجودش ترجیح دهد (Kahane, 2011, p.689).

پنر استدلال از طریق معنای زندگی شخصی‌ای را که کاهانی ارائه داده بود، این‌گونه صورت‌بندی می‌کند (Penner, 2015, p.328):

¹ Bernard Williams

۱. "اگر وجود خدا مانع دستیابی S به برخی خیرهای اخلاقی^۱ که در مجموعه Ms^2 قرار دارد، شود یا او را محدود کند، آنگاه وجود خدا مانع دستیابی S به آنچه او فکر می‌کند زندگی معناداری است، خواهد شد.

۲. اگر وجود خدا مانع دستیابی S به آنچه او فکر می‌کند زندگی معنادار است شود، آنگاه عقلانی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد.

۳. بنابراین، اگر وجود خدا مانع دستیابی S به برخی از خیرهای موجود در Ms شود، آنگاه عقلانی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد.

۴. وجود خدا مانع دستیابی S به برخی از خیرهای موجود در Ms می‌شود یا او را محدود می‌کند.

۵. بنابراین، عقلانی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد."

نقد پیر بر ذهنی‌گرا بودن این استدلال

استدلال از طریق معنای زندگی پس از مطرح شدن توسط کاهانی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. یکی از نقدهای وارد بر این استدلال از طرف پیر مطرح شده است.

از نظر پیر تعیین اعضا مجموعه Ms توسط S به صورت ذهنی مشکل ساز خواهد بود؛ زیرا S ممکن است در تعیین عناصر این مجموعه تحت تأثیر عوامل ژنتیکی و فرهنگی بوده یا به کل در اشتباه باشد. همچون تجربه بسیاری از ما که فکر می‌کردیم با رسیدن به چیزی زندگی مان معنا دار خواهد شد؛ اما پس از رسیدن متوجه شدیم تنها یک سراب بوده است. از این جهت «عقلانی بودن» ای که در مقدمه ۲ آمد تنها یک «عقلانیت درونی»^۳ است. در نظر او عقلانیت درونی به این مربوط می‌شود که یک باور چقدر با مدل ذهنی فرد از جهان سازگار است. در این جا لزوماً نیازی نیست که باور از نظر عینی درست یا قابل توجیه با شواهد بیرونی باشد؛ بلکه تا زمانی که باور با افکار و تجربیات پدیدارشناسانه فرد سازگار باشد، می‌توان آن را از نظر درونی عقلانی دانست.^۴ از نظر او اگر مواردی که در واقع به زندگی S معنا می‌دهند را در مجموعه M^*_s جمع کنیم حتی اگر وجود خدا مانع تحقق برخی خیرهای اخلاقی مجموعه Ms باشد ممکن است وجود او مانعی بر سر تحقق موارد مندرج در مجموعه

^۱ در این صورت بندی مقصود او از خیر اخلاقی هر چیزی است که تنها عامل اخلاقی به واسطه عامل اخلاقی بودنش می‌تواند آن‌ها را تجربه کند. شرط دومی که او به عنوان پیش فرض مطرح کرده است این است که قبول کنیم زندگی معنادار برخی عامل‌ها، در گرو به دست آوردن یا تلاش برای رسیدن به برخی خیرهای اخلاقی باشد (Penner, 2015, p.328).

^۲ مجموعه Ms را مجموعه خیرهای اخلاقی از نظر شخص S که برای داشتن زندگی معنادار او ضروری هستند، معنا می‌کند (Penner, 2015, p.328).

^۳ internal rationality

^۴ به عنوان مثال، اگر کسی معتقد است که زمین تخت است زیرا این چیزی است که به او آموزش داده شده و با مشاهدات شخصی او همسو است، باور او ممکن است از نظر درونی عقلانی در نظر گرفته شود، حتی اگر از نظر عینی نادرست باشد. باور او در محدوده درک خودش منطقی است، حتی اگر با واقعیت بیرونی همسو نباشد.

M^*_s نباشد و از طریق تحقق این موارد زندگی فرد باوجود خدا همچنان معنا دار باقی بماند (Penner, 2015, p.335).

بنابراین از نظر پَنر اولاً ذهنی بودن به دلیل احتمال خطا در تعیین موارد دخیل در معناداری یکی از اشکالات این نظریه است و ثانیاً در صورت ذهنی گرفتن صرف معنای زندگی و چشمپوشی از مواردی که در واقع معنابخشند ممکن است به اشتباه وجود خدا را باعث بی معنایی بدانیم در صورتی که واقعاً چنین نیست.

پاسخ به اشکال پَنر

لوحیید^۱ در پاسخ به اشکال پَنر فرم عینی از استدلال صورت‌بندی شده توسط پَنر را ارائه می‌دهد؛ به این صورت که به جای مجموعه M_s مجموعه O_s را معرفی می‌کند. برخلاف مجموعه M_s در O_s عناصر مواردی هستند که در واقع به زندگی فرد معنا می‌دهند. با این تغییر فرم عینی استدلال از طریق معنای زندگی اینگونه خواهد بود:

1.* اگر وجود خدا دستیابی S به برخی خیرهای اخلاقی موجود در O_s را محدود کند یا برای او ممانعت ایجاد کند، آنگاه وجود خدا محدودکننده یا مانع دستیابی S به زندگی معنادار خواهد شد.

2.* اگر وجود خدا دستیابی S به یک زندگی معنادار را محدود کند یا مانع آن شود، پس منطقی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد.

3.* بنابراین، اگر وجود خدا مانع یا محدودکننده دستیابی S به برخی از خیرهای موجود در O_s شود، آنگاه منطقی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد.

4.* وجود خدا دستیابی S را از به برخی خیرهای موجود در O_s محدود می‌کند یا مانع دسترسی به آنها می‌شود.

5.* بنابراین، منطقی است که S ترجیح دهد خدا وجود نداشته باشد. (Lougheed, 2017, p.8)

همان‌طور که از مقایسه ۱ با ۱* و ۲ با ۲* برمی‌آید که عبارت «آنچه او فکر می‌کند» در اینجا حذف شده تا استدلال را از حالت ذهنی به عینی دریاورد؛ بنابراین اشکال خطاپذیری که پَنر مطرح کرده بود، درباره این صورت‌بندی جدید وارد نیست.

^۱ Kirk Lougheed

پنر اشکالاتی به فرم عینی ارائه شده توسط لوحید وارد کرده است که از محدوده بحث حاضر خارج است.^۱ در اینجا برآنیم اشکال پنر بر استدلال از طریق معنای زندگی را از جهت دیگری بررسی کنیم. سوالی که مطرح است این است که آیا ذهنی بودن عناصر مجموعه M_S واقعاً اشکال محسوب می‌شود؟

آنچه استدلال از طریق معنای زندگی بیان می‌کند عقلانی بودن «ترجیح» عدم وجود خدا در صورت از دست رفتن معنای زندگی شخص S است. در مورد عینی یا ذهنی بودن معنی زندگی نظریات مختلفی مطرح شده است (Metz, 2014) آنچه در اینجا مدنظر است متفاوت از تئوری‌های معنای زندگی است. در پاسخی که به اشکال پنر خواهیم داد تمرکز بر «ترجیح» است. مطابق تعریف ترجیح عبارت است از نوعی ارزیابی ذهنی به صورت مقایسه‌ای به نحوی که عامل A مورد x را به y ترجیح می‌دهد (Hansson, 2020) و روش به این صورت است که فرد به هر موردی امتیازی اختصاص می‌دهد و پس از مقایسه، موردی را که امتیاز بیشتری دارد انتخاب خواهد کرد. برای عقلانی بودن ترجیح این امتیازدهی باید ویژگی‌هایی همچون دور بودن از سوگیری‌های شناختی و مبتنی بودن بر دلایل متقن را داشته باشد (Kahenman, 1979).

پس از این توضیح کوتاه در مورد ترجیح به استدلال مورد نظر برمیگردیم. مطابق آنچه کاهانی بیان می‌کند مواردی ممکن است به هویت فرد گره خورده باشد که با وجود خدا این موارد محقق نشود و در نتیجه هویت فرد مخدوش و زندگی او بی‌معنا شود. حتی اگر به نظر افراد دیگر این موارد در معنای زندگی دخیل نباشند و فرد S در انتخاب این موارد اشتباه کرده باشد آیا می‌توان ترجیح او را غیر عقلانی دانست؟ با دقت در تعریف ارائه شده از ترجیح میبینیم در ترجیح این فرد است که محوریت دارد. در این مورد خاص حتی اگر او در تعیین عناصر M_S خطا کرده باشد باز هم از دست دادن معنا دلیل متقنی برای چنین ترجیحی است. آنچه در اینجا دلیل مناسبی برای عقلانی بودن ترجیح است همین از دست دادن معناست. حس بی‌معنا شدن برای این توجیه کافیست حال اینکه در واقع از نظر ناظر خارجی زندگی او معنادار است یا خیر در این مورد داخل نخواهد شد. مهم آن است که فرد مورد نظر با وجود خدا احساس بی‌معنا شدن زندگی‌اش را خواهد داشت در حدی که هویت او فروخواهد پاشید و این دلیلی بر عقلانیت ترجیح او است.

در این مرحله ممکن است پرسیده شود که درست است وجود خدا مخل تحقق برخی موارد شود اما با تأمین موارد دیگر زندگی فرد را معنا دار خواهد کرد. در جواب باید گفت آنچه کاهانی مطرح می‌کند نه تنها دخیل

^۱ مراجعه شود به « On the Objective Meaningful Life Argument: A Response to Kirk Loughheed. »

بودن این موارد در معناداری بلکه گره خوردن اینها با هویت فرد است گوی این موارد شرط لازم هویت فرد هستند؛ از اینرو فرد بدون اینها هویتی نخواهد داشت تا وجود خدا به زندگی او معنا دهد.

نتیجه گیری

اشکال مطرح شده توسط پیر این بود که استدلال کاهانی مبتنی بر تلقی ذهنی از معنای زندگی است و در اینصورت فرد ممکن است در تعیین موارد دخیل در معناداری زندگی اشتباه کند و حکم اینکه وجود خدا باعث بی معنایی زندگی اش می شود، حکمی اشتباه و در نتیجه ترجیح عدم وجود خدا عقلانی نباشد. در اینجا نشان دادیم اصولاً ترجیح، فرآیندی ذهنی است و در نهایت این شخص است که با جمیع شرایط ترجیح می دهد و چنانچه در این ترجیح دلیل متقنی برای ارزیابی خود داشته باشد ترجیحی معقول خواهد داشت. حس از دست دادن معنا و بی هویتی دلیل مناسبی برای چنین ترجیحی می نماید؛ پس صرف ذهنی بودن معیارهای دخیل در معنای زندگی عامل عقلانی نبودن ترجیح نخواهد بود.

منابع

1. Hansson, Sven Ove and Till Grüne-Yanoff, "Preferences", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/preferences.>
2. Kahane, G. (2011). Should We Want God to Exist? *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(3), 674–696.
3. Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263–291.
4. Kraay, K. J., & Dragos, C. (2013). On preferring God's non-existence. *Canadian Journal of Philosophy*, 43(2), 157–178.
5. Loughheed, K. (Ed.). (2020). Four views on the axiology of theism: What difference does God make? Bloomsbury Academic.
6. Loughheed, K. (Ed.). (2020). Four views on the axiology of theism: What difference does God make? Bloomsbury Academic.
7. Megill, J., & Linford, D. (2016). God, the meaning of life, and a new argument for atheism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 79(1), 31–47.
8. Metz, T. (2013). *Meaning in life: An analytic study* (First edition). Oxford University Press.
9. Penner, M. A. (2015). Personal Anti-Theism and the Meaningful Life Argument: Faith and Philosophy, 32(3), 325–337.
10. Smart, J. J. C., & Williams, B. (2008). *Utilitarianism for and against* (27. printing). Cambridge Univ. Press.

دو اصل کثرت و پایداری در فلسفه علم فایرabend

مبین لطفی زاده دهکردی

کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

lotfizadeh@sharif.edu

چکیده

دیدگاه‌های فایرabend در فلسفه علم به سبب خاص و متمایز بودن همواره مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله با تأکید بر دو اصل بنیادین در نظریات او یعنی اصل کثرت و اصل پایداری در پی آن هستیم تا تصویری اجمالی از نگاه وی در روش‌شناسی علمی ارائه دهیم. خوانش هم‌زمان و تلاش در تحلیل برهم‌نهی این دو اصل، ما را در فهم پلورالیسم مد نظر فایرabend که از ستون‌های اصلی فلسفه علم او است، یاری می‌رساند.

مقدمه

مطالعه فایرabend که به عنوان یک فیلسوف جنجالی در سنت فلسفه علم شناخته می‌شود، از این جهت که می‌تواند نگاهی به نظریات پیش از او نیز به دست ما بدهد حائز اهمیت است. این موضوع نیز به آن دلیل است که وی بر خلاف سنت فلسفی پیش از خود علیه معقولیت، سازگاری و روش علمی به بحث می‌پردازد و به این ترتیب برتر دانستن معرفت علمی را نسبت به سایر معرفت‌ها بلاوجه می‌شمارد. (Feyerabend, 1999: 200-212) چالمرز در کتاب *علم و تولید آن* با اشاره به فلسفه علم او مطالعه آن را برای فهم و رد بسیاری از نظریات حوزه فلسفه علم ضروری می‌داند (Chalmers, 1990: 2). فایرabend مکرراً متهم است که نوعی سوفسطایی است که به جای تلاش برای ارائه یک فلسفه مثبت، از تکنیک‌های بلاغی برای تحریک مخالفان خود استفاده می‌کند (Shaw, 2018: 1-2). توجه به آثار و خوانش مهم‌ترین مواضع او به ما کمک می‌کند تا به دور از هر گونه پیش‌داوری فلسفه علم او را دریابیم و در صورت لزوم نیز آن را مورد نقادی قرار دهیم.

اهم مواضع فایرابند در فلسفه علم

از نظر فایرابند هیچ معیار و میزان کلی و غیرتاریخی برای عقلانیت نظریه‌های علمی وجود ندارد که با تکیه بر آن بتوان گفت معرفت علمی برتر از سایر منابع معرفت است (مقدم حیدری، ۱۳۹۳: ۶۵). به این ترتیب هر نظریه‌ای از آن جهت که محصول انسان خلاق و آزاد است، ارزشمند است و نباید هیچ نظریه‌ای را از صحنه حذف کرد؛ ولو این که با روش‌شناسی مورد نظر فلاسفه علم هم‌خوانی نداشته باشد (Feyerabend, 1981a: 143). هم‌چنین نظریه‌های مطرود نیز ممکن است که پس از سال‌ها مجدداً احیا شوند و ظرفیت‌های پنهان خود را آشکار کنند (Ibid: 148).

فایرابند با اتخاذ یک رویکرد تند انتقادی بسیاری از فلاسفه علم پیش از خود را به چالش می‌کشد. وی علیه تجربه‌گرایی منطقی و معقولیت انتقادی که دو نظریه تأثیرگذار در فلسفه علم پوپر بودند استدلال اقامه کرده و آن‌ها را برای علم مضر و برای انسانیت مهلک می‌داند. فایرابند با اتخاذ این رویکرد، انقلابی علیه روش علمی بر پا می‌کند و درست به همین دلیل در کتاب علیه روش می‌نویسد: «قصد من این نیست که یک سری قوانین کلی را جایگزین یک سری قوانین کلی دیگر کنم؛ بلکه هدفم آن است که خوانندگان را قانع کنم که همه متدولوژی‌ها، حتی بدیهی‌ترین آن‌ها، محدودیت‌های خود را دارند» (Feyerabend, 1993: 23). به این ترتیب او خود را قائل به آنارشسیم معرفتی می‌داند و معتقد است این آنارشسیم راه بهتری برای ارتقای علم و درک تاریخ است (Ibid: 9).

عنوان اصلی آلمانی کتاب علیه روش عبارت است از: Wider den Methodenzwang. پسوند «swang» نشان می‌دهد که این عنوان در درست‌ترین معنا به «علیه محدودیت اجباری روش» ترجمه می‌شود و تأکید می‌کند که این محدودیت اجباری است که مشکل‌ساز است، نه خود روش. علاوه بر این، Methodenzwang این مفهوم را دارد که مفرد و منحصر به فرد است؛ لذا به این معنا است که تنها یک روش واقعی وجود دارد. بنابراین، اگرچه اصطلاح عقل‌گرایی هرگز توسط فایرابند تعریف نشده و به طور پراکنده توسط او استفاده می‌شود، عنوان کتاب نشان می‌دهد که این یک دغدغه اصلی در علیه روش است (Shaw, 2018: 46).

به این ترتیب می‌توان گفت رد عقل‌گرایی توسط فایرابند اکثریت فلسفه انتقادی او را به خود اختصاص می‌دهد. اما این کار سهم فایرابند در فلسفه علم را تمام می‌کند. او تلاش زیادی را برای فرمول‌بندی دیدگاه کثرت‌گرایانه

خود از روش‌شناسی انجام می‌دهد. در دو بخش بعدی به ترتیب به شرح و بسط اصول کثرت و پایداری که در کنار یک‌دیگر پلورالیسم فایراند را تشکیل می‌دهند، می‌پردازیم.

اصل کثرت

فایراند اولین صورت‌بندی از اصل کثرت را در بخش ششم کتاب *واقع‌گرایی، عقل‌گرایی و روش علمی* ارائه می‌دهد. او با اشاره به هدف افزایش آزمون‌پذیری نظریه‌ها این تعریف را ارائه می‌دهد.

اصل کثرت: «تئوری‌هایی را ابداع کرده و به تفصیل آن‌ها پردازید که با دیدگاه پذیرفته‌شده مغایرت داشته باشد، حتی اگر دیدگاه رایج به طور کامل تأیید و عموماً پذیرفته شود» (Feyerabend, 1981b: 105).

او هر روش که با این اصل مطابقت داشته باشد را یک روش کثرت‌گرایانه نام می‌گذارد و نظریه‌هایی که مطابق این اصل، در مقابل دیدگاه پذیرفته‌شده، مطرح می‌شوند را بدیل‌های این دیدگاه می‌نامد. فایراند در توضیح این اصل و به نوعی استدلال برای لزوم آن به سه نکته اشاره می‌کند:

(۱) هیچ نظریه‌ای هرگز با شواهد موجود دقیقاً موافق نیست. از این رو، اگر نمی‌خواهیم بدون هیچ نظریه‌ای زندگی کنیم، باید ابزاری برای برجسته کردن برخی انحرافات و بیرون کشیدن آن‌ها از اقیانوس خطای انحرافی پیرامون هر نظریه داشته باشیم. او معتقد است بدیل‌ها چنین امکانی را فراهم می‌کنند.

(۲) نظریه‌ها تنها تا حدی با واقعیات (در مقابل مشاهدات) موافق هستند. به این معنا که اگر نظریه‌ای پیدا شود که تمام واقعیات را به طور کامل نشان دهد، برای همه جای تعجب خواهد بود. اگر نظریه‌ای پیدا کنیم که بتواند موفقیت‌های گذشته دیدگاه مورد قبول را تکرار کند و در عین حال شواهد جدید و مستقلاً به نفع خود داشته باشد، آن‌گاه دلیل خوبی برای صرف نظر از دیدگاه پذیرفته‌شده خواهیم داشت. نظریه‌های بدیل نظریه‌هایی از این جنس هستند.

(۳) نیازی به ذکر مزایای روان‌شناختی ناشی از استفاده از بدیل‌ها نیست. منظور از مزایای روان‌شناختی این واقعیت است که ذهنی که در حیطه یک نظریه واحد غوطه‌ور شده باشد، ممکن است حتی متوجه برجسته‌ترین نقاط ضعف آن نظریه نشود.

موارد (۱) و (۲) شامل استفاده از بدیل‌ها برای برجسته کردن مشکلات با نظریه‌ها است. این نکته‌ای است که فایراند به خاطر کوهن به آن اشاره می‌کند؛ این که اهمیت واقعیات در پرتو توضیحات بدیل تغییر می‌کند.

آشفته‌گی‌های عطارد در حضيض آن را در نظر بگیرید؛ واقعیتی که از دهه ۱۸۴۰ به خوبی شناخته شده بود. اما پس از توضیح بدیل انیشتین از آن، به یک آزمایش حیاتی تبدیل شد. آن چه در اصل، یک نادرستی جزئی بود به یک ابطال قابل توجه تبدیل شد.

از نظر فایرabend لازم نیست نظریه‌ها از نظر امر واقع بسنده باشند (Feyerabend, 1981b: fn.5 105). اسطوره‌ها، نظام‌های دینی و اندیشه‌های سیاسی توصیف‌هایی از جهان هستند که نیازی به آزمایش ندارند و بنابراین از آن دسته موجودیت‌هایی نیستند که بتوانند از نظر امر واقع بسنده باشند. هم‌چنین نظریه‌ها باید در حوزه کاربرد خود فراگیر و جهان‌شمول باشند (یعنی در مورد هر شیئی در حوزه خود چیزی بگویند). چرا که اگر این طور نباشد، امکان رقابت نظریات با یکدیگر اساساً سلب می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که نظریه‌های تکثیرشده باید با نظریه‌هایی که قبلاً وجود داشته است ناسازگار باشند (Shaw, 2018: 61).

ادعای فصل چهارم علیه روش این است که «هیچ ایده‌ای، هرچند کهن یا پوچ، وجود ندارد که قادر به بهبود دانش ما نباشد» و این شامل کیهان‌شناسی‌های غیر علمی (کتاب مقدس، ایلیاد و...) نیز می‌شود (Feyerabend, 1993: 27). از آن جا که همه ایده‌ها ذاتاً محدود هستند، ما بایستی قبل از اینکه بدانیم حدود آن‌ها چیست و مخالفانشان چه مقدار ارزش دارند، آن‌ها را زیر پا بگذاریم. فایرabend معتقد است برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های صوری یک نظریه با تقابل یافت می‌شوند و نه با تحلیل. دانشمندی که می‌خواهد محتوای تجربی دیدگاه‌های خود را به حداکثر برساند و می‌خواهد آن‌ها را تا جایی که ممکن است واضح درک کند، باید روشی کثرت‌گرایانه اتخاذ کند (Ibid: 30).

از نظر او در تجربیات تاریخ علم هیچ ایده‌ای با همه ابعادش بررسی نمی‌شود و به هیچ دیدگاهی آن طور که شایسته است فرصت داده نمی‌شود. نظریه‌ها مدت‌ها قبل از اینکه فرصتی برای نشان دادن فضایل خود داشته باشند، کنار گذاشته شده و جای خود را به روایت‌های متدوال‌تر می‌دهند (Ibid: 27). اما برای فهم دیدگاه فایرabend، بایستی اصل پایداری را نیز در کنار اصل کثرت مورد بررسی قرار داد. چرا که در کنار هم قرار گرفتن این دو اصل، دیدگاه او را تکمیل خواهد کرد.

جایگاه اصل پایداری (ابرام)

فایرabend اولین بیان صریح اصل پایداری را در کتاب طرح کلی یک نظریه کثرت‌گرایانه دانش و عمل ارائه داده است:

«چشم‌پوشی از نظریه‌ای که یا با نتایج مشاهدتی ناسازگار یا دچار ایرادات درونی است، بی‌احتیاطی خواهد بود. نظریه‌ها را می‌توان توسعه و بهبود داد. رابطه آن‌ها با مشاهده نیز قابل اصلاح است... مشاهده‌کنندگان مختلف با استفاده از تجهیزات آزمایشی مختلف و روش‌های مختلف تفسیر، ویژگی‌ها و خطاهای خاص خود را معرفی می‌کنند و زمان زیادی طول می‌کشد تا همه این تفاوت‌ها به یک مخرج مشترک برسند. ملاحظاتی از این دست ما را وادار می‌کند که اصل پایداری را بپذیریم. این اصل اولاً پیشنهاد می‌کند که از بین تعدادی از نظریه‌ها، نظریه‌ای را انتخاب کنیم که جذاب‌ترین ویژگی‌ها را دارد و نوید حصول پربارترین نتایج را می‌دهد. ثانیاً می‌گوید که علی‌رغم مشکلات قابل توجه بایستی به این نظریه پایبند ماند» (Feyerabend, 1968: 107).

از نظر او پایداری مستلزم اصلاح نظریه‌ها در پرتو مشکلاتی است که با آن مواجه است. بنابراین پایداری برابر با حفظ یک نظریه نیست، بلکه حفظ یک نظریه با اصلاح مناسب آن در پرتو انتقادات است. او معتقد است نیاز به صبر و نادیده گرفتن توده‌های بزرگ مشاهدات و اندازه‌گیری‌های انتقادی، به ندرت در روش‌شناسی ما مورد بحث قرار گرفته است. لذا با نادیده گرفتن این احتمال که یک فیزیک جدید یا یک ستاره‌شناسی جدید ممکن است توسط یک نظریه جدید دانش مورد قضاوت قرار گیرد و ممکن است نیاز به آزمایش‌های کاملاً جدیدی داشته باشد، دانشمندان تجربی بلافاصله آن را با وضعیت موجود مواجه کرده و پیروزمندانه اعلام می‌کنند که با حقایق و اصول دریافت شده موافق نیست (Feyerabend, 1993: 113). فایرabend هیچ معیار ضروری برای پیگیری و دنبال کردن نظریه ارائه نمی‌دهد. او معیار ساده‌ای را برای خاتمه نظریه ارائه می‌کند و آن عبارت است از زمانی که یک نظریه جدید جایگزین نظریه قدیمی‌تر شود. لذا از آن جایی که اصل پایداری در دامنه‌اش عمومیت دارد، نه فقط در مورد نظریه‌ها، بلکه برای هر ایده که به طور گسترده تصور می‌شود، کاربرد دارد. (Shaw, 2018: 79).

توجه به دیدگاه کوهن درباره پایداری می‌تواند برای فهم دیدگاه فایرabend راه‌گشا باشد. در روایت کوهن از پایداری، اولاً پارادایم‌ها باید حداقل موفقیت‌هایی داشته باشند و این موفقیت‌ها باید به اندازه کافی قابل توجه باشند تا دانشمندان را متقاعد کند که به عملکرد آینده آن نظریه ایمان داشته باشند. دوم، ما شرایطی برای پایان دادن به یک پارادایم داریم؛ که عبارت است از زمانی که ناهنجاری‌ها بیش از حد قابل توجه می‌شوند و می‌توانند توسط نظریه رقیبی که در علم انقلابی ظهور می‌کند توضیح داده شوند. برخلاف دیدگاه فایرabend، در دیدگاه کوهن کثرت بیشتر نتیجه یک بحران است تا علت آن. کوهن می‌نویسد که «از آن جایی که کاوش [پارادایم] در نهایت نقاط بحرانی شدید را از بین می‌برد، [متخصصان علم عادی] می‌توانند مطمئن باشند که پیگیری علم عادی به آن‌ها اطلاع می‌دهد که چه زمانی و کجا می‌توانند مفیدترین متقدان پوپری شوند» (Kuhn, 1970: 247). به عبارت دیگر، زمان کثرت توسط وضعیت پیگیری یک پارادایم تعیین می‌شود. از نظر کوهن، الگوی تاریخی این است:

پایداری برای T ← کثرت بدیل‌ها [انقلاب] → پایداری برای T'

در حالی که برای فایرابند، فرایند به این صورت است:

پایداری برای T و کثرت ← پایداری برای T' و کثرت

علاوه بر این، پایداری کوهنی تا آنجا که یک پارادایم به اکتشافات دیگر ادامه می‌دهد موجه است. یک پارادایم راکد با ایجاد بحران منجر به انقلاب می‌شود در حالی که یک پارادایم پیشرو با ایجاد بحران می‌تواند حفظ شود. در نهایت، پایداری پس از جایگزینی T غیر قابل توجه می‌شود. این دیدگاه کوهن در مورد پایداری است که تمایزی اساسی با دیدگاه فایرابند دارد.

جمع‌بندی

پلورالیسم فایرابند همکاری بین اصول کثرت و پایداری است. همان‌طور که فایرابند می‌نویسد، «تعامل بین پایداری و کثرت که در افسانه کوچک روش‌شناختی خود توضیح دادیم نیز یکی از ویژگی‌های اساسی توسعه واقعی علم است» (Feyerabend, 1970: 209). می‌توان گفت: پایداری بدون کثرت خالی و کثرت بدون پایداری کور است. پایداری و کثرت باید به نحوی متعادل شود (Andersson, 1994: 55-6). پایداری مستلزم کثرت است زیرا بدون بدیل، تعداد آزمون‌ها، انتقادات یا نظریه‌های بالقوه واقعی را محدود کرده‌ایم. این یعنی «پایداری بدون کثرت خالی است». از سوی دیگر، کثرت بدون پایداری نیز راه به جایی نخواهد برد. حتی تصور یک نظریه، چه رسد به اعمال آن در حوزه‌های جدید، طراحی آزمایش‌هایی برای ارزیابی آن و ... مستلزم غلبه بر برخی سردرگمی‌ها و مشکلات اولیه است. این گونه است که تکثیر از هر نوع به درجاتی از پایداری برای دستیابی به نتایج خود نیاز دارد. این یعنی «تکثیر بدون پایداری کور است» (Shaw, 2018: 88). از آنجایی که پایداری و کثرت محدودیتی در نظر فایرابند ندارند، نمی‌توانیم آنها را با معیارهای معرفتی تعیین کنیم. ما همیشه می‌توانیم با استفاده از پایداری برخی از ایده‌های قدیمی را توسعه دهیم یا این که با استفاده از کثرت ایده‌های جدید را گسترش دهیم. این باعث می‌شود که انتخاب بین این دو، در هر مورد، به نوعی خودسرانه یا دل‌خواهانه باشد. تلاش در دستیابی به معیاری برای تعادل، موضوعی ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

مقدم حیدری، غلامحسین. (۱۳۹۳). علم و عقلانیت نزد پل فایرابند. تهران: نشر نی.

- Andersson, G. (1994). *Criticism and the History of Science: Kuhn's, Lakatos's and Feyerabend's Criticisms of Critical Rationalism*. Boston: Brill Press.
- Chalmers, A. (1990). *Science and Its Fabrication*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1968). *Outline of a Pluralistic Theory of Knowledge and Action. Planning for Diversity and Choice*. S. Anderson (eds.) Cambridge: MIT Press. pp. 275-84.
- Feyerabend, P. (1970). *Consolations for the Specialist*. In I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 197-231.
- Feyerabend, P. (1981a). *Problems of Empiricism*. Philosophical Papers vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1981b). *Realism, Rationalism and scientific method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. London-New York: Verso.
- Feyerabend, P. (1999). *Knowledge, Science and Relativism*. Philosophical Papers vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. (1970). *Reflections on My Critics*. In I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 231-278.
- Shaw, J. (2018). *A Pluralism Worth Having: Feyerabend's Well-Ordered Science*. Electronic Thesis and Dissertation Repository. 5599.

تکامل و واقع‌گرایی اخلاقی

علی امامی پارسا

کارشناسی ارشد منطق دانشگاه تربیت مدرس

aliemamiparsa@gmail.com

چکیده

استریت استدلالی علیه واقع‌گرایی اخلاقی اقامه کرده است که در آن با استفاده از تبیین‌های تکاملی یک دوراهی مقابل واقع‌گرایی اخلاقی قرار داده است که از نظر او واقع‌گرایی هیچ یک از آن دو راه را نمی‌تواند انتخاب کند. در این مقاله بعد از تقریر استدلال استریت به بررسی جوابی شبیه به پاسخی که آرتیگا به یکی از مفروضات استریت داده است می‌پردازم و در انتها نشان می‌دهم چون اشکال استریت مبتنی بر مشکلات سنتی واقع‌گرایی است و احتمالاً نمی‌تواند مشکل جدیدی علاوه بر مشکلات قبلی برای واقع‌گرایی ایجاد کند، اشکال مستقل و قابل دفاعی نیست.

۱. تقریر استدلال استریت

استریت (۲۰۰۶) با استفاده از نظریه تکامل، استدلالی علیه واقع‌گرایی اخلاقی (MR) ارائه کرده است. در ابتدا MR را چنین تعریف می‌کند:

دست‌کم برخی حقایق ارزشی وجود دارد که مستقل از تمام نگرش‌های ارزشی ما، برقرار است.

می‌توان از MR دو تلقی طبیعت‌گرایانه و ناطبیعت‌گرایانه داشت. تمرکز من در این مقاله روی دومی است

که استریت آن را اینگونه تعریف می‌کند:

حقایق ارزشی به هیچگونه حقیقت طبیعی قابل فروکاست نیستند و چیزهایی نیستند که در توضیحات علی نقشی داشته باشند.

اولین مقدمه‌ی استدلال استریت از این قرار است: تکامل تاثیر شگرفی روی نگرش‌های ارزشی ما گذاشته است به نحوی که اگر چنین تاثیرگذاری‌ای نبود، نگرش‌های ارزشی کنونی ما بسیار متفاوت از آنچه که هست می‌بود. تاثیرگذاری تکامل به این شکل بوده است که باعث شده باورها و گرایش‌هایی در ما به وجود بیاید که مزیت در

بقاء و تولید مثل ایجاد می‌کند و موجوداتی که باورهایی بدون مزیت تکاملی داشتند، از بین بروند. شواهدی که استریت برای این مدعای خود می‌آورد دو چیز است: در قضاوت‌های ارزشی پایه‌ای که انسان‌ها دارند یک الگوی تکاملی مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر می‌بینیم بسیاری از قضاوت‌های ارزشی ما برای ما مزیت تکاملی ایجاد می‌کنند. دومین دلیل شباهت‌هایی است که میان قضاوت‌های ارزشی انسان و گونه‌های حیوانی مشابه ما دیده می‌شود.

در مقدمه‌ی دوم استریت ادعا می‌کند که در مقابل نظریات MR یک دوراهی قرار دارد: یا بین این تاثیرات تکاملی روی محتوای نگرش‌های ارزشی ما و حقایق مستقل اخلاقی، رابطه برقرار است یا برقرار نیست.

در مقدمه‌ی سوم چنین بیان می‌شود: اگر رابطه‌ای برقرار نیست این تاثیرات تکاملی را باید منحرف‌کننده در نظر گرفت و گفت ما را به سمتی برده‌اند که ربطی به حقایق اخلاقی ندارد. این مطلب در کنار مقدمه‌ی اول که در آن گفته شد تاثیرات تکاملی بسیار زیاد بوده است، باعث می‌شود که واقع‌گرا یا به نتیجه‌ای شکاکانه برسد و بگوید اکثر قضاوت‌های ارزشی ما به دور از واقعیات اخلاقی هستند یا اینکه قائل به یک تصادف بسیار غیرمحمّل شود و بگوید از قضا این تاثیرات تکاملی باعث شده باورهای اخلاقی‌ای پیدا کنیم که مطابق با واقع است. هیچ یک از این دو برای واقع‌گرا قابل پذیرش نیست. بنابراین واقع‌گرا نمی‌تواند منکر رابطه باشد.

در مقدمه‌ی چهارم استریت به بررسی طرف دیگر دوراهی مذکور در مقدمه‌ی دوم می‌پردازد. استریت می‌گوید راهی که پیش روی واقع‌گرا است این است که مدعی رابطه‌ی دنبال کردن^۱ (TA) شود. بر این اساس تاثیرات تکاملی‌ای که روی باورهای ما تاثیرگذار بوده‌اند، حقایق اخلاقی را دنبال کرده‌اند به این خاطر که باورهای صادق اخلاقی برای ما مزیت تکاملی ایجاد می‌کرده است. به عبارت دیگر باورهای اخلاقی‌ای که ما داشته‌ایم چون *واقع‌ما بوده‌اند* باعث مزیت تکاملی ما شده‌اند. از نظر نویسنده این توضیح در مقابل توضیحات علمی دیگر بسیار ضعیف است. نظریه‌ای که نویسنده برای تبیین قضاوت‌های ارزشی ما ارائه می‌دهد، نظریه‌ی تطابق^۲ (AA) است. بر اساس این نظریه، برخی قضاوت‌های ارزشی در مقایسه با برخی قضاوت‌های ارزشی دیگر باعث می‌شدند که انسان‌ها مزیت تکاملی پیدا کنند که یعنی به واسطه‌ی پاسخی که بر اساس این قضاوت‌های ارزشی به محیط پیرامون خود داده‌اند، با محیط خود تطابق بیشتری پیدا کنند. همین باعث شد که موجوداتی که چنین قضاوت‌هایی داشته‌اند، باقی بمانند و موجوداتی با قضاوت‌های ارزشی متفاوت از این‌ها از بین بروند. از نظر استریت این نظریه نسبت به TA که واقع‌گرا مجبور به اتخاذ آن بود مزیت‌های زیادی دارد. اولاً که از حیث اقتصاد کمی و کیفی بهتر از واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه است چون وجود یک سری حقایق غیرطبیعی را نمی‌پذیرد و ثانیاً بر اساس

^۱ Tracking account

^۲ Adaptive link account

واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه، حقایق اخلاقی وارد روابط علی نمی‌شوند که اگر اینگونه است معلوم نیست که چگونه مزیت تکاملی ایجاد می‌کنند. ثالثاً قدرت تبیین خیلی بیشتری دارد. TA درباره‌ی چرایی اینکه ما چنین باوری داریم تقریباً هیچ توضیحی ارائه نمی‌دهد و در طرف مقابل AA علاوه بر توضیح چرایی می‌تواند میان قضاوت‌های مختلف ارزشی ما یک الگوی کلی نشان دهد که TA از ارائه‌ی چنین الگویی عاجز است. استریت از این چهار مقدمه اینطور نتیجه می‌گیرد که MR نمی‌تواند هیچ یک از دو طرف این دوراهی را انتخاب کند و بنابراین نظریه‌ای قابل پذیرش نیست.

۲. این استدلال را چگونه بفهمیم؟

در ادبیات بحث، استدلال استریت را یک استدلال معرفت‌شناسانه علیه واقع‌گرایی اخلاقی در نظر گرفته‌اند. و اووا (Vavova, 2015, 107) در صورت‌بندی خود از این استدلال می‌گوید از نظر استریت این سه نظریه با هم ناسازگار هستند:

(الف) واقع‌گرایی اخلاقی

(ب) تاثیر تکاملی شگرف روی گرایش‌های ما برای اعتقاد به یک سری باورهای اخلاقی معین

(ج) موجه بودن برخی باورهای اخلاقی

دوراهی تکاملی استریت می‌خواهد نشان دهد که الف و ب مستلزم نفی ج هستند. با توجه به معقولیت ب و ج بهترین راه این است که الف را منکر شویم.

این استدلال در واقع اعتماد ما به صدق باورهای اخلاقی را با فرض درستی واقع‌گرایی هدف می‌گیرد و از این جهت که باورهای اخلاقی ما بهترین شاهد برای وجود یک سری حقایق اخلاقی است، ناموجه بودن باورهای اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی را تهدید می‌کند. (Artiga, 2015, 3)

۳. درباره‌ی این استدلال چه می‌توان گفت؟

واقع‌گرایان راه‌های مختلفی را برای مقابله با این استدلال در پیش گرفته‌اند. راهی که بررسی خواهیم کرد تقریباً همان راهی است که آرتیگا طی کرده است. (Artiga, 2015, 7-16)

آرتیگا می‌خواهد از TA در مقابل اشکالات استریت دفاع کند. البته برخی جواب‌های او بیشتر با واقع‌گرایی طبیعت‌گرایانه تطابق دارد و تمرکز من روی جواب‌هایی است که بر اساس واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه هم قابل طرح باشد.

به اشکال اول که درباره ی مسئله ی اقتصاد بود اینگونه پاسخ می‌دهد که اولاً مسئله ی دوراهی تکاملی استریت با فرض درستی واقع‌گرایی اخلاقی مطرح شده بود. بنابراین برای اینکه استدلال استریت پیش برود واقع‌گرایی باید پیش‌فرض باشد و نمی‌توان تعهدات آن را تحت تیغ اوکام آورد. ثانیاً حتی اگر این را هم نگوئیم از قبل معلوم است که واقع‌گرایی از نظریات ناواقع‌گرایانه وضع بدتری از حیث اقتصاد دارد و این برای کسی که به واقع‌گرایی قائل است نمی‌تواند چالش جدیدی بیش از گذشته ایجاد کند.

آرتیگا به اشکال دوم اینگونه پاسخ می‌دهد که ما پیش از این می‌دانستیم که واقع‌گرایی اخلاقی باید توضیحی درباره ی مسئله ی تاثیر علی حقایق اخلاقی داشته باشد (مثلاً برای اینکه مسئله ی معرفت اخلاقی را حل کند). بنابراین اگر استدلال استریت مبتنی بر چنین فرضی است، نمی‌توان آن را استدلال مستقلی علیه واقع‌گرایی به حساب آورد.^۱ اگر این پاسخ آرتیگا را هم نپذیریم (چون مسئله ی تاثیر علی چالش مستقلی نیست و در کنار مسائل دیگر می‌تواند استدلالی علیه واقع‌گرایی باشد) می‌توان گفت تاثیر حقایق اخلاقی در مسیر تکامل لزوماً منوط به تاثیر علی مستقل آن‌ها نیست. در انتهای بخش سوم به این نکته باز می‌گردم.

اشکال سوم از نظر آرتیگا مهم‌ترین اشکال است. پاسخی که او به این اشکال می‌دهد مبتنی بر نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه درباره ی حالات بازنمایانه ی ذهن است و سعی می‌کند نشان دهد TA و AA مقابل هم نیستند و بلکه مکمل هم هستند. من از پاسخ آرتیگا صرف نظر می‌کنم و سعی می‌کنم یک پاسخ مشابه بر اساس نظریات اخلاق هنجاری ارائه دهم و در بخش بعدی به ارزیابی این پاسخ بپردازم. تلاش آرتیگا این است که نظریه‌ای ارائه دهد که بتوان TA را با یک نحوه ی خاص واکنش به محیط که مزیت تکاملی داشته باشد ملازم کرد. اگر چنین کاری موفق باشد، می‌توان از TA دفاع کرد (Artiga, 2015, 15). من می‌خواهم در ادامه همین کار را بکنم. فرض کنیم تمام حقایق اخلاقی مبتنی بر یک یا چند حقیقتی است که در نظریات اخلاق هنجاری به عنوان بنیاد اخلاق بیان شده است. مثلاً مبنای همه ی حقایق اخلاقی، فایده‌گرایی باشد یا مثلاً ترکیبی از فایده‌گرایی و نظریه ی کرامت انسانی یا ... آن وقت اینکه برخی از اجداد ما توانسته باشند بر اثر جهش‌هایی، درکی اولیه و ابتدایی از این حقایق بنیادی داشته باشند و در پی آن درون آن‌ها حالاتی پیدا شود که مراحل اولیه ی همین قضاوت‌های اخلاقی پیچیده ی ما باشد، امر عجیب و غیرمحتملی نیست. مثلاً با فرض صحت فایده‌گرایی، بعد از جهش‌هایی وقتی فایده‌های زیادی را مترتب بر یک عمل می‌دیدند، درون خود یک میل و کشش (که ناشی از شناخت بایستگی آن عمل بود)، پیدا می‌کردند. این حالت درونی، فهم اولیه‌ای است که از خوبی آن عمل پیدا کرده بودند که روی بسیاری از افراد تاثیرگذار بوده و به عمل آن جهت می‌داده (چرا که فهم حقایق اخلاقی به شکل درونی برای افراد انگیزه ایجاد می‌کند مگر اینکه امری دیگر مانع ایجاد این انگیزه شود). حال آن گروهی که دارای این

^۱ کلنک ادعا کرده است که اشکال استریت قوت چندانی بیش از اشکال معروف بناسراف-فیلد ندارد. (Klenk, 2017)

شناخت اولیه از خوبیِ عملِ فایده‌گرایانه بودند، در مقابل گروهی که فاقد چنین شناختی بودند، مزیت تکاملی پیدا کردند چون این افراد بیشتر از دیگر گروه‌ها کارهایی می‌کردند که بیشترین فایده را به بیشترین افراد برساند (چون به واسطه‌ی شناختی که از خوبیِ آن عمل پیدا کردند، انگیزه‌ای در آن‌ها به وجود آمده است که در افرادی که این شناخت را ندارند، وجود نداشته است). این باعث می‌شود همکاری آن‌ها با هم بهتر شود، تعدی کمتر شود و ... به بیان خلاصه، حقایق اخلاقی می‌توانند به نحوی باشند که فهمیدن آن‌ها منجر به عملکردی شود که باعث مزیت تکاملی شود و بنابراین اینگونه نیست که هر نگرش ارزشی‌ای که تکامل در بقاء و تکثیر آن نقش داشته است، ربطی به حقیقت نداشته باشد.^۱ از طرف دیگر چون فرض کردیم مبانی نهایی حقایق اخلاقی، حقایق معدودی است، احتمال وقوع جهش‌هایی که امکان فهم اولیه‌ی آن‌ها را برای انسان‌ها فراهم کرده باشد، خیلی کم نیست و بنابراین می‌توان بین TA و AA آشتی برقرار کرد. در ادامه‌ی مسیر تکامل هم موجوداتی که فهم بهتر و دقیق‌تری از آن اصل بنیادین پیدا می‌کردند، چون فایده‌محورتر عمل می‌کردند، نسبت به گروه‌هایی که اینگونه فهمی نداشتند، مزیت تکاملی پیدا کردند و باقی ماندند.

این پاسخ به اشکال سوم در ارائه‌ی یک پاسخ دیگر به اشکال دوم کمک می‌کند. اگر بتوان تئوری‌هایی از شناخت اخلاقی و انگیزه‌ی اخلاقی داشت که بدون فرض تاثیر علی مستقل حقایق اخلاقی، قابل توجیه باشند^۲، نشان دادن اینکه حقایق اخلاقی چگونه در تکامل نقش‌آفرینی کرده‌اند منوط به تاثیر علی آن‌ها نیست و اشکال دوم منحل می‌شود.

۴. درباره‌ی این پاسخ‌ها چه می‌توان گفت؟

از بحثی که تاکنون داشته‌ایم به نظر می‌آید استدلال استریت برای کسی که به دلایلی مستقل از این استدلال، واقع‌گرایی را قبول ندارد و تنها چالش پیش روی او این است که این حقایق اخلاقی که می‌فهمم و این شهودهای اخلاقی از کجا آمده است، کارآمد است و توضیحی علمی درباره‌ی منشاء باورهای اخلاقی در اختیار او می‌گذارد. اما برای کسی که واقع‌گرا است، کار به این سادگی نیست. استدلال اول و دوم استریت که قابل دفاع نبود. دلیل سوم استریت اما به نظر هنوز هم از قوت برخوردار است هر چند شاید کارایی سابق را نداشته باشد. در پاسخی که به این استدلال دادیم متذکر شدیم که واقع‌گرا می‌تواند از مبنایی برای حقایق اخلاقی دفاع کند که بر اساس

^۱ این شبیه به quasi-tracking ای است که کاپ از آن دفاع می‌کند. البته کاپ می‌گوید چنین توضیحی کافی نیست و باید نشان دهیم خود حقایق اخلاق چگونه هستند که تکامل باعث شده آن حقایق اخلاقی را درک کرده باشیم. (Copp, 2008) من سعی کردم این توضیح بیشتر را با استفاده از اخلاق هنجاری که در پی کشف حقیقت اخلاقی‌ای است که بنیان اخلاق را تشکیل می‌دهد، فراهم کنم.

^۲ مثل نظریه‌ی شفرلاندو (Shaffer-Landau, 2003)

آن معقول باشد بگوییم لزوماً تکامل ما را از فهم حقایق اخلاقی دور نکرده است اما آیا واقع‌گرا می‌تواند بگوید که تکامل لزوماً ما را به فهم بیشتر حقایق اخلاقی نزدیک کرده است و هیچ‌گونه انحرافی ایجاد نکرده است؟ آیا می‌توان گفت همه ی تاثیرات تکامل منجر به ایجاد باورهای اخلاقی صادق شده‌اند؟ شاید جهش‌هایی در مسیر تکامل ما به وجود آمده باشد که در نهایت باعث فهم بیشتری نسبت به حقایق اخلاقی نشده‌اند بلکه مستقیماً باورها و میل‌هایی به وجود آورده‌اند که تنها عمل بر طبق آن‌ها مزیت تکاملی داشته‌اند و ربطی به حقایق اخلاقی نداشته‌اند.

در اینجا شاید واقع‌گرا بتواند پروژه‌هایی را پیگیری کند که در اخلاق سره را از ناسره تشخیص دهد. او می‌تواند چنین بگوید: من می‌دانم بخش زیادی از شهودهای اخلاقی‌ام ناشی از آن دسته از تاثیرات تکاملی است که به فهم بیشتر من از حقایق اخلاقی کمک کرده و بواسطه ی همین فهم اخلاقی واقع‌نمایانه بوده که این قوای شناختی در مسیر تکامل به من رسیده است. آن دسته ی دیگر از شهودهای اخلاقی من که ناشی از فهم واقعیت اخلاقی نبوده و مستقیماً بواسطه ی مزیت تکامل‌ای که داشته‌اند به وجود آمده دو دسته است. یا اقتضایی خلاف شهودهای دسته ی اول دارد یا اینکه ندارد. اگر ندارد و به شکل اتفاقی مقتضی حکمی موافق با حقایق اخلاقی است که مشکل و انحرافی برای فهم اخلاقی واقع‌گرایانه ی من ایجاد نمی‌کند. اگر شهودهای ناشی از این دسته ی دوم اقتضایی خلاف دسته ی اول دارد، من دلیل خوبی دارم که چنین شهودی را کنار بگذارم. نتیجه چنین می‌شود: اگر من می‌توانم برای دسته ی بزرگی از شهودهای اخلاقی خودم ساختاری ارائه دهم و آن‌ها را مبتنی کنم بر چند حقیقت اخلاقی بنیادی (که می‌توانم نشان دهم آن حقایق بنیادی به نحوی بوده‌اند که گروه‌های جمعیتی‌ای که آن‌ها را درک می‌کردند و اکثراً بر اساس آن عمل می‌کردند نسبت به گروه‌هایی که چنین نبودند، مزیت تکاملی پیدا می‌کردند) و از طرف دیگر می‌بینم دسته‌ای دیگر از شهودهای اخلاقی من با این‌ها سازگاری دارد، اگر آن شهودها تبیین تکاملی مناسبی دارند، دلیل خوبی دارم که به واقع‌نما بودن آن‌ها مشکوک باشم.

فارغ از موفقیت یا عدم موفقیت پروژه ی فوق، بعد از فرض امکان اینکه تاثیرات تکاملی ما را به فهم حقایق اخلاقی نزدیک کرده است، آیا آن تاثیرات تکاملی‌ای که ربطی به واقعیات اخلاقی ندارند و ممکن است منجر به انحراف ما شده باشند، آنقدر گسترده هستند که انکار رابطه ی آن‌ها با واقعیت منجر به شک‌گرایی یک واقع‌گرا شود؟ اگر اینچنین نباشد، استدلال استریت موفق نمی‌شود چون واقع‌گرا می‌تواند طرف اول دوراهی را انتخاب کند بدون اینکه مجبور باشد شک‌گرا شود.

منابع

- Artiga, Marc (2015). Rescuing tracking theories of morality. *Philosophical Studies* 172 (12):3357-3374.
- Copp, David (2008). Darwinian skepticism about moral realism. *Philosophical Issues* 18 (1):186-206.
- Klenk, Michael (2017). Old wine in new bottles: Evolutionary debunking arguments and the Benacerraf–Field challenge. *Ethical Theory and Moral Practice* 20 (4):781-795.
- Shafer-Landau, Russ. (2003) *Moral Realism: A Defence*. Oxford University Press.
- Street, Sharon. (2006) A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies* 127 (1):109-166.
- Vavova, Katia. (2015). Evolutionary Debunking of Moral Realism. *Philosophy Compass* 10 (2):104-116.

بازسازی قاعده الواحد در فلسفه ابن سینا با رابطه ابتدا و واقعیت‌های ذات‌گرایانه

محمد مهدی گیوه‌چی

کارشناسی ارشد فلسفه تربیت مدرس

mohamad.m.givechi@gmail.com

چکیده

قاعده الواحد در فلسفه سینوی، قاعده‌ای اساسی است که به جهت تفسیری، محل بحث و نظر است. هدف این مقاله ارائه بازسازی از این قاعده با مفاهیم متافیزیک تحلیلی است. بدین منظور ابتدا این قاعده در فلسفه ابن سینا تا حدودی مشخص شده و ملاحظات مربوط به بازسازی آن مطرح خواهد شد. سپس مفهوم «ابتنا» و «واقعیت ذات‌گرایانه» طرح می‌شود. با این مفاهیم، بازسازی‌ای از قاعده الواحد مطرح شده که موجه بوده و متناسب با استدلال‌های مربوط به آن و کاربردهایش است. در انتها نیز اجمالی از پیامدهای این بازسازی ارائه می‌شود.

۱. مقدمه

ابن سینا یکی از مدافعان «قاعده الواحد» در سنت فلسفی مسلمانان است و این قاعده در این سنت بسیار مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. همچنین مخالفان این سنت فلسفی نیز در توجیه و استدلال‌های مربوط به آن خدشه‌های مختلفی وارد کرده‌اند و آن را مستلزم پیامدهای نامطلوبی می‌شمارند (قراملکی، ۱۳۸۲، ص ۲۰). در عین حال از سویی در مفهوم و محتوای این قاعده اختلافات متعددی وجود دارد که سبب شده است برخی کاربردهای آن نابه‌جا تلقی شود و از سوی دیگر در استدلال‌ها و تفسیر این توجیهات نیز اختلاف آرا متعددی وجود دارد (همان، صص ۲۰-۲۱). در ادبیات متأخر و معاصر از این قاعده، از طرفی مفهوم این قاعده همچنان نیازمند تبیین و محل اختلاف مانده است، هم در بررسی این قاعده، تمرکز بر استفاده آن برای المبدأ الاول دارند. (برای گزارش اجمالی از آراء پژوهشگران فارسی‌زبان، ر.ک: Dadikhuda, Davlat (۲۰۲۰))

در این مقاله ابتدا قاعده الواحد در فلسفه ابن سینا تا حدودی مشخص خواهد شد و آنچه در این بازسازی به عنوان ملاحظات اساسی در نظر گرفته خواهد شد، مطرح می‌شود. سپس مفهوم «ابتنا» و «واقعیت ذات‌گرایانه» که مرهون سنت متافیزیک تحلیلی و معاصر است، به اجمال بیان خواهد شد. در نتیجه با این مفاهیم، قاعده الواحد

بازسازی شده و ملاحظات مربوطه را به این بازسازی خواهیم سنجید. در پایان به پیامدهای این بازسازی، از جمله استدلال‌های ابن‌سینا، ادبیات مربوط به این قاعده و کاربردهای آن براساس این بازسازی اشاره خواهیم کرد.

۲. قاعده الواحد در فلسفه ابن‌سینا

طبق شواهد، ابن‌سینا این آموزه را از سنت نوافلاطونی و از کلمات یونانیان دریافت کرده و پرورش داده و توسعه بخشیده است (Ibid, pp. 71-73). محتوای قاعده الواحد معمولاً با عبارت: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بیان می‌شود. ابن‌سینا از این قاعده در الهیات و طبیعیات و... استفاده کرده است و در مجموع استدلال به نفع آن اقامه کرده است. (برای دیدن کاربردهای آن، ر.ک: Amin(2020 و پارسایی، موسوی، ۱۳۹۲) مشهورترین استفاده وی از این قاعده در الهیات شفا، در وحدت مخلوق اول از مبدأ / اول است و استدلالی که برای آن مطرح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲۸)، در اشارات و نجات نیز تکرار کرده است که نشان می‌دهد اصلی‌ترین استدلال وی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶ و ۱۳۷۹، صص ۶۵۱-۶۵۲).

برای بازسازی قاعده الواحد با مفاهیم و ابزارهای متافیزیکی دیگر، ابتدا ملاحظاتی را بایستی نسبت به این قاعده مطرح کنیم؛ (۱) در بازسازی از این قاعده تلاش می‌شود خوانشی قابل دفاع از آن طراحی شود. (۲) در این بازسازی تلاش خواهد شد که از سویی به عبارات و تعبیر ابن‌سینا نزدیک شده و شواهد متنی ملاحظه گردد. (۳) از سوی دیگر تلاش بر این است که بازسازی قاعده الواحد به تناسب کاربردهای مکرر از آن در مباحث مختلف سنت اسلامی، دامنه‌ای محدود به مبدأ / الاول و الهیات نداشته باشد و کاربردهای آن مثلاً در باب نفس و قوای آن نیز موجه باشد. (۴) در نهایت این بازسازی در نظر دارد که بتواند امکانی فراهم کند که در پرتو آن استدلال‌های سینوی بر قاعده الواحد نیز قابل بازسازی و بازنگری شود.

برای فهم قاعده الواحد، تبیین چند مفهوم اساسی به نظر می‌رسد:

۱- «الواحد» که در جانب موضوع واقع شده است. برخی آن را به «بسیط حقیقی»، «واحد حقیقی» و... تفسیر کرده‌اند. (ر.ک: قراملکی و پارسایی)

۲- «من جهة واحدة». عبارت جهت یا حیثیت تعبیر متداول در سنت فلسفه اسلامی است. این عبارت در برخی از تعبیر ابن‌سینا از قاعده، نیامده است. هرچند در استدلال‌ها و تنبیهات مربوطه ذکر شده است (Dadikhuda, p.77).

۳- «یصدر» که مشخصاً نوعی فعل و رابطه علیت است. به تناسب معنای آن، عمدتاً علیت وجودبخش تفسیر

شده است. خصوصاً نسبت به مبدأ/الاول. (ibid, pp.80-82)

۴- «الواحد» که در انتهای عبارت است. این واحد نیز در تفسیرهای متأخرین ابن سینا، نوعاً با وحدت عددی تفسیر شده است.

با توجه به ملاحظات فوق، خصوصاً ملاحظه سوم برخی از تفسیرها از عبارات فوق را می‌توان ناموجه خواند. به عنوان مثال، تفسیر «الواحد» در جانب موضوع به «وحدت حقه حقیقه» سبب می‌شود که کاربرد این قاعده مختص به مبدأ اول شود که خلاف کاربردهای آن است (Dadikhuda, pp.71-82).

۳. رابطه ابتنا و واقعیات ذات‌گرایانه

ابتنا^۱ مفهومی متافیزیکی است که از اوایل قرن ۲۱ وارد ادبیات منطق و متافیزیک در سنت تحلیلی شده است. مفهوم ابتنا در مدعیات فلسفی و متافیزیکی با گستره فراوانی قابل استفاده است. این مفهوم که در فهم متعارف نیز با تعبیری همچون «به خاطر»، «مبتنی است بر»، «چرا که» و... از آن یاد می‌کنیم، امروزه بسیار کاربردی و کلیدی تلقی می‌شود. جملاتی همچون «ویژگی زیبایی این شیء مبتنی بر اوصاف فیزیکی آن است» یا «صدق یک جمله عطفی، مبتنی بر صدق عاطف‌های آن است» و... که شهوداً صادق به نظر می‌رسند، همگی از مفهوم «ابتنا» استفاده کرده‌اند.

برای فهم بهتر از مفهوم «ابتنا» بایستی توجه داشت که «ابتنا» از مفهوم «علیت» (علیت طبیعی^۲) متمایز است. علیت که به طور متعارف در پدیده‌های طبیعی و روابط اشیا مادی و فیزیکی یافت می‌شود، مبتنی بر قوانین طبیعت صورت می‌گیرد. اما روابط و واقعیات‌های ابتنایی، شکلی از رابطه متافیزیکی بین واقعیت‌هاست. از این جهت، به مفهوم «علیت وجودی» که در سنت اسلامی به آن پرداخته می‌شود، نزدیک‌تر است.^۳

^۱ Grounding

^۲ Scientific Causation

^۳ برای یک بررسی مربوط ر.ک: Moallemi, Mohammad Javad, Creation in terms of Grounding

در یک واقعیت ابتدایی، یک رابطه ابتدا و دو طرف رابطه وجود دارند. آنچه بر دیگری مبتنی است، «روبنا»ست و آنچه روبنا بر آن مبتنی شده است، «زیربنا» نامیده می‌شود. نوعی تقدم متافیزیکی^۱ (مشابه تقدم رتبی در سنت فلسفه اسلامی) میان زیربنا و روبنا نیز وجود دارد.

در دهه‌های اخیر بحث از ابتدا گستره فراوانی پیدا کرده است. از سویی نظام‌های منطقی متعدد و متفاوت برای ابتدا طراحی شده است و از سویی مفاهیم بنیادینی همچون «تبیین متافیزیکی»^۲ و «اصل دلیل کافی»^۳ و... نیز به این ادبیات اضافه شده است. نظریات و دیدگاه‌های متعددی در خصوص ابتدا مطرح شده است که برخی به این پرسش پاسخ می‌دهند که در طرفین رابطه ابتدا، چگونه هویتی واقع می‌شوند؟ دیدگاه متداول (کیت فاین و دیگران، ۲۰۱۲) این است که در طرفین رابطه ابتدا، تنها واقعیت‌ها (Facts) قرار می‌گیرند. برخی نیز معتقدند که در طرفین رابطه ابتدا، هر هویتی می‌تواند قرار بگیرد. (Schaffer, 2009)

بخش دیگری از ادبیات مربوط به «ابتدا» نزاعی در خصوص زیربنای واقعیت‌های ابتدایی است. خود ابتدا به عنوان یک رابطه، به نظر می‌رسد در معرض پرسش از زیربنا قرار دارد؛ واقعیت ابتدایی آیا بر چیزی مبتنی است؟ اگر چنین است، زیربنای واقعیت‌های ابتدایی چه می‌تواند باشد؟ در پاسخ به این مسئله چالش برانگیز، برخی همچون داسگوپتا (Dasgupta, 2014) از هویتی به عنوان «واقعیت‌های ذات‌گرایانه»^۴ استفاده می‌کنند.

واقعیت ذات‌گرایانه -بنابر تلقی داسگوپتا - آن امری است که حقیقت طبیعت و ذات امری را بیان می‌کند و در پاسخ از چیستی شیء بیان می‌شود. این دسته از واقعیات به طور کلی «مستقل» هستند، یعنی شایستگی اینکه بر امری مبتنی شوند ندارند و از این رو پرسش از زیربنای آن پرسشی نامشروع است؛ چرا که گویی پرسش از اثبات تعریف است (همان).

در نظر گرفتن چند مسئله در خصوص «واقعیت ذات‌گرایانه» حائز اهمیت است. یک؛ در جستجوی یافتن زیربنای واقعیات دیگر (واقعیت غیرمستقل) واقعیت‌های ذات‌گرایانه نیز نقش دارند.^۵ دو؛ ساختار درونی یک واقعیت ذات‌گرایانه به گونه‌ای است که یک رابطه ابتدا را تقویم می‌بخشد. از این رو می‌توان ساختار آن را متشکل

^۱ برخی آن را هستی‌شناسانه می‌دانند. ر.ک: Moallemi.

^۲ Metaphysical Explanation

^۳ Principle of Sufficient Reason

^۴ Essentialist Fact.

^۵ اختلافی در این خصوص است که واقعیت ذات‌گرایانه آیا در زیربنا قرار دارد یا خیر. بحث فوق نسبت به آن نزاع خنثی است.

از دو بخش دانست: ۱) نمونه‌دار شدن یک یا چند ویژگی توسط اشیا در جایگاه زیربنا، ۲) نمونه‌دار شدن یک یا چند ویژگی توسط اشیا (همان اشیا یا اشیا دیگر) در جایگاه روبنا.

این مثال متداول از ابتنا را در نظر بگیریم:

[الف میز است] مبتنی است بر [ذراتی که اینجا به حالت میز-گونه قرار گرفته‌اند]

در واقعیت روبنایی [الف میز است] ویژگی «میز بودن» توسط شیء الف نمونه‌دار شده است. در واقعیت زیربنایی [ذراتی که اینجا به حالت میز-گونه قرار گرفته‌اند] نیز ویژگی‌های «ذره بودن» و «به حالت میز-گونه بودن» توسط اشیا دیگری نمونه‌دار شده‌اند. واقعیت ذات‌گرایانه مربوط به این رابطه ابتنا، در یک ساختار شرطی چنین خواهد بود: «اگر ذراتی به حالت میز-گونه باشند، آنگاه میزی هست».

۴. بازسازی قاعده الواحد

با در نظر گرفتن ملاحظات که در بازسازی قاعده الواحد مطرح شد و توجه به آنچه از مفهوم ابتنا و واقعیت ذات‌گرایانه بیان شد، حال می‌توان بازسازی‌ای از این قاعده ارائه کرد. بازسازی قاعده الواحد بدین شکل است:

این واقعیت که [شیء «الف» ویژگی F را نمونه‌دار کرده است] به ضمیمه^۱ واقعیت ذات‌گرایانه مربوط به «الف» با ساختار [اگر ویژگی F باشد آنگاه مبنای ویژگی G است]، تنها می‌تواند مبنای بی‌واسطه باشد برای واقعیتی با ساختار [شیء «ب» (اینهمان با الف یا غیراینهمان) ویژگی G را نمونه‌دار کرده است].

این بازسازی درواقع مبتنی بر چندین ادعا می‌تواند باشد که بیان کردن این ادعاها می‌تواند به وضوح آن کمک کند:

(۱) به جای رابطه «صدر» که در قاعده الواحد آمده است، می‌توان از رابطه «ابتنای بی‌واسطه» استفاده کرد. استفاده از «ابتنا» به لحاظ محتوای هستی‌شناسانه و متافیزیک آن و تناسبش با «علیت حقیقتی» (در معنای فلسفه اسلامی آن) می‌تواند یک بازسازی متناسب و درست باشد. هر دو این مفاهیم، هم‌زمان هستند اما یکی تقدم هستی‌شناسانه دارد. همچنین هر دو پادبازتابی هستند. در سنت تحلیلی نیز برخی فعل خلق را با «ابتنا» تفسیر کرده‌اند (Pearce, 2017).

^۱ خنثی نسبت به اینکه واقعیت ذات‌گرایانه را جزء زیربنا بدانیم یا زیربنای این واقعیت ابتنایی.

(۲) به قرینه اینکه بحث از قاعده الواحد ذیل بحث از مخلوق اول و صدور اول از مبدأ اول مطرح شده است، منظور از علیت و صدور، علیت بی واسطه است. از آنجا که هم رابطه «علیت حقیقی» یا «صدور» و هم رابطه «ابتنا» هردو به لحاظ مفهومی رابطه‌ای تعدی‌پذیر هستند، اضافه کردن قید «بی‌واسطه» یا «Immediate» لازم است.

(۳) مفهوم «جهت واحد» یا «حیثیت واحد» بخشی از قاعده شمرده شده است. کما اینکه در تفسیر قاعده و استدلال بر آن نیز ابن‌سینا این قید را اضافه می‌کند (Dadikhuda, pp.76-78).

(۴) مفهوم جهت و حیثیت، در یک گزاره به معنای واسطه در ثبوت در نظر گرفته شده است. واسطه در ثبوت، نقش علی در ثبوت و حمل ایفا می‌کند. با توجه به اینکه محتوای قاعده الواحد که با توجه به (۲) بیان یک قانون در خصوص رابطه ابتناست، جهت در ابتنا نقش دارد. با در نظر گرفتن این نکته، در این بازسازی از دیدگاه‌های همچون داسگوپتا استفاده شده که «واقعیت ذات‌گرایانه» را به رابطه ابتنا اضافه می‌کنند. این مسئله با کاربردهای دیگر «جهت» یا «حیثیت» در سنت فلسفه اسلامی نیز متناسب به نظر می‌رسد.

(۵) قید «واحد» در عبارت «من جهة واحدة» به عنوان وصف در نظر گرفته شده است. در نتیجه یک شیء می‌تواند با یک واقعیت ذات‌گرایانه از سویی زیربنای واقعی باشد و با یک واقعیت ذات‌گرایانه دیگر، زیربنای واقعی متفاوت باشد.

(۶) مفهوم وحدت که در جانب موضوع و در جانب محمول تکرار شده است، نه به معنای بساطت، نه به معنای وحدت حقیقی و نه به معنای وحدت عددی شیء الف یا ب در نظر گرفته شده است، بلکه این وحدت به معنای یکسان بودن ویژگی (وحدت عددی ویژگی) در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر، قاعده الواحد می‌گوید از یک نوع ویژگی یک شیء، به ضمیمه واقعیت ذات‌گرایانه مربوط به آن ویژگی، تنها یک ویژگی تقوم می‌یابد.

(۷) ویژگی F و ویژگی G که در این بازسازی ذکر شده است، می‌تواند ترکیب چند ویژگی باشد. همچون مثال میز و ذراتی که در حالت میز-گونه قرار گرفته‌اند.

با در نظر گرفتن این ملاحظات، قاعده الواحد از سویی موجه و قابل دفاع به نظر میرسد. از طرفی با عبارات و شواهد متنی متناسب است و در نهایت محدود به کاربردهای الهیاتی - همچون تفاسیر دیگر - نیست. استدلال‌های ابن‌سینا نیز با این بازسازی قابل تبیین و تفسیر خواهد بود.

۵. پیامدها

بازسازی قاعده الواحد با مفاهیم ابتنا و واقعیت ذات‌گرایانه می‌تواند با بررسی‌های بیشتری تأیید یا تدقیق یابد. از سویی استدلال‌های ابن‌سینا تفسیر تازه‌ای می‌یابد و مشخص می‌شود که چرا اشکال بهمنیار (ابن‌سینا، ۱۳۷۱) یا فخررازی به استدلال ابن‌سینا درست نیست و ناشی از تلقی اشتباه از قاعده‌است. توضیح و تفصیل این مطلب نیازمند پژوهشی جداگانه است. در پرتو این بازسازی، پاسخ‌های متأخرین از ابن‌سینا همچون میرداماد و ملاصدرا و استفاده از حیثیت تعلیلیه نیز تصویر بهتر و تازه‌ای می‌یابد.

همچنین استفاده ابن‌سینا از قاعده الواحد در بحث نفس و قوای نفس، با فهم متداول از این قاعده که وحدت در جانب محمول را به وحدت عددی تفسیر می‌کنند، هم‌خوانی و تناسب ندارد که در این بازسازی می‌توان نشان داد که چگونه آن استدلال‌ها می‌توانند موفق باشند. چنانچه «واحد» در جانب محمول، واحد عددی باشد، نتیجه کاربرد این قاعده در خصوص نفس این خواهد بود که به ازای هر فعل «تخیل» بایستی ابن‌سینا قوه مخصوص آن فعل را در نفس فرض بگیرد. درحالی که ابن‌سینا این قوا را به ملاحظه یک نوع ویژگی لحاظ می‌کند، نه یک مصداق از ویژگی یا یک واقعیت نمونه‌دار شدن از ویژگی. این مسئله نیز هرچند نیاز به بررسی و تفصیل بیشتر دارد، اما این بازسازی می‌تواند استفاده وی از قاعده را موجه سازد.

همچنین طراحی این بازسازی در خصوص بحث اصلی آن که الهیات و مبدأ اول است، از جهاتی چالش‌برانگیز است. مطالعه متن الهیات شفا در پرتو این بازسازی وضوح می‌یابد و مسیر استدلال ابن‌سینا قابلیت تفسیر و بازنگری پیدا خواهد کرد. با این بازسازی جزئیات و بخش‌های مختلفی از استدلال وی بر وحدت مخلوق اول، می‌تواند بینش و بصیرت تازه‌ای بیابد. این مسئله و مسائلی از این دست، می‌تواند دستخوش بررسی و پژوهش‌های بیشتر قرار بگیرند که در اینجا به سبب مجال کم، نمی‌توان پرداخت.

۶. نتیجه‌گیری

با بازسازی قاعده الواحد با استفاده از مفاهیم ابتنا و واقعیت ذات‌گرایانه می‌توان این قاعده را به شیوه‌ای قابل فهم و قابل دفاع بازسازی کرد و استدلال‌های سینوی و متأخرین و مدافعین آن را قوت بخشید. ابزارهای مفهومی همچون «ابتنا» و «واقعیت ذات‌گرایانه» و... با در نظر گرفتن دقت‌های منطقی مرهون متافیزیک تحلیلی، از قاعده الواحد یک قانون متافیزیکی در خصوص ابتنا می‌سازد.

منابع

مقاله:

- پارسایی، جواد، موسوی، سید محمد (۱۳۹۲) «بررسی گستره براهین قاعده الواحد»، آینه معرفت سال ۱۳ زمستان ۱۳۹۲ شماره ۳۷.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۲)، «نقش روش شناختی قاعده الواحد»، خردنامه صدرا ۱۳۸۲ شماره ۳۳، صص ۲۰-۲۳.
- Amin Wahid M. (2020) "From the One, Only One Proceeds", Oriens, Vol.48, No.1/2, Special Issue: Studies in Post-Classical Islamic Philosophy (2020), pp.123-155.
- Dasgupta, Shamik (2014) Metaphysical Rationalism. Noûs 50(2):379-418.
- Fine, K. (2012) Guide to ground, in: Correia, F., Schnieder, B. (Eds.), Metaphysical Grounding. Cambridge University Press, pp.37-80.
- Javad. (manuscript), 'Creation in terms of Grounding'. Moallemi. Mohammad
- Pearce, K.L. (2017) Foundational Grounding and the Argument from Contingency, in: Kvanvig, 8. Oxford University Press. J.L. (Ed.), Oxford Studies in Philosophy of Religion V
- Schaffer, J., 2009. On What Grounds What, in: Chalmers, D., Manley, D., Wasserman, R. (Eds.), 383.-Metametaphysics. Oxford University Press, Oxford, pp.347

کتاب:

- ابن سینا، (۱۳۸۱) الاشارات و التنبیها، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ابن سینا (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴.ه.ق)، الشفاء (الالهیات)، مکتبه آیة الله المرعشی، قم.
- ابن سینا، (۱۳۷۱) المباحثات، انتشارات بیدار، قم.

رابطه‌ی تحقق در متافیزیکِ ذهنِ امتدادیافته

ایمان یارمحمدی

کارشناسی ارشد فلسفه‌ی علم دانشگاه صنعتی شریف

imanneuron@gmail.com

چکیده

بنابر تزِ ذهنِ امتدادیافته، دست‌کم برخی از حالاتِ ذهنی، در مغز، بدن و جهانِ گسترده‌تر تحقق می‌یابند. در این مقاله با هدفِ ایضاحِ رابطه‌ی متافیزیکیِ تحقق در حالاتِ ذهنیِ امتدادیافته، سعی کرده‌ام ابتدا صورت‌بندی‌ای منقح از رابطه‌ی تحقق در «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی»، مبتنی بر تعین و توانِ علی، ارائه کنم. سپس با توسل به این صورت‌بندی، معنای دقیقِ گزاره‌ی «دست‌کم برخی از حالاتِ ذهنی در مغز، بدن، و جهان، محقق می‌شوند» را مشخص کرده‌ام. درنهایت، نشان داده‌ام که چگونه این صورت‌بندیِ متافیزیکی از حالاتِ ذهنیِ امتدادیافته به مثابه‌ی گونه‌ای از «رویکردِ طبیعت‌گرایی غیرتحویلی»، به دو اشکالِ بیش‌تعینی و طردِ علی، منجر نمی‌شود.

مقدمه

در این مقاله می‌خواهم درباره‌ی این بگویم که اگر دست‌کم برخی از حالاتِ ذهنی را بنابر تزِ ذهنِ امتدادیافته^۱ (EMT)، هستومندی^۲ بدانیم که در خارج از مغز و بدن امتداد می‌یابد، آنگاه رابطه‌ی ذهن با مغز، بدن و جهانِ گسترده‌تر^۳، چگونه خواهد بود. کسانی همچون نوئه^۴ (2004: 227)، و کلارک^۵ (2008: 76)، رابطه‌ی برخی از حالاتِ ذهنی با مغز، بدن و جهانِ گسترده‌تر را با رابطه‌ی متافیزیکیِ تحقق^۶ صورت‌بندی کرده‌اند. اما

^۱ Extended Mind Thesis

^۲ an entity

^۳ wider world

به‌جای این اصطلاح می‌توان از «محیط» هم استفاده کرد، اما به‌خاطر دلالت‌های فلسفی‌ای که «جهان» دارد، استفاده از آن موجه‌تر است. از آنجایی که مغز و بدن خود جزئی از جهان‌اند، کلارک (2023)، از عبارت «جهانِ گسترده‌تر» به‌جای «جهان» استفاده می‌کند.

^۴ Noë

^۵ Clark

^۶ realization

صورت‌بندی آن‌ها کلی، مبهم و نادقیق است؛ زیرا آن‌ها تنها به بیان این گزاره بسنده کرده‌اند که ذهن به‌نحوی در مغز، بدن و جهان گسترده‌تر، محقق می‌شود. در ادامه، هدف اصلی این مقاله که ارائه‌ی صورت‌بندی‌ای دقیق از رابطه‌ی متافیزیکیِ تحقق در حالاتِ ذهنی امتدادیافته است را در چهار گام پیش‌خواهم‌برد؛ ابتدا یک صورت‌بندیِ منقح از رابطه‌ی متافیزیکیِ تحقق ارائه می‌دهم، سپس استدلالِ «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی (BN)»^۱ که بر رابطه‌ی تحقق استوار است را بر مبنای صورت‌بندی‌ای منقح از رابطه‌ی متافیزیکیِ تحقق، بازسازی می‌کنم؛ و درنهایت، پس از صورت‌بندیِ استدلالِ ذهن امتدادیافته، براساس این سه گام، معنای دقیق گزاره‌ی «دست‌کم برخی از حالاتِ ذهنی در مغز، بدن، و جهان، محقق می‌شوند» را نشان خواهم داد.

رابطه‌ی تحقق در طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی

یکی از مواضع متافیزیکیِ رابطه‌ی ذهن و بدن، «رویکردِ طبیعت‌گرایی غیرتحویلی»^۲ است. مدافعان این رویکرد، با تمام گوناگونی‌ای که دارند، در سه ویژگی مشترک‌اند: (۱) ذهن را غیرقابل‌تحویل به هستومند دیگری همچون مغز می‌دانند؛ (۲) از نظرگاه آن‌ها، امر ذهنی به‌نحوی، با امر فیزیکی -همچون مغز- ارتباط دارد، به‌گونه‌ای که لازمه‌ی هر تغییری در حالاتِ ذهنی، تغییر در حالاتِ فیزیکی زیربنای آن است؛ و (۳) حالات یا ویژگی‌های سطح بالاتر، علت و معلولِ حالات یا ویژگی‌های دیگر، واقع می‌شوند (List & Menzies, 2009: 475). هدف اصلیِ طبیعت‌گرایان غیرتحویلی این است که با اجتناب از هرگونه دوگانه‌انگاری و مشکلات آن، هستی‌شناسیِ اوّل-شخصِ امر ذهنی را در متافیزیکِ طبیعت‌گرایانه‌ی خود بگنجانند. رابطه‌ی تحقق، در اینجا وارد صحنه می‌شود؛ فلاسفه‌ای همچون سرل^۳ (2017؛ 1992) با صورت‌بندیِ رابطه‌ی ذهن و بدن ذیلِ رابطه‌ی تحقق، سعی می‌کنند نظامِ متافیزیکی‌ای مبتنی بر طبیعت‌گرایی غیرتحویلی را بنیان نهند که در آن رابطه‌ی ذهن و بدن، همچون رابطه‌ی دو نوعِ طبیعی لحاظ می‌شود، بدون آن‌که هستی‌شناسیِ سوژکتیوِ امر ذهنی را به هستی‌شناسیِ امر فیزیکی فروبکاهند. اساساً رابطه‌ی تحقق، راه‌حلی برای گنجاندن امر ذهنی در جهانِ طبیعی است؛ زیرا هر نمونه‌ای^۴ از حالاتِ ذهنی، همواره صورتی از حالتِ فیزیکی را به خود می‌گیرد (Rupert, 2009: 61).

دیدگاه سرل در مسئله‌ی ذهن-بدن، که آن را «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد، دو پیامد دارد (Searle, 2002؛ 1992): (۱) همچون تحققِ پدیده‌ی «هضم»^۵ در سیستم زیست‌شناختیِ بدن، امر ذهنی هم پدیده‌ای کاملاً زیست‌شناختی -اما با ویژگی‌هایی سوژکتیو- است؛ و (۲) توانِ علیِ امر ذهنی، فراتر از توانِ علیِ مغز نیست.

^۱ Biological Naturalism

^۲ Non-reductive Naturalism

^۳ Searle

^۴ token

^۵ digestion

بنابراین، براساس BN، حالات ذهنی از لحاظ علی به حالات مغزی، تحویل پذیر و از لحاظ هستی‌شناختی، به آن غیرقابل تحویل هستند. در ادامه، با تعریف دقیق رابطه‌ی تحقق، صورت‌بندی دقیقی از BN براساس این رابطه‌ی متافیزیکی، ارائه می‌دهم.

تحقق اصطلاحی فنی است که فلاسفه برای نشان‌دادن رابطه‌ی وابستگی میان ویژگی‌ها یا حالات سطح بالاتر و ویژگی یا حالات سطح پایین‌تر، از آن استفاده می‌کنند. برای مثال، برخی از فلاسفه‌ی ذهن، استدلال می‌کنند که حالات ذهنی همچون «باورداشتن به این‌که هوا بارانی است»، با ویژگی‌های فیزیکی، محقق می‌شود (Baysan, 2023). دیدگاه‌های معاصر درباره‌ی تحقق در فلسفه‌ی ذهن، به تلقی هیلری پاتنم^۱ از مسئله‌ی ذهن-بدن برمی‌گردد؛ بنابر استدلال او، می‌توان رابطه‌ی ذهن و بدن را ذیل رابطه‌ی میان حالات انتزاعی‌ای که حالات فیزیکی ماشین تورینگ آن‌ها را محقق می‌کنند، صورت‌بندی کرد (Wilson, 2004: 101).

آن‌چنان‌که بیسان (2023 ; 2015) بیان می‌کند، رابطه‌ی تحقق، به معانی گوناگونی به کار رفته است و نمی‌توان تمام آن‌ها را ذیل یک تعریف دقیق، جمع کرد. به‌نظر می‌رسد که هر رابطه‌ی تحقق -دست‌کم براساس هدف حاضر در این مقاله، حداقل می‌بایست دو مؤلفه‌ی توان علی و تعیین‌بخشی^۲ را در خود جای دهد، زیرا براساس BN، حالات ذهنی M که در حالات مغزی B محقق شده‌اند، توان علی‌ای فراتر از B ندارند و لازمه‌ی این ویژگی، آن است که B، M را متعین کند. این دو ویژگی در رابطه‌ی تحقق را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: R1 حالت P، حالت Q را محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، برای هر سیستمی که دارای P است، دارای Q هم باشد (Baysan, 2015 ; Yablo, 1992).

R2 حالت P، حالت Q را محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، توان علی Q، زیرمجموعه‌ی توان علی P باشد (ibid ; Wilson, 1999 ; Wilson, 2016).

بنابر دو صورت‌بندی R1 و R2:

R3 حالت P، حالت Q را محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، برای هر سیستمی که دارای P است، دارای Q هم باشد؛ و توان علی Q، زیرمجموعه‌ی توان علی P باشد.

و درنهایت، براساس R3، موضع BN را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

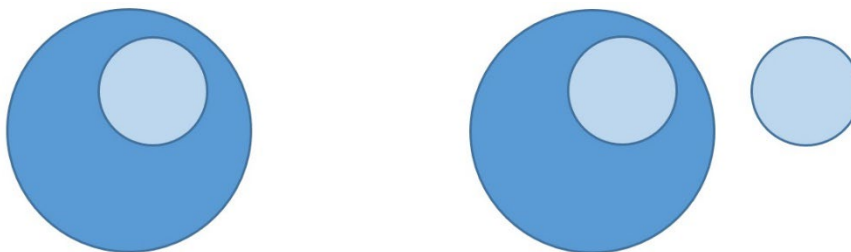
BN1 حالت مغزی P، حالت ذهنی Q را محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، برای هر مغزی که دارای P است، دارای Q هم باشد؛ و توان علی Q، زیرمجموعه‌ی توان علی P باشد.

¹ Hilary Putnam

² Determination

برای وضوح بخشیدن به این مفهوم، می‌بایست میان «تحقق یافته در چیزی»^۱ و «تحقق یافته به واسطه‌ی چیزی»^۲ تفاوت قائل شویم. در رابطه‌ی اول، یک سیستم فیزیکی به نحوی علت به وجود آمدن هستومندی^۳ می‌شود که آن هستومند، می‌تواند بدون حضور محقق کننده اش، وجود داشته باشد. برای مثال، زمانی که میوه به واسطه‌ی درخت محقق می‌شود، میوه می‌تواند بدون وجود درخت، وجود داشته باشد. به همین خاطر، توان علی سبب فراتر از توان علی درخت است. در رابطه‌ی متافیزیکی «تحقق در چیزی»، برخلاف رابطه‌ی «تحقق به واسطه‌ی چیزی»، امکان ندارد که هستومند یا ویژگی‌های محقق شده، بدون محقق کننده وجود داشته باشند. برای مثال، مادامی که حرکت خودرو، در اجزای خودرو محقق شود، امکان ندارد که خودرو بدون اجزایش حرکت کند. سرل^۴ (۱۹۹۲؛ ۲۰۱۷)، رابطه‌ی ذهن و مغز را بنابر قسم دوم صورت بندی و استدلال می‌کند که ویژگی‌های ذهنی در مغز محقق می‌شوند، به گونه‌ای که ذهن یک ویژگی زیستی محقق شده در مغز است. این تلقی از تحقق، برخلاف صورت بندی «رابطه‌ی تحقق به واسطه‌ی چیزی»، به دوگانه‌انگاری میان ذهن و مغز منجر نمی‌شود (شکل ۱)، زیرا توان علی ویژگی محقق شده، همواره وابسته به توان علی ویژگی محقق کننده است؛ و نیز ویژگی‌های ذهنی، مانند سایر ویژگی‌های مغز، ویژگی‌های زیستی هستند. رابطه‌ی میان حرکت خودرو و اجزای خودرو، مثال خوبی برای فهم این رابطه‌ی متافیزیکی است؛ اگر حرکت خودرو در اجزای آن محقق شود، آن‌گاه از طرفی میان حرکت خودرو و اجزای آن هیچ دوگانگی‌ای وجود ندارد و حرکت یک حالت خودرو است، و از طرف دیگر، حرکت خودرو، توان علی‌ای فراتر از اجزای خودرو ندارد. در این مقاله، مراد از تحقق، همواره «تحقق یافته در چیزی» است. با این توضیحات، BN1 را می‌توان این گونه اصلاح کرد:

BN2 حالت مغزی P، حالت ذهنی Q را در خودش محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، برای هر مغزی که دارای P است، دارای Q هم باشد؛ و توان علی Q، زیرمجموعه‌ی توان علی P باشد.



شکل ۱. رابطه‌ی متافیزیکی «تحقق به واسطه‌ی چیزی».

شکل ۲. رابطه‌ی متافیزیکی «تحقق در چیزی».

^۱ realized in something

^۲ realized by something

^۳ an entity

^۴ realizer

^۵ Searle

متافیزیک ذهن امتدادیافته

درمقابل استدلال برخی از فلاسفه که محقق‌کننده‌ی ذهن را صرفاً مغز می‌دانند (مثل Searle, 1992)، مدافعان تز ذهن امتدادیافته استدلال می‌کنند که تحقق برخی از حالات ذهنی، به خارج از مغز و بدن، وابسته است (Clark & Chalmers, 1998). این سه مورد از فعالیت شناختی را در نظر بگیرید (ibid - با اندکی تغییر):

C1 کودکی برای محاسبه‌ی جمع بین ۲ و ۶، تصور می‌کند که به ۶ سیب، ۲ سیب اضافه می‌کند، و بنابراین ۸ سیب خواهد داشت.

C2 کودکی برای محاسبه‌ی جمع بین ۲ و ۶، از کامپیوتری بهره می‌گیرد که در مقابل او قرار دارد. کامپیوتر ابتدا ۶ سیب را به او نمایش می‌دهد، سپس ۲ سیب به آن اضافه می‌شود. درنهایت، کودک با شمردن سیب‌های موجود در صفحه‌ی کامپیوتر، به عدد ۸ می‌رسد.

بنابر تز ذهن امتدادیافته، در هر دو مورد بالا، یک فعالیت شناختی با هدف جمع بین دو عدد صورت گرفته است؛ با این تفاوت که در C2، برخلاف C1، قوه‌ی شناختی کودک، بین مغز، بدن و محیط او توزیع شده است؛^۱ یعنی، در عمل شناختی جمع کردن، علاوه بر مغز کودک، بدن اش که اولاً واسطه‌ی میان مغز و محیط، و ثانیاً اسباب کنش کودک با محیط است، و جهان گسترده‌تر که همان کامپیوتر مقابل کودک است، دخیل است و این سه، قوه‌ی شناختی کودک را می‌سازند. در کلارک و چالمرز (1998)، نقش بدن در قوام یافتن ذهن امتدادیافته، روشن نیست؛ اما از آنجایی که دست کم کنش بدنمندان در جهان، واسطه‌ی ارتباط مغز با محیط است، همواره حالات بدنی، در حالات ذهنی امتدادیافته حضور دارد.

پیش از کلارک و چالمرز (1998)، پراگماتیست‌هایی همچون پیرس^۲ به نفع این تز، به نحوی استدلال کرده‌اند. براساس استدلال پیرس، اگر یک روان‌شناس بخشی از مغز من را بردارد، آن‌گاه توان بیان اندیشه‌ام از من سلب می‌شود؛ و اگر مرکب‌دان^۳ ام را بردارد، آن‌گاه نیز توان بیان همان اندیشه‌ام را از دست می‌دهم (پیرس، ۱۹۶۶: ۲۲۷). به باور او، همان‌طور که مغز بخشی از قوه‌ی شناختی بیان زبانی اندیشه‌ها است، مرکب‌دان نیز بخشی از آن است. برخی از نظریه‌های علمی، همچون کدگذاری پیش‌بینی‌کننده^۴ در علوم اعصاب نیز، از این رویکرد حمایت می‌کنند (Clark, 2023: 147 - 180).

بنابر این توضیحات، اگر رابطه‌ی ذهن امتدادیافته و مغز، بدن، و جهان گسترده‌تر را ذیل رابطه‌ی تحقق تعریف کنیم، می‌توان با توسل به BN2، این رابطه را این‌طور صورت‌بندی کرد:

¹ distributed

² Peirce

³ inkstand

⁴ Predictive Coding

(EMT) حالت مغزی P ، حالت بدنی B ، و حالت محیطی E ؛ حالت ذهنی امتدادیافته‌ی M را به‌نحو توزیع‌شده، در خودش محقق می‌کند، اگر و تنها اگر، برای هر مغزی که دارای P ، برای هر بدنی که دارای B ، و برای هر محیطی که دارای E است، دارای M هم باشد؛ و توان علی M ، زیرمجموعه‌ی توان علی P ، B ، و E باشد. بنابر EMT ، سه جزء P ، B ، و E ، اجزاء جهان‌اند و تعامل آن‌ها به‌نحو خاص، باعث تحقق M در خودشان می‌شود. این تحقق برخلاف $BN2$ ، توزیع‌شده است؛ یعنی توان علی M ، در هر سه جزء وجود دارد، و تنها زمانی به تحقق M منجر می‌شود که این سه جزء به‌نحو خاص، با هم تعامل داشته باشند. مثل پازلی که قرارگرفتن آن‌ها به‌نحو خاص، تصویری را نمایش می‌دهد که هرکدام از تکه‌های پازل به‌تنهایی، از نمایش آن تصویر ناتوان‌اند؛ تنها قرارگیری تکه‌های پازل به‌نحو خاص، تصویر کلی را نشان می‌دهد. این توزیع‌شدگی در زیربنای علی حالات ذهنی، تفاوت اصلی میان $BN2$ و EMT است. براساس این صورت‌بندی، همچون $BN2$ ، توان علی حالت ذهنی M ، بر توان علی حالات P ، B ، و E تحویل‌پذیر است، اما هستی‌شناسی حالت ذهنی M ، بر آن‌ها قابل‌تحویل نیست.

دو اشکال بیش‌تعینی و طرد علی

برخی به رویکردهای طبیعت‌گرایی غیرتحویلی، که صورت‌بندی EMT ذیل آن قرار می‌گیرد، اشکالی وارد می‌کنند که راجع به علیت ذهنی است (بیسان، ۲۰۱۵). این اشکال را می‌توان به صورت یک دوراهی صورت‌بندی کرد:

(OD) (بیش‌تعینی^۱) یک رویداد خاص، نمی‌تواند در یک زمان معین، بیش از یک علت کافی داشته باشد، در غیراین صورت به بیش‌تعینی منجر می‌شود (Carey, 2011: 3).

(CD) (طرد علی^۲) اگر هر توان علی‌ای که به حالت ذهنی M نسبت داده می‌شود، به‌واسطه‌ی حالت فیزیکی P که حالت ذهنی M به آن وابسته است، انجام شود، آنگاه حالت فیزیکی P ، توان علی حالت ذهنی M را حذف می‌کند (Baysan, 2015).

(D) (اشکال دوراهی) بنابر OD و CD ، اگر حالات P ، B ، و E ، حالت ذهنی امتدادیافته‌ی Q را محقق کند، آنگاه یا به بیش‌تعینی می‌انجامد یا به طرد علی؛ اگر هم‌زمان، هم حالت ذهنی امتدادیافته‌ی Q ، و هم حالات P ،

¹ overdetermination

² causal exclusion

B و E، علتِ حالتِ F در جهان واقع شوند، به بیش‌تعینی؛ و اگر صرفاً حالاتِ P، B و E، علتِ حالتِ F در جهان شود، به طردِ علی منجر می‌شود.^۱

براساسِ EMT، توانِ علیِ حالتِ ذهنیِ امتدادیافته‌ی Q، فراتر از زیربنایِ علیِ آن یا همان حالاتِ P، B و E نیست. بخاطرِ وجودِ این رابطه‌ی این‌همانی، EMT به بیش‌تعینی منجر نمی‌شود، زیرا توانِ علیِ Q قابل‌تحویل به P، B و E است، و اساساً هیچ چندگانگی‌ای میانِ این دو وجود ندارد؛ بنابراین، چنان نیست که هم‌زمان Q و سه جزء زیربنایِ علیِ آن، علتِ حالتِ F در جهان واقع شوند. این‌همانیِ میانِ این دو، به معنای حذفِ توانِ علیِ Q نیست؛ بلکه یعنی توانِ علیِ Q، چیزی جز توانِ علیِ P، B و E نیست. بدین ترتیب، EMT به طردِ علی هم منجر نمی‌شود.

منابع

1. Baysan, U. (2015). Realization relations in metaphysics. *Minds and Machines*, 25, 247-260.
2. Baysan, U. (2023). *Realization*. Oxford Bibliographies. Retrieved December 1, 2024, from <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0289.xml>
3. Carey, B. (2010). Overdetermination and the exclusion problem. *Australasian Journal of Philosophy*, 89(2), 251-262.
4. Clark, A. (1998). *Being there: Putting brain, body, and world together again*. MIT press.
5. Clark, A. (2010). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. oxford university Press.
6. Clark, A. (2023). *The experience machine: How our minds predict and shape reality*. Penguin Random House.
7. Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
8. List, C., & Menzies, P. (2009). Nonreductive physicalism and the limits of the exclusion principle. *The Journal of Philosophy*, 106(9), 475-502.
9. Noë, A. (2004). Action in perception. *Massachusetts Institute of Technology*.
10. Peirce, C. S. (1966). *Collected papers of charles sanders peirce* (Vols. 7 and 8). Harvard University Press.
11. Rupert, R. D. (2009). *Cognitive Systems and the Extended Mind*. Oxford University Press.
12. Searle, J. R. (1992). The rediscovery of the mind. *A Bradford Book*.
13. Searle, J. R. (2002). Why I am not a property dualist. *Journal of consciousness studies*, 9(12), 57-64.
14. Searle, J. R. (2017). Biological naturalism. In M. Velmans & S. Schneider (Eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (2nd ed., pp. 327-362). Wiley-Blackwell.
15. Wilson, J. (1999). How superduper does a physicalist supervenience need to be?. *The Philosophical Quarterly*, 49(194), 33-52.
16. Wilson, J. (2016). Metaphysical emergence: Weak and strong. In *Metaphysics in contemporary physics*. Edited by T. Bigaj and C. Wüthrich (pp. 345-402). Brill.
17. Wilson, R. A. (2004). *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences -Cognition*. Cambridge University Press.
18. Yablo, S. (1992). Mental causation. *The Philosophical Review*, 101(2), 245-280

^۱ یک راه ظاهراً ممکن دیگر این است که تنها حالتِ ذهنیِ Q، علتِ حالتِ F در جهان واقع شود، در این صورت از آنجایی که توانِ علیِ Q، از توانِ علیِ حالاتِ P، B و E، فراتر می‌رود، با EMT ناسازگار می‌شود.

معرفت‌شناسی وجودی بر محور علم حضوری

علی‌رضا ملاحمدی

دکتری فلسفه تطبیقی؛ دانشگاه شهید مطهری (ره)

Ahmadi82@chmail.ir

چکیده

چگونه می‌توان ظرفیت معرفتی «علم حضوری» را برای ارائه‌ی یک نظام معرفت‌شناختی واقع‌گرای متقن فعال کرد؟ سلوک علمی برای پاسخ به این پرسش از برهان «انسان معلّق» آغاز شده و از مجرای «ادراک حضوری من» معرفت حضوری به «وجود» به عنوان بنیادی‌ترین معرفت یافت می‌شود. «وجدان» و «وجود» در من‌بودگی به وحدت می‌رسند. این وحدت، مرکز ثقل تمام معرفت‌های بشر است. در این نظام معرفتی، معرفت حضوری به وجود، علاوه بر تأمین «امکان» معرفت، «اعتبار» همه‌ی دیگر معرفت‌های حضوری و حصولی را نیز مستقیماً و بدون واسطه‌ی معرفت‌های پایه، فراهم می‌کند.

مقدمه

مواجهه با فلسفه‌های جدید، ضرورت معاصرت فلسفه‌ی اسلامی را دوچندان کرده است. بنیادی‌ترین ساحت فلسفه که معاصرت در آن ضرورت دارد، «معرفت‌شناسی» است. اما چگونه می‌توان طرحی بدیع از نظام معرفت‌شناسی ارائه داد که هم بتواند از نظام ارسطویی فراتر برود و هم اینکه بتواند مواجهه‌ای فعال با نظام‌های معرفتی مدرن داشته باشد؟ کدام آموزه‌ی فلسفی چنین امکانی را مقابل ما می‌گشاید؟ در میان تمام اندوخته‌های میراث سترگ فلسفه‌ی اسلامی، احتمالاً «علم حضوری» را بتوان عمیق‌ترین آموزه‌ی فلسفی دانست که البته آنچنانکه باید بهره‌های معرفتی از آن برده نشده است. دیگر وجه اهمیت این آموزه، این است که نه در تاریخ فلسفه‌ی غرب (از یونان باستان تا قرون وسطی) و نه در فلسفه‌ی مدرن -از دکارت به بعد- هیچ توجهی به آن نشده و فقط فیلسوفان مسلمان به آن پرداخته‌اند. (طالب‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۵) بنابراین احتمالاً می‌توان اینجا را نقطه‌ی عزیمتی برای طرح‌ریزی یک نظام فلسفی نو مورد تأمل قرار داد. بر این اساس، پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که «چگونه می‌توان با بهره‌مندی از ظرفیت معرفتی «علم حضوری» یک نظام معرفت‌شناختی واقع‌گرای متقن بنا کرد؟»

«معرفت‌شناسی وجودی» عنوان پاسخی است که به این پرسش داده می‌شود. در این پاسخ، تلاش بر بهره‌مندی حداکثری از سنت قویم حکمت اسلامی (اعمّ از عرفان نظری و فلسفه‌های مشاء و اشراق و متعالیه) بوده و البته با ارائه‌ی تفسیری بدیع از همین سنت.

۱. علم حضوری به مثابه بنیاد چیزها

نخستین کسی که در فلسفه اسلامی اصطلاح «علم حضوری» را مطرح کرد و آن را بنیاد اصلی شناخت دانست، شیخ اشراق بود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۷۴) قبل از او، ابن‌سینا و فارابی نیز به نوعی به این مفهوم توجه داشتند، اگرچه بدون استفاده از این اصطلاح. توسط صدرالمتألهین، این مفهوم با دیدگاه‌های عرفانی ارتقاء یافت و او علم حضوری را به «وجود» پیوند زد: «فالعلم والوجود شیء واحد» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق، ۶، ۱۳۱). ، به گونه‌ای که علم حصولی به تدریج رنگ می‌بازد و به علم حضوری باز می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ۲، ۱۵۴)

حاصل اینکه در تاریخ فلسفه اسلامی، «علم حضوری» به عنوان بنیادی برای رئالیسم معرفتی مطرح بوده و با رشد تفکر فلسفی، توجه به آن افزایش یافته است. این آموزه اکنون به قدری غنی شده که می‌توان آن را به عنوان «بنیاد چیزها» در نظام هستی‌شناسی مورد توجه قرار داد. فیلسوفان مسلمان، با بازگرداندن معرفت‌های حصولی به معرفت حضوری، این ایده را پیش برده‌اند. اما اکنون می‌توان یک گام فراتر رفت و این معرفت را نه صرفاً به عنوان بنیاد نظام معرفت‌شناسی، بلکه مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌تر به مثابه یک «هستی بنیادی» مورد تأمل قرار داد. اگر علم حضوری عین معلوم است و مساوق با وجود است و ظهور ناگزیر وجود، پس می‌توان آن را «در عین مرآتیت و حاکویت» به عنوان بنیاد ارتباط مستقیم انسان با هستی - خود هستی - و به تعبیر دقیق‌تر «بنیاد هستومندی انسان» مورد مطالعه قرار داد.

۱. دالان هوای طلق

نقطه‌ی آغاز این سلوک وجودی و معرفتی را می‌توان «برهان هوای طلق» ابن‌سینا (ره) قرار داد که البته در واقع یک «تنبه» است؛ نه برهان. ابن‌سینا سخن خویش در علم‌النفس فلسفی را با عبارت «إرجع إلی نفسک» آغاز می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۶ ش، ۲، ۳۷۴) و اساس معرفت نفس را بر علم حضوری انسان به ذات خویش قرار داده و برای تنبه به این ادراک حضوری، برهان «هوای طلق» را مطرح می‌کند.

این برهان گرچه یک آزمایش ذهنی است، اما از آن جهت اهمیت دارد که در یک فرایند ذهنی کاملاً در دسترس و غیرپیچیده، در مقام «علم به علم» انسان را به علم حضوری‌اش به ذاتش، متلفت می‌نماید. البته این علم حضوری، تفتّن به غیریت نفس و بدن را هم در پی دارد؛ اما این در واقع مسبوق به ادراک خود ذات است. همچنانکه «علم

به علم حضوری» یک فرایند حصولی و ذهنی است و این نافی حضوری بودن خود علم حضوری نیست. پس این برهان بیش از آنکه به عنوان یک استدلال ذهنی موضوعیت داشته باشد، اهمیتش در طریقت برای علم به علم حضوری است. زیرا با ارائه‌ی یک تمرین برای «تجرد ذهنی» به انسان کمک می‌کند تا از این رهگذر، به مرتبه‌ی اولیّه‌ای از «تجرد وجودی» نائل شود که در آن مقام، ملتفت شود که هویت ذات خودش را منفک از هر امر مغایری (اعم از بدن و دیگر اشیاء) به عنوان یک هویت مستقل فی‌نفسه و البته بدون واسطیت هیچ مفهوم و صورت ذهنی‌ای ادراک می‌کند. ادراک این واقعیت همانا و ادراک «هستی» همانا.

۲. از «من‌بودگی» تا «هستی»

اولین حقیقتی که انسان با ادراک ذات خودش می‌یابد «وجود» است و به همین دلیل ملاصدرا علم حضوری را مساوق وجود دانست. بیان این مطلب -در مقام اثبات- به این است که: «انسان از ذات خودش که به علم حضوری آن را می‌یابد، تعبیر به «من» می‌کند. اما اگر همین یافت حضوری را تعمیق ببخشد، حقیقتی را ادراک می‌کند که «من» جلوه‌ای از آن است. من بودن من، در صورتی معنادار است که من «باشد». بدون «بودن من»، من بودنش معنا ندارد. ادراک «من‌بودگی» نیز زمانی معنادار است که اصل «بودن» ادراک شده باشد. پس اگر من‌بودگی را ادراک کرد، پس حتماً قبلش (به تقدّم بالحقیقه) اصل وجود را ادراک کرده است. یعنی اساساً ادراک من‌بودگی، متقوم به ادراک هستی است و بدون ادراک هستی معنا ندارد من‌بودگی ادراک شود. پس ادراک حضوری ذات، مساوق با ادراک حقیقت وجود است.

به همین جهت است که مفهوم وجود -که حکایت ذهن از آن علم حضوری است- را «أبین المفهومات تصوّراً و أقدمها تعقّلاً» دانسته‌اند. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۶ش، ۸) این بین بودن و قدّم مفهومی، دلیلی ندارد جز اینکه منشأ و ریشه‌ی این مفهوم، انعکاس صورت آن حقیقتی در ذهن است که به علم حضوری در هویت ذات ادراک شده است. وقتی که اولی‌ترین و بنیادی‌ترین حقیقت یافت شده به علم حضوری از کنه ذات خویشتن، توسط ذهن حکایت شود، مفهوم «وجود» حاصل می‌گردد. پرواضح است که عدم آگاهی حصولی و تفتّن به این علم حضوری کنه ذات، از ابین و اقدم بودن مفهوم وجود (که حکایت حصولی و انعکاس مفهومی آن ادراک ذاتی در ذهن است) نمی‌کاهد. به همین ویژگی است که گفته‌اند که اساساً حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید: «لا یمكن الإشارة إلیه إلا بصریح المشاهدة و عین العیان؛ دون إشارة الحدّ و البرهان و تفهیم العبارة و البیان». (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ۱۰)

۳. وحدت وجدان و وجود

علم حضوری در عین حالی که گونه‌ای «معرفت» است، نحوه‌ی خاصی از «بودن» هم هست. این نحوه‌ی خاص، نوعی «وجود جمعی» است؛ بدین معنا که چند وجود به یک وجود محقق شده اند. (طالب‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۵). بودن انسان در متن خود با واقعیتی دیگر (معرفت) همراه است که نه جدا و منفک از انسان‌بودگی است و نه همان؛ گویا در برزخ میان عینیت و غیریت است؛ یا شاید بهتر باشد اگر بگوییم «جمع میان عینیت و غیریت». با تأمل در این ویژگی برزخیت یا جمعیت، می‌توان در باب ارتباط تنگاتنگی که میان وجود در معنای «هستی» و وجود در معنای «وجدان» برقرار است، تأمل کرد. اولی که تلقی ابتدایی و عمومی بشر از واژه‌ی «وجود» است، بین فلاسفه رایج است. اما اصطلاح دوم بیشتر در بین اهل معرفت معروف است. (فرغانی، ۱۴۲۸، ق، ج ۱، ۳۰) علم حضوری همان وضعیتی است که در آن «وجود» و «وجدان» به وحدت می‌رسند.

انسان حقیقت وجود را به علم حضوری ادراک و وجدان می‌کند و از آنجا که علم حضوری عین معلوم است، این وجدان دقیقاً عین وجود است. «وحدت و عینیت وجدان و وجود» مرکز ثقل هستی‌شناسی واقع‌گرا است که «بنیاد چیزها» را برای انسان پایه‌گذاری می‌کند. هستی‌شناسی‌ای واقع‌گرایانه‌تر از این وضعیت، فرض تحقق ندارد. چون بنیادی‌تر از این وجدان و ناب‌تر از این هستی و عینی‌تر از این وحدت - برای انسان - معنا و امکان تحقق ندارد. آنچه که انسان در این مقام می‌یابد، خودِ خودِ هستی است و آنچه که در این مقام بدان عالم می‌گردد، ناب‌ترین و منزّه‌ترین آگاهی و معرفت ممکن است. مسلماً تفتّن به این سطح از معرفت (علم به علم) به سادگی میسر نیست و مقدور هر کسی نمی‌تواند باشد.

۲. «مرکز ثقل» به‌جای «مبنا»

به استثناء برخی فیلسوفان معاصر غربی که «انسجام‌گرا» هستند، قاطبه‌ی فلاسفه‌ی تاریخ «مبناگرا» بوده‌اند و فیلسوفان مسلمان نیز عموماً همین رویکرد معرفت‌شناختی را دارند. (حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، ش. ۱۵۵ و ۱۸۱) این نگرش البته چندان غلط نیست؛ اما بر اساس آنچه در باب علم حضوری بیان شد، می‌توان این نگرش را ارتقاء داد. با توجه به اینکه حکمت متعالیه بر محور «اصالت وجود» سامان یافته، می‌توان ظرفیت چنین تلقی‌ای را از آن انتظار داشت.

بر اساس آنچه درباره‌ی وحدت وجدان و وجود در علم حضوری ذات به ذات بیان شد، می‌توان ایده‌ای بدیع در این زمینه پیشنهاد کرد که با نظام وجودی حکمت متعالیه تناسب بیشتری داشته باشد. گفته شد که علم حضوری انسان به «هستی» اولین، بنیادی‌ترین و ناب‌ترین معرفت است که در فرایند علم ذات به ذات حاصل می‌گردد. با مفروض گرفتن این سخن، مطلب را در ضمن چند گام توضیح می‌دهیم:

یک: باید توجه کرد که «علم حضوری ذات به ذات»، واسطه‌ی در ثبوت این ادراک بنیادی برای انسان نیست، بلکه واسطه‌ی در اثبات آن است. یعنی در مقام علم به علم، از طریق علم ذات به ذات، به این واقعیت پی می‌بریم که پس حتماً قبل از آن (به تقدّم بالحقیقه) علم حضوری به اصل هستی حاصل شده است. اما در مقام ثبوت و نفس الامر علم حضوری، این «ادراک اصل هستی» است که واسطه و علت برای «ادراک ذات» شده است.

دو: ادراک مذکور در فرایند حصولی‌سازی ذهن، ابتدا در قالب تصوّر بدیهی «هستی» و سپس گزاره‌ی «هستی هست» ظاهر می‌شود؛ این تصوّر و آن تصدیق، پایه‌ی تمام معرفت‌های انسان است. بلافاصله پس از این (به تأخر رتبی، نه زمانی) ادراک «من‌بودگی» نیز در کالبد تصوّر «من» و سپس گزاره‌ی «من هستم» ظاهر می‌گردد. ذهن از این گزاره، بلافاصله استنتاج می‌کند که «معدوم نیستم». این گزاره محصول یک فعالیت عقلی بسیار سریع و بی‌شائبه و بدیهی در «من‌بودگی» است. انسان با تأمل و تعمّق در من‌بودگی می‌یابد که «حالا که هستم، عدم نیستم» یا به تعبیر دیگر «ممکن نیست درحالی که هستم، معدوم باشم». اصل بنیادی «این‌همانی» محصول بی‌واسطه‌ی همین گزاره است و اصل «امتناع تناقض» نیز ثمره‌ی بعدی‌اش. همچنین این گزاره می‌تواند حاصل نسبت‌سنجی گزاره‌ی «من هستم» با محدودیت‌های وجودی خویش باشد که به مفهوم نقیضش منتقل می‌شود. به هر حال این سه گزاره (هستی هست - من هستم - من معدوم نیستم) که دو اصل معروف و بدیهی «این‌همانی / هوویتی» و «امتناع تناقض» زاده‌ی آنها را به ترتیب می‌توان بنیاد و پایه‌ی همه‌ی معرفت‌های بشر دانست.

در این مجال، در صدد تطبیق این رویکرد با بدیهیات اولیه نیستیم؛ اما قدرمتیقن این است که در این پنج گزاره، «توجیه‌گر صدق» چیزی جز خود علم حضوری نمی‌تواند باشد. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ۱۲۹) پس در نخستین گام‌های معرفت حصولی بشر، این علم حضوری است که تعیین‌کننده است. بعضی فیلسوفان نوصدرایی به‌نیکی به این درهم‌تنیدگی میان حصول و حضور توجه کرده و عنوان «شهود عقلی» را برای آن برگزیده (همان، ۱۲۶) و «درهم‌تنیدگی شهود و عقل» را پایه‌ی فلسفه و تفکر فلسفی دانسته‌اند. (همان، ۱۲۹)

سه: به تبع آنچه در اولین معرفت بنیادی انسان رخ می‌دهد، همین نوع تقدّم بالحقیقه، در نسبت میان علم حضوری و علم حصولی نیز برقرار است. می‌دانیم که از منظر حکمت متعالیه، علم حصولی (حتّی بدیهیات اولیه) فی حدّ ذاته فاقد اعتبار معرفتی است و فقط در سایه‌ی علم حضوری است که اعتبار می‌یابد. پس آنچه که در «اعتبار معرفتی» اصالت دارد، علم حضوری است و علم حصولی بالعرض آن، اعتبار یافته است. (از سنخ ارتباطی که میان وجود اصیل و ماهیت اعتباری برقرار است.)

چهار: آن مناطی که علم حصولی را در اعتبار معرفتی نیازمند علم حضوری میکند، همان ویژگی ذاتی‌اش یعنی «واسطیتِ مفهوم» است. این نوع احتیاج ذاتی، دقیقاً از سنخ احتیاج ممکن الوجود بالذات به واجب الوجود بالذات است که منجر به امکان فقری ممکن گردید. پس علم حصولی در جهت «اعتبار معرفتی» نسبت به علم حضوری «امکان فقری» دارد. یعنی هر حصول معتبری که یافت شود، اعتبارش در واقع شأنی از اعتبار علم حضوری است و اعتبار آن علم حضوری است که در علم حصولی امتداد و تنزّل بالتجلی یافته است.

پنج: مناط «واسطیتِ مفهوم» مختصّ بدیهیات اولیه نیست؛ بلکه اتفاقاً در علوم حصولی پسین، این واسطیت مفهوم بیشتر است و بنابراین نیازشان به اتصال حضور، شدیدتر است. درحالی که طبق تلقی رایج مبنایابی، هرچه باورها از ذیل مخروط فاصله می‌گیرند، بدون اینکه مبنایابی به اذعان به این مطلب داشته باشد- از اعتبار معرفتی‌شان کاسته می‌شود و ابتدا به تدریج در جهت «ظن» حرکت می‌کند و به دلیل فاصله‌ای که با باورهای پایه آنها دارد، به تدریج در جهت شکاکیت معرفتی سوق پیدا میکند! پس این روند (انتساب حصولی به حضوری) برای آنکه منجر به شکاکیت نشود، باید به گونه‌ای سامان یابد که همان اعتبار معرفتی اولیه، اگر نه با همان بداهت بدیهیات اولیه، لااقل با نصاب بالایی از وضوح و اعتبار، به باورهای پسین و روبنایی نیز سریان پیدا کند.

شش: بر اساس مبنایابی، ارتباط معرفت‌های پسین با علم حضوری، فقط با وساطت معرفت‌های حصولی پایه (بدیهیات و...) حاصل می‌گردد. اما می‌توان الگوی متفاوتی از این ارتباط پیشنهاد کرد: در مقام تمثیل، همچنانکه قلب در مرکز ثقل بدن، خون را تصفیه کرده و همان خون تصفیه شده را به دورترین اعضای بدن می‌رساند، علم حضوری هم می‌تواند علاوه بر اینکه به عنوان مبنای تمام معرفت‌های انسان «امکان» معرفت حصولی معتبر را فراهم می‌کند، نوعی ارتباط ارگانیک با تمام معرفت‌های حصولی پسین داشته باشد به این صورت که حیثیت «وجودی» اش را در تمام شریان‌های معرفتی به سریان بیندازد و خودش مستقیماً (نه با واسطه‌گری بدیهیات) تمام آنها را از فقر «توجیه» خارج کرده و هویت حکایت‌گری واقع‌بینانه‌ی آنها را سامان ببخشد. در چنین وضعیتی، این «حکایت‌گری واقع‌بینانه» در واقع مرهون حیثیت «وجودی» آن مفاهیم پسین است که مستقیماً از علم حضوری دریافت کرده اند.

هفت: تصویر مبنایابی از «ارتباط علم حضوری با معرفت‌های حصولی پسین» از سنخ تصویر مشاء از علّیت است؛ در این تصویر مفاهیم چونان یک زنجیره‌ی خطی در ارتباط با هم هستند و از همین طریق نیز اعتبار می‌یابند. اما ملاصدرا با طرح «نظام ربطی» و ارتقاء علّیت به «تشان»، امکان طرح ایده‌ای جدید در ساختار معرفت‌های بشری را مطرح کرده است. دقیقاً همان سخنی که او در تلقی نهایی‌اش از ارتباط خداوند با مخلوقات

دارد را درباره‌ی ارتباط معرفت‌های حصولی پسین با «علم حضوری به وجود» می‌توان مطرح کرد و آن نظام وجودی عین‌الربطی را به حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز توسعه داد.

هشت: در این طرح جدید، از آنجا که «ادراک بی‌واسطه‌ی وجود» در تمام شریان‌های نظام معرفتی ساری می‌شود، تمام معرفت‌های پسین از نصاب برابری در اعتبار برخوردار می‌شوند. در واقع «سریان ادراک وجود» ضامن یک نظام معرفتی کاملاً واقع‌گرا است. این ادراک حضوری وجود، بیش از آنکه «مبنا» باشد، به مثابه یک «مرکز ثقل» در نظام معرفتی ایفای نقش می‌کند که هر معرفت پسین به‌واسطه‌ی ارتباط ارگانیکی مستقیمی که با ادراک حضوری وجود دارد، اعتبار می‌یابد. ساختار این نظام معرفتی نیز بیش از آنکه شبیه مخروط باشد، شبیه دایره است که همه‌ی معرفت‌ها حول «علم حضوری به وجود» سامان یافته‌اند.

نُه: برهان این طرح جدید، همان برهانی است که در نظام نفس‌شناسی صدرایی در باب «ارتباط نفس با قوا» مطرح شده و همه‌ی قوا را به عنوان شئون نفس تبیین کرده و اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی» را اثبات می‌کند. در این نظام، نفس نه فقط با قوای خود، بلکه حتی با اندام‌های جسمانی‌ای که محلّ این قوایند نیز متحد است: «فتصیر عند اللمس مثلاً عین العضو اللامس و عند الشمّ و الذوق عین الشامّ و الذائق و إذا ارتفع إلى مقام الخیال كانت قوّه مصوره...» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق، ۸، ۱۲۰)

نتیجه‌گیری

«معرفت‌شناسی وجودی» نظریه‌ای بدیل در باب ساختار معرفت است که بر اساس حکمت متعالیه به عنوان جایگزین مبنای پیشهاد می‌شود. در این نظام، «معرفت حضوری به وجود» مرکز ثقل همه‌ی دیگر معرفت‌های حضوری و نیز همه‌ی معرفت‌های حصولی است. هیچ معرفت واقعی و معتبری (اعمّ از پایه و پسین) برای انسان حاصل نمی‌شود مگر به‌واسطه‌ی این معرفت بنیادی؛ و هیچ «چیز» در معرفت انسان قائم نمی‌شود مگر بالتبع و بالعرض این معرفت. جهان معرفتی انسان، بر محور این معرفت مرکزی و بنیادی سامان یافته است و این واقع‌گراترین نظام معرفتی ممکن است.

منابع:

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶ش). «شرح الإشارات و التنبیها». قم: بوستان کتاب.
۲. حسین‌زاده محمد (۱۳۹۴ش). «منابع معرفت». قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. حسین‌زاده محمد. (۱۳۸۵ش). «پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۴. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). «منتهی المدارک فی شرح تائیة ابن فارض» (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دارالکتب الإسلامیة.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ش). «مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ره)». تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. طالب‌زاده، سیدحمید. (۱۳۹۹ش). «یادنامه علمی علامه طباطبایی (ره)» - دفتر پنجم. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین). (۱۴۳۰ق). «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة». قم: طلیعة النور.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۰ق). «نهایة الحکمة». قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۵ش). «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی». قم: کتاب فردا.

Creation in terms of Grounding

Mohammad javad moallemi

Moral Philosophy (PhD current student at Qom University

Philosophy (MA graduated from TMU)

Email: moallemimj@gmail.com

Abstract

In this paper, I aim to reconstruct one classical understanding of creation in terms of grounding. Initially, I explain how to incorporate God within a grounding structure. I then explore the nature of grounding relations as generation. Following this, I demonstrate how this new understanding aligns with Avicenna's views on efficient causation in metaphysics. Finally, I highlight several advantages of this revised understanding of grounding.

1. Introduction

“[is the action by which God brings an object into existence” (Vander Laan, 2022). In the literature C]reation of grounding, God is often seen metaphorically as creating the fundamentals of a structure. I want to reconstruct one classical understanding of creation, similar to that of Avicenna, in terms of grounding. To do that, in section 2, I explain how to think of God within a structure. I illustrate, in the next chapter, how grounding as generation should be understood. In section 4, I depict how this new understanding of grounding is close to Avicenna's efficient causation in metaphysics. Finally, I outline several benefits of this new account.

2. God within a Structure

The question of why God is positioned outside the structure is complex, largely due to the varied interpretations of grounding and creation in the literature. However, when we consider one

understanding of creation alongside the common view of grounding, the answer becomes clearer. On the one hand, one intuitive view of God's creation is that God is distinct from what He creates, implying that what is created is over and above God's existence. On the other hand, many agree with Fine (2012, p. 39) that, in grounding, the grounded is constituted of its ground, meaning that the former is nothing over and above the latter.

Given the two aforementioned understandings of God's creation and grounding, it is obvious that God's creation cannot be a case of grounding. There are various ways to address this issue. One straightforward way is to propose an alternative understanding of God's creation according to which what God creates is nothing over and above Him. This is the direction Pearce takes by viewing God's creation as narrative grounding (Pearce, 2017, p. 253). While it is possible to dismiss the *prime facie* intuition that we are distinct from God, I do not intend to do so. Instead, I accept this intuition and explore whether this specific understanding of God's creation can be integrated into the grounding literature.

A more complex way is to argue that constitution does not always imply 'nothing over and above'. I am uncertain about this because it is unclear how constitution should be understood to include 'over and above' relations. A more promising approach is to suggest that grounding is not necessarily cases of constitution. One typical case of grounding as constitution is the following:

A table is grounded in its constituents arranged in a table-wise manner.

I concede that such cases are definitely cases of grounding. However, I agree with Griffith (2014) that 'constitution' does not represent all cases of grounding. It is argued by many, such as Rodriguez-Pereyra (2015) and Griffith (2014), that truthmaking cases are also paradigmatic cases of grounding. The following is a plausible way to understand truthmaking in terms of grounding (Jago, 2018, p. 185):

$(A = [\langle P \rangle \text{ is true}])$ is grounded in $(B = [P])$.

Is A constituted of B? It seems implausible. While A is constituted of non-representative entities in one's ontology, B is constituted of some representative one instantiating the property of truth. As Griffith (2014, p. 209) argues, "[i]t is hard to make sense of the idea that the truth of a proposition consists in 'nothing more' than the existence of its truthmaker". What he concludes then is that grounding is a genus encompassing various types of grounding relations (Griffith, 2014, p. 211). In cases of truthmaking, grounding means that some entity makes some other entity instantiate some property. Therefore, he thinks it is better to consider a more general understanding of grounding as a relation in which something generates something else, while generation is broader than 'constitution' as defined by Fine (2012), and even 'building' as described by Bennett (2011). In the following section, I will further explore the concept of generation.

With this new understanding of grounding, can God's creation be considered a case of grounding? It seems plausible since God, through creation, brings things into existence. If existence is viewed as a property, there is a clear analogy to truthmaking:

$[\text{That chair exists}]$ is grounded in $[\text{God exists}]$.

In this scenario, it is God's existence, not God Himself, that grounds, assuming existence is a real property. This aligns with the intuitive view that a God who exists can create things. Alternatively, God can be seen as the ground even if existence is not considered a real property. Take the previous case for instance: $(\langle P \rangle \text{ is true})$ is grounded in $[P]$. Which is the ground, $[P]$ or $[[P] \text{ exists}]$? The former seems sufficient, and adding the instantiation of existence complicates the explanation unnecessarily. The same applies to God if His existence does not add anything to Him as an entity. Thus, the previous case can be rephrased as:

That chair is grounded in God.

One might disagree such as Fine (2012) that the relata of a grounding relation must be facts. I disagree, aligning with Schaffer (2009) and many others who view grounding as an arbitrary relation whose relata can be, in principle, anything. It is not actually far from our common sense since the following appears as valid cases of grounding:

Socrates grounds {Socrates} (= the singleton of Socrates)
Socrates grounds [<Socrates exists> is true]

In conclusion, even if one considers God's creatures distinct from God, they can still argue that God's creation is a case of grounding. However, I think it is still not obvious enough what generation means. In the next chapter, I want to revisit Griffith's proposal to see what a ground actually does.

3. How to Understand Generation

If grounding is always taken as cases of generation, as Griffith (2014, p. 206) maintains, it seems to be still not inclusive enough for those who consider grounding identical with metaphysical explanation. To see why it is so, Glazier's distinction (2017) helps. Considering Glazier's framework of metaphysical explanation, which delineates two distinct types of metaphysical explanations—both characterized as non-causal, explanatory, asymmetric, and irreflexive, that is, grounding vs. essentialist explanations—it could be argued that Griffith's general understanding of grounding as 'generation' might be as restrictive as Glazier's categorization of grounding explanations (in contrast to essentialist explanations).

Griffith's concept of 'generation' implies an active metaphysical process where something generates (i.e. actualizes) something else. In contrast, Glazier's 'essentialist facts' pertain to the inherent characteristics of entities, and their relations to each other. Such relations exist without any *directed action*.

Considering Griffith's view of grounding as generation and Glazier's distinction between grounding and essentialist explanations, I accept both views. Therefore, grounding should be restricted to those generative cases in which something makes something else exist or make something instantiate some property. I acknowledge essentialist facts as distinct, as Glazier does, but see them as more inclusive, akin to Dasgupta's General Law-like Connective Facts (GLCFs) (2014), since GLCFs are also not cases of generation as understood.

In light of this new understanding of grounding, I digress from the mainstream view on grounding. In Schaffer's opinion (2010, p. 5), grounding is about something depending on something else in its existence and nature. I think otherwise. I think grounding is about something (including some entity and property) depending on something else in its existence or instantiation, and it is not about the nature of things, which includes essentialist facts.

In summary it seems that the following is a legitimate understanding of grounding:

X grounds Y iff X generates Y = X makes some entity exist or something instantiate some property.

4. **Avicenna's Efficient Causation vs. Grounding**

Given this understanding of grounding, I want to depict how close it is to what has already been offered in the literature of Islamic philosophy. For that, I provide you with Avicenna's (Ibn Sina) view on efficient causation in metaphysics:

Metaphysical philosophers [by 'agent' also mean] the principle and giver of existence, as in the case of God with respect to the world ... (Avicenna MH: 195, trans. Modified cited in Richardson 2020)

In the above, Avicenna clearly maintains that when it comes to the causation of an agent in the realm of metaphysics rather than nature, what the agent does is bestowing existence. This is close to mean that whatever entity the effect is, it exists in virtue of the cause. On the other hand, Avicenna also maintained that a cause bestows existence distinct from itself (Richardson, 2013, p.

221). Therefore, in Avicenna's theory, God bestows existence distinct from His own existence. To put it differently, the existence of God's creatures is over and above His own existence.

This account of creation, as a case of efficient causation in metaphysics, aligns closely with the presented understanding of grounding. However, the redefined concept of grounding appears more inclusive since an efficient cause bestows existence, whether seen as a property or nothing more than an entity itself, while a ground can ground the instantiation of other properties rather than existence. Therefore, Avicenna's causation is subsumed under the notion of grounding as one kind of grounding. Does it mean that I re-invent some existing wheel? Not exactly since grounding is still more inclusive than causation. In the following section, I provide some possible advantages of this account of grounding.

5. Advantages of the New Grounding Framework

One of the most immediate benefits of this new understanding of grounding is the ability to incorporate God into a structure while maintaining the intuition that God is distinct from His creations. In addition, Including God allows us to reclassify many seemingly fundamental elements as non-fundamental, resulting in a more parsimonious approach to fundamentals.

It also benefits from the idea that the universe is the sole truthmaker in any universe, as proposed by Schaffer, assuming the intuitive understanding that God independently creates a universe:

(M) provides an economical and elegant account of the truthmakers, none the worse for doing without partial truthmakers, and all the better for doing without negative truthmakers (Schaffer 2010, p. 323).

It can truthmake anything including negative truths if one considers a truthmaker of something as the most fundamental thing responsible for its truth, such as Cameron (2018).

With this understanding of grounding, it is possible to challenge those, such as Wilson (2014), who argue that grounding is overly inclusive. By placing restrictions on grounding cases—where

grounding always involves actualizing some entity or property—we take a step forward. One might further refine the concept of grounding by viewing ‘existential causation’ as a ‘small g’, plus another as ‘instantiation causation’, indicating that these small g’s, rather than generation, represent genuine metaphysical relations. Not only does this view address Wilson’s concern perfectly, but also it proves that one of them is identical with metaphysical causation offered by Avicenna. Therefore, one might argue, then, that the mainstream understanding of grounding was, in fact, a square wheel re-invented, as Schaffer once said about the way grounding is introduced by Fine and Rosen (Schaffer, 2016, p. 86).

6. Conclusion

This essay presents a novel understanding of grounding as generation, which integrates the concept of God within a metaphysical structure while preserving His distinctness from His creations. This perspective not only simplifies the parsimony of fundamentals but also aligns with Schaffer’s notion of the universe as the sole truthmaker. By restricting grounding to cases of actualization and existential causation, this approach counters the argument that grounding is overly inclusive. Furthermore, it resonates with Avicenna’s view of metaphysical causation, suggesting that historical metaphysical theories can be revisited and reconstructed to address current philosophical challenges.

References

- Bennett, K., 2011. Construction area (no hard hat required). *Philos. Stud.* 154, 79–104. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9703-8>
- Cameron, R.P., 2018. *Truthmakers*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557929.013.13>
- Dasgupta, S., 2014. The Possibility of Physicalism: *J. Philos.* 111, 557–592. <https://doi.org/10.5840/jphil20141119/1037>
- Fine, K., 2012. Guide to ground, in: Correia, F., Schnieder, B. (Eds.), *Metaphysical Grounding*. Cambridge University Press, pp. 37–80. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139149136.002>
- Glazier, M., 2017. Essentialist explanation. *Philos. Stud.* 174, 2871–2889. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0815-z>
- Griffith, A.M., 2014. Truthmaking and Grounding. *Inquiry* 57, 196–215. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2013.855655>
- Jago, M., 2018. *What truth is*. Oxford university press, Oxford New York (N.Y.).
- Pearce, K.L., 2017. Foundational Grounding and the Argument from Contingency, in: Kvanvig, J.L. (Ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion Volume 8*. Oxford University Press, p. 0. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198806967.003.0011>

- Richardson, K., 2020. Causation in Arabic and Islamic Thought, in: Zalta, E.N. (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Richardson, K., 2013. Avicenna's Conception of the Efficient Cause. *Br. J. Hist. Philos.* 21, 220–239. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.693065>
- Rodriguez-Pereyra, G., 2015. Grounding is not a Strict Order. *J. Am. Philos. Assoc.* 1, 517–534. <https://doi.org/10.1017/apa.2014.22>
- Rubenstein, E., 2024. Two approaches to metaphysical explanation. *Noûs* 58, 1107–1136. <https://doi.org/10.1111/nous.12491>
- Schaffer, J., 2016. Grounding in the image of causation. *Philos. Stud.* 173, 49–100. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0438-1>
- Schaffer, J., 2010. The Internal Relatedness of All Things. *Mind* 119, 341–376. <https://doi.org/10.1093/mind/fzq033>
- Schaffer, J., 2009. On What Grounds What, in: Chalmers, D., Manley, D., Wasserman, R. (Eds.), *Metametaphysics*. Oxford University PressOxford, pp. 347–383. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199546046.003.0012>
- Sijuwade, J.R., 2022. Grounding and the Existence of God. *Metaphysica* 23, 193–245. <https://doi.org/10.1515/mp-2021-0029>
- Vander Laan, D., 2022. Creation and Conservation, in: Zalta, E.N. (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Wilson, J.M., 2014. No Work for a Theory of Grounding. *Inquiry* 57, 535–579. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2014.907542>

Divine love saves no-norms theism

Mustafa khuramy
University of Hertfordshire
m.khuramy@icloud.com

have both, that is to say, if God is not bound by norms, then we can't say much regarding the type of worlds God would be likely to create. Further, he argues that no-norms theism faces a serious sceptical challenge. In this paper, I argue that the no-norms theist can employ the notion of 'divine love' to **Abstract:** Many philosophers of religion deny that God is bound by moral, rational or epistemic norms, they are called no-norms theists. And, these same philosophers of religion help themselves to epistemic or inductive arguments for the existence of God. Recently, Reilly (2023) has argued that no-norms theists can't get out of these two challenges.

Key words: God; ethics; no-norms theism; normativity; scepticism

1 Introduction

The view that God is not bound by moral or rational norms is one that seems to be increasing in popularity, as it can aid in avoiding supposed paradoxes. The people that adopt that view are called 'no-norms theists'. What's more popular are inductive or epistemological arguments for the existence of God, take for example the fine-tuning argument). Recently, Reilly (2023) has argued that no-norms theists are unable to consistently endorse no-norms theism and the inductive and epistemological arguments for the existence of God. This is because if God is not subject to (rational) norms, then we can not say much about the likelihood of what God would do, the types of worlds he would create and so on. Further, he argues that there is a substantial sceptical dilemma that no-norms theism faces.

In this paper, I argue that the no-norms theists can be left unscathed by these lines of argument. More specifically, I argue that appealing to 'divine love' is a viable option for no-norms theists.. In Section 2, I explain the two challenges Reilly proposes that no-norms theism faces. In Section 3, I illuminate a solution to those challenges and respond to Reilly's objections utilising a descriptive semantics of reason on which we can make predictions about what God would do. Therein, I also consider a possible objection about 'watering-down' normativity. Section 4 concludes.

2 The two problems for no-norms theism

The types of arguments that Reilly (2023, p. 776) thinks no-norms theists are not able to help themselves to are inductive arguments for the existence of God. These are arguments that 'rely heavily upon the idea that we can say something about what kind of world a perfectly good creator would wish to make' (Reilly, 2023, p. 776). Consider Page's (2020) argument from the goodness of consciousness. Page argues that God is likely to create consciousness, since it is good for consciousness to exist. The argument relies on the concern for goodness, but specifically a 'rational pursuit' of that concern on God's part (Reilly, 2023, p. 776). And, Reilly goes on to claim that it may be hard to see how a universe under a naturalist model of reality would be guided by those norms.

Keeping that argument in mind, it should be clear how the argument is undermined if we adopt no-norms theism; for God does not have those norms that are required for the argument to get off the ground. Reilly (2023, p. 776) asks ‘if God is not bound by the norms of goodness, then what reason do we have for supposing that he would favour a world of beauty and order over a world of chaotic ugliness?’. It seems that the no-norms theist would have to answer that there is no reason that God would favour a universe with consciousness over a dead universe, even if consciousness existing is objectively good, for God is exempt from moral and rational norms. It is a definite cost against no-norms theism if they are unable to employ *any* inductive argument for the existence of God. But, Reilly (2023) goes further and raises a sceptical challenge for no-norms theism.

The challenge begins with Pittard’s (2021, p. 2) argument that to order radical scepticism there should be an embarrassing of axiarchism, which is the following claim: ‘because fundamental concrete reality is necessarily ordered toward goodness, the existence of a bad or not very good world is either metaphysically impossible or (antecedently) objectively improbable’. And, the axiarchism understood generally is one that most theist philosophers accept. This is where Reilly’s (2023) sceptical challenge arises: if good is not subject to norms, then no world would be immoral or irrational to create and also that God’s existence does not render the subpar worlds (metaphysically) impossible or (antecedently) objectively improbable. Further, Reilly (2023, p. 777) argues that no-norms theism generates the scepticism by itself, since presumably God has the power to create epistemically inhospitable worlds, and given no-norms theism, ‘there is no good reason for supposing that he would be unlikely to create them’.

To sum up, the no-norms theist has two problems in their way, they are not able to take up the inductive arguments for the existence of God, and they have a sceptical challenge like Descartes’ demon. In the next section, I take up an objection that Reilly (2023) anticipates but does not seem to do justice to.

3 Divine love to the rescue

One attractive response that may be available to no-norms theists would be to say that God *loves* his creations, and we can make predictions based on love. For, we could say that God would *prefer* to create worlds which allow for knowledge of him and relations with him. Reilly (2023) does not buy this response. Reilly (2023, p. 778) believes that there are two ways in which God’s love might constrain his create act: (i) “by providing reasons which would guide God’s decisions” or (ii) “by providing an entirely new form of normativity, distinct from moral and rational normativity”, both of which he believes are problematic. Here, I will only be focused on defending (i), so let us see what Reilly’s (2023, p. 778) objection is:

“The first option requires that God be bound by the norms of rationality; after all, in order for us to use an agent’s reasons as a guide to the likelihood of their performing a particular action, we must first assume that they are rational in their behaviour, and so will be influenced by their reasons in a manner befitting their rationality.”

So, Reilly (2023) argues that (i) assumes that God is rational and that God will be influenced by reasons that make sense with their rationality. But, it’s not necessary to read there being reasons as there being any norms. Consider for a moment that normative error theory is true, which is to say there do not exist any normative properties. In such a world, presumably we would not let go of the discourse of reasons, we would be talking about something completely different when we

invoke 'reasons'. The semantics of reasons would just be devoid of talk of moral and rational normativity, and instead *purely descriptive* sentences. Some subject *S* has a reason to *F* just means that *S* has some desire and doing *F* would satisfy that desire or someone believes that *F* would satisfy that desire. Notice that those semantics do not invoke *any* normativity, moral or rational. Now, it's very natural to see that the no-norms theist that takes up (i) does *not* need to assume that God is rational in their behaviour and that God's influence by reasons has to do with their rationality; all that needs to be assumed is that God loves us, God's love allows for a preference to create us, and that God does what he wills.

One might object that doing this reduces the 'authority' of reasons that we typically have in mind, and they would be correct. However, I am not claiming the no-norms theist should take up a semantic thesis regarding public moral language or take up the metaphysical thesis of normative error theory. All I am arguing is that, *with respect to God*, we can make predictions on what he would do based on his loving character and in that case, even if we say God has some reason to create us, it would be in the purely descriptive sense of something along the lines of God doing what he wills. The no-norms theist that takes up these semantics, not only is allowed to use the inductive arguments and gets out of the sceptical challenge, but is not adding anything over and above to their view; they are not taking up any robust metaphysical view on anything. In sum, if what I have said does not face any serious objections, we have a very simple solution to the challenges for no-norms theism.

4 Conclusion

In conclusion, then, I have briefly argued against Reilly's (2023) claim that there are two challenges for no-norms theism. There are no such challenges once we understand that we can make predictions regarding how a loving God would act, and what he would create. I also responded to the objection that Reilly raised against such a view and found that if it is to succeed, more needs to be said, but until then no-norms theists should not be worried about any sceptical challenges or worries of inconsistency.

References

Page B (2020) Arguing to theism from consciousness. *Faith and Philosophy* 37, 336–362.

Reilly J (2023). Two challenges for 'no-norms' theism. *Religious Studies* 59, 775–782. <https://doi.org/10.1017/S0034412522000658>

Avicenna and Leibniz on the Best of All Possible Worlds: Comparative Analysis

Sina Rezaei

Master of Philosophy Student

Louisiana State University

Sina.rezaei78@gmail.com

Introduction

In *Theodicy*, Leibniz argues that despite containing evil, the current world is the best possible world that God could have created. Leibniz's arguments echo Avicenna's perspectives, though he is not directly referenced. Both maintain that evil is not an illusion but is present in the world. While we can imagine alternative worlds without evil, they argue that the existence of evil is part of the divine scheme that ultimately enhances the overall good.

Nonetheless, there is a key difference between their views; Avicenna asserts that God created the best possible world out of metaphysical necessity, meaning that the divine will cannot violate His knowledge. By contrast, Leibniz rejects this perspective and supports moral necessity, which is a weaker notion of necessity.

In this paper, I contend that Avicenna's insights can adequately answer Leibniz's critiques of metaphysical necessity. To do so, I highlight similarities in their works. Then, I explain Leibniz's challenges to the notion of metaphysical necessity. Finally, drawing on Avicenna's work, I address Leibniz's objections.

1. The Similarities in the Works of Two Philosophers

Although Leibniz did not engage with Avicenna in *Theodicy*, he was well-acquainted with Avicenna's works. As Cook demonstrates, the growing interest in Islamic Philosophy gave him a solid grasp of his ideas (Cook 2008, 174). In this respect, their arguments share remarkable similarities in the problem of evil and its reconciliation with divine justice.

Both philosophers strive to a priori prove that this world is the best possible, and their proof lies in examining divine attributes: The creator, endowed with absolute knowledge and perfect wisdom, considers all potential worlds. Out of infinite possibilities, divine love compels Him to choose the best. Since His power is unlimited, God can fully actualize this choice, ensuring the best of all possible worlds becomes a reality.

However, finite beings cannot comprehend God's purpose for preferring this world. We can imagine a world without suffering, natural disasters, or sin, leading to doubts about divine justice. Leibniz and Avicenna address this by arguing that the existence of evil can reconcile with the

belief that this is the best possible world, chosen by a perfectly wise and loving creator. They suggest that our tendency to overestimate the extent of evil stems from the mistaken belief that creation's purpose is solely our happiness, rather than a grand scheme beyond our limited perspective.

Opposing this view, Leibniz maintains that God's sole concern is not humans but "takes care of the universe, He neglects nothing, He chooses what is best on the whole" (Leibniz 2007, 199). Similarly, in *Healing*, Avicenna rejects this egoistic notion: "[I]t is not permissible that the exalted causes should perform what they perform for our sake" (Avicenna 2005, 339). Thus, they, hold that, despite what we might perceive, good always dominates evil in the world (Leibniz 2007, 291-292) (Avicenna 2005, 347).

Both philosophers view evil as a form of privation. Avicenna distinguishes between essential and accidental evil. The former refers to privation, which prevents a being from attaining the "perfections that belong permanently to its species and nature" (Avicenna 2005, 340). For instance, lacking wings is evil for birds but not humans, while blindness is evil for both species. Accidental evil, on the other, refers to harms perceived as existing things, such as a knife's sharpness cutting a hand. However, he explains, these are not "evil in itself but in connection with things" (ibid). True evil, even in this case, is "non-existence," i.e., loss of bodily integrity caused by injury.

For this reason, Avicenna holds that evil is not caused by God. He identifies good with existence and argues that only existence overflows from God as the pure good (Avicenna 2005, 283). Avicenna, therefore, distinguishes between two notions of divine will: God desires good, but permits evil as it is necessarily tied to material beings:

[I]t would be appropriate to say: "God, exalted be He, wills [all things], and evil was also willed in the way of what is accidental. Since He knew that it exists by necessity, He paid it no heed." The good, hence, is necessarily required essentially, while evil is necessarily required accidentally-everything being by predetermination. (Avicenna 2005, 345)

In his view, God permits evil because good overwhelmingly predominates in material existence, and minor evils are necessary for greater benefits. Fire, for example, is primarily intended to bring good through its burning while it might also unintentionally burn the hand of an ascetic person: "If this, then, is the case, it does not lie within divine wisdom to relinquish the superior, the permanent, and the more numerous goods because of evils in individual non-permanent things" (Avicenna 2005, 345).

Leibniz similarly accepts evil as privation and concludes God is not its cause (Leibniz 2007, 143):

God is the cause of all perfections, and consequently of all realities, when they are regarded as purely positive. But limitations or privations result from the original imperfection of creatures which restricts their receptivity. (Leibniz 2007, 386)

From his perspective, God "is willing to permit them [minor evils] for a greater good, which one cannot in reason help preferring to other considerations. This is a consequent will, resulting from acts of antecedent will, in which one wills the good" (Leibniz 2007, 385).

Thus, they deduce that evil's presence does not refute that God created the best possible world. The creation of this world is defensible a priori, and the presence of evil cannot serve as a counterexample to this judgment.

However, Leibniz and Avicenna present different a priori arguments. For Leibniz, given divine omnipotence, it is metaphysically possible to create a lesser world than the actual one. Imagining such a scenario does not result in a logical contradiction. However, while God has the power to create this world, He is morally bound to choose the best possible world, and He is not indifferent to all available choices (Leibniz 2007, 273).

By contrast, for Avicenna, a metaphysical necessity binds God to create the best possible world. Once the divine intellect comprehends the best possible order, God's will necessarily align with His knowledge, making it impossible for Him to choose anything else. Thus, creation is not just morally but metaphysically constrained to produce the optimal world.

To explore these ideas, I examine Leibniz's concept of moral necessity and his concerns about attributing metaphysical necessity to God's choice. Then, by analyzing Avicenna's works, I strive to demonstrate how these concerns can be addressed considerably.

2. Leibniz's Critique of Metaphysical Necessity

As Murray shows, theologians, a century before Leibniz, struggled to reconcile two significant concerns. In their view, due to absolute wisdom, God knows the possible order, and divine benevolence compels Him to choose it. On the other, they viewed God as an omnipotent being, completely free to will whatever He desires. This led them to question whether God could act against His knowledge and benevolence by choosing a lesser alternative, where evil predominates over good (Murray 2014, 155-156).

In this regard, they distinguished between three types of necessity:

An event is metaphysically necessary if the non-occurrence of the event entails a contradiction. An event is physically necessary if the non-occurrence of the event is possible only by way of a miracle. And an event is morally necessary if it is physically and metaphysically contingent, but nonetheless never fails to occur. (Murray 2014, 158)

Thus, unlike two other forms, attributing moral necessity does not contradict the divine free will: "For a divine choice to be free, it must be physically and metaphysically contingent, spontaneous, and admit of alternatives which are in themselves possible" (ibid).

Murray provides examples from the works of these philosophers:

If God were to reveal to a pious man that reciting one Ave Maria would lead to the conversion of all of humanity, the man would do . . . A man of sound mind will run away from a lion as fast as he can . . . in such cases, the agent was subject neither to a metaphysical nor a natural necessity; that is, refraining from acting thus would not have entailed a contradiction nor required a miracle. Yet there was still some form of necessary situation at work here: one that springs from the perceived goodness of the action under consideration together with the attraction of the will toward such evident goods. (Murray 2014, 157)

In this reading, despite necessarily choosing the best, there remains room for divine freedom , as God is the one who actualizes His knowledge.

Leibniz adopts this perspective in his letter to Samuel Clarke:

We must also distinguish between a necessity that takes place because the opposite implies a contradiction (which necessity is called logical, metaphysical, or mathematical) and a necessity which is moral, by which a wise being chooses the best and every mind follows the strongest inclination. (Leibniz 2000, 36)

Also, in *Theodicy*, Leibniz claims that creating a world with a different set of mathematical rules, such as a triangle without three sides, would result in a contradiction (Leibniz 2007, 250). However, God's choice of the best remains metaphysically contingent in natural order:

God chose between different courses all possible; thus, metaphysically speaking, he could have chosen or done what was not the best, but he could not, morally speaking, have done so. (Leibniz 2007, 275)

Therefore, God's knowledge cannot confine His free will. While divine wisdom recognizes the best possible, He can metaphysically choose lesser perfect alternatives. Nonetheless, since God necessarily loves His wisdom and glory, He eventually prefers and actualizes the best order due to moral necessity.

Leibniz raises two objections to attributing metaphysical necessity to creating the best world. Firstly, it undermines the divine free will, which is an essential part of God's supreme perfection:

They confuse moral necessity with metaphysical necessity: they imagine that since God cannot help acting for the best, he is thus deprived of freedom, and things are endued with that necessity which philosophers and theologians endeavour to avoid. (Leibniz 2007, 232)

Beyond this theological concern, Leibniz questions the coherence of this understanding. He claims that this view fails to comprehend the contingent nature of possible worlds which do not exist. Since natural orders are contingent, unlike mathematical truth, it is possible to imagine different states of affairs. These orders are possible-in-their-own-natures, though they have not been actualized. For instance, imagining "possible worlds without sin and without happiness" does not lead to contradiction. (Leibniz 2007, 132) Accordingly, if God's actions were driven by metaphysical necessity, God would have no choice but to actualize every possible good thing. However, Leibniz contends that since "all of these possibilities are not compatible together in one and the same world sequence," God will only choose some of them that fit the best order (Leibniz 2007, 256). This shows that since "all of these possibilities are not compatible together in one and the same world sequence," divine will is free to neglect some good possibilities for a better harmonious order, which may explain why creatures like phoenixes do not exist. Therefore, framing the creation under metaphysical necessity will "destroy the contingency of things" and only moral necessity can explain the non-existence of good possibilities (Leibniz 2007, 389).

Leibniz attributes this idea to Spinoza and Hobbes. Although Avicenna's views differ, Leibniz's critique could still apply since he also sees the creation of the best possible world as driven by metaphysical necessity.

3. Avicenna's Possible Response

In *Remarks and Admonitions*, Avicenna precisely advocates the idea of metaphysical necessity:

Providence is the First [Being's] knowledge of the whole, and of the necessary [character] which the whole must have, so that [it] would have the best order, and [of the fact] that [it] is necessarily derived from Him and from His knowledge of it. Thus, the existent corresponds to the known [which is] in the best order—without a motivating intention or quest from the First [Being], the Truth.

While Avicenna holds that divine will necessarily align with His intellect, for Leibniz, it only inclines toward but is not strictly bound by God's knowledge. Nonetheless, Avicenna believes that divine will remains free despite this metaphysical bond.

While “the will of the Necessary Existent does not differ in essence from His knowledge” (Avicenna 2007, 295), this unity does not violate God's volition. In *Annotations*, he explains that everything emanating from agents is either “essential or accidental”, with the former divided into “natural and volitional”. Volitional actions, moreover, can have three sources: “imagination, opinion, and knowledge”. The first two derive from either “taking cautious acts towards what is dangerous” or “desiring something that is good” (Avicenna 1984, 17). Both origins stem from something external to the agents. However, since God acts independently of external purposes, its source is essentially His own internal knowledge, thereby, all His actions are acts of violation.

Regarding the latter opposition, Avicenna's distinction between essence and existence is helpful. In his view, when things are considered from the perspective of existence, they either exist or not. However, from the perspective of essence, things fall into three categories: those that are necessary to exist, which is only God; those that are possible to exist, like horses and phoenixes; and those that are impossible to exist, like round squares (Avicenna 2005, 28). In his view, horses' and phoenix's essences are the same because both are neutral toward existence and non-existence. Hence, there should be an external cause for the former existence and the latter non-existence.

Thus, phoenixes' essence does not preclude its existence, even if it does not exist in our current world. While it is impossible to imagine a world with round squares, a phoenix's existence is conceivable. Then, to put it with Leibniz, the question arises: Why do majestic creatures like phoenixes not exist in our world?

In response, Avicenna maintains that divine providence is “the order of the good [as a whole] in existence” rather than as the realization of every individual good possibility (Avicenna 2005, 327). While God must create the optimal world, He cannot create those goods that would disrupt the overall order. Thus, while a world without natural disasters may seem possible, since it does not fit this order, God does not create it.

Conclusion

In this essay, I have illuminated the similarities in the concept of the best of all possible worlds between Avicenna and Leibniz. Both philosophers have a priori argument and hold that the presence of evil does not contradict this notion. However, while Leibniz believes God is only bound to create the optimal out of moral necessity, for Avicenna, the metaphysical necessity of divine knowledge compels Him. I have also shown how Avicenna's account offers robust responses to Leibniz's objections, specifically addressing his concerns about divine freedom and the contingent nature of the world.

Bibliography

Avicenna. (1984). قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی /التعليقات.

Avicenna. (2005). *The Metaphysics of The Healing*. Chicago: Chicago Press.

Avicenna. (2008). Remarks and Admonitions. In *An Anthology of Philosophy in Persia I*. London: The Institute of Ismaeili Studies.

Cook, D. (2008). Leibniz and "Orientalism". *Studia Leibnitiana*, 168-190.

Leibniz. (1989). *Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett .

Leibniz. (2007). *Theodicy*. Charleston: Biblio Bazaar.

Leibniz, C. (2000). *Correspondence*. Indianapolis: Hackette.

Murray, M. J. (2014). Vindicatio Dei: Evil as a Result of God's Free Choice of the Best. In *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford: Oxford University.

ABSTRACT BOOK

11TH

PHILOSOPHY CONFERENCE

TARBIAT MODARES UNIVERSITY
DECEMBER 18TH- 2024

