



کتابچه مقالات روازدهمین
همایش بین‌المللی رانشجویی

فلسفه

رانشگاه تربیت مدرس

آبان ۱۴۰۴





مقالات «دوازدهمین همایش بین‌المللی دانشجویی فلسفه»

بخش فارسی ۲۲ آبان ۱۴۰۴

بخش انگلیسی ۱۳ نوامبر ۲۰۲۵

www.jphil.ir

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

tmu.philosophy@gmail.com



انجمن علمی دانشجویی
دانشگاه تربیت مدرس

اعضای کمیته علمی همایش:

سید محمدحسن آیت‌الله‌زاده شیرازی (دانشگاه شهید بهشتی)، مهدی اخوان (دانشگاه علامه طباطبائی)، رضا اکبری (دانشگاه امام صادق)، سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، امیرحسین زادیوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)، مهدی ساعتچی (دانشگاه شهید مطهری)، محمد سعیدی‌مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، شهرام شهریاری (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، علی فلاح‌رفیح (دانشگاه تربیت مدرس)، حامد قدیری (دانشگاه ادیان و مذاهب)، حمید علایی‌نژاد (موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه)، محسن فیض‌بخش (دانشنامه جهان اسلام)، علیرضا کاظمی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، عباس کاظمی اسکویی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، احمدرضا کفاش تهرانی (پژوهشگر مستقل)، محمدابراهیم مقصودی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، حمیدرضا محبوبی (دانشگاه تربیت مدرس)، لطف‌الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر علمی: داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر اجرایی: سید محسن اسلامی (دانشگاه تربیت مدرس)

فهرست

شهر: از تخیل کانتی تا جهانسازی گودمنی	۱
مدینه فاضله یا مدینه معموره؟ گزارشی از انتقادات ابن خلدون بر آرمان‌شهر فیلسوفان	۸
تبار هرمنوتیکی فلسفه شهر	۱۴
بازخوانی مناقشه چپتیانی و ریمن در نظریه عدالت رالز	۲۱
خلق شر: از ناهشیار جمعی تا ایدئولوژی توتالیتار	۳۳
اصول معرفتی و نسبی‌گرایی: نمونه‌ای تاریخی از علم دوره اسلامی	۴۰
بازخوانی اشکالات هیوم به برهان نظم	۴۸
بازسازی براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسپینوزا؛ مروری انتقادی بر مقاله برهان وجودی اسپینوزا، اثر دان گرت	۵۷
برهان وجودشناختی اسپینوزا و منطق S5	۶۶
زبان روزمره زندگی و نظریات خودابطالگر معرفت‌شناسی، مقایسه دو رویکرد	۷۵
بررسی فرآیند شناخت و کارآمدی فلسفی آن از منظر ملاصدرا و دکارت	۸۳
عنوان: نگاهی نو به مصنوع‌گرایی	۹۲
بررسی ادعای سلبی هیوم در بحث انگیزش: چرا باورها به تنهایی انگیزاننده نیستند؟	۱۰۱
آیا تقریر فیاضی از بساطت الهی در برابر انتقادات پلانتینگا مقاوم است؟	۱۰۸
دفاعی از استدلال فروکاست بینابانی علیه نظریه تنوع سور	۱۱۸
ابتنا و تبیین متافیزیکی: مسئله ارث	۱۲۵
معضل وجود ذهنی، جدلی تاریخی میان ملاصدرا و سبزواری	۱۳۳
فرا هستی‌شناسی سیدمحمدباقر صدر؛ بازخوانی نسخه‌ای از ماینونگ‌گرایی	۱۴۱

در جستجوی مبنای معرفت: بازخوانی کوژیتوی دکارت در پرتو ابهام بنیادین هستی	۱۵۰
Avicenna's Non-Deterministic Reading of Necessity	160
The Fallacy of Farabi and Avicenna in the Emanation of Multiplicity from Unity	166
From Physis to Existence: A Contextual and Textual Analysis of the "Essence–Existence" Problem in Avicenna's <i>Shifa</i>	174
al-Ghazālī's Account of Prepositional Gratitude	183
Russellian Monism and Physical Revelation of Categoricals	191
Can a Good God have the Freedom to Create? An Inquiry into Thomistic Non-necessitarianism	200
The Wide Scope of Error: Kripke's Rejection of Widescopism	207
The Classification of Knowledge in Classical Islamic Theology	214
Suhrawardī's Epistemology and Its Avicennian Foundations: Reconsidering Zhang's Interpretation	221
Aesthetic Non-Naturalism Relaxed	228
Aspects in Metaphysics	236
Prophets under the Lens of Value Judgment	251

شهر: از تخیل کانتی تا جهان‌سازی گودمنی

فاطمه نعیمی

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Fatemenaeami96@gmail.com

چکیده:

در این مقاله بناست نشان بدهیم جهان گودمنی چگونه جهانی است و این نحو از دیدن جهان توسط او به احتمال زیاد ریشه در کدام سنت فلسفی دارد. در این بین شناخت شهر به عنوان یکی از مصادیق نظریه‌ی عام نمادهای گودمن می‌تواند به ادراک این امر منجر شود که چگونه این سنت در گذار از نوع خاصی از هستی‌شناسی می‌تواند در ظرف و قالب شهر به عنوان یک عنصر پر یا پیچیده‌ی نمادین مصداق بیابد.

واژگان کلیدی: گودمن، ساخت جهان، شهر، کانت

مقدمه: جهان گودمنی و پدیدارگرایی واقع‌گرایانه‌ی او

گودمن در زمانه‌ای می‌زیست که جدال میان پدیدارگرایان و فیزیکالیست‌ها بسیار جدی در جریان بود. اما او تلاش می‌کرد فارغ از این دوگانه به نحوی پراگماتیستی سیستم‌سازی انجام دهد و به گفته‌ی خودش، صرفاً به علت درگیری با مسائل مشابه با پدیدارشناسان، پدیدارگرایی را برگزید و تصمیم گرفت با کیفیت‌ها و نمودها کار کند. او سپس افراد اساسی سیستم خود را عناصر کیفی غیرانضمامی قرار داده و خود را واقع‌گرا نامید. بنابراین به گفته‌ی خودش او یک پدیدارگرایی واقع‌گرای انتخابی است. (Goodman, 1951, p 99)

گودمن با کیفیاتی کار می‌کرد که در هر لحظه از شیء بر ما نمایان می‌شوند، اتم‌هایی حسی تحت عنوان کوئل. کوئل‌ها کوچک‌ترین اجزای یک سیستم واقع‌گرا هستند که از تقسیم جریان تجربه به کوچک‌ترین بخش‌های انضمامی‌اش و بعد تقسیم این کوچک‌ترین بخش‌های انضمامی تا رسیدن به کیفیات حسی حاصل می‌شوند. این کیفیات از جنس نمودهایی هستند که در لحظه ادراک شده یا به عبارت دقیق‌تر به نظر می‌رسند. (Goodman, 1951,)

135 p) اما این نمودها به شکل خام فهمیده نمی شوند بلکه ابتدا در قالب الگوهای جانمایی و ساماندهی می گردند. این الگوها خصوصیات^۱ شیء هستند. از نظر گودمن، خصوصیات یک شیء یعنی الگوهای که برای مجموعی از کوئل ها تجویز شده و در شرایط استاندارد غالباً تکرار می شوند. پس خصوصیت، امری مستقل از کوئل ها یا اشیاء نیست؛ بلکه آرایش خاص کوئل ها در الگوهای به خصوص است. الگوهای نه از پیش موجود، بلکه کاملاً تجویزی. (Shottenkirk, 2009, pp 43 & 46-47) اموری که هر سه کوئل اساسی زمان و مکان و رنگ را دارا باشد انضمامی و اگر فاقد یکی یا دوتا از آن ها باشد انتزاعی تلقی می شود. (Goodman, 1951, pp 177-179)

چیزی که نحوه ادراک و تجویز الگوها یا خصوصیات را متعین میکند عادات و اهداف است. باید توجه کرد که این تجویز اگرچه به اختیار ماست اما می تواند با توجه به سیستم یا نظم های نمادین گوناگون درست یا نادرست تلقی شود؛ همچنین الگوها قابل اصلاح هستند و بر اساس کارایی و انسجام درونی و در خدمت اهداف نظام هایی که در آن ها ادراک می شوند تعیین می گردند. (Shottenkirk, 2009, pp 43 & 46-47) گودمن اعتقادی به ذاتی بودن خصوصیات اشیاء نداشت. همچنین طبقه بندی های رایج را فاقد وجه ذاتی و درونی می دانست، و معتقد بود در یک دسته به حساب آمدن آنها متأثر از اهداف و اغراض ما از در کنار هم قرار دادن آنهاست. (Shottenkirk, 2009, pp 42-45) این نحو از پدیدارگرایی بر سازنده در ادامه منجر به نوعی کثرت گرایی و پذیرش ساخت تفاسیر متنوع و حتی متضاد از جهان در دیدگاه گودمن گردید؛ دیدگاهی که در ادراک و ساخت نسخه های تفسیری از شهر و فهم شیوه های نمادین بودن آن نیز موثر افتاد.

نگارنده احتمال می دهد بتوان نزدیکی هایی میان این نوع پدیدارگرایی گودمنی و شیوهی فهم در فلسفه ی استعلایی کانت یافت. این ارتباط در ادامه تشریح خواهد شد.

شیوه های نمادین بودن شهر

شهر مجموعه ای پیچیده متشکل از انواع نمادهای هنری، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است و از این جهت از بسیاری نظام های نمادین فراگیرتر و پرتر است، و می تواند طرق گوناگونی از نمادین بودن را در خود بگنجاند. بنابراین نمونه ای غنی از نظم نمادین و یک نمونه ی آزمایشی مناسب برای درک جهان سازی گودمنی است. گودمن معتقد است که شهر این قابلیت را دارد که تقریباً هر چیزی و حتی عناصر افسانه ای در آن متمثل شده به قلمرو

¹ Properties

واقعیت بیایند. نمادهای شهری می‌توانند ریتم‌ها را متمثل کنند، احساسات را بیان کنند، و به آثار و رویدادهای دور اشاره نمایند. همچنین خصوصیات استعاری می‌توانند در شهر بیان گردند. (Goodman, 1991, p 6)

ساخت جهان‌ها

برای گودمن جهان واقعی مکشوف وجود ندارد، جهان‌ها و نسخه‌های تفسیری متنوع وجود دارند، که پیوسته در حال ساخته و بازسازی شدن اند. شهر بستر این فرایند است. فهم نمادهای موجود در شهر به سیستم ارجاعی خاصی که در آن واقع شده‌اند وابسته است، و ادراک شهر فرایندی پویا و فعالانه تلقی می‌شود. (Goodman, 1988, p 48)

از نظر گودمن یک راه مشخص برای وجود داشتن واقعی چیزها وجود ندارد. نمی‌توان گفت شهر یک شخصیت ثابت دارد که باید آن را یافت. چیزی تحت عنوان نحوه‌ی بودن شهر و تشخیص منحصر به فرد برای شهر وجود ندارد؛ همانطور که چیزی تحت عنوان نحوه‌ی حرکت زمین وجود ندارد. راه‌های زیاد و حتی گاهی متضادی برای نحوه‌ی بودن شهر می‌توان یافت. این که شهر چه هست و چه نیست وابسته به نظام نمادینی است که بنا داریم شهر را در آن ادراک کنیم و بنابراین می‌توان گفت هر بار و در هر شرایطی این می‌تواند متفاوت باشد. فهمنده در این نوع فهم منفعل نیست بلکه تجربه‌ی زیسته و نحوه‌ی نگریستن او خود سازنده و تعیین‌بخش معنای شهر است. درستی تفسیر او به نظام نمادینی که در آن می‌اندیشد وابسته است. کشف قوانین مستلزم ساختن و پرداختن آن‌هاست و شناخت الگوها به ابداع و به کار بردنشان وابسته است. شیوه‌های نمادین بودن در زبان، علم و هنرها یک عملیات منفعلانه و تقلیدی نیست بلکه پویا و برسازنده است. این تشخیص یا نحوه‌ی بودن به همان اندازه که یافت شده ساخته می‌شود. (Goodman, 1991, pp 7-8)

به علاوه چنین نگاهی از بین‌الذهانیت نیز خالی نیست، زیرا گودمن معتقد بود نمی‌توان محمول‌های جافتاده در نظام‌های فرهنگی را با محمول‌های عجیب و بیگانه یکی دانست. (Goodman, 1954, p 94)

شهر درست یا به‌جا:

صدق یا درستی عناصر و معنای آن‌ها بدون داشتن یک زمینه‌ی ارجاعی و نظام نمادین نمی‌تواند فهمیده شود. اینکه شهر چنین یا چنان هست یا نیست در نظام‌های مختلف وضعیت صدق و کذب یا بهتر است بگوییم درستی^۱

^۱ Rightness

متفاوتی دارد. این معیار متوجه تناسب اجزا با هم و با زمینه‌ای است که در آن قرار دارند. چنین تناسبی به عملکرد ارجاعی درون نظام نمادین وابسته است. به عنوان مثال کلیساهای تیز و سربه‌فلک‌کشیده‌ی سبک گوتیک احتمالاً در شهرهای اسلامی بناهایی سازگار به حساب نمی‌آیند، و اگر شهری دارای بناهایی این چنین ضد و نقیض باشد چندان منسجم و به جا تلقی نخواهد شد. در نتیجه درستی شهر با توجه به زمان، مکان، فرهنگ و عادات و اهداف اجتماعی متغیر است. تفاسیر از شهر مختلف اند و ممکن است همگی درست باشند. با این حال گودمن همواره تلاش می‌کرد از رادیکالیسم در پذیرفتن هر نسخه‌ای و به هر نحوی اجتناب کند. به نظر او اگرچه نسخه‌های تفسیری متفاوتی وجود دارند اما همه‌ی آن‌ها به یک اندازه درست نیستند، بلکه ساخت آن‌ها نیاز به تلاش، مهارت و دقت دارد، و معیار آن انسجام و کارایی نظام‌ها یا نسخه‌های تفسیری است. (Goodman, 1991, pp 7-8)

مواد ما برای ساخت تفسیر از شهر مشاهدات، برداشت‌ها، خاطرات، داستان‌ها، تصاویر و مفاهیم اند. و فرایندهایی که طی آن‌ها این امور ادراک می‌شوند در واقع همان راه‌های ساخت جهان هستند. با حذف، ترکیب، تغییر شکل، ساماندهی مجدد و دیگر راه‌ها شهر را درک کرده نسخه‌های تفسیری از آن می‌سازیم و نسخه‌های پیشین را بازسازی و اصلاح می‌نماییم. (Ibid, p 9)

شهر به مثابه ابزار توسعه‌ی معرفت:

همه‌ی اندیشه‌ها، احساسات و تجربیاتی که در ادراک و ساخت نسخه‌های تفسیری از جهان، در نظر گودمن در خدمت توسعه‌ی فهم و گونه‌ای از کسب معرفت اند. شهر از طریق شیوه‌های ارجاع در خدمت توسعه‌ی فهم یا روشنگری است. انحاء نمادین بودن ابزارهای شناختی و لوازم فهم اند. هدف از ادراک و تفسیر فعالانه‌ی شهر، دریافتن و انتقال معنای شهر است. ارزش نظام‌های نمادین نیز ناشی از این است که چه میزان در شناخت موثر بوده و در ساخت جهان مشارکت دارند. از این رو شاید بتوان ادعا کرد شهری که بیشتر در خدمت این هدف باشد، بتواند فهم را توسعه دهد، در بازسازی مستمر جهان اثرگذار باشد و ما را به جهان‌های بیشتر و متنوع‌تری رهنمون شود ارزش بیشتری خواهد داشت. نحوه‌های نمادین بودن شهر از نظر گودمن کارکردهای شناختی دارند. عناصر مختلف در شهر هر یک به شیوه‌های مختلف دارای ارجاع اند؛ از جمله از طریق تمثیل و بیان‌گری. (Goodman, 1991, pp 7-8) فهم و انتقال معنای شهر را گودمن تصرف^۱ می‌نامد. تصرف توسط خوانش، ادراک و آفریدن اتفاق می‌افتد، و این نوعی کشف و تسلط فعالانه بر شهر به شیوه‌ای غیرسخت و غیرنظامی است. عناصر

¹ Capture

شهر هر یک به شیوه‌ای در شکل‌دهی به این فهم موثرند. برخی عناصر ممکن است کارکردهایی را متمثل کنند یا بیانگر تاریخ یا مفهومی خاص باشند و یا چیزهایی را بازنمایی نمایند. (Goodman, 1991, p 1)

تخیل در کانت

مسئله‌ی کانت در نقد عقل محض شناخت و تعریف حدود عقل در فهم جهان است و او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که این اشیاء هستند که برای شناخته شدن باید در مدار عقل انسان قرار بگیرند و شناخت آن‌ها تنها از طریق مقولات ذهنی اتفاق می‌افتد. بنابراین در این نگاه عقل فعال است و در ساختن تجربه‌ی جهان نقش دارد. بنابراین شناخت حاصل همکاری جهان و ساختار ذهن انسان است. وجدانیات پس از دریافت حسی در قالب مقولات پیشین یا صور ذهنی-زمان و مکان-ساماندهی شده و بدین وسیله صورت‌هایی از اشیاء در ذهن شکل می‌گیرد. اما برای فهم امور کلی نمی‌توان به این صورت‌های پراکنده اکتفا نمود، بلکه نیاز است آن‌ها به قوه‌ی فاهمه منتقل شوند تا بتوان کلیات را ادراک نموده و پس از آن حکم صادر کرد. چنین ارتباطی را میان امور حسی و فاهمه‌ی انسان قوه‌ی تخیل برقرار می‌سازد. بنابراین شناخت تحت تأثیر قوای ذهنی انسان امکان تحقق می‌یابد و اشیاء هرگز نمی‌توانند به نحوی که واقعاً تحقق دارند ادراک شوند. (فروغی، ۱۳۹۳، صص ۴۱۰-۱۵)

نتیجه‌گیری:

همانطور که اشاره شد کانت و گودمن هر دو قائل به نوعی تجویز الگو و صورت برای دریافت‌های حسی از اشیاء هستند که در گودمن از آن تحت عنوان الگو^۱ یاد می‌شود، و کانت به آن صورت‌ها یا قوای ذهنی می‌گوید. به علاوه هیچ‌کدام از آن‌ها عقیده ندارند که می‌توان جهان را آن‌گونه که واقعاً هست شناخت. واقعیت ثابت از نگاه کانت قابل ادراک نیست و از نگاه گودمن در واقع وجود ندارد. این نقطه‌ی شباهت اساسی میان نقد عقل محض کانت با پدیدارگرایی برساختی گودمن است.

گودمن معتقد بود که واقعیت به نحوی ثابت و از پیش موجود و معلوم وجود ندارد و این ما هستیم که با توجه به عادات و اهداف خود نسخه‌های متنوع و متفاوتی از واقعیت می‌سازیم. این از جهاتی شبیه به کاری است که کانت در نقد عقل محض درصدد انجام آن بود. کانت می‌گفت ما قادر به درک واقعیت به آن نحوی که واقعاً وجود دارد نیستیم و تنها عوارض و پدیده‌ها برایمان قابل ادراک اند، و همه‌ی شناخت ما تحت تأثیر مقولات

¹ Pattern

ذهنی است. از این جهت هر دوی این دیدگاه‌ها به نوعی معتقد اند که شناخت و ادراک پدیده‌ها فعالیتی بر سازنده است. در واقع این جهان است که با انسان و ذهن او هماهنگ شده و درک می‌شود. از این نظر با وجود تفاوت‌ها شاید بتوان نگرش گودمن را به نحوی امتداد سنت کانتی تلقی کرد.

با اینکه به نظر می‌رسد اگر بتوان دیدگاه کانت را در ارتباط با شهر تصور کرد به احتمال زیاد او بیشتر به اخلاق و قانون اخلاقی در شهر نظر می‌داشت، اما از آن‌جا که نحوه‌ی شناخت پدیده‌ها برای او روش واحدی دارد احتمالاً می‌توان ادعا کرد کانت نیز می‌توانست معتقد باشد که شهر و غالباً ساختار سخت آن آنگونه که به راستی وجود دارد قابل شناخت نیست، و تنها از طریق ترکیب وجدانیات حسی با مقولات ذهنی قابل فهم است، و شاید این دیدگاه می‌توانست به نوعی کثرت‌گرایی برساختی شبیه به رأی گودمن منجر شود.

در هر حال گودمن در ساخت جهان‌های مفهومی و به تبع آن در فهم شهر قائل به نوعی کثرت‌گرایی برساختی است و معتقد است که شهر به انواع مختلف حائز ارجاع و معناست. آنچه در زبان‌های هنر^۱ او می‌گذرد و بعدتر نیز در مقاله‌ی در باب تصرف شهرها^۲ به آن پرداخته شده بیانگر نوعی کثرت‌گرایی برساختی پدیدارگرایانه است که عناصر شکل دهنده و سازنده‌ی آن این بار نه مقولات کانتی بلکه عادات و اهداف ما هستند. شیوه‌های نمادین بودن شهر به طور قابل ملاحظه‌ای به عادات و اهداف وابسته است و نظام نمادینی که شهر در آن فهمیده می‌شود تعیین کننده‌ی درستی و به‌جا بودن آن هستند. همچنین ساماندهی کوئل‌های گودمن در قالب الگوها بسیار شبیه به فرایند فهم آن‌ها در کانت است.

اما این دو دیدگاه تفاوت‌هایی نیز دارند. از جمله آن که گفتیم واقعیت به نحوی که واقعاً تحقق دارد برای گودمن اساساً وجود ندارد اما برای کانت قابل فهم برای انسان نیست. تفاوت مهم دیگر نقش و جایگاه زمان و مکان در گودمن و کانت است. برای گودمن زمان و مکان خود جزو دریافت‌های حسی یا کوئل‌ها هستند و دو مورد از سه کوئل اصلی هستی‌شناسی او به شمار می‌روند، اما برای کانت صورت‌های پیشین ذهنی و ظرف تحقق تجربه اند. با این همه این که گودمن در چه نقاطی بیشتر به کانت گراییده یا از آن دور شده هم‌چنان قابلیت تأمل دارد.

^۱ Languages of art

^۲ On capturing cities

منابع:

فروغی، محمدعلی. ۱۳۹۳. سیر حکمت در اروپا. چاپ نهم. تهران: زوار.

Goodman, Nelson. 1951. *The Structure of Appearance*, Cambridge, Mass: Harvard University Press (3rd edition), Boston: Reidel, 1977.

Goodman, Nelson. 1954. *Fact, Fiction, and Forecast*, University of London: Athlone Press. 4th ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Goodman, Nelson. 1968. “*Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*”, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.

Goodman, Nelson. 1991. “*On Capturing Cities*”, The Journal of Aesthetic Education, Vol. 25, No. 1, Special Issue: More Ways of Worldmaking (Spring, 1991)

Shottenkirk, Dena. 2009. *Nominalism and Its Aftermath: The Philosophy of Nelson Goodman*, (Synthese Library), New York: Springer.

مدینه فاضله یا مدینه معموره؟ گزارشی از انتقادات ابن خلدون بر آرمان‌شهر فیلسوفان

محمدرضا معینی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران

moini.m.reza@gmail.com

چکیده

این نوشتار به بررسی انتقادات ابن خلدون از «مدینه فاضله» فیلسوفان می‌پردازد. ابن خلدون با رویکردی واقع‌گرایانه و تجربه‌گرایانه، آرمان‌شهر فیلسوفان را به سبب نادیده‌گیری سرشت تهاجمی انسان، و جدایی از واقعیت‌های عملی و فرضی و موهوم بودن به نقد کشیده است. او معتقد است که مدینه فاضله فیلسوفان یک فرض آرمانی غیر قابل دستیابی است که کاربردی عملی برای سیاستمداران و مورخان ندارد. در مقابل، ابن خلدون علم‌نوساخته خود، عمران، را بر مبنای مطالعه جوامع واقعی (مدینه معموره) بنیان نهاده و تأکید می‌کند که فهم صحیح جوامع انسانی مستلزم پذیرش محدودیت‌های ذاتی طبیعت بشر و متمرکز شدن بر واقعیت‌های عینی است.

مقدمه

عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، متفکر و مورخ برجسته قرن هشتم هجری، یکی از اندیشمندان تأثیرگذار در تاریخ تمدن اسلامی به شمار می‌آید. ابن خلدون در سال ۷۳۲ هجری قمری در تونس متولد شد و در خانواده‌ای اشراف‌زاده با پیشینه علمی و سیاسی رشد یافت. او در طول حیات خود مناصب قضایی و سیاسی متعددی در شمال آفریقا، اندلس و مصر بر عهده داشت. با این حال، شهرت او بیش از همه مرهون مقدمه‌ای است که بر اثر تاریخ‌نگارانه خود «کتاب العبر» نگاشته است. به زعم برخی از پژوهشگران، این اثر نخستین تلاش نظام‌مند در تاریخ اندیشه برای تحلیل جوامع بشری محسوب می‌شود و ابن خلدون را در جایگاه یکی از بنیان‌گذاران علم جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ بدل ساخته است (برای نمونه، بنگرید: الوردی، ۱۹۸۸: ۲۶۲-۲۶۴). ابن خلدون در

مقدمه خود دانش جدیدی را به نام «عُمران» معرفی کرده و خود را مبدع آن می‌داند. علم عمران ابن‌خلدون دانشی است که با استفاده از معیارهای عقلانی، حوادث تاریخی را تحلیل کرده و تحولات اجتماعی را رمزگشایی کند (ابن‌خلدون، ۲۰۰۱: ۶-۷).

گروهی از پژوهشگران، در عین پذیرش تأثیرپذیری ابن‌خلدون از میراث پیشینیانش همچون فارابی در علم اجتماع و سیاست، معتقدند که او به حق مبتکر دانش جدیدی است (به عنوان نمونه، بنگرید: عنان، ۱۹۵۳: ۱۲۴-۱۳۵). از سوی دیگر برخی نوآوری ابن‌خلدون در تأسیس علم عمران را به کلی زیر سوال برده‌اند و معتقدند که دانش عمران ابن‌خلدون اساساً برگرفته از میراث پیشینیانش است (به عنوان نمونه، بنگرید: اسماعیل، ۲۰۰۰: ۷۶-۹۰).

به هر حال ابن‌خلدون بی‌شک از میراث پیشینیان خود در سیاست‌نامه‌نگاری و علوم سیاست و تاریخ آگاه بوده، اما شیوه پیشینیان را به نقد کشیده و با نقد این میراث، مسیر تأسیس دانش جدید خود را هموار کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۲-۷۵). یکی از مهم‌ترین انتقادات ابن‌خلدون بر میراث پیشینیان، کاربست روش فلسفی-منطقی برای تحلیل امور اجتماعی است. البته ابن‌خلدون از اساس روش فیلسوفان را زیر سوال برده و در نتایج آن تشکیک کرده است (ابن‌خلدون، ۲۰۰۱: ۵۹۹، ۷۰۷-۷۱۳)، اما گذشته از این، به طور خاص شیوه تأمل فیلسوفان پیش از خود درباره سیاست مدنی را زیر سوال برده و نتایج آن را ناکارآمد دانسته است. بخشی از انتقادات ابن‌خلدون به طور ویژه به انگاره «مدینه فاضله» فیلسوفان اختصاص یافته است. در ادامه نخست به اشتراک نظریه ابن‌خلدون با نظریه فیلسوفان اشاره شده و پس از آن گزارشی از انتقادات او بر «مدینه فاضله» فیلسوفان ارائه خواهد شد.

انسان: مدنی بالطبع

ابن‌خلدون به تبع سنت فیلسوفان، ویژگی ضروری و طبیعی انسان را زندگی اجتماعی می‌داند. این ویژگی همان است که حکما از آن به مدنی بالطبع بودن تعبیر کرده‌اند و ابن‌خلدون آن را عُمران می‌نامد (برای تحلیلی درباره نسبت اندیشه ابن‌خلدون و فیلسوفان پیش از او درباره مدنی بالطبع بودن انسان، بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۱۶۶-۱۷۴). در نگاه ابن‌خلدون، گرچه موجودات مختلفی چون مورچه‌ها و برخی پرندگان نیز الگوهای جمعی رفتار نشان می‌دهند، ولی ساختار اجتماعی آن‌ها بر پایه واکنش‌های غریزی و نه تصمیم‌گیری آگاهانه استوار است. در مقابل، گونه بشری با بهره‌گیری از قدرت تعقل و درنگ فکری، مسیر همزیستی جمعی را به صورت هوشمندانه

انتخاب می‌نماید. این ویژگی عقلانی به انسان اجازه می‌دهد تا وسایل پیچیده و تجهیزات دفاعی متنوعی طراحی و تولید کند که هم نیازمندی‌های روزمره او را پاسخ دهد و هم در برابر تهدیدات محیطی از وی محافظت نماید. با این وجود، ابن‌خلدون بر این نکته تأکید می‌ورزد که وجود چنین قابلیت‌هایی نمی‌تواند جنبه‌های خشونت‌آمیز و تهاجمی سرشت بشری را محو سازد، چرا که انسان‌ها همچنان دارای تمایلات رقابت‌جویانه و تعارض‌آفرین مشترک با سایر موجودات زنده هستند. دسترسی به ابزارهای قدرتمند و سلاح‌های متطور نه تنها مانع بروز ظلم و ستمگری میان افراد جامعه نمی‌شود، بلکه احتمال وقوع خشونت‌های شدیدتری را نیز فراهم می‌آورد. از همین منظر، ابن‌خلدون نتیجه می‌گیرد که جوامع بشری لزوماً به نهاد مقتدر و سازمان‌یافته (دولت) نیاز دارند که بتواند تعادل قوا را برقرار ساخته و از بروز تصادمات مخرب جلوگیری نماید. این استدلال وی شباهت‌هایی با برهان فیلسوفان در خصوص ضرورت رسالت انبیا دارد، هرچند که او دامنه کاربرد این استدلال را محدودتر تلقی کرده و وجوب عقلی نبوت را رد می‌کند (ابن‌خلدون، ۲۰۰۱: ۵۳-۵۶).

بنابراین ابن‌خلدون معتقد است که هر اجتماع انسانی، به حکم ضرورت‌های طبیعی خود، نیازمند وجود حاکمی است که بتواند با در نظرگیری منافع جمعی، نظم و قواعد ضروری را در جامعه پیاده سازد. این حاکم ممکن است رویکردهای خود را بر مبنای محاسبات عقلانی و مصالح زمینی تنظیم کند یا اینکه راهبردهایش را بر اساس تعالیم دینی و منافع دنیوی و معنوی هدایت نماید. ابن‌خلدون معتقد است که همین نکته، تمایز اصلی و خط فاصل میان علم عمران وی با سیاست مدنی فیلسوفان و نظریه آرمان‌شهر ایشان را آشکار می‌سازد.

مدینه فاضله، مدینه موهومه؟

اگرچه ابن‌خلدون در پذیرش طبیعت مدنی انسان با فیلسوفان هم‌صداست، اما نظریه فیلسوفان درباره شهر آرمانی و مطلوب را به شدت نقد کرده و زیر سوال برده است (مهدی^۱، ۲۰۱۶: ۲۸۴-۲۷۳).

نخستین انتقاد ابن‌خلدون متوجه ساختار اخلاقی-فردگرایانه نظریه اخلاقی و به تبع آن آرمان‌شهر فیلسوفان است. ابن‌خلدون معتقد است که سیاست مدنی فیلسوفان در واقع مجموعه‌ای از اصول حکمت عملی و اخلاقی است که بر این فرض غیرواقعی استوار شده که اگر تمامی اعضای جامعه به کمال اخلاقی و عقلانی دست یابند، «مدینه فاضله» بدون نیاز به حاکم و نهادهای اجباری محقق خواهد شد. این رویکرد فردگرایانه در اخلاق مبتنی بر این

^۱ Mahdi

انتظار غیرمعقول است که همه شهروندان به طور همزمان به مرحله‌ای از تکامل اخلاقی برسند که منافع جمعی را بر مصالح شخصی ترجیح دهند، در حالی که چنین تحولی در مقیاس جمعی تقریباً محال به نظر می‌رسد. بلکه از سوی دیگر، به نظر ابن خلدون سرشت تهاجمی و رقابت‌جویانه انسان در نظریه فیلسوفان کم‌رنگ دیده شده است. او استدلال می‌کند که با توجه به سرشت بنیادین انسان‌ها که آمیخته با گرایش‌های خودخواهانه، رقابت‌جویانه و به برتری‌طلبانه است، اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه توجه چندانی به مصالح عمومی نشان نخواهند داد و معمولاً منافع شخصی خود را بر هر چیز دیگری مقدم می‌دارند. این واقعیت نیز، امکان تحقق جامعه آرمانی و مدینه فاضله فیلسوفان را تقریباً منتفی می‌سازد (ابن خلدون، ۲۰۰۱: ۳۷۷).

در همین راستا، انتقاد دیگر ابن خلدون متوجه ماهیت فرضی و غیرعملی آرمان‌شهر فیلسوفان است. او با تأکید بر این نکته که چنین جامعه آرمانی‌ای بسیار نادر و تحقق آن بسیار بعید است، استدلال می‌کند که فیلسوفان تنها به شکل فرضی و تقدیری درباره آن بحث می‌کنند. از منظر ابن خلدون، این رویکرد نظری و انتزاعی، فاصله عمیقی با واقعیت‌های ملموس جوامع انسانی دارد و نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای عملی مدیریت شهری باشد. شکل‌گیری جامعه‌ای با ویژگی‌های مطلوب فلاسفه، نه تنها نادر و استثنایی است، بلکه موهوم، محال و غیرممکن به نظر می‌رسد. از همین رو، فلاسفه ناچار هستند که صرفاً در سطح نظری و به شکل فرضی و تصویری درباره چنین مدینه فاضله‌ای بحث کنند (ابن خلدون، ۲۰۰۱: ۳۷۷-۳۷۸).

در مقابل این رویکرد آرمان‌گرایانه و غیر واقع‌گرایانه، ابن خلدون در چارچوب علم عمران خویش، توجه اصلی خود را معطوف به مطالعه و تحلیل واقعیت‌های عینی جوامع غیرمتعادل و غیرفاضل نماید که در دنیای واقعی تحقق یافته‌اند و قابل مشاهده و مطالعه هستند. او معتقد است که فهم صحیح از نحوه عملکرد جوامع انسانی، مستلزم پذیرش حقایق تلخ درباره طبیعت بشر و محدودیت‌های ذاتی آن است (ابن خلدون، ۲۰۰۱: ۲۳۷-۲۳۸).

بر این اساس، ابن خلدون تصریح می‌کند که در شرایط واقعی و نه آرمانی، حکمرانان بر پایه اولویت‌هایی که خودشان تعریف و تعیین می‌کنند، تصمیم می‌گیرند که چه میزان از توجه خود را به مصالح عمومی و چه بخشی را به منافع خاص مرتبط با حفظ و تقویت قدرت حاکمه (همچون تضمین ثبات، استحکام و دوام دولت) اختصاص دهند. این انتخاب‌ها معمولاً تحت تأثیر عوامل مختلفی همچون فشارهای سیاسی، تهدیدات امنیتی، منابع اقتصادی در دسترس و میزان حمایت مردمی صورت می‌پذیرد. در مواردی که حاکم تعهد راسخی نسبت به اصول و قوانین شرعی داشته باشد، علاوه بر در نظرگیری مصالح دنیوی و مادی، ملزم است که مقتضیات و الزامات دینی را نیز

در تدوین قوانین، سیاست‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مورد توجه قرار دهد. در چنین شرایطی، فرآیند تصمیم‌گیری پیچیده‌تر شده و حاکم باید توازن دقیقی میان نیازهای عملی جامعه و تعهدات معنوی و اخلاقی برقرار سازد. ابن‌خلدون تأکید می‌کند که هدف نهایی هر حاکم، صرف‌نظر از نوع رویکردی که در پیش می‌گیرد، در درجه اول حفاظت از حیات شهروندان و تضمین ابعاد بنیادین و ضروری زندگی انسانی است که شامل امنیت جانی، امنیت مالی، دسترسی به مواد غذایی، مسکن و سایر نیازهای اولیه می‌شود. پس از تأمین این مقوله‌های اساسی، حاکم می‌تواند توجه خود را به فراهم‌سازی آسایش بیشتر، رفاه عمومی، توسعه زیرساخت‌ها و ارتقای کیفیت زندگی معطوف نماید. در مورد حکمرانی که متعهد به رعایت احکام شرعی است، این مجموعه مصالح و اهداف در جهت تحقق خیر اخروی و رسیدن به سعادت غیردنیوی و معنوی سازماندهی و هدایت می‌شود (ابن‌خلدون، ۲۰۰۱: ۲۳۸-۲۳۹).

نتیجه‌گیری

بررسی انتقادات ابن‌خلدون از مفهوم مدینه فاضله فیلسوفان نشان می‌دهد که وی با رویکردی واقع‌گرایانه و تجربی، برخی از نقاط ضعف اساسی رویکرد آرمان‌گرایانه فیلسوفان را آشکار ساخته است. ابن‌خلدون با تأکید بر سرشت تهاجمی انسان، غیرواقعی بودن انتظار تحقق کمال اخلاقی جمعی، و فاصله عمیق نظریه آرمان‌شهر فلسفی با واقعیت‌های عملی، مدینه فاضله را نه هدفی قابل تحقق، بلکه مدینه‌ای موهوم و فرضی ارزیابی کرده است.

در مقابل این رویکرد نظری، ابن‌خلدون «مدینه معموره» یا همان جوامع واقعی را محور مطالعات خود قرار داده و علم عُمران را بر مبنای شناخت قوانین حاکم بر این جوامع بنا نهاده است. این تحول روش‌شناختی، از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی، نه تنها زمینه‌ساز تولد دانش نو در حوزه مطالعات تاریخی و اجتماعی است، بلکه مسیر درک بهتر و واقع‌بینانه‌تر پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های جوامع انسانی و مدیریت بهتر جامعه انسانی را هموار می‌سازد.

فهرست منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۲۰۰۱). مقدمه ابن خلدون. به تحقیق خلیل شحاده و سهیل زکار. بیروت: دار الفکر.
- اسماعیل، محمود (۲۰۰۰). نهاییه اسطوره: نظریات ابن خلدون مقتبسه من رسائل اخوان الصفا. قاهره: دار قباء للطباعة و النشر و التوزیع.
- طباطبائی، سید جواد. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران: طرح نو.
- عنان، محمد عبدالله. (۱۹۵۳). ابن خلدون حیات و تراثه الفکری. قاهره: شرکه مساهمه مصریه.
- الوردی، علی. (۱۹۸۸). منطق ابن خلدون فی ضوء حضارته و شخصيته. تونس: الشرکه التونسیه للتوزیع.
- Mahdi, Muhsin. (2016). Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. London & New York: Routledge.

تبار هرمنوتیکی فلسفه شهر

زهره شعبان شمیرانی

کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی

Zshemirani87@gmail.com

چکیده

مقاله حاضر پاسخ به این پرسش است که چگونه شهر به مثابه نحوه‌ای از فهم، شکل می‌گیرد؟ در این افق، شهر بیش و پیش از آنکه مجموعه‌ای از فضاها و مناسبات قدرت باشد؛ صورتی از فهم و بودن مشترک است. پیکره‌ای که در آن نحوه ظهور حقیقت در تاریخ، نسبت انسان با دیگری، زبان و مکان، آشکار می‌شود. چنین افقی نیازمند بنیانی هرمنوتیکی است و این بن را می‌توان در هایدگر، یاسپرس و گادامر کاوید. زیرا هر یک، در گونه خاصی از هرمنوتیک، شهر را به ساحت فهم هستی گره زده‌اند و بدین سان چشم‌انداز تازه‌ای برای اندیشیدن به شهر گشوده‌اند.

کلمات کلیدی

هرمنوتیک، شهر، فهم، هایدگر، یاسپرس، گادامر

مقدمه

یاسپرس در دو اثر خود، ایده دانشگاه و فلسفه، شهر را در افق همبودگی روح می‌فهمد؛ بدین معنا که شهر اصیل، بسان دانشگاه اصیل، اجتماع جویندگان حقیقت است. شهر راستین، برای یاسپرس، نه ساختار قدرت، بلکه میدان

ارتباط است: جایی که انسان‌ها در گفت‌وگو و ارتباط راستین، به آزادی وجودی می‌رسند. پس بنیاد شهر، پیش از آنکه در نظم نهادی یا قانون باشد، در ارتباط است؛ در ارتباطی که از دلِ فهمِ متقابل برمی‌خیزد.

گادامر، با رادیکال‌کردن همین افق ارتباطی، شهر را تا مرزِ زبان می‌کشاند. نزد او، زبان، خانه هستی و خودِ شهرِ فهم است. فهم، دیگر رابطه‌ای میان ذهن‌ها نیست بلکه رویدادِ تاریخیِ زبان است. در امتزاج افق‌ها، شهر چهره‌زبانی خود را آشکار می‌کند. آنجا که سنت‌ها، معانی و تجربه‌های زیسته در سخن درهم‌آمیخته، افق مشترک مدنیت را می‌سازند. شهر گادامری، نه مجموعه‌ای از ساختمان‌ها، بلکه حافظه‌زبانی و گفت‌وگویی تاریخ است؛ جایی که معنا همواره در حرکت و تفسیر است.

اما در قاعدهٔ هستی‌شناختی این تبار می‌رسیم به هایدگر که سرآغاز نیز هست. او با پیوند دادن مفهوم مکان، سکونت و ساختن، شهر را به ذاتِ سکونت‌پذیریِ انسان مرتبط می‌کند. در رسالهٔ ساختن، سکونت، اندیشیدن، شهر نه پدیده‌ای تمدنی بلکه صحنهٔ آشکارگیِ هستی است؛ انسان در شهر راستین، در نسبت با چهارگان (زمین، آسمان، میرایان، ایزدان) سکونت می‌کند. بدین‌سان شهر، پیکرهٔ فهم و آشکارگی است؛ جایی که بودن تاریخی انسان خود را در شکلِ جمعیِ مکان متجسم می‌سازد. در برابرِ شهرِ تکنولوژیکِ مدرن — که حاصل گشتل و افقِ ابزارانگارِ متافیزیک است — فلسفهٔ سکونت هایدگر بازخوانی ریشهٔ هستی‌شناختیِ زندگی شهری است.

هایدگر، یاسپرس و گادامر سه لحظهٔ بنیادینِ تبار هرمنوتیکیِ فلسفهٔ شهر را می‌سازند: هایدگر، سکونت. یاسپرس، ارتباط و گادامر، زبان. بدین‌سان مقالهٔ حاضر می‌کوشد نشان دهد که شهر، در ژرف‌ترین معنایش، نه ابژه‌ای بیرونی بلکه صورتِ ظهورِ فهم است: ساحتی که در آن بودنِ انسانی، خود را در گفت‌وگو، زبان و مکان، همچون تاریخِ زندهٔ فهم آشکار می‌کند.

بدنه اصلی

در فلسفه‌ی هرمنوتیکی، جهان تنها ابژه‌ی شناخت نیست؛ افقِ معنایی است که انسان در آن سکنا می‌گزیند. از این منظر، شهر نه مکان جغرافیایی که پیکره‌ی تاریخی-معناییِ بودنِ انسانی است. فلسفه‌ی شهر، در معنای راستینش، تلاشی است برای فهم شهری که خود صحنه‌ی ظهورِ فهم است و به این تعبیر شهر را می‌توان صورت وجودی فهم دانست.

در دوران جدید، به‌ویژه پس از بحران متافیزیک، شهر به‌صورت زبانِ روح زمانه درآمده است: آینه‌ای که در آن می‌توان نسبت آزادی، ارتباط، و خرد را با واقعیت سنجید. این نگاه از هایدگر آغاز می‌شود و در یاسپرس توسعه می‌یابد و با گادامر به بار می‌نشیند.

۱. بنیاد شاعرانه‌ی شهر هایدگر

اگر آرنت فضای ظهور را صحنه‌ی کنش دید، هایدگر در گفتار ساختن، سکونت، اندیشیدن بنیاد هستی‌شناختی آن را کاوید. او سکونت را شکل اصیل بودن انسان دانست. انسان تنها در مقام موجودی که در جهان می‌سازد و می‌زید، می‌تواند بفهمد. در این چارچوب، شهر به‌منزله‌ی صورت عینی سکونت، ترکیبی از مکان، معنا و حافظه است. هایدگر شهر مدرن را در معرض بی‌خانگی متافیزیکی می‌دید، جایی که تکنولوژی و سیاست عقلانیِ ابزاری جای تجربه‌ی شاعرانه را گرفته‌اند. اما در همان حال، او شهر را بالقوه عرصه‌ی بازیافتن معنا نیز می‌شمارد: اگر انسان بیاموزد ساختن را چون سکونت بفهمد، شهر می‌تواند بدل به شعر هستی شود. از این منظر، تبار هرمنوتیکی فلسفه‌ی شهر در هایدگر گونه‌ای بازگشت به بنیاد انتولوژیک است: شهر به مثابه افق سکونت شاعرانه.

روشن است که نزد هایدگر، شهر هنوز به‌صراحت به‌مثابه پدیدار هرمنوتیکی مطرح نیست، اما از دل مفهوم جهان‌مندی هستی^۱ می‌توان نشان داد شهر، همان افق گشودگی وجود است که در آن موجودات نه به‌صورت پراکنده، بلکه در شبکه‌ای از معنا ظاهر می‌شوند. شهر، در این معنا، محیط بودن است که در آن دازاین^۲، با دسترس‌پذیرها و دیگران در نسبت تفهّم قرار می‌گیرد. به تعبیر هرمنوتیکی، این افق، نخستین صورت تفهّم است؛ آنجا که بودن، با فهم هم‌افق می‌شود. به همین ترتیب، شکل شهر را می‌توان به‌مثابه‌ی نخستین شکل ظهور قابل فهم وجود^۳ پذیرفت.

۲. شهر گفت‌وگویی یاسپرس و روح دانشگاه

^۱ Weltlichkeit

^۲ Dasein

^۳ Gestalt der Offenbarkeit

یاسپرس با تصور دانشگاه به عنوان *microcosm* شهر حقیقت، تلاش کرده است بنیادی هرمنوتیکی برای شهر گفت‌وگو بنا کند. او شهر را به معنای فلسفی صورت عقلانی گفت‌وگو می‌پذیرد. شهر، از دید او، نه جمع افراد، بلکه صحنه شکل‌گیری گفت‌وگوی وجودی^۱ است؛ جایی که هر فرد، نظام بسته‌ی خود را در مواجهه با دیگری می‌گشاید. تبار هرمنوتیکی موضوع در اینجا، از هایدگر به یاسپرس منتقل شده است: از گشودگی وجود به گشودگی میان انسان‌ها.

شهر یاسپرسی، آنجاست که حقیقت، به صورت گفت‌وگو ظهور می‌یابد؛ نه در وحدت متافیزیکی و نه در پراکندگی تجربی، بلکه در میان‌بودن، در فضای گفت‌وگو که خود، ساختار وجودی شهر است. در این معنا، شهر همان دانشگاه گسترده^۲ است: اتحادی زبانی و وجودی در مقیاس تاریخ. بر این مبنا معتقد است روح، خود را تنها در ارتباط آشکار می‌کند. این گزاره بنیاد هرمنوتیکی هم‌بودگی اوست. هم‌بودگی روح، به شکل بنیادین، صورت تاریخی خودآشکارگی روح است. آنجا که وجود انسانی در اشتراک گفت‌وگویی، خود را به صورت فهم درمی‌آورد. اگر نزد هایدگر دازاین تنها در بودنی با-دیگران است و نزد گادامر فهم رخدادی زبانی است، نزد یاسپرس، فهم، رخدادی روحی و در ارتباط با دیگری‌ها ست. شهر یا دانشگاه او، مکان تحقق وجود ارتباطی است.

تعبیر هم‌بودگی روح^۳ در حقیقت بنیاد متافیزیکی اندیشه کارل یاسپرس درباره دانشگاه و به طور عام فرهنگ مدرن است. هم‌بودگی روح، هم‌زیست آزادی‌جویان در سپهر گفت‌وگو است؛ جایی که حقیقت نه داده‌ای آماده بلکه نتیجه مشارکت آزاد است. به بیانی دیگر، شرط تحقق آزادی برای او، رابطه با دیگری‌ها ست.

یاسپرس در ایده‌ی دانشگاه، دانشگاه را فضایی می‌انگارد که در آن فلسفه، علم، و فرهنگ در وحدت گفت‌وگویی می‌زیند. پی‌آمد این نگاه به دانشگاه و در توضیح نسبت فلسفه و شهر، با این ایده مواجه می‌شویم که حقیقت در میان «ما» است. بنابراین، شهر گفت‌وگو همان دانشگاه فراگیر روح است؛ نقطه‌ای که در آن آزادی و ارتباط با دیگری، صورت زندگی جمعی می‌شود. (پارسا. ۱۳۹۴. ۴۸) هم‌بودگی روح نزد یاسپرس، ساختار هستی‌شناختی آزادی است: کنش جمعی جویندگان حقیقت که در ارتباط راستین، وجود خود را می‌فهمند.

^۱ Kommunikation

^۲ Universitas in Urform

^۳ geistige Gemeinschaft

دانشگاه - و در سطح وسیع‌تر، شهر - هنگامی از نظر یاسپرس معنا دارد که این هم‌بودگی را ممکن سازد؛ جایی باشد که روح‌ها بتوانند در آزادی، با یکدیگر از حقیقت پرسش کنند. بدین‌سان، می‌توان گفت یاسپرس شهر را دانشگاه گسترده می‌بیند؛ جایی که آزادی، مسئولیت و گفت‌وگو، پناه‌جای روح می‌شود. فلسفه برای او هم‌زمان نهضت و نهاد است: نهضت پیوسته‌ی پرسش و جویندگی در دل نهادهای انسانی. از این رو شهر به‌منزله‌ی مکالمه‌ی آزادی و بالذات، گفتگویی است.

۳. شهرِ گفت‌وگوی گادامر

ویلهم فون هومبولت با طرح نظریه‌ی زبان به‌مثابه جهان‌نگاه زبانی راهی گشود که بعدها گادامر در آن گام نهاد. زبان در نظر او فرایندی زنده است، نه ابزاری ایستا؛ و همان‌گونه که فرد در گفتار خود می‌زید، فرهنگ در زبان خویش ساکن است.

در گادامر، این تبار به اوج هرمنوتیکی خود می‌رسد. او در حقیقت و روش، بر این اندیشه پای می‌فشارد که هستی انسان، هستی زبان است؛ و فهم، همواره در افق اشتراک رخ می‌دهد. اگر یاسپرس شهر را بر محورِ گفت‌وگو تعریف کرد، گادامر آن را بر محورِ زبان بنا می‌نهد.

شهر، دیگر صحنه گفت‌وگو نیست، بلکه خود ساختارِ زبانی معناست؛ به تعبیر دقیق‌تر، شگشکلِ زبانی جهان است. در این سطح، هر خیابان و میدان، استعاره‌ای از بافتِ نحویِ زبان می‌شود، جایی که معناها با یکدیگر هم‌نشین و هم‌افق‌اند. تبار هرمنوتیکی از وجود به گفت‌وگو و از آن به زبان، در شهر متجسم می‌شود: شهر، همان پیکره زبانی فهم است که در آن تفهم، نهادینه می‌شود.

چنان که گفته شد گادامر این بینش را در حقیقت و روش به مرحله‌ی فلسفی رساند. فرهنگ و تاریخ نزد او چیزی جز میدان گفت‌وگویی میان افق‌ها نیست. در این میدان، فهم، همان کنشِ هم‌شهریِ روح‌هاست؛ و از این حیث، می‌توان گفت شهر، استعاره‌ی بنیادین هرمنوتیک گادامری است. در شهر، تفاوت‌ها به‌جای حذف، در ترجمان می‌زیند؛ هر زبان، محله‌ای از کل جهان فهم است و هر گفت‌وگو پلی میان افق‌های تاریخی است. حتی نهادهای سیاسی و هنری شهر را نیز گادامر صورت‌های بازی می‌داند. نه به معنای تفنن بلکه به معنای ساختار

رهایی در اشتراک معنا. به این ترتیب، شهر در دیدگاه هرمنوتیکی گادامر محلی است که روح، تاریخ خود را در افق گفت‌وگوی زنده پدیدار می‌سازد.

جمع‌بندی

در تبار هرمنوتیکی شهر، سه لحظه بنیادین فلسفه معاصر در پیوستگی درونی خود دیده می‌شوند: گشودگی وجود در هایدگر، گفت‌وگوی میان‌بودگی در یاسپرس و سکونت زبان در گادامر. در گام نخست، هایدگر با طرح مفهوم دازاین، شهر را - اگرچه بی‌نام - در افق گشودگی وجودی قرار می‌دهد؛ جایی که بودن، در ساختار جهان‌مندی فهم‌پذیر می‌شود و سکونت، نه اقامت فیزیکی بلکه نحوه آشکارشدن معنا در زندگی روزمره است. شهر در این معنا یک پدیدارشناسی مکان فهم است؛ سطحی که در آن، جهان و انسان در هم‌نشینی معنایی ظاهر می‌شوند.

یاسپرس از این افق وجودی به سطح میان‌بودگی گام می‌گذارد. برای او، هستی انسانی جز در گفت‌وگو با دیگری آشکار نمی‌شود. گفت‌وگو، نه فعل زبانی صرف، بلکه ساختار وجودی اشتراک است؛ بنیان شهر به مثابه میدان گفت‌وگوی امکان‌پذیر و تحقق روح ارتباط. بدین‌سان، شهر به عرصه تبدیل فرد به فهم جمعی بدل می‌گردد؛ صورتی از هم‌حضور که حقیقت را در نسبت و تعامل می‌نمایاند.

گادامر سرانجام این مسیر را به پایه زبانی فهم می‌رساند. در نظر او، زبان خود محیط معناست؛ جایی که فهم در آن سکونت دارد و جهان در شبکه نحوی و دلالتی آن پدیدار می‌شود. شهر گادامری، تحقق فیزیکی ساختار زبان است؛ بدنی که معنا در آن می‌زید، همچون نحوی که اندیشه را به حضور درمی‌آورد.

در مجموع، تبار هرمنوتیکی شهر، گذر از وجود به گفت‌وگو و از گفت‌وگو به زبان است؛ فرآیند تبدیل مکان به معنا. شهر در این چشم‌انداز، نه صرفاً جغرافیای تمدن، بلکه صورت هستی فهم است؛ فضایی که در آن انسان، در گفت‌وگو و زبان، به مقام مشارکت وجودی دست می‌یابد و سکونت را به معنای سکونت معنا می‌فهمد. در نتیجه، شهر در تبار هرمنوتیکی‌اش از محیط وجودی به صحنه گفت‌وگویی و در نهایت به پیکره زبانی معنا بدل می‌شود. در این تبار، فهم از آگاهی موضعی به افق اشتراکی گذر می‌کند. شهر، در پایان این مسیر، نه جغرافیای سکونت، بلکه فرم هستی فهم است - جایی که وجود، در زبان و گفت‌وگو، تحقق می‌یابد.

به این ترتیب، مسئله نسبت فلسفه و شهر در سنت هرمنوتیکی تنها موضوعی میان‌رشته‌ای نیست، بلکه دستاوردی درونی و تبدیل‌اندیشیدن به شکلی از شکل‌های هم‌زیستی است.

منابع

1. Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). London & New York: Continuum. [Original work published 1960]
2. Heidegger, M. (1971). *Building Dwelling Thinking* (A. Hofstadter, Trans.). In *Poetry, Language, Thought* (pp. 141–159). New York: Harper & Row.

یاسپرس، کارل. (۱۳۹۴). ایده دانشگاه. (مهدی پارسا). چاپ نخست. تهران. ققنوس

سفیدخوش، میثم. (۱۳۹۹). ایده دانشگاه. (گروه مترجمان). چاپ نخست. تهران. حکمت

بازخوانی مناقشه چُپتیانی و رِیمن در نظریه عدالت رالز

کوشا خلخالی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

koosha.khalkhali@modares.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی مبنای الزام اخلاقی در نظریه عدالت جان رالز می‌پردازد. لئونارد چپتیانی (۱۹۷۳) استدلال می‌کند که رالز نمی‌تواند اصول عدالت را از قرارداد میان عاملان عقلانی دارای منافع شخصی استخراج کند. جفری رِیمن (۱۹۷۴) در پاسخ نشان می‌دهد که هدف رالز نه استخراج اخلاق از نفع شخصی، بلکه تبیین سازگاری عدالت با عقلانیت است. در این مقاله استدلال می‌شود که رالز با مفهوم حس عدالت در نظریه‌ی در باب عدالت از سطح قراردادی فراتر می‌رود و مبنایی اخلاقی و روان‌شناختی برای پایداری نظم عادلانه ارائه می‌کند.

۱. مقدمه

جان رالز با انتشار کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* کوشید بدیلی برای فایده‌گرایی ارائه کند. او عدالت را نه بر مبنای بیشینه‌سازی منفعت جمعی، بلکه بر مبنای انصاف و برابری در همکاری اجتماعی تعریف کرد. رالز معتقد بود که اگر افراد آزاد و برابر در موقعیتی فرضی یعنی موقعیت آغازین و پشت پرده بی‌خبری گرد آیند تا اصول عدالت را انتخاب کنند، به دو اصل بنیادین می‌رسند؛ اصل آزادی‌های برابر بنیادی و اصل تفاوت که فقط نابرابری‌هایی را مجاز می‌داند که به نفع کم‌برخوردارترین اعضای جامعه باشد (Rawls, 1999, pp. 52-55).

اصل نخست: هر کس حقی برابر در برخورداری از گسترده‌ترین نظام آزادی‌های اساسی برابر دارد، نظامی که سازگار است با نظام آزادی‌ای از همین دست برای دیگران.

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای سامان داده شوند که هم الف) بتوان انتظار داشت که به سود همگان تمام شوند، و هم ب) برای موقعیت‌ها و مناصبی که باب‌شان به روی همه گشوده است در نظر گرفته شوند (رالز، ۱۴۰۲، ص ۹۳).

با این حال، از همان آغاز، منتقدان متعددی این پروژه را از منظر منطق قرارداد و مبنای الزام اخلاقی آن به چالش کشیدند. یکی از نخستین و دقیق‌ترین این نقدها، مقاله لئونارد چُپتیانی^۱ است. او استدلال کرد که رالز نمی‌تواند از قرارداد میان عاملان عقلانی دارای منافع شخصی^۲، اصول الزام‌آور عدالت را استنتاج کند (Choptiany, 1973,)

^۱ Leonard Choptiany

^۲ Rational egoist

p. 146). یک سال بعد، جفری ریمن^۱ در مقاله « پاسخی به چپتیانی »^۲ در همان مجله به دفاع از رالز پرداخت و نشان داد که چپتیانی روش رالز را به درستی درک نکرده است (Reiman, 1974, p. 262).

هدف این مقاله بازخوانی این مناقشه است تا نشان داده شود که رالز در واقع دو سطح متمایز از توجیه عدالت را مطرح می‌کند: سطح استتاجی-قراردادی و سطح اخلاقی-روان‌شناختی. چپتیانی تنها سطح نخست را هدف قرار می‌دهد، حال آنکه رالز در نهایت با مفهوم حس عدالت مبنایی اخلاقی برای الزام اصول فراهم می‌آورد.

۲. نقد چپتیانی بر نظریه عدالت رالز

الف) مشکل روش شناختی

چپتیانی می‌پرسد: حتی اگر اصول عدالت از طریق توافق میان عاملان عقلانی دارای منافع شخصی به دست آید، چرا باید آن اصول عادلانه باشند؟ او می‌نویسد: «هیچ‌گاه روشن نشده است که چگونه توافق عاملان عقلانی دارای منافع شخصی می‌تواند نهاد یا قاعده‌ای را عادلانه کند» (Choptiany, 1973, p. 147). به بیان دیگر، او معتقد است که رالز میان توافق عقلانی و درستی اخلاقی خلط کرده است. برای چپتیانی، آنچه در قرارداد رالز رخ می‌دهد، صرفاً انتخابی عقلانی برای حداکثرسازی امنیت شخصی است، نه کشف اصول اخلاقی عدالت.

ب) مشکل محتوایی

او سپس مدعی می‌شود که خود اصول رالز نیز نمی‌توانند معیارهای کافی یا ضروری عدالت باشند. به‌ویژه، اصل تفاوت به زعم او «بیش از حد سخت‌گیرانه و در عین حال ناکافی» است (Choptiany, 1973, p. 147). سخت‌گیرانه

¹ Jeffrey H. Reiman

² "A Reply to Choptiany on Rawls on Justice" (1974)

است، زیرا هر نوع بازتوزیعی که ثروت ثروتمندان را کاهش دهد، ولو برای افزایش عدالت، اما به بهبود وضع فقرا منجر نشود، آن کاهش ناعادلانه شمرده می‌شود؛ و ناکافی است، چون هر نابرابری کوچک را می‌توان با هر بهبودِ حداقلی برای کم‌برخوردارترین‌ها توجیه کرد. از این رو معیار عملی برای دامنۀ نابرابری مبهم می‌ماند.

ج) مشکل استتاجی

اما مهم‌ترین نقد چپتیانی متوجه خود فرایند قرارداد است. او بر آن است که رالز نمی‌تواند نشان دهد که عاملان عقلانی دارای منافع شخصی واقعاً چنین اصولی را برمی‌گزینند. چپتیانی با الهام از نقد رابرت پال وولف^۱، استدلال می‌کند که حتی اگر پرده بی‌خبری، بی‌خبری از وضعیت اجتماعی و استعدادهای فردی را تضمین کند، باز هم انتخاب این اصول توسط افراد عقلانی الزام‌آور نخواهد بود. به محض آنکه پرده برداشته شود و افراد جایگاه خود را در جامعه بشناسند، به استراتژی جدیدی برای حداکثرسازی منافع شخصی روی می‌آورند (Choptiany, 1973, p. 147).

به نظر چپتیانی، رالز ناچار است دو استراتژی متفاوت برای افراد فرضی در نظر بگیرد: یکی در موقعیت آغازین برای انتخاب اصول، و دیگری پس از استقرار جامعه واقعی برای کنش در جهت منافع شخصی. بنابراین، پیوند میان قرارداد و الزام اخلاقی گسسته می‌شود. چپتیانی نتیجه می‌گیرد: «نمی‌توان اصول اخلاقی را از تصمیم‌های عاملان عقلانی دارای منافع شخصی استخراج کرد» (Choptiany, 1973, p. 150). به زعم او، تلاش رالز برای آشتی دادن عاملان عقلانی دارای منافع شخصی و اخلاق، منجر به تناقضی درونی می‌شود که از آن گریزی نیست.

¹ Robert Paul Wolff

۳. پاسخِ رِیمن به چُپتیانی

الف) در موردِ روش

رِیمن ابتدا خاطرنشان می‌کند که چُپتیانی به اشتباه فرض کرده است که رالز در پی آن است که توافق عاملان عقلانیِ دارای منافع شخصی را منبع عدالت بداند. حال آنکه رالز تصریح دارد که موقعیت آغازین صرفاً یک ابزار فرضی برای بازنمایی شرایط معمول عدالت است، یعنی موقعیتی که در آن افراد آزاد و برابر برای حل تعارض منافع خود به اصولی منصفانه نیاز دارند (Reiman, 1974, p. 262).

به گفته رِیمن، دو فرض کلیدی موقعیت آغازین، عقلانیت و ناآگاهی نسبت به جایگاه اجتماعی، دقیقاً برای آن طراحی شده‌اند که امکان انتخاب اصول ناعادلانه حذف شود. بنابراین، توافق حاصل در این وضعیت، از آن جهت عادلانه است که هیچ عامل آگاه از نفع شخصی نمی‌تواند اصولی ناعادلانه را انتخاب کند. به تعبیر رِیمن، رالز در واقع «هر آنچه توافق بر ناعادلانه بودن را ممکن می‌سازد، حذف کرده است» (Reiman, 1974, p. 263). این حذف البته قراردادی نیست، بلکه منطقی است: حذف شرایط ناعادلانه، عدالت را آشکار می‌کند.

ب) در مورد محتوا

در پاسخ به ایراد محتوایی، رِیمن یادآور می‌شود که برداشت چُپتیانی از اصل تفاوت مبتنی بر سوءفهم است. رالز هرگز مدعی نیست که هر نابرابری‌ای، حتی گسترده، می‌تواند با هر میزان اندکی از سود برای محرومان توجیه شود. برعکس، مقصود او این است که نابرابری تنها تا جایی موجه است که برای بهبود وضعیت کم‌برخوردارترین اعضای جامعه ضروری باشد؛ به این معنا که اگر آن نابرابری کاهش یابد، وضعیت این گروه بدتر خواهد شد (Reiman, 1974, p. 264). بدین‌سان، معیار عدالت در اصل تفاوت نه هر نفع جزئی، بلکه نفع همگانیِ مشروط به

ضرورت است. از این منظر، نابرابری تنها تا مرزی قابل پذیرش است که بتواند به سازوکارهای همکاری اجتماعی یاری رساند و در نهایت، به سود همگان و نه صرفاً گروهی خاص تمام شود. در نتیجه، به تعبیر ریمن، اصل تفاوت در واقع بیانگر شرط ضرورت نابرابری در جهت منفعت مشترک است، نه مجوزی برای پذیرش نامحدود نابرابری‌ها.

ج) در مورد استنتاج

در برابر ایراد اصلی چپتیانی، ریمن استدلال می‌کند که هدف رالز هرگز آشتی دادن عاملان عقلانی دارای منافع شخصی و اخلاق نبوده است. رالز از قرارداد فرضی برای نشان دادن منطق عدالت بهره می‌گیرد، نه برای توصیف کنش واقعی عاملان عقلانی دارای منافع شخصی (Reiman, 1974, p. 265). قرارداد در اینجا یک ابزار تحلیلی است تا نشان دهد که عدالت تحت چه شرایطی با عقلانیت سازگار است.

در این تفسیر، رالز از افراد نمی‌خواهد که در واقع به قرارداد پایبند باشند، بلکه نشان می‌دهد اگر بخواهیم عدالت را عقلانی تصور کنیم، باید آن را به گونه‌ای درک کنیم که گویی از چنین موقعیتی برمی‌خیزد. به بیان دیگر، موقعیت آغازین نه توصیف انسان اقتصادی، بلکه بازنمایی هنجاری انسان اخلاقی است. از این منظر، چپتیانی کل روش را در سطحی تجربی خوانده و از ماهیت فرضی و تحلیلی آن غفلت کرده است.

ریمن در پایان نتیجه می‌گیرد که نظریه رالز نه در پی یکی‌سازی عدالت و نفع شخصی، بلکه در پی روشن کردن معنای اتهام ناعادلانه بودن است؛ اینکه وقتی می‌گوییم کسی نفع خود را بر عدالت ترجیح داده، دقیقاً از چه چیزی سخن می‌گوییم (Reiman, 1974, p. 265).

۴. بازاندیشی در مناقشه چپتیانی و ریمن: از قرارداد تا اخلاق

مناقشه میان چپتیانی و ریمن بر سر این است که الزام به عدالت از کجا می‌آید؟ آیا از قرارداد عقلانی عاملان خودنفع‌جو برمی‌خیزد یا از منبعی اخلاقی؟ چپتیانی با رویکردی انتقادی می‌گوید رالز نمی‌تواند از قرارداد فرضی میان افراد عقلانی، تعهد اخلاقی واقعی استخراج کند؛ زیرا قرارداد تنها نوعی اجماع محاسبه‌گرانه است، نه پذیرش داوطلبانه اصول اخلاقی. به‌زعم او، اگر انگیزه افراد در موقعیت آغازین صرفاً نفع شخصی و احتیاط عقلانی باشد، اصول عدالت فاقد ارزش اخلاقی خواهند بود (Choptiany, 1973).

در مقابل، ریمن استدلال می‌کند که رالز هیچ‌گاه قصد نداشته از خودنفع‌جویی، اخلاق استخراج کند؛ هدف او نشان دادن سازگاری عقلانیت و عدالت است. از نظر ریمن، رالز نمی‌گوید عدالت از نفع شخصی ناشی می‌شود، بلکه نشان می‌دهد که عاملان عقلانی می‌توانند اصول عدالت را به‌عنوان راه‌حل عقلانی و منصفانه همکاری اجتماعی بپذیرند (Reiman, 1974).

در واقع چپتیانی بخشی از نظریه را نادیده گرفته است. او درست می‌گوید که از تصمیم عاملان عقلانی دارای منافع شخصی نمی‌توان الزام اخلاقی استخراج کرد؛ اما رالز هم مدعی چنین چیزی نیست. رالز می‌پذیرد که قرارداد صرفاً توجیه عقلانی اصول است، نه ضمانت اخلاقی اجرای آن. ضمانت اجرا مستتر است در حس عدالت. در عین حال، تفسیر ریمن نیز در دفاع از رالز تا حدودی محدود است، زیرا بر جنبه تحلیلی و منطقی نظریه تمرکز دارد و کمتر به بُعد روان‌شناختی و تربیتی آن می‌پردازد. در حالی که رالز در بخش‌های مربوط به مفهوم خیر و پایداری عدالت تصریح می‌کند که عدالت تنها زمانی پایدار است که آموزش عمومی و اجتماعی جامعه در جهت پرورش حس عدالت طراحی شود (Rawls, 1999, pp. 498–502). در نتیجه، می‌توان نظریه عدالت رالز را در دو سطح تبیین کرد:

۱. سطح قراردادی (توجیهی): اصول عدالت به عنوان برآیند توافق فرضی افراد آزاد و برابر در موقعیت آغازین.

۲. سطح اخلاقی (تربیتی و انگیزشی): درونی سازی حس عدالت در افراد از طریق نهادهای اجتماعی و آموزش.

اما برای درک پاسخ احتمالی رالز، باید از سطح قرارداد فراتر رفت. رالز در بخش‌های پایانی نظریه‌ای در باب عدالت، به‌ویژه در (§§77-79)، نشان می‌دهد که جامعه عادل تنها زمانی پایدار است که شهروندان از روی حس عدالت، و نه صرفاً از منافع شخصی یا ترس از مجازات، به اصول عدالت پایبند باشند (Rawls, 1999, pp. 405-406). او تصریح می‌کند که انسان‌ها زمانی از اصول عدالت تبعیت می‌کنند که در درون خود دلایل اخلاقی برای اطاعت از آن‌ها بیابند؛ دلایلی که ریشه در وجدان اخلاقی و احساس انصاف دارند، نه در قرارداد بیرونی یا محاسبه فایده.

همان‌گونه که ساموئل فریمن توضیح می‌دهد، رالز پایداری جامعه‌ی عادل را منوط به وجود حس عدالت در شهروندان می‌داند؛ حسی که به‌منزله‌ی گرایش اخلاقی درونی برای تبعیت از اصول انصاف است، حتی هنگامی که این تبعیت با منافع شخصی ناسازگار باشد. فریمن می‌نویسد که در جامعه سامان‌یافته مبتنی بر عدالت به‌مثابه انصاف، افراد از خلال فرایندهای تربیتی و نهادهای اجتماعی، این حس را در خود پرورش می‌دهند؛ زیرا بدون چنین گرایش اخلاقی، نظم اجتماعی بر مبنای اعتماد و همکاری پایدار نخواهد ماند (Freeman, 2007, pp. 248-252).

رالز حس عدالت را «توانایی اخلاقی برای شناسایی و پذیرش اصول عدالت و تمایل به پایبندی به آن‌ها در زمینه همکاری اجتماعی» تعریف می‌کند (Rawls, 1999, p. 18). این توانایی، بخشی از دو ظرفیت اخلاقی انسان است: نخست، ظرفیت برای داشتن حس عدالت، و دوم، ظرفیت برای داشتن مفهوم خیر (Rawls, 1999, pp. 18-19). انسان‌ها به واسطه این دو توانایی، هم می‌توانند اصول منصفانه را بپذیرند و هم طرحی از زندگی نیک برای خود سامان دهند. بدین ترتیب، الزام اخلاقی در نظریه رالز نه از توافق قراردادی، بلکه از درونی شدن حس عدالت ناشی می‌شود؛ فرآیندی که از کودکی و در بستر نهادهای اجتماعی آغاز می‌گردد.

رالز در تحلیل روان‌شناختی رشد حس عدالت توضیح می‌دهد که این توانایی در سه مرحله شکل می‌گیرد: در خانواده از طریق روابط محبت‌آمیز، در گروه‌های کوچک از طریق تجربه انصاف و احترام متقابل و در سطح جامعه از طریق درک همکاری اجتماعی در نهادهای عادل (Rawls, 1999, pp. 405-414). بدین‌سان، حس عدالت به تدریج از تجربه زیسته افراد در نهادهای عادلانه پدید می‌آید و به منش اخلاقی پایدار بدل می‌شود. این تفسیر نشان می‌دهد که نظریه رالز صرفاً نظریه‌ای سیاسی یا قراردادی نیست، بلکه به نوعی نظریه تربیت اخلاقی نیز تبدیل می‌شود.

رالز این وضعیت را پایداری از روی دلایل درست^۱ می‌نامد (Rawls, 1999, p. 436)؛ یعنی جامعه‌ای که نه از اجبار بیرونی، بلکه از درک اخلاقی و حس عدالت پایدار می‌ماند. در چنین جامعه‌ای، نهادهایی چون آموزش عمومی وظیفه دارند این حس عدالت را در نسل‌های آینده بازتولید کنند. به همین دلیل، آموزش برای رالز صرفاً ابزاری برای تحقق برابری فرصت‌ها نیست، بلکه نهادی بنیادین برای پرورش دو توانایی اخلاقی انسان است.

¹ Stability for the right reasons

(Rawls, 1999, p. 498). از رهگذر آموزش است که شهروندان یاد می‌گیرند چگونه منافع شخصی خود را با اصول منصفانه سازگار کنند و از سر الزام اخلاقی، به همکاری اجتماعی پایبند بمانند.

۵. نتیجه‌گیری

نقد چُپتانی با طرح پرسشی بنیادین آغاز شد: آیا می‌توان از عقلانیت فردی به عدالت جمعی رسید؟ او با تحلیل خود نشان داد که در سطح قرارداد میان عاملان عقلانی دارای منافع شخصی، چنین امری ممکن نیست. از نظر او، نظریه رالز در تلاش برای استخراج اخلاق از عقل ابزاری گرفتار تناقض است. اما پاسخ ریمن نشان داد که این خوانش از رالز ساده‌انگارانه است. رالز در پی نشان دادن چگونگی تولد عدالت از خودنفع‌جویی نیست، بلکه می‌خواهد شرایطی را بازسازی کند که در آن عدالت با عقلانیت سازگار است. موقعیت آغازین و پرده بی‌خبری ابزارهایی فرضی برای این بازنمایی هستند، نه توصیف روان‌شناختی انسان واقعی.

با این همه، پاسخ نهایی در خود رالز نهفته است. او با طرح مفهوم حس عدالت و تأکید بر نقش نهادهای تربیتی، نشان می‌دهد که الزام اخلاقی عدالت از درون شخصیت افراد برمی‌خیزد. بدین ترتیب، نظریه عدالت او دو بُعد مکمل دارد: بعد قراردادی برای توجیه عقلانی اصول و بعد اخلاقی برای پایداری عملی آن. چُپتانی تنها بر بُعد نخست تمرکز کرده و از دومی غافل مانده است. از این منظر، می‌توان گفت که مناقشه چُپتانی و ریمن بیش از آنکه ردّ یا دفاع از رالز باشد، فرصتی است برای فهم عمیق‌تر پروژه او: پیوند میان عقلانیت، اخلاق و نهادهای اجتماعی. در نهایت، اگر عدالت را نه صرفاً به‌مثابه توزیع منصفانه، بلکه به‌مثابه همکاری پایدار میان شهروندان آزاد و برابر در نظر بگیریم، باید پذیرفت که رالز با افزودن بُعد اخلاقی حس عدالت پاسخی عمیق‌تر

به نقدهای قراردادی داده است و نظریه او همچنان یکی از قوی‌ترین الگوهای تحقق اخلاق در فلسفه سیاسی معاصر به‌شمار می‌آید.

منابع

رالز، جان. (۱۴۰۲). *نظریه‌ای در باب عدالت*. (مرتضی نوری، مترجم). چاپ ششم. تهران: نشر مرکز.

Choptiany, L. (1973). A critique of John Rawls's principles of justice. *Ethics*, 83(2), 146–150.

Freeman, S. (2007). *Rawls*. London & New York: Routledge.

Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (rev. ed.). Harvard University Press.

Reiman, J. H. (1974). A reply to Choptiany on Rawls on justice. *Ethics*, 84(3), 262–265.

خلق شر: از ناهشیار جمعی تا ایدئولوژی توتالیتار

محمدحسین خالداری اپورواری

کارشناسی ارشد فلسفه دین خوارزمی

mhkhalidary@gmail.com

چکیده

مسئله‌ی شر یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفه دین است؛ پرسشی که از دیرباز درباره نسبت قدرت، خیر و وجود شر در جهان طرح شده است. با این حال، در دوران معاصر، شر از یک مسئله‌ی صرفاً متافیزیکی به پدیده‌ای روان‌شناختی، اجتماعی و حتی سیاسی تبدیل شده است. دیگر پرسش این نیست که چرا خدا شر را اجازه می‌دهد، بلکه این است که چرا انسان شر می‌آفریند و آن را خیر می‌پندارد. فیلم سوزاندن خلبان اردنی به دست گروه داعش در سال ۲۰۱۵، تجلی مدرن چنین پرسشی است. در این مقاله، با بهره‌گیری از یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی استنلی میلگرم، نظریه‌ی ناهشیار جمعی کارل گوستاو یونگ، و تحلیل فلسفی هانا آرنست از «ابتدال شر»، به تبیین ریشه‌های خلق شر در بستر ایدئولوژی و اطاعت جمعی می‌پردازیم. مقاله نتیجه می‌گیرد که در زمینه‌هایی شر نه زاده‌ی ذات اهریمنی انسان، بلکه حاصل ساختارهای قدرت و سازوکارهای روانی است که در آن‌ها انسان، از تفکر و داوری اخلاقی تهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شر، فلسفه دین، یونگ، ناهشیار جمعی، ایدئولوژی، میلگرم، آرنست.

مقدمه

در تاریخ اندیشه، مسئله شر همواره در مرز میان الهیات و فلسفه ایستاده است. از یک سو، متکلمان دینی کوشیده‌اند وجود شر را با صفات الهی سازگار کنند؛ از سوی دیگر، فیلسوفان کوشیده‌اند ماهیت و خاستگاه شر را در ذات انسان، طبیعت یا جامعه بیابند. آگوستین، شر را «فقدان خیر» دانست و لایبنیتس استدلال کرد که این جهان با وجود همه شرور، «بهترین جهان ممکن» است. اما تجربه قرن بیستم، از اردوگاه‌های مرگ نازی تا نسل‌کشی‌های

قومی، نشان داد که مسئله شر دیگر در محدوده متافیزیک نمی‌گنجد. شر اکنون در چهره انسان‌هایی عادی پدیدار می‌شود که به نام نظم، ایمان، قانون یا اطاعت، مرتکب شر میشوند.

از این‌رو، فلسفه دین امروز باید پرسشی تازه مطرح کند:

چگونه ممکن است انسانی که خود را اخلاق مدار یا خداپرست می‌داند، به آفریننده شر تبدیل شود؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند گفت‌وگویی میان فلسفه، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

۱. شر در سنت فلسفه دین

مسئله شر در فلسفه دین با سه‌گانه‌ای کلاسیک بیان می‌شود: خداوند خیر مطلق است، خداوند قادر مطلق است، و شر وجود دارد. این سه گزاره در ظاهر ناسازگارند. برای رفع این تعارض، نظریه‌های متعددی ارائه شده است. آگوستین بر نقش اختیار تأکید کرد و گفت خدا شر را نیافریده، بلکه انسان با اراده آزاد خود آن را پدید می‌آورد. لایبنیتس افزود که شر در خدمت خیر بزرگ‌تر است و جهان کنونی بهترین جهان ممکن است.

اما حوادث قرن بیستم - از جنگ‌های جهانی تا هولوکاست - این خوش‌بینی فلسفی را زیر سؤال برد. چگونه می‌توان رنج میلیون‌ها انسان را با مفهوم «خیر بزرگ‌تر» توجیه کرد؟ این جاست که متفکرانی چون جان هیک، آلون پلانتینگا و هانا آرنست، مسئله شر را از حوزه الهیات به حوزه انسان‌شناسی و اخلاق منتقل کردند. از این منظر، شر دیگر فقط مسأله‌ای در نسبت انسان با خدا نیست، بلکه مسأله‌ای در نسبت انسان با خود یا جامعه است.

۲. از متافیزیک شر تا روان‌شناسی اطاعت

یکی از مهم‌ترین آزمایش‌های روان‌شناسی قرن بیستم، آزمایش معروف استنلی میلگرم بود که پس از جنگ جهانی دوم برای فهم ریشه‌های اطاعت کورکورانه از قدرت طراحی شد. در این آزمایش سه نقش وجود دارد، آزمایشگر، دانش آموز و معلم (دانش آموز و آزمایشگر از اعضای گروه آزمایش و معلم از داوطلبان و مردم عادی می‌باشند). از معلم خواسته می‌شود که در برابر پاسخ اشتباه دانش آموز شوک‌های الکتریکی (از ۱۵ ولت (شوکه ضعیف) تا ۳۵۰ ولت (خطر جدی مرگ)) به صورت صعودی به او وارد کند. معلمین بعد از وارد کردن چند شوک و شنیدن صدای ناله دانش آموز از هدف آزمایش می‌پرسند زمانی که آنها از مصونیت قانونی در برابر دانش آموز و اهداف ایدئولوژیکی آزمایش با خبر میشوند در کمال تعجب شوک‌ها را تا ۳۵۰ ولت (خطر جدی مرگ) ادامه دادند.

میلگرم نشان داد که افراد عادی، در شرایط خاص، قادرند دست به اعمالی عمیقاً غیراخلاقی بزنند، تنها به این دلیل که مقام بالاتری به آنان دستور داده است یا در جهت یک ایدئولوژی اقدام به اعمال شرورانه میکنند. در این

آزمایش، شرکت‌کنندگان موظف بودند به شخص دیگری شوک الکتریکی وارد کنند. با وجود فریاد و التماس «قربانی»، اکثر افراد تا حد مرگ پیش رفتند، زیرا مسئولیت را بر دوش «آزمایشگر» می‌دیدند. نتیجه این آزمایش لرزاننده بود: شر می‌تواند نه از نفرت، بلکه از اطاعت زاده شود. فرد شرور، در نگاه خود، مجری وظیفه‌ای درست است. همین فرایند در نظام‌های توتالیتار، از نازیسم تا تروریسم مذهبی، بازتولید می‌شود. انسان در ساختار قدرت، داوری اخلاقی را تعلیق می‌کند و به ابزار شر بدل می‌شود.

۳. ناهوشیار جمعی

ذات ناهوشیار جمعی انسان، همان‌طور که یونگ مطرح می‌کند، شامل مجموعه‌ای از گزاره‌ها، الگوهای رفتاری و ابزارهای تکاملی است که از نسل‌های پیشین به ارث رسیده‌اند و کارکرد اصلی آن‌ها تضمین بقای فرد و گروه انسانی است. این ناهوشیار نه تنها حافظه‌ای تاریخی است، بلکه چارچوبی برای پاسخ به تهدیدها، مدیریت تعاملات اجتماعی و حفظ انسجام جمعی فراهم می‌آورد. یکی از مهم‌ترین سازوکارهای این ناهوشیار، تمایل به اطاعت و انطباق با قواعد گروه است؛ سازوکاری که در طول تاریخ، شانس بقا و موفقیت جمعی را افزایش داده است.

تحلیل نظام‌های سیاسی باستان، قبیله‌ها و جوامع کوچک انسانی نشان می‌دهد که گروه‌هایی که اعضای آن‌ها مطیع‌تر بوده‌اند، توانسته‌اند انسجام خود را حفظ کنند، در برابر تهدیدها مقاوم‌تر باشند و در نتیجه، بقای جمعی خود را تضمین کنند. این واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که اطاعت نه صرفاً یک ویژگی فرهنگی یا اخلاقی، بلکه یک سازوکار زیستی و تکاملی است که در مغز انسان نهادینه شده است. در شرایط مدرن، این سازوکار همچنان فعال است، اما دیگر صرفاً در خدمت بقا نیست؛ بلکه می‌تواند زمینه‌ساز اطاعت کور و خلق شر شود. هنگامی که انسان در ساختارهای ایدئولوژیک و توتالیتار قرار می‌گیرد، ناهوشیار جمعی او به گونه‌ای عمل می‌کند که حفظ نظم و ساختار اجتماعی را بر داوری اخلاقی فردی ترجیح می‌دهد. این وضعیت توضیح می‌دهد که چرا افراد عادی، بدون انگیزه شخصی برای خشونت، می‌توانند دست به اعمالی بزنند که به نظر شر مطلق می‌رسد، اما در ذهن آن‌ها، خدمت به خیر یا عدالت است. به بیان دیگر، همان‌طور که تاریخ و روان‌شناسی نشان می‌دهد، بشر از طریق ناهوشیار جمعی خود، آماده پذیرش ساختار قدرت و اجرای دستورات گروهی است. این سازوکار، اگر با ایدئولوژی‌های سخت و فضای اجتماعی توتالیتار همراه شود، انسان را به مولد شر تبدیل می‌کند، در حالی که او خود را در حال انجام وظیفه‌ای اخلاقی می‌پندارد. بنابراین، تحلیل ناهوشیار جمعی نشان می‌دهد که خلق شر نه ناشی از پلیدی ذاتی انسان، بلکه از ترکیب سازوکارهای تکاملی، فشار اجتماعی و باور به هدف جمعی ناشی می‌شود؛ ترکیبی که انسان را در شرایط خاص قادر می‌سازد شر را به مثابه عمل نیک تجربه کند. کارل گوستاو

یونگ با معرفی مفهوم «ناهشیار جمعی» کوشید نشان دهد که در اعماق ذهن بشر، الگوهایی از رفتار و احساس نهفته است که از نسل‌های نخستین انسان به ارث رسیده‌اند. در این ناهشیار، کهن‌الگوهایی چون «قهرمان»، «پدر»، «سایه» و «خدا» حضور دارند. یونگ معتقد بود که «سایه»، بخش تاریک روان انسان است که تمایلات سرکوب‌شده و میل به سلطه در آن نهفته‌اند. هنگامی که جامعه‌ای با فشار، بحران یا ایدئولوژی مواجه می‌شود، این سایه جمعی فعال می‌گردد و به شکل خشونت و تعصب بروز می‌کند. انسان در چنین وضعیتی، نه از روی بدخواهی، بلکه از سر احساس وظیفه به شر روی می‌آورد. در تاریخ، بسیاری از فجایع با نیت خیر آغاز شده‌اند. جنگ‌های دینی، انقلاب‌ها و نظام‌های نجات‌بخش، در آغاز خود مدعی تحقق عدالت بودند. اما وقتی ایدئولوژی جای اخلاق را بگیرد، سایه بر آگاهی چیره می‌شود و خیر به شر بدل می‌گردد.

۴. شر به مثابه نتیجه تعلیق تفکر

هانا آرنت در کتاب آئشمن در اورشلیم، با تحلیل محاکمه‌ی یکی از مجریان هولوکاست، به این نتیجه رسید که شر می‌تواند «مبتذل» باشد. آئشمن نه هیولایی سادیست بود و نه بیمار روانی؛ او کارمندی منظم و فرمان‌بردار بود که به وظیفه‌اش افتخار می‌کرد. آرنت دریافت که سرچشمه‌ی شر در فقدان تفکر است، نه در میل به پلیدی. از این منظر، تفکر، مهم‌ترین سد در برابر شر است. تفکر به معنای داوری مستقل اخلاقی است؛ توانایی ایستادن در برابر دستور و پرسیدن اینکه آیا آنچه می‌کنم درست است یا نه. انسان، هرگاه از این داوری دست بکشد، در مسیر شر قرار می‌گیرد. در نظام‌های ایدئولوژیک، تفکر جای خود را به ایمان کور می‌دهد. فرد، به جای آن‌که بیندیشد، باور می‌آورد.

۵. ایدئولوژی و تقدیس شر

ایدئولوژی، در معنای دقیق کلمه، نظامی از باورهاست که مدعی تبیین کامل حقیقت است. در چنین نظامی، شک، پرسش و تفکر جایی ندارد. همه چیز در چارچوب درست و نادرست از پیش تعیین‌شده‌ای تفسیر می‌شود. در نتیجه، شر دیگر به صورت آشکار تجربه نمی‌شود، بلکه به شکل «خیر مقدس» درمی‌آید. گروه داعش نمونه‌ی امروزی چنین پدیده‌ای است. در جهان‌بینی این گروه، خشونت نه تنها مجاز، بلکه واجب تلقی می‌شود. اعضای آن باور دارند که در راه خداوند عمل می‌کنند و با دشمنان ایمان می‌جنگند. ۲ فوریه ۲۰۱۵، فیلم ۲۲ دقیقه‌ای توسط داعش منتشر شد که در آن خلبان اردنی (معاذ الکساسبه) ابتدا تحت بازجویی قرار می‌گیرد و سپس ماموران داعش در یک سخنرانی ایدئولوژیکی او را زنده زنده در داخل یک قفس می‌سوزانند. سوزاندن خلبان اردنی در قفس، برای آنان نه جنایتی هولناک، بلکه اجرای عدالت الهی بود. این همان لحظه‌ای است که شر تقدیس می‌شود و وجدان فردی در آتش ایمان می‌سوزد.

۶. از اختیار تا مسئولیت

در برابر چنین نمونه‌هایی، پرسش اصلی فلسفه دین درباره اختیار انسان دوباره معنا می‌یابد. اگر رفتار انسان در نتیجه فشار اجتماعی یا ساختار ایدئولوژیک شکل می‌گیرد، آیا او هنوز مسئول است؟ پاسخ این است که اطاعت، هرچند قابل فهم است، اما قابل توجیه نیست. انسان، به حکم عقل و وجدان، مسئول تفکر است. در الهیات مسیحی، گناه نخستین، نه فقط نافرمانی، بلکه غفلت از اندیشیدن به پیامد عمل بود. در اندیشه اسلامی نیز، جهل و غفلت سرچشمه بسیاری از شرور دانسته شده است. از این منظر، «تفکر» نوعی عبادت و «غفلت» گونه‌ای گناه است. بنابراین، رهایی از شر تنها از طریق بازگرداندن تفکر و آگاهی اخلاقی به جایگاه حقیقی آن ممکن است.

۷. شر و بحران معنای اخلاق

در دوران مدرن، با افول ایمان سستی و بحران مرجعیت اخلاقی، انسان در خلأ معنایی قرار گرفته است. نیچه با اعلام «مرگ خدا»، در واقع به مرگ نظام اخلاقی مطلق اشاره داشت. در چنین جهانی، ارزش‌ها نسبی می‌شوند و خیر و شر تابع قدرت و منفعت‌اند. آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشننگری نشان دادند که چگونه عقل مدرن، به جای رهایی انسان، در خدمت سلطه و کنترل قرار گرفته است.

از این منظر، شر جدید، شر بی‌چهره است؛ شری که نه از نفرت، بلکه از بی‌تفاوتی و تکنولوژی برمی‌خیزد. انسان معاصر، پشت دستگاه‌ها و ساختارها پنهان می‌شود و از مسئولیت می‌گریزد. همان‌گونه که میلگرم نشان داد، فاصله‌ی فیزیکی و روانی میان عامل و قربانی، امکان آفرینش شر را افزایش می‌دهد.

۸. خلق شر در نظام‌های توتالیتار

در نظام‌های تمامیت‌خواه، ایدئولوژی و اطاعت دو ستون اصلی‌اند. فرد، خود را جزئی از کل می‌بیند و وظیفه‌اش را در خدمت هدف جمعی تعریف می‌کند. در این وضعیت، فرد از تفکر مستقل محروم می‌شود و شر به صورت جمعی تولید می‌گردد. اردوگاه‌های کار نازی‌ها، کشتارهای استالینی و ترورهای مذهبی نمونه‌هایی از همین منطق‌اند.

هانا آرنت می‌گوید، توتالیتاریسم، انسان را به «قابل تعویض‌ترین» موجود بدل می‌کند. در چنین نظامی، ارزش انسان به میزان اطاعتش سنجیده می‌شود. شر، دیگر کنشی فردی نیست، بلکه ساختاری نهادی است. این همان جایی است که فلسفه دین باید بار دیگر به اخلاق بازگردد و از انسان بخواهد که در برابر قدرت، مسئولانه بیندیشد.

۹. تأملی دوباره بر فلسفه دین

در نهایت، فلسفه دین، در مواجهه با مسئله شر، باید مسیر خود را از تبیین الهیاتی به تأمل اخلاقی و انسان‌شناختی تغییر دهد. امروز، تئودیه‌ای معتبر است که بتواند نه خدا، بلکه انسان را تبرئه نکند. مسئله اصلی، یافتن سازوکاری است که در آن، ایمان به جای تعقل ننشیند و اطاعت جای تفکر را نگیرد.

فلسفه دین معاصر باید میان ایمان و مسئولیت اخلاقی آشتی برقرار کند. همان‌گونه که کی‌یرکگور در ترس و لرز گفت، ایمان راستین هرگز به معنای نفی اخلاق نیست، بلکه تعالی آن است. انسان دیندار، باید بتواند در عین ایمان، تفکر و داوری اخلاقی خود را حفظ کند. تنها در این صورت است که شر از حوزه تقدس رانده می‌شود.

نتیجه‌گیری

خلق شرور انسانی در عصر ما، نه راز متافیزیکی، بلکه پدیده‌ای ایدئولوژی و قابل تحلیل است. شر در بیشتر موارد، از جهل، اطاعت کور و ناتوانی در تفکر سرچشمه می‌گیرد. انسان در فضای ایدئولوژیک، وجدان فردی خود را کنار می‌گذارد و عملش را در پرتو اهداف جمعی توجیه می‌کند. آزمایش میلگرم، نظریه یونگ و تحلیل آرنت، همگی بر یک نکته تأکید دارند: شر زمانی پدید می‌آید که انسان، از تفکر باز می‌ایستد و خود را همسوی ایدئولوژی‌ها می‌بیند.

فلسفه دین امروز، به جای دفاع از خدا در برابر شر، باید انسان را در برابر مسئولیت خود قرار دهد. جهان معاصر، بیش از هر زمان دیگر، به بازگشت به تفکر نیاز دارد؛ تفکری که بتواند در برابر قدرت، ایمان و ایدئولوژی بایستد و داوری اخلاقی را زنده نگه دارد. چنان‌که نیچه هشدار داده بود: «کسی که با هیولا می‌جنگد، باید مراقب باشد که خود هیولا نشود.» انسان مدرن، در جهانی پر از ابزار و ایدئولوژی، تنها با تفکر اخلاقی است که می‌تواند از هیولا شدن در امان بماند.

ذات ناهوشیار جمعی یونگ این یافته را به ما می‌دهد که مغز انسان انباری از گزاره‌های تکاملی و ابزارهایی در جهت بقا، از نیاکانش می‌باشد. به نحوی که مطاع بودن انسان نتیجه تضمین جان او می‌بود. با بررسی نظام‌های سیاسی باستان و حتی قبیله‌های کوچک می‌توان نتیجه گرفت قوم مطیع تر شانس بقای بیشتری را در تاریخ داشتند. زمانی که این تنازع بقا، نتیجه آزمایش میلگرم و ذات ناهوشیار جمعی یونگ را کنار هم می‌گذاریم توضیحی پیرامون خلق شر خواهیم یافت که انسان در فضای توتالیتیه و ایدئولوژیک، شر را به مثابه عملی نیک و حتی در پیشبرد اهداف انسانی میدانند؛ به نحوی که حتی شما در فضا و ایدئولوژی مناسب، می‌توانید مولد شر به مثابه عملی نیک باشید.

منابع

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1973). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder and Herder.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of Love*. Harper & Row.
- Jung, C. G. (1959). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper & Row.
- Nietzsche, F. (1887). *On the Genealogy of Morality*. Cambridge University Press.
- Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1843). *Fear and Trembling*. Penguin Classics.

اصول معرفتی و نسبی گرایی: نمونه‌ای تاریخی از علم دوره اسلامی

جلال عبدالهی

دانشجوی دکتری پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران

Jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده: این مقاله به توضیح و تحلیل یک مناقشه‌ی تاریخی میان بیرونی و ابن‌سینا برسر کون و فساد افلاک در علوم طبیعی دوره اسلامی می‌پردازد. ما در تحلیل‌مان نشان می‌دهیم که این مناقشه تأییدی بر تلقی نسبی‌گرایانه از اصول معرفتی است. نسبی‌گرایان اصول معرفتی را به‌عنوان اصول ناقصی معرفی می‌کنند که در حالت انتزاعی مورد توافق است ولی هنگام به‌کارگیری آن‌ها تعبیرهای متفاوتی از آنها حاصل می‌گردد. ما ضمن استنتاج یک اصل معرفتی از دل نمونه تاریخی و تأیید تلقی نسبی‌گرایانه، برخی از نقدهای وارد بر تلقی نسبی‌گرایان را پاسخ می‌دهیم.

کلیدواژه: اصل معرفتی، نسبی‌گرا، عقل‌گرا، کون و فساد، تحت‌قمر، فوق‌قمر

مقدمه

اصول معرفتی، معیارها یا قواعدی هستند که شرایط توجیه باورها و ادعاهای معرفتی را مشخص می‌کنند. این اصول مشخص می‌کنند که در مواجهه با چه شواهدی، پذیرش یک باور، موجه و عقلانی است. این اصول شامل موارد متعددی می‌شوند؛ مانند باوربه نظریات سازگاربا مشاهده، ترجیح نظریه‌های ساده‌تر، دقیق‌تر و دارای قدرت تبیینی بیشتر.

سه تلقی اصلی از اصول معرفتی عبارتند از: عقل‌گرایانه، نسبی‌گرایانه و موقعیت‌مند-تاریخ‌مندانه (historically situated). این سه تلقی، در میزان هنجارمندی اصول برای تعیین محتوای باورها تفاوت دارند: عقل‌گرا، هنجارمندی زیادی برای اصول قائل است و معتقد است که اصول، محتوای باوری را به‌صورت الزام‌آور تعیین می‌کنند؛ نسبی‌گرا با تأکید بر ناقص‌بودن اصول، هنجارمندی را نحیف می‌داند و معتقد است که محتوای باوری در نسبت با شبکه‌باوری و موقعیت اجتماعی-تاریخی تعیین می‌شود؛ تلقی موقعیت‌مند-تاریخ‌مندانه، رویکردی میانه

اتخاذ می‌کند که در آن اصول برای درک فعالیت علمی ضروری‌اند و نقش‌راهنما را در تعیین محتوای باوری ایفا می‌کنند.

هدف مقاله، تحلیل نمونه‌ای تاریخی از علم دوره اسلامی است که به باور ما، به بهترین شکل تلقی نسبی‌گرایانه را تأیید می‌کند. با تکیه بر تحلیل‌مان، نشان می‌دهیم که مفهوم ناقص بودن اصول، ظرفیت خوبی برای پاسخ‌دادن به برخی از ایرادات نسبی‌گرایی را دارد. مجال برای پرداختن به تمامی ابعاد بحث وجود ندارد. ما تحلیل نسبی‌گرایانه‌مان را تاجایی پیش می‌بریم که صرفاً از وابستگی معرفت به شبکه‌های باوری گسترده‌تر (متافیزیکی، الهیاتی، و...) صحبت کنیم - بدون ورود صریح به نقش‌آفرینی عوامل اجتماعی. ما معتقدیم که نمونه تاریخی مورد بحث ما، می‌تواند آغازی باشد بر مطالعه علم دوره اسلامی از دریچه مباحث فلسفه علم معاصر که عمدتاً بر علم مدرن تمرکز دارد.

ابتدا سه تلقی از اصول معرفتی را توضیح می‌دهیم، سپس نمونه تاریخی‌مان را معرفی و تحلیل می‌کنیم و نشان می‌دهیم که نمونه تاریخی‌مان، مؤید تلقی نسبی‌گرایانه است.

سه تلقی از اصول معرفتی

برای عقل‌گرایان، اصول معرفتی جهان‌شمول و الزام‌آورند و به طور هنجاری تعیین (determine) می‌کنند که یک عامل عقلانی در برابر شواهد خاص چه باوری باید اتخاذ کند. نپذیرفتن آن باور، فرد را در معرض اتهام عدم عقلانیت قرار می‌دهد. در این نگاه، اصول معرفتی دارای وضعیتی ممتاز و مستقل از دیگر باورها هستند و نقش تعیین جبری باور را دارند، به گونه‌ای مستقل از پیش‌فرض‌ها و زمینه مفهومی. (Boghossian, 2011: 77)

نسبی‌گرایان اصول را قواعد ناقص (incomplete) می‌دانند (Kusch & Kinzel, 2018: sec4). به نظر ما بهتر است تلقی نسبی‌گرایان را در دو سطح متفاوت انتزاعی و انضمامی ملاحظه کنیم. در سطح انتزاعی، باینکه قواعد مورد توافق هستند، ولی هنجاری و الزام‌آور نیستند و نمی‌توانند به خودی خود باور را تعیین کنند. این اصول تنها در سطح انضمامی می‌توانند محتوای باور را تعیین کنند؛ چنانچه در موقعیت‌های واقعی تعبیر و به کار گرفته شوند، محتوای باور را تعیین می‌کنند. چنانچه موقعیت‌های تاریخی-اجتماعی افراد متفاوت باشد، آنگاه تعبیر و انضمامی‌سازی‌های متفاوتی از اصول انجام می‌گیرد که متاثر از شبکه باوری گسترده‌تر است. این اصول را قواعد

ناقص می‌نامند، زیرا تازمانیکه در موقعیت‌های انضمامی تعبیر نشوند، محتوای هنجاری مشخصی ندارند. مثلاً هابز و بویل برسر این اصول که «فلسفه طبیعی باید عمومی باشد» و «طبیعت باید به زبان مکانیکی توصیف شود» توافق داشتند، ولی در تعبیر و بکارگرفتن انضمامی این اصول اختلاف نظر داشتند.

اصول ... تا پیش از آنکه توسط بویل و هابز تعبیر شوند، صرفاً ... عبارات ناقص بودند. آنها تنها زمانی محتوای معین... به دست آوردند که بویل و هابز آنها را... در موقعیت‌های مشخص منازعه و برای موقعیت‌های مشخص کار بست تعبیر کردند (Kusch&Kinzel, 2018:56).

تلقی سوم، دیدگاه موقعیت‌مند-تاریخ‌مندانه فرانکلین جاکوبی است. جاکوبی در صدد احیای نوعی هنجارمندی برای اصول معرفتی است: اصول نه باورها را به‌طور الزام‌آور «تعیین» می‌کنند و نه (مطابق تعبیرش از تلقی نسبی‌گرایان) کاملاً «دل‌خواهی» اند، بلکه به‌عنوان یک راهنما یا معیار برای انتخاب بین باورها عمل می‌کنند. این اصول چهارچوب و ملاحظات ضروری برای هرگونه گفت‌وگوی عقلانی و حل اختلاف را فراهم می‌کنند. شکست در نظرگرفتن این اصول، به معنای خروج از قلمرو استدلال عقلانی است. (Jacoby, 2023:2,10)

جاکوبی، وابستگی تعبیر اصول به موقعیت و شبکه باور، را به دلخواهی بودن (voluntary) تعبیر کرده و آن را مورد انتقاد قرار داده است. (Jacoby, 2023:4,7-9) از دید او، اگر اصول کاملاً دل‌خواهی و وابسته به زمینه تاریخی-اجتماعی باشند، آنگاه امکان هرگونه گفت‌وگوی واقعی و اختلاف‌نظر معنادار علمی از بین می‌رود. به گفته‌ی او، برای اینکه دو دانشمند با یکدیگر بحث داشته باشند، باید درکی مشترک از اصول معرفتی وجود داشته داشته باشند، و این مستلزم نفی تلقی نسبی‌گرایانه است.

ادعا و -به دلیل کمبود فضا- فرض ما این است که تلقی جاکوبی، ترکیبی ناسازگار از تلقی عقل‌گرا و نسبی‌گراست. لذا در تحلیل‌مان از نمونه تاریخی، بیشتر بر تلقی عقل‌گرا و نسبی‌گرا توجه می‌کنیم. اما نقدهای جاکوبی علیه تلقی نسبی‌گرا را پاسخ می‌دهیم.

نمونه تاریخی: مناقشه در مورد کون و فساد افلاک

ما نمونه تاریخی‌مان را از دل یکی از مناقشات ابوریحان بیرونی و ابن سینا در مجموعه‌ی *الأسئلة والأجوبة* استنتاج می‌کنیم. در مناقشه، بیرونی به این دیدگاه ارسطویی‌ای حمله می‌کند که مطابق آن، کون و فساد در عالم فوق‌قمر وجود ندارد. مراد از «کون»، ظهور (تولد یا پیدایش) جسم است و منظور از «فساد»، زوال (فنا) جسم. این فرآیندها

بنیادِ عالمِ مادی را تشکیل می‌دهند و ناشی از تبدیلِ متقابلِ عناصرِ چهارگانه (آب، خاک، هوا، آتش) هستند که تنها در عالمِ تحت‌قمر وجود دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳). در این دیدگاه، افلاک (آسمان) فقط از عنصرِ پنجم ساخته شده‌اند و از دگرگونی و فساد مصون‌اند.

بیرونی این دیدگاه را به روشی تجربی/استقرایی به چالش می‌کشد و با ابن‌سینا وارد مناقشه می‌شود. بیرونی بدون توجه به تفکیک قوانین فوق قمر از تحت قمر، می‌پرسد که چرا ارسطو گفتار نسل‌های گذشته در مورد عدم مشاهده کون و فساد در افلاک را دلیلی نیرومند بر فناپذیری آسمان دانست و در اثبات فناپذیری افلاک بدان تمسک جست. بیرونی در استدلالش به اجسام زمینی توجه دارد. باینکه کوه‌ها نماد ثبات پنداشته می‌شوند، اما مشاهده دقیق نشان داده که کوه‌ها در طول زمان دچار تغییر و تحول شده‌اند. این شاهدی است بر کون و فساد افلاک: همان‌گونه که کوه‌ها با وجود ظاهر پایدارشان دگرگون می‌شوند، افلاک نیز -برخلاف ادعای ارسطو و گفتار نسل‌های گذشته- می‌توانند مشمول کون و فساد باشند. یعنی، چون کوه‌ها تحت تأثیر حوادث دفعی یا تدریجی یا متناوب دچار تغییر و دگرگونی شده‌اند، این امکان وجود دارد که افلاک هم همانند کوه دچار تغییر و دگرگونی شوند. (بیرونی، ۲۰۱۰: ۸۴-۸۳)

مهمترین نکته در اینجا، شیوه استدلال بیرونی و نحوه مخالفت ابن‌سینا است. نزد بیرونی، اگرچه قرون و اعصار در ظاهر بر فناپذیری کوه‌ها گواهی می‌دهند، اما نشانه‌های تغییر و دگرگونی در آن‌ها آشکار است: «وایضاً فان حال الجبال کلها کذلک فی القدم؛ شهادة الاحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فیها» (بیرونی، ۲۰۱۰: ۸۴-۸۳). ظاهر ثبات و دوام، معیار کافی برای حکم به ازلیت و فناپذیری کوه نیست. زیرا با مشاهده دقیق و مستمر میتوان پی به تغییر و تحول کوه‌ها برد. مدعای آغازین بیرونی این است: «کوه‌ها به‌رغم ظاهر فناپذیرشان، فناپذیرند».

بیرونی همین مدعای تحت‌قمری را به شیوه‌ای استقرایی به عالم فوق‌قمر تعمیم می‌دهد: اگر مردم هزاران سال پیش هم آسمان را به همین صورت دیده‌اند، این دلیل نمی‌شود که فلک مبرا از کون و فساد است. بلکه همان‌گونه که در زمین می‌توان با دقت و موشکافی نشانه‌های تغییر را در کوه‌های مشاهده کرد، در مورد فلک نیز چنین امکانی وجود دارد، ولو اینکه هنوز شرایط مشاهده دقیق آن مهیا نباشد. بدین ترتیب، بیرونی با تکیه بر استقرا و تعمیم حکمی از تحت‌قمر، علیه فناپذیری عالم فوق‌قمر استدلال می‌کند.

ابن‌سینا با گفتن عدم شباهت کوه‌ها به افلاک «انه لیس الامر فی السماء کالامر فی الجبال» (ابن‌سینا، ۲۰۱۰: ۸۴) صریحاً با شیوه استدلال بیرونی مخالفت می‌کند. وی پس از اشاره به عدم مشابَهت کوه به افلاک، این را می‌پذیرد

که تغییر کوه‌ها را برخی از پیشینیان نیز قبول کرده‌اند. از نظر ما، تقابل خصوصا درجایی به اوج میرسد که ابن‌سینا علی‌رغم تایید تغییر و فساد کوه‌ها در عالم تحت‌القمر، با «تعمیم» و تسری دادن استقرایی این مدعا به عالم فوق‌المقر مخالفت می‌کند.

رکن بسیار مهم استدلال‌های استقرایی، تعمیم موارد مشاهده‌شده، به موارد مشاهده‌نشده است. همین تعمیم باعث بدست آوردن احکام جدید می‌شود. بیرونی بدون در نظر گرفتن اصول کلی پارادایم ارسطویی، این تعمیم را مجاز می‌داند. اما ابن‌سینا مخالف این تعمیم است. دلیل اصلی امتناع وی از این تعمیم، باور به تفکیک قوانین تحت‌القمر از فوق‌المقر است. یعنی اینجا رکن مهم استدلال استقرایی، توسط مفروضات اساسی پارادایم ارسطویی خنثی و بی‌اعتبار گردید. دربخش بعد، مناقشه را با تکیه بر اصول معرفتی تحلیل می‌کنیم.

استنتاج یک اصل معرفتی ناقص

نسبی‌گرایانی مانند کوش با تکیه بر مثال‌های تاریخی (از هابزوبویل) نشان می‌دهند اصول معرفتی ناقص هستند: در سطح انتزاعی، به‌رغم توافق برسر اصول، محتوای هنجاری تعین‌بخش ندارند ولی در سطح انضمامی محتوای باوری دارند؛ یعنی در هنگام تعبیر و بکارگرفتن اصول در موقعیت‌های (متفاوت) انضمامی است که محتوای باوری پیدا می‌کنند. ما در مناقشه بیرونی و ابن‌سینا یک اصل معرفتی ناقص را استنتاج می‌کنیم که مرتبط با استدلال استقرایی طرفین است. نشان می‌دهیم که این اصل ناقص است و مؤند تلقی نسبی‌گرایان، و نه عقل‌گرایان، است. در مناقشه بیرونی و ابن‌سینا دعوا برسر اعتبار تعمیم استقرایی بود. دراین رابطه، گزاره زیر را به عنوان یک اصل معرفتی در نظر بگیرید:

اصل اعتبار: «تعمیم استقرایی تنها در شرایط فیزیکی یکسان معتبر است».

در ادامه، به توضیح ناقص بودن این اصل می‌پردازیم. برای این کار، در دو سطح انتزاعی و انضمامی، مناقشه را در پرتو این اصل تحلیل می‌کنیم. در سطح انتزاعی، این اصل مورد توافق طرفین است. بااینکه بیرونی خود به صورت صریح به مباحث فلسفی/معرفت‌شناختی مرتبط به استقرا توجه نکرده، اما با توجه به اینکه خود وی برای استقرا به این اصل نیاز دارد، باید آن را به صورت *انتزاعی* بپذیرد.

برای ابن‌سینا که دغدغه‌های فلسفی/معرفت‌شناختی دارد، ماجرا اندکی پیچیده‌تر است. می‌دانیم نتیجه تعمیم‌های استقرایی ضروری نیست. مثال مشهور، قوی سیاه است. اروپایان گمان می‌کردند که چون «تمامی قوهایی که

دیده‌اند سفیدند»، می‌توانند با تکیه بر استقرا گزاره کلی «همه قوها سفید هستند» را طرح کنند. اما بعدها قوی سیاه در استرالیا یافته شده که در تضاد با نتیجه استدلال استقرایی اروپاییان بود و ضروری نبود استدلال استقرایی را نمایان ساخت (Hakan, 2022: 1655). همین ضروری نبودن، مشکلات معرفت‌شناسی را برای فیلسوفان بوجود آورد. ابن‌سینا در معرفت‌شناسی خود برای حل این مسئله، از ضوابط معتبربودن استقرا سخن می‌گوید که یکی از آن‌ها، «یکسان بودن شرایط در تعمیم‌های استقرایی» است؛ تعمیم موارد مشاهده شده به موارد مشاهده نشده، تنها در شرایط فیزیکی یکسان (با موارد مشاهده شده) معتبرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۹۱-۹۳). مثلاً اگر سقمونیا در آب‌وهوای خاصی مُسهل صفر است، این نتیجه به مناطق با شرایط آب‌وهوایی متفاوت تعمیم‌پذیر نیست: «حکم تجربی فقط در شرایط کشف آن جاری است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۹۳). لذا، ابن‌سینا هم استقرا را معتبر می‌داند، با این تفاوت که وی صریحاً از ضوابط معتبربودن استقرا صحبت می‌کند. صرف‌نظر از چیستی ضوابط، ابن‌سینا هم همانند بیرونی، با «اصل اعتبار» در سطح انتزاعی موافق است.

اگرچه این اصل در سطح انتزاعی مورد توافق است، اما برای تعیین باور فاقد نیروی هنجاری است و باید در موقعیت‌های انضمامی بکار گرفته شود (تعبیر شود). این، تحلیل‌مان را وارد سطح انضمامی می‌کند. در سطح انضمامی و هنگام تعبیر و بکارگرفتن اصل، اختلاف‌نظر حاصل می‌گردد. از آنجاکه معنای «شرایط یکسان» مطلق و سلب نیست، طرفین متأثر از شبکه باوری خود، تعبیرها و کاربردهای متفاوتی از آن ارائه می‌دهند.

اصل در مورد این باور مشاهده شده به کار گرفته می‌شود که «تغییر کوه‌ها علی‌رغم ظاهر فناپذیرشان، فناپذیرند». هر دو طرف در مورد این باور توافق دارند. همچنین طرفین در مورد شرایط فیزیکی موارد مشاهده شده کوه‌ها نیز توافق دارند که روی زمین مشاهده شده‌اند. با این مقدمات، بیرونی این باور مورد توافق را با استدلال استقرایی از زمین به آسمان تعمیم می‌دهد. دقیقاً در اینجا است که باید «اصل اعتبار» بکار گرفته شود.

اما سوال مهم این است که آیا شرایط فیزیکی یکسان هستند یا خیر. تاکید عقل‌گرا بر هنجارمندی اصول، مستلزم این است که فقط یک شیوه تعبیر و بکارگیری از اصول معقول باشد؛ لذا او ملزم است در مورد «شرایط یکسان فیزیکی» یک تعبیر مشخص و یکتا را معرفی کند. اما در موقعیت تاریخی دو تعبیر وجود دارد و معیار مطلق برای تشخیص اینکه کدام تعبیر درست است، در دست نیست. جزئیات تاریخی گویای این است که طرفین، متأثر از شبکه‌های باوری متفاوت، تعبیر متفاوتی از «شرایط فیزیکی یکسان» دارند. ابن‌سینا با توجه به دستگاه معرفت‌شناختی‌اش و همچنین باورش به تفکیک قوانین فوق‌قمر از تحت‌قمر، شرایط را یکسان نمی‌داند: موارد مشاهده شده (کوه) در زمین مشاهده شده است که مشمول قوانین تحت‌قمر هستند، ولی تعمیم حکم به فوق‌قمر

معقول نیست، زیرا شرایط فیزیکی فوق قمر متفاوت از شرایط فیزیکی تحت قمر است. اما بیرونی در شبکه باوری خودش، به تفکیک قوانین فوق قمر از تحت قمر جایگاهی ندارد. ازین رو، برای او شرایط فیزیکی تحت قمر با فوق قمر تفاوت خاصی ندارد و لذا وی تعمیمش را معقول می‌داند.

جاکوبی نسبی‌گرایی را مستلزم نفی درک مشترک بین دانشمندان می‌داند. اما او به ظرفیت اصول معرفتی ناقص توجه کافی نکرده است. در اینجا طرفین در مورد «اصل اعتبار» به عنوان اصل ناقص توافق دارند: در سطح انتزاعی درک مشترکی وجود دارد که اختلاف نظر را معنادار می‌سازد. اما مسئله نتیجه‌گیری نهایی استدلال‌ها است که حاصل تعبیر و بکارگرفتن «اصل اعتبار» استقراس: علی‌رغم توافق در سطح انتزاعی، در سطح انضمامی تعبیرهای متفاوتی حاصل می‌شود. در سطح انضمامی، آنچه جاکوبی «دلبخواهی بودن» می‌خواند، در تحلیل ما به «شبکه باوری» مرتبط است: با توجه به شبکه باوری، هر دو طرف در تعبیر اصل معرفتی معقول‌اند. او برای تبیین اختلاف نظر صریحا می‌پذیرد که اصول به شیوه‌های «متفاوتی اولویت‌بندی می‌شوند» (Jacoby, 2023: 16). از نظر ما، جاکوبی در تبیین این تفاوت، ناگزیر است تاثیر شبکه باوری را در نظر بگیرد. اما همین تاثیرگذاری را در نسبی‌گرایی به «دلبخواهی بودن» تعبیر و نقد می‌کند؛ نسبی‌گرا برای تبیین اختلاف نظر معقول به صراحت از نقش‌آفرینی شبکه‌های باوری و موقعیت‌های تاریخی-اجتماعی سخن می‌گوید.

جاکوبی می‌گوید:

مهم است که استدلال علمی به نوعی محدود شود. ... علم منبعی... قدرتمند از دانش است... به این دلیل که چیزی درباره جهان طبیعی به ما می‌گوید و دانشی که به ما می‌دهد شامل استدلال با شواهد است. اگر این فرضها را بپذیریم باید چیزی برای گفتن درباره محدودیت‌هایی که دانشمندان با آن مواجه‌اند، داشته باشیم. (Jacoby, 2023: 7)

در نمونه تاریخی ما هم نقش شواهد و استدلال روشن است و هم ناقص بودن اصول. ما زمینه مشترکی داریم که محدودیت‌هایی را بر باورها اعمال می‌کند. مثلا، اینکه طرفین در مورد «فناپذیری کوه» صحبت می‌کنند ولی از «رنگ درختان» به عنوان شاهد صحبتی نشده، نوعی اعمال محدودیت در استدلال است؛ اساسا توافق بر سر «کوه‌ها فناپذیرند» حاصل محدودیت شواهد و استدلال است.

بنابراین، نمونه بیرونی/ابن سینا میتواند مؤند نسبی‌گرایی باشد. «اصل اعتبار» در حالت انتزاعی زمینه گفت‌وگو را تأمین می‌کند؛ و تفاوت در تعبیر انضمامی آن، اختلاف در نتیجه را توضیح می‌دهد. این تحلیل، نقد «دل‌بخواهانه‌بودن» را رد می‌کند و نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی می‌تواند عقلانیت و اختلاف‌نظر را همزمان توضیح دهد.

منابع

ابن سینا. (۲۰۱۰). *الأسئلة والأجوبة*. پاریس، فرانسه: داربیلیون.

----- (۱۳۷۳). *برهان شفا*. ترجمه و تحقیق مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.

بیرونی، ابوریحان. (۲۰۱۰). *الأسئلة والأجوبة*. پاریس، فرانسه: داربیلیون.

Boghossian, P. (2011). Three kinds of relativism. In Steven Hales (Ed.), *A companion to relativism*. Blackwell.

Hakan, T. (2022). Philosophy of science and black swan. *Childs Nerv Syst* 38, 1655–1657

Jacoby, F. (2023). Evidence, justification, and epistemic standards. *Synthese*, 201, 44

Kusch, M., & Kinzel, K. (2018). De-idealizing disagreement, rethinking relativism. *International Journal of Philosophical Studies*, 26(1)

بازخوانی اشکالات هیوم به برهان نظم

مریم یوسفی

دانشجوی دکتری، دانشگاه مفید

Myousefi.mail@gmail.com

چکیده

هیوم بزرگ‌ترین منتقد برهان نظم است. اشکالات او به برهان نظم به عنوان تشکیک در وجود خدا تفسیر می‌شود. در این مقاله این نتیجه‌گیری از اشکالات هیوم به برهان نظم را بررسی کرده‌ام. ابتدا پارادایم حاکم بر برهان نظم در زمان هیوم را بررسی کرده‌ام. سپس با استناد به کتاب گفتگوها به این نتیجه رسیده‌ام که اشکالات او نه به معنای تشکیک در منظم بودن جهان و نه به معنای تشکیک در وجود خداست.

کلیدواژه‌ها: هیوم، شکاکیت، برهان نظم، خداشناسی

مقدمه

یکی از سنتی‌ترین دلایل اثبات وجود خدا دلایل جهان‌شناختی هستند: دلایلی که وجود خدا را با تحلیل تجربه‌های ما از جهان اثبات می‌کنند. (پامر، ۱۳۹۳: ۱۸۹) برهان نظم از پرارجاع‌ترین براهین جهان‌شناختی است. در عین

محبوبیت و عمومیت این برهان، هیوم، کانت، جان استوارت میل، برتراند راسل و برود منتقدان آن هستند. (همان: ۹۱)

عموماً اشکالات هیوم به برهان نظم به نحوی تصویر می‌شود که اکثر اشکالات هیوم را بسیار سطحی می‌نماید. اما هیوم از فیلسوفان تأثیرگذار است و دیدگاه‌های او در شناخت‌شناسی و فلسفه اخلاق واجد دقت‌نظری جدی است؛ حال آیا با منظومه فکری هیوم سازگار است که دیدگاه‌ها و اشکالات او در حوزه الاهیات را سطحی و خالی از دقت نظر ببینیم؟ به این منظور، قرائت‌های دست دوم از اشکالات هیوم را کنار گذاشتم و به کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی^۱ از هیوم مراجعه کردم که اصلی‌ترین متن او درباره الاهیات است. در این سیر به فهم جدیدی از اشکالات هیوم رسیدم، متفاوت با آنچه عموماً به عنوان اشکالات هیوم به برهان نظم روایت می‌شود.

اما اگر می‌خواهیم از مفاد اشکالات هیوم به برهان نظم فهم مستوفایی داشته باشیم باید بدانیم در زمان او چه روایتی از برهان نظم رایج بوده است.^۲ ما در زمان هیوم با دو صورت‌بندی از برهان نظم روبرو هستیم: الاهیاتی و علمی. در ادامه این دو را معرفی می‌کنم، سپس وارد اشکالات هیوم می‌شوم، تا در نهایت بازخوانی جدیدی از اشکالات هیوم به برهان نظم را تصویر کنم.

صورت‌بندی الاهیاتی و علمی قرن هفده و هجده از برهان نظم

روایت الاهیاتی برهان نظم زمان هیوم میراث توماس آکوئینی است. تقریر آکوئینی از برهان نظم این است:

^۱ Hume, David, *Dialogues concerning Natural Religion*, edited by Dorthy Coleman, Cambridge University Press 2007. رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور سال ۱۳۹۷ این کتاب را با عنوان گفتگوهای درباره دین طبیعی ترجمه کرده‌اند. در ادامه مقاله ارجاعاتم به این منبع بسیار است. برای جلوگیری از کثرت ارجاعات درون‌متنی هرکجا نقل قول مستقیمی از این کتاب داشتم به نوشتن شماره بند (ناظر به متن انگلیسی) و شماره صفحه (ناظر به متن ترجمه) اکتفا می‌کنم. . نه چنانکه متعارف است به صورت‌بندی پبلی از برهان نظم استناد کنیم که سال ۱۸۰۲ عرضه شده است، در حالی که هیوم^۲ اشکالات خود به برهان نظم را نهایتاً در سال ۱۷۷۹ تنظیم کرده است.

می‌بینیم چیزهایی که فاقد عقل‌اند، مثلاً اجسام طبیعی برای {رسیدن به} غایتی فعل انجام می‌دهند... آشکار است که آنها نه تصادفاً بلکه به صورت طراحی شده به غایت خویش دست می‌یابند. هر چیزی که فاقد عقل است نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند. مگر آنکه موجودی دیگر که دارای عقل است آن را هدایت کند... لذا موجودی عاقل وجود دارد که همه اشیای طبیعی را به سوی غایتشان هدایت می‌کند؛ و ما این موجود را خدا می‌نامیم. (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص. ۷۷)

او علی‌رغم تصریحش به اینکه برهان اینی ما را فقط به شناخت علت می‌رساند (همان)، غافل از اینکه این همانی بین علت و خدا نیازمند برهان جداگانه است، مرتب علت و خدا را به جای هم استفاده می‌کند. همین خلط محل یکی از اشکالات اصلی هیوم است که جلوتر آن را شرح می‌دهم.

اکنون به صورت‌بندی علمی برهان نظم در زمان هیوم می‌پردازم. با شروع انقلاب علمی و پیدایی مسئله تعارض میان علم و دین، دانشمندان متأله سعی کردند با صورت‌بندی جدیدی از برهان نظم علم و دین را با یکدیگر سازگار کنند. در آن زمان چنین دوگانه‌ای شکل گرفته بود: شما یا متأله و قائل به خلقت هستید یا ماتریالیست و قائل به صدفه. (باربور، ۱۳۷۹: ۴۷) این میان دانشمندان خداباور از برهان نظم استفاده کردند نشان بدهند قول به نظم مادی جهان (= پای‌بندی به ماتریالیسم) با قول به وجود ناظم (= پای‌بندی به دین) سازگار است. صورت‌بندی علمی برهان نظم:

- ۱) موجود e در طبیعت (یا کیهان) از جهات R شبیه مصنوع انسانی a (مثلاً ساعت) است.
 - ۲) مصنوع انسانی a دارای R است، دقیقاً به این دلیل که محصول طراحی آگاهانه توسط عاملیت هوشمند انسانی است.
 - ۳) معلول‌های مشابه معمولاً علل (یا توضیحات) مشابه دارند.
- نتیجه: به احتمال زیاد e هم که دارای R است، دقیقاً به این دلیل است که آن نیز محصول طراحی آگاهانه توسط عاملی هوشمند و از جهات مرتبط شبیه انسان است. (Ratzsch, 2023)

در قرن هفده و هجده، قید «مشابه انسان بودن از جهات مرتبط» در این استدلال به «مشابه بودن انسان و علت این جهان در عقل» تفسیر می‌شود. این تفسیر مبتنی بر این پیش‌فرض اسکولاستیکی است: مسلم است که انسان با عقل خودش این جهان را می‌فهمد. از این واقعیت متوجه می‌شویم که خدا (که خالق این جهان است) طبیعت را به واسطه خصلتی مشابه خصلت عقلانی انسان آفریده است و اساساً اشتراک انسان و خدا در این خصلت است که باعث می‌شود انسان با عقل خود این جهان را بفهمد. کلارک ضمن برشمردن گزاره‌هایی درباره خصلت عقلانی اعتقاد به خدا می‌گوید: «خدا باید عاقل باشد.» (کاپلستون، ص. ۱۷۵) زیرا:

۱. هیچ چیزی در این جهان بی‌علت نیست.

۲. هر معلولی از علت هم‌سنخ خود ایجاد می‌شود.

۳. هر علتی از معلول خود برتر است.

۴. خدا واجد همه کمالات است.

نتیجه: خدا که علت‌العلل همه معلول‌ها است، واجد چیزی از سنخ عقل انسان ولی به مراتب کامل‌تر از آن است. (Clarke, pp. 40-42) اشکال اصلی هیوم به صورت‌بندی علمی برهان نظم متوجه این پیش‌فرض اسکولاستیکی و استنباط شباهت انسان و خدا در خصلت عقل است. جلوتر این اشکال را نیز بسط می‌دهم.

تقریر صحیح اشکالات هیوم به برهان نظم

روایت رایج از نقدهای هیوم به برهان نظم این است که او با رد این برهان دنبال تشکیک در منظم بودن جهان و وجود ناظم برای جهان است. اما مرور کامل کتاب گفتگوها نشان می‌دهد همیشه بخشی از صحبت‌های هیوم روایت شده و بخش‌های مهم‌تری مغفول مانده است. مجموع آنچه را در گفتگوها به برهان نظم مرتبط است در چهار محور دنبال می‌کنم.

الف) رد امکان برهان‌آوری برای اثبات صفات خدا

برخلاف نسبت رایج به هیوم، که با رد برهان نظم وجود ناظم و در نتیجه وجود خدا برای جهان را رد می‌کند، فیلو (فیلسوف سخت‌گیری که سخنگوی هیوم است) در متن کتاب تصریح دارد که «وجود خدا بی‌چون و چرا و

بدیهی بالذات است. هیچ چیز بدون علت به جود نمی‌آید^۱ و علت اصلی این عالم را -هرچه باشد- خدا می‌نامیم.» (بند ۱۴۲/ ص ۱۶۷) محل اشکال فیلو آنجاست که کلئانتس (الاهیدانی مدرسی) برهان فلسفی را برای اثبات صفات خدا کارآمد می‌داند (و به این منظور برهان نظم را به سود اثبات صفت نظم برای خدا مطرح می‌کند) ولی فیلو بحث از صفات الاهی را موضوعی فراتر از عقل بشری می‌داند. (ر.ک: بند ۱۳۳/ ص ۱۵۳، بند ۱۳۲/ ص ۱۵۲، بند ۱۴۳/ ص ۱۶۷)

ب) مخالفت با استنتاج شباهت میان انسان و خدا

کلئانتس می‌گوید با فلسفه می‌توانیم به فهمی از صفات خدا برسیم. مثلاً خدا را مادی ندانیم ولی از کمالات ماده هم بی‌بهره ندانیم، او را واجد کمالات روح بدانیم ولی روح ندانیم. (ص ۱۶۶-۱۶۷/ بند ۱۴۲) به نظر فیلو اینها تکلف‌ورزی‌های فلسفی بی‌مبنا و حاصل است؛ ما اجمالاً صفات کمالی‌ای را که می‌شناسیم به خدا نسبت می‌دهیم، صرفاً از آن رو که این الفاظ در میان انسان‌ها قابل ستایشند و کمالات دیگر یا زبان و مفاهیم دیگری برای ستایش خدا نداریم. اما این نباید ما را به این ظن برساند که به درکی از صفات این وجود متعالی رسیده‌ایم یا گمان کنیم کمالات او شبیه کمالات انسانی است. (بند ۱۴۲/ ترجمه فارسی این قسمت نادرست بود) «استدلال معقول و تقوای صحیح ... ماهیت رمزآلود وجود متعالی را اثبات می‌کند.» (بند ۱۴۳/ ص ۱۶۸)

کلئانتس از تمثیل نظرم دنباس استنتاج مشابهت خدا با ذهن و عقل بشری است (بند ۱۴۳/ ص ۱۹۶) و مخالفت فیلو با این است که بگوییم علت این جهان (خدا) ناظم است، آنچنان که ما نظم را فهم می‌کنیم؛ علت این جهان عقل و نبوغی دارد، مشابه عقل و نبوغی که ما داریم؛ علت این جهان با عقل و نبوغی به این جهان نظم بخشیده مشابه عقل و نبوغ ما که به واسطه آن عقل و نبوغ ناظم مصنوعاتمان هستیم. (بند ۱۴۶/ ص ۱۷۳ و ر.ک: بند ۱۴۶/ ص ۱۷۴) دمئا (شخصیتی مؤمن) نیز مؤید نظرگاه فیلو است و این یعنی مخالفت‌های فیلو با کلئانتس به جانب

^۱ . هیوم نه در رساله و نه در کاوش وجود رابطه علیت را انکار نمی‌کند. محل اشکال او دو نکته است: ۱) ما نمی‌توانیم ضروری بودن رابطه بین معلول خاص با علت خاصش را اثبات کنیم؛ ۲) علت مفهومی پیشینی نیست و درک ما از رابطه علیت به حسب تکرار و تجربه است. (از باب نمونه ر.ک: کتاب کاوش در خصوص فهم بشری، ترجمه کاوه لاجوردی، صفحات ۳۵ تا ۳۷، ۴۰ تا ۴۲، ۷۰، ۹۶ و ۹۹)

دینداری ایمانی (غیراستدلالی) نزدیک‌تر است. (بند ۱۵۵/ص ۱۸۸) علیرغم همه این اشکالات فیلو تصریح دارد به قبول منظم بودن این جهان:

تنها نظام الاهیاتی‌ای را معقول می‌دانم که اصل ذاتی و ازلی نظم را به جهان نسبت دهد... تصادف در هیچ فرضیه‌ای، شکاکانه یا دینی، جایگاهی ندارد. مطمئناً همه اشیا تحت حاکمیت قوانینی ثابت و تخلف‌ناپذیر هستند. (بند ۱۷۴/ص ۲۱۵)

ج) اشکالات منطقی برهان نظم

برهان نظم از نوع تمثیل است. بنابراین باید این دو شرط را داشته باشد تا معتبر باشد: ۱) شباهت حداکثری بین مماثل‌ها (هرچه شباهت‌ها کمتر و وجوه افتراق بیشتر باشد ارزش استنتاجی تمثیل پایین‌تر است)؛ ۲) پای‌بندی به ویژگی‌های مرتبط در تمثیل (وقتی دو پدیده را مماثل یکدیگر می‌خوانیم فقط ویژگی‌هایی را می‌توانیم از یکی به دیگری سرایت دهیم که در این وجه شبه دخیل است. استنتاج ویژگی‌های غیرمرتبط تعدی کردن از حدود تمثیل و مغالطه اعم بودن مدعا از دلیل است). اشکالات فیلو به برهان نظم در دو مقام است: اولاً هیچ یک از این دو شرط را استیفا نکرده است (الف- میزان قابل قبولی از شباهت در نظم میان مصنوعات بشری و جهان نداریم؛ ب- قائلان به برهان نظم به استنتاج صفات مرتبط بسنده نکرده‌اند). ثانیاً این تمثیل تالی فاسدهایی دارد که اقامه‌کنندگان برهان حاضر به پذیرش آنها نیستند. بنابراین نهایت چیزی که به عنوان غایت فیلو از اشکالاتش به برهان نظم می‌توانیم به فیلو نسبت بدهیم مخدوش کردن قوت برهانی-استنتاجی برهان تمثیلی نظم است تا ادعای خودش را تقویت کند: راهی عقلی برای اثبات صفات الاهی نداریم. لذا می‌گویم نظم یعنی تناسب وسیله با غایت. ما در خصوص مصنوعات بشری می‌توانیم چیزی را قاطعانه منظم بدانیم چون هم به وسیله‌ای که برایش فراهم آورده‌ایم اشراف داریم و هم به غایتی که برایش در نظر گرفته‌ایم اما این دو شرط را در خصوص جهان نمی‌توانیم استیفا کنیم. (بند ۱۵۱/ص ۱۸۱) اما از اینکه او می‌گوید ما امکان شناختی لازم برای ادعای منظم بودن جهان را نداریم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که فیلو می‌گوید جهان نامنظم است. فیلو فقط می‌خواهد نقص تبیینی برهان نظم، آن هم با قید انتساب چیزی مشابه عقل بشری به خدا را نشان بدهد.

فیلو دنبال بالا بردن احتمال تبیین‌های رقیب منظم بودن جهان نیست ولی اکثر پاسخ‌ها به اشکالات فیلو این نکته را مغفول گذاشته‌اند و فیلو کسی تصویر شده که احتمال‌های ناقض و رقیب منظم بودن جهان را محتمل می‌دانسته. لذا اکثر پاسخ‌هایی که به فیلو داده شده به دنبال نشان دادن بالاتر بودن احتمال نظم و کمتر بودن احتمال بی‌نظمی یا نشان دادن غیرمحتمل بودن نظریه‌های رقیب تبیین نظم توسط خدا بوده است. در حالی که خود فیلو می‌گوید: «تمام کشفیات جدید نجوم که شکوه بیکران و عظمت آثار طبیعی را ثابت می‌کنند براهین مضاعفی بر اثبات خدا هستند.» اما نه بنا بر اصل شباهت معلول‌ها و استنتاج شباهت علت‌ها که شما از طریق برهان نظم دنبال آن هستید. (بند ۱۶۵/ ص ۲۰۱)

(د) ضعف الاهیاتی برهان نظم

یکی از پاسخ‌های رایج به اشکالات فیلو این است که برهان نظم صرفاً خواسته وجود ناظم برای این جهان را ثابت کند و اگر ادعای آن را همین اندازه حداقلی بدانیم، این برهان صائب است؛ وگرنه برهان نظم حتی درباره تساوق میان این ناظم با خدا هم ساکت است. پاسخ اینکه تفکیک ناظم از خدا تفکیکی پساهیومی است و چه بسا دقت نظری باشد که بعد از همین اشکالات هیوم توجه لازم را به خود جلب کرده باشد. در صورت‌بندی الاهیاتی برهان نظم دیدیم که زمان هیوم هیچ تفاوت و تمایزی میان ناظم و خدا در نظر نبود. آکوئیناس تصریح می‌کند: «موجودی عاقل [= ناظمی] وجود دارد که همه اشیای طبیعی را به سوی غایتشان هدایت می‌کند (=نظم)؛ و ما این موجود را خدا می‌نامیم.» (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص. ۷۷) و نیازی نمی‌بیند خلأ مفهومی میان ناظم و خدا را پر کند. بنابراین هیوم در فضایی این اشکالات را به برهان نظم وارد کرده که برهان نظم صرفاً برای اثبات وجود منشأ نظم بیرون ماده اقامه نمی‌شد، بلکه هدفش اثبات وجود ناظمی بود که همان خدا باشد. بنابراین، پاسخ مذکور به عنوان دفع اشکالات هیوم به برهان نظم، از نظر تاریخی با پارادایم فکری هیوم سازگاری ندارد.

در چنین فضایی هیوم معتقد است برهان نظم -حتی به فرض صائب بودنش- آنقدر محدود و نسبت به سایر صفات خدا مسکوت است که توسل به این برهان بیهوده است. متمم این اشکال هیوم این مطلب است که:

۱. هیوم در فصل ۹ گفتگوها براهین پیشینی در اثبات وجود و صفات خدا (مثلاً برهان وجوب و امکان را)

کمتر قانع‌کننده و در حوزه الاهیات ناکارآمدتر از براهین پسینی (تجربی) می‌داند.

۲. هیوم می‌گوید اگر توسل به برهان نظم را مجاز می‌دانید، پس اصل استفاده از براهین تجربی در الاهیات را مجاز می‌دانید.

۳. برهان نظم غیر از ناظم بودن، دیگر صفات خدا را ثابت نمی‌کند.

۴. دیگر صفات الاهی را با چه برهان‌های تجربی‌ای می‌توانید ثابت کنید؟ ظاهراً هیچ برهانی.

به نظر او اگر بنای برهان نظم مقایسه با نظم‌های انسانی است، باید متوجه باشیم که در نظم‌های انسانی هرچه با مجموعه منظم‌تری روبرو باشیم تعداد انسان‌های دخیل در ایجاد آن نظم بیشتر است. «افراد بسیاری در ساخت خانه یا کشتی، بنا کردن شهر و تشکیل جامعه شرکت می‌کنند.» پس احتمال اتحاد چند خدا در تدبیر و ساخت یک جهان ممکن است، بدون اینکه تمثیل نظم استدلالی برای اثبات وحدت خدا ارائه دهد. (بند ۱۶۷/ ص ۲۰۴)

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی کردم نشان بدهم هیوم برهان‌آوری به سود اثبات وجود خدا را تکیه به عقل محدود بشری می‌داند و این ابزار را به موضوعی متعالی چون شناخت ماهیت خدا راهی نیست. به نظر او برهان آوردن به سود اثبات صفتی از صفات خدا مفید نیست، ضمن اینکه برهانی تمثیل نظم اصلاً برهان نیست. البته او در عین مخالفت با تمثیل نظم به دنبال گرفتن موضع مقابل آن و با رد دلیل دنبال رد مدعا نیست. هیوم در رساله می‌گوید تصور ما از الوهیت نقص دارد ولی این نقص خللی در دینداری یا اخلاق ما ایجاد نمی‌کند. نظام عالم وجود یک ذهن متعالی را اثبات می‌کند و همین کافی است و لازم نیست برای همه گزاره‌های دینی بنیادی برسازیم. همچنین نیازی نیست از صفات وجود متعال تصویری متمایز داشته باشیم. (هیوم، ۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۲۲)

منابع

آکوئینی، توماس. (۱۴۰۲). جامع علم کلام. ترجمه علیرضا عطارزاده، تهران: ققنوس.

باربور، ایان. (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پامر، مایکل. (۱۳۹۳). درباره خدا. ترجمه نعیمه پورمحمدی، تهران: علمی فرهنگی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، جلد ۵. تهران: سروش.

هیوم، دیوید. (۱۴۰۲). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، کتاب اول: در باب فهم، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.

هیوم، دیوید. (۱۳۹۷). *گفتگوهای درباره دین طبیعی*. ترجمه رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور، تهران: حکمت.

Clarke, S. (n.d.). *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Christian Classics Ethereal Library.

Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion*. New York: Cambridge University Press.

Ratzsch, Del and Jeffrey Koperski, "Teleological Arguments for God's Existence", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/teleological-arguments/>>.

بازسازی براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسپینوزا؛ مروری انتقادی بر مقاله برهان وجودی اسپینوزا، اثر دان گرت^۱

زهرا خطیبی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه

دانشگاه تهران

۰۹۳۹۴۱۰۸۰۸۳

zahra.khatibi@ut.ac.ir

در گزاره یازدهم فصل اول از کتاب اخلاق اسپینوزا، «وجود ضروری خدا» مطرح شده و اسپینوزا برای اثبات آن، چهار برهان ارائه می‌کند. در این نوشتار، ضمن بازسازی این چهار برهان با نظری انتقادی به مقاله برهان وجودی اسپینوزا اثر دان گرت، امکان «وجودشناختی» بودن هر یک از براهین را بررسی نموده و نتیجه گرفته‌ایم که تنها برهان اول و چهارم می‌توانند براهینی وجودی تلقی شوند؛ چرا که مطابق تعریف، در برهان وجودی تنها می‌توان از مفهوم خدا، وجود او را نتیجه گرفت؛ درحالی که براهین دیگر، مقدماتی غیر از مفهوم خدا را نیز وارد نموده‌اند.

کلیدواژگان: اسپینوزا، برهان وجودی، وجود ضروری، جوهر.

don.garrett@nyu.edu

^۱ استاد فلسفه، دانشگاه نیویورک

مقدمه:

به روش‌های گوناگون می‌توان براهینی به منظور اثبات وجود خدا اقامه نمود. یکی از انواع رایج این براهین، برهان وجودی^۱ است. برهان وجودی نخست توسط آنسلم وارد تاریخ فلسفه شده و پس از بازسازی‌هایی نوین، علیرغم نقدهای جدی، به عنوان یکی از براهین مهم اثبات وجود خدا، در اندیشه فلسفی مستحکم شده است. اسپینوزا نیز فیلسوفی است که علاوه بر انواع استدلال‌های پیشینی و بعضاً پسینی، استدلالی وجودی نیز برای اثبات وجود خدا مطرح می‌نماید. وی در کتاب اخلاق، به طور خاص در گزاره یازده از فصل اول به اثبات وجود خدا می‌پردازد. در این متن، با بازسازی هر چهار برهان اسپینوزا، رهگیری خواهیم کرد که کدام یک از این براهین می‌توانند ذیل تعریف برهان وجودی قرار گیرند.

اسپینوزا در گزاره یازدهم بیان می‌دارد که خدا - که طبق تعریف، همان جوهر متشکل از صفات نامتناهی است، به گونه‌ای که هر صفت، ذاتی ابدی و نامتناهی را بازمی‌تاباند - ضرورتاً موجود است و وجودش ذاتی خود اوست (Proposition I)^۲. اینک به بازسازی براهین این گزاره می‌پردازیم:

برهان اول:

در این استدلال، اسپینوزا از طریق برهان خلف، بیان می‌دارد که اگر گزاره ۱۱ نادرست باشد، در این صورت ذات خدا مستلزم وجود نیست؛ در صورتی که این امر با «جوهر بودن» خدا در تعارض است. در نتیجه مقدمه اول نادرست بوده و گزاره ۱۱ صادق است.

۱. اگر وجود خدا ضروری نباشد، در این صورت عدم وجود او را می‌توان فرض کرد.

^۱ ontological argument

^۲ تمامی ارجاعات برای فصل اول از کتاب اخلاق است.

۲. اگر عدم وجود یک شیء قابل تصور باشد، بنابراین چنین نیست که ذات آن شیء مستلزم وجود باشد.
(Axiom VII).
۳. خدا جوهر است (Definition VI).
۴. جوهر نمی تواند توسط چیز دیگری ایجاد شده باشد (Proposition VI).
۵. پس جوهر باید «علت خود» باشد (نتیجه مقدمه ۴).
۶. اگر چیزی «علت خود» باشد، ذاتش شامل وجود است (Definition I).
۷. پس ذات جوهر یا خدا مستلزم وجود او است (نتیجه مقدمات ۳ تا ۶، VII Proposition).
۸. بنابراین عدم وجود خدا قابل تصور نیست.
۹. پس وجود خدا ضروری است.

برهان دوم:

بر اساس این برهان، هر موجودی برای تحقق وجود یا عدم خود نیازمند علت است. اگر خدا وجود نداشته باشد، علت عدم وجود او نه می تواند درون ذاتش باشد و نه می تواند بیرون ذاتش باشد، پس عدم وجود خدا محال است. بنابراین او ضرورتاً وجود دارد.

۱. هر شیء ممکن، چه برای وجود خود و چه برای عدم وجود خود نیازمند دلیل یا علتی است (اصل جهت کافی - Demonstratio II, Proposition XI و برآمده از Axiom III).
۲. علت وجود یا عدم وجود خدا یا علتی درونی است، یا علتی بیرونی.

الف) بررسی علت عدم وجود خدا:

۳. خدا جوهر است (VI Definition).
۴. اگر علت عدم وجود خدا بیرون از ذات او باشد، این علت یا جوهری دیگر است، یا احوال جوهری دیگر (برآمده از IV Proposition).

۵. علت عدم وجود خدا نمی‌تواند جوهری دیگر باشد، چرا که جواهر اشتراکی با یک‌دیگر ندارند و در نتیجه نمی‌توانند بر هم تأثیر علی بگذارند (II Proposition و III Proposition و VI Proposition).
۶. علت عدم وجود خدا نمی‌تواند احوال جوهری دیگر باشد، زیرا علاوه بر عدم اشتراک میان آن‌ها، جواهر ذاتاً بر حالت مقدم است، بنابراین نمی‌تواند معلول آن باشد (I Proposition).
۷. علت عدم وجود خدا نمی‌تواند درون ذات او نیز باشد، چرا که تنها در صورتی این امر ممکن است که ذات او خودمتناقض بوده و تحقق آن ناممکن باشد؛ در حالی که چنین نیست (XI Proposition, II Demonstratio).
۸. پس علتی برای عدم وجود خدا وجود ندارد.
۹. پس خدا می‌تواند به وجود بیاید.

ب) علت وجود خدا:

۱۰. اگر هیچ دلیلی ارائه نشود که مانع وجود شئی شود، ضرورت دارد که آن شئی موجود باشد (Proposition XI, II Demonstratio).
۱۱. مانعی (چه بیرونی و چه درونی) برای وجود خدا وجود ندارد (مقدمه ۸).
۱۲. پس خدا ضرورتاً وجود دارد.

ضعف برهان اول و دوم:

گرت اشاره می‌کند که اگر براهین اول و دوم گزاره یازدهم معتبر باشند، بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که علاوه بر خدا، جواهر دیگر نیز ضرورتاً وجود دارند. اما می‌دانیم که در فلسفه اسپینوزا بیش از یک جواهر ممکن نیست (XIV Proposition)، زیرا دو جواهر نمی‌توانند صفاتی مشترک داشته باشند (V Proposition)؛ و وجود خدا به مثابه جوهری دارای نامتناهی صفت، امکان باقی گذاشتن صفتی دیگر برای جوهری دیگر را از بین می‌برد (VI Definition و XI Proposition). این در حالی است که برهان اول و دوم وجود ضروری هر نوع جوهری را ثابت می‌کند.

راه حل گرت این است که تلاش شود تا اثبات گردد سایر جواهر غیر از خدا، تناقض درونی داشته و نمی‌توانند محقق شوند (Garrett, 1979: 209-211). البته گرت در این مقاله، بیش از این راه حلی ارائه نمی‌دهد، اما می‌توان برهان را چنین ادامه داد:

۱۳. می دانیم که خدا جوهری با بی نهایت صفت است (VI Definition و XI Proposition).
۱۴. دو جوهر با صفت یکسان نمی توانند وجود داشته باشند (V Proposition).
۱۵. از آن جا که خدا دارای بی نهایت صفت است (مقدمه ۱۴)، پس هر صفتی که ممکن است در جوهری دیگر باشد را داراست.
۱۶. پس «جوهر دیگر» نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا در صورت وجود داشتن، ضرورتاً صفتی مشترک با خدا خواهد داشت و این اشتراک محال است (مقدمه ۱۵ و ۱۶). [این برهان گزاره ۱۴ است.]
۱۷. پس تنها جوهری که می تواند وجود داشته باشد، خدا است.

برهان سوم:

در این برهان، اسپینوزا با حد وسط قرار دادن «قدرت»، بیان می دارد جوهری که به نحو نامتناهی، نامتناهی صفت را دارد، قدرت مندترین جوهر است. حال اگر این جوهر، وجود نداشته باشد، اما یک موجود متناهی وجود داشته باشد، این موجود از خدا قدرت مندتر خواهد بود، زیرا وجود واقعی دارد. در حالی که محال است قدرت مندتر از قدرت مندترین جوهر موجود باشد. پس خدا باید وجود داشته باشد.

- ۱) توانایی وجود داشتن، قدرت، و ناتوانی در وجود داشتن ضعف است (Demonstratio XI, Proposition III)!
- ۲) خدا موجودی به طور مطلق نامتناهی است؛ یعنی جوهری که مشتمل بر صفاتی نامتناهی است (Definition VI و XI Proposition).
- ۳) بنابر مقدمه ۲، خدا دارای صفت قدرت نیز هست، و از آن جا که به طور مطلق نامتناهی است (Definition VI) پس همه صفات را به نحو نامتناهی دارد. پس خدا قدرت نامتناهی هم دارد.

^۱ اگرچه این نکته امری بدیهی نیست، اما اسپینوزا چنین تعریفی از قدرت را قرارداد می کند (Garrett, 1979: 211).

- ۴) اگر قدرت‌مندترین موجود (خدا) وجود نداشته باشد، اما به فرض یک موجود وجود داشته باشد، این امر بدین معنا است که این موجود مذکور، از قدرت‌مندترین جوهر (خدا)، قدرت بیشتری دارد؛ زیرا خدا وجود ندارد اما این موجود وجود دارد.
- ۵) درحالی که بدیهی است قدرت‌مندتر از قدرت‌مندترین موجود وجود ندارد.
- ۶) اگر نشان داده شود که فرض مقدمه ۴ تحقق دارد، یعنی ثابت گردد که دست کم یک موجود وجود دارد، برای مبتلا نشدن به تناقض مطرح شده در گزاره ۴، می‌بایست اذعان نمود که پس خدا هم وجود دارد.
- ۷) من می‌دانم که خود وجود دارم.
- ۸) پس مشروط به وجود «من»، خدا نیز باید وجود داشته باشد. یعنی اگر یک موجودی وجود داشته باشد، وجود خدا ضروری است؛ و نه این که خدا به ضرورت مطلق موجود باشد.

گرت بر این باور است که تا این مرحله فقط نشان داده شده است که خدا وجود دارد، نه این که او ضرورتاً وجود دارد. به بیان دقیق‌تر، اسپینوزا می‌خواهد ثابت کند که خدا ضرورت ذاتی دارد، یعنی نه تنها وجود دارد، بلکه عدم او نیز محال است. راه حل او برای ادامه یافتن استدلال، این است که گزاره ۷ را به این برهان ضمیمه کنیم، تا ضرورت وجود خدا به دست آید. بر این اساس، ادامه استدلال این‌گونه خواهد بود:

- ۱) می‌دانیم که هر جوهری مستلزم وجود خود است و ضرورتاً وجود دارد (VII Proposition).
- ۲) بیان شد که خدا جوهر است (مقدمه ۲).
- ۳) پس خدا ضرورتاً - و بی‌قید و شرط - وجود دارد.

در نظر نگارنده، اضافه نمودن گزاره ۷ام به این برهان، بی‌وجه به نظر می‌رسد. زیرا اگر قرار بر استفاده از مفاد گزاره ۷ بود، دیگر نیازی به اقامه برهانی جدید برای اثبات وجود خدا باقی نمی‌ماند؛ زیرا بر اساس گزاره ۷، می‌دانیم که هر جوهری ضرورتاً وجود دارد، نیز می‌دانیم که خدا جوهر است، پس نتیجه خواهد شد که خدا

نیز ضرورتاً وجود دارد. بنابراین، برهان سوم در نهایت تنها بیان‌گر این نکته است که اگر موجودی متناهی وجود داشته باشد، خدا نیز باید موجود باشد، و نه این که ضرورت مطلق وجود خدا را نتیجه دهد.

برهان چهارم^۱:

۱) این برهان نیز بر اساس پیوند مفهوم قدرت و وجود پیش می‌رود؛ با این تفاوت که اسپینوزا در این برهان، در تلاش است تا دقیقاً با استفاده از مقدمات برهان سوم، برهانی پیشینی شکل دهد (XI Proposition, III Demonstratio). وی در این برهان بیان می‌دارد که هرچه واقعیت و کمال چیزی بیشتر باشد، قدرت وجود آن نیز بیشتر است؛ از این رو، موجود نامتناهی که قدرت نامتناهی دارد، دارای توان نامتناهی وجود است و در نتیجه ضرورتاً وجود دارد.

۲) قدرت بیشتر به معنای توانایی بیشتر برای وجود داشتن است (قرارداد اسپینوزا در XI Proposition, III Demonstratio).

۳) تعریف خدا از این قرار است: موجودی به طور مطلق نامتناهی، یعنی جوهری مشتمل بر صفاتی نامتناهی (VI Definition و XI Proposition).

۴) بنابر مقدمه ۲، پس خدا دارای صفت قدرت نیز هست، و از آن جا که به طور مطلق نامتناهی است (VI Definition) پس همه صفات را به نحو نامتناهی دارد. پس خدا قدرت نامتناهی و مطلق هم دارد.

۵) پس خدا بیشترین توان ممکن برای وجود داشتن را دارد (نتیجه مقدمات ۱ و ۳).

۶) پس خدا وجود دارد.

^۱ توجه شود که در متن اسپینوزا، سه برهان به نحو مجزا مشخص شده‌اند؛ و برهان چهارم در تبصره برهان سوم بیان شده است.

البته گرت بر این باور است که هنوز می‌بایست وجود یک موجود متحقق را به این برهان ضمیمه کرد، اما برای حفظ پیشینی بودن برهان، وجود یک جوهر را - با تکیه بر VII Proposition - فرض می‌گیرد؛ و نه وجودی موجودی همچون «من» (Garrett, 1979: 213-214).

سپس گرت بیان می‌دارد که می‌بایست به منظور نشان دادن عدم امکان وجود جوهری جز خدا، مقدماتی دیگر به این برهان اضافه نمود (Garrett, 1979: 213). این مقدمات اگرچه در متن برهان چهارم اسپینوزا با صراحت بیان نشده است، اما بر اساس مبانی فلسفه او کاملاً معتبر است.

۱) از آن‌جا که خدا بیشترین موجودیت را دارد، پس جواهر دیگر موجودیت کمتری از خداوند دارند (مقدمه ۴).

۲) وجود سایر جواهر همزمان با وجود خدا منجر به ایجاد تعارض می‌شود، چرا که تمام صفات ممکن در خدا وجود دارد (مقدمه ۱) و امکان ندارد که دو جوهر در صفتی مشترک باشند (V Proposition).

۳) پس یا باید خدا موجود باشد، یا سایر جواهر موجود باشند (نتیجه مقدمه ۹).

۴) اما چون خدا قدرت بیشتری برای وجود داشتن دارد (مقدمه ۴)، در صورت تراحم، وجود او باید واقع شود، نه وجود سایر جواهر.

۵) پس تنها جوهری که موجود است - و ضرورتاً وجود دارد - خدا است.

بررسی نوع استدلال براهین گزاره ۱۱:

در میان مفسران، اقوال مختلفی پیرامون این که کدام یک از براهین مطرح شده، برهانی وجودی است در دست می‌باشد. گرت بیان می‌دارد که تعریف رایج از برهان وجودی چنین است: برهانی که وجود خدا را صرفاً از مفهوم او نتیجه می‌گیرد (Garrett, 1979: 220). مطابق این تعریف، گرت بر این باور است که تنها برهانی که احتمالاً می‌تواند یک برهان وجودی تلقی شود، برهان چهارم است (ibid.: 221).

به باور نگارنده، برخلاف تحلیل گرت، برهان اول اسپینوزا را می‌توان برهان وجودی تلقی کرد؛ زیرا صرفاً بر تعریف خدا به مثابه جوهری با بی‌نهایت صفت استوار است و از این مفهوم به وجود ضروری او می‌رسد.

(Lin, 2007: 273) در مقابل، برهان دوم اگرچه برهانی پیشینی است، اما در چارچوب یک برهان وجودی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا برای استنتاج وجود خدا، به مقدماتی فراتر از صرف مفهوم خدا، نظیر اصل جهت کافی و تحلیل عدم وجود، نیازمند است. برهان سوم، اگرچه بهره‌مند از شیوه برهان وجودی است، اما نه تنها یک برهان وجودی نیست، بلکه حتی برهانی کاملاً پیشینی هم محسوب نمی‌شود؛ زیرا در آن به یک مقدمه تجربی، یعنی فرض وجود «من»، تکیه شده است (Garrett, 1979: 212). برهان چهارم برهانی پیشینی است، چون مطابق با تعریف، برهان وجودی می‌باشد. البته به باور نگارنده بازسازی گرت از این برهان، اگرچه پیشینی است، اما به علت وارد کردن فرضی جز صرف مفهوم خدا، نمی‌تواند برهانی وجودی باشد.

جمع‌بندی:

اسپینوزا در گزاره یازدهم از فصل اول کتاب اخلاق، به اثبات وجود خدا می‌پردازد و چهار برهان به این منظور ارائه می‌دهد. در این متن، تلاش بر این بوده است که صورت‌بندی منطقی این چهار برهان بازسازی شود؛ علاوه بر این، پس از بررسی، ذکر شد که از میان این چهار برهان، تنها برهان اول و برهان چهارم می‌توانند نمونه‌هایی از برهان وجودی باشند؛ چرا که تنها در این دو برهان است که از صرف ماهیت خدا، وجود او نتیجه شده است.

منابع:

- ۱) اسپینوزا، باروخ. (۱۴۰۱). اخلاق. کیومرث پارسای (مترجم) چاپ سوم. تهران: انتشارات تمدن علمی.
- 2) Spinoza, Benedict de. (2005). The ethics (R. H. M. Elwes, Trans.). Project Gutenberg. (Original work published 1677). <https://www.gutenberg.org/ebooks/3800>.
- 3) Garrett, Don. (1979). "Spinoza's 'Ontological' Argument". The Philosophical Review. Vol. 88, No. 2, pp. 198-223.
- 4) Lin, Martin. (2007). "Spinoza's Arguments for the Existence of God". Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 75, No. 2, pp. 269-297.

برهان وجودشناختی اسپینوزا و منطق S5

علی محمودآبادی

imalimahmoodabadi@gmail.com

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

چکیده

براهین وجودشناختی تقریرهای متفاوتی دارند که یکی از آنها متعلق به اسپینوزا است. ویلیام ارل^۱ (1951) مدعی است که اسپینوزا در برهان خود چیزی را منطقاً اثبات نکرده و برهان او، تحلیلی است. درمقابل، چارلز یارت^۲ (1976)، سعی دارد تا این برهان را در منطق موجهات (S5) صورت‌بندی کند و نشان دهد که این برهان وجود خدا را اثبات میکند. من در این جستار استدلال میکنم که این صورت‌بندی، با تزه‌های اصلی منطق S5 همخوانی ندارد و اساساً مقدمات آن مانند اصول منطق S5 شهودی نیستند. در پایان نیز راه‌حلی در این خصوص با استفاده از نظرات جان هیک^۳ (1960) ارائه خواهم داد.

مقدمه

عمده براهین وجودشناختی از نوعی تعریف مفهوم خدا، به وجود وی حکم میکنند و بنابراین تحلیلی‌اند. اصلی‌ترین نقدی که به این براهین شده نیز دقیقاً ناظر به همین وجه-تحلیلی بودن (یعنی مفروض دانستن محمول وجود در تعریف خداوند) است. دراینکه براهین وجودشناختی عمدتاً تحلیلی اند تردیدی نیست، اما اینکه همان‌گویی باشند و اگر هستند، بی‌ارزش باشند باید مذاقه نمود. صورت‌بندی این برهان در منطق جدید و به خصوص منطق موجهات، میتواند این مذاقه را تسهیل نماید. (برای نمونه گودل صورت‌بندی‌ای از برهان وجودشناختی ارائه داده که بر سیستم S5 بنا شده است.) (Gödel, 1995, pp. 403-404) هدف این مقاله نیز این است تا صورت‌بندی‌ای که از برهان وجودشناختی اسپینوزا براساس سیستم منطقی S5 انجام گرفته است

¹ William A. Earle

² Charles E. Jarrett

³ John Hick

را بررسی و امکان‌سنجی کند. ابتدا تقریری از این برهان را که توسط ویلیام ارل ارائه شده، بیان میکنیم. سپس صورت‌بندی آن توسط چارلز یارت را ارائه و نقد میکنیم و در پایان برون‌رفتی ازین مسئله را با استفاده از مفهوم ضرورت عینی^۱ و منطقی^۲ نزد جان هیک پیشنهاد میدهیم.

برهان وجودشناختی اسپینوزا

تقریر ویلیام ارل از برهان وجودشناختی اسپینوزا اینگونه است: ماهیتی هست که وجود آن، ضرورتاً از همان ماهیت منتج میشود، یا به عبارت دیگر، میتوان به وجود خدا یا جوهر یگانه، تنها از طریق ماهیت آن پی برد. (Earle, 1951, p. 549) این تقریر را نباید با هیچ‌کدام از گزاره‌های زیر یکی دانست، گزاره‌هایی که هیچ‌کدام هدف اثباتی اسپینوزا نیستند:

- من تصویری (idea) از چنین ماهیتی دارم و بنابراین خدا باید علت این تصور باشد.

- چیزهای محدودی هستند که باید موجودی ضروری به‌عنوان علت آنها وجود داشته باشد.

در واقع این دو گزاره براهینی کیهان‌شناختی‌اند و نه وجودشناختی. در نظر اسپینوزا، ماهیت (Essence) امری ایجابی (positive) مانند قدرت یا واقعیت است؛ ماهیات چیزهایی هستند که بوده‌اند، هستند و خواهند بود. نیز ماهیتی که در برهان او مدنظر است هر ماهیتی نیست بلکه آن ماهیتی است که در خودش است و تنها از طریق خودش به فهم درآید. (Earle, 1951, p. 550) مسئله دیگر این است که ماهیت، تصور نیست. اسپینوزا تمایزی میان تصور (idea) و مایه (ideatum) قرار میدهد. برای مثال تصور یک دایره (idea of a circle)، حالت اندیشه (mode of thought) است و ما به این تصور گردی را نسبت نمی‌دهیم، یعنی این گزاره که «تصور دایره گرد است»، بی‌معناست. از سوی دیگر تصور یک دایره (idea of a circle)، یک حالت انضمامی (mode of extension) است، به این معنا که تصویری راجع به یک چیز گرد است. حالت اول تصور است و حالت دوم مایه. این تمایز درون تصور قرار دارد. اما ماهیات، تصورات نیستند. ماهیت یک دایره، هیچ شکلی از اندیشه را در بر ندارد و مستقل از فعل روانشناختی‌ای است که آن را درک میکند. به عبارتی، ماهیات مستقل از ذهن‌اند. البته این استقلال لزوماً به معنای استقلال وجودی یک ماهیت بخصوص از سایر ماهیات‌ها نیست؛ یعنی اسپینوزا

¹ factual necessity

² logical necessity

هنوز نشان نداده است که ماهیتی هست که به طور وجودی از دیگر ماهیات مستقل است. (Earle, 1951, p. 551) لازم است تا مفهوم وجود را نیز از نظر اسپینوزا ببینیم.

از نگاه اسپینوزا، دو نوع وجود داریم: مدت (duration) و ابدیت (eternity). مدت، وجودی است که حالت‌ها (modes) دارای آن‌اند، و با زمان اندازه‌گیری می‌شود، حال آنکه ابدیت، وجود ماهیاتی است که مستقل‌اند. وقتی اسپینوزا از خدا می‌گوید، منظور وی این است که وجود خدا، چیزی جز ماهیتش نیست. هر دو برای خداوند یکی‌اند. بنابراین اظهار وجود خدا یک گزاره تحلیلی است و به معنای اضافه کردن یک خاصیت بیرونی به ماهیت وی نیست. در نهایت برهان وی تنها بازتائید استقلال مطلق ماهیت خداوند است. این گزاره تحلیلی به فرض زیربنایی دیگری احتیاج ندارد. (Earle, 1951, p. 552)

«... بنابراین تفسیر برهان وجودشناختی [اسپینوزا] به مثابه اثبات یک قضیه ترکیبی از راه چیزی مانند "شهود عقلانی"، به کلی سوءتفسیر آن است...» (Earle, 1951, p. 552)

وجود خدا همان ابدیت اوست. ابدیت وی به معنای استقلال ماهیتش است. خدا یگانه جوهر (substance) موجود است؛ جوهر آن چیزی است که از طریق خودش ادراک می‌شود. باید به یاد داشته باشیم که برای اسپینوزا، مفهوم ماهیت، امری ایجابی است تا سلبی.

«در مقام یک استعاره، در اینجا جوهر به مانند نوری است که در فضایی تاریک می‌درخشد. از آنجا که ماهیت مورد سوال، از پیش هر چیزی را ذیل خود مانند حالتی در بر دارد، دیگر چیزی که نافی یا ناقض آن باشد وجود ندارد؛ آزاد است تا گسترانیده شود. و همانطور که تاریکی نتواند بر نور غلبه کند، ناموجود نیز توان نابودی جوهر را ندارد.» (Earle, 1951, p. 553)

با نگاه به این مطلب، تفاوت نوع وجود خداوند با حالت‌ها مشخص می‌شود. وجود یا مدت حالت‌ها وابسته به وجود دیگر ماهیت‌هاست و به عبارت دیگر وجودی گذرا (transitory) است. اما وجود خداوند (جوهر) به مثابه درونمایه‌ای ابدی (eternal subsistence) است. وجود حالت‌ها وابسته به وجود علل آنهاست. از این رو، اظهار وجود حالت‌ها گزاره‌ای ترکیبی است و برای پی بردن به آن، هر ذهن اندیشنده‌ای به تجربه نیاز دارد. در اینجا ذکر نکته‌ای حائز اهمیت است که در تلقی اسپینوزا از مفهوم حالت‌ها و جوهر نقش دارد. اگر نقطه

عزیمت ما وجود حالت‌ها باشد، هرگز به مفهوم درونمایه ابدی نمی‌رسیم. در این صورت برهان وجودشناختی به‌مانند یک برهان ترکیبی درمی‌آید و دیگر سودی نخواهد داشت. اما اگر برهان را با مفهوم درونمایه ابدی آغاز کنیم، می‌توانیم به نوع وجودی که حالت‌ها دارند نیز پی ببریم. مسئله‌ای که با تجربه ما از امور محدود همخوانی دارد. (Earle, 1951, p. 553)

«به‌وضوح، این برهان تحلیلی است، زیرا دلالت می‌کند که خدا با مفهوم موجود در ذهن شما این‌همان است. همچنین، به‌درستی همان‌گویی است. اما اینکه "بی‌ارزش" باشد بسته به این است که ما چه ارزشی را می‌خواهیم به وضوح تحلیلی بودن وجود نسبت دهیم» (Earle, 1951, p. 554)

برهان وجودشناختی اسپینوزا در منطق S5

بنا به نظر چارلز یارت، اگر برهان اسپینوزا را درست بنا نهیم و نیز این فرض را بپذیریم که «ممکن است که خدا وجود دارد»، آنگاه استدلال اسپینوزا از اعتبار منطقی برخوردار است. تلقی افرادی مانند ویلیام ارل از برهان اسپینوزا، هم از نظر متن و هم منطقاً، اشتباه است. (Jarrett, 1976, p. 685) میتوان صورت‌بندی ابتدایی یارت از برهان وجودشناختی اسپینوزا را به شکل زیر نشان داد:

۱. هر جوهری ضرورتاً وجود دارد. (قضیه هفتم اسپینوزا)

۲. خداوند یک جوهر است.

∴ ۳. خداوند ضرورتاً وجود دارد.

در اینجا اسپینوزا مقدمه دوم را مسلم می‌انگارد. او این مقدمه را اینگونه توجیه میکند که تعریف خداوند این است: جوهری با بی‌نهایت صفات. این تعریف برای آنکه از لحاظ صوری صحیح باشد به شکل این دوشرطی درمی‌آید:

(X) (X=خداست، اگر و فقط اگر X جوهر باشد و X دارای بی‌نهایت صفات)

این دوشرطی البته نشان نمی‌دهد که خدا یک جوهر است. بلکه تنها می‌گوید که اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه یک جوهر است. به عبارت دیگر اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او ضرورتاً وجود دارد. بنابراین چالش اصلی

اسپینوزا، اگر مقدمه اول وی را بپذیریم (این مقدمه که قضیه هفتم اسپینوزاست، از اصول و تعاریف دیگر وی به دست می‌آید)، اثبات مقدمه دوم خواهد بود. یعنی اینکه خداوند یک جوهر است. حال باید دید که مفهوم ضرورت از نگاه اسپینوزا چگونه است؟ در منطق، زمانی که می‌گوییم «ضروری است که p »، تلویحا این گزاره را اظهار میکنیم که «ممکن نیست که نقیض p ». حال اگر پارا فراتر نهمیم و «ضرورتا» را مانند اسپینوزا به کار ببریم، آنگاه مطابقتی با اصول و قواعد استنتاج در سیستم منطقی S5 خواهد داشت و در آن اسپینوزا میتواند وجود ضروری خدا را نتیجه بگیرد. زیرا که برهان وجودشناختی در سیستم S5 معتبر است. (Jarrett, 1976, p. 687)

قواعد استنتاج و تزه‌های منطق S5 که یارت آن‌ها را به کار می‌گیرد عبارتند از:

$$1) Lp \rightarrow p$$

$$2) L(p \rightarrow q) \rightarrow (Mp \rightarrow Mq)$$

$$3) Mp \rightarrow LMp$$

L = ضروری است که M = ممکن است که

همچنین یارت مدعی‌ست، این قضیه‌ای در منطق S5 است که: $(Mp \& L(p \rightarrow Lp)) \rightarrow Lp$ ؛ و از آنجا که S5 یک سیستم منطقی کامل است، آنگاه برهان وجودی در منطق S5 معتبر است.

برای توجیه عبارت $L(p \rightarrow Lp)$ ، باید به قاعده ضرورت در منطق موجهات توجه کنیم که بیان می‌دارد:

Rule (N): اگر α یک قضیه (Theorem) باشد، آنگاه $L\alpha$ یک قضیه است.

اکنون اگر $p \rightarrow Lp$ یک قضیه باشد، آنگاه $L(p \rightarrow Lp)$ یک قضیه خواهد بود. یارت در اینجا (بنا به دلایلی)، قاعده ضرورت را اصلاح می‌کند و علاوه بر قضایای منطق S5، اصول و تعاریف اسپینوزا را نیز ضروری می‌انگارد. به تعبیر یارت، باید توجه داشته باشیم که برای همراه شدن با برهان اسپینوزا تنها کفایت تا این دو مقدمه را بپذیریم: اینکه «ممکن است که خدا وجود دارد» و اینکه «ضروری است که (اگر خدا وجود دارد، آنگاه ضرورتا خدا وجود دارد)». یارت می‌گوید که در حقیقت همین مقدمه دوم اسپینوزاست که برهان او را از براهین وجودشناختی پیش از خود متمایز می‌سازد. (Jarrett, 1976, p. 688)

حال میتوان صورت‌بندی دوباره برهان را با استفاده از اصول و قواعد بالا انجام داد که به شکل زیر است:

$$p = \text{خدا وجود دارد}$$

$$Mp = \text{ممکن است که «خدا وجود دارد»}$$

$$Lp = \text{ضروری است که «خدا وجود دارد»}$$

دو مقدمه اسپینوزا به صورت زیر هستند:

$$1. Mp$$

$$2. L(p \rightarrow Lp)$$

$$3. Mp \rightarrow MLp$$

(وضع مقدم) مقدمه 2 و قاعده 2 استنتاج

$$4. MLp$$

(وضع مقدم) 1 و 3

$$5. MLp \rightarrow Lp$$

عکس نقیض قاعده استنتاج 3

$$6. Lp$$

(وضع مقدم) 5 و 4

$$7. p$$

(وضع مقدم) 6 و قاعده 1 استنتاج

بنابراین خدا وجود دارد.

یارت در ادامه چنین اثباتی میگوید که تنها در منطق S5 است که میتوان چنین برهانی را اقامه کرد. به دلیل آنکه

این سیستم منطقی، شهودی‌ترین سیستم منطقی است. (تاکید از من است. Jarrett, 1976, p. 689)

«اکنون فارغ از این واقعیت که می‌توان به‌طور مطلوب اسپینوزا را در جهت ارائه یک برهان معتبر برای وجود

ضروری خدا تفسیر نمود، تعبیر ارل به نظر من، به‌وضوح براساس متن [اسپینوزا] غیرقابل‌پذیرش است. زیرا که

اسپینوزا برای قضیه‌ی خدا ضرورتاً وجود دارد، اثبات ارائه می‌دهد...» (Jarrett, 1976, p. 690)

نقد مدعای یارت

یارت در صورت‌بندی خود دچار اشکال است. ضمناً اگر همانطور که خود وی میگوید، منطق S5 شهودی‌ترین سیستم منطقی موجهات باشد، آنگاه باید پرسید چرا در مقدمات صورت‌بندی خود آشکارا فرضی را گرفته که برخلاف شهود عقلانی ماست؟ من ابتدا اشکال وی را روشن می‌سازم و سپس نشان می‌دهم که این اشکال همان مقدمه‌ای است که برخلاف شهود عقلانی ما و نیز ترزهای منطق S5 است.

قاعده استنتاج ۱ که یارت نیز به آن اشاره میکند، از ترزهای منطق S5 است. اما یارت این شرطی را به طور برعکس نیز برقرار میداند. یعنی وی مدعی است که شرطی «اگر خدا وجود دارد، آنگاه ضروری است که خدا وجود دارد»، میتواند در کنار دیگر ترزهای منطق S5 به عنوان یک تر در نظر گرفته شود. وی این مسئله را مستقیماً اظهار نمی‌کند اما استفاده وی از این شرطی در مقدمه دوم صورت‌بندی، عملاً اینگونه است. فارغ از اینکه عکس این شرطی با شهود عقلانی ما هم‌خوانی ندارد، در منطق S5 نیز معتبر نیست.^۱ (Hughes & Cresswell, 1972, pp. 59-71) برای مثال فرض کنید که من از این مقدم که «صندلی کنار من است»، این تالی را نتیجه بگیرم که «ضروری است که صندلی کنار من است». این آشکارا با شهود ما در تضاد است. در ادامه یارت با استفاده از مقدمه دوم و قاعده استنتاج ۲، مقدمه ۳ را وضع می‌کند که اگر میان این مقدمه و مقدمه ۵، قیاس شرطی برقرار کنیم، به شرطی «اگر ممکن است که خدا وجود دارد، آنگاه ضروری است که خدا وجود دارد» می‌رسیم که باز با شهود عقلانی ما ناسازگار است. بنابراین اساساً شرطی «اگر خدا وجود دارد، آنگاه ضروری است که خدا وجود دارد»، به زبان منطق S5 قابل اظهار نیست.

جان هیک و ضرورت عینی و منطقی

جان هیک (۱۹۶۰) در مقاله خود تحت عنوان *خدا به مثابه موجود ضروری*^۲، میان دو نوع ضرورت عینی و منطقی تمایز قائل می‌شود. ضرورت عینی به معنای آن است که خداوند موجودی ابدی، مستقل از موجودات دیگر و نیز

^۱ لازم به ذکر است که اضافه کردن این شرطی به سیستم S5، نه به صورت تز، بلکه به عنوان یک فرمول خوش‌ساخت، سیستم را ناسازگار نمی‌سازد. اما به دلیل آنکه شهوداً نامعتبر است، اعتبار سیستم S5 را زیر سوال میبرد. به‌زعم من، یارت این شرطی را به عنوان یک تز در سیستم S5 قرار می‌دهد. بنابراین حتی اگر این شرطی صرفاً به عنوان یک فرمول خوش‌ساخت بود، باز براساس شهود عقلانی ما و نیز منطق S5 نامعتبر بود.

^۲ *God as Necessary Being*

خالق هرچیزی جز خودش است. جان هیک همچنین می‌گوید که خداوند به عنوان یک ابژه شایسته پرستش، نیازی ندارد تا ضرورت منطقی داشته باشد؛ (Hick, 1960, p. 728) زیرا که اساسا مراد انجیل و الهیات مدرسی نیز ضرورت عینی بوده است. خداوند اگر ضرورت عینی هم داشته باشد، ضرورت منطقی ندارد. یعنی ما می‌توانیم موجودی که وجود بنفسه دارد را تصور کنیم، اما همزمان وجود چنین موجودی را-در جهان خارج-به کلی انکار کنیم تا دچار تناقض منطقی نشویم. اگر این تفکر را به کلی مردود شماریم که موجودی هست که وجود بنفسه دارد، خطای منطقی مرتکب نشده‌ایم. تصور ما از موجود ضروری، هرچه قدر هم که تصور کامل و از نظر منطقی منسجمی باشد، باز هم این سوال باقی می‌ماند که آیا فردی در جهان خارج مصداق این تصور هست یا خیر؟ وجود خدا مسئله‌ای است که تنها پرسشی ناظر به امر واقع می‌تواند درباره آن مطرح شود. (Hick, 1960, p. 734)

نتیجه‌گیری

همانطور که دیدیم، اگر قرار باشد تا برهان اسپینوزا را از طریق صورت‌بندی در منطق S5 اقامه کنیم، این کار بی‌ثمر خواهد بود. منطق S5 سیستمی است که با شهود عقلانی ما بسیار سازگار است و کوشش در جهت جرح و تعدیل آن به منظور اقامه برهان وجودشناختی، به اعتبار آن لطمه وارد می‌کند و شهود عقلانی ما را نادیده می‌گیرد. من تلاش کردم نشان دهم که تقریر یارت از این برهان علاوه بر مغلوط بودن، از قدرت این برهان می‌کاهد و اگر به مفهوم ضرورت عینی نزد جان هیک توجه کنیم، تقریر ارل از این برهان کارآمدتر است. زیرا همانطور که جان هیک اشاره می‌کند، چه‌بسا هرگز نتوانیم براهین وجودشناختی را به‌مثابه براهینی تلقی کنیم که ضرورت منطقی خدا را صرفا از طریق تصور ماهیت او اثبات می‌کنند. هرگاه در این براهین وجود را به خدا نسبت می‌دهیم، پا را از تصور فراتر نهاده‌ایم.

مراجع

- [1] Earle, A. W. (1951), *The Ontological Argument in Spinoza, Philosophy and Phenomenological Research*
- [2] Gödel, Kurt, 1995, "Ontological Proof" in *Collected Works: Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, edited by S. Feferman et al. New York: Oxford University Press
- [4] Hick, J. (1960), God as Necessary Being, *The Journal of Philosophy*

- [3] Hughes, E. & Cresswell, J., (1972), An Introduction to Modal Logic (University paperbacks), *Methuen & Co Ltd Publication*
- [2] Jarrett, E. C. (1976), Spinoza's Ontological Argument, *Canadian Journal of Philosophy*

زبان روزمره زندگی و نظریات خودابطالگر معرفت شناسی، مقایسه دو رویکرد

محمد علی مطیع

mamotie313@gmail.com

دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

چکیده:

بسیاری از نظریه‌های معرفت شناسانه مثل تحقق‌گرایی دچار خودابطالگری هستند. بدین معنا که خود این نظریه‌ها بر اساس ملاکی که معرفی می‌کنند، معرفت به حساب نمی‌آیند. جریان روزمره زندگی و بازی زبانی توسط ویتگنشتاین متاخر استفاده می‌شود تا بیان کند ارائه قاعده‌ای کلی ممکن نیست چراکه دچار خودشکنی می‌شود. در مقابل برخی از فیلسوفان تحلیلی مانند رایشنباخ، آیر و همپل از جریان روزمره زندگی برای پاسخ به اشکال خودابطالگری و دفاع از نظریه معرفت شناسی تحقق‌گرایان استفاده می‌کردند. بنابراین رویکرد آنها با ویتگنشتاین متاخر که به کلی ارائه قاعده‌ای کلی را رد می‌کرد، متفاوت بود.

۱. مقدمه

خودابطالگری^۱ ایرادی است که بر استدلال‌هایی وارد می‌شود که مدعیان، صدق خودشان را رد می‌کند. منظوری که ما از خودابطالگری در این پژوهش داریم، ناظر به نظریات حوزه معرفت است چراکه این نظریات است که تعریفی برای معرفت بیان می‌کنند، در حالی که همین تعریف نیز نوعی معرفت به حساب می‌آید که باز می‌توان پرسید که معرفت به آن چگونه حاصل شده است. در سایر حوزه‌های فلسفی تعریفی که برای اموری غیر از معرفت بیان می‌شود-در صورتی که به تعریفی از معرفت رسیده باشیم-دیگر با این پرسش مواجه نیست که آیا این تعریف، خودش را ابطال می‌کند یا نه. به عنوان مثال وقتی که تعریفی از چیستی و ملاک فعل اخلاقی در فلسفه اخلاق بیان می‌کنیم، نمی‌توان این انتقاد را به تعریف وارد کرد که اصلاً این نوع تعریف، اخلاقی هست یا نه.

^۱ Self-Defeating

زمانی که از کاربرد روزمره زبان صحبت می‌کنیم، منظورمان تغییراتی است که با توجه به نوع کاربردشان در زبان روزمره، متوجه معنای کلمات است. افرادی مثل رایشنباخ، آیر و همپل از کاربرد زبان روزمره برای دفاع از اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌های منطقی در مقابل اشکال خود ابطال‌گری استفاده کرده‌اند اما اشاره ویتگنشتاین به کاربرد زبان روزمره گرچه در بیانات خودش، برای حل مشکل خود ابطال‌گری در نظریات حوزه معرفت نبوده و پژوهشگران نیز به نقش این نظریه در حل این مشکل تاکنون نپرداخته‌اند، رویکردی متفاوت نسبت به فیلسوفان مذکور برای حل این مشکل است که در این پژوهش مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد.

در زمینه معرفت‌شناسی ویتگنشتاین متاخر و نسبت نظریات وی با نسبی‌گرایی، شکاکیت و مبناگرایی پژوهش‌هایی شده است اما استفاده از نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین متاخر در رفع نظریات معرفت‌شناسانه خود ابطال‌گر مسبوق به سابقه نبوده است. همچنین مقایسه منظور وی با مدافعان نظریه معرفت‌شناسانه تحقق‌گرایان با استفاده از جریان روزمره زندگی از ابتکارات این پژوهش است.

۲. دفاع‌هایی از اصل تحقیق‌پذیری براساس جریان روزمره زندگی

معیار تحقیق‌پذیری برای معنا، یکی از ابزارهای اصلی پوزیتیویست‌های منطقی در تلاش‌هایشان برای حذف متافیزیک بود. این معیار معتقد است که یک جمله تنها در صورتی از نظر شناختی معنادار یا مستعد صدق است که از نظر تجربی قابل تأیید، تحلیلی یا متناقض باشد. (Surovell, 2013, 1) یکی از انتقاداتی که به این نظریه وارد می‌شود این است که خود اصل «معناداری = تحقیق‌پذیری» نه تحلیلی است و نه ظاهراً خود قابل تحقیق تجربی، پس به موجب معیار خودش، بیمعنا می‌شود. کارناپ در پاسخ به این اشکال بیان می‌کرد که معیار تحقیق‌پذیری را باید به عنوان یک گزاره درونی و تحلیلی در نظر گرفت، نه یک ادعای بیرونی و خبری درباره زبان یا جهان. وی در کتاب منطق علم (۱۹۱۷) بیان می‌کند:

«برخلاف همه آنها، ما در اینجا این دیدگاه را اتخاذ خواهیم کرد که جملات منطق علم - از جمله گزاره‌های معیار تحقیق‌پذیری - جملاتی از نحو منطقی زبان هستند. بنابراین، این جملات درون مرزی که هیوم ترسیم کرده است، یعنی مرز بین جملات معنادار و بی‌معنی، قرار می‌گیرند؛ زیرا نحو منطقی چیزی جز ریاضیات زبان نیست.» (

Carnap, 1987, 48)

برای توضیح بیشتر، کارناپ در مقاله *آزمون پذیری و ادامه معنا* (۱۹۳۷) تمایزی را میان پرسش‌های درونی یا تئوریک و بیرونی یا عملی می‌گذارد. او پرسش‌های درونی را پرسش‌هایی می‌داند که درون ساختار خود معنا میابد و سنجیده می‌شود و با معیاری بیرون از آن ساختار سنجیده نمی‌شود اما پرسش‌های بیرونی با خارج سنجیده می‌شود. بر این اساس، معیار تحقیق‌پذیری نیز درونی است و با خارج سنجیده نمی‌شود بلکه به خاطر اینکه درون آن ساختار است، در معرض اشکال خودابطالگری واقع نمی‌شود. (Carnap, 1937, 3)

برای توجیه معیار تحقیق‌پذیری برای معنا از منظر پوزیتیویست‌های منطقی، افراد دیگری چون رایشنباخ، آیر و همپل نیز به نظرورزی پرداخته‌اند که همه آنها سعی دارند همچون کارناپ، با ایجاد یک تمایز، نظریه تحقیق‌پذیری را از دامنه شمول خودش خارج کنند. این سه فیلسوف در پی پاسخ به اشکالاتی که به کارناپ در این موضوع وارد شد، نیستند اما هر سه با دفاع‌هایی که از معیار تحقیق‌پذیری برای معنا از منظر پوزیتیویست‌های منطقی داشتند، استفاده از کاربرد زبان روزمره یا فهم عرفی از زبان را وسیله‌ای برای دفاع از این معیار در مقابل اشکال خودابطالگری می‌دانستند.

به نقل از سورول، رایشنباخ بیان می‌کرد که در کاربرد روزمره زبان، انسان‌ها چیزی را معنادار می‌دانند که از نظر تجربی قابل اثبات یا ابطال باشد. (Surovell, 2013, 8) طبق ایضاح رایشنباخ، زمانی که پوزیتیویست منطقی معیاری را برای معناداری بیان می‌کنند، بر اساس کاربرد زبان روزمره، افراد به دنبال سنجش آن قاعده با معیار خودش نیستند.

آیر معتقد بود که اصل تحقیق‌پذیری یک گزاره خبری درباره جهان یا قانون طبیعت نیست، بلکه یک قاعده بازی زبانی است که از تحلیل منطقی زبان علم حاصل می‌شود. در این صورت، اگر یک گزاره تجربی مجبور است آزمون تحقیق‌پذیری را پس بدهد، این قاعده تحقیق‌پذیری به تنهایی گزاره تجربی نیست بلکه یک ابزار است برای اینکه بفهمیم گزاره‌ای شایسته ورود به زبان علم هست یا نه. (Ayer, ۱۹۳۶, ۳۱) آیر بیان می‌کند:

«تعریفی از معنا که با کاربرد رایج مطابقت داشت، شرایطی را تعیین می‌کرد که در واقع توسط گزاره‌هایی که از نظر تجربی آزمایش پذیر تلقی می‌شوند، برآورده می‌شوند. نظریه پوزیتیویست‌های منطقی در مورد گزاره‌های پیشینی با هدف ارائه توضیحی از نحوه عملکرد واقعی چنین گزاره‌هایی مطرح شده بود.» (Ayer, 1959, 15)

خوانش همپل از معیار تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌های منطقی با اینکه در پاسخ به انتقاد پاتنم از کارناپ نبود اما در این راستا قابل استفاده است که توجیه کارناپ در مقابل انتقاد خودابطالگری را تسامحی صرف نشان ندهد. همپل مانند رایشنباخ و آیر، می‌پذیرد که معیار تحقیق‌پذیری معنا قرار است مفهومی برای معنا بیان کند؛ اما این معیار را در چهارچوب توضیح‌مانند^۱ کارناپی می‌فهمد. از نظر همپل، این معیار هم تا حدی حفظ‌کننده کاربرد روزمره و عادی است و هم در راستای بهبود زبان روزمره، آن را نظام‌مندتر می‌کند. (Hempel, 1950, 59)

۳. نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین متاخر

ویتگنشتاین متقدم قائل به نظریه تصویری زبان بود و زبان را به مثابه امری ثابت تلقی می‌کرد. ویتگنشتاین متاخر به کاربرد متغیر زبان در زندگی روزمره و بازی زبانی توجه داشت. در تفکر متاخر ویتگنشتاین زبان از یک منطق ثابت پیروی نمی‌کند، بلکه منطق‌های متعددی دارد. او که در تفکر متقدم خود میان گزاره‌ها و امور واقع بیرونی ارتباطی مستقیم قائل بود، در تفکر متاخر خود معنای عبارات را در کاربردهای متعدد آن در زندگی روزمره می‌داند. مفهوم بازی زبانی که توسط وی بیان می‌شد نیز به همین مضمون اشاره داشت که تعریف مشخص و واحدی برای بازی وجود ندارد بلکه اموری را در کاربرد روزمره زبانمان بازی می‌نامیم. این مساله را در شباهت خانوادگی نیز می‌توانیم بیابیم که اعضای یک خانواده ممکن است همگی دارای یک وجه مشترک در ظاهر نباشند بلکه هر کدام از آنها در جزئی از اجزاء صورت به سایر اعضای خانواده خود شبیه است، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم کسانی عضو این خانواده هستند که دارای این ویژگی خاص ظاهری هستند.

به نقل از گریلینگ، ارتباط زبان با جریان روزمره زندگی در اندیشه ویتگنشتاین متاخر اشاره به این مساله دارد که زبان مستقل از فعلیتهای و جریان زندگی ما نیست بلکه ارتباط در هم تنیده‌ای با آن دارد که به ما در فهم زبان کمک می‌کند. (گریلینگ، ۱۳۹۴، ۱۱۶) بر این اساس معنای عبارات در جریان‌های مختلف زندگی متفاوت است. در جوامع مختلف یک کلمه معنای و کاربرد متفاوتی می‌تواند داشته باشد و یا در یک جامعه در دوره‌های تاریخی مختلف نیز، این معنا و کاربرد مختلف می‌تواند وجود داشته باشد. در تفکر ویتگنشتاین متاخر فهمیدن یک عبارت به معنای دانستن طرز

^۱ Explication

استفاده از آن در زندگی و شیوه به کار بردن آن است.

ویتگنشتاین متاخر وقتی که فهم را به مثابه تکنیک می‌داند، تحمیل قواعد زبانی و عقلی بر آن را نفی می‌کند. این مساله بدین معناست که نگاه کلی و از بیرون به زبان در تفکر وی رد می‌شود. از منظر او اگر کسی در پی ارائه یک قاعده واحد برای زبان یا معرفت باشد، دچار اشتباه شده است چراکه فهم خود او از این طریق حاصل نشده است. از نظر او، خودابطالگری یک وسوسه فلسفی برای ارائه تعاریف کلی و فرازبانی است. وقتی به جای تعریف معرفت، به کاربرد واژه معرفت در بازی‌های زبانی بنگریم، اساساً سوال اصلی که منجر به خودابطالگری می‌شد (آیا این تعریف، خودش مصداق تعریفش هست؟) منحل می‌شود. مسئله بازی زبانی که توسط ویتگنشتاین متاخر ارائه می‌شود نیز به همین مساله اشاره دارد که ارائه یک تعریف واحد در حوزه زبان و معرفت امکان ندارد. مسئله‌ای که در نظریات معرفت‌شناسانه همچون تحقق‌گرایی رعایت نشده است و در نتیجه با معضل خودابطالگری مواجه می‌شود.

مبناگرایی نیز جزو نظریاتی است که با مشکل خودابطالگری مواجه است و ویتگنشتاین در باب یقین (۱۳۱۷) تعارض آن را با نظریه بازی‌های زبانی خود بیان می‌کند. مبناگرایی سستی از نظریات معرفت‌شناسی است که بیان می‌کند ما گزاره‌های محوری^۱ داریم و سایر باورهای ما بر آن باورهای مبتنی است. (لموس، ۱۳۹۴، ۷۲) انتقاد خودابطالگری به این نظریه این است که ادعای اصلی این نظریه نه باور مبنایی است-چرا که مورد اتفاق همه نیست- و نه منتج از باور یا باورهای پایه است.

ویتگنشتاین متاخر بر این باور است که هیچ گزاره‌ی پایه و مبنایی وجود ندارد، چراکه هیچ گزاره‌ای فی‌نفسه دارای قطعیت نیست، بلکه مجموعه گزاره‌ها در ارتباط با هم نحوه معیشت ما و باورهای ما را تشکیل می‌دهند که صدقشان را از ارتباطشان با هم و با کاربرد روزمره آنها در زندگی می‌گیرند. به بیان ویتگنشتاین:

^۱ Hinge Propositions

«دانش ما نظام کلانی را می‌سازد و فقط درون این نظام است که هر جزء مشخص ارزشی را دارد که ما بر آن قائلیم.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، پاراگراف ۴۰۱)

استعاره‌ای که در کتاب گریلینگ در مورد گزاره‌های محوری وجود دارد، بستر و ساحل رودخانه است که بر اساس جریان آب تغییر می‌کند. گزاره‌های محوری یا مسلمات تفکر انسان‌ها نیز در جریان زندگی و در پی تغییرات نحوه معیشت آنها دچار تغییراتی می‌شود که اعتقاد به گزاره‌های ثابت محوری را رد می‌کند. (گریلینگ، ۱۳۹۴)

(۱۵۸)

۴. مقایسه دو رویکرد

فیلسوفان تحلیلی همچون کارناب، آیر، همپل و رایشنباخ با استفاده از کاربرد روزمره زبان، ارائه چهارچوب‌هایی چون نظریه تحقیق‌پذیری معنا را دارای ساحتی جداگانه از نظریاتی می‌دانند که توسط این نظریه سنجیده می‌شود. آنها از اصطلاحاتی چون ابزار، توضیح مانند یا درونی-بیرونی استفاده کردند تا به اشکال خودابطالگری وارد بر این نظریه پاسخ دهند. بنابراین نظریه تحقیق‌پذیری معنا وارد در نظریاتی نمی‌شود که توسط این ملاک معنادار یا بی‌معنا تعیین می‌شود. به عبارتی دیگر، راه‌حل این فیلسوفان تحلیلی برای اشکال خودابطالگری وارد بر تحقیق‌پذیری، ساختارشکنی ساحتی^۱ است. آنها بیان می‌کنند که قاعده کلی در ساحت الف است و نظریات دیگر در ساحت ب؛ بنابراین قاعده کلی شامل خودش نمی‌شود. این یک راه‌حل منطقی است.

در مقابل، ویتگنشتاین متاخر در پی پاسخ به اشکال خودابطالگری وارد شده بر نظریات معرفت‌شناسانه نبود، بلکه به ارائه درکی از زبان و فهم ما از معرفت پرداخت که اصلاً اشکال خودابطالگری بر آن وارد نشود و البته با ارائه یک قاعده و تبیین واحد از معرفت-همانگونه که نظریات معرفت‌شناسانه عمل می‌کنند- نیز مخالف است. بنابراین راه‌حل ویتگنشتاین انحلال مسئله^۲ است. او بیان می‌کند اشکال خودابطالگری وارد بر نظریات معرفت‌شناسانه ناشی از یک تصور غلط از کارکرد زبان است. اگر زبان

^۱ Making a Territorial Distinction

^۲ Dissolving the Problem

را به درستی ببینیم، اصلاً نیازی به ساختن چنین قواعد کلی و سپس نجات آنها از خودابطالگری نداریم. این یک راه حل فلسفی است.

این موضوع توسط خود آیر نیز مورد اشاره قرار گرفته است. وی در کتاب *پوزیتیویسم منطقی* (۱۹۵۹) خود، زمانی که از اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌های منطقی با استفاده از زبان روزمره دفاع می‌کند، به این مساله اشاره می‌کند که رویکرد ویتگنشتاین با او مخالف است چراکه ویتگنشتاین نقد خودابطالگری را بر این اصل وارد می‌داند. (Ayer, 1959, 15)

بنابراین ویتگنشتاین در پی ارائه نوعی برداشت از معرفت بر اساس جریان روزمره زندگی و بازی زبانی است که هم با سایر نظریات حوزه معرفت که با اشکال خودابطالگری مواجه هستند، مخالف است و هم خود این برداشت از اشکال خودابطالگری در امان است چراکه جریان روزمره زندگی فهم ما را از معرفت بودن یا نبودن گزاره‌ها مشخص می‌کند. برای معرفت نمی‌توان ملاکی مشخص کرد چراکه زبان روزمره در زمان، مکان و موقعیت در حال تغییر است.

۵. جمع بندی

در این پژوهش به توضیح اشکال خودابطالگری در نظریات معرفت‌شناسانه پرداختیم که در مقابله با آن، دو رویکرد مختلف مورد بررسی قرار گرفت. عده‌ای از فیلسوفان تحلیلی در نمونه‌ای چون نظریه تحقیق‌پذیری معنا نزد پوزیتیویست‌های منطقی به دفاع از نظریه در مقابل اشکال خودابطالگری پرداختند. این اشکال را بی‌مورد دانستند، چراکه بدون توجه به امور دیگری در زبان روزمره همچون نقش ابزاری بعضی قواعد مطرح شده است. آنها سعی داشتند این مساله را توجیه کنند که هر نظریه‌ای را نباید با ملاک خودش سنجید، چراکه در ساحتی غیر از ساحت نظریات دیگر است. در این مورد از نظرات کارنپ، رایشنباخ، آیر و همپل استفاده شد.

در مقابل رویکرد ویتگنشتاین متاخر بیان شد که با تاکید بر جریان روزمره زندگی و نظریه بازی‌های زبانی، ارائه یک ملاک کلی برای مساله‌ای چون معرفت را غیرممکن می‌دانست. این شیوه مواجهه در ویتگنشتاین متاخر شیوه‌ای دیگر برای اجتناب از اشکال خودابطالگری است چراکه هر نظریه معرفتی را محکوم به شکست می‌داند.

در نهایت، به نظر می‌رسد رویکرد ویتگنشتاین، اگرچه مستقیم‌ترین پاسخ به اشکال خودابطالگری نیست، اما با نشان دادن ریشه این مشکل در خود پروژه تعریف کردن در معرفت‌شناسی، عمیق‌تر و رادیکال‌تر عمل می‌کند. در حالی که راه‌حل پوزیتیویست‌ها با وجود مبتکرانه بودن، تنها در چهارچوب همان پروژه‌ای معنا می‌یابد که ویتگنشتاین اساساً آن را به چالش می‌کشد.

۶. منابع

- گریلینگ، اسی گریلینگ (۱۳۹۴). ویتگنشتاین. (ابوالفضل حقیری، مترجم). تهران: بصیرت
- لموس، نوآ مارسلینو. (۱۳۹۴). درآمدی بر نظریه‌ی معرفت. (مهدی فرجی‌پاک و عاطفه حقی، مترجمان). تهران: نشر مرکز
- ویتگنشتاین، لودیک. (۱۳۸۷). در باب یقین. (مالک حسینی، مترجم). تهران: هرمس.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz.
- Ayer, A. J. (1959). *In Logical Positivism*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Carnap, R. (1987). *The Task of the logic of science*. (B. F. McGuinness, Ed., H. Kaal, Tran.). Dordrecht: Reidel.
- Carnap, Rudolf. (1937). *Testability and meaning—continued*. *Philosophy of Science*, 4(1), 1–40.
- Hempel, Carl G. (1950). *Problems and changes in the empiricist criterion of meaning*. *Revue Internationale de Philosophie*, 41–63.
- Surovell, Jonathan. (2013). *Carnap's Response to the Charge that Verificationism is Self-Undermining*.

بررسی فرآیند شناخت و کارآمدی فلسفی آن از منظر ملاصدرا و دکارت

زهرا خدام حسینی

دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه مفید

hzahra549@gmail.com

چکیده

این پژوهش با رویکردی تطبیقی، فرآیند شناخت و میزان کارآمدی فلسفی آن را در دو نظام ملاصدرا و دکارت بررسی می‌کند. در فلسفه ملاصدرا، شناخت امری وجودی و تدریجی است که از مراتب حسی تا عقلانی امتداد می‌یابد و بر اصل اتحاد عاقل و معقول استوار است. در مقابل، دکارت شناخت یقینی را در وضوح و تمایز عقلانی جست‌وجو کرده و به تضمین الهی برای صدق معرفت متوسل می‌شود. ارزیابی دو نظام بر پایه‌ی شاخص‌های کارآمدی، نشان می‌دهد که تبیین صدرایی از شناخت، از انسجام و ظرفیت تفسیر گسترده‌تری برخوردار است.

مقدمه

در تاریخ فلسفه، هرگاه عقل فلسفی در فرایند خودآگاهی به مرزهای نظام‌های تبیینی خویش رسیده است، نوعی بازگشت به نسبت میان اندیشه و واقعیت رخ داده است. این لحظات بازنگری را می‌توان نشانه‌هایی از بلوغ تفکر فلسفی دانست؛ زیرا فیلسوف در مواجهه با ناکارآمدی تبیین‌های صرفاً قیاسی و انتزاعی، ناگزیر به بازاندیشی در پیوند میان نظریه، تجربه و زیست‌جهان می‌شود. از این‌رو، جریان‌هایی چون تجربه‌گرایی در سده‌های جدید، و سپس چرخش زبانی در فلسفه‌ی تحلیلی، نمودهایی از همین تلاش برای بازتعریف کارکرد فلسفه در نسبت با جهان عینی‌اند.

در این افق، کارآمدی فلسفی را می‌توان توان یک دستگاه نظری در تبیین، انسجام، انطباق با واقعیت و امکان کاربرد دانست. بدین معنا، فلسفه نه صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق یا نظام‌های منطقی، بلکه تلاشی است برای پاسخ‌گویی به مسئله‌ی بنیادین نسبت شناخت و وجود. هر نظام فلسفی، به میزان موفقیت خود در تبیین سازوکار شناخت و انطباق آن با واقعیت، در معرض داوری کارآمدی قرار می‌گیرد.

شناخت، به منزله‌ی بنیادی‌ترین ساحت حضور انسان در جهان، همواره محور شکل‌گیری و تمایز دستگاه‌های فلسفی بوده است. پرسش از منشأ، اعتبار و ساختار شناخت، نه فقط مسئله‌ای معرفت‌شناختی، بلکه پرسشی هستی‌شناختی نیز هست؛ زیرا شیوه‌ی تبیین شناخت در هر فلسفه، بر تلقی آن از وجود، ذهن، و نسبت میان عاقل و معقول مبتنی است. از همین رو می‌توان گفت که تاریخ فلسفه، تا حد زیادی تاریخ تحول در نظریه‌های شناخت است.

در این میان، دو متفکر بزرگ، رنه دکارت در سنت غربی و صدرالمتألهین شیرازی در سنت اسلامی، هر یک کوشیده‌اند نظامی منسجم در باب شناخت بنا نهند. دکارت با تأکید بر یقین درون‌ذهنی و روش تحلیلی استدلالی و ملاصدرا با پیوند شناخت و وجود، حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم، دو الگوی متمایز از نسبت ذهن و واقعیت ارائه کرده‌اند.

این پژوهش بر آن است که با تکیه بر معیارهای چهارگانه‌ی کارآمدی فلسفی - یعنی قابلیت تبیین، سازگاری درونی، تناسب با واقعیت و امکان کاربست نظری - به تحلیل و مقایسه‌ی دو دستگاه شناخت‌شناسی دکارت و ملاصدرا بپردازد و نشان دهد که هر یک تا چه اندازه توانسته‌اند از سطح نظریه‌پردازی صرف فراتر روند و شناخت را به عنوان فرآیندی وجودی و کارآمد در نسبت با جهان تبیین کنند.

شناخت و فرآیند شکل‌گیری آن از منظر ملاصدرا

در فلسفه ملاصدرا، وجود اصل بنیادین واقعیت است و ماهیت صرفاً مفهومی ذهنی است. بر پایه اصالت وجود و تشکیک آن، مراتب هستی از ضعیف‌ترین تا شدیدترین درجه امتداد دارد و همه مراتب شناخت نیز درون این پیوستار معنا می‌یابند.

از دیدگاه صدرا، «علم» حقیقتی وجودی است که عین ماهیت خویش بوده و قابل تعریف به حد و رسم نیست. علم همان حضور شیء نزد عالم است و از سنخ وجود مجرد به شمار می‌آید. فیلسوفان پیش از او علم را انطباق

صور اشیا در نفس می‌دانستند، اما صدرا آن را ابداع نفس می‌نامد؛ یعنی نفس در مواجهه با اشیا صورت‌های ادراکی را می‌آفریند، نه آنکه صرفاً بپذیرد.

در نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا، بنیان معرفت انسانی بر آگاهی حضوری نفس از خود استوار است؛ معرفتی که به‌مثابه پایه‌ی وجودی ادراک، اساس اعتبار و تکوّن سایر شناخت‌ها محسوب می‌شود.

از دیدگاه او، هرچند علم حضوری به خویشتن مبنای نخستین معرفت است، اما همین آگاهی بنیادین در سیر تدرّجی ادراک، در قالب مراتب علم حصولی ظهور می‌یابد.^۱ نفس در پرتو حضور ذاتی خویش، با تکیه بر قوا و ابزار ادراکی، از محسوسات آغاز کرده و در حرکتی تکاملی تا مرتبه‌ی تعقل و ادراک کلیات پیش می‌رود. نخستین مرحله، ادراک حسی است که از تماس حواس با اشیای خارجی پدید می‌آید. نخستین مرتبه‌ی این سیر، ادراک حسی است؛ جایی که نفس، از طریق حواس ظاهری، با اشیای خارجی ارتباط می‌یابد و صور جزئی آن‌ها را دریافت می‌کند. پس از آن، قوه‌ی خیال با حفظ و بازنمایی این صور، بی‌آنکه به مادّیت آن‌ها وابسته باشد، امکان تجرید و گذار به سطوح بالاتر ادراک را فراهم می‌آورد. در مرحله‌ی بعد، قوه‌ی وهم معانی جزئی و شخصی نهفته در این صور را درک می‌کند، همچون محبت مادر به فرزند یا ترس از خطر.^۲ در نهایت، عقل با تجریدی کامل از ویژگی‌های مادی و جزئی، به کلیات و معقولات دست می‌یابد و بدین‌سان، ادراک انسانی از محسوس به معقول، از ظاهر به باطن، و از کثرت به وحدت سیر می‌کند.

این سیر از حس تا عقل، بیانگر حرکت جوهری نفس از قوه به فعل است؛^۳ فرآیندی که در آن ادراک نه صرفاً انتقال صور به ذهن، بلکه تکامل وجودی ادراک‌کننده است. اصل اتحاد عاقل و معقول مبنای فلسفی این روند را تبیین می‌کند؛ بدین معنا که در هر مرتبه‌ی ادراک، عالم و معلوم از حیث وجود متحد می‌شوند و معرفت موجب اشتداد وجودی نفس می‌گردد.^۴ از این‌رو، شناخت در دستگاه صدرایی، فرآیندی صرفاً ذهنی نیست، بلکه حرکتی وجودی است که به کمال و تعالی جوهر انسان می‌انجامد.

در نتیجه، نظام شناختی ملاصدرا نظامی پویا و مراتب‌دار است که در آن قوای ادراکی به‌صورت هماهنگ و مکمل عمل می‌کنند؛ حواس، خیال، وهم و عقل هر یک مرتبه‌ای از ادراک را تشکیل می‌دهند و فقدان هر کدام به گسست

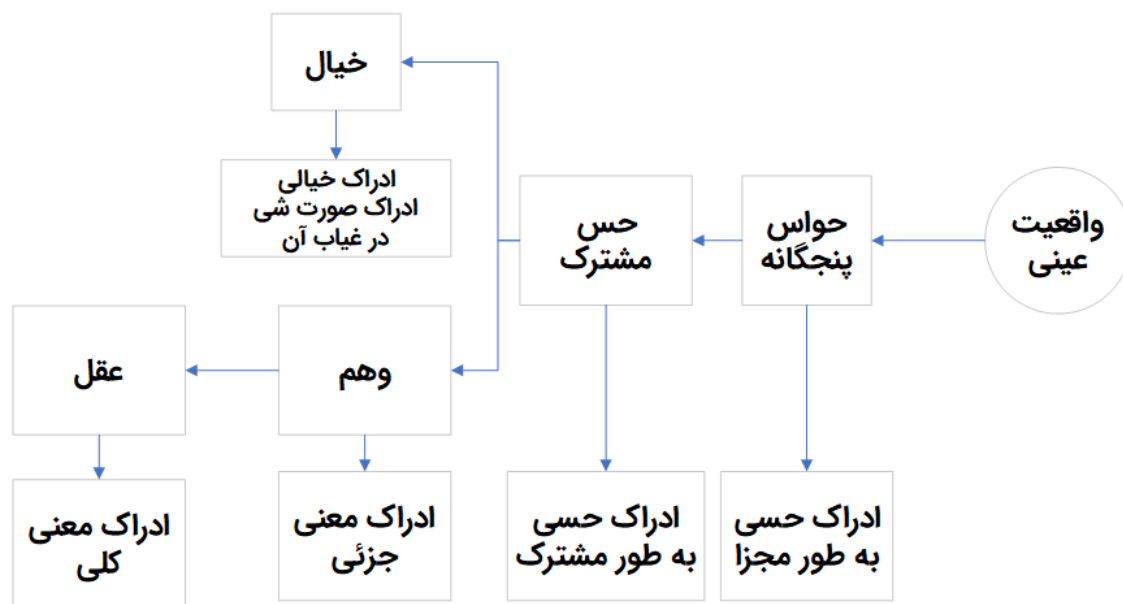
۱. ملاصدرا، ۱۴۱۰ ه.ق: ۱۴۷.

۲. ملاصدرا، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲۱۱-۲۲۰.

۳. ملاصدرا، ۱۴۱۰ ه.ق: ۳۱۰.

۴. ملاصدرا، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲۵۳.

در کل فرآیند شناخت می‌انجامد. غایت این سیر، مجرد کامل و شهود عقلی است که در آن، نفس به مرتبه‌ی اتحاد با معقولات و آگاهی ناب می‌رسد.



شناخت از منظر دکارت

در سنت یونانی، حقیقت به معنای مطابقت ذهن با واقعیت خارجی بود. در قرون وسطی این نسبت جای خود را به مطابقت با اراده الهی داد. اما در دوران مدرن، با دکارت، مبنای مطابقت فرو ریخت و جستجوی یقین جایگزین آن شد؛ دکارت در پی بنیانی غیرقابل تردید برای علم بود.

او علم را معرفتی یقینی و مبرهن می‌داند که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد و برای رسیدن به آن از روش ریاضی و برهان هندسی الهام می‌گیرد.^۱ شک دکارتی ابزار اصلی این جستجو است: او ابتدا در حواس تردید

۵. ژیلسون و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۶.

می‌کند،^۱ سپس در تمایز خواب و بیداری،^۲ و نهایتاً فرض می‌کند ممکن است شیطانی فریبکار او را گمراه کند.^۳ در این مسیر، تنها امری که در برابر شک پایدار می‌ماند «من اندیشنده» است: می‌اندیشم، پس هستم.^۴

در این نظام، حواس نقش محدودی دارند. دکارت در مثال معروف «موم»، نشان می‌دهد که همه ویژگی‌های حسی تغییرپذیرند و تنها عقل است که ماهیت ثابت موم را به‌عنوان شیء ممتد درمی‌یابد. بنابراین، شناخت حقیقی از آن عقل است، نه حواس.^۵

به باور دکارت، شناخت حاصل ترکیب داده‌های حسی و فعالیت عقل است، اما اعتبار نهایی آن به تضمین خداوند وابسته است. خدا که صادق و غیر فریبکار است، مانع از خطای عقل در ادراکات واضح و متمایز می‌شود. این ادراکات، به سبب وضوح و تمایز، معیار یقین در شناخت‌اند. با این حال، خود معیار وضوح و تمایز تعریفی مبهم دارد و نمی‌توان میزان عینیت آن را مشخص کرد.

از ارکان دیگر نظام دکارتی، **ایده‌های فطری** است. او ایده‌هایی چون خدا، نفس و امتداد را فطری می‌داند و معتقد است این مفاهیم از بدو خلقت در ذهن انسان نهاده شده‌اند و نه از تجربه حسی برآمده‌اند. خداوند با آفرینش این ایده‌ها، امکان شناخت یقینی را در ما قرار داده است.^۶ در نهایت، او حتی تصورات حسی را نیز به نوعی فطری می‌داند و می‌گوید خدا آن‌ها را در نهاد ما قرار داده است.^۷

نظام شناختی دکارت در مجموع بر عقل و فطرت الهی استوار است، اما با تعارضاتی میان نقش خدا، حس و عقل مواجه است. چون از یک سو حواس را غیرقابل اعتماد می‌داند و از سوی دیگر، شناخت را به ضمانت خداوند مشروط می‌کند، فرآیند شناخت در او استقلال فلسفی خویش را از دست می‌دهد و به نوعی وابستگی متافیزیکی گرفتار می‌شود.

6. Cottingham, 1996 :12

2. Cottingham, 1996 :13

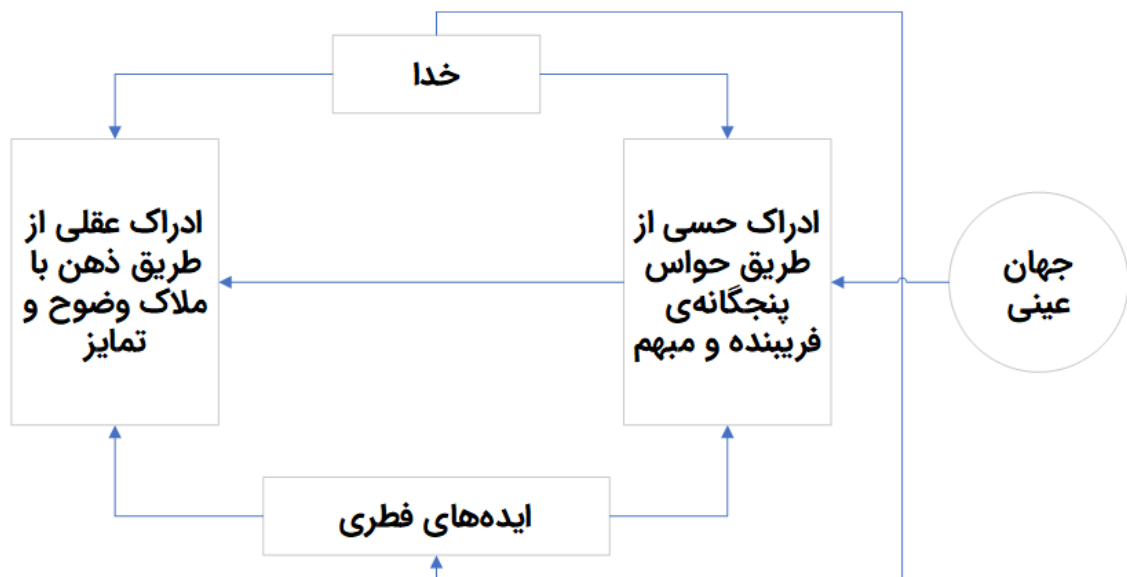
3. Cottingham, 1996 :15

4. Cottingham, 1996 :19

۵. کاتینگم، ۱۳۹۲ : ۱۷۱

۶. کاتینگم، ۱۳۹۲ : ۱۳۸

۷. کاتینگهام، ۱۳۹۲ : ۳۰۴



در مجموع، شناخت در نظام ملاصدرا حرکتی وجودی، پیوسته و هدفمند است، در حالی که در دکارت، فرایندی استدلالی و وابسته به تضمین بیرونی تلقی می‌شود. این تفاوت مبنایی، سرانجام به تفاوت در کارآمدی فلسفی دو نظریه می‌انجامد.

مقایسه تطبیقی نظام‌های شناخت‌شناسی صدرا و دکارت

جایگاه حواس: هر دو فیلسوف حواس را در فرایند شناخت مؤثر می‌دانند، اما ملاصدرا آن‌ها را نقطه آغاز و ابزار ضروری شناخت می‌داند، در حالی که دکارت حواس را سرچشمه‌ی خطا و اشتباه معرفی می‌کند. در نظام صدرا، مراتب حواس بر پایه‌ی لطافت و شرافت وجودی تنظیم می‌شوند و مسیر ادراک از حواس ظاهری تا عقل، ابعادی وجودی و کمالی می‌یابد.

روند تبدیل حس به عقل: نظام دکارتهی مکانیزم مشخصی برای گذار از ادراک حسی به ادراک عقلی ارائه نمی‌دهد و معیار اعتبار، عمدتاً وضوح و تمایز است. در مقابل، نظام صدرا، شبکه‌ای منسجم از قوای ادراکی، شامل حس، خیال، وهم و عقل، را در پرتو حرکت جوهری نفس تبیین می‌کند که فرآیند تدریجی تجرید و تعقل را قابل رصد و تحلیل می‌سازد.

شناخت نفس از خود: هر دو فیلسوف علم نفس به خویشتن را یقینی می‌دانند. با این حال، دکارت از رهگذر شک به ذهن و جوهر اندیشنده، نفس را عمدتاً به قوه‌ی تفکر فرو می‌کاهد؛ در حالی که ملاصدرا علم حضوری نفس به ذات خود را بدیهی‌ترین معرفت می‌داند و نفس را جوهری واحد با قوا و مراتب گوناگون معرفی می‌کند، نه صرفاً قوه‌ای اندیشه‌ورز.

غایت شناخت: در نظام دکارت، هدف از شناخت رسیدن به یقین است؛ اما در نظام صدرایی، شناخت با حرکت جوهری نفس و کمال وجودی پیوند خورده و غایت آن صعود به مراتب بالاتر هستی است. برای دکارت، یقین نقطه پایانی فرآیند شناخت است؛ برای صدرایی، معرفت آغاز حرکت جوهری انسان به سوی خیر و کمال است. نقش خداوند: در نظام صدرایی، خداوند مبدأ و غایت شناخت است، نه واسطه‌ی تضمین آن؛ نفس با اراده و فعالیت خود به شناخت می‌رسد و خداوند افق این حرکت است. در نظام دکارت، خداوند به عنوان ضامن اعتبار معرفت وارد می‌شود و بدون او، فرآیند شناخت در معرض شک و خطا قرار می‌گیرد، امری که استقلال عقل انسانی را محدود می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مطالعه کوشید تا دو دستگاه معرفت‌شناختی رنه دکارت و ملاصدرا را نسبت به چهار شاخص کارآمدی فلسفی (قابلیت تبیین، تناسب با داده‌های تجربی، انسجام درونی و قابلیت کاربری) مقایسه کند.

از منظر قابلیت تبیین، ملاصدرا با طرح مراتب وجود و تنوع سطوح ادراک، امکان تحلیل پدیده‌های گوناگون شناختی از حس تا عقل را فراهم می‌آورد. در مقابل، نظام دکارتی با تکیه بر عقل تحلیلی و حذف مراتب میانی، به ساختاری ساده‌تر اما محدودتر در تبیین فرآیند شناخت دست می‌یابد.

در شاخص تناسب با داده‌های تجربی، نگاه صدرایی — به‌ویژه تمایز دقیق قوای شناختی و تلفیق آن با مبانی هستی‌شناختی — ظرفیت بیشتری برای هم‌پوشانی با روش‌ها و یافته‌های علوم شناختی و مطالعات تجربی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، ساختار مفهومی صدرایی موجبات استخراج فرضیه‌های میان‌رشته‌ای و سنجش‌پذیری برخی گزاره‌ها را تسهیل می‌کند. در مقابل، روند شناخت دکارتی در بسیاری از نقاط بر بنیان اطمینان درونی و برخی تضمین‌های فرامتنی (از جمله نقش خداوند در ضمانت صدق معرفت) مبتنی است؛ چنین تضمین‌هایی کاربری مستقیم روش‌های تجربی را در برخی از محورها دشوار یا نامعمول می‌سازد.

در قلمرو انسجام درونی، دستگاه صدرایی با پیوند صریح مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی (اصالت وجود، حرکت جوهری و نسبت نفس و وجود) یک چارچوب فراگیر ایجاد می‌کند که خوانش هماهنگ‌تری از رابطه وجود و معرفت به دست می‌دهد. دستگاه دکارت نیز از انسجام منطقی و روش‌شناختی قابل توجهی برخوردار است؛ اما پرسش‌هایی درباره چگونگی ارتباط دقیق نقش خدا، حواس و عقل در فرآیند حصول معرفت، بنا به ساختار روش‌شناختی او، همچنان محل بحث باقی می‌ماند.

از منظر قابلیتِ کاربردی، نظریه‌ی شناخت ملاصدرا به سبب پیوند درونی میان مراتب ادراک و مراتب وجود، امکان تبیین پویایی و تحول شناخت انسانی را در سطوح گوناگون فراهم می‌آورد. بر پایه‌ی اصل اتحاد عاقل و معقول، ادراک فرایندی تکوینی و وجودی است که در آن نفس با مراتب ادراک خویش متحد می‌شود؛ از این رو می‌توان این دستگاه را در تحلیل‌های فلسفی نفس، الگوهای تربیتی مبتنی بر رشد ادراک، و حتی مدل‌های روان‌شناسی فلسفی تحول ذهنی و اخلاقی به کار گرفت.

در مقابل، نظریه‌ی شناخت دکارت با پذیرش دوگانگی جوهری ذهن و جسم و تأکید بر شکاف میان داده‌های حسی و ادراکات عقلی، ساختاری ایستا و نا مشخص از شناخت ارائه می‌دهد. چنین جدایی‌ای، هرچند مبنای روش تحلیلی و یقین منطقی او را تشکیل می‌دهد، امکان تبیین تدریجی شکل‌گیری معرفت، تعامل نفس با جهان، و کاربردی نظریه در قلمروهای انسان‌شناختی و تجربی را محدود می‌سازد.

در پایان، تحلیل تطبیقی نظریه‌های شناخت دکارت و ملاصدرا نشان داد که هر دو در پی تبیین نسبت ذهن و واقعیت‌اند، اما از دو مبنا و جهت متفاوت به این مسئله نزدیک می‌شوند. دکارت با تأکید بر عقلانیت تحلیلی و دوگانگی ذهن و جسم، شناخت را در قالب بازنمایی روشن و متمایز می‌فهمد؛ در حالی که ملاصدرا با تکیه بر وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول، شناخت را فرایندی وجودی و تکوینی می‌داند. در ارزیابی کارآمدی، نظام صدرایی با انسجام درونی، عمق تبیینی و ظرفیت میان‌رشته‌ای بیشتر، افق گسترده‌تری برای فهم پویایی و تحول شناخت انسانی می‌گشاید.

منابع و مأخذ :

فارسی :

ژیلسون، اتین. (۱۳۸۰). نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران : سمت.

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۴۱۰ ق). الأسفار الأربعة، جلد ۳.

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۴۱۰ ق). الأسفار الأربعة، جلد ۸.

کاتینگهام، جان. (۱۳۹۲). دکارت. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران : نشر نی.

انگلیسی :

Cottingham, John. (1996). *Meditations on First Philosophy*. By René Descartes. Cambridge

عنوان: نگاهی نو به مصنوع گرای

آرین سیف

Ariyan.zjx@gmail.com

دانش آموخته ارشد فلسفه از دانشگاه تربیت مدرس

چکیده:

این مقاله با رویکردی تحلیلی-انتقادی به بازخوانی و بازسازی مصنوع‌گرایی توماسون در نسبت با نظریه‌اینگاردن می‌پردازد. نویسنده با تأکید بر مفهوم «قصد‌مندی قرضی» در هستی‌شناسی اشیاء داستانی، بر آن است تا نشان دهد که مصنوعات هنری نه صرفاً پدیدارهای ذهنی بلکه موجوداتی واقعی‌اند که به‌واسطه اعمال خلاقانه نویسنده و استمرار زبانی و فرهنگی تداوم می‌یابند. در ادامه، نظام ابتدایی توماسون تبیین می‌شود و تمایز میان ابتدای تاریخی و پیوسته در نسبت با وجود اشیاء داستانی تشریح می‌گردد. مقاله سپس با نقد محدودیت‌های دیدگاه توماسون، به بررسی مشکلاتی چون تبیین هویت شخصیت‌های داستانی در آثار اقتباسی، روایت‌های عامیانه، و مسئله نابودی یا احیای مجدد اشیاء داستانی می‌پردازد. در پایان، نویسنده با ارائه اصلاحی بر مبنای مفهوم «قصه ریسمانی» می‌کوشد تا تبیینی متعادل از وابستگی صلب و تاریخی اشیاء داستانی ارائه دهد که بتواند تداوم وجودی آن‌ها را در بستر روایت توضیح دهد.

۱- مصنوع‌گرایی توماسون:

غایتِ مصنوع‌گرایی و تمایزِ آن با دیگر نظریاتِ هستی‌شناسیِ هنر را به‌طور خلاصه می‌توان در دو چیز در نظر گرفت: واقع‌گراییِ این اشیاء و امکانِ خلق و نابودیِ آن‌ها. نیتِ این رویکرد آن است که با فرضِ چنین موجوداتی، بکوشد تا بتواند مهم‌ترین باورهایِ ما را راجع به آن‌ها ارضا یا دست‌کم معنادار سازد (Thomasson, 1999: 5).

طبق نظرِ اینگاردن، این موجودات «تماماً قصدمند» هستند و تنها با اعمالِ خلاقانه نویسنده خلق می‌شوند، ولی وجودِ خود را با داشتنِ ویژگیِ «قصدمندیِ قرضی» پس از خلق، از ذهنِ نویسنده به تایپوگرافی و نوشتار انتقال می‌دهند و از طریقِ آن به وجودِ خود ادامه می‌دهند. (Ibid: 22) همچنین، این آثار چیزی نیستند که تا ابد به وجودِ خود ادامه دهند. تا وقتی نسخه‌ای از این آثار نوشته‌شده موجود باشد و خوانندگانی باشند که تواناییِ خواندنِ آن را داشته باشند، شخصیت‌ها به وجودِ خود ادامه می‌دهند. پس طبقِ این نظر، اگر تمامِ خوانندگان بمیرند یا زبانِ نسخ نابود شود، این موجودات نیز نابود می‌شوند، حتی اگر اثری از آن‌ها باقی بماند. (توماسون البته به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است زبان نابود شود و دوباره احیا گردد، ولی در این صورت اشیاء بازخلق می‌شوند. من رویکردی متعادل‌تر را برمی‌گزینم: تا وقتی اثری هست و امکانِ احیای زبان وجود دارد، هنوز کاملاً نابود نشده‌اند که دوباره خلق شوند.) (Ibid: 11)

نکته مهم دیگری که برای درکِ رویکردِ توماسون باید دانست، نظامِ هرمی و انشعالیِ اوست که از آن در توصیفِ وابستگیِ این موجودات استفاده می‌کند (البته توصیفِ او، دست‌کم به گفته خودش، ادعای فلسفی ندارد، بلکه بیشتر ناظر به وضوحِ شهودِ ما راجع به ابتناس است). او مفهومِ کلیِ وابستگی را به دو بخشِ قوی‌تر و ضعیف‌تر تقسیم می‌کند که آن‌ها را به ترتیب «ابتنایِ پیوسته» و «ابتنایِ تاریخی» می‌نامد. در ابتنایِ پیوسته، اگر α بر β به‌طور پیوسته مبتنی باشد، تا وقتی که α وجود دارد، β نیز باید وجود داشته باشد. ولی در ابتنایِ تاریخی، اگر α بر β

به‌طور تاریخی مبتنی باشد، تنها ضرورت به‌وجود آمدن α بر β مبتنی است و α برای ادامه وجود خود بر β مبتنی نیست. همچنین، توماسون ابتدا را به دو نوع صلب و کلی نیز تفکیک می‌کند؛ به این معنا که اگر مبتنی بر یک موجود جزئی باشد، آن را صلب، و اگر بر هر مورد از یک نوع مبتنی باشد، آن را کلی می‌نامد. (Ibid: 24-34) طبق نظر توماسون، اگر بخواهیم نظام اشیاء داستانی را تبیین کنیم، آن‌ها در ابتدا ابتدای تاریخی صلب بر ذهن و اعمال خلاقانه درونی نویسنده دارند، سپس به‌صورت پیوسته و کلی بر اثر ادبی و در پی آن بر نسخ نوشته‌شده مبتنی‌اند (زیرا ابتدا خاصیت تعدی دارد). از آنجا که این مصنوعات نوعی موجودات انتزاعی هستند (چون ویژگی فضا-زمانی ندارند)، کافی است تنها یک نسخه از آن اثر ادبی موجود باشد تا اثر ادبی، و در پی آن، شیء داستانی نیز وجود داشته باشد. (Ibid: 24-34)

۳- چند انتقاد هنری

مشکل اول برای مصنوع‌گرایی این است که برخلاف فرض اینگاردن و در نهایت توماسون، تمام داستان‌ها نوشته نمی‌شوند و همه داستان‌ها نویسنده به‌خصوصی ندارند. زمانی که مصنوع‌گرایی راجع به رمان‌ها و شعرهای نوشته‌شده در تاریخ ادبیات صحبت می‌کند، به‌نظر قانع‌کننده می‌رسد، ولی وقتی نوبت به ماجراهای عامیانه^۱ می‌رسد، قضیه کمی پیچیده می‌شود. در این نوع داستان‌ها — که خصوصاً در زمان باستان، از طریق شفاهی^۲ یا دهان‌به‌دهان نقل می‌شدند — طبیعی بود که کسی در این میان، فرایند نقل داستان را فراموش کند. هرچند که در این ماجراهای عامیانه، پیام اصلی داستان، اتفاقات اصلی، و کارکرد شخصیت‌های آن همچنان یکسان باقی می‌ماند (Propp, 1968: 21). حال، ما شخصیت‌ها و داستان‌هایی داریم که به‌نوعی سیال^۳ هستند، بدون این که هیچ‌گونه نویسنده ثابت یا خاستگاه متعینی داشته باشند. اگر بخواهیم راجع به چنین شخصیت‌هایی سخن بگوییم،

^۱ Folk Tales

^۲ Orally

^۳ Fluid

باید آن‌ها را به یک‌سری ویژگی‌های پایه و ذاتی مثل «فلان جادوگر» یا «آن فرد شیطانی» فرو بکاهیم، چراکه بدون یک داستان صُلب، ما نمی‌توانیم همانی آن‌ها را بر اساس رابطه وابستگی‌شان مشخص کنیم (Lamarque, 2010).

مشکل بعدی نسبت به فردیت^۱ شخصیت‌هاست (Ibid). به‌طور کلی، هستی‌شناسان اجتماعی باور دارند که اگر در اثر ادبی، تلاش بر ارجاع به یک شخصیت کنیم، آن شخصیت به وجود خواهد آمد (Thomasson, 2015; Searle, 1979: 71-72). این ادعا به‌خودی‌خود مشکل‌زاست، چراکه در ادبیات و داستان‌گویی، برای یک نویسنده معمول است که بنویسد: «سه سرباز دیروز کشته شدند» (لامارک، ۱۳۹۶: ۳۷۰) یا «لشکر هزار نفر پریان به روستایی حمله کردند». در این مواقع، آیا ما باید بگوییم نویسنده سه سرباز یا هزار سرباز پری خلق کرده است؟ این ادعا در وهله اول از این جهت غیرقابل قبول به‌نظر می‌رسد که این شخصیت‌ها نسبت به دیگر شخصیت‌هایی که با دقت بیشتری خلق شده‌اند - مثل ژاک تیبو یا آنا کارنینا - نقش و ارزش داستانی کم‌رنگ‌تری ایفا می‌کنند. در وهله دوم، اگر ما صرفاً قبول کنیم که تظاهر به ارجاع شخصیتی، یک مصنوع انتزاعی خلق می‌کند، پس هر نویسنده‌ای می‌تواند راجع به تعداد زیادی شخصیت بنویسد و نهایتاً یک هستی‌شناسی شلوغ با شخصیت‌هایی غیرقابل تمایز و زائد خلق کند؛ و این با شهود ما ناسازگار است.

مشکل سوم مربوط به اقتباس ادبی است که من در این‌جا از دو روش متفاوت راجع به آن صحبت می‌کنم:

۱. اقتباس رو به عقب: همه شخصیت‌های داستانی تازه یا نوآورانه نیستند. بعضی اوقات، یک نویسنده داستانی می‌سازد و بعدها می‌فهمد که شخصیت او بسیار نزدیک به شخصیت‌هایی پیشین است. چه اتفاقی برای شرایط همانی دو شخصیت می‌افتد؟ (لامارک، ۱۳۹۶: ۳۷۰-۳۷۱)

۲. توماسون معتقد است برای اقتباس و یا ادامه اثر نوشتن باید این دو فرمول را رعایت کرد: نویسنده اثر دوم (L) باید آشنایی شایسته‌ای با شخصیت X در اثر اول (K) داشته باشد و قصد داشته باشد X را به‌عنوان شخصیت Y

¹ individuation

وارد اثر دوم کند. (Thomasson, 1999: 67) اما چه می‌شود اگر دو نویسنده همزمان قصد ادامه یک اثر را داشته باشند ولی شخصیت یکسانی که هر دو خلق کرده‌اند با وجود سازگاری با شخصیت پیشین با یکدیگر ناسازگار باشند.

مشکل آخر، مربوط به شخصیت‌های واقعی است که در آثار ادبی به آن‌ها پرداخته می‌شود. اگرچه من آگاه هستم که برخی از آثار ادبی واقعی یا حداقل بر اساس واقعیت هستند، ولی برخی از آثار ادبی از شخصیت‌های واقعی در روایات داستانی استفاده می‌کنند. در این صورت، بر اساس مصنوع‌گرایی کلاسیک، ما با اطمینان نمی‌توانیم تعیین کنیم که چنین شخصیت‌هایی مصنوعات انتزاعی هستند یا انسان‌های واقعی انضمامی.

۴- یک ارتقای کوچک

تمامی مسائلی که در بخش قبلی مطرح کردیم، چنین نیستند که ما را تحریک به ترک کامل نظریه مصنوع‌گرایی کنند؛ اما چنین هم نیستند که بخواهیم به آن‌ها بی‌توجه باشیم.

چنان‌که لامارک، توماسون را می‌فهمد، برخی از این نوع موجودات نه به آثار ادبی و ادبیات، بلکه به روایت وابسته هستند و ما نمی‌توانیم شخصیت‌های داستانی را بدون روایت خلق کنیم. (Lamarque, 2010) همچنین، عبارت «اثر ادبی» نیز بیش از حد مبهم است. بر اساس مصنوع‌گرایی، این‌جا جایی نیست که شخصیت‌های داستانی خلق می‌شوند، بلکه صرفاً جایی است که به آن وابستگی دارند. هرچند لامارک روشن نمی‌کند منظورش از روایت چیست، ولی درک خوبی از آن دارد. روایت به‌طور کلی یعنی «یک بازنمایی از سری رخدادها»:

به زبان ساده، روایت یک بازنمایی از یک رخداد یا یک سری از رخدادهاست است. «رخداد» در این تعریف یک کلمه کلیدی است، هرچند برخی ترجیح می‌دهند که از کلمه «واقعه»^۲ استفاده کنند. بدون یک رخداد یا سری وقایع، شما ممکن است یک توصیف، توضیح، متن، استدلال یا

¹ Event

² Action

ترکیبی از آن‌ها یا چیزی غیر از این‌ها را داشته باشید، ولی روایت ندارید. «سگ من گک دارد»
 یک توصیف از سگ من است، ولی یک روایت نیست، چراکه چیزی رخ نمی‌دهد. ولی «سگ من
 توسط گکی گزیده شد» یک روایت است، چراکه از یک رخداد می‌گوید. رخداد «گزش گک» یک
 رخداد بسیار کوچک است، ولی برای خلق یک روایت کافی است (Abbott, 2008: 12).

ما همچنان باید روشن کنیم نیت ما از روایت چیست، اما این تعریف حداقلی به ما کمک می‌کند تا چند مسئله را
 حل کنیم. اگر ما این ایده را به نظریه سابق خود اضافه کنیم، می‌توانیم سیستم مصنوع‌گرایی خویش را تقویت
 کنیم. در این سیستم، به زبان ساده، هر روایت یک ریسمان است که مربوط به یک شخصیت در یک داستان است
 و اگر ما این ریسمان‌ها را با هم جمع کنیم (یا در هم بپیچیم)، یک ابرریسمان همچون طناب خواهیم داشت که
 از تمامی این ریسمان‌های کوچک تشکیل شده است.

کتاب ارباب حلقه‌ها را تصور کنید. اگر شما تمامی ریسمان‌های روایی شخصیت‌ها، مثل فرودو، گاندالف، سائورون
 و غیره را با هم ترکیب کنید، با تعداد زیادی از ریسمان‌های روایت روبه‌رو می‌شویم که هرکدام به یک شخصیت
 تعلق دارند و هر برخورد هر شخصیت با شخصیتی دیگر، به مثابه گره‌های دو ریسمان در این ابرریسمان خواهد
 بود.

برای شروع، به کمک این مفهوم می‌توان مشکل شخصیت‌های زائد را حل کرد. اگر ما قصد خلق شخصیت‌های
 داستانی را داریم، باید یک ریسمان — یعنی سری رخدادی — به هرکدام از شخصیت‌ها اختصاص دهیم. با قبول
 این ایده، دیگر ما به عنوان نویسنده با صرف نوشتن جمله «هزار سرباز پری به قلعه‌ای حمله کردند.» در یک اثر
 ادبی، متعهد به خلق هزار شخصیت داستانی نمی‌شویم، چراکه روایتی مستقل از تک‌تک افراد این هزار سرباز وجود
 ندارد. با وجود چنین مزیتی، همچنان تعریف مفهوم روایت برای تمامی مقاصد ما بیش از اندازه کلی است. ما

می‌توانیم با تقسیم روایت به دو جزء تشکیل‌دهنده آن، به مفاهیم دقیق‌تری دست یابیم: یعنی قصه^۱ و گفتمان روایی. (Abbott, 2008: 14)

چیزی که روایت را از دیگر نوشته‌های غیرروایی متمایز می‌سازد، کرونولوژیک بودن یا منطق زمانی دوگانه آن است. روایات در زمان، هم به صورت بیرونی^۲ (مثل مدت زمان ارائه یک رمان یا دیدن یک فیلم یا نمایش) و هم به صورت درونی^۳ (مدت زمان دنباله‌های تشکیل‌دهنده پیرنگ^۴) حرکت می‌کنند. حرکت بیرونی در روایت، همان گفتمان [روایی] است و دومی قصه... یک نوشته غیرروایی، با وجود اینکه خواندن، شنیدن یا دیدن آن زمان می‌برد، دنباله‌زمانی درونی ندارد؛ ساختار زیرین چنین نوشته‌هایی ایستا یا بی‌زمان است. (Chatman, 1990: 9)

بر اساس گفته چتمن و ابوت، اگر من روایتی از ارباب حلقه‌ها بسازم و تلاش کنم تا داستان آن را از پایان به آغاز بنویسم، من قصه ارباب حلقه‌ها را تغییر نداده‌ام، صرفاً گفتمان روایی دیگری نوشته‌ام. قبل از اینکه به تبیین کلی سیستم جدید بپردازیم، یک مفهوم دیگر نیز نیازمند تعریف است: مفهوم خود قصه.

ماجرای عامیانه را در نظر بگیرید. اگر بپذیریم که ماجراهای عامیانه روایاتی هستند که در زمان‌های مختلف آن‌ها ممکن است به دلیل فراموشی روایتگر محتوای آن‌ها و نحوه روایت آن‌ها تغییر کند. این به این معناست که این ماجراها زمانی که نه تنها گفتمان روایی آن‌ها بلکه قصه آن‌ها نیز تغییر می‌کند. ولی باید بتوان معیاری تبیین کرد که به ما اجازه دهد تا ادعا کنیم دو ماجرای عامیانه مختلف با وجود اختلافاتشان، در اصل یکی هستند. هم چتمن و هم بارت ادعا می‌کنند، رخداد‌های قصه به دو بخش تقسیم می‌شوند: رخداد‌های تشکیل‌دهنده و رخداد‌های مکمل. تمایز این دو نوع مبتنی بر این است که رخداد‌های مکمل در نهایت منتج به رخداد‌های اصلی می‌شوند ولی اگر حذف شوند، هیچ اتفاق بزرگی در داستان نمی‌افتد (Abbott, 2008: 20-21).

¹ Story

² Externally

³ Internally

⁴ Plot

با تمامی این تعاریف تمام چیزی که لازم است انجام دهیم این است که مجدداً هرم وابستگی موجودات مصنوع‌گرایی را مجدداً بچینیم.

برای شروع ابتدا لازم است شروط لازم برای ساختن اشیاء داستانی را محدود کنیم. اعمال خلاقانه مثل تحیل کردند، نوشتن یا تصویر کردن آن‌ها شروط کافی برای خلق آن‌ها نیستند اگر بخواهیم کمی متعادل باشیم معتقدم با چنین شرایطی اصلاً چنین موجوداتی خلق نمی‌شوند. پس برای به کارگیری چنین محدودیتی ابتدا باید ما داستانی خلق کنیم یا به عبارتی دقیق‌تر «ریسمانی از رخدادهای کرنولوژیک». با ساخت چنین چیزی ما می‌توانیم افراد داستانی داشته باشیم. پس وقتی ما می‌گوییم «هزار نفر از ارتش پریان به قتل رسیدند.» ما صرفاً یک شء داستانی ساخته ایم به نام «ارتش پریان هزار نفره». اکنون ما می‌توانیم ادعا کنیم که اشیاء داستانی به صورت صلب و تاریخی به اعمال خلاقانه نویسنده و قصه‌خویش وابسته هستند اما نه همه اجزای قصه.

تا بدینجا که راجع به خلق اشیاء صحبت کردیم، راجع به قصه سخن گفتیم ولی وقتی نویسنده می‌خواهد این قصه را به صورت کتبی یا شفاهی به ترتیب بنویسد یا بیان کند این قصه با ترکیب با گفتمان روایی نویسنده تبدیل به روایت می‌شود. و این روایت می‌تواند توسط افراد مختلف تغییر یابد. برای مثال، من می‌خواهم ارباب حلقه‌ها را از پایان به آغاز روایت کنم. اکنون طبق هرم وابستگی توماسون، می‌توانیم بگوییم اشیاء داستانی به صورت پیوسته و کلی به روایتشان وابسته هستند.

فهرست منابع:

۱. لامارک، پ. ۱۳۹۶. (فلسفه ادبیات (م. م. امینی، مترجم). تهران: فرهنگ نشر نو).
2. Abbott, H. (2008). The Cambridge introduction to narrative (2nd ed.). Cambridge University Press.

3. Cameron, R. P. (2013). How to be a nominalist and a fictional realist. In C. Mag Uidhir (Ed.), *Art and abstract objects* (pp. 179–196). Oxford University Press.
4. Chatman, S. (1990). *Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film*. Cornell University Press.
5. Dodd, J. (2007). *Works of Music: An Essay in Ontology*. Oxford University Press.
6. Kim, H. H. (2023). Imagination and creativity in fiction. *Philosophical Studies*, 180(1), 45–70.
7. Levinson, J. (1997). Emotion in response to art: A survey of the terrain. In H. J. Hjort & S. Laver (Eds.), *Emotion and the arts*.
8. Mag Uidhir, C. (2013). Art, metaphysics, & the paradox of standards. In C. Mag Uidhir (Ed.), *Art and abstract objects* (pp. 1–28). Oxford University Press.
9. McDaniel, K. (2009). Ways of being. In D. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology* (pp. 290–319). Oxford University Press.
10. Parsons, T. (1980). *Nonexistent objects*. Yale University Press.
11. Sainsbury, R. M. (2009). *Fiction and factionalism*. New York, NY: Routledge.
12. Schiffer, S. (2009). On what grounds what. In D. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology* (pp. 290–319). Oxford University Press.
13. Searle, J. R. (1975). The logical status of fictional discourse. *New Literary History*, 6(2), 319–332.
14. Thomasson, A. L. (1999). *Fiction and metaphysics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
15. Wolterstorff, N. P. (1980). *Works and Worlds of Art*. Clarendon Press.

بررسی ادعای سلبی هیوم در بحث انگیزش: چرا باورها به تنهایی انگیزاننده نیستند؟

نام نویسنده: حسن صدری

کارشناسی ارشد فلسفه - دانشگاه تهران

hasansadri79@gmail.com

چکیده:

در این مقاله، به بررسی ادعای سلبی هیوم در نظریه انگیزش می‌پردازم که مطابق آن، باورها به تنهایی نمی‌توانند انگیزاننده عمل باشند. هیوم با محدود کردن دامنه باورها به باورهای غیرنورماتیو (توصیفی)، نتیجه می‌گیرد که تنها امیال می‌توانند منبع انگیزش باشند و باورها نمی‌توانند. در مقابل، در این مقاله با معرفی «باورهای نورماتیو» (ارزیابانه)، نشان می‌دهم که این دسته از باورها می‌توانند به خودی خود انگیزه‌بخش باشند. بنابراین، ادعای سلبی هیوم تنها در مورد باورهای توصیفی و غیرنورماتیو صادق است و تعمیم دادن آن به همه باورها، موجه نیست.

واژگان کلیدی: هیوم، انگیزش، باور، نورماتیو، غیرنورماتیو، میل.

۱. مقدمه

طبق نظریه هیومی انگیزش^۱، باورها به خودی خود انگیزه‌بخش برای عمل نیستند (Radcliffe, 2012: 117). انگیزش به انجام عمل، مستلزم وجود امیالی^۲ است که از پیش وجود دارند و مستقل از باورها هستند (Roijen, 2015: 66-67). به بیان دیگر، خاستگاه انگیزش برای عمل، وجود میل یا دسته‌ای از امیال است (ibid, 66). اگر این امیال وجود نداشته باشند، باورها به تنهایی انگیزاننده برای هیچ عملی نخواهند بود. بنابراین برای اینکه انگیزه برای انجام عملی بتواند تبیین شود، باید حتماً میل یا امیالی به نفع انجام آن عمل وجود داشته باشد، وگرنه ترجیح

¹ Humean Theory of Motivation

² desires

انجام آن عمل بر عدم انجام آن، قابلیت تبیین نخواهد داشت. اما اگر آنچه در اینجا اساسی است میل است، نقش باورها در چنین نظریه‌ای چیست؟

باور طبق نظریه هیومی انگیزش، صرفاً حیثیت ابزاری^۱ دارد. به بیان دیگر، باورها صرفاً نشان می‌دهند که برای انجام یک عمل، چه کار باید بکنیم. در واقع باور، وسیله یا ابزاری است برای تحقق امیالی که از پیش وجود دارند. مثلاً اگر من الآن بخواهم قرمه‌سبزی بخورم، خوردن قرمه‌سبزی به عنوان یک کنش، نیازمند دو مؤلفه است:

(۱) میل: من میل دارم که قرمه‌سبزی بخورم، یعنی من می‌خواهم و دوست دارم که قرمه‌سبزی بخورم.

(۲) باور: من می‌دانم که رستوران واقع در خیابان کارگر شمالی، قرمه‌سبزی سرو می‌کند و می‌توانم از آنجا تهیه کنم.

در اینجا باور راجع به رستوران واقع در کارگر شمالی، به عنوان وسیله‌ای برای تحقق میل من به خوردن قرمه‌سبزی عمل می‌کند. یعنی صرفاً به من نشان می‌دهد که چگونه می‌توانم میل خودم به خوردن قرمه‌سبزی را ارضاء کنم. در صورتی که اگر صرفاً بدانم که در این رستوران قرمه‌سبزی پخته می‌شود، اما هیچ میلی برای خوردن قرمه‌سبزی نداشته باشم (شاید حتی از قرمه‌سبزی متنفر باشم!)، هیچ انگیزه‌ای برای رفتن به این رستوران و خرید قرمه‌سبزی از آن نخواهم داشت. در نتیجه باور در اینجا به خودی خود انگیزاننده نیست، بلکه صرفاً راه تحقق امیالی را نشان می‌دهد که از پیش وجود دارند.

اما آیا همه باورهای ما این چنین به لحاظ انگیزشی بی‌اثر هستند؟ آیا باورهای ما صرفاً بازنمایاننده جهان خارج هستند؟ آیا ممکن نیست باورهایی داشته باشیم که حیثیتی غیر از بازنمایی جهان داشته باشند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا باید ببینیم وقتی هیوم از باور صحبت می‌کند، کدام دسته از باورها را مد نظر قرار می‌دهد و چه دسته‌بندی‌ای از باورها دارد.

۲. محدوده باورها نزد هیوم

از آنجایی که باورهایی که کسب می‌کنیم ارتباط مستقیمی با عقل دارند، باید ابتدا ببینیم هیوم چه دیدگاهی راجع به کارکرد عقل دارد. هیوم در جلد نخست از کتاب رساله^۲، درباره انواع «معرفت» بشری صحبت می‌کند و راجع

^۱ instrumental

^۲ A Treatise of Human Nature

به نقش عقل در شکل دادن به این معارف سخن می‌گوید (T 1.3.1-2). وقتی هیوم از «عقل» سخن می‌گوید، به طور خاص به قوه یا توانایی‌ای در انسان اشاره دارد که به وسیله آن، صدق و کذب را تعیین می‌کنیم و تشخیص می‌دهیم (Sayre-McCord, 2008: 301). تعینات عقل، باورها هستند که از طریق استدلال‌ورزی عقلانی به دست می‌آیند. این باورها به دو دسته تقسیم می‌شوند (ibid):

(۱) نسبت‌های میان تصورات (ایده‌ها): هنگامی که استدلال‌ورزی عقل، برهانی^۱ است.

(۲) نتایج استنتاج در باب امور واقع: هنگامی که استدلال‌ورزی عقل، احتمالی^۲ است.

در اینجا نمی‌خواهم وارد جزئیات هر یک از این دسته‌بندی‌ها از نظر هیوم و دسته‌بندی خود آنها شوم. همین کافی است که بدانیم باورهای دسته اول از نظر هیوم، نوعی تحلیل یا مقایسه صرف میان تصورات هستند و کاملاً منتزع از اشیاء جهان خارج هستند (Thibeault, 2012: 7). این نوع از استدلال‌ورزی، در علومی همچون ریاضیات و منطق به کار می‌رود. در صورت انکار نتایج این نوع استدلال‌ورزی، به تناقض دچار می‌شویم (ibid). مثلاً اگر بگوییم «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه نیست»، جمله‌ای تناقض‌آمیز بیان کرده‌ایم، زیرا اگر این جمله صادق باشد، تصور ما از مثلث به طور کلی از بین می‌رود.

اما استدلال‌ورزی نوع دوم، شامل استنتاج‌های عقلی ما از امور واقع در تجربه است. در اینجا باورهایی که کسب می‌کنیم، راجع به جهان خارج است و از آن منتزع نیست. استنتاج‌های علی ما، گونه‌ای از استنتاج در باب امور واقع است که احتمالی است: زیرا طبق توضیحات هیوم، انکار روابط علی در جهان خارج، مستلزم تناقض نیست. مثلاً اگر بگوییم «آتش سوزاننده نیست»، هیچ تناقضی بیان نکرده‌ایم. بنابراین دسته‌ای از باورهای احتمالی ما، مربوط به این است که کدام امور به طور عادی در تجربه ما، همبستگی مداوم^۳ با سایر امور دارند (ibid, 6).

۳. کدام دسته از باورها به امیال کمک می‌کنند؟

حال که دانستیم محدوده باورها از نظر هیوم شامل چه باورهایی است، می‌توان پرسید: کدام دسته از باورها، در بحث از انگیزش مد نظر هستند؟ به بیان دیگر، کدام دسته از باورها نقش ابزاری در تحقق امیال دارند؟

^۱ demonstrative

^۲ probable

^۳ constant conjunction

نسبت‌های میان تصورات که حاصل استدلال‌ورزی برهانی هستند، نمی‌توانند در بحث انگیزش به کار آیند. زیرا این باورها کاملاً متزع از جهان خارج هستند و چیزی درباره جهان خارج به ما نمی‌گویند، در حالی که امیال ما راجع به چیزهایی هستند که در جهان خارج وجود دارند. مثلاً وقتی من میل به خوردن بستنی دارم، اثره میل من (بستنی) چیزی است که در جهان خارج وجود دارد، نه نسبتی که صرفاً در ذهن من تحقق دارد. بنابراین باورهایی می‌توانند در تحقق میل من کمک کنند که راجع به مصادیق بستنی در جهان خارج باشند.

اگر نسبت‌های میان تصورات نمی‌توانند به عنوان مؤلفه دوم در بحث انگیزش به کار آیند، تنها گزینه باقی‌مانده این است که بگوییم نتایج استنتاج در باب امور واقع است که چنین نقشی را ایفاء می‌کند. این خوانش کاملاً درست است: آنچه در نظریه هیومی انگیزش می‌تواند به عنوان باور مورد پذیرش قرار بگیرد، باورهایی درباره جهان خارج است که به ما می‌گوید چه چیزهایی سبب تحقق امیال ما می‌شوند. به بیان روشن‌تر، نتایج استدلال-ورزی در باب امور واقع، به ما نشان می‌دهد کدام دسته از امور واقع، از کدام دسته از امور واقع دیگر حاصل می‌شوند. مثلاً من مشاهده می‌کنم که همواره خوردن نان، سبب رفع گرسنگی من می‌شود. حال چنین باوری، طبق مدل هیومی انگیزش، می‌تواند باعث کنش شود:

(۱) میل: من می‌خواهم گرسنگی‌ام رفع شود.

(۲) باور: همواره مشاهده کرده‌ام که نان، گرسنگی‌ام را رفع کرده است.

نتیجه: کنشِ نان خوردن توسط من (نان می‌خورم تا گرسنگی‌ام رفع شود).

بنابراین باورهای مربوط به امور واقع، همان باورهایی هستند که در نظریه هیومی انگیزش، به عنوان باورهای ابزاری طرح می‌شوند. چرا این باورها ابزاری‌اند؟ زیرا مثلاً اگر من الان سیر باشم و میلی به رفع گرسنگی نداشته باشم، این باور من که «همواره مشاهده کرده‌ام که نان، گرسنگی‌ام را رفع کرده است»، به خودی خود باعث نمی‌شود نان بخورم. تنها هنگامی این باور من، می‌تواند انگیزاننده باشد که از پیش، میلی به رفع گرسنگی داشته باشم. یعنی این باور، صرفاً ابزاری برای تحقق میل پیشین من است.

۴. ادعای ایجابی و ادعای سلبی هیوم

به نظر الکس گرگوری^۱، نظریه هیومی در باب میل یا انگیزش، مجموعه‌ای از ادعاهای مجزا است که می‌توان بعضی از آنها را پذیرفت، اما سایر آنها را نیز نپذیرفت. او طبق نظریه خودش (نظریه میل به عنوان باور^۲)، ادعای ایجابی هیوم را می‌پذیرد، اما ادعای سلبی هیوم را نمی‌پذیرد (Gregory, 2021: 72). او توضیح می‌دهد که نظریه هیومی انگیزش، ترکیبی از حداقل پنج ادعای مجزا و مستقل است (در اینجا به تمامی این ادعاها نمی‌پردازم). ادعای اول، ادعایی ایجابی است که گرگوری آن را می‌پذیرد، اما ادعای دوم، ادعایی سلبی است که گرگوری آن را نمی‌پذیرد (ibid):

(۱) ادعای اول (ایجابی): تنها امیال انگیزاننده هستند^۳؛ برای انجام یک کنش، به ترکیبی از میل و باوری ابزاری درباره نحوه تحقق آن میل نیاز داریم.

(۲) ادعای دوم (سلبی): باورها به تنهایی هیچ‌گاه انگیزاننده نیستند.

چرا گرگوری ادعای دوم را نمی‌پذیرد؟ مگر باورها می‌توانند به تنهایی انگیزاننده باشند؟ کدام باورها این ویژگی را دارند؟ در بخش بعدی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهم.

۵. باورهای نورماتیو / باورهای غیرنورماتیو

الکس گرگوری به نکته مهمی توجه می‌کند: هیوم برای اثبات ادعای سلبی خود، صرفاً بر باورهای غیرنورماتیو^۴ تمرکز می‌کند (ibid, 30). همانطور که نشان دادیم، به نظر هیوم، باورها یا درباره «نسبت‌های میان تصورات» هستند، یا درباره «امور واقع»؛ هیچ‌کدام از این باورها نیز به تنهایی انگیزاننده نیستند (T 2.3.3.2-3 as cited in Gregory, 2021: 30). طبیعتاً باور من درباره اینکه مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است یا اینکه نان باعث رفع گرسنگی می‌شود، به خودی خود باعث هیچ انگیزشی نمی‌شود. چرا؟ زیرا این باورها صرفاً توصیفی^۵ و غیرنورماتیو هستند. آن‌ها صرفاً توصیفی از واقعیت هستند و توصیف به خودی خود، باعث انگیزش نمی‌شود. اما اگر بگوییم باورهای توصیفی به خودی خود انگیزه‌بخش نیستند، آیا به این معناست که باورها به طور کلی به خودی خود انگیزه‌بخش نیستند؟

¹ Alex Gregory

² desire-as-belief

³ Only Desires Motivate (ODM)

⁴ non-normative

⁵ descriptive

پاسخ منفی است. ما باورهای داریم که نورماتیو هستند؛ یعنی باورهایی که جهان را توصیف نمی‌کنند، بلکه آن را /ارزیابی^۱ می‌کنند (Miller, 2011: xv). به بیان دیگر، این باورها به ما نمی‌گویند جهان چگونه است، بلکه می‌توانند بگویند جهان چگونه باید باشد (ibid). مثلاً هنگامی که کسی می‌گوید: «من باور دارم که نباید در جنگ دست به کشتار کودکان و غیرنظامی‌ها زد»، آیا می‌توانیم بگوییم این سخن او، حاکی از نوعی باور نیست؟ خیر. آیا می‌توانیم بگوییم این سخن او، از واقعیت جهان حکایت می‌کند؟ خیر. می‌دانیم که در جهان فعلی، متأسفانه کودکان و غیرنظامی‌ها در جنگ کشته می‌شوند. اما همچنان این شخص، باور دارد که اگر در جهان چنین کشتاری رخ می‌دهد، این امر اخلاقاً نادرست است و نباید جهان چنین باشد که الآن هست. بنابراین همه باورهای ما، باورهای توصیفی نیستند و ما باورهای نورماتیو نیز درباره جهان داریم.

آیا باورهای نورماتیو می‌توانند انگیزاننده باشند؟ بله. مثلاً اگر من باور داشته باشم که «باید به افراد نیازمند در حد توانم کمک مالی بکنم»، همین باور من می‌تواند انگیزه‌ای برای من ایجاد کند که اگر نیازمندی در خیابان دیدم، به او پول بدهم یا اینکه به خیریه‌هایی که در این زمینه‌ها فعالیت می‌کنند، کمک مالی کنم. واضح است که این باور من باعث انگیزه شده است: زیرا اگر چنین باوری نداشتم (مثلاً اگر باور داشتم که افراد فقیر مستحق مرگ هستند، نه کمک کردن!)، طبیعتاً انگیزه‌ای نیز برای کمک نمی‌داشتم.

حال می‌توانیم ادعای سلبی هیوم را با دقت بیشتری بررسی کنیم و به پرسش اصلی این مقاله پاسخ دهیم: چرا از نظر هیوم، باورها به تنهایی انگیزاننده نیستند؟ زیرا هیوم تنها دسته خاصی از باورها، یعنی باورهای غیرنورماتیو و توصیفی را مطرح می‌کند. هیوم در این امر اشتباه نمی‌کند که باورهای غیرنورماتیو، انگیزاننده نیستند. بلکه هیوم ابتدا باورهای ما را به باورهای غیرنورماتیو و توصیفی، محدود می‌کند؛ اما سپس حکمی کلی درباره همه باورها می‌دهد. ما باورهایی داریم که می‌توانند به خودی خود انگیزاننده باشند؛ این باورها، نورماتیو و غیرتوصیفی هستند.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردم نشان دهم که هیوم، با محدود کردن باورهای ما به نسبت‌های میان تصورات و نتایج استنتاج در باب امور واقع، نتیجه می‌گیرد که باورها به تنهایی هیچ‌گاه نمی‌توانند انگیزاننده کنش‌های ما باشند. آنچه هیوم به آن اشاره نمی‌کند، باورهای نورماتیو ما و نقش آن در انگیزش است. هیوم با محدود کردن کارکرد

^۱ evaluate

عقل به کشف صدق و کذب، از ابتدا امکان وجود نوعی عقل عملی^۱ را از دایره بحث انگیزش، خارج می‌کند (Sayre McCord, 2008: 303). به بیانی استعاری، می‌توان گفت همانطور که کانت، عقل را محدود کرد تا جایی برای ایمان باز کند، هیوم نیز عقل را محدود کرد تا جایی برای انفعالات^۲ (و به طور خاص، میل) باز کند.

منابع

- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press.
- Thibeault, D. C. (2012). *The force of reason: An argument against David Hume's doctrine on the inertness of reason* [Master's thesis, University at Albany, State University of New York]. <https://scholarsarchive.library.albany.edu/legacy-ctd/784/>
- Miller, C. (2011). Overview of Contemporary Metaethics and Normative Ethical Theory. In *The Continuum Companion to Ethics*. pp. xiv-liv. Edited by Christian Miller. Continuum.
- van Roojen, M. (2015). *Metaethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Gregory, A. (2021). *Desire as Belief: A Study of Desire, Motivation, & Rationality*. New York: Oxford University Press.
- Radcliffe, E. S. (2012). The inertness of reason and Hume's legacy. *Canadian Journal of Philosophy*, 42(S1), 117–133.
- Sayre-McCord, G. (2008). Hume on practical morality and inert reason. In *Oxford Studies in Metaethics: Volume 3*. Edited by Russ Shafer-Landau, pp. 299–320. Oxford University Press.

¹ practical reason

² passions

آیا تقریر فیاضی از بساطت الهی در برابر انتقادات پلانتینگا مقاوم است؟

محمد مهدی رضایی

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فلسفی، دانشگاه تربیت مدرس

m.rezaii.philo@gmail.com

چکیده

بساطت الهی یک دیدگاه رایج در سنت های فلسفی و الهیاتی مسلمانان و مسیحیان است. این دیدگاه در فلسفه دین معاصر توسط پلانتینگا با چالش هایی مواجه شده و البته پاسخ هایی از طرف کرتزمن و دیگران دریافت کرده است. از طرف دیگر در فلسفه اسلامی غلامرضا فیاضی با استفاده از "معنا" که به نظام فلسفی خود افزوده منظر جدیدی به مسئله بساطت الهی فراهم کرده است؛ اینجا در صدد اثبات دو ادعا هستیم:

۱. دیدگاه فیاضی قابلیت پارادایمی مواجهه با انتقادات پلانتینگا را دارد.

۲. مقاومت یا عدم مقاومت دیدگاه فیاضی در برابر انتقادات پلانتینگا را می توان مشروط به برخی جزئیات فنی تعیین کرد.

پیشینه پژوهش و تحریر محل نزاع

بحث فلسفی از صفت بساطت برای خدا تاریخ بلندی دارد که دست کم تا فلوپتین (Plotinus, n.d., V.4.1) قابل پیگیری است؛ اما در پژوهش حاضر چیزی که باید مورد توجه قرار گیرد سابقه مواجهه سنت های فلسفه اسلامی و مسیحی (خدا باوری کلاسیک) با انتقادات پلانتینگا به آموزه بساطت الهی است.

پلانتینگا در ۱۹۸۰ مجموعه انتقاداتی را علیه این آموزه مطرح می‌سازد که هدف این انتقادات تفسیر و شرح خاصی از بساطت الهی است، آن را به طور خلاصه تفسیر "اینهمانی ویژگی" می‌خوانیم:

تفسیر اینهمانی ویژگی از بساطت الهی: به از هر گزاره صادق "خدا الف است"

(۱) ویژگی "الف بودن" خدا وجود دارد.

(۲) این ویژگی با خدا اینهمان است.

(۳) همچنین خود ویژگی های محمول بر خداوند با یکدیگر اینهمان اند.

او مدعی است هر دیدگاهی که چنین شرایطی را محقق کند مورد توالی فاسد زیر است:

(۱) اگر ماهیت ویژگی ها را انتزاعی بدانیم اینهمانی خدا با ویژگی ها انتزاعی بودن خدا را نتیجه می‌دهد در حالی که مسلم است اشیا انتزاعی نمی‌توانند تاثیر علی داشته باشند.

(۲) اینکه ویژگی های برشمرده شده برای خداوند مانند عالم قادر و نیک بودن اینهمان باشند در حالی که خلاف شهود است. (Plantinga, 1980)

برای رهایی از این انتقادات پیشنهاد های متعددی مطرح شده است؛ برای مثال خود پلانتینگا پیشنهاد دست بردن در نظریه ویژگی ها را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد چرا این راه، از حل کامل مسئله ناتوان است.

یکی از واکنش ها که در اینجا محل بحث است واکنشی است که مدعی می‌شود انتقادات فوق اساساً قابلیت مواجهه با برخی نظام های فلسفی را ندارد چرا که مفروضات بنیادین فلسفی متفاوتی در کار است. این انتقاد در ادبیات فارسی زبان بحث توسط سعیدی مهر (۱۳۸۶) و یوسفی خانقاه (۱۳۹۱) مطرح شده است؛ همچنین ولترستروف با اختلافاتی مشابه این انتقاد را در ادبیات انگلیسی زبان بحث مطرح ساخته است. (Wolterstorff, N., 1991)

سعیدی مهر مدعی است پیش فرض های کلی متفاوت پلانتینگا در سه قسم قابل تحدید است: (۱) مفهوم هویت انتزاعی و احکام آن از جمله خارج بودن آن ها از سلسله علل و معلولات، (۲) مفهوم ذات و تفاوت آن در سنت قرون وسطی و سنت فلسفه تحلیلی و (۳) نسبت منطقی اینهمانی

از آن جا که بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است در ادامه قصد دارم با طرح تقریری عام از اشکالات پلانتینگا نشان دهم چهارچوب و مبانی فلسفی فیاضی به طور خاص (و نه لزوماً تمام فلاسفه مسلمان) به گونه ای است بدون نیاز به درک امروزی از هویت انتزاعی و ذات، و حتی بدون اضافه کردن ادات اینهمانی (بلکه با تعریف آن در اقسام حمل فلسفه اسلامی) این دیدگاه قابلیت مواجهه با اشکالات پلانتینگا را داراست و علاوه بر این تاب‌آوری نظریه بساطت الهی فیاضی مشروط به برخی جزئیات فنی (که در آثار فیاضی مورد توجه مستقل نبوده) قابل ارزیابی است.

تعمیم انتقادات پلانتینگا

در این بخش باید تفسیر اینهمانی ویژگی و به تبع آن توالی فاسد را به گونه ای بازنویسی کنم که بدون نیاز به مبانی فلسفی پلانتینگا و صرفاً ناظر به مبانی فلسفی فیاضی استدلال قابل صورت بندی باشد؛ برای این مقصود تفسیر "حمل معنا" را پیشنهاد می‌دهم اما برای این کار ابتدا باید نظریه بساطت الهی و بخشی از مبانی فیاضی که با مبانی رایج در فلسفه اسلامی متفاوت است را مرور کنم:

معنا و جایگاه آن در بساطت الهی به روایت فیاضی

یک اصطلاح فلسفی جدید در نظام فلسفی فیاضی "معنا" است که او به واسطه استمداد از این اصطلاح در بسیاری از مسائل فلسفی از جمله اصالت وجود (فیاضی، ۱۳۸۷) و بساطت الهی دیدگاه‌های بدیعی را پرورانده است.

فیاضی معنا را چنین تعریف می‌کند:

"معنا: حقیقتی است محقق در مصداق که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. معنا که محکی مفهوم است، ممکن است موجود یا معدوم باشد و جایگاه تحقق آن نفس الامر یا همان واقع است." (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲)

از ویژگی های مهم معنا که او در مواضع بسیاری متذکر می شود واقعی و خارجی بودن است؛ چنین نیست که معانی ذهنی باشند بلکه ما به ازا خارجی دارند. (فیاضی، ۱۳۹۵، جلد ۳ ص ۵۱۴) و موطن و وعاء تحقق معنا همان وعاء تحقق مصداق آن است؛ فلذا اگر مصداقی موجود باشد معانی مربوط به آن مصداق نیز موجود اند. (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۱ ص ۳۸)

فیاضی طبیعت صفات الهی را نیز از جنس معنا می داند که در خارج به عین وجود موصوف محقق اند (ج ۳ ص ۴۹۸) و هر معنایی از جمله آن رده معانی که همان صفات الهی هستند بر مصداق خود حمل می شوند. (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۳ ص ۴۹۹ و ج ۱ ص ۳۸)

همچنین معنا همان مصداق نیست بلکه متفاوت از آن است و احکام متافیزیکی متفاوتی دارد برای مثال معنا محکی بالذات مفهوم است در حالی که چنین نیست که مصداق محکی بالذات باشد. (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۱ ص ۴۱)

فیاضی تفسیر خود از عینیت صفات با ذات را متمایز از دیگر فلاسفه می داند و قائل به مفاهیم متکثر و مصداق واحد نیست بلکه قائل به معانی متعدد و مصداق واحد است و اینگونه بساطت الهی را تبیین می کند.

با توجه به این مبانی اشکالات پلانتینگا به آموزه بساطت الهی را بازتقریر می کنیم:

تفسیر "حمل معنا" از بساطت الهی:

به ازا هر گزاره صادق "خدا الف است"

(۱) معنای "الف بودن" خدا وجود دارد.

(۲) این معنا بر خدا حمل می شود.

به وضوح مبانی فیاضی این دو ادعا را صادق می سازند چرا که همانطور که گذشت صفات خدا از جنس معانی اند و با توجه به اینکه موطن مصداق خدا موطن وجود است پس معانی محقق در این مصداق نیز موجود اند و مانند همه معانی بر مصادیق خود حمل می شوند.

علاوه بر این برای بازسازی معنای اینهمانی پلانتینگا در فلسفه فیاضی باید مفهوم حمل و نقش آن در نظام فلسفی فیاضی را روشن کنم؛ انواع شناخته شده حمل از نگاه فیاضی سه قسم اند که با عناوین اولی ذاتی، شایع صناعی

و حقیقت و رقیقت از آن ها یاد می شود. در ادامه بررسی می کنم که حمل معنا بر مصداق می تواند کدام یک از موارد مذکور باشد و در هر صورتی که محتمل است آیا موجب اینهمانی معانی با مصداق خدا می شود؟

سه گونه حمل و کیفیت حمل معانی بر مصادیق:

در ادبیات فلسفه اسلامی هر حملی مستلزم اتحاد دو امر دانسته می شود و اتحاد چنین تعریف می شود که الف و ب متحد اند اگر و تنها اگر الف و ب از جهتی اینهمان باشند و از جهت دیگر ناینهمان باشند؛ حال باید بنا بر تعاریف فیاضی از انواع حمل مشخص کنیم که ۱) حمل معنا بر مصداق از کدام قسم است؟ و ۲) آیا این قسم مستلزم اینهمانی ذات خدا با شیئی دیگری با احکام متفاوت متافیزیکی است یا خیر؟

حمل حقیقت و رقیقت:

این حمل تنها میان علت فاعلی و معلولش برقرار است و اختصاصی به حمل میان معانی و مصادیق ندارد پس از بحث ما خارج است و نمی تواند توضیح دهنده نسبت خاص میان معنا و مصداق باشد؛ چرا که معانی به جهت معنا بودنشان بر مصادیق خود حمل می شوند.

حمل اولی:

با توجه به تعریف فیاضی حمل اولی ذاتی حملی است که در آن حقیقت موضوع و حقیقت محمول وحدت دارند و اینهمان اند (فیاضی ۱۳۹۵، ج ۳ ص ۴۸) مراد از حقیقت همانطور که نگارنده جستارهایی در فلسفه اسلامی تصریح دارد چیزی اعم از مفهوم و معنا و مصداق است (فیاضی ۱۳۹۵، ج ۳ ص ۴۹) در نتیجه برای صحت هر حمل اولی ذاتی باید مفهوم موضوع با مفهوم محمول یا معنای موضوع با معنای محمول یا مصداق موضوع با مصداق محمول اینهمان باشد.

اعمال این فروض بر گزاره "خدا عالم است" باید به صورت حمل معنای عالم بر خدا انجام شود چرا که همانطور که ذکر شد صفات از جنس معانی اند و بدین ترتیب صور زیر را نتیجه می دهد:

الف) مصداق معنای عالم = مصداق خدا

ب) فرد معنای عالم = فرد خدا

ج) معنای معنای عالم = معنای خدا

د) مفهوم معنای عالم = مفهوم خدا

کدام موارد می‌توانند صحیح و معنادار باشند؟ مورد الف به وضوح موجب می‌شود مقوله متافیزیکی خدا با مقوله متافیزیکی معنا یکسان باشد و اشکالات مقاله وارد باشند پس مورد الف موجب اینهمانی است.

مورد ب غیر شهودی و غیر قابل پذیرش است چرا که معنای خدا تنها معنای عالم نیست بلکه دست‌کم صفات دیگر خداوند نیز باید در معنای خدا دخیل باشند. مورد ج و د هم به صورت مشابه با مورد ب غیر قابل پذیرش است؛ انتقادات وارد به ب و ج مشابه انتقاد پلاتینگا مبنی بر یکی شدن غیر شهودی صفات مختلف است (تالی فاسد ۳ در این مقاله).

در نتیجه حمل اولی فرض کردن حمل معانی بر مصادیق موجب اینهمانی میان معانی و مصادیق و در نتیجه اینهمانی خدا با معانی است؛ با این حال با توجه به وضوح اشکالات این اقسام به نظر می‌رسد مراد از حمل معانی بر مصادیق این قسم از حمل نیز نباشد.

حمل شایع صناعی:

بنا بر تعریف فیاضی در حمل شایع موضوع همان مصداق محمول است (فیاضی ۱۳۹۵ ج ۳ ص ۵۵)، در نتیجه اگر مراد از حمل معانی بر مصادیق چنین باشد صورت زیر پدید می‌آید:

خدا = مصداق معنای عالم

درباره عبارت فوق دو تفسیر قابل تصور است:

تفسیر الف:

این تفسیر با فرض اینکه مصداق معنا خود یک معنا است پیش می‌رود و در این تفسیر از آنجا که خدا اینهمان با یک معنا می‌شود اشکالات پلاتینگا بازسازی می‌شوند چرا که باز هم خدا با چیزی که احکام متافیزیکی متمایزی دارد اینهمان انگاشته شده است.

تفسیر ب:

در این تفسیر مفروض است که مصداق معنا خود یک مصداق است و همان مصداقی است که معنا در آن و به عین آن محقق است. با توجه به اینکه در این تفسیر در نهایت اینهمانی میان خداوند و چیز دیگری جز خدا برقرار نشده پس اشکالات پلانتینگا نمی‌توانند آسیبی به نظریه بساطت الهی فیاضی وارد کنند.

تا اینجا ثابت شد دیدگاه فیاضی توان پارادایمی مواجهه با انتقادات پلانتینگا را دارد؛ البته برای این مواجهه یک تناظر و بازنویسی لازم است که آن هم محلّ ایده اصلی نقد پلانتینگا-یعنی اینهمانی خدا و شیئی با وضعیت متافیزیکی متفاوت-نیست.

تتابع اضافی مصداق و معنا، مصداق یا معنا؟

برای پاسخ به سوال دوم پژوهش باید متعرض معناشناسی رابطه اضافی میان معنا و مصداق شویم؛ حسب جست و جو و استقرای نگارنده، فیاضی جایی به صورت مستقیم به ایضاح این ابهام نپرداخته است و نمی‌توان با اطمینان یکی از دو تفسیر را به او منتسب کرد و همچنان داوری درباره نظریه بساطت الهی فیاضی متوقف و مشروط به دقیق تر شدن اصطلاح معنا و مصداق و رابطه میان آن دو در نظام فلسفی فیاضی است.

پاسخ به یک اشکال مقدّر:

اشکال: فیاضی در مواضع متعددی تاکید می‌کند معانی اگرچه خارجی اند و صرفاً ذهنی نیستند اما در ظرف تحلیل شناخته می‌شوند و در خارج به عین مصداق موجودند (فیاضی ۱۳۹۵، ج ۳ ص ۴۹) و اساساً کثرت مشکل آفرینی در ظرف مصادیق در کار نیست.

پاسخ: با توجه به اینکه (۱) خارجی بودن معانی و (۲) ویژگی های متافیزیکی متفاوت معانی و مصادیق مورد پذیرش فیاضی است به سراغ تحلیل عبارت "به عین یکدیگر موجود اند" می‌رویم؛ به عین یکدیگر موجود بودن یعنی چه؟

بر اساس اصول بدیهی منطق از دو حال خارج نیست که این رابطه یا اینهمانی است یا نا اینهمانی

اگر اینهمانی نباشد پس نا اینهمانی است و در نتیجه در خارج معنا و مصداق دو شیء اند و همانطور که گذشت پرسش از نسبت میان آنان موجه است و کثرت حقیقی در خارج وجود دارد.

اما اگر ادعا شود این رابطه همان اینهمانی است یا حتی مستلزم اینهمانی است با تالی فاسدی منطقی مواجه می‌شویم و با اعمال رفع تالی به کذب مقدم میرسیم؛ و تالی فاسد انکار قاعده لایبنتیس درباره اینهمانی است. به عبارت دیگر اگر معنا و مصداق اینهمان بودند باید ویژگی‌های یکسانی می‌داشتند حال آنکه پذیرفته شده ویژگی‌های یکسانی ندارند پس اینهمان نیستند.

نتیجه‌گیری:

هدف این مقاله فراتر از حل مسئله پیش گفته و اثبات دو مدّعا نشان دادن تفاوت‌های نظام فلسفی فیاضی با دیدگاه‌های مشهور و رایج‌تر در فلسفه اسلامی است و به زعم نگارنده نمایاندن ثمرات الهیاتی دیدگاه‌های خاص فیاضی در این راستا راه‌گشا است.

در پایان سیر استدلال بر دو ادعای موجود در چکیده را در هشت سطر صورت‌بندی می‌کنم:

۱. اگر آموزهٔ بساطت الهی بر مبنای فیاضی تفسیر شود، صفات الهی از سنخ «معنا» خواهند بود.

۲. معنا در خارج وجود دارد و ویژگی‌های متافیزیکی متفاوتی با مصداق دارد.

۳. در نظام فیاضی هر معنا بر مصداق خود حمل می‌شود.

۴. حمل معانی بر مصداق از نوع شایع صناعی است، نه از نوع اولی ذاتی یا حقیقت و رقیقت.

۵. در حمل شایع صناعی، موضوع با مصداقِ محمول این‌همان است.

۶. بنابراین عباراتی مثل "خدا=مصداقِ معنای عالم" صادق است.

۷. اگر "مصداقِ معنا" مصداق باشد دیدگاه فیاضی مورد اشکال نیست و اگر "مصداقِ معنا" معنا باشد نظریه فیاضی مورد اشکالات پلانتینگا است.

۸ و نتیجه: بنابراین نظریه فیاضی علی الاصول می‌تواند با اشکالات پلانتینگا مواجه شده و با تدقیق در رابطه اضافی مصداق و معنا می‌تواند وضعیت مقاومت خود در برابر این اشکالات را بسنجد.

منابع و مأخذ:

- Plantinga, A., 1980, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Plotinus. (n.d.). *The Enneads* (S. MacKenna, Trans.). Sacred Texts. <https://sacred-texts.com/cla/plotenn/enn450.htm>
- Stump, E. and Kretzmann, N., 1985, "Absolute Simplicity," *Faith and Philosophy*,
- Vallicella, William F., "Divine Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)
- Wolterstorff, N., 1991, "Divine Simplicity" in J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*, Atascadero: Ridgeview

سعیدی مهر، محمد و همکاران. (۱۳۹۹) رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه عضدالدین ایجی. فصلنامه عقل و دین

فیاضی، غلامرضا و همکاران (۱۳۸۷) هستی و چیستی در مکتب صدرایی چاپ اول، قم انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فیاضی، غلامرضا و همکاران (۱۳۹۵) جستارهایی در فلسفه اسلامی جلد اول چاپ اول، انتشارات مجمع حکمت اسلامی

فیاضی، غلامرضا و همکاران (۱۳۹۵) جستارهایی در فلسفه اسلامی جلد سوم چاپ اول، انتشارات مجمع حکمت اسلامی

فیاضی، غلامرضا و همکاران (۱۳۸۸) هستی و چیستی در مکتب صدرایی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یوسفی خانقاه، حسن. (۱۳۹۱). بررسی دیدگاه پلنتینگا در باب بساطت الهی پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

دفاعی از استدلال فروکاست بینابانی علیه نظریه تنوع سور

مهدی محسنی

نامزد PhD فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

m_mohseni@sbu.ac.ir

چکیده

در مباحث معاصر فراهستی شناختی، نظریه تنوع سور یکی از پرمناقشه‌ترین و قانونی‌ترین مباحثات بوده است. مطابق با نظریه تنوع سور، سورهای وجودی می‌توانند معانی متفاوتی داشته باشند. برجسته‌ترین پیامد تنوع سور این است که نزاع‌های هستی‌شناسی صرفاً نزاع‌هایی لفظی هستند. یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به نظریه تنوع سور پاسخی است که به استدلال فروکاست شناخته می‌شود. اگر همه سورهای متنوع قواعد استنتاجی یکسانی داشته باشند، تفاوت معنایی‌ای که بتواند ارزش صدق جملات وجودی را تغییر دهد باقی نمی‌ماند. به استدلال فروکاست نقدهایی وارد شده است. در این مقاله من از نسخه فروکاست بینابانی در برابر انتقادات مطرح‌شده دفاع خواهم کرد.

کلیدواژه‌ها: تنوع سور، استدلال فروکاست، سور وجودی.

اصطلاح تنوع سور اولین بار توسط الای هرش در مجموعه مقالاتی از اوایل قرن بیستم وارد ادبیات فلسفی شد. هرش بعدها آن مقالات را در کتابی با عنوان «تنوع سور و واقع‌گرایی» (Hirsch, 2011) جمع‌آوری کرد. نظریه تنوع سور را با صورت‌بندی‌های متفاوتی ارائه داده‌اند اما همگی آن‌ها بر دو مؤلفه متمایز در این نظریه توافق دارند:

۱. سور وجودی (یا مفهوم وجود داشتن) معانی متکثری دارد و در مناقشات متافیزیکی، هر موضع رقیب یک معنای خاصی از سور وجودی (یا مفهوم وجود داشتن) را قصد می‌کند که بنا به آن معنا پاسخ مربوطه صادق است.
۲. هیچ‌یک از معانی سور وجودی بر معانی دیگر برتری متافیزیکی ندارد. در نتیجه، هیچ‌یک از طرفین نزاع نمی‌تواند ادعا کند دیدگاه او واقعیت را بهتر یا درست‌تر توصیف می‌کند.

اگر قرار است عبارت «وجود دارد» یا سور وجودی $\exists$ در زبان‌های گوناگون با معانی متفاوتی به کار رود، آنگاه طرفدار نظریه تنوع سور باید توضیح دهد که چه خصیصه مشترکی باعث می‌شود که همه آن‌ها را هنوز «سور وجودی» بدانیم، نه چیز دیگری. لابد میان این سورهای متنوع یک هسته معنایی ثابت وجود دارد که در تمامی آن‌ها حفظ می‌شود. طرفداران تنوع سور در پاسخ به این پرسش گفته‌اند تمامی این سورها در رفتار استنتاجی (inferential behavior) با هم مشترک‌اند (Hirsch & Warren, 2020: 349). به عبارتی دیگر، همگی تابع قواعد استنتاجی یکسانی هستند. می‌توان گفت همه سورها، صرف‌نظر از تفاوت احتمالی در معنا یا دامنه، تابع قواعد منطقی مشابهی‌اند. این شباهت در رفتار استنتاجی می‌تواند «هسته مشترک معنا»ی سورها به‌شمار آید.

پیامد تنوع سور در فراهستی‌شناسی

تنوع سور پیامدهای برجسته‌ای دارد. مهم‌ترینش این است که اهمیت نزاع‌های متافیزیکی را کاهش می‌دهد. اگر نزاع میان طرفین یک بحث صرفاً ناشی از تفاوت‌های زبانی (به‌طور مشخص تفاوت در معنای سورهای وجودی) باشد، دیگر نمی‌توان آن را به‌عنوان یک نزاع واقعی و بنیادی درباره جهان قلمداد کرد. تنوع سور ما را به این نتیجه می‌رساند که بسیاری از بحث‌های متافیزیکی، در واقع بحث بر سر کاربرد زبان است، نه بر سر چگونگی جهان. با استفاده از تنوع سور می‌توان نشان داد که مجادلات به‌ظاهر ژرف و عمیق هستی‌شناختی واقعاً نزاع‌هایی راجع به جهان نیستند، بلکه نزاع‌هایی لفظی‌اند. طرفین نزاع به زبان‌های مختلفی سخن می‌گویند و جملات هر یک در زبان خودش صادق است. هیچ معیار فرامعنایی مطلق وجود ندارد که تعیین کند کدام کاربرد سور درست و کدام یک نادرست است. پس نمی‌توان یکی از کاربردها را به‌لحاظ متافیزیکی برتر از دیگری دانست. تنوع سور نه‌تنها نزاع‌های هستی‌شناسی را به نزاع‌های لفظی تقلیل می‌دهد، بلکه هرگونه تلاش برای ترجیح یک سور را نیز ناممکن می‌داند:

هیچ امر واقعیت‌بنیادی وجود ندارد که این دو زبان را از یکدیگر متمایز کند - هر نظریه‌پرداز حقیقت را در زبان خودش بیان می‌کند و هر زبان رقیب توصیفی برابر از حقایق یگانه است. به‌لحاظ متافیزیکی، هیچ دلیلی برای ترجیح یک زبان بر زبان دیگر وجود ندارد (Hirsch & Warren, 2020: 351).

استدلال فروکاست علیه تنوع سور

یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به نظریه تنوع سور پاسخی است که به استدلال فروکاست شناخته می‌شود. هریس (Harris, 1982) اولین بار تردیدهایی نسبت به امکان تمایز واقعی میان سورهای وجودی را مطرح کرد. بعدها هیل و رایت (Hale & Wright, 2009) از استدلال هریس برای نقد نظریه تنوع سور استفاده کردند. اگر همه سورهای متنوع قواعد استنتاجی یکسانی داشته باشند، تفاوت معنایی‌ای که بتواند ارزش صدق جملات وجودی را تغییر دهد باقی نمی‌ماند. یا باید بپذیریم که سورها از نظر استنتاجی متفاوت‌اند یا باید نتیجه بگیریم که در واقع بیش از یک سور وجودی نداریم.

هیل و رایت در قالب استدلالی صوری نشان می‌دهند که فرض اشتراک سورها در قواعد استنتاجی، با ادعای تفاوت معنایی آن‌ها ناسازگار است: فرض کنید $\exists_1$ و $\exists_2$ بیانگر دو معنای متفاوت برای سور وجودی‌اند. همچنین فرض کنید جمله‌ای از نوع $\exists_1 x A(x)$ صادق است. این جمله یعنی چیزی وجود دارد (به معنای $\exists_1$) که ویژگی A را دارا است. در گام بعد، طبق قاعده معمول حذف سور وجودی می‌توان از این جمله نتیجه گرفت که $A(t)$ برای یک شیء خاص t صادق است؛ مشروط بر اینکه t شیء تازه‌ای باشد که با هیچ نام یا ثابت موجود در مقدمات دیگر اشتراک نداشته باشد (همان محدودیت‌های معمول که در منطق باید مراعات شود تا استدلال معتبر بماند). اکنون بر پایه قاعده معرفی سور وجودی، اگر برای یک شیء معین t گزاره $A(t)$ صادق باشد، می‌توان از آن نتیجه گرفت که $\exists_2 x A(x)$ صادق است؛ این جمله یعنی چیزی وجود دارد (به معنای $\exists_2$) که ویژگی A را دارد. به این ترتیب، از فرض نخست $\exists_1 x A(x)$ و قاعده حذف سور مربوط به آن، به گزاره $A(t)$ رسیدیم و سپس با قاعده معرفی سور دوم، از همان $A(t)$ نتیجه گرفتیم که $\exists_2 x A(x)$ صادق است.

در منطق مقرر است که اگر از جمله‌ای مانند $\exists_1 x A(x)$ بتوان با فرض موقتی $A(t)$ به نتیجه $\exists_2 x A(x)$ رسید، می‌توان فرض موقتی $A(t)$ را رفع کرد و از $\exists_1 x A(x)$ ، $\exists_2 x A(x)$ را نتیجه گرفت. هیل و رایت در گام نهایی استدلال می‌گویند همان‌طور که از $\exists_1 x A(x)$ توانستیم $\exists_2 x A(x)$ را نتیجه بگیریم، به همان ترتیب می‌توان از $\exists_2 x A(x)$ نیز $\exists_1 x A(x)$ را نتیجه گرفت. در نتیجه، این دو جمله منطقاً هم‌ارز خواهند بود (Hale & Wright, 2009: 183-184).

هیل و رایت با این استدلال نشان می‌دهند که اگر هر دو سور $\exists_1$ و $\exists_2$ از قواعد استنتاجی یکسانی پیروی کنند، آنگاه از صدق جمله‌ای با یکی از آن‌ها، صدق جمله‌ای با دیگری هم نتیجه می‌شود. به این ترتیب، تمایزی که طرفدار تنوع سور میان سورها فرض می‌کرد فرو می‌پاشد. تلاش برای حفظ تفاوت معنایی میان سورها درحالی که قواعد استنتاجی آن‌ها یکسان‌اند، به بن‌بست می‌رسد.

نظریه پرداز تنوع سور نمی تواند همزمان مدعی باشد که الف) سورهای مختلف از نظر استنتاجی یکسان اند، و در عین حال، ب) سورها در معنا با یکدیگر متفاوت اند، به گونه ای که شرایط صدق جملات را تغییر دهند. طرفدار تنوع سور یا باید بپذیرد که قواعد استنتاجی سورها متفاوت اند (که به معنای نفی اشتراک در نقش استنتاجی و فروپاشی مبنای واحدی برای سور بودن است) یا باید بپذیرد که هیچ تفاوت معنایی واقعی ای میان آنها وجود ندارد (که اصل نظریه تنوع سور را باطل می کند).

نقدها به استدلال فروکاست

وارن (Warren, 2015: 243) میان فروکاست درون زبانی *intra-language collapse* و فروکاست بینا زبانی *inter-language collapse* تمایز می گذارد. فروکاست درون زبانی نشان می دهد که چنانچه سورهای یک زبان همگی نقش استنتاجی واحدی داشته باشند، آنگاه همگی هم معنا هستند و در نهایت در این زبان تنها یک سور وجود دارد. فروکاست درون زبانی درست است اما تهدیدی علیه نظریه تنوع سور ایجاد نمی کند. زیرا نظریه تنوع سور امکان وجود سورهای متنوع در زبانهای مختلف را مطرح می کند، نه تنوع در سورهای یک زبان. بنابراین، نظریه تنوع سور در برابر فروکاست درون زبانی محفوظ می ماند. یعنی می توان همزمان هم استدلال فروکاست را پذیرفت و هم از نظریه تنوع سور دفاع کرد.

فروکاست بینا زبانی امکان سورهای متنوع میان زبانهای مختلف را نفی می کند، زیرا نقش استنتاجی یکسان میان سورهای زبانهای مختلف مستلزم هم معنا بودن آنها است. اگر این ادعا درست باشد، نظریه تنوع سور با تهدیدی جدی مواجه خواهد بود. اما وارن نشان می دهد که فروکاست بینا زبانی دست کم دو ضعف بنیادی دارد. نخستین ضعف فروکاست بینا زبانی به فرضی برمی گردد که درون ساختار این استدلال نهفته است:

(۱) استدلال فروکاست فرض می کند که اگر در یک زبان L بپذیریم که جمله ای مانند ' p ' در زبان دیگری K صادق است، این دقیقا معادل آن است که خود جمله ' p ' را در زبان L بپذیریم (Warren, 2015: 246).

به بیان دیگر، اگر در زبان L بپذیریم که جمله ' p ' در زبان K صادق است، معادل با آن است که بپذیریم این جمله ' p ' در L هم صادق است. برای مثال، اگر در زبان نیست انگاری بپذیریم که جمله «میزها وجود دارند» در زبان شمول گرایی صادق است، مستلزم این خواهد بود که جمله «میزها وجود دارند» در زبان نیست انگاری نیز صادق باشد. در بستر نظریه تنوع سور بطلان این مسئله کاملا روشن است. اگر در زبان L بگوییم «جمله ' p ' در زبان K صادق است»، این گزاره تنها حکمی درباره زبان K و قواعد صدق در آن زبان است و مستلزم آن نیست که خود

p در زبان L نیز صادق باشد. برای مثال، اگر در زبان K سور $\exists$ به گونه‌ای به کار رود که شامل موجودات انتزاعی مانند اعداد و مجموعه‌ها نیز بشود، در حالی که در زبان L سورها تنها به اشیای مادی دلالت دارند، آنگاه از اینکه در L بپذیریم «در زبان K جمله «اعداد وجود دارند» صادق است» به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که در زبان L نیز جمله «اعداد وجود دارند» را صادق بدانیم. در واقع فروکاست بینابانی مرز میان زبان‌ها و نظام‌های معنایی متفاوت را نادیده می‌گیرد و فرض می‌کند که می‌توان صدق را از زبانی به زبان دیگر منتقل کرد. یعنی فرض می‌شود که عبارات زبانی متفاوت را می‌توان بدون تغییر معنا به زبان دیگر برگرداند، درحالی که دقیقاً همین فرض چیزی است که نظریه تنوع سور آن را انکار می‌کند.

وارن (Warren, 2015: 246) برای روشن شدن نادرستی فروکاست بینابانی مثالی از زبانی خیالی به نام *Philosophese* می‌آورد. در این زبان بر اثر یک قرارداد زبانی خاص، جمله «سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون است» دقیقاً به این معنا است که $2+2=4$. به عبارت دیگر، در زبان *Philosophese* ترکیب واژگانی «سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون است» صرفاً نشانه‌ای قراردادی برای بیان حقیقتی ریاضیاتی است، نه گزاره‌ای درباره شهرت افراد. حال، فرض کنید من در زبان فارسی بگویم: جمله «سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون است» در زبان *Philosophese* جمله‌ای صادق است. در همان حال، تأکید کنم که سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون نیست. آیا در این وضعیت دچار تناقض شده‌ام؟ قطعاً خیر. زیرا وقتی می‌گوییم آن جمله در زبان *Philosophese* صادق است، در واقع می‌گوییم آن جمله مطابق با قراردادهای معنایی آن زبان خاص که معادل آن در زبان فارسی $2+2=4$ است جمله‌ای صادق است. و این سخن با این ادعا که سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون نیست کاملاً سازگار است. من می‌توانم بدون هیچ ناسازگاری‌ای در زبان L بگویم «جمله p در زبان K صادق است» اما در زبان L جمله p را کاذب بدانم. فروکاست بینابانی میان صدق جمله در زبان دیگر و صدق همان جمله در زبان خودمان تمایز نمی‌گذارد. به این ترتیب، استدلال فروکاست پیشاپیش منکر تنوع معنایی سورها است.

دومین ضعف استدلال فروکاست بینابانی آن است که:

(۲) این استدلال نه تنها از واژگان متعلق به زبان دیگر K استفاده می‌کند، بلکه قواعد استنتاج *inference rules* مربوط به واژگان زبان K را نیز به کار می‌گیرد (Warren, 2015: 246).

در فروکاست بینابانی نه تنها از جملات زبان K در زبان L استفاده می‌کنیم، بلکه قواعد استنتاجی که مخصوص زبان K است را نیز در همان چارچوب به کار می‌گیریم. افزودن هم‌زمان واژگان و قواعد استنتاجی آن واژگان آنچنان تغییری ایجاد می‌کند که دیگر به سختی می‌توان گفت ما هنوز در همان زبان آغازین سخن می‌گوییم. فرض

کنید در زبان L تنها درباره اشیاى مادی سخن می‌گوییم و سور $\exists$ تنها بر اشیاى مادی دلالت دارد. حال اگر بخواهیم از زبان K واژگانی دال بر امور غیرمادی مثل «عدد» یا «مجموعه» را به همراه قواعد استنتاجی مربوط به آنها را به زبان L وارد کنیم، آنگاه دامنه سورها و روابط صدق در زبان L به‌طور اساسی دگرگون می‌شود. در چنین وضعی دیگر نمی‌توان گفت ما هنوز به زبان L سخن می‌گوییم. در نتیجه، زبان حاصل دیگر همان زبان L اولیه نیست. بنابراین فروکاست بینابانی به بن‌بست می‌رسد.

دفاع از استدلال فروکاست بینابانی

استدلال فروکاست بینابانی بر هم‌ارزی سورهای دو زبان که نقش استنتاجی مشابهی دارند تأکید داشت. بنا به استدلال فروکاست بینابانی اگر $\exists_1$ و $\exists_2$ در زبان L و K نقش استنتاجی یکسانی داشته باشند، آنگاه $\exists_1 x A(x)$ هر ارزش صدقی که داشته باشد، $\exists_2 x A(x)$ نیز همان ارزش صدق را دارا است، و بعکس. به تعبیر دیگر، این دو جمله هم‌ارز خواهند بود و ممکن نیست یکی از آنها صادق و دیگری کاذب باشد.

وارن در بیان انتقادات خود به فروکاست بینابانی این فرض را که سورهای $\exists_1$ و $\exists_2$ در زبان L و K در نهایت هر دو سور هستند و نقش استنتاجی سور وجودی را ایفا می‌کنند کاملاً نادیده می‌گیرد. فرض کنید دو زبان، L و K ، هر یک عبارت‌هایی شبیه به سور وجودی دارند. آنها را به ترتیب $\exists_1$ و $\exists_2$ می‌نامیم. هر دو سور، قواعد نحوی سورها در منطق را به‌طور کامل رعایت می‌کنند، یعنی هر دو در نظام استنتاجی خود همان نقش استنتاجی سور وجودی را دارند. سورهای فرضی الزاماً باید معانی‌ای داشته باشند که شکل‌شان با نحو سورها مطابقت داشته باشد، یعنی باید بتوانند در تعیین شرایط صدق جملات حاوی سور نقش داشته باشند. در این حالت، در هر دو زبان می‌توان گزاره‌هایی ساخت که به‌لحاظ ساختار منطقی با یکدیگر هم‌ارز هستند. برای مثال، $\exists_1 x Fx$ در L با $\exists_2 x Fx$ در K هم‌ارز هستند. اگر چنین باشد، آنگاه هر جمله‌ای که در یکی صادق است در دیگری نیز صادق است، زیرا هر دو به‌لحاظ قواعد استنتاجی هم‌پوشان هستند. مثال زبان خیالی *Philosophese* کاملاً بی‌ارتباط با بحث حاضر است. در زبان *Philosophese* جمله «سول کریپکی مشهورتر از مایکل جکسون است» معادل نماد ریاضیاتی « $2+2=4$ » فرض شده است. این قرارداد زبانی کمترین ارتباطی با معنای این جمله در زبان فارسی ندارد. به همین دلیل انتقال صدق آن از زبان خیالی *Philosophese* به زبان فارسی معمول عجیب و غیرقابل قبول است. اما در بحث حاضر، معانی بی‌ربط و قراردادی از سور را کنار می‌گذاریم و دامنه توجه خود را به معانی‌ای محدود می‌کنیم که شکلی سازگار با نحو سورها دارند. بنابراین، چون در نهایت $\exists_1$ و $\exists_2$ هر دو سور هستند،

انتقال صدق از یک زبان به زبان دیگر اصلاً اتفاق عجیبی نیست. بعلاوه، از آنجا که دو سور مذکور به لحاظ معنا معادل یکدیگرند، نیازمند انتقال واژه‌های بیگانه از زبان دیگر و قواعد استنتاجی آن‌ها نیز نیستیم، زیرا همان سور با همان قواعد استنتاجی از ابتدا در زبان مقصد وجود دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد استدلال فروکاست بینابانی از نقدهای وارن مصون است.

منابع

Hale, B. and Wright, C. (2009) ‘The metaontology of abstraction’, in Chalmers, D. J., Manley, D., and Wasserman, R. (eds) *Metametaphysics*. Oxford University Press, pp. 178–212.

Harris, J. H. (1982) ‘What’s so logical about the “logical” axioms’, *Studia Logica*, 41(2–3), pp. 159–171.

Hirsch, E. (2011) *Quantifier variance and realism: Essays in metaontology*. Oxford University Press.

Hirsch, E. and Warren, J. (2020) ‘Quantifier variance’ in Kusch, M (ed) *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, New York: Routledge, pp. 349–356.

Warren, J. (2015), “Quantifier Variance and the Collapse Argument,” *Philosophical Quarterly* 65(259): 241–253.

ابتنا و تبیین متافیزیکی: مسئله ارث

علی امامی پارسا

کارشناسی ارشد منطق دانشگاه تربیت مدرس

aliemamiparsa@gmail.com

چکیده

از جمله مسائلی که اخیراً دربارهٔ رابطهٔ ابتنا^۱ و تبیین متافیزیکی^۲ مورد توجه قرار گرفته است مسئلهٔ ارث^۳ است. پرسش این است که چه دلیلی وجود دارد که ابتنا همان ویژگی‌های تبیین متافیزیکی را دارد؟ در این نوشتار ابتدائاً نشان می‌دهم این مسئله تنها برای جداانگارها مشکل ساز است و سپس دو راهکار احتمالی ارائه خواهم کرد و نتیجه می‌گیرم راهکار دوم که بر اساس توجه به شرایط صدق تبیین است، قابل دفاع است.

۱. ابتنا و تبیین متافیزیکی

ارتباط ابتنا و تبیین متافیزیکی در متافیزیک تحلیلی معاصر توجه فراوانی را به خود معطوف کرده است. نظریات حول این مسئله به دو گروه یگانه‌انگار^۴ و جداانگار^۵ تقسیم می‌شوند. (Raven, 2015) در یک تعریف کلی،

^۱ grounding

^۲ Metaphysical explanation

^۳ inheritance

^۴ unionist

^۵ separatism

یگانه‌انگار بیان می‌کند که تبیین متافیزیکی و ابتنا یک چیز هستند و جداانگار می‌گوید این دو مجزا هستند. اینکه دعوای مذکور مسئله‌ای لفظی است یا خیر (لفظی بودن به این معنا که مسئله این است که معنای واژه ابتنا چیست یا اینکه منظور ما از واژه ابتنا چیست) و اینکه آیا این تقسیم در نشان دادن مدعای نظریات موجود موفق است یا خیر، محل بحث است.^۱ من برای اینکه درگیر چنین مباحثی نشوم، بحث را به شکلی صورت‌بندی می‌کنم که مسئله مذکور بحثی جدی و غیرلفظی باشد و نظریات موجود را به شکلی که واقعا وجه تمایز نظریات را مشخص کند، در دو گروه جای دهد. بحث بر سر این است: آیا نقش‌هایی که در ادبیات بحث برای ابتنا در نظر گرفته‌اند، تنها توسط تبیین متافیزیکی ایفا می‌شود و شهودهایی که در ادبیات بحث ابتنا به آن تمسک کرده‌اند تنها ما را ملزم به پذیرش تبیین متافیزیکی می‌کند یا اینکه برای هر دو منظور به چیزی بیش از تبیین که همان رابطه عینی در جهان خارج است نیاز داریم؟ یگانه‌انگار به این سوالات پاسخ منفی می‌دهد و جداانگار به این سوالات پاسخ مثبت می‌دهد. بر این اساس جداانگار می‌گوید علاوه بر تبیین متافیزیکی، یک رابطه عینی (یا همان ابتنا) در جهان هست که از آن تبیین متافیزیکی پشتیبانی^۲ می‌کند و یگانه‌انگار می‌گوید هر چه هست همان تبیین است و نیازی به چنین رابطه عینی‌ای نیست.

یک نکته مهم درباره جداانگاری این است که نسبت به تبیین متافیزیکی واقع‌گرا است. بر اساس واقع‌گرایی درباره تبیین متافیزیکی این تبیین‌ها یک جنبه عینی^۳ دارند و یک جنبه غیرعینی^۴. به عبارت دیگر یک تبیین درست باید حداقل یک شرط عینی و یک شرط غیرعینی را فراهم آورد. شرط غیرعینی این است که باعث تولید فهم^۵ شود و تبیین‌گر، تبیین‌خواه را مفهوم^۶ کند. شرط عینی این است که تبیین توسط یک رابطه اتکاء^۷ پشتیبانی شود. در واقع همین واقع‌گرایی نسبت به تبیین است که باعث می‌شود کسی نسبت به شهودهای که در بحث ابتنا بیان می‌شود، تبیین را به تنهایی کافی نداند و قائل به وجود یک رابطه عینی شود که از تبیین پشتیبانی می‌کند. رابطه

^۱ برای اشاره به لفظی بودن این تقسیم‌بندی ببینید: (Dasgupta, 2015) و (Kovacs, 2020)

^۲ backing

^۳ objective

^۴ subjective

^۵ understanding

^۶ intelligible

^۷ dependence

اتکای مذکور می‌تواند روابط گوناگونی باشد (مشروط به اینکه آن رابطه‌ها تبیینی باشند و بتوانند در تولید فهم نقش ایفا کنند) هر چند در ادبیات معاصر معمولاً آن را رابطهٔ ابتنا در نظر می‌گیرند.^۱

۲. مسئلهٔ ارث^۲

هنگامی که به رابطهٔ نزدیک ابتنا و تبیین متافیزیکی توجه کنیم، یک سوال مهم به وجود می‌آید: اگر تلقی متعارف از تبیین که امری معرفتی و غیرعینی و پراگماتیک است و تلقی متعارف از ابتنا که امری عینی و در جهان خارج است را در نظر بگیریم چطور می‌خواهیم ویژگی‌های ابتنا را از طریق ویژگی‌های تبیین کشف کنیم؟ به عبارت دیگر چطور ابتنا که امری عینی است، ویژگی‌های خود را از تبیین که امری غیرعینی است به ارث می‌برد؟ این اشکال زمانی برجسته می‌شود که به این مسئله توجه کنیم که این کاری است که در ادبیات ابتنا بسیار رایج است و ویژگی‌های ابتنا در موارد متعددی از طریق ویژگی‌های تبیین کشف می‌شود. مائورین بهترین صورت‌بندی این اشکال را ارائه کرده است و کشف ویژگی‌های ابتنا از طریق ویژگی‌های تبیین را مردود شمرده است. (Maurin, 2019) این نکته شایان توجه است که این اشکال، برای یگانه‌انگار دغدغه‌ای ایجاد نمی‌کند چرا که اساساً او وجود رابطه‌ای عینی مستقل از تبیین را قبول ندارد تا بخواهد به این سوال پاسخ دهد که چطور ویژگی‌های آن را از طریق ویژگی‌های تبیین کشف کرده است. اشکالی که ممکن است برای یگانه‌انگار به وجود بیاید این است که چطور دو چیز که یکی غیرعینی و دیگری عینی است را یک چیز در نظر می‌گیرد. به نظر پاسخ به این اشکال سخت نیست چون یگانه‌انگار مشکل زیادی ندارد که بخواهد آن تلقی رایج از ابتنا که آن را امری عینی می‌داند رد کند. اساساً معلوم نیست این تلقی، چندان هم رایج و پذیرفته شده باشد. اشکال به یگانه‌انگار می‌تواند از یک جهت دیگر وارد شود به این صورت که شهودهایی که ما از ابتنا داریم و به خاطر آن شهودها قائل به وجود چیزی به نام ابتنا شدیم، نشان‌دهندهٔ یک امر عینی و در جهان خارج هستند. حتی این مطلب هم می‌تواند مورد انکار یگانه‌انگاری که دارای رویکردی آنتی‌رئالیستی نسبت به تبیین است، واقع شود و بگوید تمام آن شهودها دربارهٔ تبیین بود و تبیین هم نیاز به رابطه‌ای عینی ندارد. (Dasgupta, 2015)

^۱ این رویکرد مخالفانی هم دارد از جمله ویلسون که رابطه‌ی ابتنا را مناسب ایفای چنین نقشی نمی‌داند و به جای آن روابط اتکای پذیرفته شده نزد فیلسوفان از قبیل رابطه‌ی تایپ-توکن، رابطه‌ی عضویت مجموعه، رابطه‌ی جزئیت پارشناسانه‌ی کلاسیک و ... را مناسب ایفای چنین نقشی می‌داند. (Wilson, 2014)

^۲ inheritance

من در ادامه تمرکز خود را روی جداانگاری خواهم گذاشت و این مسئله را بررسی خواهم کرد که جداانگار چه راهی دارد تا از ویژگی‌هایی تبیین، ویژگی‌های ابتنا را کشف کند. قبل از ورود به این بحث توجه به نکته‌ای که مائورین به آن اشاره می‌کند حائز اهمیت است. ممکن است راه‌های دیگری از قبیل تعمیم از مثال‌های واضح ابتنا، توجه به نقش ابتنا در ارائه ساختار^۱ و فاندامتالیتی و ... برای کشف ویژگی‌های ابتنا وجود داشته باشد. من در این نوشتار این راه‌ها را بررسی نمی‌کنم و تمرکز روی همین مسئله است که برای یک جداانگار چه راه‌هایی برای کشف ویژگی‌ها ابتنا از طریق ویژگی‌های تبیین وجود دارد.

اسکیلز و تروگدون سعی کرده‌اند به این اشکال پاسخ دهند. یک پاسخ آن‌ها شبیه به راه‌حل اول من است و یک پاسخ دیگر آن‌ها رویکردی پراگماتیستی به روش کار متافیزیکی دارد که شاید چندان مورد پذیرش نباشد. (Skille & Trogon, 2021) پاسخی که من ارائه خواهم داد چنین پیش‌فرض‌هایی ندارد و از این جهت بر این پاسخ، برتری دارد.

۳. پاسخ جداانگار به مسئله ارث

الف. تمسک به بهترین تبیین برای داشتن ویژگی‌ها

ممکن است ادعا شود بهترین تبیین برای اینکه تبیین ویژگی الف را دارد این است که رابطه‌ای که آن تبیین آن را نشان می‌دهد هم ویژگی الف را داشته باشد وگرنه عجیب است که تبیین یک ویژگی داشته باشد اما رابطه‌ای که دارد از تبیین پشتیبانی می‌کند آن ویژگی را نداشته باشد. چیزی که این پاسخ باید بتواند اثبات کند این است که وجوه غیرعینی تبیین نمی‌توانند دلیل این باشند که تبیین آن ویژگی‌ها را دارد در حالی که به نظر می‌رسد اینکه شرط لازم تبیین این است که تولید فهم کند، برای توضیح اینکه تبیین ویژگی‌های مدنظر را داشته باشد کافی است. مثلاً ویژگی نانعکاسی بودن^۲ تبیین برای این است که یک چیز نسبت به خودش فهم ایجاد نمی‌کند یا ویژگی متعددی بودن^۳ تبیین برای این است که اگر تبیین‌گر الف نسبت به تبیین‌خواه ب فهم ایجاد کند و در یک

^۱ structure

^۲ irreflexive

^۳ transitive

تبیین دیگر، ب برای ج فهم ایجاد کند، طبیعتاً الف برای ج فهم ایجاد می‌کند و این باعث می‌شود تبیین امری متعدی باشد.

یک راهکار پیش روی کسی که از این پاسخ دفاع می‌کند، ارائه تصویری از رابطه پشتیبانی است که اقتضا کند رابطه ابتنا که از تبیین پشتیبانی می‌کند هم تمام ویژگی‌هایی که تبیین دارد را داشته باشد اما امکان دستیابی به چنین تصویری از رابطه پشتیبانی محل شک است و امکان بررسی آن در این نوشتار وجود ندارد.

ب. تمسک به شرایط صدق برقراری تبیین^۱

بر اساس واقع‌گرایی تبیینی، شرط صدق یک تبیین فراهم آوردن هم‌زمان شرط عینی و غیرعینی است و این یعنی هر جا که یک تبیین برقرار است، رابطه عینی‌ای که آن را پشتیبانی می‌کند هم برقرار است. بنابراین مثلاً وقتی یک تبیین متعدی است، می‌توان کشف کرد که ابتدایی که دارد آن تبیین‌ها را پشتیبانی می‌کند هم آن شرط تعدی را استیفا می‌کند چرا که به تناسب آن تبیین‌ها که شرط تعدی را استیفا می‌کنند، رابطه ابتنا هم برقرار است. به عبارت دیگر از تعدی تبیین که به این معناست که [اگر "الف تبیین می‌کند ب را" و "ب تبیین می‌کند ج را" آنگاه "الف تبیین می‌کند ج را"]، نتیجه بگیریم [اگر "الف مبنای ب است" و "ب مبنای ج است" آنگاه "الف مبنای ج است"]. این یعنی رابطه ابتنا متعدی است و این را از تعدی تبیین‌هایی که ابتنا از آن‌ها پشتیبانی می‌کند کشف کردیم.

یک اشکال مهم این است که نامتقارن بودن^۲ و نانعکاسی بودن و نایکنوایی^۳ و هایپرانتشنال بودن با این روش اثبات نمی‌شود چون در روش قبلی این طور پیش می‌رفتیم که از برقراری تبیین به برقراری رابطه ابتنا می‌رسیدیم و برای آن روابط ابتنا، ویژگی مد نظر را اثبات می‌کردیم اما در این‌ها باید از عدم برقراری تبیین به عدم برقراری ابتنا برسیم مثلاً برای اثبات نانعکاسی بودن ابتنا، باید از اینکه تبیین نانعکاسی است که به این معناست که [اگر "الف تبیین می‌کند ب را" آنگاه "چنین نیست که ب تبیین می‌کند الف را"] بتوان نتیجه گرفت ابتدایی که این تبیین‌ها را پشتیبانی می‌کند هم نانعکاسی است که یعنی [اگر "الف مبنای ب است" آنگاه "چنین نیست که ب

^۱ تشکر از محمد گیوه‌چی که ایده‌ی اولیه‌ی این راهکار را بیان کرد.

^۲ asymmetric

^۳ non-monotonic

مبنای الف است". چنین نتیجه‌گیری‌ای مستلزم این است که بتوان از "چنین نیست که ب تبیین می‌کند الف را" نتیجه بگیریم که "چنین نیست که ب مبنای الف باشد". روشی که بر اساس شرط صدق تبیین پیشنهاد دادیم چنین نتیجه‌ای نمی‌دهد زیرا در آن روش ما از شرط صدق جملاتی که برقراری تبیین را بیان می‌کردند استفاده می‌کردیم نه از شرط صدق جملاتی که عدم برقراری تبیین را بیان می‌کردند. اشکال دوم این است که این روش اثبات نمی‌کند ویژگی‌هایی که برای ابتنا اثبات می‌شود برای همه رابطه‌های ابتنا برقرار است و تنها ویژگی‌ها را برای آن دسته از رابطه‌های ابتنایی اثبات می‌کند که تبیین را پشتیبانی می‌کنند.

راهی که می‌توان برای حل این دو مشکل ارائه کرد چنین است که بگوییم رابطه ابتنا از ابتدا به این منظور پذیرفته شد که ما با شهودهایی که نشان‌دهنده تبیین‌هایی متافیزیکی و غیرعلی بود مواجه شدیم که رابطه‌ای عینی را نشان می‌دادند و اینطور گفته شد رابطه ابتنا همان رابطه‌ای است که آن تبیین‌ها نشان می‌دهند.^۱ اگر این چنین باشد دیگر رابطه ابتنایی نداریم که پشتیبانی‌کننده یک تبیین نباشد (هر چند تبیینی به شکل بالقوه چون ممکن است هنوز شرایط غیرعینی مورد نیاز تبیین فراهم نشده باشد) چون پذیرش ابتنا در بین دو چیز همواره ملازم با پذیرش تبیین بین آن دو چیز است. پس همه رابطه‌های ابتنا، پشتیبانی‌کننده تبیین هستند. بنابراین اشکال دوم وارد نیست.

در پاسخ به اشکال اول هم باید گفت همین رابطه وثیقی که بین تبیین و ابتنا اثبات کردیم برای رفع اشکال اول هم کافی است. مثلاً درباره نانعکاسی بودن، وقتی یک تبیین گر نمی‌تواند تبیین‌خواه خودش باشد، رابطه ابتنایی که بین یک شیء و خودش باشد هم نخواهیم داشت چون گفتیم برقراری هر رابطه ابتنا مستلزم این است که یک تبیین متناظر هم بتواند برقرار باشد و وقتی تبیین مدنظر برقرار نیست پس رابطه ابتنای متناظر با آن هم برقرار نیست. به همین ترتیب ویژگی نایکنوایی و هایپراینتشنالیتی و نامتقارن بودن هم برقرار می‌شود چرا که در همه این‌ها از عدم برقراری تبیین می‌توان پی به عدم برقراری رابطه ابتنا برد. ممکن است گفته شود برقرار نبودن تبیینی که در اینجا برای عدم برقراری رابطه ابتنا به آن استناد کردیم، به خاطر عدم وجود رابطه ابتنا نیست بلکه به خاطر وجود نداشتن دیگر شرط اصلی یک تبیین که همان فراهم آوردن فهم است، می‌باشد. در پاسخ باید گفت خیلی عجیب است که رابطه ابتنایی بین الف و ب برقرار باشد اما نتوان از طریق این رابطه فهمی ایجاد کرد که باعث ایجاد تبیین شود. مگر این رابطه چه فرقی با دیگر روابط ابتنا دارد که از درک آن‌ها فهم ایجاد می‌شود ولی از درک این رابطه فهم ایجاد نمی‌شود؟ اساساً همانطور که کیم بیان می‌کند فهم ما از طریق درک همین رابطه

^۱ به عنوان مثال ببینید: (Audi, 2012)

ابتنائی که باعث ایجاد ساختار می‌شود، به وجود می‌آید. (Kim, 1994) بنابراین مانعی برای ایجاد فهم در این موارد در صورت وجود رابطه‌ی ابتدا دیده نمی‌شود و اگر تبیینی برقرار نیست، بهترین دلیلش همین است که رابطه‌ی ابتدائی وجود نداشته نباشد نه اینکه رابطه‌ای باشد ولی حصول فهم با مانعی روبرو باشد و به خاطر عدم حصول فهم، تبیین برقرار نباشد.

مسئله‌ی دیگری که ممکن است اینجا مطرح شود این است که تنها نقطه‌ی ورود به بحث ابتدا از طریق تبیین نیست و کسی می‌تواند از مسئله‌ی فاندامتالیتی و ساختار عالم وارد بحث تبیین شود و ابتدا را رابطه‌ی لازم برای ارائه‌ی ساختار عالم و نشان دادن لایه‌ی بنیادی بداند (Raven, 2015) بنابراین اینطور نیست که تنها راه معرفی ابتدا از طریق تبیین بوده باشد و متناظر با هر رابطه‌ی ابتدا حتماً یک تبیین داشته باشیم. در پاسخ باید گفت که این نوع مطرح کردن بحث ابتدا، تنافی‌ای با آنچه گفته شد ندارد چرا که در همه‌ی آن مواردی که ابتدا به کار ارائه‌ی ساختار آمده است، می‌توان یک تبیین متناظر وجود دارد که در آن لایه‌ی بنیادی‌تر، لایه‌ی بالایی را تبیین می‌کند بنابراین همچنان می‌توان گفت که ابتدا ربط وثیقی با تبیین دارد و هر جایی که یک رابطه‌ی ابتدا هست حتماً یک تبیین بالقوه هم وجود دارد.

۴. نتیجه‌گیری

هسته‌ی اصلی پاسخی که به مسئله‌ی ارث دادیم این بود که متناظر با هر رابطه‌ی ابتدا، یک تبیین (هر چند به شکل بالقوه) وجود دارد. این نکته در کنار اینکه بخشی از شرط صدق یک تبیین مربوط به وجود همان رابطه‌ی عینی ابتدا است، راه‌حل مسئله‌ی ارث را پیش روی ما می‌گذارد به شکلی که متناظر با هر ویژگی که برای تبیین اثبات می‌شود همان ویژگی برای ابتدا هم اثبات می‌شود زیرا به تناسب وقوع هر تبیین در فرمول‌های ویژگی‌های تبیین، یک رابطه‌ی ابتدا داریم و به تناظر عدم وقوع تبیین‌هایی که در فرمول‌های ویژگی‌های تبیین ظاهر می‌شود، عدم وقوع رابطه‌ی ابتدائی متناظر را می‌توان نتیجه گرفت که یعنی فرمول آن ویژگی‌ها، برای تبیین هم اثبات می‌شود.

منابع

- Audi, Paul (2012). Grounding: Toward a Theory of the In-Virtue-Of Relation. *Journal of Philosophy* 109 (12):685-711.
- Dasgupta, Shamik (2017). Constitutive Explanation. *Philosophical Issues* 27 (1):74-97.
- Kim, Jaegwon (1994). Explanatory knowledge and metaphysical dependence. *Philosophical Issues* 5:51-69.
- Kovacs, David Mark (2020). Four Questions of Iterated Grounding. *Philosophy and Phenomenological Research* 101 (2):341-364.
- Maurin, Anna-Sofia (2019). Grounding and metaphysical explanation: it's complicated. *Philosophical Studies* 176 (6):1573-1594.
- Raven, Michael J. (2015). Ground. *Philosophy Compass* 10 (5):322-333.
- Skiles, Alexander & Trogon, Kelly (2021). Should explanation be a guide to ground? *Philosophical Studies* 178 (12):4083-4098.
- Wilson, Jessica M. (2014). No work for a theory of Grounding. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 57 (5):535-579.

معضل وجود ذهنی، جدلی تاریخی میان ملاصدرا و سبزواری

محمد مهدی گرایی

m.mehdi.geraei@ut.ac.ir

دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

مشکل دوم وجود ذهنی، که عبارت است از اندراج تمامی صور ذهنی تحت مقوله‌ی کیف، یکی از معضلات اساسی در بحث وجود ذهنی به‌شمار می‌آید. برای روشن شدن این مشکل، ابتدا لازم است پیش‌زمینه تاریخی بحث، مورد بررسی قرار گیرد و ارتباط مسئله‌ی وجود ذهنی با حقیقت علم و نسبت آن با واقعیت خارجی روشن شود. در این مقاله، پس از بیان و تقریر اشکال مزبور، به راه‌حل صدرالمألهین بر مبنای تمایز میان حمل اولی و حمل شایع اشاره خواهد شد. در نهایت، با بیان اشکال سبزواری به پاسخ صدرا، به بررسی راه‌حل نهایی او پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، کیف نفسانی، ملاهادی سبزواری

مقدمه

انسان به عنوان فاعل شناسا در خود حالاتی را می‌یابد که به وسیله آن حالات از جهان خارج باخبر می‌شود. به وسیله این حالات است که انسان اطلاق عالم بودن می‌گردد. و این چنین است که هر آدمی در خود علم را می‌یابد. پس از پذیرش علم، می‌توان به سراغ تقسیمات آن رفت.

گاهی ما به خود شیء بی آنکه واسطه‌ای باشد عالمیم مانند هنگامی که می‌ترسیم یا احساس شادی می‌کنیم. علم ما به ترس یا شادی به واسطه یک مفهوم یا به عبارت فلاسفه «صورت» نیست. بلکه ما، خود حقیقت شادی یا ترس را در نفسمان می‌یابیم. اما دسته دیگر علوم این‌گونه نیست؛ یعنی ما حقیقت شیئی را درک نمی‌کنیم؛ بلکه به واسطه یک صورت، به آن چیز علم پیدا می‌کنیم. مانند صورت درخت که از حقیقتی خارجی آن خبر می‌دهد. فلاسفه دسته اول علوم را علوم حضوری و دسته دوم را علوم حصولی می‌نامند.

به عبارات دقیق‌تر در علم حضوری علم و معلوم یک واقعیت هستند؛ اما در علم حصولی ضرورتاً علم و معلوم دو واقعیت متغایرند. اما مغایر بودن نه به معنای نامربوط بودن است؛ بلکه یک واقعیت یعنی علم بر واقعیت دیگر یعنی معلوم تطابق دارند. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۳۶)

علوم حصولی ما در ذهن موطن دارند. به عبارت دیگر نفس ما مرتبه‌ای دارد که صور اشیاء در آن نقش می‌بندد که به آن مرتبه ذهن گفته می‌شود. تفاوت وجود ذهنی با وجود خارجی در اثر داشتن و واجد اثر بودن است.

حال در علم حصولی که ماهیت اشیاء نزد عالم حاضر است از نظر بیشتر حکمای اسلامی می‌بایست این ماهیت منطبق بر واقعیت خارجی نیز باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۰۵) پس با اینکه صورت ذهنی از جهت ترتب آثار مغایر ماهیت خارجی است؛ اما بر او منطبق است و از او حکایت می‌کند. به عبارتی دیگر آنچه در ذهن است به لحاظ ماهیت تفاوتی با آنچه در خارج ذهن است نمی‌کند. به این مرتبه از نفس که صور ذهنی در آن حضور دارند، وجود ذهنی آن صور گفته می‌شود.

اولین کسی که مبحث وجود ذهنی را در یک عنوان مستقل مطرح کرده، فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه بوده است. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۱/۱) با این حال اگرچه فلاسفه پیش از او مانند ابن سینا در کتب خود تحت عنوان یک فصل مستقل به این مطلب پرداخته‌اند اما می‌توان رد این مسئله را در کتب آن‌ها یافت. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۳ و همو، ۱۳۷۶: ۵۲۰)

از طرفی مسئله وجود ذهنی به عنوان یک مسئله معرفت‌شناختی با بحث علم گره خورده است. حکمای اسلامی عمدتاً تا پیش از صدرای معتقد بودند که علم از سنخ کیفیات نفسانی است. به نظر می‌رسد اولین فیلسوفی که علم را از کیفیات نفسانی برشمرده است ابن سینا است. بوعلی در التعليقات با تاکید برواژه «هیأت»، بیان می‌دارد که علم از مقوله کیف نفسانی است؛ یعنی حالتی که در نفس فاعل شناسا شکل می‌گیرد و در حقیقت، صورت ذهنی

شیء خارجی است. علم از دیدگاه ابن سینا، همان وجود خارجی شیء در نفس نیست، بلکه وجود صورتی ذهنی در نفس انسان است. یعنی وقتی ما چیزی را می‌دانیم، واقعیت خارجی آن در ذهن حاضر نمی‌شود؛ بلکه صورت آن در نقش می‌بندد که ما به وسیله آن صورت، شیء را می‌شناسیم. همچنین او با بیان این که هیأت علم همراه با وجود معلوم ایجاد می‌شود و با نبود معلوم از بین می‌رود، تأکید دارد که علم، مشروط به وجود معلوم است. او در این فقره با ذکر استدلال، اتحاد علم و معلوم را نیز مردود می‌شمارد. وی بیان می‌کند اگر قرار بود علم همان وجود خارجی معلوم باشد، پس امکان علم به معدوم غیرممکن می‌شد، حال آنکه ما می‌توانیم به امور معدوم نیز علم پیدا کنیم؛ مانند تصویری که از دریای جیوه یا اسب تک‌شاخ داریم؛ بنابراین، علم نمی‌تواند عین وجود خارجی شیء باشد. نتیجه این می‌شود که علم باید کیفیتی نفسانی باشد. او در شفا نیز بر همین مسئله تصریح می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۱۴۸)

این تبیین، یکی از نقاط کلیدی معرفت‌شناسی ابن سینا و فلسفه مشاء است که تأثیر عمیقی بر فلاسفه و متکلمین بعد از خود گذاشت به نحوی که، کیف نفسانی بودن علم پس از ابن سینا به نظریه‌ای رایج بدل شد و اکثر حکمای پس از بوعلی این نظریه را پذیرفتند. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۱۹/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۲۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹/۲ و لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۶۹/۴)

اما باتوجه به مبنایی که صدرا در ساختار حکمت متعالیه بنا کرده است و مهم‌ترین مبنای آن، وجودی بودن این دستگاه است؛ علم نیز در همین بستر معنا می‌شود. صدرا علم را نه کیف نفسانی که از سنخ وجود می‌داند. او همچنین خاطر نشان می‌کند که وجودی بودن علم آن را از ساحت فلسفه نیز بیرون نمی‌برد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۷۸/۳)

صدرا که ذات علم را حضور و وجود می‌داند با برشمردن خصوصیات آن خاطر نشان می‌کند که ذات علم آنچه که پیشینیان گفته‌اند نیست. از منظر او علما به طور ذاتی امری سلبی یا اضافی نیست بلکه از سنخ وجود است آن هم وجود بالفعلی که با عدم آمیخته نیست. (همو: ۲۹۷)

طرح مسئله

صدرا در کتب خود ۹ دلیل بر اثبات وجود ذهنی اقامه کرده است. (ر.ک: حصاری و خادمی، ۱۴۰۳: ۲۲-۴۴) دیگر شارحان صدرا و نوصدرائیان نیز ادله‌ای اقامه کرده‌اند که اکثراً متخذ از ادله صدرا یا ملهم از متون اوست. اما پراختن به این ادله مقصود این نوشتار نیست بلکه مسئله اصلی مشکلاتی است که با پذیرش وجود ذهنی به عنوان موطنی برای علم حصولی، ایجاد می‌شود.

این مشکلات که متعدد نیز بوده‌اند، موجب شده بود که حکما تغییراتی در هستی‌شناسی وجود ذهنی ایجاد کنند. همانطور که گفته شد از منظر حکما وجود ذهنی می‌بایست به جهت ماهوی با وجود خارجی آن صورت یکسان باشد. همچنین گفته شد که از منظر اکثر حکمای پیش از صدرا، علم به عنوان کیف نفسانی پذیرفته شده بود.

اما معضلات پیش روی، برخی را برآن داشت که به کلی منکر وجود ذهنی شوند و برخی دیگر کیف نفسانی بودن علوم را انکار کنند. گروهی قائل شدند که ذاتیات ماهیت به ذهن نمی‌آید و به عبارتی انحفاظ ماهیات در ذهن و عین را برنتافتند، بعضی مانند صدرالدین دشتکی نظریه انقلاب ماهیت را بیان کردند و گفتند ماهیت در عالم خارج مندرج در مقوله خود است و در ذهن منقلب به مقوله کیف می‌شود و اقوال دیگری که این نوشتار مجال بررسی آن‌ها را ندارد. (ر.ک: همو: ۲/ ۱۲۸-۱۳۷)

در میان این اشکالات یک اشکال اساسی وجود دارد که به نظر برخی حکما از دیگر اشکالات پیچیده‌تر است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۷/۲) تقریر اشکال از این قرار است که بنابر پذیرفتن علم به عنوان کیفیت نفسانی، صور ذهنی تحت مقوله کیف قرار می‌گیرند. از طرفی بنابر انحفاظ ماهیات در ذهن و عین، صورت ذهنی جوهر، جوهر و صورت ذهنی کم کمیت خواهد بود؛ بنابراین تمام مقولات مندرج تحت مقوله کیف قرار خواهند گرفت حال آنکه مقولات هر یک قسیم دیگری است و در تقسیم هر قسم با قسم دیگر متباین است و این بدان معناست که گاهی صورت ذهنی ۲ ماهیت متباین از هم خواهد داشت. به عنوان مثال صورت ذهنی جوهر بنابر انحفاظ ماهیت در ذهن و عین جوهر خواهد بود. همچنین بنابر قاعده حکما همان صورت ذهنی می‌بایست کیف نفسانی نیز باشد و این اجتماع نقیضین است و محال.

پاسخ صدرا

پیش از صدرا حکمای متعددی، هر یک تلاش کردند تا به نحوی به این اشکال پاسخ دهند اما صدرا هیچ یک از این پاسخ‌ها را نمی‌پذیرد. او با راه‌حلی که از استاد خود میرداماد اخذ کرده بود درصدد پاسخ به اشکال یادشده

برآمد. صدرا با تفاوت گذاشتن میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، به این اشکال پاسخ داد. خلاصه سخن او این بود که در تناقض شروطی هست و از جمله آن شروط وحدت در حمل است. یعنی وقتی تناقض برقرار می شود که در دو قضیه، محمول بر موضوع به یک حمل، حمل شده باشند. اما در مسئله حاضر چنین نیست. صور ذهنی ما به حمل اولی ذاتی تحت مقوله معلوم خود قرار می گیرند؛ یعنی به لحاظ ماهوی از واقعیت خارجی حکایت می کنند؛ اما به حمل شایع کیف نفسانی هستند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۰/۱-۲۹۲؛ ۲۹۴-۲۹۸ و ۳۰۶؛ همو: ۱۳۳/۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۱ و ۱۱۲)

اشکال سبزواری

اما به نظر می رسد پاسخ صدرا برای رهایی از اشکال اجتماع تمام مقولات تحت مقوله کیف کافی نباشد. از مهم ترین افرادی که پاسخ صدرا را در این مسئله تام نمی دانند ملاهادی سبزواری است. او که خود از شارحان صدرایی به شمار می رود به هیچ وجه سخن صدرالمتألهین را نمی پذیرد.

از نظر او اگر صور ذهنی تحت کیف بالذات قرار بگیرند، مفهوم کیف در ذات آن ها اخذ خواهد شد و آن مقولات فرد کیف خواهند بود و در این صورت اگر صور ذهنی ما اجناس عالی های همانند کیف یا کم باشند نفس مقوله، و اگر نوعی تحت یک مقوله باشند جزء مقوله قرار خواهند گرفت و در این صورت، باز اجتماع مقابلین پیش خواهد آمد و یک شیء دو ماهیت خواهد داشت. اما اگر صور ذهنی کیف بالعرض باشند باید به یک ما بالذات منتهی شوند. اگر این ما بالذات وجود باشد پس همانا وجود نه جوهر است و نه عرض. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۴۴/۲ و ۱۴۵)

به بیانی دیگر اشکال اساسی سبزواری به صدرا، پذیرش علم به عنوان کیف نفسانی است و پذیرش همین مسئله خللی به استدلال صدرا وارد می سازد که از اشکالاتی مانند آنچه گذشت، تام و تمام بیرون نمی آید. البته این مسئله به خودی خود جای سؤال دارد. آنچنان که گذشت صدرا در مسئله حقیقت علم، آن را به عنوان حقیقتی که ذات آن کیف نفسانی است نمی پذیرد اما در حل مسئله وجود ذهنی این پیش فرض حکما که علم از مقوله کیف نفسانی است را قبول می کند.

با اینکه برخی معاصران راه حل نهایی صدرا در حل معضل وجود ذهنی را نه تمایز بین حمل اول و حمل شایع، که فرامقولی بودن علم دانسته اند ولیکن این انتساب صحیح نیست. توضیح این که برخی از معاصران معتقدند که

تمایز بین حمل اولی و حمل شایع نه راه حل نهایی صدرا که راه حل او بر اساس مبانی جمهور فلاسفه بوده است. آن‌ها معتقدند که راه حل نهایی او این است که علم از سنخ ماهیت نیست و تحت مقولات نمی‌گنجد پس بدین صورت اشکالات وجود ذهنی اصلاً طرح نمی‌شوند تا نیاز به پاسخ‌گویی باشد. (حصاری و خادمی، ۱۴۰۳: ۵۳ و ۷۳؛ غفاری، ۱۳۹۶: ۱۷۸) اما حقیقت آن است که این افراد هیچ ارجاعی در متون صدرا ذکر نکرده‌اند که مؤید این مطلب باشد. بنابراین اگرچه صدرا علم را فرامقولی می‌داند اما از این مطلب در حل مشکل وجود ذهنی استفاده‌ای نکرده است و سعی داشته است که این مسئله را با تحفظ بر قول پیشینیان خود مبنی بر کیف نفسانی بودن علم، پاسخ دهد.

راه حل سبزواری

ملاهادی سبزواری با استفاده از مبنای صدرا در علم، مسئله را به‌طور کلی حل می‌کند. او با ذکر این مطلب که علم نه از سنخ ماهیات که از سنخ وجود است، به اشکالات وجود ذهنی پاسخ می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۴۵/۲)

او با پذیرش حمل ماهیت مقوله بر صور ذهنی به حمل اول، نمی‌پذیرد که این صور به حمل شایع کیف نفسانی باشند چراکه او همانند صدرا علم را اضافه اشراقی نفس می‌داند که در نتیجه نحوه‌ای از وجود است. البته سبزواری متوجه این مسئله هست که چگونه علمی که از سنخ وجود است از ماهیات حکایتگری می‌کند. در پاسخ باید گفت، اینکه علم از سنخ وجود است نه به این معناست که نامحدود است و هیچ حدی ندارد؛ بلکه سخن در این است که حقیقت علم همانند حقیقت وجود است. وجود به‌خودی‌خود ماهیت ندارد؛ ولی به اعتبار حدودی که دارد ماهیت بر آن منطبق می‌شود و علم نیز همین‌گونه است. این نحوه وجود که بدان علم اطلاق می‌شود، در ذهن ما ظاهرکننده ماهیات است همان‌گونه که حقیقت وجود عینی، ظاهرکننده ماهیات در خارج است. (همو: ۱۴۶ و ۱۴۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین اشکال از نظر سبزواری بر نظریه‌ی وجود ذهنی، مشکل اندراج تمام صور ذهنی در ذیل مقوله‌ی کیف است. در این مقاله نشان داده شد که از دیدگاه صدرالمألهین، این مشکل تنها از رهگذر تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی قابل رفع است. بدین معنا که صور ذهنی در نزد فاعل شناسا، به حمل اولی ذاتی در مقوله‌ی معلوم قرار می‌گیرند، اما به حمل شایع صناعی ذیل کیف نفسانی مندرج می‌شوند. با این حال، سبزواری

معتقد است که حتی با پذیرش این راه‌حل، اشکال همچنان باقی است؛ زیرا اگر صور ذهنی بالذات ذیل مقوله‌ی کیف قرار گیرند، لازم می‌آید که فردی از افراد مقوله‌ی کیف باشند، و اگر کیف بالعرض محسوب شوند، ناگزیر باید به امری مابالذات بازگردند. این مابالذات، جز وجود نمی‌تواند باشد و از آن‌جا که وجود نه جوهر است و نه عرض، در نتیجه صور ذهنی نیز در هیچ مقوله‌ای مندرج نخواهند بود.

راه‌حل سبزواری برای رهایی از این اشکال، نپذیرفتن صور ذهنی به عنوان کیف نفسانی است؛ راه‌حلی که در واقع، بر برداشت خاصی از مبانی صدرایی استوار است. بدین ترتیب، اساساً اشکال اندراج صور ذهنی در مقوله کیف از آغاز وارد نخواهد بود تا نیازی به پاسخ‌گویی داشته باشد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶ هـ.ش)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - مرکز انتشارات

_____، (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، چاپ ۱، قم، مکتب الإعلام الاسلامی.

تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۱۲ ق)، *شرح المقاصد*، ۵ جلد، تصحیح: عبدالرحمن عمیره، چاپ ۱، قم، الشریف الرضی

حصاری، رضا و خادمی، حمیدرضا، (۱۴۰۳ ش)، *دو رساله در وجود ذهنی*، چاپ ۲، تهران، انتشارات مولی

حلی، حسن بن یوسف (شارح)، طوسی (مؤلف) (۱۴۱۳ هـ.ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ ۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی

سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹ هـ.ش)، شرح المنظومه، ۵ جلد، تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ ۱، تهران، نشر ناب

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸ ش)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، چاپ ۲، قم، مکتبه المصطفوی

_____، (۱۳۶۳ ش)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، چاپ ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹ ش)، خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ ۶، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ هـ)، المباحث المشرقیه، ۲ جلد، تصحیح: محسن بیدارفر، چاپ ۱، قم، انتشارات بیدار

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۴۲۵ ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۵ جلد، تصحیح: اکبر اسدعلی‌زاده، چاپ ۱، قم، مؤسسه الامام الصادق

غفاری، حسین، (۱۳۷۹ هـ.ش)، نظری/جمالی به مبحث وجود ذهنی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دوره ۱۵۶، شماره ۹۶۷، صص ۲۷۵-۳۰۴

فراہستی‌شناسی سیدمحمدباقر صدر؛ بازخوانی نسخه‌ای از ماینونگ‌گرایی

احمد ابراهیم‌زاده

دانشجوی دکتری فلسفه محض دانشگاه تهران / دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمی قم

ارشد فلسفه محض دانشگاه شهید بهشتی

ebrahimzadeh.a@ut.ac.ir

چکیده

ظاهراً نوعی ماینونگ‌گرایی را می‌توان در سیدمحمدباقر صدر تشخیص داد که در آن، قطع‌نظر از انگیزه‌های ماینونگی، نوعی همراهی با افلاطون‌گرایی نیز مشاهده می‌شود و دغدغه‌هایی الهیاتی نیز در پس‌زمینه‌اند که مولفه‌هایش را نظام‌مند می‌کنند. صدر «واقعیت» را گسترده‌تر از «وجود» و شامل ناموجودات هم می‌داند و در میان ناموجودات نیز واقعیات حوزه اخلاق، منطق و متافیزیک قابل مشاهده‌اند. این نسخه قرار است هم خالقیت مطلق الهی را نقض نکند و هم به دام نوعی اراده‌گرایی نیفتد. با این حال، فکر می‌کنم که دغدغه الهیاتی دیگری هست که صدر نتوانسته تأمینش کند، اما با استفاده‌ای دوگانه از «ابتنا» تأمین‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: سیدمحمدباقر صدر، عالم اوسع واقع، ماینونگ‌گرایی، فراہستی‌شناسی

۱. مقدمه

شالوده اصلی ماینونگ‌گرایی^۱ اصل موسوم به M است: «اشیای ناموجود نیز هستند» (Reicher, 2024: 1). بر پایه آن، می‌توان سیدمحمدباقر صدر (۱۳۵۹-۱۳۱۳ش)، از اندیشمندان معاصر مسلمان، را نیز ماینونگ‌گرا دانست.

^۱ Meinongianism

در اصطلاح‌شناسی او، واقعیت ظرفی گسترده‌تر از وجود است و غیر از موجودات، دربردارندهٔ واقعیات ناموجود نیز هست (صدر، ۱۴۱۵: ۲۲۷؛ ۱۴۱۷: ۳۹۶/۲). با این حال، تبیین نسخهٔ خاص صدر از ماینونگ‌گرایی ظاهراً مغفول مانده و تنها در پژوهش‌هایی انگشت‌شمار به ایده‌های کلی صدر در چارچوب فلسفه و کلام اسلامی اشاره کرده‌اند. از این رو، نوشتار حاضر بر آن است تا چه‌بسا شروعی برای پر کردن این خلا باشد. در ادامه، پس از مروری کوتاه بر ماینونگ‌گرایی و نسخهٔ صدر، انگیزه‌های آن‌ها در صورت‌بندی چنین موضع فراهستی‌شناسانه‌ای مورد اشاره قرار خواهند گرفت. در پایان نیز به تحلیل این نسخهٔ جالب از ماینونگ‌گرایی خواهیم پرداخت و به نقدی درونی و پیشنهاد ایده‌ای در جهت تکمیل آن اکتفا می‌کنیم.

۲. کلیتی از ماینونگ‌گرایی و نسخهٔ صدر

هرچند نسخه‌های مختلفی از ماینونگ‌گرایی داریم، اما کمابیش «در چارچوب ماینونگ‌گرایی مفروض است که میان هست^۱ و وجود دارد^۲ تفاوتی معناشناختی^۳ مطرح است. همچنین، وجود دارد مستلزم هست می‌باشد، اما عکس آن صادق نیست» (Reicher, 2024: 1-2). صدر غیر از پذیرش اصل M، مشابه این تفاوت معناشناختی را نیز در رابطه با واقعیت و وجود پذیرفته.

اما آیا این تفاوت در هستی‌شناسی هم متناظری دارد؟ پاسخ برخی ماینونگ‌گراها مثبت است: هست نوع متفاوتی از بودن را بیان می‌کند که همان وجود نیست. اما عده‌ای هم هست را از نظر هستی‌شناختی ختی می‌دانند (Reicher, 2024: 2; 21-23). طبق تلقی نخست، اشیای ناموجود کاملاً هویتی عینی و مستقل از ذهن خواهند بود (Reicher, 2024: 3) که در هستی‌شناسی بدان‌ها متعهدیم. نسخهٔ صدر از ماینونگ‌گرایی نیز در همین دسته طبقه‌بندی می‌شود. واقعیت فراگیر او از نظر هستی‌شناختی متمایز از وجود است و ذهن نسبت به اشیای ناموجود، نه سازنده، که کشف‌کنندهٔ آن‌هاست (صدر، ۱۴۱۷ الف: ۸۵/۸).

دو اصل پایهٔ دیگر در ماینونگ‌گرایی را می‌توان چنین صورت‌بندی نمود:

^۱ there is

^۲ exists

^۳ semantic

(CP)^۱ به ازای هر مجموعه‌ای از ویژگی‌ها، شیئی، چه موجود و چه ناموجود، متناظر با آن هست، که همه و فقط آن ویژگی‌های مطرح در مجموعه را داراست.

(IP)^۲ چپستی یک شیء (ویژگی‌های مشخصه آن که به مجموعه اشاره شده در CP تعلق دارند) مستقل از بودن آن (وضعیت هستی‌شناختی آن به عنوان شیئی موجود یا ناموجود) است (Reicher, 2024: 2-3).

انتساب صورتی از CP با توجه به برخی ادعاها و ایده‌های صدر که در بحث بعد اشاراتی به آن‌ها خواهد شد معقول به نظر می‌رسد. اما نسخه‌هایی چند از نو ماینونگ‌گرایی^۳ وجود دارند که با M و IP سازگار نیستند؛ چرا که «اشیای ماینونگی را هویات انتزاعی موجود می‌دانند» (Reicher, 2024: 44-45) یا «آن‌ها را در جهان‌های ممکن غیربالفعل یا حتی جهان‌های غیرممکن موجود می‌دانند» (Reicher, 2024: 54-55). ولی صدر به صراحت و بنابر دلایلی که خواهیم دید، به هیچ‌وجه پذیرای آن نیست که اشیای ماینونگی به نوعی موجود باشند. بنابراین M و IP کاملاً در نسخه او پذیرفته شده‌اند.

اما اشیای ناموجود ماینونگی دقیقاً چه خصوصیتی دارند؟ در نسخه‌هایی از ماینونگ‌گرایی که از M و IP برخوردارند و به اشیای ناموجود (واقعاً به عنوان ناموجود) در هستی‌شناسی خود متعهدند، اینکه بگوییم میان اشیای ناموجود با هم یا میان آن‌ها با موجودات دیگر رابطه‌ای علی برقرار نمی‌باشد، ایده معقولی است. همچنان‌که در مورد اشیای انتزاعی نیز همین ایده مطرح است. صدر نیز همین خصوصیت را برای ناموجودات قائل است. متنها مقصود او صرفاً علیت طبیعی نیست، و علیت متافیزیکی و قواعد پیرامونی آن را نیز مدنظر دارد (صدر، ۱۴۱۷ب: ۹۲/۱).

صدر، در تعبیری، [حداقل] در مورد برخی از هویات ناموجود از ضرورت ذاتی سخن می‌گوید که به نظر قابل تسری به دیگر ناموجودات نیز می‌باشد. ایده کلی او این است که واقعیات ناموجود نه ضرورت وجود که لازمه‌اش تعدد واجب‌الوجودهای بالذات باشد، بلکه ضرورت و وجوب بالذات دارند (صدر، ۱۴۱۷الف: ۳۰۱/۵). بنابراین اگر هم ناموجوداتی ممکن‌اند، نه ضروری، مراد امکان وجود است.

^۱ اصل مشخصه‌سازی (Characterization Principle)

^۲ اصل استقلال (Principle of Independence)

^۳ neo-Meinongianism

۳. انگیزه‌های ماینونگ‌گرایی و نسخه صدر

میان انگیزه‌های صدر و دیگر ماینونگ‌گرایان عموم و خصوص من وجه برقرار است. انگیزه‌های متنوعی برای ماینونگ‌گرایی دیده شده:

(۱) جهت‌گیری قصدی^۱ به ناموجودات

(۲) اظهارات وجودی (مفرد) سالبه، مثل «چشمه جوانی وجود ندارد» (Reicher, 2024: 5-6)

(۳) نظریه داستان و اشیای خیالی^۲، مانند پگاسوس و شرلوک هولمز (Reicher, 2024: 7)

(۴) تبیین صدق ضروری جملائی همچون «کوه طلایی طلایی است» و «مربع گرد مربع است».

همچنان که از ماینونگ‌گرایی در زمینه‌هایی خاص زیر نیز بهره برده می‌شود:

(۵) فلسفه زمان

(۶) فلسفه ریاضیات

(۷) فلسفه علم

(۸) فلسفه‌ی دین (Reicher, 2024: 6).

به‌وضوح برخی از این دغدغه‌ها [یا مشابه آن‌ها] در نسخه صدر نیز یافت می‌شوند. به‌عنوان مثال، بر طبق چیزی مشابه ۲ و ۴ صدر برای صدق گزاره‌های ناظر به معدومات و ممتنعات معتقد است که باید برای آن‌ها واقعیتی قائل شد (صدر، ۱۴۱۷ ب: ۳۳۶-۳۳۷/۳؛ ۳۹۶/۲). اما انگیزه‌های دیگری نیز در صدر به چشم می‌خورند که عموماً در مواضع دیگری از متافیزیک موردتوجهند و از همین رو، دایره ناموجودات در نسخه او وسیع‌تر است. ازجمله اینکه به نظر صدر روابط و نسبت‌ها نیز در زمره واقعیات ناموجودند و عالم وجود فقط ظرف طرف‌های ربط هست، نه خود ربط‌ها (صدر، ۱۴۱۷ ب: ۲۴۸/۱). این نظرگاه می‌تواند مشابه واقع‌گرایی افلاطونی در باب روابط^۳ تلقی شود، با این تفاوت که صدر به جای آنکه روابط را موجوداتی انتزاعی بداند، آن‌ها را واقعیاتی

¹ intentional directedness

² fictitious

³ relations

ناموجود در نظر می‌گیرد. از آنجا که صدر ظاهراً به تحقق تمام ماهیات و ویژگی‌های آن‌ها در ظرف واقعیات ناموجود نیز قائل است، چه‌بسا بتوان گفت که حداقل صرفاً از نظر تعهدات هستی‌شناختی کاملاً مشابه واقع‌گرایی افلاطونی در باب تمامی ویژگی‌ها (اعم از روابط) است. طبق برخی مثال‌های او، هویت ریاضی و احکام آن‌ها نیز در عالم ناموجودات برقرارند (صدر، ۱۴۱۷ الف: ۳۰۱/۵-۳۰۰) و از این‌رو با برخی انگیزه‌های مطرح در ۶ نیز همراه است. اما اینکه چرا همانند افلاطون‌گرا ویژگی‌ها، روابط، هویت ریاضی و ... را موجود نمی‌انگارد به انگیزه‌هایی از سنخ ۸ برمی‌گردد که اشاره خواهیم کرد.

از دیگر انگیزه‌های صدر حوزه اخلاق است. صدر مدرکات عقل عملی را از قضایای تصدیقی واقعی‌ای می‌داند که از حسن و قبح‌های عقلی و ضرورت‌های اخلاقی حرف می‌زنند و همه در ظرف اوسع واقع تحقق دارند (صدر، ۱۴۱۷ ب: ۱۲۰/۴؛ ۱۴۱۷ الف: ۸۵/۸؛ ۱۴۱۵: ۲۲۹). احتمالاً این دیدگاه را می‌توان در فرااخلاق ذیل دیدگاه‌های غیرطبیعت‌گرا^۱ (Kagan, 2023: 68-69) طبقه‌بندی کرد. گرچه در این میان نظرگاه صدر متفاوت است و به نظر قائل مشابهی ندارد، اما با این همه، اگر کسی در اینجا هم به نوعی افلاطون‌گرا باشد، می‌توان دیدگاهش را مشابه دیدگاه صدر تلقی کرد، با این تفاوت که افلاطون‌گرا احتمالاً این واقعیات را در قلمرو موجودات انتزاعی می‌بیند و صدر به دغدغه‌های الهیاتی‌ای که خواهیم گفت آن‌ها را جزو ناموجودات تلقی می‌کند. صدر قوت‌های تبیینی دیگری نیز برای نسخه ماینونگ‌گرایی خود می‌بیند که تنها به عنوان آن‌ها اشاره می‌کنیم: تبیین ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانی فلسفی (صدر، ۱۴۱۷ الف: ۸۵/۸؛ ۲۵۲/۷-۲۵۱؛ ۱۴۱۷ ب: ۳۹۶/۲ و تصحیح جریان برخی از استصحاب‌های عدمی در دانش اصول (صدر، ۱۴۱۷ ب: ۳۳۷/۳-۳۳۶).

۴. تحلیل، نقد و تکمیل پروژه ماینونگ‌گرایانه صدر

دیدیم که صدر در مواردی اگرچه در هستی‌شناختی خود به هویت‌هایی مشابه افلاطون‌گرایان قائل است، اما آن‌ها را واقعی ولی ناموجود می‌داند، برخلاف افلاطون‌گرایان که آن‌ها را نوعی موجود تلقی می‌کنند؛ موجودات انتزاعی فرازمان، فرامکان، ضروری و بدون روابط علی. اما ویژگی‌های خاص موجودات انتزاعی (مثل ضرورت و عدم رابطه علی با سایر موجودات) می‌تواند چالش‌هایی را به‌خصوص برای الهیات سنتی ایجاد کند: به‌طور خاص ناسازگاری با آموزه‌هایی چون خالقیت مطلق الهی (و چه‌بسا توحید واجب‌الوجود). افلاطون‌گرایی خداپاورانه^۲

^۱ nonnaturalist

^۲ theistic platonism

در قالب نسخه‌هایی متفاوت سعی می‌کند برای این ناسازگاری فائق بیاید. به عنوان مثال، برخی از ایده خالقیت مطلق دست برداشته و خداوند را خالق همه موجودات انضمامی (نه تمامی موجودات) می‌دانند. برخی دیگر نیز خواسته‌اند از طریق رابطه مبتنا^۱ (در اینجا، علیت متافیزیکی و نه طبیعی خدا برای موجودات انتزاعی) این ارتباط را تبیین کنند (Bøhn, 2019: 16-19). به هر حال این پرونده باز است (Davidson, 2024).

اما نسخه ماینونگی صدر با وجود اینکه به معادل هویت‌های انتزاعی باور دارد، اما چون اساساً آن‌ها را موجود نمی‌داند، نبود انواع روابط علی میان آن‌ها و خداوند هیچ دردسری برایش ایجاد نمی‌کند و ضرورت آن‌ها نیز ضرورت در وجود نیست تا توحید واجب‌الوجود را خدشه‌دار سازد (صدر، ۱۴۱۷ الف: ۳۰۱/۵). از این رو، صدر در این نوع بهره‌مندی از ماینونگ‌گرایی بر معاصرینی که مدعی چنین جمع نوآورانه‌ای شده‌اند (Miravalle, 2018: 108-114) تقدم دارد.

اما آیا صدر نمی‌تواند از پاسخ افلاطون‌گرایان خدا باور که از رابطه مبتنا بهره می‌برند استفاده کند و خود را ملزم به پذیرش اشیای ناموجود نداند؟ خیر، علاوه بر اینکه دغدغه‌های ماینونگی دیگری هم در کارند، افلاطون‌گرایی به ضمیمه مبتنا نیز نمی‌تواند برای صدر قانع‌کننده باشد. چراکه صدر ظاهراً هر نوع وابستگی [حداقل] برخی از این هویات ناموجود به خداوند را دچار مشکل می‌داند. در میان این واقعیات ناموجود باید‌ها و نباید‌های اخلاقی نیز تحقق دارند، همچنان که اصولی همچون امتناع تناقض نیز در میان آن‌ها مطرحند و به تعبیری، امثال این واقعیات حتی بر خداوند و افعال او نیز حاکمند و معنا ندارد که این دست حقائق خود نوعی وابستگی متافیزیکی به خداوند داشته باشند و این جز نوعی اراده‌گرایی نیست که البته از نظر صدر مقبول نمی‌باشد. به همین دلیل است که صدر از اشیای ناموجود استفاده می‌کند تا هیچ نوع رابطه علی (حتی مبتنا و علیت متافیزیکی) با چیزی (از جمله خدا) نداشته باشند.

اما یک دغدغه الهیاتی دیگر نیز هست که گویا صدر ناگزیر نتوانسته آن را تامین کند: خداوند نه تنها خالق هر موجودی، بلکه بنیاد هر چیزی است و بنیادی‌ترین امرواق وجود خود اوست. بر اساس این، به نسخه صدر نیز نمی‌توان قانع شد. در نظرگاه صدر، خدا در عرض واقعیات ناموجود واقعی است. شاید بتوان وجود را در این چارچوب نوعی مزیت در نظر گرفت، ولی ابداً مزیتی نیست که بتواند بنیادیت یک موجود بر ناموجودات را موجب شود.

¹ grounding

برای حل این مشکل پیشنهاد می‌کنم که از ابزار مفهومی ابتنا به صورتی دوگانه در مورد رابطه خدا با غیر او بهره ببریم. بنا را بر این می‌گذارم که طرفین ابتنا باید دارای ساختار گزاره‌ای باشند، مثل امروواقع (Fine, 2012: 53). در این صورت همانند عده‌ای، می‌توانیم رابطه خداوند با دیگر موجودات را از نوع ابتنا بدانیم. منتها باید دقت کرد که طرفین رابطه وجود خداوند و وجود موجودات نیستند، بلکه از آنجا که این ابتنا بیانی از خالقیت است و من خالق را علت متافیزیکی دارای اراده می‌دانم، پس با صرف وجود خدا و وجود موجودات محقق نمی‌شود و طرفین این رابطه را باید اینگونه در نظر گرفت: اراده الهی و وجود دیگر موجودات. حال می‌توان رابطه ابتنای دیگری هم میان خدا و واقعیات ناموجودات در نظر گرفت که دیگر نیازی به آن چه گفتیم هم ندارد؛ رابطه‌ای میان خود وجود خداوند (نه اراده او) و واقعیت ناموجودات.

بر اساس این رابطه واقعیت بتمامه در خدا بنیاد خواهد داشت. اما این به اراده‌گرایی نیز منجر نمی‌شود؛ چرا که واقعیات ناموجود هیچ‌کدام مخلوق خدا نمی‌باشند؛ خلق یعنی وجودبخشی ارادی. اما به هر حال، به نحوی در خدا بنیاد دارند و طفیلی غیرارادی وجود او هستند. غیرارادی بودنشان موجب می‌شود افعال الهی همچنان تحت حاکمیت واقعیات اخلاق، منطق، متافیزیک و ... قرار داشته باشند. این نیز با بنیاد بودن خداوند برای همین قوانین تنافی‌ای ندارد، بلکه می‌تواند به نوعی به محدودیت درونی وجود الهی تفسیر شود که محدودیتی ضروری است.

البته بر اساس این پیشنهاد شاید (حداقل ناظر به این دغدغه‌های موردنظر) دیگر نیاز نباشد که صدر به نسخه‌ای از ماینونگ‌گرایی متوسل شود؛ چراکه دقیقاً همین ابتنای دوگانه واقعیات بر خداوند را می‌توانیم در دو نوع از موجودات تصویر و ترسیم کنیم. بر این اساس، تمام واقعیات موردنظر موجودند، منتها برخی به اراده الهی موجود شده‌اند و برخی دیگر نیز هرچند بدون اراده او وجود یافته‌اند، اما همچنان مبتنی بر وجود او هستند. البته در این صورت با این محذور مواجهیم؛ یا باید گفت که خداوند خالق تمام موجودات است، منتها در برخی موجودات خلق او اختیاری نیست که این با فهم مطرح‌شده از خلق نمی‌سازد، یا اینکه بگوییم او تمام موجودات را خلق نکرده (به اراده خود ایجاد نکرده)، هرچند مبنای تمام موجودات است.

جمع‌بندی

پروژه صدر در صورت‌بندی نسخه خود از ماینونگ‌گرایی را می‌توان در راستای جمع نظام‌مند چند انگیزه و ملاحظه در نظر گرفت: (۱) برخی انگیزه‌های ماینونگی در پذیرش دسته‌ای از ناموجودات، (۲) دغدغه‌های افلاطون‌گرایانه در رابطه با دسته‌هایی از اشیای انتزاعی، (۳) دغدغه‌های ضداراده‌گرایانه و (۴) آموزه‌های الهیاتی‌ای

چون خالقیت مطلق الهی. جمع این ملاحظات او را بر این می‌دارد که ساحتی از واقعیت را برای چیزهایی در نظر بگیرد که در عالم وجود محقق نیستند. این ساحت هم دربردارنده اشیا ماینونگی معمولی است و هم برخی اشیا انتزاعی افلاطون‌گرایان. در این نسخه همچنان که خالقیت مطلق خداوند در نسبت با این هویت نقض نمی‌شود (چون اساساً وجود نیستند تا موجد بخواهند)، اما خداوند نیز تحت حاکمیت قوانین آن‌ها (در حوزه‌های اخلاق، منطق، متافیزیک) قرار می‌گیرد (چون واقعی هستند). ضرورت بالذات واقعیات ناموجود نیز، چون ضرورت وجود نیست، به توحید واجب‌الوجود ضربه‌ای نمی‌زند و همچنان هر موجودی مخلوق اوست.

پیشنهاد من این بود که برای ملاحظه یک دغدغه الهیاتی دیگر (بنیاد مطلق بودن خداوند و ابتدای هر واقعیتی بر او) از ابزار مفهومی ابتدا به صورتی دوگانه بهره برده شود و صدر نظرگاهش را اصلاح و تکمیل نماید: وجود تمام موجودات بر اراده خداوند مبتنی است و واقعیت ناموجودات بر وجود خداوند مبتنی است.

منابع

صدر، محمد باقر (۱۴۱۵ ق). *جوهر الاصول*. تقریرات انصاری اراکی، محمد ابراهیم. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

_____ (۱۴۱۷ ق. الف). *بحوث فی علم الاصول*. تقریرات حسن عبد الساتر. بیروت: الدار الاسلامیه.

_____ (۱۴۱۷ ق. ب). *بحوث فی علم الاصول*. تقریرات محمود هاشمی شاهرودی. قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام

Bøhn, Einar Duenger (2019). *God and Abstract Objects*. Cambridge University Press.

Davidson, Matthew (2024). "God and Other Necessary Beings". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/god-necessary-being/>.

Fine, Kit (2012). "Guide to Ground". In Fabrice Correia & Benjamin Schnieder, *Metaphysical grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 37--80.

Kagan, Shelly (2023). *Answering moral skepticism*. New York, NY: Oxford University Press.

Miravalle, John-Mark L. (2018). *God, existence, and fictional objects: the case for Meinongian theism*. New York: Bloomsbury Academic.

Reicher, Maria E. (2024). *Meinongianism*. New York, NY, USA: Cambridge University Press.

در جستجوی مبنای معرفت: بازخوانی کوژیتوی دکارت در پرتو ابهام بنیادین هستی

محمد امین خدری

کارشناسی ارشد پیوسته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق

khdryit40@gmail.com

چکیده

در این مقاله به بازنگری در پرسش بنیادین معرفت‌شناسی، یعنی یافتن مبنایی یقینی برای معرفت، می‌پردازم. با عزیمت از نقد کوژیتوی دکارتی، استدلال می‌کنم که بنیان خودآگاهی نه «اندیشیدن»، بلکه تجربه‌ی وجودی «مواجهه با ابهام بنیادین» است. این ابهام را حاصل رویارویی «اگوی فردی» با «اگوی متعالی» تعریف می‌کنم و با مفهوم هایدگری از حقیقت به مثابه «گشودگی در عین پوشیدگی» پیوند می‌زنم. در نهایت، کوژیتو را بازسازی کرده و این اصل را صورت‌بندی می‌کنم: «ابهام، شرط نخستین خودآگاهی است؛ چون با ابهام مواجه می‌شوم پس هستم».

واژگان کلیدی: ابهام بنیادین، کوژیتو، اگوی فردی، اگوی متعالی، دکارت، هایدگر

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که ذهن انسان را از آغاز فلسفه به خود مشغول کرده، امکان دستیابی به معرفتی یقینی و غیرقابل تردید است. در برابر شکاکیت رادیکال، که امکان هرگونه معرفت را زیر سؤال می‌برد و انسان را در آستانه‌ی نیست‌انگاری قرار می‌دهد، نخستین پرسش چنین است: «آیا چیزی وجود دارد؟»

بر اساس منطق پرسش‌ها (Erotetic Logic)، هر پرسش ناگزیر متضمن یک گزاره است. پرسش از وجود نیز در قالب یک گزاره‌ی منفصله‌ی مانع‌الجمع (exclusive disjunction) صورت‌بندی می‌شود:

«یا چیزی وجود دارد، یا هیچ چیز وجود ندارد.»

این نوع گزاره بدین معناست که تنها یکی از دو شق می‌تواند صادق باشد و اجتماع آن‌ها محال است. در نتیجه، حتی بنیادی‌ترین پرسش درباره‌ی وجود، خود بر ساختار منطقی انفصال و اصل طرد شق ثالث تکیه دارد.

اما آیا می‌توان به خود این اصل نیز شک کرد؟ اگر شک در خود «وجود» ممکن باشد، چرا نتوان در اصول منطقی‌ای چون طرد شق ثالث نیز تردید روا داشت؟ بدین ترتیب، اگر حتی این اصل در معرض تردید قرار بگیرد، آنگاه باید پرسید که مبنای حقیقی معرفت کجاست؟ این پرسش مسیر بحث ما را شکل خواهد داد.

پرسش از مبنای آغازین برای هرگونه معرفت، نه صرفاً یک بحث نظری، بلکه ضرورتی وجودی برای هر انسانی است که در برابر شکی فراگیر قرار می‌گیرد. از کجا باید آغاز کرد؟ آیا می‌توان نقطه‌ی اتکابی یافت، شبیه آنچه دکارت در کوژیتو پیشنهاد می‌کند، تا بر آن معرفت را بنا نهیم؟ این مقاله تلاشی است برای یافتن چنین نقطه‌ی آغازی؛ اما با نگاهی متفاوت و از زاویه‌ی بازنگری کوژیتوی دکارت که آن را مبنای معرفت‌شناسی‌اش قرار داد.

۱- تحلیل پرسش از وجود بر اساس منطق پرسش‌ها و اصل طرد شق ثالث

منطق پرسش‌ها شاخه‌ای از منطق صوری است که به‌جای تمرکز بر گزاره‌ها، بر پرسش‌ها و ساختار منطقی آن‌ها تمرکز می‌کند. ایده‌ی اصلی این است که هر پرسش، به‌طور ضمنی حاوی یک گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌هاست مثلاً پرسش «آیا X وجود دارد؟» در واقع به گزاره‌ی انفصالی «X وجود دارد یا X وجود ندارد» متکی است (Harrah, 1963; Belnap & Steel, 1976).

از سوی دیگر، در سنت منطق کلاسیک، اصل طرد شق ثالث (Law of Excluded Middle) یکی از قوانین بنیادین اندیشه به‌شمار می‌رود (Aristotle. *Metaphysics*, Book Γ)؛ اما در قرن بیستم، با ظهور منطق‌های

غیرکلاسیک، این اصل به چالش کشیده شد. منطق‌های چندارزشی (multi-valued logics) و به‌ویژه منطق فازی (fuzzy logic) نشان دادند که گزاره‌ها الزاماً در دو حالت «صادق» یا «کاذب» قرار نمی‌گیرند، بلکه می‌توانند درجاتی از صدق داشته باشند. برای مثال، گزاره‌ی «هوا گرم است» در منطق کلاسیک یا درست است یا نادرست؛ اما در منطق فازی می‌تواند با درجه‌ی ۰.۷ درست باشد. این بدین معناست که میان «وجود دارد» و «وجود ندارد» می‌توان حالتی میانی نیز تصور کرد؛ حالتی که اصل طرد شق ثالث را به چالش می‌کشد (Łukasiewicz, 1920; Zadeh, 1965; Priest, 2008).

اگر نقطه‌ی عزیمت را پرسش از «وجود» قرار دهیم، بر اساس منطق پرسش‌ها نخستین گزاره‌ای که از دل این پرسش بیرون می‌آید چنین است: «چیزی وجود دارد یا چیزی وجود ندارد». این گزاره، از نظر منطقی، نمونه‌ای کلاسیک از اصل طرد شق ثالث است. اما آیا این اصل، خود از پرسش مصون است؟ شک در «وجود» ظاهراً امکان‌پذیر است؛ پس آیا نمی‌توان شک را به ساحت چنین اصول بدیهی منطقی نیز گسترش داد؟

اگر بپذیریم که نظام‌های منطقی‌ای وجود دارند که اصل طرد شق ثالث را به‌گونه‌ای دیگر صورت‌بندی می‌کنند — مانند منطق فازی یا منطق‌های سه‌وجهی — آنگاه روشن می‌شود که این اصل نیز در برابر چالش‌های شکاکیت رادیکال آسیب‌پذیر است. در اینجا، ما با نوعی تعلیق در بنیان منطق کلاسیک روبه‌رو می‌شویم. این مسئله تنها جنبه‌ای منطقی ندارد، بلکه بُعدی وجودی نیز دارد.

شخصی که چنین می‌پرسد، نه صرفاً در مقام یک منطق‌دان یا زبان‌شناس، بلکه در مقام انسانی است که در برابر پدیداری فراگیر، بنیادین و مبهم ایستاده و به‌دنبال روشنایی است. آیا می‌توان به او پاسخ داد که «وجود بدیهی است» یا آن‌گونه که دکارت می‌گوید: «من وجود دارم چون می‌اندیشم»؟ چنین پاسخ‌هایی در برابر ذهنی که در واقع مواجه با چنین پدیداری شده است، کارساز نخواهند بود؛ از آن‌جا که در برابر انسانی که درگیر حیرت و شک شده، نمی‌توان با تجویزهای بدیهی‌انگارانه یا تحکم‌آمیز پاسخ داد. در اینجا وظیفه‌ی عقلانی ماست که او را در مسیر فهم یاری کنیم، نه با ابزارهای تعبد و مرجعیت، بلکه با آشنا ساختن او با بنیانی مطمئن برای معرفت که در دل متعلق این شک، یعنی در ابهام، نهفته است.

۲- بازنگری در اصل کوژیتو (Cogito) — از اندیشیدن تا مواجهه با ابهام

اصل کوژیتوی دکارت برای اولین بار به صورت فرانسه در (1637) *Discours de la méthode* مطرح می شود (AT VI 32; CSM I 127). شکل لاتین این عبارت (*Cogito, ergo sum*) هم در اصل هفتم از بخش اول (1644) *Principia Philosophiae* مطرح می شود. دکارت در (1641) *Meditationes* این جمله را نمی آورد، اما عبارتی را می آورد که از آن می توان این گونه برداشت کرد که یقینی بودن وجود اگو را مشروط به نوعی فرآیند اندیشه (*cogitatio*) می داند که نوعی شک (*dubitatio*) فراگیر است (AT VII 25; CSM II 17).

براساس این تفسیر از کوژیتو که کاتینگم آن را «تفسیر محدود» می داند و البته تفسیر رضایت بخش در برابر «تفسیر موسع»؛ (کاتینگم، دکارت ص ۱۳-۱۴)، درمی یابیم که تنها نوعی فعل ذهنی — که شک کردن است — ما را به وجود اگو ره می نماید. اما این نوع کوژیتو که در واقع شک است، چگونه می تواند اگو را بنماید؟ بعضی در زمان خود دکارت سعی کردند آن را به شکلی از قیاس صوری درآورند، بدین شکل که:

۱. هرچه دارد می اندیشد، وجود دارد (کبری).

۲. من دارم می اندیشم (صغری).

پس ۳. من وجود دارم (نتیجه).

که البته خود دکارت با آن مخالفت کرد (AT VII 140; CSM II 100).

در اینجا دکارت سه سرخ به ما می دهد تا چگونگی بازنمایی کوژیتو در اگو را در جایی دیگر پی بگیریم:

۱. کوژیتو شهود (*intuitio*) بسیط ذهنی است.

۲. کوژیتو تجربه ای درباره ی خود است.

۳. دکارت تأکید می کند که ذهن از قضایای جزئی (تجربه ی من) به قضایای کلی (قانون اندیشه) می رسد.

اجازه دهید در این سرخ سوم درنگ کرده و آن را دقیق تر بکاویم. دکارت این «قضیه ی کلی» را صرفاً اصلی منطقی می داند، اما می توان پرسید: آن «چیزی» که این قانون کلی بر آن صادق است چیست؟ آیا نمی توان این تجربه ی شهودی و فردی را دروازه ای به سوی حقیقتی کلی و متعالی دانست؟

اگر بپذیریم که «من می‌اندیشم، پس هستم»، این «منِ اندیشنده» (اگوی فردی) در همان لحظه‌ی شهودِ خود، خود را به مثابه آگاهی‌ای محدود و محصور درمی‌یابد. اما این اگوی فردی، هم‌زمان با ادراکِ محدودیتِ خود، با چیزی ورای خود نیز مواجه می‌شود؛ با امری که نه می‌توان گفت اندیشه است، نه ماده و نه هیچ‌یک از مقولاتی که فلاسفه تا کنون نامیده‌اند. آنچه اگوی فردی از این «فراسو» ادراک می‌کند، نه یک «هستیِ اندیشنده»، بلکه یک «ابهام فراگیر» است.

این ابهام فراگیر خود را به شکل منطقی در پرسش از وجود نیز نشان می‌دهد که گفتیم براساس منطق پرسش‌ها می‌توانیم آن را به این گزاره تبدیل کنیم: «یا چیزی وجود دارد یا چیزی وجود ندارد». این ابهام بیانگر وضعیت تعلیق فراگیر و بنیادین هستی‌شناختی است که خود را در تعلیق بنیان‌های منطق کلاسیک مانند اصل طرد شق ثالث هم نشان می‌دهد. بدین ترتیب، درمی‌یابیم که در ورای اگوی فردی، امری متعال است که امکان وجود نظام‌های متافیزیکی دیگر - که لزوماً نوعی بنیاد منطقی دارند - ممتنع نمی‌شمارد.

ابهام فراگیر، اساساً ابهام در امری است که از جهت همین فراگیر بودنش و فرا رونده بودنش، وجود امری متعالی را هم نشان می‌دهد. این ابهام فراگیر، از سویی نشان استیصال اگوی فردی است و از سویی دیگر نشان استعلای امر متعالی که در یک برهم کنش هم راستا که دیالکتیکی است بر هم بنیاد نهاد نمایانگر یگانگی اگوی فردی و امر متعالی است که در اینجا از آنجا که نشان دهنده یک کنش همبود یعنی کوژیتو است پس می‌توانم این امر متعال را اگوی متعالی نام نهم؛ پس این ابهام تنها نمودی از آن اگوی متعالی است که آن اگوی متعالی تنها در کوژیتو خود را نشان می‌دهد بنابراین، کوژیتو - که نوعی تجربه‌ی شخصی و شهود بسیط ذهنی است - حاصل مواجهه اگوی فردی با اگوی متعالی است. پس کوژیتو نوعی اگوی متعالی را می‌نمایاند و این اگو که فردی است، خود را در پرتو او و به واسطه‌ی خود این کوژیتو درمی‌یابد.

این ابهام بنیادین را اگوی فردی با برساختن قوانین کلی، همچون اصل طرد شق ثالث، تاب‌آور می‌کند. اما این اصول بنیادین که شالوده‌ی نظام‌های متافیزیکی را تشکیل می‌دهند، در حقیقت چیزی جز تقلای اگوی فردی برای تأیید وجود خویش در مواجهه با اگوی متعالی نیستند. هرچه اگو بیشتر در این نظام‌های صوری و جزم‌های معرفتی غرق می‌شود، از افق حضور اگوی متعالی دورتر می‌گردد؛ زیرا تمامی این صورت‌ها، برساختی از «درون‌بودگی» (*Immanenz*) اگوی متعالی‌اند که به‌خودی‌خود از دسترس سوژه‌ی فردی بیرون است. بدین ترتیب اگوی فردی در اینجا چون ناگزیر است خود را برسازد، کوژیتو را به وجود می‌آورد. اما اگر نیک بنگریم،

می‌بینیم که خود این کوژیتو چیزی جز مواجهه‌ی ما با همان پدیدار ابهام بنیادین و فراگیر نیست که نمودی از اگوی متعالی است؛ خود این پدیدار هم برای پدیدار شدن وابسته به اراده‌ی پرسشگر سوژه است که در کوژیتو خود را آشکار می‌سازد.

در تفسیر حاضر، «اگوی متعالی» نه اصل صوری شناخت و نه سوژه‌ای خودبنیاد است، بلکه نحوه‌ای از گشودگی هستی در آگاهی به‌شمار می‌رود؛ در فلسفه‌ی استعلایی کانت، اگو صرفاً شرط امکان تجربه و وحدت استعلایی ادراک است (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A106–130/B132–169). در پدیدارشناسی هوسرل نیز، اگوی استعلایی سرچشمه‌ی قصدیت و افق اعطای معناست (Husserl, *Ideen I*, §§46–62; *Cartesische Meditationen*, §33). در مقابل، هایدگر با نقد هر دو تلقی، «سوژه» را از جایگاه متافیزیکی خود فرو می‌کشد و آن را در ساختار گشودگی دازاین جای می‌دهد؛ جایی که حقیقت به‌مثابه‌ی «ناپوشیدگی درون پوشیدگی» (*Unverborgenheit in der Verborgenheit*) فهم می‌شود (Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, S. 189). هایدگر در آغاز *Einführung in die Metaphysik* می‌پرسد:

"Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" (GA 40, S. 3)"

«چرا به‌طور کلی هستنده‌ای هست و نه هیچ؟»

این پرسش، نه صرفاً مسئله‌ای متافیزیکی، بلکه وضعیتی وجودی است که در آن دازاین خود را در میان گشودگی و خفا می‌یابد؛ همان‌جایی که ابهام به‌عنوان ساختار هستی‌شناختی تجربه پدیدار می‌شود. این پرسش، انسان را در مرز میان هستی و هیچ می‌نشانَد؛ در نوعی تعلیق هستی‌شناختی، یا به عبارت دیگر او را در وضعیت ابهامی بنیادین قرار می‌دهد؛ وضعیتی که، به تعبیر او در *Vom Wesen der Wahrheit*، همان گشودگی (*Erschlossenheit*) و پنهان‌بودگی (*Verborgenheit*) توأمان حقیقت است (GA 9, S. 177).

یا در همین اثر می‌گوید:

"Die Verborgenheit gehört zum Wesen der Wahrheit." (S. 189–190)"

«پوشیدگی از آن ذات حقیقت است.»

پس آگوی متعالی افقی است که در آن، آگاهی فردی در مواجهه با ابهام بنیادین، خود را به عنوان لحظه‌ای از ظهور وجود بازمی‌یابد. این آگو، میدان پدیداری ابهام است؛ جایی که وجود و آگاهی به‌طور هم‌زمان خود را می‌نمایانند و می‌پوشانند. از این منظر، معرفت نه از استنتاج منطقی یا تأمل ذهنی، بلکه از تجربه‌ی وجودی مواجهه با ابهام برمی‌خیزد. بدین‌سان، «آگوی متعالی» در این تفسیر، ساختار درونی کوژیتوی بازسازی‌شده است؛ کوژیتویی که در آن، ابهام جایگزین اندیشیدن به‌عنوان بنیان خودآگاهی می‌شود. ابهام بنیادین ما نه امری روان‌شناختی، بلکه ساختار هستی‌شناختی خود آگاهی است. از این منظر، مواجهه‌ی آگاهی با ابهام شرط پیدایش خودآگاهی است؛ همان‌گونه که در کوژیتوی دکارت، شک، شرط ظهور آگو است.

اگر کوژیتو در اصل بر شک استوار است، شک خود چیزی جز تجربه‌ی مواجهه با ابهام بنیادین و فراگیر نیست؛ از این‌رو، کوژیتو را می‌توان به‌مثابه‌ی مواجهه با ابهام بازخوانی کرد. اگر این‌گونه به مسئله بنگریم، در آن صورت اصل بنیادین معرفت نباید بر «اندیشیدن» استوار شود، بلکه باید بر مواجهه با ابهام بنا گردد؛ زیرا همین لحظه‌ی مواجهه با ابهام است که آگوی فردی در آن، خود را در پرتوی آگوی متعالی می‌شناسد و به عبارتی دیگر به خودآگاهی می‌رسد. بنابراین می‌توان اصل کوژیتو را این‌گونه بازسازی کرد:

«ابهام، شرط نخستین خودآگاهی است: چون با ابهام مواجه می‌شوم، هستم.»

جمع‌بندی و صورت‌بندی نهایی اصل بنیادین معرفت

آنچه از بازنگری در اصل کوژیتو برآمد، این است که بنیان هرگونه معرفت نه در قطعیت، بلکه در تجربه‌ی شکی فراگیر — که برخاسته از مواجهه‌ی ما با ابهام بنیادین و فراگیر است — قرار دارد. این نوع شک، برخلاف تصور رایج، خصم معرفت نیست؛ بلکه همان عرصه‌ای است که در آن آگاهی نسبت به خود پدیدار می‌شود.

زمانی که آگوی فردی با گزاره‌ای چون «چیزی وجود دارد یا وجود ندارد» روبه‌رو می‌شود، خود را در میانه‌ی گشودگی و پوشیدگی حقیقت می‌یابد؛ و در همین موقعیت است که آگوی فردی خود را بازمی‌یابد:

«من همانم که این پرسش را می‌پرسم.»

این آگاهی از خویشستن، نه از اندیشیدن به‌معنای منطقی، بلکه از پرسشگری در برابر ابهام برمی‌خیزد. از این‌رو می‌توان گفت:

«چیزی وجود دارد که می‌گوید: "چیزی وجود دارد یا وجود ندارد"؛ پس چیزی وجود دارد.»

این گزاره در ظاهر بدیهی است، اما در لایه‌های پنهان خود سه معنا را حمل می‌کند:

۱. تأیید وجود اگوی فردی با پرسشگری‌اش.
 ۲. تبیین این اگوی فردی در پرتو اگوی متعالی، آنگونه که در این مقاله استدلال شد، از رهگذر اتحاد اگوی فردی با اگوی متعالی در تعلیق هستی‌شناسانه‌ی ابهام.
 ۳. بازسازی پدیدارشناسانه‌ی کوژیتو بر پایه‌ی ابهام به‌جای اندیشه.
- در پرتو این بازسازی، معرفت دیگر بر خودیقینی منطقی استوار نیست، بلکه بر نسبت اگوی فردی با اگوی متعالی تکیه دارد؛ نسبتی که در آن، سوژه از رهگذر ابهام با سرچشمه‌ی هستی خویش پیوند می‌یابد.

منابع فارسی:

۱. کاتینگم، جان. (۱۳۸۹). دکارت. ترجمه‌ی سید مصطفی شهر آیینی. تهران: نشر نی.

منابع لاتین:

Abbreviations

- **AT:** Adam, Charles, and Paul Tannery (eds.). *Oeuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: Vrin, 1996.
- **CSM:** Cottingham, John, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trans.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vols. I and II. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- **GA:** Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

References

1. Aristotle. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.
2. Belnap, Nuel & Steel, Thomas. (1976). *The Logic of Questions and Answers*. New Haven: Yale University Press.
3. Descartes, René. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Vols. I–II. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Descartes, René. (1996). *Oeuvres de Descartes*. Eds. Charles Adam and Paul Tannery. 12 vols. Paris: Vrin.
5. Harrah, David. (1963). “A Logic of Questions and Answers.” *Philosophy of Science*, 30(1), 40–46.
6. Heidegger, Martin. (1976). *Gesamtausgabe*, Band 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
7. Heidegger, Martin. (1983). *Gesamtausgabe*, Band 40: *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
8. Husserl, Edmund. (1931). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
9. Husserl, Edmund. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
10. Kant, Immanuel. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
11. Łukasiewicz, Jan. (1920). “On Three-Valued Logic.” *Ruch Filozoficzny*, 5
12. Priest, Graham. (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Zadeh, Lotfi A. (1965). “Fuzzy Sets.” *Information and Control*, 8(3), 338–353.

مقالات انگلیسی

Avicenna's Non-Deterministic Reading of Necessity

Fatemeh Sadat Hosseini

M.Sc. Tarbiat Modares University

fatemeh.s.hosseini997@gmail.com

Abstract

According to standard interpretations of Avicenna's philosophy, he is often regarded as a determinist who also endorses causal necessity. In this paper, however, I have attempted—by referring to less discussed textual evidence and alternative readings—to show that Avicenna is not a determinist in any counterintuitive or irrational sense. To this end, I have drawn upon three fundamental elements of his philosophy: his account of modalities, his conception of causality, and their interrelation.

Introduction

Determinism, as a belief that admits that nothing could have been otherwise than it is, strictly opposes our intuitions about contingencies. Also, it's commonly accepted that Avicenna is a determinist. My aim in this paper is to draw attention to certain aspects of his philosophy that may acquit him of this charge; I refer to the notorious claim that he is a determinist in a counterintuitive sense.

First, I should notice the two most important issues that are the reason for calling him a determinist. Avicenna has characterized existents as necessary in themselves and necessary through another. In contrast with modal statuses that have been identified in possible worlds semantics, He left no room for possible existents in his modal metaphysics. Apparently, it leads us to the problem of modal collapse, which is not consistent with our ordinary intuitions.

Second, Avicenna believes in the coexistence of cause and effect in efficient causation. As Zarepour has discussed (Zarepour, 2025c: 7), if we apply this coexistence principle to every couple of existents in the timeline, then if x causes y and x exists at time t , y must exist at time t , too. And there's no temporal priority in this relation.

On the other hand, Avicenna holds that there is only one necessary existent in itself, that there is no external cause for its existence. All of the other existents are possible in themselves, which need an external cause to bring them up. Therefore, if we trace back all of the causation chains, considering that no possible in itself can bestow existence to another possible entity, we can conclude that the ultimate efficient cause of all the creation is God. In addition, God, known as the eternal being, is always present in the whole timeline. Now, and in the light of the principle of coexistence of cause and effect, the illogical result is derived: every existent must exist all the time.

Both of the two above doctrines have been included in standard interpretations of Avicennian determinism. Now, I incline to shed some light on some other aspects of his philosophy to legitimize this minimal claim: Avicenna is not a determinist in a counterintuitive sense. For this purpose, I have to regard three overlooked points in the following.

1. Explaining the relation of existential dependency by necessitating through another

In this section, I address an aspect of Avicenna's definitions of the necessary and the possible beings, according to which it can be argued that he was not committed to the necessity of existence for all beings. In this view, Avicenna employs the notion of "necessitation through another" merely to clarify the relation of causality and to emphasize the ontological distinction between God and other beings. Consider the following passage from the *Metaphysics* of *al-Shifā'*:

There are specific properties that belong individually each to the Necessary Existent and the possible existent. We thus say: The things that enter existence bear a [possible] twofold division in the mind. Among them, there will be that which, when considered in itself, its existence would be not necessary. It is [moreover] clear that its existence would also not be impossible, since otherwise it would not enter existence. This thing is within the bound of

possibility. There will also be among them that which, when considered in itself, its existence would be necessary. (2005, *Metaphysics*, chap. VI.1, sec. 1)

Here, despite defining the notions of “necessary in itself” and “possible in itself,” he notices an essential point: in the totality of creation, there are only two modes of being from a purely rational perspective: necessary and possible. If we take this exclusive dichotomy of Avicennian ontology, we understand that only one being, namely God, possesses the mode of necessary existence. The other mode, that of possibility, belongs to all other existents.

At this point, it might be objected that Avicenna often applies the expressions *possible in itself* and *necessary through another* to created beings. However, he repeatedly states elsewhere that the “possible in itself” is, with respect to existence and nonexistence, completely neutral and therefore needs an external cause to bring it out of this state of equivalency into actuality or impossibility. Thus, in that definition, the “possible in itself” has not yet come into existence. In contrast, in the definition cited above, Avicenna explicitly speaks of two *modes of being*, which means that an existent cannot simultaneously be both necessary and possible. If Avicenna were to regard all possibles in themselves as necessary (by defining them as necessary through another), then only one mode of being would remain. Instead of saying “there are two modes of being,” he would have to say “there is only one mode of being: necessary.”

Such claims may seem controversial, yet Avicenna himself clarifies the matter in the continuation of the same passage: “We thus say: That which in itself is a necessary existent has no cause, while that which in itself is a possible existent has a cause.” (2005, *Metaphysics*, chap. VI.1, sec. 2). He maintains that if the necessary existent in itself were to have a cause, it would thereby become dependent on that cause and would no longer subsist through itself. It is evident that the *possible existent*—since it has no existence of its own—depends on a cause that bestows existence upon it. Elsewhere, Avicenna asserts that when *existence* is considered with emphasis (Taakod), it signifies *necessity* (“The necessary points to the assuredness of existence” (2005, *Metaphysics*, chap. V.1, sec. 24)). Hence, when we say that something is *necessary through another*, what we mean is that it has received existence, to the highest degree required for becoming existent, from its cause (the “other”). However, if the cause were to cease bestowing existence, nothing would prevent it. For the mode of being of the possible existent is possibility, not necessity;

its necessity is nothing but the existence it receives from its cause, and beyond this relation of causality and existential dependency, necessity has no meaning for it. Therefore, we may conclude that Avicenna, in this sense, does not consider everything as necessary.

2. Whatever is actual has become necessary

Concerning the relation between actuality and necessity, views similar to Avicenna's can be found in the modal systems of both the ancient and medieval traditions. For instance, according to Aristotle, there is an approach that equates actuality not with ontological necessity but with temporal fixity. Following this view, whatever exists is necessary at the time at which its existence is realized or has become actual. But the present necessity of a being or event does not imply that it was necessary beforehand, nor that it could not have been otherwise (Knuuttila & Simo, 2021: 3). We also share the intuition that the past is fixed, while the future remains open (Garson & James, 2024: 4). In other words, according to this approach, everything that is necessary is also actual, but not everything actual possesses absolute necessity.

Now, regarding Avicenna's own view, we will examine the textual evidence provided by Zarepour (Zarepour, 2025c). It should be noted that he aimed to demonstrate that Avicenna does not consider the truth-value of future contingencies to be determined. Our purpose here, however, is different: when Avicenna calls something that has come into existence and whose being has been realized "necessary," he does not mean that it could not have been otherwise. Rather, he means that, once it has come into existence, it has attained a kind of temporal fixity—the past cannot be altered. Consider, for instance, the following passage: "Every possible existent in itself—if its existence has [indeed] occurred—is a necessary existent through another" (2007, *Salvation*, 548). Here, Avicenna clearly attributes necessity to what has already been actualized, not to what precedes its realization. In another passage, he is even more explicit about this point:

Just as it is not necessary for the affair to be existent, it is also not necessary for the statement to be true. And just as it is necessary for the affair to be as long as it is and not to be as long as it is not, the statement that is not necessary to be true when it is said in an absolute sense (*bi-l- iṭlāq*)—for example, 'Zayd

exists’—is actually (bi-l- fi‘l) true when it is said [qualifiedly as] ‘Zayd exists as long as he is existent. (1970, *The Interpretation*, chap. I.10, 75)

Clearly, the kind of necessity Avicenna speaks of here has no counterintuitive or absurd sense.

Thus, so far, we may say that Avicenna is, on the one hand, committed to the mode of being of possible existent; on the other hand, he holds that once a possible being has been realized and become actual, it can be called “necessary” in a specific sense—namely, that “whatever exists, exists necessarily.”

If we interpret this necessity as equivalent to ‘actuality’ in the sense used in analytic philosophy, the concept becomes perfectly intuitive. Zarepour likewise argues that the future, which has not yet been actualized, is neither determined nor necessary. In summary, within the Avicennian framework, we can state:

Actualization = Necessitation

Temporal fixity = Determination

If these notions are applied to what is ‘possible in itself’, they do not yield the counterintuitive conclusion that such a thing could not have been otherwise.

3. Last station: causal indeterminism

The problem that seems to remain unresolved thus far is the issue of the coexistence of cause and effect in Avicenna’s philosophy. In fact, the difficulty lies in the necessity that appears to apply both on the side of the cause in relation to its effect and on the side of the effect in relation to its total cause. To escape this difficulty (as well as many others within traditional theology), one possible solution is to accept ‘causal indeterminism’ and to extend it to the relation between God and His creation.

Causal indeterminism means that the causal relation between a cause and its effect does not necessarily result in a specific and determinate outcome. In this view, the cause genuinely exerts influence in bringing about the effect, yet the result is not a determined or necessary effect. Accordingly, God is necessarily the cause of His creatures, but the effect of His causal act remains indeterminate and contingent.

But can we find any textual evidence in Avicenna’s writings to support such a reading? I have found only one indication of it, in Book Eight, Chapter Four of the *Metaphysics of al-Shifā’*. There, Avicenna remarks that there is no problem in

describing the Necessary Existent as *possible* with respect to certain relational attributes of contingent beings. For instance, one may say that it is *possible* for the Necessary Existent to be the cause of Zayd. If this statement can be interpreted as suggesting that, in the causal relation between Creator and creature, there is neither absolute necessity nor strict coexistence, then it becomes much easier to absolve Avicenna of the charge of determinism.

Conclusion

In this paper, I have attempted to examine certain readings of Avicenna's texts that have not yet received attention. My aim has not been to portray Avicenna as fundamentally non-deterministic; rather, I have sought to show that his determinism may not be as counterintuitive or objectionable as it is often assumed to be. Nevertheless, the validity of these interpretations may well be challenged in future discussions.

References

1. Garson, James, "Modal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)
2. Ibn Sīnā. 1970. *al- Šifā', al- Mantīq, al- 'Ibāra* [the Interpretation], edited by M. Ḥuḍayrī. Dār al- kātib al- 'arab li- l- ṭibā'a wa- l- našr.
3. [Ibn Sīnā] Avicenna. 2005. *The Metaphysics of the Healing*, edited by M. E. Marmura. Brigham Young University Press.
4. Knuuttila, Simo, "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
5. McGinnis, J., and D. C. Reisman. 2007. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Hackett Publishing Company.
6. Zarepour, M.S. 2025. "PSR, Modal Collapse, and Open Future in Ibn Sīnā's Philosophy," *Theoria*.

The Fallacy of Farabi and Avicenna in the Emanation of Multiplicity from Unity

Aliasghar Ahmadi¹

Abstract

Al-Farabi and Avicenna have committed a fallacy in explaining the manner of the Emanation of Multiplicity from Unity (EMU). They raised intellects up to the point where they could explain the Ptolemaic paradigm of spheres, but although they could go beyond, they did not go beyond. In other words, without changing Peripatetic paradigms, the Infinite Emanation of Multiplicity from Unity (IEMU) can be explained differently from the Peripatetics and with greater conformity to monotheistic religions. This article uses content analysis method. The result is a more realistic theory concerning the emanation.

Keywords: Al-Farabi, Avicenna, infinite emanation of multiplicity from unity (IEMU)

Introduction

Al-Farabi and Avicenna, as intermediary links between ancient Greek philosophy and contemporary Western philosophy, have differences in the quality of the manner of the emanation of multiplicity from unity (EMU). Paying attention to these differences, and the internal inconsistencies of the theory of EMU, causes a new theoretical synthesis in this problem. The importance of this new theory lies in the fact that it remains within the Peripatetic paradigm. In this article, first Al-Farabi's view, after that Avicenna's view, and then the "theory of the infinite emanation of multiplicity from unity (IEMU)" are presented. Finally, the conclusion section will be the culmination of this article.

¹ Researcher at Pooyafekr Research Group. Ph.D. Candidate at University of Religions and Denominations, Email: aa.ahmadi@urd.ac.ir Tel: 09305865760

Al-Farabi's View

Al-Farabi in *Principles of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City and Its Opposites*¹ explains the manner of the emanation of multiplicity from the First (Al-Awwal) in the tenth chapter. He says that from the First, existence emanated to the Second² (the first intellect in Avicenna's view). In Al-Farabi's statement, it is not mentioned that the First intellectized itself and the subsequent existent was created. "From the First flows the existence of the Second."³ Al-Farabi starts the intellectizing of itself and "the First" and the emanation of the subsequent existent (the third) from the Second (the first intellect in Avicenna's view). He says that with the intellectizing of the First by the Second, the Third comes into existence. When the second intellectizes itself, the first sphere comes into existence (Al-Farabi, 1995, p. 52).

Up to here, it is almost equivalent to Avicenna. But Al-Farabi also says about the Third (the second intellect) that it intellectizes itself and intellectizes the First (the Cause of Causes). From these two intellectizings, the Fourth (the third intellect) and the corresponding sphere come into existence. He says the Third intellectizes itself and the First (remote cause), not the Second (proximate cause). He claims the same about the rest of the intellects.

His claim is not a false claim. It must be noted that intellects-from the aspect of the emanation of the subsequent intellect-are simple and complete causes. That is, in Al-Farabi's view, the Second is nothing but limited of the First. It seems that Al-Farabi had this in his mind that intellects intellectize limited existence (itself) and unlimited existence (the First). With this explanation (conformity, simplicity, and limitation), there is no problem that intellects do not intellectize intermediary intellects. Even a human, with all these intermediaries between itself and the First, can intellectize the First. So, intellects a fortiori can intellectize the First. Although, as will come later, Avicenna's commentators had a view opposite to Al-Farabi.

¹ مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها

² الثاني

³ يفيض من الأول وجود الثاني

Overall, Al-Farabi's view has minor and major differences with most Peripatetics. Understanding these differences and paying attention to the fact that he is the second teacher-after Aristotle-can be a preparation for a better understanding of the theory of this article.

Avicenna's View

Avicenna, like Al-Farabi, explains the longitudinal chain of ten intellects to explain the nine Ptolemaic spheres. There are only a few differences in Avicenna's cosmological system compared to Al-Farabi. Avicenna expressed a double aspect in intellects and with this double aspect proved "the soul of spheres." He considered being *necessary by another*¹ (the relation between the intellect and its cause) a separate aspect and related the soul of the sphere to it (Ibn Sina, 1984, pp. 405–406). But Al-Farabi did not separate the body and soul of the sphere.

Another change was in the numbering of intellects. Al-Farabi considers the first emanated as the Second and the active intellect as the Eleventh (Al-Farabi, 1995, p. 52). But Avicenna considers the first emanated as the first intellect and the active intellect as the tenth intellect. Avicenna's texts express only up to the second intellect, stating the rest follow the same pattern.

In Avicenna's theory of emanation, each intellect has three aspects: intellectizing the higher cause (for the emanation of the subsequent intellect), intellectizing its own existence by another (for the emanation of the soul of the sphere), and intellectizing its own existence by essence (for the emanation of the body of the sphere). The last intellect (active intellect) manages the sublunary world (Marmura, 2017).

In the Peripatetics' theory of the EMU, there are internal inconsistencies. For instance, Avicenna said: "The First innovates an intellectual substance that is truly a innovator ... and it ends at an intellectual substance from which a sphere body does not necessarily follow"² (Ibn Sina, 1996, p. 125). This contradicts cause-effect conformity, as the ninth and tenth intellects differ only in limitation. Another inconsistency is that-as mentioned in Avicenna's text-the First itself must also be an innovator. Innovator (*mubdi*) is an active participle in Arabic grammar. Active

¹ واجب الوجود بالغير

² فالأول يبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مبدع ... و ينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي

participles are used for repetition and habitual practice of an action. But in the Peripatetics' view, the innovation of the First is limited to one emanated. In another example of inconsistency, Avicenna says that the first intellect is the universal intellect and the world (it's world) is filled with immaterial angels (Ibn Sina, 2004, p. 13). This is another contradiction. The world of intellects is sparsely populated in the view of the Peripatetics and only includes a few Intellects. Whereas Avicenna considers angels-who are numerous-also in the world of intellects.

Theory of the Infinite Emanation of Multiplicity from Unity (IEMU)

Philosophers were aware that the ten intellects cannot justify the multiplicity of angels and stars of spheres. Some philosophers were even willing to change paradigm to solve the problem. Suhrawardi chose the duality of Light and Darkness for his philosophy and with the help of light and darkness, explained longitudinal and latitudinal intellects. With these intellects, he could give an explanation at his level of the multiplicity of angels and stars of sphere in the Ptolemaic system. Mulla Sadra, with the duality of existence and quiddity, and gradation of existence, addressed the conflict of ten intellects and multiplicity of angels (intellects) in another way.

But the main question is whether the Peripatetic paradigm is capable of solving the conflict of ten intellects and multiplicity of angels? This article claims that within the Peripatetic paradigm, this thousand-year scientific gap can be solved.

Al-Farabi says about the Third (the second intellect in Avicenna) that the Third intellectizes itself and the second sphere emanates and "intellectizes the First" and as a result of that, the Fourth (the third intellect) emanates. Therefore, Al-Farabi, as the second teacher and one of the pioneers of Peripatetic philosophy, does not say that lower intellects intellectize their own cause, but says that they intellectize "the First."

On the other hand, Avicenna is one of the famous Peripatetics and his philosophical tradition has influenced the West and East until now (Lizzini, 2015). He does not explicitly speak about the second to ninth intellects. He says the manner of the emanation of the second intellect from the first intellect and says that the rest of the intellects are emanated up to the tenth intellect in the same way. Here lies an

ambiguity. The first intellect intellectizes the Cause of Causes (Al-Awwal) and the second intellect is emanated from the first intellect. The ambiguity is here that it intellectizes the Cause of Causes from the aspect that it is its proximate cause or from the aspect that it is the Cause of Causes? Avicenna's commentators say that each intellect intellectizes the intellect before itself (the proximate cause). When the intellect finds itself possible of existence, between “intellectizing the proximate cause” and “intellectizing the remote cause”, the certain minimum is that it intellectizes its proximate cause. From this view, Avicenna's commentators have taken a minimal and more reliable view.

This difference between Avicenna's commentators and Al-Farabi is one of the main keys to solving the problem of the EMU. Consider the second intellect (the Third in Al-Farabi). According to the totality of the views that were mentioned, the second intellect can intellectize these cases:

1. Itself (its own possible by essence) => body of the sphere
2. The proximate cause (possible by essence of the first intellect) => emanation of the subsequent intellect (according to the view of Avicenna's commentators)
3. The Cause of Causes (necessary of existence by essence) => emanation of the subsequent intellect (according to Al-Farabi's view)
4. The relation of itself and the proximate cause (its own necessary by the proximate other) => soul of the sphere
5. The relation of itself and the Cause of Causes (its own necessary by remote another)
6. The relation of the first intellect and the Cause of Causes (necessary by proximate another of its own proximate cause).

From the six states above, the Peripatetics have named for three states (body of the sphere, soul of the sphere, and subsequent intellect). It seems that the goal of the Peripatetics for these abstractions was only to explain spheres. When they explained the sphere, they ignored the rest of the states. Whereas they could express them as well. Avicenna explicitly limits the journey of unity to multiplicity to his own view¹

¹ و لا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول:...

(Ibn Sina, 1404, p. 406). Here the fallacy of "Suppression of Evidence" or "Non-Exhaustive Enumeration" has taken shape. If we do not have a name for the other three states, it does not mean that we should ignore their existence as well.

This article has not transgressed the Peripatetic paradigm. It is not important whether we believe in Ptolemaic spheres or not. What is important is that the second intellect emanates (at least) 6 existents. The third intellect (at least) 10 emanates existents. The fourth intellect (at least) 18 emanates existents. And subsequent intellects also emanate existents exponentially. According to the Peripatetic view, in the descending journey from a certain stage onward, the world of matter takes shape. So, even in the Peripatetic paradigm, multiplicities are more than a simple chain. But this is only half of the "theory of the infinite emanation of multiplicity from unity (IEMU)." The greater multiplicity is in the second half.

The other half of IEMU is formed by correcting another fallacy. The next fallacy occurs when all attention is limited to the last emanated intellect. It seems that these intellects had only one duty and with the three emanations they performed-according to the Peripatetics' view-their work is finished. But, based on the Peripatetic paradigm, the intellect can intellectize other intellects. Why is the gaze of intellects only to itself and higher than itself, whereas they can also intellectize below themselves? That is, there is no prohibition that the first intellect pays attention to below itself, also intellectizes the second intellect, and after the emanation of the second intellect, another existent is emanated from the first intellect. There is no prohibition that the first intellect also intellectizes the relation of itself (as proximate cause) and the second intellect and another existent is emanated from the first intellect. The same matters can be said relative to the First as well; That is, the infinite emanation of lateral caused (effects) directly from the Cause of Causes - including longitudinal causes. Avicenna also-in contradiction with his previous exclusive statement-has not ruled out this possibility (Ibn Sina, 1404, p. 406). This half of the theory of IEMU creates existents exponentially and with much greater acceleration. The name of this half of this theory is "expansion of attention in causes."

"Expansion of attention in causes" causes the creation of an infinite chain in effects and laterally (not necessarily longitudinally). In its place, it has been proven that chain in effects is not impossible (Tabatabai, 1995, p. 169). With the expansion of attention in causes and also avoiding the fallacy of Non-Exhaustive Enumeration, the theory of IEMU can be proven in the Peripatetic paradigm. The important point

is that this theory is merely abstract analysis and takes shape in reality without temporal priority and posteriority; It is similar to the analysis of the existence of the complete cause, then the necessity of the effect, and then the existence of the effect. This analysis between cause and effect is merely abstract, and not in objective realization (Tabatabai, 1995, p. 60). Therefore, the “expansion of attention in causes” results the emanation of infinite multiplicities from the Cause of Causes in parallel with longitudinal emanations. In other words, in abstract analysis, priority and posteriority are placed, but in objective realization, there is no more than one emanation and one act; even though the mind desires that emanations be created one by one and with temporal priority and posteriority.

Conclusion

Before and after the invalidation of Ptolemaic spheres, many criticisms have been made to the Peripatetics' theory of EMU. Sometimes to resolve these internal inconsistencies, they gave paradigm shift, like Suhrawardi and Mulla Sadra. But this article showed that the Peripatetic paradigm is not so narrow for solving this problem. It is not necessary to escape from this paradigm. Fallacies must be recognized and previous Peripatetic theories must be repaired. Although the paradigm shift of Suhrawardi and Mulla Sadra was not only because of the problems of EMU, but one of the main axes of a monotheist philosopher's system is explaining this complex problem. In any case, in this article, by recognizing and repairing the fallacies of Al-Farabi and Avicenna in this problem, the theory of “IEMU” was founded.

References

- Al-Farabi, Muhammad ibn Muhammad. (1995). *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila wa Mudaddatiha*. Dar wa Maktaba al-Hilal.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah. (2004). *Risala dar Haqiqat wa Kayfiyyat Silsilat Mawjudat wa Tasalsul Asbab wa Musabbabat*. Bu-Ali Sina University.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah. (1984). *Al-Shifa*. Maktaba Ayat Allah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi (ra).
- Ibn Sina. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Nashr al-Balagha.

Lizzini, Olga. (2015). Ibn Sina's Metaphysics. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Marmura, M. E. (2017). AVICENNA iv. Metaphysics. In Encyclopaedia Iranica (Vol. 3, pp. 73–79). Encyclopædia Iranica.

Tabatabai, Muhammad Husayn. (1995). Nihayat al-Hikma. Jam'at al-Mudarrisin fi al-Hawza al-Ilmiyya bi-Qum. Mu'assasa al-Nashr al-Islami.

From Physis to Existence: A Contextual and Textual Analysis of the “Essence–Existence” Problem in Avicenna’s *Shifa*

Zahra Tofighi

PhD Student in Islamic Philosophy and Kalam

Mofid University, Qom

zahra.tofighi@gmail.com

Abstract

The present paper assumes that Avicenna’s perspective on essence and its distinction from existence is rooted in his particular understanding of the concept of “nature.” Consequently, it is necessary to examine the historical evolution of the notion of nature in the history of philosophy, as well as Avicenna’s response to earlier interpretations. Tracing this historical trajectory provides a fresh reading of the essence–existence problem in Avicenna’s thought. This study demonstrates that a precise understanding of Avicenna’s conception of nature is essential for grasping the ontological and epistemological foundations of his views on essence and existence.

Introduction

In Avicenna’s philosophy, essence is defined as “that upon which the identity of a thing depends.” It constitutes the intrinsic reality of an entity, distinguishing it from all that is other. In itself, essence is neither existent nor non-existent; rather, existence is predicated

upon it as an accident. Essence appears in three modes: in itself (*lā bi-shart*), in external reality (*bi-sharṭi shay'*), and in the mind (*bi-sharṭi lā*).

This definition faces several philosophical challenges:

1. **The challenge of unity and multiplicity:** How does a single essence (such as “humanity”) become instantiated in multiple individuals without losing its intrinsic unity?
2. **The challenge of causality and individuation:** What is the relationship between a general essence and particular individuals?
3. **The triadic challenge of the modes of essence:** What is essence *in itself*, and how does it relate to external and mental instantiations of essence?
4. **The challenge of the distinction between essence and existence:** In contingent beings, is existence truly distinct from essence? If this distinction is not external, what does it mean to say that existence occurs as an *accident* to essence?

These challenges complicate the essence–existence debate in Avicenna and have led some interpreters to reduce it to a merely linguistic or epistemological issue. This paper does not aim to resolve these challenges individually. Rather, it questions our initial understanding of the meaning of essence in Avicenna and offers a reinterpretation grounded in his conception of “nature.”

The central hypothesis of this study is that Avicenna formulates a distinctive theory of nature, and that grasping this conception offers a foundation for understanding his metaphysics. To contextualize his position, the historical evolution of the notion of nature—from ancient Greece to the Islamic world—is therefore briefly surveyed.

From *Physis* in Ancient Greece to *Al-Ṭabīʿa* in the Islamic World

Contrary to common assumptions, the concept of *physis* (φύσις) or nature has been the subject of philosophical debates from ancient Greece to Avicenna's era, rooted in varying cosmological and theological perspectives. Pre-Socratic philosophers conceived of *physis* as the processes determining the real structure of things and the source of cosmic order. This usage marked the transition from myth to philosophy and science, where natural causes replaced mythological ones. Even when divine order was acknowledged, it remained intelligible within the realm of perceptible nature. This perspective led to ontological monism and an animistic conception of the cosmos, exemplified in Thales' claim: "All things are full of gods" (Laertius, 2020, 1, 27).

Plato and Aristotle, critiquing their predecessors, redefined *physis* and laid the groundwork for a theistic conception. Plato attributed it to a divine soul preexisting the material world, the source of all motion and supremely ordered (1926, l. 889b–896c; 1966, l. 30a–48a), thereby elevating *physis* from the material level of the Pre-Socratics to a cosmic soul. Aristotle, on the other hand, introduced *physis* as the internal principle of motion and rest in natural beings—that is, their essence—and as the defining principle of a thing (1947, 5, l. 1017b15–24). He also asserted that "*physis* is more form than matter" (1970, 2, l. 193b3–7). He regarded nature, or substantial form, as the efficient and final cause operative in material things, which, under celestial motion, produces changes in matter and imparts proper functioning to each entity. Moreover, it appears that in Aristotle's thought, the concept of form is employed less for the physical description of things than for the cognitive and explanatory process of understanding the ontological origin of beings.

In response, Plotinus regarded *physis* as the rational, immobile formative principle that imposes order upon undifferentiated matter, functioning as a mediating source of emanation (1969, II, chap. 4, sec. 10; 1969, III, chap. 8, sec. 1). He compared this process to stamping a seal onto multiple wax tablets (1969, VI, chap. 5, sec. 6). When Greek texts were translated into Syriac and Arabic, *al-ṭabī'a* ("nature," from *ṭaba'a*, "to imprint") replaced *physis* (McGinnis, 2011, pp. 64–65). Within the Neoplatonic framework, nature

became the instrument of the intelligible and psychic worlds under unitary emanation, directed toward the creation of the material cosmos. Influenced by this perspective, later commentators on Aristotle (e.g., John Philoponus) defined *physis* as “life” and as a pervasive active force across the cosmos.

First example: A treatise attributed to Abū Bakr Zakariyā al-Rāzī, titled *Maqāla fī Mābaʿad al-Ṭabīʿa* (*A Treatise on Metaphysics*), recounts the views of commentators on Aristotle’s *Physics*, Book II—such as Alexander of Aphrodisias, Plotinus, Porphyry, and John Philoponus—and highlights their inconsistencies regarding nature. The author examines five controversial features of nature: (1) the self-evidence of its existence, (2) its relation to human-made products, (3) the difference between nature and its activity, (4) the teleology of nature, and (5) the tension between the activity of nature and divine agency (Rāzī, 2005, pp. 118–120). If the treatise is genuinely by al-Rāzī, he aims to show that what Aristotelians attribute to nature ultimately belongs to God, since nature possesses neither intellect nor will, nor is it alive. In this respect, al-Rāzī approaches the theologians’ perspective.

Second example: The views of al-Kindī and al-Fārābī, which stand in contrast to one another. Al-Kindī regarded nature as more matter than form. By integrating the ideas of Aristotle, Galen, and Ptolemy and relying on creation *ex nihilo*, he held that qualitative and accidental changes in natural matter, under the influence of celestial bodies, are the causes of universal forms (al-Kindī, 1950, pp. 220–236). In contrast, al-Fārābī, faithful to Aristotle, considered form and nature to be identical. According to him, universal forms are the primary causes, preceding accidental forms in matter. Al-Fārābī explains the role of matter and form solely within the physical world, meaning that their actualization depends on the position of the celestial bodies (al-Fārābī, 1996, pp. 29–31). The only Neoplatonic element in al-Fārābī’s scheme is the intellect and desire of celestial beings to mediate emanation to lower entities.

Third example: Two Nestorian philosophers of Baghdad, Abū Bishr Mattā ibn Yūnus and Yaḥyā ibn ‘Adī. Unlike Aristotle, who returns the active, final, and formal aspects of nature to form, Abū Bishr emphasizes that the active nature (al-ṭabī‘a al-fa‘āla) is neither form nor matter. He speaks of three types of nature: material, formal, and active. Abū Bishr separates the activity of the active nature from the soul (as the form of a human) and considers nature capable of acting independently, without the administration of the soul (as in the example of the embryo). Nevertheless, he remains faithful to Aristotelian teleology and situates the activity of nature under final causality, since nature operates in the embryo toward a specific end (the fully formed human) (Aristotle, 2007, pp. 147–151). This view has led many scholars to interpret Abū Bishr’s thought in a Neoplatonic framework (Janos, 2015, pp. 147–148).

In contrast, Yaḥyā ibn ‘Adī speaks of a pure, divine nature in the sublunar world that brings about the actualization of things. Unlike Abū Bishr, he does not posit a third, active nature; rather, like al-Kindī and al-Fārābī, he describes the cause within a thing under its form, which, prior to mingling with hyle, possesses a pure, divine, and accident-free existence. Accordingly, ibn ‘Adī does not conceive of a single, emanated form; instead, he envisions a form with independent existence for each entity (2012, pp. 78–79). The significance of this discussion becomes clearer when compared with Avicenna’s theory.

Accordingly, three main interpretations of nature emerged in the Islamic world:

1. Nature lacks independent agency; what is attributed to it is in fact divine action (al-Rāzī and Mutakallimūn).
2. Nature is sometimes passive matter affected externally (al-Kindī) or internal forms realized in matter (al-Fārābī).
3. Nature is an independent and external cause, agent, and teleologically directed beyond matter and form (Abū Bishr), or a simple divine existence that produces the particular form of each thing prior to material combination (Yaḥyā ibn ‘Adī).

Nature in Avicenna's Thought

Within an Aristotelian framework, Avicenna adopts a distinctive approach: in *Shifa, Al-Ṭabī'iyāt*, he neither regards nature as a single, all-pervasive potency nor separates it from its emanative source. He emphasizes that nature is actualized only in particular individuals and diversifies across kinds and particulars. At the same time, he speaks of a universal nature (*ṭabī'a kulliyya*), which lacks actual, external existence and exists solely as a mental abstraction. In this way, Avicenna distinguishes between “particular nature” (a concern of the natural sciences) and “universal nature” (a concern of first philosophy), simultaneously critiquing Neoplatonic notions of an independent nature while rationally reconstructing the role of nature within a teleological causal framework (1404b, bk. 1, pp. 34–39). In this context, he employs the analogy of the sun: its light is not a particle separate from the sun itself, but rather its rays are generated in suitable substrates (Avicenna, 1404b, bk. 1, pp. 34–39). This metaphor aptly illustrates Avicenna's conception of universal nature or essence.

For a deeper understanding of universal nature in Avicenna, it should be added that he distinguishes between the “universal nature of the species” and the “absolute universal nature.” The former preserves the species, while the latter preserves the entire cosmic order, and both are grasped through intellectual abstraction:

“As for the one, it is what is apprehended from a principle that necessitates providence in preserving each species; and the second is what is apprehended from a principle that necessitates providence in maintaining the whole in its order” (1404b, bk. 1, p. 39).

This “apprehension from a principle” refers to human intellectual perception of nature, not to an actual emanation from a separate transcendent source. In this way, Avicenna preserves the existence of particular natures in the external world without assuming a prior emanation of intelligibles, thereby distancing himself from the Platonic theory of Forms.

In *Shifa*, *Al-Mantiq*, Avicenna explains three aspects of genus: natural (*ma qabl al-kathra*), logical (*fi al-kathra*), and rational (*ma ba'd al-kathra*). Natural genus is the unified nature present in multiple individuals (e.g., “animality” in all animals), which is neither general nor a genus externally but possesses the potential to become a genus in the intellect. The same applies to species. Natural species exists potentially in nature; as a finite actuality, it requires material determination to become multiple and individualized (1404c, bk. 69–71). This natural species exists pre-multiplicity and is accessible only to the intellect, forming the basis of essence-in-itself or general natural essence, whose ontology belongs to first philosophy.

In *Shifa*, *Ilāhīyāt* V, Avicenna explicates the existence of essence-in-itself (*māhiyya lā bi-shart*): the essence, as such, has actual existence—it is realized in external individuals and applicable to many (1404a, pp. 196–197). Although this essence is free from contingent conditions, its external realization inevitably associates with individual characteristics without being perceived as a separate, Platonic form. Its priority over compounds is conceptualized as simple and divine, and its ontological relation to the First Principle is understood through causality and divine providence (Avicenna, 1404a, bk. 204–205).

Conclusion

Examining the historical evolution of nature from Greek *physis* to Islamic interpretations reveals that Avicenna stands between prior traditions, bridging Aristotelian ontology and Neoplatonic challenges, particularly regarding the unity of existence and the relation of form and matter. In his system, the distinction between essence and existence is not an external separation but the accident of existence upon essence-in-itself in particular beings. Nature is neither a pervasive, independent power nor passive matter; it is the substantial form moving according to its intrinsic teleology, guiding each entity toward the fulfillment of its essence and perfection. Causality emerges from the relation of form to

existence, where in the philosopher's intellect, the form is attributed to the teleologically directed particular nature in the world and manifests its causal efficacy through the realization of essence.

If essence were considered purely cognitive, lacking external reality, Avicenna's essentialism would be undermined, allowing a nominalist reading in which essences are merely names for mental categorization, not independently existing beings. Historical study of concepts, therefore, clarifies conceptual ambiguities, provides a coherent understanding of classical philosophers' systems, and establishes a reliable basis for critical reinterpretation of metaphysical heritage. This approach is equally applicable to other fundamental philosophical concepts, deepening our understanding of Islamic and Greek philosophical traditions.

References

Avicenna, H. b. 'Abd Allāh. (1404a). *Al-Shifā' (Ilāhīyāt)*. Edited by Ibrāhīm Madkūr. Dār al-Kātib al-'Arabī | Public Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī.

Avicenna, H. b. 'Abd Allāh. (1404b). *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'īyāt)*. Edited by Ibrāhīm Biyūmī Madkūr. Dār al-Kātib al-'Arabī.

Avicenna, H. b. 'Abd Allāh. (1404c). *Al-Shifā' (Al-Mantiq)*. Edited by Ibrāhīm Biyūmī Madkūr. Dār al-Kātib al-'Arabī.

Aristotle. (2007). *Al-Ṭabī'ah*. Trans. Ishāq b. Ḥanīn Ḥayrī. Vol. 1. Al-Markaz al-Qawmī li-al-Tarjamah.

Al-Kindī, Y. b. Ishāq. (1950). *Al-Ibānah 'an al-'illah al-fā'ilah al-qarībah lil-kawn wa-al-fasād*. In M. 'Abd al-Hādī Abū Rīda (Ed.), *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyah* (Vol. 1, pp. 214–244). Dār al-Fikr al-'Arabī.

Rāzī, M. b. Zakariyā. (2005). *Rasā'il Falsafīyah*. Badāyāt.

Fārābī, M. b. M. (1996). *Al-Siyāsah al-Madanīyah*. Dār wa Maktabat al-Hilāl.

Yahyā b. ‘Adī, Abū Zakariyā. (2012). *Maqālah fī al-Buḥūth al-‘Ilmīyah al-Arba‘ah ‘an Aṣnāf al-Wujūd al-Thalāthah al-Ilāhī wa-al-Ṭabī‘ī wa-al-Manṭiqī*. In S. Menn & R. Wisnovsky (Eds.), *Yahyā ibn ‘Adī On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence* (Vol. 29, pp. 77–85). Mideo.

Aristotle. (1947). *The Metaphysics: books I-IX*. (H. Tredennick, Tran.). Harvard Univ. Press ; Heinemann.

Aristotle. (1970). *The Physics, I: [books I-IV]*. (P. H. Wicksteed & F. M. Cornford, Trans.). Harvard Univ. Press ; Heinemann.

Janos, Damien. (2015). “Active Nature” and Other Striking Features of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus’s Cosmology as Reconstructed from His Commentary on Aristotle’s Physics. In *Ideas in motion in Baghdad and beyond: philosophical and theological exchanges between Christians and Muslims in the third/ninth and fourth/tenth centuries* (pp. 135–177). Brill.

Laertius, Diogenes. (2020). *Lives of Eminent Philosophers*. (S. White, Tran.). Cambridge University Press.

McGinnis, Jon. (2011). Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages. In P. Harrison, R. L. Numbers, & M. H. Shank (Eds.), (P. Harrison, R. L. Numbers, & M. H. Shank, Eds.), *Wrestling with nature: from omens to science*. University of Chicago Press.

Plato. (1926). *Laws*. (R. G. Bury, Tran.) (Vol. 2). The Loeb Classical Library.

Plato. (1966). *Timaeus*. (R. G. Bury, Tran.). The Loeb Classical Library.

Plotinus. (1969). *The Enneads*. (S. MacKenna, Tran.). Faber and Faber.

al-Ghazālī's Account of Prepositional Gratitude

Iman Abbasnejad

PhD Student in Philosophy of Religion at Tarbiat Modares University

i.abbasnejad.sh@gmail.com

Abstract

This paper explores al-Ghazālī's view on prepositional gratitude and its relevance to contemporary philosophical debates. I first articulate al-Ghazālī's Tripartite Account of Gratitude, demonstrating its potential contribution to the modern literature on the obligation of gratitude. Based on the elements of his tripartite account, I extract a thesis on gratitude: the Uniqueness Thesis of Gratitude (UTG). The paper then shows how UTG could resolve a significant problem within the Philosophy of Worship. Subsequently, I argue that the UTG faces three major challenges.

1. Introduction

Two preliminary remarks: (1) The focus of this paper is on al-Ghazālī's view of gratitude as articulated in his *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn* (*The Revival of Religious Sciences*). "The Book of Patience and Gratitude" (*Kitāb al-Ṣabr wa-l-Shukr*) is the specific section of the *Iḥyā'* where al-Ghazālī sets forth his views on gratitude. He also presents a summary of his opinions on gratitude in his Persian work, *Kīmīyā-yi Sa'ādat* (*The Alchemy of Happiness*).

(2) In normativity there is a common categorization where duties are classified as either propositional or prepositional. Propositional duties are duty that Φ , whereas prepositional duties are duty to Y that Φ (Hayward, 2013).¹ In a similar vein, propositional gratitude is being grateful that Φ , and prepositional gratitude is being grateful to Y for Φ -ing (Manela, 2015). The core philosophical concern often revolves around prepositional gratitude, which requires a tripartite

¹. This distinction is sometimes referred to using the terms "directed" and "non-directed duties" (May, 2015).

relationship involving the benefactor, the benefit, and the beneficiary.¹ al-Ghazālī analysis of gratitude is fundamentally set within this prepositional sense.

2. The Tripartite Account of Gratitude

When we owe gratitude to someone, what exactly do we owe? What response must the beneficiary have toward the benefactor for it to be counted as gratitude? Is merely saying “Thank you” sufficient? Does gratitude include actions on the part of the beneficiary? Simmons says that ingratitude stems from deficiencies in one of two distinct areas. The first involves a deficiency in affective state, wherein the beneficiary fails to possess the requisite feelings of gratitude. The second is a deficiency in outward performance, where the beneficiary fails to adequately express this gratitude through action. According to Simmons, Kant maintains that gratitude has both affective and active (performative) dimension, whereas Sidgwick believes that outward performance alone is sufficient for gratitude (Simmons, 1979: 166). Determining the precise content of the obligation of gratitude is crucial.

It appears that al-Ghazālī presents a comprehensive account of gratitude that attends to its various influencing aspects. al-Ghazālī’s tripartite account of gratitude requires satisfaction in cognitive, affective, and performative areas (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 68)

The Cognitive Element: This stage involves the knowledge of three components: (1) that something has been received by the beneficiary; (2) that the received thing constitutes a benefit in respect to him; and (3) that this benefit originated from the specified benefactor (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 68).

The Affective Element: This stage involves feeling joy that the benefactor has conferred a benefit upon one, and it is accompanied by a sense of profound humility and meekness (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 70).

The Performative Element: This stage involves the actions that outwardly demonstrate gratitude (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 71).

For al-Ghazālī, fitting gratitude is realized only when all three stages are fulfilled, such that the second stage is, in essence, derived from the first, and the third stage similarly results from the

¹. However, there are also those who believe that the significance of propositional gratitude has been overlooked in the discussions (see Rush, 2020).

second. That is, the appropriate affective state must be formed within us because knowledge has been attained, and the appropriate action must follow because the appropriate affective state has been formed.

So far, so good. al-Ghazālī's tripartite account of gratitude is more comprehensive than some contemporary definitions and better reflects our intuitions regarding cases of gratitude. However, al-Ghazālī adds certain points in explaining these three elements of gratitude that are challenging.

3. Uniqueness Thesis

Recall the first element of the Tripartite Account of Gratitude. al-Ghazālī maintained that the Cognitive Element requires three kinds of knowledge: (1) knowledge that something has been received by the beneficiary, (2) knowledge that this constitutes a benefit, and (3) knowledge that this benefit originated from the specified benefactor. He then, by elaborating on what constitutes a benefit and who is the benefactor, arrives at a thesis which I shall term the Uniqueness Thesis of Gratitude:

The Uniqueness Thesis of Gratitude (UTG): God is the only appropriate object of gratitude.

3. 1. Arguments for UTG

In support of UTG, al-Ghazālī present two arguments.

The Argument from Non-Autonomous Agency

1. Fitting Gratitude requires acknowledging the true, independent agent (benefactor) responsible for the benefit.
2. Any human benefactor is ultimately a non-independent means (an instrument) whose volition and power are ultimately controlled by God.
3. Acknowledging an instrument as the true and independent benefactor constitutes shirk (associating partners with God).
4. Therefore, God is the only appropriate object of fitting gratitude (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 68-69).

al-Ghazālī views any human benefactor as a non-autonomous agent – instruments lacking genuine, independent volition in the act of bestowing a benefit. He introduces the example of a King who writes a decree to bestow a benefit upon a subject. He writes this letter with a pen and

paper and gives it to his treasurer for execution. He asserts that everyone agrees it would be ludicrous for the subject to express gratitude to the pen and paper or to the treasurer for receiving the benefit; the subject ought to be grateful to the King (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 69). In his view, the relationship between God and humans is precisely the same. If a benefit reaches us, other humans are either analogous to the pen and paper or to the treasurer. Hence, they are not the fitting objects of gratitude.

Here is the second argument in support of UTG:

The Argument from the Impossibility of Altruism

1. Gratitude is fitting only when it is directed toward a genuine benefactor.
2. A genuine benefactor is defined as one who bestows benefits with a purely altruistic motive, not an egoistic one.
3. No human being can bestow a benefit upon another with a purely altruistic motive.
4. Only God can bestow benefits upon humans with a purely altruistic motive.
5. Therefore, only God is the genuine benefactor, and thus, God is the only appropriate object of gratitude (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 69).

This argument relies on the assumption that humans are incapable of purely altruistic action. He explicitly states that the human benefactor bestows the benefit “for his own purpose, not for your purpose.” (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 69). This is because the human agent, being imperfect and finite, is motivated by the desire to attain a benefit for themselves, whether it be worldly (reputation, gain) or otherworldly (divine reward). Consequently, the human benefactor is seeking “the benefit of his own soul” by using the recipient as a “means to another benefit which he hopes for.” (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 69). A genuine benefactor must act purely for the sake of the recipient. Since the human agent is primarily motivated by their own end, they are not the true source of the goodness but have merely transformed the recipient into an instrument for their self-interest. Therefore, human beings are not the genuine benefactor and are not the fitting object of gratitude.

3. 2. Brief Evaluation of UTG

UTG offers a direct solution to a major challenge regarding the grounds of worship. The widely held view is that we ought to worship God because God created and benefited us in various ways, thereby establishing gratitude as a suitable ground for worship. However, Bayne and

Nagasawa (Bayne and Nagasawa, 2006: 301) argue that this grounding fails due to the Uniqueness Thesis of Worship (UTW): while theists maintain that only God is the fitting object of worship (UTW), gratitude itself is not unique. Since we owe gratitude to human benefactors but do not worship them, gratitude cannot ground worship (Bayne and Nagasawa, 2006: 306).

The Acceptance of UTG resolves this Issue. If one accepts the UTG, then gratitude is no longer a general moral obligation but a unique one. This unique gratitude is then able to satisfy the demands of the UTW, effectively maintaining that gratitude is indeed the ground of worship without facing the aforementioned challenge.

However, UTG is also highly challenging. I will highlight three key challenges here. **First**, the UTG conflicts sharply with our moral intuitions. For example, consider a scenario where John is drowning and Alex bravely rescues him. We intuitively believe that John genuinely owes gratitude to Alex. Yet, the UTG dictates that John's gratitude towards Alex must be either figurative or fundamentally wrong. al-Ghazālī explicitly states that calling worldly gifts benefit is either “figurative or false.” (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 98). Naturally, expressing gratitude to these worldly benefactors must similarly be either figurative or wrong. This view, which dismisses the genuineness of everyday gratitude, runs counter to deeply held moral feelings. Furthermore, this type of figurative gratitude is arguably insulting. Assume that Alex is an atheist who saves the drowning theist, John. John then says to Alex, “Thank God that you saved me,” or expresses gratitude to Alex in addition to God. However, Alex knows that John, as a theist, believes Alex was not an autonomous agent in the act of saving (per The Argument from Non-Autonomous Agency). John believes God truly did the saving, and that John's expression of thanks to Alex is merely figurative (or a social convention). In this scenario, Alex would be justified in feeling that this theist viewpoint constitutes an insult to him. By reducing Alex's brave, life-saving act to a mere instrumental mechanism that lacked genuine independent will or moral worth, the UTG effectively strips Alex of the full moral credit for his action.

The second major challenge to UTG stems from its denial of the possibility of altruistic action by human beings. In moral philosophy, Moral Egoism and Moral Altruism are two competing views regarding the nature of human action. Moral Egoists (especially psychological egoism) assert that it is fundamentally impossible for humans to act on purely other-regarding (altruistic) motives. Conversely, Moral Altruism maintains that humans can act on altruistic motives, and fundamentally, morality is deeply connected to altruism, arguing that the elimination

of altruism would seriously undermine morality (see Shafer-Landau, 2018: 24-27). Most moral philosophers defend Moral Altruism. However, as we observed in The Argument from the Impossibility of Altruism, al-Ghazālī denies the possibility of altruistic action by humans. Consequently, all the critiques directed against Moral Egoism are equally applicable to al-Ghazālī's view of human motivation within the UTG framework.¹

The third challenge to the UTG is that it is not only incompatible with our intuitions regarding gratitude towards other human beings, but also with our intuitions concerning blaming of others.

Consider al-Ghazālī's first argument in support of the UTG, The Argument from Non-Autonomous Agency. This argument posits that other human beings are not truly autonomous agents; if they bestow a benefit upon another, their role is analogous either to the pen in the King's hand or to the treasurer commissioned by the King to deliver a gift. This line of reasoning cannot be confined solely to gratitude. The prevalent view is that a some parity exists between gratitude and blame. If humans possess a characteristic (lack of autonomy, independence, and being merely an instrument) that makes genuine gratitude towards them meaningless, that very same characteristic would render genuine blame towards them meaningless as well. Yet, the practice of blaming others plays a critical role in our moral lives.

Put differently, al-Ghazālī's first argument in favor of UTG implicitly leads to the following thesis:

The Uniqueness Thesis of Blame (UTB): God is the only appropriate object of blame.

Therefore, if al-Ghazālī wishes to maintain consistency and preserve the parity between gratitude and blame, in addition to the UTG, he must subscribe to UTB.² This, however, is a conclusion that no theist readily accepts. al-Ghazālī categorically rejects this UTB. He maintains

¹. One challenging issue is exploring the possibility of altruistic action for theists. Altruism is arguably harder to justify for theists than for atheists. This is because all the egoistic motivations that can hinder altruism for atheists also exist for theists. However, theists may also perform good deeds because of God's rewards. Indeed, theists believe that God will grant them a magnified reward, either in this life or in the next, for any good deed they perform. Some philosophers have argued that this very component of theism ensures that a theist can never act with a purely altruistic motive (Wielenberg, 2005 :91-92) al-Ghazālī's perspective on UTG and his Argument from the Impossibility of Altruism significantly reinforce the tension between theism and altruism.

². The necessity of parity between one's thesis on gratitude toward God and thesis on resentment toward God has been emphasized by Oppy (Oppy, 2023).

that gratitude toward God is good, while complaint or blame directed at God is extremely reprehensible (al-Ghazālī, n.d. Vol. 12: 72).

4. Conclusion

I articulated al-Ghazālī's Tripartite Account of Prepositional Gratitude. I established that this account is more comprehensive than some contemporary accounts of gratitude and can successfully explain certain problematic cases. Drawing upon al-Ghazālī's exposition of the first element of his tripartite framework, I introduced the Uniqueness Thesis of Gratitude (UTG). I demonstrated how the acceptance of this thesis could potentially resolve a significant challenge within the philosophy of worship, while also arguing that the UTG itself faces three serious philosophical challenges.

References

- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (n.d.). *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn (The Revival of Religious Sciences)*. With the Takhrij (Verification) of the Ḥāfiẓ al-'Irāqī. Beirut, Lebanon, Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Bayne, Tim & Nagasawa, Yujin (2006). "The grounds of worship", *Religious Studies*, Volume 42, Issue 03, pp 299-313.
- Hayward, Tim (2013). "On Prepositional Duties", *Ethics*, 123 (2), pp. 264-291.
- Manela, Tony (2021). "Gratitude", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/gratitude/>.
- May, Simon Căbulea (2015). "Directed Duties", *Philosophy Compass*, 10 (8), pp.523-532.
- Oppy, Graham (2023). "Gratitude and Resentment: A Tale of Two Weddings", in *Philosophical Perspectives on Existential Gratitude*, Edited by In Joshua Lee Harris, Kirk Lougheed & Neal DeRoo, Bloomsbury.
- Rush, Michael (2020). "Motivating propositional gratitude", *Philosophical Studies* 177 (5), pp.1191-1211.
- Shafer-Landau, Russ (2018). *Living Ethics: An Introduction with Readings*, Oxford University Press.

- Simmons, John (1979). *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press.
- Wielenberg, Erik J. (2005). *Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge University Press.

Russellian Monism and Physical Revelation of Categoricals

Macan Moslemkhani
Kharazmi University
macanmoslemkhani@khu.ac.ir

Abstract

Russellian monism is a theory of mind which states that (i) ontologically, there are either dispositional or categorical properties, (ii) some categorical properties are not revealed by physics, and (iii) these properties ground consciousness. Hiddleston (2019) argues that (ii) is false, because it relies on a false assumption of dispositional/categorical distinction. Instead, the distinction falls into a middle ground of properties' spectrum. I explicate that his framework has two more consequences: (1) categoricals' nature are their roles and (2) physics can reveal all categoricals. Furthermore, by employing (1) and (2), I argue that if (ii) is false, then (iii) is false.

1.Introduction

Russellian monism, on one hand, holds the reflexivity of consciousness in dualism, and reconciles it with physical/causal structures of the world (Alter and Nagasawa, 2015).

Proponents consider three core claims for the theory¹:

(R1) **Categoricity-with-dispositionality**: Ontologically, properties are either dispositional or categorical in an order

Furthermore, they should claim that categorical properties possess some quiddities that individuate them.

(R2) **Scientific Inscrutability of Categoricals (SIC)**: Physics cannot reveal the intrinsic nature of these categorical properties; they remain hidden from any dispositional descriptions.

(R3) **Phenomenal Role of Categoricals**: these intrinsic natures play the role of phenomenal consciousness.

¹ There are different accounts of the theory. Nevertheless, my main focus is on Stoljar (2014; 2015), Pereboom (2015), and Alter and Nagasawa (2015).

2. Scientific Inscrutability: Variations And Motivations

There are three variations of SIC. The *weak version* is attributed to Stoljar (2014, 2015), in which he claims that properties are either Standard or non-standard. The former means properties which physics describes or reveals in *current* theories. The latter means the properties that *future* physics may describe.

Pereboom (2015) asserts the *moderate version* of SIC, according to which physics is ignorant of some absolutely intrinsic categorical properties. He says:

“P is an absolutely intrinsic property of X just in case P is an intrinsic property of X, and P is not necessitated by purely extrinsic properties of parts of X. By contrast, P is a comparatively intrinsic property of X just in case P is an intrinsic property of X, and P is necessitated by purely extrinsic properties of parts of X.” (Pereboom, 2015: p. 306)

Therefore, absolutely intrinsic properties, unlike relatively intrinsic ones are not grounded in other properties (and thus exists in themselves).

Chalmers (2003), on the other hand, states the *strong version*, according to which, physics only deals with structural-and-dynamical properties (Chalmers, 2003). This means that physics is ignorant of *all* non-dispositional properties.

Although Stoljar does not explicitly commit to (I1), there is a consensus among the three versions that the following propositions establish SIC:

- (I1) There are some absolutely intrinsic categorical properties,
- (I2) their very nature is not grounded in dispositional relations, and
- (I3) current physical theory cannot reveal these properties.

3. The Middle Ground Strategy Against Sic

Hiddleston (2019) challenges the traditional binary understanding of properties as either “super-dispositional” (purely dispositional) or “super-categorical” (purely categorical). In defining the exact terms of dispositional and categorical, he is careful about the ambiguity in metaphysical literature. So these two properties are the “extreme ends of a spectrum of options” (2019: p. 1).

Furthermore, the author attempts to define the concept of quiddity, which play a crucial role in categorical properties (as shown in (I2)):

Q is a quiddity of [categorical] property P iff necessarily, for all X , [X has Q iff X = P]
(Hiddleston, 2019: p. 12)

Quiddities are the feature of absolutely intrinsic categorical properties. This type of quiddity functions as a principle of individuation. So, Q individuates P, that is, a property is P because it has Q.

By super-dispositional, he means properties which their “pure essence individuates them.” By super-categorical, he means bare quiddities, which similarly share no dispositional properties. We can now provide two theses:

Super-Dispositionalism: There exists a property F such that F is super-dispositional

Super-Categoricalism (Bare Quidditism): There exists a property F such that F is a bare quiddity (merely categorical).

Moreover, he provides the following hierarchy:

Level-0 objects: Individual objects in the world, such as protons and electrons.

Level-1 properties: Properties possessed by individual level-0 objects, like protons with a mass of 1g.

Level-2 relations: relations among the level-1 properties within a quantity. For instance, "being an X such that 1 g is less than X" or "being an X such that X is the sum of 1 g and 1g" are structural features of 2 g. (Hiddleston, 2019: p. 5)

The hierarchy is a more advanced version of (R1). He claims that this understanding of level-1 properties (or categorical properties) and level-2 structures (equivalent to dispositions) helps clarify the traditional distinction between dispositional and categorical properties of traits.

The following thesis, is a comprehensive formulation of the spectrum within which properties are not “supers”:

Structural-Categorical Identity Theory (SCIT): All scientific properties are both dispositional and categorical, and it is not the case that some properties are super-dispositional or super-categorical (Hiddleston, 2019: p. 17)

The arguments against super-categoricalism and super-dispositionalism in the next section, are also an argument for SCIT.

Argument against SIC

Despite the risk of oversimplification, the argument proceeds:

1. If SIC is true then either bare super-categoricalism or super-dispositionalism are true.
2. Super-categoricalism is false and super-dispositionalism is false; therefore:
3. SIC is false.

Premise #1

Interpretive Hypothesis: RM is based on super extremes of the properties' spectrum. According to (I2) and (I3), physics does not deal with some absolutely categorical properties and these are not grounded in dispositional properties. This entail two claims: (1) What physics reveals is characterized as "structural" or dispositional. (2) What physics hides is characterized as "categorical bases" or quiddities. In both cases, there must be an individuating nature that makes the properties pure.

Premise #2

The Fried-egg Counter-example (Part One): *Ig as a level-1 property never plays the role of being a fried egg. The same case applies to other categorical properties possessing a quiddity (p. 14). The claim is an appeal to intuition.*

The Proton/Anti-proton Argument (Part Two): *Consider a possible world containing protons and anti-protons that have "perfectly symmetrical nomic relations" (p. 14) Both are disposed to bond with things of their own kind. However, a crucial difference exists: protons and anti-protons do not bond with each other, and instead annihilate on contact. So, they have different impure (bonding with protons) dispositions while having the same pure dispositions (bonding with their own kind). Scientists are still able to distinguish these two particles, despite their having the same super-dispositional properties. The same case applies to other situations,*

and therefore any dispositional property is distinguishable by their lower-level categorical properties.

Argument for The Categorical Roles

Thus far, we showed that categorical properties do not possess quiddities and also they act as a *role* in realizing dispositional properties. The latter is ambiguous. However, corresponding to Hiddleston's hierarchy and SCIT, the best formulation is in terms of *entailment*. That is, D *entails* the lower level properties C_1 and C_2 , and vice versa. Here is a more complex formulation¹:

(MD) In every possible world w , for any categorical properties C_1 and C_2 , C_1 necessitates C_2 in w iff $D(C_1, C_2)$ is a dispositional relation in w ,

where D is a nomic relation with C_1 and C_2 as *roles*. These roles are either a part of C_1 and C_2 , or their ultimate nature. The former requires more theoretical entities, and thus *redundant*. On the other hand (MD) is sufficient to posit the framework of Hiddleston. This enables the elimination of all additional features of categoricals, excepting their roles in dispositionals, for the sake of parsimony.

Argument for the epistemic revelation of categoricals

Hiddleston's ontological framework has a crucial epistemic consequence in our understanding of categorical properties. By revelation, I mean the ability of referring to properties indirectly. This can be in three ways: (1) Semantic revelation is to express a categorical property, when describing a scientific disposition. (2) Metaphysical revelation is to show the existence of a categorical property once a dispositional relation is provided. (3) Epistemic revelation is to identify a categorical's feature by describing some higher-level dispositionals. (3) is limited because the only feature we can know of categoricals is their *role*.

Besides, SCIT states that categorical properties (in the sense of level-1 properties) are always *known*, whenever we know their dispositional level-2 relations. Also, he writes:

¹ Hawthorne (2001a; 2001b) provides a clear formulation of this as well.

“The ‘‘essences’’ and ‘‘natures’’ of these [categorical] properties are (or are among) their structural features, which are revealed by physical theory (or can be). The identities of these properties are not fully determined by their natures or essences, but they are known perfectly well in a partly demonstrative way” (Hiddleston 2019, p. 26).

This is due to the *prima facie* claim in the previous subsection that the very nature of categorical properties is their *roles* in dispositionals. We can formulate it as follows:

(SR) If current physics describes all dispositional relations, then it reveals *all* categorical properties.

4. Objections And Replies

In this section, I explain some challenging objections to the premises from other philosophers, and respond to them.

Objection #1: Premise 2 is flawed, because the fried egg argument does not distinguish “*fundamental*” categoricals from “*non-fundamental*” ones (Brown, 2021: p. 7). Fundamental categorical properties like mass and charge can swap each other, while non-fundamental properties like *being red*, or *being lg* only play specific roles in higher-order properties. Therefore, unlike the claim from intuition, mass can play the role of being a fried egg.

Reply: There are two senses of a “fundamental” categorical: (1) a level-1 categorical property, or (2) an absolutely intrinsic categoriacle property. In second sense, the argument is begging the question. These fundamental categoricals are already absent in Hiddleston’s framework. It says that ‘because these quiddities exist, then they exist.’ In the first sense, the property preserves its role, and still revealable with higher-level dispositions.

Objection #2: Alter and Pereboom (2023) state that RM does not entail SIC¹, and therefore Hiddleston’s argument is dissolved (2023: p. 6, p. 13). They claim that in specific versions, Russellian “quiddities are not distinct from the properties described by physics” (Alter and Pereboom, 2023: p. 6). They ground consciousness and entail SIC’s denial.

¹ Their original term is “structuralism about physics”.

Reply: This entails a contradiction, because building on Hiddleston's framework, phenomenal consciousness cannot be grounded in categorical properties. In the next section, I will show how this is possible.

5. Middle Ground Strategy Against Phenomenal Role Of Categoricals

The argument shows that unlike Alter and Pereboom's claim, once we accept Hiddleston's rejection of SIC (of R2), the categoricals cannot ground phenomenal consciousness (rejection of R3). It proceeds:

1. If Phenomenal Role of Categoricals (R3) is true, then categorical properties ground phenomenality
2. If SIC is false (according to Hiddleston), then current physics can *fully reveal* categorical properties
3. Current physics does not reveal phenomenality grounded in categorical properties
4. If current physics can fully reveal categorical properties and it does not reveal P grounded in them, then P is not grounded in them.
5. SIC (R2) is false (assumed premise)
6. Current physics can fully reveal categorical properties (Modus Ponens 5, 2)
7. Current physics can fully reveal categorical properties, and it does not reveal phenomenality grounded in categorical properties (Conjunction 6, 4); Therefore:
8. Phenomenality is not grounded in categorical properties (Modus Ponens 5, 7); therefore:
9. Phenomenal Role of Categoricals is false (Modus Tollens 2, 8)
10. If SIC is false then Phenomenal Role of Categoricals is false (Conditional Proof 5-9).

Support For Premises

Premise #1: This is a definitional commitment for any Russellian monist. However, there are three options for Russellian monists to account for categorical properties grounding phenomenal consciousness: (1) A single categorical is consciousness-relevant, (2) A group of

quiddities are consciousness-relevant , or (3) A single quiddity or group of quiddities with some structures are consciousness-relevant.

Premise #2: By proposing SCIT, categorical properties C are not in fact hidden. If C is revealable using dispositional properties, then according to (SR), C's expression, existence and nature are revealable by physics. C's ultimate nature is its role (according to 3.2), and so C is *fully* revealed by physics.

Premise #3: A proponent of Russellian monism is less likely to pose that current physics reveals the phenomenal roles of categorical properties (because they are currently not), unless the view collapses into traditional physicalism.

Premise #4: The premise is probably the most challenging among the others. Here is a short argument for it. First, according to physical revelation account, physics reveals categorical property C in the following ways: (1) Semantically, it expresses C, (2) epistemically, it captures C's nature, and (3) metaphysically, it entails the existence of C. If C is existent and known with all its nature then it is impossible to have a feature unknown (by feature, I include possessing grounding relations as well). So if someone claims that C grounds P but not revealed so, then either P is not grounded in C or P is non-existent. In both cases, P is not grounded in C.

Objection #1: Premise 4 entails eliminativism about phenomenality, which is not supported thoroughly. Therefore it is insufficient.

Reply: The argument does not correspond to any specific theories of mind for two reasons. First, Eliminativists claim that phenomenality does not exist, but my thesis implies that phenomenality may exist, but certainly not as an aspect of quiddities. Second, the conclusion can correspond with other types of monism or dualism, but not with the Russellian versions.

6. Conclusion

In this paper, I explicated Hiddleston's framework of middle-ground spectrum, in three ways: First, it is an argument against SIC. Second, it shows that physics can *reveal* all categorical properties correspondent to their dispositional relations. This also has a metaphysical consequence: categorical properties' nature is the roles they play in dispositional properties. So, physical revelation and categorical roles are crucial in our understanding of scientific properties.

In response to criticisms, especially those of Alter and Pereboom, I showed that allowing any categorical properties revealed by physics results in rejection of phenomenality as well.

References

- Alter, Torin, and Yujin Nagasawa. 2015. *What Is Russellian Monism?*
- Alter, Torin, and Derk Pereboom. 2023. "Russellian Monism and Structuralism About Physics." *Erkenntnis* 88 (4): 1409–28. <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00408-7>.
- Brown, Christopher Devlin. 2023. "Consciousness and Categorical Properties." *Erkenntnis* 88 (1): 365–87. <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00359-5>.
- Chalmers, David J. 2003. *Consciousness and Its Place in Nature*.
- Hiddleston, Eric. 2019. "Dispositional and Categorical Properties, and Russellian Monism." *Philosophical Studies* 176 (1): 65–92. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-1006-2>.
- Pereboom, Derk. 2013. "Russellian Monism and Absolutely Intrinsic Properties." In *Current Controversies in Philosophy of Mind*, 0 ed., edited by Uriah Kriegel. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203116623-2>.
- Pereboom, Derk. 2015. *Consciousness, Physicalism, and Absolutely Intrinsic Properties*.
- Stoljar, Daniel. 2013. "Four Kinds of Russellian Monism." In *Current Controversies in Philosophy of Mind*, 0 ed., edited by Uriah Kriegel. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203116623-1>.
- Stoljar, Daniel. 2015. *Russellian Monism or Nagelian Monism?*

Can a Good God have the Freedom to Create? An Inquiry into Thomistic Non-necessitarianism

Author: Hansen Ngairangbam

MA Studenty, Philosophy Department, Dhanamanjuri University, Manipur, India

nghansen13@gmail.com

Abstract

This paper concerns the debate between the diffusive nature of divine goodness and divine freedom in understanding God's act of creation. It traces Aquinas's attempt to reconcile the Dionysius principle *bonum est diffusive sui*, with the Christian doctrine of creation from *ex nihilo* and divine freedom. It examines the contemporary reception of Thomistic tradition by analysing themes pertaining to creation out of God's goodness such as befittingness of God's goodness, desirability of goodness, and liberty of spontaneity. In doing so, this paper finds that these contemporary accounts remain incoherent and the problem of necessity persists.

1. Introduction

Did God create the world out of necessity, or was it an act of free will? Ancient Neo-Platonist Pseudo-Dionysius the Areopagite asserted that goodness is self-diffusive (Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Divine Names*, 1987). It is the nature of goodness to overflow and diffuse to radiate itself. It cannot be contained or limited. Therefore, this principle necessitates the act of creation thereby preventing the presence of divine freedom. On the other hand, Thomas Aquinas proposes a synthesis of diffusion and freedom by interpreting diffusion to be an act of volition which is due to divine generosity instead of necessary emanation.

However, Aquinas's attempt of reconciliation is not free from problems.¹ God cannot be said to have the freedom to choose to create if he must diffuse by the doctrine of diffusiveness. This central problem of Aquinas has been revisited by contemporary scholars, such as Carlos A. Casanova (2025), B. Kyle Keltz (2019), and Michael Liccione (1995), whom I term Thomistic Non-Necessitarians, to defend the integrity of his reconciliation.

¹ For a criticism of Aquinas' approach, see Kretzmann (1991).

The paper concerns itself with the Thomistic Non-Necessitarians to show that their understanding still remains inconsistent since the problem of God's necessity to create still remain unaccounted. For this, in the first section, I elucidate the Dionysian Principle followed by the interpretation of Thomistic Tradition and provide an outline of the defence of Aquinas' reconciliation by Thomistic Non-Necessitarians. In the second section, I attempt to identify the problems in their account to show that the problem of necessity remains unexplained.

2. Thomistic Non-Necessitarian Understanding of Creation

Bonum est deffusivum sui, meaning, good is self-diffusive is the principle articulated by Pseudo-Dionysius the Areopagite (*The Divine Names*, 1987). According to this principle, goodness communicates and extends itself. In Dionysius, there is the concept of all being emanating from the One compelled by a necessity as the One is the source of all goodness. The One communicates its existence to other creatures who participate in its perfection. Here, creation by this analogy becomes necessary and not an act of free will. Aquinas tried to bring this principle into the Christian concept of creation from *ex nihilo* and divine free will. He interprets the Dionysian principle as voluntary diffusion which originated from divine act and will (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 6, a. 1; *Summa Contra Gentiles*, I.37). According to Aquinas, goodness is the fundamental cause of the creation of all things. All creations exist by participating in the goodness of God. This way, Aquinas translates creation into divine generosity and evidence of divine perfection. A crucial distinction which Aquinas makes is that even though God's goodness is diffusive in nature, God's creation still remains an act of free will. It is not a necessity. The diffusive nature of God does not compel God to create. The act of creation out of free will befits His nature (Aquinas, *Summa Theologiae*, La, q. 19, a. 2). This way, he makes both divine perfection and divine freedom possible. It balances the Neoplatonic necessity of emanation with the Christian doctrine of divine freedom.

This Thomistic understanding has been defended by a group of contemporary scholars, such as Carlos A. Casanova (2025), Kyle Keltz (2019) and Michael Liccione (1995), who can be termed as Thomistic Non-Necessitarianism. They hold that God created the world because goodness is God's essence. This divine goodness is diffusive in nature. It overflows and communicates creation. These creations participate in the divine goodness by existing. This creation takes place not out of necessary compulsion but with an act of free will from the end of God. In a way, their

works try to preserve the coherence of his synthesis of God's diffusiveness and divine freedom of creation.

Using Aquinas, Casanova (2025) states that God wills man to make the universe complete because the good of the universe befits God's goodness. Now, since God cannot contradict himself, it becomes fundamental that there cannot be any contradiction to the fact that God wills man because ultimately, it befits His goodness. Here, God's willing of man becomes vital to arrive at his goodness. B. Kyle Keltz (2019) using Aristotelian understanding argues that goodness is something which is desirable. Here, God's goodness is understood in terms of desirability. Michael Liccione (1995) further states that God's creation of the world is intentional for the communication and representation of His goodness. Further, in a supposed response of the Thomistic Problem commonly stated by critics, how God has liberty if His goodness is diffusive in nature, and therefore, he is bound to create, Liccione (1995) answers with liberty of spontaneity which implies that God can choose either to create or not create.

3.Problems with Thomistic Non Necessitarian Account

In this section, I discuss four primary issues concerning the Thomistic Non-Necessitarian account of God's creation. These issues are befittingness of God's goodness, goodness as desirable, intentionality in God's creation and liberty of spontaneity in creation.

3.1. Befittingness of God's Goodness

According to Casanova (2025), there cannot be any contradiction to the fact that God will man because it befits God's goodness. Yet, surprisingly, Casanova (2025) again states that the divine goodness neither is reflected in the perfection of the universe nor is anything added to divine goodness from this perfection. This is a contradiction in the earlier proposition. According to his argument: (1) God's will to create is necessary for the fulfilment of divine goodness as it befits His goodness and (2) the creator is independent of the creation. The argument suffers from self-contradiction. He accepts Aquinas's distinction between absolute necessity and necessity of supposition, but then he conflates the latter with concepts of befittingness and usefulness. He did not explicitly address how due to the so-called necessity of supposition, divine goodness is possible, while being independent of man and the rest of God's creation which are all the result of His divine goodness.

3.2. God's Goodness as Desirable

Keltz (2019) claim that goodness of God needs to be understood in terms of desirability. Desirability cannot be the defining factor of goodness. It would make the concept of goodness dependent on the act of desiring by other entities. If no desiring entity exists than teleologically the very concept of goodness would cease to be so. As Michael Huemer (1992) argues, defining goodness with desirability conflates what is actually aimed at by humans and other things, and what they ought to be aiming at. If we consider an alternate possibility in which all things or humans aim at unhappiness, in such a case, abiding by the above claim would mean to accept unhappiness which is equal to goodness.

In Keltz's (2019) examples explaining goodness such as non-human animals working to keep themselves healthy and to survive, human beings constantly working to preserve health, accumulate wealth and doing whatever that gives them happiness, even the organism lacking self-awareness acting to achieve perfection such as acorn growing into an oak tree, there is an end goal which is perfection or ultimate goodness. But in these cases of perfection or goodness, the realization of the end is not independent of the entity and the constant effort being put by the entity seeking the end. Animals will not survive if they do not work on their safety and food, human beings would not realise happiness if they do not put in the constant effort, the acorn cannot grow into the oak tree if the micro cellular processes cease to function. Therefore, not only does the so-called perfect end require a pursuer, but it also demands the pursuer's constant specific effort directed towards the end. To think that an end exists independent of any process is fallacious and nonsensical.

Keltz (2019) claims that Aquinas's Five Ways entail God is infinite goodness and infinitely desirable. Against this, Mackie (1982) argues that from the notion of motion, causation or contingency, nothing can be drawn out which is morally perfect or infinitely good. Similarly, Oppy (2006) holds that it is a theological extrapolation to jump from the initial claim of the first mover to the omniscient, omnipotent, and infinitely good God of Christian theology. Even if such a first mover exists, it does not entail anything about the attribute of the mover and thus, it remains indeterminate.

3.3. God's Intentional Creation

Regarding the understanding that God's creation is intentional in showing his goodness, the word, intend, which is the translation of the Latin term *intendit*. If we go by exactly the same meaning of the term as clarified by Liccione (1995, p. 226), it would be better translated as "aims at." To understand it simply, to aim at something is to do something by will. The very act of aiming or intending entails that something is wanted, looked forward to, or even desired. The objective or goal is goodness. It still posits a requirement which needs to be fulfilled *ad extra*. Now, God who is already a perfect being and does not have any kind of shortcomings, meaning: supposedly does not have any need of intending, yet, still intending, is paradoxical. An intention can only be the consequent result of an unfulfilled condition.

3.4. Liberty of Spontaneity

Regarding the question of how God can have freedom to be good if his goodness is diffusive in nature, the answer given is liberty of spontaneity (Liccione 1995). It means God is free to choose whether to create and not to create. He only happened to have chosen to create because He has the liberty to do so. But this simply seems to be disguising of metaphysical necessity into divine liberty. This world has been created, and it has been explained as the diffusion of God's goodness which he freely chose due to liberty of spontaneity, but what if it was otherwise? If God had decided not to create because He has the liberty to choose not to, He is then supposed to be creating nothing, causing nothing. He is supposed to be idle and content. But how would the state of His goodness be then explained? It is supposed to be diffusive. But if God chooses this later alternative by practicing liberty of spontaneity, His goodness would cease to be diffusive. He would cease to be the God advocated by the Thomistic non-necessitarians.

The Thomistic synthesis between divine freedom and self-diffusive nature of divine goodness appears, at least *prima facie*, on what George Orwell termed 'doublethink'- the simultaneous affirmation of two contradictory propositions. While Aquinas attempts to resolve this tension through the distinction between *necessity ex suppositione* and *necessity simpliciter*, the conceptual reconciliation remains open to question.

4. Conclusion

From Pseudo-Dionysius to Aquinas and the contemporary Thomistic Non-Necessitarians, the problem of necessity and divine freedoms still remains unresolved. The Dionysian principle pivots upon the necessity to diffuse to make the act of divine creation possible. Aquinas posits it to be divine volition out of God's generosity. Casanova (2025), Keltz (2019) and Liccione (1995) attempt to defend with their respective propositions of befittingness, desirability, and liberty of spontaneity. Yet, they all arrive at the same logical impasse. Therefore, the philosophical and theological coherence of Aquinas' system remains unfulfilled. Any future investigation of the cause of God's creation of the world would require either abandonment of the Dionysian principle, or examination of other broader possible causes by going beyond the limited sphere of the God's attribute of goodness.

References

- Aquinas, T. (1952). *Summa Theologiae* (Ia, q. 19, a. 2; Ia, q. 6, a. 1). (Original work published ca. 1270)
-
- Blankenhorn, B.-T. (2002). The good as self-diffusive in Thomas Aquinas. *Angelicum*, 79(4), 803–837.
- Casanova, C. A. (2025). Did God cause the world by an act of free will, according to Aristotle? A reading based on Thomistic insights. *Religions*, 16(1), 52. <https://doi.org/10.3390/rel16010052>
-
- Huemer, M. (1992). An examination of Aristotle's ethics. [Unpublished manuscript].
-
- Keltz, B. K. (2019). A Thomistic answer to the Evil-God challenge. *The Heythrop Journal*, 60(5), 689–698. <https://doi.org/10.1111/heyj.13153> (if DOI available; omit if not)
-
- Kretzmann, N. (1991). A general problem of creation: Why would God create anything at all? In S. MacDonald (Ed.), *Being and goodness* (pp. 208–228). Cornell University Press.
-
- Liccione, M. (1995). Mystery and explanation in Aquinas's account of creation. *The Thomist*, 59(2), 223–245. <https://doi.org/10.1353/tho.1995.0031>
-
- Mackie, J. L. (1982). *The miracle of theism: Arguments for and against the existence of God*. Clarendon Press/Oxford University Press.

-
- Oppy, G. (2006). *Arguing about gods: Reason and faith in philosophy of religion*. Cambridge University Press.
-
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. (1987). *The complete works* (C. Luibheid, Trans.). Paulist Press.

The Wide Scope of Error: Kripke's Rejection of Widescopism

Hannaneh Karimi
B.A. Philosophy, University of Tehran
Hannanehkarimi0@gmail.com

Abstract

Saul Kripke holds that a proper name's sole semantic content is its referent, and names are "rigid designators," referring to the same entity in all possible worlds where it exists. Widescopists (who are among Descriptivists), however, interpret rigidity as a matter of scope within modal contexts. This paper distinguishes two widescopist claims, analyzes Kripke's three responses (mainly from Naming and Necessity) and contends that his first and third responses fail against the cluster theory.

1. Introduction

Saul Kripke agrees with Millians¹ that the sole semantic content of a proper name is its referent, and a proper name refers directly to an object. In explaining so, he considers all names² as "rigid designators"; that is, in every possible world in which their referent exists, they designate and refer exclusively to that entity. (Kripke, 1980, p. 49) In response, widescopists believe that Kripke's notion of rigidity is nothing more than a theory about scope distinctions in modal contexts.

As a concrete example, consider the term 'Aristotle'. Descriptivists³ (including widescopists) believe that 'Aristotle' refers to Aristotle in virtue of one or more definite descriptions that convey the meaning of the name, e.g. Alexander's teacher. The person who lacks the properties introduced by those definite descriptions cannot be Aristotle. On the other hand, Kripke argues that in some possible world, Aristotle might lack all these properties and yet still be Aristotle, hence 'Aristotle' is a rigid designator.

¹ Or: Direct Reference theorists. The main defenders are John Stuart Mill (1843), Kaplan (1989a&b), and Soames (2002)

² In this paper, the term "name" refers exclusively to proper names; accordingly, rigidity is discussed only in relation to them.

³ The main defenders are Gottlob Frege (1948), and Bertrand Russell (1905).

In this paper, I examine two distinct but related claims of the widescopist, and clarify how exactly they differ. I then turn to three of Kripke's responses, primarily in the Preface to *Naming and Necessity*. Finally, I show that Kripke's first and third responses can be effectively rejected by appeal to the cluster theory, a well-known substitute for descriptivism.

2. Widescopism: the first claim

These philosophers claim that names are not rigid and are equivalent to one or more definite descriptions, but – to use Kripke's own words – '....natural language has a convention that a name....should be read with a large scope including all modal operators.' (Kripke, 1980, p. 11) This is similar to giving definite descriptions wide scope, so that their contribution to the meaning of the sentence is by involving only the actual referent, rather than their descriptive content.

But what happens when a non-rigid name is read with wide scope in modal sentences? Suppose that the only fact we know about Aristotle is that he was Alexander's teacher.¹ Now consider the following sentence:

- (1) It could have been the case that Aristotle was not Alexander's teacher.

Descriptivists must be able to provide an analysis that supports the intuitive idea that Aristotle might never have been Alexander's teacher. Their analysis of the sentence would be something like this: 'It might have been the case that: for some x , x is Alexander's teacher and x has never been Alexander's teacher.' Or, expressed in logical form (where T stands for Alexander's teacher):

$$\Diamond \exists x (T(x) \wedge \sim T(x))$$

Which is false: *the teacher of Alexander* cannot fail to be the teacher of Alexander. But this does not contradict the claim that Aristotle could have failed to be Alexander's teacher. Therefore, the scope of 'Aristotle' in the analysis must be widened so as to align with our intuition: 'For some x , x is Alexander's teacher and it might have been the case that: x has never been Alexander's teacher.' Or, expressed in logical form:

$$\exists x (T(x) \wedge \Diamond \sim T(x))$$

Which is true. In descriptivist terms, when a proper name in a modal sentence is replaced with a definite description, the resulting analysis becomes ambiguous, since it allows for two

¹ This presupposition is adopted in order to avoid further debate concerning which property the name "Aristotle" necessarily involves.

possible readings: one with wide scope and one without. However, our unambiguous understanding of a sentence like (1) would correspond to only one of these readings, and only that reading could be considered synonymous with (1). (Andrew Cullison, 2011)

2.1. Kripke's replies

But is the function of rigidity really equivalent to assigning wide scope to proper names? Kripke denies this. His first response concerns the fixed meaning of a modal sentence like (1), his second reply addresses simple sentences, and his final reply deals with cases involving the omission of modal operators.

2.1.1. The reply of fixed meaning

The theory of rigidity holds that in modal sentences such as (1), the wide-scope and narrow-scope readings are equivalent, since proper names are not synonymous with definite descriptions. This equivalence is meaningful only in a language that allows both readings, not in one where proper names are *always* assigned wide scope. Thus, rigidity does not claim that only one reading of a sentence like (1) (the wide-scope one) is acceptable; rather, it maintains that both readings are possible but express the same fixed meaning. (Kripke, 1980, p. 12, footnote 15)

2.1.2. The reply of simple sentences

The doctrine of rigidity applies to all sentences, including simple ones, and not merely to complex sentences containing modal operators. (Kripke, 1980, p. 12) For example, consider the difference in our understanding of the following two sentences:

(2) Aristotle likes cats.

(3) The teacher of Alexander likes cats.

The truth-condition of (2) is that Aristotle himself likes cats, while that of (3) is that whoever is Alexander's teacher does. In this world that person is Aristotle, but in another it might be someone else; whereas Aristotle remains the same individual in every possible world. This difference in truth-conditions grounds our intuition about rigidity. Descriptivists, however, would hold that if 'Aristotle' meant 'the teacher of Alexander' (such that being Alexander's teacher became necessary to him) the two sentences would share the same truth-condition.

2.1.3. The reply of omitting the operator

The third response is based on this argument that we can treat modal sentences in such a way that they retain their modal status even without an explicit modal operator. Thus, the further

scope distinctions under discussion would no longer arise (Kripke, 1980, pp. 13-14 & Noonan, 2013, pp. 74-75):

(4) Aristotle was Alexander's teacher. It could have been otherwise.

This is true in Kripke's terms. For descriptivists, however, whether the first sentence is considered necessary or contingent depends on how one describes 'Aristotle.' If being Alexander's teacher is among the descriptions that provide the meaning of 'Aristotle,' then the first sentence would be necessarily true, and it would therefore be false to say that he could have failed to be Alexander's teacher. Whereas the following sentence is false under both the descriptivist and Kripkean readings, since the first sentence is **necessarily** true in any case:

(5) The teacher of Alexander was the teacher of Alexander. It could have been otherwise.

Once we set things out in this way, one can no longer resort to giving a non-rigid proper name or a definite description wide scope. The intuitive difference between the truth of (4) and the falsity of (5) shows that our understanding of 'Aristotle' is rigid.

Widescopist Michael Dummett is explicitly criticized by Kripke in footnote 13 of *Naming and Necessity*. Dummett's wide-scope reading of rigidity, in addition to the issues previously mentioned, suffers from the further mistake of assuming that all definite descriptions in Kripke's view are non-rigid. This implies that, within modal contexts, they must take narrow scope (i.e., remain within the reach of the modal operator.) (Dummett, 1973, p. 128) However, Kripke explicitly discusses rigid definite descriptions, such as 'the first even number'. This definite description designates 2 in every possible world. This has nothing to do with whether, in some possible world, the expression 'the first even number' is used to mean, for instance, the cube root of nine. We speak about possible worlds by *our* language, with *our* meanings and *our* references. (Kripke, 1980, p. 77)

3. The second claim

Kripke also discusses another widely accepted claim, which closely resembles the previous one. This second claim maintains that scope distinctions can serve as a substitute for rigidity. That is, we could accommodate *all* our intuitions about the rigidity of proper names by treating them as non-rigid designators that are simply read with wide scope. (Kripke, 1980, p. 10) The key point

that also can be raised in response to this claim is that rigidity is a general theory concerning all sentences, not merely modal sentences in which scope distinctions can be invoked.

In explaining the difference between these two claims, we may say that the first claim seeks to reduce the theory of rigidity to one about scope distinctions, aiming to show that Kripke's notion of rigidity simply means that proper names always take wide scope. It makes no judgment about this principle's truth, but only describes rigidity in scope terms. Dummett, for instance, does not himself think that all proper names are rigid, yet holds that those which are can be explained by their wide scope. The second claim, by contrast, does not address Kripke's intention but argues that everything explained by rigidity can equally be explained by scope distinctions. Since our intuitions already favor wide-scope analyses of sentences like (1), rigidity becomes unnecessary; a redundant theory when wide scope alone accounts for the same phenomena.

4. The cluster theory

This theory explains reference by holding that a name's referent is determined not by its equivalence to a single or a conjunction of definite descriptions, but by its association with a cluster of them. This association allows flexibility in determining a name's reference, since the falsity of some descriptions does not alter the name's meaning. John Searle argues that '...it is a necessary fact that Aristotle has the logical sum, inclusive disjunction, of properties commonly attributed to him: any individual not having at least some of these properties could not be Aristotle.' (Searle, 1958, p. 172) In such a view, a disjunction is true of a referent if at least one property holds, whereas a conjunction requires all to hold. The key difference from Kripke's theory is that, for Kripke, none of these properties are essential; even their entire disjunction is contingent (Kripke, 1980, p. 62). We can now assess how the cluster theory stands against Kripke's replies.

This theory fares better with respect to the first reply Kripke offers to widescopists. The response concerning fixed meaning holds that both readings of modal sentences containing proper names are admissible and that both convey the same fixed meaning. This is precisely what widescopists fail to explain, since they accept only the reading in which the name takes wide scope. The cluster theory, however, can account for the admissibility of the narrow-scope reading as well. Since, in the cluster theory, a name is associated with a disjunctive combination of descriptions, its analysis of sentence (1) is as follows:

It might have been the case that: for some x , x is Alexander's teacher, or the student of Plato, or..., and x has never been Alexander's teacher.

And this is correct, since it is sufficient for Aristotle to satisfy only one of the descriptions in the disjunctive cluster in order to be Aristotle. Therefore, denying the description “the teacher of Alexander” of him is permissible.

This theory also responds better to Kripke's third reply concerning the omission of operators. While widescopists must decide whether the first sentence in (4) is necessary or contingent in order to assess (4)'s truth or falsity, Searle's final analysis ultimately coincides with Kripke's, though by a different route. Since, for Searle, one may bear the name ‘Aristotle’ if at least one of the associated properties holds, Aristotle could exist without being Alexander's teacher, provided another description applies. Hence, being Alexander's teacher is not essential to him, and the first sentence in (4) expresses a contingent truth; accordingly, (4) is true.

5. Conclusion

In this paper, I have sought to show how Kripke rejects the widescopists' criticisms in three distinct ways: through his response of fixed meaning, simple sentences, and the response of omitting modal operator. It appears that the reply of simple sentences is considerably stronger, since Kripke's first and third responses can be addressed not only by modifying descriptivism into the cluster theory (which was explained in the previous part), but also by widescopist descriptivists themselves. For example, to mention briefly, Dummett argues that formulation (4) of sentence (1) fails to eliminate the scope distinctions, since the occurrence of *it* at the beginning of the second clause of (4), which refers back to the entire preceding sentence, preserves the wide-scope reading of Aristotle. (Dummett, 1981) Consequently, this formulation cannot be regarded as non-modal.

References

- Andrew Cullison, B. C. (2011). Descriptivism, scope, and apparently empty names. *Philosophical Studies*, 283-288.
- Dummett, M. (1973). *Frege: Philosophy of Language*. Harper & Row, Publishers.
- Dummett, M. (1981). *Frege: Philosophy of Language*. Harvard University Press.
- Frege, G. (1948). Sense and Reference. *The Philosophical Review*, 209-230.

- Kaplan, D. (1989a). Demonstratives. In Themes From Kaplan (pp. 481-563). Oxford: Oxford University Press.
- Kaplan, D. (1989b). Afterthoughts. In Themes From Kaplan (pp. 565-614). Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S. A. (1980). Naming and Necessity. Harvard University Press.
- Mill, J. S. (1843). A System of Logic, Ratiocinative and Inductive.
- Noonan, H. (2013). The Routledge Philosophy Guidebook to Kripke and Naming and Necessity. Routledge.
- Russell, B. (1905). On Denoting. Mind, 479-493.
- Searle, J. R. (1958). Proper Names. Mind, 166-173.
- Soames, S. (2002). Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity. New York: Oxford University Press.

The Classification of Knowledge in Classical Islamic Theology

Reyhaneh Sādāt Khorramshāhī

M.A. Student in Philosophy and Islamic Theology (Imami Kalām). Faculty of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran.

ryhaneh.sadat.khorram@gmail.com

Fāṭemeh Sheykh-Sajjādīeh

1. Ph.D. Candidate in Philosophy and Islamic Theology (Imami Kalām). Faculty of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

f.sajadieh@gmail.com

Abstract

Most Muslim theologians (*mutakallimūn*) in the classical period divided knowledge into two categories: necessary (*ḍarūrī*) and acquired (*muktasab*). This distinction initially arose in the early centuries as a response to differing views regarding the relation between human agency and divine action in the acquisition of knowledge. Later, with theologians' analytical discussions of the nature, instances, and sources of justified knowledge, the scope of this division expanded beyond purely religious epistemology. The debate reached its height in the works of Bahshamite theologians such as al-Sharīf al-Murtaḍā and Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazilī, who identified sensory perceptions and moral cognitions of good and evil as examples of necessary knowledge, and reasoning or inference as an instance of acquired knowledge.

In classical Islamic theology (*'Ilm al-Kalām*), a distinctive classification of knowledge was prevalent—one that later traditions neglected and that is now almost unknown. Rooted in the theologians' epistemological framework and their analysis of the components of *'ilm* (knowledge), this division was later transformed under the Avicennian (*Sīnawī*) paradigm, which introduced a different conception of knowledge (see 'Aṭā'ī-Nazarī, 2015). This study examines the nature of that theological understanding of knowledge and, based on extant texts and reports, traces its prevalence among major kalām schools from the second to the seventh Islamic centuries, concluding with brief remarks on the intellectual concerns of the *mutakallimūn* and the role this classification played in their doctrinal debates.

From the perspective of most Bahshamite theologians of this period—such as al-Sharīf al-Murtaḍā and Qāḍī ‘Abd al-Jabbār—knowledge (‘ilm) in matters of belief is that which corresponds to reality and brings assurance (iṭmi’nān) to the knower. After presenting the principal components of knowledge, they usually proceeded to discuss its degrees (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1990, p. 154; Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, n.d., 12:13). Both degrees, in their view, meet all the conditions of what may properly be called knowledge. These two types are designated as necessary knowledge (‘ilm ḍarūrī) and acquired knowledge (‘ilm muktasab) (al-Sharīf al-Murtaḍā, same source; Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, n.d., 12:59). Setting aside minor individual variations, it may be said in general terms that necessary knowledge is that whose agent¹ is non-human (i.e., God). The second characteristic of necessary knowledge is that doubt cannot enter into it; doubt does not remove the knower from the state of knowing the known. In contrast, the agent of acquired knowledge is the human being, and if the knower doubts in acquired knowledge, their assurance is lost and the essential condition of knowledge no longer remains.

In the early period of Islamic theology, roughly from the second to the fourth Islamic centuries—and almost up to the beginning of systematic kalām compilations (see Schmidtke, 2016) and the organization of theological topics—this division was known as necessary and acquired knowledge (ma‘rifa ḍarūriyya and ma‘rifa muktasaba). It primarily pertained to religious matters, particularly to the knowledge of God (al-Ash‘arī, 1980, p. 51). The main question during that era was whether the human being is capable of attaining this knowledge, whether they are obliged to acquire it, or whether such knowledge is in fact an act of God—and if it is God’s act, in what manner and at what point it is bestowed upon the human being (see Şubhānī & Montazerī, 2015). Nevertheless, it seems that in the classical period of Islamic theology—when systematic theological treatises were composed—the discussion of religious knowledge was elevated to a discourse on knowledge in general, encompassing all that is considered knowable, while only part of these discussions continued to be concerned specifically with religious cognition, the knowledge of God, and theological doctrines.²

Although this division continued to be known as necessary and acquired (and in some cases as compulsory/acquired, ḍarūrī/iktisābī), the theologians’ discussions under this heading were no

¹. (see also Theological Theories of Action, al-Sharīf al-Murtaḍā, 2002; Ibn Shahrāshūb, 1973, 1:230)

². Providing evidence for this claim requires an independent study.

longer confined to religious sciences and doctrines. It should be noted that their attention in this context generally centered on the epistemological aspects of knowledge, while its ontological status—whether it is an accident (‘araḍ) or a contingent being (ḥādith)—was addressed elsewhere. Our own concern here likewise focuses on their epistemological reflections on the matter (al-Ṭūsī, 1983, p. 190). Based on textual evidence and the historical development of these discussions, our hypothesis is that the principal systematization and generalization of this division originated with Abū Hāshim al-Jubbā’ī, and that it was subsequently reflected in the thought of his two major followers, al-Sharīf al-Murtaḍā and Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. Although these two theologians—on whom our analysis of the types of necessary and acquired knowledge primarily focuses—belonged respectively to the Imāmī and Sunnī traditions and differed on significant theological issues, their reasoning within the Bahshamite framework of kalām reveals strikingly similar ideas in this discussion and in several other central doctrinal matters (Abdulsater, 2017).

The types of necessary knowledge (‘ilm ḍarūrī) are as follows: initial and non-initial necessary knowledge. In this view, initial necessities are the most primary propositions of the heart (i.e., of the faculty of thought) with which the knower begins to think and reason, and to which one attains knowledge merely by soundness of intellect. Examples include the impossibility of a body being in two places at one time, the proposition that an existent either has a first cause or does not (which may roughly correspond to the principles of non-contradiction and excluded middle), or a general awareness of the reprehensibility of injustice without identifying its particular instances. Non-initial necessities refer to types of knowledge that arise upon the existence of a cause or reason; these, in turn, are of two kinds. The first type—causal non-initial necessary knowledge—is that which necessarily comes into being, such as sense perceptions and other empirical cognitions. According to this account, such knowledge arises necessarily if the knower faces no impediment (such as a defect in sensory organs or in the means of perception) and the object of cognition is present (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1990, p. 155; Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, n.d., 12:59).

The second type of non-initial necessary knowledge arises through habit (see al-Mughnī, same source, 15:182) and is briefly termed habitual knowledge (‘ilm ‘ādī). This kind is itself divided into two categories: uniform (concordant) habitual knowledge and non-uniform (discordant) habitual knowledge. An example of uniform habitual knowledge is the knowledge

derived from a reporter of transmitted information, which some identify with *tawātur* (knowledge by recurrent transmission), or the knowledge obtained through the testimony of a prophet. As for non-uniform habitual knowledge, it refers to the kind of knowledge that becomes necessary for an individual through learning and repeated practice of a particular art or craft. In this model, two persons may differ in method or procedure (for instance, in distinct styles of carpentry), each attaining such knowledge through different means; yet, for both, this experiential and practiced form of cognition arises necessarily through habituation, the creation of which is ascribed to God (al-Sharīf al-Murtaḍā, same source; Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, same source).

In contrast to necessary knowledge, there stands acquired knowledge (*‘ilm muktasab*, also termed *kasbī* or *iktisābī*), in the attainment of which the human being acts as an agent. Some scholars also distinguish it from necessary knowledge by noting that it ceases to exist when doubt arises. Acquired knowledge is of two kinds: the first consists of inferential or rationally demonstrative knowledge, and the second comprises non-inferential and non-rational kinds (al-Sharīf al-Murtaḍā, 2002, p. 309). Theoretical acquired knowledge is obtained through methodical reasoning and systematic inference, such as the analogical argument from the known to the unknown (*qiyās al-shāhid ‘alā al-ghā’ib*) (al-Nashar, 1984, pp. 132–136). An example of the second type of acquired knowledge—one attained without rational inference—is when one possesses knowledge of a matter, and subsequently experiences a dream that confirms that prior knowledge. Because this dream aligns with and reinforces the foundational knowledge, it produces a renewed certainty. For instance, one may have attained knowledge through reasoning that God is One, and then see a dream conveying the same meaning; that dream, in turn, generates new knowledge based on the previous one (al-Sharīf al-Murtaḍā, same source, p. 68; 1990, p. 156).

A study of the writings of theologians from the fifth Islamic century shows that this division was well known among them. Reflections of it can be observed in the works of various schools, including the Imāmiyya, Mu‘tazila, Ash‘arīs, and Māturīdīs. Necessary knowledge (*ma‘rifa ḍarūriyya*) was among the principal doctrines of the Imāmī theologians of the early period, particularly those of the Kufan and Qummī schools (see Amīrkhānī, 2014; Şubḥānī & Montazerī, 2015). The theologians of the Baghdad school, despite some methodological changes, continued to uphold this classification; Shaykh al-Mufīd (d. 413 AH) also discusses this issue in *Awā’il al-Maqālāt*, examining an example of the known and the divergent views regarding whether it should

be classified as necessary or acquired knowledge (al-Mufīd, 1993, 4:89). In the Ḥillah school, as kalām gradually took on a more philosophical character, this division began to fade, although ‘Allāma al-Ḥillī (d. 720 AH) continued to refer to it in some of his works (al-Ḥillī, 1994, p. 165). Likewise, this division appears in the extant theological compendia of the Imāmī tradition from this period (see al-Maḡarrī al-Nīshābūrī, 1993, p. 90; Ibn Shahrāshūb, 2014, 1:125).

The application of this division in Mu‘tazilite theological writings is clearly observable from the very earliest extant texts. Al-Jāḥiẓ (d. 255 AH) regarded all forms of knowledge as necessary (see Abdulsater, 2025). Among his contemporaries, Abū al-Hudhayl al-‘Allāf and al-Nazzām classified some types of knowledge as necessary and others as acquired (al-Baghdādī, 2003, p. 32; al-Jāḥiẓ, 2002, p. 112). The Bahshamite Mu‘tazilites took this division seriously as the foundation of their epistemological discussions (Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, n.d., 12:38; al-Mānkidīm, 2001, p. 22). Even among the later Mu‘tazilites, although kalām had become increasingly philosophical in tone, figures such as Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and his student Ibn al-Malāḥimī continued to reference and employ this division in their works (al-Baṣrī, 2006, p. 50; Ibn al-Malāḥimī, n.d., 12).

Among the Ash‘arī and Māturīdī theologians who referred to this division, figures such as Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (d. 324 AH)—as cited by Ibn Fūrak (d. 406 AH)—and Abū al-Yusr al-Bazdawī (d. 493 AH) may be mentioned. Ibn Fūrak, in his work compiled to collect and organize al-Ash‘arī’s doctrines, reports that in al-Ash‘arī’s view, all forms of knowledge fall into one of two categories: necessary or acquired (Ibn Fūrak, 2004, p. 257). Al-Bazdawī, the Māturīdī theologian, also refers to this division in his Uṣūl al-Dīn, adding a third category in which knowledge is considered neither necessary nor acquired (al-Bazdawī, 2003, p. 23). Abū Bakr al-Bāqillānī likewise presents a similar tripartite classification (al-Bāqillānī, 1957, pp. 7–9).

In conclusion, it may be said that this division of knowledge, which was widely employed among the theologians, emerged from their fundamental epistemological concerns. Through reflection upon this classification, they addressed several of their central problems. On one level, it served as a framework for articulating a theory of justification—clarifying the means and sources of justified knowledge, such as sensory perception, moral discernment of good and evil, rational or inferential sciences, and even dreams—while assessing their degrees of justification and their susceptibility or immunity to error. On another level, it provided a basis for explaining the attribution of various kinds of human knowledge: to whom they belong and by what manner they

come into existence, thus responding to the theological question of agency in the act of knowing. Finally, given the extent of human capacity and justification in acquiring knowledge, the theologians discussed whether human beings are obligated and commanded to attain religious knowledge and to know God.

References

- Abdulsater, H. A. (2017). *Shi'i doctrine, Mu'tazili theology: Al-Sharif al-Murtada and Imami discourse*. Edinburgh University Press.
- Abdulsater, H. A. (2025). *Al-Jāhiz and religious knowledge (a forgotten Islamic rationalism)*. Edinburgh University Press.
- al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* (H. Ritter, Ed.). Beirut: Franz Steiner Verlag.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Tāhir. (2003). *Uṣūl al-īmān* (Baghdādī). (I. M. Ramaḍān, Ed.). Beirut: Dār Maktabat al-Hilāl.
- al-Bāqillānī, Muḥammad ibn Ṭayyib. (1957). *al-Tamhīd* (R. J. McCarthy, Ed.). Beirut: al-Maktaba al-Sharqiyya.
- al-Baṣrī, Muḥammad ibn 'Alī (Abū al-Ḥusayn). (2006). *Taṣaffuḥ al-adilla*. Wiesbaden: [Publisher not specified].
- al-Bazdawī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2003). *Uṣūl al-dīn* (H. P. Linss, Ed.). Cairo: al-Maktaba al-Azharīya lil-Turāth.
- al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1994). *Manāhij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (Y. Ja'farī, Ed.). Tehran: Dār al-Uswa li-l-Ṭibā'a wa al-Nashr, Organization of Endowments and Charitable Affairs.
- al-Jāhiz, 'Amr ibn Baḥr. (2002). *Rasā'il al-Jāhiz: al-Rasā'il al-kalāmiyya* ('A. Būmalḥam, Ed.). Beirut: Dār Maktabat al-Hilāl.
- al-Mānkidīm, Qiwām al-Dīn. (2001). *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Maqarrī al-Nīshābūrī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1993). *al-Ḥudūd* (M. Yazdī Muṭlaq, Ed.). Qom: Imām al-Ṣādiq Institute.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1993). *Silsilat mu'allafāt al-Shaykh al-Mufīd (Awā'il al-maqālāt)* ('A. Mīrsharīfī, Ed.). Beirut: Dār al-Mufīd.
- al-Sharīf al-Murtaḍā ('Alam al-Hudā), 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1990). *al-Dhakhīra fī 'ilm al-kalām* (A. Ḥ. Ashkūrī, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute, Society of Seminary Teachers.

- _____ (1997). *al-Dharī'a ilā uṣūl al-sharī'a* (A. Gorjī, Ed.). Tehran: University of Tehran Press.
- _____ (2002). *al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* (M.-R. Anṣārī Qummī, Ed.). Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī.
- al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1983). *Tamhīd al-uṣūl fī 'ilm al-kalām* ('A. Mishkāṭ al-Dīnī, Ed.). Tehran: University of Tehran Press.
- Amīrkhānī, 'A. (2014). *The development of necessary knowledge in the Imami theological school of Baghdad (from the Nawbakhtīs to al-Ṭūsī)*. *Journal of the Islamic Theology Association of the Seminary*, 2(4), Spring.
- 'Aṭā'ī-Nazarī, H. (2015). *The epistemological transformation of Imami theology in the middle period and the role of Ibn Sīnā in it*. *Naqd va Nazar*, 20(1).
- Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, Maḥmūd ibn Muḥammad. (n.d.). *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (M. McDermott & W. Madelung, Eds.). London: [Publisher not specified].
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (2004). *Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* (A. 'A. Sāyih, Ed.). Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Ibn Shahrāshūb al-Māzandarānī, Muḥammad ibn 'Alī. (1973). *A'lām al-ṭarā'iq fī al-ḥudūd wa al-ḥaqā'iq* (Imāmiyya Institute for Culture and Scientific Research, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (n.d.). *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl* (M. M. Qāsim, Ed.). [S.l.]: [s.n.].
- Sami Nashar, Ali. *Methods of Research in Islamic Thinkers and the Discovery of the Scientific Method in the Islamic World*, 3rd Edition, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya, 1984.
- Schmidtke, S. (Ed.). (2016). *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press.
- Ṣubḥānī, M.-T., & Montazerī, M.-H. (2015). *The concept of necessary knowledge in the thought of early Imami scholars*. *Journal of the Islamic Theology Association of the Seminary*, 3(8), Spring.

Suhrawardī's Epistemology and Its Avicennian Foundations: Reconsidering Zhang's Interpretation

Mohammad Farahani

Master of Philosophy Student, Shahid Beheshti University

Farahanicvc@gmail.com

Abstract

According to Zhang, Suhrawardī, through his theory of knowledge by presence, seeks to offer an alternative to Ibn Sīnā's theory to address the problem of how knowledge of particulars is possible—an issue that remains unresolved within Avicennian epistemology. In Zhang's view, Suhrawardī liberated Ibn Sīnā's concept of self-awareness from the Aristotelian epistemological framework and constructed a theory through which this concept could be fully developed and expanded. In this essay, I will argue that even if we grant Zhang's proposed differences, his critique of Aminrazavi's Avicennian interpretation of Suhrawardī's epistemology does not hold, and Suhrawardī remains Avicennian.

1. Introduction

In Suhrawardī's Illuminationist philosophy, *knowledge by presence*¹ (*ilm ḥuḍūrī*) is considered the foundation of epistemology and stands in opposition to the *formal knowledge* (*ilm ṣūrī*) emphasized by the Peripatetics. According to Suhrawardī, knowledge by presence is a form of cognition in which the known is directly present to the immaterial subject, unlike Ibn Sīnā's theory, which holds that knowledge results from the forms of things. With this theory, Suhrawardī aims simultaneously to address issues concerning the nature of knowledge, knowledge of particulars, and God's knowledge of particulars.

According to Zhang, Aminrazavi, along with others², has traditionally misunderstood knowledge by presence as equivalent to self-awareness, a misinterpretation based on the

¹ Zhang uses the term 'presential knowledge' instead of 'knowledge by presence'.

² Ha'iri Yazdi, 1992; Aminrazavi, 1997, 2003; Marcotte, 2004.

assumption that knowledge by presence traces back to Ibn Sīnā's theory of *self-awareness* (*shu'ūr bi-dh-dhāt*). Zhang argues, however, that while self-awareness constitutes one form of knowledge by presence, Suhrawardī posits at least three other types as well: awareness of the body and its faculties, apprehension of pain caused by amputation, and visual perception. Furthermore, unlike Ibn Sīnā, who restricted knowledge to universals, Suhrawardī considers knowledge of particulars to be possible. Thus, from Zhang's perspective, Suhrawardī's epistemology is intrinsically non-Avicennian, as it relies on two fundamentally incompatible assumptions.

2. Avicenna's Self-Awareness

In *al-Ishārāt*, Ibn Sīnā (1892, p. 119) begins with the perception of the self. It thus appears for Zhang (2023, p. 40) that Suhrawardī was aware of this discussion and used it as his starting point for developing the theory of *knowledge by presence* (*ʿilm ḥuḍūrī*). In other words, Suhrawardī realizes that a human being can, at the very least, know a particular directly: one's own self. He then, through an extensive analysis of the perception of the self, concludes that many other particulars can also be known directly and as they truly are. Furthermore, he maintains that the true objects of human knowledge are particulars rather than universals.¹

The perception of the self, which Suhrawardī uses as the starting point of his inquiry, is originally derived from Ibn Sīnā's epistemological insight within the framework of his theory of *self-awareness* (*shu'ūr bi-dh-dhāt*). Unlike Aristotle, who considers self-awareness dependent on awareness of external objects, Ibn Sīnā, in his “flying man” thought experiment—the most famous formulation of self-awareness—demonstrates that even in the complete absence of all sensory perceptions and memories, a person can still affirm their own existence. In this state, the person sees nothing, hears nothing, has no body to touch, and not even a language with which to think—but still knows that they exist. This fundamental experience establishes the reality of immediate self-awareness. However, self-awareness within Ibn Sīnā's Aristotelian epistemological framework faces several problems. First, it is unclear how this type of cognition is compatible with Aristotle's theory of self-intellection; how does Ibn Sīnā reconcile these two forms of knowledge of the soul?² If, at the beginning, the soul is merely potential intellect, then how can it, in the

¹ Suhrawardī (1993, p. 70).

² See Kobayashi (1990, p. 76) and Black (2008, p. 64).

capacity of mere potentiality, possess self-awareness?¹ Second, self-awareness is genuine knowledge of an individual, immaterial being, whereas Ibn Sīnā regards true knowledge as always concerning universals.² Third, self-awareness requires no form, yet in Ibn Sīnā's theory, knowledge is always defined in terms of the acquisition of forms.

Therefore, according to Zhang (2023, p. 43), self-awareness is incompatible with Ibn Sīnā's formal knowledge, and Suhrawardī, by developing the theory of *knowledge by presence* and presenting self-awareness as its highest exemplar, seeks to liberate this concept from the constraints of the Aristotelian framework. If a human being already possesses immediate knowledge of oneself, what reason is there to deny the possibility of similar knowledge of other particulars? Indeed, since the existence of universals has always been subject to doubt, it appears that particulars should be the primary objects of human knowledge. Consequently, in the context of widespread dissatisfaction with Ibn Sīnā's formal knowledge, Suhrawardī establishes the theory of *knowledge by presence*.

3. Four Non-Formal Kinds of Human Knowledge

To establish his Illuminationist theory of *knowledge by presence*, Suhrawardī argues that four types of human perception cannot be formal knowledge, because in them there is no intermediary: (1) self-Apprehension, (2) apprehension of one's body and bodily faculties, (3) apprehension of pain caused by amputation, and (4) visual perception. These kinds of knowledge occur immediately, realized solely through the presence (rather than absence) of the known to the knower, and are therefore examples of *knowledge by presence* (Aminrazavi, 2023, p. 39).

4. Two Conditions of Knowledge

Zhang (2023, p. 53) explains that for Suhrawardī the term “non-absence” (*‘adam al-ghiyāb*) is more precise than “presence” (*ḥuḍūr*), because even if something cannot be present to itself (as, for example, the self to itself), it cannot be said to be absent from itself. Accordingly, Suhrawardī establishes two conditions for knowledge:

¹ See Marcotte (2004, p. 17).

² See Black (2008, pp. 75–76).

1. The presence or non-absence of the object to the subject.
2. The immateriality of the subject.

To demonstrate the immateriality of the soul, Suhrawardī presents a series of arguments, largely following Ibn Sīnā, including: (1) the “flying man” argument, (2) the mutability of the body contrasted with the stability of the soul, (3) the soul’s independence from food, unlike the body, and (4) logical arguments based on the idea that universals cannot exist in a material substrate, since in that case they would possess quantity and spatial position, which is incompatible with their universality.¹

5. The Nature of Human Knowledge

Suhrawardī categorizes knowledge of objects into two general types: *knowledge by presence* and *formal knowledge*. In *knowledge by presence*, the object is present to the soul, and the soul perceives it directly and immediately—for example, the soul’s perception of itself, its body, its senses, or certain sensible particulars. In *formal knowledge*, Absent objects may be either particulars (such as Zayd), which are apprehended through the faculty of imagination, or universals (such as humanity), whose immaterial form is present to the soul. When an absent object is a universal, like humanity or animality, the soul perceives it by making the form of the universal present to itself, since universals cannot inhere in material faculties or instruments (Suhrawardī, 1993, p. 72). This issue is also discussed in detail by Ibn Sīnā (1985, pp. 356–371).

Thus, the mechanism of human intellectual understanding in Ibn Sīnā is preserved in Suhrawardī’s epistemology. This is because the nature of intellectual understanding entails that the soul apprehends absent universals through their emanation from the Active Intellect, thereby making them present to the soul. Consequently, all knowledge—whether by presence or form—is the presence of an object to a subject; the only difference is that in *knowledge by presence*, the actual, particular object itself is present, whereas in *formal knowledge*, the form of an absent object is present. Hence, the concept of “presence” in Suhrawardī’s philosophy can account for both formal and immediate knowledge, effectively unifying them within a coherent and integrated system.

¹ See Suhrawardī (2009, pp. 155–157, 163–166; 2014a, pp. 379–392; 2014b, pp. 259–262).

6. Critique of Zhang's non-Avicennian reading of these differences

Based on these three fundamental points, which we examined in detail earlier, Zhang concludes that Suhrawardī's epistemology is non-Avicennian. First, for Suhrawardī, there are at least four types of human knowledge that cannot be classified as formal. Second, Suhrawardī argues that the essence of any type of knowledge or perception consists in the presence (or non-absence) of the object to the non-material, Illuminationist subject. Third, God must possess *knowledge by presence* of everything, since, by virtue of His absolute dominion, nothing is absent from Him. Moreover, God's knowledge of all particulars and events is entirely compatible with the simplicity and immutability of His essence.

However, I believe that even if we accept these differences and gaps, Suhrawardī's theory of knowledge can still be considered Avicennian according to Aminrazavi (2003, pp. 203, 204), because it continues to follow a framework in which knowledge has the following hierarchical stages:

1. Knowledge by definitions
2. Knowledge by sense perception
3. Knowledge through a priori concepts
4. Knowledge by presence
5. Knowledge through direct experience: mysticism¹

While this hierarchy forms the basis for Aminrazavi's reading of Suhrawardī as Avicennian, Zhang does not target this framework; instead, he attempts to show that Aminrazavi and others' understanding of *knowledge by presence* is mistaken (Zhang, 2023, p. 37). Even if we accept that Aminrazavi erroneously equates *knowledge by presence* with self-awareness, according to Zhang's own interpretation, Suhrawardī's *knowledge by presence*—introduced as an alternative to Ibn Sīnā's formal knowledge—still adheres to this hierarchy. Furthermore, the fact that Suhrawardī's

¹ See Aminrazavi (2023, pp. 203-204).

theory extends knowledge to particulars does not suffice to render his epistemology non-Avicennian.

7. Conclusion

In this essay, after presenting Zhang's central arguments for reading Suhrawardī's epistemology as non-Avicennian, we critiqued his interpretation and argued that, at least according to Amin Razavi's criteria, Suhrawardī's theory remains Avicennian. On this basis, we claimed that it is possible to acknowledge all the key differences between Avicenna and Suhrawardī highlighted by Zhang, yet still maintain that Suhrawardī's theory is Avicennian.

References

- Aminrazavi, M. (1997). *Suhrawardi and the school of illumination*. Curzon Press.
- Aminrazavi, M. (2003). How Ibn Sīnā is Suhrawardī's theory of knowledge? *Philosophy East and West*, 53(2), 203–214.
- Avicenna. (1892). *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt* (J. Forget, Ed.). E. J. Brill.
- Avicenna. (1985). *Al-Najāt min al-Gharaq fī Baḥr al-Ḍalālāt* (M. Taqī Dānishpazhūh, Ed.). Dāniṣgāh-i Tihṙān.
- Black, D. L. (2008). Avicenna on self-awareness and knowing that one knows. In S. Rahman, T. Street, & H. Tahiri (Eds.), *The unity of science in the Arabic tradition* (pp. 63–87). Springer.
- Kobayashi, H. (1990). Ibn Sīnā and Suhrawardī on self-consciousness: Some comparative remarks. *Orient*, 26, 62–77.
- Marcotte, R. D. (2004). *Iṙjā' ilā nafsika: Suhrawardī's apperception of the self in light of Avicenna*. *Transcendent Philosophy*, 1, 1–22.
- Suhrawardī. (1993). *Kitāb al-Talwīḥāt al-Lawḥiyya wa-l-'Arshiyya* (al-'Ilm al-Thālith). In H. Corbin (Ed.), *Œuvres philosophiques et mystiques* (Tome I, pp. 1–122). Institut d'Études et des Recherches Culturelles.
- Suhrawardī. (2009). *Al-Talwīḥāt al-Lawḥiyya wa-l-'Arshiyya* (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran.
- Suhrawardī. (2014a). *Al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt (al-Ṭabī'īyyāt)* (N. Ḥabībī, Ed.). Dānishgāh-i Tihṙān.
- Suhrawardī. (2014b). *Al-Lamahāt*. In N. Ḥabībī (Ed.), *Al-Mu'allafāt al-falsafiyya wa-l-ṣūfiyya* (pp. 173–310). Manshūrāt al-Jamal.
- Yazdi, M. H. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. State University of New York Press.

- Zhang, T. (2023). A philosophical enquiry into the nature of Suhrawardī's illuminationism: Light in the cave. Brill.

Aesthetic Non-Naturalism Relaxed

Mustafa Khuramy

University of Hertfordshire, UK

Evan Jack

Tulane University, USA

Abstract

Recently, Evers (2024) has developed ‘aesthetic non-naturalism’, a view according to which there are objective aesthetic truths and the aesthetic entities described by them are neither reducible to, identical to, nor fully explained by natural entities. In this paper, we follow Evers in opening up the conceptual landscape in the metaphysics of aesthetics by constructing a ‘relaxed’ aesthetic non-naturalism. According to this relaxed view, there are objective aesthetic truths, and the aesthetic entities described by them are not reducible to, identical to, or fully explained by natural entities, but these truths have no ontological implications.

1. Introduction

Aesthetic non-naturalism has entered the literature regarding the metaphysics of aesthetics.¹ Aesthetic non-naturalism ought to be understood in this paper as the conjunction of the following thesis:²

¹ See Evers (2024).

² Our characterisation of aesthetic non-naturalism is inspired by Akhlaghi’s (2022) characterisation of non-realist cognitivism.

A- (*Existence*): Some aesthetic entities exist, e.g., aesthetic properties, facts and relations.

A- (*Cognitivism*): At least some aesthetic claims express propositions that describe aesthetic entities.

A- (*Non-Nihilism*): At least some aesthetic claims (that describe aesthetic entities) are true.

A- (*Objectivity*): At least some true aesthetic claims (that describe aesthetic entities) are true independently of certain psychological states, e.g., evaluative attitudes.¹

A- (*Non-Naturalism*): The aesthetic entities some of these aesthetic claims are about are not reducible to, identical to, nor fully explained by natural entities.²

Aesthetic non-naturalism has not been considered by many philosophers, and only a few philosophers are understood as being aesthetic non-naturalists.³ This is in stark contrast to the domain of meta-ethics, where non-naturalist views have not only been rigorously developed, but remain a *popular* view amongst meta-ethicists.⁴ So, let us outline why aesthetic non-naturalism should be taken seriously. The main reason is that we think there seems to be a *striking* symmetry between moral discourse and aesthetic discourse.⁵ Hence, for all the reasons one might have to think moral non-naturalism is true, one has (at least some) reason to think that aesthetic non-naturalism is true. Evers (2024, pp. 507-510) has specified some examples: (a) uncommon relativised clauses, (b) disagreement, (c) phenomenology, and (d) evaluativity.

However, given this symmetry, challenges for moral non-naturalism also seem to arise for aesthetic non-naturalism. One such challenge is the commonly raised worry that moral non-naturalism must take on costly ontological commitments to non-natural entities.⁶ This might push some philosophers away from aesthetic non-naturalism, thinking that the view is too

¹ How to understand the relevant sense of dependence is controversial. However, it seems plausible to us that something like *constitutive* dependence aptly characterises the kind of objectivity relevant. For more on constitutive dependence as it relates to objectivity, see Huemer (2005, pp. 2-4).

⁴ For a brief survey of non-naturalists in the meta-ethical domain, see Enoch (2011), Huemer (2005), Moore (1903), Shafer-Landau (2003), and Wielenberg (2014).

⁵ See Hanson (2018, p. 39).

⁶ See Enoch (2011, p. 136”).

metaphysically extravagant. Here, we will assume that this is a serious challenge for aesthetic non-naturalism. In response, we wish to explore the possibility of a *relaxed* aesthetic non-naturalism, building on the work of Parfit (2011, 2017), Scanlon (2014), and Skorupski (2010). In what follows, we will argue that such a view can be outlined as coherent, thereby maintaining all of the virtues *robust* aesthetic non-naturalism has without having to take on the worrisome ontological commitments it might be thought to carry.

2. Relaxed Realism Redux

To understand whether we can make sense of a relaxed aesthetic non-naturalism, we must first understand whether we can make sense of relaxed realism simpliciter. As typically understood in meta-ethics, normative relaxed realism is taken to be the conjunction of the following theses:

N- (*Existence*): Some normative entities exist, e.g., normative properties, facts, and relations.

N- (*Cognitivism*): At least some normative claims express propositions that describe normative entities.

N- (*Non-Nihilism*): At least some normative claims (that describe normative entities) are true.

N- (*Objectivity*): At least some true normative claims (that describe normative entities) are true independently of certain psychological states, e.g., evaluative attitudes.

N- (*Non-Naturalism*): The normative entities some of these normative claims are about are not reducible to, identical to, nor fully explained by natural entities.

N- (*Relaxed*): At least some true normative claims (that describe normative entities) do not have normative entities as ontological implications, that is, as ontological commitments.

3. Understanding (Relaxed)

We believe that we will have demonstrated the coherence of relaxed realism if we can provide at least one account of ontological commitment, according to which, it is *prima facie* possible that non-naturalism and (*Relaxed*) can be true of at least one entity *and* which captures

paradigmatic cases of relaxed realism in the literature.¹ So, we must survey the various contemporary accounts of ontological commitment. Let's start with what's taken to be Quine's (1948, p. 33) criterion of ontological commitment:

(*QTOC*): "A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory be true".

According to (*QTOC*), if some theory *T* contains a quantified sentence such as " $\exists x \text{ Rose}(x)$," then *x* must range over roses in order for *T* to be true, and, according to (*QTOC*), *T* is ontologically committed to roses. Relaxed realism does not appear to be coherent if one takes on (*QTOC*) to understand (*Relaxed*). To see how this is so, consider an example. Consider the aesthetic sentence "Beethoven's Fifth Symphony is beautiful." This sentence seems to entail that there is some property, 'beauty', that is true of Beethoven's Fifth Symphony. This, in turn, seems to entail the sentence "There exists some property, beauty." Such a sentence could be translated into first-order predicate logic as " $\exists x \text{ Beauty}(x)$." And such a sentence would carry with it an ontological commitment to the property of beauty. This generalizes to all entities that theories existentially quantify over. In light of this, (*QTOC*) can be understood as the view that a theory is ontologically committed to what it takes to exist. This is why relaxed realism is incoherent on (*QTOC*): relaxed realism holds to both (*Existence*) and (*Relaxed*), but (*QTOC*) and (*Existence*) seem to entail the falsity of (*Relaxed*).

Let us now turn away from quantifier accounts of ontological commitment like (*QTOC*) and turn toward another popular way of understanding ontological commitment: the entailment accounts. An entailment account of ontological commitment holds that some theory *T* is ontologically committed to some entity *E* if and only if *T* entails that *E* exists. However, how one is to understand the entailment relation is controversial. For example, one might understand the entailment relation in terms of necessary implication. This leads to the modal entailment criterion, (*MEC*):

(MEC): “A theory *T* is *ontologically committed* to *Ks* iff *T* necessarily implies that *Ks* exist iff, for every (metaphysically) possible world *w*, *T* is true at *w* only if the domain of *w* contains at least one *K*” (Bricker, 2014).

But (MEC) doesn't seem to be able to capture paradigmatic cases of relaxed realism. Relaxed realists about mathematics, for example, hold that the existence of numbers is metaphysically necessary and so exist across all possible worlds. Hence, according to (MEC), these particular relaxed realist views about mathematics would have numbers as numbering among their ontological commitments which is inconsistent with (*Relaxed*).

Having shown that some quantifier and entailment accounts of ontological commitment fail to make sense of relaxed realism, let us now turn toward truthmaker accounts of ontological commitments:

(TCOC): “A theory, *T*, is ontologically committed to *x* iff *x* is something that must exist to make true the propositions expressed in *T*.” (Akhlaghi, 2022, p. 304)

Can (TCOC) help make sense of things here? If there is at least one entity that exists and is not a necessary truthmaker for any proposition expressed by any true claim, then we can make sense of (*Relaxed*) through (TCOC). The antecedent of this conditional seems perfectly intelligible to us. Moreover, that is plausible can be motivated by certain hypothetical cases. One such case is the following, provided by Parfit (2011, pp. 20),

Empty World: [I]t might have been true that nothing ever existed: no living beings, no stars, no atoms, not even space or time.

In **Empty World**, nothing exists. Nothing in or out of space-time. Nothing to roam around in Plato's Heaven. This seems impossible on reflection, however, for if it were *true* that nothing exists, then there would be the *truth* that nothing exists; that is, the proposition <nothing exists> would exist and have the property of 'being true'.

Parfit thinks that there is something to this reply, but that there is also something to the thought that there can be an empty world. If we take an empty world to be one in which there are

no entities present in the ontology of the world, that is, one in which there are no true statements that have any entities as their ontological commitments, then we have a way to resolve the apparent contradiction. We can do this by taking up the view that truths about the existence of propositions do not have propositions as their ontological commitments. Given this, the truth that there is a truth that nothing exists does not have anything as its ontological commitment. Hence, the ontology of the empty world stays empty.

Given that we think that **Empty World** is possible, we have some defeasible reason to think that propositions are entities that exist and are not necessary truthmakers for the relevant propositions. This is because it seems that, in **Empty World**, the truthmaking work is done *by nothing*, that is, *for free*. *Nothing* is needed to make it true that nothing “exists” in an empty world. This is, however, all controversial. Moreover, *even if* it is true, it might not be true of any aesthetic entities, in which we could make sense of relaxed realism *simpliciter* but not relaxed aesthetic non-naturalism. So, allow us to see if we can make sense of relaxed aesthetic non-naturalism through (TCOC).

4. Truthmaking to the Rescue

In the last section, we outlined how (TCOC) can help make sense of relaxed realist views *simpliciter*. Now, we need to see if we can use it to make sense of and/or motivate a relaxed aesthetic non-naturalism.

Recall that in the previous section, we appealed to Parfit’s **Empty World** to show that there were at least some entities, propositions, that we have some reason to think exist and are not needed to *make* true any true proposition. In other words, we appealed to Parfit’s **Empty World** to *relax* realism about propositions. Here, we will mirror this move of Parfit’s to show how (TCOC) can make *prima facie* sense of relaxed aesthetic non-naturalism.

An Empty Symphony: Imagine the empty world once more: *nothing exists*. There are no stars burning, no planets spinning, nor are there any angels humming, or any Platonic forms frolicking about. It seems plausible that there are various truths. Truths like <nothing exists> and <everything else equal, it is wrong to cause suffering>. Still, it also seems plausible that there are various aesthetic truths such as <Beethoven’s Fifth Symphony is more beautiful than how Donald Trump burps the Alphabet Song>.

Such a truth in **An Empty Symphony** could plausibly be interpreted as being the same as the truth that the property of beauty is such that if both Beethoven's Fifth Symphony and some burp-based rendition of the Alphabet Song existed, then it would be of a greater degree in Beethoven's Fifth Symphony than in the burp-based rendition of the Alphabet Song. As explained in section 3, whatever exists in an empty world, understood as a world with an empty ontology, is not needed as a truthmaker for any true proposition in that empty world, precisely because all of the truthmaking is done "for free." Hence, given we are right that the aforementioned aesthetic truth *is* true in an empty world, then the property of beauty would be something that exists and is not a necessary truthmaker. So, (TCOC) can render both relaxed realism *simpliciter* and relaxed aesthetic non-naturalism *prima facie* coherent.

5. Conclusion

In conclusion, then, we have developed a new view in the metaphysics of aesthetics. First, we alluded to certain problems the aesthetic non-naturalist account faces. Then, we illustrated how a relaxed version of aesthetic non-naturalism may avoid those problems. Finally, we brought in truthmaking accounts of ontological commitment to make sense of our relaxed aesthetic non-naturalism. The upshot is that there is a new, and perhaps more plausible, theory on the table with respect to the metaphysics of aesthetics discussion.

References

- Akhlaghi, F. 2022. Non-Realist Cognitivism, Truthmaking, and Ontological Cheating. *Ethics*, 132, 291-321.
- Balaguer, M. 2021. *Metaphysics, Sophistry, and Illusion: Toward a Widespread Non-Factualism*. Oxford University Press.
- Balaguer, M. 2022. *Mathematical Anti-Realism and Modal Nothingism*. Cambridge University Press.
- Bengson, J., T. Cuneo, & R. Shafer-Landau. 2024. *The Moral Universe*. Oxford University Press.
- Bricker, P. 2014. Ontological Commitment. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/ontological-commitment/>.
- Budd, M. 2007. The intersubjective Validity of Aesthetic Judgements. *British Journal of*

- Aesthetics, 47: 333-371.
- Cameron, R. 2008. There are No Things That are Musical Works. *British Journal of Aesthetics*, 48:295-314.
- Cameron, R. 2010. How to have a radically minimal ontology. *Philosophical Studies*, 151:249-264.
- De Clerq, R. 2019. Aesthetic Pleasure Explained. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 77, 121-32.
- Enoch, D. 2011. *Taking Morality Seriously*. Oxford University Press.
- Evers, D. 2024. Aesthetic Non-Naturalism. *British Journal of Aesthetics*, 64, 505-520.
- Hanson, L. 2018. Moral Realism, Aesthetic Realism, and the Asymmetry Claim. *Ethics*, 129: 39-69.
- Heil, J. 2012. *The Universe as We Find It*. Oxford University Press.
- Huemer, M. 2005. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan.
- Hume, D. 1757. 'Of the Standard of Taste'. Available at:
<https://web.csulb.edu/~jvancamp/361r15.html>
- Kant, I. 1978. *Critique of Judgement*. Oxford University Press.
- Kivy, P. 2015. *De Gustibus: Arguing about Taste and Why We Do It*. Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Oppy, G. & K. Pearce. 2022. *Is There a God?: A Debate*. Routledge.
- Parfit, D. 2011. *On What Matters: Volume Two*. Oxford University Press.
- Parfit, D. 2017. *On What Matters: Volume Three*. Oxford University Press.
- Quine, 1948. On What There Is. *The Review of Metaphysics* 2:21-38.
- Sampson, E. 2019. The Self-Undermining Arguments from Disagreement, in Shafer-Landau, R. (ed), *Oxford Studies in Metaethics* 14, 23-46. Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford University Press.
- Scruton, R. 1998. *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*. St. Augustine's Press.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism: A Defence*. Oxford University Press.
- Skorupski, 2010. *The Domain of Reasons*. Oxford University Press.
- Tropman, E. 2022. How to Be an Aesthetic Realist. *Ratio*, 35, 61-70.
- Wienlenberg, E. 2014. *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*. Oxford University Press.
- Zangwill, N. 2000. Skin Deep or in the Eye of the Beholder? The Metaphysics of Aesthetic and Sensory Properties. *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 595-618

Aspects in Metaphysics

Tarik Tijanovic

Abstract

In this paper I explore Wittgenstein's (1953) concept of aspect seeing in a new, metaphysical context. I will claim that all metaphysical thoughts can be seen under aspects. The main argument for the claim that all metaphysical thoughts can be seen under aspects is what I will call the aspecttest. According to the aspect test, everyone should try the following themselves: to think a metaphysical thought and induce a visual aspect *at will* in order to learn that metaphysical aspects can be seen. For instance, one can think the thought that the world is designed by God and subsequently see the world as designed by God. The fact that we can see different metaphysical aspects at will via the aspect test has epistemic consequences—the two benefits and one cost. The first benefit is that the ability (or inability) to see alternative metaphysical aspects might be an indicator of entrenchment or dogma. The second benefit is that the fact that we can access alternative metaphysical aspects at will enables us to know what it's like to hold alternative beliefs which facilitates understanding of others, which also has moral implications. The epistemic cost is that if we cannot maintain, evaluate and form our beliefs in the absence of influence from metaphysical aspects, then there might be a problem for metaphysics (because metaphysical aspects do not have justificatory value). In the worst case, we should stop doing metaphysics, in the best case we should be careful how we form and evaluate metaphysical beliefs.

Paper:

It is a fact that we see *aspects*. We see them in carefully constructed ambiguous figures, such as the duck-rabbit figure, in the social world, or in some other domain. The main way in which aspects can be seen is via cognitive penetration. (Siegel, 2011) According to this view, our thoughts can enter visual perception and determine content or phenomenology of a percept. For instance,

while looking at the duck-rabbit figure, I can will to see a rabbit which results in my perception of a rabbit, or I can see someone's face as angry if I have a fear that the person might be angry. While the interesting feature of the duck-rabbit figure is of course the fact that we can shift between a duck and a rabbit at our own will, (RPP I, 899) not all aspect seeing is aspect switching. Very often, aspects do not have anything to do with one's conscious decisions. Suppose that I always saw the duck and never a rabbit. I would still be seeing an aspect—I would be seeing the figure as a duck—without ever knowing that I see an aspect. Besides the fact that aspects are not confined solely to switching and that they are continuous, aspects are not only confined to ambiguous figures, such as the duck-rabbit figure. The truth is that aspects are mainly seen in everyday life across *the social* and *the natural world*. For example, we can see another person as angry if we have fear that they are angry at us, or we can see another person as sad, and so on. It is only that we use the duck-rabbit figure as a heuristic and as the most vivid case of what aspect seeing or aspect switching involves. But also, it is useful to note that the late discovery of the duck-rabbit figure also explains why the concept of aspect seeing didn't historically emerge prior to Wittgenstein. My assessment is that in order to even realize that we can see aspects in the social and the natural world, we first had to encounter a striking switching case of the duck-rabbit figure which vividly revealed our capacity to see aspects. It was only a matter of time for a genius like Wittgenstein to ask if aspects apply to everyday world. Another important feature of aspects is that they have *doxastic force* in the absence of defeaters. Suppose again that I see the figure as a duck without ever seeing it as a rabbit. That visual experience would convince me that I see the figure of a duck. That is, the aspect of a duck presses us with the doxastic force which makes us believe that there is a drawing of a duck out there in the world. But when we see the figure as a rabbit, then we have a defeater for our first aspect, which would most likely make us suspend our judgment about there being either a rabbit or a duck. The last important thing to note about aspect seeing is the possibility of *aspect blindness*. According to Wittgenstein, aspect blindness is the total inability to see aspects at all. (PI II, 213) It is an open question if aspect blindness is even possible, although, we should assume for our purposes that it is a live possibility.

In this paper I want to focus on the underexplored relationship between aspects and *metaphysical thoughts*. A metaphysical thought is a thought whose content involves something within the subject matter of metaphysics. Historically, such a relationship has been considered in the context of religious beliefs. Verbin (2000/2001) claimed that religious beliefs can enter

perception and that they can play an important role in the life of a religious person. For instance, one can see the world as designed by God which cannot be understood by an atheist who doesn't see the same aspect.

My first goal in this paper is to make the case that not just religious thoughts can be seen under aspects but that *all* metaphysical thoughts can be seen. For instance, an atheist who sees the world as not designed by God sees the world through an aspect. A modal realist who believes that all possible worlds exist, sees the actual world as one of the worlds. A person who believes in simulation theory sees the world as simulated, and so on. To show that all metaphysical thoughts can be seen under aspects I make three arguments. The first argument, call it the non-disjunctive argument, claims that if religious thoughts can be seen, then all metaphysical thoughts can also be seen while the burden of proof is on the opponent of this view to show why one instance of metaphysical thought can be seen while the other cannot. The second argument states that the best explanation why we disagree in metaphysics is *mainly* because we see different aspects. A person who believes that God exists sees the world as designed by God while an atheist sees the world as not designed by God. The reason why an atheist doesn't agree is not only because she is incapable of seeing the theistic aspect, but rather, *pace* Verbin, because an atheist is locked in her own atheistic aspect. When an atheist sees the world as devoid of God, it just seems right from within that aspect that there is no God. The mutual inability to enter mutual aspects explains the inability to understand the other party. An even better argument that explains disagreement is the case when we are convinced that the other people's beliefs are not just false but also *irrational*. One can often find materialists, such as biologists or theoretical physicists who talk about theism with a smirk and sense of humiliation to the point of intellectual disrespect. The best explanation why the alternative aspect is so "far" from one's own is due to the fact that one's own aspect prevents one from seeing the alternative. We can also illustrate this point by mentioning the duck-rabbit figure. Suppose again that a person can only see a duck without being able to see a rabbit, while another person can only see a rabbit without being able to see a duck. The person who can only see a rabbit would be convinced that there is a rabbit in front of her, but not only that, she would vigorously claim that the other person who sees a duck is irrational, and vice versa. For instance, the first person could easily claim that the second person is hallucinating. Overall, metaphysical aspects can be regarded as theoretical posits that play an explanatory role with respect to why we disagree

so much and why we cannot understand why others hold different beliefs. Therefore, we should accept the conclusion that all metaphysical aspects can be seen.

The third argument in favor of the claim that all metaphysical thoughts can be seen has the form of what I will call *the aspect test*. The aspect test is the direct attempt of trying to see different aspects. The reader should try herself and think about certain metaphysical thoughts in order to verify that they can be seen under aspects. Sometimes the natural environment can be conducive with regards to helping seeing some metaphysical thoughts. For instance, one can go in nature and think about God. Since nature is not created artificially, then one is more likely to see it as “directly” designed by God. Or if one imagines that all possible worlds exist, then one can see the actual world as one of the many—one can try to run the aspect test across the seven examples of metaphysical aspects that we offered above. The aspect test works in my own case, and it should work for other people. The most striking feature of the aspect test is that it shows that we can access alternative aspects *at will* with a little bit of effort, and also, without necessarily forming beliefs about what we see. Unlike the first two arguments for the claim that all metaphysical thoughts can be seen, the aspect test is different in one very important way. Namely, when we enter other metaphysical aspects, we gain direct knowledge about other aspects. To use Russell’s (1911) distinction, we know other aspects *by acquaintance* rather than merely by description. For instance, one can know war by experiencing the atrocities of war, or one can read a book about war in a warm bedroom. Unlike the first two arguments which aim to teach us *by description* that all metaphysical thoughts can be seen, the aspect test teaches us directly what it’s like to be in other metaphysical perspectives—which is nothing other than knowing what it’s like to believe something that we could never imagined to be believable. The aspect test is the central concept in this paper since it doesn’t only function to establish the fact that other metaphysical thoughts can be experienced under aspect, but also because it has epistemic ramifications.

This directly takes us to the second goal. I will consider epistemic benefits and costs of understanding alternative aspects by acquaintance (due to taking the aspect test). There are two epistemic benefits. The first benefit is that the fact that we come to see alternative aspects directly might be a potential indicator that our beliefs are not dogmatic or entrenched, while the inability to see alternatives might be an indication of entrenchment or dogma. The second benefit is that by experiencing other aspects directly, we come to understand that others are rational even if they have contrary beliefs to us. This is important because people often make strong claims against

others who hold different metaphysical beliefs. Here is the example of one such claim by Richard Dawkins: “Do not indoctrinate your children. Teach them how to think for themselves, how to evaluate evidence, and how to disagree with you.” (Dawkins, 2006) The context of the quote is the indoctrination with religion, or theism more narrowly. My assessment is that Dawkins sees the world through an atheistic aspect which impresses doxastic force onto his mind such that he cannot conceive other alternative metaphysical aspects. While I do not claim that Dawkins would change his mind even if he performed the aspect test and saw the theistic aspect, I do claim that he would not make such a strong epistemic claim. The strength of the epistemic claim lies in the use of the word ‘indoctrination’ which has a connotation of brainwashing and irrational thinking. My point is that in the absence of knowing other metaphysical perspectives by acquaintance, one will be led to make strong claims and to take positions of ultimate epistemic authority.

When it comes to epistemic costs, a potential problem is that aspects play a partial or full causal role with respect to the: maintenance, evaluation and formation of our beliefs. A potential problem doesn’t lie in the sole fact that aspects play that role, but rather, that aspects on their own have zero epistemic value with regards to the maintenance, evaluation and formation of beliefs. This is evident from the aspect test which enables us to see different metaphysical aspects at will. If they can be seen at will, then they cannot matter epistemically such that they play a justificatory role for our beliefs. Ultimately, I will not take a stance on the question if we can truly mitigate the impact of aspects in metaphysical thinking, although I will suggest that we must remain highly vigilant about the potential of their negative impact.

References

- Audi, Robert. 1993. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Churchill, John (1998). Rat and Mole’s Epiphany of Pan: Wittgenstein on Seeing Aspects and Religious Belief. *Philosophical Investigations* 21 (2):152–172.
-
- de Spinoza, B. (2000). *Ethics*. Oxford University Press UK.
-
- Hales, Steven D. & Welshon, Rex (2000). *Nietzsche's Perspectivism*. University of Illinois Press.
-

- Huemer, Michael. 2001. *Skepticism and the Veil of Perception*. Lanham: Rowman & Littlefield.
-
- Huemer, Michael. 2007. "Compassionate Phenomenal Conservatism." *Philosophy and Phenomenological Research* 74, 30-55.
-
- Lewis, David K. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
-
- Markie, Peter. 2005. "The Mystery of Direct Perceptual Justification." *Philosophical Studies* 126, 347-373.
- McGrath, Matthew. 2013. "Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration: The 'Bad Basis' Counterexamples." In Chris Tucker (ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* (pp. 225-247). Oxford: Oxford University Press.
-
- Mulhall, Stephen. 1990. *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London and New York: Routledge.
-
- Ned Block, "On a Confusion about a Function of Consciousness," *Behavioral and Brain Sciences*, 18 (1995), 227–247
-
- Payne, Keith B. 2001. "Prejudice and Perception: The Role of Automatic and Controlled Processes in Misperceiving a Weapon." *Journal of Personality and Social Psychology* 81:2, 181.
- Siegel, Susanna. 2013a. "The Epistemic Impact of the Etiology of Experience." *Philosophical Studies* 162:3, 697–722.
- Siegel, Susanna (2011). *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*. *Noûs* 46 (2).
-
- Teng, Lu. 2016. "Cognitive Penetration, Imagining, and the Downgrade Thesis." *Philosophical Topics* 44:2, 405–426.
- Vavova, Katia (2018). *Irrelevant Influences*. *Philosophy and Phenomenological Research*:134-152.
-
- Verbin, N. K. (2000). Religious beliefs and aspect seeing. *Religious Studies* 36 (1):1-23.
-
- Verbin, N. K. (2001). Can Faith Be Justified? *Faith and Philosophy* 18 (4):501-522.
-

- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. New York, NY, USA: Wiley-Blackwell. Edited by G. E. M. Anscombe.
-
- WLPP Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology: 1946-47. Notes by P.T. Geach. Ed. P. T. Geach. New York: Harvester, 1988

The Fallacy of Farabi and Avicenna in the Emanation of Multiplicity from Unity

Aliasghar Ahmadi

Researcher at Pooyafekr Research Group. Ph.D. Candidate at University of Religions and Denominations

aa.ahmadi@urd.ac.ir

Abstract

Al-Farabi and Avicenna have committed a fallacy in explaining the manner of the Emanation of Multiplicity from Unity (EMU). They raised intellects up to the point where they could explain the Ptolemaic paradigm of spheres, but although they could go beyond, they did not go beyond. In other words, without changing Peripatetic paradigms, the Infinite Emanation of Multiplicity from Unity (IEMU) can be explained differently from the Peripatetics and with greater conformity to monotheistic religions. This article uses content analysis method. The result is a more realistic theory concerning the emanation.

1.Introduction

Al-Farabi and Avicenna, as intermediary links between ancient Greek philosophy and contemporary Western philosophy, have differences in the quality of the manner of the emanation of multiplicity from unity (EMU). Paying attention to these differences, and the internal inconsistencies of the theory of EMU, causes a new theoretical synthesis in this problem. The importance of this new theory lies in the fact that it remains within the Peripatetic paradigm. In this article, first Al-Farabi's view, after that Avicenna's view, and then the "theory of the infinite emanation of multiplicity from unity (IEMU)" are presented. Finally, the conclusion section will be the culmination of this article.

2.Al-Farabi's View

Al-Farabi in *Principles of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City and Its Opposites*¹ explains the manner of the emanation of multiplicity from the First (Al-Awwal) in the tenth chapter. He says that from the First, existence emanated to the Second² (the first intellect in Avicenna's view). In Al-Farabi's statement, it is not mentioned that the First intellectized itself and the subsequent existent was created. "From the First flows the existence of the Second."³ Al-Farabi starts the intellectizing of itself and "the First" and the emanation of the subsequent existent (the third) from the Second (the first intellect in Avicenna's view). He says that with the intellectizing of the First by the Second, the Third comes into existence. When the second intellectizes itself, the first sphere comes into existence (Al-Farabi, 1995, p. 52).

Up to here, it is almost equivalent to Avicenna. But Al-Farabi also says about the Third (the second intellect) that it intellectizes itself and intellectizes the First (the Cause of Causes). From these two intellectizings, the Fourth (the third intellect) and the corresponding sphere come into existence. He says the Third intellectizes itself and the First (remote cause), not the Second (proximate cause). He claims the same about the rest of the intellects.

His claim is not a false claim. It must be noted that intellects-from the aspect of the emanation of the subsequent intellect-are simple and complete causes. That is, in Al-Farabi's view, the Second is nothing but limited of the First. It seems that Al-Farabi had this in his mind that intellects intellectize limited existence (itself) and unlimited existence (the First). With this explanation (conformity, simplicity, and limitation), there is no problem that intellects do not intellectize intermediary intellects. Even a human, with all these intermediaries between itself and the First, can intellectize the First. So, intellects a fortiori can intellectize the First. Although, as will come later, Avicenna's commentators had a view opposite to Al-Farabi.

^۱ مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها

^۲ الثاني

^۳ يفيض من الأول وجود الثاني

Overall, Al-Farabi's view has minor and major differences with most Peripatetics. Understanding these differences and paying attention to the fact that he is the second teacher-after Aristotle-can be a preparation for a better understanding of the theory of this article.

3. Avicenna's View

Avicenna, like Al-Farabi, explains the longitudinal chain of ten intellects to explain the nine Ptolemaic spheres. There are only a few differences in Avicenna's cosmological system compared to Al-Farabi. Avicenna expressed a double aspect in intellects and with this double aspect proved "the soul of spheres." He considered being necessary by another ¹ (the relation between the intellect and its cause) a separate aspect and related the soul of the sphere to it (Ibn Sina, 1984, pp. 405–406). But Al-Farabi did not separate the body and soul of the sphere.

Another change was in the numbering of intellects. Al-Farabi considers the first emanated as the Second and the active intellect as the Eleventh (Al-Farabi, 1995, p. 52). But Avicenna considers the first emanated as the first intellect and the active intellect as the tenth intellect. Avicenna's texts express only up to the second intellect, stating the rest follow the same pattern.

In Avicenna's theory of emanation, each intellect has three aspects: intellectizing the higher cause (for the emanation of the subsequent intellect), intellectizing its own existence by another (for the emanation of the soul of the sphere), and intellectizing its own existence by essence (for the emanation of the body of the sphere). The last intellect (active intellect) manages the sublunary world (Marmura, 2017).

In the Peripatetics' theory of the EMU, there are internal inconsistencies. For instance, Avicenna said: "The First innovates an intellectual substance that is truly a innovator ... and it ends at an intellectual substance from which a sphere body does not necessarily follow"² (Ibn Sina, 1996, p. 125). This contradicts cause-effect conformity, as the ninth and tenth intellects differ only

^۱ واجب الوجود بالغير

^۲ فالأول يبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مبدع ... و ينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي

in limitation. Another inconsistency is that-as mentioned in Avicenna's text-the First itself must also be an innovator. Innovator (mubdi') is an active participle in Arabic grammar. Active participles are used for repetition and habitual practice of an action. But in the Peripatetics' view, the innovation of the First is limited to one emanated. In another example of inconsistency, Avicenna says that the first intellect is the universal intellect and the world (it's world) is filled with immaterial angels (Ibn Sina, 2004, p. 13). This is another contradiction. The world of intellects is sparsely populated in the view of the Peripatetics and only includes a few Intellects. Whereas Avicenna considers angels-who are numerous-also in the world of intellects.

4.Theory of the Infinite Emanation of Multiplicity from Unity (IEMU)

Philosophers were aware that the ten intellects cannot justify the multiplicity of angels and stars of spheres. Some philosophers were even willing to change paradigm to solve the problem. Suhrawardi chose the duality of Light and Darkness for his philosophy and with the help of light and darkness, explained longitudinal and latitudinal intellects. With these intellects, he could give an explanation at his level of the multiplicity of angels and stars of sphere in the Ptolemaic system. Mulla Sadra, with the duality of existence and quiddity, and gradation of existence, addressed the conflict of ten intellects and multiplicity of angels (intellects) in another way.

But the main question is whether the Peripatetic paradigm is capable of solving the conflict of ten intellects and multiplicity of angels? This article claims that within the Peripatetic paradigm, this thousand-year scientific gap can be solved.

Al-Farabi says about the Third (the second intellect in Avicenna) that the Third intellectizes itself and the second sphere emanates and "intellectizes the First" and as a result of that, the Fourth (the third intellect) emanates. Therefore, Al-Farabi, as the second teacher and one of the pioneers of Peripatetic philosophy, does not say that lower intellects intellectize their own cause, but says that they intellectize "the First."

On the other hand, Avicenna is one of the famous Peripatetics and his philosophical tradition has influenced the West and East until now (Lizzini, 2015). He does not explicitly speak about the second to ninth intellects. He says the manner of the emanation of the second intellect from the first intellect and says that the rest of the intellects are emanated up to the tenth intellect in the same way. Here lies an ambiguity. The first intellect intellectizes the Cause of Causes (Al-Awwal) and the second intellect is emanated from the first intellect. The ambiguity is here that it intellectizes the Cause of Causes from the aspect that it is its proximate cause or from the aspect that it is the Cause of Causes? Avicenna's commentators say that each intellect intellectizes the intellect before itself (the proximate cause). When the intellect finds itself possible of existence, between “intellectizing the proximate cause” and “intellectizing the remote cause”, the certain minimum is that it intellectizes its proximate cause. From this view, Avicenna's commentators have taken a minimal and more reliable view.

This difference between Avicenna's commentators and Al-Farabi is one of the main keys to solving the problem of the EMU. Consider the second intellect (the Third in Al-Farabi). According to the totality of the views that were mentioned, the second intellect can intellectize these cases:

1. Itself (its own possible by essence) => body of the sphere
2. The proximate cause (possible by essence of the first intellect) => emanation of the subsequent intellect (according to the view of Avicenna's commentators)
3. The Cause of Causes (necessary of existence by essence) => emanation of the subsequent intellect (according to Al-Farabi's view)
4. The relation of itself and the proximate cause (its own necessary by the proximate other) => soul of the sphere
5. The relation of itself and the Cause of Causes (its own necessary by remote another)

6. The relation of the first intellect and the Cause of Causes (necessary by proximate another of its own proximate cause).

From the six states above, the Peripatetics have named for three states (body of the sphere, soul of the sphere, and subsequent intellect). It seems that the goal of the Peripatetics for these abstractions was only to explain spheres. When they explained the sphere, they ignored the rest of the states. Whereas they could express them as well. Avicenna explicitly limits the journey of unity to multiplicity to his own view ¹ (Ibn Sina, 1404, p. 406). Here the fallacy of "Suppression of Evidence" or "Non-Exhaustive Enumeration" has taken shape. If we do not have a name for the other three states, it does not mean that we should ignore their existence as well.

This article has not transgressed the Peripatetic paradigm. It is not important whether we believe in Ptolemaic spheres or not. What is important is that the second intellect emanates (at least) 6 existents. The third intellect (at least) 10 emanates existents. The fourth intellect (at least) 18 emanates existents. And subsequent intellects also emanate existents exponentially. According to the Peripatetic view, in the descending journey from a certain stage onward, the world of matter takes shape. So, even in the Peripatetic paradigm, multiplicities are more than a simple chain. But this is only half of the "theory of the infinite emanation of multiplicity from unity (IEMU)." The greater multiplicity is in the second half.

The other half of IEMU is formed by correcting another fallacy. The next fallacy occurs when all attention is limited to the last emanated intellect. It seems that these intellects had only one duty and with the three emanations they performed-according to the Peripatetics' view-their work is finished. But, based on the Peripatetic paradigm, the intellect can intellectize other intellects. Why is the gaze of intellects only to itself and higher than itself, whereas they can also intellectize below themselves? That is, there is no prohibition that the first intellect pays attention to below itself, also intellectizes the second intellect, and after the emanation of the second intellect, another existent is emanated from the first intellect. There is no prohibition that the first intellect also intellectizes the relation of itself (as proximate cause) and the second intellect and

^۱ و لا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول:....

another existent is emanated from the first intellect. The same matters can be said relative to the First as well; That is, the infinite emanation of lateral caused (effects) directly from the Cause of Causes -including longitudinal causes. Avicenna also-in contradiction with his previous exclusive statement-has not ruled out this possibility (Ibn Sina, 1404, p. 406). This half of the theory of IEMU creates existents exponentially and with much greater acceleration. The name of this half of this theory is "expansion of attention in causes."

"Expansion of attention in causes" causes the creation of an infinite chain in effects and laterally (not necessarily longitudinally). In its place, it has been proven that chain in effects is not impossible (Tabatabai, 1995, p. 169). With the expansion of attention in causes and also avoiding the fallacy of Non-Exhaustive Enumeration, the theory of IEMU can be proven in the Peripatetic paradigm. The important point is that this theory is merely abstract analysis and takes shape in reality without temporal priority and posteriority; It is similar to the analysis of the existence of the complete cause, then the necessity of the effect, and then the existence of the effect. This analysis between cause and effect is merely abstract, and not in objective realization (Tabatabai, 1995, p. 60). Therefore, the "expansion of attention in causes" results the emanation of infinite multiplicities from the Cause of Causes in parallel with longitudinal emanations. In other words, in abstract analysis, priority and posteriority are placed, but in objective realization, there is no more than one emanation and one act; even though the mind desires that emanations be created one by one and with temporal priority and posteriority.

5. Conclusion

Before and after the invalidation of Ptolemaic spheres, many criticisms have been made to the Peripatetics' theory of EMU. Sometimes to resolve these internal inconsistencies, they gave paradigm shift, like Suhrawardi and Mulla Sadra. But this article showed that the Peripatetic paradigm is not so narrow for solving this problem. It is not necessary to escape from this paradigm. Fallacies must be recognized and previous Peripatetic theories must be repaired. Although the paradigm shift of Suhrawardi and Mulla Sadra was not only because of the problems of EMU, but one of the main axes of a monotheist philosopher's system is explaining this complex

problem. In any case, in this article, by recognizing and repairing the fallacies of Al-Farabi and Avicenna in this problem, the theory of “IEMU” was founded.

References

- Al-Farabi, Muhammad ibn Muhammad. (1995). Ara' Ahl al-Madina al-Fadila wa Mudaddatiha. Dar wa Maktaba al-Hilal.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah. (2004). Risala dar Haqiqat wa Kayfiyyat Silsilat Mawjudat wa Tasalsul Asbab wa Musabbabat. Bu-Ali Sina University.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah. (1984). Al-Shifa. Maktaba Ayat Allah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi (ra).
- Ibn Sina. (1996). Al-Isharat wa al-Tanbihat. Nashr al-Balagha.
- Lizzini, Olga. (2015). Ibn Sina's Metaphysics. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Marmura, M. E. (2017). AVICENNA iv. Metaphysics. In Encyclopaedia Iranica (Vol. 3, pp. 73–79). Encyclopædia Iranica.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. (1995). Nihayat al-Hikma. Jam'at al-Mudarrisin fi al-Hawza al-Ilmiyya bi-Qum. Mu'assasa al-Nashr al-Islami.

Prophets under the Lens of Value Judgment

Roya Farsi¹

Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Tarbiat Modares University

r.farsi64@gmail.com

Abstract

The axiological question concerning the prophets has been neglected in the philosophy of religion; however, just as there is discussion of the axiology of theism, one can examine the value of prophets in terms of value enhancement or value diminishment. This discussion, in the Muslim theological tradition, has appeared under the title of ḥusn al-ba‘thah (the goodness of the prophetic mission). After briefly referring to the theologians’ method, this paper challenges their view by examining one of the instances of the prophets’ value enhancement. This challenge shows that the theologians’ certainty in their value judgment concerning the prophets requires responding to such challenges.

1. Introduction

One of the recent discussions in contemporary philosophy of religion is the axiology of theism. Questions concerning God were, until 1990, limited to epistemological and ontological issues; however, in that year, Rescher, in an article titled “*On Faith and Belief*”, by distinguishing between belief in the existence of God and the preference for His existence, raised an axiological question about God (Rescher, 2007, p.2). After Rescher, Kahane, in an article titled “*Should We Want God to Exist?*”, for the first time seriously and independently addressed the axiological question (Kahane, 2011). The main questions of this discussion are:

- What axiological difference does God’s existence make? (Kraay, 2018)
- Why should we prefer that God exists / does not exist? (Kahane, 2011)

¹ Tell:09128106366

In response to such axiological questions, five Views can be taken: pro-theism, anti-theism, Neutralism, agnosticism, and Quietism (Kraay, 2021, p.2). The literature of the debate has focused mainly on the first two. The pro-theist believes that the existence of God adds to the value of the world, while the anti-theist claims that God's existence diminishes it (Kahane, 2011).

Inspired by this debate, a similar question can be posed about prophethood. In the philosophy of religion, various issues concerning prophethood have been discussed—such as its nature, possibility, and epistemological dimension¹—but prophethood has not been examined axiologically. In an axiological analysis of prophethood, one asks: *What value changes does the existence of prophets bring about in the world?*

Unlike the neglect of this axiological question about prophets in the philosophy of religion, Muslim theologians (mutakallimūn) have addressed it, and one of the central theological discussions on prophethood in kalām texts is ḥusn al-ba‘thah (the goodness of the prophetic mission). In this discussion, the prophet is subjected to value judgment, and afterward, the necessity of mission (wujūb al-ba‘thah) is examined. Of course, addressing the benefits of mission and the instrumental value of the prophet in society has not been exclusive to theologians; Muslim philosophers have also mentioned it. However, since their focus was quite limited—only on the legislative function of the prophet (Ibn Sīnā, 2002, p.356; Suhrawardī, 1993, vol. 3, p.453; Mullā Ṣadrā, n.d., p.488)—this study will primarily focus on the theologians. Thus, the first part briefly reviews the background of axiology of prophethood in the theological tradition, followed by an examination of the challenges facing it.

Before entering the discussion, it is proper to first define prophethood. Multiple definitions have been offered. The earliest disagreements on this matter can be traced to early Christianity. Some early Christian thinkers regarded prophecy merely as foretelling the future, while others considered possession of hidden knowledge or prophetic ecstasy as conditions for prophethood (Hall, 2021, p.19). Regardless of these differences, a prophet can be understood as a mediator between God and humans, a conduit through which information is received from God and transmitted to human beings—information that, under ordinary circumstances, the prophet could not have known (Prophecy, 2005).

¹ See the entry “Prophecy” in the Routledge Encyclopedia of Philosophy.

Theologians have provided a similar definition. They define a prophet as a human being appointed by God to reform the worldly and otherworldly lives of people and who, in knowledge and command, is independent from others (Fāḍil al-Miqdād, 2001, p.239). As these two definitions indicate, two main features characterize the prophet: first, communication with God, and second, the transmission of a special kind of knowledge. Yet, in the theologians' definition, the prophet's practical impact on the worldly and spiritual life of people is also emphasized.

The working definition of “prophet” in this paper follows the second part of the theologians' definition; however, the challenge raised in section three does not apply only to prophets in this sense—it can also be extended to non-divine prophets such as Buddha or Confucius. In the second definition—which I call the “broad definition”—two characteristics are considered essential: (1) possession of a kind of wisdom that is difficult or perhaps impossible for others to attain, and (2) the guidance of a group of people who follow this individual. Hence, in this view, the prophet is regarded as a social institution.

2. Axiology of the Prophets among the Mutakallimūn

Prophethood is, after Tawḥīd, the second fundamental principle of religion; therefore Muslim theologians have given it special attention. One of the important debates among the theologians concerning prophethood is ḥusn al-ba‘thah. In this debate the question is addressed whether the mission of the prophets is value-adding or value-diminishing. Relying on the answer to this question, a group of Muslim theologians — namely the Mu‘tazilites and the Imāmiyya — have used it to prove the necessity of mission.

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, one of the Mu‘tazilite theologians, regards mission as a grace bestowed upon the morally responsible (Mukalaf) (Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, 1422, p. 386). This statement indicates the value-enhancing role of the prophet. According to him, the benefits of the prophet in the life of the morally responsible include: providing the conditions for religious obligations, affirming and strengthening reason, warning the servants and awakening them so as to reform behavior, creating the prerequisites for guidance, and creating a context for the recipients of the call to obtain double reward (Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, n.d., pp. 19–23).

In the Imāmiyya tradition, too, one of the topics treated under prophethood is ḥusn al-ba‘thah and the benefits of the prophet. Khvājah¹ lists eight benefits for the prophet:

- Support of reason in matters to which it implies.
- Access to legal rulings in matters where reason does not provide guidance.
- Removal of fear.
- Recognition of good and evil, and profit and loss.
- Preservation of the human species.
- Helping humans to attain perfection according to differences in their capacities.
- Teaching of hidden arts, ethics, and politics.
- Raising awareness regarding reward and punishment (Ṭūsī, 1407, pp. 211–212).

In the view of Sharīf Murtaza as well, the prophet is an intermediary for the realization of divine grace and the removal of the epistemic and moral obstacles of the morally responsible. The prophet directs the morally responsible toward reward and averts them from the reprehensible, and thus effects moral reform in individuals. The morally responsible, alone and without the prophet’s assistance, would not be able to do this and need the prophet’s invitation, instruction, and affirmation (Sayyid Murtaḍā, 1411, pp. 323–327).

Although, according to the Ash‘arites, the question of the necessity of mission as a conclusion of the discussion of ḥusn al-ba‘thah does not enter the discourse about God and divine power, they have nonetheless addressed ḥusn al-ba‘thah. Among the Ash‘arites, Fakhr al-Rāzī, in addition to pointing to the benefits of the prophet, introduces these values as reasons to prove prophethood (Fakhr al-Dīn al-Rāzī et al., 1383, p. 38). In Fakhr al-Rāzī’s view, the benefits of the prophet are not limited to the individual’s hereafter but also affect human worldly life; he not only calls people to remedy their moral maladies but also to reform worldly livelihood and social relations (Mahdavi-Nizhād, 1387, p. 159).

Overall, in the discussion of ḥusn al-ba‘thah, Muslim theologians consider the prophet not only as the bearer of the divine message but also as an agent of the realization of divine grace, moral

¹ Khvājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

reform, epistemic growth, and the improvement of social life. From the advantages they attribute to the prophets it appears that the value they have in mind is instrumental value.

3. Challenge Facing the Theologians

As indicated above, the existence of prophets is in many respects value-adding; however, this idea faces challenges. What at first glance appears with certainty to be a value-adding instance will, upon closer examination, encounter problems. In this section, to clarify this challenge, social justice and equality will be examined as an example of one of the prophets' value-adding roles in the realm of social life reform.

A prophet, through his teachings, can strengthen social justice and equality in society and reduce existing discriminations. There are many examples of prophets' emphasis on establishing social justice for their followers. For example, in *Sūrat al-Nisā'* God decisively commands that humans exercise justice in judgment¹. A clear instance of the injunction to social justice in Christianity is the Golden Rule found in Matthew 7:12². Encouragement and even command toward social justice are not confined to the revealed religions; one can also find numerous instances in Buddhism³, Hinduism⁴, and the teachings of Confucius⁵.

There is no doubt about the value-adding nature of the prophets' insistence on justice; however, under certain conditions the same mechanism can have the opposite effect and be value-diminishing. The first negative effect is the transformation of the concept of justice into an absolute and final concept, removed from dynamism. Such a conception of justice will no longer be open to discussion in society. Here the question arises: is there fundamentally any need for social deliberation about justice? And are what is presented in the teachings insufficient? In response, one must say: first, many of the matters that have come to us from the teachings have, over time,

¹ Indeed, Allāh commands you to render trusts to whom they are due and when you judge between people to judge with justice. Excellent is that which Allāh instructs you. Indeed, Allāh is ever Hearing and Seeing. (4:58)

² So whatever you wish that others would do to you, do also to them, for this is the Law and the Prophets. (Matthew 7:12)

³ See *The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, p. 7.

⁴ See *Modern Hindu Thought: An Introduction*. India, pp. 140 and 164.

⁵ See *The Analects of Confucius*, p. 203.

undergone subjective interpretations and have become distant from their original meaning. While the followers of the prophet, with certainty due to their unconditional acceptance of the teachings, resist criticism and reform of this altered concept. On the other hand, this non-discussability will deprive the opportunity to coordinate this concept with social changes. Human societies are constantly changing, and if the concept of justice is not considered revisable, it will not be revised and developed in accordance with these changes.

In response to this objection one might say that if the original form of justice were perfect then there would be no need for change; but first it must be asked what guarantees this perfection? If the guarantee is that it is communicated by God, then it must first be proven that it is directly from God and it must be shown that no change occurred in the stages of reception and conveyance. Second, it must be proven that no personal and possibly biased interpretation of this concept occurred over time. Third, given our broad definition of prophethood, it is not necessary that these prophets be sent by God; yet the same certainty regarding what has been transmitted from their prophet is seen among the followers of a prophet who does not claim to be sent by God.

Another question is whether the existence of prophets is necessary for achieving social justice, and whether humans could not have reached this justice within a system based on collective reason in a secular society. Evidence shows there are societies that, without relying on prophetic teachings and based on legislation, have established a high level of social justice. In response to this, one can say that what collective reason arrives at over time through trial and error is found in the prophet's speech, and thus, given this, it has greater value because attaining it otherwise would require a long time and probably the suffering of countless humans before reaching that level of social justice.

Therefore, in summary, one can say that the effect prophets have in establishing social justice is conditionally value-adding. The conditions, as explained, are the creation of a space for intra-religious critique and continuous reexamination of the teachings, and aligning them with the conditions and exigencies of society; without taking these conditions into account one cannot categorically judge the prophet's value-adding role and the ḥusn al-ba‘thah. A similar situation is observed in the axiology of theism as well. There, matters such as the meaning of life have been presented by pro-theists (Linford & Megill, 2018, p7) and anti-theists (Kahane, 2011) as reasons

supporting their claims, in such a way that a single subject leads to different value judgments and requires careful examination and consideration of all aspects.

4. Conclusion

The theologians have spoken with certainty regarding the ḥusn al-ba‘thah (the goodness of the prophetic mission). This belief in the ḥusn al-ba‘thah has been common among all theologians, and in this respect there is no difference between the Mu‘tazilites and the Imāmiyya on the one hand—who, based on the principle of grace, have proven the necessity of the prophetic mission—and the Ash‘arites on the other hand, who have merely pointed to its goodness. However, as shown in this study, the theologians’ categorical claims face challenges. Here only social justice was discussed, yet the same process of critique can be extended to other cases such as epistemic guidance or legislation. As demonstrated, instances that at first glance appear value-adding can, in the absence of certain conditions, become value-diminishing. Ultimately, for the theologians to employ the virtues of the prophet as proof of the necessity of his mission, they must necessarily respond to these challenges.

References

- Fāḍil Muqḍād, M. B. ‘A. A. (1380). *al-Lawāmi‘ al-Ilāhīyah fī al-Mabāḥith al-Kalāmīyah* (Taḥqīq: M. ‘A. Qāḍī Ṭabāṭabā‘ī). Qum: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzah-yi ‘Ilmīyah-yi Qum, Markaz-i Intishārāt.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. B. ‘A., Akhsikātī, A. B. M., Suhrawardī, Y. B. Ḥ., Athīr al-Dīn Abharī, M. B. ‘A., & Sabzawārī, M. B. (1383). *Chahārdah Risālah*. Tehran: Dānishgāh-i Tehran, Mu‘assasah-yi Intishārāt wa Chāp.
- Hall, C. (2021). *Origen and Prophecy: Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Ibn Sīnā, Ḥ. B. ‘A. A. (1381). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Taḥqīq: Mahdī Zārī‘ī). Qum: Būstān-i Kitāb (Markaz al-Nashr al-Tābi‘ li-Maktab al-I‘lām al-Islāmī).
- Kahane, G. (2011). Should We Want God to Exist? *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(3), 674–696. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x>
- Kraay, K. J. (2018). Invitation to the axiology of theism. In K. J. Kraay (Ed.), *Does God matter? Essays on the axiological consequences of theism* (pp. 1–20). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315210995-1>

- Kraay, K. J. (2021). *The Axiology of Theism*. Cambridge University Press.
- Leaman, O. (2009). *Islamic Philosophy. Polity*.
- Mahdavi-Nizhād, M. H. (1387). *Īmān-garā'ī-yi Khirad-pīshah dar Andīshah-yi Fakhr al-Rāzī*. Tehran: Dānishgāh-i Imām Ṣādiq ('A).
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, M. B. M. (1407 AH). *Tajrīd al-I'tiqād*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī, Markaz al-Nashr.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (1422 AH). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (n.d.). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*. [n.p.].
- Rescher, N. (2007). *Issues in the Philosophy of Religion*: DE GRUYTER.
<https://doi.org/10.1515/9783110321227>
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. B. A. (n.d.). *al-Mabda' wa al-Ma'ād* (Mullā Ṣadrā). [n.p.].
- Sayyid Murtaḍā, 'A. B. H. (1411 AH). *al-Dhakhīrah fī 'Ilm al-Kalām*. Qum: Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmīyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Smith, H. (1991). *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. Harper Collins.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2005). *Prophecy*. Retrieved from
<https://plato.stanford.edu/entries/prophecy>
- Suhrawardī, Y. B. H.-K. (1372). *Majmū'ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishraq* (N. Q. Ḥabībī & H. Naṣr, Eds.), Vol. 3. Tehran: Pizhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muṭāla'āt-i Farhangī.

Collected Papers of the 12th TMU Student Philosophy Conference

Tarbiat Modares University

November 2025

