

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 20, Number 2, autumn and winter 2024, Serial Number 44

**Dialogical Foundations of Logic
According to Afzal al-Din Kashani**

pp.131-155

DOI: 10.22034/IW.2023.413137.1720

Mohammad Shafiei*

Abstract

Afzal al-Din Kashani's works on logic have not been that much studied neither by the succedent logicians in the tradition nor by the contemporary researchers, although his philosophical work is recently rediscovered for its innovative and revolutionary views. From the technical point of view, it seems that, his works on logic contain no novelties and is rather merely pedagogical. However, those works are not without remarkable philosophical insights. In this paper, I wish to extract some of those insights with respect to the foundations of logic and show the link between them and the overall philosophy of Afzal al-Din. My main thesis is that Afzal

* Ph.D in Philosophy, University of Paris 1, Panthéon-Sorbonne.

E-mail: m.shafiyi@gmail.com

Received date: 30/8/2023

Accepted date: 8/9/2023

al-Din Kashani's philosophy has to be understood as a kind of subjectivism whose main theme is self-consciousness. Subjectivism would have specific impacts on logic, and even if it does not necessitate a revision in logic, offers interpretations of logical concepts which are different from the conceptions put forward by realism, which takes an extensionalist approach with respect to the foundations of logic.

In this paper, I discuss the non-extensionalist, in particular the dialogical, explanation of the foundations of logic offered by Afzal al-Din Kashani.

Key words: Afzal al-Din Kashani, Self-consciousness, Dialogical logic, Intuitionistic logic, Subjectivism.

Extended Abstract

Afzal al-Din Kashani's (12th century AD) works on logic have not been that much studied neither by the succedent logicians in the tradition nor by the contemporary researchers, although his philosophical work is recently rediscovered for its innovative and revolutionary views. From the technical point of view, it seems that, his works on logic contain no novelties and are rather merely pedagogical. However, those works are not without remarkable philosophical insights. In this paper, I wish to extract some of those insights with respect to the foundations of logic and show the link between them and the overall philosophy of Afzal al-Din. My main thesis is that Afzal al-Din Kashani's philosophy has to be understood as a kind of subjectivism whose main theme is self-consciousness. Subjectivism would have specific impacts on logic, and even if it does not necessitate a revision in logic, offers interpretations of logical concepts which are different from the conceptions put forward by realism, which takes an extensionalist approach with respect to the foundations of logic.

In this paper, I will discuss briefly the trend of subjectivism in the Islamic civilization and then reconsider Baba Afzal's ideas from this point of view. In the next section I study the consequences of subjectivism to one's conception of logic. In this way I will mention intuitionistic logic and examine its links to subjectivistic and transcendental philosophy. Then I will introduce dialogical logic as devised by Paul Lorenzen and Kuno Lorenz. In the final section, by means of a comparative study, I elaborate Baba Afzal's view which offers a dialogical understanding of the basic elements of logic.

Before Al-Ghazali (11th century), *Nafs* (self or soul) is regarded as the substance who governs body, by philosophers. In the other words the essence of *nafs* for the philosophers was not self-consciousness but its governance over body. Sufis, on the other hand, consider *nafs* as the center of vices, and thus the lowest stage among human's inner stages, below the heart, intelligence, spirit and the others. That al-Ghazali considers as the essence of *Self* its thinking, memory, discerning, observation and receiving the knowledge, instead of its body-managing, is a significant turn in the conception of self. However, the succedent writers in the tradition of

Islamic subjectivist philosophy made it clear that all those faculties are aspects of self-consciousness not its forming parts. Those writers emphasize that to know the Ego is not to know something among other things, or by means of the other things, but it is knowledge from which the possibilities of any kind of knowledge are issued and from which the methodological constituents of philosophy and science should be extracted.

One of the concepts whose explanation within the subjectivist view is very different from that in the objectivism, or realism, is truth. Truth in the philosophy of consciousness is understood as an experience of the (transcendental) ego with its own peculiarities. In other words, truth is not rendered to a merely extensional relation. This may affect our understanding of logic as well.

In this paper, I discuss the non-extensionalist, in particular the dialogical, explanation of the foundations of logic offered by Afzal al-Din Kashani, and show the hitherto unnoticed link of this part of Baba Afzal's work with his overall philosophy.

References

- Afzal al-Din Marghi Kashani, (1366). *Mosannafat*, Edited by M. Minavi and Y. Mahdavi. Khwarazmi press.
- Al-Ghazali, (1973). *Ma'arij ul-Guds fi Madarij Ma'rifat un-Mafs*, Dar ul-Afaq el-Hadidah.
- Al-Ghazali, (1416). *Majmu'e Rasail al-Imam al-Ghazali*, Dar ul-Fikr.
- Ardeshir, M. (2008). Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence. In: van Atten, M., Boldini, P., Bourdeau, M., Heinzmann, G. (eds). *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007)*. Publications des Archives Henri Poincaré / Publications of the Henri Poincaré Archives. Birkhäuser Basel.
- Brouwer, L.E.J. (2017). Unreliability of the logical principles. Translation and introduction by M. van Atten and G. Sundholm. *History and Philosophy of Logic*, 38(1): 24–47.
- Chittick, William C., (2006). *The Heart of Islamic Philosophy, Quest for selfknowledge in Afdal-al Din Kashani*, Oxford University press.
- Ibn Sina, (1399). *Resale-e Nafs*, Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher.
- Lorenzen, Paul, (1960). "Logik und Agon", in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. 4, Florence: Sansoni Editore, pp. 187–194.
- Lorenzen, Paul, (1961). Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium. In *Infinitistic Methods. Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics* (Warsaw, 2–9 September 1959), pages 193–200. Pergamon Press, Oxford/London/New York/Paris.
- Lorenzen, Paul and Kuno Lorenz, (1978). *Dialogische Logik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oshnawi, (1367). *Majmu'e Asar-e Farsi*, Ed. N. Mayel Herawi, Tehran:Tahoori.
- Shahid Rahman and Laurent Keiff. (2005). On How to Be a Dialogician. In D. Vanderveken, editor, *Logic, Thought and Action*, volume 2 of *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, pages 359–408. Springer, Dordrecht.

- Shafiei, Mohammad and Ahmad Aliakbar Mesgari (2018). “Is the Law of Excluded Middle a negative condition for truth?”, *Falsafeh (Philosophy)*, Vol. 46, No. 1, pp. 79-96.
- Shafiei, Mohammad, (2018). *Meaning and Intentionality: a Dialogical Approach*, London: College Publications.
- Suhrewardi, (1999). *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans., notes, commentary and intro. John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Suhrewardi, (1388). *Al-Talwihat al-Lowhiyye ve al-'Arshiyen*. Ed. N. Habibi. Tehran: IRIP.
- van Atten, M. (2015). *Essays on Gödel's reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*. Berlin: Springer.

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۳۱-۱۵۵

مبانی گفتگویی منطق نزد افضل الدین کاشانی

محمد شفیعی*

چکیده

افضل الدین کاشانی هرچند به عنوان فیلسوفی با آرای بدیع و اصیل شناخته می‌شود اما آثار او در حوزه منطق چندان مورد توجه منطق‌دانان بعد از وی و نیز پژوهشگران معاصر قرار نگرفته است. دلیل اصلی این مسأله می‌تواند این باشد که این آثار از منظر فنی ظاهراً حاوی نوآوری خاصی نیستند و بیشتر جنبه آموزشی دارند. با این حال این آثار از نکته‌سنجی و ژرف‌اندیشی در توضیح فلسفی مسائل منطقی خالی نیستند. مقاله حاضر در پی استخراج و تشریح برخی از این نکته‌سنجی‌ها در حوزه مبانی منطق و نشان دادن ارتباط آن با کلیت فلسفه بابا افضل کاشانی است. ادعای مقاله این است که فلسفه بابا افضل کاشانی را می‌توان به عنوان فلسفه‌ای آگاهی‌محور توصیف کرد. این فلسفه تبعات خاص خود را در حوزه منطق خواهد داشت و تبیین فلسفی خاصی از مبانی منطق ارائه خواهد داد. در نوشتار حاضر تبیین گفتگویی از مفاهیم منطقی را که بابا افضل کاشانی ارائه داده است مورد بحث قرار می‌دهیم و به تحلیل اهمیت فلسفی و منطقی این دیدگاه می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: افضل الدین کاشانی، خودآگاهی، منطق گفتگویی، منطق شهودگرا.

* دکترای فلسفه از دانشگاه پاریس ۱. رایانامه: m.shafiyi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۸

۱. مقدمه

یکی از پدیده‌های مهم و نیازمند تبیین در تاریخ اندیشه در جهان اسلام موضوع محوریت یافتن «وجود» در فلسفه و نیز در عرفان از نیمه دوم قرن هفتم به این سو است. اگرچه اندیشه اصالت و اولویت وجود توسط ملاصدرا بیان منقح و منسجم خود را می‌یابد اما اصل این تفکر، که خاستگاه و غایت فلسفه و هر تلاش انسانی‌ای مسأله وجود است و نظام اندیشه فلسفی و یا عرفان نظری از وجود می‌آغازد، در آثار پیشینان به صراحت مشهود است و از نیمه دوم قرن هفتم به بعد جریان غالب را شکل می‌دهد. پیش از این تاریخ این هم‌نوایی در نحوه طرح افکنی نظام فلسفی (و جهان‌بینی به طور کلی) در کار نیست و تنوع بیشتری مشاهده می‌شود. یکی از جریان‌های مهم، دیدگاهی است که اولویت را به موضوع آگاهی و نفس خود آگاه می‌دهد. در این دیدگاه، خاستگاه و غایت تلاش بشری، ریشه در خود آگاهی دارد و به تبع آن مسأله اصلی فلسفه، که منبعی برای استخراج مفاهیم روشی در سلوک فلسفی است، آگاهی است و نه وجود.

این دیدگاه به خصوص در قرن ششم توسط اندیشمندانی در حوزه فلسفه و نیز تصوف مطرح گشت.

از مهم‌ترین متفکرینی که فلسفه‌ای مبتنی بر آگاهی را بسط دادند، نام‌آشنا تر از همه شهاب‌الدین یحیی سهروردی است. یکی از فیلسوفان هم‌عصر سهروردی که او نیز در مورد آگاهی اندیشیده و نوشته است افضل‌الدین محمد کاشانی است. در مورد اینکه آیا این دو با آثار یکدیگر آشنا بوده اند یا احتمالاً یکی بر دیگری تأثیر گذاشته است دانسته‌ای در اختیار نداریم. موضوع جستار حاضر تأمل در یکی از جنبه‌های فلسفه آگاهی محور و نمود آن در آثار افضل‌الدین کاشانی، یعنی تلقی از منطق در دیدگاه مذکور است. در هماهنگی با دیدگاه آگاهی محور، بابا افضل کاشانی مبنایی گفتگویی برای منطق طرح می‌کند. اهمیت چنین مبنایی و ارتباط آن با فلسفه آگاهی در نوشتار حاضر مورد بحث و تحلیل قرار خواهد گرفت.

در مقاله حاضر ابتدا به طور مختصر جریان فلسفه خودآگاهی در تمدن اسلامی معرفی می‌گردد و سپس ایده‌های اصلی بابا افضل کاشانی از این منظر بازخوانی می‌شود. در بخش بعد، تبعات فلسفه آگاهی به طور کلی برای منطق مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این بخش اشاره‌ای به منطق شهودگرا خواهیم کرد و رابطه آن را با

فلسفه‌های سوبژکتیویستی و ایدئالیستی، به عنوان فلسفه‌های آگاهی‌محور، مورد تحلیل قرار خواهیم داد. در ادامه، منطق گفتگویی به عنوان یک چارچوب نیمه صوری برای منطق که در قرن بیستم میلادی توسط پاول لورنتسن و کونو لورنتس طرح شده، به طور مختصر معرفی می‌شود. در بخش بعد به مبانی گفتگویی منطق آن‌گونه که در برخی آثار افضل الدین کاشانی طرح شده می‌پردازیم و ضمن یک بررسی تطبیقی، نتایج بالقوه دیدگاه بابا افضل را مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهیم.

۲. فلسفه آگاهی در قرن ششم و هفتم

این پرسش و دغدغه بنیادین که «من کیستم؟» یا به عبارتی مسأله شناخت نفس جزو مسائل عمده فلسفه در طول تاریخ آن بوده است؛ اما برای برخی مکاتب فلسفی این موضوع فراتر از یک مسأله در میان دیگر مسائل است و شناخت من ماهیتاً متفاوت از شناخت یک شیء در میان دیگر اشیاء است. برای این مکاتب، "من" به عنوان فاعل شناسا مصدر امکانات شناخت و داشته اولیه برای استخراج مبانی روشی در مسیر شناخت است. چنین دیدگاهی اولاً نفس یا خود را به مثابه مصدر آگاهی یا صرف خودآگاهی تعریف می‌کند، در برابر تعریف‌های دیگری که از نفس می‌شود؛ و همچنین آگاهی و شهود را فراهم آورنده بنیان اولیه برای آغاز حرکت فلسفی تلقی می‌کند و نقطه عزیمت خود را تمایزات و تعاریفی قرار می‌دهد که مربوط به آگاهی و شهود و منبعث از آن باشد و نه مثلاً معطوف به وجود یا امر واقع.

در قرن ششم و هفتم اندیشمندانی در جهان اسلام ظهور می‌کنند که رویکرد فوق را می‌توان در آثارشان دید و از این حیث واجد جنبه انتقادی قوی به جریان فلسفی سنتی زمان خود هستند. می‌توان ریشه تاریخی این جریان اندیشه را تا امام محمد غزالی پی گرفت. غزالی فلسفه و شریعت و تصوف را از منظر انسانی جستجوگر مورد مذاقه قرار می‌دهد و انتقاد سخت او از فلسفه مشائی، گرچه جنبه رد عقاید نامنطبق با شرع را دارد اما از آنجا که با استناد صرف به شریعت نیست و با تأکید بر منطق صورت نوعی انتقاد از درون پیدا می‌کند، در فضای فکر فلسفی بسیار تأثیرگذار می‌گردد.^۱ یکی از مؤلفه‌هایی که به طور پیدا و پنهان در آثار غزالی جاری است تأکید بر "من" و خودآگاهی و شهود است؛ مواردی که نزد برخی فیلسوفان بعدی پررنگ شده و محوریت پیدا می‌کند. در همین راستا تحولی اساسی در تلقی از "نفس" رخ می‌دهد.

پیش از غزالی نفس نزد فلاسفه عموماً مدبر بدن تعریف می‌شد. به عبارت دیگر نزد فیلسوفان پیش از غزالی مقوم نفس نه خودآگاهی آن بلکه فاعلیت و تدبیر در نسبت با بدن بود.^۲ متصوفه هم اصطلاح نفس را به عنوان مرکز رذائل به کار می‌بردند و آن را پایین‌ترین مرتبه از ضمایر انسانی می‌دانستند، که بالاتر از آن عقل و قلب و روح هستند، با اختلافاتی در ترتیب.^۳ البته به درستی می‌توان گفت چه بسا این اختلاف صرفاً لفظی باشد و فلاسفه و متصوفه هر کدام پدیده متفاوتی را در نظر داشتند. اما اگر هم این موضع را بپذیریم از اهمیت نوآوری غزالی کم نمی‌شود چرا که او، با تأکید بر آگاهی و مسئولیت، نفس را در معنای عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تری به کار می‌برد که دو معنای فوق هر یک از جنبه‌ای از آن منبعث می‌شود. غزالی قبل از ارائه تحلیل خود در کتاب *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس* به مرور معانی متفاوت مرسوم از نفس می‌پردازد (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۵) و اشاره می‌کند که منظور او از نفس حقیقت آدمی است که محل معقولات و از عالم ملکوت و عالم امر است و این حقیقت منشأ دو معنی فوق است. البته در اینکه غزالی نفس را "محل" معقولات می‌داند، تأثیرات تلقی روانشناختی و طبیعی از نفس مشهود است، اما در آثار اندیشمندان بعدی این نکته مورد تدقیق و تصریح قرار می‌گیرد که نفس چون لوحی نیست که معقولات در آن منطبق شوند بلکه معقولات خود حاصل فعالیت نفس‌اند و نفس را پیش از همه باید در خودآگاهی‌اش فهمید. این نکته را در ادامه در آرای بابا افضل خواهیم دید و به دیدگاه سهروردی نیز اشاره‌ای خواهیم کرد.

اینکه غزالی اصل نفس را نه تدبیر بدن بلکه «تفکر و تذکر و تحفظ و تمییز و رؤیت و پذیرش جمیع علوم» می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۵) یک چرخش بنیادین در کاربرد مفهوم نفس است اما در آثار اندیشمندان بعدی این دقیقه تصریح می‌شود که گرچه اینها همه در ارتباط با خودآگاهی‌اند اما منبعث از آن‌اند نه اجزای تشکیل دهنده‌اش. البته این چرخش در کاربرد مفهوم در حوزه اصطلاح‌شناسی تخصصی فلسفه و کلام و تصوف است و گرنه برداشت اخیر اتفاقاً بیشتر از معانی پیشین با کاربرد قرآنی واژه نفس هم‌خوان است؛ نکته‌ای که مورد توجه خود غزالی و دیگر اندیشمندان آگاهی‌محور نیز هست. نکته دیگری که غزالی در بحث اثبات وجود نفس مطرح می‌کند و جنبه‌ای مهم از نفس را آشکار می‌سازد موضوع مسئولیت نفس است. غزالی می‌گوید نفس [یعنی نفس مختارِ مسئول] وجود دارد چون در غیر این صورت خطابات شرع بیهوده می‌بود.^۴

به عبارت دیگر اگر نفس موجودی طبیعی بود که کمالی طبیعی برایش ترسیم شده بود خداوند می توانست این کمال را به طریق تکوینی، در صورت اراده، برای فرد محقق کند. اما اینکه نفس مورد خطاب قرار می گیرد یعنی اینکه خود مسئول سعادت و شقاوت خود است پس اولاً نفس مجرد وجود دارد چون خطاب وجود دارد (که این برهانی اقناعی است) و دوماً نفس به مثابه طرف تخاطب و مسئول و غایتمند وجود دارد.

این نکته از غزالی، که شاید اگر به کلیت زمینه بحث توجه نکنیم بدیهی یا پیش پا افتاده به نظر بیاید، در اندیشمندان بعدی این جریان این طور پی گرفته می شود که نفس مرتبه‌ای از ضمائر انسان نیست، مثلاً آن گونه که میان متصوفه رایج بوده و از مراتب بدن، نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی سخن می گفته‌اند؛ بلکه این نفس است که در هر مرتبه متجلی و متحقق می شود بی آنکه محصور در یکی از این مراتب باشد. این نکته به صراحت توسط تاج الدین اشنوی بیان می شود و با ظرافت و دقت بسط داده می شود (اشنوی، ۱۳۶۷ و ۱۳۶۹). پیش از او شمس الدین محمد بن عبدالملک دیلمی، که استاد اشنوی بوده است و در عین ناشناخته بودن اندیشمند و عارفی عمیق و دقیق است، وقتی از سیر انسان سخن می گوید^۵ فاعل این سیر را نفس می داند که در عین تعلق به بدن در عوالم روحانی سیر می کند.^۶

به هر حال اوج رویکرد آگاهی محور را، که به لحاظ مبانی اندیشگی متناظر با رویکردی است که در بستر فلسفه مدرن سوپژکتیویسم استعلایی^۷ نامیده می شود، نزد شهاب الدین یحیی سهروردی و افضل الدین محمد کاشانی می بینیم.^۸ در نوشتار حاضر در پی تدقیق و تأمل در وجهی از اندیشه فیلسوف اخیر هستیم.

۳. نفس و آگاهی نزد افضل الدین کاشانی

افضل الدین محمد کاشانی فیلسوف و دانشمند نیمه دوم قرن ششم هجری است. آثاری که از او در دست داریم او را همچون اندیشمندی اصیل و صاحب سبک معرفی می کند که در عین تسلط بر ادبیات علمی و فلسفی عصر خویش، در بیان آرای بدیع خود و وضع مفاهیم جدید جسور و بلیغ است. با این همه، او یکی از کم شناخته شده ترین اندیشمندان دنیای اسلام است و هر چند بعضی از آثار او در دوره های بعد مورد مطالعه قرار می گیرد، و گاه بدون تصریح وارد نوشته های دیگران می شود، اما اصل اندیشه و ایده های بنیادین او مورد غفلت قرار می گیرد. منظور ما از اصل اندیشه او ارائه فلسفه ای

مبتنی بر خودآگاهی است، آنگونه که در ادامه توضیح خواهیم داد. از زندگی وی نیز اطلاع چندانی در دست نیست و اینکه نزد کدام استادان تحصیل کرده و شاگردانش چه کسانی بوده‌اند برای ما مجهول است. جز اینکه خواجه نصیرالدین طوسی وقتی از استاد خود در ریاضیات، کمال‌الدین محمد محاسب یاد می‌کند، او را شاگرد باباافضل معرفی می‌کند. تاریخ وفات او را حدود ۶۱۰ ه. ق. ذکر کرده‌اند؛ و چون می‌دانیم او دست‌کم ۶۰ سال عمر کرده است (در نامه‌ای به شصت ساله بودن خود اشاره می‌کند) می‌توان گفت که دوران شکوفایی او نیمه دوم قرن ششم بوده است. بنا بر این او با سهروردی، که شباهت آرای‌شان در برخی مواضع شگفت‌انگیز است، هم‌عصر بوده است. علی‌رغم این شباهت‌ها، همچنان از ارتباط این دو اندیشمند یا تأثیرپذیری مشترک‌شان از اساتید دیگر چیزی نمی‌دانیم جز اینکه می‌توان گفت، همان‌طور که اشاره شد، هر دو از فضای فکری پساغزالی در ارائه آرای انقلابی‌شان بهره می‌جویند. مهم‌ترین نکته در این راستا محوریت دادن به "نفس" و ارائه فهمی ریشه‌ای و کاملاً متفاوت از تعریف مشائی از آن است.^۹

در سال‌های اخیر اندیشه‌های بابا افضل مورد توجه برخی پژوهشگران قرار گرفته است و آثار هرچند معدود ولی ارزشمندی در شناخت فلسفه بابا افضل منتشر شده است. یکی از مهم‌ترین این آثار کتابی است که ویلیام چیتیک (۱۳۹۱) درباره این اندیشمند نگاشته و حاوی گزیده‌هایی از متن‌های خود بابا افضل و نیز برخی شرح و توضیحات است. البته مجموعه آثار بابا افضل تحت عنوان مصنفات افضل‌الدین مرقی کاشانی به چاپ رسیده است. اما نظر به اینکه چاپ اول این کتاب مربوط به سال ۱۳۳۱ است و چاپ‌های بعدی بدون ویرایش مجدد منتشر شده‌اند نیاز به یک ویرایش جدید احساس می‌شود. ارجاع ما نیز در مقاله حاضر به کتاب فوق است و در ارجاع به رساله‌های مختلف بابا افضل شماره صفحه مصنفات ذکر شده است.

مدنی (۱۳۹۹) ارائه منقح و دقیقی از هسته اصلی اندیشه بابا افضل و برخی مسائل تفسیری حول آن ارائه می‌دهد. شهرآیینی (۱۳۹۰ و ۱۳۹۶) به تحلیل نوآوری‌های بابا افضل و برخی مطالعات تطبیقی می‌پردازد. علاوه بر اینها مقالات دیگری در ده سال اخیر به‌خصوص درباره بررسی تطبیقی اندیشه‌های باباافضل با سهروردی، ملاصدرا و ... منتشر شده است.

گفتیم که فلسفه افضل الدین کاشانی فلسفه خودآگاهی است. او در مواضع متعدد و با بیان‌های مختلف نفس انسان را خودآگاهی می‌داند که هر آگاهی دیگری در پرتو آن محقق می‌شود.

بابا افضل می‌گوید:

بدانید ای برادران و دانشجویان که مردم را بیرون از این نفوس و قوا چیزی است از همه گرانمایه‌تر و به گوهر شریف‌تر، و به پایه وجود بلندتر، و نفس حسی حیوانی و نفس رویاننده و طبیعت جسمانی با همه خدم و حشم و اعوان فرمان‌گزاران و رسانندگان آثار اویند سوی یکدیگر، و آن چیز که ما در سخن پیشین بدان اشارت کردیم، و از معنی نام نفس مردم عبارت این بود، که اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی مردم بدان است، نوری است الهی به خود روشن و دیگر چیزها به وی روشن. (افضل الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۲۰)

جدای از تعبیر نور برای آگاهی، که ممکن است صرفاً یک تشبیه قلمداد شود، شباهت اساسی با سهروردی در تعریف نفس به صرف خودآگاهی است؛ آنگونه که در بند زیر نیز تصریح می‌کند:

وجود نفس علم نفس بود به خود، و این وجودش از خود بود، و هرآنچه وجودش از خود بود از فنا ایمن بود (افضل الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۶۱۵).

سهروردی نیز نفس را از منظر اول شخص تعریف می‌کند یعنی آن را معادل "من" می‌داند و حقیقت "من" را آگاهی به خودش می‌داند:

مفهوم انا من حیث مفهوم انا-علی ما یعم الواجب و غیره-آنه شیء ادرک ذاته ... فحکمت بان ماهیتی نفس الوجود (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲۸۳).

شیخ اشراق این مسأله را در مواضع متعدد بیان می‌کند، به خصوص در کتاب حکمة الاشراق مفصلاً این نکته را توضیح می‌دهد و باز تأکید می‌کند:

لیس لک ان تقول انیتی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلک الشیء خفیاً فی نفسه بل هی نفس الظهور و النوریه (حکمة الاشراق، بند ۱۱۸)

از مسأله شباهت بنیادین بین رویکرد افضل الدین کاشانی و سهروردی برگردیم به موضوع اصلی این بخش یعنی ذکر مبانی فلسفی بابا افضل کاشانی. در ادامه تعریف نفس به خودپیدایی، بابا افضل می‌گوید به خود روشن بودن، یعنی آگاهی از خود، نزد همه انسان‌ها بالفعل نیست هرچند آگاهی از دیگر چیزها در پرتو آن صورت می‌گیرد.

در جایی دیگر نفس را همین "یافتن بالقوه" تعریف می‌کند و "یافتن بالفعل" را خرد می‌نامد.

وجود بر دو قسم بود: یک قسم بودن، و دیگر یافتن. و فرق میان بودن و یافتن آن است که بودن بی یافتن شاید بود، چون بودن اجسام معدنی و عنصری که بی یافت بود، و یافتن بی بودن نشاید بود. و هریک از این دو قسم باز به دو بخش شود: یکی بودن به قوت، و دیگر بودن به فعل؛ و یافتن به قوت، و یافتن به فعل. اما بودن به قوت فروترین مرتبه است. و اما بودن به فعل بی یافتن چون وجود اجسام عنصری و غیر آن. و اما یافتن به قوت نفس را باشد، و معنی لفظ نفس و معنی خود یکی است. و اما یافتن به فعل عقل راست، و آنچه در نفس به قوت بود در عقل به فعل آید» (افضل الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۵۸).

در اینکه نفس همچون خودآگاهی بالقوه تعریف می‌شود نکته ظریفی هست و آن اینکه هستی نفس و تحقق آن منفصل از تلاش نیست؛ و "خود" را یافتن برای خود گرچه جوهری و مقوم ذات است، اما خاصیتی از پیش متعین نیست، بلکه با سعی و مجاهده عجین است و به عبارتی مساوق با همین مجاهده‌گری است. هرچند البته خودآگاهی حاصل مجاهده نیست چون اساساً "حاصل" نیست بلکه همراه و ملازم آن است. از آنجا که برای بابا افضل خودآگاهی عین وجود است^{۱۰} و بلکه وجود ثمره آگاهی است، خود وجود نیز ملازم با مجاهده است و البته آنچه بابا افضل تحت عنوان تجرید از آن یاد می‌کند. این بخش از گفتار او را، هرچند برای نقل قول اندکی طولانی است، از آنجا که بسیار برای بحث حاضر روشنگر است ذیلاً نقل می‌کنیم:

تخم وجود آگاهی است و برش هم آگاهی. و در میان همه حشو و بدنای.

وجود است به دو چیز درست و توانگر: به مجاهده و تجرید. مجاهده آن که در بلاها صبر نماید تا ثبات اکتساب کند، و به ثبات توان یافت که وجودی باقی هست. که اگر صبر و شکیبایی نتواند نمود، وجود او به فنای صبر فانی شده باشد.

و تجرید آن که یک یک چیزها را از خود جدا می‌کند و می‌بیند که هیچ یک حقیقت او نیست، بلکه اگر از آن اوست غیر اوست. تا چون همه عوارض و غشاوات رفع کند و بیند که اگر چیزی باقی مانده است بی هیچ

حال و صفتی، دریابد که آن چیز است که حقیقت و ذات اوست، و همه چیزها به وی قائم و ثابت بوند، و چون هیچ چیز نمانده است جز آن چیز، پس او به چیزی دیگر قائم نبود، و آنچه به دیگری قائم نبود به خود قائم بود، و آنچه وجودش از خود بود فنا بر او روا نبود - پس وجود بدین دو حال درست و واجب شده باشد: یکی از روی عمل، که مجاهده عبارت از آن است، و یکی از روی علم، که تجرید عبارت از آن است. والله الموفق و المعین (افضل الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۶۵۵).

این تجرید بسیار شبیه تعلیق و تقلیل پدیدارشناختی می‌شود. البته شباهت رویکرد باباافضل با پدیدارشناسی استعلایی هوسرل تا پیش از این هم باید معلوم شده باشد؛ چرا که باباافضل هم حرکت فلسفی را از آگوی استعلایی آغاز می‌کند و همین‌طور چرخش استعلایی یعنی وقوف به آگاهی استعلایی خود خاصیتی طبیعی نیست و یک امکان استعلایی است که باید مسئولانه محقق شود. در ادامه نیز باباافضل همچون روش پدیدارشناسی به بررسی مؤلفه‌ها و ساختار آگاهی می‌پردازد و واقعیت را در تضایف با آن، مورد تحقیق و تأمل قرار می‌دهد.

به عنوان نمونه‌ای روشن‌گر، در رساله جاودان نامه با بیان اینکه «نخست تر آگاهی که وی را [یعنی نفس را] پدید آید علم شمار بود.» به تحلیل مبادی شمارش می‌پردازد و آنگاه ساختار جهان عینی را در تضایف، یا به تعبیر خود او در موازنه، با این مبادی تشریح می‌کند. از جمله نکات جالب و قابل تأملی که در خلال این بحث مطرح می‌کند تمایز عالم کار از عالم شمار است و اینکه «جهان با جمله مراتب وی از جمله کار است، و در هیچ مراتب وی شمار نیست، و با کارگری شمار نتواند بود. و جهان مردم جهان شمار و دانش است، نه جهان کار کردن» (افضل الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۲۸۶).

۴. تبعات فلسفه آگاهی برای منطق

فلسفه آگاهی روش فلسفی متفاوتی در نسبت با فلسفه واقع‌گرا مطرح می‌کند. اگر دیدگاه اخیر به دنبال ترسیم طرحی از هستی بر مبنای امور واقع و سپس تعیین جایگاه "من" یا تعیین حدی برای انسان در نظام هستی است فلسفه آگاهی برعکس نقطه عزیمت را خود "من" می‌داند و در مسیر شناخت مفاهیم بنیادین را از خود آگاهی محض و اقتضائات آن استخراج می‌کند. از این رو بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفه در رویکرد آگاهی‌محور متفاوت از تلقی‌ای خواهند بود که در دیدگاه واقع‌گرا از آنها

وجود دارد. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم موضوع حقیقت و صدق است. صدق در فلسفه آگاهی به مثابه تجربه‌ای از نفس شناسا در تواجیه با یک پدیده فهمیده می‌شود که با ایده‌هایی همچون بداهت، اثبات، شهود و ... به مثابه جنبه‌هایی کم و بیش حاضر در چنین تجربه‌ای در هم تنیده است. وظیفه فلسفه البته روشن کردن این ارتباطات و نشان دادن کیفیت این در هم تنیدگی‌هاست. اما در فلسفه واقع‌گرا مسأله اساساً به شکل دیگری مطرح می‌شود. صدق، در یکی از تلقی‌های رایج، انطباقی بین یک تصویر ذهنی و یک امر واقع تعریف می‌شود و از این رو خود نوعی رابطه بین دو امر واقع است یعنی واقعیت روانی از یک سو و واقعیت خارجی از سوی دیگر. نظر به اینکه صدق را به کدام یک از این‌ها بفهمیم تلقی ما از استدلال و منطق نیز متفاوت خواهد بود. این تفاوت بدو در حوزه‌ای است که امروزه فلسفه منطق نامیده می‌شود؛ اما این امکان وجود دارد که در خود نظام منطق صوری نیز تفاوت‌ها و بازبینی‌هایی را موجب شود.

۴-۱. منطق شهودگرا

یکی از مهم‌ترین نظام‌های منطقی که ملهم از انگیزه‌هایی هم‌نوا با فلسفه استعلایی شکل گرفته منطق شهودگرا^{۱۱} است. این منطق در اوایل قرن بیستم توسط هیتینگ^{۱۲} و بر مبنای دیدگاه‌های ریاضی‌دان شهودگرا براوئر^{۱۳} بنیان نهاده شد. براوئر معتقد بود ریاضیات می‌بایست از شهود اولیه شروع کند، که در نظر او شهود زمان است، و هویت ریاضی توسط آنچه او ذهن آفریننده می‌نامید بر ساخته می‌شوند. بنابراین او اثبات‌هایی را که صرفاً مبتنی بر روابط صوری بود نمی‌پذیرفت چرا که ممکن است روابط صوری موضوعاتی را پیش بکشد که بر ساخت آنها در آگاهی تا شهود اولیه قابل پیگیری نباشد و بنابراین در اصل اعتباری نداشته باشند. در همین راستا او در مقاله‌ای در سال ۱۹۰۸ از اعتمادناپذیری برخی قوانین منطق و خصوصاً طرد شق ثالث گفت (Brouwer 2017). به طور کلی از نظر براوئر منطق تالی ریاضیات است نه بر عکس. به هر حال دانشجوی سابق او هیتینگ منطقی ارائه داد که اصل طرد شق ثالث، و آنچه از آن ناشی می‌شود مثل حذف نفی مضاعف، در آن به عنوان قاعده کلی معتبر نباشند. این منطق را منطق شهودگرا می‌نامند. چنین منطقی دست‌کم اعتمادپذیر است هر چند یک شهودگرا ممکن است همچنان در مفید بودن آن مناقشه کند.

بعضی از پژوهشگران به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرده‌اند که "ذهن آفریننده" که براوئر می‌گوید همان آگوی استعلایی است البته بدون آنکه این مفهوم را مستقیماً از

هوسرل بگیرد (فان آتن، ۱۳۸۷). پدیدارشناسی و ریاضیات شهودگرا ممکن است در اهمیت و میزان مفید بودن منطق اختلاف نظر داشته باشند اما در این دیدگاه شریک‌اند که صادق دانستن گزاره‌ای بی‌آنکه شاهد و اثباتی برای آن در دست باشد ناموجه است. اصل طرد شق ثالث از این رو برای شهودگرا پذیرفته نیست که ادعا می‌کند از بین یک گزاره و نقیض آن حتماً یکی صادق است، در حالی که تضمین پیشینی‌ای وجود ندارد که برای هر گزاره دلخواه اثباتی برای آن یا نقیض‌اش داشته باشیم. در همین راستا، در منطق محمولات، ادعای اینکه فردی با یک خصوصیت خاص وجود دارد بدون اینکه راه دسترسی به آن فرد نشان داده شود، موجه نیست. به همین خاطر ریاضیات شهودگرا تنها برهان‌های ساختی را قبول دارد و برهان‌های وجودی معتبر نیستند.

می‌بینیم که مسأله اینجا اولویت اثبات بر صدق است یا به عبارت دیگر اولویت تجربه صدق بر صدق فی نفسه که به مثابه تطابقی وجودشناختی تعریف شود. به نظر می‌آید یک فلسفه آگاهی‌محور می‌بایست چنین دیدگاهی به منطق داشته باشد، و اگر هم مشخصاً منطق شهودگرا را با این نظام صوری موجودش نپذیرد با دغدغه‌هایی مشابه به سراغ تبیین و احیاناً بازبینی منطق برود. در همین راستا پژوهش‌هایی در جهت نشان دادن انطباق دیدگاه پدیدارشناسی با منطق شهودگرا انجام شده است (فان آتن، ۱۳۸۷). پژوهشی هم در زمینه بررسی تشابهات دیدگاه سهروردی با منطق شهودگرا انجام گرفته است (Ardeshir 2008) و نگارنده نیز جستاری در این زمینه در دست نگارش دارد. درباره منطق شهودگرا به طور کلی متون کمی به زبان فارسی منتشر شده است. به عنوان استثنا البته باید (فان آتن، ۱۳۸۷) را نام برد. همچنین (اردشیر، ۱۳۷۶) و (نبوی و دیگران، ۱۳۹۱) شامل مباحث مفیدی هستند. مقاله (شفیعی و مسگری، ۱۳۹۷) به جنبه‌های فلسفی اصل طرد شق ثالث پرداخته و در آنجا به تناسب از منطق شهودگرا نیز بحث شده است.

اشاره ما به منطق شهودگرا در اینجا به عنوان سرمشقی است برای منطقی که هم‌راستا با رویکرد آگاهی‌محور باشد، تا با در دست داشتن این نمونه بهتر بتوانیم بصیرت‌های احتمالی موجود در کارهای بابا افضل را پیگیری کنیم. این سؤال ممکن است مطرح شود که آیا بابا افضل در جایی، مثلاً، اصل طرد شق ثالث را به چالش کشیده است؟ تا جایی که نگارنده جستجو کرده است چنین بحثی در آثار بابا افضل، و همچنین در آثار سهروردی، یافت نمی‌شود. این موضوع البته قابل انتظار است و طرح

منطقی منطبق با رویکرد سوژکتیویستی در آثار ایشان را لزوماً نمی‌بایست در رد یا ارائه یک نظام صوری جستجو کرد. چرا که اولاً رد یک اصل به خودی خود منجر به یک منطق جدید نخواهد شد؛ بلکه می‌بایست نشان داد اصول باقی مانده مستقل از اصل مذکور هستند، کفایت پوشش دادن اشکال استدلال مورد انتظار را دارند و البته با هم سازگارند. همه این موارد نیاز به چارچوب فنی‌ای دارد که تنها از اواخر قرن نوزدهم میلادی مطرح شده و بسط داده شده‌اند. دوماً آنچه مقدم بر یک نظام صوری است تلقی و تفسیر فلسفی از مؤلفه‌هایی است که در آن نظام صوری‌سازی می‌شوند. اگر این مسأله مد نظر قرار داده شود، حتی در صورت وجود محدودیت‌های فنی، اشراف به مبادی فلسفی نظام صوری مانع استفاده ناصحیح از آن خواهد بود.

مسأله اصلی فلسفی در رابطه با منطق از منظر فلسفه آگاهی محور این است که صدق تالی اثبات است و اثبات یک فعالیت است. یعنی آنچه باید همیشه مد نظر داشت این است که استدلال نظر به ماهیتش یک کنش است و نمی‌توان استدلال را همچون رابطه‌ای ایستا بین مقدمه و نتیجه تعریف کرد، بلکه باید آن را به مثابه فرایندی از مقدمه به سمت نتیجه تبیین کرد.^{۱۴} هرچند البته بعد از تبیین اولیه می‌توان به دلیل سهولت محاسباتی از جزئیات فرایند صرف نظر کرد؛ اما این نباید منجر به پذیرش اعتبار استدلال‌هایی بشود که فرایندی برای نیل به نتیجه عرضه نمی‌کنند. موضوع کنش بودن استدلال می‌تواند تا اجزاء استدلال یعنی احکام هم بسط پیدا کند. در واقع مطابق با دیدگاه سوژکتیویستی حکم حاصل یک فعالیت است و حضورش در استدلال ناشی از گشودگی به فرایندهای فعالانه در آگاهی است و از این رو تبیین صحیح از آن می‌بایست وجه پویای آن را در نظر بگیرد. چنین تبیینی توسط بابا افضل کاشانی ارائه شده است که در ادامه این مقاله بدان می‌پردازیم.

برای درک بهتر اهمیت دیدگاه بابا افضل مناسب است که پیش از آنکه سراغ متن این فیلسوف برویم آشنایی مختصری با یک چارچوب منطقی حاصل کنیم که آن نیز با دغدغه‌هایی هم‌نوا با فلسفه آگاهی محور شکل گرفته است و همچنین در رابطه تنگاتنگ با منطق شهودگرا قرار دارد یعنی منطق گفتگویی.^{۱۵} درباره منطق گفتگویی به مثابه یک چارچوب دلالت‌شناسی برای منطق صوری، علیرغم اهمیت آن برای فلسفه و اینکه امروزه در ادبیات منطق فلسفی محل توجه است، مطلبی به زبان فارسی وجود ندارد. از

این رو یک اشاره کوتاه در اینجا به این حوزه پیش از بررسی جنبه‌های بالقوه دیدگاه بابا افضل می‌تواند مفید باشد.

۴-۲. منطق گفتگویی

یکی از ابزارهای مهمی که در خلال تکوین منطق جدید معرفی شده است جدول صدق است. این ابزار بر این فرض‌ها استوار است که اولاً هر گزاره یا صادق است یا کاذب و دوماً صدق و کذب هر گزاره مرکب تابعی است از صدق و کذب گزاره‌های تشکیل دهنده آن. حال اگر فرض اول مورد پذیرش قرار نگیرد، چنانکه در منطق شهودگرا، استفاده از جدول صدق منتهی خواهد بود؛ شاید این ایده مطرح شود که با فرض ارزش سومی در کنار صدق و کذب همچنان بتوان جدول ارزش برای ادات منطقی در منطق شهودگرا ارائه داد. اما همان‌طور که دیدیم منطق شهودگرا در تقابل با هر گونه تلقی مصداق‌گرایانه از استنتاج است چه این مصداق‌گرایی متضمن دو مقدار صدق و کذب باشد و چه ارزش‌های مصداقی چندگانه دیگری را مطرح کند. از لحاظ صوری هم گودل نشان داده است که منطق شهودگرا یک منطق چندارزشی نیست. اما در هر حال به چارچوبی دلالت‌شناختی برای اثبات فراقضیه‌های یک نظام منطقی و همچنین برخی کارکردهای فنی دیگر نیاز است. از همین رو ارائه یک دلالت‌شناسی^{۱۶} مناسب برای منطق شهودگرا مسئله‌ای بود که از همان ابتدای معرفی این منطق ذهن منطقدانان را به خود مشغول کرد. از آن زمان تاکنون دلالت‌شناسی‌های متنوعی برای منطق شهودگرا ارائه شده است. البته اگر از منظر فلسفی نگاه کنیم مسأله صرفاً ارائه یک نظام دلالت‌شناسی که نظام منطقی موجود تحت عنوان منطق شهودگرا را پوشش دهد نیست؛ بلکه می‌بایست ایده اصلی آن را یعنی اینکه استنتاج یک فعالیت است و نه یک رابطه ایستا بین مقدمه و نتیجه بازتاب دهد. پاول لورنتسن^{۱۷} با چنین دغدغه‌ای به بسط نظریه برساخت‌گرا^{۱۸} در حوزه‌های مختلف علوم پرداخت و در همین راستا به همراه کونو لورنتس^{۱۹} دلالت‌شناسی گفتگویی را برای منطق شهودگرا معرفی کرد.^{۲۰}

ایده اصلی منطق گفتگویی تبیین اثبات یک حکم به مثابه گفتگویی بین دو طرف است که یکی مدافع حکم مزبور است و دیگری آن را به چالش می‌کشد. کار دلالت‌شناسی گفتگویی ارائه قواعدی برای گام‌های مجاز در این فرایند است. برای هر ادات منطقی، به جای یک جدول ارزش، قواعد حمله و دفاع ارائه می‌شود؛ و نیز

قواعدی برای ساختار گفتگو تدوین می‌گردد که از جمله تعیین می‌کند یک گفتگو کجا پایان می‌پذیرد و کدام یک از طرفین برنده‌اند. برد مدافع به معنای اثبات حکم مورد ادعاست و برد چالش‌گر به معنای عدم اثبات آن. در این قواعد هیچ ذکری از صدق و کذب گزاره‌ها نیست و بنابراین هیچ نوع فرض مصداق‌گرایانه و در نتیجه واقع-گرایانه‌ای در کار نیست. بعد از کار لورنتسن و لورنتس منطق‌دانان دیگر با کار بر روی چارچوب گفتگویی قواعد سمانتیک برای منطق‌های متنوعی از جمله منطق کلاسیک معرفی کردند.^{۲۱} البته همچنان از لحاظ مفهومی دلالت‌شناسی گفتگوی با منطق شهودگرا و دیدگاه برساخت‌گرایانه پیوند خورده است.

گفتگویی که در اینجا مورد اشاره است می‌تواند گفتگویی درونی باشد، وقتی فرد خود جهت آزمون یک ادعا مواضع متفاوت فرضی را اتخاذ می‌کند.^{۲۲} موضوع اصلی اینجا فعالیت است که مقوم استنتاج است و تز اصلی این است که این فعالیت از جنس گفتگوست، فارغ از اینکه بین افراد مختلف باشد یا بین فرد با خودش.

۵. مبانی گفتگویی منطق نزد بابا افضل

بابا افضل رساله‌ای دارد در منطق تحت عنوان منهاج مبین. در بخشی از این رساله به تعریف مفاهیم اولیه منطق می‌پردازد. آنچه برای ما در این جستار جالب توجه است تعریفی است که از حکم و قضیه ارائه می‌دهد و همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم در هماهنگی با رویکرد آگاهی‌محور بازتاب‌دهنده وجه پویایی است که در تکوین حکم در کار است. نظر به اهمیت این بند از گفتار بابا افضل عیناً آن را اینجا نقل می‌کنیم:

فصل هفتم اندر اقسام لفظ مرکب

سخن مرکب را گفتار خوانند، و بر دو گونه بود یکی آنکه مفهوم وی جز به گوینده نسبت و تعلق ندارد، چنین گفتار را یا سبب وی آرزو و رغبت بود، چنانکه گویند «کاش خواسته فلان کس مرا بودی»؛ و یا سبب وی کراهیت و نفرت بود؛ چنانکه گویند «کاش که هرگز روی فلان کس ندیدمی»؛ یا سبب وی شگفت آمدن چیزی بود، چنانکه گویند «چه نیکو شخصی است» یا «چه بدگوهر جانوری است». و قسم دیگر از گفتار آن است که جز به گوینده به دیگری هم نسبتی دارد. چنین لفظ را خطاب خوانند، و بر دو گونه باشد: یکی آنکه ابتداء بود، نه پاسخ سخنی دیگر که در پیش رفته باشد، یا پاسخ سخنی دیگر بود که پیش از وی رفته باشد. اما

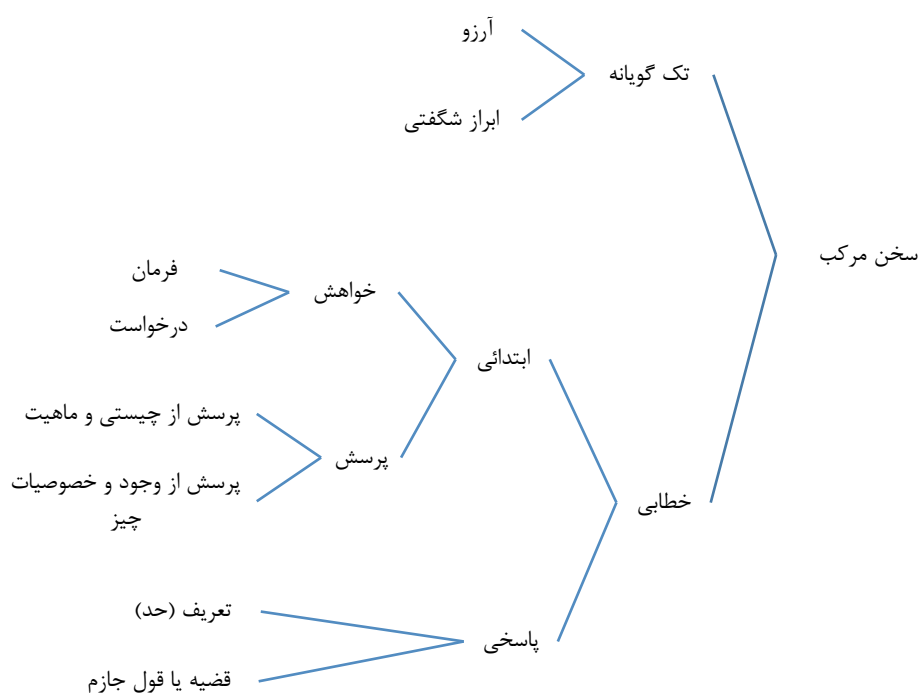
قسم اول: اگر گوینده را پایه و مرتبه از شنونده برتر بود سخن وی را با شنونده فرمان خوانند، و اگر پایه شنونده برتر از گوینده بود خطاب گوینده را با شنونده فرمان نخوانند بلکه درخواست و التماس گویند؛ و نیازمندی خود دیگری را نمودن هم از این قسم بود، چنانکه گویند «یا رب رحمت کن و بر ناتوانی ما ببخشای». و نوعی دیگر بود که به تازی استفهام و استعمال خوانند، و نه بر هیأت کن مکن بود، و آن را پرسش گویند. و انواع پرسش بسیار است، و نخستین از ذات و گوهر بود، یعنی از آنچه چیز بدان چیز بود، چنانکه پرسیده شود از خود، که «خود چیست»، و از جسم که «جسم چیست» و همچنین از زمان و دهر؛ و باشد که پرسش از هستی چیز بود و بیرون از نفس پرسنده، چنانکه پرسیده شود که «بهشت هست یا نه» و «دوزخ هست یا نه»؛ و باشد که از هستی حال چیزی پرسیده شود، چنانکه پرسیده شود از حال روح که «سبک است یا گران»؛ و باشد که پرسش از خاصیت چیز بود، چنانکه پرسیده شود که «خود کدام گوهری است»؛ و باشد که پرسش از اعراض چیز بود، چنانکه پرسیده شود چیز چند است، یا چون است، یا کجاست، یا کی است یا از آن کیست، یا چیز همی کند یا نه، یا کرده همی شود یا نه.

اما قسمی دیگر از سخن که با دیگری بود: پاسخ سخنی که در پیش رفته بود، این قسم پاسخ این پرسش‌ها بود که یاد کردیم، لکن هر آن سخن که پاسخ پرسش نخستین بود که از گوهر و اصل چیز بود چنان سخن را حد گویند، چنانکه گفته شود که «جسم چیست»، و هر سخن که پاسخ دیگر پرسش‌ها بود که پس از این پرسش‌ها باشند آن را قضیه خوانند و قول جازم (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۰۸-۵۱۰).

در اینجا بابا افضل تقسیم بندی‌ای از انواع جمله‌ها ارائه می‌دهد که با تقسیم بندی متداول متفاوت است و نتیجتاً قضیه یا حکم را به عنوان پاسخ یک پرسش تعریف می‌کند. به عبارت دیگر جایگاه ذاتی حکم را به گفتگو بر می‌گرداند. این سخن تبعاتی در مورد پیش‌فرض‌های حکم و اطلاق صدق و کذب بر آن خواهد داشت. بابا افضل در ادامه تنها به طور ضمنی برخی از این تبعات را پیش می‌کشد اما وارد جزئیات نمی‌شود. اما به هر حال این دیدگاه نتایج فلسفی و تکنیکی جالبی می‌تواند داشته باشد، از نوع آنچه امروزه در منطق گفتگویی صورت بندی شده است، و ما در ضمن بحث پیش رو تنها به ذکر برخی از این نتایج می‌پردازیم. البته تشریح نتایج مذکور و بسط آنها

خود پژوهشی دیگر را می‌طلبد.^{۲۳} در اینجا به توضیح بیشتر تقسیم بندی‌ای که بابا افضل در بند فوق آورده است می‌پردازیم و اهمیت تفاوت آن را با تقسیم بندی سنتی مورد بحث قرار می‌دهیم.

تقسیم بندی بابا افضل در نمودار زیر نشان داده شده است:



همان‌طور که می‌دانیم در منطق سنتی لفظ مرکب تام بدو به دو گونه انشایی و اخباری تقسیم می‌شود؛ آرزو، امر و ابراز شگفتی ذیل گفتار انشایی طبقه بندی می‌شوند و قضیه یا قول جازم به عنوان لفظ مرکب تام خبری تعریف می‌شود. تقسیم بندی بابا افضل اولاً این تفاوت اولیه را دارد که در تقسیم اول متناظر با طبقه بندی سنتی نیست، اما مهم‌تر از آن قضیه به عنوان نوعی خطاب تعریف می‌شود. به عبارت دیگر پاسخ یک پرسش بودن جزو ماهیت قضیه است و قضیه ذاتاً معطوف به گفتگو است. در دیدگاه سنتی که منطبق با فلسفه واقع‌گرا است می‌توان گفت که اگر مثلاً عبارت «برف سفید است»، به

هر نحوی که شکل گرفته باشد، منطبق باشد با یک امر واقع، آنگاه این قضیه صادق خواهد بود. اما از نگاه بابا افضل عبارت فوق اولاً وقتی معنی دار است که کسی پرسیده باشد «برف چه رنگی است؟» و آنگاه گزاره فوق در جواب گفته شود، در این صورت اگر گزاره منطبق با واقع باشد صادق است. اگر شرط اول برقرار نباشد عبارت فوق تنها ترکیب بی معنی‌ای از الفاظ خواهد بود. البته فرد پرسنده و فرد پاسخ دهنده می‌توانند یکی باشند، آنگاه که انسان پرسشی دارد و بعد از تلاش و تجربه به پاسخ می‌رسد؛ یا حتی پرسش و پاسخ می‌توانند توأمان باشند وقتی که برخورد با یک بیان پرسش متناظر با آن را برمی‌انگیزاند. اما در هر حال دیدگاهی که بابا افضل مطرح می‌کند یک شرط سلبی را هم برای معناداری پیش می‌کشد: اگر نتوان هیچ پرسش معناداری در پس یک قضیه فرض کرد، آن قضیه بی معنی خواهد بود، یعنی نظر به ذاتش یک قضیه نخواهد بود، حتی اگر صورت نحوی اش صحیح باشد.

حال مفهوم صدق هم منطبق با این دیدگاه متفاوت با تلقی واقع‌گرایانه خواهد بود. اگر ماهیت قضیه را اخبار تعریف کنیم، موجه است که قضیه‌ای را که منطبق با واقع است صادق و آنچه را چنین نیست کاذب تعریف کنیم. اما اگر ماهیت قضیه را پاسخ بودنش بدانیم پیش از بررسی انطباق باید بررسی کنیم که آیا قضیه مذکور پاسخ مناسب و مربوطی است به پرسش ناظر بر آن، اعم از اینکه این پرسش صریح باشد یا ضمنی. مربوط بودن در اینجا شرایطی خواهد داشت از جمله توجه به آنچه در پرسش معلوم است و آنچه در آن مجهول است. بابا افضل در ادامه بند مذکور تنها اشاره‌ای به این شرط می‌کند و لوازم صوری آن را واکاوی نمی‌کند. اما در هر صورت خود همین نکته نشان می‌دهد که صدق صرف تطابق یک لفظ با یک امر واقع نیست، بلکه تنها در صورتی محقق می‌شود که شرایط قضیه بودن یک قضیه برآورده شود و این شرایط، هر چند جزئیاتش هنوز نیاز به تشریح دارد، بازتاب فعالیت فرد به مثابه سوژه پرسا و جستجوگر پاسخ است. این فعالیت می‌تواند در گفتگو و مباحثه عینی متبلور شود یا اینکه در یک گفتگوی درونی رخ دهد. البته وقتی وضع برای اجزا استدلال یعنی احکام چنین برای کل استدلال نیز همین خواهد بود، یعنی ماهیت استدلال نیز می‌بایست به مثابه نوعی فعالیت فهمیده شود.

نتیجه‌گیری

دیدگاه بابا افضل نسبت به مبانی منطق در راستای فلسفه آگاهی محور اوست بدین معنا که مفاهیم بنیادین می‌بایست در نسبت با سوژه آگاه و کنش‌ورزی او تعریف شوند. در دیدگاه سنتی، همچنان‌که در فلسفه‌های رئالیستی و پوزیتیویستی در فلسفه مدرن، تعریف قضیه یا حکم به عنوان جمله اخباری این نگاه را پیش می‌کشد که امر واقعی مستقل و متعین مفروض است و حکم قرار است حاکی از آن باشد. اما تعریف قضیه به عنوان پاسخ چنین فرضی را ندارد، بلکه مفروض‌اش جستجوگری فاعل شناساست که حکم قرار است تجربه‌ای از یافتن را در اختیارش قرار دهد. این البته به هیچ وجه به معنای دلخواهی بودن پاسخ و نفی اهمیت واقعیت نیست؛ بلکه به معنای اولویت آگاهی بر واقعیت در روش‌شناسی فلسفی است. این اولویت که در فلسفه بابا افضل به دقت و ظرافت بیان شده است در حوزه مبانی منطق نیز همان‌طور که دیدیم توسط او تبیین گشته است. البته بصیرت‌های بالقوه تبیین مذکور توسط او و منطق‌دانان بعد از او تشریح نگشته است و همچنان تأمل در آرای این فیلسوف در این باب می‌تواند نکات مهمی معطوف به برساخت یک نظام منطقی منطبق با فلسفه آگاهی محور در بر داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. زمانی این دیدگاه رایج بود که فلسفه بعد از غزالی در جهان اسلام ضربه دید و افول کرد. اکنون دیری است که نادرستی این دیدگاه مشخص شده است، منتها برخی بر این نظرند که علیرغم حملات غزالی، فلسفه به شکوفایی خود ادامه داد؛ ولی دیدگاه نگارنده این است که شکوفایی فلسفه بعد از غزالی در جنبه‌های مهمی متأثر و ملهم از انتقادات و آرای غزالی است. البته دفاع از تز مذکور فراتر از چشم انداز جستار حاضر است اما در عین حال اگر این مقاله از عهده نشان دادن جنبه‌هایی از نوآوری افضل‌الدین کاشانی برآید آنگاه با توجه به توضیحات این بخش در مورد زمینه فراهم شده برای بروز این نوآوری‌ها توسط آرای انتقادی غزالی شاهدهی خواهد بود به نفع دیدگاه فوق‌الذکر.

۲. به عنوان مثال ابن‌سینا حد نفس را چنین بیان می‌کند: "نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را (ابن‌سینا ۱۳۹۹، ۷۴).

۳. به عنوان مثال قشیری می‌گوید:

انما ارادو [یعنی متصوفه] بالنفس ما کان معلولا من اوصاف العبد و مذموما من افعال و اخلاقه در ادامه:

كما يصح ان يكون البصر محل للرؤية ...، فكذلك محل الاوصاف الحميده القلب و الروح، و محل الاوصاف المذمومه النفس. (رساله تشييره، صص ۱۱۰-۱۱۱). در ترجمه عوارف المعارف ص ۱۷۵ دقیقاً فارسی عبارت فوق آمده است.

۴. «النفس اظهر من ان تحتاج الى دليل في ثبوتها فان جميع خطابات الشرع يتوجه لا على معدوم بل على موجود حتى يفهم الخطاب...». (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۹)

۵. در رساله محک النفس و مرشد المحجوب آنگاه که مقامات ترقی انسان را بر می‌شمرد از نفس به عنوان فاعل این سیر نام می‌برد:

اعلم ان النفس الانسان اذا كان لها تربية قويمه و سلك طريقا مستقيما و سري فيها سير سريعا مستمرا ... نقل از (بشری، ۱۳۹۷: ۳۹۷)

۶. این یعنی که اولاً نفس خود رونده و تعالی جوینده است نه چیزی که باید آن را فرو کوفت تا به راه تعالی قدم گذاشت (در تقابل با تلقی رایج نزد متصوفه پیشین) و اینکه در عین تعلق به بدن اینگونه نیست که تمام توجه و تدبیر نفس معطوف به بدن باشد (در تقابل با تلقی مشائیان).

۷. فلسفه آگاهی محور در شکل ریشه‌ای‌اش فلسفه استعلایی (transcendental philosophy) نیز نامیده می‌شود چرا که این دیدگاه آگاهی را به مثابه پدیده‌ای طبیعی، پدیده‌ای در میان دیگر پدیده‌ها، مورد مطالعه قرار نمی‌دهد؛ بلکه آگاهی را در توان فراوی‌اش از هر پدیده طبیعی و به مثابه فعال در تعین بخشی به هر عینیتی متعلق تحقیق قرار می‌دهد. از مطرح‌ترین فلسفه‌های استعلایی، فلسفه انتقادی کانت و پدیدارشناسی استعلایی است که توسط هوسرل بنیان گذاشته شده است.

۸. البته شیخ محمود شبستری را نیز می‌توان از پیشروان دیدگاه آگاهی محور دانست اما انبوه تفاسیر وحدت وجودی که در پی غلبه این دیدگاه از قرن هشتم به این سو از گلشن راز ارائه شده مواجهه مستقیم با متن را در سنت جاری در محقق برده است. اما در فرازهایی از گلشن راز دیدگاه مبتنی بر اولویت آگاهی به زیبایی و صراحت بیان شده و همچنین رساله حق‌الیقین شبستری کاملاً منطبق با دیدگاه مذکور و حاوی نکاتی بدیع در این راستاست.

۹. همان‌طور که گفتیم از سلسله اساتید بابا افضل آگاهی‌ای در دست نیست؛ اما درباره ارتباط او با غزالی این نکته قابل ذکر است که از او منتخبی از کیمیای سعادت همراه با برخی تعدیلات تحت نام چهار عنوان در دست است.

۱۰. "عقل را ذاتی نیست مغایر وجودش تا گوئیم عقل موجود است؛ بلکه عقل خود وجود است. (مصنفات، ۷۰۶)

11. Intuitionistic logic

12. Heyting

13. Brouwer

۱۴. مسأله‌ای که اینجا مطرح کردیم همچنین مربوط می‌شود به تمایز دیدگاه‌های مصداق‌گرا و مفهوم‌گرا درباره منطق. در حالی که رویکرد واقع‌گرا اساساً نگاه مصداق‌گرایانه‌ای به منطق معرفی می‌کند رویکرد آگاهی محور مدافع دیدگاه مفهوم‌گراست. برای بحث بیشتر در این رابطه (شفیعی و مسگری، ۱۳۹۸) را ببینید.

15. Dialogical logic

16. Semantics

17. Paul Lorenzen

18. Constructivist

19. Kuno Lorenz

۲۰. در (Lorenzen 1960) و (Lorenzen 1961) لورنتسن برای اولین بار به معرفی ایده منطق گفتگویی و معنی گفتگویی ادات منطقی پرداخت. شکل کامل دلالت‌شناسی گفتگویی در (Lorenzen and Lorenz 1978) توسط او و لورنتس ارائه شد.

۲۱. برای مروری در این رابطه بنگرید به (Rahman and Keiff 2005).

۲۲. برای بحثی در این رابطه بنگرید به (Shafiei 2018).

۲۳. اینکه حکم در واقع پاسخ یک پرسش است در فلسفه مدرن توسط کالینگوود هم ابراز شده است اما او نیز به استخراج نتایج این دیدگاه در حوزه منطق صوری نپرداخته است. این تز همچنین از دیدگاه پدیدارشناسی نیز قابل استنباط است. تمایزی را که بین قصدیت و پرشدگی در پدیدارشناسی مطرح می‌شود می‌توان منطبق کرد با دوگانه پرسش و پاسخ و یا مسأله و حل مسأله و آنگاه حکم را به مثابه پاسخی برای یک پرسش دید. می‌توان نشان داد که این نگاه پدیدارشناسانه هم در تکوین منطق شهودگرا توسط هیتینگ و هم در تکوین منطق گفتگویی توسط لورنتسن موثر بوده است.

منابع

- اردشیر، محمد، (۱۳۷۶)، شهودگرایی براثری، نشر ریاضی، سال ۹ شماره ۱، صص ۵-۱۹.
- افضل الدین کاشانی، (۱۳۶۶)، *مصنفات افضل الدین مرقی کاشانی*، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران - ایران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- اشنوی، (۱۳۶۷)، *مجموعه آثار فارسی*، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات طهوری.
- اشنوی، (۱۳۶۹)، *تحقیق الروح*، تصحیح نجیب مایل هروی، معارف، شماره ۲۰، صص ۴۹-۵۷.
- ابن سینا، (۱۳۹۹)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بشری، جواد، (۱۳۹۷)، *متون ایرانی: مجموعه رساله‌های فارسی و عربی از دانشوران ایرانی* ج ۵. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۱)، *قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی*، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران: مروارید.
- سهروردی، عمر، (۱۳۹۲)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- سهروردی، یحیی، (۱۳۳۱)، *حکمة الاشراق*، مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کوربن، تهران.

- سه‌رودی، یحیی، (۱۳۸۸)، *التلویحات اللوحیه والعرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- شفیعی، محمد و علی اکبر مسگری، احمد، (۱۳۹۷)، آیا اصل طرد شق ثالث یک شرط سلبی برای حقیقت است؟ *فلسفه*، ۷۹-۹۶، (۱)، ۱۶.
- شفیعی، محمد و علی اکبر مسگری، احمد، (۱۳۹۸)، حکم، گزاره و جمله-نشانه از کانت تا هوسرل شناخت. ۱۵۷-۱۲۹، (۱)، ۱۲.
- شهرآیینی، سید مصطفی، (۱۳۹۰)، نظام فلسفی بابا افضل: طرحی نو در فلسفه اسلامی-ایرانی، *فلسفه*، شماره ۱۶، صص ۸۷-۱۰۸.
- شهرآیینی، مصطفی، (۱۳۹۶)، مطالعه تطبیقی نفس در نظام فکری بابا افضل کاشانی و ذهن در فلسفه دکارت، *متافیزیک*، شماره ۲۳، صص ۱-۱۸.
- غزالی، (۱۹۷۵)، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت: دار الآفاق الحدیده.
- غزالی، (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- فان آتن، مارک، (۱۳۸۷)، *فلسفه براوتر*، ترجمه محمد اردشیر، تهران: هرمس.
- قشیری، عبدالکریم، (۱۳۹۲)، *رساله قشیری*، تهران: انتشارات سخن.
- مدنی، امیر حسین، (۱۳۹۹)، بابا افضل کاشانی: فیلسوف آگاهی و خرد و بیداری، *مجله کاشان شناسی*، شماره ۲۴، صص ۱۱۱-۱۳۰.
- نبوی، لطف الله، حجتی، سید محمدعلی، علایی نژاد، حمید، (۱۳۹۱)، *مبانی فلسفی منطق شهودی، متافیزیک*، شماره ۱۴، صص ۵۱-۶۴.

- Brouwer, L.E.J. (2017). Unreliability of the logical principles. Translation and introduction by M. van Atten and G. Sundholm. *History and Philosophy of Logic*, 38(1): 24-47.
- Chittick, William C., (2006). *The Heart of Islamic Philosophy, Quest for selfknowledge in Afdal-al Din Kashani*, Oxford University press.
- Lorenzen, Paul, (1960). "Logik und Agon", in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. 4, Florence: Sansoni Editore, pp. 187-194.
- Lorenzen, Paul, (1961). Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium. In *Infinistic Methods. Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics* (Warsaw, 2-9 September 1959), pages 193-200. Pergamon Press, Oxford/London/New York/Paris.
- Lorenzen, Paul and Kuno Lorenz, (1978). *Dialogische Logik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Shahid Rahman and Laurent Keiff. (2005). On How to Be a Dialogician. In D. Vanderveken, editor, *Logic, Thought and Action*,

- volume 2 of *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, pages 359–408. Springer, Dordrecht.
- Suhrewardi, (1999). *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans., notes, commentary and intro. John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.
 - van Atten, M. (2015). *Essays on Gödel's reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*. Berlin: Springer.