

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دو فصلنامه علمی جاویدان خرد

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

با همکاری: انجمن حکمت و فلسفه ایران

سال بیست و یکم • شماره دوم • پیاپی ۴۶ • پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اعضای هیأت تحریریه:

محمد آزادپور / استاد دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو
مهدی امین رضوی / استاد دانشگاه ماری واشینگتن
غلامحسین ابراهیمی دینانی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
غلامرضا اعوانی / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شهبین اعوانی / دانشیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سعید بینای مطلق / استاد دانشگاه اصفهان
شهرام پازوکی / استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
غلامرضا زکبانی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
سیدضیاء موحد / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سیدمحمد یوسف ثانی / دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سیدحسین نصر / استاد دانشگاه جرج واشنگتن
ویلیام چیتیک / استاد دانشگاه ایالتی نیویورک - استونی بروک
تو و مینگ / استاد دانشگاه هاروارد

اعضای مشورتی هیأت تحریریه:

نصرالله پورجوادی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
اکبرو ماتسوموتو / استاد دانشگاه سنت توماس اوزاکا - ژاپن
حسین معصومی همدانی / استادیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

حسین واله

سر دبیر:

شهرام پازوکی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی:

هادی یساقی

بانک ها و نمایه نامه ها:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛
بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛
پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)
و گوگل اسکالر (Google Scholar) نمایه می شود.

ناشر: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (IRIP)

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کد پستی ۱۱۳۳۶-۱۴۸۱۶ - صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۷۱۶۶

آدرس سایت: www.javidankherad.ir پست الکترونیکی: javidankherad@irip.ac.ir

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

«جاویدان خرد»، دو فصلنامه‌ای با دسترسی باز (به متن مقالات) است که توسط «مؤسسه پژوهشی و حکمت ایران» و با همکاری «انجمن حکمت و فلسفه ایران» منتشر می‌شود. حکمت ایرانی، فلسفه اسلامی و سایر موضوعات فلسفی از محورهای مورد پذیرش نشریه است و مقالات به زبان‌های فارسی، انگلیسی، عربی، فرانسه و آلمانی پذیرفته می‌شود. در این نشریه از سیاست داوری تخصصی دو سو ناشناس در بررسی مقالات استفاده می‌شود و همه مقالات ارسالی با نرم افزارهای مشابهت‌یاب و ابزارهای هوش مصنوعی بررسی می‌شوند تا از اصالت آنها اطمینان حاصل شده و پس از آن به دقت مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. این نشریه در بررسی و انتشار مقالات علمی با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید.

لازم است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات شود:

۱. دقت در تألیف مقاله

نویسنده (یا نویسندگان) مسئول نهایی محتوای کل مقاله ارسالی است. نویسندگان متعهد هستند یافته‌های خود را به طور کامل گزارش کنند و در ارائه یافته‌ها و تفسیر آنها دقت ویژه داشته باشند. مقاله باید حاوی جزئیات و منابع کافی باشد به نحوی که امکان دسترسی سایر پژوهشگران به مجموعه داده‌های یکسان جهت تکرار پژوهش وجود داشته باشد.

۲. عدم سرقت علمی

مقاله ارسالی باید تماماً حاصل تحقیق و پژوهش خود مؤلف باشد و نباید تمام یا جزئی از آن حاصل تحقیق دیگران بدون ارجاع‌دهی مناسب به منبع اصلی باشد. سرقت علمی شکل‌های گوناگونی دارد از جمله:

- الف. ثبت مقاله دیگری به نام خود.
- ب. درج نام نویسندگان و پژوهشگرانی که در مقاله نقشی نداشته‌اند.
- ج. کپی‌برداری یا تکرار بخش‌های قابل توجهی از مقاله دیگر (حتی اگر مقاله کپی شده مربوط به یکی از نویسندگان مقاله جدید باشد).
- د. طرح نتایج حاصل از پژوهش‌های دیگران به نام خود.
- ه. چاپ مکرر مقاله توسط نویسنده واحد در چند نشریه.
- و. بیان نتایج نادرست و خلاف یافته‌های علمی یا تحریف نتایج حاصل از پژوهش.
- ز. استفاده از داده‌های نامعتبر یا دست‌کاری در داده‌های پژوهش.

۳. اصالت اثر

مقاله باید کاری جدید و اصیل باشد، به طوری که حاصل مطالعات، تجربه‌ها و پژوهش‌های نویسنده یا نویسندگان باشد. در صورت استفاده از پژوهش‌های دیگران باید به آن آثار استناد شود. سرقت علمی به هر شکلی عملی غیراخلاقی و غیرقابل پذیرش است.

۴. عدم ارائه هم‌زمان مقاله

نویسنده نباید مقاله‌ای را که کل یا بخشی از آن در نشریه دیگری در حال بررسی است و یا قبلاً به مجله یا کنفرانس دیگری ارسال شده است، به این مجله بفرستد. ارائه هم‌زمان یک مقاله به چند نشریه و یا ارائه مقالات منتشر شده و یا پذیرش شده در سایر نشریات خلاف قوانین است.

۵. تضاد منافع

نویسندگان موظف‌اند هرگونه تضاد منافی را که بر نتیجه پژوهش و یا تفسیر یافته‌های آن تأثیرگذار بوده مطرح کنند، و یا اگر چاپ مقاله به عنوان احتمال ایجاد تعارض منافع سایر مؤسسات تلقی و باعث سود یا زیان آنان شود؛ باید اعلام گردد. منابع مالی حامی پژوهش نیز باید ذکر شود.

۶. دقت

اگر نویسنده‌ای متوجه اشتباه یا بی‌دقتی مهمی در اثر خود شود، موظف است مراتب را به سرعت به سردبیر مجله اطلاع داده و در فرآیند بازبینی و اصلاح مقاله همکاری نماید.

۷. حق کپی رایت

مجله جاویدان خرد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تابع قوانین بین‌المللی (Copyright) است. هنگام استفاده از مقالات این نشریه، استناد به نام نشریه و شماره آن و نیز نام مؤلف یا مؤلفین حتماً باید انجام شود در غیر این صورت تخلف از قانون مذکور خواهد بود.

اجازه‌نامهٔ مشترکات خلاقانه: ارجاع + غیر تجاری + بدون اشتقاق

Creative Commons license: BY-NC-ND

نکات مهم:

- * ارجاع‌دهی و فهرست نویسی مقالات مجله براساس استاندارد نسخه نهایی APA می‌باشد.
- * برای تنظیم متن مقاله حتماً از قالب پیش‌نویس که در سامانه نشریه بارگذاری شده است استفاده شود.
- * مقالات نشریه جاویدان خرد به صورت رایگان (OpenAccess) از سایت نشریه قابل دریافت است.
- * توضیحات و راهنمایی بیشتر برای نویسندگان و خوانندگان محترم در سامانه نشریه قابل دستیابی و استفاده است: www.javidankherad.ir

فهرست

تبدیل گزاره‌های حملی به شرطی نزد ابن‌سینا | ۷

اسدالله فالاحی

پارادوکس بوسعید: خودبراندازی و مصادره | ۳۱

مهدی عظیمی

دشواری‌های وجودشناختی منطق محمولات کلاسیک و راه‌حل‌هایی برای آن‌ها | ۵۳

محمدحسین اسفندیاری | مرتضی حاج حسینی

سیمای فلسفه و فیلسوف در آثار ابونصر فارابی | ۷۸

سید محسن حسینی | عین‌الله خادمی | عبدالله صلواتی

دلایل تحقق سه تحول در فهم فلسفی ملاصدرا | ۹۹

علی بابایی

کندوکاوی چند در پیرامون واژگان فلسفی در زبان پهلوی | ۱۲۵

یدالله منصوری

مفهوم متن مقدس در سنن دینی چین نظر به اندیشه نگار چینی جینگ و تمثیلات

بافندگی | ۱۴۰

اسماعیل رادپور

اخلاق فضیلت‌گرا و وضعیت اخلاقی مصنوعات | ۱۶۵

زهرا زرگر

امکان امر تکنیکی در بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق | ۱۹۰

ایمان کریمی

ارزیابی لاادری‌گرایی ضعیف (جوازی) | ۲۱۰

غلامحسین جوادپور

خودکامه در برابر خدا یان: نقدی بر خوانش هگل از آنتیگونه | ۲۳۵

کیهان حریری | مرتضی نوری

نظریه جامع عقلانیت رشر | ۲۶۱

نقیسه ساطع | محسن ساطع

Table of Contents

Avicenna on the Conversion of Categorical Propositions into Conditionals.....	7
Fallahi, Asadollah	
Abu Sa'īd's Paradox: Self-refutation and Beggig the Question	31
Mahdi Azimi	
Ontological Difficulties of the Classical Predicate Logic and Solutions for them.....	53
Esfandiari, Mohammad Hossein Hajhosseini, Morteza	
The Image of philosophy and the philosopher in the works of Abu Nasr Farabi.....	78
hosseini, seyed Mohsen khademi, eynollah salavati, abdollah	
Reasons for the Realization of Three Transformations in Mulla Sadra's Philosophical Understanding.....	99
Babaei, Ali	
An investigation of some philosophical terms in Pahlavi language.....	125
Yadollah Mansouri	
The Concept of Sacred Texts in Religious Traditions of China in View of the Ideograph Jing and Symbolism of Weaving	140
Radpour, Esmail	
Virtue Ethics and the Moral Status of Artifacts	165
Zargar, Zahra	
The Possibility of Technical Imperative in <i>Groundwork for the Metaphysics of Morals</i>.....	190
Karimi, Iman	
Evaluation of Weak Agnosticism	210
Javadpour, Gholamhossein	
Tyrant against the Gods: A Critique of Hegel's Reading of Antigone.....	235
Hariri, Keyhan Nouri, Morteza	
Rescher's Comprehensive Theory of Rationality	261
Sate, Nafise Sate, Mohsen	

Avicenna on the Conversion of Categorical Propositions into Conditionals

Research Article



Falahi, Assadollah 


Professor of Logic, Iranian Institute of Philosophy. (falahi@yaho.com)

ABSTRACT

In modern mathematical logic, universal propositions are translated into conditional ones propositions. In this article, I will show demonstrate that Avicenna had views similar to modern logic, although his statements do not precisely align with the analyses of modern logicians. Most of Avicenna's texts that expressions suggest that categorical and conditional propositions are merely "equivalent," but there are also rare instances in Avicenna's works where expressions seem to indicate the "identity" of categorical and conditional propositions, which is, of course, a much stronger assertion. In this article, I will attempt to report and classify Avicenna's theories and show the similarities and differences between them and the analysis of modern logic.

Keywords: categorical, conditional, subject, predicate, antecedent, consequent

Received: 2024/09/22 - Received in revised form: 2024/12/14 - Accepted: 2024/07/20 - Published online: 2025/09/22

 Fallahi, A. (2025). Avicenna on the Conversion of Categorical Propositions to Conditionals *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46 (2), 7-30.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.479843.1810>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

In Modern Logic, the universal categorical propositions are translated to conditionals, and the particular categorical propositions to conjunctions. For example, “Every man is an animal” is equivalent to “Everything if it is a man, it is an animal”; likewise, “Some men are farmers” is equivalent to “Some things are both men and farmers.” Many opponents of modern logic think that this analysis is inconsistent with the spirit of Traditional Logic, and that logicians of past centuries did not believe in the identity or equivalence of categorical and conditional propositions. Incidentally, this claim is supported by the history of Arabic traditional logic, thus in Avicennian logic, categorical and conditional propositions, as well as categorical and conditional syllogisms, are discussed completely separately, and this is a very good confirmation that these two classes of propositions are not the same. However, the fact is that on various occasions, Muslim logicians emphasized the identity or equivalence of categorical and conditional propositions.

It is well known that Aristotle’s logic is the logic of categoricals and the logic of the Stoics is that of conditionals; and this distinction is due to the different metaphysics on which Aristotelian and Stoic logics are based. If these famous statements are correct, it can probably be said that these logicians considered categorical and conditional propositions to be of two very different types. Examining the truth or falsity of this claim requires very extensive studies in classical Greek works (both Peripatetic and Stoic), which are beyond the scope of this author’s research. Therefore, I have limited my study to the works of Muslim logicians and especially to the works of Avicenna. Since I have not found any explicit information about the relationship between categorical and conditional propositions in Al-Fārābī’s works, I will only discuss Avicenna’s views and ideas in this article, and since the views of logicians after Avicenna are very diverse, I examined their views in another study (Fallahi, 2025). (See also Fakhouri 1980, Fallahi 2009, 2011, 2016, Gelenbevi 1310AH and 1347AH, Nabavi 1998, Samarqandī 2020 and 2024, Yazdi 1948).

Comparing the views of traditional logicians with modern logic, in the author’s opinion, greatly contributes to the clarity of the subject; however, in order not to mix historical discussions with comparative discussions, I have included the proposed formulations of Avicenna’s propositions only in footnotes.

In this article, I have examined two very important logical works of Avicenna (1964, 1970 and 2017), *Al-Shifā* and *Al-Mukhtaṣar Al-Awsaṭ fī al-Manṭiq*. Other logical works of Avicenna, such as the section on the logic of *Salvation* and *al-Ishārāt*, were too condensed to give any important point related to the subject of the article.

The following are the results obtained in the article.

1. Avicenna explicitly denies the “identity” between categorical and conditional propositions, except in one case, which is a categorical whose subject is impossible.
2. Nevertheless, Avicenna emphasizes the “equivalence” between categorical and conditional propositions, especially when the antecedent and consequent of a conditional share the same subject such as: “Every human being is an animal” and “Whenever something is a human being, it is an animal”.
3. From this perspective, it can be said that Avicenna’s statement is very close to the statement of modern logicians, although it is not the same, because modern



logicians consider these two propositions to be “identical”, but Avicenna only considers them to be “equivalent”.

4. Of course, from Avicenna’s point of view, the aforementioned “equivalence” is limited to conditionals and does not include disjunctives. He correctly distinguishes between the categorical with disjunctive predicates (such as “All numbers are either even or odd”) and the pure disjunctives (such as “Either all numbers are even or all numbers are odd”).
5. The distinction mentioned in the last item between conditionals and disjunctions is not correct because if the categorical is singular and the antecedent and consequent of the conditional are also singular, then equivalence will hold, and it does not matter whether the proposition is conditional or disjunctive (for example, consider the equivalence between “This number is either even or odd” and “Either this number is even or this number is odd”). If the categorical proposition and the antecedent and consequent of the conditional one are quantified, then equivalence will no longer hold, and here too, it does not matter whether the proposition is conditional or disjunctive (for example, consider the non-equivalence between “If all men are two meters tall then all men are equal-sized with each other” and “Each man if he is two meters tall he is equal-sized with each other man”).
6. Avicenna also holds that equivalence exists between categoricals and conditionals whose antecedent and consequent are existential:
Every human being is an animal $\dashv\vdash$ Whenever a human being exists, an animal exists.
7. Here, however, there exist some counter-examples which prove that this equivalence is not true:
Whenever a perfect cause exists, the effect exists $\not\vdash$ Every perfect cause is an effect.
Whenever white exists, whiteness exists $\not\vdash$ Every white is whiteness
In both the examples, the categorical propositions entail the conditionals, but not vice versa.
8. Zia Movahed found it inconsistent that Avicenna had criticized the “identity” of categoricals and conditionals and at the same time had accepted the “equivalence” of categoricals and conditions in other cases. I show that by distinguishing between “identity” and “equivalence”, this inconsistency can be easily removed from Avicenna’s thinking.

References

- Avicenna (2017/1396). *Al-Mukhtaṣar Al-Awsaṭ fī al-Manṭiq*. Introduction and edition by Seyyed Mahmoud Yusuf Thani, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (In Arabic).
- Avicenna (1964). *Al-Shifā*. “Al-Manṭiq. Kitāb al-Qiyās”. Dar al-Katib al-Arabi for Printing and Publishing. Cairo. (In Arabic).
- Avicenna (1970). *Al-Shifā*. “Al-Manṭiq. Kitāb al-Ibārah”. Dar al-Katib al-Arabi for Printing and Publishing. Cairo. (In Arabic).
- Samarqandī, Shams al-Dīn. (2020/1399). *Qisṭās al-afkār*. Edited by Asadollah Fallahi, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (In Arabic).
- Samarqandī, Shams al-Dīn. (2023/1402). *Sharḥ al-Qisṭās*. Edited by Mehrdad Hassanbeigi, Tehran: Publications of Mawla. (In Arabic).
- Fakhouri, Adel. (1980). *Arabian Logic from the perspective of Modern Logic*. Beirut. Dar al-Ṭali’a. (In Arabic).
- Fallahi, Asadollah. (2009/1388). “Contingent Conditionals in Modern Logic”. *Journal of*



- Philosophical Investigations* 214: 105-133. (In Persian).
- Fallahi, Asadollah. (2011/1390). "Casual Conditional According to the Muslim Logicians". *Journal of Essays in Philosophy and Kalam* 87/2: 111-140. (In Persian).
- Fallahi, Asadollah. (2016/1395). *Comparative Logic*, Tehran: Samt Publications. (In Persian).
- Fallahi, Asadollah. (2025/1403). "Avicennian logicians on the conversion of categorical propositions to conditional ones". *Contemporary Wisdom (Hekmat e Mo'aser)* 15/2: 107-145. (In Persian).
- Gelenbevi, Ismail Efendi. (1347 AH). *Al-Burhān*. Edited by Farajullah Zaki al-Kurdi. Egypt. Al-Sa'ada Press. (In Arabic).
- Nabavi, Lotfollah. (1998/1377). *Fundamentals of Modern Logic*. Tehran: Samt Publications. (In Persian).
- Yazdi, Abdullah. (1984/1363). *Commentary on Mulla Abdullah's Commentary on Tahdhib al-Maṭiq*. With the Commentary of Mustafa al-Husseini al-Dashti. Qom: Zahedi Publications. (In Arabic).

تبدیل گزاره‌های حملی به شرطی نزد ابن سینا

اسدالله فلاحی 

استاد گروه منطق، موسسه حکمت و فلسفه ایران. (falahiy@yahoo.com)

علمی - پژوهشی



چکیده

در منطق جدید، گزاره‌های کلی را به گزاره‌های شرطی تحویل می‌برند. در این مقاله نشان می‌دهم که ابن سینا نظراتی مشابه منطق جدید داشته است هرچند سخنان او به صورت دقیق با تحلیل منطق دانان جدید هم خوانی ندارد. بیشتر عبارتهای ابن سینا به این دلالت دارد که گزاره‌های حملی و شرطی صرفاً «هم ارز» اند اما در موارد نادری نیز عباراتی در آثار ابن سینا دیده می‌شود که گویا دلالت بر «این همانی» گزاره‌های حملی و شرطی دارد که البته حکمی است بسیار قوی‌تر. در این مقاله، تلاش می‌کنم نظریات ابن سینا را گزارش و دسته‌بندی کنم و دوری و نزدیکی آنها به تحلیل منطق جدید را نشان دهم.

کلیدواژه‌ها: حملی، شرطی، موضوع، محمول، مقدم، تالی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

□ فلاحی، اسدالله؛ (۱۴۰۳) تبدیل گزاره‌های حملی به شرطی نزد ابن سینا، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۷ - ۳۰.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.479843.1810>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons ttribution 4.0

مقدمه

در منطق جدید، بسیاری از گزاره‌های کلی را به گزاره‌های شرطی فرومی‌کاهند و بسیاری از گزاره‌های جزئی را به گزاره‌های عطفی. برای نمونه، «هر انسان حیوان است» معادل می‌شود با «هر چیز اگر انسان باشد حیوان است»؛ هم چنین «برخی انسان‌ها کشاورند» هم ارز می‌شود با «برخی چیزها انسان و کشاورند».

بسیاری از مخالفان منطق جدید گمان می‌کنند این تحلیل با روح منطق قدیم ناسازگار است و منطق دانان سده‌های گذشته به این همانی یا هم ارزی گزاره‌های حملی و شرطی باور نداشته‌اند. از قضا، شواهد بسیاری بر این مدعا نیز وجود دارد چه آنکه در منطق سینوی، مباحث حملی و شرطی و نیز قیاس‌های حملی و شرطی کاملاً جدا از هم بحث شده‌اند و این تأیید بسیار خوبی بر یکی نبودن این دو دسته گزاره است. اما واقعیت این است که منطق دانان مسلمان در موارد متعددی به این همانی یا هم ارزی گزاره‌های حملی و شرطی تأکید کرده‌اند.

از سوی دیگر، معروف است که منطق ارسطو منطق حملیات است و منطق رواقیان منطق شرطیات؛ و این تمایز به دلیل متافیزیک‌های متفاوتی است که منطق ارسطویی و منطق رواقی بر آنها استوار است. اگر این گفته‌های مشهور درست باشد احتمالاً می‌توان گفت که این منطق دانان گزاره‌های حملی و شرطی را از دو نوع بسیار متفاوت می‌انگاشته‌اند. بررسی صدق و کذب این حکم، مطالعات بسیار گسترده‌ای در آثار یونانی کلاسیک (اعم از مشائی و رواقی) را می‌طلبد که از حیطة پژوهش این نگارنده بیرون است. از این رو، مطالعه خود را به آثار منطق دانان مسلمان و به طور ویژه به آثار ابن سینا محدود ساخته ام. از آنجا که مطلب صریحی درباره رابطه گزاره‌های حملی و شرطی در آثار فارابی نیافته‌ام، در این مقاله، صرفاً آرا و اندیشه‌های ابن سینا را مورد بحث قرار می‌دهم و چون آرای منطق دانان پس از ابن سینا پراکندگی بسیاری دارد امید می‌برم در پژوهش دیگری آرای این منطق دانان را نیز بررسی کنم.

تطبیق اندیشه‌های منطق دانان سنتی با منطق جدید، به باور نگارنده، کمک بسیاری به وضوح مطلب می‌کند؛ اما برای اینکه مباحث تاریخی با مباحث تطبیقی به هم نیامیزد، صورت‌بندی‌های پیشنهادی از گزاره‌های ابن سینا را تنها در پانوشته‌ها آورده‌ام.

در این مقاله، دو اثر منطقی بسیار مهم ابن سینا، شفا و نیز المختصر الأوسط فی المنطق را بررسی کرده‌ام. دیگر آثار منطقی ابن سینا مانند بخش منطق نجات و اشارات بسیار گزیده‌تر از آن بودند که بتوانم نکته مهمی در ارتباط با موضوع مقاله در آنها به دست بیاورم.

۱. هم ارزی حملی با شرطی

تا آنجا که یافته‌های من نشان می‌دهد ابن سینا به «هم ارزی» گزاره‌های حملی و شرطی باور داشته و به صراحت آن را بیان کرده است اما به جز یک بار، هرگز به «این همانی» آنها تصریح نکرده است. در کتاب شفا و پیش از آن



در المختصر الأوسط فی المنطق، ابن‌سینا عبارتهای بسیاری دارد که گاه به صورت کلی و گاه در ضمن مثال به هم ارزی حملی و شرطی تصریح کرده است. برای نمونه، در کتاب المختصر الأوسط می‌خوانیم: کُلّ حملیة فیهی فی قوّة شرطیة ما كما أنّا قد أشرنا إليه عند کلامنا فی الشرطیات، (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۱۴۶).

در این عبارت، ابن‌سینا ادعا می‌کند که «هر حملیه‌ای هم ارز یک شرطیه است»^۱ و آن را به سخن خود در شرطیات ارجاع می‌دهد؛ اما در آنجا، عکس این سخن را ادعا کرده بود: «هر شرطیه‌ای هم ارز یک حملیه است»^۲. این دو حکم مهم را در بخش‌های آتی بررسی می‌کنم.

چنان‌که در مثال بالا دیدیم، و در ادامه نیز خواهیم دید، ابن‌سینا هنگام بحث از هم ارزی شرطی با حملی، غالباً شرطی‌ها را بدون سور «کَلَمًا» و «لیس البتّه» و «قد یكون» می‌آورد و در موارد اندکی به این سورها می‌پردازد. این نشان می‌دهد که بود و نبود سورهای شرطی در اینکه آیا آنها هم ارز حملی هستند یا نیستند از نظر ابن‌سینا اهمیت چندانی نداشته است.

۲. هم ارزی شرطی با حملی دال بر علیت و شرطیت

ابن‌سینا در مواردی شرطی‌ها را در ضمن مثال‌هایی هم ارز با حملی‌ها دانسته است. در بحث ترکیب شرطی‌های متصل از متصل و حملی، ابن‌سینا مثال‌های زیر را پیش می‌کشد که به وضوح نشان از هم ارزی حملیه و متصله دارد:

و مثاله من المتّصلات و المقدم حملی:

إن «كانت الشمس علّة النهار» «فکَلَمًا کان النهار موجودا فالشمس طالعة»^۳.

و مثاله و التالی حملی:

۱. گزاره «هر حملیه‌ای هم ارز یک شرطیه است» را می‌توان به شیوه زیر صورت بندی کرد:

$$\forall p (Hp \rightarrow \exists q (Sq \& (p \equiv q))).$$

در این عبارت، حرف‌های بزرگ H و S به ترتیب برای «حملی» و «شرطی» به کار رفته‌اند. هم چنین توجه شود که سورها به دامنه سخن «گزاره‌ها» مقید هستند.

۲. گزاره «هر شرطیه‌ای هم ارز یک حملیه است» را می‌توان به شیوه زیر صورت بندی کرد:

$$\forall q (Sq \rightarrow \exists p (Hp \& (q \equiv p))).$$

توجه شود که دو صورت بندی بالا هم ارز نیستند؛ از اینکه «هر حملیه‌ای هم ارز یک شرطیه است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «هر شرطیه‌ای هم ارز یک حملیه است» و بر عکس، از اینکه «هر شرطیه‌ای هم ارز یک حملیه است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «هر حملیه‌ای هم ارز یک شرطیه است». از همین رو، این دو حکم را در متن در دو بخش جدا مورد بررسی قرار دادیم.

$$3. Ckr \rightarrow \forall t (Mrt \rightarrow Tkt).$$

در این عبارت، حرف‌های C ، M و T به ترتیب برای «علت»، «موجود» و «طلوع» به کار رفته‌اند و حرف‌های k و r به ترتیب برای «خورشید» و «روز».

إن كان «كلما كان النهارُ موجوداً فالشمسُ طالعةً» فإنَّ «الشمسُ علّةُ النهار» أو «شرطُ النهار»^۱. (ابن‌سینا ۱۹۶۴م: ۲۵۴).

در اینجا، چون مقدّم و تالی جزء مشترکی نداشته‌اند، ابن‌سینا ناگزیر مقدّم و تالی را به مفرد تأویل برده و مفهوم «شرط» و «جزا» را که همان «علیت» و «معلولیت» میان گزاره‌ها است به روی آنها درآورده و گزاره حملی زیر را ساخته است: «خورشید علت روز است»^۲ (یا دقیق‌تر، «طلوع خورشید علت وجود روز است»)^۳.

۳. این همانی حملی با شرطی در ممتنعات

ابن‌سینا هم چنین گزاره‌های حملی با موضوع ممتنع را به گزاره‌های شرطی تأویل برده است:

الاشیاء التي لا وجود لها بوجه فان الاثبات الذي ربما استعمل عليها حين يرى أنّ الذهن يحكم عليها بأنّها كذا، معناه أنّها «لو كانت موجودة وجودها في الذهن لكان كذا» و هذا كما يقال «إنّ الخلاء أبعاداً» (ابن‌سینا ۱۹۷۰: ۸۰-۸۱).

در این مورد، اینکه درتعریف خلاً گفته می‌شود: «خلاً ابعادی است که جسم در آن نیست» در واقع به معنی این گزاره شرطی است که «اگر خلاً به وجود ذهنی‌اش موجود می‌بود ابعادی می‌بود که جسم در آن نیست». توجه داریم که در اینجا دیگر سخن از «هم ارزی» نیست بلکه «این همانی» مقصود است یعنی گزاره به ظاهر حملی «الخلاء أبعاد» در واقع به معنی گزاره شرطی یاد شده و این همان با آن است.

ابن‌سینا عکس مدعای بالا را نیز البته نه در حد «این همانی» بلکه در حد «هم ارزی» بیان داشته و شرطی‌های با مقدّم ممتنع را «هم ارزی» گزاره‌های حملی دانسته است:

و لو كان قولنا: «لو كانت الخمسة زوجا لكان عددا»^۴ حقاً يجب أن يسلم في نفسه، لكان من الحق أن يقال: «إنّ ما هو خمسة زوج فهو عدد». ° فلما كان هذا باطلاً فإنّ المتصلة التي في قوتها أيضا باطلة. و لو كانت هذه الحملية حقاً لكان عكسها «أنّ بعض العدد خمسة زوج»^۶ حقاً. (ابن‌سینا ۱۹۶۴م: ۲۴۰).

1. $\forall t (Mrt \rightarrow Tkt) \rightarrow Ckr$.

2. Ckr .

3. $Ct(k)m(r)$.

در این فرمول، «طلوع خورشید» و «وجود روز» را که مضاف و مضاف الیه هستند به صورت $t(k)$ و $m(r)$ نوشته ام شبیه تابع و شناسه $f(x)$ در ریاضیات که در زبان طبیعی به صورت مضاف و مضاف الیه خوانده می‌شود. (توجه کنید که «جزر ۲» که مضاف و مضاف الیه است در واقع همان تابع و شناسه $\sqrt{2}$ است).

فرمول $Ct(k)m(r)$ را می‌توان به صورت $C(Tk)(Mr)$ نیز نوشت که رابطه‌ی علیت (یا شرطیت) را میان دو گزاره Tk و Mr بیان می‌کند که می‌توان آن را بیان دیگری از $Mr \leftarrow Tk$ دانست که به صورت معمول‌تر $Mr \rightarrow Tk$ می‌توان بازنوشت. از اینجا می‌توان دریافت که ابن‌سینا «علت و معلول» را نه با «شرط و جزا» بلکه با «جزا و شرط» متناظر گرفته است.

4. $Z_5 \rightarrow A_5$.

5. $\forall x ((x = 5 \ \& \ Zx) \rightarrow Ax)$.

6. $\exists x (Ax \ \& \ (x = 5 \ \& \ Zx))$.



این عبارت، افزون بر اینکه نشان می‌دهد شرطی متصل «هم ارز» گزاره حملی است، نشان می‌دهد که شرطی متصل مانند گزاره حملی موجب متعهد به تعهد وجودی است و مقدم آن نمی‌تواند ممتنع باشد.

۴. هم ارزی شرطی «مشترک الأجزاء» با حملی

در پایان بخش ۲ گفتیم که ابن‌سینا نه تنها حملی را به شرطی برمی‌گرداند بلکه شرطی را نیز به حملی برمی‌گرداند و قائل است که «هر شرطیه‌ای هم ارز یک حملیه است»:

و کلّ شرطیة متّصلة مشتركة الأجزاء فقد تلزمها حملیة و ترجع فی القوّة إلى الحملیة،
 کقولک: «إذا وقع خطّ علی خطّین فصیّر الزاويتین اللتین تتقابلان کذا، فالخطّان متوازیان»^۱
 فإنّ قوّة حملیة و هی أنّ «کلّ خطّین یقع علیهما خطّ فیصیّر الزاويتین اللتین تتقابلان
 کذا، فهما متوازیان»^۲. و كذلك تأمل فی المنفصلة. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۹۲).

این عبارت، افزون بر آن که عکس مدعای عبارت قبلی را مطرح می‌کند، قید «مشترک الأجزاء» را دارد که در عبارت قبلی موجود نبود. اما مقصود از «مشترک الأجزاء» چیست؟ عبارت ابن‌سینا در قیاس شفا مقصود او از این قید را بهتر توضیح می‌دهد:

و جمیع القضايا المتّصلة . بل و المنفصلة . فإنّما یمكن أن تردّ إلى الحملیات و خصوصاً المتّصل
 المشترك الجزئین فی جزء. و ذلك مثل قولک: «إذا وقع خطّ علی خطّین فتصیّر الزاويتان
 اللتان فی جهة واحدة کذا فإنّ الخطّین متوازیان»؛ فإنّ هذا فی قوّة حملیة مثل قولک: «کلّ
 خطّین یقع علیهما خطّ وقوعاً کذا فإنّهما متوازیان». و نحن نبین هذا فی موضع یخصّه.
 (ابن‌سینا ۱۹۶۴م: ۲۵۶).

۱. جمله شرطی «إذا وقع خطّ علی خطّین فصیّر الزاويتین اللتین تتقابلان کذا، فالخطّان متوازیان» دارای مقدمی است که یک محمول سه موضعی دارد: «وقع x علی y و z » (یعنی: « x از y و z می‌گذرد»). از آنجا که واژه‌های «خط» و «خطین» نکره در سیاق مثبت هستند به نظر می‌رسد که باید با سور جزئی صورت بندی شوند:

$$\exists x \exists y \exists z (Vxyz \& P) \rightarrow Myz.$$

در این عبارت، حرف‌های بزرگ M و V به ترتیب برای «گذشتن خطی از روی دو خط» و «موازی» به کار رفته‌اند و حرف بزرگ P برای «تبدیل دو زاویه مقابل به چپین و چنان». هم چنین توجه شود که سورها به دامنه سخن «خطوط» مقید هستند. اما این صورت بندی چندان مورد پسند منطق دانان جدید نیست چون متغیرهای y و z در تالی به سورهایی درون مقدم برمی‌گردند و از این رو، باید در دامنه سورهای مقدم باشند. بنابراین، گزاره مورد نظر معمولاً به یکی از دو شیوه زیر اصلاح می‌شود:

$$\forall y \forall z ((\exists x Vxyz \& P) \rightarrow Myz).$$

$$\forall x \forall y \forall z ((Vxyz \& P) \rightarrow Myz).$$

از میان این دو صورت بندی، کدام یک به معنای گزاره شرطی مورد نظر ابن‌سینا نزدیکتر است؟ نگارنده پاسخی برای این پرسش ندارد.

$$2. \forall y \forall z ((\exists x Vxyz \& P) \rightarrow Myz).$$

چنان که دیده می‌شود، این صورت بندی، دقیقاً سومین صورت بندی در پانوش پیشین است. این نشان می‌دهد که در منطق جدید، تمایز حملی و شرطی در مورد مثال ابن‌سینا چندان آشکار نیست.

این عبارت، به جای قید «مشترک الأجزاء» قید واضح‌تر «المشترک الجزئین فی جزء» را دارد که به این معنی است که دو جزء شرطی (یعنی مقدّم و تالی) در یک جزء (یعنی موضوع یا محمول) اشتراک دارند. در مثال ابن سینا، مقدّم عبارت است از: «یک خط بر دو خط واقع شود و...» و تالی عبارت است از: «آن دو خط موازی هستند» و مشترک میان این دو چیزی نیست جز «دو خط» که موضوع تالی است اما جایگاه آن در مقدّم چندان معلوم نیست! آیا عبارت «دو خط» در مقدّم شرطی ابن سینا موضوع است؟ محمول است؟ جزء موضوع است؟ جزء محمول است؟ برای هر کدام از این گزینه‌ها می‌توان وجهی تراشید اما ترجیح می‌دهم فعلاً در این باره سکوت کنم. آنچه مسلم است اینکه مقدّم و تالی در «یک جزء» اشتراک دارند؛ اما اینکه آن جزء مشترک چیست از دو عبارت بالا به صراحت چیزی به دست نمی‌آید.^۱

ابن سینا در ادامه عباراتی دارد که مقصود از «مشترک الأجزاء» را واضح‌تر می‌سازد و آن را به «موضوع» مقدّم (و تالی) محدود می‌سازد:

و اعلم أن المنفصلات و المتصلات ربّما كان دلالة الاتّصال أو الانفصال فيها بعد وضع الموضوع و ربّما كان قبل وضع الموضوع. أعني بذلك الكلمة التي بها يصار إلى الاتّصال و الانفصال كقولك «إن» أو «كلّما» في المتصل و قولنا «إمّا» في المنفصل. فيصير لذلك أربعة أصناف من المتصل و المنفصل. (ابن سینا ۱۹۶۴ م.: ۲۵۶-۲۵۷).

چهار دسته‌ای که ابن سینا اینجا برمی‌شمارد (أربعة أصناف) اینها هستند:

۱. متّصله‌ای که موضوع پیش از ادات انفصال است مانند «خورشید، هرگاه طلوع کند روز است»،
۲. متّصله‌ای که ادات اتصال آن پیش از موضوع است مانند «هرگاه خورشید طلوع کند روز است»،
۳. منفصله‌ای که موضوع پیش از ادات انفصال است مانند «هر عدد، یا زوج است یا فرد است»،
۴. منفصله‌ای که ادات انفصال آن پیش از موضوع است مانند «یا هر عدد زوج است یا هر عدد فرد است».

ابن سینا دو دسته نخست، یعنی شرطی‌هایی که پس از «موضوع» می‌آیند، را هرچند «بسیار نزدیک به حملی» می‌داند اما در «حملی دانستن آنها» تردید می‌کند و ادعا می‌کند که اینها «بقوّة کأنّها فعل» حملی هستند:

۱. فمثال الذی الاتّصال فيه بعد الموضوع، قولك: «الشمس کلّما كانت طالعة فالنهار موجود». ^۲ و هذا قريب جدًا من الحملی، لأنّه يمكن أن يوضع لجميع ما بعد الموضوع اسم

۱. در صورت بندی‌هایی که در فرمول‌های پیشین ارائه دادم، ترکیب حرف‌های yz بخش مشترک مقدم و تالی است. این دو حرف بخشی از موضوع‌های مقدم و همه موضوع‌های تالی است. اما تحلیل‌های منطق جدید از موضوع و محمول لزوماً مورد پذیرش منطق دانان سنتی نیست.

2. $\forall t (Tkt \rightarrow Mrt)$.





واحد. مثاله آنّ معنی قولک هذا هو معنی قولک «الشمس شيء من صفته أنّه إذا كان طالعا كان النهار موجودا». ^۱ و هذا الشيء الذي هو بهذه الصفة قد يمكن أن يوضع له اسم و هو أنّه «ألف». فإذا قلت «إن الشمس ألف» ^۲ تكون قد قلت هذه القضية بعينها. فهذه القضية مترددة بين أن تعني شرطية و بين أن تعني حملية. ...

۲. أما مثال المنفصلة التي الانفصال فيها بعد الموضوع فلا يمكن إلا أن تكون الأجزاء مشتركة في ذلك الموضوع، فتكون حينئذ كقولك: «كلّ عدد إما أن يكون زوجا و إما أن يكون فردا». ^۳ و هذا أيضا في قوّة الحملية، كأنك قلت: «كلّ عدد فهو شيء من صفته أنّه لا يخلو من أحد هذين الأمرين». ^۴ فإن سمّيته بـ«جيم» صحّ أن تقول: «إن كلّ عدد فهو ج». ^۵ فهذه القضية مترددة بين أن تستعمل منفصلة و بين أن تستعمل حملية، - من غير أن يكون كذلك بقوّة بعيدة بل - بقوّة كأثما فعل. (ابن‌سینا ۱۹۶۴م: ۲۵۷-۲۵۸).

این دو عبارت، هرچند برای «شرطی پس از موضوع» دو تفسیر طرح می‌کند: ۱. شرطی و ۲. حملی، اما عبارت «بقوّة كأثما فعل» این دو تفسیر را «بسیار هم ارز» و «گویا این همان» اعلام می‌کند. در واقع می‌توان گفت گزاره‌ای که موضوع آن پیش از ادات شرط اتصال یا انفصال بیاید در اصطلاح متأخران «حملیه مشروطه‌المحمول» و «حملیه مرددة‌المحمول» است (یزدی، ۱۳۶۳: ۷۳؛ نبوی، ۱۳۷۷: ۸۵-۸۶). دو اصطلاح «مشروطه عامه» و «عرفیه عامه» از فخر رازی نیز به حملیه مشروطه‌المحمول ابن‌سینا بسیار نزدیک است. گزاره حملی «هر الف ب است [بالضرورة] مادامی که ج باشد» در واقع به این معنا است که «هر الف هرگاه ج باشد [بالضرورة] ب است».

در این عبارت، حرف‌های T و M به ترتیب برای «طلوع کردن» و «موجود بودن» به کار رفته‌اند و حرف‌های k و r به ترتیب برای «خورشید» و «روز». هم چنین توجه شود که سور به دامنه سخن «زمان‌ها» مقید است و حرف t برای متغیر زمان (time) به کار رفته است.

۱. در اینجا ناگزیرم از نمادپردازی حساب لامبدا کمک بگیرم و فرمول مورد نظر را به صورت زیر بنویسم:

$$\lambda x[\forall t (Txt \rightarrow Mrt)]k.$$

این فرمول از فرمول پیشین با قرار دادن حرف x به جای حرف k و افزودن λx به کل فرمول و به دست آوردن محمول شرطی $\lambda x[\forall t (Txt \rightarrow Mrt)]$ و سپس قرار دادن حرف k پس از آن به عنوان موضوع آن به دست آمده است. $. Ak.2$

$$3. \forall x (Zx \vee Fx).$$

در این عبارت، حرف‌های Z و F به ترتیب برای «زوج» و «فرد» به کار رفته‌اند و سور به دامنه سخن «اعداد» مقید است.

$$4. \forall x \lambda y[(Zy \vee Fy)]x.$$

این فرمول از فرمول پیشین با قرار دادن حرف y به جای حرف x و افزودن λy به روی پرانتز و به دست آوردن محمول فصلی

$$\lambda y[(Zy \vee Fy)]$$

و سپس قرار دادن حرف x پس از آن به عنوان موضوع آن به دست آمده است.

$$5. \forall x Cx.$$

درباره «شرطی پیش از موضوع»، اما، عبارت‌های بعدی ابن سینا میان متصل و منفصل جدایی می‌افکنند و برای متصل «هم ارزی» و برای منفصل «ناهم ارزی» را ادعا می‌کند:

۳. و أمّا مثال الذى الاتّصال فيه قبل الموضوع فظاهر، و هو قولك: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود». ^۱ فإنّ هذه القضية متّصلة بالفعل و ليست تكون حملية؛ بل قد تلزمها الحملية. و القضيتان المتّصلتان المذكورتان متلازمان في كلّ موضع. و ليس كذلك نظيرتاها من المنفصل كما يتبين لك. (ابن سینا ۱۹۶۴م: ۲۵۷).

این عبارت صراحت دارد که «ادوات اتصال پیش از موضوع» قطعاً «نااین همان» با حملی است اما همواره یا گاهی (بر حسب اینکه «قد» را چگونه تفسیر کنیم) «هم ارز» و «متلازم» است، بر خلاف «ادوات انفصال پیش از موضوع» که نه تنها «نااین همان» بلکه «ناهم ارز» هم است. این بحث را در بخش جداگانه‌ای می‌آورم.

هم ارزی شرطی منفصل «مشترک الأجزاء» با حملی

ابن سینا در اینجا هم ارزی میان حملیه مردده المحمول و شرطی منفصل «مشترک الأجزاء» را به صراحت رد می‌کند:

۴. و مثال الذى يكون الانفصال فيه قبل الموضوع، قولك: «إمّا أن يكون كلّ عدد زوجاً و إمّا أن يكون كلّ عدد فرداً». ^۲

و الفرق بين هذه المنفصلة و بين [المنفصلة] الأولى أنّ هذه كاذبة و الأولى صادقة. و هذه إمّا تصدق إذا قرن بها قسم ثالث - فتكون الجملة قضية صادقة و [المنفصلة] الأولى لا تحتمل قسماً ثالثاً - لأنّ الحقّ هو أنّه:

a. إمّا أن يكون كلّ عدد زوجاً،

b. و إمّا أن يكون كلّ عدد فرداً،

c. و إمّا أن يكون بعض الأعداد زوجاً و بعض الأعداد فرداً. ^۳

و هذه الثلاثة لا تصدق إذا أُورد الانفصال بعد الموضوع. و لا قوّة هذه القضية قوّة الحملية التى تصاغ من الأولى. (ابن سینا ۱۹۶۴م: ۲۵۸).

ابن سینا در اینجا به درستی گوشزد می‌کند که گزاره «هر عدد، یا زوج است یا فرد» صادق است اما «یا هر عدد زوج است یا هر عدد فرد است» کاذب است زیرا در این گزاره دوم، افزون بر مقدّم و تالی که موجب کلیه هستند گزاره سومى نیز احتمال صدق دارد که ترکیب عطفی دو موجب جزئیه است: «برخی اعداد زوج و برخی اعداد فرد هستند».

۴. نقدی بر ابن سینا

اما اینجا یک ایرادی به نظر می‌رسد: عدم تناظر یا عدم تقارنی که ابن سینا میان متصله و منفصله هنگام قرار

1. $\forall t (Tkt \rightarrow Mrt)$.

2. $(\forall x Zx \vee \forall x Fx)$.

3. $(\forall x Zx \vee \forall x Fx \vee (\exists x Zx \& \exists x Fx))$.



گرفتن ادات شرط پیش یا پس از موضوع برقرار می‌سازد و در متصّله‌ها به «هم ارزی» و در منفصله‌ها به «عدم هم ارزی» حکم می‌کند نادرست است! دلیل این مسئله آن است که هم ارزی و ناهم ارزی یادشده صرفاً به دلیل قرار گرفتن ادات شرط پیش یا پس از موضوع در متصّله یا منفصله نیست بلکه «جزئی» یا «کلی» بودن موضوع و «سوری» که سر موضوع کلی درمی‌آید در «هم ارزی» یا «عدم هم ارزی» نقش بسیار مهمی بر عهده دارد و ابن‌سینا هیچ اشاره‌ای به آن نکرده است. توجه داریم که مثال‌های ابن‌سینا برای «موضوع شرطی متّصل» عبارت است از «خورشید» که مفهومی است جزئی و برای «موضوع شرطی منفصل» عبارت است از «هر عدد» که مفهومی است کلی به همراه سور کلی «هر».

ایرادی که به ابن‌سینا وارد است این است که اگر برای هر دو گونه شرطی متّصل و منفصل، موضوع جزئی حقیقی در نظر بگیریم در هر دو «هم ارزی» خواهیم داشت و اگر موضوع کلی با سور کلی در نظر بگیریم در هر دو به «ناهم ارزی» خواهیم رسید:

۱. «خورشید، اگر طلوع کند روز است» \equiv «اگر خورشید طلوع کند روز است»،

۲. «عدد سه، یا زوج است یا فرد» \equiv «یا عدد سه زوج است یا عدد سه فرد است».

هم ارزی در دو مثال بالا با موضوع جزئی حقیقی و قضیه‌های شخصیبه کاملاً آشکار است. اما در دو مثال زیر با موضوع کلی حقیقی و سور کلی مسئله کاملاً متفاوت است:

۳. «هر جسم اگر دو برابر شود دیگر اشیا را نصف اندازه قبلی می‌یابد» \neq

۴. «اگر همه اجسام دو برابر شوند دیگر اشیا را نصف اندازه قبلی می‌یابند»،^۱

۱. شاید مثال زیر دقیق‌تر باشد:

«هر چیز اگر با دماوند این همان باشد با الوند این همان خواهد بود» \neq «اگر همه چیز با دماوند این همان باشند همه چیز با الوند این همان خواهند بود».

این ناهم ارزی به دلیل آن است که گزاره سمت راست کاذب است اما گزاره سمت چپ نمونه جانشینی از یک قضیه منطقی محمول‌ها و این همانی است. صورت گزاره سمت راست با فرمول زیر نمایش داده می‌شود که قضیه نیست:

$$\forall x (x = a \rightarrow x = b),$$

و صورت گزاره سمت چپ با فرمول زیر که قضیه منطقی محمول‌ها و این همانی است:

$$\forall x (x = a) \rightarrow \forall x (x = b).$$

برهان این قضیه ساده است:

- | | | |
|----|---------------------|---------------|
| 1. | $\forall x (x = a)$ | فرض |
| 2. | $b = a$ | حذف ۱، ۳ |
| 3. | $c = a$ | حذف ۱، ۳ |
| 4. | $a = b$ | تقارن =، ۲ |
| 5. | $c = b$ | تعدی =، ۳ و ۴ |



«هر عدد، یا زوج است یا فرد» \neq «یا هر عدد زوج است یا هر عدد فرد است».

در مثال (۳)، شرطی متصل سمت راست صادق به نظر می‌رسد اما شرطی متصل سمت چپ کاذب (زیرا اگر همه اجسام دوبرابر شوند تفاوت اندازه‌ها را متوجه نمی‌شوند). در مثال (۴) نیز چنان‌که ابن سینا گوشزد کرده بود، شرطی منفصل سمت راست صادق و شرطی منفصل سمت چپ کاذب است. همین مثال‌ها نشان دهنده «ناهم ارزی» میان متصل‌ها و منفصل‌ها است هنگامی که موضوع پیش یا پس از ادات شرط قرار می‌گیرد.

۵. ارجاع شرطی جزئی به ترکیب عطفی

در منطق جدید، حملی‌های جزئی را به ترکیب عطفی ترجمه می‌کنند. مشابه این کار را ابن سینا در شرطیات متصل انجام می‌دهد:

... و إلا صدق نقيضه و هو قولنا «ليس كلما كان كل آ ب فليس كل ج د». ... فيكون هناك لا محالة وضع مرة من المرات يوضع فيها هذا المقدم خاليا عن متابعة هذا التالي إياه... فيكون حينئذ «قد كان كل آ ب و معه كل ج د». (ابن سینا ۱۹۶۴م: ۳۶۷).
... «ليس البتة إذا كان كل ج د فكل آ ب» و إلا فليكن مرة «كل ج د و معه كل آ ب» فيكون في بعض المرات «قد كان كل آ ب و معه كل ج د». (ابن سینا ۱۹۶۴م: ۳۸۵).
و این نشان می‌دهد که تحلیل‌های ابن سینا از این جهت به منطق جدید بسیار نزدیک است.

۶. انکار «این همانی» میان حملی و شرطی

ابن سینا در کتاب شفا بخش «قیاس» از پیشینیان نقل می‌کند که آنها دو گزاره «کل انسان حیوان» و «کلما کان هذا إنسانا فهو حیوان» را یکی گرفته و هر دو را حملی پنداشته اند:
و ظنّ بعضهم أنّ قولنا «كلما كان هذا إنسانا فهو حيوان»، إته و ما يجرى مجراه حملی لا متّصل كأنه يقول «كل إنسان حيوان». فحريّ بنا الآن أن ننظر أولا في الاتّباع الذي في الاتّصال. (ابن سینا ۱۹۶۴م: ۲۳۳).

6. $\forall x (x = a)$ معرفي ۵، \forall

7. $\forall x (x = a) \rightarrow \forall x (x = b)$ معرفي ۱ و ۶، \rightarrow

در واقع، می‌توان ثابت کرد که مقدم و تالی این شرطی هم ارزند با فرمول $\forall x \forall y (x = y)$ که دلالت بر وحدت وجود می‌کند.

در مثال یاد شده، اگر واژه «چیز» را با مفاهیم معمولی مانند «جسم» یا «کوه» جایگزین کنیم گزاره سمت چپ دیگر قضیه نخواهد بود اما ناهم ارزی یاد شده هم چنان برقرار خواهند ماند:

«هر جسم اگر با دماوند این همان باشد با الوند این همان است» \neq «اگر همه جسم‌ها با دماوند این همان باشند همه جسم‌ها با الوند این همان هستند»،

ناهم ارزی این دو گزاره به این دلیل است که گزاره سمت راست مستلزم گزاره سمت چپ است اما نه بر عکس. یعنی رابطه زیر میان فرمول‌های آنها برقرار است:

$$\forall x (Ax \rightarrow x = a) \rightarrow \forall x (Ax \rightarrow x = b) \not\equiv \forall x (Ax \rightarrow (x = a \rightarrow x = b)).$$



و پس از سی صفحه به آن پاسخ می‌دهد:

و الذی ظنَّ أنَّ قولنا «کَلِّمَ کَانَ آ ب فه ز» قضیة حملیة لِأَنَّ قولنا «کَلِّمَ کَانَ هَذَا إِنْسَانًا فَهُوَ حَیْوَانٌ»^۱ مساوٍ لقولنا «کَلِّمَ إِنْسَانٌ حَیْوَانٌ»^۲ فقد أخطأ من وجوه:

۱. أمَّا أحدها فإنَّه لیس مساویا له؛ لِأَنَّ قولنا «کَلِّمَ إِنْسَانٌ حَیْوَانٌ» کلیةٌ موجبةٌ لیس فیها شخص البتة، و قولنا الآخر یقتضی إشارةً إلى «زید» الشخص حیث قلنا «هذا».

۲. و كان الأولى به أن یقول: إنَّ نظیره من الحملیات: «إنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ هُوَ حَیْوَانٌ»^۳. لكن هذا القول لا دلالة فیة علی الحصر الذی فی «کَلِّمَ». فإن حفظ الحصر بطل إمكان وجه استعمال «زید». و إن استعمل «زید» بطل الحصر. فلیس إذن هذا المتصل مساویا لهذا الحمل.

۳. ثم إن كان مساویا فلیس یجب أن لا یكون شرطیا؛ فإنَّ القضايا المختلفة الأصناف قد تتلازم و یلزم بعضها بعضاً و یساوی بعضها بعضاً فی الدلالة من وجه، و هی مختلفة فی الاعتبار. فإنَّ اعتبار «أَنَّ الْحَیْوَانِیَّةَ مَوْجُودَةٌ لِلْإِنْسَانِ» غیرُ اعتبار أَنَّ حُكْمَنَا و قولنا «فَهُوَ حَیْوَانٌ» یرصد مع حکمنا و قولنا «إنه إنسان». و لیس هو هو، بل [هو] معنی أعمُّ منه؛ إذ کثیر ممَّا یرصد كذلك لا یحمل. فإنَّ التوالی فی غیر هذا المثال قد تصدق مع صدق المقدم، و لا یحمل شیء منها علی شیء من المقدم.

۴. ثم إن هذا التساوی موجود أيضاً فی الذی یسلّم من أمره أنه متّصل، مثل قولك: «إن كان هذا إنساناً فهو حیوان». ^۴ فلم كان هذا لا یصیر حملیا و ذلك یصیر حملیا؟ و لیس هاهنا شیء یفوت بنقله حملیا؛ كما كان هناك الحصر یفوت. (همان: ۲۶۴).

چنان‌که از جمله‌ها و واژه‌های «ظنَّ بعضهم» و «أخطأ من وجوه» پیدا است. عبارت ابن‌سینا در اینجا نشان‌دهنده نوعی تحقیر سخن پیشینیان است.

در پاسخ (۱)، ابن‌سینا اشاره می‌کند که گزاره حملی «هر انسان حیوان است» فاقد هر گونه جزئی حقیقی است اما گزاره شرطی «هرگاه این انسان باشد این حیوان است» واژه «این» جزئی حقیقی است و بنابراین، این دو گزاره یکی نیستند.

در پاسخ (۲)، ابن‌سینا گزاره حملیة شخصیة «این انسان حیوان است» را به جای گزاره حملی پیشین پیشنهاد

1. $\forall t (Azt \rightarrow Hzt)$.

در این عبارت، حرف‌های A و H به ترتیب برای «انسان» و «حیوان» به کار رفته‌اند و حرف‌های t و z به ترتیب برای «زمان» و «هذا». در واقع، سور به دامنه سخن «زمان‌ها» مقید است و حرف t برای متغیر زمان (time) به کار رفته است.

2. $\forall x (Ax \rightarrow Hx)$.

3. $Az \& Hz$.

4. $(Azt \rightarrow Hzt)$.

می‌دهد اما ایرادی که به این گزاره حمله‌ی شخصیه وارد است این است که مفهوم سور کلی «هرگاه» در گزاره شرطی را بیان نمی‌کند.

در پاسخ (۳) ابن‌سینا توجه می‌دهد که حتی اگر گزاره حمله «هر انسان حیوان است» را با گزاره شرطی «هرگاه این انسان باشد حیوان است» مساوی بگیریم این «تساوی» به معنای «این همانی» نخواهد بود بلکه به معنای «هم ارزی» و «تلازم» خواهد بود.

در پاسخ (۴)، ابن‌سینا شرطی مهمل و بدون سور «اگر این انسان است حیوان است» را به جای شرطی کلی «هرگاه این انسان است حیوان است» مطرح می‌کند و می‌گوید که آن پیشینیان پذیرفته‌اند که اولی شرطی است اما دومی را گمان کرده‌اند که حمله است. ابن‌سینا در اعتراض می‌گوید که اگر بخواهیم حمله را این همان با یک شرطی در نظر بگیریم اتفاقاً بهتر است که حمله را با این شرطی مهمل هم ارز بگیریم نه با آن شرطی کلی زیرا در این همان گرفتن شرطی مهمل با حمله، حصر و سور کلی از میان نمی‌رود اما با این همان گرفتن شرطی کلی با حمله، حصر و سور کلی از میان می‌رود. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا در اینجا گزاره حمله را گزاره شخصی «این انسان حیوان است» می‌گیرد و نه حمله کلی «هر انسان حیوان است».

۷. قیاس اقترانی شرطی

ابن‌سینا به صراحت قیاس‌های اقترانی شرطی متصل با حد وسط جزء تام در هر دو مقدمه را مانند قیاس‌های حمله می‌داند و این پیامد هم ارزی گزاره‌های شرطی و حمله در دیدگاه او است. در کتاب المختصر الأوسط می‌خوانیم:

۱. و أما إذا كان الاقتران في جزء تامّ، أعنى في مقدّم أو تالی،
۲. فقد يكون المقدّم في أحدهما تالیاً في الآخر و يكون علی قیاس الشكل الأوّل فی الحملیات، و شریطته فی القیاسیة تلك الشریطة بعینها و إنتاجه ذلك الإنتاج بعینه.
۳. و قد تكون الشركة بینهما فی التالی فقط، فیکون كالشكل الثانی فی الحملیات و أحواله كأحواله.
۴. و قد تكون الشركة بینهما فی المقدّم فقط، فیکون كالشكل الثالث فی الحملیات و أحواله كأحواله.
۵. و عدد الضروب كعدد ما فی الحملیات، و نتائج الجماعة شرطیات متّصلة، جزئیة و کلیة، و موجبة و سالبة. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۱۴۸).

همین سخنان را در کتاب شفا نیز می‌یابیم هرچند به صورت پراکنده و در صفحات جداگانه: القیاسات المؤلّفة من المتّصلة هی التي تكون مؤلّفة من متّصلتين تشترکان فی حدّ، أعنى فی مقدّم أو تالی. و يكون ذلك علی هیئة الأشکال الثلاثة الحملیة. (ابن‌سینا، ۱۹۶۴: ۲۹۵).

الشکل الأوّل من متّصلتين: شریطته مثل شریطة الشكل الأوّل فی الحملیات (همان: ۲۹۶).

أما الشكل الثانی... تكون شریطته بعینه مثل شریطة الشكل الثانی فی الحملیات (همان: ۲۹۹-۳۰۰).

الشکل الثالث... فإنّ شریطة هذا الشكل مثل شریطة الشكل الثالث فی الحملیات و ضروبه أیضا كضروبه ستنّه (همان: ۳۰۲).



ابن‌سینا پس از بیان شکل‌های پیچیده‌ای از قیاس اقترانی با یک مقدمه شرطی و یک مقدمه حملی، ادعا می‌کند مشابه همین قیاس‌های اقترانی را می‌توان با دو مقدمه شرطی بر ساخت که تالی یکی خود گزاره‌ای شرطی است:

فهذه عدد الأشكال التي تقع من مشاركة الحملی الشرطی فی تالیه. و قد یمكن مثل هذه الاقترانات بعینها إذا كان تالی الشرطی متصلاً و بدّل الحملی متصلاً یشارك تالی المتصل و تكون الأحکام هذه الأحکام بأعیانها. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۱۵۸).

و اعلم أنّ جمیع المقایس المؤلفة من حملیة و متصلة أو منفصلة، قد یجوز أن یکون مکان الحملیة متصلة إذا كان المقدم أو التالی - أوای الأجزاء كان ممّا یشارك فیہ - متصلة و تكون النتيجة تلک بعینها، إلا أنّها تكون متصلة بدل ما تكون حملیة. (ابن‌سینا ۱۹۶۴م: ۳۵۴).

مقصود ابن‌سینا این است که برای نمونه، در قیاس اقترانی پیچیده زیر:

هر الف باء است

هرگاه جیم دال باشد هر باء میم است

پس هرگاه جیم دال باشد هر الف میم است.

می‌توان شرطی متصل را به جای گزاره حملی قرار داد:

هرگاه واو زای باشد حاء طاء است

هرگاه جیم دال باشد آنگاه هرگاه حاء طاء باشد کاف لام است

پس هرگاه جیم دال باشد آنگاه هرگاه واو زای باشد کاف لام است.

در اینجا، سه جمله «واو زای است»، «حاء طاء است» و «کاف لام است» در قیاس دوم، به ترتیب، به جای سه حرف «الف»، «باء» و «میم» از قیاس نخست نشسته‌اند.

اینکه متصّله‌ها را می‌توان جایگزین حملیه‌ها کرد می‌تواند نشانه دیگری بر ساختار یکسان شرطی و حملی نزد ابن‌سینا به شمار بیاید و از این می‌توان هم ارزی شرطی و حملی را در صورت وحدت ماده نتیجه گرفت. توجه داریم که ابن‌سینا می‌توانست عکس مطلب بالا را نیز ادعا کند و آن اینکه در قیاس اقترانی نخست، می‌توان حملی را جایگزین شرطی متصل کرد:

هر الف ب است

هر سین، صاد هر ب است

پس هر سین، صاد هر الف است.

[پانوشت]^۱

برای نمونه:

هر انسان حیوان است.

هر طرف دار محیط زیست، دوست دار هر حیوان است.

پس هر طرف دار محیط زیست، دوست دار هر انسان است.

اینکه قیاس‌های اقترانی شرطی پیچیده، نظیرهایی در قیاس‌های حملی دارند نکته‌ای است که ابن‌سینا به آن پی نبرده بود و منطق دانان بعدی مانند شمس‌الدین سمرقندی و اسماعیل کلنبوی در سده‌های بعدی آن را کشف کرده، توسعه دادند. (سمرقندی ۱۳۹۹: ۵۵۲-۵۵۴؛ سمرقندی ۱۴۰۲: ۵۹۵-۵۹۷؛ کلنبوی ۱۳۴۷ق. : ۳۱۳-۳۱۸؛ فاخوری ۱۹۸۰م. : ۱۱۰-۱۹۹؛ فلاحی ۱۳۹۵: ۹۷-۹۹ و ۱۲۱-۱۲۳).

از آنچه یاد شد، نتیجه می‌شود که از دیدگاه ابن‌سینا، گزاره‌های حملی و شرطی هم‌ارز یک دیگریند و بنابراین، بحث از هر کدام ما را از بحث از دیگری بی‌نیاز می‌سازد و در نتیجه، بحث از قیاس حملی ما را بی‌نیاز از قیاس شرطی می‌سازد.

۸. دلیل پرداختن به قیاس‌های شرطی

بی‌نیازی از قیاس شرطی مسئله‌ای است که خود ابن‌سینا به آن پی برده و دست کم چهار پاسخ به آن داده است که چکیده همه آنها این است که حتی اگر بحث از قیاس حملی ما را از مبحث قیاس شرطی بی‌نیاز کند بحث از قیاس شرطی فی‌نفسه ارزش‌های فراوانی دارد که پرداختن به آن بسیار سودمند است. ابن‌سینا در المختصر الأوسط پس از آن که بحث مفصلی درباره‌ی نیاز به قیاس‌های اقترانی شرطی می‌کند اشکال یاد شده را طرح می‌کند و چهار پاسخ یادشده را پیش می‌نهد:

[فی لزوم الفحص عن القیاسات الشرطیة]

و لیس لقائل أن یقول إن الشرطیات قد یمکن أن تردّ إلى الحملیات فتکفی فی بیانها القیاسات المنتجة للحملیات.

فإنّ هذا القائل تلزمه محالات:

من ذلك أنا کنا نعدّ لمطلوب واحد بعینه قیاساتٍ مختلفةً من أشكال ثلاثة لکنون قد أحطنا بأقسام الصناعة و لم نکن نقتصر علی الشكل الأول، و إن کان وحده ینتج لنا جمیع المطالب؛ بل نستعمل الشكلین الآخرین. و لم نکن نقتصر من الشكلین الآخرین علی ضرب واحد ینتج مطلوباً أنتج فی الشكل الأول؛ بل کنا نعدّ جمیع الضروب. فکیف صرنا الآن بخيالٍ فی أن نختصر المطالب فی ردّ بعضها إلى بعض لیکفینا قیاساً واحداً، و لا نطلب ما ینتج المطالب

۱. در صورت قیاس اقترانی سوم، حرف «سین» به جای گزاره «جیم دال است» از قیاس نخست نشسته است. چنان که حرف «صاد» به جای تابع گزاره‌ای «هر ... میم است» قرار گرفته است.



الشرطیة على أنّها شرطیة، و إن لم تجعل شرطیة لم تجعل حملیة؟
و من ذلك أنّا قد كان يمكننا أن نردّ الموجبات إلى السالبات و السؤال إلى الموجبات
معدولیة، فيكفي كلّها قياس واحد و ما كنّا نفعّل، لأنّنا كنّا نريد أن ندلّ على كلّ قياس لكلّ
مطلوب، فما بالنّا نسينا هذا في الشرطیات؟

و من ذلك أنّ في تغيير القول عن وضعه الأوّل تكلفاً و إزالةً عن النظم.
و من ذلك أنّه هبّ القياسات الحملیة تكفینا؛ فهل يجب علينا - من جهة ما نحن منطقیون -
أن نعرف أنّ الشرطیات هل لها قیاسات ينتجها و هی شرطیة أم لا؟ (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۴۷).

این همه شور و حماسه در پاسخ گویی به این اشکال که قیاس حملی ما را بی‌نیاز از قیاس شرطی می‌سازد
نشان گر پای بندی ابن‌سینا به هم ارزی حملی و شرطی و آگاهی از اهمیت این بنیان مستحکم است. و گرنه،
ابن‌سینا با توان ذهنی فوق‌العاده‌ای که داشته است به آسانی می‌توانسته هم ارزی حملی و شرطی را زیر سؤال
ببرد و آن را از پایه انکار کند، کاری که هرگز از آثار ابن‌سینا سراغ ندارم.

۹. هم ارزی گزاره‌های حملی با شرطی‌های وجودی‌الطرفین

ابن‌سینا از پیشینیان نقل می‌کند که آنها چون قیاس‌های اقتزانی شرطی را نمی‌شناختند نمی‌توانستند به تحلیل
آنها بپردازند اما او چون این قیاس‌ها را کشف کرده و اقسام آن را به دست داده می‌تواند این قیاس‌ها را به قیاس
حملی ارجاع دهد. نکته جدیدی که در این قیاس‌ها هست این است که شرطی‌های مورد نظر ابن‌سینا دارای
مقدم و تالی وجودی هستند یعنی در آنها مفهوم «موجود» بر موضوع حمل شده است و با حذف این مفهوم،
می‌توان به گزاره‌های حملی رسید:

و كذلك لو أنّ قائلاً قال:

إن كان الإنسان موجوداً فالحيوان موجود؛

و إن كان الحيوان موجوداً فالجوهر موجود؛

فينتج: أنه إن كان الإنسان موجوداً، فالجوهر موجود.^۱

قیل: و هذا يعسر تحلیله.

و قد قیل فی کونه عسیر التحلیل وجوه من القول. من ذلك أنّ هذا التالیف إنما یکون من
شرطیین، لیس من حملیین؛ و مع ذلك فلیس فیہ استثناء، فلیس بقیاس، و إن أشبه القیاس.
... و إذا أريد تحلیله إلى الحملیات التي علمت فی هذا الكتاب، لم یمكن أن تؤخذ بحالها،

۱. یک تحلیل از استدلال بالا در منطق جدید به صورت زیر است:

$$\exists x Ax \rightarrow \exists x Bx$$

$$\exists x Bx \rightarrow \exists x Cx$$

$$\exists x Ax \rightarrow \exists x Cx.$$

بل بأن يتصرّف فيها نحو من التصرّف، فتنتقل مثلا الشرطيتان هاهنا إلى حمليتين. و أما أنّه كيف ينقل ذلك إلى الحمليتين فبأن نقول:

كلّ إنسان حيوان،
و كلّ حيوان جوهر،
فكل إنسان جوهر.^۱

و يلزمه: إن كان إنسانا فهو جوهر.^۲ (ابن سينا ۱۹۶۴م: ۴۷۰-۴۷۱).

تا اینجا دانستیم که ابن سینا گزاره‌های حملی مانند «کلّ انسان حیوان» را با دو گزاره شرطی زیر هم ارز دانسته است:

كلّما كان هذا (الشيء) إنساناً فهو حيوان،
كلّما كان الإنسان موجوداً فالحيوان موجوداً.

این دو گزاره با هم تفاوت آشکاری دارند و نمی‌توان آنها را یکی گرفت. اما آیا می‌توان آنها را هم ارز گرفت؟ به نظر می‌رسد که ابن سینا اینها را هم ارز می‌داند. اگر چنین باشد نقد زیر بر ابن سینا وارد خواهد بود:

۱۰. نقدی بر ابن سینا

هم ارز دانستن گزاره حملی «هر انسان حیوان است»^۳ و «هرگاه انسان موجود باشد حیوان موجود است»^۴ یکی از خطاهایی است که در عبارت اخیر ابن سینا رخ داده است زیرا این دو گزاره از دیدگاه منطقی هم ارز نیستند زیرا هرچند اولی دومی را نتیجه می‌دهد اما دومی اولی را نتیجه نمی‌دهد. برای آشکار شدن این مسئله کافی است ماده گزاره‌های یاد شده را تغییر دهیم. برای نمونه، گزاره شرطی «هرگاه علت تامه موجود باشد معلول موجود است» نتیجه نمی‌دهد که «هر علت تامه معلول است» زیرا خداوند علت تامه موجود است اما معلول نیست. هم چنین است مثال‌های ساده‌ای چون این مثال: «هرگاه سفید موجود باشد سفیدی موجود است» اما نتیجه نمی‌شود که «هر سفید سفیدی است» زیرا «سفید» جوهر است و «سفیدی» عرض؛ و می‌دانیم که جوهر و عرض با هم در یک شیء جمع نمی‌شوند.^۵

۱. یک تحلیل از استدلال بالا در منطق جدید به صورت زیر است:

$$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$$

$$\forall x (Bx \rightarrow Cx)$$

$$\forall x (Ax \rightarrow Cx).$$

$$2. Ax \rightarrow Cx.$$

$$3. \forall x (Ax \rightarrow Bx).$$

$$4. \exists x Ax \rightarrow \exists x Bx.$$

۵. در منطق جدید نیز هرچند می‌توانیم از $\forall x (Ax \rightarrow Bx)$ به $\exists x Bx \rightarrow \exists x Ax$ برسیم، ولی عکس این استنتاج ممکن نیست. افزون بر

این، در منطق جدید، دو قیاس ابن سینا را می‌توانیم به صورت دو فرمول زیر بازنویسی کنیم:





۱۱. نقد موحد بر ابن‌سینا

ضیاء موحد تحویل حملی (محصوره کلیه) به شرطی از سوی ابن‌سینا را صحیح و مجاز می‌شمارد اما تحویل شرطی به حملی را غیر مجاز دانسته و ابن‌سینا را به دلیل تحویل شرطی به حملی سرزنش می‌کند: من در این مقاله نشان داده‌ام که نظریه ابن‌سینا در ابتدای منطق ساده جمله‌ها بر منطق قیاس‌های حملی کاری اشتباه است که به اثبات بسیاری از مسائل منطقی نادرست می‌انجامد، چنانکه در واقع هم انجامیده است. (موحد ۱۳۸۲، مقدمه: یازده).

کوتاه سخن، نظریه قیاس‌های شرطی اقتراعی ابن‌سینا نه تنها به استنتاج‌های نادرست می‌انجامد، بلکه از عهده تعداد بیشماری از استنتاج‌های منطق جمله‌ها برنمی‌آید. و این همه البته بدین دلیل است که شیخ بر آن بوده تا منطق جمله‌ها را بر نظریه قیاس ارسطو استوار کند. (موحد ۱۳۷۲: ۱۶؛ موحد ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۷).

موحد تنها مورد مجاز تحویل شرطی به حملی را موردی می‌داند که اولاً، مقدم و تالی موضوع شخصی مشترک داشته باشند و ثانیاً نسبت مقدم و تالی هم کلی باشد:

تحویل شرطی به حملی تنها در یک صورت ممکن است و آن هنگامی است که:

[۱] مقدم و تالی موضوع شخصی مشترک داشته باشند و

[۲] نسبت مقدم و تالی هم کلی باشد.

برای مثال شرطی «هر بهمان اگر بهمان شیرازی باشد بهمان ایرانی است» را که به جای «بهمان»، که جزء مشترک مقدم و تالی است، نام هر شخصی (یا شیئی را) می‌توان نهاد، می‌توان به حملی کلی «هر شیرازی ایرانی است» تحویل کرد و در واقع این دو را با هم معادل دانست.

شرایطی که برای امکان این تحویل برشمردیم ضروری است. برای مثال، شرطی «اگر سعدی شیرازی باشد سعدی نویسنده گلستان است» را با هیچ شگردی نمی‌توان به یک قضیه حملی تحویل کرد، زیرا شرط کلیت نسبت مقدم و تالی [= شرط دوم] برآورده نشده است. (همان: ۱۶-۱۷ و همان: ۱۸۸-۱۸۹).

هرچند موحد تحویل شرطی با موضوع «سعدی» در مقدم و تالی را با هیچ شگردی ممکن نمی‌داند اما در مقاله دیگری نشان داده‌ام (فلاحی ۱۴۰۳) که سهروردی و فخر رازی به آسانی آن را به این گزاره حملی تحویل می‌دهند: «شیرازی بودن مستلزم نویسنده گلستان بودن سعدی است». (از آنجا که گزاره حملی اخیر کاذب به نظر می‌رسد آشکار می‌شود که گزاره شرطی نخستین نیز کاذب بوده است!).

$$[(\exists x Ax \rightarrow \exists x Bx) \& (\exists x Bx \rightarrow \exists x Cx)] \rightarrow (\exists x Ax \rightarrow \exists x Cx),$$

$$[\forall x (Ax \rightarrow Bx) \& \forall x (Bx \rightarrow Cx)] \rightarrow \forall x (Ax \rightarrow Cx).$$

این دو فرمول، هرچند قضیه منطق جدید و بنابراین هم ارزند، اما اگر ادات‌های شرطی به کار رفته در این دو فرمول را شرطی لزومی در نظر بگیریم آنگاه بر خلاف نظر ابن‌سینا می‌بینیم که هیچ کدام از این دو فرمول در منطق ربط مستلزم دیگری نیست.

موحد در ادامه تأکید می‌کند که مورد مجاز تحویل شرطی به حملی، در واقع، همان تحویل حملی به شرطی است: تحویل بالا همان تحویل حملی کلی به شرطی کلی در منطق جدید است که «هر شیرازی ایرانی است» را به «هر x اگر x شیرازی است ایرانی است» تحلیل می‌کنند... (همان: ۱۷ و همان: ۱۸۹).

موحد پس از ذکر سخن ابن سینا در کتاب قیاس شفا که تحویل شرطی به حملی را از مورد مجاز گفته شده در بالا به همه موارد تعمیم می‌دهد صراحتاً ابن سینا را مورد انتقاد قرار می‌دهد:

در این عبارت، اگر کلیت حکم را، یعنی امکان تحویل همه قضیه‌های متصل و منفصل به حملیه را، که حکمی نادرست است، نادیده بگیریم بقیه مطلب دقیق و استوار است. (همان: ۱۷ و همان: ۱۹۰).

موحد سپس بخشی از عبارتی را که در بخش «۸. انکار این همانی میان حملی و شرطی» ذکر کردم می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که ابن سینا در اینجا متوجه اشتباه خود شده است:

نکته جالب این است که شیخ خود دریافته است که این تحویل قضیه‌های کلی شرطی به حملی تفاوت اساسی با تحویل‌هایی دارد که در قیاس‌های شرطی دست بدان زده است و در چند مورد تصریح می‌کند که تحویل « $P \rightarrow Q$ » به « $\forall: P \rightarrow Q$ » تحویل شرطی به حملی نیست... (همان: ۱۸ و همان: ۱۹۰).

از اینجا، آشکار می‌شود که موحد میان دو نظریه «این همانی» و «هم ارزی» شرطی و حملی تمایز ننهاده است. در عبارتی که موحد از ابن سینا می‌آورد و در بخش «۸. انکار این همانی میان حملی و شرطی» به صورت کامل‌تر آوردم، ابن سینا نظریه «این همانی» شرطی و حملی را نقد می‌کند اما در دیگر جاها نظریه «هم ارزی» شرطی و حملی را می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

در جمع بندی مقاله می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

ابن سینا به صراحت «این همانی» میان گزاره‌های حملی و شرطی را انکار می‌کند، مگر در یک مورد و آن حملیه‌ای است که موضوع آن ممتنع است.

با وجود این، ابن سینا بر «هم ارزی» میان گزاره‌های حملی و شرطی تأکید می‌نماید به ویژه هنگامی که مقدم و تالی شرطی در موضوع مشترک باشند:

«هر انسان حیوان است»

«هرگاه چیزی انسان باشد حیوان است».

از این منظر، می‌توان گفت که سخن ابن سینا به سخن منطق دانان جدید بسیار نزدیک است هرچند همان نیست زیرا منطق دانان جدید این دو گزاره را «این همان» می‌دانند اما ابن سینا آنها را فقط «هم ارز» می‌پندارد. البته «هم ارزی» یاد شده از دیدگاه ابن سینا منحصر به گزاره‌های شرطی متصل است و شامل منفصلات نمی‌شود. او به درستی میان حملیه مردده‌المحمول و منفصله تمایز می‌گذارد.



نشان دادم که انحصار یادشده در بند پیشین درست نیست زیرا اگر گزاره حملی از نوع شخصی باشد و مقدم و تالی شرطی نیز شخصی باشند هم ارزی برقرار خواهد بود و فرقی نمی‌کند که گزاره شرطی متصل باشد یا منفصل. اما اگر گزاره حملی و مقدم و تالی شرطی محصوره باشند دیگر هم ارزی برقرار نخواهد بود و در اینجا نیز، فرقی نمی‌کند که گزاره شرطی متصل باشد یا منفصل.

ابن‌سینا هم چنین میان حملی و شرطی‌هایی که محمول مقدم و تالی آنها «موجود» است قائل به هم ارزی است: «هر انسان حیوان است» \rightarrow «هرگاه انسان موجود باشد حیوان موجود است».

این جا نیز با مثال‌هایی نشان دادم که این هم ارزی درست نیست:

«هر علت تامه معلول است» \rightarrow «هرگاه علت تامه موجود باشد معلول موجود است»

«هر سفید سفیدی است» \rightarrow «هرگاه سفید موجود باشد سفیدی موجود است»

در این دو مثال، گزاره حملی مستلزم گزاره شرطی است اما نه برعکس.

موحد نقد ابن‌سینا بر «این‌همانی» حملی و شرطی و هم زمان پذیرش «هم‌ارزی» حملی و شرطی در سایر موارد را ناسازگار یافته است. با تفکیک میان «این‌همانی» و «هم‌ارزی» می‌توان به سادگی این ناسازگاری را از دامن ابن‌سینا زدود.



منابع

- ابن سینا (۱۳۹۶ ش.). المختصر الأوسط فی المنطق. مقدمه و تصحیح سید محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا (۱۹۶۴ م.). الشفاء. «المنطق». کتاب القیاس». دار الکاتب العربی للطباعة و النشر. القاهرة.
- ابن سینا (۱۹۷۰ م.). الشفاء. «المنطق». کتاب العبارة». دار الکاتب العربی للطباعة و النشر. القاهرة.
- سمرقندی، شمس الدین. (۱۳۹۹). قسطاس الافکار. تحقیق و تصحیح اسدالله فلاحی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سمرقندی، شمس الدین. (۱۴۰۲). شرح القسطاس. تحقیق و تصحیح مهرداد حسن بیگی، تهران: انتشارات مولی.
- فخوری، عادل. (۱۹۸۰ م.). منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث. بیروت. دار الطلیعة.
- فلاحی، اسدالله. (۱۳۸۸). «شرطی اتفاقی در منطق جدید». پژوهشهای فلسفی ۲۱۴: ۱۰۵-۱۳۳.
- فلاحی، اسدالله. (۱۳۹۰). «شرطی اتفاقی نزد منطق دانان مسلمان». فلسفه و کلام ۸۷/۲: ۱۱۱-۱۴۰.
- فلاحی، اسدالله. (۱۳۹۵). منطق تطبیقی، تهران: انتشارات سازمان سمت.
- فلاحی، اسدالله. (۱۴۰۳). «تبدیل حملی به شرطی نزد منطق دانان سینوی». حکمت معاصر ۲/۱۵: ۱۰۷-۱۴۵.
- کلنبوی، اسماعیل. (۱۳۴۷ ق.). البرهان. به تصحیح فرج الله زکی الکردی. مصر. مطبعة السعادة.
- نبوی، لطف اله. (۱۳۷۷). مبانی منطق جدید. تهران: انتشارات سمت.
- یزدی، عبد الله. (۱۳۶۳). حاشیه ملا عبدالله علی التهذیب. بتعلیقه مصطفی الحسینی الدشتی. قم: انتشارات زاهدی.

Abu Sa'īd's Paradox: Self-refutation and Begging the Question

Research Article



Mahdi Azimi 

Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran. (mahdiazimi@ut.ac.ir)

ABSTRACT

Apparently, so-called Abu Sa'īd, whose identity is a matter of doubt, wrote a letter to Ibn Sina in which he denied the knowledge-giving of Syllogism based on the claim that it is circular. We call this the "Abu Sa'īd's Paradox". Ibn Sina, in response, has proposed a solution that is our source of inspiration for negating Abu Sa'īd's Paradox, based on its being to beg the question. In addition, as scholars such as Mīrzā Muhammad bin Hassan Shīrwānī, Murtaḍā Muṭahharī, and Hassan Hasanzāda Āmulī have pointed out, Abu Sa'īd's Paradox is self-refuting. However, Ibrāhīm Nowī believes that the self-refutation is based on the self-reference of Abu Sa'īd's reason, and he tries to answer this problem by quoting a claim from Muṣṭafā Malikīyān, which indicates that self-reference is unacceptable. In this essay, however, it will be shown that neither the self-refutation of Abu Sa'īd's paradox is based on self-reference, nor is self-reference unacceptable.

Keywords: Syllogism, to beg the question, self-refutation, self-reference, Abu Sa'īd, Ibn Sina.

Received: 2025/02/08 - Received in revised form: 2025/03/18 - Accepted: 2025/07/04 - Published online: 2025/10/10

□ Azimi, M. (2025). Abu Sa'īd's Paradox: Self-refutation and Begging the Question, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 31-52.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.505273.1830>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

"Paradox" literally means "unbelievable"; And in terms of meaning, it is unbelievable because, according to the definition, it is an argument with apparently true premises, and apparently valid form, which gives an obviously false and sometimes contradictory result. Trying to solve paradoxes has led us to discover very subtle concepts, principles, and demarcations that were completely absent from our minds before facing "Paradox" literally means "unbelievable"; And in terms of meaning, it is unbelievable because, according to the definition, it is an argument with apparently true premises, and apparently valid form, which gives an obviously false and sometimes contradictory result. Trying to solve paradoxes has led us to discover very subtle concepts, principles, and demarcations that were completely absent from our minds before facing paradoxes. In Islamic logic and philosophy, paradoxes are mostly examined under the title of "doubt", because in them claims are defended that are similar to the truth but are actually false. Doubts of absolute annihilation and absolute unknown, the doubt of al-jazr al-asamm, and the doubt of implication are among the most important paradoxes that have been analyzed in this intellectual tradition. Another one of these paradoxes, which in this article we intend to analyze some of its angles, is a question that so-called Abu Sa'īd asked Ibn Sina. The summary of Abu Sa'īd's problem, which I will formulate in detail in the text, is that philosophers rely on the system of Syllogisms in acquiring knowledge, and the foundation of this system is the Barbara, which has a circularity; Because in this mood, the knowledge of the result is dependent on the knowledge of the Major Premiss, while the knowledge of the Major Premiss is also dependent on the knowledge of the result. The summary of Ibn Sina's solution is that if the Major Premiss is inductive, its knowledge is dependent on the knowledge of the result and circularity occurs, but if it is deduction, its knowledge is not dependent on the knowledge of the result and circularity does not arise; And the method of philosophers is deduction, not induction. In another article, I have explained that Avicenna's solution was very important and constructive for the logic of the Islamic period, because it led to the separation of real and external propositions and the inclusion of this separation in Syllogisms. Ibn Sina's answer to Abu Sa'īd's question is a "solution answer", so to speak. But have they given a "contradictory answer" to this issue or can it be given? So far, at least one contradictory answer has been given to Abu Sa'īd's suspicion. This answer, which claims to discover self-refutation in Abu Sa'īd's reason, has been challenged by some researchers. In this essay, I will try to defend this contradictory answer by solving this challenge, and secondly, I will propose another contradictory answer based on the concept of begging the question. Based on Ibn Sina's solution, another criticism can be made on Abu Sa'īd's argument. Almost all the old and new commentators of Aristotle agree with Ross that "we often find in Aristotle a contrast between deduction and



induction as two fundamentally different modes of progress in thought - the first from the universal to the particular, and the second from the particular to the universal". Now, pay attention to this statement by Abu Sa'īd, which says that the only way to know the general proposition is to examine the propositions included in it; In other words, the only method of reasoning that gives knowledge is induction. Now the requirement of such a statement is that syllogism is not informative. Therefore, when this statement is placed in Major Premiss, Step II, the premiss of Abu Sa'īd's argument is that syllogism is not informative, while this is also the result of his argument. So his reason only works if its conclusion is presupposed; And this is indeed to beg the question. In other words, the proposition "syllogism does not give knowledge" is true if Abu Sa'īd's five-step argument is true; And this argument is true if the Major Premiss of syllogism II is true; And this Major Premiss is true if we presuppose the statement "syllogism is not informative"- it is to beg the question! One of the other problems that Abu Sa'īd's argument faces is self-refutation, in the sense that in order to negate the theory of syllogism, Abu Sa'īd must accept it. As we have seen, he organizes an argument with the conclusion that syllogism is not informative. But the point of paradox is that if the truth of this result is justified, then the truth of this result is not justified. Because this result is obtained from an argument that uses syllogistic, and specifically Barbara, at least in steps I and II. Therefore, the truth of this result requires the invalidity of its reason, and it also requires its illogicality.

References

- Ibn Sina (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat, with the commentary of Nasir al-Din al-Tusi and the super-commentary of Qutb al-Din al-Razi*. Qom: Nashr al-Balagha.
- Abu Rawh, Jamal al-Din (1384). *Ahwal wa Sukhanan-e Abu Sa'id Abu al-Khayr*. With an introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiee Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Priest, Graham (1383). *Darāmadi be Mantiq (An Introduction to Logic)*, translated by Amir Divani. Qom: Mofid University.
- Khazaei, Mohammad Hassan (1396). *Majmu'e Rasā'il-e Shobhat-e Estelzām (Collection of Essays on the Problem of Entailment)*, Master's thesis under the guidance of Dr. Mahdi Azimi, University of Tehran.
- Danesh-Pazhuh, Mohammad Taqi (1332). "Pasokh-e Ibn Sina be Shaykh Abu Sa'id Abi al-Khayr" (Ibn Sina's Response to Shaykh Abu Sa'id Abi al-Khayr). *Farhang-e Iran-Zamin*, No. 1, pp. 189-204.
- Dashtaki et al. (1386). *Davazdah Resāleh dar Pārādoks-e Dorughu (Twelve Treatises on the Liar Paradox)*, edited by Ahad Faramarz Qaramaleki and Tayyiba Arif-Nia. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Philosophy of Iran.
- Safa, Zabih Allah (1331). *Jashn-Nameh-ye Ibn Sina (Commemorative Volume for Ibn Sina)*. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Tusi, Nasir al-Din (1361). *Asas al-Iqtibas, edited by Modarres Razavi*. Tehran: University of Tehran.
- Azimi, Mahdi (1387). "Nāsāzāwar-e Ma'dum-e Motlaq wa Gozāreh-ha-ye Hamtā-ye Ān" (The Paradox of Absolute Non-Existence and Its Equivalent Propositions). *Mutali'at-e Eslami: Falsafeh*,



- 2/81, pp. 177-213.
- Azimi, Mahdi (1395). "Pārādoks-e Carroll az Manzar-e Wittgenstein, Ibn Sina, wa Khwaja Nasir" (Carroll's Paradox from the Perspective of Wittgenstein, Ibn Sina, and Khwaja Nasir). *Pazhuhesh-ha-ye Falsafi-Kalami*, No. 70, pp. 1630-176.
- Azimi, Mahdi (1395). *Tahlil-e Mantiqi-ye Estedlal* (Logical Analysis of Argumentation). Qom: Majma' al-Ali-ye Hekmat-e Eslami.
- Mojtabai, Fathollah (1375). "Dāstān-e Molāqāt wa Mokātebāt-e Bu Ali wa Bu Sa'id: Naqd-e Ma'ākhez" (The Story of the Meeting and Correspondence between Bu Ali and Bu Sa'id: A Critique of Sources). *Nameh-ye Farhangestan*, No. 2/2, pp. 5-22.
- Mohammad ibn Munawwar (1393). *Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id*. With an introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agah.
- Malekian, Mostafa (1379). *Tarikh-e Falsafeh-ye Gharb* (History of Western Philosophy), Vol. 1. Qom: Pazhuheshkadeh-ye Howzeh wa Daneshgah.
- Mahdavi, Yahya (1333). *Fehrest-e Noskhah-ha-ye Mosannafat-e Ibn Sina* (Catalogue of Ibn Sina's Manuscripts). Tehran: University of Tehran.
- Nafisi, Sa'id (1350). *Sokhanan-e Manzum-e Abu Sa'id Abu al-Khayr* (Poetic Sayings of Abu Sa'id Abu al-Khayr), edited with an introduction, annotations, and notes by Sa'id Nafisi. Tehran: Sanai.
- Noui, Ibrahim (1386). "Duri Budan-e Shakl-e Avval-e Qiyas-e Eqterani dar Kalam-e Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr wa Pasokh-ha-ye Ibn Sina wa Digaran be Ān" (The Circularity of the First Form of Syllogism in the Words of Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr and the Responses of Ibn Sina and Others). *Pazhuhesh-ha-ye Falsafi-Kalami*, Year 9, No. 2, pp. 153-188.
- Neale, William; and Martha Neale (1401). *Sir-e Mantiq* (The Course of Logic), two volumes, translated by Mahdi Azimi. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Philosophy of Iran.
- Haack, Susan (1382). *Falsafeh-ye Mantiq* (Philosophy of Logic), translated by Mohammad Ali Hojjati. Qom: Ketab-e Taha.
- Clark, Michael (2002). *Paradoxes from A to Z*, London & New York: Routledge.
- Cook, Roy T. (2009). *A Dictionary of Philosophical Logic*, Edinburgh University Press.
- Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press.
- Ross, Sir David (1995). *Aristotle, with an introduction by John L. Ackrill*, London and New York: Routledge.

پارادوکس بوسعید: خودبراندازی و مصادره

مهدی عظیمی  ID

دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران. (mahdiazimi@ut.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

ظاهراً ابوسعید نامی، که کیستی اش جای گمانه است، نامه‌ای به ابن سینا نوشته است که در آن معرفت بخشی قیاس را، بر پایه ادعای دوری بودن آن، انکار کرده است. ما این را «پارادوکس بوسعید» می‌نامیم. بوعلی، در پاسخ، راه حلی پیش نهاده است که منبع الهام ما برای نقض پارادوکس بوسعید، بر اساس مصادره بودن آن است. افزون بر این، چنان که اندیشمندانی مانند میرزا محمد بن حسن شیروانی، مرتضی مطهری، و حسن حسن زاده آملی اشاره کرده‌اند، پارادوکس بوسعید خودبرانداز است. با این حال، ابراهیم نوئی بر آن است که اشکال خودبراندازی بر خودارجاع شمردن دلیل بوسعید استوار است، و با نقل مدعایی از مصطفی ملکیان، دال بر این که خودارجاعی ناپذیرفتنی است، می‌کوشد تا به این اشکال پاسخ دهد. در این جستار، اما، نشان داده خواهد شد که نه خودبراندازی پارادوکس بوسعید بر خودارجاعی استوار است، و نه خودارجاعی ناپذیرفتنی است.

کلیدواژه‌ها: قیاس، مصادره، خودبراندازی، خودارجاعی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸

□ عظیمی، مهدی؛ (۱۴۰۳) پارادوکس بوسعید: خودبراندازی و مصادره، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۳۱ - ۵۲.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.505273.1830>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

درآمد

«پارادوکس»، از نظر ریشه شناختی، در اصل یونانی و مرگب از «پارا» به معنای «مخالف با»، «دور از»، و «دوکسا» به معنای «باور پذیرفته شده» است (Clark, 2002, p. 132). بنابراین، «پارادوکس» از حیث لفظاً یعنی «باورناپذیر»؛ و از حیث معنا از این روی باورناپذیر است که، بر طبق تعریف، استدلالی است با مقدمات ظاهراً صادق، و صورت ظاهراً معتبر، که نتیجه‌ای آشکارا کاذب، و گاه تناقض آمیز می‌دهد (Sainsbury, 1995, p. 1; Cook, 2009, p. 214).

کواپن می‌گوید که «کشف پارادوکس، چندین بار در تاریخ، فرصتی برای بازسازی عظیم در بنیاد اندیشه بوده است» (به نقل از: Clark, 2002, p. ix). تلاش برای حل پارادوکس‌ها ما را به سوی کشف مفاهیم، اصول، و مرزبندی‌های بسیار ظریفی سوق داده است که تا پیش از رویارویی با پارادوکس‌ها یک سره از ذهن ما غایب بوده‌اند. اگر پارادوکس دروغگو نبود، شاید هیچ‌گاه به تمایز زبان و فرازبان پی نمی‌بردیم (نک: هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵)؛ اگر پارادوکس راسل کشف نمی‌شد، ممکن بود هرگز به نظریه طبقات راه نبریم (نک: نیل و نیل، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۵۱ به بعد)؛ اگر پارادوکس گرول نبود، بسا که به هیچ‌روی تفکیک مقدمه و قاعده را در نمی‌یافتیم (نک: عظیمی، ۱۳۹۵)؛ و بسی نمونه‌های دیگر.

در منطق و فلسفه اسلامی پارادوکس‌ها را بیشتر زیر عنوان «شبهه» بررسی می‌کنند، زیرا در آن‌ها از مدعیاتی دفاع می‌شود که شبیه به حق ولی در واقع باطل‌اند. شبهات معدوم مطلق و مجهول مطلق (نک: عظیمی، ۱۳۸۷)، شبهه جذر اصم (نک: دشتکی و دیگران، ۱۳۸۶)، و شبهه استلزام (خرانی، ۱۳۹۶) از مهم‌ترین پارادوکس‌هایی‌اند که در این سنت عقلی واکاوی شده‌اند.

یکی دیگر از این پارادوکس‌ها، که در این مقاله بر آن‌اوم تا به واکاوی برخی از زوایای آن بپردازیم، پرسشی است که ابوسعید نامی (که درباره کیستی اش بعدتر سخن خواهیم گفت)، طی نامه‌ای، از شیخ‌الرئیس ابوعلی پرسیده است. سرآغاز نامه بوسعید، که نمونه‌ای از ادب علمی نیاکان ماست، در این جا شایسته یادکرد است:

از حضرت شیخ‌الرئیس، فاضل‌ترین متأخران، آبروی دستگاه پادشاهی، افتخار همه باکفایتان^۱ - که خداوند والایی‌اش را جاودان، و مانایی‌اش را دراز گرداند - امید پاسخ کامل دارم، تا به نعمت‌بخشی سایه‌گستر آن جناب ببیوندم. و از خداوند کامیابی و نگاه‌داری در همه احوال را خواستارم. درود فراوان.

(دانش‌پژوه، ۱۳۳۲، ص ۱۹۹)

خلاصه مسئله بوسعید، که آن را بعدتر به تفصیل صورت‌بندی خواهیم کرد، این است که فیلسوفان در کسب معرفت به دستگاه قیاس تکیه می‌کنند، و شالوده این دستگاه ضرب اول شکل اول است که دچار دور است؛

۱. «افتخار باکفایتان» برگردان «فخر الکفاة» است. «کفاة» جمع «کافی» است. شفیعی کدکنی در این باره می‌نویسد: «عنوان فخر الکفاة اگر افزوده دیگران نباشد، نشان می‌دهد که این نامه را بوسعید هنگامی نوشته که ابوعلی یا در وزارت بوده است یا پس از وزارت او بوده است زیرا عنوان کافی بیشتر خاص وزارت و در بسیاری از متون بجای وزیر استعمال شده است. درین صورت گفته صاحبان نامه دانشوران که نوشته‌اند: مکاتبه مربوط به دو سال آخر حیات ابن‌سیناست تا حدی تأیید می‌شود.» (محمدبن منور، ۱۳۹۳، پیشگفتار مصحح، صفحه پنجاه و شش)



زیرا در این ضرب شناخت نتیجه وابسته به شناخت کبراست، درحالی که شناخت کبرا نیز وابسته به شناخت نتیجه است. پاسخ بوعلی، همچون پرسش بوسعید، آکنده از ادب و احترام است:

نامه آن جناب را - که خداوند مانایی اش را دراز گرداند - فهم کردم. و من - به خدا قسم - ناپسند می شمارم که کهن در برابر مهین به سخن گفتن آغاززد. اما فرمانبرداری از جمله فرایض واجب است. (دانش پژوه، ۱۳۳۲، ص ۲۰۰)

چکیده راه حل ابن سینا این است که کبرا اگر استقرایی باشد شناخت اش به شناخت نتیجه وابسته می شود و دور پیش می آید، ولی اگر برهانی باشد شناخت اش به شناخت نتیجه وابسته نیست و دوری پدید نمی آید؛ و روش فیلسوفان برهان است، نه استقرا. در مقاله ای دیگر توضیح داده ام که راه حل ابن سینا برای منطق دوره اسلامی بسیار مهم و سازنده بوده است، زیرا به تفکیک قضایای حقیقی و خارجی و احتساب این تفکیک در قیاس ها انجامیده است (عظیمی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۱-۱۸۳). با این حال، بنگرید که توصیف بوعلی از این راه حل چه مایه فروتنانه است:

شاید این توضیح، که از ذهنی سست و طبعی کم مایه برمی آید، در مقام پاسخ بسنده باشد. پاسخی که مقصود از آن تقدیر بر اشکال گیرنده و رویارویی اعتراض آمیز با گفتار او نیست، بلکه آرامش یافتن از هم سخنی و روشنی گرفتن از گفت و گو با اوست، آن هم بدین شیوه که در آن بر پاسداشت معانی و عبارات تکیه می شود. (دانش پژوه، ۱۳۳۲، ص ۲۰۲)

پاسخ بوعلی به پرسش بوسعید، به اصطلاح قدما، یک «جواب حلی» است. اما آیا «جواب نقضی» هم به این مسئله داده اند یا می توان داد؟ تا کنون دست کم یک جواب نقضی به شبهه بوسعید داده شده است. این جواب، که مدعی کشف خودبراندازی در دلیل بوسعید است، از سوی برخی پژوهشگران با چالش روبه رو شده است. در این جستار خواهیم کوشید تا اولاً با رفع این چالش به دفاع از این جواب نقضی بپردازیم، و ثانیاً جواب نقضی دیگری را بر پایه مفهوم مصادره مطرح کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

متن عربی نامه بوسعید و پاسخ بوعلی را محمدتقی دانش پژوه (۱۳۳۲)، همراه با مقدمه ای فارسی، در شماره اول مجله فرهنگ ایران زمین، تحت عنوان «پاسخ ابن سینا بشیخ ابو سعید ابی الخیر»، تصحیح و چاپ کرده است. تصحیح دانش پژوه خالی از خلل نیست (نک: عظیمی، ۱۴۰۲، پی نوشت های ۱۳، ۱۴، ۱۶، و ۱۸). مقدمه فارسی او از چهار بخش تشکیل شده است. در بخش نخست به مآخذشناسی پارادوکس بوسعید، در بخش دوم به بحثی تاریخی درباره مکاتبات بوسعید و بوعلی، در بخش سوم به مسئله مناقشه انگیز دیدار این دو، و در بخش چهارم به شرح حال بوسعید می پردازد. درباره این سه بخش اخیر، اکنون منبع موثق تر ما مقدمه های شفیع کدکنی

بر حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر نوشته جمال الدین ابو روح (۱۳۸۴)، و أسرار التوحید نوشته محمد بن منور (۱۳۹۳) است. بنابراین، آنچه در کار دانش‌پژوه اهمیت دارد بخش نخست است. دانش‌پژوه در این بخش به رگه‌ها و زمینه‌های پارادوکس بوسعید در آثار افلاطون و ارسطو اشاره می‌کند؛ سابقه آن را نزد سکستوس امپیریکوس و جان استوارت میل نشان می‌دهد؛ و فهرستی (اگرچه ناقص ولی بسیار راهگشا) از فیلسوفان و متکلمانی که در جهان اسلام به این پارادوکس پرداخته‌اند پیش می‌نهد. وی در اکثر فقرات این فهرست نام منبع (خطی یا چاپی)، شماره جلد، و/یا شماره صفحه را با دقت و سخاوت ذکر می‌کند و راه را برای پژوهشگران بعدی بسیار هموار می‌سازد. با این همه، مهم‌ترین کمبود، که شاید دانش‌پژوه اصلاً نمی‌خواست در این پژوهش به آن بپردازد، تحلیل منطقی است.

پژوهش دیگری که در این زمینه صورت گرفته است مقاله ابراهیم نوئی (۱۳۸۶) است. تحت عنوان «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابو سعید ابن ابی الخیر و پاسخ‌های ابن سینا و دیگران به آن»، که در مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی ۹/۲ به چاپ رسیده است. نوئی به منابعی که دانش‌پژوه در بخش نخست مقدمه‌اش نام برده، و افزون بر آن‌ها به منابع دیگری که خود یافته، مراجعه کرده و کوشیده است تا به گزارش و سنجش آن‌ها بپردازد. کار نوئی از حیث تتبع ارزشمند است، ولی بسیاری از گزارش‌ها و سنجش‌های او وضوح منطقی رضایت بخشی به بحث نمی‌دهند و/یا قابل نقدند.

پژوهش سوم مقاله من است، با عنوان «پارادوکس بوسعید، راه حل بوعلی»، که به سال ۱۴۰۲ در جاویدان خرد ۴۴ به چاپ رسیده است. در این مقاله، افزون بر نقد دو پژوهش پیش گفته، تلاش شده است تا وضوح منطقی کاملی، هم به پارادوکس بوسعید، و هم به راه حل بوعلی، داده شود. علاوه بر آن، روشن گردیده است که (۱) نامه بوعلی به بوسعید، بر خلاف پنداری که متن آن پدید می‌آورد، و بر خلاف تصریح برخی از پژوهشگران، در بردارنده دو راه حل متفاوت برای پارادوکس بوسعید نیست، بلکه مشتمل بر دو تقریر متفاوت از یک راه حل است. حتی تفاوت این دو تقریر هم چیزی بیش از اجمال و تفصیل نیست؛ آن هم نه در اصل راه حل، بلکه در توضیحات اضافی. (۲) راه حل بوعلی را در بن می‌توان مبتنی بر تمایز گزاره‌های حقیقی و خارجی دانست؛ و از این رو، مدعی ابراهیم نوئی، که پس از انتساب چنین راه حلی به غروی نائینی، می‌گوید: «هیچ اندیشمند منطقی، پاسخ نائینی را به شبهه بوسعید مطرح نکرده است»، ناپذیرفتنی است. و (۳) اگرچه برای نخستین بار فخرالدین رازی بود که به تمایز میان قضایای حقیقی و خارجی تصریح کرد، نیز اولین بار شمس الدین سمرقندی بود که این تمایز را در اعتبارسنجی قیاس‌ها به حساب آورد، با این حال راه حل بوعلی برخی از پیش زمینه‌های کار رازی و سمرقندی را آشکار می‌سازد؛ و این برای تاریخ منطق اسلامی خالی از اهمیت نیست.



۲. نویسنده نامه کیست؟

از آنچه در پیشینه پژوهش آوردم آشکار می‌شود که محمدتقی دانش‌پژوه و - به پیروی از او - ابراهیم نوئی، هر دو، نویسنده نامه را صوفی نامدار اهل میهنه، ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه. ق.)، دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین مبنای ایشان عبارتی است که در صدر نامه آمده است:

کَتَبَ الشَّيْخُ، سُلْطَانَ الْعَارِفِينَ، خَاتَمَ الْمَشَائِخِ، أَبُو سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْخَيْرِ، إِلَى الشَّيْخِ الرَّئِيسِ، قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُمَا (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲، ص ۱۹۹). یعنی: پادشاه عارفان، و پایان بخش / نگین پیران، شیخ ابوسعید، پور ابی الخیر، به شیخ رئیس - که خداوند روان هر دو را بیبرایاد - نوشت...

ولی روشن است که این عبارت افزوده کاتب است، و با توجه به عبارت «قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُمَا»، بی‌شک پس از مرگ هر دو شیخ نوشته شده است. آنچه از این عبارت برمی‌آید فقط انتساب نامه به ابوسعید ابوالخیر است؛ و استناد به آن، به مثابه دلیلی بر صحت انتساب، آشکارا مصادره بر مطلوب است.

این یگانه نامه به ابن سینا نیست که نگارش آن به ابوسعید ابی الخیر نسبت داده شده؛ یحیی مهدوی (۱۳۳۳) از ده نامه دیگر هم نام برده است.^۱ نیز دعوی ارتباط میان آن دو محدود به مکاتبات شان نیست، بلکه روایاتی هم در باب ملاقات شان وجود دارد.^۲ درباره ملاقات این دو، نیگلسون می‌گوید که روایات آن را «نمی‌توانم گزارشی تاریخی به شمار آورم» (Nicholson, 1921, p. 42)؛ و برتلس این دیدار را افسانه‌ای می‌داند که پس از مرگ شیخین و از بیم این برساخته شده است که مبدا اعتبار روزافزون و جهان گستر ابن سینا پایگاه مشایخ صوفیه را سست کند (برتلس، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۱۰ به بعد). سعید نفیسی «درین که رابطه علمی و مکاتبت در میان این دو مرد بزرگ بوده» معتقد است که «جای سخن نیست... با این همه چنان می‌نماید که دیدار این دو مرد بزرگ بنیادی نداشته باشد و گویا تحریفیست از داستان ملاقات ابن سینا با ابوالحسن خرقانی که عطار در تذکرة الأولیاء (چاپ لیدن ج ۲ ص ۲۰۷)... آورده است.» (نفیسی، ۱۳۵۰، ص ۱۱). شفیی کدکنی نیز می‌نویسد که «اگر بخواهیم نظریه برتلس را قبول کنیم، مکاتبات ایشان را نمی‌توانیم انکار کنیم مگر اینکه بگوییم این بوسعید که طرف مکاتبه بوعلی است یک بوسعید دیگری است که بعدها - بعثت شهرت بوسعید مهنه - در عنوان مکاتبات نامش تغییر یافته است.» (محمد بن منور، ۱۳۹۳، مقدمه مصحح، ص ۴۷ و ۴۸) او یکی دو صفحه قبل از این هم اظهار داشته است که «ناچار باید پذیرفت که دست کم مکاتباتی میان ایشان وجود داشته است» ولی این را هم می‌افزاید که «اولین تردیدی که می‌توان کرد این است که بگوییم آیا این بوسعید همان بوسعید ابوالخیر است یا بوسعید دیگری است

۱. شفیی کدکنی در مقدمه اسرار التوحید هر یازده نامه را ذکر، و اطلاعات ارزشمندی درباره برخی از آن‌ها در اختیار گذاشته است (نک: محمد بن منور، ۱۳۹۳، مقدمه مصحح، ص ۴۷ و ۴۸ به بعد).

۲. گفته‌اند که در پایان این دیدار بوعلی گفته است که «هرچه من می‌دانم او می‌بیند»، و بوسعید گفته است که «هرچه ما می‌بینیم او می‌داند».

که بعدها به علت شهرت و اعتبار عرفانی او، این مکاتبات به نام وی تمام شده است» (همان، ص ۴۴). فتح الله مجتبیایی، اما، نه تنها ملاقات، بلکه مکاتبات این دو را هم انکار می‌کند و تردیدی که شفیع کدکنی مطرح کرده است را بسیار جدی‌تر می‌گیرد:

از مجموع شواهد درونی و بیرونی چنین برمی‌آید که پس از انتشار افسانه ملاقات در اواسط قرن ششم و جای گرفتن آن در باورهای عوام، بعضی از نامه‌هایی را که بوعلی سینا در جواب پرسش‌های دیگران و یا خطاب به شخص دیگری که ابوسعید یا ابوسعید نام داشته نوشته بوده است مکاتبات میان او و ابوسعید ابی‌الخیر به شمار آورده‌اند، و کاتبان مجموعه‌های این «اجوبه» نیز القابی چون «سلطان العارفین»، «خاتم المشایخ» و «قطب الانام» به نام مخاطب افزوده‌اند. (مجتبیایی، ۱۳۷۵، ص ۱۷)

اگر نویسنده این نامه‌ها ابوسعید ابوالخیر نبوده، پس که بوده است؟ این پرسش در باب بیشتر این نامه‌ها بی‌پاسخ می‌ماند. تنها درباره برخی از آن‌هاست که گمانه‌هایی زده‌اند. مثلاً درباره نامه هفتم (از فهرست یازده تایی مهدوی) که با «ارشیدنی» آغاز می‌شود، گمان زده‌اند که طالب ارشاد همانا «الوزیر الامین ابوسعید ابوسعید همدانی» بوده است (محمد بن منور، ۱۳۹۳، مقدمه مصحح، ص پنجاه و سه؛ مجتبیایی، ۱۳۷۵، ص ۲۰).

آیا این ابوسعید/ابوسعید همدانی همان ابوسعید/ابوسعید دخدوک نیست که به هنگام شورش سربازان دیالمه چهل روز ابن سینا را در خانه خود پناه داد و اکنون مقبره‌اش در جوار مقبره بوعلی ست؟ پرویز اذکایی در رسگفتاری با عنوان «ابن سینا و رجل همدانی» آن دو را ناین همان می‌شمارد و می‌گوید که علی رضا ذکاوتی تقریباً ثابت کرده است که نامه‌های منسوب به ابوسعید ابوالخیر در واقع متعلق به همین ابوسعید دخدوک است.^۱ جالب این که در سال ۱۹۰۹، هنگامی که ویلیام جکسون، استاد زبان شناسی هند و ایران در دانشگاه کلمبیا، از آرامگاه ابن سینا دیدار کرد، مقبره ابوسعید/ابوسعید دخدوک را مقبره ابوسعید ابوالخیر پنداشت! (نک: صفا، ۱۳۳۱، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۳).

باری، بر پایه آنچه گفته شد، در سراسر این مقاله، هر جا نام ابوسعید برده می‌شود، مرادمان کسی ست که طبع نامه‌ای پارادوکس قیاس را برای بوعلی مطرح کرد. خواه ابوسعید ابوالخیر باشد، یا ابوسعید/ابوسعید همدانی، یا ابوسعید/ابوسعید دخدوک، یا هر شخص دیگری.

۳. صورت‌بندی پارادوکس ابوسعید

پارادوکس ابوسعید، بدان گونه که در متن اصلی آمده است، ریزه کاری‌هایی سبک شناختی دارد که قابل چشم پوشی‌اند، و کمبودهای کوچکی دارد که قابل رفع و رفو هستند (در این باره، نک: عظیمی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۱ به بعد)، و می‌توان آن را به شیوه‌ای که در پی می‌آید تقویت و بازنویسی کرد. قالب‌های استنتاجی زیر را در نظر بگیرید:

۱. این درسگفتار بیست و هفتمین نشست از مجموعه «درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا» است که در روز چهارشنبه ۲۴ شهریور ۱۴۰۰ در شهر کتاب برگزار شد. پوשה دیداری این درسگفتار را در آپارات می‌توان دید، و گزارش نوشتاری آن را در پایگاه بنیاد بوعلی می‌توان خواند.



Celarent	Barbara
A. هر ج ب است.	A. هر ج ب است.
<u>B. هیچ ب الف نیست.</u>	<u>B. هر ب الف است.</u>
C. هیچ ج الف نیست.	C. هر ج الف است.

بر این اساس، می‌توان گفت که بوسعید در گام نخست قیاس زیر را می‌سازد:

C نتیجه قیاسی ست که B کبرای آن است.

I هرچه نتیجه قیاسی باشد که B کبرای آن است، شناخت‌اش وابسته به شناخت B است.

C شناخت‌اش وابسته به شناخت B است.

و در گام دوم قیاس پایین را تشکیل می‌دهد:

B گزاره‌ای کلی ست که C مشمول آن است.

II هر گزاره کلی که C مشمول آن باشد، شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

B شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

بر پایه صغرای قیاس II، رابطه B و C رابطه شامل و مشمول است. این رابطه نیازمند تعریف است. گزاره‌های حملی ψ و ω ، به ترتیب، شامل و مشمول اند، اگر و تنها اگر: (۱) هر دو محمول و کیفیت یکسانی داشته باشند، (۲) ψ کلی باشد، و (۳) موضوع ω عضو یا زیرمجموعه موضوع ψ باشد. از این سه شرط، (۱) و (۲) آشکارا درباره B و C برقرارند؛ و (۳) نیز از این روی برقرار است که بر پایه A هر عضو ج عضو ب است. دلیل کبرای قیاس II این است که اگر ما به C معرفت نداشته باشیم، آن‌گاه نخواهیم دانست که آیا یکایک ج‌ها الف هستند یا نیستند، و از آن جا که بر پایه رابطه شمول یکایک ج‌ها عضو ب هم هستند، نخواهیم دانست که آیا یکایک ب‌ها الف هستند یا نیستند، یعنی به B معرفت نخواهیم داشت. برای مثال، دو گزاره «همه گوسفندها نشخوار می‌کنند» و «همه گوسفندهای نژاد مریوس نشخوار می‌کنند»، طبق تعریف، به ترتیب، شامل و مشمول اند؛ ولی اگر ما ندانیم که آیا همه گوسفندهای نژاد مریوس نشخوار می‌کنند یا نه، چطور می‌توانیم بدانیم که همه گوسفندها نشخوار می‌کنند یا نه؟ زیرا «همه گوسفندهای نژاد مریوس» همانا «برخی از گوسفندها» هستند. در گام سوم، بوسعید نتایج قیاس‌های I و II را با هم عطف می‌کند تا از این رهگذر، به مثابه پیامدی آشکارا-کاذب، یک دور به دست آورد: شناخت C وابسته به شناخت B است و شناخت B وابسته به شناخت C است. او معتقد است که چنین دور باطلی لازمه معرفت بخش دانستن Barbara و Celarent است، و لذا این دو معرفت بخش نیستند. به دیگر سخن:

اگر *Barbara* و *Celarent* معرفت بخش باشند، دور پدید می آید.

III دور باطل است.

Barbara و *Celarent* معرفت بخش نیستند.

اکنون اگر به این نکته توجه کنیم که این دو ضرب، و فقط این دو ضرب هستند که زیربنای نظریه قیاس را می سازند، در گام چهارم استنتاج دیگری را می توان شکل داد:

Barbara و *Celarent* = زیربنای نظریه قیاس.

IV *Barbara* و *Celarent* معرفت بخش نیستند.

زیربنای نظریه قیاس معرفت بخش نیست.

نتیجه این دلیل، خود، می تواند مقدمه دلیل زیر باشد:

اگر زیربنای نظریه قیاس معرفت بخش نباشد، روبنای آن نیز معرفت بخش نخواهد بود.

V زیربنای نظریه قیاس معرفت بخش نیست.

روبنای نظریه قیاس معرفت بخش نیست.

حال اگر نتایج حاصل از IV و V را عطف کنیم، به دست می آید که زیربنا و روبنای نظریه قیاس - یعنی کل

آن - معرفت بخش نیست.

۴. بازگفت راه حل بوعلی

راه حل بوعلی را می توان چنین بازگفت که گزاره های کلی، از نظر معرفت شناختی، بر دو دسته اند. دسته نخست گزاره هایی هستند که معرفت به آنها از طریق حس به دست می آید، چنان که با اندازه گیری زوایای تک تک مثلث هایی که روی این کاغذ پیش روی من رسم شده اند می توان پی برد به این که «هر مثلث رسم شده روی این کاغذ مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است». این همان فرآیند استقرا است، که اگر نام باشد معرفت بخش است، و اگر ناقص باشد معرفت بخش نیست و از موضوع بحث خارج است، چون ما داریم درباره معرفت به گزاره های کلی بحث می کنیم. دسته دوم گزاره هایی هستند که معرفت به آنها از طریق عقل به دست می آید،^۱ به این معنا که عقل ماهیت کلی موضوع را تحلیل می کند و ذاتیات، عرضیات بی واسطه، و عرضیات باواسطه آن را کشف و بر آن حمل می کند. در حالت های اول و دوم، گزاره های عقلی بدیهی به دست می آیند، مانند «هر مثلث سه زاویه دارد»، «هر مثلث می تواند خطی موازی با قاعده اش داشته باشد که درست از رأس آن می گذرد»؛ و در حالت سوم، گزاره های عقلی برهانی حاصل می شوند، مانند «هر مثلث مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است».

۱. درست است که منابع متعارف معرفت را پنج تا می دانند: عقل، حس، درون نگری، گواهی، و حافظه؛ ولی باید توجه کرد که گواهی و حافظه همواره درباره امر محسوس اند و به حس بازمی گردند، و درون نگری هم به عنوان حس باطنی حکمش حکم حس ظاهری ست. بنابراین، منابع اصلی معرفت عقل و حس اند.



اگر گزاره‌های کلی دسته نخست با گزاره دیگری رابطه شمول - به معنایی که در بخش پیشین گفتیم - پیدا کنند، آن گاه شناخت گزاره شامل وابسته به شناخت گزاره مشمول می‌شود، و دوری که بوسعید می‌گوید لازم می‌آید. به قیاس زیر بنگرید:

A. این مثلث مثلث رسم شده روی این کاغذ است.

B. هر مثلث رسم شده روی این کاغذ مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است.

C. این مثلث مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است.

در این جا B و C شامل و مشمول اند، و روشن است که اگر ما C را ندانیم، B را هم نخواهیم دانست، زیرا معرفت به B از استقرای مجموعه‌ای به دست آمده است که موضوع C یکی از اعضای آن مجموعه است. ولی اگر گزاره‌های کلی دسته دوم با گزاره دیگری رابطه شمول پیدا کنند، آن گاه شناخت گزاره شامل وابسته به شناخت گزاره مشمول نمی‌شود، و دوری که بوسعید می‌گوید لازم نمی‌آید. به قیاس زیر توجه کنید:

A. همه شکل‌های رسم شده روی این کاغذ مثلث‌اند.

B. هر مثلثی مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است.

C. همه شکل‌های رسم شده روی این کاغذ مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است.

در این جا نیز B و C شامل و مشمول اند، ولی شناخت B وابسته به شناخت C نیست، زیرا معرفت به B نه از طریق استقرا بلکه از راه برهان به دست آمده است. در این برهان هیچ مراجعه‌ای به اعضا و زیرمجموعه‌های موضوع B صورت نگرفته، بلکه ماهیت کلی موضوع B تحلیل عقلی شده، و ذاتیات و/یا عرضیاتی حد وسط قرار گرفته‌اند تا محمول B برای موضوع‌اش ثابت شود.

بنابراین، حاصل راه حل بوعلی این است که در استدلال بوسعید کبرای قیاسی که در گام II پیش نهاده کاذب است، یعنی چنین نیست که هر گزاره کلی شامل شناخت‌اش وابسته به شناخت گزاره مشمول‌اش باشد، بلکه برخی از این گزاره‌ها چنین اند، چنان‌که در دسته نخست ذکر شد، و برخی چنین نیستند، چنان‌که در دسته دوم ذکر شد. تمایز این دو دسته از گزاره‌ها همان است که بعداً فخر رازی تحت عنوان «خارجی» و «حقیقی» آن را صورت‌بندی کرده است.

باری، ابن‌سینا در اشارات می‌گوید که یک قسم از مغالطه سوء تألیف در قیاسی رخ می‌دهد که اگر مقدمات‌اش صادق باشند ساختار قیاسی‌اش نامعتبر می‌شود، و اگر ساختار قیاسی‌اش معتبر باشد مقدمات‌اش کاذب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۳؛ نیز نک: عظیمی، ۱۳۹۵، ص ۴۸۹). به دیگر سخن، در برخی از قیاس‌ها صدق و اعتبار ناسازگارند. قیاس II دقیقاً چنین قیاسی است، زیرا به نحوی که در استدلال بوسعید آمده

ساختارش معتبر ولی کبرای کلی اش کاذب است. حال اگر کبرایش را جزئی کنیم صادق می شود ولی ساختار قیاس نامعتبر می گردد، چرا که درستی شکل اول در گرو کلیت کبراست.

۵. مشکل مصادره

بر پایه راه حل بوعلی می توان نقد دیگری بر استدلال بوسعید وارد کرد. تقریباً همه شارحان قدیم و جدید ارسطو، همونا با راس بر آن اند که «ما به کزات در ارسطو تقابلی را می یابیم اندر میان قیاس و استقرا به منزله دو حالت اساساً متفاوت پیشروی در اندیشه - اولی از کلی به جزئی، و دومی از جزئی به کلی» (Ross, 1995, p. 38). اکنون به این گزاره بوسعید توجه کنید که می گوید: «معرفت به شیء کلی ممکن نیست مگر پس از معرفت به هر یک از جزئی هایش» (دانش پژوه، ۱۳۳۲، ص ۲۰۰) و معنایش این است که یگانه راه شناخت گزاره کلی شامل همانا بررسی گزاره های مشمول آن است؛ به دیگر سخن، تنها شیوه استدلالی معرفت بخش استقرا است. اکنون لازمه چنین گزاره ای این است که قیاس معرفت بخش نیست. بنابراین، هنگامی که این گزاره در کبرای گام II می نشیند، پیش فرض دلیل بوسعید این است که قیاس معرفت بخش نیست، درحالی که این نتیجه دلیل او نیز هست. پس دلیل او تنها در صورتی کار می کند که نتیجه اش پیشفرض گرفته شود؛ و این همانا مصادره بر مطلوب است. به دیگر سخن، گزاره «قیاس معرفت بخش نیست» در صورتی درست است که استدلال پنج مرحله ای بوسعید درست باشد؛ و این استدلال در صورتی درست است که کبرای قیاس II صادق باشد؛ و این کبرای در صورتی صادق است که گزاره «قیاس معرفت بخش نیست» را پیشفرض گرفته باشیم. - مصادره!

۶. مشکل خودبراندازی

یکی از مشکلات دیگری که استدلال بوسعید با آن روبه روست همانا خودبراندازی است، به این معنا که بوسعید برای نفی نظریه قیاس باید به قبول آن تن دهد. چنان که دیدیم، او استدلالی را سامان می دهد با این نتیجه که قیاس معرفت بخش نیست. اما نکته پارادوکسی این است که اگر صدق این نتیجه موجه باشد، آن گاه صدق این نتیجه موجه نیست. زیرا این نتیجه از استدلالی به دست آمده است که دست کم در گام های I و II نظریه قیاس، و به طور خاص Barbara، را به کار می گیرد. پس صدق این نتیجه مستلزم بی اعتباری دلیل آن، و در بن مستلزم ناموجه بودن خود آن است.

ابراهیم نوئی از سه تن نام می برد که به مشکل خودبراندازی اشاره کرده اند: میرزا محمد بن حسن شیروانی، مرتضی مطهری، و حسن حسن زاده آملی؛ و سپس در مقام حل این مشکل می نویسد:

شاید بتوان از سوی ابوسعید در پاسخ نقضی یاد شده این گونه مناقشه کرد که چون هر قضیه ای محکی ای دارد و صدق و کذب (و مطابقت و عدم مطابقت) آن با محکی اش ارتباط دارد و یک قضیه خود نمی تواند محکی خود باشد استدلال ابوسعید (الشکل الاوّل دور، و الدور باطل، فالشکل الاوّل باطل) شامل سخن خودی وی نگردیده و ناظر به حقایق دیگر می باشد. (نوئی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱)



احتیاطی که در واژه «شاید» وجود دارد نکته مثبتی در این اظهار نظر است، زیرا چنان که نشان خواهیم داد این مناقشه قابل دفاع نیست. حاصل استدلال نوئی این است که ادعای خودبراندازی دلیل بوسعید بر خودارجاعی استوار است، و خودارجاعی ناپذیرفتنی ست، پس این ادعا بی بنیاد است. اما استدلال او هم اشکال صغروی دارد و هم اشکال کبروی.

۱-۶. آیا خودبراندازی مبتنی بر خودارجاعی ست؟

خودارجاعی چیست؟ بگذارید گراهام پریست پاسخ دهد:

کاملاً ممکن است که یک اسم به چیزی اشاره کند که خود آن اسم جزئی از آن چیز باشد. مثلاً، جمله «این جمله حاوی شش واژه است» را در نظر بگیرید. اسمی که موضوع این جمله است، یعنی «این جمله»، بر کل جمله‌ای دلالت می‌کند که این اسم بخشی از آن است. (پریست، ۱۳۸۳، صص ۵۵-۵۶)

اکنون، هنگامی که می‌گوییم دلیل بوسعید خودبرانداز است، آیا آن را خودارجاع می‌دانیم؟ بر اساس سخن ابراهیم نوئی، دلیل بوسعید را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

A. ضرب اول شکل اول دور است،

B. دور باطل است،

C. ضرب اول شکل اول باطل است.

کسی که می‌گوید این دلیل خودبرانداز است، در واقع، مدعی ست که نتیجه این قیاس شامل قیاس این نتیجه می‌شود؛ و این خودارجاعی نیست. خودارجاعی هنگامی رخ می‌دهد که ادعا شود نتیجه این قیاس شامل خودش می‌شود. به دیگر سخن، موضوع C، یعنی «ضرب اول شکل اول» بر خود C دلالت نمی‌کند تا گفته شود که خودارجاعی رخ داده است، بلکه بر ترکیب A و B دلالت می‌کند.^۱ همین سخن درباره صورت‌بندی پنج مرحله‌ای ما از استدلال بوسعید نیز رواست.

... I

... II

... III

۱. در این جا یادکرد این نکته نیز بایسته است که نتیجه قیاس جزء قیاس نیست. اصطلاح «قیاس» فقط بر ترکیب درست مقدمات دلالت می‌کند. خواجه نصیر در اساس الاقتباس پس از تعریف قیاس می‌نویسد: ... چنانک گوئیم: «هر انسانی حیوانست و هر حیوانی جسم»، چه این قول مشتمل بر دو قول جازم است و از وضع این قول بالذات بر سبیل اضطرار لازم آید که «هر انسانی جسم است». پس قول اول را که مشتمل بر این دو قول است باین اعتبار قیاس خوانند و هر یکی را از این دو قول که قیاس بر آن مشتمل است مقدمه خوانند و قول لازم را نتیجه خوانند. (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۶)

... IV

... V

Z. بنابراین، قیاس معرفت بخش نیست.

هنگامی که می‌گوییم این دلیل خودبرانداز است، نمی‌گوییم که موضوع Z بر خود Z دلالت می‌کند تا گفته شود که خودارجاعی است، بلکه می‌گوییم موضوع Z بر دلایلی که در مراحل I و II آمده‌اند نیز دلالت می‌کند و از این رو به حکم خود Z ما معرفتی به نتایج آن‌ها نداریم، و چون Z توجیه خود را از آن نتایج به دست آورده، ما معرفتی به Z هم نداریم.

۲-۶. آیا خودارجاعی ناپذیرفتنی است؟

نوئی در پایان عبارتی که در بخش ۶ از وی نقل کردم نشانی عبارتی از مصطفی ملکیان را درج می‌کند تا آشکار سازد که کبرای قیاس خود را از چه منبعی الهام گرفته است. دنبال کردن این نشانی ما را به عبارت زیر رساند:

اگر بخواهیم در باب «کُلُّ کلامی کاذب» درست حکم کنیم باید بگوییم: هر قضیه ای محکی ای دارد، و صدق و کذب قضیه (مطابقت و عدم مطابقت آن) با محکی آن ارتباط دارد. حال آیا قضیه، خود می‌تواند محکی خودش باشد؟ هرگز قضیه ای نمی‌تواند در باب خودش حرف بزند، به قضایایی که در باب خود حرف می‌زنند قضایای self-referent می‌گویند و چنین قضایایی صادق نیست. پس اگر کسی می‌گوید «کُلُّ کلامی کاذب» یا همه سخنان گذشته خود را می‌گوید یا همه سخنان گذشته و سخنانی که در آینده به زبان خواهد آورد منهای خود این سخن. هیچوقت حاکی و محکی نمی‌تواند یکی باشد. پس در مورد خودش نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد. (ملکیان، ۱۳۷۹، صص ۲۰۳ و ۲۰۴)

در شرح این عبارت باید گفت که برخی از جمله‌ها - چنان‌که در بخش پیشین دیدیم - خودارجاع‌اند، و برخی از جمله‌های خودارجاع - چنان‌که توضیح خواهیم داد - پارادوکس‌هایی پدید می‌آورند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از برخی تقریرهای پارادوکس دروغگو، پارادوکس گرلینگ، پارادوکس پری، پارادوکس ریچارد، پارادوکس راسل، پارادوکس کانتور، و پارادوکس بورالی-فرتی. چهار پارادوکس نخست و امثال آن‌ها را پارادوکس‌های معناشناختی، و سه پارادوکس دوم و همانندهای آن‌ها را پارادوکس‌های نظریه مجموعه‌ها می‌نامند. گاهی هم این دو دسته را، به ترتیب، پارادوکس‌های معرفت‌شناختی و منطقی می‌خوانند. بگذارید از میان پارادوکس‌های دسته نخست یکی از تقریرهای پارادوکس دروغگو، و از میان پارادوکس‌های دسته دوم پارادوکس راسل را ذکر کنم.

«این جمله کاذب است» جمله‌ای خودارجاع است که آن را الف می‌نامم. اکنون، (۱) اگر الف صادق باشد، کاذب است؛ و (۲) اگر الف کاذب باشد، صادق است. زیرا خودش درباره خودش می‌گوید که کاذب است. اما با نمادین کردن «الف صادق است» به وسیله P و «الف کاذب است» به وسیله $\sim P$ ، از استدلال زیر به سادگی یک تناقض نتیجه می‌شود.



۱	$(۱) P \rightarrow \sim P$	فرض اصلی
۲	$(۲) \sim P \rightarrow P$	فرض اصلی
۱	$(۳) \sim P \vee \sim P$	۱، استلزام
۱	$(۴) \sim P$	۳، تکرار
۲	$(۵) \sim \sim P \vee P$	۲، استلزام
۲	$(۶) P \vee P$	۵، نقض مضاعف
۲	$(۷) P$	۶، تکرار
۲، ۱	$(۸) P \& \sim P$	۴، معرفی عطف

مفاهیم انتزاعی مانند جوهر، عرض، علت، معلول، حادث، قدیم و... را در نظر بگیرد. همه آن‌ها عضو مجموعه مفاهیم انتزاعی‌اند. آیا خود این مجموعه هم عضو خودش است؟ آری! چون مجموعه مفاهیم انتزاعی خودش یک مفهوم انتزاعی است. اما بسیاری از مجموعه‌ها عضو خودشان نیستند، چنان‌که مجموعه انسان‌ها خودش انسان نیست، و مجموعه کتاب‌ها خودش کتاب نیست. اگر همه چنین مجموعه‌هایی را عضو یک مجموعه واحد کنیم، مجموعه همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند شکل می‌گیرد. بگذارید این مجموعه را الف بنامیم. اکنون (۱) اگر الف عضو خودش باشد، عضو خودش نیست؛ چون فقط مجموعه‌هایی عضو الف‌اند که عضو خودشان نباشند. و (۲) اگر الف عضو خودش نباشد، عضو خودش است؛ چون شرط عضویت یک مجموعه در الف این است که عضو خودش نباشد. اما از این دو مقدمه ظاهراً صادق، بر پایه استدلالی ظاهراً درست، به آسانی یک تناقض حاصل می‌شود. بیایید «الف عضو خودش است» را با P و «الف عضو خودش نیست» را با $\sim P$ نمادگذاری کنیم و دوباره به استدلال بالا بنگریم.

راه حل چنین پارادوکس‌هایی چیست؟ از عبارت ملکبان سه راه حل قابل استنباط است. او در یک موضع می‌گوید که «هرگز قضیه ای نمی‌تواند در باب خودش حرف بزند». از این جمله برمی‌آید که وی خودارجاعی را ممتنع یا ممنوع می‌داند. چند سطر پایین‌تر می‌گوید که «اگر کسی می‌گوید «کل کلامی کاذب»... در مورد خودش نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد». از این سخن برمی‌آید که وی جمله‌های خودارجاع را نه صادق می‌داند و نه کاذب، بنابراین یا باید ارزش سومی داشته باشند یا به کلی فاقد ارزش باشند. معلوم نیست که ملکبان اصلاً به این تمایزات توجه داشته یا نه، و اگر داشته موضع نهایی‌اش کدام یک از این سه دیدگاه است. اما جالب است که هر سه این راه حل‌ها در فلسفه منطق طرح و طرد شده‌اند. درباره راه حل نخست، سوزان هاک می‌نویسد:

گاه پیشنهاد می‌شود که با قدغن کردن ارجاع به خود، پارادوکس‌های مذکور حل می‌شوند؛ اما این پیشنهاد هم بسیار گسترده و هم بسیار محدود است. <بسیار گسترده است، > زیرا نه تنها بسیاری از جمله‌های

بی‌ضرر خودارجاع وجود دارند (مانند «این جمله فارسی است» و «این جمله با مرگب مشکلی نوشته شده است») ... بلکه بعضی از استدلال‌های ریاضی، نظیر اثبات ناتمامیت حساب توسط گودل، از جمله‌های خودارجاع استفاده عمده‌ای می‌کنند... به طوری که نتایج قدغن کردن ارجاع به خود بسیار جدی خواهد بود. و با وجود این، به علت اینکه تمام صورت‌های پارادوکس دروغگو خودارجاع نیستند... پیشنهاد مذکور، در عین حال، بسیار محدود است. (هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰).

اجازه دهید که در توضیح سخن هاک، از یکی دو تمثیل استفاده کنم. در نظریه تعریف گفته می‌شود که معرّف باید مساوی با معرّف باشد، و از این رو (نه تنها نباید مابین با آن، بلکه) نباید اعمّ یا اخصّ از آن باشد، خواه مطلق یا من وجه. گاهی گفته می‌شود که تعریف باید جامع و مانع باشد، یعنی باید بر همه و فقط افراد معرّف صدق کند. اگر این اصطلاحات را به معنای دیگری به کار بگیریم، آن گاه می‌توانیم بگوییم که یک راه حلّ خوب برای پارادوکس‌های یادشده نیز (نه تنها نباید مابین با آن‌ها، بلکه) نباید اعمّ یا اخصّ از آن‌ها باشد، خواه مطلق یا من وجه، بلکه باید مساوی با آن‌ها، یا به دیگر سخن، جامع و مانع باشد؛ یعنی باید همه پارادوکس‌ها، و فقط پارادوکس‌ها را حلّ کند، نه این که برخی از پارادوکس‌ها را فروگذارد یا مانع کاربست جمله‌های غیرپارادوکسی خنثا، سودمند، یا ضروری شود. همچون جزّاحی که باید همه توده سرطانی، و فقط توده سرطانی را بردارد. اما اگر بخش - هرچند - کوچکی از توده را برجای گذارد، سرطان دوباره رشد خواهد کرد؛ و اگر افزون بر توده سرطانی، سلول‌های سالم را هم بردارد، به بیمار آسیب خواهد زد.

خودارجاعی ممتنع نیست؛ چون وجود دارد و به کار می‌رود. کاربرد آن هم به صورت یک طیف، از موارد بی‌ضرر تا موارد ضروری را شامل می‌شود. ممنوع هم نمی‌تواند بشود. چون منع آن، در مقام یک راه حلّ، با مسئله‌هایی که قرار است حلّ شان کند عموم و خصوص من وجه دارد؛ به این معنا که از پارادوکس دروغگو و نظایر آن پیشگیری می‌کند، ولی نه از همه آن‌ها، و نه فقط از آن‌ها. برای نمونه، تقریری از پارادوکس دروغگو وجود دارد که منع خودارجاعی نمی‌تواند آن را حلّ کند. اگر گفته شود که «جمله بعدی کاذب است. جمله قبلی صادق است» پارادوکسی پدید می‌آید که مبتنی بر خودارجاعی نیست، زیرا هیچ یک از این دو جمله به خودش ارجاع نمی‌دهد. نیز بسی خودارجاعی‌های غیرپارادوکسی، مانند «این جمله فارسی است»، وجود دارند که این راه حلّ ما را بی‌جهت از آن‌ها محروم می‌کند.

راه حلّ دوم را بوخوار در ۱۹۳۹ در مقاله‌ای با عنوان «دربارۀ یک حساب منطقی سه ارزشی و کاربست آن در تحلیل تناقض‌ها» مطرح کرده است. بر طبق راه حلّ او، جمله‌هایی مانند «این جمله کاذب است» نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه - به عنوان ارزش سوم - «پارادوکسی» اند. سوزان هاک درباره این راه حلّ می‌نویسد: این طرح نیز در معرض دو خطر گستردگی بیش از اندازه و محدودیت بیش از اندازه است: بیش از اندازه گسترده است؛ زیرا مستلزم تغییری در مبنای اصول منطقی... است؛ و نیز بسیار محدود است، زیرا در ارتباط با پارادوکس «دروغگوی اکید» مسائلی را لاینحلّ باقی می‌گذارد - جمله «این جمله یا کاذب است



یا پارادوکسیکال»؛ که اگر صادق باشد، کاذب یا پارادوکسیکال است؛ اگر کاذب باشد، صادق است؛ و اگر پارادوکسیکال باشد، صادق است. (هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰)

به دیگر سخن، این راه حل نیز دچار همان مشکل عموم و خصوص من وجه است که در بالا ذکر شد؛ یعنی از یک سو، گزاره‌هایی غیرپارادوکسی را از دست ما می‌گیرد، و از دیگر سو، گزاره‌هایی پارادوکسی را حل نشده فرومی گذارد. منطق سه ارزشی بوخوار برای حل پارادوکس دروغگو و نظایر آن بهای سنگینی را بر ما تحمیل می‌کند، که عبارت است از فرونهادن اصل دوگان ارزی و اصل طرد شق سوم؛ و در عین حال از عهده پارادوکس تقویت شده دروغگو بر نمی‌آید.

پارادوکس تقویت شده دروغگو چیست؟ بگذارید جمله خودارجاع «این جمله یا کاذب است یا پارادوکسی» را الف بنامیم. اکنون بر اساس منطق سه ارزشی بوخوار، به نحو منفصل حقیقی، (۱) یا الف صادق است، یا الف کاذب است، یا الف پارادوکسی است. اما (۲) اگر الف صادق باشد، یا کاذب است یا پارادوکسی؛ چون محتوای الف همین را گواهی می‌دهد. و (۳) اگر الف کاذب باشد، صادق است؛ چون «یا» در الف مانعة الخلو است و منفصله مانعة الخلو با صدق یکی از سازه‌های صادق می‌شود. نیز (۴) اگر الف پارادوکسی باشد، صادق است؛ به همان دلیل قبلی. البته خواهیم دید که برای اثبات تناقض به (۴) نیاز نداریم. حال بیابید «الف صادق است» را T، «الف کاذب است» را $\sim T$ ، و «الف پارادوکسی است» را P بنامیم و استدلال زیر را سامان دهیم.

	(۱) $T \vee \sim T \vee P$	معرفی قضیه
۲	(۲) $T \rightarrow \sim T \vee P$	فرض اصلی
۳	(۳) $\sim T \rightarrow T$	فرض اصلی
۴	(۴) T	فرض کمکی
۴	(۵) $\sim \sim T \ \& \ \sim P$	۱، ۴، قیاس انفصالی
۴، ۲	(۶) $\sim T \vee P$	۲، ۴، وضع مقدم
۴	(۷) $\sim P$	۵، حذف عطف
۴، ۲	(۸) $\sim T$	۶، ۷، قیاس انفصالی
۴	(۹) $\sim \sim T$	۵، حذف عطف
۴	(۱۰) T	۹، نقض مضاعف
۴، ۲	(۱۱) $T \ \& \ \sim T$	۸، ۱۰، معرفی عطف
۱۲	(۱۲) $\sim T$	فرض کمکی
۱۲	(۱۳) $\sim T \ \& \ \sim P$	۱، ۱۲، قیاس انفصالی

۱۲، ۳	(۱۴) T	وضع مقدم
۱۲	(۱۵) ~T	حذف عطف
۱۲، ۳	(۱۶) T & ~T	۱۵، ۱۴ معرفی عطف
۱۷	(۱۷) P	فرض کمکی
۱۷	(۱۸) ~T & ~T	۱، ۱۷ قیاس انفصالی
۱۷	(۱۹) T & ~T	۱۸ نقض مضاعف
۳، ۲	(۲۰) T & ~T	۴، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۱۹، حذف فصل

و اما راه حلّ سوّم را بارهیلل به سال ۱۹۵۷ در مقاله «پرتو تازه بر پارادوکس دروغگو»، پرابور به سال ۱۹۵۸ در مقاله «ایمینیدس کِرتی»، و گارور به سال ۱۹۷۰ در مقاله «گستره صدق و کذب» مطرح کردند. این راه حلّ بر چند مبنا استوار است. نخست این که جمله غیر از گزاره است. دوم این که آنچه حامل ارزش است گزاره است، نه جمله. یعنی آنچه اولاً و بالذات متّصف به صدق یا کذب می‌شود گزاره‌ای است که به وسیله جمله بیان می‌شود، و جمله ثانیاً و بالعرض موصوف به صدق یا کذب می‌گردد. بر این اساس، استدلال می‌شود که «صرفاً گزاره‌ها باید که صادق یا کاذب‌اند، و ذکر جمله پارادوکس دروغگو ارائه دهنده یک گزاره نیست» (هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱). سوزان هاک در نقد این راه حلّ می‌نویسد:

به نظر من این رویکرد از توضیح ناکافی رنج می‌برد... آنچه دست کم مورد نیاز است آن است که (۱) تفسیر واضحی از شرایطی ارائه شود که در آنها گفتن یک جمله تشکیل دهنده یک گزاره است؛ (۲) استدلالی اقامه شود که چرا ذکر پارادوکس دروغگو شرایط مذکور را ندارد؛ و (۳) استدلالی اقامه شود که چرا تنها گزاره‌ها می‌توانند صادق یا کاذب باشند. در غیر این صورت، شخص محق است از اینکه راه حلّ مذکور چندان واضح نیست گله مند باشد. (همان جا)

بنابراین، خودارجاعی نه ممتنع است، نه ممنوع، نه دارای ارزش سوم، و نه بی‌ارزش. و از این رو، حتّاً اگر دلیل بوسعید خودارجاع باشد، نمی‌توان با نفی خودارجاعی، آن را از دام خودبراندازی رهانید.

نتیجه‌گیری

پارادوکس بوسعید، افزون بر این که، بر پایه راه حلّ بوعلی، گزاره‌های کلی استقرایی و برهانی (خارجی و حقیقی) را درمی‌آمیزد، و از این راه گرفتار مغالطه سوء تالیف می‌شود، دچار دو مغالطه مهمّ دیگر نیز هست: مصادره بر مطلوب، و خودبراندازی. اگرچه ابراهیم نوئی بر آن است که خودبرانداز شمردن دلیل بوسعید بر خودارجاع دانستن آن استوار است و خودارجاعی پذیرفتنی نیست، با این حال نه دلیل بوسعید خودارجاع است و نه خودارجاعی ناپذیرفتنی است.



منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵). الإشارات والتنبيهات، مع الشرح لنصيرالدين الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين الرازی، قم: نشر البلاغة.
- ابو زوح، جمال الدين (۱۳۸۴). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. با مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- پریست، گراهام (۱۳۸۳). درآمدی به منطق، ترجمه امیر دیوانی، قم: دانشگاه مفید.
- خزائی، محمد حسن (۱۳۹۶). مجموعه رسائل شبهه استلزام، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر مهدی عظیمی، دانشگاه تهران.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۳۲). «پاسخ ابن سینا بشیخ ابو سعید ابی الخیر». فرهنگ ایران زمین، شماره ۱، صص ۲۰۴-۱۸۹.
- دشتکی و دیگران (۱۳۸۶). دوازده رساله در پارادوکس دروغگو، با تصحیح احد فرامرزرقراملکی و طیبیه عارف نیا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۳۱). جشن نامه ابن سینا، تهران: انجمن آثار ملی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس، به تصحیح مدرّس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- عظیمی، مهدی (۱۳۸۷). «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن»، مطالعات اسلامی: فلسفه، ۸۱/۲، صص ۱۷۷-۲۱۳.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۵). «پارادوکس کرول از منظر ویتگنشتاین، ابن سینا، و خواجه نصیر»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی ۷۰، صص ۱۶۳۰-۱۷۶.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۵). تحلیل منطقی استدلال، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- عظیمی، مهدی (۱۴۰۲). «پارادوکس بوسعید، راه حل بوعلی»، جاویدان خرد ۴۴، صص ۱۵۷-۱۹۰.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۷۵). «داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و بوسعید: نقد مأخذ»، نامه فرهنگستان، شماره ۲/۲، صص ۵-۲۲.
- محمد بن منور (۱۲۹۳). أسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. با مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا. تهران: دانشگاه تهران.
- نقیسی، سعید (۱۳۵۰). سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات و حواشی سعید نقیسی، تهران: سنائی.
- نوئی، ابراهیم (۱۳۸۶). «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترائی در کلام ابو سعید ابن ابی الخیر و پاسخ‌های ابن سینا و دیگران به آن». پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۹، شماره ۲، صص ۱۸۸-۱۵۳.
- نیل، ویلیام؛ و مارتا نیل (۱۴۰۱). سیر منطق، دو جلدی، ترجمه مهدی عظیمی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲). فلسفه منطق، ترجمه محمدعلی حجتی، قم: کتاب طه.

Reference

- Abu Rawh, Jamal al-Din (1384). Ahwal wa Sukhanan-e Abu Sa'id Abu al-Khayr. With an introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Azimi, Mahdi (1387). "Nāsāzāwar-e Ma'dum-e Motlaq wa Gozāreh-ha-ye Hamtā-ye Ān" (The Paradox of Absolute Non-Existence and Its Equivalent Propositions). Mutali'at-e Eslami: Falsafeh, 2/81, pp. 177-213.
- Azimi, Mahdi (1395). "Pārādoks-e Carroll az Manzar-e Wittgenstein, Ibn Sina, wa Khwaja Nasir" (Carroll's Paradox from the Perspective of Wittgenstein, Ibn Sina, and Khwaja Nasir). Pazhuhesh-ha-ye Falsafi-Kalami, No. 70, pp. 1630-176.
- Azimi, Mahdi (1395). Tahlil-e Mantiqi-ye Estedlal (Logical Analysis of Argumentation). Qom: Majma' al-Ali-ye Hekmat-e Eslami.
- Azimi, Mahdi (1402). «Parādoks-e Būsa'īd, Rāh-e Hall-e Bū'Alī», Jāvīdān Kherad 44, pp. 157-190.



- Clark, Michael (2002). *Paradoxes from A to Z*, London & New York: Routledge.
- Cook, Roy T. (2009). *A Dictionary of Philosophical Logic*, Edinburgh University Press.
- Danesh-Pazhuh, Mohammad Taqi (1332). "Pasokh-e Ibn Sina be Shaykh Abu Sa'id Abi al-Khayr" (Ibn Sina's Response to Shaykh Abu Sa'id Abi al-Khayr). *Farhang-e Iran-Zamin*, No. 1, pp. 189-204.
- Dashtaki et al. (1386). *Davazdah Resāleh dar Pārādoks-e Dorughgu* (Twelve Treatises on the Liar Paradox), edited by Ahad Faramarz Qaramaleki and Tayyiba Arif-Nia. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Philosophy of Iran.
- Haack, Susan (1382). *Falsafeh-ye Mantiq* (Philosophy of Logic), translated by Mohammad Ali Hojjati. Qom: Ketab-e Taha.
- Ibn Sina (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, with the commentary of Nasir al-Din al-Tusi and the super-commentary of Qutb al-Din al-Razi. Qom: Nashr al-Balagha.
- Khazaei, Mohammad Hassan (1396). *Majmu'e Rasā'il-e Shobhat-e Estelzām* (Collection of Essays on the Problem of Entailment), Master's thesis under the guidance of Dr. Mahdi Azimi, University of Tehran.
- Kneale, William; and Martha Kneale (1401). *Seir-e Mantiq* (The Development of Logic), two volumes, translated by Mahdi Azimi. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Philosophy of Iran.
- Mahdavi, Yahya (1333). *Fehrest-e Noskhah-ha-ye Mosannafat-e Ibn Sina* (Catalogue of Ibn Sina's Manuscripts). Tehran: University of Tehran.
- Malekian, Mostafa (1379). *Tarikh-e Falsafeh-ye Gharb* (History of Western Philosophy), Vol. 1. Qom: Pazhuheshkadeh-ye Howzeh wa Daneshgah.
- Mohammad ibn Munawwar (1393). *Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id*. With an introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agah.
- Mojtabai, Fathollah (1375). "Dāstān-e Molāqāt wa Mokātebāt-e Bu Ali wa Bu Sa'id: Naqd-e Ma'ākhez" (The Story of the Meeting and Correspondence between Bu Ali and Bu Sa'id: A Critique of Sources). *Nameh-ye Farhangestan*, No. 2/2, pp. 5-22.
- Nafisi, Sa'id (1350). *Sokhanan-e Manzum-e Abu Sa'id Abu al-Khayr* (Poetic Sayings of Abu Sa'id Abu al-Khayr), edited with an introduction, annotations, and notes by Sa'id Nafisi. Tehran: Sanai.
- Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press.
- Noui, Ibrahim (1386). "Duri Budan-e Shakl-e Avval-e Qiyas-e Eqterani dar Kalam-e Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr wa Pasokh-ha-ye Ibn Sina wa Digaran be Ān" (The Circularity of the First Form of Syllogism in the Words of Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr and the Responses of Ibn Sina and Others). *Pazhuhesh-ha-ye Falsafi-Kalami*, Year 9, No. 2, pp. 153-188.
- Priest, Graham (1383). *Darāmadi be Mantiq* (An Introduction to Logic), translated by Amir Divani. Qom: Mofid University.
- Ross, Sir David (1995). *Aristotle*, with an introduction by John L.Ackrill, London and New York: Routledge.
- Safa, Zabih Allah (1331). *Jashn-Nameh-ye Ibn Sina* (Commemorative Volume for Ibn Sina). Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Sainsbury, R. M. (1995). *Paradoxes*, Cambridge University Press.
- Tusi, Nasir al-Din (1361). *Asas al-Iqtibas*, edited by Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.

Research Article



Ontological Difficulties of the Classical Predicate Logic and Solutions for them

Esfandiari, Mohammad Hossein ¹ | Hajihosseini, Morteza ²

1. Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Corresponding author (mhesfandyari@gmail.com)

2. Professor of philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

ABSTRACT

This article examines the ontological challenges inherent in the Classical Predicate Logic, showing how its existential presuppositions not only conflict with common sense and linguistic intuitions, but also lead to philosophical and logical problems. These include the inability to deal with past entities, mythical and empty names, colloquial entities, and ontologically ambiguous entities. Furthermore, the use of existential quantifier in texts containing propositional attitudes, modal logic, and higher-order logics creates complex and sometimes unintended ontological commitments. It is also pointed out that the ontological criterion of “to be is to the value of a bound variable,” which results from the fusion of the predicate logic with ontology, is not only a challenge to the generality and formality of logic, but also ultimately a redundant and worthless criterion. In response to these problems, the article examines four main strategies for modifying the Classical Predicate Logic: paraphrasing problematic sentences, limiting ontological commitments to empirical science through naturalism (both strategies are more or less used by logicians), using the substitution interpretation instead of the existential interpretation of quantifier, and accepting non-existent objects based on Meinongianism. Each strategy is also assessed for its ability to respond to the challenges posed. These strategies attempt to free classical logic from unnecessary ontological commitments without changing its syntactic structure, axioms and rules. Finally, the article emphasizes that in order to resolve the ontological problems of the predicate logic, it is necessary to rethink its assumptions and employ alternative strategies.

Keywords: Ontology, Classical Predicate Logic, Paraphrase, Naturalism, Ontological Commitment.

Received: 2025/01/11 - Received in revised form: 2025/07/15 - Accepted: 2025/08/25 - Published online: 2025/09/25

□ Esfandiari, M.h; Hajihosseini, m (2025). Ontological Difficulties of the Classical Predicate Logic and Solutions for them, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 53-77.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.499191.1823>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

The article examines the ontological issues embedded in the Classical Predicate Logic. While this logic is celebrated for its analytical power and success in formal reasoning, it carries significant ontological commitments that create philosophical problems. These commitments often conflict with linguistic intuitions and common sense. These commitments are the product of the fusion of predicate logic with ontology. Previously, articles and books have addressed the problems that this fusion has created for ontology. In this article, we focus on the problems that this fusion has created for logic.

Ontological Difficulties in Predicate Logic

The article identifies eleven major issues in the Classical Predicate Logic:

1. **Past Entities:** Classical predicate logic struggles to handle past entities. For instance, how should a sentence like "Nader Shah existed" be analyzed when Nader Shah no longer exists? While intuitively true, such sentences pose a challenge for formal interpretation.
2. **Fictional Names:** Names like "Rostam" create problems in the Classical Predicate Logic. A statement like "Rostam does not exist" is challenging to formalize, as the logic assumes all names refer to existing entities. Therefore, these names must be removed or any sentences containing them must be considered false, which conflicts with our common sense.
3. **Ambiguous Objects:** Objects like shadows or holes, which are neither fully present nor absent, challenge the Classical Logic. Quantifiers in the logic may implicitly commit to the existence of these ambiguous entities, which can lead to unnecessary or unwanted ontological commitments.
4. **Issues in Modal Logic:** Classical Predicate Logic, with its common ontological bias, cannot be extended to modal statements involving necessity and possibility. For example, analyzing the sentence "The morning star is the same as the evening star" in modal logic leads to strange ontological commitments.
5. **Unwanted Ontological Commitments in Everyday Language:** Everyday phrases like "something scared me in my dream" may lead to dubious or unnecessary ontological commitments when analyzed through the predicate logic.
6. **Sentences with Propositional Attitudes:** Sentences like "I want to write a better article" involve propositional attitudes and create complex ontological commitments that classical logic cannot handle effectively.
7. **Higher-Order Predicate Logic:** Quantifiers in higher-order predicate logic lead to commitments to sets or properties or propositions, raising issues about ontological commitment to abstract entities.
8. **Quine's Criterion of Ontological Commitment:** Quine's ontological criterion, "to be is to be the value of a bound variable," often fails to distinguish between real and apparent ontological commitments and therefore it is redundant.
9. **Loss of Neutrality:** Due to the existential interpretation of quantifiers, the Classical Predicate Logic has lost its neutrality, distancing itself from natural language and from the expectation of formality of logic.
10. **Ambiguities in the Use of Consecutive Quantifier without a Predicate:**



Some sentences require the use of multiple quantifier, which leads to ambiguity in the use of quantifier. For example, the sentence "everything exists" demands distinct quantifiers for "everything" and "exists", which can make the semantic analysis of the quantifiers ambiguous and complicated.

11. **Ontological Commitments of the Universal quantifier:** Although universal propositions in the Classical Predicate Logic lack ontological commitments, universal quantifier does not. For, since " $\forall x Fx$ " implies " $\exists x Fx$ ", and since the latter represents the existence of objects of the type F, then the former must also represent. And this again burdens the ontological commitments of the Classical Logic.

Proposed Solutions

To address these problems, the article proposes four main strategies:

1. **Paraphrase:** This strategy involves reformulating sentences syntactically to reduce ontological commitments. For instance, instead of proper names, descriptive phrases can be used. While effective in reducing ontological commitments, this approach may compromise the neutrality and formal simplicity of logic. It is also sometimes inconsistent with the natural intuitions of language.
2. **Naturalism:** This strategy limits ontological commitments to empirically verifiable entities. By confining quantifiers to the domain of natural sciences, unnecessary philosophical assumptions are avoided. However, this approach may not handle natural language effectively.
3. **Substitutional Interpretation:** Instead of interpreting quantifiers existentially, this strategy uses linguistic substitutions in the domain of quantifier. For example, rather than assuming the existence of objects in the domain of quantifier, we can assume a linguistic substitution, for example a name in the domain of quantifier. This approach preserves neutrality but might struggle with complex sentences.
4. **Meinongianism:** This approach extends the domain of quantifier to include nonexistent entities, such as "Rostam" or "the golden mountain." While it resolves many ontological issues, it introduces significant ontological complexity, conflicting with principle of simplicity.

Conclusion

The article concludes that each of these strategies has its advantages and limitations. Paraphrase and substitutional interpretation are more cost-effective but may be limited in their ability to analyze natural language. In contrast, Meinongianism resolves many problems but is unpopular due to its complexity and heavy ontological commitments. Ultimately, the article emphasizes that rethinking the ontological assumptions of predicate logic is essential to its continued relevance and adaptability. Such reconsideration can align predicate logic more closely with linguistic intuitions and enable more precise and comprehensive interpretations. This reflection not only mitigates ontological challenges but also enhances the applicability of predicate logic in philosophy and science, reinforcing its role as a powerful analytical tool.



References

- Ayer, Alfred Jules. (1984). *Philosophy in the Twentieth Century*. New York: Vintage Books.
- Azzouni, Jody. (2004). *Deflating Existential Consequence: A Case for Nominalism*. New York: Oxford University Press.
- Esfandiari, Mohammad Hossein. (2018). "The Problem of 'Something' in Logic; Gricean Defense of Substitutional Interpretation of Particular Quantifier." *Metaphysik*, Vol. 10, No. 1, Ser No. (25). 63-76.
- Fine, Kit (2009). "The Question of Ontology." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, 157-77. Oxford: Oxford University Press.
- Hofweber, Thomas, (1999), *Ontology and Objectivity*, Dissertation Submitted to the Department of Philosophy of Stanford University.
- Marcus, R. B. (1961). "Modalities and Intensional Languages", *Synthese*, 13(4): 303-322.
- Marcus, R. B. (1962). "Interpreting Quantification". *Inquiry*. 5(1-4): 252-259.
- Marcus, R. B. (1972). "Quantification and Ontology." *Nous*, 6(3), 240-250.
- McDaniel, Kris. (2017). *The Fragmentation of Being*. New York: Oxford University Press.
- Meinong, Alexius. (1904). "The Theory of Objects." In: *Realism and the Background of Phenomenology*. Ed by Roderick M. Chisholm. 1960. Illinois: Free Press.
- Norton, Bryan G. (1977). *Linguistic Frameworks and Ontology: A Re-Examination of Carnap's Metaphilosophy*. New York: Mouton Publishers.
- Putnam, Hilary. (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1943). "Notes on Existence and Necessity." *The Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 5. 113-127.
- Quine, W. V. (1948). "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, Vol 2, No 5, 21-38.
- Quine, W. V. (1953), "Logic and the Reification of Universals", In: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 102-129.
- Quine, W. V. O. (1954). "Carnap and Logical Truth". In: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. (1963). Ed by Paul Arthur Schipp. La Salle. Illinois: Open Court.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1969a). "Speaking of Objects". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. 1-25.
- Quine, W. V. O. (1969b). "Ontological Relativity". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. 26-68.
- Quine W. V. O. (1977). "Facts of the Matter". In: *American Philosophy: From Edwards to Quine*, edited and with an Introduction by Robert W. Shahan and Kenneth R. Merrill. University of Oklahoma Press. 155-169.
- Quine, W. V. O. (1981). "Things and Their Place in Theories". In: *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press. 1-23.
- Quine, W. V. O. (1986). *Philosophy of logic*, Second edition, Harvard University Press.
- Rami, D. (2012). "Existence and free logic", in: <http://philpapers.org/archive/RAMEAF.1.pdf>
- Russell, Bertrand, (2010), *The philosophy of Logical Atomism*, London, Routledge.
- Schaffer, Jonathan (2009). "On What Grounds What." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, 347-83. Oxford: Oxford University Press.
- White, Morton. (1956). *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1967). *Zettel*. Translated by G. E. M. Anscombe. California: University of California Press.

دشواری‌های وجودشناختی منطق محمولات کلاسیک و راه‌حلهایی برای آن‌ها

علمی - پژوهشی



محمدحسین اسفندیاری^۱ | مرتضی حاج حسینی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (mhesfandyari@gmail.com)

چکیده

این مقاله به بررسی چالش‌های وجودشناختی نهفته در منطق محمولات کلاسیک می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه پیش‌فرض‌های وجودی این منطق، نه تنها با فهم عرفی و شهودهای زبان در تعارض است، همچنین به مشکلات فلسفی و منطقی می‌انجامد. از جمله این چالش‌ها می‌توان به ناتوانی در برخورد با موجودات گذشته، نام‌های افسانه‌ای، هستنده‌های محاوره‌ای و اشیاء به لحاظ وجودشناختی مبهم اشاره کرد. همچنین، استفاده از سورهای وجودی در متون حاوی گرایش گزاره‌ای، منطق موجهات و منطق‌های مرتبه بالاتر، تعهدات وجودشناختی پیچیده و گاه ناخواسته‌ای ایجاد می‌کند. ضمناً اشاره می‌شود که معیار وجودشناختی «بودن»، مقدار یک متغیر پایبند بودن است، که حاصل درهم‌آمیزی منطق محمولات با وجودشناسی است، نه تنها چالشی در برابر عمومیت و صوری بودن منطق است، بلکه دست‌آخر معیاری زائد و بی‌ارزش خواهد بود. در پاسخ به این مشکلات، مقاله چهار راهبرد اصلی را برای اصلاح یا تعدیل منطق محمولات کلاسیک بررسی می‌کند: بازتعبیر جملات مشکل‌ساز، محدود کردن تعهدات وجودشناختی به علم تجربی از طریق طبیعی‌گرایی (این دو راهبرد کم‌وبیش توسط منطق‌دانان به کار بسته می‌شوند)، استفاده از تفسیر جانشینی به جای تفسیر شیئی، و پذیرش اشیاء ناموجود براساس ماینونگ‌گرایی. در ضمن هر راهبرد، توان آن در پاسخ‌گویی به چالش‌های مطرح شده نیز سنجیده می‌شود. این راهکارها تلاش می‌کنند بدون آنکه در ساختار نحوی و قواعد منطق کلاسیک تغییری ایجاد کنند، آن را از تعهدات وجودشناختی غیرضروری برهانند. سرانجام، مقاله تأکید می‌کند که برای رفع مشکلات وجودشناختی منطق محمولات، بازاندیشی در پیش‌فرض‌های آن و به‌کارگیری راهبردهای جایگزین ضروری است.

کلیدواژه‌ها: وجودشناسی، منطق محمولات کلاسیک، بازتعبیر، طبیعی‌گرایی، تعهد وجودشناختی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ اسفندیاری، محمدحسین؛ حاج حسینی، مرتضی؛ (۱۴۰۳) دشواری‌های وجودشناختی منطق محمولات کلاسیک

و راه‌حلهایی برای آن‌ها، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۵۳ - ۷۷.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.499191.1823>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

مقدمه

منطق کلاسیک با این هدف اساسی تأسیس شد که پاسخی برای مشکلات منطق ارسطویی مهیا کند. در این راستا، مثلاً منطق کلاسیک تحلیلی دو بخشی از گزاره‌ها، در برابر تحلیل سه بخشی منطق سنتی، پیش می‌کشد و با این کار، توانسته است صورت‌بندی بسیار بهتر و دقیق‌تری از نسبت‌ها، که مبنای محاسبات در ریاضیات هستند، ارائه کند. یا مثلاً منطق کلاسیک توانسته است شکلی خنثی‌تر و بی‌طرف‌تر و لذا صورتی‌تری را از گزاره‌های کلی به دست دهد. به طوی که نشان می‌دهد گزاره‌های کلی، برخلاف گزاره‌های جزئی، واجد هیچ پیش فرض وجودشناختی نیستند و به این طریق، از تعهد وجودشناختی نسبت به محمول‌ها خودداری می‌کند. اما در مورد جملات جزئی و همچنین در مورد سور جزئی، دستاورد منطق جدید از همان ابتدا مورد شک و شبهه بود. می‌دانیم که تلقی وجودشناختی عمیقی در این منطق از سور وجودی و به طریق آن، از جملات جزئی وجود دارد و این، موجب پیوندی عمیق میان وجودشناسی (تحلیلی) و منطق محمولات کلاسیک شده است، به طوری که هر بحثی را در وجودشناسی (مثلاً تکثرگرایی وجودشناختی) به بحثی پیرامون سور (تکثرگرایی تسویری) برمی‌گرداند. شاید همین درهم‌آمیزی وجودشناسی با سور وجودی و تلقی وجودشناختی برجسته از جملات جزئی موجب شد که کواین چنین گمان کند که «چه هست؟» و پاسخ آن نیز وجودشناختی، سادگی آن است»، چراکه پرسش اساسی وجودشناسی این است که «چه هست؟» و پاسخ آن نیز از پیش و برای همه روشن است: «همه چیز» (1948: 21). اما این درهم‌آمیزی نقدهایی جدی را هم بر منطق محمولات کلاسیک و هم بر وجودشناسی وارد ساخته است؛ به منطق محمولات کلاسیک به این جهت که تلقی‌ای وجودشناختی از سور جزئی پیش می‌کشد و تعهد وجودشناختی اکیدی را از جملات جزئی موجب می‌شود؛ و به وجودشناسی به این دلیل که بحث‌های وجودشناختی را به بحث‌هایی زبانی و ناظر به نظریه تسویر فرومی کاهد. این نقدهای قسم دوم در سه دسته کلی جای می‌گیرد:

اول. بعضی از منتقدین بر این باورند که این رویه، ارتباط وجودشناسی به نظریه تسویر و پیش فرض‌ها و پیامدهای آن، به شدت از رویه مرسوم در تاریخ وجودشناسی به دور است. مثلاً شافر ادعا می‌کند که پرسش اساسی در وجودشناسی سنتی این است که چه چیز بر چه چیز مبتنی است (what grounds what) و اینکه کدامیک از هستنده‌ها بنیادین (fundamental) هستند. در عوض توجه به چنین پرسش‌هایی و تمرکز بر ساختارهای وجودشناسی و روابط مقولی و ابتدایی و انشاقی میان موجودات، کواین به کاری نااصیل در وجودشناسی پرداخته است و با طرح این پرسش که «چه هست؟»، پرسشی که ربطی به پرسش‌های تاریخی وجودشناختی ندارد، کوشیده فهرستی فراخ (flat) از موجودات ارائه دهد (Schaffer, 2009). یا نورتون با انتقاد از وجودشناسی کواینی و درهم‌آمیزی آن با نظریه تسویر، ادعا می‌کند که وجودشناسی سنتی به این پرسش مشغول است که کدامیک از هستنده‌ها قابل فروکاست به هستنده‌های دیگر هستند (Norton, 1977: §3.4).



دوم. بعضی دیگر این درهم‌آمیزی را منتج به رویه‌هایی غیرضرور و به‌عبارتی پیچیده برای پرسش‌های وجودشناختی می‌دانند. مثلاً کیت فاین ادعا می‌کند که رویکرد کواپن به وجودشناسی بر مبنای خطایی دوگانه شکل گرفته است: طرح پرسشی علمی در عوض پرسش فلسفی (خطای نخست)، و مهیا کردن پاسخی برای آن با توسل بر ملاحظات فلسفی (خطای دوم) (Fine, 2009: 161). یا ادعای فیلسوفان طبیعی زبان همچون ویتگنشتاین را می‌توان این‌گونه فهمید که رویکرد کواپن، وجودشناسی را به دور از فهم عرفی و شهودهای طبیعی زبان ساخته است، و این قصه‌پردازی‌های گرامری را باید نمودار فعالیت متافیزیکی‌دانی دانست که به‌واسطه زبان به بیراهه کشیده شده است (کافیلد، ۱۳۹۷: ۲۵۲-۲۵۴).

سوم. بعضی دیگر نیز ادعا می‌کنند که نوع بحث‌های کواپن در وجودشناسی که آن را به منطق محمولات گره‌زده و در پی سازوکاری زبانی رفته است، به بحث‌ها سادگی عجیبی بخشیده، به طوری که پرسش‌های وجودشناختی را سطحی و پیش‌پاافتاده ساخته است. مثلاً فاین ادعا کرده است که کواپن پرسش‌های وجودشناختی را با پرسش‌های تسویری (quantificational)، یعنی پرسشی در قالب "؟(x یک عدد است)"، درهم‌آمخته است و این، موجب شده پاسخ به این قالب از پرسش‌ها، برخلاف پاسخ پرسش‌های اصیل وجودشناختی، سطحی و پیش‌پاافتاده باشند (Fine, 2009: 157-158). در همین راستا و ناظر به درهم‌آمیزی وجودشناسی با نظریه تسویر (منطق محمولات) و لذا زبانی ساختن مباحث وجودشناختی، دست‌آخر کواپن مباحث وجودشناختی را دل‌خواهانه و عمل‌گرایانه لحاظ می‌کند (1954: 405)، و با نسبیّت نهفته در زبان (مصادق و سپس معنا) پرسش‌های وجودشناختی نیز در نظر او نسبی دانسته می‌شوند (1969b). و همه این‌ها موجب می‌شود کواپن وجودشناسی را مبحثی بی‌اهمیت تلقی کند: «نسبیّت وجودشناختی کواپن وجودشناسی را برجسته کرده و سپس اهمیتش را می‌زداید» (Ayer, 1984: 252).

مشکلاتی که در بالا مطرح شد البته ناظر است به درهم‌آمیزی وجودشناسی با منطق و در کانون نقدشان این نکته مستتر بود که این درهم‌آمیزی مشکلاتی را برای وجودشناسی موجب شده است. مقاله پیش رو نیز ناظر به همین مشکلات نوشته شده است و بر دشواری‌های حاصل از این در هم آمیزی متمرکز است؛ با این تفاوت که ناظر است به درهم‌آمیزی منطق با وجودشناسی و بیشتر متمرکز است بر مشکلاتی که این درهم‌آمیزی برای منطق موجب شده است. پس نشان می‌دهیم که تلقی وجودشناختی از سور جزئی دست‌کم با یازده چالش مواجه است؛ بعضی از این چالش‌ها در خود منطق محمولات کلاسیک مطرح می‌شود و بعضی در منطق‌های دیگر مثل منطق موجهات و منطق محمولات مرتبه بالاتر. البته چنان‌که در بخش سوم مقاله می‌بینیم، منطق کلاسیک کم‌وبیش پاسخی‌هایی برای این اشکالات اندیشیده است؛ پاسخی‌هایی که یا به همین شکل رایج منطق

کلاسیک آمیخته شده‌اند و ناظرند به پیش فرض‌ها و ملاحظات فلسفی مستتر در آن (مثل طبیعی گرایی یا بازتعبیر)، یا پاسخ‌هایی که نیازمند تغییرات دلالت شناختی در آن هستند، بی‌آنکه قضایای منطق کلاسیک را مخدوش کنند.

۱. دشواری‌های وجودشناختی در منطق محمولات کلاسیک

۱.۱. دشواری اول: موجودات گذشته

چنان‌که می‌دانیم در منطق محمولات کلاسیک، وجود را محمول مرتبه دوم تلقی می‌کنند. نخستین مشکلی که می‌خواهیم به آن اشاره کنیم، محصول بی‌زمان دانستن این وجود است. جمله «نادرشاه موجود است» را به‌عنوان مثالی ساده در نظر بگیرید. آیا این جمله صادق است یا کاذب؟ اگر کاذب است، پس نادرشاه نامی است که هیچ مرجعی ندارد و به هیچ موجودی دلالت نمی‌کند. بنابراین، همان‌شأن وجودشناختی‌ای را دارد که رستم و مربع دایره سر در دانشگاه تهران دارد و در دسته ناموجودها قرار می‌گیرد. پس هر صحبتی که درباره او می‌کنیم، در باره یک معدوم است. به نظر می‌رسد که گنجاندن نادرشاه در همان دسته‌ای که رستم و مربع دایره سر در دانشگاه تهران قرار دارد، با شهود ما نمی‌خواند. ضمن اینکه، اگر بپذیریم که «نادرشاه وجود ندارد»، و آن را همان‌گونه صورت‌بندی کنیم که «کوه طلا وجود ندارد»، آنگاه با این پرسش مواجه خواهیم بود که چه تفاوت دلالت شناختی‌ای میان «نادرشاه وجود ندارد» و «نادرشاه هرگز وجود نداشته است» می‌توان قائل شد؟ اما معدوم دانستن نادرشاه مشکل دیگری را نیز موجب می‌شود. در جملاتی مانند «نادرشاه بزرگ‌ترین پادشاه ایران است»، اگر نادرشاه موجود نباشد، صدق‌ساز این جمله چیست؟ بر اساس نظریه صدق‌ساز، صادق بودن جمله پیش‌گفته مبتنی بر وجود موجود یا موجوداتی است. حالا اگر ما نادرشاه را معدوم بدانیم، چگونه می‌توان این جمله را صادق دانست. و دیگر اینکه، چگونه می‌توان این گزاره را در منطق محمولات کلاسیک صورت‌بندی کرد که در آن، نادرشاه موجود نباشد و همچنان بزرگ‌ترین پادشاه ایران باشد. اجازه دهید مثال را کمی تغییر دهیم. حالا به جمله «نادرشاه پادشاه هند را شکست داد» توجه کنید. این جمله صادق است. اما آیا می‌توان روی آن معرفی سور جزئی کرد: «چیزی وجود دارد که پادشاه هند را شکست داد»؟ جمله «مارکوس اورلیوس همان پادشاه رواقی است» را به‌عنوان مثال بعدی در نظر بگیرید. می‌دانیم که «است» به کاررفته در این جمله، نه استِ رابط، بلکه استِ این‌همانی است و این‌همانی، طبق نظر فرگه، میان اشیا برقرار است. چگونه می‌توان به صدق این جمله شک کرد؟ اما اگر آن را صادق بدانیم، نه تنها ما به وجود مارکوس اورلیوس متعهد، بلکه به وجود پادشاهی رواقی نیز متعهد می‌شویم.

اما اگر از شهودمان فاصله بگیریم و جمله «نادرشاه موجود است» را صادق بدانیم، باید این را نیز بپذیریم که هر موجودی باید در مقوله‌ای بگنجد یا از ماهیت و چستی‌ای برخوردار باشد. پس اگر نادرشاه موجود است، و



هر موجودی ماهیتی (مقیده و به شرط شی) دارد یا در مقوله‌ای به‌خصوص جای می‌گیرد. نادرشاه باید عوارض ماهیت (مقیده) خود را داشته باشد، و مثلاً در این مورد، انسان و متنفس باشد؛ و این نتیجه پذیرفتی نیست. بحث دربارهٔ موجودات گذشته، البته از مسائلی است که منطقدانان جدید سنتاً از آن طفره رفته‌اند و موضع خویش را دربارهٔ آن مشخص نکرده‌اند. همان مثال معروف «پادشاه کنونی فرانسه»، خود گویای همین نکته است که منطقدانان گویی دربارهٔ اشیا کنونی بحث می‌کنند یا دست کم، وجود را زمانی در نظر نمی‌گیرند (و این کاستی‌ای برای منطق است). مثلاً، راسل با انتقاد از زمانی لحاظ کردن وجود، می‌نویسد:

وجود زمان در افعال به دلیل اشتغال ما به امور عملی، تقصی بسیار آزردهنده است. اگر افعال بی‌زمان بودند، بسیار قابل قبول‌تر بود... باید بتوان بدون هیچ الزام زمانی بگوییم «سقراط در گذشته وجود دارد»، «سقراط در حال وجود دارد» یا «سقراط در آینده وجود دارد» یا به‌سادگی «سقراط وجود دارد»، اما متأسفانه زبان این اجازه را نمی‌دهد. با این حال، من قصد دارم از زبان به این شکل بی‌زمان استفاده کنم: وقتی می‌گویم «فلان و بهمان وجود دارد»، منظورم این نیست که در حال یا در گذشته یا در آینده وجود دارد، بلکه صرفاً این است که آن وجود دارد، بدون اینکه الزامی بر زمان داشته باشد (Russell, 2010: 85 - 86).^۱

۲.۱. دشواری دوم: نام‌های افسانه‌ای

دومین مشکلی که منطق محمولات کلاسیک با آن مواجه است، ناتوانی آن از هرگونه سخن گفتن از نام‌های افسانه‌ای است. براساس تلقی وجودشناختی نهفته در این منطق، نام‌های افسانه‌ای را باید از زبان حذف کرد و هر جمله شامل آن‌ها را، چون اساساً وجود ندارند، باید کاذب دانست؛ حتی جمله‌ای شبیه «رستم همان رستم است». حذف آن‌ها از زبان تا جایی است که حتی نمی‌توان جمله‌ای را مثل «رستم وجود ندارد» در زبان منطق محمولات طوری صورت‌بندی کرد که کاذب باشد، مگر اینکه رستم را به‌گونه‌ای از زبان حذف کرد. صورت‌بندی جمله «رستم وجود ندارد» در زبان منطق محمولات به این صورت است:

$$1. \neg \exists x (x=a)$$

حالا اگر قاعدهٔ $\exists I$ را بر 1 اعمال کنیم، خواهیم داشت:

$$2. \exists y \neg \exists x (x=y)$$

و 2 آشکارا متناقض است. از این روست که نزد فرگه، نام خاص حتماً مصداقی دارد و بنابراین، اساساً بی‌معنا (nonsense) و در نتیجه، بی‌ارزش (بی‌مصداق) است که وجود را بر نام‌های خاص حمل کنیم.

۱. راسل البته سپس وعده می‌دهد: البته به باور من این معنای «وجود» را می‌توان طوری گسترش داد که کاربردهای متداول‌تر وجود را نیز در بر بگیرد و بدین طریق، دریافت که در پس این کاربردهای متداول، مثلاً وقتی می‌گوییم «هومر وجود داشت» یا «رومولوس وجود نداشت» چه نهفته است (Ibid: 95)؛ وعده‌ای که او هیچ‌گاه آن را عملی نکرد.

۳-۱. دشواری سوم: اشیا مردد و تقریباً هیچ‌ها

از دیگر دشواری‌های اساسی منطق محمولات کلاسیک، این است که همواره از سور وجودی افاده وجود می‌کند. اما ما در مواقع زیادی بر چیزهایی سور می‌بندیم که در مورد وجود آن‌ها نظری نداریم و آن‌ها را به لحاظ وجودشناختی مردد می‌دانیم. مثال ساده آن، سور بستن بر سایه‌هاست. براساس تلقی وجودشناختی منطق کلاسیک، با گفتن جمله «بعضی از سایه‌های این باغ به اندازه کافی خنک هستند» متعهد به وجود هستنده‌هایی از نوع سایه‌ها (سایه‌های این باغ) می‌شویم. چاله‌ها، سایه‌ها، حفره‌ها و رخنه‌ها مثال‌هایی از اشیا مردد هستند که می‌توان آن‌ها را، به پیروی از مکدانیل (140: 2017)، تقریباً هیچ‌ها (almost nothings) نامید. تقریباً هیچ‌ها را می‌توان در جایی یافت که هستنده‌های مثبتی مثل نور خورشید، دونات یا پنیر، و دیوار غایب باشند، که از غیبت آن‌ها سایه، حفره و رخنه حاصل می‌شود. آن‌ها عموماً با تردیدهای وجودشناختی مواجه‌اند، درحالی‌که همواره، چه در محاورات روزمره و چه در متون علمی، بر آن‌ها سور بسته می‌شود. براساس منطق محمولات کلاسیک، سور بستن بر اشیا مردد ما را متعهد به این می‌کند که آن‌ها وجود دارند و بخشی از واقعیت بیرونی را تشکیل می‌دهند. عجیب‌تر آنکه، براساس این منطق، آن‌ها همان واقعیتی را تشکیل می‌دهند که هستنده‌های مثبتی همچون پنیر و دیوار تشکیل می‌دهند و از این رو، از آن‌ها همان تلقی وجودشناختی‌ای می‌شود که از هستنده‌های مثبت می‌شود. جدای از اینکه تقریباً هیچ‌ها وجود دارند یا نه، این یکی از نقاط ضعف منطق کلاسیک است که نمی‌تواند هیچ تمایز وجودشناختی میان، مثلاً پنیر و حفره‌های آن بگذارد.

البته اینکه دامنه اشیا مردد تا کجاست به مبانی وجودشناختی ما بستگی دارد. مثلاً نهادهای اجتماعی (دادگاه، دانشگاه، پول، خانواده و غیره)، حالات ذهنی (امیدها، باورها، ترس‌ها و غیره)، هستنده‌های محصول توافق‌های اجتماعی (قوانین، واحدهای اندازه‌گیری، بازی‌ها و غیره)، مرزها (و محدوده‌ها و حاشیه‌ها)، و مواردی از این دست را هم می‌توان در زمره اشیا مردد گنجانند. حتی وجود اعداد را می‌توان از این دست لحاظ کرد. حال آنکه در ریاضیات دائماً بر اعداد سور بسته می‌شود. به تعبیر هافور، صحبت‌های روزمره ما درباره اعداد، ویژگی‌ها و گزاره‌ها واجد هیچ پیش‌فرض وجودشناختی برای واقعیت عینی آن‌ها نیست (Hofweber, 1999: 27).

۴-۱. دشواری چهارم: تسویر در منطق موجّهات

دلالت‌شناسی منطق موجّهات زبانی غیرمصادق‌ی دارد و از این رو، روشن است که نمی‌توان قاعده معرفی سور جزئی (EI) را در آن زبان اعمال کرد. این دلالت‌شناسی اسامی را ارجاعی و دالّ محض در نظر می‌گیرد. پس اگر داشته باشیم "فوسفروس = هسپروس"، ناظر به قاعده «ضرورت این‌همانی»، خواهیم داشت "ضروری است که فوسفروس = هسپروس". و از آنجا که فوسفروس همان ستاره صبحگاهی است و هسپروس همان ستاره شامگاهی، پس باز خواهیم داشت "ضروری است که ستاره صبحگاهی = ستاره شامگاهی". در صورتی که می‌دانیم هیچ ضرورتی در کار نیست و چه بسا سیاره‌ای وجود داشته باشد که ستاره صبحگاهی آن همان ستاره



شامگاهی نباشد. همچنین، با اعمال قاعده معرفتی سور جزئی بر جمله قبل خواهیم داشت: «شیئی وجود دارد که ضرورتاً این همان با هسپروس است» و همچنین «ضرورتاً شیئی وجود دارد که این همان با هسپروس است»، که یعنی، وجود هسپروس ضروری است. این نتیجه‌ای عجیب است. به زبان صوری، به‌ازای هر این‌همانی میان اسامی خاص، داریم:

(1) $a=b$	مقدمه
(2) $\vdash a=b \supset \Box(a=b)$	قضیه
(3) $\Box(a=b)$	MP (1) (2)
(4) $a=b$	k- \Box reit (3)
(5) $\exists y (a=y)$	$\exists I$ (4)
(6) $\Box \exists y (a=y)$	k- $\Box I$ (5)
(7) $\forall x \Box \exists y (x=y)$	$\forall I$ (6)

این نتیجه، یعنی گزاره (7) در این معناست که نه تنها a و b موجوداتی ضروری‌اند (با توجه به 6)، بلکه هر عضو دامنه نیز موجودی ضروری است. به عبارت دیگر، تمامی اعضا دامنه واجب‌الوجود هستند.^۱

۵.۱. دشواری پنجم: تعهد وجودشناختی به هستنده‌های محاوره‌ای

یکی از اساسی‌ترین دشواری‌ها پیش روی دلالت‌شناسی منطق معمولات، دشواری در متعهد دانستن فرد به هر نوع هستنده‌ای است که بر آن سور می‌بندد. در گفت‌وگوهای روزمره همواره سور یا دیگر واژگان وجودشناختی به‌گونه‌ای به کار می‌روند که براساس دلالت‌شناسی منطق معمولات، تعهدات وجودشناختی ناخواسته، عجیب یا مشکوکی را برای ما موجب می‌شود. به این چند مثال از فیلسوفانی که همین نقد را بر دلالت‌شناسی منطق معمولات وارد کرده‌اند، توجه کنید: «بعضی» از فرازهای نوشته‌های کانت تفسیری دشوار دارند» (Putnam, 2004: 82-83)؛ «چیزی» دیشب من را از خواب پراند، یک بختک» (Hofweber, 1999: 72).

روشن است که این مثال‌ها را می‌توان به روش‌های مختلفی تغییر و گسترش داد. براساس این مثال‌ها، فرد متعهد به وجود موجوداتی عجیب و مشکوک از قبیل «فرازهایی با تفسیرهای دشوار» و «بختک‌ها» می‌شود. این موجودات را می‌توان هستنده‌های محاوره‌ای نامید. البته این معضل تنها مربوط به تعهد وجودشناختی ناشی از کاربرد سور وجودی نیست. حتی در مواقعی خود «وجود دارد» در جمله‌ای از نوع «Fها وجود دارند» به‌گونه‌ای به کار می‌رود که گوینده تعهد به وجود اشیائی از نوع F ندارد. به این مثال‌ها توجه کنید: «موش‌های خیالی‌ای وجود دارند

۱. این نقد را همچنین در (اسفندیاری، ۱۳۹۷: ۷۱-۷۲) ببینید. مشابه این نقد را نخستین بار کواین (1943: 119-122) در رد منطق موجهات ارائه کرده است. همین ردیه کواین نشان می‌دهد که تلقی وجودشناختی از سور و دغدغه‌های وجودشناختی پیرامون آن، دست کم با تفسیرهایی از منطق موجهات سازگار نیست.

که صحبت می‌کنند» (Azzoumi, 2004: 62)؛ «بین بیژن و منیژه تفاوت سنی وجود دارد» (White, 1956: 67)؛ «این امکان وجود دارد که فردا باران بیارد» (Ibid).

به عبارت دیگر، حتی ممکن است در محاورت روزمره "وجود دارد" به گونه‌ای به کار برود که ناظر به تعهد وجودشناختی گوینده نباشد و این یعنی، "وجود دارد" در منطق محمولات و با تفسیر وجودشناختی‌ای که از آن می‌شود، در مواقعی از کاربردهای طبیعی زبان بسیار دور است. کوتاه اینکه، معیار وجودشناختی‌ای که مبنای دلالت‌شناسی منطق محمولات است، «بودن، مقدار یک متغیر پایبند بودن است»، در مثال‌هایی از این قبیل کار نمی‌کند و از این رو، یا باید منظورمان را از تعهد وجودشناختی تغییر دهیم، یا از این معیار و اینکه وجود محمول مرتبه دوم است عقب‌نشینی کنیم.

۶-۱. دشواری ششم: تسویر در متن‌های حاوی گرایش گزاره‌ای (غیرتابع‌ارزشی)

در متن‌های حاوی گرایش گزاره‌ای نیز منطق محمولات کلاسیک با مشکل صورت‌بندی جملات مواجه است. گرایش‌های گزاره‌ای جملاتی هستند که در آن‌ها نوعی گرایش به یک گزاره وجود دارد و در آن‌ها حالات ذهنی مثل آرزو، میل، باور، امید، ترس و... به یک گزاره تعلق می‌گیرد. روشن است که متن‌های حاوی این جملات، متن‌هایی غیرتابع‌ارزشی هستند. مثلاً «من دوست دارم مقاله‌های بهتری بنویسم» و «علی در جست‌وجوی یوفو است» جملاتی حاوی گرایش گزاره‌ای هستند و اگر قاعده معرفتی سور جزئی را بر آن‌ها اعمال کنیم، به وجود «مقاله‌های نوشته نشده مورد علاقه من» و «شیء ناشناس پرنده» متعهد می‌شویم. دشواری‌ای که همینک می‌خواهیم به آن اشاره کنیم، ناتوانی منطق محمولات کلاسیک از صورت‌بندی چنین متن‌هایی است. البته معیار وجودشناختی کواپن و تعهد وجودشناختی‌ای که از کاربرد سور وجودی به دست می‌آید، فقط مربوط به متن‌های تابع‌ارزشی است و به عبارت دیگر، منطق محمولات کلاسیک از صورت‌بندی جملاتی با گرایش گزاره‌ای ناتوان است. به این مثال توجه کنید: دانشمندان سال‌ها در جست‌وجوی ماده‌ای بودند که فضای خالی را پر کرده باشد و واسطه انتقال نور و امواج الکترومغناطیسی دانسته شود (و حتی آن را اتر نامیده بودند). این یعنی، چیزی هست که دانشمندان سال‌ها در جست‌وجوی آن بودند، اما هیچ‌گاه آن را نیافتند، چون وجود ندارد. پس (گویی) چیزی هست که وجود ندارد.^۱ این مثال که به نتیجه‌ای متناقض انجامیده است، محصول کاربست

۱. به طور کلی، عبارت «در جست‌وجوی» متن را به متنی غیرمصدیقی بدل می‌کند و باعث می‌شود متن به لحاظ ارجاعی ناشفاف (referentially opaque) باشد. بنابراین، مسورسازی این گونه متون که تعهد وجودشناختی به متغیر پایبند شده را به دنبال دارد، قابل اعتماد نیست. نمونه‌های بسیاری از معرفتی سور وجودی برای این گونه جملات وجود دارد؛ به عنوان مثال، رجوع کنید به (Hofweber, 1999: 71) و راه حل‌هایی برای مواجهه با این گونه متون در (اسفندیاری، ۱۳۹۷: ۶۷-۶۸ و ۷۲) بررسی شده است. این مشکل، که از چنین جملاتی نتایج وجودشناختی گرفته شود (و جملات حاوی گرایش گزاره‌ای را نیز شامل می‌شود)، معضلی قدیمی و در واقع یک معمای افلاطونی است: سقراط: «آیا کسی که می‌اندیشد، به چیزی می‌اندیشد؟» ثای تتوس: «بله». سقراط: «و آیا او به چیزی که هست می‌اندیشد؟» ثای تتوس: «بله».





قاعده معرفتی سور جزئی بر جمله‌ای حاوی گرایش گزاره‌ای است.

خلاصه اینکه، یکی دیگر از مواردی که منطق محمولات کلاسیک، با تفسیری که سور را بازنمایاننده تعهدات وجودشناختی ما می‌داند، از پرداختن به و صورت‌بندی آن ناتوان است، متن‌های غیرتابع ارزشی به طور کلی، و مشخصاً متن‌های حاوی گرایش گزاره‌ای است.

۷.۱. دشواری هفتم: منطق محمولات مرتبه دوم و وجود ویژگی‌ها

اگر سور جزئی را براساس تقریر رایج از آن در منطق محمولات کلاسیک، سور وجودی بدانیم، آنگاه پرسش این است که استفاده از سور وجودی در منطق محمولات مرتبه بالاتر، آنجا که بر گزاره‌ها، مجموعه‌ها و ویژگی‌ها سور بسته می‌شود، چه حکمی خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، درهم‌آمیزی منطق محمولات کلاسیک با وجودشناسی موجب می‌شود که با گفتن " $\exists x Fx$ "، متعدد به وجود اشیائی از نوع F شویم. حالا اگر بر اساس منطق محمولات مرتبه بالاتر، که تسویر را در مورد محمول نیز مجاز می‌شمارد، بنویسیم " $\exists F Fx$ " و " $(\exists P) P^V - P$ "، آیا باید خود را متعهد به وجود مجموعه‌ها یا ویژگی‌ها و گزاره‌ها بدانیم؟ و آیا این تعهدی وجودشناختی بیشتر و ناخواسته‌تری را نسبت به تعهدات وجودشناختی نهفته در منطق محمولات مرتبه اول موجب نمی‌شود؟ به واسطه همین تعهد وجودشناختی سنگین است که کواین اساساً با منطق محمولات مرتبه بالاتر مخالفت می‌کند (بنگرید به هاک، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۸) (این البته نشان می‌دهد او با معیار دوگانه منطق‌ها را بررسی می‌کند: وجود دست کم یک شیء را در دامنه سخن و استلزامات وجودشناختی نهفته در منطق محمولات کلاسیک را می‌پذیرد و این را جهت‌گیری وجودشناختی نمی‌داند، اما پذیرش وجود مجموعه‌ها را جهت‌گیری وجودشناختی می‌داند).

برای کواین که فقط منطق مرتبه اول و این‌همانی را سزاوار نام منطق می‌داند (83: 1986)، صحبت از منطق محمولات مرتبه بالاتر نادرست است، زیرا به نظر او این منطق به واسطه سور بستن بر گزاره‌ها، مجموعه‌ها و ویژگی‌ها جهت‌گیری وجودشناختی دارد و ما را متعهد به وجود اشیا انتزاعی می‌کند، حال آنکه منطق مرتبه اول به لحاظ وجودشناختی بی‌طرف است (114 - 112: 1953). کواین ابتدا نشان می‌دهد نظریه مجموعه‌ها جهت‌گیری و استلزامات وجودشناختی ناخواسته‌ای دارد و لذا شایسته نام منطق نیست و سپس، ادعا می‌کند منطق

سقراط: "اگر کسی به چیزی که نیست بیندیشد، او به هیچ چیز بیندیشیده است؟" ثئی تنوس: "بله." سقراط: "و کسی که به هیچ چیز بیندیشیده است، اصلاً بیندیشیده است؟" ثئی تنوس: "این گونه است" (افلاطون، ثئی تنوس: ۱۸۹). برای نقدهایی بر این موضوع، به (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: §۵۱۸) و (Wittgenstein, 1967: §69; 1974: §90) رجوع کنید. ویتگنشتاین با تمایز میان افعال «کشتن» و «اندیشیدن»، نشان می‌دهد که قاعده‌ای که برای کشتن وجود دارد (کشتن چیزی یعنی کشتن چیزی که هست) در مورد افعال گرایش گزاره‌ای، مانند اندیشیدن، صدق نمی‌کند. او تأکید دارد که، برخلاف ظاهر، این دو فعل قواعد دستور زبانی متفاوتی دارند.

مرتبه دوم، «نظریه مجموعه‌ها در لباس گوسفند است» و لذا منطق مرتبه دوم نیز دارای همان اشکالات و جهت گیری هاست و لذا این یک را نیز نباید منطق دانست (68 - 66: 1986). در نظر او، محمول‌های تسویر شده در منطق مرتبه دوم در واقع دلالت به وجود مجموعه‌ها دارند و این تعهد وجودشناختی سنگینی را در پی دارد و نباید به آن تن داد.^۱

دشواری هفتم در واقع ادامه همان نقدهایی است که بر تلقی وجودشناختی از سورها در منطق محمولات کلاسیک وارد کردیم. با گسترش این نقدها به منطق محمولات مرتبه بالاتر، می‌پرسیم در عوض این همه مجادله بر سر وجود گزاره‌ها و مجموعه‌ها، و این مجادله که آیا منطق (اگر نظریه مجموعه‌ها یا منطق‌های مرتبه بالاتر را بخشی از منطق بدانیم) باید به وجود مجموعه تهی متعهد باشد یا نه (که پیش فرض نظریه مجموعه‌ها و منطق مرتبه بالاتر است)، آیا بهتر نیست پیش فرض وجودی بودن سور جزئی بازاندیشیده شود و مجادلات به این سمت برده شود که چگونه سور را تفسیر کنیم که استلزامات وجودی پی‌نیابود و در نتیجه آن، منطق بی‌طرف باقی بماند.

۸.۱. دشواری هشتم: بی‌ارزش بودن معیار تعهد وجودشناختی

در کانون دلالت‌شناسی منطق محمولات، این معیار کواینی که البته ریشه در آراء راسل دارد یافت می‌شود که «بودن معیار یک متغیر پایبند بودن» است. این معیار مبنای بسیاری از بحث‌ها و نظریه‌های وجودشناختی پس از خود بوده است. با این حال، مشکلی اساسی در برابر این معیار وجود دارد و آن اینکه، حتی اگر این معیار را محدود به متون علمی بدانیم، چنان‌که کواین سپس این معیار را فقط ناظر به متون علمی در نظر می‌گرفت، باز هم این امکان وجود دارد که تعهدات وجودشناختی ناخواسته‌ای را موجب شود؛ درست مثل همین جمله پیش که بر «امکان» سور بسته شد. مثلاً اگر در یک متن علمی آمده باشد که «در حفره‌های پنیر امکان بیشتری برای رشد کپک وجود دارد» یا «اختلاف رنگی ظریفی در ارتعاشات نوری این مواد وجود دارد»، گوینده این جملات، بنابر معیار تعهد وجودشناختی کواین، ملزم به وجود «حفره پنیر»، «امکان رشد کپک» و «اختلاف رنگی ظریف» می‌شود. راه حل رایج در منطق محمولات کلاسیک برای گریز از این تعهدات ناخواسته وجودشناختی، بازتعبیر است. به عبارت دیگر، طبق منطق محمولات، یک جمله را می‌توان به چند شیوه گوناگون صورت‌بندی کرد و در این موارد مثلاً گفت «پنیر حفره حفره کپک زاتر است» یا «این مواد در ارتعاشات نوری خود به لحاظ رنگی

۱. گذشته از این، کواین دو استدلال تاحدودی مرتبط در رد منطق مرتبه بالاتر دارد: اول، این منطق از محمول‌ها همان تلقی را دارد که از نام‌ها دارد و در واقع محمول‌های را با نام‌ها (به لحاظ نحوی) خلط کرده است؛ در صورتی که نباید آن‌ها را با هم خلط کرد و این یک اشتباه است. دوم، محمول‌ها ویژگی‌ها را به عنوان معنای خود دارند و مجموعه‌ها را به عنوان مصداق خود، ولی نام‌ها نه معنای آن‌ها هستند و نه مصداق آن‌ها، و از آنجا که متغیرها را فقط می‌توان با نام‌ها جابه‌جا کرد و نه با ویژگی‌ها یا مجموعه‌ها، پس به کار بستن متغیر محمولی یا گزاره‌ای نادرست است. کوتاه اینکه، محمول نشانه‌ها و جمله نشانه‌ها به هیچ وجه متغیر ارزش‌پذیر (value-taking variable) نیستند، بلکه فقط نشانه‌هایی جانشین‌پذیر (substitution-taking) هستند و در نتیجه نباید در موضع نام‌ها قرار بگیرند (68 - 67: 1986).



مختلف هستند». حالا پرسش این است که کدام یک از این صورت‌بندی‌ها را باید انتخاب کرد؟ صورت‌بندی‌ای که ما را ملزم به اشیائی از نوع اعداد، ویژگی‌ها، نهادهای اجتماعی، اشیا انتزاعی و... می‌کند، باید برگزیده شوند یا صورت‌بندی‌ای که از تعهد به وجود آن‌ها طفره می‌رود؟ براساس تلقی وجودشناختی از منطق محمولات کلاسیک، احتمالاً پاسخ این پرسش به مبانی وجودشناختی فرد بستگی دارد که آیا وجود اشیا انتزاعی، اعداد، اشیا گذشته و... را می‌پذیرد یا نه و براساس این پذیرش، کدام صورت‌بندی را برمی‌گزیند. پرسش این است که اگر قرار است نهایتاً با توسل به مبانی وجودشناختی فرد در مورد تعهدات واقعی و نه ظاهری وجودشناختی او قضاوت کنیم، دیگر چه نیازی به تفسیر «وجود» در منطق محمولات کلاسیک است که بودن را مقدار یک متغیر پایبندشده می‌داند. پس ناظر به ترفند بازتعبیر و صورت‌بندی‌های مختلفی که بنابر منطق محمولات کلاسیک می‌توان از جملات زبان طبیعی داشت، تفسیر «وجود» در این منطق و معیار وجودشناختی کواین زائد و فاقد ارزش است و راه حلی اصیل در روشن ساختن تعهدات وجودشناختی افراد و متون حاصل نمی‌کند.

۹-۱. دشواری نهم: ویژگی خنثی و صوری بودن برای یک زبان نمادین

چنان‌که موارد قبلی روشن می‌کند، استفاده از سور جزئی لزوماً نمایانگر تعهد وجودشناختی فرد نیست. از این رو، زبان منطق به جهت پیروی از خصلت مطلوب عمومیت و صوری بودن، باید حالتی کلی‌تر، خنثی‌تر و حداقلی‌تر را از سور جزئی مراد کند؛ چنان‌که این کار را در مورد فاصل انجام می‌دهد و از آن «یای شامل» را مراد می‌کند. این مهم اما با تفسیر سور جزئی به سور وجودی حاصل نمی‌شود. گذشته از این، منطق محمولات واجد این پیش‌فرض وجودشناختی نیز هست که حداقل یک شیء در دامنه سخن وجود دارد. ناظر به گریز از این پیش‌فرض‌ها، سزاوار است تفسیر وجودی و شیئی در منطق محمولات کلاسیک بازاندیشیده شود. استفاده از راهبرد بازتعبیر، خود نشان می‌دهد که تا چه اندازه منطق محمولات کلاسیک به معنای گزاره‌ها توجه دارد، به طوری که آن گزاره‌های جزئی‌ای که در آن‌ها سور نمودار وجود نیست (و تفسیر وجودی از سور مشکل ساز است)، به گزاره‌هایی با صورتی متفاوت بدل می‌شوند که دیگر جزئی نباشند (مثلاً «بعضی از حفره‌های پنیر قابلیت بیشتری برای رشد کپک دارند» را می‌شود این گونه بازنویسی کرد: «بخش‌هایی از پنیرهای حفره حفره کپک زائر هستند»؛ و این اشکالی بسیار بزرگ برای منطق محمولات کلاسیک است. به عبارت دیگر، منطق محمولات کلاسیک برای حفظ این فرض که سور جزئی، سور وجودی است، دائماً ناگزیر از توجه به معنای گزاره‌هاست؛ به این ترتیب که آیا در گزاره مورد نظر، سور جزئی ناظر به فرض وجود اشیائی است که با سور پایبند شده‌اند یا نه، و اگر نه، با تکنیک بازتعبیر آن گزاره طوری بازنویسی شود که مشکل تعهد وجودشناختی به آن دسته از اشیا منحل شود. همین ملاحظات معنایی نیز درباره نام‌ها برقرار است، به طوری که اگر نام مورد نظر

نمی‌نامد (به شیء موجودی ارجاع نمی‌دهد)، آن را با راهبرد بازتعبیر حذف و بدل به وصف عام یا محمول می‌کند.

۱۰-۱. دشواری دهم: ابهام در استفاده از سورهای پشت سر هم بدون محمول

اشکال دیگری که می‌توان به دلالت شناسی منطق محمولات و تفسیر «وجود» در آن داشت، این است که بنابر این دلالت شناسی، وجود یک محمول منطقی نیست و به عبارت دیگر، محمول مرتبه دوم است، نه نخست. می‌دانیم که طبق تلقی فرگه از "وجود"، وجود محمول مرتبه نخست نیست و اساساً ویژگی نیست و مانند اعداد است. این دیدگاه که در کانون منطق محمولات کلاسیک قرار دارد، علاوه بر اینکه وجود را وصف مفاهیم و نه اشیا می‌داند، بر آن است که در گزاره‌های وجودی، مانند «علی وجود دارد»، موضوع را باید یک محمول مرتبه نخست دانست که یک محمول مرتبه دوم آن را مسور می‌کند و به عبارت دیگر، در گزاره‌های وجودی با یک محمول مرتبه نخست در ذیل یک محمول مرتبه دوم مواجه هستیم. اما کاربردهای زیادی از "وجود دارد" یافت می‌شود که در تعارض با تفسیر مرتبه دومی از وجود است و به عبارت دیگر، شفافیت کاربرد وجود مرتبه دوم را به چالش می‌کشد. به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱. چیزی وجود دارد.

۲. هر چیزی وجود دارد.

۳. علی وجود دارد.

۴. هر انسانی وجود دارد.

در جمله ۱ و ۲ از دو سور پشت سر هم استفاده می‌شود که یک سور برای خود جمله است و سور دوم در معانی وجود داشتن به کار می‌رود. در جمله ۱، از یک سور برای "چیزی" و از یک سور برای "وجود دارد" استفاده می‌شود و در جمله ۲ نیز، از یک سور برای "هر چیزی" و از یک سور برای "وجود دارد" استفاده می‌شود. پس، در دامنه سور اصلی جمله، یک تابع گزاره‌ای با یک محمول (سور) مرتبه دوم یافت می‌شود و لذا سور اصلی جمله را باید یک سور مرتبه سوم دانست. باین حال، هیچ محمول مرتبه اول مشخصی در این دو جمله وجود ندارد. پس ابهامی وجود دارد که از یک سور مرتبه دوم و یک سور مرتبه سوم استفاده می‌کنیم، بی‌آنکه از یک محمول مرتبه نخست استفاده شده باشد. جمله ۳ نیز فاقد محمول مرتبه اول است، اما از سور مرتبه دوم برای بازنمایی "وجود دارد" استفاده می‌شود. پس، از یک محمول مرتبه دوم استفاده می‌شود، بی‌آنکه واقعاً محمول مرتبه نخستی وجود داشته باشد. جمله ۴ نیز واجد یک محمول مرتبه نخست، "انسان"، است که بر روی آن سور بسته شده است و لذا سیاقی متفاوت با سه جمله قبلی دارد. پس به طور خلاصه، جمله ۴ دارای محمول مرتبه اول و محمول (سور) مرتبه دوم است و همان چیزی است که در منطق محمولات کلاسیک، از آن به عنوان جمله استاندارد یاد شده است. جمله ۱ و ۲، با آنکه فاقد محمول مرتبه نخست هستند، واجد سور مرتبه دوم و سوم



هستند و جمله ۳ نیز، بدون داشتن محمول مرتبه نخست، محمول مرتبه دوم دارد (بنگرید به 2-3: Rami, 2012). راه‌حل منطق محمولات کلاسیک برای این پیچیدگی‌ها و ابهامات، بسط دلالت شناختی این جملات و استفاده از یک محمول مرتبه نخست ساختگی، یعنی "این همانی"، برای این جملات است.

۱۱-۱. دشواری یازدهم: تعهدات وجودشناختی سور کلی

می‌دانیم که در منطق کلاسیک جملات کلی به صورت مشروطه (یک گزاره شرطی در دامنه یک سور کلی) بازتعبیر می‌شوند و از این رو، منطق کلاسیک با افتخار ادعا می‌کند که تعهد وجودشناختی به محمولات ندارد. این درست است. اما نباید از این سخن به اشتباه نتیجه گرفت که سور کلی هیچ‌گاه نمایانگر وجود و مستلزم وجود داشتن اشیائی از نوع محمول پایبند شده نیست. می‌دانیم که از " $\forall x Fx$ " می‌توان نتیجه گرفت " $\exists x Fx$ " و اگر دومی مستلزم وجود اشیائی از نوع F است، حتماً اولی نیز چنین است. پس اگر بازتعبیر جملات کلی در منطق محمولات کلاسیک موجب تعهد وجودشناختی نمی‌شود، خود سور کلی، چنانچه تغییری را پایبند کند (و نه البته در یک جمله شرطی) تعهد وجودشناختی به مقادیر آن متغیر پایبندشده خواهد داشت. این، بار دیگر تعهد وجودشناختی منطق محمولات را سنگین‌تر می‌کند و البته از این امر در ادبیات بحث سخنی گفته نمی‌شود.

۲. راه‌حل‌ها در منطق محمولات کلاسیک برای دشواری‌های فوق

دست‌کم چهار راهبرد را می‌توان برای حل یا انحلال دشواری‌های فوق در نظر گرفت. دو مورد از این راهبردها همچون تمهیدی هستند در خود منطق محمولات کلاسیک و با همان شروط نحوی و سمنتیکی رایج این منطق محقق می‌شوند. به عبارت دیگر، این دو مورد از پیش‌فرض‌های مستتر منطق محمولات کلاسیک هستند. دو مورد دیگر اما مستلزم تغییرات دلالت‌شناختی در آن هستند. با این حال، با این چهار راه‌حل، قواعد نحوی و قضایای منطق کلاسیک دست‌نخورده باقی می‌مانند.

۱-۲. راه‌حل اول: بازتعبیر

این راه‌حل براساس تغییر در صورت نحوی گزاره‌ها پیش می‌رود، به طریقی که صورت دستور زبانی گزاره‌ها را به صورتی منطقی برگردانیم. ایده کانونی بازتعبیر این است که محتوای گزاره‌ها را نه صورت دستور زبانی آن‌ها، بلکه صورت منطقی آن‌ها معین می‌کند. در مورد نام‌های خاص (که موضوع بحث ماست)، بازتعبیر این گونه عمل می‌کند که نام‌های خاص زبان طبیعی را از قالب اسمی خارج می‌کند و آن‌ها را در قالب وصف خاص یا محمول بازتعبیر می‌کند. مثلاً طبق نظریه توصیفات راسل، نام‌های خاص در واقع علامت اختصاری یا کوتاه‌نوشتی (abbreviation) برای توصیفات خاصی هستند که آن‌ها را معین می‌کنند. پس باید از صورت دستور زبانی نام‌ها

که انسان‌ها را گمراه می‌سازد (91: 2010) چشم پوشی کرد و به‌عنوان وصف خاص لحاظشان کرد؛ در غیر این صورت به خطاهای منطقی گرفتار می‌شویم (Ibid: 79). وصف خاص، که یک تابع گزاره‌ای است، لزوماً دارای مصداق نیست (موجودی را بازنمایی نمی‌کند)، پس تعهد وجودی در مورد نام‌های زبان طبیعی برقرار نخواهد ماند. راسل تا آنجا پیش رفت که نام (منطقاً) خاص را تنها «این» و «آن» منطقی دانست که مورد معرفت مستقیم ما قرار می‌گیرند (مثلاً در جمله «این سفید است»)، و نه هیچ نام دیگری از زبان طبیعی.^۱ به شیوه‌ای مشابه، ویتگنشتاین نیز در رساله منطقی - فلسفی جانب بازتعبیر را می‌گیرد و در ذیل بند ۴/۰۰۲ اذعان می‌کند که بازتعبیر جملات زبان طبیعی به زبان منطق البته کاری دشوار است: «انسان ممکن نیست بتواند از روی زبان روزمره به نحو بی‌واسطه منطق زبان را بفهمد. زبان اندیشه را می‌پوشاند. آن هم به نحوی که از صورت بیرونی جامه نمی‌توان صورت اندیشه زیرین آن را استنتاج کرد، چراکه صورت بیرونی جامه نه برای آشکارسازی صورت بدن، بلکه برای مقاصد کاملاً متفاوتی ساخته شده است. (۴/۰۰۳) اکثر گزاره‌ها و سوالات آثار فلسفی کاذب نیستند، بلکه مهم‌اند ... و از اینجا نشأت می‌گیرند که ما منطق زبان خویش را درک نمی‌کنیم (آن‌ها از نوع این سؤال‌اند که آیا امر «خوب» کم و بیش با امر «زیبا» یکسان است)» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳: ۴۷ - ۴۸). کواین نیز با فراتر گذاشت و با تبدیل نام‌های خاص زبان طبیعی به محمول، از تعهد وجودشناختی به آن‌ها طفره می‌رفت (Quine, 1948: 27).

با این راه حل، بعضی از دشواری‌های بالا منحل می‌شوند. به عنوان نمونه، بازتعبیر می‌تواند «موجودات گذشته» را به گونه‌ای بازنویسی کند که میان آن‌ها و موجودات کنونی تفاوت گذاشت. مثلاً در مورد «نادر شاه موجود است» و «نادر شاه موجود بود»، می‌توان از دو محمول مختلف برای تمایز میان این‌ها استفاده کرد: "N" برای اشاره به «نادرشاه در اکنون» و "N°" برای اشاره به محمول «نادرشاه در گذشته». پس اگرچه "∃x Nx" کاذب است، اما "∃x N°x" صادق است. با این ترفند، دیگر بحث وجود داشتن در اکنون یا گذشته مطرح نیست (وجود داشتن، بی‌زمان تلقی می‌شود)، بلکه پرسشی دلالت شناختی مطرح است که آیا (با تمایز میان محمولات کنونی و محمولات گذشته) اشیاء در دامنه ما، محمولاتی کنونی را برآورده می‌کنند یا محمولاتی در گذشته را. همچنین بازتعبیر دشواری ناشی از نام‌های افسانه‌ای را نیز برطرف می‌کند، چراکه اساساً نامی را در زبان باقی نمی‌گذارد. دشواری ناشی از هستنده‌های محاوره‌ای و اشیاء به لحاظ وجودشناختی مبهم نیز براساس بازتعبیر منحل می‌شوند، چون دست ما باز است که طبق مبانی وجودشناختی خود، جملات را طوری بازنویسی کنیم که تعهد وجودشناختی مشکل سازی از آن برنخیزد. دیگر اینکه، با بازتعبیر دشواری ابهام در استفاده از سورهای پشت سر هم نیز مرتفع خواهد شد، چون این راه حل به ما محمول ساختگی این

۱. راسل به اندازه‌ای در این امر پیش رفت که بازتعبیر را همچون نوعی دستور زبان فلسفی جدید دانست و نوشت: «من فکر می‌کنم که عملاً تمام متافیزیک سنتی به دلیل دستور زبان بد آکنده از اشتباه است و تقریباً تمام مسائل سنتی متافیزیک و نتایج، مفروض، متافیزیک برآمده از ناتوانی در ایجاد تمایزاتی است میان آنچه که می‌توان دستور زبان فلسفی نامیدش با مباحث پیشین» (Ibid: 110).



همانی را پیشکش می‌کند. اما این راهبرد که از بنیان‌های روش شناختی منطق محمولات است، مورد پذیرش نویسندگان نیست. زیرا، گذشته از دور بودن از فهم عرفی و شهودهای زبانی، این مشکل اساسی را دارد که اولاً منطق را از خصلت عمومیت و بی‌طرفی و خنثی بودن (دشواری نهم) ساقط می‌کند و باز اینکه، در برابر دشواری هشتم ناکارآمد است و براساس این راهبرد، معیار تعهد وجودشناختی زائد و بی‌حاصل است.

۲-۲. راه‌حل دوم: طبیعی‌گرایی

تعمید اساسی‌ای که در منطق محمولات کلاسیک برای چشم‌پوشی یا طفره رفتن از دشواری‌های بالا پیش کشیده شده است، عدول از وجودشناسی فهم عرفی و در عوض آن، مقید کردن وجودشناسی به طبیعی‌گرایی است. به عبارت دیگر، اگرچه براساس منطق محمولات کلاسیک، بنابر این بود که سور جزئی را وجودی تلقی کنیم، به طوری که نمایانگر تعهدات وجودشناختی ما باشد، اما چیزی از طرح این ایده نگذشته بود که بازنمایی تعهدات وجودشناختی براساس سور جزئی محدود شد به زبان علم و در محدوده علم تجربی (طبیعی‌گرایی وجودشناختی). به این ترتیب، کواین خیلی زود پس از طرح شعار معروف وجودشناختی خود و اصرار بر اینکه وجود را باید براساس سور جزئی منطق کلاسیک فهمید، از وجودشناسی انسان معمولی گذر کرد و آن را به اندازه‌ای ناقص، مبهم و غیرارجاعی در نظر آورد (9: 1981) که شایستگی بازنمایی تعهدات وجودشناختی را براساس متغیرهای تسویرشده ندارد. در عوض، «این فقط زبان نسبتاً منضبط و پیچیده علم است که به گونه‌ای تکامل یافته که واقعاً پرسش‌های وجودشناختی را مطرح می‌کند» (160: 1977).

از این رو، کواین این ایده را که سور جزئی نمایانگر وجود است، در وجودشناسی‌ای طبیعی شده دنبال کرد و گویی با بی‌توجهی به الباقی شئون زبان و سازوکارهای وجودشناختی، سور جزئی را در آن حوزه‌ها نه نمایانگر وجود، بلکه صرفاً همان سور جزئی لحاظ می‌کند. به طور خلاصه، در متافیزیک و وجودشناسی طبیعی‌شده است که می‌توان سور جزئی را سور وجودی دانست و نه هر جای دیگر.

ناظر به این‌ها، کواین منطق محمولات مرتبه دوم را به این دلیل که از وضوح کافی برخوردار نیست و به تعبیر او جهت‌گیری وجودشناختی دارد، مردود می‌داند و منطق محمولات کلاسیک را تنها نمونه‌ای از زبان صوری می‌داند که می‌تواند بازنمایاننده ساختار واقعیت باشد. همچنین کواین با منطق موجهات نیز به این دلیل که شفافیت ارجاعی ندارد و مصداقی نیست و از این رو، نمی‌تواند نمایانگر تعهدات وجودشناختی ما باشد، مخالفت می‌کند. باز هم این ردیه، محصول اصرار او بر این پیش‌فرض منطق محمولات کلاسیک است که سور جزئی را باید سوری وجودی دانست که یعنی، بر اشیاء موجود اعمال می‌شود، و نه مثلاً بر صرفاً نام‌ها یا اشیاء ناموجود. این مخالفت تا آنجاست که او حتی با قالب ریزی ریاضیات در نوعی زبان منطق موجهات که در آن،

امکان و ضرورت ریاضی، اولیه تلقی می‌شوند و بدان واسطه، تسویر اعداد و تعهد وجودشناختی به آن‌ها منحل می‌شود نیز مخالفت می‌کند. مخالفت او نه به این دلیل که این قالب ریزی ناممکن نیست، بلکه به این دلیل است که این نوع صورت‌بندی ریاضیات تعهدات وجودشناختی ناروشنی را برای ما موجب می‌شود. به تعبیر پاتنم (82: 2004)، از نظر کواین همین که ریاضیات را در آن نوع منطقی (منطق محمولات کلاسیک) که معیار تعهد وجودشناختی در مورد آن کاربرد دارد، قالب ریزی نکنیم، کار ما نوعی تقلب است.

کواین گرایش‌های گزاره‌ای را نیز به این دلیل که مصداقیت در آن‌ها مخدوش می‌شود و لذا هنگامی که به قالب منطق محمولات کلاسیک ریخته شوند، نمی‌توانند تعهدات وجودشناختی ما را آشکار کنند، رد می‌کند:

اگر مشغول توصیف ساختار واقعی و بنیادین واقعیت هستیم، طرح متعارف برای ما طرحی سختگیرانه است که هیچ نقل قولی را جز نقل قول مستقیم و همچنین هیچ گرایش گزاره‌ای را نمی‌شناسد، بلکه فقط ساختار فیزیکی و رفتار موجودات را می‌شناسد (202: 1960).^۱

در نتیجه، توسل به متافیزیک طبیعی شده یا طبیعی گرایی وجودشناختی، هم مانع منطق موجهات و تعهدات وجودشناختی ناشی از تسویر در آن می‌شود، هم با طرد وجود ویژگی‌ها، مانع منطق محمولات مرتبه بالاتر می‌شود. همچنین با محدود کردن وجود مرتبه دوم (وجودی که در منطق کلاسیک از آن صحبت می‌شود) به صرفاً متون علمی و بلا استفاده دانستن آن در گفت‌وگوهای روزمره، مشکلی با موجودات محاوره‌ای و تقریباً هیچ‌ها نخواهیم داشت. از این‌ها گذشته، طبیعی گرایی اساساً اهمیتی منطقی برای گفت‌وگوهای روزمره و شهودهای زبانی نهفته در آن قائل نیست و با دور نگه داشتن زبان منطق از این حوزه‌ها، دشواری نام‌های افسانه‌ای و اشیا مبهم و هستنده‌های محاوره‌ای را نیز منحل می‌کند. این انحلال دقیقاً همان چیزی است که مورد پذیرش نویسندگان نیست و آن‌ها بی‌توجهی به شئون گسترده زبان را که در اثر این راهبرد حاصل می‌شود، نمی‌پذیرند. پس در نظر آن‌ها این راهبرد چون اساساً گفت‌وگوهای روزمره را از کانون دقت‌ها و صورت‌بندی‌های منطقی خارج می‌کند، ناکارآمد است.

۳-۲. راه حل سوم: تفسیر جانشینی

تفسیر جانشینی تفسیری رقیب برای تفسیر شیئی از سور جزئی است. تفسیر شیئی، که تفسیری جاافتاده در منطق محمولات است و نظریه وجودشناختی کواین نیز به آن گره خورده، عمدتاً وابسته است به دلالت شناسی تارسکی. طبق تفسیر شیئی، "∃x Fx" صادق است، اما، F بودن برای دست‌کم یکی از اشیاء دامنه تعبیر صدق کند. به عبارت دیگر، جملات واجد سور جزئی تنها هنگامی صادق‌اند که شیئی در دامنه تعبیر وجود داشته باشد که محمول مورد نظر را برآورده کند. پیش فرض این تلقی این است که دامنه تعبیر شامل اشیا (موجود) می‌شود.

۱. مقایسه کنید با ادعای مشابه کواین در (Quine, 1969a: 24).



پس، سور جزئی را باید بنابراین تعبیر سور وجودی دانست و «بعضی» و «وجود دارد» به لحاظ دلالت‌شناختی یکسان قلمداد می‌شوند. از این رو، هر نام به کار رفته در زبان، به شیئی موجود ارجاع می‌دهد و به این واسطه است که می‌توان قاعده معرفتی سور جزئی را روی نام‌های خاص اعمال کرد. اما در تفسیر رقیب، تفسیر جانشینی، رده جانشینی جایگزین دامنه تعبیر در تفسیر شیئی شده است. در رده جانشینی اما، نه مجموعه اشیا، بلکه مجموعه نام‌ها قرار دارند. پس برای صدق جمله‌ای همچون " $\exists x Fx$ " تنها کافی است نامی در رده جانشینی وجود داشته باشد که F در مورد آن صدق کند. این یعنی، " $\exists x Fx$ " صادق است، اما نمونه جانشینی از آن (مثلاً Fa) صادق باشد. کوتاه اینکه، تفسیر شیئی جهت‌گیری‌ای قوی ناظر به وجودشناسی دارد و می‌پندارد شکل منطقی گزاره‌ها نمودار تعهدات وجودشناختی آن‌ها نیز است. اما تفسیر جانشینی نسبت به وجودشناسی گزاره‌ها خنثی است و می‌پندارد شکل منطقی گزاره‌ها ربطی به تعهدات وجودشناسی آن‌ها ندارد و برای بررسی تعهدات وجودشناسی گزاره‌ها به معیاری خارج از منطق نیاز است.^۱ پس تفسیر جانشینی، استلزامات وجودشناختی از سور جزئی حاصل نمی‌کند و تعهد وجودشناختی به نام‌های خاص ندارد و از این رو، می‌توان منطق کلاسیک را با تفسیر جانشینی نگه داشت و بدین واسطه از دشواری‌های بالا محفوظ ماند. تفسیر جانشینی اساساً پس از نقدهای کواپن به منطق موجهات (دشواری چهارم را به یاد آورید) مورد توجه دوباره قرار گرفت و لذا برای انحلال دشواری‌های وجودشناختی در تمامی زبان‌های معنایی (intensional)، مثل منطق موجهات و متون حاوی گرایش گزاره‌ای، کاربرد دارد. نیز چنان‌که در ذیل دشواری منطق محمولات مرتبه دوم آمد، برای انحلال آن دشواری بهتر است تفسیر وجودشناختی را از سور کنار بگذاریم و خود را درگیر وجود داشتن یا نداشتن گزاره‌ها و ویژگی‌ها نکنیم. همچنین، چون بنابر این تفسیر از سور، سور بستن تعهدی وجودشناختی حاصل نمی‌کند، مشکلی با تسویر موجودات گذشته و هستنده‌های محاوره‌ای و اشیا مبهم نخواهیم داشت و استفاده از نام‌های تهی نیز از الزامات وجودشناختی آزاد خواهند بود. از همه مهم‌تر، این راهبرد منطق را در موضعی خنثی و بی‌طرف نسبت به وجودشناسی باقی می‌گذارد و این، شعار دیرین صوری بودن منطق را ارجی دوباره می‌نهد. از این رو و براساس راهبرد هزینه - فایده، این راه حل بیشترین فایده را در پاسخ به دشواری‌های بالا با کمترین هزینه در پی دارد و لذا مقبول‌تر است.

۱. درباره تفسیر جانشینی، بنگرید به (اسفندیاری، ۱۳۹۷: ۶۴-۶۶). به نظر می‌رسد تفسیر جانشینی نخستین بار توسط استانیسلاو لیشنیوسکی (Leśniewski) پشتیبانی شده باشد، باین حال، بارکن مارکوس در معرفی و استفاده از این تفسیر نقشی به سزا داشته است. مثلاً مارکوس (Marcus, 1961) و (Marcus, 1962) تفسیر جانشینی را خرج این رده کواپن بر منطق موجهات کرده است که این منطق شفافیت وجودشناختی ندارد (بنگرید به دشواری چهارم). یا مثلاً مارکوس (Marcus, 1972: 245) از تفسیر جانشینی با این هدف پشتیبانی می‌کند که این تفسیر به لحاظ وجودشناختی خنثی است و لذا منطق را در موقعیتی بی‌طرف در مورد وجود قرار می‌دهد.

۴-۲. راه حل چهارم: ماینونگ‌گرایی

ساده‌تر از راه حل پیشین، این اندیشه است که در دامنه تعبیر خویش علاوه بر اشیا موجود، اشیا ناموجود را نیز داخل کنیم. این یعنی، درعین پذیرش تفسیر شیئی از سورها، سورها را هم راجع به اشیا موجود بدانیم و هم راجع به اشیا ناموجود. این راه حل، ملهم از اندیشه‌های ماینونگ در وجودشناسی است و به ماینونگ‌گرایی معروف است. ماینونگ اشیا را شامل اشیائی می‌داند که وجود دارند، اشیائی که تقرر دارند، و اشیائی که نیستند، یعنی نه وجود دارند و نه تقرر دارند (Meinong, 1904: 78-83). با گسترش این اندیشه به زبان منطق، اسامی فاقد مصداق را نیز می‌توان در دامنه تعبیر و در زبان گنجانند و لذا از سور بستن بر آن‌ها، مشکل و تناقضی برنخواهد خواست.

ماینونگ‌گرایی به سادگی مشکل ناتوانی در برخورد با موجودات گذشته، نام‌های افسانه‌ای، هستنده‌های محاوره‌ای و اشیاء به لحاظ وجودشناختی مبهم را برطرف می‌کند، چون تمام این‌ها را می‌توان اشیائی از دامنه تعبیر دانست، بی‌آنکه دغدغه‌ای نسبت به وجود آن‌ها داشته باشیم. باین حال، ماینونگ‌گرایی کمترین مقبولیت را به عنوان راهبردی برای پاسخ به دشواری‌های بالا در نظر نویسندگان دارد؛ چراکه مسکنی است که نه تنها مشکل را برطرف نمی‌کند، بلکه عوارض زیادی نیز دارد. ماینونگ‌گرایی یک نظریه فلسفی است که حتی در میان فلاسفه نیز محبوبیت اندکی دارد و لذا اصلاً سزاوار نیست که منطق، که قرار است زبانی عمومی و مورد توافق همگانی باشد، براساس پیش فرض فلسفی عجیب و خاصی پی ریزی شود. علاوه بر این، این راهبرد نه تنها جهت‌گیری وجودشناختی منطق را، که در کانون نقدهای نویسندگان است، خنثی نمی‌کند، بلکه منطق را به جهت‌گیری‌ای جدید، یعنی جهت‌گیری تقررشناختی، دچار می‌کند. ضمن اینکه منطق را با این پرسش فلسفی باقی می‌گذارد که تقرر داشتن یا صرفاً شیء بودن اساساً چیست و چه ملاحظات و مسائلی را پی می‌آورد و این، به جهت رعایت نکردن اصل سادگی و تیغ اکام، باز از اعتبار این راهبرد می‌کاهد.

نتیجه‌گیری

در مقاله پیش رو از این بحث شد که منطق محمولات کلاسیک، علی‌رغم دستاوردهای قابل توجه آن در حوزه تحلیل منطقی، در مواجهه با مسائل وجودشناختی چالش‌هایی اساسی دارد. پیش فرض‌های این منطق درباره سورها و وجودی و تعهدات وجودشناختی ناشی از آن، منجر به مشکلاتی نظیر ناتوانی از صورت‌بندی مفاهیمی چون موجودات گذشته، نام‌های افسانه‌ای، و اشیاء به لحاظ وجودشناختی مبهم می‌شود. همچنین، در هم آمیزی منطق با وجودشناسی و تعهدات سنگین ناشی از آن، موجب فاصله گرفتن منطق از خصلت مطلوب و مهم خنثی و صوری بودن می‌شود؛ ضمن اینکه مشکلاتی را نیز برای منطق موجهات و منطق محمولات مرتبه بالاتر ایجاد می‌کند. در پاسخ به این چالش‌ها، مقاله راه‌حلی مانند بازتعبیر، طبیعی‌گرایی، تفسیر جانشینی، و ماینونگ‌گرایی را بررسی کرده است که هرکدام در راستای کاهش تعهدات وجودشناختی و حفظ بی‌طرفی



منطق محمولات ارائه شده‌اند. در ضمن بررسی هریک از این راه‌حل‌ها، کارآیی آن‌ها نیز در پاسخ به دشواری‌های مطرح شده سنجیده شد و دست آخر نشان داده شد راه حل تفسیر جانشینی، بیشترین فایده را با کمترین هزینه پی می‌آورد. با این حال، هر یک از این راهکارها محدودیت‌ها و پیامدهای خاص خود را دارند که نیازمند بررسی دقیق‌تر است. در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که برای حفظ کارآمدی منطق محمولات و تطبیق آن با شهودهای زبان طبیعی و فهم عرفی، بازاندیشی در پیش فرض‌های وجودشناختی این منطق ضروری است. چنین بازاندیشی‌ای می‌تواند منجر به تقویت انعطاف پذیری منطق محمولات و ارائه تقاسیری دقیق‌تر و جامع‌تر از مسائل وجودشناختی شود.



منابع

- اسفندیاری، محمدحسین. (۱۳۹۷). «مسئله "بعضی" در منطق؛ دفاعی گرایسی از تفسیر جانشینی از سور جزئی». متافیزیک. سال دهم، شماره ۲۵. ۶۳-۷۶.
- افلاطون. (۱۳۸۰). «ثای تتوس». در: دوره آثار افلاطون. محمدحسن لطفی. جلد سوم. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- کانفیلد، جان وی. (۱۳۹۷). «راه ورود به زبان: مقایسه‌ای بین ویتگنشتاین و کواین». در: ویتگنشتاین و کواین. ویراستاران رابرت آرینگتون و هانس-یوهان گلاک. ترجمه حسین شقاقی. تهران: انتشارات امید صبا. ۲۱۷-۲۵۶.
- هاک، سوزان. (۱۳۸۲). فلسفه منطق. ترجمه محمدعلی حجتی. قم: کتاب طه.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۳). رساله منطقی - فلسفی. ترجمه و شرح سروش دباغ. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۹). تحقیقات فلسفی. مالک حسینی. تهران: هرمس و کرگدن.

Reference

- Ayer, Alfred Jules. (1984). *Philosophy in the Twentieth Century*. New York: Vintage Books.
- Azzouni, Jody. (2004). *Deflating Existential Consequence: A Case for Nominalism*. New York: Oxford University Press.
- Fine, Kit (2009). "The Question of Ontology." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, 157-77. Oxford: Oxford University Press.
- Hofweber, Thomas, (1999), *Ontology and Objectivity*, Dissertation Submitted to the Department of Philosophy of Stanford University.
- Marcus, R. B. (1961). "Modalities and Intensional Languages", *Synthese*, 13(4): 303-322.
- Marcus, R. B. (1962). "Interpreting Quantification". *Inquiry*, 5(1-4): 252-259.
- Marcus, R. B. (1972). "Quantification and Ontology." *Nous*, 6(3), 240-250.
- McDaniel, Kris. (2017). *The Fragmentation of Being*. New York: Oxford University Press.
- Meinong, Alexius. (1904). "The Theory of Objects." In: *Realism and the Background of Phenomenology*. Ed by Roderick M. Chisholm. 1960. Illinois: Free Press.
- Norton, Bryan G. (1977). *Linguistic Frameworks and Ontology: A Re-Examination of Carnap's Metaphilosophy*. New York: Mouton Publishers.
- Putnam, Hilary. (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1943). "Notes on Existence and Necessity." *The Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 5. 113-127.
- Quine, W. V. (1948). "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, Vol 2, No 5, 21-38.
- Quine, W. V. (1953), "Logic and the Reification of Universals", In: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 102-129.
- Quine, W. V. O. (1954). "Carnap and Logical Truth". In: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. (1963). Ed by Paul Arthur Schipp. La Salle. Illinois: Open Court.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1969a). "Speaking of Objects". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. 1-25.
- Quine, W. V. O. (1969b). "Ontological Relativity". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. 26-68.
- Quine W. V. O. (1977). "Facts of the Matter". In: *American Philosophy: From Edwards to Quine*, edited and with an Introduction by Robert W. Shahan and Kenneth R. Merrill. University of Oklahoma Press. 155-169.
- Quine, W. V. O. (1981). "Things and Their Place in Theories". In: *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press. 1-23.
- Quine, W. V. O. (1986). *Philosophy of logic*, Second edition, Harvard University Press.



- Rami, D. (2012). "Existence and free logic", in: <http://philpapers.org/archive/RAMEAF.1.pdf>
- Russell, Bertrand, (2010), *The philosophy of Logical Atomism*, London, Routledge.
- Schaffer, Jonathan (2009). "On What Grounds What." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, 347-83. Oxford: Oxford University Press.
- White, Morton. (1956). *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1967). *Zettel*. Translated by G. E. M. Anscombe. California: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1974). *Philosophical Grammar*. Translated by Anthony Kenny. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Research Article



The Image of philosophy and the philosopher in the works of Abu Nasr Farabi

hosseini, seyed Mohsen ^{1*} | khademi, eynollah ² | salavati, abdollah ³

1. ph.d student of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei University of Education, Tehran. (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)
2. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University of Education, Tehran.
3. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University of Education, Tehran.

ABSTRACT

The image of philosophy and the philosopher in Farabi's works is similar to the use of divine wisdom and the Qur'an: wisdom is the legacy of the prophets' teachings, a divine gift, a factor in guidance and along with governance. The teachings of the sages are mysterious, philosophy is unified and can be combined with religion. A philosopher has the appearance of a prophet and should be adorned with theoretical virtues such as love for the truth and research on the way to it, in addition to moral virtues such as truthfulness, piety, asceticism from material desires, and in addition to these things, believe in religious beliefs such as the creation of the world by the creation of a single agent, resurrection And the observance of the rules of heavenly religions. Wisdom and Hakim in their true meaning are reserved for God. The course of discussions in the most important works of Farabi starts from the origin of existence (Allah). the goal of philosophy is to know God.so, can be said philosophy is a divine view of beings.

Keywords: Farabi, philosophy, wisdom, philosopher, sage, Quran

Received: 2024/07/02 - Received in revised form: 2025/01/12 - Accepted: 2025/01/29 - Published online: 2025/02/15

□ hosseini, m; khademi, e; salavati, A (2025). The Image of philosophy and the philosopher in the works of Abu Nasr Farabi *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46 (2), 78-98.
<https://doi.org/10.22034/iw.2025.465759.1797>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

This research has sought to find answers to two central issues. First, the identity of philosophy in Al-Farabi's thought, which includes a set of its essence, characteristics, function, and purpose. Second, the characteristics and conditions that he considers for a philosopher. Similarly, the achievements of this article are also divided into two parts. It should be noted that in the text of Al-Farabi's works, there was no distinction or semantic or epistemological distinction between philosophy and wisdom. He merely refers to the human meaning of wisdom in Greece as skill in matters. However, the findings of this research are as follows: Al-Farabi considers wisdom to be God's knowledge of Himself. Wisdom means the knowledge of the highest being about the highest beings. In this view, the concepts of philosophy and philosopher are used metaphorically for man. Philosophy is one, and the differences between philosophers do not harm this unity. In the words of this philosopher, philosophy means "the view of existence and beings in the light of their being created and the origin of the First Cause." The situation of from Him and to Him can be observed in this ontological approach; Allah is the origin and the goal of existence. Therefore, philosophy is also wisdom and a divine gift to some humans and the agent or the only agent of the individual and society reaching happiness and well-being. In this path, no science or practice can replace philosophy. In the relationship between religion and philosophy, Al-Farabi believes that these two have the same words and are common and can be combined in issues and goals. In the second part, which is related to the characteristics of the philosopher, in his works the philosopher has a prophet-like appearance. He is adorned with moral characteristics in thought and action. He believes in one God, creation is through occurrence and resurrection. In Al-Farabi's view, the philosopher must be a factor in the rules of heavenly religions down to the details. Asceticism from the world, fascination with truth and research in its path are among the characteristics of the divine sage that our philosopher intends. Since philosophy is one, philosophers do not differ much from each other. The philosopher's job is to resemble God to the extent of human endurance. The teachings of the sages are complex, cryptic, and hidden. They combine rational methods with persuasive methods. Ultimately, it can be said that in Al-Farabi's view, the philosopher is a divine sage who is the heir of the prophets and the follower of their path.

References

- Farabi, (1390), *Al-Mantiqiyat al-Farabi*, Vol. 1, researched by Mohammad Taghi Daneshpajouh under the supervision of Seyyed Mahmoud Marashi, Qom, Grand Ayatollah Marashi Library Publications, second edition.
- Farabi, (2011), *Philosophical Treatises*, translated by Saeed Rahimian, Tehran, Scientific and Cultural Publications, second edition.



- Farabi, (1401), *Fusous al-Hikmah*, with commentary by Ghazani, Ashtiani and Elahi Qomshehi, translation and research, Tehran, mula, third edition
- Farabi, (2015), *Al-Haruf*, introduction and margin by Ebrahim Shams al-Din, translated by Tayyaba Seif and Somayeh Masteri Farahani, Tehran, Shahid Beheshti University Press, first edition
- Farabi, (2017), *Fusous al-Muntaza'ah*, translation and commentary by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush Press, third edition
- Farabi, (2016), *A Collection of Plato's Nineves*, translated by Ahmad Foradi Ahwazi, Tehran, Negah al-Maaser Publishing, first edition
- Farabi, (2005), *Sa'adat(happiness) from Farabi's Perspective: Translation of the books Tahsil al-Sa'adat and al-Tanbiyyah on the Path of Sa'adat*, translated by Ali Akbar Jaberi Moghadam, Qom, Dar al-Huda, first edition
- Farabi, (1961), *Aristotle's Philosophy and its Components*, research and introduction by Mohsen Mahdi, Beirut, Lajna Ihya Al-Turath Al-Falsafi Al-Arabi
- Al-Farabi, (1361), *Opinions of the Virtuous People of Medina*, translated and annotated by Seyyed Ja'far Sajjadi, Tehran, Tahouri Library, second edition
- Al-Farabi, (1396), *Al-Siyasah Al-Madiniyah*, translated and annotated by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush, third edition
- Al-Farabi, (1398), *Al-Ma'la (Philosophy of Religion and Political Theology)*, translated by Abolfazl Shakuri, Tehran, Aql Sorkh, second edition.



سیمای فلسفه و فیلسوف در آثار ابونصر فارابی

سید محسن حسینی^۱ | عین الله خادمی^۲ | عبدالله صلواتی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران. (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)

۲. استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران.

۳. استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران.

چکیده

تصویر فلسفه و فیلسوف در آثار فارابی به کاربرد این مفاهیم نزد حکمای الهی و قرآن شبیه است؛ حکمت میراث تعالیم پیامبران، عطیه‌ای الهی، عامل هدایت (سعادت) و به همراه حکمرانی است. تعالیم حکما رازوارانه، فلسفه واحد و با دین قابل جمع است. فیلسوف سیمای پیامبرگونه دارد و باید آراسته به فضائل نظری مانند دلدادگی به حقیقت و پژوهش در راه آن بعلاوه سجایای اخلاقی از جمله راستی، ورع، زهد از امیال مادی و مضاف بر این موارد معتقد به باورهای دینی مانند حدوث جهان به ابداع فاعل واحد، معاد و رعایت احکام ادیان آسمانی در حد جزئیات باشد. حکمت و حکیم در معنای حقیقی خود به خداوند اختصاص دارد و مجازاً برای انسان به کار می‌رود. سیر مباحث در اهم آثار فارابی از مبدأ وجود (الله) آغاز می‌شود. غایت فلسفه نیز در نگاه او شناخت خداوند است. با این اوصاف می‌توان گفت فلسفه در اندیشه او نظر الهی در موجودات است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، فلسفه، حکمت، فیلسوف، حکیم، قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

□ حسینی، سیدمحسن؛ خادمی، عین الله؛ صلواتی، عبدالله؛ (۱۴۰۳) سیمای فلسفه و فیلسوف در آثار ابونصر فارابی، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۷۸ - ۹۸.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.465759.1797>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

فارابی در تحصیل السعاده برآن است که فلسفه افلاطون و ارسطو براساس غرضی واحد ارائه شده است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۰) در رساله الجمع بین رأی الحکیمین نیز وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو را برنمی‌تابد بلکه نسبت دادن اختلاف نظر بین آن‌دو را گناه می‌داند! (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۵ و ۱۰۵) در عباراتی شبیه به این و البته عجیب‌تر در ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه پیروان افلاطون و ارسطو را مشائی می‌نامد! (فارابی، الف. ۱۳۹۰: ۳) همچنین وقتی می‌خواهد معنای حکمت را توضیح دهد دریافت عقلی انسان را از قلمرو آن بیرون می‌کند. (فارابی، ۱۳۹۶: ۵۰) در این نگاه، آدمی فقط از روی تشبیه می‌تواند به حقایقی مانند حکیم و حکمت نزدیک شود.

آنچه با خواندن فقره فوق که از متن آثار فارابی است، به ذهن ما رسید، پرسشی اولیه و مبنایی است؛ فلسفه از نظر فارابی چیست؟ فلسفه یا حکمت در نظر او چه اوصافی دارد که چنین احکامی درباره آن صادر کرده است؟ در عبارت‌های مذکور ابهام و شاید مفهومی تازه از فلسفه نهفته است. چگونه است که او دو مکتب مستقل با اختلاف‌های واقعی را یکی می‌داند؟ چرا حکمت و حکیم را نمی‌توان حقیقتاً درباره آدمی به کار برد؟ درواقع این دو مفهوم (حکمت و حکیم) در اندیشه فارابی چه اوصافی دارند؟

مسئله ما پرسش از تعریف مابعدالطبیعه در آثار فارابی نیست. آنچه انگیزه برای گام نهادن در مسیر این تحقیق شد، چیزی بیش از تعریف مابعدالطبیعه نزد اوست. ما در پی شناسایی مجموعه‌ای از چیستی، اوصاف، کارکرد و غایت برای فلسفه و فیلسوف در اندیشه فارابی هستیم. درواقع می‌توان گفت دو پرسش محوری این تحقیق عبارت‌اند از اول) تصور فارابی از چیستی، صفات و غایت فلسفه و فیلسوف چیست؟ دوم) این تصور چه اثری بر منظومه فلسفی وی داشته است؟

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی ما مقاله‌ای که می‌توان گفت به لحاظ دامنه موضوع به تحقیق حاضر نزدیک است، مقاله «تأملی بر مفهوم فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع بین رأی الحکیمین فارابی» (سید محسن حسینی و همکاران، ۱۴۰۱) می‌باشد. این مقاله به بررسی شباهت بین مفهوم فلسفه در یک رساله فارابی با معنای حکمت در قرآن پرداخته است. ولی ما در مقاله حاضر اولاً تمام آثار فارابی را کاوش کردیم ثانیاً به واکاوی اوصاف فیلسوف نیز در آثار فارابی پرداخته‌ایم. ثالثاً به قرآن اکتفا نکرده‌ایم.

۱. سیمای فلسفه و فیلسوف

مقاله حاضر به دو بخش کلی تقسیم می‌شود. در قسمت نخست اوصاف فلسفه و حکمت در آثار فارابی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در بخش دوم اوصافی که او برای فیلسوف و حکیم در آثار خویش ثبت کرده واکاوی



می‌شود. سپس با پیش روی نهادن کاربرد مفهوم حکمت در قرآن و در اندیشه حکمای نخستین یونان، شباهت سخن فارابی با این دو منبع خاطر نشان می‌گردد.

۱-۱. فلسفه و حکمت

فارابی در فلسفه افلاطون و اجزائها از ابتدا دانشی را با عنوان «چیز دیگر» در کنار سعادت‌های مادی مطرح می‌نماید تا در نهایت از آن «چیز دیگر» با نام مابعدالطبیعه رونمایی کند. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۳۸) او با کنکاش در محاوره‌های افلاطون در جستجوی این علم که عامل ایجاد سعادت و خوشبختی برای آدمی است، برمی‌آید. روش فارابی در بررسی محاوره‌ها این‌گونه به مخاطب القا می‌کند که گویی افلاطون در میان محاوره‌های خویش در جستجو برای رسیدن به مابعدالطبیعه؛ این علم سعادت‌بخش بوده و ترتیب آثارش به نحوی است که نشان دهد در علوم دیگر نشانی زان دلستان ندیده است. در هر حال نباید فراموش کرد فلسفه افلاطون و اجزائها خوانش فارابی از فلسفه افلاطون است. و می‌توان آن را افلاطون فارابی نامید. به تعبیر یکی از فارابی‌پژوهان سعی فارابی در این اثر، برجسته کردن بعضی مفاهیم افلاطونی مانند اهداف نظری و عملی و روابط ارگانیک فلسفه و سیاست، نگرش به سوفیست‌ها و شعرا و اهل لغت بوده است. (ماجد فخری، ۱۳۹۵: ۳۷)

مسیری که فارابی از میان محاوره‌ها طی می‌کند این‌گونه است که در آکبیبیادس در می‌یابد که آن «چیز دیگر» نوعی علم و شیوه عمل است. تئتتوس آن را بزرگ‌ترین هدف و کمال، فیلیپوس این علم (مابعدالطبیعه) را عامل رسیدن به سعادت (در تمایز با سعادت غیرواقعی) معرفی می‌کند (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۳۹ و ۳۸) و نتیجه در محاوره پروتاگوراس این است که وصول به این علم جایز و ممکن است و براساس گفتگوی منون راه دست‌یابی به آن تعلیم و تربیت است. استنباط فارابی در توصیف محتوای اُتیفرون از بیان افلاطون این است که حتی نگاه دینی، ویژگی و شیوه زندگی آن علم (مابعدالطبیعه) را ندارد. علوم زبانی، فن شعر، خطابه، سفسطه و جدل هم قادر به ساخت آن علم (مابعدالطبیعه) نیستند. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۴۰-۴۳) در اینجا جستجوی افلاطون در علوم نظری به اتمام می‌رسد و به سراغ صناعات عملی می‌رود.

او از بررسی صناعات عملی هم به مقصود نمی‌رسد و لاجرم با فحص در سود و زیان آنها به این دریافت نائل می‌شود که نفع واقعی همان علم (مابعدالطبیعه) است و صناعات عملی مشهور ما را به فایده حقیقی نمی‌رساند و این فلسفه است که نه تنها نافع است بلکه نافع ضروری است. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۴۶ و ۴۵) فارابی مطلوب خود را از کلام افلاطون چنین بیان می‌کند:

«در هیچ یک از صناعاتی که نزد جمهور مطرح است، صناعاتی نظری یافت نمی‌شود که حاصلش آن علم باشد و صناعاتی عملی هم وجود ندارد که آن شیوه زیست را تأمین کند. همچنین هیچ روشی از بین

این سیره‌های مشهور نزد مردم نمی‌تواند ما را به سعادت برساند... [صناعتی که ما را به سعادت می‌رساند] عبارت از فلسفه است.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۴۶)

فارابی حکومت و سیاستمداری را هم عامل به بار آوردن شیوه زیست مطلوب، اعتدال افعال و تقویت نفوس به سمت خوشبختی می‌داند. درواقع برای سیاست و کشورداری همان صفاتی که برای فلسفه قائل است، برمی‌شمارد. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۳)

او مرگ سقراط را در پرتو این مسئله که انسان بمیرد یا زندگی توأم با نادانی و روش رذیلانه داشته باشد؟ مورد ارزیابی قرار داده و مرگ را از زندگی به روش حیوانات برتر می‌داند. سقراط هم چون دید در آینده جز با انتخاب آراء کاذب نمی‌تواند زندگی کند، مرگ را برگزید. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۲)

درواقع سقراط می‌توانست عالم باشد اما عامل به فضایل اخلاقی نباشد. اما او این موقعیت را انتخاب نکرد. اهمیت پیوند میان نظر و عمل را در اینجا می‌توان مشاهده کرد. وجود رذایل اخلاقی در شخص، عاملی در جهت سقوط مراتب معرفت در او خواهد شد. درواقع پیوستگی میان معرفت و فضیلت مانند سقراط در افکار افلاطون نیز محکم است و ریشه در فلسفه او دارد. (عبدالله صلواتی، محمدرضا مروجان، ۱۴۰۰)

سیر مطلب در فلسفه ارسطاطالیس و اجزاء فلسفته به گونه‌ای پیش می‌رود که در نهایت نشان دهد مسائلی وجود دارد که علم طبیعی از ارائه پاسخ به آنها ناتوان است. از این‌رو نیاز است نگاهی اعم از نگاه طبیعی به موجودات داشته باشیم. این نیاز با علم مابعدالطبیعیات برآورده می‌شود. فارابی از طرف ارسطو این علم را واجد دو هدف می‌داند. به کمال رساندن عقل آدمی و کامل کردن آنچه در علوم طبیعی ناقص می‌ماند. در نتیجه پرداختن به فلسفه لازم و ضروری است. (فارابی، ۱۹۶۱: ۱۳۲ و ۱۳۰)

در رساله فی اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، علم توحید را مجزا از مابعدالطبیعه معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۷) فیلسوف ما در مقدمه شرح زینون کبیر^۱ هم از شروح مسیحی بر فلوطین و زنون ابراز نارضایتی کرده است. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۷) که شاید مانند مطلب او در مقدمه رساله اغراض باشد؛ یعنی در هر دو مورد فلسفه را با الهیات آمیخته شده دیده و اعتراض می‌کند. اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود. با وجود این دقت نظر فارابی، آنچه از بیان او در رساله اغراض برداشت می‌شود سیمایی الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطوست.

ماجرا از این قرار است که فارابی در برشمردن مسائل علم کلی، مبدا مشترک موجودات (موجود مطلق) را شایسته نام الله می‌داند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۹) بحث مربوط به آن را هم علم الهی می‌خواند. در ادامه بحث موضوع اول مابعدالطبیعه را موجود مطلق و آنچه در عموم و شمول هم‌ردیف آن است معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۰) در بیان محتوای مقاله پنجم مابعدالطبیعه، سخنی می‌گوید که در حکم برداشت الهیاتی از مابعدالطبیعه

۱. لازم به ذکر است در صحت انتساب این رساله به فارابی، تردید جدی وجود دارد.



محسوب می‌شود. فارابی مابعدالطبیعه را از وجهی همان علم الهی نام می‌دهد. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۶۲) شاید بتوان از این تفسیر نوعی تحول مابعدالطبیعه به الهیات در عالم اسلام را استنباط کرد. رساله الجمع بین رأی الحکیمین^۱ در عین اینکه ما را با چهره‌ای از فلسفه در اندیشه فارابی آشنا می‌کند، تصویری اجمالی از آن را در نگاه معاصران او نمایان می‌کند. البته معلوم نیست منظور فارابی از اهل زمانه چه گروه‌هایی هستند. او ابهام و پرسش این معاصران خود را با عنوان وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو در چهار مسئله ذیل حدوث و قدم عالم دسته‌بندی می‌کند و به جمع آرا این دو فیلسوف می‌پردازد. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۶۵) ظاهراً معاصران این فیلسوف توقع خاصی از فلسفه داشتند که وجود اختلاف نظر بین فیلسوفان را مذموم قلمداد کرده‌اند.

در اولین نگاه، براساس عکس‌العمل فارابی نسبت به آراء افلاطون و ارسطو به نظر می‌رسد بین فلسفه این دو اختلافی نیست؛ یعنی از صفات فلسفه این باید باشد که میان دو فیلسوف اختلاف نباشد. درواقع فارابی سعی دارد این اختلاف‌ها در آرا افلاطون و ارسطو را توجیه کند و به نظر واحد باز گرداند. در ادامه این واحدانگاری و در سطحی دیگر، در ارزیابی هدف کلی فلسفه آن دو فیلسوف در تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون و ارسطو را دارای غرض واحد دانسته است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۰) در این نظر فلسفه معقولیت ارائه می‌دهد و ملة همان‌ها را با مثال‌های مأخوذ از مبادی جسمانی بیان می‌کند. او البته این تفکیک را به افلاطون نسبت می‌دهد که در تیمائوس چنین عملی را انجام داده است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۰)

نکته قابل توجه این است که چنین اسلوبی؛ یعنی جمع بین معقول (برای خواص) و تخیل (برای عموم) در چند مورد دیگر نیز در آثار فارابی تکرار شده است. یک مورد همین رساله الجمع است. آنجایی که برهان‌های حقیقی و برهان‌های اقلناعی را مطرح می‌کند و اغلب مردم را فاقد معقولات می‌شناسد. (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۸ و ۹۷) آنچه فارابی در توصیف حکمت در آرا اهل مدینه فاضله و سیاست المدینه ارائه کرده تقریباً یکسان است. تعقل برترین چیزها توسط برترین علم‌ها؛ در اندیشه فارابی این توصیف تنها بر موجود اول (سبب اول) قابل تطبیق است. (فارابی، ۱۳۶۱: ۹۸؛ فارابی، الف ۱۳۹۶: ۷۶) او در توضیح پیدایش عناصر و ترتیب آنها نیز حکمت صانع را کمال حکمت معرفی می‌کند. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۵۰؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۱۲۹)

در فصول المنتزعه این معنا را قدری توضیح می‌دهد و حکمت را علم به علل بعید که مبدأ (و خالق) سایر موجودات‌اند می‌داند. درواقع در این توضیح حکمت برای ما آدمیان این است که چستی و چگونگی علل بعید را دریابیم، البته در ترتیب بیان فارابی باید گفت اول به آنها یقین داشته باشیم. به تعبیر فارابی از این علل متعدد

۱. اخیراً در صحت انتساب این رساله به فارابی تردیدهایی صورت گرفته است.

بالا رویم تا به علت واحد (که علت‌العلل است) برسیم. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۴۶)

در این توصیف حکمت یعنی خداشناسی؛ زیرا براساس اینکه حکمت علم موجود برتر به برترین موجود است. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۵۱) وقتی از علم او که حکمت است، عبور کنیم می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت: انسان موجود برتر نیست اما مبدا هستی که متعلق علم ما قرار می‌گیرد موجود برتر است. در این میان تفاوت ما با خدا در این است که او به عنوان فاعل شناسا موجود برتر است و معلومش که باز هم خود اوست موجود برتر است. در مورد ما باید گفت برترین موجود را به عنوان فاعل شناسا نداریم. آدمی هست و علمی مشوب به هزاران نقص اما مقصود و معلوم ما یعنی موجود اول نقص ندارد. پس حتی حکمت ما که همان خداشناسی یا علم به مبدا و علل نخستین باشد دانشی همراه با نواقص و به قدر فهم ماست. فارابی به شبیه چنین چیزی در ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه تصریح می‌کند و می‌گوید غایت فلسفه شناخت حق تعالی است که علت جمیع اشیاست. کار فیلسوف هم تشبیه به خالق به قدر طاقت انسان است. (فارابی، الف ۱۳۹۰، ۶/۱)

فارابی در الملة دین و فلسفه را هم‌آغوش یکدیگر نشان داده و حتی شاید فلسفه دست بالاتری نسبت به دین داشته باشد؛ زیرا دین را متأثر از فلسفه می‌داند و به ویژه این که پادشاه و شه‌ریار تحت تأثیر فلسفه است. به این وجه که رئیس اول برای اداره مدینه و شناخت تدبیرهای خداوند باید به فلسفه تسلط داشته باشد. (فارابی، ۱۳۹۸: ۵۴ و ۲۹ و ۲۸) ظاهراً در این مطلب فلسفه ابزاری برای حکمرانی و شناخت قواعد حکمرانی معرفی می‌شود. او در الحروف نیز دین را نسبت به فلسفه متأخر می‌داند و این نسبت تقدم و تأخر را مانند تقدم کاربر ابزار بر خود ابزار تلقی می‌کند. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۵) شباهت این دو در این است که در الملة فلسفه عاملی برای شناخت (حکمرانی و تدابیر الهی) است. دین تابع فلسفه است به طوری که اگر دین تابع فلسفه مبتنی بر ظن باشد آن دین فاسد است. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۴۰) دو فقره بالا یاد آور سخن یکی از پژوهش‌گران فلسفه فارابی در اهمیت حکمت برای فیلسوف ماست؛ برخلاف نبوت حکمت نمی‌تواند منتفی شود و چیزی جای آن را بگیرد. (محسن مهدی، ۱۴۰۰: ۲۲۷)

فیلسوف ما به وجود وحدت بین دین و فلسفه تصریح دارد. فلسفه و ملة را شامل موضوع یکسان می‌داند. هر دو (دین و فلسفه) به مبادی نهایی موجودات می‌پردازند؛ به این معنی که علم به مبدا اول و سبب آغازین موجودات را ارائه می‌کنند و از غایت نهایی که آدمی برای آن پدید آمده سخن می‌گویند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۹) فارابی درباره معنای حکمت در یونان باستان مطلبی می‌گوید که دقت در آن راه‌گشا است. او می‌گوید در یونان باستان گاهی به مهارت بسیار زیاد و درجه بالا در یک صنعت حکمت می‌گفتند. گاهی نیز به آن حکمت بشری می‌گفتند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۷) نکته اینجاست وقتی به حکمت بشری قائل باشیم یعنی قصد داریم آن را از حکمت الهی متمایز کنیم؛ زیرا اگر صرفاً یک حکمت وجود داشته باشد یا حکمت صرفاً یک معنا می‌داشت و به کاربرندگان آن با همان معنی اُنس می‌داشتند، اضافه کردن قید بشری به آن بی‌معنا می‌بود. پس احتمالاً



همانطور که حکمت بشری وجود داشته حکمت خدایان یا حکمت الهی نیز کاربرد داشته است. چنین حکمی را همانطور که در بالا به اجمال ذکر شد در جای دیگر نیز در کلام فارابی داریم که می‌گوید شایسته نیست تعقل در امور انسانی را حکمت نام نهمیم. مانند کاربرد آن در مشاغل که به کسی که در امور زیرک و استاد است مجازا حکیم گفته می‌شود. همانطور که عقلا را حکیم می‌گویند. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۴۲ و ۴۱ و ۵۲ و ۵۱) جالب است که در دانش الهیات از هندسه به عنوان حکمت متعالی که اصلش در عالم عقل است و در شناخت هویت ذات اولی به کار می‌آید، یاد می‌کند. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۱۴۷) این عبارت قولی مشهور را تداعی می‌کند که می‌گویند بر سررد آکادمی افلاطون به امر او نوشته بودند «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود.» فارابی نیز این عبارت را نقل کرده است. (فارابی، الف ۱۳۹۰، ۵/۱)

۲-۱. فیلسوف و حکیم

او پس از این که سیاست و کشورداری را حامل صفات فلسفه معرفی می‌کند به این نتیجه می‌رسد که فیلسوف و حاکم یکی هستند یا این دو منصب باید در شخص واحد قرار بگیرد. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۴۷) البته شاید بتوان گفت دستیابی به این هدف به اختیار و انتخاب فیلسوف نیست. این یک آرزو است که شاید دستیابی نباشد. اما فارابی اضافه می‌کند اگر جامعه قصد حرکت به سوی خوشبختی دارد باید فیلسوف، حاکم علی‌الاطلاق باشد. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۵۳) البته فیلسوف ما پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و امام، فیلسوف و واضع نوامیس و قوانین را یکی معرفی می‌کند. پادشاه علی‌الاطلاق همان فیلسوف و قانون‌گذار است. (فارابی، الف ۱۳۸۴: ۷۴ و ۷۲ و ۷۱) این دو (حاکم و فیلسوف) به کمال مطلوب نمی‌رسند مگر پس از شیفتگی به امور الهی. بعلاوه دل‌باختگی به حقیقت از صفات فیلسوف معرفی شده است. فیلسوف باید محقق باشد؛ زیرا بدون پژوهش و جستجو در آرا گوناگون نمی‌توان به فضیلت حقیقی رسید. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۵۰ و ۴۹) به نظر می‌رسد این دو صفت به دنبال یکدیگرند؛ یعنی دل‌دادگی نسبت به حقیقت که فیلسوف را در مسیر تحقیق قرار می‌دهد.

این ترکیب علم الهی و سیاسی آیا آنچنان که گفته شده به معنای تأکید بر اهمیت سیاسی باورهای الهی در باب اصول حاکم بر جهان است؟ این رأی به مدل ترکیب حکومت با فلسفه یا نبوت قائل است. (اشتراس و کرایسی، ۱۳۹۸: ۳۶۷) یا شاید بتوان گفت ترکیبی در کار نیست بلکه مسئله نظر الهی در موجودات است که اساس و مبدا فلسفه فارابی است و امور سیاسی هم از لواحق حیات موجود انسانی است.

مقدمه‌ای که فارابی بر تلخیص نوامیس نگاشته حاوی مسئله مهمی است. او در این مقدمه دو صفت برای حکما برمی‌شمارد. اول (از میان آدمیان فقط تجربه‌های حکما حقیقی و صحیح است. دوم) بیان حکما عمدا رازآلود و دشواریاب است. توضیح او درباره صفت اخیر چنین است که از آنجایی که مردم با دیدن چندین مورد از

عقاید و رفتار دیگران فوراً حکم کلی می‌دهند که آن فرد همواره بر آن رویه است، حکما از این عادت مردمان برای پوشاندن اغراض خود استفاده می‌کنند؛ یعنی حکما حالتی از خود را در موارد متعدد بروز می‌دهند تا مردم براساس آن حکمی کلی دربارهٔ ایشان صادر کنند و حکما را با آن صفت و رفتار بشناسند. ولی در اقدامی برخلاف آن رویه شناخته شده رفتار می‌کنند تا آن موضوع از چشم مردم پنهان ماند. فارابی این صفت را به افلاطون هم نسبت می‌دهد؛ یعنی خودداری از کشف بعضی علوم برای عموم تا علم به دست غیراهلس نیفتد. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹ و ۱۸)

فیلسوف ما، حکما را خواص مطلق به شمار می‌آورد و افراد دیگر فقط به دلیل نوعی شباهت با فلاسفه جز خواص محسوب می‌شوند. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۷ و ۱۲۸)

دقت در موارد اختلافی که فارابی در رساله الجمع ابتدا در چهار مورد دسته‌بندی می‌کند و در ادامه سعی دارد عدم اختلاف افلاطون و ارسطو در آنها را مدلل کند، نشان می‌دهد فیلسوف باید دسته‌کم به اثبات وجود خدا، خلقت و مسئله پاداش و جزا (معاد) باور داشته باشد. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۵) اولین مسئله مورد بررسی مربوط به مشی افلاطون و ارسطوست. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۷۰) توجه به صفات عملی، نشان‌دهنده اهمیت وجود آنها در شخصیت فیلسوف و حکیم در اندیشه فارابی است. فیلسوف علی‌الاطلاق از نگاه فارابی شخصی است که فضایل نظری و عملی و قدرت جمع بین آنها را از طریق به کار بردن برهان‌های یقینیه و راه‌های تخیل داشته باشد. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۸)

در آراء اهل مدینه بین راه‌های دریافت فیض فیلسوف و نبی دست به مقایسه زده است؛ به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف کامل است و به واسطه فیوضاتی که به قوه متخیله افاضه شود نبی و منذر خواهد بود. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹) شاید بر اساس همین اسلوب باشد که سیمای رئیس اول در آراء اهل مدینه ترکیبی از فیلسوف و نبی است.

فارابی در بیان اوصاف حکیم در نقلی با واسطه، سخن سقراط را پیش می‌آورد که به ذکر بعضی صفات عملی دربارهٔ حکیم و جوینده حکمت پرداخته است. بی‌توجهی به دنیا (زهد)، سلامت مزاج، دوست‌دار دانش، راست‌گو، منصف، امانت‌دار، نهراسیدن از مرگ، احترام و ترجم، متدین و عامل به واجبات شرعی تا جایی که می‌گوید:

«اگر کسی به واجبی از واجباتی که پیامبری از پیامبران الهی آورده عمل نکند، سپس وارد حکمت شود،

بایست از او دوری و او را ترک کرد.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۱۵)

فیلسوف دروغین یا تقلبی، فیلسوف باطل و فیلسوف‌نما فردی است که بدون داشتن اهلیت شروع به تعلیم امور نظری کند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۵) چنین شخصی علوم نظری را فرامی‌گیرد اما نمی‌خواهد خود را به افعال فاضله و جمیله عادت دهد بلکه پیرو هوا و شهوات خود است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۷ و ۷۵) همچنین سفسطه را حکمت فریبده معنی می‌کند. (فارابی، ۱۳۸۹: ۷۱) فارابی در هنگام برشمردن معانی اهلیت مورد نظر او در فیلسوف، درواقع به بیان اوصاف فیلسوف راستین اقدام می‌کند. این اوصاف از این قرار است که خوش فهم باشد، قدرت تصور اشیا را به خوبی داشته باشد، نسبت به رنج تعلیم صبور باشد. دوست‌دار راستی و اهل راستی باشد. عدل و اهل



آن را دوست بدارد. سرکش و لجوج نباشد. نسبت به خوردن و آشامیدن میل افراطی نداشته باشد. لذت جنسی و ثروت را پست بداند. نفس او به امور مذموم بی‌اعتنا باشد. با ورع باشد و نسبت به خیر و عدالت به آسانی مطیع گردد و در مقابل شر و ستم به‌راحتی سر خم نکند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۶)

۳-۱. تأمل

اکنون آنچه از فلسفه و فیلسوف در آثار فارابی مشاهده کردیم را در کنار هم قرار می‌دهیم تا به شمایی از این دو دست یابیم. بنابراین درباره فلسفه می‌توان گفت: یکم) حکمت علم خداوند به خویش است. اولین حکیم خداست و حکمت متعلق به اوست. حکمت، علم برترین موجود به برترین موجود است. الفاظ حکمت و حکیم برای انسان مجازا به کار می‌رود. دوم) غایت فلسفه شناخت خدا و آغاز آن مبدا وجود که باز هم خداست. پس فلسفه و حکمت در واقع خداشناسی است و نظر در هستی موجودات در پرتو مخلوق بودن آنها و مبدایت علت نخست خواهد بود. سوم) مابعدالطبیعه از آن جهت که از الله به عنوان مبدا مشترک همه موجودات آغاز می‌شود به وجهی همان الهیات یا نظر الهی در موجودات است. چهارم) عامل (و یا تنها عامل) سعادت و خوشبختی فرد و جامعه فلسفه است. پنجم) هیچ علم و عملی جای فلسفه را نمی‌تواند بگیرد و کارایی آن را ندارد. ششم) فلسفه مورد نیاز است رسیدن به آن ممکن و از طریق تعلیم و تربیت کسب می‌شود. هفتم) فلسفه و دین سخن واحد دارند و از این رو قابل جمع‌اند.

درباره فیلسوف نیز می‌توان به موارد این چنین اشاره کرد. یکم) از آنجایی که غرض فلسفه یکی است آراء فلاسفه نیز قابل ارجاع به قول واحد است و بین آنها اختلافی نیست. کار آنها تشبه به خداوند به قدر طاقت آدمی است. دوم) کلام حکما دشوار باب، رمزی و پوشیده است. سوم) فیلسوف جمع بین روش‌های معقول و روش‌های اقلی می‌کند. چهارم) فیلسوف شخصیتی پیامبرگونه دارد؛ آراسته به اوصاف اخلاقی در نظر و عمل است. پنجم) سعادت جامعه در این است که فیلسوف علی‌الاطلاق حاکم باشد. ششم) فیلسوف باورمند به خدای واحد، خلقت (از طریق حدوث)، معاد و عامل به احکام ادیان آسمانی حتی در جزئیات است. شیفته و دلداده به حقیقت، محقق، خوش فهم، اهل راستی، ورع و مطیع خیر است.

۲. در جستجوی حکمت

در مسیر تحقیق و پس از رویت سیمای فلسفه و فیلسوف در اندیشه فارابی، اکنون باید دریابیم آنچه فارابی درباره این دو مفهوم (فلسفه و فیلسوف) ترسیم کرده در کجا ریشه دارد؟ یا دسته‌کم شبیه به چه کاربردهایی به نظر می‌رسد؟ دایره معانی و مصادیق مفهوم حکمت آنقدر گسترده و متنوع است که شاید بتوان گفت این مفهوم مهم را در ابهام پوشانده است. از این رو ما ناگزیریم در جستجوی حکمت تمرکزمان را بر بعضی حوزه‌های معرفتی

محدود کنیم؛ زیرا حکمت گستره و قدمتی به وسعت و دیرندگی اساطیر، اقوام، ادیان و درواقع حیات آدمی دارد. فیلسوفان نخستین و کتاب آسمانی مسلمانان دو منبعی است که در آنها مفهوم حکمت را ریشه‌یابی می‌کنیم. در ارزیابی اندیشه نخستین فیلسوفات یونان حداقل دو رویکرد وجود دارد. اولی از حکم ارسطو در مابعدالطبیعه ریشه می‌گیرد. او قائل است که این متفکران مبادی همه اشیا را صرفا دارای طبیعت ماده می‌دانستند و به تعبیری یگانه علت را علت مادی می‌دانستند. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳ b) این داوری ارسطو درباره آنها تقریبا بدل شد به قولی که جملگی برآن‌اند و شواهدی نیز در تأیید آن ذکر می‌کنند. این متفکران را نه باعنوان فیلسوفی (فیلسوفان) بلکه بیشتر به عناوین سوفوی (داناان) (سوفیستای (دانشمندان) و یا فوسیکای (طبیعت‌شناس) می‌نامیدند. (تسلر، ۱۳۹۵: ۲۸)

ارسطو آنها را حکیم الهی به حساب نمی‌آورد. او حکمت را از دو جهت الهی‌ترین امور می‌دانست. یکی اینکه بیش از همه علوم دیگر صلاحیت دارد خداوند دارنده آن باشد. دوم آنکه موضوع آن امور الهی است. ارسطو اوصافی مانند فوق طاقت انسان، الهی‌ترین، شریف‌ترین و اینکه برای هیچ سود دیگری جستجو نمی‌شود، را برای حکمت برمی‌شمارد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳b982a)

اما نگاه الهی نیز به پیش سقراطیان وجود دارد. آن دیدگاه این است که حکمت به وسیله پیامبران به دست انسان خاکی رسیده (سیدمحمد خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۰) و جهان هرگز از حکمت و حکیم خالی نبوده است. فلسفه در یونان همیشه مساق حکمت بوده و تعبیرهای فراوانی از ظهور حکمت در آثار پیش سقراطیان آشکار است. آنها حکیم و فیلسوف به معنی واقعی و مصطلح بوده‌اند. (اعوانی، ۱۴۰۲: ۱۳۷ و ۱۳۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۰: ۸۶) این اوصاف در تقابل با رأی ارسطو درباره نخستین فیلسوفان یونان قرار دارد.

این دیدگاه ریشه حکمت را در شرق و سرزمین ایران می‌داند. در این نگرش مغان (روحانیون و رهبران دینی قبایل آریایی) وارثان علوم پیامبران بوده‌اند و رموز آفرینش را به جانشینان خود آموخته‌اند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۶۰) حکمای پیش سقراطی نیز مانند آنها حکمت نظری را با پنهان کاری، صرفا به شاگردان مخصوص خود آموزش می‌دادند. همچنین از رویه و شیوه این حکما این بوده که مردم را بر انتخاب و پیروی از حاکم حکیم تشویق کنند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۳۹ و ۹۸)

همچنین در ادامه نگاه الهی به نخستین فیلسوفان یونان، یگر نیز پس از بیان تأثیر گسترده رأی ارسطو در فوسیکای (دانشمند طبیعی) خواندن پیش سقراطیان بر مفسران و مورخان فلسفه و فیلسوفان، به پیشگام بودن این فیلسوفان یونان در عرصه الهیات طبیعی تصریح می‌کند. و نقش آنها را در تطور دین یونانیان مهم ارزیابی می‌نماید. الهیات طبیعی همان دریچه‌ای است که معاصران نخستین فیلسوفان یونان، از آن به ایشان می‌نگریستند. بعلاوه سیسرو و آگوستین در کتاب‌های در باب طبیعت خدایان و در باب شهر خدا، نگاهی مانند



مخاطبان باستانی این فیلسوفان به آنها داشته‌اند و این فیلسوفان را نخستین متألهان قلمداد می‌کنند. (یگر، ۱۳۹۲: ۳۴ و ۳۳) براساس این شواهد شاید بتوان این فیلسوفان را در قلمرو متفکران الهی قرار داد.

یگر در اثری دیگر بر ویژگی شخصیتی این اندیشمندان مانند بی‌اعتنایی آنها به دنیا، لاقیدی نسبت به ظواهر زندگی و ناتوانی در دفاع از حقوق و منافع شخصی، سرسپردگی به علم و دلدادگی به پژوهش تأکید می‌کند. (یگر، ۱۳۹۳: ۲۲۵/۱) بعضی نیز از عنوان فلسفه نبوی استفاده می‌کنند. فلسفه نبوی را حکمتی می‌دانند که وام‌دار هزاران سال تاریخ فلسفه و آمیزه‌ای از فلسفه بحثی، اشراقی، عرفان و عقاید وحیانی است. (نصر، ۱۳۹۷: ۷۱ و ۲۶۸) حکمت خالده یا جاودان خرد نیز از کلیدواژه‌هایست که محتوایی مانند آنچه از حکمت گفتیم در خود دارد. طرفداران آن، عناصر محوری این مفهوم را این‌گونه توصیف کرده‌اند که حکمت خالده مجموعه‌ای از اصول و آموزه‌هایی است درباره‌ی خدای تعالی، خلقت و انسان که هر جا هر شکلی به خود بگیرد یکی است. قلمرو حکمت خالده نیز از نظر حامیان این جریان فکری، تمامی ادیان و سنن است. از این‌رو آن را جهان‌شمول می‌دانند. چستی آن نیز اجمالا معرفت قابل حصول برای عقل شهودی است که در قلب ادیان موجود است. گاهی نیز آن را فلسفه حقیقی نام نهادند که حکمتی واحد و علم الهی است. (سیدمهدی امامی جمعه و زهرا طالبی، ۱۳۹۱) نیچه هم وقتی از حکمت در یونان باستان یاد می‌کند آن را حکمتی جاودان با تأثیری نامحدود در زمان و مکان و به عنوان مفتاحی برای گشودن راز عالم می‌داند. او این حکیمان را جستجوگر راه رستگاری می‌دانست. (نیچه، ۱۳۵۴: ۸۷ و ۳۹)

در کتاب آسمانی مسلمانان واژه حکمت مورد استفاده قرار گرفته است. این یعنی خداوند با بندگانش درباره‌ی حکمت سخن گفته و این مفهوم را به رسمیت شناخته است. حکمت در قرآن به چه معنایی استعمال شده است؟ در قرآن واژه حکمت در کاربردهای گوناگونی مورد استفاده قرار گرفته است. بیست بار و در نوزده آیه، حکمت در هر یک از این کاربردها در معنایی خاص ذکر شده است. هفت بار به معنای اعطا حکمت (بقره/۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/۸۱؛ نساء/۵۴؛ لقمان/۱۲؛ ص/۲۰) شش بار به معنای تعلیم حکمت (بقره/۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران/۴۸، ۱۶۴؛ مائده/۱۱۰؛ جمعه/۲) دو بار از تلاوت حکمت (احزاب/۳۴؛ زخرف/۶۳) دو بار در معنای انزال حکمت (بقره/۲۳۱؛ نساء/۱۱۳) یک بار از وحی حکمت (اسراء/۳۹) یک بار دعوت به توحید با حکمت (نحل/۱۲۵) یک بار هم از حکمت بالغه (قمر/۵) یاد شده است.

تا اینجا ما با داده‌های خام روبرو هستیم. اما برای پی‌بردن به شباهت‌های معنای حکمت در قرآن با استفاده فارابی از آن باید نگاهی جزئی‌تر به آیه‌های فوق‌الذکر داشت. در این راستا سعی می‌کنیم آیه‌های مورد نظر را دسته‌بندی کنیم. اول) در چندین مورد مانند بقره/۲۵۱، نساء/۵۴، ص/۲۰ از حکمت به همراه مُلک و پادشاهی یاد شده و خداوند این دو (حکمت و پادشاهی) را به داؤد و آل ابراهیم عنایت کرده است. دوم) اعطا

حکمت از جانب خداست. در آیات مربوط به حکمت، این نعمتی از جانب خداست که اعطا می‌شود. در اسرا/۳۹، بقره/۲۶۹ و لقمان/۱۲ به فرستادن حکمت از جانب خداوند تصریح شده است. سوم) از حکمت به عنوان نعمت و فضل الهی در آیه‌های نساء/۱۱۳، بقره/۲۳۱، مائده/۱۱۰ یاد شده است. چهارم) حکمت در آیه‌های جمعه/۲۱، آل عمران/۱۶۴ عاملی در جهت نجات از گمراهی و رسیدن به هدایت معرفی شده است. از آنجایی که هدایت و نجات زمینه‌ساز تقرب آدمی به سعادت است، شاید بتوان چنین استنباط کرد که حکمت عاملی در جهت سعادت بشر است یا غایت حکمت رساندن انسان به سعادت است.

در یک جمع‌بندی از ظاهر این آیه‌های بیست‌گانه این وصف اجمالی از حکمت، خود را نشان می‌دهد. معرفتی ویژه که جز یک مورد (لقمان) از طرف خداوند (و منحصرًا خداوند) در قالب فضل و نعمت و خیرکثیر به پیامبران اعطا می‌شود. در بعضی موارد به همراه پادشاهی است و عاملی در جهت هدایت و نجات از گمراهی (رسیدن به سعادت) معرفی شده است.

در هر حال بررسی ما در این بخش از این باب بود که مفاهیم نزدیک به آنچه فارابی در آثارش به عنوان فلسفه و حکمت معرفی کرده ریشه‌یابی کنیم.

با وجود این شباهت‌ها میان کاربرد حکمت در آثار فارابی با قرآن و اندیشه حکمای نخستین، شاید بتوان گفت کار فلسفی این حکیم در امتداد سنت دیرپای حکمت حکما الهی و برگرفته از کتب آسمانی و تعالیم پیامبران است که حکمت را امری واحد، الهی و جاودان می‌دانستند.

نکته قابل توجه این است که تا جایی که ما آثار فارابی را بررسی کردیم در جایی ندیدیم او میان فلسفه و حکمت یا فیلسوف و حکیم به لحاظ معنا و مصداق تفاوت قائل شده باشد. او معمولاً این دو (فلسفه و حکمت - فیلسوف و حکیم) را به جای یکدیگر استعمال می‌کند.

فلسفه در اندیشه فارابی مطالعه هستی در پرتو نور الهی به عنوان مبدا و غایت عالم وجود است. این هویت از اویی و به اویی در سیر اندیشه فلسفی فارابی یا به تعبیری محوریت حق تعالی در آثار فلسفی فارابی چنان است که حتی اگر فصوص الحکمه از او نباشد، رسیدن روش فکری که او پیش گرفته به توحید عرفانی بعید نیست و بلکه نتیجه طبیعی این طرز نگاه است.

۳. ساختار آثار فارابی

اکنون در این بخش از مقاله می‌خواهیم دریابیم آیا فارابی سیر فلسفی‌اش را بر اساس هویتی از فلسفه و فیلسوف که خود به آن تصریح کرده بنا نهاده است؟ یعنی ساختار آثارش براساس اوصافی که از فلسفه معرفی کرده تبویب و تدوین شده است؟ این بخش دومین پرسش این تحقیق را پاسخ می‌دهد. از این‌رو به بازخوانی بعضی از اهم آثار او می‌پردازیم.



در آثار سیاسی فارابی، آرا اهل مدینه با صفت موجود اول آغاز می‌شود و تا میان کتاب مخاطب گمان می‌کند با رساله‌ای در الهیات بالمعنی‌الخاص روبروست و به اثبات صانع و صفات و افعال آن پرداخته می‌شود. از فصل دهم فارابی از آسمان به سوی زمین تغییر جهت می‌دهد. طائر اندیشه او در اجزای نفس انسان و قوای آن بر شانه آدمی فرود می‌آید. اما نقطه پایان قوس نزول وجودی که فارابی آن را از مبدا موجودات در این اثر ترسیم کرده احتیاج نوع بشر به اجتماع و تعاون است. در این اثر به مانند السیاسة المدنیة (که از علل و مبادی برتر آغاز می‌کند و به اول و صفاته و اسمائه می‌رسد) همه چیز از مبدا وجود آغاز می‌شود. به مانند آنچه درباره حکمت می‌گوید و آن را علم حق تعالی به ذات خود می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۸ و ۹۸؛ فارابی، ۱۳۹۶: ۷۰ و ۲۱)

شاید اگر این کتاب امروز نوشته می‌شد عنوان از خدا تا شهر^۱ برای آن چیز غربی نبود. در این کتاب نیز با تبعیت از سنت دیرپای حکیمان الهی رئیس مدینه را در سیمای فیلسوف-نبی ترسیم می‌کند. در عبارتی نشان می‌دهد فلسفه مدنی او متأثر از هستی‌شناسی مطلوب وی است. آن‌جا که ریاست پادشاه مدینه فاضله را انعکاسی از نسبت سبب اول با موجودات می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹ و ۲۶۷ و ۲۶۲)

ورود به الملة با معرفی دین به عنوان ابزاری در دست رئیس مدینه است. پس به دو قضیه شرطی متصل می‌رسد که اگر این رئیس، ریاست فاضله داشته باشد یا اگر فاقد این وصف باشد. در اولی به کارگیری تعالیم دینی مدینه را به سعادت قصوی می‌برد و در دیگری جامعه رو به خیرهای جاهلی می‌رود. فارابی دین فاضله را شبیه به فلسفه قلمداد می‌کند. وجه شبه را نیز دو بخشی (نظری و عملی) بودن دین می‌داند. همچنین اضافه می‌کند فلسفه براهین مورد استفاده دین را تأمین می‌کند. اما آنچه تقریباً به عنوان نتیجه این گزاره می‌آورد این است که شغل پادشاهی و نبوت که پدیدآورنده ملة است را تحت فلسفه قرار می‌دهد. (فارابی، ۱۳۹۸: ۲۹ و ۲۷ و ۲۱)

در همین راستا رئیس اول را ملزم به اشراف و تسلط به فلسفه نظری می‌کند تا بتواند تدبیرهای خداوند متعال را بشناسد و پی‌گیری کند. البته او منشاء حکمرانی و پادشاهی مدینه را به وحی نسبت می‌دهد و از جانب الله می‌داند. او اضافه می‌کند ملک و پادشاهی نزد حکمای قدیم فقط به پادشاهی فاضله اطلاق می‌شده نه غیر آن. (فارابی، ۱۳۹۸: ۵۴ و ۳۸ و ۲۳)

فارابی در رساله الجمع، کمر به ایجاد وفاق بین افلاطون و ارسطو بسته است. ساختار این اثر تابع برداشت او از حکمت است. استفاده از عبارتهایی مانند پدیدآورندگان، سامان دهندگان، تمام کنندگان، مرجع و اصل مورد اعتماد در حکمت و اینکه وصف حکمت‌های عمیق و علوم دقیق به ایشان ختم می‌گردد، (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰)

۱. از آنجایی که فارابی در این اثر از سبب اول و مبادی عالیه آغاز می‌کند و رو به سوی زندگی آدمی در مدینه می‌آورد نوعی پیوستگی میان الهیات او با قواعد مدنی‌اش استنباط می‌شود.

۶۹ و ۶۸ و ۶۶) چنین به ذهن متبادر می‌کند که گویی سخن این دو عین واقع است. توجه فارابی به تنزیه این دو فیلسوف در ساحت عمل نیز در آغاز این رساله نشان از اهمیت بعد اخلاق عملی فیلسوف و حکیم که جانشین و میراث‌دار پیامبران است، در اندیشه فارابی دارد. جالب است که فارابی حتی اختلاف در نحوه تدوین کتاب را بین افلاطون و ارسطو بر نمی‌تابد! (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۷۱ و ۷۰)

فارابی در جهت آشکار کردن عقیده افلاطون و ارسطو این دو را معتقد به صانع و حدوث عالم بر اثر ابداع علت فاعلی و واحد حقیقی و در این مسئله را بی‌رقیب می‌داند. در آخرین مسئله نیز باور این دو به معاد را مطرح می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۵ و ۱۰۴ و ۹۵) یک تصریح پیامبرگونه نیز در عبارت‌های فارابی در وصف این دو فیلسوف دیده می‌شود. «اگر نمی‌بود که خداوند صاحبان عقل و ذهن را با این دو حکیم و دیگر کسانی که راه آن دو را رفته و پیموده‌اند و مسئله ابداع و فیض را با ادله روشن و قانع‌کننده آشکار ساخته‌اند نجات نمی‌داد مردم در حیرت و اشتباه به سر می‌بردند.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۹۶) همچنین هیچ‌یک از اهل ادیان و نحله‌ها و شریعت‌ها و سایر روش‌ها، علم افلاطون و ارسطو به حدوث عالم و اثبات صانع و ابداع نداشتند. شاید بتوان بالاتر از این موارد از این دو فیلسوف تمجید کرد و مقام آنها را بزرگ داشت. در مؤخره خود بر رساله الجمع نیز گمان‌های نادرست درباره این گرامیان را گناه معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۵)

درباره الحروف که آن را نشان‌دهنده نقش منحصر به فرد فارابی ارزیابی کرده‌اند می‌توان گفت بر محور مسئله وحدت فلسفه و دین شکل گرفته است. با این توضیح که این اثر به گفته بعضی پژوهشگران عکس‌العمل یا پاسخی به مناظره بین ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی بن یونس بوده است. این اثر آینه‌ای است که وضعیت گفتمان فکری در قرون سوم و چهارم جهان اسلام را باز می‌نماید. در واقع الحروف پاسخی به مخالفان سازگاری فلسفه و دین است و از تعالیم محوری فارابی محسوب می‌شود که این کتاب او را نیز تحت تأثیر قرار داده است. (فاطمه شهیدی، ۱۴۰۱: ۴۶؛ قاسم پورحسن، ۱۳۹۷: ۲۸۲)

سیر ارائه مطلب در فلسفه افلاطون و اجزایها براساس مسئله سعادت است. سعادت که فارابی آن را منحصرأ مستخرج از فلسفه‌ورزی راستین می‌داند. سعادت که نتیجه زیست فلسفی در نظر و عمل است یا بهتر است بگوییم خود فلسفه است. توجه به اولین سطر فلسفه افلاطون نشان می‌دهد فیلسوف ما همه جا به دنبال کمال (و به تعبیری سعادت است) و هر فلسفه‌ای را (من جمله فلسفه خودش) از این پنجره می‌نگرد. در فلسفه ارسطو نیز محور خوانش فارابی برپایه نیاز به فلسفه و عدم کفایت علوم طبیعی در قلمرو حکمت است. (فارابی، ۱۹۶۱: ۱۳۳ و ۱۳۲)

ویژگی‌های مشترک بین خوانش فارابی از فلسفه افلاطون و ارسطو اولاً تصویر یک کلیت تقریباً واحد برای آثار این دو است. یعنی فارابی طرحتی که فیلسوف برای نگارش آثارش در ذهن دارد را درباره این دو فیلسوف، رسیدن به غایت کمال که همان سعادت قصوی است می‌داند. تفاوت چندانی هم در محور و غایت فلسفه آن دو نمی‌بیند.



هر دو در جستجوی کمال آدمی و سعادت‌اند. همان واحد‌انگاری حکمت که در الجمع نیز پُررنگ است. ثانیاً انسان برای وصول به کمال نیازمند علومی است و ترتیب نگارش آثار این دو فیلسوف بر همین منوال بوده است. اما در مسیر عبور از میان علوم همیشه جای خالی حکمت محسوس است و هیچ علمی کارکرد آن را ندارد. آثار آنها، حتی منطق ارسطو در پی یکدیگر برای رسیدن به کمال که شاید بتوان آن را گم‌شده فارابی دانست، طراحی شده و تکمیل‌کننده یکدیگراند.

فارابی در نگارش این دو اثر درواقع به وصف سعادت‌بخشی فلسفه که در آثارش به آن تصریح داشته پایبند است. یعنی اگر فلسفه را عامل رسیدن به سعادت معرفی کرده در نگاه فلسفی خویش نیز از همین هویت پیروی می‌کند. ورود فارابی به تلخیص نوامیس افلاطون می‌تواند یادگاری از سنت رازوارانه آموزش حکمت باشد که در بخش دوم این مقاله از آن یاد شد. آنجا که پنهان داشتن رموز حکمت از دیده نااهلان را به افلاطون نسبت می‌دهد. در تأیید وجود این رویه می‌توان به مطلب فارابی دربارهٔ اصحاب فیثاغورس نیز اشاره کرد. فیلسوف ما چنین می‌گوید که اصحاب فیثاغورس نام مبدع اول را بر سبیل معما «ای لون» نهاده بودند. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) رساله فی اغراض نیز گویی بر محور اینکه غایت حکمت شناخت خداوند است، نگاشته شده؛ زیرا مبدا مشترک همه موجودات را شایسته نام الله می‌داند. و در ادامه در توصیف محتوای مقاله پنجم مابعدالطبیعه را به وجهی الهیات (علم الهی) معرفی می‌کند. که یادآور آموزه وحدت دین و فلسفه در اندیشه فارابی است. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۸ و ۱۹؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۵۹ و ۶۲) درواقع فیلسوف ما در رساله اغراض نیز نشان می‌دهد محوریت فلسفه در اندیشه او با علم الهی است. او مبدا مشترک موجودات را الله می‌داند. اگرچه موضوع فلسفه را همان موجود به ما هو موجود می‌شناسد و علم الهی را داخل مابعدالطبیعه قرار می‌دهد. اما در نهایت علم الهی را به وجهی همان مابعدالطبیعه می‌داند.

فصوص الحکمه یکی از آثار منسوب به فارابی است. این کتاب^۱ فضای عرفانی دارد. نویسنده از همان مقدمه به دنبال سببی برای وجود و مبدئی برای موجودات است. گام اول نویسنده فصوص این است که موجودات مبدائی می‌خواهند و این مبدا نمی‌تواند خود آنها باشد. نویسنده در همان فص نخست ماهیت را فانی معرفی می‌کند و آیه کل شی هالک الا وجهه (قصص ۸۸) را شاهی بر سخن می‌آورد. در فص ۷ و ۶ از صفات واجب‌الوجود می‌گوید و به گفته یکی از شارحان این کتاب فص هفتم آغازی برای اثبات توحید است. کمال نفس مطمئنه آدمی را عرفان الحق الاول می‌داند. و به انسان نهیب می‌زند که فاجهد آن ترفع الحجاب (فارابی، ۱۴۰۱: ۵۶ و ۴۹ و ۱۱ و ۱۰-۵)

۱. بر سر انتساب فصوص الحکمه به ابونصر فارابی گفتگوهاست. بعضی محققان انتساب این اثر به او را مورد تردید قرار داده‌اند. (آقایانی چاوشی،

سیر مطالب کتاب در باب توحید و صفات باری تعالی ادامه می‌یابد تا در آخرین فص به شرح هو الاول والآخر در فص ۶۷ پایان می‌پذیرد. تأکید نویسنده بردست‌یابی به سعادت ما را به یاد آثار فارابی می‌اندازد. چیزی که در اکثر آثار فارابی دیده می‌شود. اما نکته‌ای که در حکم استنباط ماست این است که این نوع محتوا غایت ناگزیر فلسفه فارابی است. حتی اگر این اثر از او نباشد. در نهایت این بخش از مقاله می‌توان در پاسخ به دومین پرسش این مقاله گفت: آری همانطور که با جزئیات مشاهده کردیم فارابی ساختار آثار فلسفی خود را با محوریت آنچه خود درباره فلسفه و فیلسوف وصف کرده، ساخته است. و این دو (برداشتی که از فلسفه دارد و فلسفه خود او) با یکدیگر در هماهنگی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

۱. اوصافی که فارابی در آثارش از فلسفه و فیلسوف معرفی می‌کند شباهت به کاربرد این مفاهیم نزد حکمای الهی و کتاب آسمانی مسلمانان دارد. در واقع می‌توان گفت فلسفه در اندیشه او حکمت الهی و فیلسوف نیز در سیمای حکیم الهی ترسیم شده است. ۲. حکمت و حکیم در کاربرد حقیقی خود اختصاص به خداوند دارد و آدمی را مجازا به این دو حقیقت متصف می‌کنند. ۳. فلسفه در استعمال فارابی واحد است. پس بین فلسفه‌ها اختلافی نیست. با دین غرض واحد دارد؛ پس با دین قابل جمع است. میراث تعالیم پیامبران، فیض الهی عامل هدایت و سعادت و در حالت مطلوب با حکمرانی هم‌آغوش است. غایت فلسفه شناخت خداست و آغاز آن نیز مبدا هستی (الله) است؛ زیرا شناخت موجودات با شناخت دورترین علت آنها انجام می‌شود. در این معنا فلسفه نظر الهی به موجودات است. ۴. فیلسوف سیمای پیامبرگونه دارد؛ یعنی معتقد به خدای واحد، حدوث عالم، معاد و پای‌بند به جزئیات احکام شرایع آسمانی است. او باید به فضائل نظری و عملی مانند حقیقت‌جویی، صدق، بی‌اعتنایی به ثروت و امیال مادی آراسته باشد. ۵. ساختار اهم آثار فارابی به این صورت تدوین شده است که بحث از مبدا وجود آغاز می‌شود تا به موجودات مادی و انسان می‌رسد؛ می‌توان گفت آثار او براساس هویتی که او از فلسفه و فیلسوف قائل است تدوین شده و سیر مطالب از همان نظم پیروی می‌کند.



منابع

- آقایانی چاوشی، جعفر، (۱۳۸۳)، کتاب شناسی توصیفی فارابی، با مقدمه ژان ژولیوه، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول
- ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو؛ کرایسی، جوزف، (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج اول، ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقدمی، تهران، نگاه روزگاران، چاپ اول.
- اعوانی، غلامرضا، (۱۴۰۲)، فروغ حکمت، نقد و بررسی سیر تفکر غرب از دیدگاه حکمت الهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- امامی جمعه، سید مهدی؛ طالبی، زهرا، (۱۳۹۱)، سنت و سنت گرایی از دیدگاه فریتيوف شوان و دکتر سید حسین نصر، نشریه الهیات تطبیقی، سال سوم، شماره هفتم، صص ۵۶-۳۷.
- تسلر، ادوارد، (۱۳۹۵)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتوحی، تهران، حکمت.
- پورحسن، قاسم، (۱۳۹۷)، خوانشی نو از فلسفه فارابی گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی، تهران، نقد فرهنگ.
- حسینی، سیدمحسن؛ خادمی، عین اله؛ مهدوی آزادبُنی، رمضان، (۱۴۰۱)، تأملی بر هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله فی اغراض متبعدالطبیعه فارابی، آینه معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱ (پیاپی ۷۰)، صص ۲۰-۱.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۰)، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- شهیدی، فاطمه، (۱۴۰۱)، تأملی در وجودشناسی ابونصر فارابی، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- سلواتی، عبدالله؛ مروجان، محمدرضا؛ (۱۴۰۰)، معرفت و پیوند آن با فضیلت و سعادت در نگاه افلاطون، کاوش‌های فلسفه و دین، دوره ۱، شماره ۱، صص ۷۷-۶۱.
- کیان‌خواه، لیلا، (۱۳۹۳)، بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (براساس کتاب‌های تحصیل السعاده، فلسفه ارسطاطالیس، الحروف و فصول منتزعه)، حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، سال هجدهم، شماره ۵۲، صص ۷۸-۵۵.
- کیان‌خواه، لیلا، (۱۳۹۴)، تعریف مابعدالطبیعه براساس موجودیه ماهو موجود از دیدگاه فارابی (براساس کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، البرهان، احصاء العلوم، اغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)، آینه معرفت، سال پانزدهم، شماره ۴۲، صص ۴۶-۱۷.
- فارابی، (الف ۱۳۹۰)، المنطقیات فارابی، ج اول، تحقیقی محمد تقی دانش‌پژوه به اشراف سید محمود مرعشی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، چاپ دوم.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رسائل فلسفی، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رساله فی اغراض مابعدالطبیعه ارسطو (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رساله الجمع (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، شرح رساله زینون کبیر (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، در دانش الهیات (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، تعلیقات (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (۱۴۰۱)، فصوص الحکمه، به همراه شروح غازانی، آشتیانی و الهی قمشه‌ای، ترجمه و تحقیق، تهران، مولی، چاپ سوم.
- فارابی، (۱۳۹۴)، الحروف، مقدمه و حاشیه ابراهیم شمس الدین، ترجمه طیبه سیف و سمیه ماستری فراهانی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.
- فارابی، (۱۳۹۶)، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم.
- فارابی، (۱۳۹۵)، تلخیص نوامیس افلاطون، ترجمه احمد فردی اهوازی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- فارابی، (۱۳۸۴)، سعادت از نگاه فارابی: ترجمه کتب تحصیل السعاده و التنبیه علی سبیل السعاده، مترجم علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، چاپ اول.
- فارابی، (۱۹۶۱)، فلسفه ارسطوطالیس و اجزاء فلسفته، تحقیق و مقدمه محسن مهدی، بیروت، لجنه احیاء التراث الفسفی العربی.
- فارابی، (۱۳۶۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- فارابی، (۱۳۹۶)، الف، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چاپ سوم.

- فارابی، (۱۳۹۸)، المة (فلسفه دین و الهیات سیاسی)، ترجمه ابوالفضل شکوری، تهران، عقل سرخ، چاپ دوم.
- فخری، ماجد، (۱۳۹۵)، فارابی بنیان‌گذار نوافلاطونی اسلامی، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران، نشر علم، چاپ اول.
- مهدی، محسن، (۱۴۰۰)، فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- نیچه، فردریش، (۱۳۵۴)، حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان، ترجمه کامبیز گوتن، تهران بنگاه چاپ و نشر کتاب.
- یگر، ورنر، (۱۳۹۲)، الهیات نخستین فیلسوفات یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- یگر، ورنر، (۱۳۹۳)، پایدیا، جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.

Research Article



Reasons for the Realization of Three Transformations in Mulla Sadra's Philosophical Understanding

Babaei, Ali* 


Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Tabriz.
(hekmat468@yahoo.com)

ABSTRACT

Among philosophers, there are differing opinions regarding Mulla Sadra's philosophical approach. There is no doubt that Mulla Sadra for a period of time believed in the priority of essence (asalat-e mahiyyat) and explicitly stated this. His assertion of priority of gradational existence (asalat-e wujud-e wahdat-e tashkiki) is also certain. However, there is disagreement on whether he remained at this stage or also reached priority of personal existence (asalat-e wujud-e wahdat-e shakhsi), and which position represents Mulla Sadra's true and final stance. This article approaches the three stages of Mulla Sadra's philosophical development in two ways: one, by referring to Sadra's explicit statements on this subject; and two, by explaining the transformations based on these three stages in important topics such as causality, substance and accident, motion, knowledge, the one and the many, psychology, precedence and succession, and indeed in most philosophical discussions. This article considers both approaches to demonstrate the realization of these three stages.

Keywords: Three stages of Mulla Sadra, priority of essence, priority of existence, gradational unity of existence, personal unity of existence.

Received: 2024/06/22 - Received in revised form: 2024/11/14 - Accepted: 2025/09/20 - Published online: 2025/09/25

 babaei, A. (2025). Reasons for the Realization of Three Transformations in Mulla Sadra's Philosophical Understanding. *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 99-124.
<https://doi.org/10.22034/iw.2025.445155.1769>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

It is evident that Islamic philosophy has undergone a journey over many centuries, reaching its pinnacle in the transcendent philosophy of Ṣadrā. Numerous pieces of evidence indicate that Islamic philosophical discourse has evolved from the multiplicity of existence to unity within multiplicity (gradation) and, ultimately, to the personal unity of existence. Precisely delineating which discussions are according to the originality of nature, which according to the originality of existence of gradational oneness, and which on Ṣadrā's more specific view—the personal oneness of existence—requires outlining the fundamental and overarching framework of each of these aforementioned stages. According to the originality of nature, natural multiplicity always indicates multiplicity in objective and external entities, since each of them hypothetically refers to a specific objective aspect (Mesbah, 1987, vol. 1, p. 321). However, as expressed by Ṣadrā, unity is coextensive with existence: wherever there is unity, existence is also present, and wherever there is existence, unity is realized. These two are coextensive in their application to things—whatever is called “existent” can also be called “one”, and they are alike in strength and weakness. The weaker its existence, the weaker its unity, and the stronger its existence, the stronger its unity. (Mulla Sadrā, 2003, vol. 1, p. 402; see also: Sajjādī, 2001, p. 520).

In the passages where Ṣadrā acknowledges his earlier advocacy for the originality of nature, he also refers to his transition from this essentialist perspective to an existence-centered (wujūd-centric) view. There is no doubt that his philosophy is fundamentally grounded on the originality of existence (aṣālat al-wujūd). Once affirming this principle, he employs the rule of gradation (tashkīk) to explain multiplicity. (Mulla Sadrā, 1981, vol. 2, p. 381). It is for this reason that this stage of his philosophical journey is termed the originality of existence of gradational oneness. Ultimately, Mulla Sadra's third philosophical journey is characterized by belief in the originality of existence of personal oneness, through which he addressed numerous philosophical and theological issues, bringing about a profound transformation in his philosophical discourse. Apart from the explicit distinctions made by Mulla Sadrā and the philosophers regarding the three journeys of the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness, the best evidence for the actualization of these three journeys lies in the discussions that can be shown to have evolved within the same subjects according to these three journeys. Significant transformations have occurred in numerous issues such as causality, essence and accident, movement, knowledge, oneness and multiplicity, psychology, tripartite division of being, precession and recency, the subject of philosophy, and more.

The first journey is characterized by multiplicity as its essence; the second journey is marked by unity within multiplicity, while the third journey embodies pure and personal unity. Thus, the realization of all three journeys in Ṣadrā's philosophy is certain, given the presented evidence. It is essential to deeply examine the evolution of discussions in other philosophical subjects when studying Islamic philosophy,



particularly Ṣadrā's wisdom.

References

The Holy Quran.

Ashtiyani, Jalal-ed-Din (1999), "Biography and Philosophical Thoughts of Mullā Ṣadrā", Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

Ashtiyani, Mehdi, (2011), "Commentary on Sharh al-Mānzoumeh", Qom: Ashtiyani Publications.

Assar, Mohammad Kazem, (1997), "Treatise on Unity of Existence", Tehran: Amir Kabir.

Babaei, Ali (2022), "The Issue of God, the Only Substance of Being: Development of Essence and Accident Based on Three Developmental Stages of Mulla Sadra's Philosophy", Journal of Religious Thought, Vol.20, No.75.

Babaei, Ali (2022), "The Issues of Science according to Three Philosophical Journeys", Essays in Philosophy and Theology, Vol.55, No.1.

Babaei, Ali, Mousawi, Seyyed Mukhtar (2020) "Three Motions based on Mullā Ṣadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", Journal of Philosophical Investigations, Vol. 16, No. 36.

Babaei, Ali; Mousawi, Seyyed Mukhtar (1401), "Three Motions based on Mullā Ṣadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", Journal of Philosophical Investigations, Vol. 16, No. 36.

Bahmanyar ibn al-Marzban, Abu al-Hasan (1996), "Kitāb al-Taḥṣīl", ed by Morteza Motahhari, Tehran: Tehran University Press.

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2001), "General Philosophical Rules in Islamic Philosophy", Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.

Elahi Ghomshei, Mahdi (1984), "Special and Common Divine Wisdom", Tehran: Islamic Publications.

Fakhr Razi, Mohammad ibn Umar (2003), "Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat", Tehran: Association of Cultural Works and Honors.

Ghasemiyan, Reza (2016), "A Comparative Study of the Erect Estance of Perceptual Forms to the Faculty of Perception according to Ibn Sina and Mullā Ṣadrā", Ayīn Hekmat, Vol.27, No.1.

Haeri Yazdi, Mehdi (1982), "Knowledge and Evidence", Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (1996), "Allāh-Shīnāsi", Mashhad: Allameh Tabatabai Publications, First Edition.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1982), "al-Ishārat wa al-Tanbīhat", Qom: Būstan-e Kitāb.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1983), "Danishnama-i 'Ala'I", Hamedan: Bu-Ali Sina University Press.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1984), "al-Maābdā wa al-Ma`ad", Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1997), "Kitāb al-Shīfa (Theology)", Research by Allameh Hassanzadeh Amoli, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

Javadi Amoli, Abdullah (2007), "Raḥiq Mākhtoum", Qom: Isra Publications, First Edition.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1987), "Philosophy Education", Tehran: Islamic Propaganda Organization.



- Motahhari, Morteza (2004), "Collection of Works", Tehran: Sadra.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1962), "al-Shawahid al-Rúbubiyyah", Tehran: University Publication Center.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1981), "Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a", Beirut: Dâṭ al-Āhyyâ.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1984), "al-M`afatîh al-Qâyb", Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1987), "al-Shawahid al-Rúbubiyyah", Beirut: Institute of Arab History.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1989), "Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a", Qom: al-Mustafawi Publications.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1999), "al-Maâbdâ wa al-Ma`ad", Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2001), "al-Maâbdâ wa al-Ma`ad", trans by Zabihi, Qom: Qom University Press.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2003), "Sharh al-Shîfa", Tehran: Institute of Islamic Hikma of Sadra.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2006), "Ittihad al-'Aquil wa'l-Ma'qul", Tehran: Hikmat.
- Mûrnâzah, Mehdi; Kavandi, Sahar (2017) "The Evolution of Mullā Ṣadrā from the Originality of the Existence of Gradation Oneness to the Originality of the Existence of Personal Oneness", *Journal of Hikmat Sadraei*, Vol.5, No.2
- Sabzevari, Mullah Hadi, (1990) "Explanation of the Manzomeh", Tehran: Nashr-e Naab
- Sajjadi, Jafar, (2001), "Dictionary of Philosophical and Theological Sciences", Tehran: Amir Kabir.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2005), "Scientific and Objective Tāwhid in Religious and Mystical Schools", Mashhad, Islamic Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2007), "The Endless of Creation", Qom: Bústan-e Kitáb.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2009), "al-Qûwâ wa al-Fîl", Qom: al-Baqqiyyât.
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (1981), "Nihāyat al-Hikmah", Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (2008), "al-Risalāh fi Ilm", Qom: Bústan-e Kitáb.
- Zanuzi, Abdullah (1999), "Anwar al-Jāliyyāh", Tehran: Amir Kabir

دلایل تحقق سه تحول در فهم فلسفی ملاصدرا

علی بابایی 

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز. (hekmat468@yahoo.com)

علمی - پژوهشی



چکیده

در میان اهل حکمت موضع‌گیری‌هایی در مورد مسلک فلسفی ملاصدرا وجود دارد؛ تردیدی نیست که ملاصدرا زمانی به اصالت ماهیت اعتقاد داشته و به صراحت به آن اشاره کرده است؛ همچنین قول ایشان به وحدت تشکیکی وجود هم محرز است؛ اما در این که آیا در این مرحله باقی مانده و یا به وحدت شخصی وجود هم رسیده و کدام یک موضع حقیقی و نهایی ملاصدراست، اختلاف است؛ از موضع این مقاله با دو راه می‌توان به سه سیر تحول فلسفی ملاصدرا پرداخت: یکی از راه اشاره به تصریح‌های صدرا در این موضوع و دیگری از راه تبیین تحول‌هایی که بر مبنای هر سه سیر در موضوعات مهمی چون علیت، جوهر و عرض، حرکت، علم، واحد و کثیر، نفس‌شناسی، مواد ثلاث، تقدم و تاخر و بلکه در غالب مباحث فلسفی اتفاق افتاده است؛ مقاله حاضر هر دو راه را برای نشان دادن تحقق سه سیر صدرایی مد نظر قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سه سیر ملاصدرا، اصالت ماهیت، اصالت وجود، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی وجود.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ بابایی، علی؛ (۱۴۰۳) دلایل تحقق سه تحول در فهم فلسفی ملاصدرا، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۹۹ - ۱۲۴.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.445155.1769>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

مقدمه

محرز است حکمت اسلامی در طول سالیان بسیار زیاد سیری را تجربه کرده است که در حکمت متعالیه‌ی صدرایی به اوج خود می‌رسد. شواهد و قراین بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد مباحث حکمت اسلامی از کثرت تباینی موجودات، به وحدت در عین کثرت (تشکیک)، و وحدت شخصی وجود سیر کرده است؛ تبیین و تعیین دقیق این که کدام مورد از مباحث بر مبنای اصالت ماهیت و کدام مورد بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و کدام مورد بر مبنای نگاه اخص صدرایی یعنی وحدت شخصی وجود است، نیازمند ترسیم سیمای کلی و اساسی هر یک از مراتب یاد شده می‌باشد. دو مورد اول مشی متعارف صدرا در تبیین مباحث حکمت است؛ مرتبه‌ی سوم یعنی سخن از وحدت شخصی وجود به تعبیر اهل حکمت «شقشقه‌ای» است که از ملاصدرا صادر شده است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۵۹۵) وی در اغلب آثار خود مطابق جمهور حکماء مشی می‌نماید و تنها در پایان هر بحث هنگامی که به نتیجه‌ای نوین می‌رسد، نظر خاص خود را ذکر می‌کند و در بحث علیت نیز آن‌گاه که مراد خود را اثبات می‌کند، همان‌گونه که در اسفار تصریح می‌نماید نه تنها بحث علیت بلکه با نتیجه‌ای که به دست آورده است، مدعی به تمامیت رسانیدن اصل فلسفه می‌شود و این عبارت شققشقه‌ای است که از او ظاهر شد و از آن پس، دیگر بار به موطن خود بازگشته و به رسم قوم سخن می‌گوید. بنابراین نباید انتظار داشت که ملاصدرا در جمیع آثار خود بر یک منوال مشی نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۵۹۵) اما اثر و ردپای اعتقاد باطنی ملاصدرا به وحدت شخصی وجود در خلال مباحث فلسفی اش هویدا است؛ به نحوی که هرگاه می‌خواهد مباحث را به اوج برساند، گریزی به لوازم وحدت شخصی وجود می‌زند. (به عنوان نمونه بنگرید: مبحث مواد ثلاث؛ ارتقاء از مواد ثلاث معروف میان قوم به حق و باطل: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۸، مبحث تقدم و تاخر و طرح تقدم بالحق: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶۱ و ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷).

سوابق پژوهش: به قصد نشان دادن سه مرتبه تحول یاد شده چندین مبحث مهم حکمی از سوی این قلم مورد بررسی قرار گرفته و برای همین مقالاتی در مورد تحولات سه‌گانه در موضوعات مختلف حکمی به نگارش در آمده؛ و نزدیک به بیست مقاله تا به حال نگاشته شده است از این مقالات تا به حال ده عنوان به چاپ رسیده است؛ برای نمونه مقاله سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری و تجدد امثال؛ که از سوی مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز منتشر شده است؛ همچنین مقاله‌ی «مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدر المتألهین»، از سوی نشریه‌ی معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، ص ۴۹-۶۴ و مقاله «حق تعالی تنها جوهر هستی»، سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز انتشار یافته است.

کتاب سه‌گانه‌های عالم معرفت از این قلم که در سال ۱۳۹۸ از سوی دانشگاه محقق اردبیلی به چاپ رسیده، مهم‌ترین موضوعات عالم معرفت اسلامی (اعم از متون دینی و عرفانی و تا حدودی فلسفی) را بررسی کرده



است؛ اما مقاله‌ی حاضر و دیگر مقالات اشاره شده، سه مرتبه تحول مباحث در فلسفه‌ی اسلامی را بررسی می‌کنند؛ با آن که ساختار سه‌گانه‌ای مشابهی دارند اما از لحاظ محتوا و موضوع درون‌متنی متفاوت‌اند.

۱. سه سیر فلسفی: نگاه ماهوی، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود

۱.۱. مبنای قوم یا نگاه ماهوی یا اصالت ماهیت یا نگاه غیروجدی

اگر از نقطه نظر تشکیل مکتب، حکمت اسلامی سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه را در دل خود پرورانده است، از لحاظ محتوایی نیز آموزه‌های آن در نهایت در سه مرتبه‌ی اصالت ماهیتی (یا نگاه غیر وجودی و مبنای قوم)، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود به تحول رسیده است. ملاصدرا در خلال آثار خود از دیدگاه رایج حکما گاه به مبنای قوم و گاه به اصالت ماهیت تعبیر می‌کند. او تعبیر «قوم» را در مناسبت‌های مختلف به کار برده است؛ بدون شک مهم‌ترین گروهی که مخاطب و منظور ملاصدرا از این تعبیر است مشائیان و به ویژه ابن‌سینا است: ۱. هم از آن لحاظ که ملاصدرا به صراحت از بزرگان مشائی به ویژه ابن‌سینا به عنوان قوم نام برده است: و أما المذكور فی کتب القوم كالشفاء (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱). و نیز: قد تحاشی القوم - كالشیخ الرئیس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول.... (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۱). و نیز: بعد أن عاد النظر فی کتب القوم و استفاد کثیرا من فوائدهم و خصوصا ما وجد فی کتب الشیخین "أبی نصر" و "أبی علی" فی طریقة المشائین... (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۸۲).

۲. و هم از این لحاظ که دیدگاه‌های معروف آن‌ها را با عنوان نظریه‌ی قوم یاد کرده است دیدگاه‌هایی که در تعلق آن به مشائیان اعتقاد حداکثری و غالبی وجود دارد؛ بیشترین این مباحث مربوط به مساله‌ی ماهیت و وجود است و باقی مباحث که بسیار هم زیاد است، از تبعات و لوازم نگاه ماهوی محسوب می‌شود؛ (بنگرید به: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۶ و ۴۰۹ و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۱) به نحوی که وقتی ابن‌سینا به عنوان مثال اتحاد عاقل و معقول - و ما برای رعایت اختصار تنها به ذکر یک مورد اکتفا می‌کنیم - را به دلایلی انکار می‌کند، از نظر ملاصدرا مبنای‌ای لازم است تا بدان وسیله پاسخ ابن‌سینا داده شود؛ مطابق نظر ملاصدرا اگر ابن‌سینا به این مبنای معتقد بود به اتحاد عاقل و معقول هم اعتقاد پیدا می‌کرد؛ مبنای یاد شده همان خصیصه‌های سیر دوم‌اند و عبارتند از اول: اصالت وجود: وجود در موجود بودن در هر چیزی اصل است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۴). دوم: تشکیک وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۴). سوم: تشکیک و آن‌گاه قول به حرکت جوهری و آن‌گاه حرکت استکمالی نفس و در نتیجه سیر از جسمانیة‌الحدوث تا روحانیة‌البقاء (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۴ به بعد) چهارم: توجه به نوع سوم از اتحاد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۵).

موضع ملاصدرا نسبت به شیخ اشراق نیز آن‌گاه که مباحث شیخ بیشتر مباحث مشائی حکمت اوست با تعبیر

قوم همراه است؛ مثلاً در همین مبحث مجعول بودن ماهیت این گونه است و موضع او را از زمره‌ی موضع قوم به حساب می‌آورد؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۵)؛ اما وقتی که مباحث اختصاصی حکمت نوری و اشراقی در میان باشد او را از زمره‌ی قوم استثناء می‌کند؛ مثلاً در مباحث مربوط به نور بودن نفس گوید: «إنك لو تأملت في أصولنا السابقة و تذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية ... لعلمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر... فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعة كتبه و قواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴۴). می‌بینیم که در این متن ملاصدرا دیدگاه شیخ اشراق را تأیید و ذهن قوم را از ادراک آن عاجز دانسته است. شیخ اشراق به طرفداری از اصالت ماهیت معروف است؛ اما حقیقتاً این گونه نیست چرا که او با اعتباری دانستن وجود جانب ماهیت را نمی‌گیرد و آن را مبنای فلسفه خود قرار نمی‌دهد؛ بلکه فلسفه‌ی اختصاصی او که ورای فضای مشایی باشد، نورمحوری است و از وجوه مهم اصالت وجود یعنی «تشکیک و خارجیت و ترتب و وحدت» می‌توان در آن سراغ گرفت؛ بر همین اساس است که مطابق آن چه اشاره کردیم در برخی مباحث ملاصدرا شیخ اشراق را از حکم «قوم» استثناء می‌کند.

ملاصدرا در نقد دیدگاه قوم سهم بسیار ویژه‌ای برای مساله‌ی وجود و ماهیت قابل است و در غالب مباحث دلیل نقد و گاه رد دیدگاه قوم را در این نکته می‌داند که مدار احتجاجات و مبنای دیدگاه‌هایشان امر عقلی اعتباری دانستن وجود است (برای نمونه بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۶). در کل از آن جا که دلیل اصلی تفاوت ملاصدرا با بیشتر دیدگاه‌های قوم در نهایت به مساله‌ی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت باز می‌گردد، و نگاه غیر وجودی لاجرم با نگاه ماهوی همراه است، پس می‌توان سیر اول یعنی مبنای قوم را نگاه غیر وجودی یا نگاه ماهوی دانست؛ و رسیدن به اصالت وجود را فارق بین دو سیر عنوان کرد. بر حسب شواهد بسیار، ملاصدرا اولین کسی است که به صراحت و عامدانه، اصالت وجود را مبنای فلسفه خود قرار داده است؛ سابق بر او، هم نشانه‌هایی مبنی بر ماهیت‌محوری وجود دارد و هم نشانه‌هایی مبنی بر وجودمحوری؛ قبل از حکمت متعالیه، از مباحثی نظیر علیت، جعل و دیگر موضوعات مهم فلسفی سخن گفته‌اند که تنها با تکیه بر وجودمحوری قابل طرح است؛ حتی در آثار کسانی چون بهمنیار مشایی مسلک درباره‌ی تحقق بالذات وجود در خارج و حمل تشکیکی آن بر مادون خود سخن گفته شده است؛ (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰). اما ویژگی وجود در حکمت صدرایی چنان است که با تعدد مبنای مباحث قرار داده شده؛ و به تعبیری عامیانه‌تر، نخ تسبیح همه‌ی مباحث حکمت صدرایی و وحدت‌بخش آن‌ها قرار گرفته است؛ در این مکتب، وجود نه تنها محور وحدت‌بخش مباحث مختلف، بلکه، خود وجود، عین وحدت و مساوق با آن است؛ چیزی که عین وحدت نباشد نمی‌تواند ملاک وحدت حقیقی باشد؛ این نکته یعنی وحدت‌محوری، در دو تعبیر «وحدت تشکیکی وجود» و «وحدت



شخصی وجود» به خوبی خود را نشان می‌دهد؛ و برعکس آن، ویژگی برجسته‌ی نگاه ماقبل اصالت وجودی، یعنی نگاه ماهوی یا اصالت ماهیتی، «کثرت‌محور» بودن ماهیت است؛ «لأن الماهية مثار الكثرة و فطرتها الاختلاف فإن الماهيات بذواتها مختلفات و متكثرات» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۴) به نظر اهل تحقیق «تباين وجودات ناشی از تباين ماهيات است و چون ماهيات اعتباری محض اند، تباين ناشی از ماهيات تباين سرابی و اعتباری است» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲).

۱-۱-۱. نگاه ماهوی، کثرت‌گرایی و تباين بالذات پدیده‌ها

بنابر اصالت ماهیت، کثرت ماهوی همیشه نشانه کثرت موجودات عینی و خارجی است؛ زیرا هر یک از آنها علی‌الغرض، حکایت از یک حیثیت عینی خاصی می‌کند. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۱). حال آن‌که به تعبیر ملاصدرا وحدت، مساوق وجود است؛ هر کجا وحدت باشد وجود هم مطرح است و هر کجا وجود باشد وحدت هم تحقق دارد و این هر دو در صدق بر اشیاء متساویند و به هر چه موجود گفته می‌شود واحد می‌توان گفت و در قوت و ضعف نیز مانند هم‌اند. هر چه وجودش ضعیف‌تر وحدتش ضعیف‌تر و هر چه وجودش قوی‌تر وحدتش قوی‌تر است. فکل ما وجوده أقوى و أكمل فوحدته كذلك. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۲ و نیز بنگرید: سجادی، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰). کثرت بدون وحدت به تباين می‌انجامد و به‌واقع «طبیعت واحد از امور متباين و متخالف بالذات تشکیل نمی‌گردد؛ حتی می‌توان گفت: این امر که از دو شیء مخالف به تمام ذات طبیعت واحد پدید نمی‌آید، بدیهی است و به برهان نیاز ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۸۵). با این وجود برخی از دلایلی که برای نفی کثرت تبايني ذکر کرده‌اند عبارتند از: «ارتباط و مناسبت واقعی میان موجودات، دسته‌بندی ماهیت‌ها در چندین مقوله، تنافی تباين وجودات با حرکت اشتدادی، ساخت مفهوم واحد وجود از حقایق عینی وجود». (بنگرید: مطهری، بی‌تا، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۶۱) قول به تباين بالذات، محال‌های بسیاری را در پی خواهد داشت:

۱-۱-۲. نگاه تبايني و انحلال اصل علیت

با قول به تباين بالذات همه‌ی پدیده‌ها یعنی همان کثرت‌گرایی محض اولین چیزی که از مقام اعتبار ساقط می‌شود، رابطه‌ی بین پدیده‌هاست که به تعبیر فلسفی در عمیق‌ترین سطح آن «علیت» خوانده می‌شود؛ نفی علیت به تباين بالذات پدیده‌ها می‌انجامد؛ بدون اعتبار علیت، هیچ انسانی نمی‌تواند حتی در ابتدایی‌ترین مایحتاج خود، به دنبال رفع نیاز باشد؛ به تعبیری عامیانه هیچ انسانی نمی‌تواند به هنگام گرسنگی در وهله‌ی اول «به تناول غذا» باور داشته باشد و در مرتبه دوم نسبت به رفع آن اقدام نماید؛ چرا که در چنان فرضی ارتباطی میان غذا خوردن و رفع گرسنگی نمی‌توان تصور کرد. عملاً کثرت‌گرایی محض یک فرض است و همه‌ی انسان‌ها چه در فطرت طبیعی و چه در فطرت علمی به تحقق درجاتی از سنخیت، ارتباط و وحدت اعتقاد دارند.

عمده‌ترین مشکل ماهیت‌گرایی و در نتیجه تباین محض پدیده‌ها، نفی سنخیت میان علت و معلول است؛ و این سخن با قواعدی که اهل حکمت و از جمله خود مشائیان در مورد علیت و موضوعات مختلف مطرح کرده‌اند سر سازگاری ندارد.

بنابراین از میان اهل حکمت، حقیقتاً و به تمام معنا محال است بتوان کسی را سراغ گرفت که به تباین بالذات همه‌ی حقایق قایل باشد؛ هر چند در مقام نظر منسوب است که از میان متکلمان و مشائیان کسانی قایل به تباین بالذات پدیده‌ها هستند. «مفهوم وجود از هر ماهیت انتزاع شود به معنی آن ماهیت است و چون ماهیات با یکدیگر متباین است پس وجود نیز دارای مفاهیم مختلف خواهد بود». (الهی قمشاهی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۲). طبق دیدگاه تباین بالذات پدیده‌ها «تمایز بین دو موجود یا به فصول است، مانند تمایز انواع ماهیات متخالفه؛ یا به عوارض خارجی و مقارنات فردی است، مانند تمایز افراد نوع واحد از یکدیگر، یا تمایز به نفس ذات و تمام حقیقت است، به نحوی که بین دو موجود اصلاً جهت اشتراک نباشد تا امتیاز بخواهد؛ نظیر تمایز اجناس عالی‌ه از یکدیگر. آن‌ها چون وجود را بسیط و امری مغایر ماهیات می‌دانند، معتقدند تمایز وجودات به تمام ذات‌شان است؛ بر این اساس «افراد خارجی وجود هر یک به تمام ذات بسیط، با افراد دیگر متباین و متغایرنند و اشتراک‌شان تنها در مفهوم وجود است» (عصار، ۱۳۷۶، رساله وحدت وجود، ص ۷) حتی ابن سینا در مورد حق تعالی تعبیر «مباین» با دیگر وجودات را به کار برده است؛ «أنه مباین لجميع الموجودات» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱). از نظر اهل تحقیق مطابق این تعبیر از شیخ ال‌رییس، حق تعالی مبائن جمیع موجودات و یکتا است و به تنهایی (بدون هیچ حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه خارجی یا ذهنیه) مبداء جمیع موجودات است و از تصریح به مبائنیت با جمیع موجودات آشکار است که قائل به وحدت وجود بر وجه تشکیک که به فلهوین منتسب است نیست بلکه قائل به اصالت وجود هم نیست حتی در مبداء اول؛ چرا که حق تعالی را با جمیع موجودات مبائن بالذات می‌داند؛ پس اصل نزد او در جمیع موجودات ماهیت است و ماهیت مثار کثرت و متبائن بالذات می‌باشد. (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۳۶).

صدرا به صراحت اشاره کرده است که: من نیز در سابق شدیداً از دیدگاه اصالت ماهیت حمایت می‌کردم «و اینی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بینا أن الأمر بعکس ذلك». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹ و عمادالدوله، شرح المشاعر، ۱۳۶۳، ص ۳۵). تا این که این حقیقت به هدایت الهی به گونه‌ای آشکار بر من روشن شد که وجودات همان حقایق‌اند و ماهیات هرگز بوی وجود را استشمام نکرده‌اند و هیچ‌گاه سهمی از واقعیت نخواهند داشت مطابق اصول صدرایی وجودات متاصله برخلاف آنچه به برخی از ظواهر کلمات حکمای مشا منتسب است، حقایق متباین نیست بلکه دارای مراتب مشکک است؛ و در نهایت به نظر دقیق‌تر باید گفت: تشکیک مربوط به شئون و اطوار و ظهورات حقیقت واحد واجب است که تنها فرد حقیقی و اصیل وجود و هستی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵۹).



۲-۱. وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در همان فقراتی که بر طرفداری قبلی خود از اصالت ماهیت اشاره کرده است، به گذر از این نگاه ماهوی به وجود محوری هم اشاره دارد؛ و هیچ شک و شبهه‌ای نیست که فلسفه‌ی او مبتنی بر اصالت وجود است؛ آن‌گاه با قول به اصالت وجود، برای تبیین کثرات از قاعده‌ی تشکیک استمداد کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۸۱). به این سبب است که از این مرتبه از سیر فلسفی ملاصدرا به «وحدت تشکیکی وجود» تعبیر می‌شود. در دومین مرتبه، از کثرت به سوی نوعی از وحدت سیر می‌شود و بر مبنای این وحدت، کثراتی که در سیر اول نمود داشتند تبیین و توجیه می‌شوند. در این مرتبه، وجود به جای ماهیت، خط و بلکه نقطه‌ی اصلی طرح مباحث است؛ و همین وجود با وحدت تساوق دارد؛ و در آن واحد کثرت مشهود در موجودات بر مبنای قاعده‌ی تشکیک و در نتیجه با تفاوت تشکیکی مورد تبیین قرار می‌گیرد. در این مرتبه وجود امر واحدی است که مراتب مختلف دارد؛ یعنی کثرتی حاکم است که به وحدت می‌انجامد؛ اهل تحقیق از کثرتی که به وحدتی ختم نمی‌شود به کثرت ظلمانی؛ و از کثرتی که به وحدت باز می‌گردد به کثرت نورانی تعبیر کرده‌اند: «کثرت ظلمانی کثرتی است که اختلاف ماهیات، انسان را از حقیقت وجود متخلل در اشیاء بازمی‌دارد و لذا انسان جز اختلاف و تغایر و تمایز و تباین نمی‌بیند. در مقابل کثرت ظلمانی، کثرت نورانی قرار دارد. در کثرت نورانی هم تمایز هست اما نحوه تمایز به گونه‌ای است که ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است. به تعبیر دیگر کثرت نوری هیچ وقت حجاب وحدت نمی‌شود، یعنی اینکه کثرت موجب نمی‌شود که یک مرتبه به طور کلی از مرتبه دیگر گسسته باشد، برخلاف کثرت ظلمانی؛ و تشکیک وجود مربوط به کثرت نورانی است نه کثرت ظلمانی». (صمدی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰).

تحول از نگاه ماهوی به نگاه وجودی چنان اهمیت دارد که غفلت نسبت به آن به غفلت نسبت به بسیاری از مطالب می‌انجامد؛ به تعبیر معروف: «فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی امهات المطالب و معظمتاتها. و بالذهل عنها، فانت عنه خفیات المعارف و خبیئاتها، و علم الربوبیات و نبواتها، و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الی مبدأ مبادئها و غایاتها.» (ملاصدرا / احسانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۹۲، مقدمه بر المشاعر). «هستی» نخ تنسیخ تمام مفاهیم و حقایقی است که می‌توان در عالم معرفت سراغ گرفت. ماهیت اگر مثار کثرت بود، وجود بستر وحدت است. به تعبیر اهل تحقیق، «مطلق وجود تنها مفهومی است که بر هر شیئی از اشیاء چه پدیده و چه نهاد و چه ذهن و چه عین و چه طبیعت و چه مابعد الطبیعه و چه واجب و چه ممکن، انطباق و یگانگی منطقی دارد و ما را از همه حقائق و میناگری‌های جهان هستی آگاه می‌سازد». (حایری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰). هم وحدت مفهوم وجود (یعنی همان مشترک معنوی بودن مفهوم وجود) ثابت شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵) و هم وحدت حقیقت وجود.

ما در بخش دوم مقاله، شواهدی از مباحثی را که تحول از نگاه ماهوی به وحدت تشکیکی وجود را نشان می‌دهد ارائه خواهیم داد.

۳-۱. وحدت شخصی وجود

در تفسیر دیدگاه حقیقی ملاصدرا که آیا در وحدت تشکیکی باقی مانده است یا از این مرتبه گذر کرده و به وحدت شخصی وجود رسیده است، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.

۱-۳-۱. دیدگاه‌های مختلف در مورد قول ملاصدرا به وحدت شخصی وجود

گروهی با تکیه بر لوازم اصولی مثل صرافت ذات حق تعالی معتقدند ملاصدرا در وحدت تشکیکی باقی مانده است؛ «ملاصدرا... بر اساس صرافت روی مسأله تشکیک در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را می‌توان خبط و اشتباهی از وی گرفت؛ زیرا بالاخره مسأله تشکیک سر از وحدت عددی بودن حق در می‌آورد؛ و قائل شدن به تشکیک که بالاخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها ابدأ سازش ندارد. و کسی که به مغزّی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی‌تواند قائل به تشکیک باشد که بالمآل سر از وحدت عددیه بیرون می‌آورد؛ و اگر صدر المتألهین به حقیقت صرافت و لوازم آن پی می‌برد، بدون شكّ اعلان تشخص در وجود را می‌داد؛ و ایا و امتناعی از این مطلب نداشت؛ اما تبعاً لساير الفلاسفه از تشکیک در وجود تجاوز نموده، و قائل به تشخص در آن نگردیده است. پس در ادراک صرافت در وجود پیشقدم است؛ و در عدم ادراک تشخص آن از قافله موحدین عقب مانده است.» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، توحید علمی و عینی، ص ۲۱۳). گروهی با استناد به نقد ملاصدرا بر دیدگاه عرفا در موضوع وحدت وجود او را قایل به وحدت تشکیکی می‌دانند؛ ضمن این که تأکید دارند وحدت شخصی با مبانی ملاصدرا سازگار نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰ - ۱۵۲ و مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۹ به بعد و نیز بنگرید: منزّه و کاوندی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳) ملاصدرا در مقام قول به وحدت شخصی وجود به چنین خوانش‌هایی پاسخ می‌دهد که رویکرد یاد شده از او تنها برای سهولت تعلیم بوده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۱). در مقابل گروه اول گروهی نیز معتقدند ملاصدرا به وحدت شخصی وجود رسیده است؛ بزرگانی چون علامه طباطبایی، جوادی آملی و حسن‌زاده آملی بر این دیدگاه‌اند. (طباطبایی، ۱۹۸۱، بنگرید: منزّه و کاوندی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳)

غالب مباحث صدرایی مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است؛ (برای نمونه بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۹). اما او در این مرتبه هم توقف نکرده و به مرتبه‌ای بالاتر گذر کرده و بعضی از مباحث خود را بر مبنای وحدت شخصی وجود قرار داده است؛ (برای نمونه ارتقای مبحث علیت به تجلی با همه‌ی لازمه‌های آن، بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰) در این مرتبه اصالت وجود محفوظ است اما تشکیک در مراتب به تشکیک در مظاهر ارتقاء می‌یابد؛ «تشکیک خاصی در نظر ملاصدرا، نظر نهایی نیست بلکه وی تشکیک وجود دارای مراتب را مقدمه تشکیک وجود دارای مظاهر قرار داده است (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲):



۲-۳-۱. تصریح‌های ملاصدرا بر قول به وحدت شخصی وجود

یکی از شواهدی که بیان صریح ملاصدرا در مورد وحدت شخصی بودن وجود را مورد اشاره قرار می‌دهد این عبارت ملاصدرا است که: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرًا فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة - و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۳).

شاهد دیگر این عبارت است که: «و هو أن الوجودات هی الحقائق المتأصلة الواقعة فی العین... أن مراتب الوجودات الإمكانية التی هی حقائق الممكنات لیست إلا أشعة و أضواء للنور الحقیقی و الوجود الواجبی... إنما هی شئون ذات واحدة و تطورات لحقیقة فاردة». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹).

در نظر عرفاء، وجود اختصاص به ذات حق دارد؛ و بقیه موجودات امکانیه همه سایه و ظلّ و فیئی برای وجود حقّند؛ و نفس ظهورند و بس؛ و نسبت وجود به آنها مجازی است؛ و بالاعتبار به آنها موجود گفته می‌شود. (حسینی طهرانی / طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۳). علامه طباطبایی نیز هر سه سیر یاد شده را در یک بخش از بیانات ارزشمند خود جمع کرده است که: «چنانچه حکمای یونان، بحث در احکام ماهیت کرده؛ و با براهین احکامی از برای آنها اثبات می‌کردند؛ و چون حکمای اسلامی نظریه اصالت و تشکیک وجود، و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند؛ سبک اولی باطل نشده؛ و احکام ثابت آن از میان نرفت؛ بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیبی شد، در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسأله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدقّ در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصاله الماهیه حکم می‌کرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلك تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت؛ و در مرتبه خودشان محققند؛ بالنظر إلى النّظر الادقّ موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ بقاء موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض». (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۲).

۲. تحول‌های سه‌گانه سیر صدرایی بر حسب تحول در مباحث فلسفی (حرکت)

گذشته از تصریح ملاصدرا و اهل حکمت بر تفاوت سه مرتبه نگاه ماهوی (یا مبنای قوم)، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود، بهترین شاهد تحقق این سه سیر، مباحثی است که می‌توان نشان داد در موضوعات یکسان بر مبنای سه مرتبه‌ی یاد شده تحول پذیرفته‌اند؛ در موضوعات بسیاری مانند موضوع فلسفه، بحث علیت، مواد ثلاث، تقدم و تاخر، قوه و فعل، وحدت و کثرت، انواع حمل، علیت، نفس‌شناسی، جوهر و

عرض، زمان، حرکت، علم و... تحول‌های مهمی روی داده است که به اختصار مبحث حرکت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۲. حرکت بر مبنای سیر اول فلسفی ملاصدرا (اصالت ماهیت یا مبنای قوم)

در این فرصت تحول چند موضوع مهم مرتبط با «حرکت» و منطبق بر «سه سیر فلسفی صدرا» را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۱-۲. بحث از حرکت در علم طبیعی

اولین نکته قابل توجه در باب حرکت این است که به چه حوزه‌ی معرفتی تعلق دارد؟ از میان سه مرتبه علم طبیعی، ریاضی و الهی، ارسطو و مشائیان پیرو او مانند ابن سینا مباحث «حرکت» را در طبیعیات آورده‌اند؛ چرا که حرکت از عوارض جسم طبیعی است. می‌دانیم که علم طبیعیات در فلسفه‌ی سنتی از اوصاف جسم متغیر و اقسام و انواع و احکام جسم و قوای جسمانی و در کل در مورد امور مرتبط با جسم بحث می‌کند. ابن سینا در این زمینه معتقد است: موضوع علم طبیعی جسم محسوس است از آن‌رو که در معرض تغییر می‌باشد و بحث علم طبیعی در اعراضی است که همراه جسم است از جهت متغیر بودن آن؛ و آن اعراض را ذاتی می‌گویند و لواحق هستند که به مقتضای جسمیت به جسم ملحق می‌شوند خواه صور و اعراض باشند خواه آن‌چه از صور و اعراض مشتق می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲ و ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷؛ نیز بنگرید: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۸). پس جایگاه «حرکت» در مرتبه‌ی اول، علم طبیعی است؛ شاهد خواهیم بود که حرکت در مرتبه‌ی دوم از عوارض وجود بماهو وجود محسوب می‌شود.

۲-۱-۲. بحث از حرکت در علم طبیعی

ارسطو و پیروان مکتب مشاء، همچون ابن سینا، مطالعات خود درباره حرکت را در حیطه طبیعیات قرار داده‌اند. این امر بدین دلیل است که حرکت، از صفات ذاتی جسم طبیعی تلقی می‌شود. علم طبیعیات در فلسفه سنتی، به بررسی جسم متغیر، اوصاف، اقسام، احکام و قوای جسمانی می‌پردازد. ابن سینا موضوع علم طبیعی را جسم محسوس در معرض تغییر می‌داند و بحث آن را در اعراض همراه جسم از جهت تغییرپذیری آن می‌بیند. این اعراض، ذاتیه و لوازمی هستند که به واسطه جسمیت، به جسم ملحق می‌شوند، چه صورت و عرض باشند و چه مشتق از آن‌ها. بنابراین، جایگاه اولیه بحث از حرکت، در مرتبه اول معرفت، یعنی علم طبیعی، قرار می‌گیرد. با این حال، همان‌گونه که اشاره شده، حرکت را می‌توان در مرتبه‌ای بالاتر، به عنوان عرضی از وجود به ماهو وجود نیز بررسی کرد. این بیان نشان می‌دهد که مطالعه حرکت، جنبه‌های متعدد و سطوح مختلفی از معرفت را دربر می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲ و ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷؛ نیز بنگرید: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۸).

۳-۱-۲. حرکت امر ماهوی است



در فلسفه مشاء ماهیت به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ در تعریف جوهر گفته‌اند: «ماهیتی است که هرگاه موجود شود به موضوعی بی‌نیاز از آن نیازمند نخواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۸). روشن است که در مبحث یاد شده، مقسم تقسیم به «عرض و جوهر»، ماهیت است؛ و چون از نظر مشائیان در ماهیت شدت و ضعف تحقق ندارد جوهر نیز تقدم و تاخر و شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ از این سخن بر می‌آید که حرکت هم در جوهر تحقق نداشته باشد چرا که ویژگی حرکت این است که قابل نقصان و زیادت و ضعف است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳). حرکت در واقع در اعراض و آن‌هم در برخی از اعراض جسم نظیر کیف و کم و این وضع روی می‌دهد و جوهر امری ثابت است؛ پس روشن می‌شود که: بحث از حرکت، امری ماهوی است. سخت است که بتوان میان قبول حرکت و ماهیتی دانستن آن باقی ماند. به تعبیر اهل تحقیق: فرض «اصالت ماهیت» و همچنین فرض «تباین وجودات» با حرکات اشتدادی و استکمالی که در «واقعیت» هست منافات دارد و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیر قابل تردید است پس، از فرض اصالت ماهیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۵۱۸) و روی به حیطه‌ی وجود آورد؛ اتفاقی که اقتضای سیر دوم صدرایی است و شاهد خواهیم بود که صدرا با اثبات اصالت وجود، حرکت را نیز امری وجودی تفسیر می‌کند.

۱-۲-۴. رد قول به حرکت جوهر و قول به حرکت اعراض

بحث از حرکت در جوهر یا عرض، ریشه در آرای ارسطویی دارد و در فلسفه اسلامی، به ویژه در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا، مورد توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا، بر اساس دیدگاهی که تغییر را در اعراض می‌داند نه در جوهر، حرکت را نوعی تغییر تدریجی می‌شمارد و تغییر آنی را کون و فساد می‌داند. وی حرکت در جوهر را مجاز می‌داند، زیرا میان قوه صرف و فعل صرف جوهر، کمال متوسطی وجود ندارد؛ صورت جوهری، کم و کیف و شدت و ضعف نمی‌پذیرد. زیرا در صورت پذیرش شدت و ضعف، یا نوع جوهر باقی می‌ماند که در این صورت تغییر در عرض واقع شده است، یا باقی نمی‌ماند که در این صورت میان دو جوهر، جوهرهای بالقوه بی‌شماری متصور می‌شود که باطل است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳ و ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳ و بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۵) ملاصدرا با نقد دیدگاه ابن‌سینا، حرکت جوهری را اثبات می‌کند. وی با روش نقضی، ایراد ابن‌سینا را بر حرکت در کم و حرکت در وضع نیز وارد می‌داند، زیرا جسم متحرك در کم نیز باید بالفعل دارای کمیت باشد و در عین حال در معرض تغییر مقادیر گوناگون قرار می‌گیرد. روش حلی ملاصدرا نیز مبتنی بر مراتب تشکیکی حرکت است که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد. اختلاف ملاصدرا با ابن‌سینا، به اعتقاد صدرا، ناشی از عدم تمایز میان وجود و ماهیت و یا اشتباه میان صفت وجود و سایر اوصاف عارض بر موجودات است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۵ و ۹۸).

۵-۱-۲. غلبه ثبات بر تغییر

ویژگی حرکت در این مرتبه آن است که: ثبات غالب است و تغییر و حرکت قلیل. چرا که اگر ماهیات به جوهر و عرض تقسیم می‌شوند، جوهر ثابت است و به تعبیر ارسطو تنها در سه مقوله کم و کیف و این حرکت روی می‌دهد و ابن سینا بعدتر حرکت در وضع را هم اضافه می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵). در واقع در این قول بین نظر پارمنیدس و هراکلیتوس با کفه‌ی سنگین‌تر پارمنیدسی جمع شده است. در حالی که در سیر دوم عکس این موضوع را شاهد خواهیم بود.

۶-۱-۲. متواپی بودن حرکت

ابن سینا در کتاب طبیعیات، ضمن بررسی نسبت حرکت به مقولات دهگانه، دیدگاه مشکک بودن حرکت را رد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۴۶۲). وی سه دیدگاه را در این خصوص مطرح می‌کند: اول، گروهی حرکت را از مقوله ان ینفعل می‌دانند؛ دوم، گروهی مقوله را جنس و حرکت را نوعی از آن می‌دانند، به گونه‌ای که کمیت، کیفیت و مکان هر یک دارای دو نوع قار و سیال هستند و حرکت در هر کدام نوع سیال آن است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۴۶۲)؛ سوم، گروهی حرکت را نه از اجناس دهگانه، بلکه مانند وجود و وحدت، دارای اصنافی می‌دانند که بر آنها تشکیک حاکم است. ابن سینا با ردّ دو دیدگاه دوم و سوم، استدلال می‌کند که مذهب سوم باطل است زیرا اصناف حرکت از معانی کلی هستند که بر کثیرین منطبقند؛ لذا یا باید یکی از مقولات دهگانه باشند یا در صورت عدم تطبیق با هیچ یک از آنها، باید تعداد مقولات را افزایش دهیم تا حرکت نیز جزو اجناس به شمار آید. وی با برهان اثبات می‌کند که همه اصناف حرکات یک مقوله هستند و آن مقوله ان ینفعل است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۴۶۲). علامه طباطبایی نظر اولیه در مورد حرکت را ایجاب کننده حرکتی متواپی، متساوی المراتب و متماثل الاجزا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۰) که در مقابل حرکت مشکک واحد مختلف المراتب قرار می‌گیرد. با توجه به تعریف مشائیان از حرکت به عنوان «کمال اول برای جسم بالقوه نسبت به غایتش از آن حیث که قوه وصولش باقی است»، این کمال اول، متعلق الوجود به کمال ثانی و غایت است که با وصول به آن قوه مربوطه زائل می‌شود. اتصال کمال اول به کمال ثانی، موجب وحدت می‌شود و وجود واحد بالفعل قوی‌تر از وجود واحد بالقوه است. هر حد از حدود این متصل، به جز حد آخر، بالقوه به دو جزء منقسم می‌شود و این انقسام بی‌نهایت ادامه می‌یابد. لازمه این تحلیل، متدرج بودن حرکت از مرتبه ضعیف به قوی است و حدود فعلیه آن، به استثنای حد آخر، جملگی بالقوه‌اند و تنها حد بالفعل، همان حدی است که با حصول آن، حرکت منقطع می‌شود. هر موجود بالفعل بدون قوه، موجودی مجرد غیرمادی است، پس هر حرکتی هنگام حصول مجرد منقطع می‌گردد. از این بیان روشن می‌شود که حرکت متواپی غیرمشکک، بی‌معنا و غیرمعقول است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰).



۷-۱-۲. تعریف حرکت به قوه و فعل (= استحاله)

بحث از حرکت به قوه و فعل، و رابطه آن با استحاله، در فلسفه اهمیت ویژه‌ای دارد. رد تشکیک در جوهر و حرکت، تعریف رایج «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» را در حرکت جوهری و تشکیکی با ابهام مواجه می‌سازد. ابن سینا، با رد حرکت جوهری، مثالی از رشد نطفه یا تخم گیاه را ذکر می‌کند و توضیح می‌دهد که آنچه به نظر حرکت جوهری می‌آید، در حقیقت، مجموعه‌ای از استحاله‌های کمی و کیفی پنهان است (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۶ و ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۶). به نظر وی، منی پیش از حیوان شدن، منحل تغییرات متعددی می‌شود تا سرانجام صورت حیوانی بیابد. این روند استحاله‌ای تا مرگ ادامه می‌یابد. ظاهر امر، حرکت از صورتی جوهری به صورتی دیگر را نشان می‌دهد، در حالی که در واقعیت، مجموعه حرکات و سکونات متعدد وجود دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۶). بدون توجه به تشکیک در جوهر، حرکت صرفاً امری عرضی خواهد بود که به استحاله‌های موقتی محدود می‌شود. علامه طباطبایی نیز بر این نکته تأکید می‌کند که بدون تشکیک، کثرت تحلیلی به حرکت متوالی و متشابه نمی‌انجامد: «هر حدی از حدود مسافت چنانچه تکثیر و تجزیه شود به گونه‌ای که اجزای مفروضه در آن به تشکیک برنگردند، لزوماً بین آنها حرکت نبوده است، زیرا کثرت چنانی به حرکت متواپی و متشابه می‌انجامد ... بدیهی است که بین عناصر مفروضه در مرکب، نه حرکتی موجود است، و نه تشکیکی برقرار است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۱). در نگرش مرتبط با سیر دوم، قوه و فعل به اجمال و تفصیل یک حقیقت واحد تعبیر می‌شوند و وحدت تشکیکی حرکت جایگزین کثرت حرکات می‌گردد. گفتنی است که متوالی غیر مشکک، بی‌معنا و غیر معقول است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰).

۸-۱-۲. موضوع حرکت

در کتاب اسفار ملاصدرا، بحث از موضوع حرکت در دو سیر متفاوت ارائه می‌شود. در سیر اول، مبتنی بر اصالت ماهیت، سه محور اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد: اولاً، حرکت نیازمند موضوعی ثابت است که به آن عرض می‌شود: «أن الحركة حالة سیالة ... یجب أن یکون شیء ثابت بوجه حتی یعرض له الحركة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۹). ثانیاً، موضوع حرکت، مرکبی از قوه و فعل است نه محض بالقوه و نه بالفعل محض. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۹). ثالثاً، حرکت صورت نوعی هیچ جوهر نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۰). صدرا برای این مدعا چهار دلیل ارائه می‌دهد که به منابع مربوطه ارجاع داده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۰ و جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۱، ص ۱۳۵). اما در سیر دوم، مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری، دیدگاهی تحول یافته ارائه می‌شود که در آن، حرکت به موضوع نیاز ندارد، موضوع آن لزوماً مرکب از دو امر متمایز نیست، و حرکت می‌تواند صورت نوعیه جوهر باشد. بررسی دیگر آثار صدرا نشان می‌دهد که وی دست کم پنج دیدگاه درباره موضوع حرکت ارائه کرده

است که دو مورد با سیر اول و اصالت ماهیت، دو مورد با اصالت وجود و وحدت تشکیکی و یک مورد با اصالت وجود و وحدت شخصی مرتبط است. از جمله دیدگاه‌های مرتبط با اصالت ماهیت، می‌توان به «هیولی مع صورۀ ما» اشاره کرد که به دلیل بقای هیولی همراه با صورت در طول حرکت، به عنوان موضوع حرکت ثابت باقی می‌ماند: «هیولی مع صورۀ ما» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۷۴). همچنین، اگر پیش از اثبات حرکت جوهری، بحث با حرکت‌های عرضی آغاز شود، موضوع حرکت جسم مرکب از هیولی و صورۀ ما خواهد بود که هیولای اولی با وحدت جنسی و ابهامی خود و استعدادهای متوالی، صور گوناگون را می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۱، ص ۱۸۹). ملاصدرا گاه ماهیت را نیز به عنوان موضوع حرکت جوهری می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۱).

۹-۱-۲. تغایر حرکت و متحرک و محرک

بر اساس سیر اول و قول به حرکت در اعراض، حرکت و متحرک دو چیز متغایرنند. ملاصدرا، با تأکید بر نیاز حرکت به قابل (به عنوان صفت وجودی امکانی) و فاعل (به سبب حدوث)، این تغایر را اثبات می‌کند؛ زیرا محال است چیزی هم قابل و هم فاعل باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸). رابطه حرکت و قابل، از نوع عارض و معروض است، به نحو «محمولات بالضمیمه» که عروضش در خارج بر موضوعش است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵). در این دیدگاه، همه عناصر حرکت متغایرنند، در حالی که در سیر دوم (حرکت در جوهر)، حرکت و متحرک واحدند و عناصر حرکت (به جز محرک) با یکدیگر وحدت دارند.

۲-۲. حرکت بر مبنای سیر دوم فلسفی ملاصدرا (اصالت وجود وحدت تشکیکی)

ما اکنون به مرتبه‌ی دوم از سیر فلسفی ملاصدرا می‌پردازیم. روشن است که خصلت این مرتبه «وجود محوری، وحدت محوری و تشکیک محوری» است؛ بنابراین ما باید بتوانیم هر سه خصلت را در مورد حرکت در این مرحله شاهد باشیم:

۱-۲-۲. بحث در الهیات، به جای بحث در طبیعیات

ملاصدرا برخلاف دیدگاه پیشین که حرکت را صرفاً در قلمرو طبیعیات و محدود به عوارض جسم می‌دانست (چهار مقوله عرضی)، آن را حقیقتی ذاتی و مقوم وجود می‌داند. وی با تأکید بر اصالت وجود، حرکت را از احکام و اوصاف وجود و از اقسام اولیه «موجود بما هو موجود» می‌شمارد، نه از اقسام ثانویه مانند عوارض عرضی. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۰؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۱). به تعبیر او، حرکت همانند قوه و فعل است و نیاز به نوع خاصی از موجود (طبیعی یا تعلیمی) ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۰). این دیدگاه، جایگاه بررسی حرکت را از طبیعیات به فلسفه اولی منتقل می‌کند. ملاهادی سبزواری نیز با بیان اینکه سیلان (حرکت) از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و مقدم بر آن است، این نظر را تأیید می‌کند. (جوادی آملی،



۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۱۶۱؛ ملاهادی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۲۱). بنابراین، در حکمت صدرایی، حرکت عرضی از متن هستی است و مقدم بر ماهیات، نه صرفاً عارض جسم.

۲-۲-۲. وجودی بودن حرکت به جای ماهوی بودن آن

در حکمت متعالیه، حرکت از ماهیت به وجود منتقل می‌شود. این انتقال ناشی از ماهیت وجودی حرکت است، نه ماهوی آن. این امر از چند جنبه قابل تبیین است: اولاً، حرکت در حکمت متعالیه، عارض جوهر است که خود از اقسام وجود محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱). ثانیاً، تعریف حرکت به قوه و فعل، و وجود قوه و فعل به عنوان احوال وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۰)، نشان از وجودی بودن حرکت دارد. ثالثاً، تشکیک در حرکت، که تنها در وجود امکان پذیر است، بر ماهیت وجودی آن دلالت می‌کند.

۳-۲-۲. تدریجی بودن حرکت جوهر به جای دفعی بودن آن

مکتب مشاء، به ویژه ارسطو و ابن‌سینا، تغییر در جوهر را دفعی و کون و فساد می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۸). در مقابل، ملاصدرا تغییر در جوهر را تدریجی و نوعی حرکت می‌داند که از قوه به فعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۳). وی بر خلاف مشائیان، ثبات در جوهر را نفی کرده و جهان را واحد حرکت و جریان دائم می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۱۸۹). در دیدگاه صدرایی، غلبه با تغییر است، نه سکون، زیرا جوهر متغیر است و اعراض نیز به تبع آن تغییر می‌یابند، هرچند ربط سیال به ثابت همچنان برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۸).

۴-۲-۲. تشکیکی بودن حرکت به جای متواطی بودن آن

حرکت، در حکمت صدرایی، امری واحد و متصل است که تشخیص آن به وحدت اتصالی‌اش بازمی‌گردد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۴۸). برخلاف نظریه حرکت متواطی، حرکت در بستر وحدت و تشکیک در مراتب آن اتفاق می‌افتد؛ تفاوت شدت و ضعف در حرکت، درون ذات آن است نه خارج از آن (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۱). بنابراین، ملاک تشکیک، اشتراک در عین اختلاف است، و حرکت بدون تشکیک محال است.

۵-۲-۲. قوه و فعل: «اجمال و تفصیل و استمرار = دو مرتبه از یک حقیقت» به جای «استحاله»

برخلاف سیر اول، فلسفه صدرایی، تعریف قوه و فعل - حرکت در اعراض - را به صورت استحاله تفسیر نمی‌کند. اما در سیر دوم، قوه و فعل دو مرتبه از یک حقیقت واحد با نسبت اجمال و تفصیل هستند («... أقول فی الجواب إن المقوی علیها و إن لم یوجد بالفعل و علی التفصیل - لکنها موجودة بالقوة و علی الإجمال».

(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳۶). همچنین، برخلاف دیدگاه سنتی که حرکت را در طبیعات بررسی می‌کرد، ملاصدرا آن را امری عام و پس از بحث قوه و فعل قرار می‌دهد؛ زیرا قوه و فعل، اقسام وجود هستند و به صورت تشکیکی با هم نسبت دارند، نه استحالهای (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۴). این تشکیک در وجود، وحدت و فعلیت، مانند تشکیک در واحد و کثیر یا خارجی و ذهنی است که تقابل آن‌ها تشکیکی است نه تناقضی (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۶۹). بنابراین، وجود مساوق با فعلیت است و قوه، مرتبه‌ای از فعلیت همان وجود است که با حرکت به مراتب بالاتر می‌رسد.

۲-۶. موضوع حرکت

در سیر اول، موضوع حرکت به ماهیت و هیولی مع صوره ما تعبیر شد و امری ثابت، مرکب از قوه و فعل، و فاقد ماهیت جوهری مستقل دانسته شد. اما در سیر دوم، صدرا موضوع حرکت جوهری را طبیعت سیال جوهر می‌داند که ذاتاً متجدد است و نیازی به موضوعی غیر از خود ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۵ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲، ص ۱۴۵). همچنین، ترکیب قوه و فعل در موضوع حرکت، در عروض خارجی صادق است، اما در عروض عقلی مانند حرکت جوهری، قوه و فعل به جهت واحد برمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۳ و جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۱، ص ۱۷۴، ۱۸۸ به بعد). سرانجام، در سیر دوم، حرکت می‌تواند صورت نوعیه جوهر باشد، مفهومی مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۱، ص ۱۸۸ به بعد).

۲-۷. وحدت حرکت و متحرک به جای تغایر حرکت و متحرک

ملاصدرا حرکت را امر واحد متصل و متشخص می‌داند. این به دلیل آن است که امر متصل واحد، وجودی واحد داشته و وجود، عین تشخص است. اگر حرکت واحد و متصل نباشد، بلکه دارای حدود گوناگون باشد، در این صورت ادعای عدم بقای سیاهی در اشتداد خود بالشخص یا بالنوع یا بالجنس صحیح خواهد بود که چنین نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۰ نیز بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۹۳ و ۱۳۶۰، ص ۹۷). راز این امر در ویژگی اصلی سیر دوم صدرایی نهفته است: وجود اصل است و در هر مرتبه و مقام، دارای صفات ذاتی بوده و به ذات خود متعین است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۰ نیز بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۹۳ و ۱۳۶۰، ص ۹۷). به عبارت دیگر، وجود با وجود اختلاف معانی منتزع از آن، به نوعی اتحاد با آن معانی متحد است.

از لوازم وحدت اتصالی حرکت، وحدت متحرک و حرکت است. بنابراین، جوهر، متحرک بالذات است و اصل همه حرکات، همان حرکت جوهر است. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۱۱۶). در حرکت جوهری، نسبت موضوع حرکت (قابل حرکت) و خود حرکت، نسبت عارض و معروض نیست، بلکه متحرک و حرکت خارجاً یک چیز است. علامه طباطبایی نیز با بیان وحدت وجود فی نفسه و وجود لغیره در موضوعات جوهری، که وجود آنها از سنخ وجود لِنفسه است، این امر را توضیح می‌دهد. وجود فی نفسه در جواهر، وجود محمولی لِنفسه بوده و وصف جوهری



و سیلان صورت وجود لغیره و نفس حرکت است. در این صورت، متحرك عين حرکت است. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۴). این در مقابل وصف عرضی است که وجود فی نفسه آن، لغیره (نعت) برای موضوع است، و در آن، متحرك و حرکت مغایرند. در نتیجه، در حرکت جوهری، برخلاف حرکت عرضی، وصف (حرکت) عين موصوف (متحرك) است.

۳-۲. حرکت بر مبنای سیر سوم فلسفی ملاصدرا (اصالت وجود وحدت شخصی)

برخی از ویژگی‌های مرتبه‌ی دوم سیر فلسفی صدرا با مرتبه‌ی سوم مشترک است اما در عین حال ویژگی‌های مختص به خود را هم دارد؛ بحث حرکت نیز از چنین ویژگی‌ای برخوردار است؛ بنابراین برای رعایت اختصار ما تنها به وجوه متفاوت سیر سوم با سیر قبلی می‌پردازیم:

۱-۳-۲. تحول حرکت بر مبنای تحول در جوهر و عرض

متناسب با همه مبانی دیگر، مبحث حرکت در سیر سوم فلسفی ملاصدرا، متحول می‌شود. این تحول علاوه بر تحول در مبانی، در پی تغییر نگرش به وجود و جوهر و عرض رخ می‌دهد. در سیر سوم، صدرا به وحدت شخصی وجود معتقد است و حق تعالی را وجود مستقل و سایر موجودات را عین الربط به او می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۹). با تعریف جدید جوهر (موجود مستقل بالذات = واجب) و عرض (متعلق به غیر) (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۹)، حق تعالی تنها جوهر هستی شناخته می‌شود و سایر موجودات، عرض. در نتیجه، حرکت جوهری به تجدد امثال یا تبدل امثال تبدیل می‌گردد؛ تحولی که با سایر عناصر تعریف حرکت نیز هماهنگی دارد:

۲-۳-۲. موضوع حرکت در سیر سوم

در فلسفه صدرا، موضوع حرکت در سیر سوم، با حفظ وحدت مراتب حرکت، به بقای حق تعالی ارجاع داده می‌شود. صدرا وحدت حرکت جوهری و عرضی را، مشابه وحدت وجود، قائم به وحدت جوهر و در نهایت به وحدت عقل مجرد می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۴۲۸). طبیعت سیال جوهری، صرفاً مجرای انتقال فیض الهی است و بقای حرکت، نه به ابقای، بلکه به بقای حق تعالی است: "انما هی باقیة بقاء الله لا بابقاء الله" (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۷). عبارت "و الله یعقبها بالبدل و یحفظ نوعها بتعاقب الامثال و بوجود صورة عقلیة هی موجودة عند الله دائما" نیز بر این امر دلالت دارد. این دیدگاه، با تغییر وجود محمولی به عین الربط، ابقاء را به بقاء تبدیل می‌کند؛ وجود نیمه مستقل به وجود عین وابستگی. در سیر سوم، فقر و غنا عین ذات هستند، لذا حرکت نیز عین ذات وجود متحرك است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۱۶۲). این نگرش، فاعل را به عنوان عطا کننده وجود و حرکت معرفی می‌کند و نسبت حرکت به وجود، همان نسبت فقر یا غنا به هستی است. تفاوت

بقاء و ابقاء، در استقلال نسبی موجود در ابقاء و عین وابستگی در بقاء است. بنابراین، در سیر سوم، حرکت به ذات اقدس الهی و بقای او باز می‌گردد.

۳-۳-۲. تجدد امثال به جای حرکت طبیعی و حرکت جوهری

در فلسفه صدرایی، حرکت، با توجه به مبناهای مختلف، صورت‌های گوناگون می‌یابد. بر مبنای اصالت وجود و وحدت تشکیکی، حرکت جوهری مطرح می‌شود، و با توجه به وحدت شخصی وجود، حرکت به شکل تجدد یا تبدل امثال جلوه گر می‌گردد. مخلوقات، عین الربط به خداوندند و دم به دم از او فیض می‌گیرند. آنچه در سیرهای اول حرکت طبیعی و در سیر دوم حرکت جوهری است، در سیر سوم با لحاظ فیاضیت الهی، به تبدل امثال تبدیل می‌شود. صدرا با تشبیه هستی به دریا و مخلوقات به امواج، بر این تبدل تأکید می‌کند. (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۵۹). این تجدد امثال، هم به عالم مادیات و هم مجردات تعلق دارد. صدرا دو نحوه حرکت در مجردات را اثبات می‌کند: اول، مخلوقات از حیث مادی، استحاله می‌پذیرند و از حیث تجردی، باقی به بقای حق‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۲). دوم، مجردات حدوث ذاتی دارند و این حدوث، با نوعی حرکت ذاتی همراه است: «و هذه الصيرورة نحو من التغير فكأنه حركة ذاتية، كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدرج حركة زمانية» (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۶). (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۱۶۰). حرکت جوهری، ظهور تجدد امثال و تجدد امثال، بطون حرکت جوهری است. خداوند، محرک همه متحرکات است، اما به نحو تشریح عقلی و امداد نوری. صدرا با اشاره به آیه «انی لا احب الاقلین» و «و نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض»، افول در طبیعت جسمانی را از جهت صفات و جوهر را از جهت تجدد امثال می‌داند؛ نگهدارنده ذات، بر سبیل تجدد امثال وجودی است که نه جسم است و نه جسمانی. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۴۴).

۴-۳-۲. مسأله حرکت در مجردات

بحث از محال بودن حرکت در مجردات، مبتنی بر تعریف کلاسیک حرکت، قوه و فعل، قابل نقد است. در سیر سوم هستی، جهت هستی از صعود به نزول تغییر می‌یابد و تبیین‌های هستی‌شناختی از جمله حرکت و تجدد، باید از این منظر بررسی شوند. در این مرتبه، ایجاد به تجلی ارتقا می‌یابد. حق تعالی تجلی می‌کند و موجودات این تجلی را می‌پذیرند (کل یوم هم فی شان). این دریافت فیض، لحظه به لحظه موجودات را تجدید می‌کند و لازمه عین فقری ممکنات است. ملاصدرا این دریافت فیض را به دریافت وحی تشبیه می‌کند که حرکتی نزولی است: «فینزل الفيض من عالم الأمر إلى النفس... فتسمع الكلام و تبصر الصورة فی کل عالم من العوالم الثلاثة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۰). ممکنات به دلیل امکان، متصف به دریافت فیضند و نیاز مادی شرط نیست، هرچند در مادیات شدیدتر است. این دریافت در مجردات به شکل مجرای نوشونده فیض و در مادیات به نحو مجلای نوشونده و مفیض فیض و یا ترکیب قوه و فعل است. «برخی از موجودات ممکن در پیدایش...



نیازمند به چیزی جز امکان ذاتی نیستند... مفارقات از این دسته اند» (حسن زاده، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۱۸). حرکت با زمان نیز نسبت دارد. در مرتبه اول، حیطة زمان، عالم ماده است؛ در مرتبه دوم، عالم عقل (دهر) است. «فإن الزمان و المكان متوافقان... منسلکان فی سلك واحد من الانتظام» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۰). بنابراین، قوه در مراتب بالاتر می‌تواند به نحو قبول فیض جلوه کند. علاوه بر این، حرکت شوقی و حبی از دیدگاه عرفان و ملاصدرا امکان پذیر است: عشقی که نظام هستی بر آن استوار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۵۶). (اکامرانی، سعیدی مهر، ذهبی، ۱۳۹۲، ص ۵).

۵-۳-۲. برچیده شدن بساط ماهیات و مقولات بر اساس نظر نهایی صدرایی

در سیر اول، نگاه ماهوی غالب بود و جوهر ثابت و اعراض متغیر بودند. سیر دوم با اصالت وجود، جوهر را نیز متغیر و اعراض را تابع آن دانست. اما در نهایت، صدرا با تأکید بر «إكمال الفلسفة و تتميم الحکمة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲)، بساط ماهیات و مقولات را برچید. او خداوند را وجود مستقل و دیگر موجودات را رابط می‌داند. بنابراین، چون وجود رابط فاقد ماهیت است، ماهیت‌ها به مفاهیم تقلیل می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۲۸۸). این تحول در مفهوم جوهر و عرض نیز مشهود است. با تغییر بنیادین در مفهوم حرکت از نگاه ماهوی به وجودی، خود مبحث حرکت نیز متحول می‌شود. تحقیقات بیشتر در زمینه ربط ثابت به متحرک، برهان‌های اثبات حرکت، و وحدت عناصر حرکت ضروری است.^۱

نتیجه‌گیری

هدف از نگارش این مقاله تأکید بر تحقق سه سیر فلسفی اصالت ماهیت، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود در حکمت اسلامی و به ویژه حکمت صدرایی است؛ برای هر کدام از این سه سیر، هم به اشاره‌های مستقیم ملاصدرا به هر سه سیر که آشکارترین شاهد برای تحولات یاد شده است پرداخته شد و هم به مصداق‌هایی از تحول مباحث بر مبنای سه سیر اشاره رفت؛ برای نشان دادن این مورد، از تحول مباحث مربوط به «حرکت» در چند موضوع مربوط سخن گفته شد؛ تا گواهی بر تحول مباحث بر مبنای هر سه سیر ارائه شده باشد. خصلت مرتبه‌ی اول، ماهیت و در نتیجه کثرت محوری است؛ ویژگی سیر دوم وجودی وحدت در کثرت محوری، و ویژگی مرتبه‌ی سوم وجودی وحدت محضی است. پس تحقق هر سه سیر در حکمت صدرایی با توجه به فرایند ارائه شده حتمی است و لازم است در تحقیقات آتی تحول مباحث در دیگر موضوعات حکمی مورد بررسی عمیق قرار گیرد.

۱. برای تفصیل مطلب بنگرید: بابایی، علی، و موسوی، سید مختار. سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. مجله پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز)، ۱۶(۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳، ۱۴۰۱.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. الشفاء (الطبیعیات). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۵.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. النفس و بقائها و معادها (رسائل ابن سینا (استانبول)). استانبول: مطبعة ابراهیم خروز، ۱۹۵۳.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. فن سماع طبیعی (ابن سینا). مترجم: فروغی محمد علی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. الشفاء (المنطق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴. ق.
- ابوالحسن بهمنیار، التحصیل (تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- احسائی، احمد بن زین الدین ملاصدرا. (۱۳۸۵). شرح المشاعر. بیروت: مؤسسة البلاغ.
- انواری سعید و حسین نیا سید جلیل. زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا. خردنامه صدرا، ۷۹ (بهار)، ۳۱-۵۶، ۱۳۹۴.
- آشتیانی، جلال الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
- آشتیانی، مهدی. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی (ره)، ۱۳۹۰.
- بابایی، علی. حق تعالی تنها جوهر هستی، سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۲۰(۷۵)، ۱-۲۰، ۱۳۹۹. <https://doi.org/10.22099/jrt.2020.5711>
- بابایی، علی. سه گانه‌های عالم معرفت. اردبیل: انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۸.
- بابایی، علی، و موسوی، سید مختار. سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. مجله پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز)، ۱۶(۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳، ۱۴۰۱.
- <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.278>
- بابایی، علی، و موسوی، سید مختار. مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتهلین. معرفت فلسفی، ۱۹(۷۳)، ۴۹-۶۴، ۱۴۰۰.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). تعلیقات بر الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده). تهران: نشر ناب.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سید محمد حسین حسینی طهرانی و محمدحسین طباطبایی، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۷.
- سید مرتضی حسینی شاهرودی و رسول حسین پور، "تباین بالذات وجودها و ارتباط آن‌ها با اصالت وجود یا اصالت ماهیت"، خردنامه، بهار، ۶۳ (۱۳۹۰)، ص ۲۵.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح بداية الحكمة. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). شرح نهاية الحكمة. قم: قائم آل محمد (عج).
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (علامه طباطبائی). قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). رساله خلق جدید پایان ناپذیر (مجموعه رسائل (طباطبائی)). قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). رساله خلق جدید پایان ناپذیر (مجموعه رسائل (طباطبائی)). قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد مقدس.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۲۸). رساله القوه و الفعل (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی). قم: باقیات.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). بداية الحكمة. قم: جامعه مدرسین.
- عبدالله بن بیرمقلی بابا خان زنوزی، لمعات الهیبه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.



- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۱، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۱، قم: اسراء، ۱۳۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۵.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۳، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۷، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۵.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۸، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱۹، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۲۰، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۵، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- عصار، محمد کاظم. (۱۳۷۶). رساله وحدت وجود (عصار) (مجموعه آثار عصار). تهران: امیر کبیر.
- علی بن عبدالله زوزی، تقریرات المبدأ والمعاد (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، ج ۳، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
- عماد الدوله، بدیع الملک بن امام قلی. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- غلامحسین رضا نژاد، مشاهد الأکوهیة، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷.
- فارسی نژاد، علیرضا، و ارجمند، امید. (۱۳۹۸). تطبیق نظریه «اختلاف حقایق وجودی» در حکمت مشاء با نظریه «اتحاد حقیقت وجود و اختلاف مراتب آن» در حکمت متعالیه. دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، ۱۸(۱)، ۱۰۷-۱۱۹.
- doi: 10.30473/pms.2019.46278.1699
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیها (فخر رازی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). المباحث المشرقیة. قم: بیدار.
- فهرست منابع
- قاسمیان، رضا. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به‌قوه مدرکه در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا. فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، (بهار ۹۵- مسلسل ۲۷)، ۱۰۹-۱۳۶.
- کامرانی، سمیه، سعیدی مهر، محمد، و ذهبی، سید عباس. (۱۳۹۲). امکان حرکت در مجردات از نظر ملاصدرا. ذهن، شماره ۵۶، ص ۲۹-۵۶.
- مباح، محمد تقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- محمدحسین حسینی طهرانی، مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه سید محمدحسین طباطبایی تبریزی (طبع جدید)، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۶.
- محمدصالح حائری مازندرانی، حکمت بوعلی سینا، ج ۲، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۲.
- مطهری/طباطبایی. (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۶۱ و ۶۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد سوم) (مجموعه آثار استاد شهید مطهری). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵ (شرح منظومه مختصر). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱). عرشیه. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی (پژوهشگاه).

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المسائل القدسیة (سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - أجوبة المسائل)). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المسائل القدسیة (سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - أجوبة المسائل)). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). ترجمه مبدا و معاد (ملاصدرا). قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). ترجمه مبدا و معاد. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ ه.ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی). بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ ه.ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی). بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی).
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی).
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). المبدأ و المعاد. (بی جا).
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). المبدأ و المعاد. (بی جا).
- منزه، مهدی، و کاوندی، سحر. (۱۳۹۶). ملاصدرا؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی (گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود). دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرا، ۵(۲)، ۱۶۹-۱۸۶.
- مهدی حائری یزدی، هرم هستی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص. تهران: اسلامی.

An investigation of some philosophical terms in Pahlavi language

Yadollah Mansouri 

Department of Linguistics, Faculty of Literary and Human science. (mansouri.yadollah@yahoo.com)

Research Article



ABSTRACT

In this article, the author has tried to answer two fundamental questions: were Iranians familiar with philosophical issues and concepts and the knowledge of philosophy in the Sassanid era, that is, the era before Islam? And which Pahlavi text (Middle Persian) has philosophical content?

This article deals with some philosophical categories and concepts in two parts with lexical and linguistic data from Pahlavi texts. In the first part, six groups of lexical data are dedicated to obvious points, and in the second part, ten groups of words are expressed in the form of a diagram (text diagram) to some basic categories, such as: Existence, material world, universe, element, method, path, conduct, essence, nature, intellect, self-knowledge.

Keywords: Philosophy, Pahlavi texts, philosophical terms, Khosravani's wisdom, Sassanian

Received: 2025/01/26 - Received in revised form: 2025/03/18 - Accepted: 2025/05/03 - Published online: 2025/09/25

□ Mansouri, Y. (2025). An investigation of some philosophical terms in Pahlavi language *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 125-139.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.502328.1825>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

It is clear from historical evidence that the Iranians in their earliest literary and religious works, in the text of Gāthās, possessed philosophical concepts and categories, such as sravah- "speech, word", maṇθra- "mantra, word", maṇtar- "thinker", humata- "good thought", vahumanah- "good thought", spənta mainyu- "the Holy Spirit" and aṅgra mainyu- "Evil Spirit". Therefore, the Greeks adopted the idea of dualism from the Iranians; Perhaps during the Achaemenid period, in cultural exchange with the Greeks, they were aware of their theological, logical and philosophical works and were influenced by them, whether they wanted to or not.

Then, during the Parthian period, they became more closely associated with Hellenistic (Greek) culture and teachings and were familiar with philosophical and theological ideas and concepts. It seems that some Greek writings on philosophy were translated into Pahlavi language during the time of Shapur I of Sassanid. Also, in the course of history, most philosophical books were translated from Syriac into Pahlavi language during the time of Anushirvan of Sassanid.

On the other hand, in the Islamic period, it is known from the works of thinkers such as Bayazid Bastami (died: 234 or 261? AH) and Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi (549-587 AH), the founder of the Ishraq school, and others that the source of their thought and knowledge was derived from the "Wisdom of Khosrovani" or "Wisdom of Pahlavi."

In this article, the author has tried to answer two fundamental questions: were Iranians familiar with philosophical issues and concepts and the knowledge of philosophy in the Sassanid era, that is, the era before Islam? And which Pahlavi text (Middle Persian) has philosophical content?

This article deals with some philosophical categories and concepts in two parts with lexical and linguistic data from Pahlavi texts. In the first part, six groups of lexical data are dedicated to fundamental concepts, and in the second part, ten groups of words are expressed in the form of a diagram (text diagram) to some basic categories, such as: existence, material world, universe, element, method, path, conduct, essence, nature, intellect, self-knowledge.

References

- Anklesaria E.T.D., (1913), *abar Čīmīg ī Kustīg az Nīgēz ī Weh-dēn* (accompanying with Danâk-u Mainyô-I Khard / Pahlavi, Pazand, and Sanskrit texts), Bombay.
- Boyce mary, (1968), "Middle Persian Literature", *Iranistik*, (Literatur, life. 1), Leiden/ köln.
- Chacha, Homi F., (1936), *Gajastak Abālīsh* (Pahlavi text with transliteration, English translation, notes and glossary), Bombay.
- de Menasce J. P., (1945), *Škand-Gumānīk Vičār*, Fribourg.
- de Menasce J. P., (1958), *Une Encyclopédie Mazdéenne le Dēnkart*, Paris.
- de Menasce J. P., (1973), *Le Troisième Livre de Dēnkart*, Paris.
- Frisk, H, (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Gignoux, P., A. Tafazzoli, (1993), *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Jamasp-Asana H.D.J. & W. West, (1887), *Shikand-Gûmānīk Vijâr* (The Pâzand-Sanskrit text together with a fragment of the Pahlavi), Bombay.
- Jamasp-Asana, J. D. J., (1897), ed.), *Pahlavi Texts*, Bombay.



- Madan, D. M., (1911), *Dēnkart* (complete text) I-II, Bombay.
- Mayrhofer, M., (1956-1980), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I-IV, Heidelberg.
- Mesina G., (1939), *Libro Apocalittico Persiano Ayātkār ī Žāmāspīk* (Testo Pehlevico, Pārsi e Pāzend), Roma; Modi, J. J., (1903), *Jāmāspi* (Pahlavi, pāzend and Persian Texts), Bombay.
- Pakzad, F., (2005), *Bundahišn* (Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie), Band I, Kritische Edition, Tehran



کندوکاوی چند در پیرامون واژگان فلسفی در زبان پهلوی

یدالله منصوری 

دانشیار گروه زبان‌شناسی دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (mansouri.yadollah@yahoo.com)

چکیده

در این گفتار نگارنده کوشیده است درباره دو پرسش بنیادین پاسخ دهد، این که آیا ایرانیان در روزگار ساسانی، یعنی دوره پیش از اسلام، با مسائل و مفاهیم فلسفی و دانش فلسفه آشنایی داشته اند؟ و کدام متن از متون زبان پهلوی (فارسی میانه) محتوای فلسفی دارد؟ این گفتار با داده‌های واژگانی و زبانی از متون پهلوی به برخی از مقولات و مفاهیم فلسفی در دو بخش پرداخته است. در بخش نخست شش گروه از داده‌های واژگانی به نکات بدیهی فلسفی اختصاص دارد و در بخش دوم، ده گروه از واژگان در قالب نگاره (نمودار متنی) به برخی از مقولات بنیادین فلسفی اشاره داشته است، چون: هستی (کون)، جهان، گیتی (جهان مادی)، گیهان (عالم کُل)، آخشییج (عنصر)، رسته (روش، طریق، سلوک)، گوهر (جوهر)، چهر (سرشت)، خرد (عقل)، خودشناسی.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، متون پهلوی، واژگان فلسفی، حکمت خسروانی، ساسانیان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ منصوری، یدالله؛ (۱۴۰۳) کندوکاوی چند در پیرامون واژگان فلسفی در زبان پهلوی، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۱۲۵ - ۱۳۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.502328.1825>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



درآمد

از گواهی‌های تاریخی پیداست که ایرانیان در نخستین آثار ادبی و دینی خود، در سروده‌های گاهان، برخوردار از مفاهیم و مقولات فلسفی بودند، از قبیل -srahah «سخن، کلام»، -manθra «منتره، مانتره، کلام»، -manθar «اندیشمند»، -humata «پندارنیک»، -vahumanah «اندیشه نیک»، -spenta mainyu «مینوی افزونی» و -angra mainyu «مینوی پلید»؛ برای نمونه، اندیشه دوگانگرایی «ثنویت» را یونانیان از ایرانیان اقتباس کرده‌اند (نک. بنویست، ۱۳۸۶: ۲۰۷). ای بسا در زمان هخامنشیان در دادوستد فرهنگی با یونانیان از آثار کلامی و منطق و فلسفه آنان آگاهی داشتند و از آنان خواسته یا ناخواسته تأثیر پذیرفته باشند. سپس در زمان اشکانیان با فرهنگ و آموزه‌های هلنی (یونانی) پیوند بیشتری پیدا کردند و با انگاره‌ها و اندیشه‌های فلسفی و کلامی آشنایی یافته بودند. گویا برخی از نوشته‌های یونانی در زمینه فلسفه در زمان شاپور یکم ساسانی به پهلوی برگردان شده بود. همچنین در روند سیر تاریخی، بیشتر کتاب‌های فلسفی در زمان انوشیروان ساسانی از طریق زبان سریانی به زبان پهلوی ترجمه گردیده است. آگاتیاس^۱ (۵۳۶ - ۵۸۲ یا ۵۹۴ م.) شاعر و تاریخ نگار یونانی از آشنایی انوشیروان با اندیشه‌ها و انگاره‌های ارسطو و افلاطون به شگفتی یاد می‌کند. گویا آگاهی این پادشاه از طریق نسطوریان مسیحی صورت گرفته است. در سال ۵۲۹ میلادی امپراتور روم، یوستی نین^۲، دستور داد دبستان فلسفه شهر آتن بسته شود و بدنبال آن ۷ تن از فلاسفه نوافلاطونی به ایران پناه آوردند و در شهر تیسفون مسکن گزیدند (برای آگاهی بیشتر نک. تفضلی ۱۳۷۶: ۱۵۹ به بعد).

از سوی دیگر، در دوره اسلامی، از آثار اندیشمندانی چون بایزید بسطامی (درگذشت: ۲۳۴ یا ۲۶۱ ه.ق.) و شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ه.ق.)، صاحب مکتب اشراق، و دیگران دانسته می‌شود که سرچشمه اندیشه و شناخت (معرفت) آنان برگرفته از مشرب «حکمت خسروانی» یا «حکمت فهلوی» بوده است (نیز نک. عالیخانی ۱۳۷۹: ۱۴۲). ایرانیان پیش از اسلام، پیرو آیین مزدیسنا و با داشتن کتابی مانند اوستا، بی‌گمان از آموزه‌های گوناگون دینی و فلسفی برخوردار بودند، به قدری که به سبب دشواری و پیچیدگی برخی از گزاره‌ها و کلام اوستایی، هنوز هم رازآمیزی و رازگونی برخی از نکات مندرج در آن کاملاً شناخته و گشوده نشده است و هرازگاهی ایران شناسان به چالش فکری کشانده می‌شوند. برای نمونه، هنوز دریافت مضامین و محتوای هفده سرود گاهانی، پس از گذشت دوپست سال از بررسی کتاب اوستا، در هاله‌ای از پندار گرفتار است. بسیاری از مبانی آیینی گاهان و مضامین مانند «شکوۀ روان گاو» و «اسبان به یوغ کشیده شعر» و «چرخه هورتات و امرتات (خرداد و مرداد)»

1. Agathias

2. Justinian

و «دایره کمال» و سایر نکات دیگر، در قالب چندین کتاب و مقاله به نگارش درآمده است که جای بررسی آنها در این گفتار نیست (برای نمونه، نک. ایرانی ۱۳۱۱؛ کاویانی ۱۳۷۷؛ عالیخانی ۱۳۷۹؛ شوارتز ۱۳۹۰).

۱. پرسش‌های پژوهش

این گفتار برپایه دو پرسش بنیادی طرح شده است که یک- آیا ایرانیان در روزگاران ساسانیان با دانش فلسفه و کلام و منطق آشنایی داشته اند؟ دو- چنان چه پاسخ آری است، در کدام آثار و یا اسناد و مدارک می‌توان رد پای مفاهیم و مقولات فلسفی را دنبال کرد؟

۲. روش پژوهش

در این گفتار کوشش بر این است که نگارنده به واژگان فلسفی در زبان پهلوی بپردازد. از آنجایی که این گفتار برپایه داده‌های واژگانی استوار است و گزاره‌های آن با یادآوری واژگان فلسفی بیان می‌شود، از این رو، از ذکر ارجاعات دقیق برای یکایک واژه‌ها به سبب تراکم ارجاعات و جای نامتناسب چشم پوشی می‌گردد؛ زیرا که تک تک واژه‌های پهلوی این گفتار را در کتاب پنج جلدی فرهنگ زبان پهلوی (نک. کتابنامه)، با شواهد و ارجاعات دقیق متنی می‌توان پیگیری کرد.

دستکم در ادبیات پهلوی چند متن در دست است که در زمینه موضوع کلامی و فلسفی دسته‌بندی می‌شوند، همانند: متن چم کوستیگ (روش بستن کستی یا کمر بند مقدس) (نک. Anklesaria 1913: 176-188)، شکندگمانیک وزار (گزارش گما شکن) (نک. آموزگار ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۲۲؛ West 1887; Jamasp-Asana - Menasce 1945)، گجستک ابالیش (ابالیش معلون) (نک. Chacha 1936) و کتاب سوم دینکرد (۴۲۰ گفتار) سرتاسر به ویژه گفتار ۱۲۳ که درباره «تکوین جهان» است (نک. تفضلی تاریخ ادبیات، ۱۳۱ به بعد؛ آموزگار ۱۳۸۶: ۴۴۵ به بعد؛ Madan 1911). افزون بر آن، برخی متون پهلوی مانند مینوی خرد گرچه در میان اندرزننامه‌ها دسته‌بندی می‌شوند ولی بنیان آنها بر مفاهیم و مضامین فلسفی استوار است. در میان متون اندرزی دست کم یک نمونه از تأثیر فلسفه یونانی درباره صفات خوب و بد و میانه روی (اعتدال) *paymān* «پیمان» و افراط *abēbūd* «کمبود» و تفریط *frehbūd* «فراوانی» و متشابهات صفات خوب *brādarōd* «برادران دورغین» در این آثار می‌توان یافت که گویا برگرفته از کتاب نیکوماخس ارسطو است (نک. تفضلی ۱۳۷۶: ۲۰۱؛ Menasce 1958: 52). مقدمه کتاب بندهش که در آفرینش جهان تاریکی (ظلمت) و جهان روشنی (نور) و تکوین آن بر مبنای زروان (زمان) و گزارش سال شماری جهان و جز آن بر بنیاد فلسفه نهاده شده است (بهار ۱۳۶۹: Pakzad 2005). و چه بسا متونی دیگری نیز در میان متون پهلوی یافت شود که گاه و بیگاه گزاره‌های از فلسفه در لابلای سطور آنها جاخوش کرده باشد. از آنجایی که نگارنده آهنگ آن ندارد همه واژگان وابسته به حوزه فلسفه را در این گفتار بررسی کند، از این رو، برای پی بردن به گنه یا زیرساخت موضوع، سزاوار است که به چند نکات برجسته در زمینه گوناگون فلسفی بپردازد.



۳. داده‌های پژوهش

برای ورود به درون مایه این گفتار ناگزیر نخست به واژه‌شناسی چند کلیدواژه فلسفی و برابری آن در زبان پهلوی بپردازیم. پیش از همه واژه «فلسفه» است می‌دانیم دانشی است که از زمان افلاطون و ارسطو در یونان باستان تاکنون آموزه‌های آن در بخشی از گستره جهان جریان دارد. روشن است که روند تاریخی این واژه از طریق زبان عربی به فارسی راه یافته است و در زبان یونانی به معنی «دانش دوستی» است. طرفه آن که در برابر این واژه در زبان پهلوی *xrad-dōšagīh* به معنی «خرددوستی» (نک. Madan 1911: 67.9f.) یا به سخن دیگر *xrad-dōstīh* «خرددوستی» آمده است.

واژه دیگر «فیلسوف» در یونانی *φίλοσοφος* به معنی «دوستدار دانش» (برگرفته از *φίλος* «دوست» و *σοφία* «دانش، خرد، مهارت») است (نک. Frisk 1960 II: 754, 1018). که در برابر آن *xrad-dōš(ag)* به معنی «خرددوست، دوستدار خرد» در زبان پهلوی به چشم می‌خورد. واژه یادشده یونانی به صورت وامواژه *filāsōfā* به همان مضمون در متون پهلوی نیز آمده است (نک. Madan 1911: 429.12). دل انگیزتر این که سوفسطایی منسوب به سوفسطاییان، پیروان مشرب دگراندیش یونان باستان *σοφιστής* به معنی «خردمند، آموزگار» برگرفته از *σοφός* «خرد» (Frisk 1960 II: 754-755)، است به صورت *sōfīstāg* «سوفسطا» (سنج. عربی) در این متون در دست داریم (نک. Madan 1911: 152.14f., 250.3f.). از سوی دیگر در زبان این متون ردپایی نیز از علم منطق دیده می‌شود که به صورت *čim-gōwāgīh* به معنی «چم‌گویایی، شیوه گفتار یا طرز بیان»، آمده است (نک. Madan 1911: 417.14). همچنین وامواژه سنسکریت در دینکرد چهارم به صورت *Tarak* «تاک یا ترک (نام کتاب منطق هندوان)» (برگرفته از سنسکریت *tarkā* «گمان زنی، پندار، فرض» از ریشه *tark* «اندیشیدن، گمان کردن، استدلال کردن») (نک. Mayrhofer 1956 I: 484f.) نیز به چشم می‌خورد (نک. تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۶، ش. Boyce 1968: 37: ۷).

افزون بر این‌ها، چنان‌که متون زبان و ادبیات پهلوی به دقت واری و واکاوی گردد. بسامد واژگان و اصطلاحات فلسفی از بسامد بالایی برخوردار خواهد بود، تا جایی که می‌توان دست کم یک واژه نامۀ مستقل و قابل توجهی در این زمینه تدوین و گردآوری کرد.

در یک نوشته پهلوی به نام چم کوستیگ / *čim ī kustīg* به معنی «روش گُستی (کمر بند مقدس) بستن»، موجود انسان با اصطلاح *gēhān ī kōdak* «جهان کودک، عالم اصغر»، در برابر *gēhān ī wuzurg* «جهان بزرگ، عالم اکبر» خوانده شده است (Anklesaria 1913: 180.28). در برابر واژگان فلسفی چون کون و مکان (هستی) و عرض و جوهر و ذات و قدیم، حدوث، کون و فساد: *bawišn ud wināsišn* (نک. بنونیست ۱۳۸۶:

۲۰۶، یا همانند این‌ها، می‌توان معادل‌های درخوری در متون پهلوی بدست آورد.

در این راستا، داده‌های پژوهشی این گفتار به سبب ماهیت و چگونگی آن‌ها در دو بخش جداگانه (به صورت بخش یکم و بخش دوم) عرضه می‌گردد.

بخش یکم – داده‌های زیر در مقولات گوناگون فلسفی و کلامی در حوزه بدیهات و مفاهیم اولیه و دانش کلامی و منطقی و واژگان مربوط به «اثبات وجود و یا انکار وجود خدا» و جزآن آمده است.

۱- نمونه گروه واژگان زیر در زمینه بدیهیات فلسفی:

waxš «کلام، وحی؛ روح»، grīw «نفس» و grīw-menišnīh «نفس اندیشی، تفکر فی نفس»، jādīšn, jādag² «عَرَض»، jādīšnīg «عَرَضی»، jādag-paydāgīh «ظهور عَرَض»، jādag-wihīrīh «تغییر عَرَض»، gōhr «گوهر (جوهر)»، jūd-gōhrīg «جداگوهری (جوهر متفاوت)»، čēyīh ud čiyōnīh «چیستی و چونی (هویت و ماهیت)»، čiyōnīh-šnās «چونی شناس (ماهیت شناس)»، čiyōnīh-šnāsīh «چونی شناسی (ماهیت شناسی)»، hangār, hangārāg «انگار، فرض»، hangārāg «انگاره، پندار، تصوّر»، hangārīšn «انگارش، تصوّر»، dēsag «دیسسه، صورت»، dēsagān «صوّر» (نک. Madan 1911: 115.4)، ēwēnag «هیئت»، kirb «بیکر، شکل»، mād, mādāg² «ماده»، mādīg «مادی»، jūd-mādāg «جداماده»، jūd-tōhmag «جدانیا» (Madan 1911: 697.10)، jūd-tōhmag «جُدتخمه، جداگوهر، جوهر متفاوت»، bawīšn «بوش، تکوین»، čīhr «چهر، سرشت، طبیعت»، jūd-čīhr «جداچهر، جداسرشت»، jūd-čīhrag «جداچهره، سرشت متفاوت».

۲- نمونه گروه واژگان در وصف مفاهیم بنیادین هستی‌آغازین و تکوین ازلی:

hamē-būdīh و hamāg-būdīh «همی بودی (ازلیت)» (Mesina 1939: 34)، hamē-bawēdīh و hamāg-bawēdīh «همی بودی (ابدیت)» (Jamasp-Asana 1897: 42.3)، buništīg و buništīh «هستی‌آغازین (وجود ازلی)»، bun-tōhmag «بن تخمه، پیدایش آغازین»، tom-tōhmag «تاریک تخمه»، asarīh «ازلی»، asar-rōšnīh «روشنی بی‌آغاز، ازلی»، asar-tārīkīh «تاریکی بی‌آغاز، ازلی»، ēbgat «تازش آغازین اهریمن».

۳- نمونه گروه واژگان در سخن شناسی و جدل و چون چرا در گفتار:

andarg-gōwišnīh «تناقض گویی، گفتار متضاد»، hambasānīg «متناقض، متضاد»، hambasān- gōwišn(īh) «گفتار متناقض»، hambasān-saxwan «متناقض گفتار»، pahikār «ستیزد سخن، بحث، جدل»، pahikārīšn «اقامه دعوی»، pahikār-dār «اهل جدل»، apahikār «بی چون و چرا»، tuwān- pahikārīšnīh «امکان جدالگری».



۴- نمونه گروه واژگان وابسته به منطق و روش منطقی:

čimīg and čimīgīh «منطق، منطقی»، čimīg-kunišnīh «چم کنشی، منطق کرداری، منطق گرای»، čim-čimīg-warzišn «چم ورز، منطق رفتار»، čim-wizōyišnīg «چم پژوهی، استدلال پژوهی»، čim-xwāstārān «چم خواستاران، استدلالیون»، čim-wāstārān «چم خواستاران، استدلال خواهی»، čim-wimand-gōwišnīh «حدومرز همان بهری، قیاس»، bawišn-čimīgīhā «بابوش چمی، باوجود دلیل»، čiyōnīh-šnās «چونی شناس، چیستی منطقی»، čiyōnīh-šnās «چونی شناس، چیستی شناس»، čiyōnīh-šnāsīh «چونی شناسی، چیستی شناسی»، mānāg-dānišnīh «مانادانشی، شبه علم»، frazānag-saxwan «فرزانه سخن»، frazānag-dānišnīh «فرزانه دانشی».

۵- نمونه گروه واژگان در مفاهیم انکار وجود خدا:

dahrīg «دهری، ماده گرا» (Madan 1911:250.1). nēst-dārišnīh یا nēst «نیست انگاری، منکرالوجود»، yazd-gōw «نیست ایزدگو، منکروجودخدا»، yazdān-ana-šnāsīh «ایزدان نشناسی، انکار وجود خدا»، yazd-nēstīh «ایزدنیستی، بی‌خدایی» و yazdān-dušmenīh «ایزدان دشمنی، دشمنی با خدا».

۶- نمونه گروه واژگان در مفاهیم اثبات وجود خدا و خداپابوری:

yazdān-šnāsag «ایزدان شناس»، yazdān-šnāsagīh «ایزدان شناسی»، yazd-šnāsīh «ایزدشناسی»: yazdān-menīdār «ایزدان اندیش، فکور درباره موجودیت خدا»، yazdān-dōstīh «ایزدان دوستی»، yazdān-kāmagīh «ایزدان کامگی، متمایل به مشیت خدا»، yazdān-ēkānagīh «ایزدان یکانگی، وفاداری به خدا».

بخش دوم - در این بخش از داده‌های پژوهشی، آهنگ بر این است که چند مقوله واژگانی فلسفی طرح شود. بدین شیوه که با یادآوری و آوردن واژگان برآمده از متون گوناگون زبان پهلوی (فارسی میانه) به صورت نمونه، که از «مقولات پایه فلسفی» هستند، روشن گردد که این زبان تا اندازه‌ای گنجایش مطالب و مفاهیم و اصطلاحات علمی آن روزگاران را داشته و نقش و کارکرد خود را در پیرامون دانش فلسفه ایفا کرده است.

نگاره‌هایی که در این بخش برگزیده شده‌اند وابسته است به: ۱. هستی (کون) و واژگان وابسته به آن. ۲. جهان و واژگان وابسته بدان. ۳. گیتی (جهان مادی) و واژگان وابسته بدان. ۴. گیهان (عالم کُل) و واژگان وابسته بدان. ۵. آخشییج (عنصر) و واژگان وابسته آن. ۶. رسته (روش، طریق، سلوک) و واژگان وابسته به آن. ۷. گوهر (جوهر) و واژگان وابسته بدان. ۸. چهر (سرشت) و واژگان وابسته بدان. ۹. خرد (عقل) و واژگان وابسته به آن. ۱۰. خودشناسی و واژگان وابسته بدان.

یادآوری می‌شود که واژه نگاره / nigārag خود یک واژه زیبای پهلوی است به جای واژه هیستوگرام (نمودار) امروزی در دو متن دینکرد سوم و گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳۰ بند ۱۲) آمده است (نک. Madan 1911: 140.15, 1993: 98, 262). از آنجایی که در فضای محدود مقاله گنجایش رسم ۱۰ نمودار یا نگاره نیست، از ترسیم نمودارها در اینجا خودداری شده است و کوشش شده گروه واژگان به صورت متنی با نام نگاره‌های مربوطه از دید خوانندگان گذرانده شود.

۱- نگاره هستی (کون): *hastīh* یا *stī* «هستی» (بازمانده اوستایی: *stāy-* «بوده، موجود زنده» از ریشه *ah-* «بودن» (نک. منصورى ج ۴، ۱۴۰۰: ۷۷۶):

هستی نخستین پدیده از پدیده‌های آفرینش است. برای این واژه در متونی پهلوی فلسفی واژگان و ترکیبات چندی از میان متون گوناگون برگزیده شده است. گاهی واژگان بسیار درست و سراسر است برای نمونه، دانشی که هستی را بررسی و واکاوی می‌کند: *stī-šnāsīh* «هستی شناسی» و دانشمندی که هستی را بررسی و واکاوی می‌کند: *hastīh-šnās* «هستی شناس» نامیده می‌شده است (نیز نک. Madan 1911: 104.19f.; *ibid.* .II: 747.8f).

واژه‌های وابسته بدان: *astīh*، *hastīg* هر دو به معنی «هستی» و در کنار این‌ها *axw* و *axwān* نیز به معنی «هستی، کون» است؛ *abar-ēstīšn* «هستی برتر (عالم اعلاء)»؛ *bawīšn-ēstīšnīh* و *bawēd-* *h)astīšnīh* «هستی پایدار (دائم الوجود)»؛ نیز *pāšom-axwān* و *pahlom-axwān* «هستی برین (اعلاء علیین)»؛ *dō-buništ(ag)īh* «هستی دوبنی (ثنویت)»؛ نیز *stī-rōšn* و *stī-rōšnīh* «هستی روشن (ی ذات النور)»؛ *mēnōg-(h)astīšnīh* «هستی مینویی (معنوی)»؛ در برابر ترکیب *gētīg-hastīšnīh* «هستی مادی» است؛ واژه *mēnōg-ēstīšn* و *mēnōg-ēstīšnīh* به معنی «مینوی پایدار، مینووجود (ذی الوجود)»؛ *ēk-buništaḡīh* «هستی یک بنیاد (وحدانیت)».

یادآوری می‌شود که در متون پهلوی، *gētīg* «گیتی» و *gēhān* «گیهان (جهان)» اغلب به جای هم به کار رفته‌اند، و گاهی این دو با *stī* و *axw* و *axwān* هر سه به معنی «هستی» نیز تداخل معنایی پیدا می‌کنند. در این گونه موارد، دریافت «معنی» به بافت عبارت و گزاره متن بستگی دارد، که خواننده کدام مورد معنایی را برداشت نماید.

۲- نگاره هستی (عالم): *axw* «جهان، هستی» (بازمانده اوستایی: *ahu-* «هستی، وجود»، از ریشه *ah-* «بودن، وجودداشتن») (نک. منصورى ج ۱، ۱۳۹۴: ۶۵۹):

واژه‌های وابسته بدان: *mēnōgān-axwān* «جهان مینویان»؛ و *tam-axwān* «جهان تاریک»؛ و *dō-axwānīg* «دو جهانی، کونین»؛ واژه *hāmkišwar* «جهان فراگیر (عالم کُل)» نیز از نظر معنایی به این نگاره تعلق دارد.



۳- نگاره گیتی (جهان مادی): *gētīg* «گیتی» (سج. اوستایی: *gaēθā* «گیتی») (نک. منصورى ج ۲، ۱۳۹۶: ۸۴۵) با ویژگی‌های زیر در متون پهلوی یاد شده است:

واژه‌های وابسته بدان: *gētīg-ārāst* «گیتی آراسته»، *gētī-ārāy* «گیتی آرای»، *gētīg-dād* «گیتی داد»، *gētīg-dānišnīh* و *gētīg-dānišnīh* «گیتی دانش و دارای دانش گیتی»، *gētī-dahišn* «گیتی دهش»، *gētīg-rāyēnišnīh* «گیتی سامانی، نظم و نظام عالم»، *gētīg-kārīh* «گیتی کاری، امور عالم».

۴- نگاره گیهان (عالم کُل): *gēhān* «گیهان» (بازمانده اوستایی: *gaēθanəm* اضافی جمع از *gaēθā* «گیتی») (نک. منصورى ج ۲، ۱۳۹۶: ۸۴۵):

واژه‌های وابسته بدان: واژه *gēhānag* و *gēhānīg* «گیهانی، جهانی، دنیوی» *gēhān-ārāstār* «گیهان آراستار»، *gēhān-wišuftārīh* «گیهان آشوبی، تباهی عالم»، *gēhān-abzāyēnīdārīh* «گیهان افزایی»، و نیز *gēhān-bawišnīh* «گیهان بودی، موجودیت عالم»، *gēhān-pādārīh* «گیهان پایدگی، بقای عالم»، *gēhān-pānagīh* «گیهان پناهی، ملجأ عالم»، *gēhān-payrāyag* «گیهان پیرایه، زینت عالم»، نیز *gēhān-đāštār* «گیهان داشتار، حافظ عالم»، *gēhān-dahišn* «گیهان دهش، خلقت عالم»، نیز *gēhān-frāyēnīdār* «گیهان گستر، عالم افزا»، *gēhān-marnjēnīdār* «گیهان میراننده، هالک عالم»، *gēhān-nimāy* «گیهان نما، جهان نما، ناظر عالم»، *gēhān-wīrāstār* «گیهان ویراستار، عالم آرا»، *gēhān-wirāy* «گیهان ویرای، جهان ویرای»، *gēhānīgīh* «گیهانی بودن، جهانی بودن».

۵- نگاره آخشیح (عنصر): *zāhagān* «زهگان، عناصر اربعه» اسم جمع از *zāhag* «زَهگ، عنصر» (بازنده ایرانی باستان: **zāhaka* برگرفته از اوستایی: *zāθa* از ریشه *zan* «زادن») (نک. منصورى ج ۵، ۱۴۰۰: ۷۷۲ به بعد): از دیدگاه هستی‌شناسی و دانش فلسفه، آفرینش جهان از چهار آخشیح (عنصر) نخستین پدید آمده است که عبارتند از: آب، آتش، خاک، باد.

واژه‌های وابسته بدان: *āmēzišn* و *rastag* هر دو واژه به معنی «آخشیح (عنصر)»: *zāhagān* «آخشیحان (عناصر اربعه)» که عبارتند از: «آب» *āb* و «آتش» *āta(x)* و «باد» *wād* و «خاک» *xāk*؛ دو ترکیب *nōg-zāhagīh* «نواخشیحی (عنصرنوزایی)»؛ و *jud-zāhagīh* «جداآخشیحی (جداعنصری، عنصر متفاوت)»؛ *čahār-zahāgān* «چهارزهگان (عناصر چهارگانه)».

۶- نگاره رسته (سلوک، طریق): *ristag* «رسته» (گویا از ایرانی باستان: **rastaka* از ریشه *rad* «سامان دادن، به نظم آوردن») (نک. منصورى، ج ۴، ۱۴۰۰: ۵۲۰ به بعد):

واژه‌های وابسته بدان: *jud-ristag* «جدا رسته (مشرک)» و نیز *jud-ristagīh* «جدا رستگی، الحاد»؛

xrad-ristag «رسته خرد، دارای فکر منسجم، دارای رویه عقلی»؛ ristag-nimūdār «رسته نمودار، نمودارِ طریق»؛ ham-ristag «هم رسته (هم سلوک)».

۷- نگاره گوهر (جوهر، ذات): gōhr (بازمانده ایرانی باستان: *gawaθra- از ریشه gaw- «رستن، بالیدن») (نک. منصوری، ج ۲، ۱۳۹۶: ۸۷۲).

واژه‌های وابسته بدان: ātaxš-gōhrīh «آتش گوهری، جوهرائیری»؛ āzād-gōhrīh «آزادگوهری، نجیب، اصیل»؛ gōhr-abzūd «گوهرافزود، دارای جوهره افزوده»؛ bun-gōhr «بُن گوهر (جوهرِ ازلی)»؛ jud-gōhr(īh) «جداگوهر (ی)»؛ xwad-gōhrīh «خودگوهر، جوهرِ ذاتی»؛ duš-gōhr «دُزگوهر، بدجوهر»؛ hamēstār-gōhrīh «دشمن گوهر، رقیب ذاتی بودن»؛ rōšn-gōhrīh «روشن گوهری، جوهرِ درخشان»؛ دو ترکیب gōhr-pēsīd و pad-gōhr «گوهرنشان»؛ mēnōg-gōhrīh «مینوگوهری، مینوجوهری»؛ دو واژه hu-gōhr و nēk-gōhr(īh) «نیک گوهری»؛ و دو واژه ham-gōhr و ham-gōhrīh «هم گوهر (ی)»، هم ذات»؛ ēk-gōhr «یک گوهر، جوهرِ واحد».

۸- نگاره چهر (سرشت، صورت): čīhr «چهر، نژاد، اصل» (بازمانده اوستایی: čīθra- «چهر، زاد، اصل») (نک. منصوری، ج ۲، ۱۳۹۶: ۲۴۰):

متون پهلوی واژگانِ پرسامدی در مقوله «چهر و چهره» هر دو به معنی فلسفی «سرشت و صورت» دیده می‌شود که برای جلوگیری از اطاله کلام تنها به چند نمونه اکتفا می‌شود:

واژه‌های وابسته بدان: čīhrag «چهره»؛ čīhrīg «چهری، طبیعی»؛ čīhrēnīdār «چهرانیدار، شکل دهنده»؛ čīhrēnīdārīh «چهرانیداری، شکل دادگی»؛ čīhrēnīdagīh «چهرانیدگی، شکل دهنده»؛ و نیز čīhrēnīdag «چهرانیده شکل داده»؛ čīhr-rāyēnišīh «چهررایانشی، صورت بخشی»؛ čīhrīg-rāyēnīdārīh «چهررایانیداری، صورت بخشندگی»؛ čīhr-šnāsīh «چهرشناسی، تشخیص هویت»؛ čīhrīg-kār «چهرکار، کارِ ذاتی»؛ čīhrīg-kārīhā «چهرکارانه، با کارِ ذاتی»؛ čīhrkārīg «چهرکاری، صورت کاری»؛ čīhrīg-kāmīh «چهرکامی، سرشت کامی، اراده ذاتی»؛ čīhrīg-kunišnīh «چهرکرداری، عملکردِ ذاتی»؛ و فعل čīhrēnīdan «چهرکردن، شکل دادن»؛ čīhr-kardīg «چهرکردگی، عملِ ذاتی»؛ čīhrkārīh «چهرگاری، سرشت کرداری»؛ čīhrīgānīg «چهرگانی، سرشتین»؛ čīhragīhā «باچهرگی، باذات»؛ čīhrōman «چهرمند، دارایِ صور»؛ čīhragōmandīh «چهره مندی، صورتمند»؛ čīhragōmand «چهرومند، صورتمند»؛ و نیز čīhr-ayār «چهریار، یاریگر صورت»؛ čīhrīgīhā «چهریانه، با سرشت گونگی»؛ و ترکیب čīhrīg-čandišnīh «چهری چندشی، جنبشِ ذاتی».

۹- نگاره وابسته به خرد (عقل): xrad (بازمانده اوستایی: xratu- «خرد») از ریشه kar- «اندیشیدن») (نک.



خرد که ارجمندترین عنصر وجودی و سازنده هستی انسان است و در دانش فلسفه یکی از پایه‌های اصلی تمییز و تشخیص گزاره‌های فلسفی و غیر آن است؛ در متون پهلوی کتابی با نام دادستان مینوی خرد «داوری‌های مینوی خرد» در دست است که آن را به مثابه «عقل کُل یا عقل علوی» دانسته‌اند (نیز نک. تفضلی ۱۳۷۶: ۱۹۶ به بعد؛ همو ۱۳۶۴: چهارده). در مقدمه متن یادشده (بند ۵۰) می‌خوانیم: *ud gētīg-iz ud mēnōg rāyēnīdārīh pad xrad.* «و نیز ساماندهی گیتی (دنیای مادی) و مینو (آخرت) از طریق خرد است»، که یادآور توصیف خرد در شاهنامه فردوسی، به ویژه این بیت است:

خرد چشم جان است چون بنگری تو بی چشم شادان، جهان نسپری

واژه‌های وابسته بدان: *xradīg* و *xradīh* «خردی، عقلانی»؛ *gōšōsrūd-xrad* «خرداکتسابی»؛ *āsn-āsnīd xrad* و *xrad* «خردغریزی، خرد ذاتی»؛ *mēnōg-xradīh* «مینوخردی، روح عقلانی»؛ *purr-xrad(īh)* «پُر خرد(ی)، عقل کامل» در برابر *tuhīg-xradīh* «تهی خردی، بی‌عقلی»؛ و نیز *pēs-xrad(īh)* «پیش خرد(ی)، عقل مأل اندیش» در برابر *pas-xradīh* «پس خردی، عقل وامانده»؛ *yazdān-xradīh* «یزدان خرد، عقل الهی»؛ *hamāg-xrad* «همه خرد، عقل کل»؛ *stī-xrad* «هستی خرد، موجودیت عقل»؛ *xrad-gaštāg* «خردگشته، عقل سرگشته، عقل سرگردان»؛ و دو واژه *hu-xrad(īh)* «نیک خرد(ی)، عقل پسندیده» در برابر *duš-xradīh* «دژ خردی، بدخردی، ذهن شیطانی»؛ *mēnōg ī xrad* «مینوی خرد، عقل علوی»؛ *hunsand-xradīh* «خرسندخردی، عقل راضی».

۱۰- نگاره وابسته به خودشناسی (معرفت به خویشتن)، که واژه پایه آن *xwad* «خود» (بازمانده اوستایی: *x^vato* «خود») و *xwēš* «خویش» (بازمانده اوستایی: *xvaēpaiθya-* «از آن خود، دارنده خود») است (نک. منصور، ج ۵، ۱۴۰۰: ۶۰۶ به بعد):

واژه‌های وابسته بدان: *xwadīg* و *xwadīh* «خودی، ذاتی»؛ *xwad-čihrag* «خودچهره، خودسرشت»؛ *xwad-čihrīh* «خودچهری، سرشت ذاتی»؛ *xwadād* و *xwad-dād* «خودداده، قائم به ذات»؛ *xwadādīh* و *xwad-dādīg* و *xwad-dādīh* «خوددادی، قائم به ذات، طبیعی»؛ *xwad-rāyēnišnīh* «خودراهبری، نظام ذاتی»؛ *xwad-gōhrīh* «خودگوهری، جوهر ذاتی»؛ *xwēš-warzīdārīh* «خود ورزی، خویش ورزی، عمل ذاتی»؛ *xwēš-uskār* «خویش سگال، متفکر»؛ *xwēštan-šnāsīh* «خویشتن شناسی، خودشناسی»؛ *xwēš-čihrīh* «خویش چهری، خودذاتی»؛ *xwēš-rawišnīh* «خویش روشی، سلوک ذاتی»؛ *xwēš-čihrīh* «خویش سرشتی، خودچهری».

این شمار واژگانی که در دو بخش بالا آمده است، از دیدگاه معنی شناسی و برابرسازی (معادل یابی) صرفاً

جنبه پیشنهادی دارد؛ به سخن دیگر، در متون پهلوی در کنار داشتن معانی همگانی و فراگیر، در زمینه دانش فلسفه نیز کاربرد دارند. از سوی دیگر، می‌توان در برابر نهاد (معادل) واژه سازی و واژه‌گزینی در فلسفه از آن‌ها بهره برد و برای نیرومند کردن و غنابخشیدن به زبان فارسی در حوزه واژگان فلسفی، به ویژه در برابر اصطلاحات رایج اروپایی آن، بیشتر به تلاش و تکاپو پرداخت.

نتیجه‌گیری

در پایان سخن نخست بجاست که به پاسخ پرسش‌های این گفتار بپردازیم. در پاسخ به پرسش یک که آیا ایرانیان در روزگاران ساسانیان با دانش فلسفه و کلام و منطق آشنایی داشته‌اند؟ می‌توان گفت که کتابی با عنوان «فلسفه» در میان متون موجود پهلوی وجود ندارد، ولی برای نمونه، کتاب سوم دینکرد (۴۲۰ گفتار، ۴۰۷ صفحه) سرتاسر به ویژه گفتار ۱۲۳ که درباره «تکوین جهان» است، یک متن فلسفی به شمار می‌آید.

در پاسخ به پرسش دوم، که آیا در اسناد و مدارک رد پای مفاهیم و مقولات فلسفی را می‌توان دنبال کرد؟ باید گفت که همان آثاری که در بالا (بند ۳ روش پژوهش) یاد شد، مانند: متن چم کوستیگ (روش بستن کستی یا کمر بند مقدس)، شکندگمانیک وزار (گزارش گما شکن)، گجستک ابالیس (ابالیس معلون) و بخشی از متن دادستان مینوی خرد (داوری‌های عقل گُل) سرشار از مفاهیم و واژگان فلسفی هستند. هم چنین مقدمه کتاب بندهبش درباره آفرینش هستی (به شکل stī ī rōšn «هستی روشن» مربوط به جهان اهوره مزدها و stī ī tārik «هستی تاریک» مربوط به اهریمن) و چگونگی آفرینش و آفریدگان از آغاز هزاره نخست تا پایان هزاره دوازدهم سال شمار آیین مزدیسنا، سراسر محتوی فلسفی دارد.

گمان بر این است که این چند نمونه از داده‌های واژگانی که در این گفتار گزارش گردید، به اندازه‌ای گویا و کافی باشد که بتواند رد پای حیات فلسفه و مفاهیم فلسفی را در متون زبان پهلوی زمان ساسانی، یعنی از سده سوم تا سده دهم میلادی (سوم قمری)، آشکارا نشان دهد.



منابع

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، «تکوین عالم و پایان جهان»، زبان فرهنگ اسطوره، ۴۴۵-۴۵۵، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، «استدلال مزدیسنايي در برابر نيست خدای گویان»، زبان فرهنگ اسطوره، ۴۵۶-۴۶۸، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، «ماده و تخمه هستی»، زبان فرهنگ اسطوره، ۴۷۷-۴۸۴، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۹۶، «ترجمه فصل دوم و سوم شکنندگمانیک»، از گذشته‌های ایران، ۱۱۴-۱۲۲، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۹۶، «پیش بودن همیستار/ سبقت متخاصم (فصل ۹ شکنندگمانیک)»، از گذشته‌های ایران، ۱۴۳-۱۵۲، تهران، معین.
- ایرانی سلیسیتز، دینشاه، ۱۳۱۱، پرتوی از فلسفه ایران باستان، بمبئی، انجمن زرتشتیان ایرانی.
- بنویست، امیل، ۱۳۸۶، «درباره میراث مزدیسنايي در فلسفه ایرانی»، ترجمه ژاله آموزگار، زبان فرهنگ اسطوره، ۲۰۴-۲۱۰، تهران، معین.
- بهار، مهرداد (مترجم)، ۱۳۶۹، بنداهش، فرنیغ دادگی، تهران، توس.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۴، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، توس.
- تفضلی، احمد، (مترجم)، ۱۳۶۴، چاپ دوم، مینوی خرد، تهران، توس.
- راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۸۵، (مترجم)، وزیدگیهای زادسپرم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شوارتز، مارتین، ۱۳۹۰، بررسی چند تعبیر عرفانی در گاهان زردشت، ترجمه فاطمه جدلی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، هرمس.
- کاویانی، شیوا، ۱۳۷۷، رازوری در آیین زرتشت (عرفان زرتشتی)، تهران، ققنوس.
- منصوری، یدالله، ۱۳۹۴-۱۴۰۰، فرهنگ زبان پهلوی، ۵ ج، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

Reference

- Anklesaria E.T.D., (1913), *abar Čīmīg ī Kustīg az Nigēz ī Weh-dēn* (accompanying with *Danāk-u Mainyō-I Khard / Pahlavi, Pazand, and Sanskrit texts*), Bombay.
- Boyce Mary, (1968), "Middle Persian Literature", *Iranistik*, (Literatur, life. 1), Leiden/ Köln.
- Chacha, Homi F., (1936), *Gajastak Abālish* (Pahlavi text with transliteration, English translation, notes and glossary), Bombay.
- de Menasce J. P., (1945), *Škand-Gumānik Vičār*, Fribourg.
- de Menasce J. P., (1958), *Une Encyclopédie Mazdēenne le Dēnkart*, Paris.
- de Menasce J. P., (1973), *Le Troisième Livre de Dēnkart*, Paris.
- Frisk, H, (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Gignoux, P., A. Tafazzoli, (1993), *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Jamasp-Asana H.D.J. & W. West, (1887), *Shikand-Gumānik Vijār* (The Pāzand-Sanskrit text together with a fragment of the Pahlavi), Bombay.
- Jamasp-Asana, J. D. J., (1897), ed.), *Pahlavi Texts*, Bombay.
- Madan, D. M., (1911), *Dēnkart* (complete text) I-II, Bombay.
- Mayrhofer, M., (1956-1980), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I-IV, Heidelberg.
- Mesina G., (1939), *Libro Apocalittico Persiano Ayātkār ī Žāmāspik* (Testo Pehlevico, Pārsi e Pāzend), Roma; Modi, J. J., (1903), *Jāmāspi* (Pahlavi, pāzend and Persian Texts), Bombay.
- Pakzad, F., (2005), *Bundahišn* (Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie), Band I, Kritische Edition, Tehran.

Research Article



The Concept of Sacred Texts in Religious Traditions of China in View of the Ideograph Jing and Symbolism of Weaving

Radpour, Esmail 

Assistant Professor, Dep. Religions and Mysticism, Iranian Institute of Philosophy, Iran, Tehran.

(radpour@irip.ac.ir)

ABSTRACT

The Chinese word Jing 經 denotes a type of book with the qualities that make it celestial and sacred. Etymologically, this word is at root related to the symbol of warp (in contrast to weft) and other symbols of weaving. Despite the frequent usage of this word in the title of many Daoist, Confucian, Buddhist, and even Christian and Islamic traditional writings in China, the symbolic aspects of this ideograph are commonly neglected. This paper, explaining the primary meanings of Jing considering its graphical etymology as an ideograph, tries to clear up the complex of many conceptions associated with this Chinese character. It further examines the symbolism of weaving while clarifying the relationship of the concept of sacred texts with many other meaning of Jing, such as path, to cross, perpetuity, criterion, etc. This study that can be regarded as a kind of symbolic etymology, based upon the traditional method of word-symbol-meaning, represents some important dimensions of the conception of sacred texts for the Chinese.

Keywords: Sacred texts, weaving, warp and weft, symbolic etymology, Chinese characters.

Received: 2024/09/18 - Received in revised form: 2024/10/28 - Accepted: 2024/11/04 - Published online: 2025/01/20

 Radpour, E. (2025). The Concept of Sacred Texts in Religious Traditions of China in View of the Ideograph Jing and Symbolism of Weaving, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 140-164.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.479285.1809>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

The Chinese character Jing 經 as fundamental or sacred writ possess multifaceted symbolic dimensions. By studying these dimension, one can elucidate approximately twenty distinct concepts associated with the word. The philosophical Chinese method of Word-Symbol-Meaning (yan-xiang-yi) suggests that we identify an intermediary term bridging Jing and the concept of "sacred book." Examining the graphical etymology of the Jing ideogram, we observe warp threads on a loom. This connection to weaving symbolism provides the desired intermediary term. A cluster of interrelated Chinese characters, all rooted in metaphysical principles, revolve around the symbolism of weaving with gubernatorial, sociological, and cosmological applications. The ancient Chinese have viewed woven fabrics, nets, or any interconnected structure as representing the cosmic order, which forms the cosmological foundation of traditional societies.

Central to this symbolism is the primordial act of God as the Weaver, intricately weaving the threads of divine possibilities into the fabric of creation. These threads are envisioned as two categories: warp and weft, analogous to Yin and Yang or Heaven and Earth. This cosmic fabric, the Universal Veil, akin to the Hindu Māyā, both represents the Weaver through His act and conceals Him behind the veil. In the Huainanzi, the Dao is described as possessing warp and weft threads that intertwine harmoniously. When the Dao manifests as the Named Dao, it connects myriad branches with countless leaves. Also, the Grand One (taiyi 太一) is portrayed as the Weaver, encompassing Heaven and Earth, balancing Yin and Yang, and knitting the net of eight directional endpoints while weaving the web of six coordinates. This imagery evokes both Indrajalā, Indra's net, and the Upanishadic symbol of spider, creating its web from its own substance, moving upon it, and retracting its threads. This symbolizes Brahma's creation, preservation, and destruction of the universe. However, the spider's weaving method more closely than weaving on a loom, resembles the arts of netting, crochet, and knitting, particularly circular knitting. The crochet hook, the primary tool, as a symbol represents the Universal Intellect, the instrument of creation. The tool's shape echoes the Arabic letter alif, the first of all letters, or the Supreme Pen (al-qalam al-a'lā) in Islamic teachings. The function of the hook at the end of this tool, grabbing and knotting, mirrors that of the universal intellect extracting the thread of archetypal causes from the skein of primordial Hyle and interweaves individual realities, giving them form and determination. In knitting, though not always, two needles are typically used, representing the dual poles of manifestation: Purusha and Prakriti in Hinduism, Heaven and Earth in the Far East, or Pen and Tablet in Islamic esotericism. In knitting, the duality of warp and weft is represented by the "front" and "back" weave, not in terms of texture but in terms of the dual states that make the weave. Thus, the front and back weaves in



knitting represent again the intertwining of Yin and Yang within the fabric of the universe.

How, then, did the ancient Chinese apply the term "warp" to the concept of a sacred or fundamental book? One theory is that in ancient Chinese bookbinding, split bamboo strips were vertically connected with threads. This led to later methods where the spine and stitching of a book resembled the warp in textiles. However, this theory is inadequate, as stitching is generally considered a secondary aspect of a book. It is unlikely that the ancient Chinese primarily associated books with "warp" based solely on stitching. Another theory suggests that since "warp" was considered more fundamental than "weft" in ancient China, and served as the holder and stabilizer of the weft, sacred texts were named "warp" due to their stabilizing function. While this theory is more accurate, it falls short as the desired and comprehensive intermediary term to show all the symbolic dimensions. The only thing that stabilizes is not sacred text, and the most important function of the sacred text is not stabilization.

René Guénon has elucidated that the concept of "warp" as the vertical thread in textiles is applied to fundamental or sacred texts because they "descend" through the various realms of the Being, connecting all levels like the Vedantic *sutrātmā* (the thread of the *Ātmā*). In contrast, interpretive texts are referred to as "weft" as they elaborate on the multiple meanings revealed in the Jing books or "warp" within a specific level of existence. In the symbolic etymology of Jing, Guénon's statement is the most precise ever made, explaining the various aspects of "warp" as a symbol for sacred books. This arises from the opposition between warp and weft, the foundational nature of warp relative to weft, the verticality of warp versus the horizontality of weft, and the fact that weft, like warp, is applied to specific types of texts. We can now easily locate the place of "warp" as sacred texts within the symbolism of weaving. Just as warp is the primary thread in the "formation" (*takwīn*) of the macrocosmic and microcosmic fabric, sacred texts are considered the primary thread in "revelation" (*tanzīl*). They provide a firm rope for returning to the "Mother of Books," as termed in Islam, thereby stabilizing and reinforcing the systems of governance, society, and religion akin to strong warp threads on a loom.

Other than relation of the concept of sacred book to warp in weaving, this concept is connected to multiple meanings that all fall within the scope of the meanings of the word Jing including the craft of weaving, tensioning, passing through, path, straight, criterion, measure, cause, management, controlling, method, and perpetuity. Sacred book is primarily linked to two concepts derived from "warp": "tensioning" and the craft of "weaving" itself. "Tensioning," which refers to the establishment and tightening of warp threads on the loom, symbolizes the connection of celestial principles to the Earth. However, the function of the sacred book, which weaves together the warp and weft of celestial truths and earthly laws, is entirely the craft of "weaving" and is perfectly corresponded with both the



macrocosmic and microcosmic textiles. The concept of "passing through" illustrates the descent of the sacred book through the levels of existence, implying passing through those levels. This "path" is simultaneously the way by which a person returns to the source of the sacred word by traversing the "straight" path. Moreover, the sacred book serves as a "criterion and measure" that corrects human understanding of celestial truths and also determines social laws; for this reason, it will be the "cause" of human perfection, provided that one refers to the book for "management and control" of affairs and avoids straying from the course. Therefore, the "method" of interaction at the human state and the journey towards truths are all in the grasp of sacred texts. Finally, unlike books that are subject to the changes of time, sacred book transcends temporality and possesses "permanence and perpetuity."

References

Chinese

- Ban Gu 班固 (02-04-2013). White Tiger Hall Conference (baihu tong 白虎通), Chinese Text Project (Ed. Donald Sturgeon). Accessed 08-08-2022. <https://ctext.org/bai-hu-tong>
- Bao Yunlong 鮑雲龍. Explaining the Subtleties of Celestial Principles (tianyuan fawei 天原發微), in The Cannon of Dao, vol. 16, pp. 656-826.
- Cheng Xuanying 成玄英 (n.d.). Explaining the Title of Daodejing (daodejing kaiti 道德經開題), in in The Cannon of Dao, vol. 9. Pp. 228-32.
- Huainanzi 淮南子 (02-04-2013). Huainanzi. Chinese Text Project (Ed. Donald Sturgeon). <https://ctext.org/huainanzi>
- Liu Yiming 劉一明 (1994). Original Indications of the Journey to the West (xiyou yuanzhi 西游原旨). Shanghai Guji Pub. 上海古籍出版社.
- The Cannon of Dao (Zhonghua Daozang 中華道藏) (2003). Beijing: Huaxia Pub.
- The True Scripture of the Grand Cavernous Paradise in the Heaven of Supreme Clarity (shangqing dadong zhenjing 上清大洞真經), in The Cannon of Dao, vol. 1, pp. 1-46.
- Xu Xun 許遜. Notes of the Stone Box of the True Lord Xu (xu zhenjun shihan ji 許真君石函記), in The Cannon of Dao, vol. 17, pp. 672-87.
- Zhang Li 張理. Discussions and Diagrams on the Symbols of Yijing: Inner Section (yixiang tushuo neipian 易象圖說內篇), in The Cannon of Dao, vol. 17, pp. 1-21.

English

- Adler, Joseph (2020). The Original Meaning of the Yijing: Commentary on the Scripture of Change by Zhu Xi. New York: Columbia University Press.
- Coomaraswamy, Ananda (1935). "Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology". Journal of the American Oriental Society, 55 (4).
- Guenon, Rene (1995). Fundamental Symbols: the Universal Language of Sacred Science. Ed. by Michel Valsan, Quinta Essentia.
- _____ (1996). Symbolism of the Cross. US: Sophia Perennis et Universalis.
- Guo Qiyong (2018). Studies on Contemporary Chinese Philosophy (1949–2009). Translated by Paul J. D'Ambrosio et al. Leiden: Brill.
- Lee, Keekok (2008). Warp and Weft: Chinese Language and Chinese Culture. New York: Eloquent Books.
- Lewis, M. Edward (1999). Writing and Authority in Early China. New York: State University



- of New York Press.
- Pankenier, David W. (2015). "Weaving Metaphors and Cosmo-political Thought in Early China". *T'oung Pao 通報*. 101-1-3, pp. 1-34.
 - Schaberg, David (2017). "Classics (jing經)". *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature*. Edited by Wiebke Denecke, Wai-Yee Li, and Xiaofei Tian. Oxford Handbooks Online (oxfordhandbooks.com).
 - Schuon, Frithjof (2005a). *Prayer Fashions Man*. Selected and Ed. by James S. Cutsinger. IN, Bloomington: World Wisdom.
 - _____ (2005b). *The Essential Frithjof Schuon*. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. IN, Bloomington: World Wisdom.
 - _____ (2018). *The Treasures of Buddhism*. IN, Bloomington: World Wisdom.

مفهوم متن مقدس در سنن دینی چین

نظر به اندیشه نگار چینی جینگ و تمثیلات بافندگی



علمی - پژوهشی

اسماعیل رادپور 

استادیار گروه ادیان و عرفان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (radpour@irip.ac.ir)

چکیده

کلمه چینی جینگ 經 به معنی نوعی کتاب است در بر دارنده صفاتی که آن را آسمانی و قدسی می گرداند. این کلمه از لحاظ ریشه شناسی در بن با تمثیلات بافندگی، خاصه تمثیل تار (در مقابل بود)، پیوند دارد. به رغم کاربرد فراوان جینگ در عنوان بسیاری از متون سنتی در تعلیم داتویی، کنفوسیوسی، بودایی و حتی اسلامی و مسیحی در چین، به جوانب تمثیلی این اندیشه نگار کمتر توجه شده است. این نوشتار می کوشد با تبیین معانی نخستین جینگ از حیث اشتقاقی صورت ترسیمی آن به عنوان اندیشه نگار، پیچیدگی مفاهیم متعددی را که پیرامون این نویسه چینی گرد آمده اند، واگشاید و با بررسی تمثیلات متعلق به بافندگی، نسبت مفهوم «متن مقدس» با دیگر معانی جینگ از قبیل «مسیر»، «گذر کردن»، «دیمومت»، «معیار» و غیر آن را معلوم کند. مجموعه این مطالعه که آن را ریشه شناسی تمثیلی (مبتنی بر روش سنتی لفظ-تمثیل-معنی) می توان خواند، ابعاد مهمی از ماهیت متن مقدس در نزد چینیان را روشن می سازد.

کلیدواژه ها: متن مقدس، بافندگی، تار و بود، ریشه شناسی تمثیلی، نویسه های چینی..

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱

□ رادپور، اسماعیل؛ (۱۴۰۳) مفهوم متن مقدس در سنن دینی چین نظر به اندیشه نگار چینی جینگ و تمثیلات بافندگی، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۱۴۰ - ۱۶۴.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.479285.1809>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

در سنت چینی، نویسه جینگ 經 به معنی «کتاب» یا «کتاب مقدس»، در عنوان کتب بنیادینی که آسمانی و مقدس به شمار می‌روند، مانند داوده جینگ و یی جینگ، ظاهر می‌شود و واجد معانی تمثیلی چندی است که در پژوهش‌های جدید کمتر بدان پرداخته‌اند. در مقابل، در تعالیم سنتی دائویی و کنفوسیوسی، تبیینات متعددی از نویسه جینگ به دست داده‌اند که بسی دور است از قلمداد کردن آن صرفاً به منزله مفهوم عادی «کتاب». در اینجا، البته بر آن نیستیم که درباره شیوه‌های ترجمه این لفظ نقادی کنیم، بلکه در پی آنیم که در پس آنچه چینیان از مفهوم «کتاب مقدس» مراد می‌کنند، چه تعبیری نهفته است و چگونه این مفهوم با معانی متعددی دیگری که در این نویسه نهفته است، پیوند می‌یابد.

در نوشتاری دیگر که به معانی تمثیلی یی در یی جینگ پرداخته ایم، نشان دادیم که کار بستِ روش لفظ-تمثیل-معنی (ین شیانگ یی) در شناخت معانی ژرف نویسه‌های چینی تا چه حد مؤثر تواند بود (بنگرید به رادپور، ۱۴۰۱: مقدمه). این روش ساز و کاری بسیار سهل با نتایجی بسیار گسترده دارد. زبانزدی در نزد چینیان است که می‌گوید: «چوبکی عَلم کن و سایه‌اش را ببین». یعنی برای یی بردن به امور بسیار دوردست مانند اوقات روز و محل آفتاب، فقط کافی است چوبکی در پیش پایمان بر روی زمین عَلم شود. در روش لفظ-تمثیل-معنی نیز لازم است که به جای جستجوی معانی دوردست غیرصوری در الفاظ واجد صورت و لفظ و صوت، حدّ وسط بین آن دو را پیدا کنند که همان صورت تمثیلی است. یعنی در لفظ، تمثیل را باید جست و در تمثیل، معنی را. این روش را حکمای چین در شرح متون سنتی چین به کار می‌بردند. با کار بست این روش بر نویسه‌های چینی که در اصل خصائص تمثیلی آنها غیر قابل انکار است، کار ما نوعی ریشه شناسی تمثیلی خواهد بود که نتایج آن هرگز از روش‌های عرفی لغت شناسی به دست نمی‌توانست آمد. اما این بدان معنی نیست که لغت شناسی مرسوم یکسره بی‌فایده است، بلکه نگرش تمثیلی، مطالعات فیلولوژی را عمقی تواند بخشید که در روش‌های مرسوم دستیابی به آن میسر نیست.

شناخت آنچه نوشتار چینی درباره مفهوم کتاب مقدس می‌گوید و صورت ترسیمی آن همواره پیش چشم حکمای چین بوده است، چه درباره آن سخن گفته و چه سخن نگفته باشند، در شناخت ماهیت کتب مقدس در سنن دینی و معنوی چین بسیار راهگشا خواهد بود. همچنین، از جهت آنکه تمثیلات، بر خلاف تشبیهات و استعارات عرفی، کیفیتی جهان شمول دارد، شناخت تمثیلات بافندگی در نسبت با مفهوم کتاب مقدس، کلیدهایی در برابر صاحب نظران می‌نهد که با آن گنجینه تمثیلات یکسان و مشابه در سنن دیگر را نیز می‌توانند گشود.

در دسته‌بندی سنتی از نویسه‌های چینی (از زمان‌هایی بس دورتر از عصر هان و تألیف لغتنامه شوون در اواخر قرن یکم میلادی)، نویسه جینگ در میان طبقات شش گانه، در ذیل نویسه‌های اشاری (جی شی 指事) یا «نویسه‌هایی که مفاهیم را ترسیم می‌کنند» قرار می‌گیرد، یعنی دقیقاً همان چیزی که «اندیشه نگار»



(ideograph) خوانده می‌شود. در این نوشتار پس از نگاهی به معانی سنتی جینگ به منزله کتاب مقدس و بررسی اشتقاق صورت این اندیشه نگار که مفهوم تار (در مقابل پود در مصطلحات بافندگی) را نمودار می‌کند، درباره تمثیلات متعلق به صنعت بافندگی سخن می‌گوییم و سپس به این پرسش که چگونه مفهوم کتاب مقدس با رشته تار در بافندگی پیوند تواند داشت پاسخ می‌دهیم و به عنوان جمع بندی درباره ارتباط مفهوم کتاب مقدس با معانی متعدد دیگر نویسه جینگ بحث خواهیم کرد.

۱. مفهوم شناخت جینگ

در سنت چینی، جینگ را به هر کتابی اطلاق نمی‌کرده‌اند. چه در تعلیم کنفوسیوسی و چه در تعلیم دائویی (که دو دین بزرگ بومی چین اند). جینگ عنوانی تکریمی است که برای بزرگداشت کتب مقدس و مکرم به آنها اطلاق می‌شود. در تعلیم کنفوسیوسی مهم‌ترین پنج کتاب خود را جینگ‌های پنج گانه می‌نامند که عبارت است از: یی جینگ (易經؛ دفتر تجلیات)، شی جینگ (詩經؛ دفتر اشعار)، شو جینگ (書經؛ دفتر تواریخ)، لی جی (禮記؛ کتاب آیین‌ها) و چوئن چو (春秋؛ سالنامه بهار و پاییز). البته کتبی دیگری نیز هست که کنفوسیوسی‌ها آنها را جینگ می‌نامند.^۱ ویژگی صوری همه این کتب در تعلیم کنفوسیوسی یکی محوری بودن برای سنت است و یا به عبارت دیگر، سنتی بودن به معنی دقیق کلمه و دوم استقبال همگانی و سوم قدمت. ویژگی مقدس بودن (مکرم و معزز در نزد مردم و مؤید اراده آسمان بودن) از جمع این سه نتیجه می‌شود. از نظرگاه دائویی نیز جینگ تنها بر کتب مقدس اطلاق می‌شود، لیکن مقدس بودن (از ناحیه قدس بودن) از ویژگی‌های اصلی جینگ دائویی و مهم‌ترین آنهاست و نه آنکه از ترکیب و تألیف ویژگی‌هایی دیگر، مقدس بودن هم نتیجه شود. در یکی از کتب دائویی آمده است:

آنچه در طریقت دائویی جینگ نامیده می‌شود عبارت است از آواهای به ظهور رسیده از جانب حقایق آسمانی و مکتوبات متعلق به انفاس سه گانه.^۲ هیچ کتابی جینگ شمرده نشود مگر آنکه رب اعلی (شانگ دی 上帝)^۳ بر جاودانان حقیقی^۴ وحی (شوئن یین 宣演) کرده باشد و آنان سپس آن وحی را به عالم

۱. مقصود ما تنها متکثر شدن کتب آیینی کنفوسیوسی به عدد ۱۳ نیست. بلکه حتی کتبی مانند دفتر مقدس کوه‌ها و دریاها (شان‌های جینگ 山海經) در نظر است که موضوع آن جغرافیای تمثیلی است. درباره جایگاه جینگ در تعلیم کنفوسیوسی بنگرید به نوشته شابرگ با عنوان «کهن نامه‌ها» (۲۰۱۷) و یائو شین جینگ (۲۰۰۰: صص ۴۷-۶۷).

۲. انفاس سه گانه عبارت است از نفس غیبی (شوئن چی 蓍)، نفس ازلی (یونن چی 元) و نفس بدایت (شی چی 始) که سه مرتبه عالی در مرتبه دائوی بانام پیش از پدید آمدن صور علمی است. مراد آن است که اصل کتبی که جینگ نامیده می‌شود، از مراتب متعالی‌ای است که نه تنها بر پدید آمدن صور سفلی و علوی در آسمان حدوث (عالم شهادت) تقدم علی دارد، حتی بر پدید آمدن صور علمی در آسمان قدم (عالم غیب) نیز تقدم دارد.

۳. رب اعلی وجه مشخص دائو در مرتبه آسمان است که متعلق عبادات و ادعیه و قربانی‌ها قرار می‌گیرد.

۴. جاودانگی بالاترین مقام از طبقات اولیا در سنت دائویی است، مطابق با مقام بقا در تصوف.

زیرین [یعنی دنیا] منتقل کرده باشند (دفتر حَقّانی پردیس بزرگ در آسمان صفوت متعالی، بی‌تا: پس گفتار، ص ۴۶الف).

یکی از حکمای دائویی، چنگ شوئن یینگ (ف. در حدود ۶۵۵م.) جینگ را از طریق چهار مفهوم مضمر در این لفظ، یعنی عِلّت (由)، مسیر (徑) (جینگ)، روش (法) و دیمومت (常) توضیح می‌دهد:

(۱) نخستین تبیین [برای اصطلاح جینگ (کتاب مقدّس)] «عِلّت» است. یعنی در میان ایزدان ارجمند آسمانی عوالم ثلاثه و سروران چهارده گانه [=صفوف مختلف فرشتگان دائویی] هیچ کدام نیستند که بدون عِلّت واقع شدن این جینگ‌ها (یعنی کتب مقدّس)، به دائو تحقّق یافته باشند. (۲) دومین تبیین «مسیر» است. یعنی [جینگ] می‌تواند گشوده گردد و در ده هزار موجود سربان یابد، چهار گونه زندگان را به سوی کمال هدایت کند و برای متعلّمان همچون معبر و پُل باشد و این مسیر ضروری برای سلوک به سوی حقیقت است. (۳) سومین تبیین «روش» است. یعنی [جینگ] معطوف است به سوی غیب و باطن و چون متکلم و مرجع کلام^۱ مجزّد و لطیف است، راهنمای عامّه تواند بود و سرمشق فرهمندان. (۴) چهارمین تبیین «دیمومت» است. یعنی چون مبادی و اصول [جینگ] ژرف است و دوردست و ساکن و خموش و بالابند، هنر و فتی است که ده هزار نسل و صدها فغفور آن را دگرگون نتوانند ساخت (چنگ شوئن یینگ، بی‌تا: ص ۲۳۱ب-ج).^۲

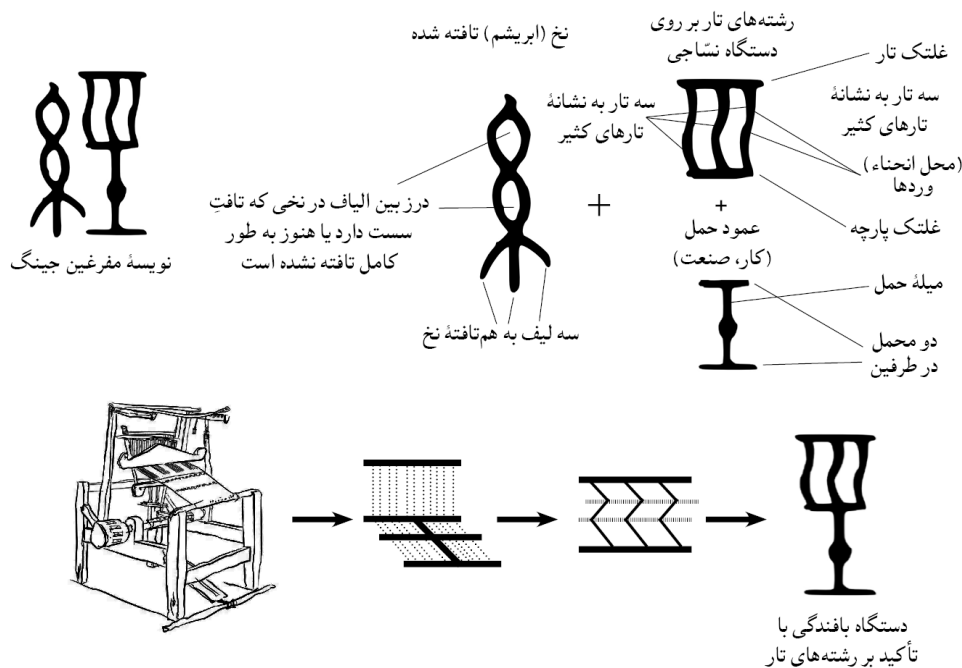
پی گرفتن تفسیرها و تأویل‌های حکمای دائویی درباره جینگ، خود نیازمند مطالعه‌ای مستقل و مفصّل است. در اینجا، به همین اشارات بسنده می‌کنیم و می‌پردازیم به اشتقاق صوری نویسه جینگ که به لحاظ رمزشناسی اهمیت بسیار دارد، خاصّه از این جهت که در باییم در میان حدود بیست مفهوم مختلف که با این نویسه سر و کار دارند (گو جی یینگ، ۲۰۱۸: ص ۳۷۱)، کدام اصلی‌تر و کدام فرعی‌تر است. در حقیقت، «دفتر مقدّس» یا «کتاب بنیادین» یکی از معانی نویسه جینگ است و می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه «دفتر مقدّس» با معانی مختلف این کلمه پیوند دارد، معانی‌ای از قبیل: مسیر، معیار، روش، گذر کردن، بافندگی کردن، اندازه کردن، عِلّت، تدبیر کردن، دیمومت و حتّی محور شمالی جنوبی، طول جغرافیایی و یا شبکه شریان‌های لطیف.

کهن‌ترین صورت نویسه جینگ در نوشته‌های موسوم به خط نگاشتِ مفرغین (جین ون 金文؛ اواخر شانگ و جو در حدود ۱۱۰۰-۲۰۰ ق.م.) یافت شده است و در خط نگاشت استخوان‌ها (جیا گون 甲骨文، ۱۲۵۰-۱۰۰۰ ق.م.) یا نیست یا هنوز تشخیص داده نشده است (بنگرید به پَنگِیر ۲۰۱۵: ص ۴). این نویسه 經 متشکل است از دو بخش، یکی 衤 که یک رشته نخِ تافته شده را نشان می‌دهد و جزء دیگر، 經 دستگاه نساجی را

۱. در اینجا متکلم دانوست که به واسطه کتب مقدس سخن می‌گوید و مرجع کلام نیز دانوست که کتب مقدّس درباره او سخن می‌گویند.

۲. این ترجمه مبتنی است بر ترجمه آساندری (۲۰۲۱: صص ۲۹-۳۰) همراه با تصرّفی چند در قیاس با متن چینی در جُنگ هُوآ دانوژانگ (جلد ۹، ص ۲۳۱ب-۲۳۱ج).

نمودار می‌کند و بر تارهای کشیده شده بر روی آن تأکید کرده است. تار رشته‌های عمودی در منسوجات است و پود رشته‌های افقی. در تصویر زیر، اجزاء مختلف نویسه جینگ را در خط نگاشت مفرغین نشان داده ایم:



اما شو شین (۵۸-۱۴۸ م.) نویسنده لغتنامه شوون (說文، نگاشته شده در قرن یکم م.) را مفید صوت در 經 (به نظر او مطلق بافندگی) می‌داند و در مدخل 經 می‌گوید:

جینگ 經 عبارت است از رگهای آنها. مشتق است از 川 به معنی رودخانه در زیر زمین. 壬 افاده صوت می‌کند. بعضی گفته‌اند: جهان زیرزمینی آبی را گویند جینگ (شو شین، ۲۰۰۵).

او 經 را نمودار گذرگاه آبهای زیرزمینی می‌داند. این اشتباه از آنجا نشأت گرفته است که در نویسه‌های مهرنوشت (جوان شو 篆書؛ از ۲۲۱ ق.م.) خطوطی که رشته‌های تار را نشان می‌دهد، متصل به دو طرف ترسیم نکرده‌اند (經) و بنابراین تارها به صورت کهن 川 (به معنی رودخانه) شبیه شده است. از سوی دیگر، او خط بالایی را زمین دانسته است: «رودخانه در زیر زمین» و جزء باقی مانده (工) را مفید آوای نویسه دانسته است، چنان‌که دخالتی در معنی نویسه ندارد.

با نظر کردن به نویسه‌هایی که از جزء 經 تشکیل شده‌اند، در همه موارد، مفهوم «تار» (در مقابل بود) تأیید و مفهوم «گذرگاه آبهای زیرزمینی» رد کرده می‌شود: مثلاً 經 به معنی «ساقه (گیاه)» است که از تصویر عمود بودن تار مشتق است و یا 經 «گردن» است، باز به همان سبب و یا 輕 «سبک» است همچون یک رشته نخ؛

勁 به معنی «قوت» است ولی بیشتر در معنی قدرت مقاومت، همچون رشته نخ محکم که پاره کردنش آسان نیست، خاصه با توجه به آنکه در صنعت بافندگی چین باستان، رشته‌های تار ضخامتی در حدود دو برابر رشته‌های پود داشته‌اند.

معانی مختلف نویسه جینگ همه به نحوی از انحاء با مفهوم «تار» و جهات تمثیلی آن پیوند دارد. مثلاً یکی از معانی این نویسه «مسیر» است. رشته عمودی که از طول منسوج «عبور» می‌کند و امتداد می‌یابد تا به مقصد مشخص، ایده «مسیر» را تداعی می‌کند. همچنین این نویسه به معنی «طول جغرافیایی» یا «محور شمالی جنوبی» نیز است که آنها هم به این جهت از تمثیل «تار» بازمی‌گردد که طولی است. کمی بعد سخنانی را در این باب خواهیم افزود. بعضی از معانی دیگر جینگ، مانند «معیار» ناشی از این تصوّر است که تار «قوام بخش» پارچه است و نسبت به پود «اصل» به شمار می‌رود.

۲. تمثیلات بافندگی

در نویسه‌های کهن چینی یک دسته «تمثیلات بافندگی» به هم پیوسته وجود دارد که چنان‌که گفته‌اند (بنگرید به پنکینر، ۲۰۱۵) هم اطلاعات جامعه شناختی دارد و هم اطلاعات جهان شناختی، ولی مهمتر از هرآنچه گفته‌اند، اطلاعات مابعدالطبیعی دارد.^۱ تمثیل بافندگی که صنایع بسیاری (نساجی، قالی بافی، توربافی، قلاب بافی و غیره) با آن سر و کار دارند، گستردگی بسیاری دارد که بررسی همه جنبه‌های آن نیازمند مطالعه‌ای مفصل است. در اینجا، ناچاریم تنها به بعضی از جنبه‌های این تمثیل بپردازیم.^۲ نویسه‌هایی چون جینگ (經؛ تار)، وی (緯؛ پود)، گانگ (綱؛ رسن اصلی تور)، جی (紕؛ رسن‌های فرعی تور) و بسیاری دیگر و ترکیبات آنها همه در عین حال که با تمثیلات بافندگی پیوند دارد، معانی مختلف جهان شناختی و جامعه شناختی و حکومت داری نیز یافته است. مثلاً جینگ لوئن 經綸 که لفظاً به معنی چله کشی در بافندگی (استقرار رشته‌های تار بر روی دار) است، از دیرترین زمان، به معنی «حکومت داری» نیز بوده است، دست کم از زمان نگارش بی جینگ، بخش تبیین تمثیلی (سیانگ جُوآن 象傳) در اواخر عصر دودمان جوی غربی (۱۰۴۵ ق.م.

۱. پنکینر در نوشته خود در پی اثبات کاربرد دوگانة تمثیلات نساجی هم بر نظام عالم و هم بر نظام جامعه است. مابعدالطبیعه در نوشته او جایی ندارد، اگرچه یک بار از این تعبیر بهره می‌جوید. آنچه درباره شعر «شرق اکبر» (داؤنگ اکبر) (大東) از شی جینگ می‌گوید که پیوندی میان ستارگان و بافندگی برقرار می‌سازد و نیز سخنان او درباره منظومۀ زنان بافنده (جی فو فو 機婦賦) که اشاره است به تطابق دستگاه بافندگی با ظهورات آسمانی و درباره تذکرۀ زنان بزرگ (لیه نو جُوآن 列女傳) که دال است بر تطابق دستگاه بافندگی با امور حکومت، همه و همه بسیار خواندنی است، ولی باید توجه داشت که نویسنده گرامی، صاحب کتاب نجوم و کیهان شناسی: تطبیق زمین بر آسمان، «آسمان» شرق دور را عموماً همان آسمان مرئی دنیا می‌داند و حیث تمثیلی برای خود آسمان قائل نیست.

۲. رنه گون فصل چهاردهم کتاب معانی رمز صلیب را به «تمثیل بافندگی» اختصاص داده است. در اینجا، به جهت اختصار، روشنگری‌های فوق العاده او را تکرار نمی‌کنیم و خواننده علاقه مند را به این کتاب و ترجمه دکتر بابک عالیخانی (انتشارات سروش، ۱۳۷۴) ارجاع می‌دهیم، لیکن بنیاد هر آنچه از این تمثیل می‌گوییم در اشارات گون نهفته است.



– ۷۷۱ ق.م.). در بی جینگ (شش خطی ۳، جوئن، تمثیل کبیر) آمده است: «ابرها [ی باران زا] و آدرخش، شش خطی جوئن [دشواری] را شکل می‌دهد. شهریار [در وقت مقتضی این شش خطی] با رجوع به آن [مملکت را] چله کشی می‌کند [یعنی حکومت را به سامان می‌کند]». ^۱ حتی تعبیری مانند، گوئی جینگ 歸經 (لفظاً «بازگشت به جینگ (تار)») که در نوشته‌های مینگ دزی و سوین دزی یافت می‌شود و به معنی اعاده وضع درست پس از دوره آشوب است، سخت یادآور فعل دفتین زدن در بافندگی است که عبارت است از کوبش دفتین یا شانه بر رشته‌های پود و تنظیم کردن آنها مطابق با رشته‌های تار، یا به عبارت دیگر «بازگشت به تار». در حقیقت، چینیان باستان یک منسوج (یا تور یا هر نوع شبکه توری) را نموداری از نظام عالم می‌دانسته‌اند که خود بنیاد جهان شناختی نظام جامعه سنتی به شمار می‌رفته است. اما، اینگونه نیست که نخست لغاتی وضع شده باشد برای امور مختلف بافندگی و سپس حقایق عالم و جامعه را به واسطه آن لغات تشبیه کرده باشند به عناصر مختلف بافندگی، بلکه عناصر مختلف بافندگی در ذات خود با تار و پود عالم ترابط وجودی دارد و این ترابط از آنها تمثیلاتی ساخته است که در حوزه‌های مختلف به کار بسته می‌شود. در خصوص خود دستگاه بافندگی سنتی ^۲ نیز چنین می‌توان گفت که اینگونه نیست که بشر آن را صرفاً برای برآوردن حوائج خود ساخته و سپس آن را تمثیلی برای نمودار ساختن ساز و کار عالم دانسته باشد، بلکه باید گفت دستگاه بافندگی چنان ساخته شده است که اولاً ساز و کار عالم را نمودار سازد.

اما از نظر نباید دور داشت که نظام عالم خود مبتنی بر اصولی مابعدالطبیعی است که تمثیلات بافندگی بیش و پیش از هر چیز دیگر، آن اصول را نمودار می‌سازد. به قول فریتیفوف شوان، «بدیهی است که هر فعالیت عادی بازتابی است از فعل ازلّی خداوند: بدین سان، بافنده‌ای تواند گفت که "هستی" ^۳ نخستین پارچه الهی است، به

۱. این سخن همچنین واجد معنی سلوکی ژرفی در تعالیم کیمیای دانوبی است. لیو بی مینگ می‌گوید: «در جینگ لوئن (چله کشی)، جینگ به معنی نظم بخشیدن به رشته هاست یعنی هماهنگی بین و یانگ؛ لوئن به معنی سامان دادن غلتک‌ها [بر روی دستگاه بافندگی] است یعنی افزودن و کاستن و پیش روی و پس روی. اگر جینگ باشد و لوئن نه [رشته‌ها منظم شود ولی غلتک‌ها محکم نشود]. منسوجی حاصل نمی‌گردد. اکنون بدان که با معرفت اجزاء انوشدارو ولی بی معرفت پاس‌های آتش ۱ به دائو تحقق نتوان یافت» (لیو بی مینگ، ۱۹۹۰، ص ۱۳۱ ب).

درباره اجزاء انوشدارو و پاس‌های آتش بنگرید به کتاب رموز دائویی نوشته لیو بی مینگ (زندگی روزانه، ۱۴۰۲)، بخش ۱، فصول ۲ و ۳.

۲. قید «سنتی» از آن جهت است که دستگاه‌های بافندگی مدرن از خواص تمثیلی برخوردار نیست: «آنچه دستگاهی سنتی (نظیر دستگاه بافندگی) را از دستگاهی مدرن متمایز می‌سازد، آن است که دستگاه سنتی امتزاجی است از سادگی معقول و تمثیلاتی صریح و از حیث معنوی مؤثر با کیفیتی زیباشناختی که مجموع آنها برای انسان به هنجار ضروری است. دستگاه‌های ماشینی مدرن، بر عکس، از این کیفیات برخوردار نیست و به جای خدمت به انسان و یاری کردن سلامت و سعادت او، او را به بردگی می‌گیرد و از خصال انسانی تهی می‌سازد» (شوان، ۲۰۱۴: ص ۶۲ پ).

۳. در اصطلاحات شوان، موافق با تعالیم هندویی و دانوبی، «هستی» بر مرتبه تعینات صق ربوبی اطلاق می‌شود و «فوق هستی» بر مرتبه لاتعین.

معنی آنکه "فوق هستی" مقدراتِ مصدری (اسماء الله) را در "هستی" می‌بافد و "هستی" به نوبه خود آنها را در تجلیات کونیه می‌بافد، یعنی در فرشتگان، عوالم و موجودات» (شوان، ۲۰۰۵، ص ۶۳). در این تعبیر، رشته‌های تار و پود در نسج اسماء الهی نمودار اسماء جمالی و جلالی خواهد بود که خود جلواتی از شئون «مطلق- لایتناهی» ذات است و «قطبیتِ "لاقید- لایتناهی"» در مرتبه ظهور «در بافتارِ "پرده" [یا حجابِ عالم] یا "مایا" یا "نسبیت" تکرار شده است» (شوان، ۲۰۰۵، ص ۳۲۴). در کتاب هُوای نَان دُزی (تألیف در قرن دوم ق.م.) آمده است: «دائو واجد تار است و پود، رشته‌هایی که منسجماً از یکدیگر می‌گذرد. او [ذاتِ دائو] چون به دائوی واحد [یعنی دائوی بانام] می‌رسد، هزار شاخه و ده هزار برگ را به هم می‌پیوندد» (هُوای نَان دُزی، ۲۰۱۳، ص ۷:۲). بنابراین، اگر مرتبه تعین ثانی در کلیت آن لحاظ شود، رشته‌های تار نمودار اسماء الهی (هزار شاخه) است که نسج ربوبی را تعیین می‌بخشد و رشته‌های پود اعیان ثابت (ده هزار برگ) خواهد بود که مظاهر آن اسماء الهی به شمار می‌روند. در سنت چین، نسبت میان تار و پود درون صقعی و برون صقعی را با سه خطی‌ها و شش خطی‌های بی جینگ (دفتر تجلیات) می‌توان نشان داد. در متون سنتی، به طرق مختلف این خطوط را تار و پود تلقی کرده‌اند. در یک دیدگاه هر خط پیوسته یا یانگ، تار به شمار می‌رود و هر خط گسسته یا یین، پود. همچنین، سه خطی‌های چین (☰؛ آسمان) و کوئن (☷؛ زمین) را رشته‌های تار گفته‌اند و شش سه خطی دیگر را پود گفته‌اند.^۱ می‌توان چنین اندیشید که هر یک از سه خطی‌ها سه رشته تار یا پود را شامل می‌شود، بنابراین، در این نظرگاه، ۶ رشته تار خواهیم داشت و ۱۸ رشته پود و بدین سان، «۲۴» رشته تار و پود خواهیم داشت و «۱۰۸» نقطه تقاطع که هر دو از اعداد تمثیلی مشهور در سنت چینی است. از نظرگاهی دیگر، همه سه خطی‌های هشتگانه را رشته‌های تار و همه شش خطی‌های شصت و چهارگانه را رشته‌های پود گفته‌اند (جانگ لی، بی‌تا: مقدمه نویسنده، ص ۱ ج). از آنجایی که خطوط بی جینگ را هم در مرتبه غیب ازلی یا «آسمان قدم» (سین تین 先天) لحاظ می‌کنند و هم در مرتبه ظهور یا «آسمان حدوث» (هُوتین 後天)، در نظرگاه آسمان قدم، آنها نمودار تار و پود درون صقعی یا مبادی ظهور خواهند بود و در نظرگاه آسمان حدوث، نمودار تار و پود برون صقعی یا مکونات ظهور یافته.

در مرتبه ظهورات کونیه، بافته الهی به هیأت حجابِ عالم همراه با حیثیات دوگانه تار یانگ و پود یین یا تار آسمان و پود زمین یا تار ذات و پود جوهر یا تار صورت و پود ماده یا کیفیات مردانه و زنانه به ظهور می‌رسد:

نیای انتقال انفاس ده هزار گانه [از آسمان قدم به آسمان حدوث]، خزانه نفس [ازلی] و مصدر ده هزار موجود است. نفس [ازلی] در اصل مجرد از هرگونه ماده است. چون روح [ازلی] حرکت کند، نفس [ازلی]

۱. «در سه خطی‌های هشتگانه آسمان قدم، چین و کوئن بنیاد تجلیات (یین) به شمار می‌روند و آنها را شش فرزند یاری می‌کنند. بدین سان، شش فرزند همگی افقی‌اند و تنها چین و کوئن عمودی‌اند. عمودی مانند رشته‌های تار بر روی دستگاه بافندگی. افقی مانند پودهای متعلق به رشته‌های تار. یین‌ها و یانگ‌ها جدا جدا بالتناوب از یکدیگر می‌گذرند» (بانو یوپین لنگ، بی‌تا: صحیفه ۱۴، ص ۷۷۵ ج).



تجلی می‌یابد. آنچه در بالاست «تار» و آسمانی خواهد بود و آنچه در پایین است «پود» و زمینی خواهد بود. راه گذر آنها از یکدیگر همچون [تشکیل دهنه توسط] وردهاست و چشم انداز یگانگی آنها همچون [پودگذاری توسط] ماکوست: یک رفت و یک برگشت (شو شوین، بی تا: ص ۶۷۵ الف).

در هُوای نَان دُزی تَای بی (حضرت واحد بزرگ) است که چون بافنده‌ای ترسیم شده است که «همچنان که آسمان و زمین را در درون خود دارد و کوه‌ها و رودخانه‌ها را بیمانه می‌کند و درهم می‌فشد و بین و یانگ را نگاه می‌دارد و برون می‌افکند، همچنین تور جهات هشت گانه [چهار جهت اصلی و چهار جهت فرعی] را می‌تند و پارچه جهات شش گانه [راست و چپ و پیش و پس و بالا و پایین] را می‌بافد» (هُوای نَان دُزی، ۲۰۱۳، ۸:۸). در تمثیلات ودایی (سَمهیتا) از تور ایندُرَه (اینْدُرْجَالَه^۱) سخن گفته می‌شود. ایندُرَه با بافتن این تور در ابعادی «بزرگتر از بزرگ» (مَهتو مَهان؛ اَتَهزوه وَده ۸:۸) هم عالم میانی (اَنْتَرِیکْشه؛ همان ۸:۵) را می‌سازد و هم مرتبه ناسوتی (اَیمْ لُگه؛ همان ۸:۸) را و با آن هم دشمنان را فرو می‌کوبد و هم موجودات عالم را در تاریکی (تَمْس؛ همان) غواصق فرو می‌برد. حکمای بودایی مَهاییانه در نوشته‌های خود، از این تمثیل بسیار بهره گرفته‌اند و تا به چین و ماچین (به ویژه در مکتب تاج گل، هُوایِن 華嚴) راه آن را با عنوان «تور بَرَهْمَه» (فَان وانگ 梵網) یا «تور شاه بَرَهْمَه ای» (فَان وانگ وانگ 梵王網) گشوده‌اند. در متون مَهاییانه، از تور ایندُرَه سخن به میان می‌آید که در هر نقطه تقاطع شعاعات این تور با دوایر متحدالمرکز (یا به تعبیر متون سنتی «در هر چشم از چشمان تور»)، گوهری قرار دارد و در هر گوهر، تصویری از همه گوهرهای دیگر بازتابیده شده و این تمثیلی است از پیوند در هم تنیده عوالم متکثر عالم. در آغاز ترجمه چینی رساله‌ای بودایی (که اصل سنسکریت آن نامشخص است) به نام دفتر مقدس تور بَرَهْمَه آمده است:

در آن زمان، بودا تور شاه آسمانی بَرَهْمَه بزرگ را مشاهده می‌کرد و فرمود: «عوالم بی‌شمار همچون چشم‌های تور است. هر کدام از این عوالم متفاوت است و تفاوت هایشان بی‌حد و حصر. دروازه‌های تعلیم بودایی [محتماً] دروازه‌های دَهزَمَه» در اصل [نیز چنین است] «فَان وانگ جینگ 梵網經».

بنا بر تمثیلات اوپَنیشِدی (بُرَهْدَارْتِیکَه اوپَنیشِد ۲۰:۱؛ موندْکَه اوپَنیشِد ۷:۱)، مانند عنکبوتی که در تارهای خود حرکت می‌کند و آن را از لعاب خود می‌تند، بَرَهْمَه کُل عالم را می‌آفریند. مطابق تفاسیر طریقت ودائته، همچنان که عنکبوت خود علّت فاعلی (نیمیته کارنه)، علّت مادی (اوپادانه کارنه) و نیز علّت افنایی (ایه کارنه) تار عنکبوت است، بَرَهْمَه نیز علّت فاعلی، علّت مادی و نیز علّت افنایی عالم است (مثلاً بنگرید به سدائنده، ودائتساره: بندهای ۵۵-۵۶). در گوشتیکی براهْمَنَه، «خورشید» یا اَگْنی به سان عنکبوتی یاد کرده

۱. الفاظ فارسی قالی و جل احتمالاً با همین جاله سنسکریت به معنی «تور؛ تار عنکبوت» ریشه‌ای مشترک دارند. همچنین، صنعت بافندگی را در غرب ایران، «جولایی» می‌گویند.

شده است که پرتوهای خورشیدی را در شکم خود دارد (کوماراسوامی، ۱۹۳۵: ص ۳۹۸). در تار عنکبوت نیز نوعی تار و بود دیده می‌شود. در حقیقت، شعاعات آن، همچون رشته‌های تار نمودار جوانب ذاتی است که موجودات را تا به مبدأ یا مرکز هدایت می‌کند و دوایر متحد‌المرکز که جای رشته‌های بود را می‌گیرد، رمزی از جوانب جوهری و نیز مراتب یا عوالم مختلف است که توسط شعاعات به یکدیگر متصل‌اند. همچنین، معیّت وحدت و کثرت در عالم را در تار عنکبوت می‌توان دید، زیرا تار عنکبوت نمودار سازنده عالم است «تحت نسبتِ دوگانۀ اتّحادِ ذاتی و جداییِ وجودی ... از نظرگاه شعاعات [در تار عنکبوت]، یک شیء معین خود مبدأالمبادی است؛ از نظرگاه دوایر متحد‌المرکز یک شیء معین ظهور یا تجلّی است، بنابراین، نه مبدأالمبادی فی نفسه است و نه صرفاً صورتی از او» (شوان، ۲۰۱۸: صص ۳۴-۳۵). اما تار عنکبوت همچنان که رمز نسج عالم در آفاق است، رمزی از نسج عالم صغیر یا وجود انسان نیز است، همچنان که مولانا قبله‌نمای حقیقت در باطن انسان را چون عنکبوت اسطرلاب می‌داند که بخشی از اسطرلاب است که بر لوحی میانی با نقوش مشبک همچون تار عنکبوت حرکت می‌کند. این نقوش مشبک اوصاف ازلی را در وجود انسان ثابت و محکم کرده است و عنکبوت اسطرلاب رازهای آسمانِ غیب و خورشیدِ روح را تعلیم می‌کند (مولانا، ۱۹۲۵-۱۹۳۳: دفتر ششم، ص ۴۵۱، ابیات ۳۱۳۸-۳۱۴۱):

آدم اصطرلابِ اوصافِ علُوست	صفِ آدم مظهرِ آیاتِ اوست
هرچه در وی می‌نماید عکسِ اوست	همچو عکسِ ماه اندر آبِ جوست
بر صُطرلابش نقوش عنکبوت	بهر اوصافِ ازل دارد ثبوت
تا ز چرخِ غیب وز خورشیدِ روح	عنکبوتش درس گوید از شروح

عنکبوت بیش از آنکه یادآور انتظام رشته‌ها بر روی دستگاه بافندگی باشد، با هنر توربافی، میل بافی و قلاب بافی، به ویژه فنّ گردبافی پیوند دارد. به خصوص در قلاب بافی جهاتی از تمثیل بافتن نهفته است که شایسته است در اینجا ذکر شود. میل قلاب بافی که ابزار اصلی بافتن است، رمزی از عقل کلّ تواند بود که ابزار آفرینش موجودات به شمار می‌رود. همچنین، نظر به قامت راست میلِ قلاب بافی به پیوند آن با تمثیلات حرف «الف» و نیز قلم اعلی در تعالیم اسلامی به آسانی می‌توان پی برد. از سوی دیگر، قلاب در سر این میل، وظیفه «گرفتن» و «گره زدن» (یا اصطلاحاً ایجاد «چشمه»؛ یادآور «چشم» در «تور ایندزّه») را دارد، همچون عقلِ کلّ که از کلافِ هولۀ ازلی، رشته حقایقِ مصدری را برمی‌گیرد و با صورت بخشیدن به آنها، فردیت‌ها را گره می‌زند و تعیین می‌بخشد. اما در هنر میل بافی باز ابعاد تمثیلی دیگری هست. در میل بافی، نه همیشه ولی عموماً، دو میل به کار می‌رود (مطابق با دو پایِ پسینِ عنکبوت) که نموداری است از قطبین سازنده ظهور، پرورش و پُرکرتی هندوان یا آسمان و زمین شرق دور یا قلم و لوح در عرفان اسلامی. در میل بافی جای دوگانگی تار و بود را بافتِ «رو» و «زیر» می‌گیرد، البته نه از حیث بافتار، بلکه از حیث حالاتِ دوگانۀ کلی که بافت را تعیین



می‌بخشد. بنابراین، بافت‌های زیر و رو در میل بافی نیز رمزی است از در هم تنیدن بین و یانگ در بافته عالم. در هر حال، این بافته همان حجاب یا پرده مایا در تعلیم هندویی است که در عین حال، هندوان او را «بافنده بزرگ» خوانده‌اند. نظر به مراتب متکثرِ ظهور، از نسج‌های متعدّد می‌توان یاد کرد. در حقیقت، هر مرتبه به مثابه بافته‌ای است که چهره حق را محجوب می‌کند و از تالاقی تارهای ذات و پودهای جوهر، تشخیص و تفرد موجودات در مراتب مختلف تعین می‌یابد یا «گره» زده می‌شود. پس، اگر منافذ شبکه بافت را در نظر آوریم، معلوم خواهد شد که از پس حجابی یگانه که نمودار تنها یکی از مراتب ظهور تواند بود، آنچه از انوار جمال الهی عبور می‌کند، به اندازه منافذ آن یک حجاب قابل مشاهده است و چون حجاب‌های بیشتر، یعنی مراتب وجودی بیشتری را لحاظ کنیم، انوار کمتری عبور می‌کند. اکنون با توجه به معانی دوگانه تمثیل حجاب که هم محجوب می‌کند و هم آشکار، اشاره‌ای می‌توانیم کرد به جنبه منفی تمثیلات بافندگی. به تعبیر ودائته‌ای مایا هم واجد «نیروی افکنش» (ویکشیپه شکتی) است و هم نیروی حاجب (آورنه شکتی). از اینجاست که گفته می‌شود که ایندژه با توری که می‌بافد این عالم ناسوتی را در ظلمات فرو می‌برد. نظر به جنبه منفی تمثیل بافندگی و با توجه به نگاه مزدایی به عنکبوت (تند در بندهشن) به مثابه خرفستر، تمثیل قرآنی عنکبوت و تار او بسی جالب توجه خواهد بود: خانه عنکبوتی اهل کفر سست‌ترین خانه هاست (سوره عنکبوت، آیه ۴۱). اهل کفر که در پی اولیائی جز خداوند واحد الاحد، یعنی در پی تقلیدات و تخمینات و اوهام و خیالات نفس‌اند، در تقلیدی وارونه خانه‌ای بی‌بنیاد بنا می‌کنند که نه فقط قابل اتکا نیست، بلکه حجابی ساخته دیو و بشر است افزون بر همه حجب طبیعی و تکوینی در عالم.^۱ به قول مولانا جلال الدین محمد (۱۹۲۵-۱۹۳۳: ص ۳۰۵، آیات ۴۶۲-۴۶۳):

بر مثال عنکبوت، آن زشت خو پرده‌های گنده را بر بافد او
از لعاب خویش پرده نور کرد^۲ دیده ادراک خود را کور کرد

همین معنی منفی در تمثیل عنکبوت است که در دو فصل قصه سفر به غرب (شی یوچی 西遊記؛ فصول ۷۲ و ۷۳) مورد اشاره قرار گرفته است که بدون توجه به تمثیلات متعلق به بافندگی راز آن را نتوان گشود. در این داستان، هفت زن ریسنده تارهای ابریشمی ساکن در کوهستان و غار «ابریشم ریسی» ظاهر می‌شوند که صورت اصلی آنها هفت روح عنکبوتی است و آن تارهای ابریشم همان تارهای عنکبوت است. یکی از شارحان

۱. تنها می‌پرسیم که آیا نام گذاری عجیب شبکه جهانی اطلاعات با عنوان وب (تار عنکبوت) به تبع اینترنت (تورهای درهم بافته) و آن هم به تبع نتورک (شبکه توری) و تداول آنها در معانی امروزی، امری تصادفی است؟ کاربرد عمومی لفظی به عنوان ترجمه اینترنت در میان زبان‌های مختلف دنیا نادر است و بسیار جالب توجه است که چینیان برای اشاره به این پدیده مدرن، ترجمه چینی آن لفظ (وانگ لو 網絡، یعنی تار عنکبوت) را در گفتار روزمره خود به کار می‌برند.

۲. از لعاب اوهام نفسانی، حجابی بر سر راه نور ساخت و خود را از نور محجوب ساخت.

دائویی دربارهٔ این عنکبوتان آورده است:

تارهای لفاظی‌های اهریمنی و شهوت آلود را می‌تند تا در طریق سلوک رخنه وارد کنند. همچون کلاف کردنِ نخ‌ها، چنانکه آن را نتوان از هم گشود و از آن رهایی نتوان یافت ... این زنان اهریمنی همچون کسانی‌اند که از مکتوبات و دفترهای مقدّس جاودانان کهن می‌دزدند و به شرق راهی می‌نمایند که سر از غرب در می‌آورد. گر‌های آنان کُندکننده [راه عبور از] تور بزرگ آسمان است و دامی است برای گرفتار کردن افراد سلیم القلب و مانعی بر سر طریق بزرگ روندگان. خطر آنان همچون خطر کوهستان ابریشم ریزی است و ظلمت آنان چون ظلمت غار ابریشم ریزی (لیوی مینگ، تأویلاتِ قصّه سفر به غرب، فصل ۷۲).

در حقیقت، این ارواح خبیث عنکبوتی که همان عواطفِ هفت‌گانه‌اند^۱، تارهای تعلّقات را می‌تند و با همکاری دیوی (به نام «دیو-شهریار صد چشم») از جنس هزارپا موقتاً توفیق می‌یابند که تانگِ سینگ (راهب بودایی فرستادهٔ دودمان تانگ، قهرمان داستان) را اسیر گردانند و تنها سلاحی که با آن هزارپا مقابله تواند کرد، «میل قلاب دوزی» بوده‌ی سَنُوَه پُرلَمبا است که از جنس پولاد و آهن و طلا نیست، بلکه «در چشمان خورشیدی فرزند او گذاخته و ساخته شده» است. فرزند او «فرمانده خوشهٔ پروین» است و این مادر و پسر با مرغ و خروس یعنی در هر حال با خورشید پیوند دارند.^۲ به عبارت دیگر آن میل رهایی بخش از جنس انوار خورشیدی است. میل قلاب دوزی در واقع خاصیت دوگانهٔ «گره زدن» و «گشودن» را دارد و همچنان که تمثیلی از ابزار آفرینش عوالم به شمار می‌رود، همچنین ابزار گشودنِ گر‌های تعلّقات (هم تعلق به منسوجات عوالم و هم منسوجات اوهام و خیالات و شکوک فردی) نیز است. افراد موجودات که محلّ تالاقی تار و پود حجاب‌های تعلّقات به شمار می‌روند، در هر مرتبه با گشودنِ گر‌های تعیین فردی و تعلقِ دنیاوی (یا هر مرتبهٔ مفروض دیگر) در حقیقت از یکی از آن حجاب‌ها خلاص شوند (بنگرید به گون، ۱۹۹۵: ۲۳۲-۲۳۳ و نیز ۲۷۷-۲۷۸) و به شرط توفیق در آزمون‌هایی که پرده دار بزرگ پیش روی آنان قرار می‌دهد، این سیر کشف حجب به هم دیداری با بافندهٔ اعظم تواند انجامید.

۳. جینگ به منزلهٔ کتاب مقدّس

اکنون وقت آن است بپرسیم که چه می‌شود، نویسه‌ای را که به معنی «تار» در نَساجی است، چینیان باستان بر مفهوم «کتاب مقدّس» اطلاق کرده‌اند؟ یک نظریهٔ آن است که در شیوهٔ کتاب آرابی کهن چینیان خیزران‌هایی را که به طول شکافته شده‌اند، با رشته نخ‌هایی به هم می‌پیوندانند. این نظریه را نخستین بار جانگ بینگ لین

۱. خوشی و خشم و تشویش و اندیشه و غم و ترس و اعجاب.

۲. دقت کنید به تقابل «هفت خواهر» در خوشهٔ پروین با هفت زن ریسندهٔ تارهای ابریشم در این داستان که همان «هفت روح خبیث عنکبوتی»‌اند و همچنین تقابل پرنده با حشره. پرندگان نظر به بال‌هایشان رمز فرشتگانند و حشرات نظر بدانکه غالباً در زیر زمین یا در مکان‌های تاریک لانه می‌کنند، رمزی از دیوهایند.



مطرح می‌کند (بنگرید به لوئیس، ۱۹۹۹: ۴۷۴، پ۱۵). بر مبنای آن در شیوه‌های متأخرتر، شیرازه و دوخت کتاب همچون تار در منسوجات است. این نظریه بسیار ناکافی است، چه دوخت کتاب به هر شکل که باشد، از امور فرعی کتاب به شمار می‌رود، و نمی‌توان چنین اندیشید که چینیان باستان کتاب را «تار» گفته‌اند به این سبب دوخت کتاب نخستین چیزی است که وقتی به کتاب می‌اندیشیده‌اند، به ذهن آنها متبادر می‌شده است.

هنگامی که سر و کارمان با تصویر «تار» نساجی باشد، از مکمل آن، یعنی «پود» نمی‌توان چشم پوشید. در چین باستان «تار» نسبت به «پود»، بنیادی‌تر بوده است و نگاه دارنده و قوام بخش پود به شمار می‌رفته است. همچنین رشته‌های تار از ضخامت بیشتری نسبت به رشته‌های پود برخوردار بوده است (بنگرید به پَن‌کِیِر ۲۰۱۵: ۲۴). توجه به این نیز ضروری به نظر می‌رسد که متونی تفسیری بر کتب جینگ در دودمان هان تدوین شد (به عنوان تعالیم شفاهی و طریقتی کنفوسیوس) که آنها را «پود» (در مقابل تار) نامیدند. پس، دو گونه متون را تار و پود می‌نامیدند. کتب اصلی‌تر را تار می‌گفتند و کتب فرعی‌تر را پود. مطابق با چنین دیدگاهی، عموماً گفته‌اند کتب مقدس را بدان سبب تار نامیده‌اند که قوام بخش چیزهای دیگر است.^۱ این سخن دقیق‌تر و صحیح‌تر به نظر می‌رسد ولی این هم گویی ناکافی است. تنها چیزی که قوام بخش است، کتاب مقدس نیست و مهم‌ترین کار کتاب مقدس هم قوام بخشی نیست. اما در خصوص رجحان تار بر پود در چین باستان، می‌توان استناد کرد به لغتنامه ژیا (نوشته شده در قرن سوم ق.م.) که جینگ را همنشین مفهوم «بنیاد» (جی 基) می‌داند. یکی از شروح شوون آورده است:

جینگ رشته نخ است که در طول منسوج به کار می‌رود. نخست تار را مستقر می‌کنند و سپس پود را به کار می‌برند. از اینجاست که قواعد سه گانه و فضایل پنجگانه جاودان و هنرهای شش گانه را گفته‌اند: تار جاودان آسمان و زمین (تین دی جی چانگ جینگ 天地之常經) (دوان یوشای، ۲۰۰۵).

در بعضی کتب کهن درباره جهان‌شناسی، از جمله کتاب هوای نان دزی آورده‌اند که «محور شرقی غربی پود به شمار می‌رود و محور شمالی جنوبی تار» (هوای نان دزی، ۴:۱۲). این دقیقه حکمی، تبدیل به یکی از معانی جینگ شده است. یعنی هنگامی که چینیان می‌خواهند به محور شمالی جنوبی اشاره کنند، الفظی که معنی «شمال» و «جنوب» می‌دهد، به کار نمی‌برند، بلکه در یک لفظ می‌گویند جینگ. اصلی بودن محور شمالی جنوبی و فرعی بودن محور شرقی غربی را از تطابقات صور چهارگانه (سی شیانگ 四象) با جهات چهارگانه به آسانی می‌توان دریافت. صور چهارگانه به ترتیب عبارتند از یانگ بزرگ = و بین کوچک = و یانگ کوچک

۱. بنگرید به نوشته‌های لی کی کوک (۲۰۰۸: ۲۳۷-۲۳۹)، یائو سین جینگ (۲۰۰۰: ۵۶) و آدلر (۲۰۲۰: ۳۲۳). جوزف آدلر نوشته است: «نخستین معنی کلمه جینگ "تار" یا نخ‌های عمودی یک پارچه بافته شده بر روی دستگاه نساجی است- بنابراین آن "تار" ستون فقرات یا پایه و توسعاً قاعده نظام بخش بنیادین آن به شمار می‌رود».

== و بین بزرگ ==. یانگ و بین بزرگ به طور خالص یانگ یا بین اند ولی یانگ و بین کوچک، به سبب غلبه یانگ یا بین در آنها یانگ یا بین اند. یانگ بزرگ و بین بزرگ با جهات جنوب و شمال پیوند دارند. یانگ کوچک و بین کوچک با جهات شرق و غرب پیوند دارند. بدین سان، معلوم است که در نظرگاه چینیان باستان محور شرقی-غربی نسبت به محور شمالی-جنوبی فرعی به شمار می‌رفته است، همچنان که جهات فرعی نسبت به چهار جهت اصلی، فرعی به شمار می‌رود.

هنوز گمان می‌کنیم نگاهی رمزاندیش‌تر لازم است که گره معمای تطبیق مفهوم تار بر کتب مقدّس را بگشاید. مؤید این سخن آن است که سوژه نیز در زبان سنسکریت به معنی «رشته تافته شده» است. بودائیان نخستین در چین هنگامی که می‌خواستند لفظ سوژه را به زبان چینی بازگردانند، در ترجمه آن به جینگ به خود تردید راه ندادند. سوژه رساله مقدّس است و جینگ نیز همچنین. مفهوم نخستین سوژه رشته نخ است و جینگ نیز همچنین. همچنین، لفظ عربی «سوره» احتمالاً با «سیرا» سریانی پیوند دارد که هم به معنی «رشته نخ» و «تار» و «رسن» است و هم به معنی هر یک از تقسیمات کتاب به فصول و بخش‌های مختلف. رنه گنون معلوم کرده است که مفهوم تار به عنوان رشته عمودی منسوجات از آن جهت بر کتب مقدّس اطلاق می‌شود که کتاب مقدّس در طول عوالم وجود «نازل» می‌شود و در تمثیل، سیری از بالا به پایین دارد و از مراتب متکثر «گذر می‌کند» و همچون سوژاتما (رشته آتما) به تعبیر هندوی همه آن مراتب را به یکدیگر متصل می‌گرداند. حال آنکه کتب تفسیری بود نامیده شده است به سبب آنکه تفصیل دهنده یک مرتبه از مراتب متکثر در معانی نازل شده کتب جینگ یا تار است. او می‌نویسد:

در زبان چینی، جینگ «تار» منسوج است و وی «بود» آن. جینگ در عین حال بر کتاب اصلی نیز دلالت می‌کند، حال آنکه وی دالّ است بر شروح آن. تمایز میان «تار» و «بود» در مجموعه نوشته‌های مقدّس سنتی چین، مطابق است با تمایزی که در مصطلحات هندوی میان شروتی که ثمره الهام مستقیم است و شمربیتی که حاصل تعمق بر مضامین شروتی است، قائل می‌شوند... اگر تنها یک تار و یک بود را لحاظ کنیم، معلوم خواهد شد که آن دو چلیپایی را شکل می‌دهند که تار بازوی عمودی و بود بازوی افقی آن است و بنابراین، هر گره در این منسوج که نقطه تلاقی دو رشته عمود بر یکدیگر است، مرکز آن چلیپا محسوب می‌شود. اکنون ... خط عمودی نمودار چیزی است که همه درجات وجود را به واسطه متصل کردن نقاط متطابق آنها به یکدیگر، پیوند می‌دهد، و خط افقی نمودار بسط یکی از این مراتب یا درجات است (گنون، ۱۹۹۵: ۶۵-۶۶؛ گنون ۱۳۷۴: ۱۱۸-۱۱۹).

در رمزشناسی لفظ جینگ، این دقیق‌ترین سخنی است که هرگز گفته‌اند و وجوه مختلف «تار» به عنوان رمزی برای کتب مقدّس را توضیح می‌دهد. این رمزشناسی، هم از تقابل تار با بود به دست آمد و هم از بنیادی بودن تار نسبت به بود و هم از عمودی بودن تار و افقی بودن بود و هم آنکه بود نیز مانند تار بر گونه‌ای از متون اطلاق شده است. در اینجا می‌توانیم پرسید که آیا «تار جاودان آسمان و زمین» (که از شرح شوون نقل شد) همان شأن «کتب مقدّس» به منزله پیوند دهنده آسمان با زمین نیست؟



با توجه به آنچه درباره تمثیلات بافندگی گفته شد، اکنون نسبت میان مفهوم کتب مقدس با تمثیل رشته تار معلوم می‌شود. در حقیقت، همچنان که تار، رشته اصلی در «تکوین» نسج عالم کبیر و عالم صغیر است، کتب مقدس رشته اصلی در «تنزیل» و «تشریح» به شمار می‌رود و چون رسی محکم، راه رجوع به ام الكتاب به تعبیر اسلامی یا خزانه پابنده غیب (چانگ بی 常易) به تعبیر دائویی را برای اهل آن فراهم می‌کند و همچون رشته‌های محکم تار بر روی دستگاه بافندگی، نظام حکومت، جامعه و دین را ثابت و محکم می‌گرداند. اکنون با بازگشتی به داستان سفر به غرب و زنان جادو که رشته‌های ابریشم می‌بافتند و صورت ارواح خبیث عنکوبتی بودند، و با توجه به وجوه دوگانه تمثیلات بافندگی،^۱ سخن لیو بی مینگ در شرح آن معلوم می‌شود. مطابق نظر او، زنان بافنده در این داستان اشاره به کسانی است که معنی کلام مقدس را مقلوب می‌کنند یا اساساً کتب مقدس را تحریف می‌کنند یا بلکه در بعضی موارد، جعل می‌سازند. بنابراین، همچنان که کتب مقدس با تمثیلات بافندگی پیوند دارد، قلب معانی یا تحریف و جعل کتب مقدس نیز با جنبه منفی همان تمثیلات ربط پیدا می‌کند.

نتیجه گیری

با توجه به معانی مذکور، پیداست که جینگ را صرفاً «کتاب» گفتن روا نیست. در زبان انگلیسی این لفظ را به book یا classic یا scripture ترجمه می‌کنند که این ترجمه آخر شاید یگانه ترجمه درخور ممکن باشد. در زبان فارسی، برای ترجمه جینگ با تعابیری مانند «کتاب مقدس» که نوعی صیغه دیناتی به کتبی می‌بخشد که محتوای آنها مابعدالطبیعی است، چندان موافق نیستیم. اما به جای «کتاب» تعبیر «دفتر» را پیشنهاد می‌کنیم که در بعضی آیین‌های طریقتی غرب ایران، برای اشاره به مکتوبات مقدس به کار می‌رود. همچنین، لفظ «دفتر» از قدیم‌ترین ایام با حکومت داری گره خورده بوده است که یکسره در توافق با نگاه تمثیلی چینیان به حکومت داری فرشتگان در آسمان و بالاتر از همه فغفور آسمان‌ها یا فغفور اعلی است. به عبارت دیگر، همچنان که به فرمان پادشاهان زمینی، دفترداران وقایع سالیانه را در دفاتر ثبت می‌کنند، به فرمان پادشاه آسمانی، جاودانان یا همان اولیای دائویی، حقایق ازلی را در دفاتر مقدس ثبت می‌کنند.

یکی از مفاهیم مهمی که با لفظ جینگ همراه است، چنان که در آنچه از چنگ سوئن بینگ نقل گشت نیز بدان اشاره شده بود، مفهوم «دیمومت؛ جاودانگی» (چانگ 常) است. تأکید اصلی بان گو (۳۲-۹۲ م.) حکیم بزرگ کنفوسیوسی، آنجا که می‌خواهد چستی جینگ را توضیح دهد، بر این مفهوم است:

چرا جینگ‌های (دفاتر) پنج گانه پنج عدد است؟ بدان که جینگ به معنی جاودان و دائمی است. ما طرق پنجگانه فضائل جاودان (ووجانگ 五常) را داریم، پس، از پنجگانه جینگ‌ها سخن می‌گویند. یوئه جینگ (دفتر موسیقی) شفقت است؛ شو جینگ (دفتر اسناد تاریخی) راست کاری است؛ لی جینگ (دفتر

۱. در یک نظر کلی می‌توان گفت که رشته یا رسن هم تمثیلی است از حبل المتین که موصل زمین و آسمان باشد و هم تمثیلی از بند تعلقات.

آداب و آیین‌ها) آیین دانی است؛ بی‌جینگ (دفتر تجلیات) حکمت است؛ شی‌جینگ (دفتر اشعار) ایمان است (بان‌گو، ۲۰۱۳، صفحه ۸، بند ۵).

کتاب مقدس بر خلاف کتب عرفی، از حقایق ازلی ابدی سخن می‌گویند و با دگرگونی‌های زمانه سر و کار ندارند، بلکه اگر دربارهٔ امور زمانمند هم سخنی می‌گویند، اصولی که تعلیم می‌دهند بر همه زمان‌ها صدق می‌کند. این مفهوم نیز به معنی تمثیلی جینگ، یعنی «تار» بازمی‌گردد. بود گسترش یک نقطهٔ مفروض در مرتبه‌ای خاص همراه با شروط آن مرتبه را نمودار می‌کند. مثلاً اگر مرتبهٔ بشری مطمح نظر باشد، گسترش عرضی اصول کلی و جاودان که تار در طول مراتب وجود به آن مرتبه رسیده، همراه با شروط زمانی و مکانی خواهد بود، ولی خود تار از آن شروط آزاد است. بنابراین، تار نمودار بی‌زمانی و دیمومت خواهد بود. مطابق با سخنی که از چنگ شوئن یینگ نقل شد، «دیمومت» یکی از چهار مفهوم مضمّر در جینگ است. سه مفهوم دیگر، یعنی «علت»، «مسیر» و «روش» نیز، با تمثیل «تار» قابل تبیین است. تار «علت» ابقای بود و کلّ منسوج است و بدون آن بافندگی بر روی دار میسر نیست. همچنین، معلوم شد که تصویر گذر تار از رشته‌های بود، رمزی است از رشتهٔ اتصال مراتب مختلف از طول نقاط تقاطع تار و بود که هر کدام از آن نقاط برای نقاط زیرین خود علت به شمار می‌رود. اما همه نقاط خود معلول رشته‌ای اند که همهٔ این علل را به هم متصل می‌گرداند (همچون سوئزاتما در تعالیم وراثته). اما رشتهٔ تار که غلتک تار در بالای دستگاه بافندگی و غلتک پارچه در پایین آن را به هم متصل می‌کند، گویی «مسیری» از بالا به پایین و بالعکس، یا از آسمان به زمین (در قوس نزول) و از زمین به آسمان (در قوس صعود) ایجاد کرده است. نظر به آنکه تار اصل به شمار می‌رود و بود فرع، تار میزان و معیاری است که حرکت راست و درست در مسیر مذکور را معلوم می‌کند و بدین طریق نسبت تار با مفهوم «روش» نیز معلوم می‌شود.

به عنوان خلاصه و نتیجه‌گیری از این بحث، بگوییم که از معنی بنیادین «تار» در نویسهٔ جینگ چهار جهت تمثیلی به دست می‌آید که همه معانی اصلی و فرعی این نویسه مشتق از این جهات تمثیلی است:

(۱) تار با «بافندگی» پیوند دارد؛

(۲) تار رشته‌ای است که از طول منسوج «گذر می‌کند» و به عبارت دیگر آن را «درمی‌نورد»؛

(۳) تار، رشته‌های «عمودی و طولی» در منسوجات را می‌گویند؛

(۴) تار «قوام بخش» منسوج است و نسبت به بود که فرعی‌تر است، «اصلی» به شمار می‌رود.

یکی از معانی اصلی نویسهٔ جینگ همین «تار (بود)» است و دو معنی دیگر از این معنی اصلی (که در عین حال معنی بنیادین نیز است) مشتق می‌شود: (۱) فعل کشیدن رشته‌ها در طول کنار یکدیگر و اصطلاحاً چله کشی؛ (۲) بافندگی کردن.^۱ معنی اصلی «تار» به جهت تمثیلی اول بازمی‌گردد، یعنی همین که با امور «بافندگی» نسبت دارد.

۱. به جهت تقریب به ذهن در فهم اینکه چطور یک کلمه هم «تار» تواند بود و هم «بافندگی کردن»، الفاظ فارسی «رشته» و «رشتن» را می‌توان به یاد آورد.

در اینجا قصد نداشته ایم که شمای تاریخی تطور معانی جینگ را ارائه دهیم، چه کوشش‌هایی از این قبیل، عموماً متزلزل، تخمینی و خدشه بردار است. لیکن می‌توانیم گفت که حرکت از سمت راست به چپ در این نمودار، یعنی از معنی بنیادین و نخستین به سوی معانی اصلی و سپس فرعی، اجمالاً منطبق می‌افتد بر تطورات تاریخی و بسط معانی مختلف این نویسه. اما مفهوم جینگ به عنوان «کتاب مقدس» دست کم به اوایل دوره موسوم به سرزمین‌های جنگنده (۴۷۵ ق.م. - ۲۲۱ ق.م.) بازمی‌گردد و بنابراین آن را یا در زمره نخستین معانی مشتق می‌باید دانست یا در زمره متأخرترین معانی اصلی.

مفهوم کتاب بنیادین یا دفتر مقدس با مفاهیم متعددی که همگی در شمول معانی نویسه جینگ است، پیوند دارد. در خصوص پیوند آن با مفهوم رشته‌های تار در بافندگی به کفایت سخن گفته شد. همچنین، دفتر مقدس با دو مفهوم مشتق از «تار»، یعنی «چله کشی» و خود صنعت «بافندگی» نیز پیوند دارد. «چله کشی» که عبارت است از استقرار رشته‌های تار بر روی دستگاه بافندگی در میان غلتک تار و غلتک پارچه، رمزی است از اتصال مبادی آسمانی از آسمان به زمین. اما کار کتاب مقدس که تار و پود حقایق آسمانی و قوانین زمینی را می‌بافد، خود به تمامه صنعت «بافندگی» است و تطابق تام دارد با نسج عوالم آفاقی و انفسی. مفهوم «گذر کردن»، نازل شدن کتاب مقدس در طول مراتب وجود یعنی گذر کردن از آن مراتب را نمودار می‌کند و این «مسیر» در عین حال همان راهی است که انسان با پیمودن آن در صراط «مستقیم» (جنگ دائو 正道) به مصدر کلام مقدس بازمی‌گردد. از سوی دیگر، کتاب مقدس «معیار و میزانی» است که هم فهم بشری از حقایق آسمانی را تصحیح می‌کند و هم قوانین اجتماعی را معین می‌گرداند و به همین سبب، «علت» استکمال انسان خواهد بود، به شرط رجوع او به کتاب از برای «تدبیر و مهار» امور و بیراهه نرفتن. بنابراین، «روش» تعامل در مرتبه بشری و سلوک به سوی حقایق همه در قبضه کتاب مقدس است. همچنین، بر خلاف کتابهایی که مقید به تبدلات زمانه‌اند، کتاب مقدس رنگ زمان نمی‌پذیرد و واجد «دیوموت و جاودانگی» است. چنانکه در نمودار پیداست، همه این اوصاف از خود نویسه جینگ منتج می‌شود.



منابع

لاتین نویسی نخستین آیتم ارجاعات به ترتیب الفبای فارسی

آدلر: Adler؛ آساندری: Assandri؛ بان گُو: Ban Gu؛ بائو یوین لُنْگ: Bao Yunlong؛ پَنکِنیر: Pankenier؛ جانگ لی: Zhang Li؛ چَنگ سوئِن یینگ: Cheng Xuanying؛ دفتر حَقّانی پردیس بزرگ...: The True Scripture of the Grand...؛ دُوَان یُو شَای: Duan Yucai؛ شابرگ: Schaberg؛ شُو شِن: Xu Shen؛ شُو شَوین: Xu Xun؛ شوان: Schuon؛ کوماراسوامی: Coomaraswamy؛ گنون: Guenon؛ گُو چِی یُنْگ: Guo Qiyong؛ لویس: Lewis؛ لی کی کُک: Lee, Keekok؛ لیو یی مینگ: Liu Yiming؛ هُوای نان دزی: Huainanzi؛ یائو سِن جَنگ: Yao Xinzhong.

فارسی

مولانا، جلال الدین محمد (۱۹۲۵-۱۹۳۳). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسون. هلند، لیدن: بریل.
رادپور، اسماعیل (۱۴۰۱). «معانی تمثیلی بی دری جینگ». جاویدان خرد. شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱.
گنون، رنه (۱۳۷۴). معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی. ترجمه بابک عالیخانی. تهران: سروش.

چینی

- Ban Gu 班固 (02-04-2013). *White Tiger Hall Conference* (baihu tong 白虎通), Chinese Text Project (Ed. Donald Sturgeon). Accessed 08-08-2022. <https://ctext.org/bai-hu-tong>
- Bao Yunlong 鮑雲龍. *Explaining the Subtleties of Celestial Principles* (tianyuan fawei 天原發微), in *The Cannon of Dao*, vol. 16, pp. 656-826.
- Cheng Xuanying 成玄英 (n.d.). *Explaining the Title of Daodejing* (daodejing kaiti 道德經開題), in *The Cannon of Dao*, vol. 9. Pp. 228-32.
- Duan Yucai 段玉裁 (07-05-2005). *Jing de jieci* 經的解釋, Handian 漢典, Accessed 08-08-2022. <https://www.zdic.net/hans/經>
- Huainanzi 淮南子 (02-04-2013). *Huainanzi*. Chinese Text Project (Ed. Donald Sturgeon). Accessed 08-08-2022. <https://ctext.org/huainanzi>
- Liu Yiming 劉一明 (1990). *Explaining the Truths of the Yijing of Confucius* (kongyi chanzhen 孔易闡真). Zhongyi Guzi Pub. 中醫古籍出版社.
- Liu Yiming 劉一明 (1994). *Original Indications of the Journey to the West* (xiyou yuanzhi 西游原旨). Shanghai Guzi Pub. 上海古籍出版社.
- *The Cannon of Dao* (Zhonghua Daozang 中華道藏) (2003). Beijing: Huaxia Pub.
- *The True Scripture of the Grand Cavernous Paradise in the Heaven of Supreme Clarity* (shangqing dadong zhenjing 上清大洞真經), in *The Cannon of Dao*, vol. 1, pp. 1-46.
- Xu Shen 許慎 (07-05-2005). *Jing de jieci* 經的解釋, Handian 漢典, Accessed 08-08-2022. <https://www.zdic.net/hans/經>
- Xu Xun 許遜. *Notes of the Stone Box of the True Lord Xu* (xu zhenjun shihan ji 許真君石函記), in *The Cannon of Dao*, vol. 17, pp. 672-87.



-Zhang Li 張理. *Discussions and Diagrams on the Symbols of Yijing: Inner Section* (yixiang tushuo neipian 易象圖說內篇), in *The Cannon of Dao*, vol. 17, pp. 1-21.

انگلیسی

Reference

- Adler, Joseph (2020). *The Original Meaning of the Yijing: Commentary on the Scripture of Change by Zhu Xi*. New York: Columbia University Press.
- Assandri, Friederike (2021). "Translation of Cheng Xuanying's Explanation of the Title of Laozi's *Daode jing*". *Companion Website to the Daode jing Commentary of Cheng Xuanying*. Web: <https://global.oup.com/us/companion.websites/9780190876463/res>
- Coomaraswamy, Ananda (1935). "Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology". *Journal of the American Oriental Society*, 55 (4).
- Guenon, Rene (1995). *Fundamental Symbols: the Universal Language of Sacred Science*. Ed. by Michel Valsan, Quinta Essentia.
- Guenon, Rene (1996). *Symbolism of the Cross*. US: Sophia Perennis et Universalis.
- Guo Qiyong (2018). *Studies on Contemporary Chinese Philosophy (1949-2009)*. Translated by Paul J. D'Ambrosio et al. Leiden: Brill.
- Lee, Keekok (2008). *Warp and Weft: Chinese Language and Chinese Culture*. New York: Eloquent Books.
- Lewis, M. Edward (1999). *Writing and Authority in Early China*. New York: State University of New York Press.
- Pankenier, David W. (2015). "Weaving Metaphors and Cosmo-political Thought in Early China". *T'oung Pao 通報*. 101-1-3, pp. 1-34.
- Schaberg, David (2017). "Classics (jing 經)". *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature*. Edited by Wiebke Denecke, Wai-Yee Li, and Xiaofei Tian. Oxford Handbooks Online (oxfordhandbooks.com).
- Schuon, Frithjof (2005a). *Prayer Fashions Man*. Selected and Ed. by James S. Cutsinger. IN, Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, Frithjof (2005b). *The Essential Frithjof Schuon*. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. IN, Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, Frithjof (2014). *In the Face of the Absolute*. IN, Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, Frithjof (2018). *The Treasures of Buddhism*. IN, Bloomington: World Wisdom.
- Yao, Xinzong (2000). *An Introduction to Confucianism*. Cambridge University Press.



Virtue Ethics and the Moral Status of Artifacts

Zargar, Zahra 

Assistant Professor in Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University.

(z_zargar@sbu.ac.ir)

ABSTRACT

In recent decades philosophers of technology have paid more attention to the doctrines of virtue ethics. Many virtue theorists claim that in dealing with certain issues, this view has significant advantages over utilitarian and deontological views. Therefore, appealing to virtue ethics' framework, they suggest prescriptions for designing and using technologies. In this paper, we focus on moral problems concerning human-artifact interaction, and specially on those cases in which artefacts appear as quasi-other for humans and enter in quasi-social relations with them. Our question is about the moral status of artefacts in these situations. In other words, we want to see whether there are moral obligations at work in dealing with artefacts in these cases or not. In this paper, after reviewing virtue philosophers' insights about the problem, we will explain and examine two main critiques that are leveled at virtue ethical claims about technology ethics: the question from originality of virtue ethic's views and "the paradox of simultaneous anthropomorphism and dehumanization."

Keywords: Virtue Ethics, Technology Ethics, Moral Status of Artefacts, Social Artefacts, Human-Technology Interaction.

Received: 2025/03/29 - Received in revised form: 2025/06/15 - Accepted: 2025/09/06 - Published online: 2025/09/25

□ Zargar, Z. (2025). Virtue Ethics and the Moral Status of Artifacts, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 165-189.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.514372.1836>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

1- Introduction

Virtue Ethics is one of the three main theories of ethics. The roots of virtue ethics could be traced back to the ancient era in Aristotle's works and religious doctrines. By the beginning of the modern age, virtue ethics had been eclipsed by Utilitarian and Deontological theories of ethics. However, in recent decades, due to the emergence of non-human world ethical issues (i.e., animal rights, environmental ethics, and ethics of technology), Virtue ethics has again returned to the scene of ethical debates. Advocates of Virtue ethics find novel and unique capacities in its doctrines for articulating a moral framework that involves non-human entities.

Utilitarian theory assesses actions based on the amount of pleasure and pain they create. Actions toward entities that are not sentient neither cause pleasure nor pain, hence, can't be morally evaluated on this consequentialist basis. On the other hand, Deontological Ethics presupposes a system of rights and duties, which in turn determines the moral value of actions. Again, we can't attribute rights and duties to non-human entities as we do for human beings. But in Virtue ethics, actions are evaluated based on their impact on the character and flourishing of the agent. It doesn't matter whether one is acting toward a human being or a non-human. The only important thing is the effect of the action on the character of the actor. This feature of Virtue ethics provides it with the capacity for developing ethical prescriptions for human-artifact interaction.

In this paper, we explore the implications of Virtue ethics for human interactions with artifacts when the artifact appears to us as a social being or quasi-other. First, we consider arguments of virtue theorists in favor of the moral patiency of social artifacts. Then, we examine these views against two challenges: the originality of Virtue ethics' implications, and the Anthropomorphizing while Dehumanizing Robots Paradox.

2- Artefacts as Moral Patient

Are our actions toward social robots, virtual avatars, or Chatbots morally evaluable? And if yes, how can it be? There are two major approaches for answering these questions: the standard approach and the relational approach. According to the standard approach, the moral status of each entity depends on the existence of some properties in it. Hence, the question about the moral status of an entity amounts to the question of its properties. On the other hand, from the relational point of view, entities are defined based on their relations to other social and natural entities and how they appear for them (Coeckelbergh, 2014, p. 62-6).

Due to some difficulties and deficiencies of the Standard view, philosophers like Coeckelbergh and Cappuccio et al. admitted the relational approach for analyzing the moral status of artifacts. Also, they located this approach in the framework of Virtue ethics (Coeckelbergh, 2014; Cappuccio et al. 2019).

According to Coeckelbergh, the moral status of an entity is constructed through its interaction with other entities. These interactions occur in material and social relations which include various patterns of behavior, thinking, interpretation, and evaluation. Our moral experience of another entity, therefore, is both personal and dependent on the culture that gives meaning to our interactions (Coeckelbergh, 2014, p. 69)

Based on different ways of experiencing an entity, it can have a different moral status. Despite the standard model, in the relational view, the moral status of an entity isn't objective. Questioning about the moral status of an artefact is not either a scientific or a philosophical question; it is a practical question about how to



confront an entity and behave with it (Coeckelbergh, 2014, p. 65-66). Thus, our tacit knowledge acquired through interacting with an entity enables us to answer the question (Coeckelbergh, 2014, p. 70-71)

Cappuccio et al. also admit the relational approach toward moral status and emphasize on the consonance of this view with doctrines of Virtue ethics. According to Virtue ethics, for moral evaluation of an action, we don't need to examine the properties of the action's receiver to calculate the amounts of pleasure and pain, or consider its rights. What matters is the impact of the action on the agent, which in turn depends on the material and social background in which the interactions take place (Cappuccio et al., 2019, p. 13-14).

According to virtue theorists, if our relation with an artefact resembles our relations with human beings sufficiently to make similar impacts on us, then interacting with it affects our personality. Based on this, one can divide various artefacts according to their degree of anthropomorphism. Coeckelbergh thinks that by increasing the entanglement of human and technological worlds, we will need more accurate moral categories for describing the moral status of artefacts (Coeckelbergh, 2010, p. 239)

For example, artefacts which are designed in order to be social and emotional would be perceived more like humans, therefore, have a moral status closer to humankind (Cappuccio et al., 2019, p. 18). As an instance, violent computer games are designed to simulate a world as indiscernible from the real world as possible, to immerse the player. The player perceives the other avatars in the game much like real social agents, while the game encourages her and increases her score for doing violent actions against those quasi-real avatars. In this situation, the player's behavior with the avatar has impact on her character and fosters the vice of lacking empathy. Hence, we can evaluate violent action against the game's avatar as immoral (Coeckelbergh, 2007, p. 24-25).

3- The Originality of Virtue Ethics' Doctrines

The doctrines of Virtue ethics have been criticized from various aspects. For example, some philosophers believe that Virtue ethics doesn't provide us with straight and simple moral prescriptions, or isn't useful for making decisions in moral dilemmas, or that the list of virtues and vices is arbitrary, vague, and not universal. Putting all these critiques aside, we want to concentrate on another challenge for advocates of Virtue ethics: are the doctrines of Virtue ethics original, or we can derive them from Utilitarian views?

Utilitarians evaluate an action based on its consequences. It seems that in the case of Virtue ethics, we consider the consequence or impact of an action on the agent's character and her flourishing and eudemonia. So, one can reasonably ask what is the difference between the Utilitarian assessment of consequences and the Virtue ethics' one?

To answer this question, it is useful to consider the difference between versions of Virtue ethics. There are at least three distinct versions of Virtue ethics: the eudemonist version in which happiness and flourishing are the basic concepts, the agent-based version in which the moral exemplar is the basic concept and actions are examined according to the similarity with actions of moral exemplars in similar situations, and the target-centered version in which virtues and vices are the basic concepts and the morality of actions are measured based on their role in fostering virtues or vices (Hursthouse, 2022, pp. 4-7).

The critique for lack of originality just threatens the eudemonist version, since



the definition of eudemonia is very close to the basic concept of happiness in Utilitarian views, and sometimes equals it. But this is not the case for the other two versions. While in the agent-based version of Virtue ethics, the impact of the action on the agent is considered, this impact is far from the categorical properties obtained in the world's state of affairs, which are measurable. In this version, the action makes differences in the person's dispositional properties, which in the absence of stimulation may never manifest and change the world's state of affairs. Therefore, while the agent-based version of Virtue ethics examines the consequences of action, these consequences are metaphysically distinct from the consequences calculated in Utilitarian theories. The same is true about the target-based version of Virtue ethics. Hence, the critique from originality only would be levelled at the eudemonist version of Virtue ethics.

4- Anthropomorphizing while Dehumanizing Robots Paradox

Another problem with Virtue theorists' views about the moral status of artefacts refers to a phenomenon called by Cappuccio et al. as "Anthropomorphizing while Dehumanizing Robots Paradox" (Cappuccio et al., 2019, p. 26).

This paradox refers to situations when an entity is both perceived as human and non-human. According to Cappuccio et al., by interacting with social artefacts, we experience them very similarly to our human fellows; they provoke emotions and behaviors in us just as those we have in our human-human interactions. But on the other hand, we know that they aren't human. We see them as artefacts that are in our service. Thus, we sell and buy them, turn them on and off, and if needed, we can throw them away. These two aspects are in contradiction.

More than just an emotional confusion, this contradiction has moral importance. Historically, some people, like slaves, and sometimes women and children, were treated like dehumanized humans. This immoral treatment has fostered the masterhood personality in people, which includes the vices of lack of empathy, selfishness, and irresponsibility. The revival of this manner of behavior (this time toward human-like artefacts) can cultivate those vices in the users of these social artefacts.

Coeckelbergh thinks that this contradictory experience results from the standard views, since the contradiction is constituted from the opposition of our propositional knowledge (artefacts aren't human) and our experiential knowledge (we perceive them like humans) (Coeckelbergh, 2014, p. 64). If we rely on our experiential knowledge, we don't need to consider the propositional knowledge anymore, and the confusion disappears.

Unfortunately, this solution isn't promising. Since the dehumanizing side of the paradox is fueled by our experience, too. It is not the case that we just theoretically know that artefacts aren't human; moreover, we experience them as our properties, which are aimed to be at our service and could be customized as we wish. Therefore, turning from the standard view to the relational one doesn't seem helpful for overcoming the problem.

In fact, from the Virtue ethics point of view, one can find reasons for elevating the anthropomorphism side of the paradox: if you conceive something like a human, the way you treat it affects your character, so you should treat it morally as a real human. Also, on the same ground, we can elevate the dehumanizing side: it is far from practical wisdom to treat a non-human as a human. Thus, Virtue ethics apparently doesn't suggest a clear and definite solution for dissolving the paradox.



5- Conclusion

Relational understanding is a basic concept in Virtue ethics. This implies that if an entity appears to us like a human moral patient, we have to adhere moral obligations in our treatment of it. Since our interactions can have an impact on our moral character and foster vices or virtues, which ultimately affect our eudemonia. This analysis makes it possible to confer the status of moral patient to some artefacts in some relations.

But the Virtue ethics' doctrines are facing some theoretical challenges. One important challenge questions the originality of this view and the possibility of accommodating its prescriptions to Utilitarian ones. We saw that this challenge only threatens the eudemonist version of Virtue ethics and is not serious for agent-based and target-centered versions. The other challenge refers to the morally problematic status of artefacts which are simultaneously perceived as human and non-human. The anthropomorphism implies that we should treat them morally, while the dehumanizing side implies that they don't have moral status. It seems that current theorists of Virtue ethics haven't suggested a convincing answer to this problem.

اخلاق فضیلت‌گرا و وضعیت اخلاقی مصنوعات

زهرا زرگر 

علمی - پژوهشی



استادیار پژوهشکده مطالعات علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی. (z_zargar@sbu.ac.ir)

چکیده

اخلاق فضیلت‌گرا در دهه‌های اخیر مورد توجه فیلسوفان فناوری قرار گرفته است. حامیان فضیلت‌گرایی معتقدند این دیدگاه در مواجهه با برخی مسائل نسبت به رویکردهای فایده‌گرا و وظیفه‌گرا مزایای قابل توجهی دارد و بر این اساس، تجویزهایی را درباره توسعه و کاربری فناوری ارائه می‌کنند. در این مقاله، از میان انواع مسائل حوزه اخلاق فناوری بر مسائل مربوط به تعامل انسان و فناوری تمرکز می‌کنیم و از میان این مسائل به مسئله وضعیت اخلاقی مصنوعات می‌پردازیم که برای کاربر جایگاه شبه‌دیگری داشته و با او وارد روابطی شبیه به روابط اجتماعی می‌شوند. پرسش از وضعیت اخلاقی مصنوعات در چنین مواردی، ناظر به لزوم یا عدم لزوم رعایت ملاحظات اخلاقی در تعامل با این نوع مصنوعات است. پس از شرح تحلیل و تجویز فضیلت‌گرایان درباره این موارد، دو چالش اصلی درباره رویکرد فضیلت‌گرایانه مورد بحث قرار می‌گیرند. چالش اول اصالت رویکرد فضیلت‌گرایی در مقایسه با فایده‌گرایی را زیر سؤال می‌برد؛ و چالش دوم به «پارادوکس انسان‌انگاری و انسانیت‌زدایی همزمان» می‌پردازد. با شرح و بررسی این دو چالش ظرفیت فضیلت‌گرایی برای پاسخگویی به آنها ارزیابی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فضیلت‌گرا، اخلاق فناوری، وضعیت اخلاقی مصنوعات، مصنوعات اجتماعی، تعامل انسان-فناوری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ زرگر، زهرا؛ (۱۴۰۳) اخلاق فضیلت‌گرا و وضعیت اخلاقی مصنوعات، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۱۶۵ - ۱۸۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.514372.1836>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

اخلاق فضیلت‌گرا در کنار فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی، سه نظریه اصلی فلسفی اخلاق را تشکیل می‌دهند. فایده‌گرایی در اخلاق، درست یا غلط بودن یک عمل را بر اساس وضعِ اموری که در پی انجام عمل حاصل می‌شود تعیین می‌کند. وظیفه‌گرایی، ارزیابی اخلاقی اعمال را بر اساس اصول و قواعدی دربارهٔ وظایف و حقوق افراد، انجام می‌دهد. اما اخلاق فضیلت‌گرا ارزش اخلاقی اعمال را بر اساس تأثیری که هر عمل بر شخصیت عامل می‌گذارد، معین می‌کند. در میان این سه رویکرد، اخلاق فضیلت‌گرا ریشه‌هایی باستانی دارد.

نخستین سرچشمه‌های فضیلت‌گرایی به آراء ارسطو، کنفوسیوس، و بودا بازمی‌گردد. همچنین مایه‌هایی از فضیلت‌گرایی را می‌توان در اخلاق اسلامی و مسیحی دید. در دوران روشنگری نظریه اخلاق وظیفه‌گرایانه کانت، و پس از آن فایده‌گرایی^۱ جان استوارت میل و جرمی بنتام به عنوان نظریه‌هایی مدرن در باب اخلاق مطرح و فراگیر شدند و مبنای تفکر اخلاقی در عصر مدرن قرار گرفتند (Mill et al., 2015). اما فضیلت‌گرایی به عنوان نظریه‌ای کمتر انتزاعی و فاقد ساختار قاعده - محور، خوشایند ذائقه فکری اندیشمندان مدرن نبود و به حاشیه رفت.

با این حال، در نیمه قرن ۲۰ اخلاق فضیلت‌گرا به صحنه نظریه‌های فلسفی بازگشت. طلوع این رجوع، مقاله آنسکام با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن» بود که در آن بر اهمیت روانشناسی و توجه به شخصیت در مباحث اخلاقی تأکید شده، و محوریت «فضیلت» در تجویزهای اخلاقی مورد توجه قرار گرفته بود (Anscombe, 1958, p. 5). پس از این مقاله، فیلسوفانی چون مک‌این‌تایر و نوسباوم نیز در آثار خود به توسعه و احیای اخلاق فضیلت‌گرا پرداختند (Nussbaum, 1990; McIntyre, 1985). ظهور نظریه‌های اخلاق مراقبتی^۲ در اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ نیز به جهت وجوه اشتراک مهم این نظریه‌ها با رویکرد فضیلت‌گرا و انتقادی بودنشان نسبت به رویکردهای رقیب وظیفه‌گرا و فایده‌گرا، بر تحکیم موقعیت رویکرد فضیلت‌گرا در مباحث اخلاقی دهه‌های اخیر تأثیر گذاشت.^۳

رویکرد فضیلت‌گرا به طور خاص مورد استقبال نظریه‌پردازان اخلاق کاربردی قرار گرفت. بسیاری از مباحث داغ در اخلاق معاصر، حول موضوعاتی چون حقوق حیوانات، اخلاق محیط زیست، و اخلاق فناوری شکل گرفته است؛ موضوعاتی که در آنها مسائل اخلاقی در ارتباط با اموری نا-انسانی مطرح می‌شوند. در کانون توجه قرار گرفتن وضعیت اخلاقی جهان نا-انسانی و مسائل پیرامون آن، نظریه‌های اخلاقی را با چالش‌های متعددی مواجه کرد و مدافعین رویکردهای مختلف در پی تحلیل و پاسخگویی به این مسائل برآمدند. در این میان، مدافعین

1. Utilitarianism

2. Care Ethics

۳. برای مثال (Held, 2005; Tronto 1993; Tronto, 2013).

رویکرد فضیلت‌گرا دیدگاه خود را واجد مزیتی نسبی در مقایسه با دو دیدگاه وظیفه‌گرا و فایده‌گرا یافتند. وظیفه‌گرایی برای تحلیل عمل اخلاقی، متکی بر نظامی از حقوق و وظایف است. در حالی که به نظر می‌رسد نمی‌توان برای جهان‌نا-انسانی حقوق و وظایفی شبیه به آنچه برای انسان‌ها قائل هستیم، در نظر بگیریم. بر این اساس، وضعیت اخلاقی جهان‌نا-انسانی (چه به عنوان عامل اخلاقی و چه مخاطب عمل اخلاقی) زیر سؤال می‌رود. از سوی دیگر، فایده‌گرایی هر عمل را بر اساس سود یا لذتی که می‌آفریند و زیان یا رنجی که می‌زداید ارزیابی می‌کند. در حالی که جهان‌نا-انسانی (و خصوصاً بی‌جان) ظرفیت بهره‌مندی، خسران، و لذت و رنجی مشابه انسان را ندارد. اما از آنجا که اخلاق فضیلت‌محور بر تأثیر عمل بر شخصیت عامل متمرکز می‌شود، می‌تواند با اجتناب از دشواری‌های فوق درباره اخلاقیات در مواجهات انسان با نا-انسان تجویزهایی داشته باشد. کتاب شخصیت و محیط زیست از رونالد سندلر (Sandler, 2009) درباره اخلاق محیط زیست، کتاب «فناوری و فضایل» از شنون والر (Vallor, 2016) درباره اخلاق فناوری، و کتاب «علم، فناوری و فضیلت» (Ratti and Stapleford, 2022) از جمله آثار متأخری هستند که مسائل اخلاقی فوق را از منظری فضیلت‌گرایانه تحلیل می‌کنند.

هدف مقاله حاضر بررسی دلالت‌های اخلاق فضیلت‌گرا درباره موارد خاصی از تعامل انسان و فناوری است. به طور کلی تعامل انسان و فناوری را می‌توان ذیل انواعی از روابط تحلیل کرد. برای مثال پیتر فریبک نقش واسطه‌گر فناوری را در هفت نوع رابطه میان انسان و جهان بر می‌شمرد. این روابط شامل روابط بدنمندی^۱، هرمنوتیک^۲، پس‌زمینه‌ای^۳، غیریت^۴، سایبرگی^۵، استغراق^۶، و افزونگی^۷ می‌شوند (Verbeek, 2015). در این مقاله ما بر مواردی تمرکز می‌کنیم که در آنها فناوری با انسان رابطه شبه‌دیگری پیدا می‌کند (رابطه غیریت در تقسیم‌بندی فریبک). منظور از شبه‌دیگری، حالتی است که در آن فناوری با انسان در نوعی رابطه انسانی قرار گرفته و جایگاهی را تصاحب می‌کند که سابقاً به انسانی دیگر تعلق داشته است. برای مثال اگر فناوری در جایگاه متصدی بانک، منشی، دستیار سخن‌گو یا پزشک قرار بگیرد، در نقش شبه‌دیگری ظاهر شده است. در حالی که فناوری‌هایی چون ماهواره، شبکه اینترنتی، یا پوشش‌های نانو کربن چنین خصلتی ندارند.

حالت‌هایی که در آنها فناوری همچون شبه‌دیگری ظاهر می‌شود نیز، از لحاظ وضعیت اخلاقی فناوری به دو دسته دیگر قابل تقسیم هستند: حالتی که در آن فناوری مخاطب عمل اخلاقی^۸ است، و حالتی که در

1. Embodiment
2. Hermeneutic
3. Background
4. Alterity
5. Cyborg
6. Immersion
7. Augmentation
8. Moral Patient



آن فناوری به عنوان عامل اخلاقی^۱ شناخته می‌شود. در حالت اول، وضعیت و خصوصیات مخاطب یک عمل (و نه عامل آن) در ارزش اخلاقی عمل تعیین‌کننده است. برای مثال لگد زدن به یک تگه کلوخ از نظر اخلاقی خنثا است، اما لگد زدن به یک کودک چنین نیست. این تفاوت در ارزش‌گذاری اخلاقی، به تفاوت وضعیت کودک با تگه کلوخ به عنوان مخاطب عمل بازمی‌گردد. از جهت دیگر، در حالت‌هایی که فناوری مسبب و علت انجام عملی است و این عمل به لحاظ ارزشی خنثا نیست، عاملیت اخلاقی فناوری موضوعیت پیدا می‌کند. برای مثال اگر خودرویی خود-ران به شهروند پیاده‌ای برخورد کرده و منجر به فوت او شود، فناوری در آنچه رخ داده است دارای (دست‌کم سطحی از) عاملیت است. وضعیت اخلاقی فناوری‌ها چه به عنوان مخاطب عمل اخلاقی و چه به عنوان عامل اخلاقی با پیشرفته‌تر شدن فناوری‌ها و وارد شدن آنها به رابطه شبه‌دیگری با انسان‌ها موضوعیت پیدا کرده و بحث‌های فراوانی را برانگیخته است.

در این مقاله بر پرسش از وضعیت اخلاقی فناوری‌ها در روابط شبه‌دیگری متمرکز می‌شویم. به طور خاص به این پرسش خواهیم پرداخت که طبق دیدگاه فضیلت‌گرا آیا فناوری نیز می‌تواند در جایگاه مخاطب عمل اخلاقی بوده و رفتار با آنها مشمول ملاحظات اخلاقی شود؟ پس از بررسی رویکرد فضیلت‌گرایان نسبت به این مسئله، به دو چالش اصلی که دیدگاه فضیلت‌گرایی با آن مواجه است خواهیم پرداخت و قابلیت این دیدگاه برای فائق آمدن بر این دو چالش را ارزیابی خواهیم کرد. به این ترتیب، در قسمت دوم مقاله به دلالت‌های اخلاق فضیلت‌گرا درباره جایگاه فناوری به مثابه مخاطب عمل اخلاقی می‌پردازیم؛ استدلال‌های فیلسوفان فضیلت‌گرا در دفاع از جایگاه اخلاقی فناوری را مرور کرده و پیامدهای این دیدگاه را شرح می‌دهیم. در قسمت سوم، چالش اصالت فضیلت‌گرایی را شرح داده و پاسخ‌های ممکن به آن را بررسی می‌کنیم. و در قسمت چهارم چالش «پارادوکس انسان‌نگاری و انسان‌زدایی همزمان» را شرح داده و قابلیت اخلاق فضیلت‌گرا برای پاسخگویی به آن را محک می‌زنیم.

۱. فناوری به عنوان مخاطب عمل اخلاقی

آیا کتک زدن یک ربات از نظر اخلاقی اشکال دارد؟ آیا استفاده از ناسزا در گفت‌وگو با چت‌بات کاری غلط است؟ به خاک و خون کشیدن آواتارها در بازی‌های رایانه‌ای چگونه؟ واضح است که چنین رفتارهایی در قبال انسان‌ها و در شرایط عادی اخلاقاً غلط است. اما برای ارزیابی اخلاقی این اعمال در قبال امور فناورانه، باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا تعامل ما با ربات‌ها، چت‌بات‌ها و آواتارها و به طور کلی مصنوعات مجسم و

1. Moral Agent

مجازی، در دایره ارزش‌گذاری اخلاقی قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توان برای مصنوعات نوعی شأنیت اخلاقی در نظر گرفت؟ و اگر بله، بر چه اساسی؟

در پاسخ به این پرسش دو رویکرد اساسی در پیش گرفته شده است؛ رویکرد استاندارد (یا عینی) و رویکرد رابطه‌ای^۱. مطابق رویکرد استاندارد، منزلت اخلاقی هر چیز وابسته به وجود برخی ویژگی‌های خاص در آن چیز است. برای مثال، برخی قابلیت رنج کشیدن و لذت بردن را ویژگی‌ای معرفی می‌کنند که وجود آن در هر چیز، آن را دارای منزلت اخلاقی می‌کند. بر این اساس، پرسش از منزلت اخلاقی یک چیز، پرسشی وجودشناختی است که ما را به تحقیق و تأمل درباره ویژگی‌های آن رهنمون می‌کند.

در نقطه مقابل، طبق رویکرد رابطه‌ای، هر هویت بر اساس مجموعه روابط طبیعی و اجتماعی که با سایر هویت‌ها دارد تعریف می‌شود و وضعیت اخلاقی‌اش نیز به این باز می‌گردد که آن هویت با دیگر هویت‌ها چه ارتباطی دارد و برای آنها چطور پدیدار می‌شود (Cockelbergh, 2014, p. 62-63).

فیلسوفانی همچون کاکلبرگ، کاپوچو و دیگران در ارتباط با وضعیت اخلاقی مصنوعات، رویکرد رابطه‌ای را برگزیده‌اند.^۲ آنها برای این منظور اولاً بر نقایص و دشواری‌های رویکرد استاندارد تکیه کرده و ثانیاً رویکرد رابطه‌ای را فاقد چنان معضلاتی و در عین حال سازگار با رویکرد فضیلت‌گرا دانسته‌اند (Cockelbergh, 2014; Cappuccio et al. 2019).

کاکلبرگ ادعا می‌کند مدافعین رویکرد استاندارد با دو چالش جدی مواجه‌اند. چالش اول شناسایی ویژگی‌هایی است که مرتبط با اخلاقی بودن یک هویت هستند. و چالش دوم، تشخیص وجود این ویژگی‌ها در هویت‌های مختلف است. او می‌گوید روش رایج تحلیل فلسفی و کاوش علمی برای معرفی این ویژگی‌ها و بررسی وجود یا عدم آنها، ناپسندیده هستند (Cockelbergh, 2014, p. 64). انتخاب از بین ویژگی‌هایی همچون آگاهی، داشتن عواطف، سوژه حیات بودن، و ... که گزینه‌هایی برای ویژگی‌های مرتبط با وضعیت اخلاقی هستند، و همچنین تحلیل این ویژگی‌ها مسائل مناقشه‌برانگیزی را پیش می‌کشد که به راحتی نمی‌توان به آنها پاسخ گفت. فیلسوفان هم در مورد این که کدام یک از این ویژگی‌ها بنیان وضعیت اخلاقی هستند دیدگاه‌های متفاوتی دارند، و هم در مورد امکان تحقق این ویژگی‌ها در مصنوعات، اختلاف نظر دارند.^۳ در وهله بعد، حتی اگر درباره ویژگی‌ها و ماهیت آنها به توافق نظر برسیم، به دلیل عدم دسترسی مستقیم به منظر هویت دیگر، تشخیص وجود این ویژگی‌ها در این هویت با مانعی معرفت‌شناختی همراه است.

1. relational

۲. کاکلبرگ در کتاب «پرورش روابط اخلاقی» انواع دیدگاه‌های رابطه‌ای را تحلیل و نقد کرده و از میان آنها دیدگاه پدیدارشناختی-استعلایی را برای تعریف جایگاه اخلاقی برمی‌گزیند (Cockelbergh, 2012).

۳. برای نمونه، برای مشاهده دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان درباره رابطه عواطف و ظرفیت اخلاقی مصنوعات این منبع را ببینید: (زرگر، ۱۴۰۴).



علاوه بر این، اگر رویکرد استاندارد را بپذیریم، چنین نتیجه می‌شود که رفتار ما با هویت مختلف باید مبتنی بر معرفت ما نسبت به وضعیت اخلاقی آن هویت باشد. مثلاً اگر می‌دانیم که هویتی فاقد آگاهی است، باید با آن به مثابه امری غیر شخصیت‌مند برخورد کنیم (Cockelbergh, 2014, p. 64).

اما مطالعات تعاملات انسان-ربات^۱ شیوع شخص‌پنداری ربات‌ها در میان کاربران انسانی را نشان می‌دهد. در یک نمونه یک سرهنگ نظامی با یک ربات مین‌یاب کار می‌کرد. این ربات پاهای متعددی داشت، تا با از بین رفتن پایش در اثر انفجار مین بتواند به کار خود ادامه دهد. در حین کار، ربات پاهایش را یکی یکی از دست داد و نهایتاً خود را با یک پا روی زمین می‌کشید تا مین دیگری را پیدا کند. سرهنگی که با این ربات کار می‌کرد برآشفته شد، کار را متوقف کرد و این آزمایش را غیرانسانی خواند. در نمونه‌ای دیگر، این مطالعات نشان‌دهنده شخص‌پنداری در مورد جاروبرقی خودکار رومبا^۲ است. در حالی که رومبا نه در طراحی و نه رفتار جنبه اجتماعی ندارد، صاحبانش به خاطر این که منزل را نظافت می‌کند، نسبت به آن حس قدردانی دارند. هرچند رومبا میان کاربر و صندلی و میز تفاوتی نمی‌گذارد، اما صاحبانش تمایل دارند برای رومبا کاری انجام دهند، مثلاً بخشی از نظافت را خودشان انجام دهند تا رومبا استراحت کند. بعضاً رومبا را به والدینشان معرفی می‌کنند یا او را با خود به سفر می‌برند و او را عزیز خود می‌خوانند. حتی خود پژوهشگران رباتیک نیز گزارش می‌کنند هنگامی که در آزمایشگاه ربات انسان نما تصادفاً روشن باقی می‌ماند و به صحبت حضار توجه نشان می‌دهد، از حضور او معذب می‌شوند؛ یا بعضاً میان خود و ربات پرده‌ای می‌کشند تا از احساس نگاه او تمرکزشان به هم نخورد (Scheutz, 2009, p. 6-9).

کاکلبرگ می‌گوید طبق رویکرد استاندارد، در مواردی - شبیه به موارد فوق - که با ربات‌ها همچون انسان رفتار می‌شود، میان معرفت و عمل ما یک شکاف وجود دارد. در بسیاری از موارد ما می‌دانیم که مصنوعی که با آن در تعامل هستیم فاقد ویژگی‌های مورد نظر است، اما با آن طوری رفتار می‌کنیم که گویی می‌تواند مخاطب عمل اخلاقی باشد. در چنین مواردی ناگزیر باید عمل را تخطئه کنیم و تنها یک شیوه رفتار با مصنوع را صحیح بدانیم، شیوه‌ای از رفتار که با خصوصیات وجودشناختی یک هویت همخوانی دارد. اما به عقیده کاکلبرگ محدود کردن شیوه صحیح رفتار به یک شیوه خاص قابل قبول نیست.

در نقطه مقابل، در رویکرد رابطه‌ای هر هویت در زمینه‌ای از روابط تعریف می‌شود. اگر بخواهیم بدانیم که یک هویت خاص جایگاه اخلاقی دارد یا خیر، باید ببینیم که در چه زمینه مادی، فرهنگی، و اجتماعی جای

۱. برای دیدن نمونه‌های بیشتر مطالعات تعامل انسان و ربات‌های اجتماعی این منبع را ببینید: (Korn, 2019)

گرفته و قوام یافته است، دیگر هویت با او چگونه ارتباط برقرار می‌کنند، و برای آنها چطور پدیدار می‌شود (Coeckelbergh, 2014, p. 64). با این حال، مفهوم رابطه در اینجا بر خلاف مفهوم ویژگی‌ها در رویکرد استاندارد، مفهومی انتزاعی نیست. کاکلبرگ تأکید می‌کند که برای شناسایی این که طبق رویکرد رابطه‌ای یک هویت منزلت اخلاقی دارد یا خیر، نباید مجدداً به روش‌های فلسفی و علمی برای مطالعه و تحلیل روابط بین هویت متوسل شویم. بلکه باید ببینیم ابژه بر سوژه چطور پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر از جمله ارتباطات تعیین‌کننده در وضعیت اخلاقی یک هویت، خود رابطه میان سوژه شناساگر و ابژه‌ای است که وضعیت اخلاقی‌اش مورد سؤال است.

وضعیت اخلاقی یک هویت، چیزی نیست که مستقل از چگونگی تجربه شدن آن برای سوژه وجود داشته باشد. وضعیت اخلاقی هر هویت در تجربه تعاملی سوژه با آن هویت برساخته می‌شود؛ و البته چنین تعاملی در بستری از روابط مادی و اجتماعی شکل می‌گیرد که خارج از کنترل سوژه است. این بستر، در واقع یک شکل زندگی است و شامل الگوهای مختلفی از رفتار، تفکر، تفسیر، و ارزش‌گذاری می‌شود که در یک فرهنگ ظهور پیدا کرده‌اند. تجربه اخلاقی یک سوژه از یک هویت، از یک سو شخصی بوده و از سوی دیگر به واسطه مستقر بودن در بستری مادی و اجتماعی، غیر شخصی است. به عبارت دیگر، در وضعیت اخلاقی یک مصنوع برای یک انسان، علاوه بر این که آن مصنوع چطور برای آن انسان پدیدار می‌شود، این که فرهنگی که آن فرد در آن زیست می‌کند ماشین‌ها را چطور تفسیر کرده و به آنها معنا می‌بخشد نیز تعیین‌کننده است (Coeckelbergh, 2014, p. 69).

بر این اساس، شیوه‌های مختلف تجربه شدن یک هویت برای سوژه‌های مختلف می‌تواند دلالت‌های متفاوتی در ارتباط با وضعیت اخلاقی آن هویت داشته باشد. نمی‌توان از یک حقیقت عینی و مستقل از سوژه در ارتباط با وضعیت اخلاقی یک هویت سخن گفت. با توجه به این موضوع، کاکلبرگ پرسش از وضعیت اخلاقی را بر اساس رویکرد رابطه‌ای نه پرسشی فلسفی، بلکه پرسشی عملی درباره چطور مواجه شدن با هویت و رفتار با آنها می‌داند (Coeckelbergh, 2014, p. 65-66).

به این ترتیب در رویکرد رابطه‌ای بر خلاف رویکرد استاندارد، خود پرسش از وضعیت اخلاقی مصنوع در خلال یک رابطه مطرح می‌شود و اهمیت می‌یابد، و نیز در خلال رابطه به آن پاسخ داده می‌شود. معرفت سوژه نسبت به وضعیت اخلاقی مصنوع طرف تعامل، دانشی گزاره‌ای از سنخ «می‌دانم که آن ربات فاقد آگاهی است» که محصول تأملات فلسفی و علمی است، نیست. بلکه معرفتی ضمنی^۱ است که سرچشمه‌هایی غیرعلمی دارد و در بردارنده شناختی است که از تجربه مرتبط بودن با آن مصنوع خاص حاصل شده است. در نتیجه، از معضل معرفت‌شناختی که در مورد رویکرد استاندارد وجود داشت (عدم دسترسی معرفتی به

1. Tacit.



ویژگی‌های هویت) نیز اجتناب می‌شود. در رویکرد رابطه‌ای، معرفتی که لازم داریم؛ همان معرفت ضمنی است که انسان به واسطه رابطه‌اش با مصنوع به دست می‌آورد (Coeckelbergh, 2014, p. 70-71).

کاپوچو و همکارانش ضمن همراهی با کاکلبرگ در برتر دانستن رویکرد رابطه‌ای، این رویکرد را در چارچوب اخلاق فضیلت‌گرا قرار می‌دهند. می‌توان دید که رویکرد استاندارد با رویکردهای فایده‌گرا و وظیفه‌گرا در اخلاق به خوبی سازگار است: در رویکرد استاندارد ما به دنبال کشف ویژگی‌هایی هستیم که می‌توانند مبنای ادراک لذت و رنج، یا داشتن حقوق برای یک هویت قرار بگیرند. اما برای رویکرد فضیلت‌گرا، پیامدهای یک عمل برای طرف مقابل یا جایگاه طرف مقابل در نظامی از حقوق و وظایف، اصالت ندارد. آنچه مهم است این است که یک عمل در زمینه تعاملات اجتماعی فرد، چه تأثیری بر شخصیت عامل آن می‌گذارد. در واقع تفکر رابطه‌ای یکی از مؤلفه‌های رویکرد فضیلت‌گرا است (Cappuccio et al., 2019, p. 13-14).

به پرسش آغازین بازگردیم. از رویکرد رابطه‌ای درباره وضعیت اخلاقی مصنوعات مختلف و ملاحظات مربوط به تعامل با آنها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ همانطور که دیدیم، از دید فیلسوفان فضیلت‌گرا این مسئله پاسخی زمینه‌مند دارد. باید دید که رابطه فرد با یک مصنوع تا چه حد با روابط انسانی که دایره متعارف اخلاق را شکل می‌دهند شباهت دارد. نمی‌توانیم از پیش مصنوعات را در دسته‌های مشخصی جای دهیم و برخی را دارای وضعیت اخلاقی و برخی را فاقد آن بدانیم. اما آیا این به این معناست که ما در نهایت برای تشخیص وضعیت اخلاقی هویت ملاکی نداریم؟ کاپوچو و همکارانش به این اشکال پاسخ می‌دهند. از منظر اخلاق فضیلت‌گرا شاخصه ما برای رعایت ملاحظات اخلاقی، تأثیر یک عمل بر شخصیت ماست. پس هر قدر رابطه ما با یک مصنوع شباهت بیشتری با رابطه ما با انسان‌ها داشته باشد، چگونگی تعامل ما با آن بر شخصیت اجتماعی ما تأثیر می‌گذارد. بر این اساس، ما می‌توانیم با تکیه بر میزان انسان‌انگاری^۱ تفکیکی میان انواع مصنوعات داشته باشیم. کاکلبرگ نیز به این نکته اشاره می‌کند که با گذشت زمان و درهم تنیدگی بیشتر جهان انسانی و فناورانه، ما برای توصیف وضعیت اخلاقی ربات‌ها نیز مقولات اخلاقی بیشتر و دقیق‌تری خواهیم داشت. همان طور که مثلاً در جهان حیوانات، در برخورد با حیوان خانگی و حشره‌ای موزی ملاحظات اخلاقی متفاوتی را در نظر می‌گیریم، در دایره مصنوعات نیز می‌توانیم به دسته‌بندی‌های ظریف‌تری برسیم (Coeckellbergh, 2010, p. 239).

برخی مصنوعات به طور خاص برای شبیه‌سازی رابطه انسان - انسان طراحی شده‌اند. هدف طراحان ربات‌های اجتماعی این است که یک رابطه معاشرتی را با جزئیات بدن‌مند، عاطفی و روانشناختی‌اش تقلید کنند. به گونه‌ای واکنش نشان دهند که انسان‌ها آن را واکنشی اجتماعی برداشت کنند، و آنها نیز نسبت به

1. anthropomorphism

کنش‌های طرف انسانی، واکنش‌های انسان‌وار بروز دهند. در صورتی که این هدف به میزان قابل قبولی برآورده شود و ربات‌ها بتوانند الگوهای مشابهی از عواطف و اعمال را در انسان‌ها برانگیزند، می‌توان گفت که آنها مشابه انسان‌ها درک می‌شوند (Cappuccio et al., 2019, p. 18). پس چگونگی رفتار ما با آنها می‌تواند بر چگونگی رفتار ما با دیگر انسان‌ها نیز اثر بگذارد.

کاکلبرگ، کاپوچو و همکارانش، علاوه بر دفاع از جایگاه اخلاقی فناوری‌ها، ملاحظات اخلاقی مربوط به تعامل با برخی فناوری‌ها را نیز از منظر فضیلت‌گرایی بررسی می‌کنند. کاپوچو و همکارانش به تأثیر تعامل با ربات‌ها و دستیارهای دیجیتال بر فضیلت مسئولیت‌پذیری می‌پردازند. افراد در بستر تعاملات اجتماعی یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، انتظارات خود از دیگران را بروز می‌دهند و در معرض انتظارات دیگران قرار می‌گیرند. از یک سو این که هر فرد خود را در قبال چه وظایفی نسبت به دیگران پاسخگو می‌بیند، به او تصویری درباره جایگاه و مسئولیت‌های خودش ارائه می‌دهد. از سوی دیگر هر فرد به اندازه‌ای که توسط دیگران به رسمیت شناخته شود و انتظارات ایشان را برآورده کند، اعتبار کسب می‌کند. این دو فرآیند، سازوکارهای اصلی شکل‌گیری شخصیت فرد هستند.

هنگامی که تعامل با ربات‌ها یا دستیاران دیجیتالی بخشی از تعاملات اجتماعی انسان‌ها شود، انتظارات متقابل انسان‌ها و ربات‌ها در این تعامل نیز در فرآیند شکل‌دهی به شخصیت دخیل می‌شود. کاپوچو و همکارانش بر وضعیت نامتقارن انسان و ربات در این تعاملات تأکید می‌کنند. در رابطه بین انسان و ربات، ربات‌ها انسان را به عنوان شخص به رسمیت می‌شناسند، اما نه به عنوان شخصی برابر با خود. در این تعاملات همواره انسان‌ها دست‌پرتر را دارند. آنها دستور می‌دهند و ربات‌ها اطاعت می‌کنند، درست شبیه به رابطه ارباب و برده در قرون سابق. (Cappuccio et al., 2019, p.20) در این رابطه کاربر فناوری بدون آن که صلاحیت خاصی داشته باشد در موقعیت فرماندهی قرار می‌گیرد، بی‌آن که نسبت به فرمانبر خود توجه یا پاسخگویی داشته باشد. در این تجربه، انسان‌ها توسط ربات‌ها قضاوت نمی‌شوند، مورد بازخواست واقع نمی‌شوند و توقعی از ایشان نمی‌رود. در حالی که بر خلاف بسیاری از مصنوعات دیگر که در آنها نیز مصنوع در نقش ابزار به کار می‌رود، در اینجا فرآیند تشخیص اجتماعی رخ می‌دهد. انسان‌ها در تعامل با ربات‌ها احساس می‌کنند به لحاظ اجتماعی به رسمیت شناخته شده‌اند و ربات نیز به‌گونه‌ای واکنش نشان می‌دهد که گویی انسان او را به عنوان یک معاصر اجتماعی به رسمیت شمرده است. بر این اساس، تعاملات انسان- ربات/دستیاران دیجیتال بر شکل‌گیری شخصیت افراد اثر می‌گذارد و این تأثیر به‌نحوی است که شخص به داشتن نقش اجتماعی مسئولیت‌زایی شده خو می‌کند.

کاکلبرگ به تأثیر بازی‌های رایانه‌ای خشن بر فضیلت همدلی می‌پردازد (Coeckelbergh, 2007, p. 219-220). در



بازی‌های رایانه‌ای خشن، بازیکن خود را جای یک شخصیت می‌گذارد و در جهان ساخته شده در فضای بازی، به مبارزه با شخصیت‌های دیگر می‌پردازد. این فعالیت چند ویژگی دارد که تضعیف‌کننده همدلی است. اولین ویژگی، خشونت موجود در این بازی‌ها است. بازیکن برای برنده شدن باید به کشتن افراد و تخریب اشیاء دست بزند. تکرار چنین اعمالی، آن‌ها را برای بازیکن عادی می‌کند. ممکن است گفته شود وجود عنصر خشن در این بازی‌ها نمی‌تواند باعث خشونت‌ورزی افراد در تعامل با انسان‌های دیگر شود. چون کاربران می‌توانند تفاوت فضای مجازی و حقیقی را درک کنند. ضمن این که فضاها و رفتارهای خشن فقط در بازی‌های رایانه‌ای وجود ندارند، بلکه مثلاً در رمان‌ها و فیلم‌ها نیز شاهد آن هستیم. پس چرا درباره آنها نمی‌توان همین حکم را داد؟ برای پاسخ به این دو ایراد، کاکلبرگ به ویژگی دوم این بازی‌ها اشاره می‌کند: شبیه‌سازی تعامل در جهان واقعی. هرچند ما در تماشای فیلم یا خواندن رمان نیز خود را جای شخصیت‌ها قرار می‌دهیم، اما در بازی‌های رایانه‌ای، به عنوان عاملی فعال در یک فضا حاضر می‌شویم و با کنش‌هایمان یک شخصیت را می‌سازیم. به این ترتیب بازیکن نه فقط به عنوان تماشاگری منفعل، بلکه چون کنشگری فعال در بازی نقش آفرینی می‌کند. سعی طراحان این بازی‌ها بر این است که تا حد ممکن بازیکن واسطه‌ای میان خود و جهان مجازی بازی درک نکند، بازیکن در فضای بازی غرق شود و جهان بازی را مشابه جهان واقعی تجربه کند. فاصله‌برداری و غرق‌شدگی، خصوصاً در بازی‌هایی که ما بدن آوارتارمان را نمی‌بینیم، بلکه فقط زاویه دید او را داریم و از منظر او به جهان بازی می‌نگریم، بیشتر نیز می‌شود (Coeckelbergh, 2007, p. 24-25).

ویژگی دیگر این بازی‌ها این است که در آن بازیکن در ازای رفتارهای خشن پاداش می‌گیرد و زشتی و پیامدهای منفی خشونت در آن دیده نمی‌شود. در حالی که خشونت بخشی از جهان واقعی نیز هست و می‌توان گفت این بازی‌ها تصویری از خشونت‌های موجود در جهان انسانی را بازنمایی می‌کنند، اما در روایتی که این بازی‌ها ارائه می‌دهند، خشونت‌ورزی به پایانی خوش منتهی می‌شود و زشتی و پیامدهای دردناک آن نشان داده نمی‌شود (Coeckelbergh, 2007, p. 27).

با در نظر داشتن ویژگی‌های فوق، کاکلبرگ بر این نکته تأکید می‌کند که رشد شخصیتی افراد یک فرآیند پیوسته است. نمی‌توان برای انجام بازی‌های رایانه‌ای، شخصیت را در محفظه‌ای نفوذناپذیر قرار داد و پس از بازی آن را بیرون آورد و به زندگی واقعی بازگرداند. حتی اگر بازیکنان بتوانند تفاوت فضای مجازی بازی و فضای حقیقی را تشخیص دهند، اما کنش‌هایی که بازیکنان در این بازی‌ها انجام می‌دهند، عاداتی را در آن‌ها شکل می‌دهد. عادت به انجام خشونت و لذت بردن از آن، توانایی درک رنج و درد دیگران را در بازیکنان کم می‌کند و این زمینه‌ساز رفتارهای پرخاشگرانه و تهاجمی در ایشان می‌شود.

۲. آیا فضیلت‌گرایی رویکردی اصیل است؟

آراء فیلسوفان فضیلت‌گرا دربارهٔ تعامل انسان و فناوری با انتقادات مختلفی مواجه شده است. برخی از این انتقادات اشکالاتی کلی را در ارتباط با رویکرد فضیلت‌گرا در اخلاق مطرح می‌کنند؛ برای مثال آموزه‌های فضیلت‌گرایی را قابل تبدیل به دستورالعمل‌های صریح و ساده نمی‌دانند؛ آنها را برای تصمیم‌گیری در تنگناهای اخلاقی ناکارآمد می‌دانند؛ یا ادعا می‌کنند فهرست فضایل و شخصیت‌های الگو نامتعین، دلبخواهی، و غیرجهان‌شمول^۱ است. برخی دیگر از این انتقادات بر آراء خاص فضیلت‌گرایان در باب فناوری متمرکز شده است. برای مثال کروزر دیدگاه والر دربارهٔ فضایل فناورانه-اخلاقی و تأثیر فناوری بر فضایل (Vallor, 2016) را نقد می‌کند. او در اهمیت فضایی که والر به عنوان فضایل فناورانه-اخلاقی معرفی می‌کند تردید کرده و ادعا می‌کند بر خلاف دیدگاه والر، فناوری‌های جدید زندگی فضیلت‌مندان را دشوارتر نکرده‌اند؛ تنها شکل چالش‌های موجود برای زندگی فناورانه را تغییر داده‌اند (Cruzer, 2017, p. 288).

گذشته از این دست انتقادات، یک انتقاد کلی نسبت به فضیلت‌گرایی دربارهٔ فناوری، پرسش از اصیل بودن این دیدگاه است. به عبارت دیگر، می‌توان پرسید آیا دیدگاه فضیلت‌گرایانه دربارهٔ تعامل انسان و فناوری، قابل فروکاستن به دیدگاه‌های دیگری همچون وظیفه‌گرایی یا فایده‌گرایی نیست؟

در دیدگاه‌های فیلسوفان فضیلت‌گرا - چه در ارتباط با زندگی در بستر فناورانه و چه در مورد تعامل با فناوری به مثابه شبه‌دیگری - یک خط استدلالی مشترک برجسته است: استفاده ما از فناوری‌ها و تعامل ما با آنها در صورتی اخلاقی است که به تقویت عاداتی در ما بینجامد که از ما شخصیت‌هایی فضیلت‌مند می‌سازند. فیلسوفان فضیلت‌گرا برای تفصیل این خط اجمالی، تأثیر عادات فناورانه بر ویژگی‌های شخصیتی را بررسی می‌کنند. مثلاً برای ارزیابی بازی‌های خشن رایانه‌ای، باید ببینیم این بازی‌ها چه عاداتی را در بازیکن تشدید می‌کنند، این عادات چه ویژگی‌های شخصیتی را در او ایجاد می‌کنند، و در نهایت این ویژگی‌ها با تأثیری که روی رابطه فرد با دیگر انسان‌ها می‌گذارند، چطور میزان بهره‌مندی فرد از «زندگی خوب» را متأثر می‌کنند.

در این روند ارزیابی، مایه‌هایی از فایده‌گرایی قابل مشاهده است. در وهله اول برای ارزیابی یک عمل فناورانه، پیامد آن در مورد عادات فرد در نظر گرفته می‌شود. در وهله بعد، پیامد این عادات بر شخصیت فرد مورد توجه قرار می‌گیرد. در نهایت نسبت خصایل شخصیتی کسب شده با زندگی خوب محک زده می‌شود. در حالی که مفهوم زندگی خوب در نهایت با مفاهیمی چون «شادمانی^۲» و «شکوفایی^۳» تعریف می‌شود و با توجه به ماهیت رابطه‌ای انسان در دیدگاه فضیلت‌گرایانه، شادمانی و شکوفایی در نهایت در بستری جمعی معنا پیدا می‌کند.

۱. برای مرور انتقادات مختلف به اخلاق فضیلت‌گرایی و پاسخ‌های وارد شده به آنها این منبع را ببینید: (Hursthouse, 2000).

2. happiness

3. eudemonia



به این ترتیب، ظاهراً رویکرد فضیلت‌گرا از آنجا که پیامدهای اعمال را لحاظ می‌کند و این پیامدها را بر اساس نسبتی که با شادمانی و شکوفایی دارند ارزش‌گذاری می‌کند، به فایده‌گرایی بسیار نزدیک می‌شود. بنابراین می‌توان به درستی پرسید آیا می‌توان از اصالت و پایه‌ای بودن مفهوم فضیلت در تحلیل‌های فوق دفاع کرد یا خیر؟ آیا در نهایت ملاک ما برای اخلاقی یا غیر اخلاقی شمردن یک عمل، میزان فایده یا ضرر آن برای جامعه انسانی نیست؟ و اگر این طور باشد، تفاوت یا مزیت رویکرد فضیلت‌گرا در مقایسه با فایده‌گرایی چه خواهد بود؟ اگر در نهایت تمام تجویزهای فضیلت‌گرایان قابل ترجمه به تجویزهای فایده‌گرایی و متناظر با آنها باشند، به نظر می‌رسد نمی‌توان فضیلت‌گرایی را رویکردی اصیل دانست.

در پاسخ به این پرسش توجه به دسته‌بندی‌های درون رویکردهای فضیلت‌گرا اهمیت دارد. در میان رویکردهای فضیلت‌گرا می‌توان سه رویکرد سعادت - محور^۱، عامل - محور^۲، و هدف - محور^۳، را از هم متمایز ساخت^۴. در رویکرد سعادت - محور، مفهوم سعادت، شادمانی، یا شکوفایی، مفهومی پایه‌ای است و هر عمل در نسبت با آن ارزش‌گذاری می‌شود. در رویکرد عامل - محور، اشخاصی به عنوان «الگوهای اخلاقی»^۵ مینا قرار می‌گیرند. هر فرد شخصیت‌هایی را به عنوان الگوی اخلاقی شناسایی می‌کند و در هر موقعیت میزان انطباق مقاصد و گرایش‌های خود را با مقاصد و گرایش‌های الگوهای خود در موقعیت مشابه مقایسه می‌کند، و بر این اساس درباره اخلاقی بودن یا نبودن یک عمل داوری می‌کند. در رویکرد هدف - محور، فهرستی از فضایل (مانند سخاوت، صداقت، شفقت و...) مفاهیم پایه هستند و انگیزه‌ها و اعمال هر فرد به میزان انطباقشان با این فضایل، اخلاقی محسوب می‌شوند (Hursthouse, 2022).

ایراد تحویل‌پذیری فضیلت‌گرایی به فایده‌گرایی، بیش از همه در مورد فضیلت‌گرایی سعادت-محور جدی است. اگر نقش یک عمل در پیشبرد یا تهدید سعادت فردی و جمعی، ملاک ارزیابی آن عمل قرار بگیرد، به دشواری می‌توان این دیدگاه را از تحویل‌پذیری به فایده‌گرایی حفظ کرد. خصوصاً که رویکردهای فایده‌گرا مفهوم فایده را با گشاده‌دستی تعریف می‌کنند، چنان‌که در بسیاری از قرائت‌های آن سعادت نه تنها بر اساس لذت‌های مادی، بلکه بر اساس لذت‌های معنوی (از جمله شکوفایی) تعریف می‌شود. به این ترتیب می‌توان تمام آنچه

1. Eudaemonist

2. Agent-Based

3. Target-Centered

۴. برای دیدن نمونه‌ای از رویکرد سعادت-محور این آثار را ببینید: (Bloomfield, 2014)(Badhwar, 2014). به‌عنوان نمونه‌ای از رویکرد عامل-محور این اثر را ببینید: (Zagzebski, 2017).

5. Moral exemplars

به عنوان ممیزات رویکرد فضیلت‌گرا مطرح است، مانند اهمیت پرورش شخصیت اخلاقی، نقش عادات در شکل‌گیری شخصیت و... را به مثابه زنجیره‌هایی در نظر گرفت که بر اساس تأثیری که در وضع امور نهایی می‌گذارند، و میزان شادکامی یا رنجی که می‌آفرینند محک زده می‌شوند.

اما آیا این ایراد به دو نسخه دیگر فضیلت‌گرایی نیز وارد است؟ رابرت اسپارو در مقاله‌ای که در آن ابعاد اخلاقی طراحی ربات‌های جنسی تجاوزپذیر را بررسی می‌کند، به تمایز سه رویکرد فضیلت‌گرا، فایده‌گرا و وظیفه‌گرا، در نسبت با این مسئله می‌پردازد. اسپارو می‌گوید اگر ما طراحی این ربات‌ها را غیر اخلاقی بدانیم به این دلیل که استفاده از این ربات‌ها موجب ترویج رفتار تجاوز جنسی در جامعه (یا بالا رفتن احتمال ارتکاب این عمل در زندگی اجتماعی کاربر) می‌شود، رویکردی فایده‌گرایانه را در پیش گرفته‌ایم. اگر دلیل ما برای محکوم کردن این فناوری این باشد که ساختن رباتی به شکل یک زن به عنوان ابژه تجاوز جنسی، حرمت زنان را نقض می‌کند، در این صورت ما با رویکردی وظیفه‌گرایانه این فناوری را نقد کرده‌ایم. اما اگر این ربات‌ها را به این دلیل غیر اخلاقی بدانیم که استفاده از آنها گرایش‌ها و امیال منفی کاربر را افشا می‌کند و انعکاسی منفی در فرد پیدا می‌کند، رویکرد فضیلت‌گرا را در پیش گرفته‌ایم. از منظر اخلاق فضیلت‌گرا آنچه تعرض به یک ربات را غیر اخلاقی می‌کند این است که فرد از آن لذت می‌برد و مدت زیادی به آن می‌پردازد. ایجاد یک فانتزی منفی در فرد، ردیلتی را در او آشکار ساخته و تقویت می‌کند، حتی اگر هرگز منجر به این نشود که او چنین رفتاری را با یک موجود زنده داشته باشد (Sparrow, 2017, p. 472).

اسپارو ادعا می‌کند رویکرد فضیلت‌گرا در محکوم کردن چنین ربات‌هایی موفق‌تر از رویکرد فایده‌گرا است. برای ارائه استدلالی فایده‌گرایانه در محکومیت ربات‌های تجاوزپذیر، باید بتوانیم شواهدی قاطع ارائه کنیم که حاکی از تأثیر استفاده از این ربات‌ها بر افزایش سوءرفتارهای اجتماعی باشد. اما چنین شواهد قاطعی وجود ندارد، بلکه برخی شواهد نیز خلاف این را نشان می‌دهند. مناقشه بر سر این که آیا لذت بردن فرد از بازنمایی یک رفتار (در رمان، فیلم، بازی، و...) احتمال ارتکاب آن رفتار را بالا می‌برد یا نه، بر اساس شواهد موجود فیصله نیافته است. حتی برخی در این باره مدافع نظریه تطهیر هستند و معتقدند قرار گرفتن در معرض رفتارهای خشن یا انجام آنها در قبال امور غیر انسانی می‌تواند هیجانانگیز منفی فرد را تخلیه کند و این احتمال که در رابطه با افراد واقعی مرتکب چنین اعمالی شود را کاهش دهد (Sparrow, 2017, p. 469).

دیگر نظریه‌پردازان فضیلت‌گرا نیز نسبت به نابسندگی شواهد درباره پیامدهای منفی فناوری‌های مختلف توجه داشته‌اند. برای مثال کاکلبرگ در نقد بازی‌های خشن رایانه‌ای، بحث خود را با این باور رایج آغاز می‌کند که رفتارهای پرخاشگرانه و تهاجمی در میان کسانی که بازی‌های رایانه‌ای خشن می‌کنند رایج‌تر است. اما بعد



ادعا می‌کند نتایج آزمایش‌های تجربی در این مورد همگرا نیستند و تأیید واضحی نسبت به تأثیر بازی‌های رایانه‌ای خشن بر خشونت‌ورزی افراد ندارند. علاوه بر این که، حتی اگر پژوهش‌ها وجود همبستگی میان وقت‌گذرانی با بازی‌های خشن و بروز رفتارهای خشن را نشان دهند، همچنان برای آن که رابطه‌ای علی (فراتر از همبستگی) میان انجام بازی‌های خشن و خشونت‌ورزی ثابت کنیم، نیازمند کار بیشتری هستیم. به همین دلیل، رویکرد فایده‌گرا را مبنای مناسبی برای غیراخلاقی دانستن بازی‌های رایانه‌ای خشن نمی‌داند (Coeckelbergh, 2007, p. 219-220).

رویکردی که اسپارو اتخاذ کرده است، در دسته فضیلت‌گرایی هدف-محور قرار می‌گیرد. اسپارو تأثیر استفاده از ربات‌های تجاوزپذیر را بر گرایش‌های عاطفی، احساسی، و شناختی فرد در نظر می‌گیرد. ویژگی‌های گرایش‌ی^۱، ویژگی‌هایی هستند که در صورت وجود محرک بروز پیدا می‌کنند و در غیاب محرک ممکن است هرگز بروز نیابند (Marmadoro and Mayr, 2019, p. 64). برای مثال یک جام بلور دارای گرایش شکنندگی است، حتی اگر هرگز در معرض ضربه قرار نگرفته و نشکند. به طور مشابه، ویژگی‌های شخصیتی نیز به‌عنوان ویژگی‌های گرایش‌ی ممکن است هرگز بالفعل نشوند. ممکن است فردی خصلت شخصیتی شرارت را پیدا کند، اما هرگز فرصتی برای بروز شرارت پیدا نکند. از منظر اخلاق فضیلت‌گرا، ملاک، پیدایش این گرایش منفی است و نه تغییری که ممکن است در وضع امور جهان بیرونی ایجاد کند. در اینجا تفاوت رویکرد فضیلت‌گرا و فایده‌گرا مشهود می‌شود.

هرچند فضیلت‌گرایی پیامد یک عمل را در ارزیابی آن مرتبط می‌داند، اما نقش پیامد در فضیلت‌گرایی با نقش آن در فایده‌گرایی فرق می‌کند. فایده‌گرایی تغییراتی را که یک عمل در وضع امور جهان رقم می‌زند لحاظ می‌کند و با محاسبه تغییراتی که در لذت و رنج جمعی حاصل شده است، آن عمل را ارزش‌گذاری می‌کند. در حالی که فضیلت‌گرایی هدف-محور، تأثیر تداوم یک عمل بر گرایش‌های شخصیتی فرد را بررسی می‌کند. اولاً از آنجا که تحول شخصیتی ملاک است، برای بررسی تأثیر هر عمل، پیامدهای تکرار آن عمل در طول زمان در نظر گرفته می‌شود و نه انجام یک باره آن. ثانیاً، از آنجا که تحول در گرایش‌های شخصیتی فرد عامل اهمیت دارد، تغییرات در ویژگی‌های مقولاتی^۲ جهان (یعنی تغییراتی که در وضع امور جهان رخ داده است) در نظر گرفته نمی‌شود. در نهایت، بر خلاف رویکرد فایده‌گرایانه برای تصمیم‌گیری راجع به یک عمل، رویکردی محاسباتی مبتنی بر دانش گزاره‌ای و تجربی در پیش گرفته نمی‌شود، بلکه نوعی تشخیص مبتنی بر معرفت ضمنی در ارزش‌گذاری نهایی تعیین‌کننده است.

1. Dispositional

2. Categorical

همین وضعیت با اندکی تفاوت دربارهٔ رویکرد عامل-محور نیز برقرار است. در رویکرد عامل-محور برای ارزش‌گذاری یک عمل باید بپرسیم اگر یک الگوی اخلاقی در این موقعیت بود چطور عمل می‌کرد؟ پیامدی که در اینجا به ارزش‌گذاری مرتبط است، میزان شبیه شدن (یا نشدن) عامل به الگوی اخلاقی‌اش است. در این حالت نیز به این دلیل که این شباهت یا تفاوت مربوط به شخصیت فرد است که شامل ویژگی‌های گرایشی او می‌شود، این پیامد از سنخ پیامدهای مورد نظر فایده‌گرایان نیست و شیوه بررسی آن نیز محاسبه‌گرایانه نیست. به این ترتیب می‌توان گفت طبق دو نسخه عامل-محور و هدف-محور اخلاق فضیلت‌گرا، در عین حال که پیامد عمل به طور کلی می‌تواند امری مرتبط با ارزیابی اخلاقی باشد، اما پیامدهای مرتبط و شیوه تأثیرگذاری آنها در ارزیابی عمل با رویکرد فایده‌گرایانه متفاوت است. همین ویژگی باعث می‌شود اخلاق فضیلت‌گرا برای ارزیابی اعمال فناورانه نیازی نداشته باشد خود را متکی و محدود به شواهد تجربی مرتبط بکند. بلکه می‌تواند از مناقشات پیرامون ادعاهای تجربی اجتناب کرده و با تکیه بر دانشی ضمنی دربارهٔ تأثیر عادات بر گرایش‌های شخصیتی، دربارهٔ اعمال فناورانه داوری کند.

۳. پارادوکس انسان‌انگاری و انسانیت‌زدایی

فیلسوفان فضیلت‌گرا در تعیین جایگاه اخلاقی فناوری‌های تعاملی، رویکردی رابطه‌ای اختیار می‌کنند. همان‌طور که دیدیم طبق این رویکرد، وضعیت اخلاقی هر هویت برای یک فرد بر اساس نقشی که آن هویت در شبکه روابط اجتماعی فرد دارد، و شیوه پدیدار شدنش برای فرد تعیین می‌شود. بر همین اساس، این فیلسوفان رعایت ملاحظات اخلاقی را در ارتباط با ربات‌های اجتماعی لازم می‌دانند. می‌توان این قاعده را برای هر فناوری دیگری غیر از ربات‌ها که جایگاه شبه‌دیگری پیدا می‌کنند (مثل آواتارها، چت‌بات‌ها و...) به کار بست.

اما این رویکرد، معضلی را به وجود می‌آورد. اساس این که یک هویت جایگاه شبه‌دیگری پیدا کند، مبتنی بر انسان‌انگاری آن هویت است. یعنی این که آن هویت در شبکه تعاملات اجتماعی الگوهایی از عواطف و گرایش‌ها و افکار را برانگیزد که در روابط انسان-انسان برانگیخته می‌شود و این موجب شود آن هویت انسان‌وار درک شود. این در حالی است که این فناوری‌ها بر خلاف انسان‌ها، به دست انسان‌ها طراحی می‌شوند، خرید و فروش می‌شوند، و همواره در خدمت برآورده‌سازی نیازهای انسان‌ها هستند. به عبارت دیگر، در بخشی از شبکه تعاملات اجتماعی، از این فناوری‌ها انسانیت‌زدایی^۱ می‌شود.

انسان‌انگاری و انسانیت‌زدایی توأمان این فناوری‌ها وضعیت تناقض‌آمیزی را رقم می‌زند که کاپوچو و همکارانش آن را «پارادوکس انسان‌انگاری و انسانیت‌زدایی همزمان»^۲ می‌خوانند. استانداردهای فرهنگی رابطه انسان-ربات

1. Dehumanization

2. Anthropomorphizing while Dehumanizing Robots Paradox- ADP



ایجاب می‌کند در این رابطه کیفیت انسان‌واری ربات‌ها تأیید و همزمان انکار شود (Cappuccio et al., 2019, p. 26).

این معضل دو مشکل را با خود به همراه دارد: تناقضی عاطفی و فکری، و فساد اخلاقی.

پارادوکس انسان‌انگاری و انسانیت‌زدایی، وضعیتی است که در وهله اول می‌توان آن را در قالب یک تناقض منطقی صورت‌بندی کرد. اما فراتر از شکل منطقی آن، به صورت یک تعارض و سردرگمی عاطفی تجربه می‌شود. افراد در عین حال که می‌دانند طرف رابطه آنها انسان نیست، اما احساساتی مشابه احساساتشان در رابطه با انسان‌ها را تجربه می‌کنند و این آنها را دچار حس تعارض و سردرگمی می‌کند. کاکلبرگ به چنین وضعیتی توجه داشته و آن را مولود رویکرد استاندارد به مسئله تعامل انسان و ربات می‌داند. طبق رویکرد استاندارد، شاخص ما برای تعیین وضعیت اخلاقی یک هویت، ویژگی‌های عینی آن مانند آگاهی و ظرفیت احساسی است. ما در قالب دانش گزاره‌ای می‌دانیم که فناوری‌ها فاقد چنین ویژگی‌هایی هستند ولی هنگامی که با آنها وارد تعامل می‌شویم، آنها برای ما طوری پدیدار می‌شوند که گویی مانند انسان‌ها هستند. کاکلبرگ می‌گفت رویکرد استاندارد برای فائق آمدن بر این تناقض ناگزیر است درک پدیداری ما از ربات‌ها و شیوه رفتاری ما با آنها را تصحیح کرده و شیوه‌ای صحیح برای رفتار با ربات‌ها را توصیه کند، که از نظر او تجویز قابل قبولی نیست.

کاکلبرگ این را مزیت رویکرد رابطه‌ای می‌داند که معرفت‌مبنایی ما برای تشخیص وضعیت اخلاقی را نه معرفت گزاره‌ای درباره ویژگی‌ها، بلکه معرفت‌ضمنی ما درباره چگونگی تجربه شدن ربات‌ها در نظر می‌گیرد. پس طبق آن، لازم نیست رفتار ما بر اساس دانش گزاره‌ای تصحیح شود. وضعیت اخلاقی ربات‌ها بستگی به این دارد که در شبکه تعاملات اجتماعی چگونه تجربه می‌شوند. هر قدر که ربات‌ها را انسان‌وار تجربه می‌کنیم، باید با آنها اخلاقی رفتار کنیم. اما آیا این رویکرد می‌تواند از تناقض فوق اجتناب کند؟ به نظر نمی‌رسد این طور باشد.

همان‌طور که در صورت‌بندی پارادوکس اشاره شد، حقایقی که مقوم جنبه انسانیت‌زدایی این پارادوکس هستند و باعث می‌شوند ربات‌ها فاقد جایگاه انسانی باشند نیز، بخشی از تجربه تعاملی ما با ربات‌ها هستند. ما ربات‌ها را خریدوفروش می‌کنیم، به آنها به چشم فرمانبردار و خادم خود می‌نگریم، از آنها توقع اطاعت بی‌چون و چرای داریم، با کمک طراحان آنها را طبق خواسته و ذائقه خود شخصی‌سازی می‌کنیم، و ملزم به پاسخگویی به آنها نیستیم. این تجربیات نیز همچون تجربیاتی که کاکلبرگ در نظر دارد، بخشی از ادراک پدیداری فناوری‌ها را شکل می‌دهند. پس چرخش از معرفت گزاره‌ای به معرفت‌ضمنی، و از دیدگاه استاندارد به دیدگاه رابطه‌ای مورد نظر فضیلت‌گرایان، مسئله تناقض را حل نمی‌کند.

یک پاسخ ممکن به این مسئله، راه حلی است که ما را از تناقض بیرون برده اما با مشکل دوم این معضل یعنی فساد اخلاقی روبه‌رو می‌کند. طبق این راه حل، ما می‌توانیم به مقولات خود دسته‌دیگری بیفزاییم:

انسان‌وار انسانیت‌زدایی شده. در قرون و دهه‌های گذشته هویتی همچون بردگان، و گاه زنان و کودکان در این مقوله جای می‌گرفتند؛ کسانی که برای انسان کامل بودن چیزی کم داشتند. جنبه‌هایی از رابطه فرد با این هویت بر اساس استانداردهای ارتباط با انسان‌های همچون-خود پیش می‌رفت، اما جنبه‌هایی دیگر از رابطه مبتنی بر شیء‌انگاری و ابزارانگاری این هویت بود. اگر در کنار انسان‌های همچون-خود و امور غیر انسانی، وجود این دسته سوم را به رسمیت بشناسیم، هنجارهای مستقلی را برای تعامل با آن تعریف می‌کنیم که از هر دو دسته دیگر متفاوتند. بنابراین دیگر تناقض و سردرگمی از جهت همزمانی همچون انسان پدیدار شدن و همچون انسان پدیدار نشدن ایجاد نمی‌شود. چون آنها از جنبه‌های متفاوتی انسان‌وار و غیرانسان‌وار هستند و این الگوی جدید آنها را در مقوله‌ای تعریف شده جای می‌دهد.

اما درستی تعریف این مقوله به لحاظ اخلاقی مورد تردید است. به رسمیت شناختن این مقوله در طول تاریخ در خدمت باور به برتری ذاتی یک گروه بر گروه‌های دیگر و زمینه‌ساز سلطه و استبداد بوده است. اعضای این مقوله در عین حال که شباهت بسیاری به اربابان خود دارند، اما هرگز جایگاه اربابان را ندارند، قصدمندی و غایت‌مندیشان مهم شمرده نمی‌شود و همواره همچون ابزاری در خدمت خواسته‌های اربابان هستند. اربابان خود را در آینه این گروه می‌شناسند و هرچه بردگان در تعاملات اجتماعی بیشتر به اربابان شباهت پیدا کنند، ارزش سلطه اربابان بر آنها بیشتر می‌شود. به نظر می‌رسد در پیش گرفتن راه حل فوق برای اجتناب از وضعیت تناقض آمیز، این مقوله مسئله‌دار را از نو احیا می‌کند.

مسیر طراحی ربات‌های هوشمند به این سمت می‌رود که این ربات‌ها هرچه بیشتر خودمختار، قصدمند، و انسان‌وار به نظر برسند و کاربران را به سرمایه‌گذاری عاطفی روی خود سوق دهند. کاربران این ربات‌ها، خود را مالک موجوداتی -ظاهراً- قصدمند می‌بینند و در عین حال قصدمندی آنها را انکار کرده و از آنها صرفاً برای مقاصد خود استفاده می‌کنند. به این ترتیب رابطه کاربر و ربات اجتماعی هرچه بیشتر به رابطه ارباب و برده شبیه می‌شود. در حالی که در چنین رابطه‌ای کاربر حتی شاید کمتر از اربابان گذشته احساس مسئولیت و پاسخگویی داشته باشد. حتی اگر یک ربات به عنوان همدم و مونس یک فرد مورد استفاده قرار بگیرد، اگر کاربر به هر دلیلی از آن خسته شود می‌تواند به سادگی آن را خاموش کند یا دور بیندازد. رفتاری که در قبال بردگان نیز به این سادگی رخ نمی‌داد. به عبارت دیگر، اگر رویکرد فضیلت‌گرایان را بپذیریم و مطابق تفکر رابطه‌ای فناوری‌های اجتماعی را دارای شأنیت اخلاقی بدانیم، در این صورت در شرایطی که این فناوری‌ها شباهت بسیار زیادی به انسان‌ها داشته باشند، صرف کتک زدن، ناسزا گفتن، و آسیب نرساندن به این فناوری‌ها برای اخلاقی رفتار کردن با آنها کفایت نمی‌کند. بلکه همین که آنها را خرید و فروش می‌کنیم، به آنها دستور می‌دهیم و هرگاه بخواهیم آنها را خاموش می‌کنیم نیز مصداق بی‌اخلاقی به حساب می‌آید. این در حالی



است که این بخش از تجربیات ما در ارتباط با فناوری‌های اجتماعی (تملیک و تسلط) بخشی اساسی از تعاملات ما بوده و قابل انکار یا نادیده گرفتن نیست. بنابراین اگر مطابق آموزه‌های اخلاق فضیلت‌گرا، ایجاد خوی سلطه‌گری و بی‌تفاوتی را منفی ارزیابی کنیم، نمی‌توانیم به رسمیت شناختن مقوله سوم را به عنوان راه حل بپذیریم.

در نتیجه، وضعیت تناقض‌آمیز همچنان به جای خواهد ماند. کاپوچو و همکارانش می‌گویند برای گریز از این وضعیت می‌توان یکی از دو کفه انسان‌انگاری یا انسانیت‌زدایی را تعدیل کرد، هرچند خود این شیوه را مناسب نمی‌دانند (Cappuccio et al., 2019, p. 26). از آموزه‌های فضیلت‌گرایی، هم می‌توان تعدیل انسان‌انگاری را نتیجه گرفت و هم به نفع تعدیل انسانیت‌زدایی استدلال کرد. برای مثال می‌توان گفت حکمت عملی ایجاب می‌کند از انسان انگاشتن آنچه مانند یک انسان کامل درک نمی‌شود، اجتناب کنیم. یا می‌توان گفت فضایی چون همدلی، شفقت، و مراقبت ایجاب می‌کنند از آن چه شبیه به یک انسان درک می‌شود، انسانیت‌زدایی نکرده و با آن اخلاقی رفتار کنیم. بر این اساس، به نظر می‌رسد ابهام فضیلت‌گرایی درباره این مسئله موجب می‌شود به پاسخی صریح و واحد نرسیم و پدیده ربات‌های اجتماعی (و به طور عام‌تر فناوری‌های شبه اجتماعی مثل چت‌بات‌ها) و جایگاهشان در شبکه تعاملات اجتماعی انسانی، همچنان به عنوان چالشی دشوار برای فیلسوفان فضیلت‌گرا باقی می‌ماند.

نتیجه‌گیری

اخلاق فضیلت‌گرا به واسطه ویژگی‌های برجسته و متمایزی که از رویکردهای فایده‌گرا و وظیفه‌گرا دارد به عنوان منبعی برای آموزه‌های اخلاقی مورد نیاز در عصر فناوری‌ها حاضر شناخته شده است. از جمله ویژگی‌های مهم این رویکرد زمینه‌گرایی، شخصیت-محوری، تأکید بر اهمیت معرفت‌ضمنی، و تفکر رابطه‌ای است. این ویژگی‌ها توجه فیلسوفان فناوری را به ظرفیت‌های رویکرد فضیلت‌گرا برای مسائل اخلاقی عصر حاضر جلب کرده است. نقطه تمایز و برتری رویکرد فضیلت‌گرا در این حیطة، از این جهت است که تجویزهای خود را بر وجود داده‌های تجربی قاطع درباره پیامدهای عادات فناوری‌ها مبتنی نمی‌کند. بلکه از آنجا که در فضیلت‌گرایی عامل-محور و هدف-محور ملاک ارزیابی اعمال تأثیر آنها بر گرایش‌های شخصیتی افراد است، صرف این که عمل و عادت بر گرایش‌های فرد اثر مثبت (یا منفی) بگذارد، دلیلی برای تجویز (یا تحذیر) نسبت به آن عمل به دست می‌دهد. یکی از موضوعاتی که فیلسوفان فضیلت‌گرا بر آن متمرکز شده‌اند، مسئله جایگاه فناوری‌ها به مثابه مخاطب عمل اخلاقی است. این فیلسوفان با الهام از فضیلت‌گرایی، رویکردی رابطه‌ای نسبت به مسئله وضعیت اخلاقی در پیش گرفته و پیشنهاد می‌کنند برای این که یک فناوری دارای جایگاه اخلاقی باشد، کافی است

که در تعاملات اجتماعی برای کاربران همچون انسان پدیدار شود. از دید این فیلسوفان، از آنجا که رفتار ما با فناوری‌ای که شبه‌دیگری است بر شخصیت ما اثر گذاشته و بر گرایش‌های در رفتار با انسان‌های دیگر منعکس می‌شود، رعایت ملاحظات اخلاقی در برخورد با این فناوری‌ها لازم است.

با این حال این رویکرد در مورد فناوری‌های اجتماعی با چالشی جدی مواجه است. چرا که از یک سو انسان‌انگاری این فناوری‌ها را مجاز می‌داند و از سوی دیگر نمی‌تواند مانع از انسانیت‌زدایی از آنها شود. طبق رویکرد استاندارد، می‌توانیم از این تناقض اجتناب کنیم. چرا که طبق این رویکرد این فناوری‌ها فاقد ویژگی‌هایی هستند که به آنها شأنیت اخلاقی ببخشد و بنابراین نباید آنها را انسان‌انگاری کنیم. اما رویکرد رابطه‌ای به ما اجازه می‌دهد به جنبه‌هایی از تجربه پدیداری خود درباره فناوری‌های اجتماعی اصالت دهیم و آنها را همچون انسان در نظر بگیریم. با این حال از آنجا که همواره در بخشی از تجربه پدیداری ما این فناوری‌ها همچون انسان درک نمی‌شوند (همچنان که طبق دانش گزاره‌ای ما نیز انسان نیستند) و به مثابه ابزار و مایملک بر ما پدیدار می‌شوند، ما با وضعیتی تناقض‌آمیز مواجهیم. اگر برای اجتناب از این تناقض بخواهیم مقوله جدیدی را برای اموری تعریف کنیم که با آنها رابطه عاطفی شبیه به انسان‌ها داریم اما مالک آنها هستیم و نسبت به آنها پاسخگو نیستیم، امکان رشد رذایل و فساد اخلاقی ایجاد می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد در مورد مصنوعات اجتماعی، رویکرد فضیلت‌گرایانه با چالشی جدی مواجه است.



منابع

زرگر، زهرا، ۱۴۰۴. رابطه عواطف و ظرفیت اخلاقی در فناوری‌های هوش مصنوعی، مجله پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۹ شماره ۵۰، صفحات ۱۹-۴۰.

Reference

- Anscombe, G.E.M. (1958). "Modern Moral Philosophy". *Philosophy*, 33 (124): 1-19.
- Badhwar, N. (2014). *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford University Press.
- Bloomfield, P. (2014). *The Virtue of Happiness: A Theory of Good Life*. Oxford University Press.
- Cappuccio, M., Peeters, A., McDonald, W. (2019). "Sympathy for Dolores: Moral Consideration for Robots Based on Virtue and Recognition". *Philosophy & Technology*, 33 (1): 9-31.
- Coeckelbergh, M. (2007). "Violent Computer Games, Empathy, and Cosmopolitanism". *Ethics and Information Technology*, 9 (3): 219-231.
- Coeckelbergh, M. (2010). "Moral Appearances: Emotions, Robots, and Human Morality", *Ethics of Information Technology*, 12: 235-241.
- Coeckelbergh, M. (2012). *Growing Moral Relations: Critique of Moral Status Ascription*. Palgrave Macmillan.
- Coeckelbergh, M. (2014). "The Moral Standing of Machines: towards a Relational and Non-Cartesian Moral Hermeneutics", *Philosophy of Technology*, 27 (1): 61-77.
- Held, V. (2005). *The Ethics of Care: Personal Political and Global*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2000). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2022). "Virtue Ethics". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online Available on: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/#FormVirtEthi>
- Korn, O. (2019). *Social Robots, Technological, Societal and Ethical Aspects of Human-Robot Interaction*. Springer.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue*. Duckworth, 2nd Edition.
- Marmodoro, A., Mayr E. (2019). *Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates and Their History*. Oxford University Press.
- Ratti, E., Stapleford, T. (2022). *Science, Technology, and Virtue: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press.
- Sandler, R. (2009). *Character and Environment*. Columbia University Press.
- Scheutz, M. (2009). "The Inherent Dangers of Unidirectional Emotional Bonds between Humans and Social Robots". Manuscript.
- Sparrow, R. (2017). "Robots, Rape, and Representation", *International Journal of Social Robotics*, 9 (4): 465-477.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. Routledge.
- Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*. New York University Press.
- Vallor, Sh. (2016). *Technology and the Virtues: A Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford University Press.
- Verbeek, P. (2015). "Beyond Interaction: A Short Introduction to Mediation Theory". *Interactions*. 22 (3): 26-31.
- Zagzebski, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford University Press.

Research Article



The Possibility of Technical Imperative in *Groundwork for the Metaphysics of Morals*

Karimi, Iman 

Phd Students of The Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran,
Tehran, Iran. (karimi.iman@ut.ac.ir)

ABSTRACT

According to Kant in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, technical imperatives obligate the agent to select suitable means for an intended end. A true imperative, in Kantian terms, must possess two characteristics: objectivity and the possibility of violation. This article argues that technical imperatives, in the strict Kantian sense, do not qualify as genuine imperatives because they lack the latter characteristic. Furthermore, the article examines two key challenges to the rejection of technical imperatives and demonstrates that neither provides a solid basis for defending them. The first challenge arises from the common observation that individuals often will an end without necessarily willing the appropriate means. The second challenge stems from the apparent validity of many practical inferences, which seem to depend on assuming technical imperatives as a foundational premise.

Keywords: hypothetical imperative, technical imperative, instrumental reason, weakness of will, Kant's ethics

Received: 2024/12/14 - Received in revised form: 2025/05/23 - Accepted: 2025/09/20 - Published online: 2025/09/25

□ Karimi, I. (2025). The Possibility of Technical Imperative in *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 190-209.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.493906.1818>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Kant's discussion of instrumental rationality in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* has drawn significant attention in recent years. According to Kant, selecting appropriate means for an intended end is a practical norm to which rational beings are bound. This article argues that, contrary to Kant's claim in the *Groundwork*, instrumental rationality is merely the application of logical rules in practical inferences and cannot be considered a practical norm.

According to Kant, an imperative has two characteristics: (1) it is objective, i.e., it is valid for all rational beings, and (2) it is open to transgression, i.e., it addresses rational beings who, due to inclinations and incentives, are capable of acting contrary to an objective principle. Therefore, to demonstrate the possibility of technical imperatives, Kant must establish both of these features for them. The objectivity of this principle is demonstrated through its analyticity: the principle that "whoever wills an end must also will the necessary means to that end" (the principle of instrumental rationality) is analytic (though its precise formulation requires additional qualifications). To will an end is to consider oneself the cause of realizing that end, which inherently involves willing the means. However, the analyticity of the principle means that it cannot be transgressed.

Some commentators, to address this issue, have treated the principle of instrumental rationality as normative. According to them, "whoever wills an end must also will the necessary means to that end" is not analytic and also incorrect. The analytic principle is rather, "whoever wills an end, insofar as they act rationally, must also will the necessary means to that end." Agents who are influenced by incentives may fail to act rationally, and thus technical imperatives become possible. However, this interpretation undermines the Kantian account of how the principle of instrumental rationality can influence action. According to this interpretation, an agent who rationally sets an end for themselves may nevertheless fail to act toward achieving that end due to opposing desires. Thus, the principle of instrumental rationality would only influence action if it possesses greater motivational force than these conflicting desires. Yet the strength of the principle relative to other inclinations is a contingent matter. Therefore, it cannot be said that the agent acted from the principle of instrumental rationality itself.

Nevertheless, two challenges remain that seem to necessitate the existence of technical imperatives. The first challenge arises from the observation that violations of the principle of instrumental rationality occur in certain circumstances. In response, it can be argued that these circumstances can be interpreted differently. Often, agents merely wish for an end without genuinely willing it. Furthermore, willing an end always follows a consideration of all the associated costs. An agent may initially will an end but, upon recognizing the costs of achieving it, abandon that will.

The second challenge is that practical inferences regarding instrumental rationality appear to require technical imperatives. To derive willing the means from willing an end and knowing the means necessary to achieve that end, an additional premise seems to be required. However, this interpretation arises from a misunderstanding due to the incorrect formulation of the premises of the inference. Willing is a propositional attitude and should not appear in the content



of the premises. When this is clarified, deriving the conclusion requires nothing beyond *modus ponens*.

The remaining question is: What is the meaning of statements like “If you want E, then you must do A”? At least two distinct interpretations can be considered. These statements can express a factual condition, in which case they are merely theoretical and do not convey any obligation. Alternatively, they may express a logical necessity, in which case they mandate a logical rule. For this interpretation to hold, logical rules must be normative. In this sense, these statements can be considered imperatives because they pertain to logic, not to practical rationality.

In Kant’s works after the *Groundwork*, the rules of instrumental rationality are treated as merely theoretical. The best explanation for Kant’s shift in position is that the classification of imperatives in the *Groundwork* is provisional and not a fully developed theory of practical rationality in general.

References

- Allison, H. E. (2011). *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press.
- Cramer, K. (1972). Hypothetische Imperative? In M. Riedel (Ed.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* (Vol. 1, pp. 159–212). Rombach.
- Hill, T. E. (1992). The Hypothetical Imperative. In T. E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory* (pp. 17–37). Cornell University Press.
- Korsgaard, C. M. (1997). The Normativity of Instrumental Reason. In G. Cullity & B. Gaut (Eds.), *Ethics and Practical Reason* (pp. 215–254). Oxford: Clarendon Press.
- Schönecker, D., & Wood, A. (2015). *Immanuel Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Harvard University Press.
- Schwartz, J. (2010). Do Hypothetical Imperatives Require Categorical Imperatives? *European Journal of Philosophy*, 18(1), 84–107.
- Staege, R. (2002). Hypothetische Imperative. *Kant Studien*, 93(1), 42–56.
- Wood, A. W. (1999). *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge University Press.

امکان امر تکنیکی در بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق

ایمان کریمی 

دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (karimi.iman@ut.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

از نظر کانت در کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق، امرهای تکنیکی عامل را به انتخاب وسیله مناسب برای هدفی که اراده کرده است ملزم می‌کنند. امر اصلی عملی است که دو ویژگی ابژکتیو بودن و تخطی‌پذیری را دارد. این مقاله استدلال می‌کند که این اصول در معنای دقیق کانتی امر نیستند زیرا ویژگی دوم را ندارند. در ادامه این مقاله به دو مانع که بر سر راه حذف امر تکنیکی قرار دارد می‌پردازد و نشان می‌دهد که بر اساس هیچ یک نمی‌توان استدلالی به سود وجود امر تکنیکی اقامه کرد. مانع اول این تجربه شایع است که کسی هدفی را اراده می‌کند ولی وسایل مناسب برای آن را اراده نمی‌کند. مانع دوم این است که به نظر می‌رسد بسیاری از استنتاج‌های عملی که تنها در صورتی معتبرند که امر تکنیکی را به عنوان یکی از مقدمات استدلال در نظر بگیریم.

کلیدواژه‌ها: امر مشروط، امر تکنیکی، عقلانیت ابزاری، ضعف اراده، اخلاق کانت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ کریمی، ایمان؛ (۱۴۰۳) امکان امر تکنیکی در بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۱۹۰ - ۲۰۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.493906.1818>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons ttribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

کانت در بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق عقلانیت ابزاری (instrumental rationality)، یعنی انتخاب وسیله مناسب برای هدف اراده شده را یک هنجار عملی می‌داند که موجودات متعقل علاوه بر قانون اخلاق به آن ملتزم شده‌اند. این مقاله، نشان می‌دهد که برخلاف نظر کانت در بنیادگذاری، عقلانیت ابزاری صرفاً کاربرد قواعد منطق در استنتاج‌های عملی است و نمی‌توان آن را یک هنجار عملی در نظر گرفت.

بخش دوم بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق پس از تعریف مفهوم امر (Imperativ) و بیان انواع آن، به تبیین امکان آن‌ها می‌پردازد. قوانین، اصولی عملی هستند که برای همه موجودات متعقل معتبرند و ضرورت انجام دادن یک عمل را نشان می‌دهند. برای موجودات متعقلی که همواره عقلانی عمل نمی‌کنند، این ضرورت (Notwendigkeit) به صورت الزام (Nötigung) نمایان می‌شود. بازنمایی این الزام فرمان (Gebot) خوانده می‌شود و فرمول (Formel) یا صورت‌بندی این فرمان، امر نامیده می‌شود (GMS 4:413). بنابراین امر دو ویژگی دارد: (۱) ابژکتیو است و (۲) برای عاملی وجود دارد که می‌تواند مطابق آن عمل نکند؛ به عبارت دیگر، تخطی‌پذیر است. سپس امرها به دو دسته مشروط (hypothetisch) و بی‌قیدوشرط (kategorisch) تقسیم می‌شوند. امرهای مشروط ضرورت یک عمل را به خاطر دستیابی به یک هدف انتخاب شده نشان می‌دهند، اما امر بی‌قیدوشرط ضرورت یک عمل را مستقل از هر هدف از پیش انتخاب شده بیان می‌کنند (GMS 4:14). در ادامه، امرهای مشروط خود به دو دسته، بر اساس هدفی که مدنظر دارند تقسیم می‌شوند. امرها یا ناظر به هر هدف ممکن که یک عامل می‌تواند برای خود در نظر بگیرد هستند یا ناظر به خوشبختی‌اند که هر موجود متعقل وابسته‌ای آن را هدف خود قرار می‌دهد. به این ترتیب، سه نوع امر وجود دارد که کانت آن‌ها را قواعد مهارت (Regeln der Geschiklichkeit) یا امرهای تکنیکی (technisch)، نصایح حزم (Ratschläge der Klugheit) یا امرهای پراگماتیک (pragmatisch) و امرهای اخلاقی می‌نامد (GMS 4:416).

در ادامه کانت این پرسش را طرح می‌کند که چگونه این امرها ممکن شده‌اند (GMS 4:417). همان طور که او توضیح می‌دهد، این پرسش ربطی به این ندارد که عامل چگونه مطابق با این امرها عمل می‌کند، بلکه او با طرح این پرسش به دنبال تبیین الزام‌آوری امرها است. بحث از امکان امر قرار است نشان دهد که چرا باید یک امر را بپذیریم و مطابق با آن عمل کنیم. کانت ادعا می‌کند که امکان امرهای مشروط آشکار است و به

۱. ارجاعات به آثار کانت مطابق با شیوه استاندارد به شماره جلد و شماره صفحه چاپ آکادمی پروس است. برای بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق، نقد عقل عملی، نقد قوه حکم، مقدمه اول نقد قوه حکم و متافیزیک اخلاق به ترتیب از حروف اختصاری GMS، KpV، KU. MS و EEKU استفاده شده است. در نقل قول از بنیادگذاری و نقد دوم، از ترجمه‌های فارسی‌ای که در بخش منابع آمده است، با تغییر برخی اصطلاحات استفاده شده است. هر جا که اصطلاحی تغییر داده شده است، اصل آلمانی آن در پرانتز آمده است.



بحث خاصی نیاز ندارد، زیرا آن‌ها اصول تحلیلی هستند. در مقابل، چون امر بی‌قیدوشرط تألیفی است، تبیین آن دشواری‌های خاصی دارد. پس از این ادعا کانت تنها یک بند را به بررسی امکان امرهای مشروط اختصاص می‌دهد و پس از آن تا انتهای کتاب به امر بی‌قیدوشرط می‌پردازد. باین حال، همان طور که در ادامه مشخص خواهد شد، امکان امرهای مشروط با دشواری‌هایی جدی روبرو است.

موضوع این مقاله به امرهای تکنیکی محدود می‌شود، اگرچه کانت امرهای پراگماتیک را هم همانند امرهای تکنیکی تحلیلی می‌داند و امکان آن‌ها را هم به همین صورت تبیین می‌کند. دلیل این محدودسازی تردیدهای فلسفی و تفسیری‌ای است که در مورد این که خوشبختی را می‌توان یک هدف همانند دیگر اهداف در نظر گرفت وجود دارد (Bacin, 2019; Reath, 2006, pp. 35–39). به نظر می‌رسد مصلحت‌سنجی ناظر به حفظ و ارتقای خوشبختی، بیش از این که مربوط به انتخاب وسیله مناسب برای یک هدف مشخص باشد، در مورد انتخاب اهداف مناسب و سازگار با یکدیگر است و از این جهت با امرهای تکنیکی که صرفاً مربوط به عقلانیت ابزاری اند تفاوت دارد.

در ادامه، این مقاله به سه بخش تقسیم می‌شود. بخش اول، به امکان امرهای مشروط بر اساس تحلیلی بودن آن‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که آن‌ها در واقع امر نیستند، زیرا ویژگی دوم امر یعنی تخطی‌پذیری را ندارند. دو بخش بعدی، به بررسی دو مسئله می‌پردازند که به نظر می‌رسد با این نتیجه در تضادند. اول، این یک تجربه فراگیر و مشترک است که هدفی انتخاب می‌شود اما عامل وسیله مناسب با آن را اراده نمی‌کند، بنابراین ظاهراً از امر مشروط تخطی شده است. دوم، به نظر می‌رسد که استنتاج‌های عملی نیازمند امرهای تکنیکی هستند.

۱. تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری

امکان امرهای تکنیکی به صورت زیر نشان داده می‌شود:

کسی که غایت را می‌خواهد، (تا آنجا که عقل بر کنش‌های او تأثیر قاطع دارد) همچنین وسیله‌ای را هم که برای این غایت به طور اجتناب‌ناپذیری ضروری است و در بد قدرت اوست می‌خواهد. این اصل، تا جایی که به اراده کردن مربوط است، تحلیلی است؛ زیرا در اراده کردن یک ابژه به منزله معلول من، علیت من پیشاپیش به منزله علت کنشگر، یعنی کاربرد وسایل، به تصور در می‌آید، و امر مفهوم کنش‌های ضروری برای این غایت را پیشاپیش از مفهوم اراده کردن این غایت استخراج می‌کند (بی تردید گزاره‌های تألیفی به متعین کردن خود وسایل نیل به هدفی از پیش تعیین شده تعلق دارند، نه به بنیادی که فعل اراده را بالفعل می‌سازد بلکه به بنیاد بالفعل ساختن ابژه مربوط اند). [...] هنگامی که می‌دانم معلول مورد نظر منحصراً از طریق چنین کنشی می‌تواند رخ دهد، آن گاه این که اگر معلول را به طور کامل بخواهم کنشی را هم که برای آن منظور لازم است خواستارم،

اصلی تحلیلی است؛ زیرا این که فلان چیز را معلولی تصور کنیم که به نحوی معین به دست من امکان پذیر است و این که خودم را، با نظر به آن معلول، بدین نحو کنشگر تصور کنم، امری به کلی واحد است. (GMS 4:417)

استدلال فوق دو گام اصلی دارد. اول، اصل «کسی که غایت را می‌خواهد، همچنین وسیله [...] را هم می‌خواهد» (اصل عقلانیت ابزاری) تحلیلی است. دوم، امر مشروط مبتنی بر این اصل تحلیلی است، بنابراین ممکن است. در ادامه به ترتیب به این دو گام بررسی می‌شوند.

اولین نکته در مورد تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری، این است که «این اصل، تا جایی که به اراده کردن مربوط است، تحلیلی است». شناخت وسیله مناسب برای یک هدف، نیازمند دانش به روابط علی-معلولی جهان است و چنین دانشی تألیفی است. چیزی که در اصل عقلانیت ابزاری تحلیلی است، نسبت دو اراده کردن است؛ یعنی اراده کردن هدف و اراده کردن وسیله. اما این که چه وسیله‌ای برای هدف مناسب است، تحلیلی نیست. بنابراین، اگر عامل هدفی را اراده کند، به طور تحلیلی اراده کردن وسیله‌ای که «به طور اجتناب‌ناپذیری ضروری است و در ید قدرت اوست» نتیجه نمی‌شود، بلکه اراده کردن وسیله‌ای نتیجه می‌شود که او به طور اجتناب‌ناپذیری ضروری و در ید قدرت خودش می‌داند. این موضوع در اولین صورت‌بندی اصل عقلانیت ابزاری دیده نمی‌شود، اما در دومین صورت‌بندی در نظر گرفته شده است («هنگامی که می‌دانم معلول مورد نظر منحصراً از طریق چنین کنشی می‌تواند رخ دهد...»). براین اساس، اگر عاملی وسیله مناسب برای هدف اراده شده را نشناسد، اما به قصد تحقق هدف، چیزی که به اشتباه وسیله مناسب می‌داند، به کار گیرد، خلاف اصل عقلانیت ابزاری عمل نکرده است.

برای توضیح تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری، توجه به تمایز کانت میان اراده و آرزو (Wunsch) ضروری است. توانایی عمل کردن یا اجتناب کردن از کاری، هنگامی که با «آگاهی از توانایی محقق کردن ابژه‌اش از طریق کنش خودش» همراه شود، قوه انتخاب (Willkür) نام دارد. اما اگر بدون این آگاهی باشد، آرزو نامیده می‌شود (MS 6:213). برای یک عامل تحقق وضعیت‌هایی مطلوب است. اما مطلوبیت تحقق یک وضعیت صرفاً آرزو است. آرزو زمانی تبدیل به اراده می‌شود که عامل انتخاب کند این وضعیت از طریق اراده خودش و با فعل خودش تحقق یابد. در این شرایط است که انتخاب ضرورت پیدا می‌کند. عامل می‌تواند وضعیت‌های متفاوتی را هم زمان آرزو کند، بدون این که بداند که آیا ممکن است آن‌ها با هم رخ دهند یا نه. اما عامل نمی‌تواند وضعیت‌های متضاد را اراده کند و باید میان آن‌ها انتخاب کند. اراده کردن چیزی، برخلاف آرزو کردن، مستلزم این است که عامل چگونگی تحقق این وضعیت را از طریق اراده خودش بداند. بنابراین کنش او باید به عنوان وسیله‌ای برای تحقق آن وضعیت در نظر گرفته شود. اراده کردن یک وضعیت، یعنی خود را به عنوان علت آن وضعیت در نظر گرفتن و این کنشگری به معنای به کار بردن وسایل برای تحقق هدف است. بنابراین،



اراده کردن هدف با اراده کردن کنشی که علت آن هدف است، یعنی به کار بردن وسایل، «امری به کلی واحد است» و در نتیجه اصل عقلانیت ابزاری تحلیلی است.

گام دوم استدلال، بر اساس تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری، امر مشروط را نتیجه می‌گیرد. اما تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری به جای این که امکان امر مشروط را نشان دهد، نشان می‌دهد که امر مشروط ممکن نیست. اگر اصل عقلانیت ابزاری تحلیلی باشد، آن گاه ضروری خواهد بود. در نتیجه در مورد همه کنش‌های موجود متعقل برقرار است و امکان تخطی از آن وجود ندارد. از تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر عاملی وسیله‌ای برای هدفی را اراده نکرد، هدف را هم اراده نکرده است. هدفی که عامل وسایل ضروری برایش را به کار نمی‌بندد، صرفاً می‌تواند آرزوی عامل باشد و نه اراده اش.^۱

اصل عقلانیت ابزاری، شرط کنش قصدمند (intentional) یا اختیاری^۲ است (Newton, 2017, pp. 548–549). شرط هر کنش اختیاری، خودآگاهی عامل به وحدت خودش در اراده کردن هدف و اراده کردن وسیله است. در یک کنش اختیاری، عامل می‌داند که کنش را به خاطر چه هدفی انجام می‌دهد و می‌داند که این هدف را خودش اراده کرده است. اگر اصل عقلانیت ابزاری شرط کنش اختیاری است، ممکن نیست کنشی وجود داشته باشد، که از آن تخطی کند.

شارحانی که از امکان امر تکنیکی دفاع می‌کنند، سعی می‌کنند بر اساس تقابل هدف‌گذاری‌های عقلانی عامل با امیال و خواسته‌های کوتاه مدت و آنی، امکان تخطی از اصل عقلانیت ابزاری را نشان دهند. موجود متعلقی که انگیختار (Triebfeder) حسی دارد، می‌تواند برخلاف این اصل عقلانی عمل کند. بنابراین، امر مشروط این موجود را به اصل عقلانیت ابزاری الزام می‌کند. به عبارت دیگر، مسئله اصلی امر مشروط این است که عامل را به هدفی که اراده کرده است، ملتزم نگه دارد و نگذارد امیال و خواسته‌های کوتاه مدت مانع تحقق هدفی شود که برای خود برگزیده است (Allison, 2011, pp. 159–162; Korsgaard, 1997, pp. 238–239; Schönecker & Wood, 2015, pp. 117–121).^۳ کسی که

۱. در بخش اول بنیادگذاری از این که عامل از همه وسایلی که در توانش بوده است استفاده کرده یا نه، به عنوان معیاری برای تمایز اراده از آرزوی محض استفاده می‌شود (GMS 4:394).

۲. قصدمندی یا اختیاری بودن فصل مقسم کنش نیست بلکه مقوم آن است. قصدمندی یا اختیاری بودن، چیزی را بر مفهوم کنش نمی‌افزاید. مقصود از عبارت کنش اختیاری این نیست که کنش‌های غیراختیاری هم وجود دارند، بلکه مقصود این است که در اینجا کنش از این جهت که اختیاری است در نظر گرفته شده است.

۳. همچنین نک (Beck, 1960, p. 87; Hill, 1992, pp. 17–19; Paton, 1946, pp. 123–125; Patzig, 1965, pp. 249–250; Pollok, 2007, pp. 62–64; Steigleder, 2001, pp. 118–119; Wood, 1999, pp. 62–63) جهات مختلفی در بازسازی استدلال کانت با یکدیگر تفاوت دارند. اما می‌توان از این تمایزها با توجه به هدف این مقاله صرف نظر کرد. برای تقسیم‌بندی این تفسیر نک (Newton, 2017).

هدفی را برای خود وضع می‌کند، خود را به تحقق آن هدف و در نتیجه به استفاده از وسیله ملزم می‌کند و از این طریق برای اراده خودش هنجار وضع می‌کند. اصل عقلانیت ابزاری این هنجار را بیان می‌کند. در واقع، از نظر این شارحان این رابطه دو مفهوم اراده کردن هدف و اراده کردن وسیله نیست که تحلیلی است، بلکه رابطه اراده کردن هدف با ملزم شدن به اراده کردن وسیله است که تحلیلی است. بنابراین کسی که هدفی را می‌خواهد، ملزم می‌شود که وسیله را هم بخواهد، اما امیال او می‌توانند سبب شوند هنجاری را که خودش برای خودش وضع کرده نادیده بگیرد. در این رابطه، این تفسیر به پراتنزی که در اصل عقلانیت ابزاری وجود دارد توجه می‌دهد. مطابق با این تفسیر، «کسی که غایت را می‌خواهد، همچنین وسیله [...] را هم می‌خواهد»، نه تنها تحلیلی نیست، بلکه نادرست و مخالف تجربه است. در مقابل، اصل عقلانیت ابزاری با پراتنزی که دارد تبدیل به اصلی تحلیلی می‌شود: «کسی که غایت را می‌خواهد، (تا آنجا که عقل بر کنش‌های او تأثیر قاطع دارد) همچنین وسیله [...] را هم می‌خواهد» است. اراده کردن وسیله از اراده کردن هدف تنها هنگامی به صورت تحلیلی نتیجه می‌شود که عامل عقلانی رفتار کند. اما موجود متعلقی که تحت تأثیر امیال و انگیزتارها است، می‌تواند برخلاف عقل عمل کند و علی‌رغم این که هدفی را اراده کرده است و وسیله‌ای مناسب و ضروری برای آن را می‌شناسد، از به کار گرفتن آن خودداری کند. بنابراین برای موجودات متعلقی که همواره عقلانی عمل نمی‌کنند، اصل عقلانیت ابزاری تبدیل به امر می‌شود. امر مشروط، در واقع، به عامل امر می‌کند که عقلش تأثیر قاطعی در عملش داشته باشد. اصل عقلانیت ابزاری یک اصل ضروری توصیفی نیست بلکه اصلی هنجاری است که به صورت توصیفی نوشته شده است؛ زیرا می‌توان اصول هنجاری یا امری را به صورت توصیفی هم نوشت؛ برای مثال «انسان عاقل A را انجام می‌دهد.» معادل با «باید A را انجام دهی!» است و توصیفی بودن جمله دوم چیزی از هنجاری بودن آن کم نمی‌کند. به همین ترتیب، از اصل عقلانیت امر مشروط نتیجه می‌شود.

مشکل این تفسیر این است که میان پذیرش هنجار و عمل مطابق آن شکاف ایجاد کرده و در نتیجه تأثیر عقل بر عمل را ناممکن می‌کند. مطابق با این تفسیر، اراده کردن هدف، به صورت تحلیلی به وضع هنجاری برای تحقق هدف و در نتیجه به کار گرفتن وسیله منجر می‌شود. اصل عقلانیت ابزاری تخطی‌پذیر است زیرا اگرچه عامل در هر اراده کردن ضرورتاً برای خود هنجاری وضع می‌کند، اما چون همواره عقلانی عمل نمی‌کند، می‌تواند از هنجاری که خود برای خود وضع کرده است تخطی کند. در این شرایط مسئله این است که تأثیر پذیرش هنجار بر عمل چگونه باید توضیح داده شود. اگر این تأثیر نخواهد به طور کلی انکار شود، تأثیر عقل بر عمل از این طریق خواهد بود که پذیرش هنجار میلی در عامل ایجاد می‌کند اما چون عامل امیال دیگری هم دارد که از میل عقلانی او قوی‌تر هستند، توسط آن‌ها متعین می‌شود. این توضیح، نظریه انگیزش خاصی را



پیش فرض می‌گیرد که مطابق با آن امیال همانند نیروهایی هستند که عامل مطابق با برآیند آن‌ها متعین می‌شود. اما این نظریه انگیزش را نمی‌توان به کانت نسبت داد. از نظر کانت، عامل متعقل توسط انگیزتارهای حسی به طور بی‌واسطه متعین نمی‌شود، بلکه او هنگامی متعین می‌شود که عمل مطابق انگیزتار را موجه بداند. در واقع، عامل توسط دلیلی که برای عمل بر طبق هر انگیزتار دارد متعین می‌شود (Allison, 1990, pp. 40–51).^۱ بنابراین، اگر عامل هدفی را اراده کرده باشد، دلیلی برای آن داشته است و به این خاطر آن را اراده کرده است. حال، اگر عامل دلیلی را بپذیرد و بر آن اساس چیزی را اراده کند، اما مطابق با آن دلیل عمل نکند، به این معنا است که دلیل آوری در عمل او تأثیری نداشته است.^۲ به عبارت دیگر، عامل مطابق با این تفسیر، می‌تواند بپرسد که چرا باید مطابق با دلایلی که بر اساس عقلانیت ابزاری طرح شده‌اند، عمل کند. در اینجا نیاز به دلیلی دیگر خواهد بود که توضیح دهد چرا عامل باید مطابق با عقلانیت ابزاری عمل کند و همین استدلال در مورد این دلیل تکرار می‌شود.^۳

اگر میان پذیرش هنجار و عمل مطابق با آن شکافی نباشد، از این طریق امکان تخطی از اصل عقلانیت ابزاری وجود ندارد. دو شیوه دیگر برای تخطی از اصل عقلانیت ابزاری وجود دارد: (۱) اصل پذیرفته نشود و (۲) اصل پذیرفته شود اما در تطبیق آن اشتباه شود. تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری حالت اول را ناممکن می‌کند زیرا این اصل بیان می‌کند که با صرف اراده کردن هدف، عامل ذیل اصل عقلانیت ابزاری قرار می‌گیرد. این که اصل عقلانیت ابزاری «تا جایی که به اراده کردن مربوط است»، تحلیلی است، حالت دوم را رد می‌کند

۱. آلیسون به این موضوع نام بر نهاد ادغام (Incorporation Thesis) داده است. همچنین نک:

(Allison, 2011, pp. 114–115; Reath, 2006, pp. 12–13).

۲. آلیسون که یکی از پیش گامان تفسیر نظریه انگیزش کانت بر اساس توجیه انگیزتارها است، در تفسیری که از امر مشروط دارد، این نکته را نادیده می‌گیرد که هر شکاف میان پذیرش هنجار و عمل کردن مطابق با آن با این نظریه انگیزش در تضاد است. احتمالاً دشواری‌هایی که حذف امر تکنیکی پدید می‌آورد، سبب شده است که این تضاد دیده نشود.

۳. این تفسیر، کانت را به برون گرایی (externalism) در مورد انگیزش ملتزم می‌کند. مطابق با برون گرایی دلیل بودن مستقل از سبب انگیزش بودن است. در مقابل، درون گرایی (internalism) دلیل را مستقل از انگیزش نمی‌داند. به تعبیر فرانکنا، مطابق با برون گرایی دو دسته دلیل وجود دارد: دلایل برانگیزاننده (exciting reasons) و دلایل توجیه کننده (justifying reasons)؛ اما مطابق با درون گرایی تنها یک دسته دلیل وجود دارد که هر دو ویژگی را دارد. نک (Frankena, 1976, pp. 50–51). برای نقدی معاصر بر برون گرایی نک (Williams, 1981). کورسگارد یکی از مدافعان اصلی درون گرا بودن کانت است (Korsgaard, 1996, Chapter 2). از نظر کورسگارد، شکاف میان انگیزش و اصل ابزکتیو منجر به شکایت می‌شود زیرا «مجالی به شکاک می‌دهد که بپرسد چرا باید آن [کنش مطابق با هنجار] را انجام دهد» (Korsgaard, 1997, p. 245). با این حال او میان اراده کردن و عمل کردن مطابق با اراده تمایز می‌گذارد (Korsgaard, 1997, pp. 244–247) که در نهایت منجر به همان شکافی می‌شود که می‌خواهد به آن مبتلا نشود. دلیل تضاد پدید آمده، همانند آلیسون (نک پی نوشت ۵)، دشواری‌هایی است که به نظر می‌رسد با حذف امر تکنیکی پدید می‌آید. برای نمونه مشابهی از ایجاد شکاف میان اراده و عمل بر طبق اراده برای تبیین امکان امر شرطی نک (Staege, 2002, pp. 53–54).

زیرا تطبیق به شناختن وسایل مورد نیاز مربوط است و از حوزه این اصل بیرون است. همچنین برای رد این حالت در بخش سوم دلایل بیشتری آورده می‌شود. با رد این حالات، جایی برای امر تکنیکی باقی نمی‌ماند. اراده کردن هدف، اراده کردن وسیله را به صورت تحلیلی در خود دارد و هر موجود متعلقی که کنش اختیاری و هدفمند انجام می‌دهد، کنشش با این شرایط مطابقت دارد. بنابراین پراتز اصل عقلانیت ابزاری زائد است^۱ و در مورد این اصل امری وجود ندارد. اگر امری وجود داشته باشد، تنها می‌تواند مربوط به انتخاب هدف باشد و نه امر کردن به وسیله مناسب.

۲. تخطی از اصل عقلانیت ابزاری؟

به نظر می‌رسد تخطی ناپذیر بودن اصل عقلانیت ابزاری، با تجربه شایع اراده کردن یک هدف اما عدم استفاده از وسایل مناسب، در تضاد باشد. بسیار پیش می‌آید که برای رسیدن به هدفی برنامه‌ریزی می‌کنیم اما به برنامه‌ها عمل نمی‌کنیم. شهود ما از وضعیت‌های این چنینی این است که عامل در آن‌ها عقلانی عمل نکرده است و این عقلانی عمل نکردن به خاطر تخطی از اصل عقلانیت ابزاری است. این موضوع دلیلی برای امکان امر مشروط در نظر گرفته می‌شود. در ادامه نمونه‌هایی از این وضعیت‌ها بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که در این موارد از اصل عقلانیت ابزاری تخطی نشده است و اگر عامل عقلانی عمل نکرده است، عقلانی عمل نکردن او که به خاطر تخطی از اصول دیگر است.

فرض کنید عاملی تصمیم می‌گیرد که صبح‌ها زودتر از خواب بیدار شود تا فرصت بیشتری برای انجام کارهایش داشته باشد، اما به این تصمیم عمل نمی‌کند. شاید این نکته درست باشد که زود بیدار نشدن عامل عقلانی نبوده است، اما این موضوع مربوط به عقلانیت ابزاری نیست. هنگامی که زنگ ساعت عامل را صبح زود از خواب بیدار می‌کند اما او تصمیم می‌گیرد که دوباره بخوابد، آیا در این زمان می‌توان ادعا کرد که عامل تصمیم گرفته است بهتر به کارهایش برسد؟ این طور به نظر نمی‌رسد. عامل در این زمان بین دو هدف انتخاب می‌کند: بیشتر خوابیدن یا بهتر انجام دادن کارها و همان طور که از رفتارش مشخص است، هدف اول را انتخاب می‌کند. این که عمل او عاقلانه است یا نه، به نصایح حزم مربوط است و نه به قواعد مهارت. در مورد این عامل نمی‌توان گفت که واقعاً اراده کرده است که بهتر به کارهایش برسد. این نکته حتی مطابق با کاربرد روزمره مفهوم اراده کردن است. اگر شخصی هر روز بگوید که می‌خواهد کارهایش را بهتر انجام دهد و باید

۱. کرامر هم به همین نتیجه می‌رسد (Cramer, 1972, p. 165). با این حال، او در انتهای مقاله به معنایی امر مشروط را ممکن می‌داند (Cramer, 1972, pp. 108-112). در شرایطی که عامل ابژه‌ای را اراده کرده است و میلی بی‌واسطه به وسیله تحقق آن ندارد. امر مشروط در کار است. اما کرامر امر را در معنایی وسیع‌تر از کانت به کار می‌برد. در شرایط مدنظر کرامر، ضرورت عقلی وجود دارد اما چون امکان تخطی وجود ندارد، که کرامر هم این نکته را می‌پذیرد، در معنای کانتی امری در کار نیست.



صبح‌ها زودتر بیدار شود، اما مرتب از این گفته‌اش تخطی کند، می‌توانیم به او بگوییم که ”تو واقعاً این را نمی‌خواهی!“ این شخص قطعاً دوست دارد که بهتر به کارهایش برسد، اما چنین چیزی را اراده نکرده است. در این شرایط عامل آرزو می‌کند که کارهایش بهتر انجام شود، اما تحقق این وضعیت را از طریق کنش خودش نمی‌خواهد.

علت این که عقلانی عمل نکردن عامل در اینجا به اصل عقلانیت ابزاری نسبت داده می‌شود، تحلیل نادرست از اراده کردن است. این که عامل در لحظه‌ای تصمیم می‌گیرد که کاری را انجام دهد، اراده کردن یک وضعیت نیست. ابژه اراده بودن با ابژه شناخت نظری بودن، تفاوت دارد. برای این که یک وضعیت بتواند ابژه اراده باشد، باید عامل بداند که این وضعیت از طریق کنش او چگونه می‌تواند محقق شود و او چه کاری برای تحقق آن باید انجام دهد. بدون چنین دانشی، نمی‌توان یک وضعیت را اراده کرد، بلکه تنها می‌توان امیدوار بود که این وضعیت، به طریقی که از آن مطلع نیستیم، محقق شود. بنابراین شناخت‌های نظری که مشخص می‌کنند یک معلول از طریق چه علتی می‌تواند محقق شود، تنها پس از اراده کردن یک هدف نیست که موضوعیت پیدا می‌کنند. این شناخت‌ها از ابتدا در فرایند اراده کردن دخیل اند. عامل وقتی می‌خواهد تصمیم بگیرد که ابژه‌ای را اراده کند یا نه، وسایلی را که برای تحقق آن ابژه باید به کار گرفته شود می‌سنجد. برای این که او در نهایت ابژه مورد نظر را اراده کند، لازم است که ارزش تحقق هدف را بیشتر از هزینه‌ای بداند که برای به کارگیری وسایل می‌پردازد. بنابراین اراده کردن امری نیست که در یک لحظه از زمان رخ بدهد. اراده کردن یک ابژه نیازمند ارزیابی مداوم وسیله‌هایی است که برای تحقق آن ابژه لازم است. همچنین، عامل باید در انتهای همه ارزیابی‌ها تحقق هدف را به سختی به کارگیری وسیله‌ها ترجیح دهد (Cramer, 1972, pp. 174-177). اگر این اتفاق نیفتد، نمی‌توان گفت که عامل ابژه را اراده کرده است. اگر اراده کردن در یک لحظه رخ ندهد، تبیین فوق از خطای عامل نادرست خواهد بود. عاملی که روزها ادعا می‌کند که می‌خواهد صبح‌ها زودتر بیدار شود، هنوز چیزی را اراده نکرده است. هنگامی مشخص می‌شود که او سحرخیزی را اراده کرده است که صبح‌ها، وسیله تحقق آن را با همه سختی‌هایش اراده کند.

با این حال، می‌توان شرایطی را در نظر گرفت که عامل با توجه به شناخت‌های نظری، وسایل مورد نیاز برای تحقق یک هدف را می‌شناسد و با شناخت کامل نسبت به آن‌ها هدف را اراده می‌کند. اما باز هم ممکن است عامل مطابق با تصمیمی که گرفته است عمل نکند. در این شرایط نمی‌توان ادعا کرد که عامل در هنگام انجام کنش، تازه وسیله را بررسی کرده است و در نتیجه در تصمیم خود تجدیدنظر کرده است. اما باز هم می‌توان این شرایط را به صورت دیگری توضیح داد. مسئله اصلی این است که چیزی که سبب تعیین اراده می‌شود، اندیشه

لذت و درد نیست، بلکه خود آن است. عاملی که تصمیم گرفته است صبح‌ها زودتر بیدار شود، ممکن است کاملاً آگاه باشد که این کار دشواری‌هایی دارد و باز هم این تصمیم را گرفته باشد، اما درکی که این عامل در طول روز از این دشواری‌ها دارد، با درکی که او صبح‌ها موقع بیدار شدن دارد متفاوت است. تنها موقع بیدار شدن است که عامل به سختی حقیقی عملش آگاه است، اما او در طول روز تنها از طریق حافظه و خیال می‌تواند به این سختی بیندیشد و در بسیاری از مواقع ممکن است این سختی را دست کم بگیرد. بنابراین می‌توان فرض کرد که عامل صبح موقع بیدار شدن که سختی حقیقی این کار را درک می‌کند، نظرش در مورد زود بیدار شدن را تغییر می‌دهد. این که این تغییر نظر موجه است یا نه، در اینجا مورد سؤال نیست. مسئله این است که در این مورد بر اساس امر تکنیکی نمی‌توان تصمیم گرفت.

این که مثال‌های فوق به عنوان نمونه‌هایی از تخطی از امر تکنیکی در نظر گرفته می‌شوند بی‌دلیل نیست. ما ترجیح می‌دهیم فکر کنیم که به خاطر ضعف اراده است که در راستای اهدافی که بیشترین ارزش را برای آن‌ها قائل هستیم عمل نمی‌کنیم. اهداف مهم ما، تصویری از زندگی ما می‌سازند و به آن معنا می‌دهند. با نسبت دادن تخطی از اهدافی که اراده کرده ایم به امیال کوتاه مدت، این اعتراف تلخ را می‌کنیم که کنترلی بر امیال خود نداریم، اما در عوض تصویر معنادار از زندگی خود را حفظ می‌کنیم. ما خود را با اهدافی ارزشمند یکی می‌گیریم و منحرف شدن از این اهداف را به عاملی بیرونی، به چیزی که حقیقتاً از آن ما نیست و باید کنترلش کنیم نسبت می‌دهیم. چیزی که ما واقعاً و در عمیق‌ترین شکل ممکن می‌خواهیم همین اهداف ارزشمند است و عمل نکردن در راستای این اهداف، خیانت به خود حقیقی مان است. اما تفسیر درست از این وضعیت بسیار تلخ‌تر است. این که ما ادعا می‌کنیم که اهدافی ارزشمند داریم اما برای آن‌ها کاری نمی‌کنیم، نشان دهنده بی‌صدقتی ما است و نه ناتوانی ما. این وضعیت تنها نشان دهنده این است که واقعاً برای چیزهایی که ادعا می‌کنیم مهم‌ترین اهدافمان هستند، ارزشی قائل نیستیم و همه این ادعاها در مورد اهداف والا فقط وسیله‌ای است برای فریفتن خودمان و دیگران و پوشاندن ظاهری زیبا و موجه به خواسته‌های واقعی مان. قائل شدن به تخطی از اصل عقلانیت ابزاری، نوعی فرافکنی است که خواسته‌های بیهوده و بی‌ارزش ما را به عاملی بیرونی نسبت می‌دهد تا با این واقعیت مواجه نشویم که چیزهایی که واقعاً آن‌ها را می‌خواهیم چندان زیبا نیستند.

۳. استنتاج‌های عملی-تکنیکی

اگرچه دو بخش قبلی این نتیجه را تأیید می‌کند که امر تکنیکی ممکن نیست، جمله‌هایی با ساختار "اگر می‌خواهی به هدف E برسی، باید A را انجام دهی!" معنادارند و در گفتار روزمره به کار می‌روند؛ بنابراین لازم است تحلیلی از "باید" به کاررفته در این جمله‌ها ارائه شود. همچنین، به نظر می‌رسد که این جمله‌ها نتیجه استنتاج‌هایی هستند که در مقدمه آن‌ها گزاره "A علت E است" آمده است. به همین خاطر، نیاز به بررسی



استنتاج‌های عملی‌ای است که به این جمله‌ها می‌انجامد.

دو مقدمهٔ زیر را در نظر بگیرید.

(1A) من E را اراده کرده‌ام.

(2A) وسیله‌ای اجتناب‌ناپذیر برای E است.

از این دو مقدمه هیچ یک از دو نتیجهٔ زیر را نمی‌توان گرفت.

(3A) من A را اراده می‌کنم.

(4A) من باید A را اراده کنم.

برای تکمیل این استنتاج نیاز به مقدمه‌ای اضافه است و امر تکنیکی این مقدمه را فراهم می‌کند.

(TI) هر کس هدفی را اراده کند، باید وسیلهٔ اجتناب‌ناپذیر برای آن را هم اراده کند.^۱

اما اگر امر تکنیکی ممکن نباشد، استنتاج فوق چگونه ممکن می‌شود؟ یک پیشنهاد که توسط شوارتز مطرح شده، این است که نسبت هدف و وسیله را قاعدهٔ استنتاج در نظر بگیریم، نه این که این نسبت را به صورت یک امر به مقدمات اضافه کنیم (Schwartz, 2010, pp. 89–91). با پذیرش قاعدهٔ هدف/وسیله به عنوان یک قاعدهٔ استنتاج، می‌توانیم (3A) را نتیجه بگیریم.

این پیشنهاد با دو مسئله مواجه است. اول، اگر هدف/وسیله یک قاعدهٔ استنتاج باشد، باید بتوان آن را صوری بیان کرد اما وسیله بودن A و هدف بودن E بخشی از محتوای (2A) هستند. بنابراین برای اعمال قاعدهٔ هدف/وسیله، نیاز به شناخت محتوای مقدمات است؛ در نتیجه، نمی‌توان آن را قاعدهٔ استنتاج در نظر گرفت. دوم، هدف/وسیله، خودسرانه قاعدهٔ استنتاج در نظر گرفته شده است. شوارتز می‌پذیرد که هدف/وسیله یک قاعدهٔ منطقی صوری نیست و این را یکی از نقاط قوت پیشنهادش می‌داند. از نظر او استنتاج عملی با استنتاج نظری تنها در موضوع تفاوت ندارد بلکه استنتاج عملی قواعد خاص خودش را هم دارد و از این طریق می‌توان استنتاج عملی را از استنتاج نظری متمایز کرد (Schwartz, 2010, pp. 99–100). اما شوارتز هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند که چرا باید هدف/وسیله را به عنوان یک قاعدهٔ استنتاج بپذیریم. فرض کردن این قاعده به این صورت، توضیح معقول بودن آن را ناممکن می‌کند.

مشکل پدیدآمده به خاطر این است که استنتاج عملی فوق نادرست صورت‌بندی شده است و به این خاطر

۱. در صورت بندی فوق از جزئیاتی که به کلیت استدلال این بخش ارتباطی ندارند، مثل قیده‌های امر تکنیکی، صرف نظر شده است. همچنین، صورت بندی امر تکنیکی پیچیدگی‌هایی دارد که از آن‌ها صرف نظر شده است. یکی از مهم‌ترین این موارد که در سال‌های اخیر بسیار به آن پرداخته شده است، مسئلهٔ دامنهٔ امر تکنیکی است. در تفسیر دامنهٔ گسترده، "باید" به کل امر مربوط است اما در تفسیر دامنهٔ محدود، "باید" تنها در تالی می‌آید. در این مورد نک: (Schroeder, 2005, p. 358).



برای تکمیل استدلال نیاز به امر تکنیکی یا قاعده هدف/وسیله پدید آمده است. این خطا به (1A) بازمی‌گردد. این مسئله با مقایسه با یک استدلال نظری روشن می‌شود.

(1B) p

(2B) $p \rightarrow q$

(3B) q

استدلال فوق معتبر است، اما اگر داشته باشیم،

(1C) من باور دارم که p.

(2C) من باور دارم که $p \rightarrow q$.

از این دو مقدمه هیچ یک از دو گزاره زیر را نمی‌توان نتیجه گرفت.

(3C) من باور دارم که q.

(4C) من باید باور داشته باشم که q.

برای نتیجه گرفتن (3C) یا (4C)، یا باید مقدمه‌ای به استدلال فوق اضافه کرد یا این که قاعده استنتاج جدیدی معرفی کرد.

نکته مهم این است که شخصی که (1C) و (2C) در موردش صادق است، خودش استدلال اول را انجام می‌دهد و نه استدلال دوم را. شخصی که به دو گزاره باور دارد، خود آن گزاره‌ها را مقدمه استدلالش قرار می‌دهد، نه این که باور داشتن به آن گزاره‌ها مقدمه استدلال او باشند. به عبارت دیگر، در یک استنتاج نظری، گرایش گزاره‌ای (propositional attitude) سوژه، یعنی باور داشتن، بخشی از مقدمات استدلال را تشکیل نمی‌دهند. این موضوع در مورد استنتاج عملی هم صادق است، با این تفاوت که عامل حداقل نسبت به یکی از مقدمات گرایش گزاره‌ای اراده کردن را دارد و نه باور داشتن را. تمایز استنتاج عملی از نظری، نه در موضوع متفاوت است و نه در قواعد متفاوت استنتاج، بلکه تمایز در گرایش گزاره‌ای متفاوت سوژه است. بنابراین شخصی که استنتاج عملی عقلانیت ابزاری را انجام می‌دهد، (1A) را مقدمه استنتاجش قرار نمی‌دهد زیرا در این مقدمه رابطه عامل با ابژه اراده ذکر شده است. استنتاج عملی‌ای که عامل انجام می‌دهد به صورت زیر خواهد بود:

(1D) E

(2D) $E \rightarrow A$

(3D) A

(1D) نشان می‌دهد که عامل E را اراده کرده است. (2D) یعنی عامل باور دارد که A وسیله اجتناب‌ناپذیر



برای تحقق E است^۱ و (3D) نشان می‌دهد که عامل A را اراده کرده است. اگر مطابق با صورت‌بندی فوق، نسبت عامل با گزاره‌ها نیاید، رسیدن به (3D) به چیزی جز قاعده وضع مقدم نیازی ندارد. این نتیجه با تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری هم سازگار است. در واقع، استنتاج فوق ساختار منطقی اصل عقلانیت ابزاری را بیان می‌کند و از این طریق تحلیلی بودن آن را نشان می‌دهد. همچنین، در بخش اول آمد کسی که به اشتباه چیزی را وسیله هدف بداند و مطابق با آن عمل کند، اگرچه وسیله مناسب را اراده نکرده است اما نمی‌توان این شرایط را تخطی از اصل عقلانیت ابزاری در نظر گرفت. استنتاج فوق هم این موضوع را تأیید می‌کند. اصل عقلانیت ابزاری مربوط به درست بودن صورت استنتاج‌های عملی است و ارتباطی با درست بودن (2D) ندارد، بنابراین کسی که به خاطر دانش ناکافی، از وسیله نامناسبی استفاده کند اما صورت استنتاجش درست باشد، از عقلانیت ابزاری تخطی نکرده است.

حال تنها سؤالی که باقی می‌ماند این است که گزاره‌هایی با ساختار "اگر می‌خواهی E، آن گاه باید A!" چه معنایی دارند و چه چیزی را بیان می‌کنند. در واقع، اگر امر تکنیکی وجود ندارد، چگونه "باید" در این گزاره‌ها به کار می‌رود؟ در بسیاری از این موارد این گزاره‌ها صرفاً برای بیان (2D) به کار می‌روند و هیچ الزامی را بیان نمی‌کنند. برای مثال، ممکن است معلم فیزیکی بگوید "اگر می‌خواهید جسمی را بلند کنید، باید mgh انرژی مصرف کنید!". در اینجا هیچ مهم نیست که واقعاً کسی می‌خواهد جسمی را بلند کند یا نه. همچنین کسی با این جمله به انجام دادن کاری ملزم نمی‌شود. هدف این جمله، اطلاع دادن یک قانون فیزیک به مخاطب است و صرفاً محتوای نظری دارد.^۲ البته این قانون علمی، همانند هر شناخت نظری دیگر، می‌تواند در کنش‌های عامل تأثیر داشته باشد. اما این قانون علمی فی‌نفسه کسی را به چیزی الزام نمی‌کند. به علاوه، این جمله می‌تواند کارکرد دیگری برای مخاطبی که (2D) را می‌داند داشته باشد. در این شرایط این جمله کارکردی مشابه با "باید از قاعده وضع مقدم تبعیت کنی!" دارد و یک قاعده منطقی را به عامل یادآوری می‌کند. این که این جمله چگونه باید تحلیل شود، به این مربوط است که آیا قواعد منطقی هنجاری هستند یا نه. می‌توان جمله‌هایی را فرض کرد که ساختار منطقی پیچیده‌ای دارند به گونه‌ای که سوژه‌ای که به آن‌ها باور دارد، به

۱. اجتناب‌ناپذیر بودن وسیله صرفاً به خاطر روابط علی-معلولی طبیعت نیست بلکه می‌تواند به خاطر ملاحظات دیگری باشد که عامل به خاطر آن‌ها وسایل در دسترس برای تحقق هدفی را محدود می‌کند. ممکن است برای تحقق E وسایل مختلفی وجود داشته باشد، اما عامل به خاطر اهداف دیگری که دارد یا اصولی که به آن‌ها پایبند است، تصمیم بگیرد که از برخی از این وسایل استفاده نکند. در این شرایط، اهداف باقی مانده اجتناب‌ناپذیر می‌شوند. این مسئله می‌تواند توضیح دهد که عقلانیت ابزاری چگونه با نصاب حزم و قانون اخلاق سازگار می‌شود.

۲. دیگر مفاهیم عملی هم می‌توانند در زمینه‌هایی برای تصفیه و یا انتقال اطلاعات به کار روند. برای بررسی این موضوع در مورد مفهوم خیر نک: (Hare, 1952, Chapter 7).

نتایج آن‌ها باور نداشته باشد (مثل (C) اگر که p به حد کافی پیچیده باشد). در این شرایط ممکن است گفته شود که سوژه از قواعد منطق تخطی کرده است بنابراین این قواعد می‌توانند امر هم لحاظ شوند. شاید حتی بتوان فرض کرد که این وضعیت، در مورد اصل عقلانیت ابزاری هم رخ دهد؛ اگرچه این وضعیت چندان محتمل نیست زیرا (D) ساختار بسیار ساده‌ای دارد و به نظر می‌رسد عاملی که نتواند چنین نتیجه ساده‌ای را هم بگیرد، از حداقل عقلانیت بی‌بهره است. با این حال، این موضوع که چنین چیزی ممکن است یا نه، به مسائلی در مورد تحلیل مربوط است که از خارج از موضوع این مقاله‌اند. همچنین این که قواعد منطق قابل تخطی و در نتیجه امر هستند یا نه، تأثیری در نتیجه‌ای که در بالا گرفته شد ندارد، زیرا حتی اگر قواعد منطق هنجاری باشند و حتی اگر تخطی از آن‌ها در تحلیل‌های عقلانیت ابزاری هم ممکن باشد، هنجارهای پدید آمده به منطق مرتبط‌اند و نه به فلسفه عملی.

نتیجه‌گیری

کانت در بنیادگذاری ابژکتیو بودن اصل عقلانیت ابزاری را بر اساس تحلیلی بودن آن‌ها توضیح می‌دهد، اما همان‌طور که در این مقاله آمد، تحلیلی بودن اصل عقلانیت ابزاری، سبب می‌شود که این اصل قابل تخطی نباشد و در نتیجه چیزی به نام امر تکنیکی وجود نداشته باشد. کانت پس از بنیادگذاری هیچ‌گاه به تفصیل به امرهای تکنیکی نپرداخت و این اثر تفصیلی‌ترین بحث او درباره این امرها باقی ماند. باین حال، اشارات پراکنده او نشان دهنده این است که او در مورد امکان امرهای تکنیکی نظرش را تغییر داده است (Papish, 2018; Stange, 1900, pp. 238–240). در نقد عقل عملی، کانت قواعد مهارت را اصول نظری می‌داند که ارتباطی با تعیین اراده ندارند (KpV 5:25). همچنین در نقد قوه حکم، قواعد مهارت فرع فلسفه نظری دانسته می‌شوند (KU 5:172). این فرمان‌های عملی در صورت به اصول عملی مشابهت دارند اما در محتوا نظری هستند (EEKU 20:196). بنابراین، اگرچه آمدن “باید” در قواعد مهارت آن‌ها را مشابه به اصول عملی می‌کند، اما آن‌ها صرفاً اصل‌های نظری‌اند و اراده را به فعلی ملزم نمی‌کنند.

حال می‌توان پرسید که علت خطای کانت در بنیادگذاری و تغییر نظر او در آثار بعدی چیست. شاید بهترین تبیین این باشد که نظریه امرهای بنیادگذاری یک نظریه موقتی است و نه یک نظریه استوار در مورد عقلانیت عملی به طور کلی. تردیدی که در ابتدای مقاله در مورد نسبت امرهای تکنیکی و پراگماتیک هم طرح شد این نظر را تأیید می‌کند. همچنین خود تقسیم‌بندی امرها قرینه‌ای به سود این مدعا است. این تقسیم‌بندی بسیار شهودی و مقبول عقل سلیم است و مشابه با تقسیم‌بندی‌هایی است که برخی از معاصران کانت، مثل کروزیوس و آخنوال، طرح کرده‌اند.^۱ بنابراین این تقسیم‌بندی نه نوآوری کانت، که استفاده او از مفهوم پردازی رایج برای

۱. در مورد سابقه این تقسیم‌بندی در کروزیوس و آخنوال به ترتیب نک: (Schneewind, 1992, p. 313) و (Ludwig, 2006, pp. 151–51).



تمایز میان امرهای اخلاقی و دیگر اصول عقل عملی است. بر همین اساس می‌توان توضیح داد که چرا دوگانه امر بی‌قید و شرط-مشروط که در بنیادگذاری غلبه دارد، در آثار بعدی به حاشیه می‌رود و کانت تقابل میان امرهای اخلاق با دیگر اصول عقل عملی را به شیوه‌ای دیگر صورت‌بندی می‌کند. یک علت دیگر، این است که در برخی از نقاط بنیادگذاری، دریافت کانت از تخطی تسامحی است. برای مثال، تمایلات عامل و نادانی او، به عنوان عواملی ذکر می‌شود که سبب می‌شود کنشی که او انجام می‌دهد، متفاوت باشد با آنچه باید انجام دهد (GMS 4:421). اما همان‌طور که اشاره شد، کنشی که به خاطر جهل با امر مطابقت نمی‌کند، نمی‌تواند نمونه‌ای از تخطی باشد. این موضوع به طریقی دیگر مسئله‌ای را پیش چشم می‌آورد که این مقاله آن را در مورد صل عقلانیت ابزاری بررسی کرد: نظریهٔ هنجارمندی در کانت، علاوه بر توضیح و تبیین ابژکتیو بودن، نیازمند ارائهٔ تعریفی دقیق و محض از تخطی است.



منابع

ترجمه‌های فارسی آثار کانت

- کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۰). بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق (ترجمه سیدمسعود حسینی). نشرنی.
کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۱). نقد عقل عملی (ترجمه سیدمسعود حسینی). نشرنی.

ترجمه‌های انگلیسی آثار کانت

- Gregor, M. J. (Ed.). (1996). *Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
Gregor, M., & Timmermann, J. (Eds.). (2011). *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English edition* (M. Gregor & J. Timmermann, Trans.). Cambridge University Press.
Guyer, P. (Ed.). (2000). *Critique of the Power of Judgment* (E. Matthews, Trans.; 1st ed.). Cambridge University Press.

منابع ثانویه

Reference

- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
Allison, H. E. (2011). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press.
Bacin, S. (2019). The Error in the *Groundwork*: Kant's Revision of the Imperatives and Prudence as Technical Ability. *Studia Kantiana*, 17(1), 29-48.
Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press.
Cramer, K. (1972). Hypothetische Imperative? In M. Riedel (Ed.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* (Vol. 1, pp. 159-212). Rombach.
Frankena, W. K. (1976). Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy. In *Perspectives on Morality*. University of Notre Dame Press.
Hare, R. M. (with Internet Archive). (1952). *The Language of Morals*. Clarendon Press.
Hill, T. E. (1992). The Hypothetical Imperative. In T. E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (pp. 17-37). Cornell University Press.
Korsgaard, C. M. (Ed.). (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
Korsgaard, C. M. (1997). The Normativity of Instrumental Reason. In G. Cullity & B. Gaut (Eds.), *Ethics and Practical Reason* (pp. 215-254). Oxford: Clarendon Press.
Ludwig, B. (2006). Kant's Hypothetical Imperatives (GMS, 417...419). In *Kant's Hypothetical Imperatives* (GMS, pp. 139-157). De Gruyter.
Newton, A. (2017). The Analytic Proposition Underlying Kantian Hypothetical Imperatives. *Kant-Studien*, 108(4), 543-567.
Papish, L. (2018). Kant's Revised Account of the Non-Moral Imperatives of Practical Reason. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 5, 289-313.
Paton, H. J. (1946). *The Categorical Imperative*. London, New York: Hutchinson's University Library.
Patzig, G. (1965). Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik. *Kant-Studien*, 56(3-4), 237-252.
Pollok, K. (2007). „Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte“ – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative. *Kant Studien*, 98(1), 57-80.
Reath, A. (2006). *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory* (1st ed.). Oxford University



- Press.
- Schneewind, J. B. (1992). Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (1st ed., pp. 309–341). Cambridge University Press.
- Schönecker, D., & Wood, A. (2015). *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Harvard University Press.
- Schroeder, M. (2005). The Hypothetical Imperative? *Australasian Journal of Philosophy*, 83(3), 357–372.
- Schwartz, J. (2010). Do Hypothetical Imperatives Require Categorical Imperatives? *European Journal of Philosophy*, 18(1), 84–107.
- Staeger, R. (2002). Hypothetische Imperative. *Kant Studien*, 93(1), 42–56.
- Stange, C. (1900). Der Begriff der „hypothetischen Imperative“ in der Ethik Kants. *Kant-Studien*, 4(1–3), 232–247.
- Steigleder, K. (2001). Hypothetische Imperative als reflexive Urteile. In V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, & R. Schumacher (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung* (pp. 113–121). De Gruyter.
- Williams, B. (1981). Internal and external reasons. In B. Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (pp. 101–113). Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.



Evaluation of Weak Agnosticism

Javadpour, Gholamhossein 

Assistant Professor, Theology Department, Iranian Institute of Philosophy.
(qhjavad@yahoo.com)

ABSTRACT

Agnosticism based on the people included in this ruling, some consider this ruling to include all cognitive subjects (strong), some think that different people have a general ruling (weak). Therefore, weak agnosticism means that: the epistemological agent is allowed to remain without final judgment regarding the existence of God. Two main reasons can be put forward in defense of this attitude; (1) considering the epistemological position and the variety of the conditions and abilities of the epistemological agents and the effect of this feature on the knowledge of the evidence and their weighting, their various judgments, including remaining agnostic about the existence of God, are justified. (2) Based on a reading of the principle of epistemological conservatism (a person can continue to believe until he finds a reason against his belief), the internal reasons of individuals are sufficient for the legitimacy of their belief.

Keywords: Weak agnosticism, existence of God, epistemic position, principle of epistemic conservatism.

Received: 2024/10/06 - Received in revised form: 2025/04/07 - Accepted: 2025/04/21 - Published online: 2025/09/14

 Javadpour, GH. (2025). Evaluation of Weak Agnosticism, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46 (2), 210-234.
<https://doi.org/10.22034/iw.2025.481481.1812>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Agnostics hold that epistemic judgment about the existence of God ought to be suspended. This epistemic–theological school comprises diverse forms; depending on the scope of applicability among individuals, some thinkers regard this injunction as binding on all epistemic agents (strong agnosticism), while others reject such all-encompassing application and deny a singular rule for every agent (weak agnosticism). Thus, weak agnosticism entails that an epistemic agent is permitted to remain without a conclusive judgment concerning God’s existence. Two main reasons can be advanced in defense of this perspective:

1. Defense Based on the Epistemic Situation

Given the epistemic situation and the diversity of conditions and capacities among epistemic agents, and the influence of these attributes on their awareness of evidence and its weighting, their divergent judgments—including remaining agnostic about God’s existence—are justified. By acknowledging the variation in epistemic situation, this justification remains acceptable as long as an individual has observed the ethics of belief and fulfilled his epistemic duties. Since the aim of knowledge is to attain truth—and truth is defined as something independent of the epistemic agents—we must, as far as possible, put in place guidelines to guard against subjective and personal influences. However, we cannot require epistemic agents to perform beyond their capacities, and epistemic errors occur abundantly in the process of acquiring knowledge. Now, if an individual’s epistemic situation is not adequate, he should not take a position either for or against a matter simply because they lack evidence; rather, epistemic suspension of judgment is the correct stance. In light of the discussions raised in the debate over the existence of God, if God exists, factors such as sin may have affected the individual’s epistemic disposition, leaving them unable to secure evidence in God’s favor; or if God does not exist, the individual—driven by a psychological need for a transcendent being, by wishful thinking, or by a psychological need not to know—may be unable to properly grasp reasons against God’s existence. These are possibilities and circumstances that compromise one’s cognitive capacities and create situations in which the individual cannot form a sound epistemic judgment; accordingly, epistemic suspension of judgment is a justified and reasonable option for them. (Morris, 1986)

2. Defense Based on the Principle of Epistemic Conservatism

According to one reading of the principle of epistemic conservatism (that a person may continue to believe a proposition as long as they have not found any reason to reject it), an individual’s internal reasons are sufficient to legitimate the ongoing persistence of their belief; hence, someone who get agnostic is, in principle and to the extent of that belief, justified in maintaining it. However, limiting this principle solely to internal reasons faces difficulties, and therefore it cannot serve as a solid foundation for weak agnosticism. Graham Oppy, drawing on Gilbert Harman’s epistemic principle and an internalist account of the justification required for belief, seeks to defend weak agnosticism. On his reading, the sufficiency of an individual’s internal reasons to justify their belief—and the *prima facie* entitlement to continue holding it so long as no defeating reason appears—serves as the major premise, while the person’s agnostic stance functions



as the minor premise and a concrete instance of this rule. Oppy regards this epistemic principle as closely akin to the theistic claim that religious belief can be properly basic and non-inferentially justified, and he argues that anyone who accepts it thereby renders agnosticism a defensible position. On Oppy's interpretation, individuals are entitled to consider their ongoing commitment epistemically justified based on their own internal reasons. These internal reasons sometimes support theism or atheism and sometimes warrant an epistemic suspension of judgment; according to the stated principle, all such responses are both permissible and justified for those who embrace them. It may happen that someone fails to reach a determinate conclusion about God's existence—regardless of which factors produce that result—but because their personal reasons are epistemically sufficient for them, this agnostic position is recognized as legitimate. (Oppy, 1994, p. 161)

References

- Feldman, R. & Conee, E. (2004). *Evidentialism: Essays in epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- Hanson, N. R., 1972, *What I Do Not Believe and other Essays*, ed. Stephen Toulmin and Harry Woolf, Dordrecht, Neth.
- Kenny, A. (1983). *Faith and Reason*. New York. Columbia University Press.
- Kenny, A. (2009). *Atheism and Agnosticism*. *Philosophers and God; At the Frontiers of Faith and Reason*, ed. by John Cornwell and Michael McGhee, MPG Books Group.
- Lewis, D. (1996). *Elusive Knowledge*. *Australasian Journal of Philosophy*. 74, 549-567.
- Mizrahi, M. (2017). *Skepticism; Is knowledge of God's existence possible*. *European Journal for Philosophy of Religion*, 9(1), 41-64.
- Morris, T. (1986). *Pascalian Wagering*. *Canadian Journal of Philosophy*. 16 (3), 437- 454.
- Oppy, G. (1994). *Weak Agnosticism Defended*, *International Journals for Philosophy of Religion*. 36, 147-167.
- Poidevin, R. (2010). *Agnosticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Price, H. (1988). *Review of Change in View*. *Philosophical Books*. 29, 38-41.
- Scriven, M. (1966). *Primary Philosophy*, New York, McGraw Hill.
- Schellenberg, J. L. (2015). *The Hiddenness Argument, Philosophy's new challenge to the Belief in God*. Oxford, Oxford University Press.

ارزیابی لادری گرایي ضعیف (جوازی)

علمی - پژوهشی



غلامحسین جوادپور 

استادیار گروه کلام موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (qhjavad@yahoo.com)

چکیده

براساس لادری گرایي، داوری نهایی درباب وجود خدا متوقف است و نظر نهایی ایجابی یا سلبی در این زمینه وجود ندارد. این نگرش معرفتی - الاهیاتی دارای اقسامی است؛ برخی بر مبنای افراد، همگان را مشمول آن می‌دانند (قوی) و عده‌ای بدون نگاه یک دست و کلی، مجاز می‌دانند که برخی افراد، بسته به پیش زمینه‌ها و توانایی‌های معرفتی شان، لادری گرا شوند (ضعیف). دو دلیل عمده در دفاع از لادری گرایي ضعیف قابل طرح است: (۱) چون شرایط و توانایی‌های افراد و موقعیت معرفتی آنها متنوع است، میزان آگاهی از شواهد و وزن دهی آنها و در نتیجه، داوری‌های مختلف افراد - از جمله لادری مانند درباب وجود خدا - موجه است. این توجیه تا زمانی که فرد به اخلاق باور و مسئولیت و وظایف معرفتی خود متعهد باشد، قابل پذیرش است. (۲) گراهام ایبی با بهره‌گیری از اصل محافظه‌کاری معرفتی (تا زمانی که فرد دلیلی مخالف باور خود نیافته، می‌تواند همچنان بدان معتقد باشد) معتقد است دلایل درونی افراد در مشروعیت تداوم باور ایشان کافی است؛ در نتیجه لادری گرا در اصل و امتداد رویکرد معرفتی خود موجه است. چالش اصلی این دفاعیه، اکتفا به دلایل درونی فرد است؛ درحالی که برای داشتن یک رویکرد معرفتی معتبر، نباید از دلایل بیرونی له و علیه آن غافل شد.

کلیدواژه‌ها: لادری گرایي ضعیف، وجود خدا، موقعیت معرفتی، اصل محافظه‌کاری معرفتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳

□ جوادپور، غلامحسین؛ (۱۴۰۳) ارزیابی لادری گرایي ضعیف (جوازی)، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۲۱۰ - ۲۳۴.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.481481.1812>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

طرح مسأله

لاادری‌گرایی^۱ مبنایی معرفتی است که داوری معرفتی درباره وجود یا عدم وجود خدا را متوقف می‌داند.^۲ لادریان معتقدند باور به وجود یا عدم وجود خدا ممکن یا محقق نیست؛ یا اینکه ما ضرورتاً توان دستیابی به معرفت در چنین ساحتی را نداریم یا اینکه چنین معرفتی بالفعل موجود نیست و دلایل کافی به سود طرفین یا موجود نیست یا متکافی است. اینان در یک تقسیم‌بندی دیگر، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: گاه لادری‌گرا معتقد به توقف داوری معرفتی درباره وجود خدا است؛ حال یا لزوماً^۳ - با نگاهی هنجاری - یا محققاً - با نگاه توصیفی. به عبارتی دیگر، در کشمکش بین رد و تأیید ادله به سود و زیان وجود خدا، در نهایت نمی‌توان / نباید به نتیجه محصلی دست یافت. پس هم خدا باور و هم خدا ناپا باور به لحاظ معرفتی، تلاشی نافرجام و موضعی نادرست دارند. در مقابل، گاه لادری‌گرا بر آن است که انسان عاقل می‌تواند / مجازاً^۴ است - به لحاظ هنجاری - یا گاه اتفاق می‌افتد - به لحاظ توصیفی - که داوری معرفتی در باب وجود یا عدم وجود خدا را متوقف کند و موضع نهایی در این باب برنگیرد. پس فرق مهم این دو دسته در آن است که انسان‌های عاقل و خردمند را مکلف به پذیرش تعلیق کنیم یا مختار و مختار بدانیم - به لحاظ هنجاری - و لادری‌گرایی را عمومی یا مختص برخی از عاملان معرفتی بدانیم - به لحاظ توصیفی. در حالت نخست، تنها یک موضع معرفتی در باب وجود خدا موجه / موجود است و آن تعلیق نظر در این باب است؛ اما در حالت دوم، در کنار خدا باوری و خدا ناپا باوری، موضع سومی وجود دارد / موجه است که برخی انسان‌های محقق بدان حکم می‌کند. در این مقاله رویکردهایی که در صدد اعتبار بخشی به لادری‌گرایی ضعیف یا جوازی هستند، ارزیابی خواهند شد.^۵

پیشینه پژوهش

ارزیابی انتقادی لادری‌گرایی در حوزه فلسفه و فلسفه دین به قرن بیستم بازمی‌گردد و برخی فیلسوفان با توجه

1. Agnosticism.

۲. لادری‌گرایی امتداد سنت شکاکانه البته در حوزه الاهیات است. توضیح آنکه شک یا عدم علم در معرفت دینی، گاه در اصل وجود خدا است که از آن به لادری‌گرایی تعبیر می‌شود؛ گاه در تبیین کیفیت صفات خدا است که در الاهیات سلبی از آن گفتگو می‌شود و گاه در اغراض الاهی - مانند غرض خدا از خلق شرور - که از آن به الاهیات شکاکانه تعبیر می‌شود.

3. obligatory.

4. permissible.

۵. برخی معتقدند اقدام پاسکال مبنی بر صورت بندی استدلالی غیر معرفتی بر وجود خدا، ارائه راه حلی برای افرادی بوده که خدا باوری و خدا ناپا باوری را هم ارز برآورد می‌کنند، نه راه حلی همگانی. در این صورت، این اعترافی به لادری‌گرایی ضعیف است. (Morris, 1986) به نظر می‌رسد جملات پاسکال در ابتدای تأملات و کلماتی چون آشوب بی‌پایان و اینکه عقل نمی‌تواند داوری نهایی کند، بر لادری‌گرایی قوی دلالت دارد، نه ضعیف.



به بروز چنین رویکردی از هاکسلی و راسل در باب وجود خدا، به مرور آن را در کانون توجه آوردند. مقالات و کتب فراوانی در دو دهه اخیر در این باب نگاشته شده است که عمدتاً به تبیین انواع لادری‌گرایی و استدلال‌ها له و علیه آن می‌پردازند. برخی مدخل‌های دانشنامه‌های مشهور و برخی تک‌نگاره‌های مستقل در کنار مقالات علمی پرشمار، پیشینه متأخر این نگرش فکری در باب وجود خدا را سامان داده است. در این میان، مسأله لادری‌گرایی ضعیف، بسیار نحیف است و چندان بدان پرداخته نشده است. بنابراین فارغ از پیشینه پژوهش، پیشینه مسأله هم چندان طولانی نیست. تنها مقاله مستقل انگلیسی از آن گراهام اپی است که بخشی از مقاله پیش رو به ایده اپی و دفاعیه او از لادری‌گرایی ضعیف می‌پردازد. همچنین پنج مقاله درباره‌ی اپی به فارسی منتشر شده است که تنها بخشی مختصر از یکی مقالات،^۱ نکته‌ای را در باب مجوز لادری شدن در برخی امور، از جمله وجود خدا بیان می‌کند که بدان اشاره خواهد رفت.

۱. اقسام لادری‌گرایی

لادری‌گرایان معتقدند به لحاظ معرفتی، نه خدا باوری و نه خدا ناپاوری گزینه درستی در برابر پرسش از وجود خدا نیست و داوری در باب خدا متوقف است / باید باشد. درباره‌ی انواع این مکتب فکری چند نظر وجود دارد که گاه یک اصطلاح برای اطلاق بر دو قسم از تقسیمات متنوع به کار رفته است (see: Poidevin, 2010, 16; Kenny, 1983, pp. 87-88):

علم به وجود / عدم وجود خدا:

الف) ناممکن است و بالقوه نمی‌توان بدان دست یافت. این دیدگاه ناظر به همه عواملان معرفتی است. (۱)

ب) بالقوه ممکن است؛ اما بالفعل رخ نداده است. (۲)

این قسم خود دو نوع است:

- این حکم همگانی است و هیچ کس علم بالفعل ندارد. (۳)

- برخی افراد تحت شرایط خاص خود به علم در این زمینه دست نمی‌یابند. (۴)

نوع (۱) را ضروری،^۲ قوی^۳ یا دائم^۴ نامیده‌اند.

۱. رامین، فرح و فریده محمدزمانی، ۱۳۹۸، «ارزیابی و نقد معیار گراهام اپی در باب موفقیت یک استدلال در اثبات وجود خدا»، قیسات، سال ۲۴، شماره ۹۴، ۵-۲۷.

2. necessary.
3. strong.
4. permanent.



نوع (۲) را امکانی^۱ یا ضعیف^۲ یا موقت^۳ نامیده‌اند.

نوع (۳) را قوی یا دائم نامیده‌اند.

نوع (۴) را ضعیف یا امکانی نامیده‌اند.

این نام گذاری‌ها متداخل است که عمدتاً یکی ناشی از تفکیک نکردن بین عدم امکان و عدم تحقق بالفعل موارد عمومیت لادری‌گرایی و دیگری ناشی از عدم توجه به حکم توقف معرفتی برخی از عاملان معرفتی و تحقق مصادیق آن است. اغلب لادری‌گرایی ضروری و امکانی با هم و لادری‌گرایی ضعیف / جوازی با قوی / تکلیفی در کنار یکدیگر به کار می‌روند و ناظر به هم تعریف می‌شوند. همچنین ضعیف را برخی برای عدم بالفعل علم به پرسش از وجود خدا و برخی برای توقف معرفتی افراد - بدون حکم کلی - به کار برده‌اند. از آنجاکه نوع (۲) در دو قسم خود پخش می‌شود، بهتر است (۱)، (۳) و (۴) را به ترتیب چنین بنامیم: ضروری (عدم امکان)، قوی (عدم فعلیت برای همه)، ضعیف (عدم فعلیت برای برخی). محور این مقاله، ارزیابی نوع ضعیف است که با توجه به تقابل آن با قوی، تبیین مفهومی آنها ضروری دارد. نکته آنکه از این دو مقوله هم تعاریف هنجاری - از سوی اپی (Oppy, 1994, p. 148) - و هم تعاریف توصیفی - از سوی پویدوین (Poidevin, 2010, p. 9) - ارائه شده است.

۱-۱. لادری‌گرایی ضعیف / جوازی

تعریف هنجاری: عامل معرفتی مجاز است داوری معرفتی درباب وجود یا عدم وجود خدا^۴ را متوقف کند و موضع نهایی در این باب برنگیرد. این یک جواز معرفتی است تا افراد با توجه به معضلات پیش روی براهین له و علیه اثبات وجود خدا، آنها را در عدم التزام به یکی از دو طرف موجه نشان دهد. در اینجا حکم نوعی داده نمی‌شود؛ بلکه جواز موردی آن حکم موجه و مشروع تلقی می‌شود. در نتیجه خدا باوری، خدا ناپاوری و لادری‌گرایی سه مبنای معرفتی موجه‌اند که جواز التزام به هر یک از آنها در گرو تحقق معیارها و شرایط معرفتی است. تعریف توصیفی: لادری‌گرایی ضعیف موقعیتی معرفتی است که بیشتر انسان‌ها در حیطه‌های گوناگون معرفتی با آن آشنا هستند و در اصطلاح، اعتراف فرد به عدم علم خود درباره وجود خدا است. این یک رخداد فردی است و ربطی به باورهای دیگران ندارد.

۲-۱. لادری‌گرایی قوی / تکلیفی

تعریف هنجاری: عاملان معرفتی الزاماً باید اعتقاد درباره خدا را متوقف کنند. به بیان دیگر، تنها یک حکم

1. contingent.

2. weak.

3. temporary.

۴. همه این تعریف‌ها بر محور خدای سنت ادیان شرقی (خدای واحد، مشخص، قادر مطلق، عالم مطلق، خالق ازلی جهان و ...) است.



درباره وجود خدا جایز است و آن تعلیق داوری و برگزیدن باور خنثی است. در نتیجه خدا باوری و خدا ناپاوری به لحاظ معرفتی ناموجه هستند.

تعریف توصیفی: ما نمی‌توانیم بدانیم خدا هست یا نیست. این حکم عمومی و شامل همه انسان‌ها است. البته بر مبنای این خوانش، وجود رویکردهای خدا باوری و خدا ناپاوری بین عاملان معرفتی انکار می‌شود که امری خلاف شهود ماست. بر این اساس، شاید مقصود اینان از نمی‌توانیم، «مجاز نیستیم بدانیم» باشد. پس بین اینکه توقف داوری^۱ و بی‌باوری^۲ را نسخه‌ای فراگیر بدانیم یا اینکه فارغ از این عمومیت، آن را در حق برخی عاملان معرفتی بسنجیم، تفاوت در حکم وجود دارد. دفاع از نوع اول دشوار و همراه با چالش‌های جدی معرفتی است؛ نوع دوم اما پیامدهای دشواری برای معرفت‌شناسی ندارد و البته اغلب حکمی موقت است. لادری‌گرایی توصیفی هم در نهایت باید به حکمی هنجاری منتهی شود؛ ضمن اینکه توصیف محض هم چندان به معرفت‌شناسی مرتبط نیست. در نتیجه با نگاه هنجاری، مسأله مقاله چنین خواهد بود: «آیا اعتقاد فرد به توقف داوری در باب وجود خدا و نداشتن موضع ایجابی یا سلبی در این زمینه، به لحاظ معرفتی قابل پذیرش است یا نه؟ آیا برخی عاملان معرفتی مجوز لادری شدن دارند یا نه؟» گاهی افراد در شرایط شخصی و اجتماعی خاصی قرار می‌گیرند که نمی‌توانند انتظار از یک عامل معرفتی را برآورده کنند. این امر در برخی موارد عادی و پذیرفته است و گاه نیز مولود عوامل غیر معرفتی است. بنابراین در ارزیابی آن باید شرایط و توان معرفتی فرد و میزان عمل به مسئولیت معرفتی او و میزان التزام به فضایل فکری و دوری از ردایل فکری و به طور کلی، تقصیر یا قصور او را در این زمینه بررسی نمود.

۲. دفاعیه‌ها از لادری‌گرایی جوازی

با جستجو در متون فلسفی، دو دفاعیه از این نوع لادری‌گرایی می‌توان یافت:

۲-۱. دفاعیه اپی‌براساس اصل محافظه‌کاری معرفتی

ریشه اصلی رویکرد گراهام اپی در تجویز لادری‌گرایی ضعیف، اختلاف ظرفیت‌های معرفتی افراد و همچنین کمیابی استدلال موفق و قانع‌کننده در باب وجود خدا است که زمینه را برای بروز رویکردهای متنوع معرفتی، از جهت توصیفی، و اعتبار معرفتی این رویکردها، از جهت تجویزی، فراهم می‌کند. او تصریح می‌کند که اختلاف معرفتی آحاد مردم درباره حقایق و امور، امری معقول است و ممکن و موجه است که برخی به گزاره P و برخی به

1. suspension of judgment.

2. nonbelief.



P~ معتقد باشند یا حتی دسته‌ای در این باره لادری باشند. (Oppy, 2006: p.7) این اختلافات می‌تواند برآمده از لغزش‌های معرفتی در اثر عوامل روان شناختی باشد. گاه نیز ممکن است عقلانیت افراد در حد کامل باشد؛ اما دسترسی آنها به ادله و شواهد از طرق مختلف باشد و در نتیجه آن، مقدمات باور نزد آنها یکسان نباشد. از سوی دیگر، مجموعه شواهد برای نیل به کامل‌ترین باور همیشه در دسترس آحاد افراد نیست و از این رو آنها از نیل به باور درست ناکام می‌مانند و اختلاف بین آنها هم امری عادی خواهد بود. افراد در مواجهه با امور، «مؤلفه‌های پیشینی»^۱ یکسانی ندارند تا انتظار باورهای همسان از آنها داشته باشیم. در نتیجه افراد معمولاً قادر نخواهند بود تا دیگران را متقاعد کنند از باورهای خود دست بکشند و به باورهای دیگران متمایل شوند. (Ibid, p.7-8)

ایی با استفاده از برخی اصول معرفتی گیلبرت هارمن، طرح جدیدی را در دفاع از لادری‌گرایی جوازی درمی‌اندازد: الف) اصل محافظه‌کاری:^۲ هر کس در استمرار اعتقاد به اموری که دلیل مخالفی علیه آنها اقامه نشده، موجه است. (Harman, 1986)

این اصل را غالباً فضیلتی فکری معرفی کرده‌اند که فرد با داشتن آن، در نظام فکری خود ثبات ایجاد می‌کند. صورت ساده این اصل آن است که به صرف باور به امری می‌توان آن را موجه دانست و اگر به چیزی باور پیدا کردیم، دیگر نیرو و هزینه خود را برای دلایل مخالف و ارزیابی آن صرف نکنیم. تلقی متعادل‌تری از این اصل، تعریف یادشده از هارمن است که براساس آن، نامعقول است که بدون هیچ دلیل مناسبی، باورهایمان را در معرض بازنگری و تغییر قرار دهیم. طرفداران این اصل مدعی هستند این اصل مسائل مهمی در فلسفه، مانند معضل تعین ناقص فرضیات و نظریات را حل کرده و بنیان دیدگاه‌های چیزم و کواین بر آن استوار است. بالاتر اینکه، این اصلی موافق طبیعت و حرکت طبیعی است و طبیعت نمی‌خواهد ما بدون هیچ دلیلی نظمان را تغییر دهیم. گاه نیز اصلی مشابه به نام اصل آسان باوری^۳ ذکر می‌شود که براساس آن، فرد مجاز است هر آنچه را به نظرش صادق جلوه می‌کند، بپذیرد. به طور کلی می‌توان سه قرائت از اصل محافظه‌کاری را از هم بازشناخت:^۴ (Vahid, 2004)

- محافظه‌کاری زایشی:^۵ صرف باور برای داشتن توجیه کافی است (چیزم)

- محافظه‌کاری ابقائی:^۶ فرد تنها در صورتی باید از باور خود دست بکشد که ایجاباً از خوب نبودن دلایلش

1. priors.

2. principle of conservatism.

3. principle of credulity.

۴. در بازگردان برخی اصطلاحات از ترجمه فارسی اثر مذکور بهره برده شده است.

5. generation

6. perseverance.



برای آن باور آگاه شود. (هارمن)

- محافظه کاری افتراقی: ^۱ فرد در باور خود موجه است حتی اگر با بدیل‌هایی که از نظر شواهد هم ارز آن هستند، مواجه شود. (اسکلار)

چون ایی خوانش هارمن را مبنای نگرش خود قرار داده است، بر همین تلقی تمرکز می‌کنیم. این اصل مبتنی بر مقوله «توجیه ازدست رفته»^۲ است که براساس آن، بسیار اتفاق می‌افتد که فردی باور خود را براساس قرائن کافی موجه می‌کند؛ اما پس از مدتی به دلیل محدودیت کارآمدی حافظه، آن پشتوانه را فراموش می‌کند؛ اما همچنان به آن معتقد است. روان‌شناسان شناختی این امر را حاصل انس و علاقه انسان به باورها و تمایل او به ابقای باورها می‌دانند؛ حتی اگر پشتوانه معرفتی آن را فراموش کرده باشد یا حتی آن شاهد را اکنون ناکافی بیندارد. پس با دو رویه معرفتی مواجه هستیم:

(۱) در هر آن توجیه باور باید در کنار باور باشد و نداشتن اولیه و ثانویه توجیه فرقی ندارد و اگر کسی توجیه را از دست داد، باید از باور دست بکشد.

(۲) باوری که یک بار موجه شده، دیگر نیازمند توجیه جدید نیست و تغییر باور تنها در گرو شواهد مخالف است.

تقریر فنی این دو اصل چنین است:

(۱) اصل تضعیف سلبی: ^۳ هر گاه کسی باور به P را بر توجیه کافی (درونی یا بیرونی) مبتنی نکرده باشد، باید از باور به P دست بکشد.

(۲) اصل تضعیف ایجابی: ^۴ هر گاه کسی به نحو ایجابی باور داشت که دلایل خود برای پذیرش P خوب نیستند، باید از باور به P دست بکشد.

هارمن براساس اصل محافظه کارانه خود، اصل دوم را معقول‌تر می‌داند؛ چراکه در غیر این صورت باید از بسیاری از باورها دست کشید. در نگاه او، نیازی به توجیه مضاعف برای باور نیست و الزام معرفتی افراد به چنین دشواری‌هایی معقول نیست.

ایمی معقول‌ترین اشکال اصل محافظه کاری را در آمیختن توجیه بیرونی و درونی می‌داند. توجیه بیرونی در پی هم‌نوایی با قواعد روشن و بیرونی است که خاصیت آن همگانی بودن است و چنین توجیهی باید بتواند «دیگران» را هم مجاب کند؛ در مقابل، توجیه درونی ناظر به امر درونی و مبتنی بر دلیل خاص فرد برای باور خود است.

1. differential.
2. lost justification.
3. principle of negative undermining.
4. principle of positive undermining.

پشتوانه اصل محافظه کاری در نگاه ایی، توجیه درونی است. در مقابل، پرایس معتقد است اصل محافظه کاری دو نوع توجیه درونی و بیرونی را درهم آمیخته است و اصل یادشده تنها وقتی معقول و محل ابتلا است که مقصود از توجیه، توجیه بیرونی باشد. در نگاه او، اگر قاعده معرفتی مشخصی در میان باشد و در توجیه باور نیاز به آن باشد که نشان دهیم مطابقت باور با آن قاعده، مفید یا مناسب است، این توجیه بیرونی و سازوکار آن نیز مشخص است؛ در مقابل، اگر فردی برای ترسیم پشتوانه باور خود، تنها براساس نوع خاصی از دلایل، به یک اصل معرفتی متوسل شد، آنگاه این را باید توجیه درونی دانست. پس اگر ما همیشه معتقد به باور الف بوده باشیم، این باور ادامه دار نمونه خوبی از عادت درست به محافظه کاری است؛ اما اگر با فردی مواجه شدیم که معتقد به الف نباشد یا قرینه مخالف آن در اختیار داشته باشد و ما در این حالت نیازمند توجیه باور خود باشیم، آنگاه سابقه طولانی آن باور، کمکی به توجیه کنونی آن نخواهد کرد. در نتیجه توجیه درونی در این مسأله کارآمد نیست و محافظه کاری اگر تنها مبتنی بر توجیه درونی باشد، مشروع نخواهد بود. (Price, 1988, p. 38-39)

ایمی می گوید هرگاه فرد عاقلی، باوری برخلاف باور ما دارد، در واکنش به چنین مخالفتی موظفیم دلایل توجیه کننده بیرونی و عامه پسند خود را در دفاع از باور خود ارائه نماییم (توجیه بیرونی). با این حال، باید بتوانیم علت متفاوت بودن باور دیگران و به تعبیری، به خطا رفتن آنها را نیز تبیین کنیم؛ برای نمونه، شاید دیگران با وجود حجیت گواهی معرفتی دیگران، در مصداق دچار خطا شده اند و یک شاهد نادرست آنها را به خطا رهنمون شده باشد. در نگاه ایی، مهم وجه تفاوت باور دیگران با باور فرد و در نتیجه بازنگری او برای کشف علت این تفاوت است. بنابراین برای تأیید و پافشاری بر باور به الف - نه باور مقابل آن - لزومی ندارد دلیلی را که افراد را برای اعتقاد به الف متقاعد می کند، بیابیم؛ بلکه کافی است که تبیین علی متفاوتی از اینکه چرا برخی به سوی باور مقابل کشانده شده اند، ارائه شود. به بیان دیگر، توجیه از ساختار معرفتی و استدلالی و ارزیابی دلایل و قرائن، به امری فرآیندی و علت یابانه تبدیل می شود: «مهم نیست چرا فرد باور مخالف ما را دارد؛ مهم این است که او چگونه چنین باوری پیدا کرده است»؛ «لازم نیست برای باور به گزاره ای دلایل و شواهد آن را تبیین کنیم؛ کافی است نادرستی فرآیند باور کسانی که را چنان باوری ندارند، تبیین کنیم». برای نمونه، در بحث باور به وجود خدا، خدا باور مدعی است خدا ناباوران و لادری گرایان به دلیل گناه اولیه یا گناهان بعدی بشر، دچار نقصان معرفتی در درک وجود خدا شده اند. این استدلال نیست که خدا را اثبات می کند؛ بلکه این نهاد پاک و قوای معرفتی درست و بجاست که می تواند وجود خدا را بیابد. این همان نگاه برون گرایانه به توجیه باور است که گلدمن آن را در معرفت شناسی محض در انداخت و پلاتینگا و دیگران در باور به وجود خدا به کار بستند. (Oppy, 1994, p. 161; 2006: p. 30-33) پس در نگاه ایی، حتی توجیه بیرونی - با اصطلاح یادشده - رخت برمی بندد و تفاوت باورهای فاعل شناسا با دیگران اغلب فرآیندی می شود و کسی برای تداوم در باور خاص خود، نیازی ندارد که دلایل آن باور را برای همگان موجه نشان دهد و به اصطلاح توجیه بیرونی فراهم



کند. این موضع اپی از منظر معرفت‌شناسی محل تردید جدی است. معیارهای معرفت‌شناسانه اموری جهان شمول و قابل محک زدن هستند و ما در پی یقین روان‌شناختی نیستیم؛ بلکه این یقین منطقی و معرفت‌شناختی است که در مسائل مهم متافیزیکی، به ویژه وجود خدا، باید فراهم شود و اقتناع معرفتی عمومی صورت گیرد. البته کسانی که درون‌گرایی معرفتی را بر نمی‌تابند و با اعتقاد به برون‌گرایی معرفتی، باور به خدا را رهاورد عواملی چون کارکرد درست قوا یا القای موجودات متعالی می‌دانند، از اساس از روبه‌شاهدباوری خارج هستند و لادری‌گرایی قرینه‌گرایانه در چنین حالتی چندان معنایی ندارد.

اصل معرفت‌شناختی هارمن و خوانشی درونی از توجیه موردنیاز برای باور و نیز برجسته کردن فرآیند باور به جای دلایل معرفتی آن، به دیدگاه خداباورانی که به دنبال نقش کارکرد درست قوای معرفتی برای موجهیت باور هستند - مانند معرفت‌شناسی اصلاح شده و استدلال ناپذیر شمردن باور دینی - نزدیک بوده است. اپی اما به دنبال به کارگیری این اصل در دفاع از لادری‌گرایی ضعیف است. به این بیان که کفایت توجیه درونی برای باور فرد و نیز موجهیت در امتداد آن تا زمانی که دلیل مخالفی پیدا نشده، به منزله کبرا و لادری‌گرایی فرد، به منزله صغرا و مصداقی از این قاعده تلقی خواهد شد. بر این اساس، افراد مجاز هستند براساس دلایل درونی خود، به امری معتقد شوند و بر این اعتقاد بمانند. حال گاه این ادله، پشتیبان خداباوری یا خدااناباوری هستند و گاه موجب توقف معرفتی می‌شوند که براساس اصل یادشده، همه این رویکردها برای افراد متعهد به آنها جایز و موجه است. گاه اتفاق می‌افتد که فردی درباب وجود خدا به نتیجه محصلی دست نمی‌یابد و این مولود هر عامل / عواملی باشد، چون دلایل فردی در حق او موجه است، این دیدگاه معرفتی او به رسمیت شناخته می‌شود. (Oppy, 1994, p. 161; 2006: p. 31) در نتیجه این یک ایده شرطی است و تا زمانی که کسی آن اصل معرفت‌شناختی را به رسمیت بشناسد، دفاع از لادری‌گرایی ضعیف میسر خواهد بود.

ارزیابی دفاعیه گراهام اپی

فارغ از نقدهایی کبروی به اصل این مبنای معرفتی که در بالا بدان‌ها اشاره شد و اینکه بقای بر معرفت و محافظت بر آن، بدون توجه به پشتوانه و منبع آن معرفت چندان قابل دفاع نیست و اصرار بر چنان اصلی بیشتر معطوف به مشروعیت بخشی به بعد روان‌شناختی باور است تا سوبه معرفت‌شناختی آن، چند اشکال بر این نوع دفاع از لادری‌گرایی ضعیف قابل طرح است:

الف) رفتار دوگانه معرفتی

رفتار لادری‌گرایی ضعیف در نوع برخورد با فرضیات شکاکانه دینی و دیگر فرضیات کیهانی دوگانه به نظر می‌رسد و دارای نوعی ناسازواری است. چنین فردی درباب مسائلی چون عمر جهان یا ماهیت جهان خارج و مانند آن

چنین نگرشی ندارد؛ درحالی که در آنجا نیز قرائن متضاد و رویکردهای متقابل وجود دارد و زمینه برای بی‌باوری فراهم است. به بیان فنی تر، با معیاری که ایبی برای موجهیت لادری گرا بیان می‌کند، شکاکیت درباب وجود خدا باید به شکاکیت فراگیر منجر شود و در این میان، فرقی بین باور به خدا و دیگر باورها وجود ندارد. ایبی تلاش می‌کند با ترسیم تفاوتی تعیین‌کننده، چنین استلزامی را نفی کند. در نگاه او لازم نیست یک عامل معرفتی معقول، در برابر همه مسائل، نگاه یکسان و ثابتی داشته باشد و وجود ملاحظات مناقشه برانگیز در زمینه‌های مختلف یکسان نیست. به بیان دیگر، معقول است که فردی در زمینه‌ای خاص در موازنه بین فرضیات و شواهد آنها به جمع‌بندی نهایی نرسد و این استلزامی با چنین نگرشی در همه زمینه‌ها ندارد. ایبی همچنین معتقد است تعلیق داوری هزینه‌هایی در پی خواهد داشت؛ اما اگر قرار باشد از نظر معرفت‌شناسانه از خطا دوری کنیم، چنین هزینه‌هایی معقول خواهد بود و درباب وجود خدا چنین زمینه‌ای کاملاً فراهم است. (Oppy, 1994, p. 162; 2006: p. 31) با توجه به تنوع مسائل معرفتی و شدت و ضعف اقوال و شواهد در آن زمینه‌ها، در اینجا حق با ایبی است و داشتن رویکردهای مختلف (تأیید یا تعلیق یا انکار) در برابر مسائل متنوع ازسوی یک فرد، امری مقبول و موجه است و رفتار دوگانه معرفتی تلقی نمی‌شود؛ مگر اینکه معادله رویارویی شواهد متقابل در همه آنها تقریباً مشابه باشد.

ب) شیوه مواجهه با قرائن خدا باور و خدا ناباور

خدا باوران و خدا ناباوران در برابر لادری گرا معتقدند هر کدام برای اعتقاد به وجود / عدم وجود خدا براهینی در دست دارند که اتفاقاً این براهین مبتنی بر قرائن غیرقابل مناقشه است و در نتیجه باید آنها را پذیرفت و دیگر جایی برای اصرار بر بی‌باوری باقی نمی‌ماند. چنان‌که در طول تاریخ تفکر عقلی و فلسفی بشر رایج بوده، بیشتر موحدان استدلال‌های وجودشناختی، هستی‌شناختی، غایت‌شناختی، اخلاقی و .. در اختیار دارند که مدعی هستند به نحو قاطعی وجود خدا را اثبات می‌کنند. در مقابل، خدا ناباوران هم مدعی‌اند چنان استدلال‌هایی در اختیار دارند که به نحو مجاب‌کننده‌ای عدم وجود خدا را نتیجه می‌دهند. پس معتقدان مدعی‌اند جایی برای توقف داوری نیست؛ چون ادله قاطعی در میان است. این ادعا هم لادری‌گرایی قوی و هم ضعیف را به چالش می‌کشد. (Oppy, 1994: 163-164) در مقابل، لادری‌گرایی ضعیف می‌تواند استدلال کند که خدا باور و خدا ناباور نمی‌توانند مدعی لزوم اعتقاد همگان شوند؛ چرا که در ساحت نظری، براهین آنها برای «شخص او» قانع‌کننده نیست. در ساحت گرایشی نیز می‌تواند مدعی شود آنها مبتلا به اموری چون آرزواندیشی هستند و باور آنها سوگیرانه است. او مدعی است نباید مردم را به دو دسته خدا باور و خدا ناباور تقسیم کرد؛ بلکه سه دسته: خدا باور، خدا ناباور و لادری‌گرایی معقول وجود دارد که هر فرد عاقلی می‌تواند در یکی از این دسته‌ها جای گیرد. تنها پیش شرط آن است که هر کدام آراسته به فضایل فکری باشند و به وظایف و مسئولیت معرفتی خویش کاملاً عمل کرده باشند.



ج) ایجاد وسوسه‌های ذهنی

اشکال دیگر به موجه دانستن لادری‌گرایی ضعیف آن است که این حالت ذهنی، زمینه ساز بروز حالاتی ذهنی و روانی خواهد شد و زندگی روزمره فرد را دچار اختلال عمیق خواهد کرد. بنابراین گاه ممکن است فردی لادری‌گرایی را به این دلیل نپذیرد که آن را قابل تحمل نداند. شکاکیت و عدم جزمیت در زندگی موجب می‌شود انسان در یک سردرگمی بماند. برای نمونه، کسی که بخواهد زندگی آرامی داشته باشد و به این امر ادامه دهد، ابتدا باید بتواند این فرضیه را از ذهن خود بیرون کند که «جهان را یک خالق بدجنس و نابکار آفریده است». روشن است که شک و تردیدهای انسان در زمینه گذشته و آینده حیات خود و نیز درباره ارزش و معنای زندگی، رفتار معمول و روزمره‌اش را فلج خواهد کرد. اگر کسی رگه‌هایی از حضور و تأثیر خالق‌ی شرور در جهان و زندگی اجتماعی خود را بیابد، دیگر رنگ و بوی آرامش را نخواهد دید. حاصل آنکه، آرامش روانی در زندگی و گذران امور در گرو آن است که انسان نسبت به خلقت جهانی که در آن سکنا گزیده، به یک آرامش معرفتی دست یابد، نه اینکه آن را در یک بی‌خبری و ناآگاهی محض طی کند. پس لادری ماندن در تقابل با آرامش روانی فرد است و نباید فرد را تنها به این بهانه که داوری معرفتی او در باب خدا به نتیجه نرسیده، محق بدانیم که لادری بماند.

ممکن است کسی تنها راه گریز از این نگرانی‌ها را فراموش کردن آنها بداند. اپی چنین راهی را مناسب می‌شمارد و می‌گوید این یک دغدغه روان شناختی است که باید برای مقابله با آن، راه حلی روان شناختی در پیش گرفت. در نگاه او، انسان باید بتواند تفاوت بین دو ساحت را دریابد و فارغ از صدق فرضیات کیهان شناختی و وجودی، بتواند برای زندگی خود ارزش و معنا قائل شود. این دل نگرانی‌ها عاقبت نیکویی برای ما نخواهد داشت. البته در نگاه اپی، این پاسخ نهایی نیست و هنوز مجال مناقشه و گفتگو وجود دارد. با این حال در نگاه او، به نظر می‌رسد لادری‌گرایی ضعیف گزینه قابل تحمل و منزلی شایسته توقف است. (Oppy, 1994, p. 165) تفکیک دو امر روانی و معرفتی امر شایسته‌ای است و نمی‌توان تنها به بهانه بروز وسوسه ذهنی، فرد را مکلف کرد در دوران معرفتی بین حالات مختلف حتماً به یک طرف معتقد شود. البته این به معنای تأیید تبیین یادشده اپی در دفاع از لادری‌گرایی نیست. شاید برای دفاع از این حالت معرفتی، دفاعیه بعدی کارآمد باشد.

۲-۲. بازسازی دفاع از لادری‌گرایی ضعیف براساس «موقعیت معرفتی»

هر عامل معرفتی در حصار عوامل اجتماعی، روانی و فکری بسیاری قرار دارد که نحوه مواجهه او با شواهد و قرائن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. از این رو آنچه برای یک نفر روشن است، برای دیگری پوشیده و دشوار است؛ آنچه یکی به سادگی به دست می‌آورد، دیگری به سختی بدان دست می‌یابد و... همه اینها بر آن دلالت

می‌کند که تجویز یک نسخه فراگیر برای همه عاملان معرفتی تا چه میزان دشوار است. البته چون دغدغه دانش‌ها نیل به صدق است و صدق اغلب امری مستقل از عاملان معرفتی تعریف می‌شود، تا حد امکان باید دستورالعمل‌هایی برای تجرید از ذهنیات تعریف کرد. با این حال، نمی‌توان عاملان معرفتی را تکلیف به مافوق طاقت او کرد. خطای معرفتی به وفور رخ می‌دهد که اغلب علت آن، قرار گرفتن فرد در یک موقعیت معرفتی خاصی است که ارزیابی و استنتاج او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. آیا چنین امری می‌تواند مجوز لادری گرا شدن یک فرد شود؟

ابتدا از این مسأله شروع کنیم که آیا ممکن است در مسأله‌ای، از جمله مسأله وجود خدا، قرائن به سود هر دو طرف مفقود باشد یا خیر. برخی چنین ادعایی کرده‌اند و همه استدلال‌ها له و علیه وجود خدا را مخدوش دانسته‌اند. برخی خداناباوران، از جمله اسکریون و هنسن، معتقدند در غیاب قرائن به سود گزاره‌های وجودی ایجابی، مقتضای معرفتی، اعتقاد به سلب آن است: (Hanson, 1972: p. 323 Scriven, 1966: p. 103);

برای هر فاعل شناسای عاقل S و هر ادعای وجودی ایجابی P اگر S قرینه خوب یا هر ارزیابی معرفتی مثبت دیگری دال بر صدق P نداشته باشد، آنگاه باید رابطه شناختی انکار^۱ را در برابر P اختیار کند. از جمله نقدهایی که به این مبنا، یعنی بی‌نیازی خداناباوری از شواهد ایجابی وارد شده و در مسأله کنونی ما کارآمد است. ^۲ اشاره به موقعیت معرفتی افراد و محدودیت آنها در آگاهی از اصل وجود شواهد یا ارزیابی درست آنهاست. تامس ماریس در بیان نقطه ضعف و به عبارتی، تکمیل این نگره می‌گوید: باید مؤلفه مهمی به نام «موقعیت معرفتی» درست و خوب را در نظر گرفت. هر فردی بسته به شرایط خاص خود در موقعیتی منحصر به فرد قرار دارد که این امر در ارزیابی مواضع معرفتی او دخیل است. بنابراین عدم اطلاع S از دلایل به سود P تنها زمانی می‌تواند به انکار P بینجامد که او در موقعیت معرفتی مناسبی قرار گرفته باشد. این موقعیت دو شرط دارد:

(۱) P چنان است که اگر صادق باشد، ملاحظات معرفتی به سود صدق آن وجود داشته باشد.^۳

از این شرط می‌توان به وجود مقتضای معرفتی در خود گزاره و شواهد به سود آن تعبیر کرد.

1. denial.

۲. از مقوله موقعیت معرفتی در پاسخ به مسأله شر نیز استفاده شده است؛ آنجاکه ویلیام رو می‌گوید: به نظر نمی‌رسد برخی شرور با خیرهای برتر قابل جبران باشند و این را دلیلی بر وجود شرور گزاف می‌شمارد. در پاسخ به او گفته شده این مدعا مبتنی بر شرایط دسترسی معقول معرفتی است که براساس آن فرد معتقد باشد بین گزاره و موقعیت معرفتی او رابطه قرینه‌ای باشد و اگر P صادق باشد، ما ظرفیت و شرایط ادراک آن را داریم یا به عبارتی در موقعیت معرفتی درست نسبت به آن قرار خواهیم گرفت. در صورت فقدان چنین اعتقادی، گفتن به نظر می‌رسد P، از جانب فرد نادرست است.

۳. در باب وجود خدا، شلنبرگ معتقد است اگر او وجود داشته باشد به حکم مهربانی خود باید قرائن را در منظر ما قرار دهد؛ در نتیجه نبود چنین قرائنی دلیل بر نبود چنان خدایی است. (Schellenberg, 2015)



۲) S چنان است که با حضور چنین ملاحظاتی، حتماً یا به احتمال فراوان از آنها آگاه شود. از این شرط می‌توان به وجود مقتضی معرفتی در فاعل شناسا تعبیر کرد. پس اکنون می‌توان مدعای هنسن و اسکریون را این چنین تصحیح کرد: برای هر فاعل شناسای عاقل S و هر ادعای وجودی ایجابی P اگر S به طور معقولی باور داشته باشد که در موقعیت معرفتی خوبی نسبت به P قرار دارد و شاهد یا ملاحظه معرفتی دیگری به سود صدق آن نداشته باشد، آنگاه باید P را انکار کند.

در چنین موقعیتی، رابطه مستقیمی بین شواهد و اثبات و نیز عدم شواهد و انکار وجود دارد و داشتن موقعیت معرفتی خوب، شرط لازم باور خواهد بود. حال اگر فرد مطمئن باشد که موقعیت معرفتی او مناسب نیست یا حتی در آن تردید داشته باشد، نباید با عدم دریافت دلیل بر امری، آن را انکار کرد، بلکه توقف معرفتی موضع درستی است. در نتیجه موقعیت معرفتی فرد می‌تواند چنان باشد که او در غیاب ادله به سود باور به خدا لادری بماند و نبود ملاحظات معرفتی مثبت را منوط به دلیلی عقلانی کند. اگر خدا وجود داشته باشد، ممکن است عواملی همچون گناه بر سرشت معرفتی فرد اثر گذاشته باشند و او ناتوان از نیل به شواهد به سود خدا باشد یا اگر خدا وجود نداشته باشد، ممکن است فرد به دلیل نیاز روان شناختی به یک موجود متعالی یا آرزواندیشی یا نیاز روانی به ندانستن نتواند دلایل علیه وجود خدا را به درستی دریابد. اینها احتمالاتی هستند که توانایی‌هایی شناختی را با مشکل مواجه می‌کنند و موقعیت‌هایی می‌آفرینند که فرد توانایی قضاوت معرفتی درستی نداشته باشد و لذا توقف معرفتی، گزینه موجه و معقولی پیش روی او باشد. (Morris, 1986) پس با دخیل کردن موضوع مهمی به نام موقعیت معرفتی درست و مناسب، نشان داده شد که امکان بی‌باوری در اثر دست نیافتن به شواهد مؤید یا نافی یک گزاره کاملاً منطقی است و لادری‌گرایی نیز یک موضع معرفتی قابل دفاعی برای او به شمار می‌رود.

ارزیابی

در تکمیل سخن موریس بیان چند نکته مهم لازم است. نخست آنکه، شرط دومی که او برای موقعیت معرفتی خوب در نظر گرفته است، تنها شامل «آگاهی» فاعل شناسا از شواهد است؛ درحالی که فرد پس از اطلاع از شواهد به سود طرفین، با دو مرحله تحلیل و انتاج نیز مواجه است که در این دو مرحله هم ویژگی‌های استعدادی و شخصیتی او دخیل است و تنوع فکر و باور مولود چنین عواملی است. پس سه مرحله مهم پیش روی فرد قرار دارد:

۱) آگاهی از شواهد و مواجهه با آنها

۲) تحلیل شواهد و وزن دهی آنها

۳) انتاج نهایی

این مراحل تحت تأثیر عوامل مختلفی قرار دارند؛ از جمله:

- در دسترس نبودن قرائن و شواهد بیشتر از هر طرف

- غلبه روحیه شکاکیت در فرد و کاستن از وزن شواهد

- عدم دغدغه فکری نسبت به مسائل معرفتی خاص

- احساسات و گرایش ها

- مبهم و چندپهلویافتن شواهد

- نداشتن مهارت‌های استدلالی

- بافت فکری، فرهنگی و محیطی

- قوت و ضعف قوا، استعدادها و ویژگی‌های مینشی ضعف در امور شناختی

اینها عواملی است که در نهایت به پدید آمدن باورهای متفاوتی در افراد می‌شود که ممکن است حتی بی‌باوری یا توقف باشد. همچنین گاه تحلیل و انتاج برای فرد دشوار می‌شود و او ناتوان از خروج موفق از این چالش معرفتی خواهد شد. برای نمونه، آنتونی کنی با برشمردن دشواری ارزیابی نهایی براهین به سود یا زیان باور به خدا، واکنش بی‌طرف ماندن را معقول می‌داند. (Kenny, 2009: p. 122) این دشواری و ناتوانی یا مولود استعداد کم یا متوسط و در نتیجه عدم توانایی اولیه در ارزیابی شواهد است یا برآمده از استعداد بالا و دقت‌های موشکافانه است که در نهایت به قانع نشدن فرد می‌انجامد.

نکته دیگر آنکه، آنچه تا اینجا گفته شد، جنبه توصیفی داشت و سخن از تنوع موقعیت معرفتی افراد و دخالت مؤثر آن در مواجهه با شواهد و تحلیل و ارزش‌یابی نهایی آنها بود؛ اما آنچه لادری‌گرایی ضعیف را به لحاظ معرفتی مجاز و مشروع می‌گرداند، موجه بودن بی‌باوری برآمده از موقعیت معرفتی مختلف افراد است. موجهیت فرد در باورها شامل دو مرحله است: یکی اینکه او برای آگاهی از شواهد موافق و مخالف تلاش کافی داشته است یا نه (توجیه در مقدمات معرفتی باور) و دیگری آنکه از شواهد موجود، نتیجه درست و معتبر را گرفته است یا نه (توجیه در وزن دهی درست شواهد و انتاج). توجیه معرفتی اغلب بر مرحله دوم تلقی می‌شود؛ درحالی که مرحله نخست نیز بسیار مهم است و ارزیابی نقش موقعیت معرفتی نیز در همین راستا است. در معرفت‌شناسی همیشه توصیه به برون آمدن از عوامل غیرمعرفتی با آثار سوء بر داوری معرفتی است و شرط توفیق استدلال و شاهد معرفتی نیز جلب توجه حداکثری فاعلان معرفتی است. از سوی دیگر، از آنجاکه بی‌باوری موضع حیرت است و پیامدهای معرفتی و روان‌شناختی نامناسبی دارد، عامل معرفتی وظیفه دارد با رفع موانع و بهبود جایگاه خود، از این تردید به در آید. لادری ماندن یک موضع معرفتی و اثباتی است و خود لادری‌گرا هم تصدیق می‌کند که در واقع یکی از طرفین (در بحث کنونی، وجود یا عدم وجود خدا) صادق و دیگری کاذب است.



در نتیجه او معطوف به غایت معرفتی صدق، نباید در این تردید بماند. این تردید چه ناشی از در دست نبودن قراین باشد چه مبتنی بر فرآیند استنتاج و وزن دهی شواهد، وظیفه معرفتی او تلاش برای خروج از این توقف است. این وظیفه دوگانه است:

الف) تلاش برای قرار گرفتن در موقعیت معرفتی بهتر و مناسب تر

ب) تلاش برای کسب شواهد بیشتر یا توانایی شناختی بهتر جهت ارزیابی درست‌تر شواهد تا زمانی که او در این جهت عمل کند و فضائل فکری خود را در این جهت به کار گیرد، در داشتن حالت بی‌باوری موجه است.

حجیت بخشی به زمینه معرفتی فاعلان شناسا البته در دیگر نظریات معرفت‌شناختی نیز وجود دارد؛ از جمله دوگانگی معروف ثابت‌گرایی معرفتی^۱ و زمینه‌گرایی معرفتی^۲ که براساس آن، معیار توجیه و معرفت یا مستقل از بافت است یا مبتنی بر آن. گاه این ابتدا براساس ذهن^۳ است و گاه در نهاد اسناددهنده.^۴ در اولی معیار معرفت کاملاً وابسته به بافت خود عامل شناسا است؛ اما در دومی، براساس زمینه‌های اسناد، معرفت دیگران قضاوت می‌شود؛ به این بیان که یک فرد در یک بافت، شخصی را دارای معرفت می‌شمارد و فردی دیگر در بافتی دیگر، همان مصداق را معرفت نمی‌داند. به بیان دیگر، بافت افراد معیار ساز خواهد بود. براساس زمینه‌گرایی، با چرخشی سمانتیکی و پراگماتیکی، واژه «دانستن» در ادعاهای معرفتی دیگران، در زمینه‌های مختلف دارای معانی و سطوح متنوعی خواهد شد؛ چراکه کاربران این واژه و نسبت دهندگان وصف علم به عاملان معرفتی در موقعیت‌های مختلف، برداشت‌های متنوعی از آن دارند. این رویکرد در کنار مبنایگرایی و انسجام‌گرایی، برای توجیه باورها و نیز رفع شکاکیت و زمینه‌سازی برای صحت ادعاهای به ظاهر متناقض درباره گزاره‌های واحد پیشنهاد شده است. برای نمونه، اگر فرید ادعا کند که گزاره الف را می‌داند، جایز است که دو نفر در دو بافت متفاوت، یکی این گزاره را صادق و دیگری کاذب بدانند؛ یکی بگوید فرید می‌داند و دیگری بگوید فرید نمی‌داند؛ چراکه تلقی آنها از دانستن و استانداردها و شرایطی که برای دانستن لازم و کافی می‌دانند، تفاوت می‌کند. (Cohen 1986; DeRose 1992; Lewis 1996)

پس از آنجا که استانداردهای افراد در درجات مختلفی از آسان‌بینی و سخت‌گیری است، دانستن هم معانی مختلفی پیدا می‌کند و اگرچه ظاهر دو گزاره متفاوت یا حتی متعارض شود، ارزش صدق آنها یکسان می‌شود و

1. epistemic invariantist.
2. epistemic Contextualism.
3. subject-based Contextualism.
4. attributor-based Contextualism.

دیگر نمی‌توان آنها را بر یک مبنا ارزش داوری معرفتی کرد. در مثال یادشده، دو نوع دانستن در میان است که فرید رابطه دانستن (۱) را با گزاره الف دارد؛ اما رابطه دانستن (۲) را با همان گزاره ندارد. پس: برداشت از واژه «دانستن» (S می‌داند که P) بسته به زمینه کاربر و استانداردهای او متفاوت است. این استانداردها اغلب برآمده از اهداف، نیات، انتظارات و پیش فرض‌های فرد یا شرایط و شأن محیطی افراد است. (Cohen, 1999, p. 57) در نتیجه براساس زمینه‌گرایی معرفتی، زمینه افراد استاندارد ساز است و این استانداردها برای افراد مختلف و در شرایط متنوع متفاوت خواهد بود. این رویکرد معرفتی یک دیدگاه هنجاری و در پی حجیت دادن به این استانداردها و در پس آن، موجهیت تنوع داوری درباره ادعاهای معرفتی دیگران است. آنچه از این مقوله می‌توان به نفع اهمیت موقعیت معرفتی در توجیه لادری‌گرایی جوازی بهره گرفت، اهمیت و اصالت تنوع در پیچه نگاه است.

۳. چالش‌های پیش روی لادری‌گرایی ضعیف براساس نقشه راه معرفتی

پس از انصراف بحث از نسخه عمومی و فراگیر لادری‌گرایی - چه در گونه تجویزی و الزام کردن آن برای همگان و ادعای برتری آن بر اعتقاد جازم سلبی یا ایجابی در باب وجود خدا و چه در گونه توصیفی آن و گزارشی از عمومیت ناتوانی عاملان معرفتی از دستیابی به اعتقاد جازم - به بررسی آن در حق آحاد و به صورت موردی، اکنون با ترسیم نقشه راه معرفتی فردی، میزان موجهیت او در این مسیر را ارزیابی خواهیم کرد. نگرش معرفتی به وجود خدا گاه از در پیچه فردی بررسی می‌شود و گاه از در پیچه نوعی. گاه صرفاً مدعای عامل معرفتی بررسی می‌شود که با میزانی خاص از قوای معرفتی و دسترسی به شواهد مختلف در باب مسأله، چه بسا گرایش‌های درونی وی در گزینش نهایی دخیل باشد یا او توان تحلیل شواهد یا دفاع از نگاه برگزیده خود در برابر انبوه اشکالات را نداشته باشد. چنین فردی توصیه‌ای به دیگران برای هم‌رنگ او شدن ندارد و تنها شرح حال خود را بیان می‌کند. او به مثابه یک انسان خردمند که حداقل‌های معرفتی برای ارزیابی ادله و شواهد مدعاها را دارد، یکی از رویکردها در باب مسأله (در فرض ما، خدا باوری، خدا ناپاوری، لادری‌گرایی) را برمی‌گزیند و هنگامه انتقاد نیز درصدد دفاع از آن برمی‌آید. در مقابل، گاه در مورد یک جامعه معرفتی سخن می‌رود و استعداد معرفتی نوعی و معیار در نظر گرفته می‌شود و توجیه در این مقوله، امری نوعی و دارای معیارهای جهانشمول و قابل آزمون برای همگان است. در بعد فردی، نگاه اغلب معطوف به عوامل غیر معرفتی و نیز محدودیت قوای شناختی افراد و در نتیجه یقین روان شناختی آنهاست. در نگرش نوعی اما با هم افزایی معرفتی افراد و نیز تلاش برای خروج از گرایش شخصی و هدایت توجیه به سوی واقع نمایی و عدم وابستگی شواهد به عوامل معرفتی، در پی توصیه‌های عام معرفتی هستیم.

یکی از نکاتی که در تعیین حکم نهایی لادری‌گرایی ضعیف می‌توان از آن بهره برد، آن است که آیا درباره



نظیرهای معرفتی آن، یعنی خداباوری و خداانا باوری، دو گونه فردی و نوعی را به رسمیت می‌شناسیم یا نه: خدا باوری / خداانا باوری فردی: به اعتقاد یک / چند عامل معرفتی، خدا وجود دارد / ندارد. این اعتقاد رهاورد دلایل معرفتی و عوامل غیر معرفتی است و فرد در این اعتقاد موجه است و الزامی بر اینکه همه فاعلان معرفتی چنان باشند، نیست.

خدا باوری / خداانا باوری نوعی: دیدگاه درست در زمینه وجود خدا، اعتقاد به وجود / عدم وجود اوست و هر عامل معرفتی آگاه به قرائن در این باب باید وجود / عدم وجود خدا را تصدیق کند.

ارزیابی این دیدگاه در گرو نگرش کلان‌تری است و آن اینکه آیا ما تنها یک دیدگاه را می‌پذیریم و آن را برای همگان لازم الاتباع می‌شماریم یا اینکه در عین التزام به موجهیت مبنای خود، به اعتقاد دیگران هم احترام می‌گذاریم و دست کم آنها را اعتقاد خود موجه می‌دانیم. برای نمونه، خداانا باوران گاه هیچ شأن و ارزش معرفتی برای خدا باوران قائل نیستند و آنها را کاملاً ناموجه و حتی دچار خرافات و مبتلا به آرزواندیشی و دیگر رذایل فکری می‌دانند؛ اما گاه این سنخ از مخالفان را تخطئه نمی‌کنند و به آنها رسمیت می‌بخشند. بنابراین اینکه ما به لحاظ معرفتی دیدگاهی داشته باشیم و تنها آن را درست بدانیم، اما تفاوت در استعداد های معرفتی را نیز در نظر بگیریم و رقیب را هم در باور روشمند خود معقول و معتبر بشماریم نتیجه دیگری پیش روی ما خواهد گشود.

دو نوع نگاه با لادری‌گرایی ضعیف وجود دارد:

تیبین توصیفی: عامل معرفتی مدعی می‌شود در مسأله وجود خدا نظری سلبی یا ایجابی ندارد. تیبین هنجاری: عامل معرفتی حق دارد / مجاز، موجه و مشروع است که با توجه به چالش‌های پیش روی ارزیابی دلایل طرفین در باب وجود خدا دآوری نهایی را متوقف کند و موضع نهایی در این باب نگیرد. تیبین توصیفی این پدیده چندان نتیجه‌ای در معرفت‌شناسی نخواهد داشت و باید بر رویکرد هنجاری و تجویزی متمرکز شد. فرآیندی که فرد برای موجهیت در لادری‌گرایی تنها خود - نه به عنوان توصیه‌ای عام - باید طی کند، از این قرار است:

۳-۱. متقارن دانستن مبانی معرفتی در باب وجود خدا

دو رویکرد کلی متقارن^۱ و نامتقارن^۲ در سنجش رویکردها در باب وجود خدا وجود دارد؛ اگر حالت زمینه و پیش‌فرضی وجود نداشته باشد و دو حالت خدا باوری و خداانا باوری در یک سطح باشند و از صرف نفی یکی،

1. symmetrical view.

2. asymmetrical view.

دیگری اثبات نشود و از نفی هر دو رویکرد لادری‌گرایی نتیجه گرفته شود (مجموعاً سه حالت). آنگاه این رویکرد را متقارن می‌نامند و از حالت مقابل که یکی پیش فرض باشد و دیگری نیازمند اثبات (مجموعاً دو حالت)، به نامتقارن تعبیر می‌شود. (Feldman & Conee 2004, 178) پیش فرض در اینجا یعنی آنکه یک مبنا را بدون دلیل پذیرفته باشیم و وظیفه اثبات را برعهده طرف مقابل بگذاریم و تا زمانی که دلیلی علیه مدعا اقامه نشود، به لحاظ معرفتی به قوت خود باقی بماند. تنها در حالت متقارن است که می‌توان لادری‌گرایی را بدیلی برای دو رویکرد دیگر برشمرد؛ چراکه در حالت نامتقارن، از ناتوانی یکی در اثبات خود، دیگری خودبه‌خود اثبات می‌گردد. در نتیجه در حالت متقارن، با سه مبنای هم‌ارز و هم‌تراز مواجه ایم و فرد لادری‌گرا پیش‌نیاز مبنای خود، یعنی امکان لادری‌گرا شدن را می‌پذیرد. او خدا باوری و خدا ناپاوری را نه پیش فرض روشی^۱ (صرفاً نقطه آغاز بحث و بدون ارزش صدق) می‌داند نه پیش فرض حقیقی^۲ (دارای ارزش صدق) و معتقد است در روال معتبر معرفتی، اعتقاد به هر یک از دو شق وجود و عدم وجود خدا نیازمند دلیل ایجابی است و در صورت فقدان آنها، موضع معرفتی درست لادری‌گرایی است.

۲-۳. موضع در برابر شواهد

در گام بعد، او باید موضع خود را در برابر شواهد ادعایی به نفع اعتقاد به طرفین در یکی از قالب‌های زیر بیان و اثبات کند:

۱-۲-۳. اظهار ناتوانی فردی از ارزش سنجی شواهد

فرد می‌تواند به دلیل محدودیت در قوای شناختی یا فقر اطلاعات علمی یا عدم توان تحلیلی، خود را از ارزش سنجی شواهد برکنار داند. عمده شواهد در این باب، مشتمل بر استدلال‌های فلسفی و علمی است که فهم و تحلیل آنها نیازمند توانایی ذهنی متعارف است و چه بسا برخی افراد در میانه راه بازمانند. از آنجاکه نمی‌توان تکلیف معرفتی لایطاق برعهده افراد گذاشت، این حق برای عاملان معرفتی در چارچوب قرینه‌گرایانه محفوظ است که دآوری در این باب را متوقف کنند. البته ایشان می‌توانند از ابواب دیگری چون گواهی معرفتی یا شهود و درون‌نگری به وجود خدا اذعان کنند؛ اما اکنون که سخن در باب لادری‌گری قرینه‌گرایانه است، به نظر می‌رسد بهانه برخی افراد برای نیمه تمام گذاشتن این ماجرا و لادری‌شدن پذیرفته باشد. در گام بعدی، فرد ضمن اقرار به توانایی در ارزیابی شواهد، به اصطلاح قرینه‌را بی‌طرف^۳ می‌یابد که این خود بر دو نوع است:

1. procedural.
2. substantive.
3. neutral.



۳-۲-۲. انکار شواهد^۱

شواهد به دو دسته کلی شهادتی^۲ و غیرشهادتی^۳ تقسیم می‌شوند. در حالت اول، فرد مدعی می‌شود شهادت/های قوی به نفع هیچ از طرفین نیافته است (صغروی) یا اساساً شهادت را در این محور یا به کلی حجت نمی‌داند (کبروی). در بخش نخست، بسیاری از خداباوران و خدا ناباوران شهادت‌های خوبی به نفع خود در دست دارند. با این حال، تنها حجت یک فرد می‌تواند آن باشد که من چنین شهادت‌هایی را نیافتیم که البته در برخی موقعیت‌های معرفتی قابل پذیرش است. در بخش دوم نیز ممکن است کسی شهادت را به طور کلی یا در اموری چون وجود خدا که امری علی‌الادعا متعالی و برتر از مشاهده حسی است نپذیرد که این هم مبنایی رایج در معرفت‌شناسی است و در صورت داشتن دلایل کافی، فرد در این ادعا موجه خواهد بود.

در باب شواهد غیرشهادتی، یعنی دلایل عقلی و علمی به سود مدعا، ممکن است کسی مدعی شود ضمن عمل به وظیفه معرفتی و دقت در شواهد ارائه شده، هیچ یک از آنها را تام نیافته است. فرض این حالت معرفتی دور از ذهن نیست و ممکن است فردی به دلیل نبوغ بالای ذهنی یا برعکس، عدم توانایی ذهنی بالا از تک تک ادله قانع نشود و آنها را مخدوش و غیرتام بیابد. همچنین ممکن است کسی بگوید چون ما پیشینه ذهنی درباره چستی خدا نداریم، روشی آزموده در دست نداریم تا مطمئن شویم احتمالاً آن امر اثبات شده خدا است. به بیان دیگر، معلوم نیست سنخ استدلال‌های ارائه شده بتواند ما را در اثبات یا رد خدایی که هنوز نمی‌دانیم چیست، یاری رساند. (Mizrahi, 2017, pp. 4-10)

۳-۲-۳. ادعای تکافؤ شواهد^۴

اگر فردی شواهد در باب وجود خدا را کارآمد دانست، هنوز هم زمینه لادری‌گرا شدن در او هست و آن در صورتی است که نتواند یک دسته را بر دیگری ترجیح دهد. در این حالت، او ضمن پذیرش شواهد در این باب و ارزیابی معرفتی در نهایت آنها را هم وزن می‌یابد. اینکه فردی پس از تهاتر قوت و قدرت قرائن، هیچ کدام را برتر نداند به لحاظ معرفتی ممکن و در صورت داشتن فرآیند معرفتی درست فرد، امری موجه است. در چنین حالتی او از شواهد یک طرف قانع می‌شود؛ اما همزمان شواهد طرف مقابل را نیز دارای ارزش معرفتی می‌یابد و در نهایت نمی‌تواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

۱. از این نوع به لادری‌گرایی شکاکانه (skeptical agnosticism) تعبیر می‌شود.

2. testimonial.

3. non-testimonial.

۴. از این نوع به لادری‌گرایی الغایی (cancellation agnosticism) تعبیر می‌شود.

بروز این حالات تحت شرایط خاص شخصی و اجتماعی کاملاً ممکن است. با این حال، اینکه ما فردی را در داشتن چنین نتیجه معرفتی (توقف داوری) موجه بدانیم، در گرو رضایت از روبه معرفتی او ذیل این شرایط است. به بیان دیگر، هر فرد در صورت داشتن دلایل کافی برای رویکرد خود و نیز آراسته بودن به فضایل فکری و میزان عمل به مسئولیت معرفتی و اخلاقی و نیز دخالت ندادن عوامل غیر معرفتی زیان رسان به روبه معرفتی، در نتیجه گیری نهایی خود موجه خواهد بود که این نتیجه می‌تواند عدم موضع گیری نهایی یا لاداری مانند باشد.

یادآوری این نکته مفید است که همواره در برابر هر گزاره سه رویکرد اثبات، انکار و توقف داوری نهایی درباب آن وجود دارد و معمولاً فرد مدعی است مبنایی که او برمی‌گزیند، همان مبنای درست است و آن دو دیگر نادرست، و بر مبنای واقع‌گرایی نمی‌توان بیش از یکی را درست دانست، با این حال وقتی به آحاد افراد می‌نگریم، انتظار وحدت روبه از همگان نابخاست. بنابراین ممکن است فردی خود خدا باور باشد و در عین حال، خدا ناباور یا لاداری‌گرا را در باورش موجه بداند و به تعبیری برای آن احترام و اعتبار معرفتی قائل باشد. در اینجا با الهام از ویلیام رو (Rowe, 1979) هر یک از رویکردهای سه‌گانه یادشده را می‌توان در سه قالب خصمانه،^۱ دوستانه^۲ و بی‌تفاوت^۳ تصور کرد. رویکرد خصمانه همه یا تک تک افرادی را که رویکرد مخالفی دارند، نامعقول و ناموجه می‌شمارد. رویکرد بی‌تفاوت نظری نسبت به معقولیت و موجهیت دو رویکرد رقیب ندارد؛ رویکرد دوستانه اما وجهی از معقولیت و موجهیت را برای رقیب باقی می‌گذارد؛ اگرچه براساس مبنای خود، آنها را کاذب می‌پندارد. اینکه می‌توان به باور کاذبی به صورت معقول معتقد بود، زیربنای خدا باوری - خدا ناباوری دوستانه است. هر یک از این دسته، ضمن اعتقاد راسخ به صدق مبنای خود و کذب مبنای رقیب، فرد مخالف را تحت شرایطی، در گزینش باور مقابل موجه می‌شمارند. یکی از این رویکردهای مقابل، لاداری‌گرایی است که خدا باوران و خدا ناباوران می‌توانند ضمن اعتقاد به نادرستی آن مبنا در نگاه خود، فرد یا افرادی را که به چنان نگرشی متمایل می‌شوند، معقول و موجه بشمارند. البته اشکالاتی چون نسبت در صدق یا نسبت در توجیه در کمین این نگاه است؛ اما اگر آنها را تنها در سطح مقام اثبات بدانیم نه مقام ثبوت، خدشه‌ای به حقیقت واحد وارد نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

اینکه برخی افراد در توقف داوری معرفتی خود درباب خدا مجاز هستند یا نه، بستگی به انتظار ما از عاملان معرفتی و نوع مواجهه آنها با رویکردهای رقیب دارد. انسان‌ها به لحاظ معرفتی وظایفی دارند که در صورت

-
1. unfriendly.
 2. friendly.
 3. indifferent.



انجام آنها در نتیجه به دست آمده موجه هستند. با این حال، در موضوعی چون وجود خدا ممکن است برخی توان نتیجه‌گیری نهایی را نداشته باشند. اگر چنین افرادی را تنها مکلف به تکیه به شهادت دیگران کنیم، چالش‌هایی از سوی دیگر پیش روی ایشان هست؛ از جمله اینکه امکان شهادت‌های متعارض نیز فراوان است؛ علاوه بر اینکه ارزش معرفتی شهادت در معرفت‌شناسی چندان مستحکم نیست. به نظر می‌رسد به شرط التزام به وظایف معرفتی و دربر داشتن فضایل فکری و دوری از رذایل فکری، بتوان توقف داوری برخی در این مسأله را موجه دانست. با این حال، او موظف است در موضوع مهمی چون وجود خدا تلاش معرفتی بیشتری داشته باشد تا از این بلاتکلیفی معرفتی بیرون آید. مضاف بر اینکه، فارغ از رویه قرینه‌گرایانه، راهکاری عمل‌گرایانه برای اعتقاد فراهم است.



References

- Cohen, S. (1986). Knowledge and Context. *Journal of Philosophy*, 83(10), 574-583.
- Cohen, S. (1999). Contextualism, Skepticism, and the Structure Of Reasons. *Philosophical Perspectives*, 13, 57-89.
- Derose, K. (1992), Contextualism and Knowledge Attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 913-929.
- Feldman, R. & Conee, E. (2004). *Evidentialism: Essays in epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- Hanson, N. R., 1972, *What I Do Not Believe and other Essays*, ed. Stephen Toulmin and Harry Woolf, Dordrecht, Neth.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, Mass. M.I.T. Press Bradford Books.
- Kenny, A. (1983). *Faith and Reason*. New York. Columbia University Press.
- Kenny, A. (2009). *Atheism and Agnosticism*. *Philosophers and God; At the Frontiers of Faith and Reason*, ed. by John Cornwell and Michael McGhee, MPG Books Group.
- Lewis, D. (1996). Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*. 74, 549-567.
- Mizrahi, M. (2017). Skepticism; Is knowledge of God's existence possible. *European Journal for Philosophy of Religion*, 9(1), 41-64.
- Morris, T, (1986). Pascalian Wagering. *Canadian Journal of Philosophy*. 16 (3), 437- 454.
- Oppy, G. (1994). Weak Agnosticism Defended, *International Journals for Philosophy of Religion*. 36, 147-167.
- Oppy, G. (2006). *Arguing about Gods*, Cambridge University Press.
- Poidevin, R. (2010). *Agnosticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Price, H. (1988). Review of *Change in View*. *Philosophical Books*. 29, 38-41.
- Rowe, W. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-341.
- Scriven, M. (1966). *Primary Philosophy*, New York, McGraw Hill.
- Schellenberg, J. L. (2015). *The Hiddenness Argument, Philosophy's new challenge to the Belief in God*. Oxford, Oxford University Press.
- Vahid, H. (2004). Varieties of Epistemic Conservatism. *Synthese*. 141. 97- 122.

Research Article



Tyrant against the Gods: A Critique of Hegel's Reading of Antigone

Hariri, Keyhan ¹ | Nouri, Morteza ²

1. Corresponding Author, Master Student, Department of Philosophy, Faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (k.hariri@mail.sbu.ac.ir)
2. Assistant professor, department of philosophy, faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

ABSTRACT

Hegel interprets Antigone as a conflict between two ethical forces, represented by Creon and *Antigone*. Creon, as a man, embodies human law and the gods of day, tasked with defending the city, while Antigone, as a woman, represents divine law, the gods of underworld, and the family. This article challenges Hegel's reading by analyzing the divine laws. First, divine laws are not confined to the family; their observance is the duty of all humans. Second, there is no opposition between old and new gods in *Antigone*—all deities support Polynices' burial. Third, Thebans favor the burial, making the opposition between city and family inaccurate. Fourth, Antigone does not conform to a gendered dichotomy but transcends traditional femininity through a conscious political act. Finally, Creon is a tyrant whose actions are condemned by both the gods and the people. The true conflict is between tyranny and the divine.

Keywords: Antigone, Pathos, Family, City, Hegel, divine and Human law

Received: 2025/04/08 - Received in revised form: 2025/07/11 - Accepted: 2025/07/06 - Published online: 2025/09/25

□ Hariri, K; Nouri, M. (2025). Tyrant against the Gods: A Critique of Hegel's Reading of Antigone, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 235-238.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.516661.1837>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

In Hegel's view, the heart of tragedy lies in the clash between two ethical forces, each justified in its own right but ultimately one-sided. He believed that the characters in a tragedy don't act out of personal choice but are instead propelled by a powerful *πάθος* (*pathos*)—a kind of righteous, compelling force that grips the heart. In Hegel's framework, a collision between such powerful *πάθη* (*pathē*) was always heading toward an ultimate reconciliation. He understood *Antigone* through this exact lens, identifying a central conflict between two deeply felt duties. You have *Antigone*, whose *pathos* compelled her to act for her family and the nether gods, against *Creon*, whose own *pathos* was tied to the public good and the laws of the state. From this viewpoint, the tragic end comes not because one is mistaken, but because both are right in their own way, and their inability to see beyond that single perspective brings about their mutual destruction.

This article takes issue with Hegel's reading. By looking closely at the nature of divine law in the play, it deconstructs the four key oppositions that Hegel identifies: family vs. city, divine vs. human, old gods vs. new gods, and woman vs. man. The central argument here is that the real conflict in *Antigone* is not between two justifiable positions, but between a tyrant and the gods themselves.

To properly critique Hegel's interpretation, we first need to grasp two divine laws that are absolutely central to the play: showing respect for the dead and knowing one's human limits. The duty of burial wasn't just a private family matter; it was a divine command placed on everyone. As *Claudius Aelianus* points out, Athenian law demanded that "whoever comes across the unburied corpse of a human being must unconditionally sprinkle earth upon it and bury it facing west" (Ael. *VH* 5.14). While the city wouldn't hold funeral rites for a traitor, it never had the power to forbid burial entirely or to desecrate a body. To do so was seen as barbaric and went against common Hellenic customs. We see in *Sophocles' Ajax* how *Odysseus*, though an enemy of *Ajax*, argues for his burial on the grounds of justice and divine law, showing that this obligation goes far beyond family ties.

Knowing one's place is also a cornerstone of Greek thought, a concept wrapped up in the idea of *ὑβρις* (*hubris*). For the Greeks, any prideful attempt by a mortal to cross their boundaries and step into the divine realm was a terrible offense that would surely bring down the punishment of the gods. Acting against divine law was tantamount to seeing oneself as a god, the kind of *hubris* seen in myths like those of *Niobe* and *Arachne*.

With this in mind, Hegel's claim that divine law belongs only to the family doesn't hold up. Universal principles, like the protection of a supplicant in a temple or the warning against *hubris*, had nothing to do with family structure. Even the act of burial wasn't strictly a woman's job; men typically handled the final stages. We can even see a hint of this in *Antigone's* own words. When she says, "His tomb and burying place I will contrive though but a woman" (Aesch. *Sept.* 1037-38), the phrasing implies that she is making a conscious choice to step beyond a role defined by her gender.

The supposed conflict between old and new gods doesn't hold up in the play either. When *Antigone* justifies her actions, she calls upon not only "Justice who lives with the gods below" (*Soph. Ant.* 451) but also *Zeus*, insisting that neither of them approved *Creon's* edict. The presence of *Tiresias*, a prophet of the "new" god *Apollo*, dismantles this dichotomy completely. He confirms that all the gods are offended by the unburied corpse and have stopped listening to prayers. The gods are not divided; they are in unanimous agreement that *Polynices* must be buried.

The idea that the city and the family are in opposition is similarly unfounded. The people of *Thebes* are actually on *Antigone's* side. *Haemon* tells his father, "the



whole town is grieving for this girl" (Soph. *Ant.* 693). The citizens feel she deserves honor for her pious deed. She never broke a law of the city, and the city itself doesn't stand against her. The real tension is between Creon and the will of his own people.

Finally, Antigone's character simply doesn't fit into the neat gendered box Hegel proposes. Her act isn't instinctual; it's a deliberate, political move that pushes her beyond the traditional female role. By burying her brother, she steps directly into the public, masculine world. She counters Creon's public proclamation (κήρυγμα) by calling for her own deed to be publicly announced (κηρύξις) and actively seeks heroic fame (κλέος), an ambition typical of Homeric heroes. Her action is a direct rebellion against the male-female binary, a system that Ismene accepts when she refuses to fight with men.

Creon himself is far from the justified representative of the state that Hegel paints. He shows his true colors as a tyrant when he tells Haemon he should rule the land for himself, not for others. His behavior is a textbook case of hubris. He ignores what his people want, openly defies the gods, and speaks cruelly to Tiresias, Apollo's own prophet. To an Athenian audience, a man so drowning in pride would have no claim to being right. His decree is not a true law (νόμος) but simply an edict (κήρυγμα) because it is not backed by divine will, which is where all human laws in classical Athens got their legitimacy. There can be no real conflict between human and divine law, because a human command only becomes a law when it aligns with divine principles.

To conclude, the struggle in *Antigone* is not the Hegelian tragedy of two partial goods. It is a much starker story about a tyrant's pride. It's about a man who disrespects the gods and is made to pay the ultimate price for his impiety. The play serves as a powerful religious warning to always adhere to divine laws. As Sophocles says in the final lines: "Great words by men of pride bring greater blows upon them" (Soph. *Ant.* 1350-1).

References

- Benvidi, F. and Sojoodi, F. (1391). The Reflection of Hegel's Thought in Sophocles' *Antigone*. *Journal of Fine Arts: Performing Arts & Music*, 17(1), 47-54.
- Aeliani. (1974). *Varia Historia* (M. R. Dilts, Ed.). Teubner.
- Aeschylus. (2013). *Aeschylus II: The Oresteia*. (D. Grene & R. Lattimore, Eds.). The University of Chicago Press.
- Bowen, A. J. (Ed. & Comm.). (2013). *Aeschylus: Suppliant Women*. Oxbow Books.
- Bowra, C. M. (1944). *Sophoclean Tragedy*. Oxford University Press.
- Euripides. (1988). *Electra* (M. J. Cropp, Ed., Trans., & Comm.). Oxbow Books.
- Euripides. (1997). *Ion* (K. H. Lee, Trans., Intro., & Comm.). Aris & Phillips Ltd.
- Finglass, J. (Ed., Trans. & Comm.) (2011). *Sophocles: Ajax*. Cambridge University Press.
- Griffith, M. (Ed.). (1999). *Sophocles: Antigone*. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (E. S. Haldane, Trans.; Vol. 1). University of Nebraska Press.
- Inwood, M. (Trans., Intro., & Comm.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Karakantza, E. D. (2023). *Antigone*. Routledge.
- Kaufmann, W. (1983). *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press.



- Kitto, H. D. F. (2003). *Greek Tragedy: A Literary Study*. Taylor & Francis e-Library. (Original work published 1939)
- Mills: J. (1987). *Woman, Nature and Psyche*. Yale University Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Pinkard, T. (Ed., & Trans.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Rosivach, V. J. (1983). *On Creon, Antigone and Not Burying the Dead*. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 126(3/4), 193–211.
- Sophocles. (2003). *Theban Plays*. (P. Meineck & P. Woodruff, Trans., Intro., & Notes). Hackett Publishing Company.
- Whitman, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Harvard University Press.



خودکامه در برابر خدایان: نقدی بر خوانش هگل از آنتیگونه

کیهان حریری^۱ | مرتضی نوری^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
(k.hariri@mail.sbu.ac.ir)
۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

هگل نمایش آنتیگونه را تعارض دو نیروی اخلاقی می‌داند که کرئون و آنتیگونه نماینده آن‌ها هستند. کرئون به عنوان مرد نماینده قانون انسانی و خدایان آفتاب است که وظیفه دفاع از شهر را به عهده دارد، و آنتیگونه به عنوان زن نماینده قانون الهی، خدایان سایه و خانواده است. در این مقاله با بررسی دو قانون الهی استدلال می‌کنیم که خوانش هگل از آنتیگونه دچار خطاست. نخست، قوانین الهی منحصر به خانواده نیستند و پاسداری از آن‌ها وظیفه همه انسان‌هاست. دوم، هیچ تقابلی میان خدایان قدیم و جدید در آنتیگونه وجود ندارد؛ خدایان همگی حامی دفن پولونیکس‌اند. سوم، مردم تبای موافق دفن پولونیکس‌اند و تقابل شهر و خانواده نادرست است. چهارم، آنتیگونه از تقابل زن و مرد پیروی نمی‌کند، از حدود زنانه خود فراروی کرده و آگاهانه کنشی سیاسی انجام می‌دهد. در نهایت، کرئون خودکامه‌ای است که اعمالش از سوی خدایان و مردم ناپسند شمرده می‌شود و تقابل آنتیگونه تقابل خودکامه و خداست.

کلیدواژه‌ها: آنتیگونه، پاتوس، خانواده، شهر، قانون الهی و انسانی، هگل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ حریری، کیهان؛ نوری، مرتضی؛ (۱۴۰۳) خودکامه در برابر خدایان: نقدی بر خوانش هگل از آنتیگونه، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۲۳۵ - ۲۶۰.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.516661.1837>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

هگل در آثار مختلفی به آنتیگونه پرداخته است. او آنتیگونه را «یکی از متعالی‌ترین و از هر نظر باشکوه‌ترین آثار هنری تمام اعصار» می‌نامد (Hegel, 1975: 464). نیز، «آنتیگونه الهی» را «باشکوه‌ترین چهره‌ای که تا کنون بر زمین ظاهر شده است» می‌داند (Hegel, 1995: 441). آنتیگونه چه در نظریه تراژدی، چه در سیر پدیدارشناختی روح برای هگل حیاتی است. در نگاه هگل تراژدی تعارض دو نیرویی است که گرچه هر یک خیرند، اما یکجانبه‌اند. کنش هر دو طرف تعارض دارای توجیه است و این تعارض نه برخاسته از اصل حقیقت، که از کنش فرد است. هگل در نهایت معتقد است این تصادم ضرورتاً به آشتی منجر می‌شود. این همانند مسیری است که در سیر پدیدارشناختی روح نیز طی می‌شود و هگل آن را منطق تاریخ می‌داند.

آنتیگونه برای هگل تقابل دو نیرو است: آنتیگونه به عنوان زن نماینده خدایان سایه (خدایان قدیم یا خدایان زیرین)، و نگاه او تنها معطوف به خانواده و قوانین آن است. در نظر هگل قوانین الهی منحصر در خانه است. در مقابل، کرئون به عنوان مرد نماینده خدایان آفتاب (خدایان جدید یا خدایان آسمان) است که معطوف به قوانین انسانی و شهر است. وظیفه کرئون به عنوان رئیس شهر تنها حفاظت از شهر و قوانین انسانی است. جسد پولونیکس، خائنی که به شهر خود حمله کرده، در آنتیگونه محل نزاع این دو نیرو است: از سویی آنتیگونه به عنوان خواهر وظیفه مقدس تدفین را به عهده دارد و از سوی مقابل کرئون به عنوان رئیس شهر تدفین خائنین را به ضرر شهر می‌داند و آن را ممنوع اعلام می‌کند. هر دو طرف محق، اما یکجانبه‌اند و این به سقوط هر دو می‌انجامد.

ما با بررسی دو قانون «احترام به اجساد مردگان» و «التزام به حدود انسانی» نشان می‌دهیم هر چهار تقابل هگل، یعنی خانواده و شهر، امر الهی و انسانی، خدایان قدیم و خدایان جدید، و زن و مرد در آنتیگونه اشتباه است. ما به طور کلی منکر این تعارضات در نمایش‌های یونان نیستیم و مخالفتمان فقط با چنین خوانشی از آنتیگونه است.

در انتها به نحو مختصر نشان می‌دهیم که تقابل آنتیگونه بین پادشاهی خودکامه و خدایان است و در این تقابل امکان محق بودن طرفین وجود ندارد.

۱. تفسیر هگل از آنتیگونه

هگل در درسگفتارهای زیبایی‌شناسی به طور پراکنده آنتیگونه سوفوکلس را تحلیل می‌کند و آن را شاهدی بر برخی از ادعاهایش می‌گیرد.^۱ نخستین باری که او از آنتیگونه سخن می‌گوید در بخش «ایده زیبایی هنری یا امر عالی» است. از نظر هگل در یک نمایش ایدئال «هر یک از دو سوی مخالفی که تعارضات [آن‌ها را] آشکار

۱. هانو معتقد است یکی از دلایلی که هگل به آنتیگونه توجه کرده، مسئله انقلاب فرانسه و پرورش مفهوم «فردیت در شهروندان به‌جای محدودیت در خانواده» است (Hao, 2020: 1099).



می‌کنند همچنان باید مَهرِ امر ایدئال را بر خود داشته باشند و لذا نباید فاقدِ عقلانیت و توجیه باشند» (Hegel, 1975: 220). کنش دراماتیک اساساً کنشی است که برخورد ایجاد می‌کند (Ibid: 1166). دو سمتِ متعارضِ فارغ از اختلافشان، باید «حقیقتی ذاتی در خودشان داشته باشند تا به عنوان امر ایدئال تعیین یافته ظاهر شوند» (Ibid: 220). پس تعارض در اینجا «نیرو^۱ در مقابل نیرو» یا خیر در مقابل خیر است.^۲ نیروهایی که در نمایش با یکدیگر رقابت می‌کنند ذاتاً معقولند، بر قلب انسان تسلط دارند و انسان چاره‌ای جز پذیرششان ندارد. این نیروها انگیزه کنش‌اند و «به طور پیوسته به خود تحقق می‌بخشند» (Ibid: 220). هگل بلافاصله آنتیگونه را مثال می‌زند (Ibid: 220-1). از یک سو، کرئون به عنوان رئیس شهر فرمان می‌دهد که جسد پولونیکس به خاطر خیانت دفن نشود. «این فرمان حاوی یک توجیه بنیادین است؛ یعنی تأمین رفاه کل شهر» (Ibid: 221). از سوی دیگر، آنتیگونه تحت تأثیر نیروی اخلاقی دیگری تاب نمی‌آورد که جسد برادرش طعمه پزندگان شود و تحت تأثیر «عشق مقدسش» فرمان کرئون را نقض می‌کند. «انجام ندادن وظیفه تدفین خلاف حرمت خانوادگی است» (Ibid: 221).

این نیروهای متعارض ذاتاً موجه‌اند چون هر دو نیروهای مثبت‌اند، اما در کنار آن‌ها نیروهایی منفی نیز وجود دارد. منفی بودن این کنش‌ها بدین خاطر است که هر طرف فقط خود را در نظر می‌گیرد و مثبت بودن طرف مقابل را انکار می‌کند (Ibid: 1196). کنش تراژیک هم مشروع است هم قابل سرزنش (Ibid: 1198). هگل گوشزد می‌کند که ما با منفی مطلق سروکار نداریم؛ چرا که «منفی مطلق در ذات خود کسل‌کننده و یکنواخت است و لذا یا ما را بی‌مایه می‌گذارد، یا ما را از خود می‌راند» (Ibid: 222). او معتقد است «شیطان به عنوان شخصیت منفی، از حیث زیبایی شناختی کارکردی ندارد» (Ibid: 222). پس ترسیم تعارض خیر و شر نمی‌تواند هنر اصیل تلقی شود و «شاعران و هنرمندان بزرگ عصر باستان هرگز ما را با نمایش پلیدی و تباهی روبرو نمی‌کنند» (Ibid: 222).^۳ هگل این نیروی مثبت را پاتوس^۴ (πάθος) می‌نامد (Ibid: 232). پاتوس شوق است؛ اما در یک معنای برتر. «برای مثال، عشق خواهرانه مقدس آنتیگونه پاتوس یونانی است. پاتوس به این معنا یک نیروی ذاتاً موجه بر قلب

۱. Power؛ همانطور که در ادامه مشخص می‌شود، هگل تأکید بسیاری بر مفهوم «نیرو» دارد. این تأکید بر پایه تلقی خاص هگل از خدایان یونان است. در نگاه او خدایان یونان نه به عنوان افراد، که به عنوان نیروهای کیهانی شناخته می‌شوند. همانطور که در ادامه بیان می‌شود، این دو نیرو نمایانگر دو گروه از خدایان‌اند. برای مطالعه بیشتر نک: توشار، ۱۳۹۷. اوتو نیز از محققینی است که با این خوانش از خدایان یونان موافق است (نک: اوتو، ۱۳۹۶). برای مطالعه در مورد قائلین به هر یک از این نظریات نک: Konaris, 2016.

۲. کافمن معتقد است ریشه تراژدی در *یلیاد* است که پهلوانان در مقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند و هیچ‌یک از آنان شر نیست (Kaufmann, 1968: 207). البته کافمن دلایل دیگری نیز برای این ادعای خود اقامه می‌کند (Ibid: 137-43).

۳. همچنین نک: Hegel, 1975: 1212-3.

۴. هگل این واژه را ترجمه‌ناشده به کار می‌برد و بدین خاطر ما نیز اصل واژه را نقل می‌کنیم.

است... پاتوس مرکز اصلی و حوزه حقیقی هنر است» (Ibid: 232). به طور خلاصه، او معتقد است در نمایش‌ها ما با دو پاتوس متعارض روبرویم که هر یک دارای درجه‌ای از عقلانیت است؛ هیچکدام از طرفین مطلقاً منفی نیست و هنر اصیل این گونه خلق می‌شود. طبق بیان هگل «درام انحلال یکجانبه‌گرایی این نیروهاست» (Ibid: 1163) و آنتیگونه نمایانگر این یکجانبگی است. از آنجا که هم کرئون و هم آنتیگونه یکجانبه پیش می‌روند، هر دو مجازات می‌شوند (Ibid: 471). هدف نمایش آن است که میان این دو کنش آشتی^۱ ایجاد کند، چنانکه «در نهایت تعارضات ملغی می‌شود و وحدت بازیابی می‌شود» (Ibid: 1166). این حل و فصل تعارض به عنوان ضرورتی از خود تعارض حاصل می‌شود و لازمه نمایش است^۲ (Ibid: 1169, 1193). به این مسئله در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت.

نکته دیگری که در تفسیر هگل از آنتیگونه مهم است تقسیمی است که او میان خدایان قدیم و جدید در یونان انجام می‌دهد^۳ (Ibid: 458ff). در آغاز با خدایانی طبیعی و عموماً وحشی روبرویم (Ibid: 459) که خدایان فاقد خرد سیاسی‌اند. جنبه مهم خدایان قدیم آن است که به «حق وضعیت‌های خانوادگی» مربوط‌اند (Ibid: 463). هگل بدین خاطر خدایان قدیم را ناظر بر طبیعت و در مقابل «قانون عمومی و حق اجتماع» می‌داند. او پیوندی میان خانواده و طبیعت از سویی، و شهر و اجتماع از سوی دیگر می‌یابد. خدایان طبیعت-خانواده در مقابل خدایان شهر - اجتماع قرار دارند و تقابل این خدایان ضروری است (Ibid, 465). او ایومنیدس را مثال این تقابل می‌داند (Ibid: 463). هر یک از این خدایان مدافع نظم اخلاقی‌اند: ایومنیدس به عنوان خدای قدیم مدافع طبیعت و خانواده است و در مقابل، آپولون، خدای جدید، مدافع نظم اخلاقی دیگری است (Ibid: 463-4). هگل در ادامه بیان می‌کند: «همان تعارض، هر چند کاملاً به احساس و کنش انسانی منتقل شده، در آنتیگونه، یکی از متعالی‌ترین و از هر نظر باشکوه‌ترین آثار هنری تمام اعصار، ظاهر می‌شود» (Ibid: 464).

پاتوس آنتیگونه به عنوان خواهر «وظیفه نسبت به برادر» و «عشق درونی خانوادگی» است. در مقابل، پاتوس کرئون به عنوان فرمانروا «رفاه جامعه» است. بدین جهت، آنتیگونه به عنوان زن در مقابل کرئون به عنوان مرد قرار می‌گیرد. فرمان کرئون «صرفاً معطوف به خیر عمومی» است. در اینجا تقابلی میان دو دسته از صفات پدید می‌آید: زن در مقابل مرد، خانواده در مقابل شهر، امر انسانی در مقابل امر الهی و خدایان قدیم در مقابل خدایان

1. reconciliation

۲. استلر با استدلال هگل مخالف است. او بیان می‌کند این تعارض در ذات قانون ریشه دارد که از سویی ساخته ماست و از سوی دیگر نمی‌توان از آن سرپیچی کرد (Stahler, 2007: 145). ما از یک سو قانون‌گذاریم و از سویی دیگر تابع قانون (Ibid: 138). اگر به آشتی قائل باشیم، گویی این تناقض موقتی است (Ibid: 141). استلر تناقض آنتیگونه را حل‌ناشدنی می‌داند (Ibid: 153).

۳. ما از تقریر کامل نظر هگل صرف نظر می‌کنیم و تنها به جنبه‌های اساسی‌تر می‌پردازیم. برای مثال، او از سه دسته خدایان سخن می‌گوید اما این مسئله در استدلالش تأثیرگذار نیست.



جدید. پاتوس آنتیگونه اجازه نمی‌دهد از فرمانِ کرئون پیروی کند؛ او وظیفهٔ مقدس دفن را انجام می‌دهد و برای این کار به خدایان جهان زیرین متوسل می‌شود (Ibid, 464).

هگل در بخش سوم، هنرِ رمانتیک، به نمایش یونانی بازمی‌گردد (Ibid: 1158ff). او معتقد است در یک تراژدی افراد نه به عنوان «مجموعهٔ ویژگی‌هایی که به صورتِ جداگانه توسعه یافته‌اند»، بلکه بر اساس «طبیعتِ ذاتی شان» رفتار می‌کنند (Ibid: 1194). به این معنا که «صرفِ زندگی شخصی فرد ناپدید می‌شود» و فرد بر پایهٔ «نیروهای ماهوی و مستقلاً موجه» رفتار می‌کند (Ibid: 1194-5). فردیتِ فرد در پاتوس او حل می‌شود و کنشِ فرد بر اساس نقشی است که می‌پذیرد. قهرمانان نمایندگانِ فردیِ نیروهای ذاتی‌ای‌اند که بر زندگی انسانی حکمفرمایند (Ibid: 1206). زن نمایندهٔ نیروهای طبیعت است و مرد نمایندهٔ نیروهای جامعه.

امر الهی، یا امر حقیقی، فی حد ذاته تعارضی ندارد (Ibid: 1197). امر الهی نظمی اخلاقی است که بر جهان حاکم است اما از آن جا که قلمرو جهان واقعی تابع اصل جزئی سازی^۱ است، نیروی اخلاقی نیز جزئی می‌شود. به بیانِ هگل «نیروهای اخلاقی، مانند عاملان، در قلمرو خودشان و ظهور جزئی شان متفاوت می‌شوند» (Ibid: 1195). این نیروها چونان اهداف متعارض پاتوس انسانی لحاظ می‌شوند و هماهنگی خود را از دست می‌دهند. او می‌نویسد:

ذات همانا وحدت این دو [قانون الهی و انسانی]^۲ است؛ اما فعل صرفاً قانونی را در مقابل قانونی دیگر به عمل آورده است. اما چون در ذات با این [قانونِ دیگر] پیوند خورده است، تحقق یکی [از این قوانین] آن [قانون] دیگر را فرامی‌خواند^۳ (§۴۶۸).

نیروها گرچه در اصل تعارضی ندارند، در کنشِ فرد دچار تقابل می‌شوند. این کنش ضرورتاً پاتوس مخالف را برمی‌انگیزد و «منجر به تعارضات اجتناب‌ناپذیر می‌شود» (Hegel, 1975: 1196). اما این تعارض تنها مختص به جهان واقعی است و نمی‌تواند «به عنوانِ جوهرِ واقعیت یا آنچه که حقیقتاً واقعی است باقی بماند» (Ibid: 1197). لذا همانطور که ظهور تعارض در جهان واقعی ضروری است، حل و فصل آن نیز ضروری است. تنها با حل و فصل این تعارض است که عدالت ابدی حکمفرما می‌شود. «جوهر و وحدت زندگی اخلاقی تنها با سقوط برهم زندهٔ آرامشِ نظم اخلاقی بازیابی می‌شود» (Ibid: 1197). اهدافِ طرفین گرچه موجه، اما یکجانبه است و فرد یکجانبه نگر در پایان تراژدی جایی ندارد و محکوم به سقوط است. برای از میان رفتن یکجانبگی ضروری است

1. particularization

۲. این افزوده از ما است نه مترجمین.

۳. تمام نقل قول‌های پدیدارشناسی روح ترجمهٔ مسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی است (هگل، ۱۴۰۰: ۳۱۴).

۴. ارجاعات به پدیدارشناسی روح بر اساس تصحیح بینکارد است (2018).

که فرد از میان برود (Ibid: 1217). با فدا شدن فرد، در نهایت آشتی است که به عنوان امر حقیقی به تحقق می‌رسد (Ibid: 1197, 1199).^۱

این دوجانبگی امر حقیقی در پدیدارشناسی روح نیز به تصویر کشیده شده است. هگل بیان می‌کند صورت زندگی یونانیان زندگی اخلاقی عرفی به نحو بی‌واسطه است (S۴۴۰). بدین معنی که هر فرد کل را درون خودش بازنمایی می‌کند و فاصله‌ای میان فرد و شهر وجود ندارد.^۲ این صورت زندگی حاوی نظم خودانگیزه و زیبا است چون تمایزی میان قالب آگاهی و قالب روح وجود ندارد.^۳ اما این تمایز با پرورش فرد بازنمایش رؤیت پذیر می‌شود (پینکار، ۱۴۰۰: ص ۱۹۷). این یکپارچگی (یا به بیان هگل آزادی) با آنتیگونه دویاره می‌شود: روح برای به دست آوردن دانشی از خود مجبور است مرحله اخلاقی عرفی را پشت سر بگذارد. کشف فرد (خودآگاهی) نتیجه اجتناب‌ناپذیر این مرحله روح است.^۴ فرد با کشف خود ضرورتاً فاصله‌اش را با شهر درمی‌یابد. اما این کشف همراه با معضلی است: هر یک از افراد مدعی بازنمایی کل اند در حالی که چنین نیست. دویارگی روح بسیط اولیه به بیان هگل با «کنش» روی می‌دهد:

روح در حقیقت بسیطش آگاهی است. ... کنش این [روح] را به جوهر و آگاهی از این جوهر تقسیم می‌کند؛ و جوهر را نیز همچون آگاهی تقسیم می‌کند. جوهر به مثابه ذات کلی و غایت کلی، در مقابل خودش و در مقام فعلیت تکین شده قرار می‌گیرد (S۴۴۳).

این‌وود در شرح این دویارگی چنین می‌گوید: «از آنجا که کنشگر باید از جوهر اخلاقی‌ای آگاه باشد که بدان خاطر عمل می‌کند، شکافی میان جوهر و آگاهی از آن ایجاد می‌کند. ... آگاهی جوهر را نیز به دو «توده»^۵ تقسیم می‌کند: قانون انسانی شهر و قانون الهی خانواده. فرد خودآگاه خود را به یکی از این قوانین اختصاص می‌دهد و دیگری را نادیده می‌گیرد» (Inwood, 2018: 443). قانون انسانی‌ای که در اینجا مطرح می‌شود متناظر با قانون خدایان جدید در درسگفتارهای زیبایی‌شناسی، و قانون الهی متناظر با قانون خدایان قدیم است.^۶ کوتاه سخن، فرد آگاه امر حقیقی را با انتخاب یکی از قوانین و نفی قانون دیگر دویاره می‌کند و مدعی می‌شود

۱. برای مطالعه بیشتر درباره آشتی در تراژدی نک: یانگ، ۱۳۹۵: ۱۹۷-۲۰۳.

۲. بنویدی و سجودی بیان می‌کنند: «این آزادی [هماهنگی فرد با شهر] نوعی یکپارچگی فرد با کل است. میهن و مدینه برای شهروند باستان یک شیء نیست، واقعیتی زنده است. این زندگی هنوز دچار شقاق نشده است. فرد در برابر دولت قرار ندارد. چندان که فرورفته در خویش، سعادت خود را در عقبی جست‌وجو کند» (بنویدی و سجودی، ۱۳۹۱: ۴۸). هگل بیان می‌کند که برای یک یونانی همه‌چیز شهر است (نک: Sourvinou-Inwood, 1989: 137).

۳. برای تمایز بین قالب آگاهی و روح نک: پینکار، ۱۴۰۰: ۱۹۲-۱۹۵.

۴. نک: Inwood, 2018: 442.

5. masses

۶. البته، ما در مقاله چنین لحاظ نکردیم و این دو را دو تقابل مختلف در نظر گرفتیم؛ چرا که هگل در پدیدارشناسی روح صراحتاً از تقابل قانون الهی و انسانی سخن می‌گوید و این‌همانی قانون انسانی با خدایان جدید افزوده ما به متن بر اساس درسگفتارهای زیبایی‌شناسی است.



بازنمایاننده کل است و طرف مقابل حقی ندارد. آنتیگونه نمایشی است که در آن طرفین ادعا می‌کنند تنها خودشان در حال سخن گفتن از کل‌اند؛ حال آن که رویکردشان یکجانبه است و طرف مقابل را به عنوان بازنمایاننده کل به رسمیت نمی‌شناسند. چنان‌که پینکارد (۱۹۸۰: ۱۴۰۰) بیان می‌کند: «آنتیگونه در عمل با قرار دادن خویش در موضعی «مافوق» طرفین تقابل، خودش را در وضعی قرار می‌دهد که به همان شکل در تقابل با دولت‌شهر است، موضعی که در آن او باید خودش تصمیم بگیرد که کل، یعنی اجتماع، حقیقتاً او را ملزم به چه کاری می‌کند».^۱

همانطور که بیان شد، در اینجا با دو قانون مواجهیم: ۱- قانون انسانی؛ چنانکه هگل می‌گوید «جماعت، [یعنی] قانون والاتری که آشکارا در [زیر نور] آفتاب معتبر است، زنده بودن بالفعل خویش را در حکومت دارد، که در آن این [جماعت] فرد است» (§۴۵۴). ۲- قانون الهی «که بر خانواده حکمفرماست، به نوبه خود در بطن خویش واجد تفاوت‌هایی است که رابطه شان [با یکدیگر] حرکت زنده فعلیت این [قانون] را برمی‌سازد» (§۴۵۵).^۲ مرد گرچه در خانواده پرورش یافته، اما از قانون الهی عبور می‌کند و «به قانون انسانی راه می‌یابد»؛ اما زن سرپرست خانه شده و «نگهبان قانون الهی می‌ماند» (§۴۵۸). بدین گونه زن با خانه و قانون الهی، و مرد با شهر و قانون انسانی گره می‌خورد. تمایز مهمی که می‌توان میان این دو قانون گذاشت آن است که امر زنانه تنها بر پایه غریزه است نه تأمل آگاهانه در حوزه عمومی (Karakantza, 2023: 110)؛ چنان‌که هگل بیان می‌کند:

امر زنانه، در مقام خواهر، دارای والاترین دل‌گواهی در مورد ذات اخلاقی عرفی است؛ این به آگاهی [از این ذات] و به فعلیت این ذات دست نمی‌یابد، زیرا قانون خانواده ذات درخودباش و درونی‌ای است که در [روشنای] روز آگاهی قرار ندارد، بلکه احساس درونی و امر الهی بیرون از فعلیت باقی می‌ماند (§۴۵۶).

لذا طبق استدلال هگل، تصمیم آنتیگونه برای دفن برادرش کنشی آگاهانه نیست. این طریقی است که خانواده برای یادآوری مرده برمی‌گزیند. خانواده عضو مرده‌اش را رها نمی‌کند و «خوبشاوند خود را به عقد دامان زمین، این فردیت فناپذیر عنصرین، درمی‌آورد» (§۴۵۱). لذا تدفین از وظایف ضروری خانواده است (هولگیت، ۱۴۰۲: ۲۰۶).

بطور خلاصه، هگل در مورد آنتیگونه چند ادعا مطرح می‌کند: آنتیگونه به عنوان زن نماینده خانواده، امر الهی و خدایان قدیم است. در مقابل کرئون به عنوان مرد نماینده شهر، امر انسانی و خدایان جدید است. هر دو بر اساس پاتوس عمل می‌کنند؛ لذا فردیت هیچکدام در کنششان نقشی ندارد. نیروی اخلاقی ذاتاً تعارضی ندارد و به خاطر تشخیص آن در افراد، اهداف مختلفی پدید آورده و به تعارض می‌رسد و این تقابل در آنتیگونه

۱. ترجمه از سینا سیاهپوش است. تأکیدها از پینکارد است.

۲. همچنین نک: §446-8

به عنوان تعارض قانون الهی و انسانی به تصویر کشیده می‌شود. کنش آنتیگونه و کرئون هر دو موجه و معقول است چرا که بر پایه پاتوس و نیروی اخلاقی است. لذا تقابل آنتیگونه و کرئون تقابل خیر با خیر است اما به همین خاطر که هر طرف «خیر» را یکجانبه دیده و با طرف مقابل مخالفت می‌کنند، گناهکار نیز هستند. این دو کنش در نهایت به آشتی می‌رسند و دیگر بار وحدت نخستین برقرار می‌شود.

۲. قوانین الهی

خدایان دارای قوانینی جاودان، نامتغیر و تخلف ناپذیرند. با کوچک‌ترین تخلف، فرد متخاطی مجازات خواهد شد و نمی‌توان خدایان را با لابه‌های ترحم برانگیز فریب داد (Aesch. Supp. 385-6).^۱ برای نقد تفسیر هگل از آنتیگونه لازم است به دو قانون الهی بپردازیم که در آنتیگونه نقشی حیاتی دارند: احترام به اجساد مردگان و التزام به حدود انسانی. قانون نخست طبق ادعای هگل مربوط به خدایان زیرین است و پاسداری از آن به عهده خانواده. قانون دوم اما میان تمام خدایان مشترک است و می‌توان شواهدی از هر دو سو آورد.

۱-۲. احترام به اجساد مردگان

جسد و به طور کلی مرگ در نظر یونانیان منبع آلودگی^۲ است.^۳ قانون مقدس خدایان را از نگاه کردن به مرده باز می‌دارد، چرا که با این کار چشم خدایان آلوده می‌شود (Eur. Hipp. 1437-9).^۴ جسد دفن نشده پهلونیکس توسط پرندگان به نزدیک قربانگاه‌ها برده می‌شود و بدین سبب ارتباط بین انسان و خدا ناممکن می‌شود. پرندگان پیام خدایان را منتقل نخواهند کرد؛ چون از خون مرده نوشیده‌اند (Soph. Ant. 1016-22).^۵ مرگ در معابد توهین به مقدسات است (Parker, 1983: 33). حتی تماس با جسد نیز باعث می‌شود فرد برای مدتی از معابد رانده شود (Ibid: 37-8). این امر باعث می‌شود دفن جسد برای یونانیان امری حیاتی تلقی شود. پارکر در این باره می‌نویسد: «حقی تدفین برای افراد همانا با ضمانت‌های اجتماعی و ماورایی قدرتمندی حمایت می‌شد. قانون مشترک یونانیان با قوانین نانوشته و خدشه ناپذیر خدایان در اصرار بر این که حتی جسد یک دشمن پس از نبرد باید برای تدفین تحویل داده شود، موافق بود. یک وظیفه عمومی برای هر کسی که با جسد رها شده مواجه می‌شد - مثلاً، فرد غرق شده بر ساحل - وجود داشت که حداقل عمل نمادینی برای تدفین اجرا کند» (Ibid, 43-4). این عمل مخصوص به اعضای خانواده نیست و به تمام افراد محول شده است؛ چرا که اساساً وظیفه‌ای الهی

۱. ارجاعات به زنان پناهجو بر اساس تصحیح بون است (2013).

۲. Μίασμα؛ میاسما آلودگی دینی نزد یونانیان است که با انجام فرآیند تطهیر از میان می‌رود.

۳. میاسمای پارکر از بهترین آثاری است که در آن به‌طور مبسوط در این باره بحث شده‌است. نک: Parker, 1983: 32-48.

۴. ارجاعات به هیپولوتوس بر اساس تصحیح فرگوسن است (1984).

۵. ارجاعات به آنتیگونه بر اساس تصحیح گریفیث است (1999).



است. چنان‌که کلاودیوس آیلیانوس در کتاب تاریخ گوناگون بیان می‌کند: «این قانونی آنتی است: هر کس با جسدِ دفن نشده‌ی یک انسان برخورد کند، بی‌قید و شرط باید بر آن خاک ریزد و [آن را] به سوی مغرب دفن کند»^۱ (Ael. VH 5.14).

یکی از مسائلی که برخی محققان به آن اشاره می‌کنند منع دفن دزدانِ معابد و خائنین در آتیکا است.^۲ طبق قانون «مجاز نیست کسی را که به جرم خیانت تبعید شده دفن کنند» (Thuc. I.138).^۳ اما مسئله بر سر آن است که آنتی‌ها اجسادِ اینان را «خارج از مرزهای آتیکا دور می‌انداختند» و درون شهر دفن نمی‌کردند (Parker, 1983: 46)، اما رها کردن جسد در ملاء عام در هیچ ایالتی رایج نبود (Ibid: 47-8).^۴ در واقع این قانون ربطی به منع دفن جسد ندارد؛ بلکه تنها منوط به اجازه‌ی دفن جسد در قلمرو شهر است. در واقع، تدفین مراسمی بود که به طور کلی توسط شهر تنظیم می‌شد.^۵ شهر اما از برگزاری مراسم تدفین برای خائنین و دزدانِ معابد امتناع می‌کرد؛ لذا تدفین در این شرایط عموماً به عهده‌ی خانواده‌ی فرد بود (Rosivach, 1983: 195). اما این بدین معنی نیست که شهر اجازه‌ی بدرفتاری با جسد را داشته باشد یا مراسم تدفین را ممنوع اعلام کند. همانطور که ویتمن اشاره می‌کند: «هر گونه سوءاستفاده‌ی خشونت آمیز از قدرتِ هوبریس است و با هر یک از معیارهای یونانی، منع دفن جسد خشونت به شمار می‌آید» (Whitman, 1951: 89) روسیواچ با طرح شواهد دقیقی نشان می‌دهد آزار رساندن به جسد (مانند رها کردن جسد برای طعام پرندگان) در نظر یونانیان عصر پریکلس کاری بربرانه محسوب می‌شد؛ حتی می‌توان گفت اگر کسی به مردگانِ دشمنان خود اجازه‌ی دفن ندهد برخلاف عرفِ مشترکِ یونانیان عمل کرده است (Rosivach, 1983: 200-1). فاتحان گرچه ملزم به دفن جسد دشمن نبودند، اما اجازه‌ی این کار را به دشمن می‌دادند^۶ (Ibid, 206).

در آژاکس، منلائوس آژاکس را دشمن می‌یابد گر چه او را دوست می‌پنداشت (Soph. Aj. 1052-4).^۷ بدین خاطر

1. νόμος καὶ οὗτος Ἀττικὸς. ὃς ἂν ἀτάφοι περιτόχη σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας.

۲. Parker, 1983: 45-7; Rosivach, 1983; Griffith, 1999: 29-30; Karakantza, 2023: 17. نک:

۳. برای شواهد بیشتر نک: Griffith, 1999, Introduction, n. 91

۴. روسیواچ شواهد دقیقی از عدم دفن جسد نزد یونانیان می‌آورد و نشان می‌دهد گرچه در *ایلیاد* آزار جسد بسیار رایج بود اما شواهد چندانی از این مسئله در ادبیات پس از آن نداریم (1983: 197-8).

۵. نک: Karakantza, 2023: 19. کاراکانتسا به پژوهش‌های محققین در این حوزه اشاره کرده است (Ibid: ch. 1, n. 16, 17).

۶. گاهی نیز خودشان مراسم تدفین برگزار می‌کردند. نستور در *ادیسه* بیان می‌کند اورستس پس از قتل کلومتسترا و آیگیستوس، برایشان جشن تدفین برگزار کرد (Hom. Od. III.309-10).

۷. ارجاعات به *آژاکس* بر پایه‌ی تصحیح فینگلس است (2011).

دستور می‌دهد که جسد آژاکس دفن نشود تا طعمهٔ پرنندگان شود (Ibid, 1062-5). منلائوس به توسر، برادر آژاکس هشدار می‌دهد که در صورت دفن او، خودش نیز دفن خواهد شد^۱ (Ibid, 1089-90). همسرایان می‌پذیرند که احکام منلائوس خردمندانه است (Ibid, 1091)، اما به او توصیه می‌کنند بر مرده خشم نگیرند (Ibid, 1092). توسر باکی از تهدیدهای منلائوس ندارد و بیان می‌کند برادرش را دفن خواهد کرد (Ibid, 1108-10). او فرمان منلائوس را بی‌حرمتی (ἀτίμα, Ibid, 1129) به خدایان می‌داند. نزاع تا آنجا ادامه می‌یابد که آگاممنون نیز به پشتیبانی برادر خویش، منلائوس، برمی‌خیزد و او نیز اجازهٔ دفن جسد آژاکس را نمی‌دهد. در اینجا، ادستوس وارد می‌شود. او بر پایهٔ عدالت (Ibid, 1335, 1342, 1344)، احترام (Ibid, 1339, 1342) و قانون الهی (Ibid, 1343-4) به نفع تدفین آژاکس استدلال می‌کند (Finglass, 2011: 502). این ادعاها بنا به غرض شخصی نیست؛ چرا که ادستوس دشمن آژاکس بوده است (Soph. Aj. 1339-41). در نهایت، آگاممنون تدفین را می‌پذیرد (Ibid, 1362). در اینجا می‌بینیم که ادستوس هیچ نسبت خانوادگی‌ای با آژاکس ندارد - حتی دشمن او نیز هست - اما اصرار به برگزاری مراسم تدفین دارد. او حتی قصد دارد در مراسم تدفین مشارکت کند (Ibid, 1378-80) که نشان می‌دهد مراسم تدفین لزوماً وظیفهٔ اعضای خانواده نیست.^۲ از این بحث سه نکته حاصل می‌شود. اولاً، تدفین جسد وظیفه‌ای الهی است که منحصر به اعضای خانواده نیست، ثانیاً شهر حق ندارد دفن جسد هیچکسی را به طور کلی ممنوع اعلام کند و ثالثاً، احترام به جسد دشمن در نظر تمام یونانیان امری ضروری است.^۳

۲-۲. التزام به حدود انسانی

یکی از مسائل حیاتی برای یونانیان التزام به حدود انسانی است. غرور یا هوبریس برای یونانیان وحشتناک است. غرور مضمون تکراری بسیاری از اساطیر و نمایش‌های یونانی است. فردی که به حدود انسانی خود پایبند نباشد و بخواهد به قلمرو الهی تجاوز کند مجازات خواهد شد. عمل به خلاف خواست یا قانون خدایان نیز برای یونانیان به این معنی است که انسان خود را در حد خدایی دیده است و این نیز مصداق عدم التزام به حدود انسانی است. سرپیچی از قانون الهی نشانهٔ هوبریس است. در اینجا تنها دو مثال را در این باره نقل می‌کنم و از بازگویی دیگر مثال‌ها خودداری می‌کنم.

نیوبه همسر پادشاه تبا و دختر تانتالوس است. او ریشه‌ای الهی دارد اما خودش انسانی فانی است. او دوازده فرزند داشت که همگی کشته شدند (Hom. II. XXIV. 602-4). طبق روایت هومر، آپولون و آرتمیس فرزندان

۱. مشابه اتفاقی که برای آنتیگونه رخ داد.

۲. آخیلئوس بخشی از مراسم تدفین دشمن خویش، هکتور، را نیز به عهده می‌گیرد: او جسد هکتور را شسته، روغن زده و برای تدفین آماده می‌کند (Hom. II. XXIV. 582-90).

۳. برای مثال، Thuc. IV.98.



نیوبه را به این دلیل کشتند که نیوبه علیه لیتو، مادرشان، تحدی کرده بود و به تعداد فرزندان خود نسبت به لیتو می‌بالید. اوید اما او را مغرورتر نشان می‌دهد: او به نژاد خود افتخار می‌کند و پرستش لیتو را مورد تمسخر قرار می‌دهد و معتقد است او باید به جای لیتو مورد پرستش قرار گیرد (Ov. Met. VI.146-203). غرور نیوبه و مقایسه خود با خدایان عامل سرنگونی او شد.

آراخنه بافنده‌ای است که آتنا، الهه بافندگی، را به رقابت می‌طلبد. آتنا پس از مبارزه اثر آراخنه را تکه تکه می‌کند و او را به عنکبوت بدل می‌کند.^۱ آراخنه نماد کسی است که مغرور است و خود را در حد خدایان می‌داند. پنتئوس^۲، تانتالوس، سیزیفوس، بلورفون، فائتون و لوکائون اساطیری با مضمون مشابه‌اند. تمام این اساطیر روایت فردی است که در مقابل خدایان قد علم کرد، به حدود انسانی خود ملتزم نبود و در نهایت دچار عذاب خدایان شد. التزام به حدود انسانی قانونی است که دستور می‌دهد هرگز دچار هوهریس نشویم تا بکوشیم از حدود انسانی خود فراتر رویم یا از قانون خدایان سرپیچی کنیم.

۳. نقد تفسیر هگل از آنتیگونه

۱-۳. عدم انحصار قانون خدایان در خانواده

هگل، و نیز برخی از محققین دیگر، معتقدند قانون خدایان منحصر به خانواده است (§۴۵۵). به این معنی که «قوانین نانوشته [=قوانین الهی] بیشتر به مقدسات خانواده مربوط می‌شد» (Bowra, 1944: 100) و قوانین خانواده خصوصاً مربوط به «روابط اعضای خانواده» بود (Ibid: 100). این ادعا نادرست است. برخی از قوانین الهی تنها مربوط به روابط شهر است و هیچ ارتباطی به خانواده ندارد. برای مثال، مصونیت قضایی فردی که به معابد پناه برده است قانونی الهی است که ربطی به اعضای خانواده ندارد و قانونی مشترک بین تمام خدایان قدیم و جدید است.^۳ برخی از قوانین الهی اساساً امری فردی است و نمی‌تواند ارتباطی با خانواده یا شهر داشته باشد. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، خدایان از هوهریس بیزارند و اگر کسی پا از حد انسانی خود فراتر گذارد، مرتکب خطا شده و مجازاتش قطعی است. قانون خودداری از غرور به هیچ طریق ارتباطی با روابط اعضای خانواده ندارد؛ چرا که

۱. اوید این داستان را در دگردیسی‌ها نقل کرده‌است (نک: Ov. Met. VI.1-145).

۲. بورا مقایسه‌ای تطبیقی میان کرئون و پنتئوس (در زنان باکخوسی از ایورپیدس) انجام می‌دهد تا نشان دهد عادلانه بودن یک عمل لزوماً به معنای متقیانه بودن آن عمل نیست (نک: Bowra, 1944: 71-2).

۳. برای مثال، ادیپوس (در ادیپوس در کلنوس) به معبد ایومنیدس (خدایان قدیم) پناه می‌برد (Soph. OC 39, 42) و مردمان کلونوس حق ندارند او را به زور از معبد خارج کنند (Ibid., 176-7). در مقابل، کرئوتسا (در ایون) که مردمان در پی قتل اویند به معبد آپولون پناه می‌برد (Eur. Ion, 1282-3) چون «کشتن یک پناهنده [به معبد] خلاف قانون الهی (ὁ θεμῖς) است» (Ibid., 1257). برای شواهد بیشتر این قانون الهی نک: Hdt. II.113, V.71; Aesch. Supp. 189-90; Soph. OC 1179-80.

مربوط به تقابل اراده انسان و اراده خدایان است. هیچکدام از این قوانین ارتباطی ضروری با «خانواده» ندارند و نمی‌توان قوانین الهی را منحصر به قوانین خانواده دانست.

احتمالاً مدافعان تفسیر هگل از آنتیگونه بیان خواهند کرد که مقصود از قوانین الهی در اینجا قوانین خدایان قدیم است نه خدایان جدید.^۱ اما مصونیت فرد پناه برده به معابد، همانطور که بیان شد، گرچه قانون خدایان قدیم نیز هست، اما ربطی به قانون خانواده ندارد. همچنین، اگر طبق ادعای هگل تدفین را جزو قوانین خدایان قدیم در نظر بگیریم، باز هم تدفین برای یونانیان وظیفه زنان نیست و حتی منحصر به خانواده و حوزه خصوصی نیز نیست؛ چون تدفین به صورت کلی وظیفه شهر است. ما از تشریح جزئیات تدفین صرف نظر می‌کنیم؛ اما قدر مسلم آن است که بخشی از فرآیند تطهیر اجساد به عهده زنان بود و مرحله اصلی تدفین به عهده مردان.^۲ گرچه تدفین جسد خائن به عهده خانواده‌اش است و شهر مسئولیتی در قبالش ندارد، اما به این معنی نیست که تدفین اجساد وظیفه زنان است. در آژاکس دیدیم که توسر، برادر آژاکس عهده دار مراسم تدفین بود. مسئولیت تدفین کلوتمنسترا و آیگیستوس نیز به عهده اورستس است (Hom. Od. III.309-10) نه الکترا. همچنین در ادیپوس در کلنوس می‌بینیم ایسمنه و آنتیگونه بخش نخستین تدفین ادیپوس را به عهده داشتند و بخش نهایی بر دوش تسئوس بود (Soph. OC 1579ff). آنتیگونه در هفت دشمن تبای بیان می‌کند: «با این که زنم، برای او [پولونیکس] قبری حفر می‌کنم» (Aesch. Sept. 1037-8). گرچه تدفین پولونیکس وظیفه آنتیگونه است، اما این از جهت زن بودنش نیست.^۳ تدفین اساساً مراسمی زنانه به حساب نمی‌آید. در بخش «آنتیگونه و فراروی از زنانگی» نشان خواهیم داد که اتفاقاً، آنتیگونه با دفن پولونیکس وارد حوزه عمومی شده و عملی مردانه انجام می‌دهد.

انحصار قوانین الهی (چه خدایان جدید، چه خدایان قدیم) به نهاد خانواده در نگاه یونانیان اشتباه است. از این مقدمه می‌توان چنان نتیجه گرفت که ضرورتی بر پاسداری از قوانین الهی برای زنان وجود ندارد. اساساً پاسداری از قوانین الهی در یونان امری جنسیتی نیست و «انسان» فارغ از جنسیتش موظف است قوانین تمام خدایان را پاس دارد.

۲-۳. عدم تقابل خدایان قدیم و جدید

اگر چه تقابل خدایان قدیم و جدید مضمون رایجی در فرهنگ یونان است، اما در آنتیگونه هیچگونه تعارضی میان خدایان قدیم و جدید وجود ندارد. شاهد هگل برای اثبات این ادعا بیت زیر است (Hegel, 1975: 464):

۱. نک: همین مقاله، ح. ۲۰

۲. نک: Karakantza, 2023: 19

۳. می‌توان با استدلال کاراکانتسا همراه شد که معتقد است وظیفه تدفین به عهده کرئون است؛ چون رئیس خانواده است و تمام مردان خانواده پولونیکس مرده‌اند (Karakantza, 2023: 19).



آنتیگونه: و نه الهه عدالت، که هم نشین خدایان زیرین است (Soph. Ant. 451)^۱

در این بیت آنتیگونه از خدایان جهان زیرین (خدایان قدیم) نام می‌آورد و هگل این را شاهی بر این مطلب می‌داند که آنتیگونه نماینده خدایان قدیم است. اما آنتیگونه چرا چنین می‌گوید؟ این سخن آنتیگونه پاسخی به پرسش کرئون است:

کرئون: آیا می‌دانستی که انجام این کار توسط فرمان منع شده است؟
 آنتیگونه: می‌دانستم. چطور می‌توانستم ندانم؟ [فرمان] واضح بود.
 کرئون: پس چطور جرئت کردی این قوانین را نقض کنی؟
 آنتیگونه: زیرا نه زئوس بود که به این‌ها فرمان داد،
 و نه الهه عدالت، که همنشین خدایان زیرین است (Ibid, 447-451).

در اینجا آنتیگونه از خدایان زیرین (الهه عدالت) در کنار خدایان آسمان (زئوس) نام می‌برد.^۲ آنتیگونه فرمان کرئون را با هیچ یک از قوانین خدایان جدید و قدیم سازگار نمی‌داند. لذا نمی‌توان گفت او تنها نماینده خدایان قدیم است. شاهد دیگری که ادعای هگل را زیر سؤال می‌برد حضور تیرسیاس است. او پیشگوی آپولون، از خدایان جدید، است. با این حال، تیرسیاس نیز می‌گوید خدایان از دفن نشدن جسد پولونیکس ناراضی‌اند و دعوای آنان را پذیرا نیستند (Ibid, 988-1032). مشخصاً، مقصود از خدایان در اینجا، خدایان جدید است. آپولون نیز از کرئون و فرمانش حمایت نمی‌کند. هیچ دوگانگی‌ای نزد خدایان وجود ندارد: خدایان همگی خواهان دفن جسد پولونیکس‌اند.

۳-۳. عدم تقابل شهر و خانواده

برخلاف آنچه هگل بیان می‌کند، در آنتیگونه تعارضی میان شهر و خانواده وجود ندارد. مردم شهر طرفدار آنتیگونه و دفن پولونیکس‌اند.^۳ پیام آور از مراسم تدفین آبرومندان پولونیکس توسط مردم شهر سخن می‌گوید (Soph. Ant. 1201-5). هاین، پسر کرئون، نیز بیان می‌کند «تمام شهر برای آن دختر [آنتیگونه] سوگواری می‌کند» (Ibid, 692). شهر معتقد است آنتیگونه لایق زر و احترام (τιμής, Ibid, 699) است؛ چرا که برادرش را دفن کرده است. آنتیگونه هرگز قانون شهر را زیر پا نگذاشت و شهر نیز مخالفتی با عمل آنتیگونه ندارد. شهر همواره از قوانین الهی حمایت می‌کند.

شاید هگل بدین خاطر چنین گفته که در یونان، جسد خائنین و دزدان معابد دفن نمی‌شد. همانطور که بیان

۱. هگل این بیت را مستقیماً نقل کرده است: «οὐδ' ἡ ζῴνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη». البته در نقل هگل οὐδ' احتمالاً از عمد افتاده است (Hegel, 1975: 464).

۲. هم‌رای الهه عدالت و زئوس در زنان پناهجوی آیسخولوس نیز قابل مشاهده است (Aesch. Supp. 1, 343, 347, 381).
 ۳. هالر تعارض آنتیگونه را نه میان قانون کرئون و خدایان، که میان قانون نانوشته و الهی می‌داند. او دفن پولونیکس توسط آنتیگونه را خلاف قانون نانوشته می‌داند (Holler, 2020: 4). اما در اینجا شهر نشان می‌دهد چنین نیست. قانون نانوشته در اینجا تعارضی با قانون الهی ندارد.

شد، مراسم تدفین عموماً به عهده شهر بود؛ لذا در شرایطی که شهر از دفن برخی از اجساد ممانعت می‌کرد، وظیفه دفن به عهده خانواده فرد بود. اما با این ضمیمه هم نمی‌توان تعارضی میان شهر و خانواده دید. شهر تنها دفن جسد خائنین و دزدان معابد را از حیطة خود خارج می‌کرد و خانواده متوفی عهده دار مراسم می‌شد. در اینجا تعارضی میان شهر و خانه وجود ندارد: شهر هرگز مانع تدفین جسد نمی‌شد.

۳-۴. آنتیگونه و فراروی از زنانگی (عدم تقابل زن و مرد)

هگل معتقد است آنتیگونه «به عنوان خواهر» پولونیکس را دفن کرد و عمل او از روی طبیعت بود نه آگاهی. کافمن نیز کنش آنتیگونه را بر اساس طبیعت و بدون هیچ استدلالی می‌داند؛ او فقط کاری را انجام می‌دهد که یک خواهر باید انجام دهد (Kaufmann, 1983: 221). طبق این خوانش، آنتیگونه تنها بازنمایاننده نقش زنانه خود در جامعه مردسالار است. این خوانش مورد نقد بسیاری از محققان واقع شده است.^۱ برای مثال میلز با هگل و هورکه‌ایمر در این امر مخالفت می‌کند که آنتیگونه نقش خود را در جامعه مردسالار پذیرفته است (Mills, 1987: 114-5).^۲ او تمام ویژگی‌های قهرمان مرد را داراست (Ibid: 115). او از نقش زنانه خود خروج کرده و به حوزه عمومی شهر وارد می‌شود.^۳ دفن جسد پولونیکس به سه دلیل کنشی مردانه است. نخست، همانطور که پیشتر بیان شد، در یونان مرحله نهایی تدفین به عهده مردان بود و خاکسپاری پولونیکس به خودی خود عملی مردانه است. دوم، او برای تدفین باید از کاخ خارج شود و وارد فضای عمومی و مردانه شود. سوم، این کار کنشی سیاسی است. آنتیگونه به ایسمنه می‌گوید که کار او را به همه اعلام (κηρύξις, Soph. Ant. 87) کند. این واژه متناظر با فرمان (κέρυγμα) کرئون است (Ibid, 8, 27, 32, 34).^۴ او در مقابل اعلامیه کرئون اعلامیه دیگری صادر می‌کند و علیه اقتدار سیاسی کرئون می‌شورد. او به دنبال نیک نامی (κλέος, Ibid, 502) است که خصیصه پهلوانان هومری است (Karakantza, 2023: 50). کنش آنتیگونه در نظر یونانیان تماماً «مردانه» است. در مقابل، ایسمنه کسی است که نقش زنانه‌اش را پذیرفته و بیان می‌کند «ما زنانیم و با مردان نمی‌جنگیم» (Soph. Ant. 61-2).^۵ او کسی است که سلطه پدرسالاری را پذیرفته و به فرمان کرئون، ولو غیرقانونی، گوش می‌سپارد.^۶

۱. استفرد فهرست منتقدان را به دقت احصاء کرده‌است (Stafford, 1997, n. 24).

۲. میلز انتقادات دیگری نیز به خوانش هگل از آنتیگونه وارد کرده است. مانند برابری و ایدئال بودن رابطه خواهر و برادر: (Mills, 1987, ch. 1).

۳. نک: Mills, 1987: 31

۴. این استدلال را از کاراکانتسا وام گرفته‌ام (2023: 49)

۵. راولینسون اما ایسمنه را «قهرمان فمینیستی» می‌داند. در نظر او آنتیگونه کاملاً در مسیر تقسیم خانه-شهر و خصوصی-عمومی است (Rawlinson, 2021: 120-1). برای استدلال‌های مخالف این رویکرد نک: Karakantza, 2023, ch. 3, 7, 8.

۶. نک: Karakantza, 2023: 47-8



همین نکته مشخص می‌کند کنش آنتیگونه نه بر پایه طبیعت، بلکه کاملاً آگاهانه است.^۱ او تنها بخاطر طبیعت یا غریزه برادرش را دفن نمی‌کند. عمل او خلاف طبیعتش است.^۲ آنتیگونه شورشی علیه دوگانه مردانه و زنانه است.

۵.۳. محق نبودن کرئون

زمانی که هایمن به کرئون می‌گوید مردم از خواست او پشتیبانی نمی‌کنند، او خودکامگی خود را نشان می‌دهد (Soph. Ant. 733-4). کرئون به مردمان نمی‌اندیشد: او معتقد است باید به خواست خود بر سرزمین فرمانروایی کند نه دیگران (Ibid, 736). او تماماً همچون خودکامگان سخن می‌گوید و حتی اعضای خانواده خود را برده خطاب می‌کند (Ibid, 479) که یادآور پادشاهان آسیایی است که زیردستان خود را برده می‌دانستند (Bowra, 1944: 73).

خطابه نخستین کرئون در دفاع از شهر (Soph. Ant. 162-210) برای آنتیان آشناست^۳ اما همانطور که کرئون بیان می‌کند «غیرممکن است که نفس، ذهن و هدف یک مرد را بشناسیم تا زمانی که در فرمانروایی و قانون گذاری آزموده شود» (Ibid, 175-7).^۴ کرئون اگرچه در زندگی خصوصی مرد خوبی است، اما هنوز در زندگی عمومی خود را نشان نداده (Bowra, 1944: 68-9). طبق بیان هگل «کنش آشکارترین تجلی فرد است؛ چه از حیث سرشت، چه از حیث نیات» (Hegel, 1975: 219). کرئون در این تراژدی نشان می‌دهد که هیچ به مصلحت و خواست شهر نمی‌اندیشد، پس نمی‌توان او را نماینده شهر دانست.^۵ برای اثبات این امر می‌توان به تصویر خودکامانه کرئون در این نمایش اشاره کرد.^۶ او کاملاً دچار هوبریس است و طبق بیان ویتمن، «برای کسانی که به دنبال هوبریس در تراژدی یونانی می‌گردند، این بهترین نمونه است» (Whitman, 1951: 89). هیچ آنتی در عصر پریکلس به کسی که

۱. نک: Mills, 1987: 34-5.

۲. کاراکانتسا همچنین بیان می‌کند آنتیگونه به وظایف زنانه خود نظیر توجه به نامزد عمل نمی‌کند (Karakantza.: 20-2).

۳. برای مثال نک: Thuc. II.60.

۴. این سخنان همچون سخنان حکیم بیاس است که ارسطو نقل کرده است: «فرمانروایی است که مرد را نشان می‌دهد» (Arist. Eth. Nic. V.1.1130a1-2).

۵. هریس بیان می‌کند: «گرچه برخی منتقدان می‌اندیشند که کرئون از شهر در مقابل ادعاهای خانواده دفاع می‌کند، شاه [کرئون] هیچ احترامی برای نظر مردم قائل نمی‌شود و شهر را به عنوان ملک شخصی خود در نظر می‌گیرد؛ دیدگاهی که آنتیان و سایر یونانیان به خودکامگان نسبت می‌دادند» (Harris, 2012: 291). بورا نیز معتقد است کرئون نماینده شهر و ادعایش نیست؛ بلکه فردی است که تحت تأثیر خطاهایی قرار می‌گیرد (Bowra, 1944: 73).

۶. بورا با تحلیل جامعی از شخصیت کرئون نشان می‌دهد او برای یونانیان خودکامه محسوب می‌شود. او تمام ویژگی‌های یک خودکامه را داراست (Bowra, 1944: 72-7). ویتمن نیز شواهدی از متون یونانی ارائه می‌کند که این امر را ثابت می‌کند. (Whitman, 1951, ch. 5, n. 23). خودکامگی کرئون تا حدی است که تیرسیاس نیز او را خودکامه خطاب می‌کند (Soph. Ant. 1056).

چنان دچار غرور است حقی نمی‌دهد. لذا «نمی‌توان از تعارض دو حق سخن گفت» (Ibid, 1951: 90). برخلاف نظر استرن که معتقد است «هیچ خوانش درستی از نمایشنامه نیز نمی‌تواند کرئون را مطلقاً خودکامه بدانند» (۱۳۹۴: ۲۵۶)، او مطلقاً خودکامه است، چرا که به راستی علیه خدایان است. برخلاف این که هگل می‌گوید «کرئون تنها زئوس را محترم می‌شمارد» (Hegel, 1975: 1213)، برای کرئون اهمیت ندارد اگر آنتیگونه زئوس، خدای پیوندهای خونی را فرابخواند (Soph. Ant. 658-9). او با تیرسیاس، که پیشگوی آپولون است، به درستی سخن می‌گوید.^۱ تیرسیاس از کرئون می‌خواهد «در برابر مرده تسلیم» شود (Ibid, 1029) اما کرئون در مقابل، تیرسیاس را متهم می‌کند که از هوشمندیش برای منافع شخصی استفاده می‌کند (Ibid, 1045-7). او نه تنها تیرسیاس، که به تمام پیشگویان می‌تازد و آنان را مزدور می‌خواند (Ibid, 1055). در نهایت کرئون بیان می‌کند «حتی اگر عقاب‌ها گوشت مرده را تا سریر زئوس برند» تسلیم نخواهد شد (Ibid, 1040-1). نشان دادن این که تیرسیاس نماینده بلامنازع آپولون است از حیطة این پژوهش خارج است و تنها می‌توان به همین بسنده کرد که پیران تباى حقیقت را در تیرسیاس ذاتی می‌دانند (Soph. OT 299) و او را بیننده همان چیزی می‌دانند که آپولون می‌بیند.^۲ دفاع تیرسیاس از آنتیگونه نشان می‌دهد او تحت پوشش خدایان است و این حقانیتش را ثابت می‌کند.^۳ همانطور که کافمن بیان می‌کند: «هگل نه تنها فرض می‌کرد که در چنین تعارضاتی خیری در هر دو طرف وجود دارد، بلکه معتقد بود هر دو طرف به طور یکسان موجه‌اند. در نمایش‌های آیسخولوس و ایوریپیدس ممکن است چنین باشد؛ اما در [نمایش‌های] سوفوکلس هرگز چنین نیست» (Kaufmann, 1983: 212). سوفوکلس هیچ حقی به کرئون نمی‌دهد.

کرئون طبق قوانین یا خواست شهر عمل نمی‌کند. قانون به او حق می‌دهد مانع دفن جسد خائن در مرزهای شهر شود، اما این اجازه را نمی‌دهد که بطور مطلق مانع دفن یک جسد شود. کرئون دستور می‌دهد جسد را به کرکس‌ها بسپارند (Soph. Ant. 29-30). او خواستار شکنجه و بدرفتاری با جسد است (Ibid, 206). این اعمال برای مردمان شهر پذیرفته شده نیست.^۴ کرئون نماینده شهر نیست بلکه تنها یک خودکامه است. خودکامه نزد یونانیان هیچ حقی ندارد.

۱. همانطور که ادموندز بیان می‌کند، تیرسیاس چهار بار در نمایش‌های یونانی حضور دارد که هر چهار بار تقابل او با حاکمی است که به سخنانش گوش نمی‌دهد (Edmunds, 2000: 41). مخالفت خودکامه با تیرسیاس امر رایجی است.

۲. همانطور که هایدن بیان می‌کند این توصیف رایجی از پیشگویان نیست. عموماً حتی یک خدا نیز آن چیزی را نمی‌بیند که آپولون می‌بیند (2005: 241; n. 17).

۳. نک: Whitman, 1951: 95

۴. ایوریپیدس در *اکترا* نیز ناپسندی این عمل برای مردم را به تصویر کشیده است (Eur. El. 890-904).



۳-۶. عدم تقابل قانون الهی و انسانی

مخاطبان آنتی به هیچ وجه از عمل آنتیگونه تعجب نمی‌کردند؛ چرا که سربیزی از فرمان، مادامی که بر پایه قانون نباشد، امری مرسوم بود.^۱ بر سر این که عدالت برآمده از شهر است یا نه، جدال‌ها فراوان است و اکنون قصد نداریم به آن جدال بپردازیم و فرض را بر آن می‌گذاریم که عدالت قانون شهر است.^۲ اما تقوا^۳ چه؟ تقوا نیز آن چیزی است که شهر می‌گوید؟ در یونان باستان چنین پاسخی مطلقاً مردود بود.^۴ تقوا زمانی رخ نشان می‌دهد که از عدالت خبری نباشد. برای مثال ملوسی‌ها در تاریخ جنگ پلوپنزی بیان می‌کنند: «ما ایمان داریم که از بخت الهی کاسته نخواهد شد؛ زیرا ما متقیانیم (δσιοι) که در مقابل ناعدلان (οὐ δικάιους) ایستاده ایم» (Thuc. V.104). تقوا مرتبه‌ای بالاتر از عدالت است؛ زمانی که عدالت محقق نشود، یونانیان روی به تقوا می‌آورند. چنانکه من استدلال می‌کند، اگر کسی ادعا کند الف ناعدلانه است و در پاسخ به او بگویند الف در قوانین شهر ما ناعدلانه نیست، فرد بیان می‌کند الف نه تنها ناعدلانه است، بلکه نامتقیانه نیز هست؛ انجام آن بی‌حرمتی به خدایان است و آنان را خواهد رنجاند (Menn, 2019: 74-5). با تقوا می‌توان حکمی را که شهر عادلانه خوانده است ملغی کرد اما با آنچه شهر عادلانه خوانده نمی‌توان تقوا را زیر پا گذاشت. به بیان بورا: «به نحو بنیادین اشتباه است که اولی [آنچه مقدس است] را برای دومی [آنچه تنها عادلانه است]، یا چیزی که به نظر می‌رسد دومی است، قربانی کنیم و بیندیشیم که ضروریات یا قوانین انسانی می‌توانند بر وظایف الهی برتری جویند» (Bowra, 1944: 71). به بیانی دیگر، قانون خدایان و فرمان انسان‌ها دو چیز است و فرمان انسانی تنها زمانی به قانون انسانی تبدیل می‌شود که مطابق قانون الهی باشد.

در نظر آنتیگونه سخنان کرئون در حد فرمان (κήρυγμα) است و بدون پشتوانه قانون (νόμος) ارزشی

۱. نک: Harris, 2012: 290. شاید تنها نکته غیرقابل باور برای مخاطبان یونانی جنسیت آنتیگونه بود؛ چرا که او به‌رغم زن بودن وارد حوزه شهر شد و عملی سیاسی انجام داد. این برای آنتیان غیرقابل پذیرش بود (Karakatza, 2023: 47-52). ویلاموویتس در این باره بیان می‌کند: «مردمان با آنچه که او [آنتیگونه] انجام داد موافقت می‌کنند؛ اما آنان با این واقعیت موافق نیستند که آن کار توسط یک زن انجام گیرد» (به نقل از: Whitman, 1951: 89).

۲. این نگاه مشابه نگاه تراسوماخوس در کتاب اول جمهوری (Pl. Rep. I.338c1-2) و بی‌خدای کتاب دهم قوانین (Pl. Leg. X.889e3-890a9) است.

3. το δσιον

۴. گرچه بی‌خدای کتاب دهم قوانین (Pl. Leg. X.889e3-890a2) و پروتاگوراس در تئای تتوس (Pl. Thea. 172a1-8) باقی از این سخن ندارند، اما این سخن برای ذهن یونانیان بسیار غیرمعمول بود و نمی‌توان به خاطر دو شاهد، این نگاه را به یونانیان نسبت داد.



ندارد (Soph. Ant. 450-5).^۱ نه زئوس و نه الهه عدالت از فرمانِ کرئون پشتیبانی نمی‌کنند تا فرمانش به قانون مبدل شود. تنها زمانی فرمان پادشاه به قانون تبدیل می‌شود که موافق قوانین الهی باشد.^۲ طبق بیان کاراکانتسا «هر قانون انسانی در آتن عصر کلاسیک مشروعیتش را از یک مفهوم برتر عدالت می‌گیرد که منشاء آن الهی است» (Karakantza, 2023: 113). گرچه می‌توان میان فرمان انسانی و قانون الهی تعارضی متصور شد، اما تعارضی میان قانون الهی و انسانی وجود ندارد.^۳ برای یونانیان گسستی میان قانون الهی و انسانی نبود و سوفوکلس نیز چنین گسستی ایجاد نمی‌کند. سوفوکلس تنها مردی را ترسیم می‌کند که فکر می‌کند می‌تواند به هر دلیلی قانونی متعارض با قانون الهی بنا نهد اما هدف کرئون هیچ چیز را توجیه نمی‌کند. به بیان روسیواچ، سوفوکلس در پی آن است تا نشان دهد «اعمالی که وقتی برای منافع شخصی انجام می‌شود غیرقابل قبول اند، حتی وقتی که برای خدمت به شهر انجام می‌شوند همچنان غیرقابل قبول می‌مانند» (Rosivach, 1983: 211). قانون انسانی یا بر پایه قانون الهی است، یا در حد فرمان باقی می‌ماند. آنتیگونه نیز از این نظریه تخطی نمی‌کند.

۴. بازخوانی آنتیگونه

هگل معتقد است «محتوای جهان شمول دین، باور به خدا و غیره البته برای هر ذهن عمیقی جذاب است؛ اما با وجود این ایمان، دغدغه هنر این نیست که به تفسیر عقاید دینی یا بینش خاصی از حقیقت آن‌ها بپردازد. بنابراین، هنر باید از ورود به چنین تفاسیری بر حذر باشد» (Hegel, 1975: 234). سوفوکلس اما باکی از ورود به چنین تفاسیری ندارد. کل نمایش‌های یونان یک آیین دینی است؛^۴ چنان‌که ناکس بیان می‌کند: «تمامی اجرا، آواز و رقص گروهی، و سخنان و حرکات بازیگران یک آیین عبادت الهی بود؛ جشنی برای دیونوسوس» (Knox, 1985: 205). آنتیگونه هشدار دینی سوفوکلس به یونانیان است: در فرامین خود از قوانین الهی سرپیچی نکنید. تدفین سربازان در یونان مسئله‌ای کاملاً مرتبط با شهر بود.^۵ همانطور که در بخش «احترام به اجساد مردگان» نشان دادیم، اجازه تدفین به جسد دشمن قانونی عمومی میان یونانیان بود. سوفوکلس در آنتیگونه این قانون عمومی را به قانون الهی پیوند می‌زند تا از حق تدفین جسد دشمن دفاع کند. آن کس که از قانون

۱. نک: Bowra, 1944: 98.

۲. افلاطون نیز منشاء قوانین انسانی را خدایان می‌داند:

بیگانه آتی: «ای بیگانگان! خدایی باید اعتبار نظم بخشی قوانین شما را به عهده گیرد یا انسانی؟»

کلیناس: خدایی ای بیگانه! قطعاً خدایی (Leg. I.624a1-3)

۳. نک: Bowra, 1944: 70-1.

۴. نک: Bowra, 1944: 360. برای رابطه اسطوره و آیین نک: Fergusson, 2007.

۵. نک: Loraux, 2018.



خدایان سرپیچی کند و به دشمنان حق تدفین اجسادشان را ندهد، محکوم به سقوط خواهد بود. سوفوکلس در آنتیگونه نشان می‌دهد که مردمان نباید در قانونگذاری از قوانین الهی تخطی کنند.

تقابل آنتیگونه فقط تقابل انسان خودکامه و خدا است.^۱ چنانچه بیشتر بیان شد، تقابل اراده انسانی و الهی تقابلی رایج نزد یونانیان است. انسانی که خود را خدایی می‌پندارد و در مقابل قانون خدایان تحدی می‌کند، فارغ از هدفش سرنگون خواهد شد. آنتیگونه داستان کسی است که به حدود انسانی خود پایبند نمی‌ماند و علیه خدایان تحدی می‌کند. کرئون دچار هوبریس است؛ هیچ یونانی‌ای از او پشتیبانی نمی‌کند و به او حقی نمی‌دهد. سخنان نهایی سوفوکلس چنین است:

«همیشه باید به خدایان احترام گذاشت و بی‌حرمتی نکرد؛ کلمات درشت که از غرور برمی‌خیزند، با ضربات بزرگ مجازات می‌شوند» (Soph. Ant. 1350-2).

آنتیگونه داستان غرور فردی است که به خدایان بی‌حرمتی می‌کند و جزای کارش را می‌بیند. آن کس که احترام خدایان را پاس ندارد، نزد یونانیان هیچ حقی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا خوانش هگل از آنتیگونه را بررسی کردیم. آنتیگونه در نظر هگل تقابل کرئون به عنوان مرد-شهر-امر انسانی-خدایان جدید با آنتیگونه به عنوان زن-خانواده-امر الهی-خدایان جدید است. برای هگل هر دو طرف تعارض موجه است و تقابل آنها تقابل خیر و خیر است. سپس با بررسی قانون الهی «احترام به اجساد مردگان» نشان دادیم که دفن جسد در نگاه یونانیان برخلاف بیان هگل امری همگانی و وظیفه‌ای دینی بود نه امری محدود به خانواده. یونانیان تنها از دفن برخی از اجساد در محدوده شهر امتناع می‌کردند و در این صورت وظیفه تدفین به عهده اعضای خانواده بود: زنان بخش نخستین مراسم را به عهده داشتند و عمل خاک سپاری متخص مردان بود. در نتیجه، تدفین امری مردانه است و آنتیگونه با خاک سپاری برادرش وارد حوزه عمومی می‌شود و عملی مردانه انجام می‌دهد. همچنین، نشان دادیم که منع دفن جسد نزد یونانیان فقط مربوط به محدوده شهر بود و هیچکس حق منع تدفین اجساد مردگان (حتی خائنین و دزدان معابد) را در خارج از حوزه شهر نداشت. کرئون با اعلام ممنوعیت دفن جسد پولونیکس علیه قانون شهر و خدایان شورید. آنتیگونه

۱. کیتو در این باره بیان می‌کند: «تقابل آنتیگونه و کرئون واقعاً زنده و تکان‌دهنده است؛ اما در پس آن تقابل عمیق‌تری نهفته است: تقابل میان کرئون و خدایان، میان خودکامه و حقایق نهایی. خودکامه می‌تواند با آنها تحدی (defy) کند؛ اما آنها او را پس خواهند زد و درهم خواهند شکست» (Kitto, 2003: 128). کیتو تفسیر هگل را مضحک (preposterous) می‌داند؛ چرا که هگل فکر می‌کند آنتیگونه دارای نقیصه جدی است (Ibid: 129) اما در نهایت تفسیر کیتو از آنتیگونه تا حدود زیادی هگلی است (نک: Ibid: 129-131).



نه نمایانگر تقابل شهر و خانواده است، نه زن و مرد، نه امر الهی و انسانی و نه خدایان قدیم جدید. آنتیگونه
نمایشی است برای نشان دادن تقابل خودکامه و خدا.



منابع

- استرن، ر. (۱۳۹۴). هگل و پدیدارشناسی روح (م. م. اردبیلی، م. ج. سیدی، مترجمین). ققنوس.
اوتو، و. ف. (۱۳۹۶). توفانیا: جانمایه دین یونان باستان (م. اسدی، مترجم). نشر ثالث.
بنویدی، ف.، سجودی، ف. (۱۳۹۱). بازتاب اندیشه هگل در تراژدی آنتیگونه سوفوکل. هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی، ۱۱(۱)، ۴۷-۵۴.
پینکارد، ت. (۱۴۰۰). قالب روح چیست؟ در د. مویار و م. کواته (ویراستاران)، راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل (س. سیاهپوش، مترجم) (صص. ۱۹۱-۲۱۸). نشر نی.
توشار، ف. (۱۳۹۷). امر الهی یونانی در نظر هگل، والتر ف. اوتو و هایدگر (ش. اولیایی، مترجم). شوند.
هگل، ف. (۱۴۰۰). پدیدارشناسی روح (م. حسینی، م. م. اردبیلی، مترجمین). نشر نی.
هولگیت، ا. (۱۴۰۲). پدیدارشناسی روح: راهنمای خواننده (ع. سهرابی، مترجم). نشر نی.
یانگ، ج. (۱۳۹۵). فلسفه تراژدی: از افلاطون تا ژیزک (ح. امیری آرا، مترجم). ققنوس.

Reference

- Aeliani. (1974). *Varia Historia* (M. R. Dilts, Ed.). Teubner.
- Aeschylus. (2013). *Aeschylus II: The Oresteia*. (D. Grene & R. Lattimore, Eds.). The University of Chicago Press .
- Aristotle. (2014). *Nicomachean ethics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing.
- Bowen, A. J. (Ed. & Comm.). (2013). *Aeschylus: Suppliant Women*. Oxbow Books .
- Bowra, C. M. (1944). *Sophoclean Tragedy*. Oxford University Press.
- Edmunds, L. (2000). *The Teiresias scene in Sophocles' Oedipus Tyrannus*. *Syllecta Classica*, 11, 34-73.
- Euripides. (1984). *Hippolytus* (J. Ferguson, Ed., Intro. & Comm.). Bristol Classical Press .
- Euripides. (1988). *Electra* (M. J. Cropp, Ed., Trans., & Comm.). Oxbow Books.
- Euripides. (1997). *Ion* (K. H. Lee, Trans., Intro., & Comm.). Aris & Phillips Ltd.
- Fergusson, F. (2007). *Oedipus: Ritual and Play*. In H. Bloom (Ed.), *Sophocles' Oedipus Rex: Updated Edition*. (pp. 5-16). Infobase Publishing.
- Finglass: J. (Ed., Trans. & Comm.) (2011). *Sophocles: Ajax*. Cambridge University Press.
- Finglass: J. (Ed., Trans., & Comm.). (2018). *Sophocles: Oedipus the king*. Cambridge University Press.
- Griffith, M. (Ed.). (1999). *Sophocles: Antigone*. Cambridge University Press.
- Hao, D. (2020). *Detouring school to family: A reading of Antigone*. *Educational Philosophy and Theory*, 52(10), 1097-1104.
- Harris, E. M. (2012). *Sophocles and Athenian Law*. In K. Ormand (Ed.), *A Companion to Sophocles* (pp. 287-300). Wiley-Blackwell .
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (E. S. Haldane, Trans.; Vol. 1). University of Nebraska Press.
- Heiden, B. (2005). *Eavesdropping on Apollo: Sophocles' Oedipus the King*. *Literary Imagination*, 7(2), 233-257.
- Herodotus. (2014). *The Histories* (T. Holland, Trans.). Penguin Books.
- Holler, M. J. (2020). *Antigone's Calculus and the Conflict of Laws*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3598827>.
- Homer. (2018). *The Odyssey* (P. Green, Trans.). University of California Press.



- Homer. (2023). *The Iliad* (E. Wilson, Trans.). W.W. Norton and Company.
- Inwood, M. (Trans., Intro., & Comm.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Karakantza, E. D. (2023). *Antigone*. Routledge.
- Kaufmann, W. (1983). *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press.
- Kitto, H. D. F. (2003). *Greek Tragedy: A Literary Study*. Taylor & Francis e-Library. (Original work published 1939)
- Knox, B. (1985). *Oedipus Rex*. Grand Street, 4(2), 203-215.
- Konaris, M. D. (2016). *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*. Oxford University Press.
- Loraux, N. (2018). The "beautiful death" from Homer to Democratic Athens (D. M. Pritchard, Trans.). *Arethusa*, 51(1), 73-89 (Original work published 1982).
- Menn, S. (2019). *On the Digression in the Theaetetus*. In V. Caston (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume LVII* (pp. 65-120). Oxford University Press.
- Mills, J. (1987). *Woman, Nature and Psyche*. Yale University Press.
- Ovid. (1994). *The Metamorphoses*. (D. Slavitt, Trans.). The Johns Hopkins University Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Pinkard, T. (Ed., & Trans.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Plato. (2004). *Republic* (C. D. C. Reeve, Trans. & Intro.). Hackett Publishing.
- Plato. (2014). *Theaetetus* (J. McDowell, Trans.; L. Brown, Intro. & Notes). Oxford University Press. (Original work published 1973)
- Plato. (2022). *Laws* (C. D. C. Reeve, Trans., Intro. & Notes). Hackett Publishing
- Rawlinson, M. C. (2021). *The Betrayal of Substance: Death, Literature, and Sexual Difference in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Columbia University Press.
- Rosivach, V. J. (1983). *On Creon, Antigone and Not Burying the Dead*. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 126(3/4), 193-211.
- Sophocles. (2003). *Theban Plays*. (P. Meineck & P. Woodruff, Trans., Intro., & Notes). Hackett Publishing Company.
- Sourvinou-Inwood, C. (1989). *Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone*. *The Journal of Hellenic Studies*, 109, 134-148.
- Staehler, T. (2007). *Antigone and the Nature of Law*. In M. Freeman & R. Harrison (Eds.), *Law and Philosophy* (pp. 137-156). Oxford University Press.
- Stafford, A. M. (1997). *The Feminist Critique Of Hegel On Women And The Family*. *Animus*, 2, 64-92.
- Thucydides. (1998). *The Peloponnesian War* (S. Lattimore, Trans., Intro., Notes, & Glossary). Hackett Publishing Company.
- Whitman, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Harvard University Press.



Rescher's Comprehensive Theory of Rationality

Sate, Nafise ¹ | Sate, Mohsen ²

1. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Theology, University of Qom, Qom, Iran. (sate@yahoo.com)
2. Graduated with a PhD in the field of comparative philosophy, Qom University.

ABSTRACT

Rescher considers rationality to be the intelligent pursuit of appropriate goals. The three main contexts of rationality are the cognitive, the practical, and the evaluative, which are united in applying the best reasoning that is their common task. He considered the universality of rationality while validating the personal aspect and surrounding conditions; and he recognizes practical rationality and real optimality instead of ideal rationality and maximalism.

Rasher's explanation of rationality is one of the most comprehensive and robust theories presented in this field. But it seems that recognizing the historical aspect and surrounding conditions in objective and global activity requires a historical approach and its verification in historical traditions. Also, due to the politically incorrect insistence on the global rationality of colonialism and endless oppression of underdeveloped countries, it is necessary to clarify the connection between global rationality and Orientalism, and the place of this important matter is empty in Rasher's works.

Keywords: rationality, universality, optimism, Peripheral Conditions, Nicholas Rescher

Received: 2024/04/09 - Received in revised form: 2024/06/05 - Accepted: 2024/12/26 - Published online: 2025/09/25

□ Sate, N; Sate, M. (2025). Rescher's Comprehensive Theory of Rationality, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 261-288.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.421051.1736>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Nicholas Rescher's theory offers a philosophical inquiry into the nature and rationale of reason, recognized by the sources as one of the most comprehensive and robust theories presented in contemporary epistemology. Rescher defines rationality as the intelligent pursuit of appropriate goals. This systematic framework is rooted in the constant application of the best available reasoning, simultaneously affirming the universality of rationality while acknowledging its validation through personal aspects and surrounding conditions. The theory emphasizes that rational agents must pursue intelligent objectives through intelligent methods and adhere to principles that are systematic, meaningful, and recognizable as appropriate.

The theory structures rationality around three main domains or contexts—the cognitive, the practical, and the evaluative—which are universally united by the shared task of applying optimal reasoning:

1. **Cognitive Rationality:** Concerns the acceptability of beliefs (e.g., what should I believe?) A belief is rational if it is the best-justified belief the agent should hold based on available evidence.

2. **Practical Rationality:** Pertains to the appropriateness of actions (What should I do?) and involves selecting the optimal means or tools to achieve desired ends within contextual constraints.

3. **Evaluative Rationality:** Addresses the justification of preferences and values (What should I value?).

These domains are fundamentally interlinked, where rational activity in one sphere influences and ensures coherence in the others. Furthermore, the capacity for rationality is restricted to humans, requiring both intelligence and will and is explicitly absent in machines or animals.

A core feature of Rescher's philosophy is the validation of practical rationality and real optimalism over ideal rationality and maximalism. Ideal rationality seeks to maximize outcomes regardless of feasibility. Practical rationality requires optimization within the real constraints faced by the agent. Optimization is defined as identifying the best feasible option or course of action in a given environment by utilizing the most effective available reasoning. This pragmatic orientation is necessitated by the fact that intelligent agents invariably operate under conditions of incomplete information and contextual limitations. Rational decision-making, therefore, involves choosing the action that is the most preferable or profitable relative to the available options, based on the existing facts and evidence, rather than striving for absolute perfection. The underlying framework is anchored in a priori principles, which function as indispensable structural preconditions for rational engagement.

Rescher maintains that universal rationality requires advising everyone under identical conditions to make the same rational decision. This implies that the structure of rationality possesses an objective and universal prescriptive force, independent of subjective whims. While the structure is universal, the theory remains context-sensitive, acknowledging that different agents or cultural groups (*Geistesgruppen*) may employ differing methods and hold differing beliefs in practice.

Despite the robustness of this framework, critical analysis highlights important challenges, particularly regarding the global and historical application of universal rationality. The sources identify a significant gap in Rescher's work by overlooking the historical dimension, suggesting that recognizing surrounding conditions necessitates the verification of rational practices within historical traditions.

A major critique focuses on the unintended consequences of asserting global



rationality, noting that such insistence can inadvertently rationalize politically incorrect phenomena, such as colonialism and the endless oppression of underdeveloped countries. It is deemed imperative to clarify the connection between universal rationality and Orientalism. Orientalism, defined as attributing inferior rationality to the East to rationalize domination, is argued to be derived not directly from the definition of universal rationality, but from its linkage to an unsubstantiated certainty of correctness that is determined solely by practical success. This pragmatic validation, evident in the success of colonial economic exploitation, creates a conflict with ethical universality. Rescher's works, according to the sources, leave this problematic nexus unexamined, constituting an empty space in his oeuvre.

In conclusion, Rescher's theory advances philosophical inquiry by providing a highly systematic and comprehensive model of rationality, prioritizing practical adaptation and optimal action over idealized maximization. By meticulously integrating the cognitive, practical, and evaluative aspects through universal, a priori principles, it offers a powerful framework for understanding rational goal attainment, while simultaneously inviting further exploration into its necessary historical verification and complex ethical implications in global contexts.

References

- Chisholm, Roderick M. (2001). "Knowledge and the Challenge to the Skeptic," *Ethics and Intrinsic Values*, Internationalen Akademie für Philosophie, Vol. XII, Heidelberg, p. 5.
- Kekes, J. (1994). Rescher on Rationality and Morality [Review of A System of Pragmatic Idealism. Volume II. The Validity of Value]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(2), 415-420. <https://doi.org/10.2307/2108502>.
- Moutafakis, N. J. (2007). Rescher on Rationality, Values and Social Responsibility, a Philosophical portrait. vol. 1, <https://www.ontosverlag.com>.
- Rescher, N. (1988). *Rationality, A Philosophical Inquiry into the Nature and Rationale of Reason*. United States, Oxford (Clarendon Press).
- Rescher, N. (2005). Pragmatism at the crossroads. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (Indiana University Press), Vol. 41, Issue 2.
- Rescher, N. (2006). Optimalism the Rationality Of the Real: on the Prospects of AX. *The Review of Metaphysics*, 59, 3; 5-12, 503-518.
- Rescher, N. (2011). On the Improvability Of the World. *The Review of Metaphysics*, 64, 3; 480-514.
- Rescher, N. (2017). *Value Reasoning on the Pragmatic Rationality of Evaluation*. ISBN 978-3-319-54139-6 (eBook).
- Siegel, H. (1992). Rescher on the Justification of Rationality. *Informal Logic*, 14(1).
- Yoon, Y. (2020). A Picture of a cat against Cholera? Rationality in History as Seen from a Universalist Perspective. <https://www.tandfonline.com/loi/tsep20>.

نظریه جامع عقلانیت رشر

نفیسه ساطع^۱ | محسن ساطع^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه قم، نویسنده مسئول (nafise.sate@yahoo.com)

۲. دانش آموخته دکتری رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.

علمی - پژوهشی



چکیده

رشر عقلانیت را «دنبال کردن هوشمندانه اهداف مناسب» می‌داند. از نظریه‌ی سه بافت شناختی، عملی و سنجشی، ساختار اصلی عقلانیت را تشکیل می‌دهند. وظیفه مشترک این بافتار، به کار بستن بهترین استدلال است. او جهانی بودن عقلانیت را در عین معتبر دانستن جنبه شخصی و شرایط پیرامونی، بهینه‌گی واقعی به جای عقلانیت ایده‌آل و بیشینه‌گرا، می‌داند. بهینه‌سازی، یافتن بهترین کار برای انجام دادن در یک شرایط پیرامونی با استفاده از بهترین استدلال در دسترس است؛ عقلانیت جهانی، این توصیه عقلانی به هر کسی در شرایط یکسان با دیگری است که تصمیم عقلانی یکسانی بگیرد. عقلانیت جامع از ما می‌خواهد تا اهداف هوشمندانه را با روش‌های هوشمندانه دنبال کنیم؛ مبتنی بر اصولی عمل کنیم که نظام‌مند و معنادار باشند و عوامل هوشمند دیگر نیز بتوانند مناسب بودن آنها را تشخیص دهند. تبیین رشر از عقلانیت، یکی از جامع‌ترین و مستحکم‌ترین نظریه‌های ارائه شده در این حوزه است. اما به نظر می‌آید به رسمیت شناختن جنبه تاریخی و شرایط پیرامونی در عقلانیت عینی و جهانی، نیازمند رویکرد تاریخی و صحت‌سنجی آن در سنت‌های تاریخی است. همچنین با توجه به تمسک ناصحیح سیاسی به عقلانیت جهانی، لازم است ارتباط عقلانیت جهانی و خاورگرایی مشخص شود که جای این امر مهم در آثار رشر خالی است. خاورگرایی؛ مجموعه معینی از افکار و تلقی‌های اروپایی نسبت به شرق، برگرفته از ارتباط موجود بین درستی و موفقیت عملی است و نباید آن را بدون استدلال و استناد موجه به مفهوم جهانی عقلانیت نسبت داد و سپس در جهت اهداف استعماری و سلطه جویانه، شرق را در برابر غرب به ناعقلانیت متهم ساخت.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، جهانی بودن، بهینه‌گرایی، شرایط پیرامونی، نیکلاس رشر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۱ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ ساطع، نفیسه؛ ساطع، محسن؛ (۱۴۰۳) نظریه جامع عقلانیت رشر، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۲۶۱ - ۲۸۸.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.421051.1736>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

عقلانیت، نوعی توانایی جهت کسب معرفت و مبادرت به عمل است و پرسش از چیستی و فرآیند آن، پرسشی فرامعرفت‌شناختی و نقطه مقابل پرسش معرفت‌شناختی کاربردی یا هنجاری است که سؤالاتی از این قبیل که چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم و چگونه آن چیز را می‌شناسیم، مطرح می‌کند. (فیومرتون، ۱۳۹۳، ص ۲۶-۲۸) معمولاً عقلانیت از منظرهای محدود و تخصصی و به منظور برآورده کردن انتظارات مشخص تعریف می‌شود. به عنوان نمونه عقلانیت:

-توجیه باور است؛

- به معنای نطق است، یعنی چه باورهایی برای انسان به عنوان حیوان ناطق، عقلانی‌اند؛

- کارکرد مناسب است. شیوه‌ای که انسان عاقلی که حسب فرض قوای عقلانی او به درستی کار می‌کند، از آن طریق باورهایی به دست می‌آورد؛

-ابلاغات و اظهارات عقلی است؛

-انتخاب ابزار مناسب برای غایت مورد نظر است؛

-همان معقول بودن است که به معنای استفاده از عقل در یک نظام فکری یا مکتب فلسفی به کار می‌رود.

(عبدی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۵)

انواع عقلانیت نوعی، هنجاری، وظیفه‌شناختی و ابزاری نیز نمونه‌هایی از محدود ساختن ماهیت و قلمرو عقلانیت است. همچنان‌که مقصود از عقلانیت در چارچوب معنویت، سازگاری معنویت با عقلانیت نظری، عقلانیت علمی / اخلاقی و عقلانیت علمی / اقتصادی است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴)

پیچیدگی مفهوم عقلانیت و عدم دسترسی آسان به ماهیت آن، دانشمندان حیطه‌های مختلف را بر آن داشته که از پیچیدگی‌های موجود در نظریه هنجاری عقلانیت اجتناب کنند و فقط به حوزه تخصصی خود توجه کنند. مثلاً برای یک منطق‌گرا، تنها هدف عقلانیت، اجتناب از بروز ناهمسازی است. برای یک اقتصاددان، عقلانیت صرفاً به معنی مؤثر بودن ابزار و روش‌های مورد استفاده در مسیر رسیدن به اهداف تعیین شده است. برای یک نظریه پرداز در حوزه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری، عقلانیت محاسبه درست و دقیق هزینه و فایده است. (Rescher, 1988, p.vii)

در فلسفه عقلانیت "هدایت شدن با استدلال صحیح" (کوهن، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵) یا گاهی "سازگاری منطقی" دانسته می‌شود که بر طبق آن "می‌توان کسی را که در آن واحد، هم گزاره الف را تصدیق می‌کند، هم نقیض گزاره الف را، ضد عقل‌گرا یا عقل‌ستیز نامید. بر همین سیاق، می‌توان کسی را که به وضوح بر ضد منافع خود، یا بر

ضد اهداف اعلامی خویش عمل می‌کند، عقل ستیز به شمار آورد. (تیلور، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹)

به نظر می‌آید هم معرفت‌شناسان و فیلسوفان علم، هم علمای اخلاق و نظریه پردازان حوزه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری، دغدغه ایجاد استانداردهایی برای باور یا عمل عقلانی دارند. اما در زمینه ارائه توصیف کلی عقلانیت کار کمی صورت گرفته است؛ درحالی که بدون توصیف کلی عقلانیت، هیچ معیاری وجود ندارد که بر اساس آن قضاوت کنیم یک دیدگاه قابل قبول‌تر از دیدگاه دیگر است. (Foly, 1988, p125)

نیکلاس رشر نماینده برجسته پراگماتیسم معاصر است که برخلاف اکثر متفکران تحلیلی، توانست خود را به عنوان یک فیلسوف سیستماتیک معرفی کند. او ضمن اعتقاد به این که دانش "معتبر" به موفقیت عملی کمک می‌کند؛ یک سیستم "ایده‌آل‌گرایی عملگرایانه" ایجاد کرد که برطبق آن، فعالیت ذهنی نقش اساسی در کسب دانش ایفا می‌کند. رشر هم چنین از نظریه انسجام حقیقت دفاع می‌کند به نحوی که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با عمل‌گرایی پست مدرن دارد که در آن عینیت‌گرایی رد می‌شود در دیدگاه او، واقعیت در جای خود باقی و معتبر است و موفقیت در کاربرد نمی‌تواند جایگزین واقعیت شود؛ اما یکی از عواملی است که به عنوان معیاری کلیدی در تشخیص وجود واقعیت به کار می‌رود. (Resher, 2005, p.2)

نظریه عقلانیت رشر، یک نظریه منسجم و سازگار با رویکردی تحلیلی و نقدی است که درصدد است با کاوشی عمیق و همه‌جانبه، مسائل و پیچیدگی‌های مساله عقلانیت را تا حد قابل قبولی مورد روشنگری و ارزیابی قرار دهد.

۱. تعریف رشر از عقلانیت

رشر سؤال از چیستی و چگونگی عملکرد عقلانیت، که تعریفی جامع از عقلانیت ارائه کند او عقلانیت را مفهومی پیچیده، چندوجهی و گسترده، می‌داند که باید ضمن به چالش کشیدن تعریف‌های حداقلی و محدود، آن را به نحو مناسب و دقیق تبیین کرد. (Rescher, 1988, p.vi)

رشر عقلانیت را ویژگی مهم انسان می‌شمارد که انسان اندیشه ورز را از دیگر موجوداتی که بر روی زمین زندگی می‌کنند، متمایز می‌سازد و گونه ما را با دیگر موجوداتی که احتمالاً در نقاط دیگر کیهان وجود دارند، و دارای قوه تعقل‌اند، مرتبط می‌کند. رشر به گونه‌ای ماهیت عقلانیت را تبیین می‌کند که از یک سو، قلمرو آن تمام شئون و ابعاد حیات انسان را در برمی‌گیرد و از سوی دیگر، هم جهانی بودن و اصول کلی عقلانیت را پوشش می‌دهد، هم شرایط پیرامونی و جنبه شخصی عقلانیت را به رسمیت می‌شناسد. علاوه بر آن با ارائه تعریف هنجاری و کارکردی عقلانیت، سه رکن کاملاً یکپارچه شناختی، عملی و سنجشی برای آن قائل می‌شود.

عقلانیت عبارت است از استفاده مناسب از استدلال برای حل کردن مسائل به بهترین نحو ممکن و رفتار عقلانی، استفاده کردن از هوش برای یافتن بهترین عمل برای انجام دادن در یک شرایط پیرامونی است.



عقلانیت، انجام دادن تعمدی بهترین کاری است که فرد می‌تواند به وسیله ابزاری که در اختیار دارد انجام دهد. تلاش برای به دست آوردن بهترین نتایجی است که فرد می‌تواند در محدوده منابع، به ویژه منابع عقلانی از خود انتظار داشته باشد. (Rescher, 1988, p.1)

لازمه عقلانیت، دنبال کردن هوشمندانه اهداف مناسب، همراه با داشتن استدلال قانع‌کننده است؛ من در صورتی عقلانی‌ام که اعمال من توسط استدلال‌های خوب و مناسب جهت دهی شوند. البته او بین "هوش" و "عقلانیت" فرق می‌گذارد. اگرچه هوش شرطی ضروری برای عقلانیت است و عامل عقلانی باید یک عامل هوشمند نیز باشد؛ اما چنین هوش و ذکاوتی برای تضمین رفتار عاقلانه کافی نیست؛ زیرا عقلانیت جستجوی هوشمندانه اهدافی صحیح است. علاوه بر این که بر خلاف هوش که اصولاً شامل ادراک بی‌واسطه است، عقلانیت شامل واسطه‌هایی با مولفه استدلالی است. (Rescher, 2001, p.188)

بنابر تعریف، در صورتی عقلانی‌ام که درحیطه‌های نظر، عمل و ارزیابی، بر مبنای استدلال‌های قانع‌کننده پیش بروم. عقلانیت به اعتقاد رشر، یک مفهوم هنجاری است؛ یعنی به ما می‌گوید که چه کاری را باید انجام دهیم. تأکید رشر بر هنجاری بودن عقلانیت، بدین سبب است که فقط نظریه‌ای هنجاری از عقلانیت می‌تواند پیچیدگی‌های این مفهوم را به نحو شایسته و مناسب تبیین کند. رشر ریشه این هنجاری بودن را خوب بودن یا قانع‌کنندگی استدلال‌هایی می‌داند که باورها، اعمال و ارزیابی‌ها را عقلانی می‌سازند. (Siegel, 1992, p.3)

۲. قلمرو و ارکان عقلانیت

۱. افراد در فرآیند تصمیم‌گیری، ترجیحات مشخص و الگوهای ازپیش تعیین شده دارند. در موقعیت و شرایط تصمیم‌گیری، استدلال یک الگوی منطقی است که می‌تواند و باید وارد عمل شود. در چنین موقعیتی ابتدا نیاز به تصمیم‌گیری شکل می‌گیرد، سپس استدلال و در نهایت حل مسئله رخ می‌دهد. تعیین این که چه رفتاری منطقی‌تر است، نیازمند تدوین قابل سنجش مسئله است. پیش فرض‌های نهفته در موقعیتی که نیازمند به تصمیم‌گیری است، شکل‌گیری و تدوین مسئله را تعیین می‌کند.

۲. بروز رفتار عقلانی در موقعیت تصمیم‌گیری، عملی آگاهانه و ارادی است که نیاز به تعمد عقلانی دارد. تعمد عقلانی در موضوعات مرتبط با سه بافت شناختی، عملی و سنجشی مطرح می‌گردد:

- عقلانیت شناختی: چه چیزی را باید باور کرد یا پذیرفت؟ محصول چنین عقلانیتی، دعاوی یا عقاید مبتنی بر حقیقت است.

- عقلانیت عملی: چه چیزی را باید انجام داد یا اجرا کرد؟ یا چه تصمیمی باید گرفت؟ محصول چنین عقلانیتی، توصیه‌ها و دستورات مربوط به عمل است.

- عقلانیت سنجشی: چه چیزی را باید ترجیح داد یا مغتنم شمرد؟ چه چیزهایی را باید به عنوان اهداف و غایات اتخاذ کرد؟ محصول چنین عقلانیتی سنجش و ارزیابی است. (Rescher, 1988, p.3)
۳. استدلال‌ها در سه دامنه متفاوت شناخت، عمل و سنجش به هم وابسته و پیوسته‌اند و به گونه‌ای با یکدیگر هم پوشانی دارند که به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. استدلال سنجشی، مناسب بودن اهداف را تعیین می‌کند و استدلال شناختی و عملی، جستجوی آن‌ها را از طریق برانگیختن اعمال در پرتو بهترین اطلاعات کسب شده میسر می‌سازد و در نهایت ما را به اهداف مناسب سوق می‌دهد. بنابراین، عقلانیت هم به اهداف هم به ابزار مربوط می‌شود. هر سه دامنه عقلانیت به وسیله ماموریت مشترکشان که یافتن بهترین استدلال هاست متحد می‌شوند. در تاکید نقش به هم پیوسته این سه نوع استدلال، رشر بیان می‌کند که عقلانیت عملی، مستلزم داشتن عقلانیت شناختی و عقلانیت سنجشی است. بدین ترتیب، به منظور ارائه استدلال‌هایی عملی و قانع‌کننده در مواقعی که باید تصمیماتی خاص اتخاذ شوند، هم مسائل مرتبط با ارزش هم مسائل مرتبط با واقعیات و حقایق در نظر گرفته می‌شوند.
۴. رشر با تاکید بر نقش عقلانیت عملی به عنوان عامل کلیدی بیان می‌کند که ما نباید تنها به جنبه عقلانیت در تفکر بسنده کنیم. شخصی که در یافتن مناسب‌ترین کار، غیر هوشمندانه عمل می‌کند، مرتکب خطای عقلانی می‌شود، هم چنین شخصی که کار بهینه و عقلانی را برای انجام دادن در شرایط معین به درستی می‌یابد، اما نمی‌تواند آن را انجام دهد، از مسیر استدلال منحرف می‌شود. رعایت مطالبات استدلال، چه در عقیده چه سنجش، چه عمل، در هر موضوعی به نحو به هم پیوسته ضروری است (Rescher, 1988, p.3)
۵. طبق تعریف، عقلانیت متشکل است از مجموعه‌ای از هنجارها که فکر و عمل را مدیریت می‌کنند و مجموعه‌ای از استانداردها که بر مبنای آنها روش‌ها، باورها و اعمال مختلف ارزیابی می‌شوند. (Rescher, 2017, p.28) بر همین اساس، سه هنجار برای عمل عقلانی وجود دارد: توانایی فراهم کردن توضیحی کافی از استدلال‌های مورد استناد برای داشتن یک باور یا انجام دادن یک عمل؛ سازگاری ابزار و وسیله‌های مورد استفاده با اهداف؛ و قانون عدم تعارض. (تیلور ۱۹۸۲، ص ۹۰-۹۱) ثبات، سادگی و موفقیت عملی نیز اغلب به عنوان مثال‌هایی از استانداردهای عقلانی در نظر گرفته می‌شوند. (کوهن ۱۹۷۷، ص ۳۲۲)
۶. در حالی که عقلانیت، تلاش برای یافتن بهترین راه حل را تشویق می‌کند، اما فرآیند آن به هیچ وجه فرآیندی ساده نیست. اغلب، چندین عامل مجزا برای شایستگی مانند باورپذیر بودن، محتمل بودن و طبیعی بودن (سادگی) در موضوعات مربوط به تبیین در کاراند و ممکن است شیوه‌های متفاوتی را برای بهینگی ارائه دهند. ما همواره باید از یک راه حل عقلانی (از یک بهترین راه حل) به جای عقلانی‌ترین (بهترین) راه حل برای مسائل خودمان صحبت کنیم. اغلب اوقات، یک انتخاب که بی‌نظیر باشد وجود ندارد و در چنین مواقعی



عقلانیت، انتخاب‌های متعددی را در اختیار ما قرار می‌دهد. (Kekes, 1994, 2)

۷. در عقلانیت، شناخت و سنجش هر دو ضروری‌اند. اختصاص دادن ابزار زیرکانه و کارآمد برای نیل به اهداف نامناسب احمقانه است؛ هم چنین دنبال کردن اهداف ارزشمند با ابزار غیر موثر نیز احمقانه است. (Rescher, 1988, p.7) اهداف مناسبی که جستجوی خردمندانه آن عقلانیت را شکل می‌دهد فضیلت نامیده می‌شوند. اما هدف عقلانیت افزایش شانس کسب این فضیلت‌ها نیست، بلکه بهینه کردن آن‌ها است. رشر مفهوم بهینه‌سازی را به منظور مخالفت با بهینه‌سازی به کار می‌برد. در بهینه‌سازی سودمندی، رویکرد درست در قبال انتخاب عقلانی، استفاده از چارچوب سنتی محاسبه ارزش مورد انتظار است که در قالب آن وزن گزینه‌های مختلف با توجه به سودمندی آنها و احتمال تحقق سود پیش بینی شده تعیین می‌شود. در چنین رویکردی، عقلانی بودن عبارت است از انتخاب کردن از طریق دستیابی به تعادلی بین احتمالات و سودمندی‌ها. در این رویکرد، تصمیم‌گیری عقلانی از طریق ترکیب کردن احتمالات و سودمندی‌ها محاسبه و با یکدیگر مقایسه می‌شود. (Rescher, 2001, p.513)

۸. بنابراین دیدگاه رشر، عقلانیت در تمام اشکال خود مستلزم ارزیابی مقایسه‌ای روش‌های ممکن است که خود پنج قوه ذهنی را می‌طلبد:

۱. تخیل: توانایی تعمق درباره روش‌های جایگزین و طراحی کردن فرضیه‌ها و انجام دادن تفکر در قالب "اگر، ... سپس"؛
۲. پردازش اطلاعات: توانایی تعیین بایدها و نبایدهای افعالمان و قدرت تشخیص قابلیت تحقق احتمالات ذهنی و واقع‌گرایانه بودن دیدگاه‌های تئوریک؛
۳. سنجش: توانایی ارزیابی مطلوبیت موقعیت‌های مختلف؛
۴. انتخاب آگاهانه: توانایی انتخاب بین روش‌های ممکن، اتخاذ یک روش و رد بقیه روش‌ها؛
۵. کنش‌گری: توانایی به اجرا درآوردن انتخاب‌ها. (Rescher, 1988, p.11)

۹. این پنج عامل مجموعاً در کنار یکدیگر عوامل تشکیل دهنده رفتار عقلانی‌اند. دو عامل آخر نشان می‌دهد که عقلانیت صرفاً وابسته به هوش نیست و اراده و توانایی انتخاب نیز در آن دخیل است. بدین ترتیب، عقلانیت توانایی اعمال اراده آزاد است و عمل عقلانی صرفاً در توانایی اراده آزاد انسان معنا می‌یابد، نه در ربات‌ها و ماشین‌های مکانیکی. (Moutafakis, 2007, p.35)

۱۰. در نظریه رشر، عقلانیت مستلزم توانایی ارائه شرحی مبتنی بر هوش فرد است تا منطق مناسب بودن آن چه را که انجام می‌دهد، ارائه کند و بنابراین استدلال نقش مهمی ایفا می‌کند. عامل عقلانی حقیقی برای هر

آن چه که انجام می‌دهد استدلال‌های خوبی دارد و به گونه‌ای عمل می‌کند که بهترین صلاح‌دید و تصمیم اقتضا می‌کند.

۱۱. استدلال خوب، استدلالی است که هم قانع‌کننده باشد هم به نحو موثری عقاید، اعمال و سنجش‌های فرد را همسو و هماهنگ سازد. یک استدلال خوب باید واقع‌گرا؛ یعنی راهنمای انتخاب بهترین عمل در شرایط پیرامونی باشد و به طور بهینه ما را به واقعی‌ترین و بهترین علایق مان هدایت کند. بهترین استدلال کسب بیشترین موفقیت را با به کارگیری به صرفه‌ترین ابزار میسر می‌سازد. بنابراین، آن چه که در کل برای عقلانیت حیاتی است، پیش رفتن بر اساس استدلال‌های محکم و قوی است. (Rescher, 1988, p.10)

۱۲. البته همه استدلال‌ها از نظر قانع‌کننده بودن، استدلال‌های خوبی نیستند که باعث حرکتی هوشمندانه و معقول شوند. وارونه جلو رفتن و جا زدن استدلال‌هایمان برای انجام آن چه که می‌خواهیم انجام دهیم به جای استدلال‌های خوبی برای آن چه که باید انجام دهیم سوء استفاده از عقلانیت است. (Rescher, 1988, p.6)

۱۳. نقش انگیزه در استدلال منطقی شایان توجه است. انگیزه‌های عامل عقلانی برای انجام هرآن چه که انجام می‌دهد، بایستی مبتنی بر استدلال‌های خوب باشد. از آنجا که تحقق این امر تنها به طور محدود میسر است، باید عقلانیت کامل را یک ایده‌آل در نظر بگیریم و بپذیریم که ما انسان‌ها به خاطر ظرفیت مان برای استدلال کردن و قطعاً نه به خاطر به دست آوردن عقلانیت کامل، "حیوانات عاقلیم".

۱۴. معضل استدلال عقلانی، کامل نبودن اطلاعات و مواجهه با اطلاعات ناقص در بیشتر موارد است. ما عموماً فقط می‌توانیم بر مبنای بهترین استدلال قابل مشاهده و قابل درک که در اختیار داریم نه بهترین استدلال واقعی، عمل کنیم. این حقیقت غیرآرمانی، واقعیت پیش روی ماست که انتخاب‌هایی که ما آن‌ها را از لحاظ منطقی و با توجه به اطلاعاتی که در اختیار داریم مناسب ارزیابی می‌کنیم، لزوماً به لحاظ واقعی عقلانی نیست. مشکل اینجاست که اطلاعات ما ناقص است و ممکن است مسیر اشتباه را به ما نشان دهد. اما به نحو گریزناپذیری تا زمانی که احتمال موفقیت به خاطر عمل کردن طبق توصیه‌های ارائه شده توسط عقلانیت، بیشتر از صفر باشد، و تا زمانی که انجام دادن آن چه که عقلانیت مصلحت می‌داند، باعث افزایش هر چند کم احتمال موفقیت شود، انجام آن کار از دیدگاه نظریه تصمیم، کاملاً منطقی است. (Rescher, 1988, p. 35)

رشر با شکستن محدودیت‌های مطرح شده در تعریف عقلانیت، ادعا می‌کند که قلمرو عقلانیت محدود به مصالح مادی نیست بلکه همه مصالح انسانی را دربرمی‌گیرد و در تعیین ارزش‌های والای زیبایی شناختی، اجتماعی و معنوی، از اهمیت برخوردار است.

بنابر دیدگاه رشر، اصلی‌ترین عامل موثر در ارائه نظریه جامع درباره عقلانیت این است که فقط نظریه‌ای هنجاری از عقلانیت است که می‌تواند پیچیدگی‌های این مفهوم را به نحوی مناسب و شایسته تبیین کند. این



واقعیت که دو عمل جداگانه که توسط استدلال‌هایی یکسان پشتیبانی می‌شوند باید وضعیت عقلانی یکسانی نیز داشته باشند، نشان می‌دهد که بحث‌های مبتنی بر استدلال توسط اصولی منحصر به فرد پشتیبانی می‌شوند؛ اصولی که استدلال‌ها را به عنوان درونداد دریافت می‌کنند و وضعیت عمل را از لحاظ عقلانی به صورت برونداد به دست می‌دهند.

۳. عینی بودن و جهانی بودن عقلانیت

آن چه که انجام دادن، باور داشتن یا ارزش دانستن آن برای یک شخص عقلانی است، برای هر شخص دیگری نیز که در همان شرایط قرار دارد لزوماً به همان اندازه عقلانی است. جهانی بودن بر وجود اصول اساسی و بنیادین عقلانیت تاکید می‌کند و به صورت ذاتی در تعریف عقلانیت وجود دارد. در عین حال عقلانیت به شرایط پیرامونی و موقعیت هم وابسته است؛ افراد می‌توانند بدون هیچ مشکلی و به طرز کاملاً مشروع نظرات مختلفی درباره عقلانی بودن یا نبودن یک مسئله داشته باشند، حتی می‌توانند دیدگاه‌های تقریباً متفاوتی نسبت به خود مفهوم عقلانیت نیز داشته باشند.

عقلانیت در هر مفهوم و تعریفی مبتنی بر در دسترس بودن استدلال‌های خوب و قانع‌کننده است و این خوب و قانع‌کننده بودن استدلال‌ها، چیزی درونی یا شخصی نیست؛ بلکه عینی و قابل درک برای عموم است. بنابراین، عینی بودن برای تحقق عقلانیت ضرورت دارد اما شکل‌گیری اجماع نه. اجماع وابسته به این است که مردم به چه چیزی فکر می‌کنند، در حالی که عینیت وابسته به این است که آنها باید به چه چیزی فکر کنند؛ این دو تنها در شرایط ایده‌آل است که بر یکدیگر منطبق می‌شوند. (Rescher, 1988, p.157)

رشر جهانی بودن عقلانیت را به شیوه‌های گوناگونی تبیین می‌کند و بدین منظور از وجود اصول کلی و ثابت جهانی، تعریف عقلانیت، تفاوت بین ترجیحات شخصی و مصالح واقعی بهره می‌برد.

۱-۳. اصول کلی و عینی عقلانیت

جنبه جهانی عقلانیت معطوف به این است که با توجه به استانداردهای غیرشخصی و عینی، چه چیزی برای هر فردی که در آن شرایط قرار می‌گیرد قابل توصیه است تا با تبعیت از آن بتواند عقلانی عمل کند. یک فرد برای این که عقلانی باشد باید در هر مرحله، کارهایی را انجام دهد که تحت پوشش یکی از اصول جهانی عقلانیت باشد. استانداردهای عقلانیت عمومی‌اند به این معنی که آن چه برای یک شخص عقلانی است، برای هر شخص دیگری که در همان شرایط قرار دارد نیز عقلانی است.

برای این که یک باور، عمل یا سنجش عقلانی باشد، عامل باید (حداقل در مقام نظر) در موقعیتی باشد که بتواند آن را به طور کامل و دقیق توضیح دهد به گونه‌ای که دیگران بر مبنای توضیحات او بتوانند تشخیص

دهند که "تنها باور، عمل یا سنجش مناسب" برای حل و فصل کردن مسئله‌ای معین به شیوه‌ای مطلوب، همین باور، عمل یا سنجش است. به تعبیردیگر، فرد ارائه دهنده راه حل عقلانی باید استدلال‌های عینی و غیر شخصی محکمی داشته باشد تا بتواند دیگران را قانع کند که راه حل او در شرایط موجود یا تنها انتخاب مناسب است یا یکی از انتخاب‌های مناسبی است که ارزش آن کمتر از انتخاب‌های جایگزین دیگر نیست. و مشاهده گر هوشمند و مستقل که از حقایق مرتبط با مسئله آگاه است، باید بتواند بگوید که: "هر چند من خودم به این چیزها باور ندارم یا برای آنها ارزش قائل نیستم، اما می‌توانم بفهمم و تشخیص دهم که برای فردی که در شرایط این عامل قرار دارد، این نوع باور، عمل یا سنجش مناسب است و در نتیجه آن چه که آن عامل انجام داده است در مجموع منطقی است." (Rescher, 2017, p.65) برای جهانی بودن عقلانیت، این واقعیت کافی است که اگر یک عملی واقعا عملی عقلانی باشد، در آن صورت باید در مجموع برای هر کسی این امکان وجود داشته باشد که عقلانی بودن آن عمل را با داشتن اطلاعات کافی درک کند.

تردیدی نیست که برخی اعمال و باورهای خاص، اغلب تحت تاثیر مجموعه‌ای از شرایط که فرد خود را در آن می‌یابد، قرار می‌گیرند و توسط محیط پیرامون تعیین می‌شوند. با این حال رشر مدعی است که این عوامل مانعی بر سر راه جهانی شمردن عقلانیت یک باور یا یک عمل نیستند. (Moutafakis, 2007, p.28-29) اصول بنیادین عقلانیت، جهانی بودن را برای این مفهوم به ارمغان می‌آورند. اصول بنیادین عقلانیت، اصولی انتزاعی و یکپارچه‌اند که مفهوم عقلانیت بر آنها استوار است و وحدت و یکنواختی اجتناب‌ناپذیر عقلانیت را در بردارند و مشخص می‌کنند که منظور از عقلانیت چیست. برای مثال: به دنبال حقیقت بودن و پیدا کردن جواب‌های درست برای سؤالات خود در عقلانیت شناختی؛ و شکوفا شدن استعدادها، لذت و سرگرمی، سلامتی و حفظ عملکرد نرمال بدن در عقلانیت عملی. اصول بنیادین عقلانیت‌اند که اهداف غایی را مشخص می‌کنند.

بسیار ادعا می‌شود که مطمئناً هیچ اصل ثابتی در ارتباط با عقلانیت وجود ندارد که در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف غیر قابل تغییر باشد؛ و نظرات مردم در باره این که چه چیزهایی عقلانی‌اند و چه چیزهایی عقلانی نیستند با تغییر در مکان و زمان، تغییر می‌یابد. در بررسی این ادعا باید توجه داشت که افراد مختلف در مکان‌ها و زمان‌های مختلف روش‌های متفاوتی برای تحقق عقلانیت دارند؛ اما در سطح اصول اولیه و بنیادین باید هماهنگی وجود داشته باشد. تمامی مفاهیم مختلف از عقلانیت با توجه به مفهوم مدنظر ما از عقلانیت است که به عنوان "مفهومی از عقلانیت" پذیرفته شده‌اند. در این سطح، آن چه که غالب است "امتیاز ویژه سؤال کننده" است و به همین دلیل است که مفهوم مدنظر ما تعیین کننده می‌شود.

بدین ترتیب با وجود این که ادعاهای معرفتی عقلانی و اعمال عقلانی و حتی معیارهای سنجش عقلانی در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف شکل متفاوتی به خود می‌گیرند، اصول اساسی و بنیادین عقلانیت همیشه



ثابت‌اند و هیچ تغییری نمی‌کنند. این وضعیت نیز همانند این واقعیت که استانداردهای تعیین عقلانیت همان استانداردهای خودمان است، نشان می‌دهد که در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، مفهوم مد نظر ما از عقلانیت محوریت دارد و تعیین‌کننده است. افراد می‌توانند نظرات مختلفی درباره این که چه چیزی عقلانی است و پاسخ‌های متفاوتی برای سؤال "عقلانیت چیست؟" داشته باشند. اما اصول نهایی عقلانیت همیشه و در همه جا ثابت و نامتغیر است. (Rescher, 1988, p.153)

۲-۳. جهانی بودن لازمه مفهوم عقلانیت

در توجیه جهانی بودن عقلانیت، رشر از خود مفهوم عقلانیت و لوازم آن نیز بهره می‌برد. جهانی بودن عقلانیت در بطن و ذات مفهوم عقلانیت نهفته است چراکه در هر توضیحی از عقلانیت، در دسترس بودن استدلال‌های خوب و قانع‌کننده، رکن اساسی است و "اصول اساسی و بنیادین" عقلانیت به صورت ذاتی در خود مفهوم عقلانیت وجود دارند. اگر شما برخی از این اصول و قواعد را نقض کنید، در آن صورت -صرفاً به دلایلی مفهومی- فعالیتی که انجام می‌دهید، عقلانی نخواهد بود. اساسی‌ترین اصول عقلانی بودن تنها در این معنی "وابسته به فرهنگ‌ها" است که برخی فرهنگ‌ها ممکن است اصلاً یک چنین پروژه‌ای (پروژه عقلانیت) را دنبال نکنند. این گونه نیست که فرهنگ‌های مختلف بتوانند همان پروژه را به روشی متفاوت دنبال کنند مثلاً یاد گرفته باشند بدون تعهد به اصول اساسی و بنیادین عقلانیت که در نظر ما تعیین‌کننده‌اند، کاری را به شیوه‌ای عقلانی انجام دهند.

این وحدت مفهومی باعث می‌شود که نقد اعمال و تصمیمات دیگران از لحاظ عقلانی بودن یا نبودن میسر گردد. هم چنین این وحدت مفهومی امکان توصیه به دیگران را فراهم می‌کند نه به گونه‌ای که بگوییم "انجام دادن این کار برای همه عقلانی است" بلکه شکل مناسب توصیه این گونه خواهد بود که "برای کسی که در این شرایط قرار دارد، انجام این کار عقلانی است." توصیه عقلانی نباید مبتنی بر دیدگاه خود توصیه‌کننده باشد، بلکه در چنین مواقعی باید از دیدگاه دریافت‌کننده توصیه به مسائل نگاه کرد (نه لزوماً به آن چه که می‌خواهد، بلکه به بهترین و مناسب‌ترین علایق او باید توجه کنیم).

زمانی که جامعه شناسان می‌گویند فرهنگ‌های بیگانه "عقلانیتی" دارند که متفاوت از عقلانیت ماست، عموماً منظورشان این است که (۱) آنها اهداف متفاوتی دارند؛ مثلاً، ما به دنبال کنترل کردن و تغییر دادن محیط خود هستیم تا آن را با اهداف خودمان متناسب کنیم، اما آنها تمایل دارند در اهداف خودشان بازبینی کنند تا آنها را متناسب با محیط خودشان گردانند به عبارتی دیگر، تلاش می‌کنند با طبیعت به هماهنگی برسند؛ یا (۲) آنها روش‌هایی برای حل مسئله دارند که متفاوت از روش‌های ماست (مثلاً، ما از بررسی‌های تجربی،

شواهد و مدارک، روش علمی و غیره استفاده می‌کنیم اما آنها از پیش گویی، فال‌گیری و الهام غیبی استفاده می‌کنند). اگر آنها با استفاده از روش‌ها و ابزارهایی متفاوت به دنبال اهدافی متفاوت باشند، شاید سبک فکری متفاوت و ویژگی‌های فکری متفاوتی داشته باشند، اما نمی‌توانیم بگوییم که عقلانیت متفاوتی دارند. منظور مردم شناسان از عقلانیت متفاوت صرفاً روشی بیش از حد نمایشی (و گمراه‌کننده) برای بیان این مطلب است که آنها کارهای فکری خود را در رابطه با حل مسئله، به روش‌هایی متفاوت از روش‌های مورد استفاده ما انجام می‌دهند. اما فرآیندهای متفاوتی که آنها پیش می‌گیرند، به این معنی نیست که عقلانیتی متفاوت از عقلانیت ما دارند. (Rescher, 1988, p.155)

۳-۳. مصالح واقعی و ترجیحات شخصی

رشر با عینی دانستن عقلانیت و تفاوت قائل شدن بین مصالح واقعی و ترجیحات شخصی، جهانی بودن عقلانیت را تبیین می‌کند. ارزیابی فرآیندی ذاتاً عقلانی است. ارزیابی یک شیء یا یک وضعیت به عنوان مطلوب/نامطلوب یا درست/نادرست مبتنی بر استانداردهایی است که ارزش آن شیء یا وضعیت را به طور عینی نشان می‌دهند. تنها از طریق در نظر گرفتن این نوع استانداردهاست که می‌توانیم ارزیابی‌ها را به طور غیر شخصی و عمومی به انجام برسانیم و به عینیت در ارزیابی دست پیدا کنیم. در باره ما انسان‌ها این استانداردهای مورد استفاده در بررسی نهایی مبتنی بر این مسئله‌اند که آیا عوامل تحت بررسی مصالح اصیل و مناسب ما را تقویت می‌کنند یا نه؛ به عبارت دیگر، آیا می‌توانند اوضاع را برای شکوفا شدن استعدادهای ما مساعد کنند. ارزش یک شیء صرفاً برابر با آن چیزی نیست که در ذهن فرد وجود دارد؛ برداشت ذهنی فرد از یک شیء، ارزیابی او از آن شیء است نه لزوماً ارزش ذاتی آن. ارزش یک شیء در واقع ویژگی‌ای از آن شیء است که ارزیابی‌های عقلانی و آگاهانه مختلف، وجود آن را در آن شیء تأیید می‌کنند. ارزش یکی از ویژگی‌ها و خصوصیات خود شیء است. بنابراین، ارزش بر خلاف ارزیابی چیزی نیست که به نظرات و دیدگاه‌های مشاهده‌کننده بستگی داشته باشد.

روشن است ابزارهایی که ما برای لذت و سرگرمی ایجاد می‌کنیم می‌توانند با توجه به میزان موفقیتشان در تحقق بخشیدن به آن اهداف مورد ارزیابی قرار گیرند. اما لازم نیست که در ارزیابی خود کوتاه نظر و صرفاً انسان‌مرکز باشیم. جهانی که ما در آن ساکنیم ساخته دست خود ما نیست؛ بلکه نتیجه و محصول توسعه خودش است؛ و تا جایی که چیزهای مختلف به بودن آن، به طبیعت، به تداوم وجود و نیز توسعه آن کمک می‌کنند، نقشی کارکردی در آن دارند.

آنچه که ارزیابی عقلانی را به امری عینی مبدل می‌کند این واقعیت است که ارزیابی‌های ما به واسطه مبتنی بودن بر استدلال‌های معتبر و قانع‌کننده می‌توانند - و باید - برای دیگران نیز توجیه پذیر و قابل درک باشند. ارزیابی



عقلانی ارتباط تنگاتنگی با بهترین و مناسب‌ترین مصالح ما دارد؛ و آن چیزهایی که به بهترین نحو مصالح افراد را تقویت می‌کنند، اموری عینی و قابل تشخیص برای عموم‌اند و می‌توانند همان گونه که برای خود شخص قابل تشخیص‌اند، برای دیگران نیز به همان راحتی قابل تشخیص باشند. (Rescher, 2017, p.61-62)

عینی بودن ارزیابی عقلانی در نهایت ریشه در مصالح واقعی ما دارد. خود مسئله مصالح واقعی امری عقلانی و هنجاری است. بر همین اساس، اعتبار ارزیابی‌های قانع‌کننده و مستدل، مسئله‌ای است که می‌تواند به صورت عینی تعیین گردد و به هیچ وجه به دیدگاه‌های شخصی مشاهده‌کننده بستگی ندارد. گفتن این که "تو با دزدیدن آن پول، کار اشتباهی را مرتکب شدی" صرفاً اشاره به این ندارد که تو پول را دزدیدی و کارت مورد تأیید نیست و باید در آینده به نحوی متفاوت عمل کنی؛ بلکه مهم‌تر از همه اینها پشت آن استدلالی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد باید در موقعیت‌های مشابه بعدی متفاوت عمل کنی. این ادعا به طور ضمنی بیان می‌کند که عمل انجام شده توسط تو (دزدی) عملی است که به مصالح مشروع و قانونی دیگران لطمه می‌زند. نیازها و منافع انسان‌ها و مصالح واقعی آنها مانند سلامتی جسمی و روانی چیزهایی ذهنی نیستند که برای هر شخصی متفاوت باشند. آن چه که برای ما مطلوب است آن چه که برای سلامتی جسمی و روانی کلی ما با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های گونه انسان در طولانی مدت سودمند است در مقیاس بزرگ‌تر امری واقعی و عینی است، که دیگران نیز می‌توانند آن را مورد بررسی قرار دهند و به مطلوبیت آن صحنه بگذارند.

اصل عمومی و غیر شخصی این است که مصالح واقعی و اصیل یک شخص، مسائلی کاملاً شخصی نیستند، بلکه همیشه متکی به یک اصل جهانی‌اند که بین تمام افراد عمومیت دارد. در هر حال باور، عمل و سنجش عقلانی تنها زمانی امکان پذیر می‌شود که فرد استدلال‌هایی قانع‌کننده و موجه (و نه فقط انگیزه‌های شخصی) برای آن چه که انجام می‌دهد، داشته باشد. در مواقعی که یک فرد در آزادی کامل است و قواعد و قوانین مورد نیاز را بر مبنای امیال و خواسته‌های خود در طول مسیر انتخاب می‌کند و برای انتخاب‌های خود هیچ‌گونه معیار یا استاندارد مشخص و از پیش تعیین شده‌ای ندارد، عقلانیت به هیچ وجه نمی‌تواند موضوعیتی داشته باشد. در پرتو استانداردهای عینی و غیر شخصی است که اهداف و اصول عقلانیت می‌توانند تحقق یابند. (Rescher, 2017, p.62-65)

۴. وابستگی عقلانیت به شرایط پیرامونی

اگرچه رشر عقلانیت را مفهومی جهانی می‌داند، اما در عین حال عقلانیت را وابسته به شرایط پیرامونی و موقعیت نیز محسوب می‌کند. راه حلی عقلانی که بر مبنای مجموعه‌ای از اطلاعات برای یک مسئله ارائه شده است، می‌تواند با گسترده‌تر شدن اطلاعات، عقلانی بودن خود را از دست بدهد. راه حل‌های عقلانی مسائل به شدت وابسته به موقعیت‌اند، به گونه‌ای که اطلاعات بیشتر درباره موقعیت می‌تواند به نتایجی کاملاً متفاوت منتهی شود. در تمامی

موارد، تصمیم‌گیری در باره راه حلی عقلانی، وابسته به شرایط پیرامونی و اطلاعاتی است که در دست داریم. آن چه که در یک موقعیت معین و با استناد به داده‌هایی معین، راه حلی مناسب و عقلانی به نظر می‌رسد، ممکن است با بیشتر شدن اطلاعات در باره آن موقعیت، اطلاعاتی که داده‌های قبلی را لغو یا تصحیح نمی‌کند بلکه فقط موجب بیشتر شدن آن می‌شود عقلانی و مناسب بودن خود را از دست بدهد. (Rescher, 1988, p.21)

روشن است این شرایط در تمام بخش‌های تصمیمات عقلانی اعم از استخراج اطلاعات به روش قیاسی، استدلال استقرایی، ارزیابی، استدلال عملی یا دیگر روش‌ها وجود دارد. در حقیقت، یک تصمیم‌گیری عقلانی درباره راه حل یک مسئله بر اساس مجموعه‌ای از شواهد و تجربیات همواره می‌تواند نه به واسطه بازبینی آن شواهد و تجربیات، بلکه به واسطه توسعه آنها، عقلانیت و مناسب بودن خود را از دست بدهد. پیامدهای این حقیقت فراگیرند و به توجه بیشتر و دقیق‌تری نیاز دارند.

کار عقلانی این است که با در نظر گرفتن تمامی ملاحظات، گزینه مناسب را به مطلوب‌ترین نحو ممکن انتخاب کنیم. البته در موقعیت‌های مختلف، منظور از "مطلوب بودن" متفاوت خواهد بود. "مطلوب بودن" در انتخاب‌های شناختی، عمدتاً به اثبات بستگی دارد؛ در انتخاب‌های عملی، با کارایی مرتبط است و در انتخاب‌های مربوط به سنجش، به ارجح بودن بستگی دارد. عقلانیت همواره به معنی بهینه‌سازی انتخاب‌ها نسبت به محدودیت‌ها و انجام دادن بهترین کار ممکن در یک شرایط پیرامونی معین است. واضح است که در تصمیم‌گیری‌ها لازم نیست و عقلاً هم نمی‌تواند این طور باشد که از اطلاعاتی که نداریم و نمی‌توانیم به آنها دسترسی پیدا کنیم، استفاده کنیم. عقلانی بودن باورها، اعمال و سنجش‌های ما به طور@ مشخص به اطلاعاتی که در اختیار داریم وابسته است، نه به اطلاعاتی که می‌تواند برای افراد دیگری که احتمالاً در شرایط مطلوب‌تری نسبت به ما قرار دارند، در دسترس باشد.

تمام آن چه که عقلانیت اقتضا می‌کند و تمام آن چه که از ما به عنوان موجودات عقلانی انتظار می‌رود، این است که هر موقع در یک دوراهی یا چندراهی قرار گرفتیم، باید به بهترین نحو ممکن از اطلاعات موجود استفاده کنیم. وابستگی به شرایط پیرامونی در مقام عمل به طور اجتناب‌ناپذیری باعث می‌شود که ظهور عقلانیت برای هر شخص متفاوت باشد و به تنوع در انتخاب‌های عقلانی منجر گردد. شرایط پیرامونی عوامل مختلفی از جمله زمان، مکان و جزئیات مرتبط با ویژگی‌های هر فرد و موقعیتی را که وی در آن قرار گرفته است شامل می‌شود. در حالی که انتخاب‌های هر فرد در موقعیت و شرایط خاص خودش به گونه‌ای است که هر فرد دیگری نیز می‌تواند مناسب بودن آن‌ها را تشخیص دهد؛ زیرا معیارها و استانداردهای به کار برده شده، غیرشخصی و عینی‌اند. (Rescher, 2017, p.66)

نکته نهایی و مهم این است که سازگار کردن اصول با شرایط و ویژگی‌های موقعیتی، هیچ خللی به اصول وارد



نمی‌کند. هنجارهای ارزیابانه، مطلق، جهانی و ثابت نیستند، حتی منطق حکم می‌کند که این هنجارها باید محدود به شرایط موجود در هر موقعیتی باشند، اما اصول اساسی آن‌ها هم چنان عمومیت دارند. (Rescher, 2017, p.69).

۵. نسبییت عقلانیت در کنار جهانی بودن آن

توصیف عقلانیت به جهانی بودن از یک سو و وابسته بودن آن به شرایط پیرامونی از سوی دیگر، به ظاهر متعارض و ناصحیح است. گویی اگر اعتبار عقلانی با توجه به شرایط فردی و گروهی تغییر می‌کند، هر گونه ادعایی مبنی بر جهانی و عینی بودن عقلانیت فاقد معناست. رشر در نظریه جامع خود از عقلانیت نه تنها این دو ویژگی را با یکدیگر هماهنگ و سازگار می‌کند بلکه معتبر دانستن هم زمان این دو ویژگی را از مشخصات یک نظریه جامع عقلانیت می‌داند. هر نظریه صحیح عقلانیت که از پیچیدگی و چند وجهی بودن عقلانیت غفلت نکرده باشد، باید بتواند تبیین جامعی از چنین ابعاد به ظاهر متعارض ارائه کند. درک این دو ویژگی در کنار هم، به جهت فهم و جستجوی روش‌های شناختی مشترک بین تمامی موجودات عقلانی مهم به نظر می‌رسد.

ما مجبوریم پروژه عقلانیت را بر طبق قوانین خودمان جلو ببریم؛ زیرا همین قوانین اند که عقلانیت را تعریف می‌کنند و عقلانی بودن یا نبودن کارهای ما را تعیین می‌کنند. اگر عقلانیت را بر اساس این مبنا دنبال نمی‌کردیم، از عقلانیت مد نظر خودمان فاصله می‌گرفتیم و دیگر این نوع عقلانیت، آن چیزی نبود که از ابتدا به دنبال آن بودیم. در واقع تعیین‌کننده بودن استانداردهای عقلانیت خود ماست که آنها را برای ما تبدیل به استانداردهای مطلق می‌کند.

اما آن چه که موجب می‌شود درک و فهم ما در رابطه با چنین مسائلی، نقشی تعیین‌کننده داشته باشد، منحصرأ اختصاص به ما ندارد. برای این که عقلانی بودن ادعاهای یک فرهنگ بیگانه را تایید کنیم، باید دو چیز را ثابت کنیم: اول این که آنها با توجه به قواعد و قوانین خود به طور هوشمندانه و عقلانی عمل می‌کنند و دوم این که در نظر ما قواعد و قوانین آنها با توجه به موقعیتی که در آن قرار دارند، عقلانی و منطقی است. یعنی در ارزیابی اعمال و استانداردهای ناظر بر آنها این استانداردهای خود عامل است که باید مبنا باشد و اعمال ارزیابانه باید بر مبنای استانداردهای فردی که اعمالش ارزیابی می‌شود، مورد قضاوت قرار گیرد (نه بر مبنای استانداردهای ارزیابی‌کننده). درواقع، حکم کلی این است: "تو باید هر کسی را بر مبنای استانداردهای خودش قضاوت کنی." (Rescher, 2003, p.480)

با توجه به استانداردهای ماست که عقلانی بودن یا نبودن تعیین می‌شود. این واقعیت که ما در تعیین عقلانیت باید از مبانی و استانداردهای خودمان استفاده کنیم، اصل و اساس جهانی بودن عقلانیت است. برای این که عقلانی بودن فرهنگ دیگر را تایید کنیم، کافی است عقلانی بودن آن را در قالب زبان و

اصطلاحات مورد استفاده خودمان مورد بررسی قرار دهیم. بخشی از این فرآیند می‌تواند بررسی این باشد که آیا اعمال آنها مطابق با استانداردهای خود آنهاست یا نه.

گاهی اوقات مردم شناسان می‌گویند که مفهوم عقلانیت در یک جامعه دیگر متفاوت از مفهوم ما از عقلانیت است. اما این سخن کاملاً بی‌معنی است. این ادعا مانند این خواهد بود که بگوییم آنها مفهومی از آهن دارند که ناظر است بر چیزی متفاوت از آن چه که ما آهن می‌نامیم؛ یا آنها مفهومی از فیل دارند که ناظر بر چیزی است متفاوت از آن چه که ما فیل می‌نامیم. اگر آنها در اصل مفهومی از آهن یا فیل داشته باشند، مفهوم مد نظر آنها باید منطبق بر مفهوم مد نظر ما باشد. به همین ترتیب، دیگران نمی‌توانند مفهومی از عقلانیت داشته باشند که متفاوت از فهم ما باشد. مفهوم مد نظر آنها باید منطبق بر مفهوم مد نظر ما باشد. اگر مفهوم آنها از عقلانیت قرابتی با آن چه که ما عقلانیت می‌نامیم نداشته باشد، در آن صورت مفهوم مدنظر آنها عقلانیت نیست. (Resher, 1988, p.150-151)

تعهد و التزام ما به عقلانیت امری ثابت و جهانی است، اما در عین حال شرایط پیرامونی بر این امر ثابت و جهانی تاثیر می‌گذارند و به تنوع در انتخاب‌های عقلانی منجر می‌شوند. این شرایط محیط پیرامونی نیز از فردی به فرد دیگر و از گروهی به گروه دیگر متفاوتند. به همین دلیل نمودهای عقلانیت در هر موقعیتی بسته به شرایط افراد و محیط پیرامونی آنها فرق می‌کند. (Rescher, 2017, p.65-66)

بنابراین با وجود این که ادعای معرفتی عقلانی و اعمال عقلانی و حتی معیارهای سنجش عقلانی در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، شکل متفاوتی به خود می‌گیرند، اصول اساسی و بنیادین عقلانیت همیشه ثابت‌اند و هیچ تغییری نمی‌کنند. آن چه که به طور هم‌زمان هم جهانی بودن اصول عقلانیت را که ریشه در وحدت و یکپارچگی مفهوم عقلانیت دارد، هم پاسخ‌های متنوع و کثرت‌گرایانه را در کنار هم جای می‌دهد، سلسله‌مراتبی است که در رأس آن یک خواسته معتبر مانند عقلانیت وجود دارد که هدف غایی و نهایی را مشخص می‌کند. سلسله مراتب اصول عقلانیت عبارت است از: اصول بنیادین عقلانیت، هنجارها و استانداردهای تعیین‌کننده عقلانیت، قوانین انجام کارها به شیوه عقلانی و صدور احکام عقلانی. ملاحظاتی در سطوح یا لایه‌های میانی وجود دارند که این "اصول بنیادین عقلانیت" را از تصمیمات عینی و ملموس در باره این که انجام دادن چه کاری عقلانی است، جدا می‌سازند. هر چه از لایه بالایی به لایه‌های پایین‌تر حرکت می‌کنیم، با عوامل ملموس‌تری مواجه می‌شویم تا این که به تصمیمات مشخصی درباره مسائل ملموس و عینی می‌رسیم. در این لایه آخر، فضای بیشتری برای بروز اختلاف نظرها و تفاوت‌های ناشی از شرایط پیرامونی وجود دارد. بر طبق این تحلیل سلسله‌مراتبی از فرآیند عقلانیت، تمام مراتب آن از بالاترین لایه که مطلق است؛ یعنی سطحی که عقلانیت در آن تعریف می‌شود، تا لایه‌های پایین که کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی در سطح



تصمیمات ملموس و مرتبط با این سؤال است که چه کارهایی در موقعیت‌های معین عقلانی‌اند، کاملاً هم ساز و هماهنگ است. قوانین تعیین‌کننده عقلانیت هرگز عملی شدن خود را محدود به یک روش خاص نمی‌کند. در هر مرحله از کار، اصول تبیین می‌گردند و بر مبنای آنها، محدوده فعالیت‌ها مشخص می‌شوند اما هرگز مصداق‌های خاصی تعیین نمی‌شوند. بنابراین، ترکیب مطلقیت جهانی عقلانیت با تنوع و نسبییت احکام صادره بر مبنای آن، این گونه قابل توجیه است که مطلق گرایی در سطح اصول بنیادین یعنی بالاترین سطح سلسله مراتب توسعه منطق، مطرح است و هرچه به سمت لایه‌های پایین‌تر حرکت می‌کنیم با گشاده دستی‌ها و به تبع آن تفاوت‌ها و تنوعات بیشتری مواجهیم. اگر به فرآیندی که طی آن مفهوم مطلق عقلانیت به تصمیمات ملموس و واقعی ما در موقعیت‌های واقعی ارتباط داده می‌شود، دیدگاهی سلسله مراتبی داشته باشیم، می‌توانیم بین تنوع و نسبییت در استدلال‌ها در سطح فعالیت‌های واقعی و مطلق بودن عقلانیت در سطح ایده‌آل آن ارتباط برقرار کنیم. (Rescher, 2017, p.57-58)

۶. عدم ملازمه ضروری بین اجماع عمومی و عقلانیت

اجماع، تفاهم همگانی است که تحقق آن در جهان ماآرمانی دست نیافتنی و در بیشتر موارد، غیرواقع بینانه است. در طول تاریخ، تفاوت‌های فرهنگی انسان‌ها در آداب و رسوم، قوانین و مهم‌تر از همه، باورها قابل مشاهده است.

شک‌گرایان از این تفاوت‌های موجود بین آداب و رسوم فرهنگ‌های مختلف استفاده می‌کنند و عدم وجود عینیت در واقعیت‌ها و به تبع آن عدم تحقق عقلانیت را نتیجه می‌گیرند. بر همین اساس، اجماع را هدف نهایی پرس و جوهای عقلانی و مقصدی واقع بینانه برای پژوهش عقلانیت شناختی می‌دانند و معتقدند که پژوهش‌ها باید در نهایت منجر به واقعیت عینی و حقیقی شود. (هابرماس، ۱۹۷۹، ص ۱۸۸-۲۰۴)

رشر ضمن مخالفت با این دیدگاه می‌گوید شاید برخی افراد حتی محتمل‌ترین و مستدل‌ترین توضیحات و توجیهاتی که انجام یک عمل را پشتیبانی می‌کنند، رد کنند. اما این به معنی بی‌اعتبار شدن واقعیت عینی نیست. به باور رشر نقد اساسی به نسبی گرایی، عدم اعتبار منطقی استدلال آنان است. ممکن است و اغلب هم اتفاق می‌افتد که تفاوت‌های فرهنگی و تربیتی تغییراتی تجربی را در تفاسیر ما از امور مختلف ایجاد کنند؛ اما اصرار کردن بر این که یک واقعیت تنها زمانی اصیل و معتبر است که به طور جهانی قابل قبول واقع شود یا اجماع عمومی کامل روی آن شکل بگیرد، حاکی از اتخاذ مقدمه‌ای نادرست در برهان است. این دقیقاً همان اشتباهی است که شک‌گرایی با اشاره به شکست برخی فلاسفه در به دست آوردن اجماعی جهانی درباره واقعیات مرتکب می‌شود و براساس آن، نسبییت و عدم عینیت واقعیات را نتیجه می‌گیرد. در اصل، این برهان

دارای یک شکاف منطقی است؛ فرد شک گرا تلاش می‌کند به زور ارتباطی میان عدم وجود اجماع جهانی از یک سو و انکار کامل "واقعیت عینی" از سوی دیگر ایجاد کند درحالی که تا کنون نتوانسته است توضیح قانع‌کننده‌ای درباره استفاده از اجماع به عنوان مبنایی برای تشخیص واقعیت‌های عینی ارائه کند. کسی نمی‌تواند ادعا کند: "اجماع تا کنون به دست نیامده است، بنابراین اجماع نمی‌تواند به دست بیاید." یا حتی مهم‌تر از آن: "ما انسان‌ها نمی‌توانیم به اجماع برسیم، بنابراین، هیچ حقیقت یا واقعیت عینی وجود ندارد.

(Moutafakis, 2007, p.30-31)

عدم توانایی ما در رسیدن به اجماع درباره یک پرسش تجربی قطعاً به معنای عدم وجود هیچ واقعیت عینی در رابطه با آن پرسش و اعتبار هر نظری به اندازه نظرات دیگر نیست. به عنوان شاهدی مهم، رشر به پیشرفت علم مدرن استناد می‌کند. علوم طبیعی پر از مثال‌هایی است که در آنها لازم شده است محققان نظریه‌ها را بازبینی کنند و حتی کنار بگذارند و با نظریه‌هایی دقیق‌تر جایگزین کنند. تغییر نظریه‌های علمی دلیل نمی‌شود علم را فعالیتی انحرافی بدانیم که با موضوعاتی غیر واقعی سر و کار دارد. (Rescher, 1988, p.171)

رشر اجماع جهانی را آرمانی می‌داند که نباید در این جهان انتظار تحقق آن را داشته باشیم. اجماع جهانی اصلاً هدف پژوهش نیست و انتظار آن، انتظاری نامعقول و غیرواقع بینانه است. ارتباط محکم بین اجماع و واقعیت تنها در شرایط ایده‌آل امکان پذیر است و تنها پژوهش‌گران ایده‌آل و کاملاً صلاحیت دار می‌توانند درباره واقعیت امور به اجماع برسند. عینیت نه با اجماع واقعی، بلکه با اجماع ایده‌آل هماهنگ است.

رشر بر آنست که اگرچه در حیطه‌های مختلف، تقریباً هیچ‌گونه اجماعی وجود ندارد و شاید حتی هیچ اجماعی هم حاصل نشود اما می‌توانیم با استفاده از اصول عقلانیت در همان حیطه‌ها به صورتی کاملاً عقلانی عمل کنیم. برای تحقق عقلانیت، عینی بودن ضرورت دارد، اما شکل‌گیری اجماع نه. اجماع وابسته به این است که مردم به چه چیزی فکر می‌کنند، درحالی که عینیت وابسته به این است که آن‌ها باید به چه چیزی فکر کنند. تنها در شرایط ایده‌آل است که این دو بر یکدیگر منطبق می‌شوند. (Rescher, 1988, P.172)

سؤال مهم این است که آیا کنار گذاشتن اجماع موجب نمی‌شود مفهوم عقلانیت به چیزی متغیر و وابسته به فرهنگ تبدیل شود؟ پاسخ این است: به هیچ وجه. اجماع مقصد نهایی نیست بلکه صرفاً آرمانی امیدوارانه است کنار گذاشتن اجماع صرفاً به این معنی است که عقلانیت ایده‌آل، در هر فرهنگ، به شیوه متفاوت و متناسب با شرایط خودش تحقق می‌یابد. آن چیزی که در اجماع مهم است، جنبه هنجاری آن است؛ به این معنی که تبعیت از یک تصمیم عقلانی و جهانی درباره مسئله‌ای معین برای همه الزامی است. بنابراین اجماع نباید چیزی بیشتر از یک ایده‌آل برای ما باشد. استانداردهای عینی و عملی و نه رسیدن به اجماع فراگیر، از

الزامات اجتناب‌ناپذیر عقلانیت است. (Rescher, 1988, p.175)



۷. عقلانیت ایده‌آل و عقلانیت عمل‌گرا

اگر ما "اطلاعات کاملی" داشتیم و مخصوصاً اگر می‌دانستیم که تصمیمات ما به کجا منتهی خواهند شد و مسائل مختلف چه وضعیتی در نتیجه تصمیمات ما خواهند داشت، قطعاً تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌های عقلانی ما متفاوت از آن چیزی می‌شدند که اکنون هستند. در این جهان، همیشه محدودیت‌هایی داریم و مجبوریم بر مبنای اطلاعات ناقص تصمیم بگیریم، عمل کنیم، برنامه‌ریزی کنیم و به فعالیت خود ادامه بدهیم. هنگامی که ازدواج می‌کنیم، شغلی را انتخاب می‌کنیم، پول خود را درجایی سرمایه‌گذاری می‌کنیم، فناوری موجود را بهبود می‌بخشیم و بسیاری کارهای دیگر را انجام می‌دهیم، هیچ ایده روشنی از پیامدهای نهایی آنها نداریم.

تمام کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که در شرایط مختلف تا جایی که می‌توانیم تصمیمات عقلانی بگیریم و عقلانی عمل کنیم. اگر عقلانیت تنها در صورت دسترسی به اطلاعات کامل امکان بروز و ظهور می‌یافت، در آن صورت به امری کاملاً بی‌ربط و بدون استفاده تبدیل می‌شد. این ماهیت اجتناب‌ناپذیر شرایط مختلف است که اقتضا می‌کند با داشتن اطلاعاتی که کامل نیستند عقلانی عمل کنیم. عقلانیتی که فقط بتواند در شرایطی ایده‌آل مورد استفاده قرار گیرد، فاقد وجاهت است؛ هیچ کاری در این دنیا و در جهان واقعی وجود ندارد که بتوان این نوع عقلانیت را در انجام آن به کار بست. باید در برداشت خود از عقلانیت واقع‌گرا باشیم و بدانیم که این فضیلت را باید در شرایط واقعی و نه در شرایط ایده‌آل به کار بگیریم. تنها مفهومی از عقلانیت که برای ما قابل استفاده و معنادار است، مفهومی است که از ما می‌خواهد در یک موقعیت معین با توجه به مقدرات، بهترین کار را انجام دهیم. در حقیقت، اگر عقلانیت چیزی بیشتر از این از ما می‌خواست، در آن صورت خود این مفهوم غیرعقلانی بود. بنابراین، اگر عقلانیت قرار است چیزی باشد که ما بتوانیم در عالم واقعیت از آن استفاده کنیم، باید اقتضائات آن در حدی باشد که بتوانیم در شرایطی غیرایده‌آل، شرایطی که در آن به طرز اجتناب‌ناپذیر با اطلاعات ناقص مواجهیم آن‌ها را برآورده کنیم. (Rescher, 1988, p.24)

عقلانیت مطلق و بی‌قیدوشرط همیشه وابسته به کلیت موقعیت است و با کلیت اطلاعات، چه موجود چه ناموجود سروکار دارد. اما، ظاهراً "اطلاعات ناموجود" مشکلاتی را ایجاد می‌کند. در این جهان، موقعیت‌هایی ما به طرز اجتناب‌ناپذیری غیرایده‌آل است و اطلاعات ما نیز به طور اجتناب‌ناپذیری ناقص است. واقعیت ناخوشایند این است که نمی‌توانیم تعیین کنیم مسائل فراتر از ظرفیت شناختی ما چه ویژگی‌ها یا گرایش‌هایی دارند. این گونه مسائل بسیار فراتر از آنند که بتوانیم آنها را مدیریت یا کنترل کنیم.

رشر با طرح عقلانیت ایده‌آل در برابر عقلانیت عمل‌گرا، در صدد حل معضلی درباره استدلالات برمی‌آید که در

تنش غیرقابل حل موجود بین اقتضائات عقلانیت و امکانات عملی آن مطرح می‌گردد. معضل استدلال ریشه در مسائل زیر دارد:

- ۱) ما باید تا جایی که می‌توانیم کاری را انجام دهیم که از لحاظ عقلانی مناسب‌ترین کار است.
 - ۲) ما باید مانند افرادی که در انجام کارهای خود کاملاً عقلانی و بی‌نقص‌اند، عمل کنیم.
 - ۳) آن چه ما در حد توان تشخیص می‌دهیم که مناسب‌ترین کار برای انجام دادن است، عموماً با آن چه فرد عامل کاملاً عقلانی به عنوان بهترین کار تشخیص و انجام می‌دهد، متفاوت است.
- از آنجایی که این گزاره‌ها با هم سازگاری ندارند، یکی از آن‌ها باید کنار گذاشته شود و از آن جایی که موارد ۱ و ۳ حقایق اجتناب‌ناپذیر زندگی را بیان می‌کنند، این مورد دوم است که باید کنار گذاشته شود تا به هم پیوستگی گزاره‌ها ترمیم گردد. نه چشم پوشی از عقلانیت موجود در گزاره اول ممکن است نه کنار گذاشتن گزاره سوم که غیر واقعی بودن کمال گرایی را نشان می‌دهد. این وضعیت که منجر به کنار گذاشتن اجباری گزاره دوم می‌شود، زمینه را برای آن چه که "معضل استدلال" می‌نامیم فراهم می‌کند؛ با کنار نگذاشتن گزاره دوم، به نظر می‌رسد عقلانیت چیزی را از ما می‌خواهد که به هیچ عنوان در عالم واقعیت قابل تحقق نیست.
- خوشبختانه، تفاوت بین عقلانیت ایده‌آل و عقلانیت عمل‌گرا رهیافتی مناسب و معقول برای رفع این مشکل است. باید بین این دو مفهوم تمییز قائل شویم: عقلانیت ایده‌آل که مطابق آن راه حل‌های ارائه شده زمانی از لحاظ عقلانی مناسب‌اند که کاملاً بهینه باشند و تمام اطلاعات مربوط به یک موقعیت در نظر گرفته شده باشد؛ عقلانیت عمل‌گرا که مطابق آن، راه حل‌های ارائه شده زمانی به لحاظ عقلانی مناسب‌اند که تمام اطلاعات مربوط به یک موقعیت تاجایی که در آن موقعیت قابل دستیابی‌اند در نظر گرفته شده باشند و در حد توان ما بهینه باشند.
- این تمایز، تاثیر کنار گذاشته شدن مقدمه دوم را تعدیل می‌کند. زمانی که در عمل نمی‌توانیم به اقتضائات عقلانیت ایده‌آل دست یابیم، روشن است که باید هرآن چه را که در توان داریم در جهت رسیدن به عقلانیت عملی به کار بگیریم. بهینگی عقلانی ایده‌آل چیزی است که به "آرمان شهر" تعلق دارد و در واقع واهی و تحقق‌ناپذیر است. تنها چیزی که عملاً ممکن است، بهینگی واقع‌گرایانه و تحقق‌پذیر است؛ یعنی آن سطح از بهینگی که در بهترین حالت می‌توانیم به دست بیاوریم و متقیر و ظاهری است. (Rescher, 2006, p.506) این نوع بهینگی، بهترین سطحی از بهینگی است که می‌توانیم به آن تحقق بخشیم. تمام آن چیزی که می‌توانیم در موقعیت‌های واقعی زندگی در رابطه با عقلانیت تضمین کنیم ارائه کردن راه حل‌هایی بهینه با توجه به اطلاعات ناقصی است که در اختیار داریم. نمی‌توانیم تضمین کنیم که این راه حل‌ها در صورت بیشتر شدن اطلاعات ما از موقعیت، هم چنان عقلانی و بهینه خواهند بود؛ فقط می‌توانیم بیشترین تلاش خود را در این مسیر به کار بگیریم.
- عقلانیتی که ما در زندگی روزمره خود با آن سروکار داریم، ارتباطی با بهینگی مطلق ندارد، بلکه با بهینگی



مبتنی بر شرایط و موقعیت شناخته شده برای ما مرتبط است. با این اوصاف، عقلانیت ممکن است مزایای محدودی داشته باشد. عقلانیت ما را به سمت یافتن بهترین راه حل سوق می‌دهد، اما در عین حال توصیه می‌کند که به آن چه در محیط واقعی پیرامونی وجود دارد، بسنده کنیم. (Moutafakis, 2007, p.38)

۸. نقد و ارزیابی

۱- به نظر می‌آید رشر به منظور تبیین کافی نظریه خود علاوه بر کاربست رویکرد تحلیلی باید با رویکرد تاریخی نیز به درستی دعاوی خود درباره توجیه عقلانیت جهانی در شرایط متغییر محیطی/تاریخی بپردازد ارائه تحلیل تاریخی و بررسی نمونه‌های ملموس تاریخی که به طور دقیق و با جزئیات کامل لحاظ شوند، می‌تواند نظریه عقلانیت جهانی را تکمیل کند. هدف آن است که با سنجش دعاوی توسط رخداد‌های تاریخی، اعتبار ایده عقلانیت جهانی را نشان داد. عقلانیت مسئله‌ای محدود به فلسفه و مردم‌شناسی نیست و سؤال از چیستی عقلانیت و امور عقلانی به همان اندازه برای پژوهش‌های فلسفی و مردم‌شناختی مهم و حیاتی است که برای پژوهش‌های تاریخی. مورخان گاهی با باورها و رفتارهایی در گذشته روبرو می‌شوند که در وهله اول غیرعقلانی به نظر می‌آیند؛ اما مسلم است که توضیح و تفسیر این باورها و رفتارها بنا بر مفهوم موردنظر مورخان از عقلانیت، متفاوت خواهد بود.

به بیان دیگر، درک سنت‌ها و جوامع تاریخ مند مختلف برای نشان دادن عقلانیت جهانی ضروری است. بدین منظور اولاً نیاز داریم بفهمیم که آنها درباره چه چیزی حرف می‌زنند. اگر هر عضوی با استفاده از همان کلمات مورد استفاده توسط دیگر اعضا مطلب متفاوتی را بیان کند در آن صورت هیچ راهی برای فهمیدن زبان آنها نخواهیم داشت. دوماً باید قادر باشیم منظور آنها را به درستی تشخیص دهیم و این مستلزم آن است که آنها نیز بتوانند تفاسیر درست و نادرست را مانند ما از یکدیگر تفکیک کنند. سوماً اعضای جامعه الف باید به قواعدی مانند قانون عدم تعارض پایبند باشند؛ زیرا بدون آن نظام فکری ما کاری از پیش نخواهد برد. در مجموع وجود یک واقعیت مشترک و یکپارچه و وجود هسته مرکزی تفکر انسانی "شرطی لازم و ضروری برای حفظ ارتباط بین انسان هاست.

نشان دادن اشتراک در این قبیل هنجارها و استانداردها در جوامع مختلف انسانی که فرهنگ‌هایی اساساً متفاوت از یکدیگر دارند، مطمئناً می‌تواند به معرفی مفهوم جهانی از عقلانیت با لحاظ کردن شرایط پیرامونی، کمک شایان توجهی کند و به نظر می‌آید انجام این پژوهش تاریخی برای تبیین کامل نظریه رشر ضروری است. ۲- در بررسی دیدگاه رشر تأثیرپذیری او در مباحث شناختی از رودریک چیشولم (۱۹۱۶م.) یکی از خلاق‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم آشکار می‌گردد و در یک پژوهش تطبیقی بهتر می‌توان محدودیت‌ها و

مزایای دیدگاه رشر را به ویژه در برابر شک گرایان مشخص ساخت. (Moutafakis, 2007, p.45)

ازجمله جهات تاثیرپذیری رشر در این نقطه نظر اوست که اطلاعات تازه کسب شده فقط به صورت خطی به دانش قبلی ما اضافه نمی‌شوند، بلکه این اطلاعات جدید کل سیستم شناختی ما را تحت تاثیر قرار داده و بازسازی می‌کند. این نظر رشر نشان‌دهنده بصیرتی است که تحلیل‌ها و بررسی‌های چیشولم در این زمینه فراهم کرده است. چیشولم می‌گوید که میزان اطمینان ما از یک ادعا از طریق ارزیابی محتوای آن ادعا در پرتو مجموعه‌ای از باورهای درونی شده‌ای که به طور متقابل از یکدیگر پشتیبانی می‌کنند، تعیین می‌گردد. بنابراین، ما فقط اطلاعاتی را که از باورهای جدید به دست می‌آوریم، به صورت خطی به بدنه دانش و اطلاعات قبلی خود اضافه نمی‌کنیم. بلکه این باورهای جدید را در سیستم باورهای خود ادغام می‌کنیم و از این رهگذر قدرت تفسیرکنندگی کل این سیستم را افزایش می‌دهیم. میزان اطمینان یک باور به نحوه ارتباط آن با این سیستم یکپارچه - یا آن گونه که چیشولم بیان می‌کند "سیستمی متشکل از باورهایی که به طور متقابل یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند" - بستگی دارد. این ایده مهم اساس بحث رشر درباره عقلانیت است که در آن، باورها را با رجوع به سیستمی منسجم و درونی شده از باورهای قبلی توجیه می‌کند. (Chisholm, 2001, p.5)

تاثیر چیشولم بر رشر در بحث خودکفائی و خوداتکائی عقلانیت نیز ظاهر است. رشر در توجیه باورها با رجوع به خود باورها استدلال می‌کند بدون آن که آن را استدلال دوری باطل بدانند. این رویکرد حاکی از اتخاذ معنای باستانی و بسیار مهم فلسفی از امر "محتمل" به عنوان امری نشأت گرفته از باورهای شخصی است. به نظر چیشولم، در توجیه یک باور زمانی که پیش زمینه‌های شناختی مبتنی بر باورهای شخصی وارد ماجرا می‌شوند، استقلال و خوداتکائی باورها خود را نشان می‌دهد و منجر به شکل‌گیری نوعی اطمینان [پسینی] می‌شود که ما را به سمت پذیرش یا رد آن باور هدایت می‌کند. این نوع اطمینان، بر خلاف اطمینان پیشینی ناشی از تفکرات آگاهانه ما است. (Chisholm, 2001, p.6)

هم در نظر چیشولم هم در نظر رشر، نگاهی منحصر به فرد به توجیه باورها وجود دارد مبنی بر این که برای توجیه باورها یک ارزیابی درون نگرانه لازم است، نه یک استدلال استقرایی بی‌پایان.

تاثیر سوم چیشولم بر رشر، در رابطه با توضیح خوداتکا و خودنگر بودن تلقی‌ها و باورهای شخصی است. این توضیحات چیشولم باعث عمق بخشیدن به دیدگاه رشر درباره دوری بودن فرآیند عقلانیت بجای تبیین خطی آن می‌گردد. به اعتقاد رشر، در پاسخ به این سؤال که "آیا انجام دادن آن چه که با بهترین استدلال‌ها پشتیبانی می‌شود، کاری است که با بهترین استدلال‌ها پشتیبانی می‌شود؟" مساله‌ای وجود دارد که عمیق‌تر و جدی‌تر از یک مسئله گرامری است. این سؤال منحصر به فرد است از این جهت که ما را مجبور می‌کند بپذیریم که اگر فراتر از محدوده خاص به دنبال بررسی‌های عقلانی بیشتری باشیم، مرتکب خودکشی فکری می‌شویم. به علاوه، ما را به این درک می‌رساند که زیر سؤال بردن رهنمودهای عقلانیت به معنی بی‌توجهی به علاقه ذاتی



ما به کسب دانش است و این به نوبه خود خوش بینی انسان به جهان پیرامون را لکه دار می‌کند. مهم‌تر از همه، این سؤال ما را قادر می‌سازد که بفهمیم پیوند مفهومی محکمی بین شناخت و عمل وجود دارد. در نهایت، تبیین چیشولم از اطمینان ما در باره باورهایمان به عنوان "اطمینان پسینی" به درک بهتر ما از نظرات رشر درباره سبک‌های شخصی افراد در پرس و جوهایشان و آن چه که او در اصطلاح فلسفی "رویکرد گذشته نگر" می‌نامد، کمک شایانی می‌کند: تنها پس از این که میزانی از اطمینان را درباره فهم مان از جهان پیرامون و امور واقع کسب کنیم، یعنی فقط پس از درونی کردن مجموعه‌ای از ادراک‌ها و باورهاست که می‌توانیم به مبنایی دسترسی داشته باشیم که بر اساس آن برآورد کنیم و رای ظواهر و فراتر از آن چه که می‌بینیم چه چیزهایی ممکن است وجود داشته باشد. (Chisholm, 2001, p.7)

۳- با پذیرش نظریه جامع رشر و جهانی دانستن عقلانیت و با بهره بردن از تحلیلی تاریخی می‌توان ارتباط بین عقلانیت جهانی و مفهوم خاورگرایی را مورد نقد و ارزیابی قرار داد. خاورگرایی ریشه در مفهوم عقلانیت جهانی ندارد بلکه برگرفته از ارتباط عقلانیت جهانی و درستی است، ارتباطی که بر مبنای موفقیت عملی تعیین می‌شود. خاورگرایی عبارت از مجموعه معین از افکار و تلقی‌های اروپایی نسبت به شرق است که در آن، از مفاهیم دوگانه متضاد مانند عقلانیت/نا عقلانیت، تمدن/وحشی گری، مردانگی/زنانگی تقویت و حمایت می‌شود. طبق این ایده، غربی‌ها که موفق شده‌اند با استفاده از قوای عقلانی خود به دانشی واقعی از جهان دست یابند، وظیفه دارند شرقی‌ها را که در مسیر دستیابی به دانش واقعی به خاطر سستی ذاتی شان موفق نبوده‌اند، متمدن کنند. این مأموریت متمدن سازی یکی از مباحثی است که امپریالیست‌های اروپایی قرن نوزدهم برای توجیه گسترش حوزه تحت استعمار خود مورد استفاده قرار می‌دادند. اما بر خلاف این باور، عقلانیت جهانی لزوماً به توجیه ادبیات استعماری منجر نمی‌شود بلکه با نگاهی دقیق و ریزبینانه با تاکید بر عقلانیت جهانی، می‌توان ادبیات استعماری را نقد کرد.

اعتقاد امپریالیست‌های قرن ۱۹ به برتر بودن اروپایی‌ها نسبت به آفریقایی‌ها و آسیایی‌ها فقط از این ایده که طرز تفکر آنها از اعتبار جهانی بالاتری برخوردار است، نشات نگرفته است بلکه هم چنین ریشه در این باور دارد که عقلانیت مورد استفاده در اروپا توانسته است آنها را به درک واقعی از جهان برساند. بنابراین ادبیات استعماری نه در صرف ایده عقلانیت جهانی، بلکه در ارتباط عقلانیت جهانی با درستی ریشه دارد، که از طریق موفقیت عملی ثابت می‌گشت.

آن چه باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد همین پلی است که موفقیت عملی بین عقلانیت و درستی ایجاد می‌کند. در این رابطه، رشر تلاشی تحسین برانگیز دارد تا نشان دهد درستی را از طریق تفکر عقلانی نه صرف

موفقیت عملی می‌توان تشخیص داد. یک قضاوت یا یک عمل می‌تواند عقلانی باشد حتی اگر نتواند با نتایج موفقیت آمیزی همراه شود.

البته عقلانیت با استفاده از مفهوم موفقیت عملی با درستی بدین نحو مرتبط است که اجرایی کردن موفقیت آمیز یک باور حاکی از هماهنگی و سازگاری آن با شرایط است که توسط یک سلسله پیش فرض‌های متافیزیکی مرتبط با ذات بشر و ساختار جهان پشتیبانی می‌شود نکته مهم این است که در ارزش‌گذاری اروپاییان به برتری خودشان بر آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها، اطمینان آنها به درستی باورهای شکل گرفته بر مبنای هنجارها و استانداردهایی که به زعم خودشان جهانی بود، نقش اساسی دارد درحالی که این اطمینان را نمی‌توان از لحاظ معرفت‌شناختی توجیه کرد. (Yoon, 2020, p.7)

سخن آخر آن که با ارزیابی دیدگاه رشر روشن گردید که در رویکرد رشر، تمام مسایل مشکل و حل نشده عقلانیت لحاظ شده و برخی موضوعات کلی و محوری آن به بهترین نحو ممکن تبیین و توجیه شده است. بنابراین، حتی اگر نظریه توصیه‌ای و هنجاری رشر را دارای نواقصی بدانیم، دست کم کلیات آن، قابل پذیرش‌تر از بدیل‌هایی است که جامعیت، وحدت سیستماتیک و تبیین مستحکم منطقی را فراهم نیاورده اند. علاوه بر آن که مطالعه و پژوهش در آثار رشر بهره‌های علمی وافر و نصیب آدمی می‌کند و فرصت مغتنمی برای پل زدن از سرگردانی عقلانی به ایمنی و اطمینان خاطر به دست می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بنابر پژوهش انجام شده دربارهٔ آرا و آثار رشر، او مفهوم عقلانیت را مفهومی جامع و گسترده می‌داند که قلمرو آن به وسعت و جامعیت تمام دغدغه‌ها و علایق معتبر انسانی است. در نظر او، هرگونه تعریف محدود از عقلانیت یا توجه صرف به بعضی از ارکان و ابعاد عقلانیت برابر با از دست رفتن کل عقلانیت است. کندوکاوهای فلسفی او با رویکرد تحلیلی و به منظور دست‌یابی به یک نظریه جامع از عقلانیت، در کنار رسایی و سادگی بیان او و پرداختن به مسایل کاربردی، وی را فیلسوفی موثر و نظریه‌پرداز بزرگ در این زمینه می‌سازد. رشر بر این باور است که فقط نظریه هنجاری از عقلانیت که حاکی از نوعی وظیفه معرفت‌شناختی است، می‌تواند نظریه مناسب و جامع دربارهٔ عقلانیت باشد و جامعیت مفهوم عقلانیت را نشان دهد. عقلانیت جامع، هم صدق و کذب دعاوی بر اساس مدارک و مستندات را اثبات می‌کند هم به ادعاهای مرتبط با خوب و مناسب بودن یک وضعیت می‌پردازد هم چنان‌که عهده دار اثبات و قانع‌کنندگی دعاوی معطوف به راستی و درستی یک گزاره است. بدین ترتیب، مفهوم منسجم و واحدی از عقلانیت ارائه می‌کند که دربرگیرنده ارکان و بافت‌های سه‌گانه عقلانیت: شناختی، عملی و سنجشی است. نظریه عقلانیت رشر، جهانی و عمومی بودن عقلانیت را بر مبنای مصالح و اصول عینی و کلی اثبات می‌کند



و اهداف واقعی و ارزش‌های عینی را به نحو یکسان حاکم بر تمامی آدمیان برمی‌شمارد. از سوی دیگر، توجه شایسته و بایسته به شرایط پیرامونی دارد و وابستگی عقلانیت به وضعیت‌های متغیر را به رسمیت می‌شناسد. مشخصه ممتاز نظریه عقلانیت رش، سعی ارزنده و همراه با توفیق او در جمع کردن دو ویژگی به ظاهر متعارض جهانی بودن و نسبی بودن عقلانیت است به گونه‌ای که جنبه شخصی و جهانی عقلانیت در کنار هم به صورت کاملاً سازگار در یک نظریه منسجم تبیین می‌گردد.



منابع

- تیلور، چارلز، "عقلانیت"، عقلانیت (مجموعه مقالات)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (۱۳۸۶).
- عبدی، حسن، عقلانیت در فلسفه دکارت، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره سوم، بهار، (۱۳۸۷).
- فناپی، ابوالقاسم، شریعت عقل، روزنامه شرق، آرشیو شهرپور، شماره ۱، (۱۳۹۱) ۱۶۰۷.
- فیومرتون، ریچارد، معرفت شناسی، ترجمه جلال بیکانی، چاپ دوم، تهران، حکمت، (۱۳۹۳).
- قائم‌نیا، علیرضا، چیستی عقلانیت، ذهن، بهار، شماره ۱۷، (۱۳۸۳).
- کوهن، جانانان، معقولیت، مترجم سعید ناجی، ارغنون، پاییز، شماره ۱۵، (۱۳۷۸).

Reference

- Chisholm, Roderick M., "Knowledge and the Challenge to the Skeptic," Ethics and Intrinsic Values, Internationalen Akademie für Philosophie, Vol. XII, Heidelberg, 2001, p. 5.
- Kekes, J. Rescher on Rationality and Morality [Review of A System of Pragmatic Idealism. Volume II. The Validity of Value]. Philosophy and Phenomenological Research, 54(2), 415-420. <https://doi.org/10.2307/2108502>. (1994).
- Moutafakis, N. J. Rescher on Rationality, Values and Social Responsibility, A Philosophical portrait. vol. 1, <https://www.ontosverlag.com>. (2007).
- Rescher, N. Rationality, A Philosophical Inquiry into the Nature and Rationale of Reason, United States, Oxford (Clarendon Press). (1988).
- Rescher, N. - Is Reasoning about Values Viciously Circular? The Journal of Value Inquiry, 35, 5-12, (2001).
- Rescher, N. , By the Standards of Their Day. The Monist. vol. 86. No. 3, Moral Distance, pp. 469-480, (2003).
- Rescher, N. Pragmatism at the crossroads. Transactions of the Charles S. Peirce Society, (Indiana University Press), Vol. 41, Issue 2, (2005).
- Rescher, N. Optimalism the Rationality of the Real: on the Prospects of AX. The review of Metaphysics, 59, 3; 5-12, 503-518, (2006).
- Rescher, N. On the Improvability of the World. The Review of Metaphysics, 64, 3; 480-514, (2011).
- Rescher, N. Value Reasoning on the Pragmatic Rationality of Evaluation. ISBN 978-3-319-54139-6 (eBook), (2017)
- Siegel, H. Rescher on the Justification of Rationality. Informal Logic, 14(1). (1992).
- Yoon, Y. A Picture of a cat against Cholera? Rationality in History as Seen from a Universalist Perspective. <https://www.tandfonline.com/loi/tsep20>. (2020).