



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

۷۳

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

ماده آوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهید، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ * شماره: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir/naqadvanazar1393@gmail.com

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 - مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
 - حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
 - مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
 - معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
 - ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
- منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
 - ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
 - فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
- کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۴ چیستی «فلسفه اخلاقی»
مسعود امید
- ۲۶ بررسی مقایسه‌ای تأثیر قصد بر مشروعیت عمل؛
نزد فقیهان اصولی و فیلسوفان تحلیلی
مهدی همزاده
- ۵۲ واکاوی نقش مبانی هستی‌شناختی
در برهان صدیقین علامه طباطبایی
علی‌الله‌دادی هزاوه
حسین حبیبی تبار
- ۷۲ سرل و مسئله آگاهی
مهدی ذاکری
سید مصطفی حسینی
- ۹۴ باور امن
پیمان جباری
- ۱۲۰ ارزیابی تطبیقی دیدگاه مایکل سندل و آرن هیورث
در باره لیبرالیسم راولز
اکرم نوری‌زاده
یوسف شاقول
- ۱۴۷ بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن
سید محمد بنی‌هاشمی
ایمان روشن‌بین
- ۱۷۳ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

چیستی «فلسفه اخلاقی»^۱

(در باب امکان و مطلوبیت تأسیس شاخه‌ای نو در حوزه اخلاق پژوهی فلسفی)

مسعود امید*

چکیده

در تاریخ اخلاق پژوهی، تاکنون شاخه‌ای مستقل با عنوان «فلسفه اخلاقی» وجود نداشته است. از نظر این نوشتار هم امکان و هم مطلوبیت چنین شاخه‌ای در کنار دیگر شاخه‌های مربوط به اخلاق، وجود دارد. تاکنون بیشتر توجه پژوهشگران حوزه اخلاق (در علم اخلاق، فلسفه اخلاق، تاریخ اخلاق و...) بر این بوده است که به نحو فلسفی، تاریخی و... «در اخلاق» بنگرند. در عرصه «فلسفه اخلاقی» تأکید بر این است که به شیوه فلسفی، «با اخلاق» بنگریم؛ یعنی «با اخلاق به حقایق بنگریم و به نحو فلسفی و نظری در باب حقایق تأمل کنیم و به زبان فلسفی آنها را بیان کنیم». در فلسفه اخلاقی، نگاه اخلاقی در افق تأمل و زبان فلسفی قرار می‌گیرد و از همین روست که می‌توان آن را «فلسفه اخلاقی»، یعنی «فلسفه‌ای اخلاقی» یا «فلسفه‌ای بر مبنای اخلاق» نام نهاد و نه صرف اخلاق یا علم اخلاق.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت مطالعات اخلاق پژوهی یا به مرتبه پیش از اخلاق

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان «فلسفه اخلاقی» به شماره ۱ — ۲۷/۳۵۳۳/ص به تاریخ ۹۳/۲/۲۲ در دانشگاه تبریز است.

masoud_omid1345@yahoo.com

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.



سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳

(مانند فرااخلاق و اخلاق هنجاری) مربوطند یا به مرتبه خود اخلاق (مانند علم اخلاق، روان‌شناسی اخلاق و انسان‌شناسی اخلاق) یا به مرتبه پس از اخلاق (مانند اخلاق کاربردی و حرفه‌ای) ربط می‌یابند. فلسفه اخلاقی به مرتبه مطالعات فلسفی و کلی (و نه کاربردی و جزئی) به مرتبه پس از اخلاق مربوط می‌شود.

کلیدواژه‌ها

برنامه پژوهشی، اخلاق پژوهی فلسفی، علم اخلاق، فلسفه اخلاقی

مقدمه: تحلیل واژگانی «فلسفه اخلاقی»

در حوزه فرهنگ، وجود هر شاخه یا فعالیت یا جریان فرهنگی ریشه‌دار و مستقلی، با حضور واژه و اصطلاحی معین و متناسب در همان فرهنگ متناظر است. برای نمونه در قرن هشتم پیش از میلاد، در یونان با اصطلاح تئوگونی (theogony)، یعنی ایزدان‌شناسی اسطوره‌ای (هسیودس، ۱۳۸۷: ۳۵) یا فولارخوس (pholarchos) به معنای متصدی محل‌های ویژه‌ای که افراد در آن محل‌ها از طریق رؤیاها و خلسه‌ها شفا می‌یافتند مواجه هستیم (کینگرلی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۱۳). نیز ظهور اصطلاح فلسفه (philosophy) در سده ششم پیش از میلاد از سوی فیثاغورث (لانرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۷) و عناوین «متافیزیک» و «منطق» در یونان نیز از همین قبیل‌اند. هرچند اصطلاح «ارگانون» (organon) و «متافیزیک» یا «مابعدالطبیعه» (metaphysics) به دوره‌های بعد مربوطند (ادیب‌سلطانی، ۱۳۷۸: ۳ و ۲: 5، Edwards, 1967, vol. 5)، این اصطلاحات نشان‌دهنده تعیین فرهنگی و نیز جهت‌گیری معنادار و معین فرهنگ یونانی در راستای خاصی بوده‌اند. اصطلاح کلام هم نماینده وجود جریان ویژه‌ای در جهان اسلام است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ۲۲). در هر صورت، تمام این عنوان‌ها، نماد جریان‌هایی معرفتی و علمی در فرهنگ فلسفی و نظری در گذشته بوده‌اند.

در همین راستا و با توجه به اصل فوق می‌توان گفت که در اخلاق‌شناسی و فرهنگ اخلاق پژوهی نیز شاخه‌ها و رشته‌هایی ظهور کرده و رشد یافته‌اند و آن‌گاه با عنوان‌های خاصی مانند علم اخلاق، فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و... نامیده شده‌اند. اما پرسش این است که آیا مطالعاتی که در باب اخلاق در گذشته وجود داشته است، از چنان مباحث





و مسائلی برخوردار بوده‌اند که در ذیل عنوانی مانند «فلسفه اخلاقی» قرار گیرند؟ یعنی عنوانی که در آن اخلاق، حالت وصفی داشته باشد و معنای «فلسفه‌ای اخلاقی» را افاده کند و نه حالات و معانی اضافی یا... .

در ذیل به تفصیل در طی دو گام «تأملات واژه‌شناختی» و «نظریه فلسفه اخلاقی»، به پاسخ این پرسش می‌پردازیم. لازم به یادآوری است که چون این دیدگاه متضمن ایده جدیدی است، لازم است تا خواننده اولاً، پیش فرض‌های خود را به‌طور موقت نادیده بگیرد و ثانیاً، تا پایان مقاله حوصله کند و صبر پیشه سازد.

گام نخست: تأملات واژه‌شناختی

اقسام کاربرد واژه اخلاق در اخلاق پژوهی

واژه اخلاق به‌صورت بسیط و یا به‌صورت مرکب به کار می‌رود. در حالت مرکب نیز یا به‌صورت مضاف الیه مانند «فلسفه اخلاق» و یا به‌صورت مضاف به کار می‌رود؛ مانند اخلاق پزشکی. از طرف دیگر، در قالب موصوف نیز آشکار می‌شود؛ مانند اخلاق دینی، اما سخن درباره کاربرد وصفی اخلاق نسبت به واژه فلسفه است. آیا به‌طور کلی، اخلاق به صورت وصفی نیز کاربرد دارد؟ و آیا در میان مجموعه کاربردهای وصفی، موردی هست که متضمن معنای «فلسفه‌ای اخلاقی» باشد؟

در پاسخ باید گفت کاربرد اخلاق را می‌توان به‌صورت وجه وصفی در مواردی ملاحظه کرد، ولی اولاً، در آنها با معنای «فلسفه‌ای اخلاقی» مواجه نیستیم و ثانیاً، در چنین مواردی، اخلاق نه به‌صورت واقعاً وصفی، بلکه تنها در محل وصف، یعنی به‌نحو صوری دارای حالت وصفی است.

در توضیح مدعای فوق باید گفت که اولاً، می‌توان مواردی را برشمرد که در آنها اخلاق به‌عنوان صفت (اخلاقی) به کار رفته باشد؛ مانند موجبیت اخلاقی (ethical determinism) و... (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۲: ۸۷۵)، اما در ترکیبات وصفی که از اخلاق ساخته شده است، اساساً ترکیبی که به‌صورت «فلسفه اخلاقی» باشد و مهم‌تر آنکه معنای «فلسفه‌ای اخلاقی» را افاده کند، هرگز به چشم نمی‌خورد. ثانیاً، باید توجه داشت که گاه اخلاق در «محل» وصف است و به‌نحو صوری و لفظی صفت است و نه آنکه به‌معنای اصلی، صفت واقع شده باشد؛

برای نمونه، واژه مرکب «روان‌شناسی اخلاقی»، عبارت از «وضعیت روانی افراد در حین انجام دادن کارهای بد یا خوب اخلاقی مانند همدردی، انسان‌انگاری، حس انتقام‌جویی، احساس واقعی نبودن شرایط، حس تحقیر و نفرت یا فقدان آنهاست» (گلاور، ۱۳۹۲: بخش اول و دوم). ثالثاً، در پاره‌ای از متون، معنای فلسفه اخلاقی به فلسفه اخلاق یا علم اخلاق یا اخلاق فروکاسته می‌شود. به بیان دیگر، ما به جای بیان و تأسیس معنای دقیق فلسفه اخلاقی به ذکر معانی‌ای پرداخته‌ایم که سر از اصطلاح‌های دیگری مانند علم اخلاق و... یا ترکیب آنها سر در می‌آورند.

اصطلاح «فلسفه اخلاقی» در منابع انگلیسی

«در متون انگلیسی، اصطلاح‌های «moral philosophy» و «philosophy of ethics and morality» معادل «فلسفه اخلاق» به کار رفته‌اند، ولی نه به معنای «فلسفه اخلاقی». اصطلاح‌های دیگری نیز در منابع انگلیسی وجود دارند که در آنها اخلاق در حالت وصفی به کار رفته است، اما هیچ کدام وصفی برای فلسفه نبوده‌اند (همان‌گونه که پیش‌تر گذشت). خلاصه اینکه در مجموع در متون انگلیسی، اصطلاحی که به‌طور مشخص معنای ویژه «فلسفه اخلاقی» را بدهد، به گونه‌ای که در تمایز با پژوهش‌های مرتبط با اخلاق باشد، به چشم نمی‌خورد. به بیان دیگر، اصطلاحی با عنوان «ethical philosophy» که به معنای خاص «فلسفه‌ای اخلاقی» باشد و دقیقاً به همین معنا به کار رود، به چشم نمی‌خورد. حتی مرور فرهنگ‌نامه‌های مربوط به اخلاق و فلسفه نشان می‌دهد موارد مطرح در آنها تنها بر محور شاخه‌هایی مانند فرائض، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی دور می‌زنند و بر فقدان عنوان «ethical philosophy» دلالت دارند (Internet Encyclopedia of Philosophy, 2014). نیز با ملاحظه مجموعه مدخل‌های فرهنگ‌نامه‌های درجه اول فلسفه مانند فرهنگ‌نامه فلسفی پل ادواردز در باب اخلاق که بیش از ۶۸ مدخل است، به روشنی با فقدان اصطلاح «فلسفه اخلاقی» مواجه هستیم (نک: پل ادواردز و بورچرت، دانشنامه اخلاق، ۱۳۹۲).

البته نبودن کاربرد واژه و اصطلاح فلسفه اخلاقی، نه از حیث بی‌معنایی درونی و ذاتی آن است (یعنی نه آنکه واژگانی متنافی الاجزا مانند سفیدسیاه باشد)، بلکه اساساً به دلیل فقدان کاربرد و نیز به سبب نبود مصداق مشخص، یعنی نبود مجموعه مباحث معین و شاخه مطالعاتی مشخصی در ذیل اصطلاح یادشده است. اگر ترکیب فلسفه اخلاقی همانند



نظر

چستی «فلسفه اخلاقی»



صدر

سال نوزدهم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۳

ترکیبات فوق یا به طور کلی یا فی نفسه بی معنا بود، هیچ گاه با ترکیباتی مشابه همچون «ethical theory» و «ethical doctrine» و ده‌ها ترکیب مشابه دیگر که در متون وجود دارند، مواجه نمی‌شدیم (علیا، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۷). پس چنین ترکیبی نه تنها در انگلیسی استعمال پذیر است، بلکه معنادار نیز تواند بود.

در آثار امانوئل لویناس فرانسوی با اصطلاح «the ethical» به معنای «امر اخلاقی» مواجه می‌شویم (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲)، اما این اصطلاح، به معنای فلسفه‌ای اخلاقی نیست. پاره‌ای از فرهنگ‌نامه‌های عمومی فلسفه اخلاق، به اصطلاح فلسفه اخلاقی اشاره‌ای کوتاه داشته‌اند. برای مثال، امروزه در یکی از فرهنگ‌نامه‌های فارسی فلسفه اخلاق با اصطلاح «ethical philosophy» مواجه می‌شویم. در ذیل این اصطلاح نیز به اختصار چنین می‌خوانیم: «فلسفه اخلاق؛ فلسفه اخلاقی: این اصطلاح غالباً به دو معنا به کار می‌رود: ۱. فلسفه اخلاق؛ ۲. فلسفه‌ای که صبغه یا رویکرد اخلاقی دارد؛ نظیر فلسفه امانوئل لویناس» (علیا، ۱۳۹۱: ۳۴)، اما سخنی در باب اینکه مراد از فلسفه اخلاقی و ویژگی‌ها و چشم اندازهای آن چیست، چیزی بیان نشده است.

حتی کاربرد فلسفه اخلاقی در گذشته در آثار افرادی مانند ویلیام پیلی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵)، مدرس دانشکده کرایست در کمبریج نیز به معنای فلسفه‌ای اخلاقی نبوده است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج: ۵: ۲۱۱-۲۱۲). اصطلاح‌های مشابه با فلسفه اخلاقی نیز در متون به چشم می‌خورند؛ مانند اصطلاح «علم تجربی اخلاق» (science of ethics) (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج: ۸: ۱۲۸)، «علوم اخلاقی» (سیاسی، ۱۳۳۶: ۱۰۳) و «moralism» (علیا، ۱۳۹۱: ۶۹) که هیچ کدام همان معنای فلسفه‌ای اخلاقی نیستند.

اصطلاح فلسفه اخلاقی در منابع فارسی و عربی

اما در متون فارسی، اصطلاح «فلسفه اخلاقی» در معانی متعددی به کار برده شده است؛ از قبیل: فلسفه اخلاق، رفتار، منش و سلوک اخلاقی، بیانیه (مانیفست) اخلاقی، خود اخلاق. در متون عربی نیز هر گاه اصطلاح «الفلسفه الاخلاقیه» و «فلسفه الاخلاق» به کار رفته است، هر دو به معنای «فلسفه اخلاق» بوده است؛ یعنی گویی معنای هر دو ترکیب اضافی و وصفی واحد است؛ یعنی فلسفه‌ای که حاوی مباحثی در باب اخلاق است یا مجموعه‌ای که حاوی اخلاقیات است. گاهی در زبان عربی در بیان مباحث نظری اخلاق از «الاخلاق النظریه» نیز استفاده می‌شود (بدوی، ۱۴۲۹، ج: ۱: ۲۹۸).

گام دوم: نظریه «فلسفه اخلاقی»

فلسفه اخلاقی چیست؟

پس از طرح مباحث واژه‌شناختی، در ادامه به بررسی معنا و نظریه‌ای که می‌توان در ذیل فلسفه اخلاقی مطرح ساخت می‌پردازیم؛ یعنی باید بررسی کرد که در باب فلسفه اخلاقی به‌نحو اجمال و تفصیل چه می‌توان گفت؟

به اجمال باید گفت فلسفه اخلاقی ما را فرا می‌خواند تا به شأن اخلاقی امور و حقایق براساس برقراری رابطه نظری میان اخلاق و آنها بیندیشیم و در این راه، تلاش کنیم؛ یعنی عزم یافتن حال و هوای اخلاقی امور را داشته باشیم. اینکه ما تنها در باب اخلاق (همچون علم اخلاق، تاریخ اخلاق، فلسفه اخلاق، روان‌شناسی اخلاق، جامعه‌شناسی اخلاق و...) یا تنها در باب حقایق (همچون خداشناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی و...) بیندیشیم، یک طرف قضیه است، اما اگر به رابطه این دو گونه امور بها دهیم و دغدغه آن را داشته باشیم و بکوشیم این رابطه‌ها را کشف کنیم و صورت‌های مختلف و تقریرهای متعدد آنها را طرح کنیم، با فلسفه اخلاقی مواجه خواهیم بود.

به اختصار می‌توان گفت که فلسفه اخلاقی، تدوین و تنظیم فلسفه‌ای بر مبنای اخلاق است، براساس برقراری رابطه نظری اخلاق با حقایق متعدد برای کشف شأن و جنبه اخلاقی آنها و نه لزوماً کاربرد و حسن و قبح عملی اخلاق در امور جزئی و شغلی یا سازمانی، اما در شرح تفصیلی فلسفه اخلاقی باید گفت که اساساً در نگاه تفصیلی به یک دانش یا شاخه یا یک رشته علمی، معمولاً به ذکر ویژگی‌هایی می‌پردازند که هم سبب آشکار شدن بیشتر هویت آن و هم تمایز هرچه بیشتر آن از غیر می‌شود. این موارد را می‌توان به «ویژگی‌های نفسی»، «بسان موضوع، مسائل، روش، غایت، هدف و «ویژگی‌های نسبی» مانند وجوه تمایز از دانش‌های دیگر تقسیم کرد. در ادامه، در مورد فلسفه اخلاقی به پاره‌ای از ویژگی‌های نفسی و نسبی آن اشاره می‌شود:

الف) ویژگی‌های نفسی

مجموعه ویژگی‌های فلسفه اخلاقی، صرف‌نظر از لحاظ حوزه‌های دیگر، به قرار زیر است:

موضوع فلسفه اخلاقی

موضوع یا نقطه آغاز یا نقطه تمرکز فلسفه اخلاقی، شأن و منزلت و وجوه اخلاقی حقایق در سطح وسیع و نه لزوماً معطوف به مصادیق رفتاری و نه تعیین قاعده‌محورانه تکلیف،





حکم، فرمان و... اخلاقی (مانند آنچه در اخلاق هنجاری) آنهاست. این وجوه بر اساس نسبت اخلاق انضمامی با آنها و در سطح اندیشه و زبان فلسفی، تعیین و ترسیم می‌شوند. باید توجه داشت دامنه و عمق مباحث فلسفه اخلاقی فراتر و جامع‌تر از اخلاق هنجاری و علم اخلاق است.

مسائل فلسفه اخلاقی

مسئله کلی فلسفه اخلاقی، یعنی شأن اخلاقی حقایق و امور در سطح انضمامی چیست؟ رابطه موجود، ممکن و مطلوب اخلاق با حقایق مختلف چیست؟ در بیان پاره‌ای از مسائل جزئی باید گفت فلسفه اخلاقی برقراری نسبت میان اخلاق با وجود جهان، خدا، زندگی، مرگ، علم، تکنولوژی، مسئله شر، دین، حقوق، فلسفه و... است. این امر در سطح اخلاقی حاضر و ملموس برای انکشاف شأن اخلاقی و بار اخلاقی در آنهاست.

در فلسفه اخلاقی دو مسئله «تعیین ویژگی‌های حقایق» و «تعیین چیستی اخلاق» پشت سر نهاده شده، به رابطه آنها توجه می‌شود؛ برای نمونه، در این مقام مسئله این نیست که علم، دین، عرفان، فلسفه سیاسی لیبرال یا غیرلیبرال، تکنولوژی، هنر و... چیستند، بلکه مسئله این است که با وجود چنین اموری و با آگاهی اجمالی یا تفصیلی از ویژگی‌های آنها، نسبت فلسفی این حقایق با اخلاق چیست؟ این امور از چه شأن اخلاقی برخوردارند؟ آیا از جنبه‌های اخلاقی برخوردارند؟ آیا می‌توان از صبغه، صیغه، روال، هدف و... اخلاقی در آنها سخن گفت؟

چهار بخش کلی از مسائل در فلسفه اخلاقی

می‌توان مسائل و مباحث نظری فلسفه اخلاقی را در چهار بخش کلی در نظر گرفت:

۱. مباحث نظری ناظر به رابطه اخلاق با امور و مقولاتی که در «فلسفه سنتی» مورد توجه ویژه بوده است؛ مقولاتی همچون وجود، معرفت، جهان، انسان (تعریف انسان، زندگی، مرگ، جبر و اختیار و...)، دین، هنر، عرفان و ایدئولوژی. (مانند اینکه آیا می‌توان از وجود اخلاقی، معرفت اخلاقی، تفسیر اخلاقی و... سخن گفت؟).
۲. مسائل مربوط به رابطه اخلاق با امور اساسی‌ای که در «دوره معاصر» بیشتر مورد توجه است؛ مسائلی مانند سیاست، اقتصاد، تکنولوژی، جنگ و...

۳. مسائل مربوط به رابطه اخلاق با «شاخه‌های دانش» همچون: علوم تجربی، علوم انسانی (علم حقوق، فلسفه؛ مانند متافیزیک، الهیات، معرفت‌شناسی، فلسفه دین و...) و علوم دینی (علم کلام، فقه و...).

۴. مسائل نظری (و نه عملی صرف) ناظر به رابطه اخلاق با «امور روزمره و عملی»؛ مانند رسانه، ورزش، پزشکی، سازمان (شرکت، کارخانه، بنگاه اقتصادی، مؤسسه اقتصادی، بانک)، فضای مجازی، دانشگاه و... باید توجه داشت که هدف از طرح چنین مسائلی اساساً بررسی و کشف شأن و وجه اخلاقی چنین حقایقی است و نه کاربرد صرف اخلاق در آنها و تعیین تکلیف عملی برای آنها.

روش فلسفه اخلاقی

۱. روش مورد استفاده در فلسفه اخلاقی سودبردن از شیوه نفسی نیست؛ یعنی تمرکز در خود اخلاق (به‌نحو منعزل) و در خود اخلاق‌نگریستن و آن‌گاه در باب اخلاق گفتن نیست، بلکه سودبردن از شیوه نسبی است؛ بدین معنا که فلسفه اخلاقی در پی انکشاف اخلاق در امر دیگر است؛ به بیان دیگر، روش آن «با اخلاق» نگریستن و انکشاف اخلاق در نسبت با حقایق است. در شیوه نسبی، اخلاق نه صرف خود را، بلکه خود را در جز خود نشان می‌دهد؛ آن‌هم از طریق تحلیل و بررسی به‌نحو انضمامی، مشهود و ملموس.

۲. روش فلسفه اخلاقی انتزاعی محض نیست. در این روش، مواجهه انضمامی با مسئله امری مهم است. پس از چنین مواجهه‌ای، نوبت به مرحله تبیین و تحلیل می‌رسد. برخورد، مواجهه، رودرویی و مشارکت با مسئله مرحله مهمی در این روش است. روش کلی عبارت از برقراری نسبت انضمامی با مسئله و سپس تبیین فلسفی آن مواجهه است. به‌نظر می‌رسد می‌توان صورت‌بندی تحقیق در فلسفه اخلاقی را چنین در نظر داشت:

فلسفه اخلاقی = (تعیین حقایق و امور + لحاظ کردن نسبت آن با اخلاق در حالت انضمامی + تأمل، بررسی و تحقیق نظری در باب نسبت یادشده = نتیجه‌ای فلسفی - اخلاقی در مورد موضوع و مسئله).

اگر در صدد بازگویی روش کلی فلسفه اخلاقی به شیوه دیگر باشیم، می‌توان گفت فلسفه اخلاقی دو مرحله کلی دارد: مرحله گردآوری اطلاعات و مرحله داوری یا ارزیابی نظری اطلاعات و مدعاها در مقام خرد اخلاقی آدیان. مقام گردآوری به دریافت انضمامی





از خود اخلاق و نسبت اخلاق با حقایق مربوط است که از طریق حضور در قرب اشیا و روابط انسانی حاصل می‌شود. مقام داوری به تحلیل و بررسی‌های نظری - اخلاقی در باب یافت خود و نیز تبیین و عرضه آن برای دیگران مربوط است. فلسفه اخلاقی به هیچ وجه در بند یافت انضمامی صرف نیست، بلکه ملتزم به تحلیل‌ها و اقامه دلایل متناسب است. نیز بر این باور است که مجموعه باورها، تحلیل‌ها و استدلال‌ها باید در معرض ارزیابی نظری عمومی و خصوصی قرار گیرد.

غایت فلسفه اخلاقی

فلسفه اخلاقی دانشی است که فی‌نفسه مطلوب است و برای دانش دیگری فراهم نیامده است. پرداختن به فلسفه اخلاقی به منزله مهیا شدن برای درک دانش دیگر یا کاربرد در دانش دیگر نیست؛ بدین معنا که فلسفه اخلاقی نسبت به دانش‌های دیگر جنبه ابزاری ندارد.

هدف فلسفه اخلاقی

هدف فلسفه اخلاقی دستیابی به اهدافی همچون شکل‌گیری نگاه اخلاقی، تشکیل پایه‌ای برای عمل اخلاقی در جهان و میان آدمیان و ایجاد رغبت هرچه بیشتر برای عمل اخلاقی و در نهایت، شکل‌گیری «گفتمان اخلاقی» است. به نظر می‌رسد شیوه رسیدن بدین اهداف به‌طور طبیعی و تدریجی رخ می‌دهد، زیرا حصول تدریجی نگاه اخلاقی و تکرار و تداوم گفت‌وگو در حوزه فلسفه اخلاقی، یا زمینه یا خود عمل اخلاقی و... را در پی خواهد داشت.

پیش‌فرض‌ها در باب اخلاق

پاره‌ای از پیش‌فرض‌های مهمی که در فلسفه اخلاقی در باب «اخلاق» پذیرفته شده است، به‌قرار زیر است:

۱. استقلال (نسبت به دیگر شئون زندگی): اخلاق یکی از شئون مستقل زندگی آدمی است که به دیگر شئون تحویل‌پذیر نیست.
۲. تقدم (به شرف و اهمیت): اخلاق از دیگر شئون آدمی مهم‌تر و بنابراین، پرداختن بدان مقدم‌تر است. اخلاق دارای ارزش، اهمیت و احترام است و پرداختن بدان اولی است.

۳. اصالت (موضوعیت داشتن و بنیادی بودن): اخلاق برای ما امری بنیادی است نه فرعی و تبعی، زیرا ما در آن غوطه‌وریم، آن را امری جدی و مهم می‌انگاریم و یکی از برجسته‌ترین دغدغه‌های ماست. اخلاق در زندگی ما فی‌نفسه و نه به تبع امر دیگر موضوعیت دارد. زندگی، ما را فرامی‌خواند که به اخلاق موضوعیت دهیم. از دغدغه‌های مهم ما نسبت اخلاق با ساحت‌ها و جنبه‌های (کلی و جزئی) زندگی است.

۴. قوام‌بخشی: اخلاق مقوم زندگی ماست. اخلاق به‌عنوان یکی از مقومات زیست فردی و انسانی لحاظ می‌شود. بدون اخلاق، زندگی مخدوش و متلاطم و شاید نابود است.

لازم به یادآوری است که نکته‌های فوق از وجه انضمامی برخوردارند؛ یعنی این پیش‌فرض‌ها در فضای انضمامی معنا دارند و مقبول واقع می‌شوند. همچنین از میان موارد فوق، لازمه بند اول آن است که ما در فلسفه اخلاقی تنها با پیش‌فرض‌ها سر و کار داریم و نه مبانی و اصول موضوعه رایج در علوم نظری. فلسفه اخلاقی مانند هندسه یا منطق ریاضی نیست که در آن نتایج داشته باشیم که براساس اصول موضوعه استنتاج شوند. رابطه نتایج با اصول در علوم نظری، «استنتاجی - قیاسی» است، ولی در فلسفه اخلاقی چنین نیست؛ یعنی نتایج تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و در راستای آنها و در پرتو آنها قرار دارند. شاید بتوان شیوه بهره‌مندی از پیش‌فرض‌ها را در فلسفه اخلاقی، برای تمایز از شیوه پیشین، «انتاجی» (نتیجه‌گیری) نامید. البته این امر مانع از کاربرد منطق (کلاسیک یا ریاضی) در باب استدلال‌های فلسفه اخلاقی نیست.

بیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌ها

مانند هر دانش فلسفی دیگر که کم و بیش نیازمند زمینه‌های خاصی است، فلسفه اخلاقی نیز پیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌هایی را طلب می‌کند، اما پیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌های فلسفه اخلاقی برخلاف دیگر شاخه‌های فلسفی، تنها «معرفتی» نیستند. باید توجه داشت که طرح مسئله پیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌ها به معنای تعیین حدودی برای نفی مشارکت همگانی در حوزه فلسفه اخلاقی و نخبه‌گرایانه بودن آن نیست. فلسفه اخلاقی شاخه‌ای است که هم در همان حد متعارف انسانی و هم بالاتر از آن قابل طرح است. به بیان دیگر، مباحث آن دارای شدت و ضعف و مقول به تشکیک است. مباحث فلسفه اخلاقی





می‌توانند در سطوح اولیه و قابل درک برای همگان یا در سطوح متوسط یا عالی مطرح شوند. مهم‌ترین اقسام پیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌های فلسفه اخلاقی از این قرار است:

۱. فهمانی: از قبیل درک وضعیت اخلاقی خود، درک حضور اخلاق در عالم انسانی یا توجه به پیش‌فرض‌های خاص همچون: جدی‌بودن اخلاق، مقوم زندگی‌بودن اخلاق، امکان دید اخلاقی به حقایق، وجوب نگریستن از منظر اخلاق.

۲. وجودی: در عمل دغدغه اخلاق را داشتن و درگیر آن بودن.

۳. روانی: حساسیت‌نداشتن به اخلاق، احساس نکردن فاصله پرنشدنی نسبت به اخلاق و توجه‌داشتن بدان.

۴. ارادی: عزم بر نگریستن از موضع اخلاق، همدلی با امر اخلاقی، تمرکز بر امر اخلاقی، خواست معطوف به انکشاف شأن اخلاقی امور.

۵. عملی: رعایت حداقل‌های زیست اخلاقی.

۶. معرفتی: مطالعه و تأمل در باب پژوهش‌های حوزه اخلاق به معنای عام یا مطالعات اخلاق‌شناختی در حوزه علم اخلاق، فرا اخلاق، اخلاق‌هنجاری، روان‌شناسی اخلاق و... .

۷. مهارتی: تمرین در جهت تقویت قدرت تحلیل و ترکیب مسائل و نظریه‌ها و مباحث در حوزه اخلاق.

گفتنی است پیش‌نیازها و تقویت‌کننده‌های فوق از امر متعارف و عمومی فراتر نمی‌روند و بدین ترتیب، لزوماً مربوط به خواص نبوده و نخبه‌گرایانه نیستند؛ یعنی می‌توانند هم در حد متعارف و در سطح انسان معمولی لحاظ گردند و هم شدت یابند و فراتر روند. براین اساس، بیشتر آدمیان کم و بیش هم بر امور فوق واقف‌اند، هم آنها را واجدند و هم در آنها وارد می‌شوند؛ یعنی اموری هستند که مقول به تشکیک‌اند و همه در آن سهمی دارند. می‌توان از نقطه‌ای آغازید، ولی بر شدت و دامنه آنها افزود (به بیان دیگر، موارد فوق مانند شرایط و زمینه‌های فوق متعارف، مانند آنچه در عرفان مطرح می‌شوند، نیستند).

تکیه‌گاه‌های فلسفه اخلاقی

درباره منابع مورد استفاده و مورد اتکا در فلسفه اخلاقی می‌توان سه منبع زیر را در فلسفه اخلاقی به ترتیب زیر بیان داشت:

۱. مهم‌ترین منبع فلسفه اخلاقی، عالم اخلاق است. آگاهی اخلاقی حاصل از حضور

اخلاقی آدمی و قرب بی‌واسطه اخلاقی با آدمیان و هم‌نوعان، یکی از منابع غنی و مهم در فلسفه اخلاقی است. به بیان دیگر، آگاهی حاصل از زیست اخلاقی و عالم اخلاق که برای آدمی عین آشکارگی است، نخستین و مهم‌ترین منبع فلسفه اخلاقی به شمار می‌رود (عالم اخلاق یا مرتبه اخلاق).

۲. دومین منبع، اطلاعات حاصل از تأملات و تدقیق‌های اولیه و شخصی در باب دریافت‌های اخلاقی و زیست اخلاقی است. مضمون‌پردازیه‌ها، قالب‌بندی‌ها، تحلیل‌ها، استدلال‌ها، تدوین اصل و فرع‌ها، رعایت تقدم و تأخرهایی که در باب زیست اخلاقی و دریافت‌های اخلاقی از طرف شخص ارائه می‌شوند، دومین منبع در فلسفه اخلاقی است (اخلاق‌شناسی مرتبه اول یا مرتبه تأملی).

۳. سومین منبع، پژوهش‌های نظام‌مند و تخصصی سامان‌یافته که بر محور اخلاق است. به بیان دیگر، مجموعه پژوهش‌ها و بررسی‌هایی که در قالب علم اخلاق، تاریخ اخلاق، فرا اخلاق، اخلاق‌هنجاری، اخلاق‌کاربردی، اخلاق حرفه‌ای، روان‌شناسی اخلاق، جامعه‌شناسی اخلاق، انسان‌شناسی اخلاق، پدیدارشناسی اخلاق و... شکل گرفته‌اند، منبع غنی دیگری برای فلسفه اخلاقی به شمار می‌رود (اخلاق‌شناسی مرتبه دوم یا مرتبه تحقیقی).

کاربرد منبع اخیر می‌تواند بر غنای مباحث و تحلیل‌ها و استدلال‌های فلسفه اخلاقی که بر اساس و در فضای دو منبع پیشین شکل می‌گیرند، بیفزاید. در واقع، این منبع مکمل مناسبی برای دو منبع پیشین است.

تعریف‌هایی از فلسفه اخلاقی

یکی از مواردی که در مقام شناساندن شاخه‌های دانش بدان می‌پردازند، تعریف آن شاخه است. اکنون به نظر می‌رسد پس از تعیین جنبه‌های متعدد فلسفه اخلاقی می‌توان برای نشان دادن يك چشم‌انداز کلی به بیان تعریف‌هایی از آن پرداخت. پاره‌ای از تعریف‌ها و توصیف‌هایی را که می‌توانند هرچه بیشتر بر وضوح و تمایز این شاخه از فلسفه بیفزایند، می‌توان چنین برشمرد. فلسفه اخلاقی عبارت از:

— بررسی عقلانی حقایق با نگاه و منظر (نه قواعد و دستورهای) اخلاقی و در

سپهر اخلاقی.





- رویکرد اخلاقی - فلسفی به تمام مسائل، حقایق و اموری که برای زیست و اندیشه انسانی دارای اهمیت هستند.

- رویکرد اخلاقی - فلسفی به مسائل ویژه تاریخ فلسفه، یا نگرستن به مسائل تاریخ فلسفه در گذشته و حال از منظر اخلاق؛ مسائلی همچون مسئله حقوق، دین، سیاست، جبر و اختیار و

- ساختن فلسفه‌ای بر محور اخلاق و به شیوه برقراری نسبت اخلاق با حقایق و امور (یا موضوعات و مسائل).

- تعیین سپهر اخلاقی و نظریه‌پردازی اخلاقی ساحت‌ها و حوزه‌های متعدد انسانی و غیرانسانی.

- بررسی و تحقیق نظری - تحلیلی در نسبت اخلاق انضمامی با امور و حقایق.

- بررسی نسبت اخلاق انضمامی و محقق و زیست اخلاقی با حقایق انضمامی و انتزاعی.

- ارائه پاسخ‌هایی نظری از منظر اخلاق به موضوع‌ها و مسائل بنیادی و مهم عقل نظری و عملی.

شمول‌گرایی

با توجه به اشتغال فلسفه اخلاقی بر مباحث و مسائل متعدد و متنوع، می‌توان ویژگی شمول‌گرایی را برای این فلسفه در نظر گرفت؛ بدین معنا که دامنه آن می‌تواند بسیاری از حقایق مهم را در برگیرد. فلسفه اخلاقی معطوف به تعیین سپهر اخلاقی تمامی ساحت‌های انسانی و حتی نا / فرا انسانی مهم (همچون خداوند و...) تا حد امکان است. فلسفه اخلاقی عزم آن دارد تا حد امکان، بر حقایق اصلی و فرعی تمرکز کند و آنها را بررسی و ارزیابی نماید، اما حوزه شمول در فلسفه اخلاقی با تکیه بر امور پیشینی صرف تعریف نمی‌شود، بلکه پسینی است. توضیح آنکه ویژگی شمول‌گرایی فلسفه اخلاقی به سبب تأکید آن بر «رویکرد پسینی» به مسائل است؛ بدین معنا که این دیدگاه در پی آن نیست که به نحو پیشینی و با یقین منطقی دایره مسائل و تعداد دقیق مباحث خود را مشخص سازد، بلکه فلسفه اخلاقی دایره شمول خود را به جریان گفت‌وگو و تحقیق واگذار می‌کند. به بیان دیگر، تحقیق‌پذیری یا تحقیق‌ناپذیری موضوعات و مسائل فلسفه اخلاقی پیشاپیش تعیین شده نیست و نیازمند تأمل و تحلیل پسینی است. پس از تأسیس، تحقیق و گفت‌وگو در باب

موضوع و مسئله است که معلوم می‌شود آیا می‌توان با نگاه اخلاقی - فلسفی بدان نگرست یا نه؟ نیز آیا می‌توان در باب شأن اخلاقی آن به بحث فلسفی پرداخت یا نه؟ نیز باید توجه داشت که پیوستگی بخش‌های فلسفه اخلاقی از قسم دستگامندانه و هرمی نیست، بلکه از قسم شبکه‌ای است؛ یعنی مجموعه‌ای از مباحث مستقل است، ولی سازگار بر گرد اخلاق؛ به گونه‌ای که گویی روح اخلاق بر آنها دمیده شده است. به بیان دیگر، فلسفه اخلاقی پیکری چندجزئی و کل مانند است که روحی واحد دارد و آن روح واحد همان نگاه اخلاقی به امور است. خلاصه اینکه مدل فلسفه اخلاقی از نوع هرمی، یعنی از نوع هندسه فلسفه‌های سنتی نیست، بلکه می‌توان به تقریب آن را خوشه‌ای دانست؛ مجموعه‌ای بر اساس نوعی پیوستگی و وحدت ویژه.

چه بسا این مسئله نیز مطرح شود که آیا نسبی‌گرایی فرهنگی نمی‌تواند مانع تحقق پروژه و جریان فلسفه اخلاقی گردد یا آن را مسکوت گذارد؟ در پاسخ می‌توان گفت فلسفه اخلاقی توصیه‌ای است کلی به نگرستن از عالم اخلاقی و زیست جهان اخلاقی هر فرهنگ به عالم و آدم، صرف نظر از موقعیت فرهنگی آن، با تکیه بر گفت‌وگو، تحلیل و استدلال. اساساً در فلسفه اخلاقی، آنچه از اولویت و اهمیت برخوردار است، عزم بر نگرستن از موضع اخلاق به امور و اراده معطوف به گفت‌وگو در آن باب و تحقق بخشیدن بدان عزم‌هاست و نه تکیه بر موقعیت‌ها یا جغرافیاهای فرهنگی. بر این اساس، می‌توان جریان فلسفه اخلاقی و دیدگاه مندرج در آن را در فراسوی نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری در حوزه اخلاق در نظر گرفت.

(ب) ویژگی‌های نسبی

برای بهتر روشن شدن جوانب فلسفه اخلاقی نیازمند پرداختن به ویژگی‌های نسبی آن نیز هستیم. ویژگی‌های نسبی، به تعیین نسبت فلسفه اخلاقی با حوزه‌های دیگر و مقایسه آن با شاخه‌های دیگر معطوف است.

درواقع، در پاسخ به این پرسش که جایگاه فلسفه اخلاقی در دسته‌بندی علوم در کجاست؟ می‌توان بر حسب دسته‌بندی‌های متعدد به این پرسش پاسخ داد؛ یعنی مجموعه ویژگی‌های مربوط به فلسفه اخلاقی با لحاظ حوزه‌های دیگر به قرار زیر است:

۱. بر حسب تقسیم فلسفه‌ها به فلسفه‌های متافیزیکی (همچون متافیزیک‌های سنتی مانند





متافیزیک ارسطویی و مدرن مانند متافیزیک هگلی) یا غیرمتافیزیکی، باید گفت از آنجا که در فلسفه اخلاقی با مباحث متافیزیکی مانند هستی و نیستی، ثبات و تغییر، قوه و فعل و نیز نظام‌پردازی متافیزیکی و همچنین ساختار هرمی متافیزیکی سروکاری نیست و بحث‌ها از نوع متافیزیک‌های مرسوم نمی‌باشد، پس فلسفه‌ای غیرمتافیزیکی است.

۲. با توجه به تقسیم فلسفه‌ها به فلسفه‌های انتزاعی و انضمامی، از آنجا که فلسفه‌های انتزاعی (همچون متافیزیک، فلسفه منطق، فلسفه ریاضیات) به نحوی واسطه به زندگی انسان و مسائل و جنبه‌های آن معطوف نیستند و از سوی دیگر، این فلسفه‌های انضمامی (مانند فلسفه اخلاق، فلسفه وجودی، فلسفه حقوق) به شئون زندگی مربوط هستند و به‌وفور از چنین مسائل و دغدغه‌هایی برخوردارند، بنابراین فلسفه اخلاقی را باید در زمره فلسفه‌های انضمامی دانست.

۳. مطالعات مربوط به اخلاق یا اقسام اخلاق پژوهی را می‌توان در سه مقام و بنابراین، در سه دسته در نظر گرفت: «ماقبل‌الاخلاق»، «اخلاق» و «مابعد‌الاخلاق». در این تقسیم‌بندی، فلسفه اخلاقی در دسته سوم، یعنی مابعد‌الاخلاق قرار می‌گیرد.

توضیح اینکه مجموعه اخلاق پژوهی‌ها را می‌توان مربوط به سه مقام دانست: الف) مقام ماقبل‌الاخلاق: به معنای تحقیق در بنیادها و مبانی اخلاق و بررسی ماهیت و ریشه‌های اخلاق یا مقام ریشه‌یابی از اخلاق؛ شاخه‌هایی مانند فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و فلسفه علم اخلاق به این مقام مربوطند.

ب) مقام اخلاق: به معنای تحقیق در خود اخلاق به‌نحو فی‌نفسه و اخلاق در مقام تحقق (در سطح روان، جامعه، تاریخ و...) یا مقام اخلاق‌یابی؛ شاخه‌های مربوط به این مقام عبارتند از: علم اخلاق، روان‌شناسی اخلاق، تاریخ اخلاق، جامعه‌شناسی اخلاق، انسان‌شناسی اخلاق، پدیدارشناسی اخلاق.

ج) مقام مابعد‌الاخلاق: به معنای تحقیق در نسبت اخلاق با ماسوای خود یا مقام نسبت‌یابی اخلاقی. این نسبت را می‌توان به دو صورت در نظر داشت: نسبت کاربردی و نسبت غیر کاربردی یا نظری (فلسفی). شاخه مربوط به نسبت کاربردی، اخلاق کاربردی است و شاخه مربوط به نسبت غیر کاربردی و نظری (فلسفی)، فلسفه اخلاقی است.

در نهایت، باید افزود که می‌توان فلسفه اخلاقی را به‌عنوان يك «جریان فلسفی» و «پروژه فلسفی» نیز لحاظ کرد. افزون‌بر این، امکان مباحث «میان‌رشته‌ای» نیز در آن وجود دارد.

تمایزهای فلسفه اخلاقی

در اینجا به تمایز فلسفه اخلاقی با پاره‌ای از دیگر شاخه‌های دانش اشاره می‌شود:

۱. تمایز فلسفه اخلاقی از علم اخلاق و فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاقی غیر از علم اخلاق و فلسفه اخلاق است، زیرا نگاه علم اخلاق و فلسفه اخلاق به اخلاق نفسی است، ولی نگاه به اخلاق در فلسفه اخلاقی، نسبی است. در حوزه‌هایی مانند علم اخلاق و فلسفه اخلاق، اساساً خود اخلاق و ماهیت آن و قواعد مربوط بدان مورد توجه است، ولی در فلسفه اخلاقی مسئله این است که نسبت حوزه‌های مختلف به اخلاق چیست؟ در فلسفه اخلاقی مسئله این است که اگر من / ما اخلاق را بپذیریم و جدی بگیریم، آن‌گاه چشم انداز فلسفی چنین دیدگاهی چیست؟ بر این اساس، افقی که در برابر ما نسبت به عالم و آدم گشوده می‌شود، چگونه است؟ نیز در علم اخلاق از نسبت اخلاق با وجود، تفسیر، معرفت و... نمی‌توان سخن گفت، ولی در فلسفه اخلاقی می‌توان. گویی در فلسفه اخلاقی، فلسفه و متافیزیکی بر مبنای اخلاق شکل می‌گیرد که در آن اخلاق، مبنای آن فلسفه و متافیزیک می‌شود و نه به‌عکس.

۲. تمایز فلسفه اخلاقی از اخلاق کاربردی و حرفه‌ای

فلسفه اخلاقی به چند دلیل از اخلاق کاربردی یا اخلاق حرفه‌ای (و اخلاق هنجاری) متمایز است، زیرا:

یکم - اخلاق کاربردی از مقوله «کاربرد صرف اخلاق» در باب امور و «اجرای» آن است، ولی فلسفه اخلاقی از نوع «دیدن و انکشاف حقایق در افق اخلاق» است. فلسفه اخلاقی از مقوله «نگریستن» از منظر اخلاق در کنار «تأمل و بحث نظری» در باب حقایق است؛ یعنی فلسفه اخلاقی از مقوله مشخص شدن و آشکار شدن شأن، وضع و صبغه اخلاقی امر مورد نظر است، نه صرف ورود به تراز عمل و کاربرد در مورد يك چیز بر حسب قواعد و فرمان‌های اخلاقی.

دوم - اخلاق کاربردی در پی «تعیین تکلیف و فعل اخلاقی» ویژه برای «شرایط جزئی»





است که درگیر آن هستیم، ولی فلسفه اخلاقی در پی «تعیین شأن و صبغه اخلاقی» امور در «وجه کلی» آنهاست.

سوم - میان مراحل تحقق دو حوزه، تفاوت وجود دارد. مراحل تحقق اخلاق کاربردی بدین ترتیب است: «مباحث فرا اخلاق»، سپس «مباحث اخلاق هنجاری» و آن‌گاه «شکل‌گیری اخلاق کاربردی متناسب با آنها». اما در فلسفه اخلاقی با مراحل به ترتیب دیگری سرور کار داریم: «توجه به اخلاق انضمامی و عالم اخلاق»، «نگریستن از منظر همان اخلاق بر امر مورد نظر»، «تأمل در محتوای نگرش و نسبت موجود»، «انکشاف نسبت اخلاق با امر مورد نظر»، «تحلیل و بررسی نظری انکشاف مذکور» و ...

چهارم - نقطه آغاز اخلاق کاربردی از همان آغاز، انتزاعی (یعنی بر حسب مبادی و قواعد انتزاعی) است، ولی این نقطه در فلسفه اخلاقی، دارای وجه انضمامی است. نقطه آغاز اخلاق کاربردی، فرا اخلاق است، ولی نقطه شروع فلسفه اخلاقی خود اخلاق موجود، ملموس، انضمامی و عالم اخلاق است.

پنجم - فلسفه اخلاقی، به‌عنوان چیزی که سبب تثبیت نگاه اخلاقی در انسان می‌شود، راهنما و متمایل‌کننده ما به عمل اخلاقی است. به بیان دیگر، فلسفه اخلاقی، همسایه عمل اخلاقی است و می‌تواند در شکل‌گیری عمل اخلاقی ما نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد؛ گویی از سائق‌های مهم برای مقام عمل است، زیرا برای تحقق عمل، به روشن شدن نسبت‌های مورد بحث در فلسفه اخلاقی نیز نیاز داریم. پرداختن به دغدغه‌هایی از نوع مباحث فلسفه اخلاقی ما را به عمل اخلاقی نیز سوق می‌دهد و ما را از حالت انتزاعی یا نیمه‌انتزاعی در می‌آورد. پس می‌توان گفت فلسفه اخلاقی می‌تواند سوق‌دهنده به اخلاق نیز باشد، اما نه آنکه به‌عینه همان باشد. خلاصه آنکه فلسفه اخلاقی، نوعی نگاه اخلاقی در باب نسبت‌ها به‌نحو عقلی و به‌نحو کلی است و نه تلاشی در حوزه اخلاق برای کاربرد صرف آن و تعیین وظایف اخلاقی بر حسب قواعد انتزاعی و در وجه جزئی.

ششم - فلسفه اخلاقی می‌تواند منبع و تغذیه‌کننده‌ای نظام‌مند برای اخلاق کاربردی باشد. تعیین شأن و جنبه اخلاقی امور می‌تواند در تعیین نوع فعل اخلاقی مربوط بدان مؤثر باشد (قراملکی، ۱۳۸۲: بخش دوم).

نگاهی به نبود اشاره‌های صریح فلسفه اخلاقی در آثار فلسفی

در عین حال که می‌توان رد پای مباحثی از فلسفه اخلاقی را (به‌معنایی که پیش‌تر گذشت)،

در برخی آثار ملاحظه کرد، ولی بیشتر آثار کلاسیک و جدید فاقد مبحث یا عنوانی صریح با چنین قالب و مضمونی هستند. در اینجا با اشاره به وجوه کلی برخی از آثار کلاسیک (که نزدیک ترین متون به افق فلسفه اخلاقی به نظر می آیند)، ملاحظه می شود که این آثار نیز به نحو مستقل نمی توانند در حوزه معنایی و نظری فلسفه اخلاقی قرار گیرند.

اخلاق نیکوماخوس ارسطو تنها متکفل ترسیم مبادی و ویژگی های خود اخلاق آن هم تحت تأثیر فرهنگ یونانی و مؤلفه های آن است. اثر مهم الحکمہ الخالده ابن مسکویه نیز مشتمل بر پنج بخش است. این پنج بخش به حکمت های مربوط به فرهنگ و تمدن ایرانی، هندی، عربی، یونانی و در نهایت، سخنان نغز محدثان، فیلسوفان و عالمان مربوط است (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۳-۵). محتوای این متن تنها بیان آداب، وصایا، احادیث دینی، حکایت ها، جملات قصار، اقوال متفرقه و... را در بر می گیرد. عبدالرحمن بدوی، مصصح این اثر در دیباچه اش بر این اثر به پیروی از شوپنهاور آن را «حکمت زندگی» نامیده است (همان، ۱۳۵۸: ۷) بدین معنا که این اثر، شیوه ای عقلانی و فلسفه ای برای زندگی است.

آنچه که در ذیل «اخلاق» اسپینوزا شاهدیم، تدوین متافیزیکی جوهر محور و بر اساس عقل محض است که می تواند نظر گاهی معنوی برای وی و تمام انسان ها تلقی گردد. اسپینوزا در صدد ترسیم و نگارش فلسفه ای اخلاقی نبوده است، اما این کار او دلالت دارد که فلسفه وی از دلالت ها و بار اخلاقی یا به بیان دیگر بار معنوی برخوردار است. معنویت اسپینوزایی، معنویت عقلانی است. انسان در سایه تمرکز و تبعیت و نگرش بر اساس عقل، به رهایی معنوی و رستگاری عقلانی دست می یابد (اسکروتز، ۱۳۷۶: پیش گفتار و بخش اول).

در باب فلسفه شوپنهاور نیز باید گفت در عین حال که وی، متافیزیک خویش را به مثابه اخلاقیات می داند و این عنوان را بسیار با مُسمی تر از عنوان اخلاق برای متافیزیک اسپینوزا می انگارد (کارترایت، ۱۳۹۲: ۷۳)، به نظر شارحان وی، بهتر است آن را در معنای فلسفه اخلاق در نظر گرفت که حاوی متافیزیک اراده در کنار مباحث نظری در کردار آدمی است (همان). شاید بتوان فلسفه شوپنهاور را با توجه به تعبیرهای ویژه خودش «حکمت زندگی» و «فلسفه سعادت» نام نهاد (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۱۷)، اما در باب فلسفه لویناس نیز می توان به نکته های زیر اشاره داشت:

نخست اینکه لویناس و حتی شارحان اندیشه های وی هیچ گاه چنین اصطلاحی را به کار نبرده اند (برای نمونه نک: دیویس، ۱۳۸۶: فصل یک تا پنج و کریچلی، ۱۳۹۱: فصل اول تا چهار).





دوم اینکه کاربرد این اصطلاح، آن‌هم به‌طور حاشیه‌ای و در پاورقی و با بیان معنایی بسیار اجمالی، تنها در پاره‌ای از متون فارسی به چشم می‌خورد؛ بدون آنکه تحدید، تعریف و چارچوبی برای مفهوم فلسفه اخلاقی در کار باشد (علیا، ۱۳۸۶: ۱۸۴ پاورقی و علیا، ۱۳۹۱: ۳۴). سوم اینکه فلسفه لویناس «فلسفه‌ای با رویکرد اخلاقی به سوژه» (moral approach) است؛ یعنی فلسفه‌ای که بر مبنای رویکرد اخلاقی به سوژه و تقویم اخلاقی آن بر حسب دیگری (Other) شکل گرفته است (کریجلی، ۱۳۹۱: ۳۵). همچنین یکی از اساسی‌ترین واژه‌هایی که بر حسب کاربرد واژه اخلاق به لویناس منسوب است، واژه «امر اخلاقی» (the ethical) است (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲). پس می‌توان از «فلسفه امر اخلاقی» (The ethical philosophy) نزد وی سخن راند. امر اخلاقی رخدادهایی پایه و ویژه در نسبت سوژه اخلاقی با دیگری است. نیز اصطلاح «امر اخلاقی» نزد لویناس را نباید با اصطلاح «اوامر و نواهی اخلاقی» خلط کرد. امر و دستور اخلاقی که معادل «moral imperative» است، به معنای فرمان و الزام اخلاقی است، اما امر اخلاقی لویناس به مرحله پیشاقواعد و پیشااوامر همچون رابطه چهره به چهره مربوط است (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۷).

چهارم اینکه فلسفه لویناس به مرتبه ماقبل الاخلاق مربوط است، نه مابعدالاخلاق. به‌اختصار باید گفت که فلسفه لویناس اساساً در پی تعیین بنیاد اخلاق بر محور بررسی امر اخلاقی، یعنی رابطه چهره به چهره و آن‌گاه پی‌آمدهای آن است، نه آنکه از نوع «فلسفه اخلاقی» و کشف رابطه حقایق با اخلاق در پرتو بررسی فلسفی باشد (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲، ۱۵). چنانکه ملاحظه شد در میان اصطلاح‌ها و منابع فلسفی گذشته، اثر یا فصل مستقلی در باب فلسفه اخلاقی آن‌گونه که توصیف آن در مباحث پیشین گذشت، به چشم نمی‌خورد. بیشتر اصطلاح‌ها، واژگان، آثار و منابع موجود سمت و سویی دیگر دارند، اما در عین حال که اصطلاح ویژه و اثر و شاخه مستقلی در گذشته و حال به چشم نمی‌خورد، مباحث مرتبط و مشابه با فلسفه اخلاقی را می‌توان به‌نحو پراکنده‌ای در چنین آثاری به‌ویژه در آثار معاصر یافت.^۱

۱. از آنجاکه این نوشتار تنها در صدد ترسیم اولیه از چارچوب‌های فلسفه اخلاقی در حد يك مقاله بوده است، مجال لازم برای طرح تفصیلی مسائل جزئی مربوط بدان امکان‌پذیر نبود. از این‌رو، برای ملاحظه دو مسئله فلسفی و نظری مشخص در افق فلسفه اخلاقی، نک: دو مقاله از نگارنده در پایگاه اطلاع‌رسانی همایش بین‌المللی فلسفه دین، با عنوان ۱. «نظریه بخشش» (پاسخ به مسئله شرّ در افق فلسفه اخلاقی) ۲. «تفسیر غیر کی‌یرگوری از داستان ابراهیم و اسماعیل»؛ پاسخ به مسئله اخلاقی ذبح اسماعیل در افق فلسفه اخلاقی، بر حسب خوانش اخلاقی داستان.

نتیجه‌گیری

تاریخ فلسفه به ما می‌آموزد که نمی‌توان به‌نحو پیشینی باب تحقیق دربارهٔ موضوعات و مسائل فلسفی را بسته انگاشت. به همین دلیل، پاره‌ای از مسائل فلسفی، عنوان «مسائل گشوده» (open questions) را به خود اختصاص داده‌اند. به نظر می‌رسد بر همین سیاق، در باب اخلاق نیز نمی‌توان حکم قطعی به انسداد انواع پژوهش و انحصار تحقیق در اقسام موجود داد و به ممکن‌نبودن تأسیس مسیر پژوهشی تازه حکم داد. با این وصف، مقاله فوق در صدد نشان‌دادن بستر دیگری برای پژوهش در حوزه اخلاق (براساس اخلاق و نه در اخلاق) بوده است.

به نظر نگارنده هنگام آن است که اخلاق از طریق احراز کاربرد وصفی، در معنا و قالب دقیق فلسفه اخلاقی، یعنی «فلسفه‌ای اخلاقی»، به تراز یک فلسفه فراز آید، اما پیشنهاد چنین شاخه‌ای در اخلاق پژوهی فلسفی اگر بدون تعریف، تحدید، تعیین حدود و ویژگی‌های نفسی و نسبی آن باشد، جز شعاری بیش نخواهد بود. مقاله فوق عهده‌دار پیشنهاد همین مسیر معین به‌همراه ویژگی‌های دقیق آن بوده است.



کتابنامه

۱. ادواردز و بورچرت، پل و دونالد (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
۲. ارسطو (۱۳۷۸)، ارگانون، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نشر نگاه.
۳. اسکروتز، راجر (۱۳۷۶)، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر طرح نو.
۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۹)، موسوعة الفلاسفه، ج ۱، العراق: ذوی القربی.
۵. دیویس، کالین (۱۳۸۶)، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۶. سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۳۶)، منطق و روش‌شناسی، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۷. شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۸)، در باب حکمت زندگی، ترجمه محمد مبشری، تهران: نشر نیلوفر.
۸. الشهرستانی، عبدالکریم (۱۹۵۶م)، کتاب الملل والنحل، تحقیق محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۹. علیا، مسعود (۱۳۹۱)، فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق، تهران: هرمس و مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۲)، اخلاق حرفه‌ای، تهران: ناشر مؤلف.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نشر سروش.
۱۲. _____ (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، ج ۸، ترجمه بهال‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر سروش.
۱۳. کارنرایت، دیوید ای. (۱۳۹۲)، واژه‌نامه تاریخی فلسفه شوپنهاور، ترجمه محسن اکبری، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۴. کریچلی، سایمون (۱۳۹۱)، لویناس و سوپژکتیویته پساواسازانه، ترجمه مهدی پارسا و سحر دریاب، تهران: رخ‌داد نو.



۱۵. کینگزلی، پیتز (۱۳۸۳)، زوایای تاریخ حکمت، ترجمه دل آرا قهرمان و شراره معصومی، تهران: نشر سخن.
۱۶. گلاور، جانانان (۱۳۹۲)، انسانیت: تاریخ اخلاقی قرن بیستم، ترجمه افشین خاکباز، تهران: نشر آگه.
۱۷. لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷)، فیلسوفان یونان، ترجمه بهزاد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
۱۸. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۵۸)، الحکمه الخالده، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۹. هسیودس (۱۳۸۷)، تتوگونی، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: نشر دانشگاه تهران.
20. Internet Encyclopedia of Philosophy: (2014): "Ethics".
21. Edwards, Paul (1969), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing, vol. 5.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

بررسی مقایسه‌ای تأثیر قصد بر مشروعیت عمل؛

نزد فقیهان اصولی و فیلسوفان تحلیلی

* مهدی همزاده

چکیده

در این مقاله، نخست با تبیین نظریه تأثیر قصد بر مشروعیت عمل (DDE) و شرح محدوده دقیق ادعای آن، در ادامه ادله مخالفان این نظریه در قالب پنج دسته دلیل ارائه می‌گردد. سپس پاسخ و ادله طرفداران DDE بیان می‌شود که ضمن رد استدلال‌های طرف مقابل، شواهدی برای تثبیت ادعای خویش عرضه داشته‌اند. نگارنده با ارزیابی آرای دو گروه، به این جمع‌بندی می‌رسد که دلایل مخالفان DDE، آن اندازه قوت ندارد که بتواند ادعای شهودی این نظریه را زیر سؤال ببرد و تلاش‌های ایشان برای ارائه تبیین‌های متفاوت، چندان موفق به نظر نمی‌رسد. در بخش پایانی مقاله نیز یک نوع بررسی مقایسه‌ای با آرای فقیهان اصولی درباره اصل تأثیر قصد بر مشروعیت عمل انجام گرفته است که نشان می‌دهد بیشتر ایشان با چنین اصلی موافق بوده‌اند. نیز در ادامه، بحث «تجزی» در اصول فقه مطرح شده است که منشأ مناقشه‌های گسترده در باب تأثیر قصد بد فاعل بر نامشروع شدن فعل بوده است. نگارنده با ذکر ادله هر دو گروه در این مسئله، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که استدلال موافقان تأثیر قصد فاعل بر عدم مشروعیت تجزی قوی‌تر می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

قصد، DDE، قبح فعلی، قبح فاعلی، تجزی.



مقدمه

نظریه تأثیر مضاعف «The Doctrine of Double Effect: DDE» که برخی فیلسوفان تحلیلی مطرح کرده‌اند، یک اصل غیر پیامدگرایانه و تأثیرگذار است که برای «قصد» در مشروعیت اخلاقی برخی اعمال نقشی قائل می‌شود. این نظریه به‌طور خاص بر تمایز میان «قصد کردن» و «صرف از پیش دانستن» (foresee) تمرکز می‌کند. ادعای محوری در این نظریه، آن است که گاه جایز است سبب وقوع امری باشیم که فقط می‌دانیم پیش خواهد آمد، ولی آن را به‌عنوان هدف یا وسیله خودمان قصد نکرده باشیم. پیشینه بحث درباره تأثیر قصد فاعل بر مشروعیت فعل، به آرای توماس آکوئیناس برمی‌گردد و این بحث در سنت ارسطویی و توماسی، بازتابی درازمدت داشته است، ولی احیای دوباره این بحث در دهه‌های اخیر در فلسفه تحلیلی و ذیل عنوان نظریه DDE، به مناقشه‌هایی دامنه‌دار میان دو دسته از طرفداران و مخالفان این نظریه انجامیده است که ما در ادامه این مناقشه‌ها را بررسی تحلیلی خواهیم کرد.

۲۷



نقد

بررسی مقایسه‌ای تأثیر قصد بر مشروعیت عمل

فرض کنید در بمباران تروریستی، خلبان هواپیما یک حمله هدف‌مند را بر روی دهکده‌ای پرجمعیت انجام می‌دهد تا با کشته‌شدن تعداد زیادی از مردم، روحیه و انسجام جبهه مقابل را در هم بشکند و اهداف نظامی خودشان را تسریع بخشد. در مقابل، در بمباران تاکتیکی خلبان جنگنده، یک کارخانه مهمات‌سازی در مجاورت یک شهر مسکونی را - که تخریب آن برای اهداف نظامی مشروع، ضروری است - هدف قرار می‌دهد و از پیش می‌داند که ناگزیر، آسیب‌هایی به مردم شهر هم خواهد رسید. هدف این بمباران، حذف کارخانه اسلحه‌سازی دشمن برای تسریع در اهداف نظامی کاملاً مشروع است.

تئوری DDE نشان می‌دهد که دست‌کم در برخی موارد - مانند دو مثالی که گذشت - عمل دوم می‌تواند مجاز باشد؛ درحالی‌که عمل اول همچنان نامشروع است. تفاوت این دو مورد از اختلاف در قصد و نیت برمی‌خیزد. در بمباران تروریستی، رساندن آسیب و کشتار ساکنان دهکده به‌عنوان بخشی از طرح بمباران‌کنندگان برای رسیدن به اهدافشان مورد قصد و اراده بوده است، اما در بمباران تاکتیکی، فقط به‌صورت یک نتیجه و اثر جانبی که مورد خواست و قصد فاعلین نیست لحاظ می‌شود.

البته نظریه DDE دلالت بر این ندارد که به‌طورکلی وارد آوردن خسارت برای رسیدن به اهدافی خوب، مجاز است؛ مادام که این ایراد خسارت، صرفاً به‌شکل از پیش دانستن و



به‌عنوان نتیجه جنبی فعل لحاظ شده باشد. چنین ادعایی می‌تواند به تضييع حقوق مردم بینجامد، یا آسیب‌ها و خساراتی را تجویز کند که مهم‌تر و قابل توجه‌تر از اهداف قصدشده باشند. نظریه DDE فقط می‌گوید در برخی موارد، انجام‌دادن خسارت‌های از پیش معلوم و قصدنشده جایز است؛ هرچند در صورت قصدکردن آن خسارت‌ها، انجامشان نامشروع باشد. در واقع، نظریه DDE دلالت دارد که مشروعیت یک جفت عمل می‌تواند متفاوت باشد؛ حتی اگر پیکره خارجی این دو فعل و پیامدهای آنها یکسان بوده، در نتیجه یک قاعده غیر پیامد‌گرایانه باشد. به بیان دیگر، این نظریه می‌گوید گاه عواملی غیر از پیامدهای یک عمل، مشخص‌کننده وضعیت اخلاقی آن هستند که آیا جایز و مشروع است یا خیر؟ (FitzPatrick, 2012: 183-185).

به هر حال، همان‌گونه که اسکنلن - از مخالفان جدی این نظریه - می‌گوید تمایز بین فعل قصدشده و نتایجی که فقط از پیش دانسته شده است (نظریه DDE)، بحثی احیاشده در بیست سال اخیر و موضوعی با اختلاف نظرهای عمیق در میان فیلسوفان بوده است (Scanlon, 2008: ix) و آن‌گونه که مک‌ماهان - از مدافعان مهم این نظریه - اذعان دارد، بین سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۷م، نظریه DDE در تعداد زیادی از آثار فیلسوفان جوان در حدّ یک پی‌نوشت ارجاع داده می‌شد و نه به‌عنوان دیدگاه مبسوطی که اشخاصی خردمند می‌توانند به‌جّد برگزینند (McMahan, 2009: 345).

در میان فقیهان اصولی نیز بحث تأثیر قصد بر مشروعیت عمل، در مسائل مختلفی از فقه بررسی می‌شود و تقریباً همه ایشان بر این نکته توافق دارند که دست‌کم در برخی موارد، قصد و نیت فاعل، مشروعیت عمل را تعیین می‌کند یا تغییر می‌دهد. البته مواردی هم وجود دارد که درباره این نحوه تأثیرگذاری، اختلاف نظرهای جدی و دامنه‌دار در اصول فقه شکل گرفته که با عنوان «تجزی» و «انقیاد» بررسی شده است. ما در این مقاله می‌کوشیم سخن موافقان و مخالفان DDE در فلسفه تحلیلی را مطرح کنیم و نوعی تطبیق بر مباحث متناظر در اصول فقه داشته باشیم. همچنین در طرح مناقشه‌ها به ارزیابی آنها نیز خواهیم داد.

۱. اعتراض علیه DDE در فلسفه تحلیلی

۱ - ۱. اعجاب از تغییر مشروعیت بر اساس قصد

راشلز و تامسون و اسکنلن - از معروف‌ترین مخالفان DDE - عجیب می‌دانند که بسیاری از

مأموریت‌های بمباران هوایی (که کارخانه اسلحه‌سازی را هدف می‌گیرند و می‌توانند با یک خلبان دیگر به صورتی مشروع واقع شوند) را خلبانی با قصد غلط، به عملی نامشروع تبدیل کند. به زعم ایشان، چنین نتیجه‌ای بی‌معناست. اگر این مأموریت بمباران هوایی علیه اهداف نظامی در شرایط کلی، درست و مشروع باشد، هیچ چیزی درون قلب یک خلبان نمی‌تواند آن عمل را نامشروع سازد و دست‌های ما را ببندد (FitzPatrick, 2012:190-191).

جوڈیث تامسون با اشاره به نتیجه‌ای که طرفداران DDE در جفت مثال‌های خویش می‌گیرند، می‌گوید: «این ایده عجیبی است که قصد و نیت یک شخص، در تعیین کارهایی که او می‌تواند و نمی‌تواند انجام دهد نقشی ایفا کند». وی سپس با طرح پرسشی درباره جواز بمباران آن کارخانه اسلحه‌سازی و پاسخ دوگانه‌ای که بر اساس نیت و قصد خلبان، قائل به جایز بودن یا نامشروع بودن آن عمل می‌شود، می‌نویسد: «عجب عملیات خنده‌داری خواهد بود!» (Thomson, 1991: 293). و اسکالن می‌پذیرد که به لحاظ عرفی بین دو موردی که DDE بحث می‌کند، تمایز مشروعیت وجود دارد و مثال بمباران تروریستی و بمباران تاکتیکی را هم برای تأیید این شهود مطرح می‌کند، اما اینکه منشأ تمایز مشروعیت به قصد فاعل برگردد را ناپذیرفتنی می‌داند: «فرض کنید شما نخست‌وزیر هستید و فرمانده نیروی هوایی، یک حمله هوایی برنامه‌ریزی شده را برایتان توصیف می‌کند... اگر او از شما بپرسد که آیا فکر می‌کنید این عملیات مشروع است، پاسخ شما این نخواهد بود که: "تُحِب این به قصد شما از عملیات بستگی دارد. آیا قصد کشتن آن شهرنشینان را هم دارید یا کشته شدن آنها را تنها به عنوان یک پیامد جنبی از پیش می‌دانید؟" پیامدهای عملیات هوایی را یکسان و ثابت فرض کنید. آیا اگر این عملیات را خلبانی با یک قصد و نیت انجام دهد، مشروع است و اگر خلبانی دیگر با ذهنیتی دیگر صورت دهد، نامشروع می‌شود؟ من با تامسون موافقم که این پذیرفتنی نیست» (Scanlon, 2008:19-20).

۲ - ۱. ارجاع تأثیرات قصد به قبح فاعلی

مخالفان DDE قبول دارند که خلبانی با قصد و نیت غلط، به لحاظ شخصیتی سزاوار سرزنش است (قبح فاعلی)، اما این را نمی‌پذیرند که قصد و نیت بد او بر مشروعیت عمل (قبح فعلی) هم تأثیر بگذارد؛ برای مثال راشلز - از جمله مخالفان DDE - می‌نویسد: «قصد





و نیت به اینکه دربارهٔ درستی و نادرستی عمل [حُسن فعلی] تصمیم بگیریم، مربوط نمی‌شود، بلکه فقط به ارزیابی خصیصه‌های شخصیتی کسی که فعل را انجام داده [حُسن فعلی] مربوط می‌شود که این دو بسیار متفاوت از هم‌اند... یک قلب پاک نمی‌تواند عمل غلط را به عمل درست تبدیل کند؛ همچنان که یک قلب ناپاک نمی‌تواند عملی درست را نادرست گرداند» (Rachels, 1994:141-142).

اسکنلن همین تفکیک را از تامسون نقل می‌کند و آن را در برخی موارد درست می‌بیند، اما تمایز دیگری را مطرح می‌کند که بین دو گانهٔ «معیارهای انتقادی» و «راهنمایی‌های مشورتی» برقرار می‌شود. طبق دیدگاه وی، قواعد اخلاقی وقتی به‌عنوان راهنمایی‌های مشورتی به کار گرفته شوند، انجام یک عمل را تحت شرایط بیرونی ملاحظه می‌کند تا مشروعیت یا مشروع نبودن آن را مشخص سازد، اما در به کارگیری قواعد اخلاقی به شیوه انتقادی، این قواعد به صورت پایه برای ارزیابی شیوه‌ای که شخص فاعل جهت تصمیم‌گیری برای انجام عمل تصمیم‌گیری می‌کند، به کار گرفته می‌شود. تفاوت اساسی بین این دو رویکرد، آن است که در رویکرد انتقادی به تصمیم‌گیری فاعل، بررسی حالات ذهنی او (به‌ویژه دلایلی که برای انجام عمل دارد) اجتناب‌ناپذیر است. حال آنکه در شیوه مشورتی صرفاً مشخص می‌شود که چه ملاحظاتی برای انجام دادن یا ندادن انواع مختلف افعال، باید مورد توجه قرار بگیرند؟ (Scanlon, 2008: 22-23)

اسکنلن در بیان وجه برتری تمایزی که مطرح می‌کند، نسبت به تمایز تامسون و راشلز (میان قبح فاعلی و قبح فعلی) می‌گوید تفکیک او ظریف‌تر است، زیرا این تمایز بین مشروعیت یک فعل و یک نوع خاص از ارزیابی فاعل است که آنچه ارزیابی می‌شود، خصلت‌های عمومی فاعل نیست، بلکه کیفیت بخش خاصی از تصمیم‌گیری است که موجب هدایت به سمت عمل شده است. به هر حال، روشن است که راهبرد او، با اندکی تغییر ذیل همان تمایز مشهور تامسون قرار می‌گیرد. او برای تبیین تفاوت دو مثال بمباران تاکتیکی و بمباران تروریستی، نخست یک قاعده پیامدگرایانه برای ارزیابی مشورتی عمل بمباران ارائه می‌دهد: «گاه در جنگ، جایز است نیروی مخرب و کشنده را که معمولاً ممنوع است به کار بگیریم، اما این به کارگیری تنها در زمانی جایز است که قابلیت برخی مزیت‌های نظامی را داشته باشد؛ مانند اینکه یگان رزمی دشمن یا مهمات او را تخریب کند و همین جواز نیز تنها در صورتی است که احتمال آسیب‌رسیدن به غیرنظامیان در کمترین

حدّ ممکن (نسبت به میزان مزیت نظامی آن) باشد» (ibid.: 28). در واقع اسکنلن تلاش می‌کند تفاوت میان دو مثال فوق را تا آنجا که به اعتقاد وی، با مشروعیت فعل مرتبط است، تنها با جمع‌بندی میان پیامدهای دو عملیات تبیین کند و در پاسخ به اینکه ممکن است فاعل در عملیات مشروع، پیامدهای برنامه‌ریزی‌شده و معقول را قصد نکند، می‌گوید این مسئله تنها به قبح فاعلی بازمی‌گردد و تأثیری بر مشروعیت فعل ندارد.

۳ - ۱. عامل ضرورت اقدام

یکی دیگر از راهبردهای مخالفان، استفاده از عامل ضروری‌ساز برای عمل (The "Must Act" Factor) است؛ یعنی بر عملی که در هر صورت باید انجام بگیرد و نمی‌توان به دلیل قصد غلط فاعل از ضرورت انجام آن چشم پوشید و به عدم انجام آن حکم داد، تمرکز می‌کنند؛ مثلاً در همان بمباران تاکتیکی، خلبان از کودکان و ساکنان مجاور کارخانه اسلحه‌سازی تنفر دارد و به قصد کشتن آنها عازم می‌شود؛ در عین حال، تخریب کارخانه هم برای اهدافی کاملاً مشروع ضرورت دارد. حال چه باید کرد؟ تامسون از ما می‌خواهد به این بیندیشیم که انجام‌نشدن عمل از سوی فاعل در چنین مواردی هم نامشروع است. در واقع، پاسخ متقابل تامسون به ما این است که «چه چیزی به فاعل پیشنهاد می‌کنید؟ آیا عمل را انجام ندهد؟» و «آیا باید منتظر فاعل دیگری با قصد درست بمانیم تا این عمل را انجام بدهد؟» این پاسخ‌ها ما را فرا می‌خواند تا گزینه اقدام‌نکردن را کنار بگذاریم و بدانیم که این عمل خاص باید در همان لحظه انجام بگیرد (Liao, 2012:12-13).

۴ - ۱. موارد باور اشتباه همراه با قصد بد

یکی از مثال‌های چالش‌برانگیز پیش‌روی طرفداران DDE، مواردی است که فاعل به‌نحوی کاملاً غیراخلاقی قصد انجام عملی را می‌کند که به باور وی، به پیامدهای غلطی خواهد انجامید، اما در واقع، این باور اشتباه است و نه تنها عمل یادشده آن پیامدهای غلط را ندارد، بلکه چه‌بسا در واقع به دلیل پیامدهای لازم و مثبت آن، اقدام بدان ضرورت هم داشته است. مثال معروف این مورد که جو دیت تامسون مطرح می‌کند چنین است: همسر شخصی به نام آلفرد در حال فوت است و آلفرد آرزو دارد که مرگ همسرش هرچه سریع‌تر اتفاق بیفتد. او ماده‌ای که گمان می‌کند سم است را می‌خرد تا به همسرش بخورد و هرچه سریع‌تر او





را به کشتن بدهد، اما به طور ناآگاهانه‌ای آن ماده تنها داروی درمان‌کننده آن زن می‌باشد. آیا برای آلفرد مشروع است که آن ماده را به همسرش بخوراند؟ تامسون می‌گوید: «حتماً آری. ما نمی‌توانیم این گونه بیندیشیم که به دلیل قصد خاص آلفرد، او نباید دارو را به همسرش می‌خورانید. چگونه قصد بد شوهر، انجام عملی را که جان همسر را نجات می‌دهد، نامشروع می‌سازد؟»

تامسون سپس با اشاره به پاسخ احتمالی طرفداران DDE به این مثال، در مقام پاسخ می‌گوید: «ممکن است قصد بد آلفرد، برخی را به این متمایل بکند که بگویند "همان‌گونه که برای آلفرد مشروع است تا آن ماده را به همسرش بخوراند، نامشروع است که آن ماده را برای کشتن همسرش به او بخوراند." ... این البته عجیب خواهد بود که به آلفرد بگوییم: "تو می‌توانی این ماده را به همسرت بدهی، اما نمی‌توانی آن را برای کشتنش بدو بدهی." البته اینکه گفتن یک جمله عجیب باشد، با صادق بودن آن سازگار است، اما اینجا معضلی در انتظار ماست: برخی اعتقاد دارند که ترکیب فصلی "اگر شخص ش عمل الف را انجام دهد، در واقع عمل ب را نیز انجام خواهد داد" و "ش نمی‌تواند عمل ب را انجام بدهد"، نتیجه می‌دهد که ش نباید عمل الف را نیز انجام دهد. حال در مثال فوق، اگر آلفرد آن ماده را به همسرش بدهد، در واقع آن را برای کشتن همسرش بدو می‌دهد. بنابراین، اگر بگوییم که آلفرد نباید آن ماده را برای کشتن همسرش بدو بدهد، باید متعهد شویم که بگوییم آلفرد نباید آن ماده را به همسرش بدهد» (Thomson, 1991:293-294). وی در ادامه، اصلی را با عنوان «نظریه نامربوطی قصد به مشروعیت عمل» پیشنهاد می‌دهد: «به پرسش درباره اینکه آیا شخص ش می‌تواند عمل الف را انجام بدهد، نامربوط است که ش با چه قصدی آن عمل را انجام می‌دهد». او از اصل فوق نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، به طور خاص به پرسش درباره این که آیا آلفرد می‌تواند آن ماده را به همسرش بخوراند، نامربوط است که او با چه قصدی این عمل را انجام خواهد داد. در واقع، همچنین به پرسش درباره اینکه آیا آلفرد می‌تواند آن ماده را برای کشتن همسرش بدو بدهد، نامربوط است که خود این عمل را به چه قصدی انجام می‌دهد؛ مثلاً او این ماده را برای کشتن همسرش بدو بدهد تا هرچه سریع‌تر همسرش وارد بهشت بشود» (ibid.: 294).

اسکنلن نیز با پرداختن به مثال‌هایی از این دست، تصریح می‌کند که نقش قصد در مشروعیت چنین عملی اساسی‌تر است؛ یعنی مواردی که تأثیر قصدشده در طرح کلان عمل

(که نتیجه‌ای خسارت‌بار است)، هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد یا شاید حتی احتمال وقوع هم نداشته باشد. اسکنلن می‌گوید: «در این گونه موارد شاید به نظر برسد که به‌واقع هیچ تأثیر خسارت‌آمیزی به بار نیامده تا عمل نامشروع شده باشد... از منظر مشورتی (و نه انتقادی)، بین تصمیم‌گیری برای کشتن یک شخص و تصمیم‌گیری برای تلاش در جهت کشتن او تفاوت کوچکی وجود دارد... مهم است که بین ملاحظاتی که یک عمل را غلط می‌سازد و فاکتورهایی که یک عمل را به گونه‌ای می‌گرداند که باید در نظر فاعل غلط باشد، تمایز دقیقی بگذاریم... مثلاً شخصی که به «وودو» اعتقاد دارد، چنین فکر می‌کند که با فروکردن سوزن در یک عروسک، سبب وقوع مرگی دردناک برای دوست سابقش می‌شود، اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم فروکردن سوزن در یک عروسک، به‌واقع خسارت‌بار باشد. پس چگونه این عمل می‌تواند نامشروع باشد؟ چیزی که در این عمل، غلط به نظر می‌رسد این نیست که نامشروع است، بلکه این است که در نظر فاعلش نامشروع می‌باشد» (Scanlon, 2008: 45-46).

او در ادامه، این وجه ساجکتیو را پلی برای انتساب «تقصیر» (fault) به فاعل قرار می‌دهد و مشروع نبودن فعل را رد می‌کند، زیرا تقصیر فوق از منظر انتقادی و نه از منظر راهنمایانه (مشورتی) برآورد می‌شود. اسکنلن سپس تأکید می‌کند که «سنجش تقصیر، اعم از ارزیابی عدم مشروعیت است و به واقعیت‌هایی درباره انگیزه فاعل مربوط می‌شود؛ نظیر اینکه آیا سوءنیتی داشته یا نه؟... ولی در تصمیم‌گیری درباره مشروعیت یک عمل، ما باید واقعیت‌های خارجی و آجکتیو را بررسی کنیم» (ibid.: 49-50).

۵- ۱. عدم امکان انتخاب میان گزینه‌ها توسط فاعل

اسکنلن اعتقاد دارد پرسش از مشروعیت یک عمل، نوعاً از منظر یک فاعل پرسیده می‌شود که در معرض روش‌های مختلفی برای اقدام قرار دارد. درواقع، پرسش این است که کدام‌یک از روش‌های فوق را برگزینیم؟ بنابراین، پرسش از مشروعیت، برای انتخاب میان گزینه‌هایی است که یک فاعل می‌تواند برگزیند. نکته فوق، این امکان را باز نگه می‌دارد تا ملاحظاتی را که فاعل باید به‌عنوان دلیلی برای انجام عمل در نظر داشته باشد با مشروعیت عمل مرتبط بدانیم؛ البته مشروط به آنکه انجام دادن عمل از آن طریق و از روی آن دلایل، جزو گزینه‌هایی باشد که فاعل بتواند انتخاب کند، ولی اسکنلن اعتقاد ندارد که عمل بر





اساس دلایل مختلف، قابل انتخاب توسط فاعل باشد و تصریح می‌کند که چنین انتخابی، ممکن نیست (ibid.: 58-59).

توضیح وی به این نکته برمی‌گردد که فقط وقتی یک شخص می‌تواند دلیلی را برای انجام عملش بیاورد که ملاحظات مرتبط با آن هدف را ببیند و در این سطح بنیادین است که می‌تواند آنچه را که به‌عنوان دلیل می‌یابد برگزیند. به‌نظر او، ما دلیل نهایی عملمان را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه ما باید تصمیم بگیریم که برخی چیزها، دلیل عمل ما باشند یا نه و این بخشی از مسئولیت ما در قبال اعمالمان است، ولی چنین تصمیمی، از سنخ انتخاب بین دلایل نیست، زیرا فاقد عناصر لازم برای عملکرد آزادانه است. اسکالن به این اشکال اشاره می‌کند که شاید به‌نظر برسد مطلب فوق با این ایده مقبول در تعارض باشد که می‌گوید: ملاحظات اخلاقی، محرمانه نیستند، بلکه در دسترس هر فاعلی قرار دارند. اگر دلایلی که یک قاعده اخلاقی مشخص می‌سازد، به این معنا در دسترس باشد، چرا عمل کردن بر طبق آن دلایل (عمل صحیح بر مبنای دلایل صحیح)، در دسترس چنین فاعلی نباشد؟ پاسخ اسکالن به این اشکال این است که «در دسترس بودن ملاحظات اخلاقی، بدین معناست که یک فاعل واجد صلاحیت باید بتواند آنها را درک کند و ببیند که آنها می‌توانند زمینه‌ساز دلایلی برای انجام عمل باشند. اما این بدان معنا نیست که یک فاعل - که به هر دلیل نیروی چنین دلیلی را نمی‌بیند - در وضعیتی است که بتواند انتخاب کند که نیروی آن دلیل را ببیند یا طبق آن عمل کند. این نتیجه اخیر در نظریه من انکار شده است» (ibid.: 61).

۲. دفاع از DDE در فلسفه تحلیلی

۱ - ۲. توجه‌دادن به سور وجودی در DDE

نکته‌ای که گاه چشم‌پوشی می‌شود این واقعیت است که نتیجه نظریه تأثیر مضاعف (DDE) این نیست که هر جفت از مثال‌های شبیه مثال بمباران تاکتیکی و بمباران تروریستی (با تمایز بین قصد کردن و صرفاً از پیش دانستن)، به تفاوتی در مشروعیت آنها خواهد انجامید. شاید در برخی موارد، ترکیب خاصی از عوامل و شرایط بافتاری (contextual) وجود داشته باشد که هیچ تفاوت اخلاقی را نتیجه ندهد (FitzPatrick, 2012: 184). در واقع، ادعای نظریه DDE به‌صورت یک سور عمومی بیان نمی‌شود تا مجبور باشند هر موردی را که قصد بد با عملی درست پیوند خورده است، اثبات عدم مشروعیت کنند و هر مثالی را که قصد درست برای

انجام دادن عملی نادرست به کار گرفته شده است اثبات مشروعیت کنند. طرفداران DDE صرفاً به تأثیر گذاری قصد و نیت فاعل در مشروعیت عمل، در برخی شرایط و بعضی موارد تأکید دارند و نه بیشتر. در نتیجه، آوردن مثال‌هایی که به نظر می‌رسد قصد فاعل نمی‌تواند بر مشروعیت فعل تأثیر بگذارد، راهبرد مناسبی برای مخالفان DDE نیست؛ هرچند که بسیاری از مثال‌های ایشان را طرفداران DDE به چالش کشیده و بدان پاسخ داده‌اند، اما به طبع حامیان DDE می‌توانند در برابر برخی تک‌مثال‌ها بگویند که نظریه فوق در چنین مواردی ادعایی ندارد تا نقض بشود. به عبارت دیگر، نقض سور وجودی با سور عمومی صورت می‌پذیرد و نه با سور وجودی. دست کم مخالفان باید مثال‌ها و مواردی را که طرفداران DDE مطرح می‌کنند زیر سؤال ببرند و نه اینکه مثال‌ها و موارد دیگری را به عنوان نقض بر نظریه گوشزد کنند.

۲-۲. انطباق بر شهودهای عرفی

واقعیت این است که طرفداران DDE، مثال‌هایی را مطرح می‌کنند که معمولاً با تأیید شهود عرفی همراه است؛ برای مثال، شهود عمومی تأیید می‌کند که عملیات بمباران تروریستی قبح فعلی هم دارد؛ در حالی که عملیات بمباران تاکتیکی — در شرایط جنگ مشروع و اهمیت راهبردی آن کارخانه اسلحه‌سازی و... — نامشروع نیست. تمایز مشروعیت میان این دو عملیات، به قصد فاعل‌های آنها وابسته است و تلاش‌های پیامدگرایان برای تفسیر این تفاوت شهودی بر اساس پیامدهای کلان این دو عملیات نیز — آن‌گونه که خواهد آمد — موفق نبوده است. البته توجه داریم که داشتن یک قصد خاص توسط خلبان بمباران تروریستی، یک واقعیت مرتبط با خود اوست که تفاوت ملموسی در پیامدهای عملش — نسبت به بمباران تاکتیکی — ایجاد نمی‌کند. این یک ملاحظه کاملاً فاعل — محور است. اما اخلاق تکلیف‌گرا، ابعادی فاعل — محور دارد که از عناصر هدف — محور آن قابل تفکیک نیستند (McMahan, 2009: 348) و اینجاست که گاه شهودهای اخلاقی به سود تأثیر گذاری قصد فاعل بر مشروعیت فعل متمایل می‌شود.

در بررسی آرای مخالفان DDE گفتیم که وابستگی مشروعیت فعل به قصد فاعل، در نظر بسیاری از این مخالفان اعجاب‌انگیز و خلاف شهود جلوه می‌نماید؛ حال آنکه به قول مک‌ماهان: «اکثر مردمان در طول تاریخ مضبوط ما، این را عجیب و مضحک نیافته‌اند که





مشروعیت عمل دیگران را به قصد آنها در انجام آن عمل وابسته بدانند» (ibid.). در واقع، عکس آنچه تامسون و دیگران درباره عجیب بودن وابستگی مشروعیت فعل به قصد و نیت فاعل ادعا کرده‌اند، به نظر می‌رسد این وابستگی در برخی موارد کاملاً شهودی و مقبول است.

البته پیامد گرایان این نکته را که دیدگاهشان دلالت‌های غیر شهودی دارد، معضلی جدی نمی‌دانند، زیرا آنها این فرضیه را نیز رد می‌کنند که شهودهای اخلاقی، دارای اقتدار خاص هنجاری باشند. در واقع، پیامد گرایان برای شهودهای اخلاقی، شأنیت هنجاری و قانون‌سازی قائل نیستند. بنابراین مشکلی نمی‌بینند که سخن‌شان برخلاف شهود باشد، اما خلاف شهود بودن برای دیگر نظریه‌پردازان مخالف DDE مشکل‌ساز خواهد بود. بیشتر نظریه‌پردازان اخلاقی غیر پیامدگرا که ارتباط قصد با مشروعیت عمل را انکار می‌کنند، نمی‌توانند دیدگاهشان را با خلاف شهود بودن سازگار کنند، زیرا برخلاف پیامدگرایان، دلالت‌های شهودی را جدی می‌گیرند؛ همچنان که تعدادی از استدلال‌های بسیار مهم آنها علیه ارتباط قصد با مشروعیت عمل، بر پایه توسل به شهودهای اخلاقی عرفی شکل می‌گیرد (ibid.: 347). در نتیجه ایشان باید برای خلاف شهود بودن ادعای نفی ارتباط مشروعیت فعل با قصد فاعل در تمامی موارد و شرایط چاره‌ای بیندیشند.

۳ - ۲. پاسخ به عامل ضرورت اقدام

دیدیم که تامسون می‌خواهد از طریق ضرورت اقدام استدلال کند که قصد با مشروعیت عمل ارتباطی ندارد. لیثو در نقد نظر تامسون اعتقاد دارد این راهبرد، هدف خویش را گم کرده است، زیرا اصل تأثیر قصد به این تعهد ندارد که نشان دهد قصدهای یک فاعل می‌تواند موارد اقدام‌های ضروری را به عدم اقدام تبدیل کند یا ضرورت اقدام را از آن سلب کند. اصل تأثیر قصد می‌گوید قصد یک فاعل در انجام یک عمل، می‌تواند آن عمل را که به گونه دیگری مشروع بود، نامشروع گرداند. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد اصل تأثیر قصد فقط به این ایده تعهد دارد که قصد یک فاعل گاه می‌تواند عملی با وصف «می‌تواند انجام گیرد» (may act) را به عملی با وصف «می‌تواند/ باید انجام نگیرد» (may/must not act)، تغییر دهد (Liao, 2012: 14). او سپس با کاستن نظریه DDE به مواردی که عامل ضرورت اقدام را ندارند، از نظریه دفاع می‌کند و به تعبیری اشکال تامسون در

محدوده آن موارد را پذیرفته، از نظریه DDE در آن موارد سلب ادعا می کند (see: ibid.: 17).

ولی به نظر می رسد باید بین ضرورت یا مشروعیت اقدام از منظر پیامدهای آن (توصیه برای انجام عمل به قصد پیامدهای مقبول) و از منظر قصد یک فاعل خاص (توصیه برای انجام عمل توسط فاعل خاص)، تفکیک قائل شد. چه بسا با جمع بندی پیامدهای عمل و مقایسه اهمیت مجموع پیامدهای مثبت و منفی آن انجام دادن آن عمل را به طور کلی مشروع بدانیم، اما از منظری دیگر و با توجه به قصد بد یک فاعل خاص در هنگام انجام آن عمل، قضاوت دیگری برای این نحوه انجام عمل داشته باشیم. در واقع، برای انطباق حکم اخلاقی فعل یک فاعل خاص با حکم اخلاقی آن فعل به طور کلی، باید انگیزه ها و دلایل فاعل بر اساس همان جمع بندی مقبول پیامدها شکل گرفته باشد، وگرنه ممکن است قضاوت درباره اجرای فعل توسط یک فاعل خاص، با قضاوت درباره اجرای آن فعل بر اساس دلایل مقبول متفاوت باشد. در نتیجه، وقتی درباره بمباران کارخانه اسلحه سازی — که در مجاورت منطقه مسکونی قرار دارد — تصمیم می گیریم، مجموع پیامدهای مثبت و منفی آن را لحاظ می کنیم. وقتی با ارزیابی این پیامدها، به اهم بودن مجموع پیامدهای مثبت نسبت به پیامدهای منفی می رسیم، به جواز و مشروعیت آن حکم می کنیم، ولی در واقع این حکم درباره انجام عملیات به صورت کلی است. نیز اگر یک خلبان خاص، قصد و نیت دیگری — غیر از دلایل پیامدگرایانه مذکور — را لحاظ کند و مثلاً از روی تنفر به کودکان یا به قصد کشتار بی گناهان و تضعیف روحیه مردمی در جناح دشمن اقدام کند، فعل را به شیوه ای دیگر — مغایر با طرح مقبول آن — به انجام رسانده و هیچ عجیب نیست که در این صورت، فعل آن شخص به حکم دیگری محکوم باشد.

حتی با رعایت چنین ملاحظاتی ممکن است بمباران تاکتیکی — در شرایطی — ضرورت اقدام هم داشته باشد، اما همچنان اگر یک فاعل خاص — بدون رعایت ملاحظات مقبول — عملیات را انجام دهد و مثلاً قصد کشتار کودکان را داشته باشد، انجام عملیات توسط این فاعل خاص و برای خود او نامشروع است؛ یعنی ممکن است حتی عملی که ضرورت اقدام دارد نیز با توجه به اصل تأثیر قصد نامشروع بشود. این همان نکته ای است که لیائو نیز با تعبیری دیگر به عنوان جنبه دوم پاسخ به تامسون مطرح کرده است: «عامل محلّ دیگر [در استدلال تامسون] این است که خلبانی که بمباران تاکتیکی را با تنفر از کودکان و ساکنان مجاور کارخانه انجام می دهد، شخصی است که نقش مسئولانه خویش را در آن ساختار



سازمان‌دهی شده برای عمل ایفا نمی‌کند. این مورد در صورتی مشروع است که آن خلبان از طرحی که در ساختار سازمان‌دهی شده آمده تبعیت کند. در نتیجه، اصل تأثیر قصد با چنین مواردی زیر سؤال نمی‌رود» (ibid.: 23).

۴ - ۲. پاسخ به موارد باور اشتباه همراه با قصد بد

مک‌ماهان پس از نقل عبارت‌های تامسون در مورد مثال «آلفرد و همسر بیمارش» می‌گوید: «تامسون به گونه‌ای سؤالش را در این عبارت‌ها مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد از موضع اصلی بحث طفره رفته است. البته برای آلفرد مجاز است که آن ماده را به همسرش بدهد، ولی پرسش این است که آیا برای آلفرد مجاز است که آن ماده را به قصد کشتن همسرش به وی بدهد؟»

وی در ادامه به عنوان پاسخی به تامسون، یادآور می‌شود که حتی اگر آلفرد یکی از این دو کار را انجام دهد، یعنی یا ماده را به قصد کشتن همسرش به وی می‌خوراند و یا اصلاً آن ماده را به همسرش نمی‌دهد، گزینه‌های پیش‌روی او شامل این مورد هم هست که ماده را به قصدی مقبول به همسرش بدهد. «مشروعیت یا عدم مشروعیت عمل او به این گزینه‌ها بستگی دارد و نه به آرزوها و تمایلات او. سرپیچی او از انجام آنچه که مجاز است یا لازم است انجام بگیرد، نمی‌تواند اقدام به عملی که بیشترین رغبت بدان را دارد، برایش مشروع گرداند. شاید تمامی اعمالی که او بدان‌ها رغبت دارد، نامشروع باشند» (McMahan, 2009: 353). البته مک‌ماهان توجه دارد که پاسخ او یک خصیصه مهم در مثال تامسون را نادیده می‌گیرد. آلفرد یک باور اشتباه درباره چستی آن ماده دارد. مادام که وی اعتقاد دارد آن ماده یک سم کشنده است، نمی‌تواند آن ماده را به دلایلی که هم برای خودش و هم به لحاظ اخلاقی مقبول باشند به همسرش بدهد، اما مک‌ماهان می‌گوید این خصیصه برای اهداف مورد نظر، نوعی پیچیدگی نامربوط درست کرده است. پرسش تامسون از مک‌ماهان و دیگر طرفداران نظریه DDE این بود که در چنین شرایطی، توصیه شما به آلفرد چیست؟ اگر عمل او، به واسطه قصدی که دارد نامشروع است، پس توصیه به دادن آن ماده درست نیست. از سوی دیگر، نخوراندن آن ماده نیز به فوت همسر آلفرد می‌انجامد. به نظر می‌رسد این پرسش تامسون با پاسخ مک‌ماهان برطرف نمی‌شود؛ یعنی گزینه «دادن ماده با قصد مقبول» توسط آلفرد اجرا نخواهد شد. حال که عمل او نامشروع است، توصیه حامیان DDE به آلفرد چه خواهد بود؟



به نظر می‌رسد در این مورد هم باید به خلط بین دو منظر «مشروعیت فعل از منظر قصد پیامدهای آن» (توصیه برای انجام عمل) و منظر «نامشروعیت فعل با قصد بد یک فاعل خاص» (توصیه برای انجام عمل توسط فاعل خاص)، تفکیک قائل شد. ممکن است با جمع‌بندی پیامدهای عمل و مقایسه اهمیت مجموع پیامدهای مثبت و منفی آن، انجام دادن آن عمل به‌طور کلی مشروع باشد، اما از منظری دیگر و با توجه به قصد بد یک فاعل خاص در هنگام انجام دادن آن نامشروع گردد. در واقع، باید همان مجموع پیامدها به‌عنوان دلیل مقبول برای انجام عمل قصد شود تا مشروع باشد، و گرنه قضاوت دیگری برای این‌گونه انجام عمل صورت می‌گیرد. بنابراین، به‌یقین دادن آن ماده به همسر آلفرد مشروع است، اما عمل آلفرد - که فقط به قصد قتل عمد همسرش عملی خواهد شد - نامشروع است. در نتیجه پاسخ به تامسون در خصوص این مثال این خواهد بود که به‌دلیل مشروعیت و بلکه ضرورت انجام عمل از منظر جمع‌بندی پیامدها، ما نباید مانع انجام دادن آن توسط آلفرد بشویم؛ هر چند انجام عمل توسط آلفرد برای خود او نامشروع است.

مک‌ماهان در ادامه با طرح پیشنهادی شبیه آنچه در بالا موجه شمردیم، می‌گوید: «تامسون این پیشنهاد را رد می‌کند، زیرا فکر می‌کند اگر ما باور داریم که عمل یادشده برای آلفرد نامشروع است، به‌نحوی اخلاقی به ما خواهد گفت که از خودمان خجالت بکشیم؛ حتی به این سبب که «خواسته‌ایم» تا او این کار را انجام بدهد [چه رسد به آنکه تشویقش کرده باشیم]... [ولی] اخلاق تکلیف‌گرایانه از ما می‌خواهد که اعمال نامشروع انجام ندهیم که شامل اعمالی با قصدهای غلط است، اما هیچ مطالبه مشابهی درست نمی‌کند که مانع دیگران از انجام دادن اعمال نامشروع هم باشیم؛ به‌ویژه وقتی که عدم مشروعیت آن اعمال، ناشی از قصدهای بد فاعل‌ها باشد. البته در بسیاری موارد، اخلاق تکلیف‌گرایانه مستلزم این است که مانع از آسیب دیدن دیگران بشویم و از آنجا که بسیاری از خسارت‌های مردمان ناشی از اعمال غلط است، جلوگیری از آسیب دیدن آنها مستلزم جلوگیری از انجام اعمال غلط است، ولی ما دلایل کمی داریم که مانع انجام اعمال نامشروع بشویم؛ به‌ویژه عملی که نه به‌دلیل نتایج و پیامدهایش، بلکه به‌دلیل قصد بد فاعلش مشروع نباشد» (McMahan, 2009: 356-357).

هر چند مک‌ماهان در دفاعیه فوق به تفکیک دو منظر یادشده اشاره نمی‌کند، از جنبه‌ای دیگر به توجیه «عدم ضرورت مانع شدن» از انجام عمل آلفرد می‌پردازد. افزون بر این، آنچه



ما بیان کردیم، توجیه «ضرورت مانع نشدن» از انجام عمل آلفرد بود که به نظر می‌رسد در موارد متعدّد دیگر نیز نقشی اساسی ایفا می‌کند.

۵ - ۲. آزادی انتخاب‌گرانه فاعل در بین گزینه‌های اقدام

اسکنلن هم مانند تامسون در مثال آلفرد، دو گزینه «اقدام با قصد بد» و «عدم اقدام» را به‌عنوان گزینه‌های پیش‌روی فاعلی با ویژگی‌های اخلاقی - شخصیتی نادرست، مطرح کرده بود. استدلال وی بیشتر به عدم امکان انتخاب گزینه‌های دیگر برای چنین فاعلی برمی‌گشت؛ این فاعل در دیدگاه اسکنلن، تنها می‌توانست تصمیم بگیرد که از روی دلایلی غلط اقدام به آن عمل بکند یا نه؟ ولی چون قادر به دیدن نیروی دلایل موجه نیست، نمی‌تواند اقدام بر اساس دلایل درست را برگزیند.

مک‌ماهان در پاسخ اشاره می‌کند که فاعل باید گزینه سوّم را انجام دهد؛ یعنی عمل از روی دلایل درست. وی درباره اشکال اسکنلن می‌گوید: «اینکه دلایل انگیزشی، چیزی بیشتر از گزینه‌های مرتبط با باورهای فاعل در اختیارش قرار نمی‌دهد درست است، اما آیا نتیجه خواهد داد که اگر در یک مورد خاص، فاعل نتواند انتخاب کند که براساس دلایلی مقبول عمل کند، باید برای او مشروع باشد که بر اساس دلایل نادرستی اقدام کند یا هرگز دست به اقدام نزند؟ اگر تفاوت میان انتخاب کردن و تصمیم گرفتن این است که انتخاب کردن، عنصر نقش‌آفرینی آزادانه را دارد، من دلیلی نمی‌بینم که مشروعیت عمل، ضرورتاً با این نقش‌آفرینی آزادانه در انتخاب عمل در میان گزینه‌های ممکن ارتباط داشته باشد... ما او [فاعل] را محکوم می‌کنیم، زیرا بر اساس شیوه ممکنه که بر اساس آن توانایی دیدن نیروی دلیل درست را پیدا می‌کرده است تا تصمیم بگیرد و بر طبق آن عمل نماید، کوتاهی ورزیده است» (ibid.: 355-357).

۶ - ۲. ناکامی در تبیین مثال‌های DDE بر مبنای غیر قصد

یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی مخالفان اصل تأثیر قصد بر مشروعیت عمل، پاسخ به مثال‌هایی است که طرفداران این اصل مطرح می‌کنند، زیرا ادّعای DDE به برخی موارد مربوط است و داعیه مخالفان به همه موارد مربوط است. در نتیجه، مخالفان باید تبیین مناسبی برای حلّ مثال‌های مطرح‌شده از سوی حامیان DDE داشته باشند؛ درحالی‌که به نظر



صدر نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۳

می‌رسد تلاش مخالفان در این زمینه چندان موفق نبوده است. معمولاً راهبرد مخالفان در برابر مثال‌های طرفداران DDE این است که تبیین این موارد را ذیل یک چارچوب پیامد‌گرایانه یا دیگر عوامل بیرونی بگنجانند؛ برای نمونه تامسون درباره بمباران استراتژیک (تعبیر تامسون از بمباران تاکتیکی) می‌گوید: «من فکر می‌کنم کودکانی که خلبان در این بمباران خواهد کشت، تنها تماشاگر هستند [و هیچ نقشی در این درگیری ندارند]. پس چرا ما این مورد را از قبیل موارد ممنوع لحاظ نمی‌کنیم؟ مثال‌هایی شبیه قطاری که یک شخص شرور به سمت شما حرکت داده است و شما تنها در صورتی می‌توانید جان خودتان را حفظ کنید که قطار را به سمت مسیر دیگری منحرف کنید؛ مسیری که یک نفر تماشاگر بر آن قرار دارد [و بدین ترتیب، کشته خواهد شد]. بنابراین، شما مجاز به انجام دادن چنین کاری [که برای حفظ جان خودتان به کشته شدن یک تماشاگر بی‌گناه خواهد انجامید] نیستید... اما تفاوت مثال قطار با بمباران استراتژیک، در وقوع جنگی است که بین خوب‌ها و بد‌ها در مورد بمباران برقرار است. عمل خلبان در بمباران، بخشی از یک فرایند بزرگ‌تر است که در آن، افراد شریف‌اند از خودشان در جنگی که افراد شرور علیه‌شان برپا کرده‌اند، دفاع می‌کنند. اگر ما این‌گونه فکر کنیم که بمباران خلبان در عملیات بمباران راهبردی مجاز است و منحرف کردن قطار در مثال فوق جایز نیست، باید بپذیریم که تفاوت این دو از جنگی ناشی می‌شود که در مورد بمباران استراتژیک برقرار است» (Thomson, 1991: 296-297).

البته به نظر می‌رسد این تبیین برون‌گرایانه از تامسون تمایز مشروعیت دو مثال یادشده (قطار و بمباران) را نشان نمی‌دهد. مورد قطار هم قابل شبیه‌سازی براساس شرایط جنگ بین خوب‌ها و بد‌هاست. فرض کنید یک گروه شرور جنگی را علیه شما برپا کرده‌اند و گروه شرور قطاری را به سمت شما رها کرده است. در این صورت، اگر نجات جان شما در گروه منحرف کردن قطاری باشد که به ناچار یک تماشاچی بی‌گناه را هم به کشتن می‌دهد و تنها راه دفاع و نجات جان شما نیز همین باشد، به نظر می‌رسد همچنان اقدام به این عمل مجاز نخواهد بود. بنابراین، تفاوت معناداری از حیث وقوع جنگ، بین عدم مشروعیت مورد قطار و مشروعیت مورد بمباران تاکتیکی وجود ندارد. تامسون خود به این اشکال بر پاسخی که ارائه می‌دهد واقف است: «البته همه چیز به جنگی بودن شرایط مربوط نمی‌شود. این واقعیت که یک شخص شرور، جنگی ناعادلانه را علیه شما برپا کرده و شرایط را چنان طراحی





کرده که شما برای حفظ جانتان تنها یک راه دارید و آن هم کشتن شخص بی گناه دیگری است، فی نفسه کشتن آن شخص بی گناه را مشروع نمی گردانند. ضمن اینکه بیشتر مردم، عمل خلبان در بمباران تروریستی را نامشروع می دانند [با اینکه در شرایط جنگی به وقوع پیوسته است] (ibid.).

او سپس برای حل مسئله، به رفع تمایز میان دو نحوه بمباران (تروریستی و تاکتیکی) می پردازد. از نظر او نمی توانیم این گونه بیندیشیم که اگر پیروزی خوبها در این جنگ در گرو ترور باشد (و نه تخریب کارخانه اسلحه سازی)، همچنان برای خلبان نامشروع است که بمبها را شلیک کند. در واقع، ادعای تامسون این است که بمباران تروریستی نیز در چنین شرایطی نامشروع نیست. در این صورت، بمباران تروریستی نیز براساس قواعد اخلاقی متفاوت از بمباران استراتژیک نخواهد بود، زیرا هر دو مورد در شرایطی که برای رسیدن به اهداف مقبول از نظر اخلاقی جنگی ضرورت نداشته باشد، مجاز نیستند (see: ibid.: 297-298). به نظر می رسد تامسون پس از عدم ارائه تبیین مناسب از تمایز مشروعیت بین مورد قطار و مورد بمباران تاکتیکی، کوشیده است میان دو مورد بمباران تاکتیکی و بمباران تروریستی، رفع تمایز کند و مشروعیت این دو مورد اخیر را وابسته به عوامل بیرونی توضیح دهد، ولی حتی در این باره نیز چندان موفق به نظر نمی رسد، زیرا معلوم نیست بمباران تروریستی - حتی در شرایطی که غلبه در جنگ مشروع علیه انسانهای شرور، در گرو ترور بی گناهان باشد - مشروع باشد. در واقع، عنصر ضرورت نمی تواند به عنوان تبیین کننده ای مناسب برای تفاوت یا عدم تفاوت میان این دو گونه بمباران پیشنهاد شود.

از سوی دیگر، اسکنلن نیز در پی تبیین مثالهای DDE براساس عوامل بیرونی برآمده است. به زعم وی، یک روش که در آن قصد فاعل می تواند عملی غیرقابل اعتراض را نامشروع بگرداند، این است که آن فعل را بخشی از یک لایه وسیع تر از اعمال غیرمجاز قرار دهد. او مردی را مثال می زند که در حال خرید سمّ موش است. اسکنلن می گوید: «به یقین نامشروع است که آن مرد، سمّ را داخل غذای همسرش بریزد، اما این عدم مشروعیت از قصد او ناشی نمی شود، بلکه از اینجا ناشی می شود که ریختن سمّ در غذای همسر قابلیت این پیامد را دارد که به کشتن او بینجامد... اما فرض کنید خود این مرد قصدی برای کشتن هیچ کس ندارد. البته شواهد خوبی برای این باور دارد که همسایه اش - که از او خواسته این سمّ را بخرد - قصد به کارگیری سمّ در یک قتل عمد را دارد. در این

مورد، خرید سم برای همسایه می تواند نامشروع باشد، زیرا یک عملیات قتل عمد را تسهیل می کند. در این شرایط، لازم نیست آن مرد، قصد کمک در برنامه همسایه اش را داشته باشد. فقط کافی است که به نحوی معقول باور داشته باشد با خرید آن سم، [هرچند ناخواسته] در یک قتل عمد شرکت خواهد داشت... بنابراین، مورد خرید سم توسط شخص که عملیات قتل عمد را تسهیل می کند، ... در نظر من یک تبیین بسیار مقبول است؛ برای اینکه نشان دهد چگونه قصد فاعل، به عدم مشروعیت عملی که بخشی از یک طرح کلان تر است، مربوط می شود» (Scanlon, 2008: 41-42).

به ظاهر اسکنلن می خواهد برای تبیین مشروعیت از عامل قصد یا دلیل فاعل، به عاملی بیرونی مانند «قرار گرفتن عمل در یک طرح کلان تر از عمل دیگر» پناه ببرد، اما پرسش پیش روی او این است که در جفت مثال های DDE، دقیقاً چگونه تمایز براساس این عامل بیرونی قابل تبیین است؟ وقتی تمام پیکره بیرونی عمل بمباران، در هر دو مورد بمباران تاکتیکی و بمباران تروریستی یکسان است و پیامدهای آن نیز یکسان فرض شده، چگونه می تواند عمل اول براساس قرار گرفتن در یک طرح کلان تر مشروع و عمل دوم نامشروع باشد؟ شاید اسکنلن بخواهد بگوید که بمباران تروریستی، ذیل طرح کلان تر عمل کشتار غیرنظامیان و بمباران تاکتیکی، ذیل طرح کلان تر عمل تخریب کارخانه اسلحه سازی قرار می گیرد، اما پرسش اساسی همین است که وقتی تمامی پیامدها و پیکره بیرونی دو عملیات یکسان اند، تمایز در قرار گرفتن ذیل دو عمل کلان متفاوت چه خاستگاهی جز قصد و نیت فاعل دارد؟

۳. تأثیر قصد بر مشروعیت عمل نزد فقیهان

۱ - ۳. اتفاق نظر بر محتوای DDE در میان فقیهان

تقریباً تمامی فقیهان اتفاق نظر دارند که قصد فاعل می تواند بر مشروعیت فعل تأثیر بگذارد. البته فقیهان در تصمیم گیری درباره مشروعیت عمل، جمع پیامدهای مثبت و منفی و سنجش اهمیت دو دسته پیامدها را لحاظ می کنند، اما آنچه از منظر بحث ما برجستگی دارد این است که ایشان مشروعیت عمل را به قصد همین جمع بندی پیامدها از سوی فاعل منوط می دانند. در نتیجه، ممکن است عملی با توجه به جمع بین پیامدهایش مشروع باشد، اما به دلیل قصد بد یک فاعل خاص انجام آن فعل از مشروعیت بیفتد.





برای نمونه، شیخ انصاری در کتاب المکاسب حرام بودن غیبت را به دلیل وارد ساختن نقص و خسارت به مسلمان و آزار او می‌داند و می‌گوید که «اگر فرض شود در شرایطی، مصلحتی در بیان غیبت وجود داشته باشد که بزرگ‌تر از مصلحت احترام آبروی مسلمان باشد، باید طبق مصلحت قوی‌تر حکم کرد؛ همچنان که در تمام گناهان در حقوق مردم و حقوق الهی این چنین است». تا اینجا او بر اساس چارچوب پیامد گرایانه، مشروعیت یا عدم مشروعیت غیبت را مشخص می‌سازد، ولی در ادامه از قول «فقیهانی متعدّد» نقل می‌کند که «اگر [غیبت] به منظور هدفی صحیح انجام گیرد، حرام نیست؛ مانند اینکه قصد مشورت خیرخواهانه داشته باشد یا در پی دادخواهی برآمده باشد و...» (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱: ۳۴۲).

در واقع، مشروعیت غیبت به قصد پیامدهای مثبت و اهمّ از سوی فاعل منوط است و در غیر این صورت - حتی با فرض ترتّب این پیامدها - برای آن فاعل خاص نامشروع خواهد بود.

همچنین در مسئله حرام بودن ساخت مجسمه جان‌داران، «قصد حکایت‌گری و تمثیل از موجود جاندار خارجی» را ملاک می‌داند: «تمام این سخنان [درباره حرام بودن ساخت مجسمه]، در صورتی است که فاعل، قصد حکایت‌گری و تمثیل (همانندسازی) داشته باشد. بنابراین، اگر نیاز به ساخت چیزی پدید آمد که شبیه مخلوقات خداوند - هر چند جان‌داران - باشد، ولی قصد حکایت‌گری از آن در میان نباشد، به یقین اشکالی ندارد» (همان: ۱۸۹). وی همچنین از جمله مجوزهای دروغ، «اراده و قصد اصلاح روابط» را مثال می‌زند؛ بدین معنا که کسی، کلامی را از شخص اوّل علیه شخص دوّم بشنود، ولی به دوّمی بگوید که شخص اوّل به خوبی از تو تعریف می‌کرد، تا روابط تیره بین آن دو را اصلاح کند (همان، ج ۲: ۳۱).

بنابراین، قصد فاعل در دروغ‌گویی می‌تواند آن را مشروع گرداند.

این فتاوی شیخ انصاری - که از مشاهیر فقهی است - در میان دیگر فقیهانی اصولی نیز رواج دارد و مراجعه به کتاب‌های استدلالی و حتی رسائل عملیه ایشان، نشان‌دهنده همین مطلب است، همچنان که خود شیخ در این مباحث به آرای موافق فقیهانی متعدّد اشاره کرده است.

همچنین از جمله مثال‌های معروف تأثیر قصد بر مشروعیت عمل، مثال «زدن کودک یتیم» است؛ فقیهان در اصول فقه، به مناسبت‌های مختلف یادآور شده‌اند که فعل زدن یتیم اگر به قصد تأدیب او باشد مشروع است و اگر به قصد اذیت باشد، جایز نیست (نکته: میرزای نائینی، ۱۳۶۸: ۳۴؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۷۱؛ خوئی، ۱۴۱۷: ۲۶۱). البته نکته‌ای که محور بحث درباره حکم به جواز یا عدم مشروعیت زدن یتیم بوده، «صدق یا عدم صدق عنوان تأدیب» است،

ولی آن گونه که از آرای فقیهان برمی آید صدق چنین عنوانی، منوط به «قصد و اراده اصلاح کودک از سوی ضارب» در شرایطی است که کودک، مرتکب فعل ناشایستی شده باشد. در نتیجه، هرچند حسن و قبح هر فعل تابع عناوین ثانویه آن است و زدن یتیم نیز گاه عنوان تأدیب و گاه عنوان آزار و اذیت به خود می گیرد، ولی صدق عنوان «تأدیب» یا «ایذاء» بر زدن یتیم، دائر مدار قصد فاعل است؛ بدین معنا که اگر به قصد صلاح و تربیت یتیم باشد، عنوان «تأدیب» صدق می کند و اگر به قصد آزار و اذیت او باشد، عنوان «ایذاء» صدق خواهد کرد. پنهان نماند که در اینجا تمام پیکره بیرونی فعل یکسان فرض شده است. حتی اگر یقین فاعل درباره خطاکاری یتیم اشتباه باشد و حتی اگر پیامد اصلاح هم بر فعل او مترتب نشود، مادام که به قصد تربیت یتیم او را کتک زده باشد، عنوان «تأدیب» صدق می کند و به عکس.

۲- ۳. «تجری»؛ موردی مناقشه برانگیز

در اصول فقه نمونه ای با عنوان «تجری» (به معنای جرئت بر ارتکاب معصیت) گفته اند که بسیار شبیه مثال تامسون درباره «آلفرد و همسر بیمارش» می باشد. تجری بدین معناست که فاعل به قصد ارتکاب معصیت، فعلی را انجام می دهد که در واقع و برخلاف باور فاعل، عملی مشروع است؛ هرچند مثال هایی از تجری در فقه وجود دارد که بیشتر فقیهان به حرام بودن آن (تأثیر قصد فاعل بر عدم مشروعیت فعل) قائل شده اند، ولی اصل بحث تجری در اصول فقه با مناقشه ها و اختلاف نظرهای سنگینی مواجه بوده است.

۱- ۲- ۳. ادله مخالفان حرام بودن موارد تجری

شیخ انصاری به عنوان یکی از مهم ترین مخالفان حرام بودن تجری، در کتاب فرائد الاصول نخست دلایلی برای تقویت حرام بودن تجری می آورد که عبارتند از: «تأیید بنای عقلا بر استحقاق عقاب چنین شخصی» و نیز «حکم عقل به اینکه تجری قبیح است». وی دلیل حکم عقل را این گونه تقریر می کند «دو نفر را در نظر بگیریم که هر کدام یقین دارند هریک از دو لیوان مایع در پیش رویشان، شراب است و فرض کنید هر دو از لیوان پیش رویشان می نوشند و ناگهان از روی تصادف معلوم می شود که یکی از لیوان ها به واقع شراب بوده و دیگری، نه. حال یا باید هر دو مستحق عقاب باشند و یا هیچ کدام مستحق عقاب نباشند؛





و یا کسی که یقینش مطابق واقع درآمده، مستحقّ واقع باشد و یا به عکس، اما راهی به احتمال دوّم و چهارم نداریم [چون مستلزم مخالفت قطعی با شرع و موجّهات اخلاقی است]. احتمال سوّم هم مستلزم منوط دانستن استحقاق عقاب به چیزی است که خارج از اختیار شخص می باشد و این با مقتضای عدل منافات دارد. پس احتمال اوّل متعیّن می گردد.

ولی در ادامه می گوید امکان خدشه در این ادلّه وجود دارد، زیرا «بنای عقلا - حتی اگر بپذیریم که وجود دارد - فقط به مذمت چنین شخصی به دلیل کشف خباثت باطنی او برمی گردد و نه بر خود آن فعل. از اینجاست که پاسخ به قبح تجرّی روشن می شود: این قبح به دلیل کشف خباثت فاعل از طریق فعل اوست و نه به دلیل استحقاق خود آن فعل برای عقاب... و در مورد دلیل عقلی نیز ما به استحقاق عقاب کسی ملتزم می شویم که از روی تضادف یقینش مطابق با واقع درآمده است، زیرا او به اختیار عصیان کرده است و این مناقشه که «خوب نیست تفاوت در استحقاق و عدم استحقاق عقاب به چیزی خارج از اختیار اشخاص منوط بشود»، پذیرفته نیست، زیرا اگر مجازات در نهایت به اختیار بازنگردد قبیح است، ولی قبح عدم مجازات به دلیل چیزی که به اختیار بر نمی گردد معلوم نیست... پس ظاهر این است که عقل در حکم به استحقاق مذمت هر دو شخص یادشده به دلیل شقاوت و خباثت باطن، مساوی عمل می کند، ولی در استحقاق مذمت بر فعل، یکسان حکم نمی کند. چه بسا این تفاوت را دریافت درونی و همگانی ما نیز تأیید کند که در مقام مذمت، بین کسی که یقینش با واقع مطابق درآمده و کسی که مطابق درنیامده است، تفاوت می گذاریم» (انصاری، ۱۴۱۷: ۳۸ - ۴۱). در واقع، شیخ انصاری در قبح فاعلی شخص متجرّی تردیدی ندارد، اما قبح فعلی (عدم مشروعیت فعل) را آن گونه که دیدیم زیر سؤال می برد.

غروی اصفهانی نیز در استدلالی دیگر بر مشروع بودن فعل تجرّی، نخست پرسشی مبنایی پیش می کشد که آیا استحقاق عقوبت بر خود فعل واقع می شود یا بر مقلّمات آن مانند قصد و اراده؟ به باور او این سؤال و تردید، در معصیت واقعی نیز جریان دارد. وی در پاسخ به این پرسش احتمال اوّل را می پذیرد؛ یعنی استحقاق مجازات بر خود فعل واقع می شود، زیرا «قصد و اراده ظلم، مادام که ظلمی در خارج محقّق نشده باشد، مصداق ظلم نیست؛ چون محلّ نظم اجتماعی و دارای مفسده کلی و همگانی نیست تا موجب اتّفاق نظر عقلا بر قبح آن بشود... تأیید مطلب فوق به این است که هتک حرمت، یک امر قصدی است،

و گرنه مستحقّ عقاب نبود و متّصف به قبیح نمی‌شد، زیرا قبیح از صفات افعال اختیاری است. بنابراین، اگر عنوان هتک حرمت بر خود قصد و اراده قرار گیرد، مستلزم این است که یا هتک حرمت قصدی نباشد [چون خود قصد، قصدی نیست] و یا اینکه خود قصد هم قصدی باشد» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۴).

در واقع، استدلال ایشان بر این اساس استوار است که اگر بنا باشد قصد و اراده فاعل، ذیل عنوان حرام قرار گیرد، مستلزم آن است که خود قصد و اراده هم قصدی و ارادی باشد (چون مجازات به افعال قصدی و ارادی تعلق می‌گیرد). البته روشن است که مثال تجزی چیزی بیش از صرف قصد و نیت فاعل است و همان‌گونه که موافقان حرام‌بودن تجزی یادآور شده‌اند، ما در این گونه موارد شاهد انضمام نیت به یک کالبد رفتاری هستیم و منشأ پیچیدگی مسئله نیز همین است. ضمن آنکه حتی اگر بنا به فرض، خود قصد و اراده بد را مستحقّ مجازات بدانیم، با این اشکال مواجه نخواهیم بود که قصد و اراده هم باید قصدی و ارادی بشود، چون مقدمات منتهی به قصد و اراده - هر چند شاکله شخصیتی فاعل باشد - به‌نحوی اختیاری شکل گرفته‌اند و اموری خارج از اراده فاعل نیستند.

۲-۲-۳. ادله موافقان حرام‌بودن تجزی

در مقابل گروه قبلی، دسته‌ای از فقیهان اصولی هستند که کاملاً بر نامشروع بودن فعل متجزی تأکید دارند. از جمله مهم‌ترین ایشان آخوند خراسانی است که عمدتاً شهودهای اخلاقی را معیار قضاوت خویش قرار می‌دهد: «حق آن است که تجزی [انجام عملی که در واقع مشروع است، به قصد عملی نامشروع] و انقیاد [انجام عملی که در واقع نامشروع است، به قصد عملی مشروع]، مستوجب استحقاق عقاب یا استحقاق ثواب است، زیرا وجدان عمومی بر صحت مؤاخذه و مذمت شخص متجزی - به دلیل جرئت بر هتک حرمت و عصیان - و بر صحت پاداش و مدح کسی دلالت دارد که به مقتضای عبودیت و انقیاد عمل کرده عزم بر موافقت با حُسن واقعی داشته است... خلاصه آنکه تا زمانی که تنها صفت اخلاقی درونی داشته باشد، فقط مستحق، مذمت یا ستایش خواهد بود و هنگامی که در صدد ارتکاب عمل بر طبق چنین صفتی برآید و عمل را انجام دهد، مستحقّ عقاب یا پاداش خواهد شد... و وجدان عمومی در باب اطاعت و عصیان، حکم مستقل به این‌گونه جزادادن دارد» (خراسانی، ۱۴۲۸: ۲۳۶-۲۳۸).





همان گونه که از تصریح آخوند به عبارت‌هایی همچون «جرئت بر عصیان» و «عزم بر موافقت» برمی آید، افزون بر پیکره بیرونی فعل، قصد و اراده فاعل نیز نقشی اساسی در حکم به عدم مشروعیت تجزی دارد. همچنین آقا ضیاء عراقی در حکم عقل به قبح اقدام به عملی که از روی اعتقاد به معصیت باشد تردیدی ندارد و استحقاق عقوبت برای انجام آن را ثابت می‌داند. استدلال ایشان به صدق عنوان‌های مستوجب ثواب و عقاب، بر فعل انقیاد و تجزی منوط می‌شود: «صرف اقدام فاعل به عملی که اعتقاد به مبعوض بودن و حرام‌بودنش دارد، از مواردی است که عنوان "طغیان" بر آن صدق می‌کند... و استحقاق عقوبت به سبب عروض همین عنوان است؛ همچنان که در اقدام به عملی [عمل نامشروعی] که مطابق با قصد و یقین فاعل در می‌آید، همین مناط برای استحقاق عقوبت وجود دارد... همان گونه که عنوان "تسلیم" بر اقدام به انقیاد [اقدام به عملی از روی قصد و یقین به نیک‌بودنش] صدق می‌کند [فارغ از اینکه در واقع این چنین باشد یا نباشد]» (عراقی، ۱۴۱۷: ۳۰-۳۱).

به نظر می‌رسد طبق دیدگاه ایشان فعل خارجی به انضمام قصد فاعل، ذیل یکی از عنوان‌هایی قرار می‌گیرد که می‌تواند مشروع یا نامشروع باشد؛ در نتیجه یک پیکره رفتاری ثابت (مانند همان عملیات بمباران)، می‌تواند به انضمام قصد یک فاعل (خلبانی که به قصد ترور اقدام می‌کند)، عنوان یک فعل نامشروع را به خود بگیرد و به انضمام قصد یک فاعل دیگر (خلبانی که قصد تخریب کارخانه اسلحه‌سازی را دارد)، عنوان یک فعل مشروع بر آن صدق نماید.

شهید صدر نیز با همین تلقی موافق است که متعلقات حُسن و قبح، نه نفس پیکره خارجی عمل، بلکه ترکیب این پیکره با قصد فاعل است. به اعتقاد وی، اینکه متعلق حُسن و قبح را صرف پیکره خارجی عمل بدانیم، ناشی از خلط میحث «حُسن و قبح ذاتی» با «مصلحت و مفسده ذاتی» است: «حُسن و قبح به نفس افعال تعلق نمی‌گیرد، بلکه به لحاظ صدورشان از فاعل، متعلق حُسن و قبح هستند. چه بسا در اینجا خلط بین باب حُسن و قبح با باب مصلحت و مفسده رخ داده باشد، زیرا متعلق مفسده و مصلحت خود افعال هستند، در حالی که متعلق حُسن و قبح، فعل مضاف به فاعل است» (صدر، ۱۴۱۷: ۳۹). ایشان با همین استدلال، اشکال کسانی را پاسخ می‌دهد که لازمه قبول قبح برای تجزی را در این می‌بینند که یک فعل را هر چند مصادف با مصلحتی بسیار مهم باشد، قبیح بدانیم. مانند مثال آلفرد و همسر بیمارش که تامسون مطرح کرده بود. در این صورت التزام به قبح فعلی که مطلوبیت و

محبوبیت دارد، مستلزم اجتماع ضدّین (قیح و حُسن) است. شهید صدر در پاسخ می‌گوید: «اشکال این استدلال آنجاست که بین باب حُسن و قبح و باب مصلحت و مفسده خلط شده است؛ یعنی چنان فعلی هر چند دارای مصلحت ذاتی است، نیکو و حُسن نیست، بلکه قبیح است» (همان: ۵۲-۵۳).

وی در بیان دلیل نظر خویش مبنی بر حرام بودن فعل تجزّی می‌گوید: «ما به قیح فعل متجری قائلیم و دلیلش این است که اقدام بر ظلم، از نظر عقل قبیح است؛ حتی اگر به واقع ظلم نباشد... و گاه اشکال می‌شود که اگر ظلم قبیح باشد و اقدام بر ظلم هم قبیح باشد، در موارد معصیت (مطابقت عمل خارجی با ظلم)، تعدّد و تضاعف قیح خواهیم داشت که خلاف وجدان است. پاسخ این است که موضوع قیح عقلی، اقدام بر ظلم است و نه خود ظلم. نهایت امر اینکه ظلم در ذات خودش، اقدام به ظلم را هم دارد؛ ... آری، تفاوتی میان این دو وجود دارد که در مورد تحقّق خارجی ظلم، افزون بر مجازات تأدیبی که عاقلان بدان حکم می‌کنند، حقّی هم از جانب مظلوم وجود دارد که می‌تواند قصاص یا تعویض متناسب با حقّ ضایع شده خویش را درخواست کند» (همان: ۳۷-۳۸). همان‌گونه که از ظاهر کلام ایشان بر می‌آید آنچه موضوع مشروعیت و عدم مشروعیت قرار می‌گیرد «اقدام بر فعل» است که ترکیبی از پیکره خارجی فعل به انضمام قصد و اراده فاعل است، و گرنه صرف این پیکره خارجی، تنها موضوع مصالح و مفاسد است و نه موضوع حُسن و قبح. شهید صدر از این منظر، تفکیک بین قیح فعلی و قیح فاعلی را نیز در مسئله مشروعیت افعال تفکیک مناسبی نمی‌داند.

نتیجه‌گیری

نظریه تأثیر قصد بر مشروعیت عمل، هر چند مخالفت‌های پردامنه‌ای را از سوی پیامدگرایان و دیگر نظریه‌پردازان فلسفه اخلاق تحلیلی در پی داشته، اما دلایل ایشان برای این مخالفت چندان موجه و قانع‌کننده به نظر نمی‌رسند. با توجه به اینکه ادعای تئوری DDE مربوط به تأثیر گذاری قصد فاعل بر مشروعیت فعل «در برخی موارد» می‌باشد، تلاش مخالفان برای آوردن مثال‌ها و مواردی دیگر نمی‌تواند نقضی بر نظریه فوق به‌شمار آید. همچنین همان‌گونه که گذشت تلاش‌ها برای تبیین تمایز مشروعیت در مثال‌های DDE بر اساس عواملی غیر از قصد فاعل، چندان موفق به نظر نمی‌رسند. ضمن اینکه تفکیک نشدن بررسی





مشروعیت فعل از منظر جمع کردن میان پیامدها و مشروعیت فعل از منظر اجرای آن توسط یک فاعل خاص، برخی اشکالها و ابهاماتی را دامن زده است؛ همان گونه که توضیح دادیم امکان دارد از منظر اول، یک فعل کاملاً مشروع باشد و همه کسانی که به قصد جمع همین پیامدهای مقبول، به انجام آن عمل اقدام می‌کنند مستحق پاداش نیز باشند، اما درعین حال از منظر دوم ممکن است اجرای فعل توسط یک فاعل خاص با نیاتی نامقبول نامشروع باشد. این شبیه مبنایی است که متعلق حسن و قبح و در نتیجه متعلق مشروعیت و عدم مشروعیت افعال را ترکیب پیکره خارجی فعل به انضمام قصد فاعل می‌داند و نه صرف این پیکره. در نتیجه، فعل به انضمام فاعلی با قصد پیامدهای مقبول، مشروع است و همان فعل به انضمام فاعلی با قصد پیامدهای نامقبول، نامشروع خواهد بود.

در نهایت، همان گونه که گذشت مفاد تئوری DDE در نگاه فقیهان، با اقبال بسیاری زیادی مواجه بوده است و موارد متعددی در فقه وجود دارد که شاهد اتفاق نظر همگی یا بیشتر ایشان بر تأثیر قصد در مشروعیت عمل هستیم. البته در موردی خاص که به مورد «تجرّی» مشهور است و به مثال تامسون درباره «آلفرد» و مثال اسکنلن درباره «وودو» شباهت دارد، مناقشه‌های مفصلی درباره تأثیر قصد بد فاعل بر مشروعیت چنین فعلی در گرفته است که به بخش‌هایی از آن پرداختیم. در نهایت، به نظر می‌رسد ادله فقیهان اصولی که به عدم مشروعیت تجرّی قائل شده‌اند، بر ادله مخالفانشان ترجیح دارد؛ آن گونه که وجه ترجیح این ادله در خلال مباحث مشخص گردید.

کتابنامه

۱. انصاری، مرتضی (۱۴۲۵ق.)، المکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲. _____ (۱۴۲۷ق.)، فرائد الاصول، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۸ق.)، کفایة الاصول، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷)، الهدایة فی الاصول، قم: مؤسسه صاحب الامر.
۵. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق.)، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۶. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق.)، نهاية الافکار، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۷. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴)، نهاية الدراية، ج ۲، قم: انتشارات سید الشهداء.

۸. نائینی، محمد حسین (۱۳۶۸)، أجود التقریرات، ج ۲، قم: انتشارات مصطفوی.

9. FitzPatrick, William J. (2012), "The Doctrine of Double Effect: Intention and Permissibility," *Philosophy Compass*, Blackwell Publishing, Vol. 7, No. 3.
10. Liao, Matthew (2012), "Intention and Moral Permissibility: The Case of Acting Permissibly with bad Intentions," in: www.smatthewliao.com
11. McMahan, Jeff (2009), "Intention, Permissibility, Terrorism and War," *Philosophical Perspectives*, Vol. 23. Ethics.
12. Rachels, J. (1994), "More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia, Killing and Letting Die," (2nd ed.), B. Steinbock, A. Norcross (eds.), New York: Fordham University Press.
13. Scanlon, T. M. (2008), *Moral Dimensions; Permissibility, Meaning, Blame*, Belknap Press of Harvard University Press.
14. Thomson, Judith, J. (1991), "Self - Defence," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 4.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

واکاوی نقش مبانی هستی‌شناختی

در برهان صدیقین علامه طباطبایی

* علی‌الله‌دای هزاوه

* حسین حبیبی‌تبار

۵۲



فصلنامه
فلسفه و الهیات

سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳

چکیده

در این نوشتار با ارائه تحلیلی از اعتبارات وجود، برای رسیدن به درکی صحیح از واجب‌الوجود، معلوم می‌شود از این اعتبارات، تنها لایشرط مقسمی شایسته اطلاق بر ذات حق است. برای درک معنایی که علامه طباطبایی از واجب‌تعالی دارند و به لحاظ اهمیت تقریر ایشان از برهان صدیقین، با بررسی در مبانی هستی‌شناسی تقریر علامه، معلوم می‌شود ایشان وحدت شخصی وجود را نظری برتر می‌داند که همان معنای وجود لایشرط مقسمی است. چنانکه تقریر مخصوصی که از دو قاعده مهم فلسفی «صرف الشئ» و «بسیط‌الحقیقه» دارند، به‌خوبی پابندی ایشان به این نظر را به اثبات می‌رساند. با تحقیقی جامع، دو تقریر از برهان صدیقین در آثار علامه طباطبایی شناسایی می‌شود که این دو تقریر در برخی آثار ایشان، در برخی به‌عنوان یک برهان اقامه شده‌اند؛ از این‌رو، کوشیده‌ایم هرکدام را به‌صورت جداگانه در قالب قیاس برهانی ارائه کنیم. نبود بازشناسی روشنی از این دو نوع تقریر در آرای ایشان، حتی باعث تفاوت رویکرد شاگردان بزرگوار علامه به برهان صدیقین ایشان شده است.

کلیدواژه‌ها

اثبات خدا، برهان صدیقین، اعتبارات وجود، وجود لایشرط مقسمی، مطلق وجود، وجود بشرط لا، وجود مطلق، تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود.

alihezaveh@gmail.com

*. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت از دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

*. استادیار دانشگاه آزاد واحد ساوه.

مقدمه

برای اثبات خدا انسان نخست باید درک و تصور درستی از خداوند متعال داشته باشد، زیرا حل بسیاری از مسائل فلسفی به چگونگی تصوّر آنها بستگی زیادی دارد. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: «اگر اندکی انحراف یا مسامحه در کیفیت طرح و تصویر آنها رخ دهد، به کلی به صورت مجهولی حل‌ناشدنی درمی‌آید و غالب انحرافات و بلکه اختلافات در مسائل فلسفی از ناحیه کیفیت طرح و تصور پدید می‌آید و به اصطلاح تصویر در این مسائل از تصدیق آنها دشوارتر است» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۸۴ - ۲۸۰).

ایشان مسئله اثبات خدا را نیز از این قاعده مستثنا نمی‌داند و می‌گوید این مسئله را هم به‌نحو صحیح و معقول می‌توان طرح کرد و هم به‌نحو غلط و گمراه‌کننده که در طریق دوم هر لحظه دچار اشکال و اشتباه خواهیم شد و هرچه بیشتر تلاش کنیم بیشتر از حقیقت دور می‌شویم (همان). از این‌رو، فیلسوفان اسلامی با ارائه تصویری صحیح از مبدأ وجود، برهان‌های محکم و مستدلی برای اثباتش ارائه کرده‌اند که قاطع‌ترین آنها برهان صدیقین است. جالب اینکه از بدو امر، برهان صدیقین در موضوعی که جز تصویری از حقیقت یکتایی وجود نیست، طرح می‌شود و سرانجام به همین مطلوب می‌انجامد.

برهان صدیقین در فلسفه مشاء ابن سینا مطرح شد و در حکمت متعالیه به تکامل نسبی رسید و سپس با تحقیق حکیم سبزواری به کمال نهایی‌اش رسید و این تطوّر، با نوآوری علامه طباطبایی به اوج تعالی بار یافت. برخی آن را بدیهی‌ترین برهان و حد اعلی برهان صدیقین دانسته‌اند و برخی دیگر آن را به برهان‌های صدیقین متفکران گذشته تحویل برده‌اند و اشکالات زیادی نیز به آن وارد کرده‌اند؛ چنان‌که به نظر می‌رسد حتی میان شاگردان علامه طباطبایی به‌ظاهر نوعی تفاوت رویکرد نسبت به تقریر ایشان وجود دارد. از آنجا که طرح و بررسی همه اختلاف‌نظرها و اشکالات مجال دیگری می‌طلبد، در این مجال اندک تنها به واکاوی تفاوت رویکرد استاد جلال‌الدین آشتیانی و استاد جوادی آملی درباره برهان ایشان می‌پردازیم.^۱ در ادامه، نخست تحقیقی گذرا در تفاوت تحلیلی اعتبارات وجود انجام می‌گیرد تا در راستای آن به درک شایسته‌ای از تفاوت جایگاه مبناي تشکیک

۱. در پایان، روشن خواهد شد که کاربرد تعبیر «تفاوت رویکرد» از تعبیر «اختلاف» بهتر است.





وجود و یا وحدت شخصی وجود در خداشناسی علامه طباطبایی برسیم؛ بدین منظور لازم است با واکاوی و تحلیل مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین، نظر ایشان را درباره مبانی تشکیک وجود و وحدت شخصی در این برهان دریابیم، زیرا پس از فهم مبانی ایشان بهتر می‌توان به تحلیل و بررسی برهان صدیقین ایشان پرداخت. از این‌رو، بعد از طرح این دو رویکرد، تقریرهای مختلف ایشان در قالبی منطقی بیان می‌شود تا از این رهگذر و با توجه به مبانی فلسفی، بتوان پاسخی قانع‌کننده‌ای درباره این اختلاف رویکرد به دست آورد. بنابراین، باید روشن شود که:

۱. علامه طباطبایی چه درک و تصویری از وجود ارائه می‌دهد؟
۲. این درک و تصویر از وجود چه تأثیری در مبانی هستی‌شناسانه برهان صدیقین ایشان دارد؟
۳. چه تفاوتی میان جایگاه مبانی «تشکیک وجود» با «وحدت شخصی وجود» در برهان صدیقین ایشان وجود دارد؟
۴. آیا ایشان تنها یک نوع برهان صدیقین دارد؟ اگر بیشتر است، این امر چه نقشی در تفاوت رویکردها به برهان ایشان دارد؟

بررسی جهات و اعتبارات وجود

پیش از تبیین مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین علامه طباطبایی، با نگاهی گذرا به تفاوت تحلیلی حیثیات وجود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۶۴ و ۲۰۵؛ خمینی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)، به بررسی نتایج آن در فهم معنای واجب‌الوجود پرداخته می‌شود. با ارائه این تفاوت تحلیلی میان «وجود لابشرط مقسمی» و «وجود بشرط لا»، بسیاری از تعارض‌های ظاهری و ایرادها بر برهان صدیقین ایشان، غیر وارد و یا مرتفع می‌گردد و راه اندیشه برای استنباط و درک واقعیت یکتایی هستی هموار می‌شود. البته این تفاوت میان اقسام یادشده، اعتباری صرف نیست. امور اعتباری صرف مانند فقه و حقوق به قرارداد و اعتبار واضح آن است و امور اعتباری نفس‌الامری مانند ماهیات تکوینی به تحلیل‌های عقلی معرفت‌شناسانه است؛ چون مراعات احکام معانی و ماهیات بدین‌وسیله ممکن است، ولی در

امور عرفانی به اختلاف مشاهدات یا به تحلیل‌های گوناگون متنوع از مشهود واحد است که با شهود عارف کشف شده است.

وجود همان‌گونه که دارای مصداق خارجی است، اعتبارات مختلفی هم دارد. یکی از این اعتبارات، مفهوم به‌شرط لای وجود است و دیگری مفهوم به‌شرط شیء و سومی مفهوم لابشرط قسمی که اطلاق، قید آن است. مفهوم به‌شرط لا، مفهوم وجود با قید مجرد از جمیع قیود است و مفهوم بشرط شیء مفهوم وجود مقید به قیود جزئی و مضاف به آنهاست و مفهوم لابشرط قسمی، مفهومی است که نسبت به دو قسم پیشین دارای اطلاق است و با هریک از آنها قابل جمع است؛ یعنی اگر وجود بشرط لا و یا بشرط شیء اخذ نشود، بلکه نسبت به آن دو شرط، لابشرط ملاحظه شود، آن را لابشرط قسمی می‌نامند. اهل عرفان مدعی‌اند وجودی که اطلاق نیز قید آن نیست، یعنی وجود لابشرط مقسمی در خارج تحقق دارد. وجود لابشرط مقسمی، اگر در خارج محقق باشد، به دلیل اینکه همه قیود از آن مسلوب است، هیچ وجودی را در عرض و یا در طول خود باقی نمی‌گذارد؛ یعنی مطلق از همه قیدها که حتی قید اطلاق و تنزیه از تقییدها نیز قید آن نمی‌باشد، زیرا اگر غیری در طول و یا عرض آن محقق باشد، بر محدودیت وجود او دلالت می‌کند و این خلاف فرض است. بر این مبنا مصداق حقیقی و خارجی از دیگر اعتبارات وجود سلب می‌شود و همه آنچه در نزد دیگران مصداق وجود بشرط شیء، بشرط لا و یا لابشرط قسمی پنداشته می‌شود، به‌صورت نشانه‌ها و تعینات وجودی و یا امکانی آن وجود مطلق درمی‌آیند.

گرچه در فلسفه، واجب‌الوجود، وجود محض است، ولی آغاز سلسله تشکیکی وجود است و وجود به‌شرط لا است، ولی در عرفان، هستی محض، وجود واحد است و در عرض یا طول آن، وجود دیگری که مستقل یا عین‌ربط به آن باشد، فرض نمی‌شود و نزد عرفا وجود بشرط لا، اولین تعین هستی و مقام احدیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۵۶۵؛ همان، ج ۷: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۷۱؛ همان، ج ۴: ۳۱۳-۳۰۱؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۵). در واقع، در نظر فیلسوف، خداوند صرفاً یکی از مصادیق وجود مطلق لابشرط مقسمی است، در حالی که از نظر عارف، حقیقت وجود لابشرط مقسمی، ذات حق است که هیچ قدرکی نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا حقیقت علم عبارت است از احاطه به معلوم و تمییز آن از غیر آن. از نظر حکما





وجود به شرط لا و مقام احدیت، تمام حقیقت واجب است. البته بحث تفصیلی مربوط به اعتبارات وجود و ویژگی آنها، بحثی است که مجال پرداخت بدان در این مقاله نیست.

اشکالات ملاحظه واجب الوجود با شرط قید اطلاق (وجود بشرط لا)

در صورت ملاحظه واجب الوجود با شرط قید اطلاق اشکالاتی پیش می‌آید که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. لزوم تحدید در ذات حق تعالی: آنچه عمده برهان و دلیل برای وجوب اوست، لاحدی و بساطت او از جمیع جهات است؛ حال اگر وجودش را خصوص مرتبه بدانیم، قسمتی از وجود صرف واجب الوجود پنداشته شده است که آن قسمت خواه ناخواه محدود و متعین است، بلکه خود مرتبه‌ای از وجود و مقید به وجودهای متعین و بشرط لای از جمیع حیثیات است.

۲. لزوم وحدت عددی و خروج از صرافت ذات حق تعالی: زیرا معنای صرافت، عدم امکان تصور و فرض وجودی خارج از اوست، درحالی که سعه وجودی و بساطت او چنان است که چیزی در بیرون او متصور نیست. اگر طبق برهان برای ذات واجب الوجود، چنین وحدتی اثبات شود، بشرط لای موجودی از موجودات و تعینی از تعینات قرار می‌گردد؛ یعنی از وحدت صرف خارج شده و به واحد عددی مبدل می‌شود.

مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین علامه طباطبایی

برای فهم اینکه علامه طباطبایی کدام یک از اعتبارات وجود را در برهان صدیقین شایسته اطلاق بر واجب الوجود می‌داند، لازم است مبانی هستی‌شناختی آن بررسی گردد.

۱. اصالت وجود

پیش از پرداختن به اینکه آیا واقعیت خارجی ماهیت است یا وجود، «اصل واقعیت» را باید بپذیریم که نقطه مقابل سفسطه است. هر موجود ذی‌شعوری از پذیرش اصل واقعیت ناگزیر است. اصل واقعیت را نمی‌توان اثبات کرد، زیرا این اصل بدیهی بالذات است و هرگز قابل اثبات نیست. اگر بخواهیم آن را اثبات کنیم، پیش‌تر اعتراف کرده‌ایم که گوینده و شنونده‌ای هست و استدلالی هست و رابطه‌ای بین دلیل و نتیجه هست که همه اینها یک



سلسله واقعیت‌هایی هستند که مفروض واقع شده‌اند. پس بی‌گمان اصل واقعیت فی‌الجمله بدیهی است و قابل اثبات نیست، اما چون در مباحث وجود روشن گردیده است که اصالت، یعنی واقعیت خارجی به حق از آن وجود است و ماهیت امری اعتباری است، پس واجب‌الوجود بالذات، «وجودی» واجب بالذات و للذات است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۱۷). نیز از قاعده‌های مهم حکمت متعالیه و از مبانی اصلی وحدت حقیقت وجود، دو قاعده «بسیط‌الحقیقه» و «صرف‌الشیء» می‌باشند که بحث اثبات واجب‌الوجود نیز مورد استنادند و تنها با اصالت وجود قابل تبیین هستند. همچنین در بحث اثبات صفات واجب و اثبات توحید و دفع شبهات، از جمله شبهه ابن‌کموننه تنها اصالت وجود کارآمد است. از این‌رو، به نظر می‌رسد عنوان اصالت وجود، اگرچه در تقریر علامه طباطبایی، به صراحت جزو مقدمات نیست، ولی جزو پیش‌فرض‌های ایشان است. البته صرف نامگذاری به «واقعیت» یا «وجود» اشکالی ندارد؛ چنانکه خود ایشان با وجود اختلاف تعبیر، هر دو نام را اغلب در یک معنا به کار برده‌اند. پس اگر در ادامه از واژه‌های «واقعیت» یا «وجود» استفاده می‌شود، در واقع هر دو به یک معناست.

۲. وحدت شخصی وجود

مبنای اصلی تأثیرگذار در تفاوت رویکرد به برهان صدیقین علامه طباطبایی، استفاده از مبنای تشکیک وجود و یا وحدت شخصی وجود است که با شناخت دقیق این دو مبنا در آثار ایشان می‌توان به فهم درستی از برهان ایشان رسید.

علامه طباطبایی در اغلب آثار فلسفی‌شان طرفدار وحدت تشکیکی وجود است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۱؛ همو، ج ۲: ۳۷۹؛ همو، ۱۳۹۸۱: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۷). ایشان درباره ارتباط مسئله تشکیک با مسئله صرافت وجود می‌گوید: «قضیه تشکیک در وجود، با صرافت در وجود منافاتی ندارد، بلکه همان معنای صرافت را حائز است... چون به اثبات رسیده است که معلول با تمام وجودش - بدون جهات نقصانی خود از حدود عدمی و ماهوی - در علت حاضر است و علت به معلول خود علم حضوری دارد... بنابراین چیزی از کمال در هیچ‌یک از مراتب یافت نمی‌شود، مگر آنکه در ذات واجب‌الوجود بالفعل موجود است و این معنای صرافت در وجود است» (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۲).

اما درست است که وجود دارای صرافت است و تمام مراتب وجود در سلسله تشکیک،



داخل اند و در مصداق وجود صرف موجودند، ولی وجود ذات حق نیز دارای صرافت است؛ چون نفس تصور صرافت وجود در ذات واجب، هرگونه وجودی را از غیر نفی می کند، گرچه به نحو معلولیت باشد. اصولاً صرافت با غیریت سازش ندارد و بنابراین، صرافت در ذات واجب با تشکیک مباینست دارد. به دلیل همین کاستی است که به نظر می رسد علامه طباطبایی در برخی موارد نوعی رابطه طولی و تشکیکی بین این دو قول قائل است؛ برای مثال وی در جایی می گوید: «همان گونه که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از میان نرفت، بلکه به سبک تازه ای در آمد، مسئله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری دقیق تر در مقابل نظر دقیق است؛ از این رو، احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودش ثابت و به نظر دقیق تر موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد (همان: ۱۷۲) و با نظر دقیق، برهان حکیمان همان مسلک عارفان را نتیجه می دهد» (همان: ۱۶۹).

بنابراین، علامه طباطبایی با فرض مقدمات و اصول تشکیک، تمام احکام آن را قبول دارد، اما برای قائل شدن به نظریه برتر وحدت شخصی وجود، باید ریشه و بنیاد مقدمات و اصول تشکیک را از میان برداشت و مقدمه ای دیگر به این مقدمات افزود: «و آن این است که وجود را واحد بالشخص بدانید» (همو، ۱۳۶۰: ۲۱۶). ایشان دلیل لزوم افزودن این مقدمه را این گونه بیان می کند: وحدت شخصی به معنای شخص، به هر قسم که فرض کنیم با کثرت سازش ندارد و اما کثرت با وحدت های دیگر مثلاً وحدت های نوعی یا شاید وحدت تشکیکی و نظایر آنها سازش دارد، ولیکن با وحدت به معنی شخص واحد سازش ندارد (همان: ۲۱۷). اگر قبول قول به تشکیک وجود، لازمه اش قبول اشخاص متعدد برای وجود است، این قابل قبول نیست (همان: ۲۲۹). ایشان می گوید: «رساله ای عربی راجع به ولایت نوشته ایم و در آن اثبات تشخص وجود را نموده ایم که وجود مساوق با تشخص است و بنابراین، در خارج یک شخص از وجود می باشد و بس، و بیشتر از یک تشخص محال است که تحقق پیدا کند» (همان: ۲۱۶).

بنابراین، علامه طباطبایی قول به وحدت شخصی وجود را ترجیح می دهد و آن را نظری برتر می داند. البته این بدان معنا نیست که این دو قابل جمع باشند، بلکه نظر دوم رافع موضوع اولی و نه متناقض با آن است و همه احکامی که برای مراتب اثبات می شد، همچنان

برای مظاهر باقی می ماند و به عبارتی «بودها» جای خود را به «نمودها» می دهند؛ به این معنا که نظریه ابتدایی تشکیک خاصی وجود با نظریه دقیق وحدت شخصی وجود نوسازی می شود. در ادامه دو قاعده مهم «بسیط الحقیقه» و «صرف الشیء» در حکمت متعالیه را به عنوان دلیل بیان می کنیم که با تقریر علامه طباطبایی اثبات کننده وحدت شخصی وجود می باشند.

قاعده «بسیط الحقیقه»

از جمله مواردی که علامه طباطبایی به صراحت وجود واجبی را وجود لا بشرط مقسمی دانسته است، در تشریح همین قاعده است: «ملخص البرهان... هر هویت موجوده‌ای که وجودی یا کمال وجودی از آن صحت سلب دارد، چنین هویتی و موجودی از حیثیت ایجابی، یعنی ثبوتش از برای ذاتش و حیثیت سلبی، یعنی سلب غیرش از ذاتش، متحصّل گردیده است و هر هویت چنانی، مرکب است. نتیجه آنکه هر هویتی که چیزی از آن مسلوب شود، مرکب می باشد و عکس نقیض آن عبارت است از اینکه هر غیر مرکبی، یعنی ذات بسیط الحقیقه، هیچ وجود و کمالی از آن صحت سلب ندارد». پس بسیط الحقیقه کل الاشیاء است؛ یعنی جهات وجودیه همه اشیاء قائم به اوست و او تبارک و تعالی واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵) و در عین حال، هیچ یک از اشیای محدوده نیست. پس حمل مذکور که حمل اولی ذاتی بالضروره نیست، حمل شایع صناعی هم نمی باشد، بلکه حمل رقیقه بر حقیقه و حمل مشوب بر صرف و حمل محدود بر مطلق منحاذاً از نقایص و اعدام می باشد که در حقیقت مآل آن همان قیومیت مطلقه واجب تعالی شأنه بر همه موجودات است و این مطلب در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف تر بیان شده است: «مع کلّ شیء لا بمقارنه، و غیر کلّ شیء لا بمزایله» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳).

در این قاعده به نحوه حمل اشیا بر واجب الوجود توجه دقیقی می گردد. علامه طباطبایی حمل اشیا بر بسیط الحقیقه را نه حمل اولی ذاتی می داند و نه حمل شایع صناعی، زیرا این امر مستلزم ترکیب در ذات موضوع است، بلکه آن را حمل مشوب بر صرف و محدود بر مطلق و حمل رقیقه بر حقیقه می داند. پذیرش حمل حقیقه و رقیقه تنها در صورتی معقول است که علت نسبت به معلول لا بشرط باشد، زیرا حمل دو شیء مابین و بشرطاً بر یکدیگر ممکن نیست. بنابراین، خدا حقیقت هر چیزی است و هر چیزی رقیقه خداست و حقیقت هر شیء بر رقیقه آن مقدم است.





علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که ذیل عبارت «فالاول علی کماله الاتم الذی لا حد له ولا یتصور ما هو اتم منه... ولا تعدد یتصور فی لا تنایه» بر قاعده «بسیط الحقیقه» صدر المتألهین دارد، می‌گوید: «بیان قاعده در بیان صدر المتألهین به صورت ایجاب عدولی، گویی اول تعالی به حد «لاحدی» و «لایتنای» محدود است. این بر اساس تشکیک وجود امری کاملاً طبیعی و واضح است (همان) که در واقع نوعی سهل‌گیری در تعلیم برای آماده‌شدن ذهن مبتدیان است [و یا نوعی مماشات با کسانی است که به تباین بالذات وجودات قائل‌اند]. علامه طباطبایی این رأی را نظر متوسطی می‌داند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴).

با توجه به این نارسایی است که ایشان، دو تعبیر «لاحد له» و «لاتنای» را سلب تحصیلی دانسته‌اند، زیرا مراد از این تعبیرها محدود نبودن به حدی است. با سلب تحصیلی هرگونه حد از وجود واجب، مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد، باقی نمی‌ماند؛ بدین ترتیب، سلب تحصیلی حد از وجود با تشکیک خاصی وجود ناسازگار است و آنچه قبل از تأمل نهایی به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شود، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌کند، زیرا اگر وجودی به حدی محدود شد، به طبع در ماورای حد مفروض موجود نخواهد بود و فرض یادشده، یکی از تقدیرهاست که حق تعالی با آن تقدیر وجود ندارد و ضرورت وجودش در این صورت، متقید به ظرف قبل از حد مفروض است که مستلزم خلف است، زیرا فرض این بوده است که موجودیت حضرتش متقید به هیچ قیدی و متحیث به هیچ حیثیتی نیست و از همین رو، با همه حیثیات و جمیع کمالات و هر وجودی از وجودات، وجوب وجود دارد و این معنای محدود نبودن و نامتناهی بودن ذات حق تعالی است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲).

قاعده «صرف الشیء» و تطبیق آن با قاعده «بسیط الحقیقه»

منظور از قاعده صرف الشیء این است که شیء خالص، صرف و محض، تکرارپذیر و تشبیه‌پذیر نیست، زیرا در صرف الشیء تمیز، سبب یا نشانه تکرار و دوگانگی است و از آن‌جا که وجود، حقیقت اصیلی است و غیری برای او در خارج نیست، بنابراین وجود یک حقیقت صرف و خالص است. در نتیجه، هرچه را به عنوان «دوم» برای او در نظر بگیریم، همان خواهد بود، زیرا اگر چیز دیگر باشد و یا با چیز دیگری از آن ممتاز شود، پوچ و

باطل خواهد بود. پس فرض «دوم» برای وجود، ممتنع است؛ از این رو، حقیقت وجود واحد است و وحدتش به صورت وحدت حقه می باشد.

از بیان فوق برمی آید که معنای صرف الوجود با اسقاط حدها و سلبها که به نقص بر می گردند و نه به امر وجودی، همان مفاد بسیط الحقیقه کل الاشیاء خواهد شد و معلوم است که این گونه وجود، طبیعت لابشرط وجود که اطلاق ذاتی و بساطت خود را هرگز از دست نداده و مقید به هیچ قیدی نگردیده است، خواهد بود؛ نه حد اعلای از وجود که آن را وجود بشرط لای از قیود و نقصهای ماهوی و تعینهای وجودی می دانند، زیرا این حد اعلی اگرچه از تعینات ماهوی مجرد است، ولی مقید به این قید و محدود بدین حد است. علامه طباطبایی در این مورد می گوید: «غایة الامر حد در اعلی المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است» (همو، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰). حتی از این بالاتر، ایشان خود اطلاق و صرافت را مثل تقیید، قیدی برای حقیقت وجود می داند که این حقیقت وجود با قدم عقل و استدلال قابل فهم نیست. «صرافت و محدودیت، دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید می شود و لازمه این آن است که اصل حقیقت اطلاقی داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت و أجل از اطلاق و تقیید متقابلین می باشد، زیرا مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت به تحدید و مآل هر دو قسم از اطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صرفی است و مقدم تر بر هر تقیید، اطلاقی ثابت است بالضروره» (همان: ۱۷۱).

۳. ارجاع علیت به تشآن و تجلی

البته این مبنا از نتایج دو قاعده قبلی است، زیرا معنای کل الاشیاء بودن بسیط الحقیقه این است که حق تعالی در عین بسیط صرف بودن، متجلی در ماسوی الله است و مفاد قاعده صرف الشیء این است که هر چه هست، حق تعالی و تجلیات اوست و خارج از او و تجلیات او چیزی وجود ندارد و چون تجلیات او خارج از او نیست، او متجلی در جمیع تجلیات و افعال خودش می باشد: «چون وجود منحصر در موجود واحد به وحدت حقه و حقیقه است و دیاری غیر از او در دار تحقق تصور ندارد و اصالت حقیقی از آن همین وجود واحد حقیقی حقه شخصی است و ماهیات سرابی بیش نیستند، در نتیجه علیت که متفرع بر نوعی تباین بین جاعل و مجعول است، منتفی می شود» (همو، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰).

بنابراین، جمیع موجودات عالم معانی حرفی هستند که از خود اصلاتی و استقلال





ندارند و از خود بروز و ظهوری ندارند. هر معنا و مفهومی که دارند، در پرتو سایه خداست. آنها حالات و کیفیات و اطوار و شئون او را نشان می‌دهند و اگر به قدر سرسوزنی از این تعلق و بستگی دست بردارند، وجود مستقل می‌گردند و تبدیل و تغیر در حقیقتشان پیدا می‌گردد که در این صورت خلف لازم می‌آید: «مرتبه ضعیف تنزل مرتبه شدید و مسانخ با آن است و به بیان دیگر مستلزم آن است که معلول مثالی باشد که حاکی از علتش و ظلی باشد که در وجود از آن تبعیت می‌کند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۹).

بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول، دیگر وجود نیست، زیرا طبق این مبنای، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای این دیدگاه علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به «واجب» و «شأن آن» تقسیم می‌شود. پس علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تحقق وجود واحد و تطور آن به اطوار و حیثیات گوناگونی است که منفصل آن نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵ و ۵۰۰)، زیرا عارف با وجود رؤیت وحدت حق و ملاحظه صرافت در وجود او، دیگر نمی‌تواند غیری را ببیند و فرض غیر برای او صحیح نیست و تمام موجودات را انوار و اظلال و نسب و اعتبارات ذات حق مشاهده می‌کند. «در نظر عرفاء، وجود اختصاص بذات حق دارد و بقیه موجودات امکانیه همه سایه و ظل و فیء برای وجود حق‌اند و نفس ظهورند و بس، و نسبت وجود به آنها مجازی است و بالاعتبار به آنها موجود گفته می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۲۱۳).

تقریر برهان صدیقین علامه طباطبایی

در بحث خداشناسی که نهایت سیر اندیشه تابناک هر عارف وارسته و حکیم متأله است، هر متفکری از مبانی فکری خود تأثیر می‌پذیرد و این کاملاً طبیعی و منطقی است. از آنچه گذشت دانستیم که علامه طباطبایی پای‌بند به وحدت طبیعت صرف و بسیط وجود است و وحدت وجود را حقیقی و کثرت آن را اعتباری می‌داند. در ادامه، پس از بیان آرای استاد جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی درباره برهان صدیقین علامه طباطبایی، به تحلیل و بررسی برهان ایشان می‌پردازیم و پاسخی برای چرایی این تفاوت دیدگاه به دست می‌دهیم.

به باور استاد جوادی آملی، برهان صدیقین علامه طباطبایی بر هیچ مقدمه‌ای از مسائل فلسفی توقف ندارد؛ یعنی به مجرد پذیرفتن اصل واقعیت خارج، مسئله اثبات واجب‌الوجود

را با برهان صدیقین می توان طرح کرد، بلکه می توان آن را اولین مسئله فلسفی قرار داد، زیرا ثبوت اصل واقعیت و امتناع زوال آن ضروری می باشد. برهانی هم که به منظور اثبات واجب تعالی اقامه می شود، به منزله تنبیه است نه برهان؛ یعنی اثبات واجب تعالی نظری نیست، زیرا اثبات این برهان بر اصالت وجود و تشکیک و بساطت آن متوقف نیست. چنانکه در هر برهان دست کم به دو مقدمه ای نیاز است که پیش تر از آن باید شناخته شوند و حال آنکه اولین قضیه فلسفی که اول الاوائل است، بر همه قضایا مقدم است و هیچ قضیه ای بدون آن نمی تواند اعتبار داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۷۵).

از سوی دیگر، استاد جلال الدین آشتیانی بر آن است که ممکن نیست برهان بدون مقدمه و بدون ملازمه بین صغری و کبری باشد، مگر اینکه منظور از برهان، معنای دیگری غیر از برهان اصطلاحی منظور باشد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۷۹-۷۸). ایشان برهان علامه طباطبایی را خارج از یکی از دو شق نمی داند؛ یعنی یا علت امتناع عروض عدم بر مجموعه نظام آن است که به واجب الوجود متقوم است؛ چه آنکه شیء با جواز عدم از بقعه عدم به فضای وجود و هستی ظاهر نمی شود، و یا آنکه بگوییم حقیقت وجود بما هو حقیقه الوجود منشأ انتزاع وجود به نحو ضرورت از لیه اطلاقیه می باشد (همان: ۷۸)، اما بررسی آثار مختلف علامه طباطبایی نشان می دهد که در واقع دو تقریر از برهان صدیقین در آنها موجود است. ایشان در تقریر نخست، مطلق واقعیت و وجود را در نظر می گیرد و برای اثبات واجب تعالی به همین مقدار بسنده می کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵).

ایشان در تقریر دیگری از برهان صدیقین ارائه می دهد که در آن با تکیه بر اصل واقعیت هستی (و اجتناب از سفسطه) به عنوان حد وسط، بر اولی بودن و بداهت آن و یا ضرورت آن (که همه از لوازم نفس وجود هستند) استدلال می کند و آنرا همان وجود ذات واجب تعالی می داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۵: ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۱۷-۱۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵). بی گمان معنایی که در اینجا از واقعیت و هستی مورد نظر علامه طباطبایی است، «وجود لایشرط مقسمی» است، نه «وجود بشرط لا» و چون پذیرش وجود لایشرط پیش فرض پذیرش هر چیزی است، نفی شکاکیت مطلق و پذیرش اصل وجود، عین نفی شکاکیت دینی و پذیرش خداست، زیرا به تعبیر علامه طباطبایی وجود ذاتاً عدم شکن است و نیستی را طرد می کند و پذیرای نیستی نمی شود. پس ذاتاً عدم را رخنه ای





در وجود نیست و نیز «حمل» عدم بر او ذاتاً محال است. از این رو، وجود حقیقتی است که ذاتاً «واجب الوجود» است (همو، ۱۳۸۷ الف: ج ۱: ۶۰).

با این حال، فراوان اند کسانی که درک وجود بسیط به وحدت اطلاقی برای آنها دشوار است و به ماهیات و کثرات و جزئیات عادت کرده‌اند و علت آن هم این است که تنها حد [ماهیات] را که ما به الامتیاز است، گرفته‌اند و محدود را که ما به الاتفاق است، فراموش کرده‌اند؛ از این رو، از حکم وحدت دورند و پیوسته با کثرت محشور هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۶۷). بنابراین، علامه طباطبایی برهان دوم را در تکمیل برهان اول می‌آورد؛ اگرچه گاهی در برخی آثار (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۵: ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱) در دفع اشکال مقدر به صورت تلویحی اشاره‌ای به برهان دوم می‌کند و آن را به صورت تکمله و توضیح برهان اول می‌آورد؛ با این حال، می‌توان آن را برهان مستقلی لحاظ کرد که در آن نظر استقلالی به وجودات رابطی و مجازی می‌شود؛ چنانکه خود علامه این نظر استقلالی را جایز می‌داند (همو، ۱۳۸۳: ۳۰).

شاهد بر وجود این برهان دوم در آثار ایشان آن است که نگاه وی به وجود لابشرط مقسمی است که وجودات مجازی هم خارج از آن نیستند. یا اینکه ایشان در برخی آثار پس از تقریر برهان اول، باز با طرح اشکال به آن، لازم می‌داند برهان دومی را به صورت مستقل در پی برهان اول در جواب آن اقامه کند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۱ الف: ۱۷). یا حتی در برخی آثار دیگرشان مانند نه‌ایة الحکمه تنها به ذکر برهان دوم بسنده کرده، به برهان اول اشاره‌ای نمی‌کند. البته این امر بنا به مقتضیات آموزشی این کتاب است و در آن از مقدمه اصالت وجود به صراحت استفاده شده است (همو، ۱۳۸۳: ۲۶۸).

تقریر برهان اول در قالب قیاس برهانی

مفهوم واقعیت از مطلق واقعیت، یعنی نفس طبیعت اطلاقیه با صرف نظر از همه اعتبارات و حیثیات تعلیلیه و تقیدیه انتزاع می‌شود و آن مفهوم، بر آن حمل گشته و بر آن صدق می‌کند. (صغری)

هر آنچه این گونه باشد، واجب الوجود بالذات است. (کبری)

بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات است، ولی با توضیحی که درباره (اصل واقعیت) بیان شد،

بدهت صغری آشکار است، ولی کبرای آن بدین جهت صادق است که چیزی که مفهوم از ذاتش به سبب ذاتش انتزاع می‌گردد، حیثیت ذاتش عین تحقق و ثبوت است. پس طاری شدن عدم به سبب اجتماع نقیضین و انقلاب یکی به دیگری امتناع ذاتی دارد و این همان مطلوب است. بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقیدیه و تعلیلیه است. به بیان دیگر، در این اتصاف هیچ گونه واسطه در عروض ندارد و سلب چنان وصفی از آن ممتنع است. به بیان بهتر، در هنگام تطبیق یک مفهوم، تابع انتزاع آن هستیم. ذات واجب بدون لحاظ امری زاید، مصداق مفهوم «واقعیت» است، ولی ممکنات اگر ماهیات باشند، با حیثیت تقیدیه، و اگر وجود آنها در نظر باشد، حیثیت تعلیلیه مصداق مفهوم «واقعیت» اند. معنای این سخن آن است که ذات واجب، به اصالت و دیگر موجودات، به تبع مصداق مفهوم «واقعیت» هستند. وقتی انتزاع مفهومی به انضمام قیدی زاید بر موضوع نیاز داشته باشد، صدق آن مفهوم نیز به لحاظ همان قید منضم خارجی خواهد بود و از این رو، صدق «واقعیت» هم بر ماهیت و هم بر وجود امکانی، تبعی و مجازی خواهد بود.

۶۵



نظر

واکاوی نقش مبانی هستی‌شناختی

بیان فوق برهانی‌ئی از طریق ملازمات عامه است که در آن از لازمی از لوازم وجود به لازم دیگر آن منتقل می‌شویم؛ یعنی در این استدلال از وجود به وجوب وجود که لازم آن است منتقل می‌شویم. به بیان بهتر، از مفهوم واقعیت و وجود از جهت حاکی بودن آن، بر وجوب وجود استدلال می‌کنیم، زیرا مفهوم وجود و وجوب وجود هر کدام لازم نفس وجودند. در این بیان، وجود واقعی که دارای ضرورت ازلی است، به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح می‌شود. بدین ترتیب، آگاهی به آن نه تنها بدیهی، بلکه اولی است. در اینکه «واقعیت» به گونه‌ای است که نه تنها انکار مصداق خارجی آن، بلکه حتی شک در وجود مصداق خارجی آن نیز به پذیرش واقعیت خارجی می‌انجامد، تردیدی نیست.

وجود لابشرط مقسمی در همه مراتب وجود و در همه مقیّدات حضور دارد، هر چند هیچ مقیّدی با او نیست؛ به یک معنا عین مقیّدات است و تنزل او از مرتبه غیب مطلق و ظهور و تجلی و تعین او در مراتب مادون ذات ممکن است، زیرا مطلق لابشرط، به واقع لابشرط است و با هر مقیّدی جمع می‌شود و هیچ قیدی و هیچ مقیّدی را طرد نمی‌کند. البته هیچ مقیّدی در مرتبه او حضور ندارد، ولی مطلق با همه مقیّدات هست و اگر نباشد مطلق



نیست، ولی هیچ مقیدی با مطلق یا با مقیدات دیگر نیست، زیرا اگر باشد دیگر مقید نیست. این برهان، وجود حق تعالی را حقیقت وجود بحث و صرف و بسیط از هر جهت می‌داند که نه تنها در مرتبه اَعْلَا، بلکه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعینات معیت دارد. معیت وجودی حق تعالی با جمیع موجودات یکسان است. وجود وقتی صرافت دارد که نسبت به جمیع موجودات یکسان باشد. همه موجودات مظاهر و اسماء و جلوه‌های ذات اقدس اویند و نسبت وجود به آنها صرف نسبت اعتباری خواهد بود.

بنابراین، در نظام یکتایی حقیقت هستی، ممکن نیست هیچ واقعیتی که اندک بهره‌ای از ثبوت و تحقق دارد، از وجود لابشرط مقسمی گسسته فرض شود؛ از این رو، شناخت حتی یک پدیده ناپایدار و تجربی که در نازل‌ترین مرتبه هستی است، شناخت کل وجود مقسمی است، زیرا مطلق در مقید موجود است و معقول در محسوس تحقق دارد. نظام یکتایی هستی را اگر در ذهن خود تصویر کنیم، همان صرف الوجود و مطلق الوجود است که هیچ وجودی را از فراگیرندگی آن گریزی نیست؛ پس از آغاز تا انجام هستی همه در واحد شخصی «وجود مقسمی» قرار می‌گیرند.

تقریر برهان دوم قالب قیاس برهانی

علامه طباطبایی پس از بیان برهان اول، چه به تلویح و چه به صراحت، به‌هنگام مواجهه با اشکال فوق، وارد بیان برهان دوم می‌شود.^۱ تقریر برهان دوم علامه طباطبایی (همان: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج: ۵؛ ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱ الف: ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۶۸) را می‌توان به‌صورت منفصله حقیقه بیان کرد. قضیه منفصله حقیقه، قضیه‌ای است که از دو قضیه حمله تشکیل می‌یابد که یکی را مقدم می‌گویند و دیگری را تالی. ویژگی این قضیه آن است که پیوسته میان قضیه مقدم و قضیه تالی عناد و منافرت در صدق و کذب حکم فرماست؛ به‌گونه‌ای که نه اجتماع آنها در صدق و نه اجتماع آنها در کذب ممکن است. به بیان اهل منطق، قضیه منفصله حقیقه هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو است.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود واقعیت هستی هرگز نفی نمی‌پذیرد و لاواقعیت نمی‌شود، یعنی واجب بالذات است یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد؛

۱. علت دیگر پرداختن به تقریر دوم برهان صدیقین در آثار ایشان پیش‌تر بیان شد.

یعنی ممکن بالذات بدان معناست که واحد عینی هستی، چه واحد طبیعی و چه واحد مابعدطبیعی، امکان ندارد هم واجب بالذات و هم ممکن الوجود بالذات باشد و این حالت منطقی مانعة‌الجمع است. افزون‌بر این، همان واحد عینی هستی ممکن نیست که نه واجب الوجود بالذات و نه ممکن الوجود بالذات باشد، و این هم حالت منطقی مانعة‌الخلو است. پس ثابت می‌گردد که تقسیم هستی به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات در قالب منطقی منفصله حقیقیه است.

خلاصه اینکه به هر صورت رابطه وجودی ممکن الوجود با واجب الوجود که دو طرف قضیه منفصله ما را تشکیل می‌دهند، رابطه لزومی است که همه‌جا به ملازمه عقلی وجود ممکن را به وجود واجب اتصال می‌دهد و از این ملازمه می‌توانیم یک قضیه شرطی استنتاج کنیم و به قضیه منفصله اصلی خود بیفزاییم، بدین قرار:

قیاس استثنایی انفصالی

قضیه منفصله حقیقیه: یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی نمی‌پذیرد و لاواقعیّت نمی‌شود؛

یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد و لاواقعیّت می‌شود؛

مقدمه استثنایی: چنین نیست که جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را نپذیرد و لاواقعیّت نشود. (بنا بر مبنای سوم، بر این اجزای گذران عنوان معنای حرفی، نمود، شأن و... قابل اطلاق است که با ضرورت ازلی داشتن واقعیّت وجود منافاتی ندارد؛ چنان‌که در ادامه خواهد آمد).

نتیجه: پس جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد و لاواقعیّت می‌شود.

قیاس استثنایی اتصالی

اما قضیه شرطیه لزومیه این است که اگر جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می‌پذیرد، ممکن بالذات است، پس به واقعیّتی ثابت (واجب بالذات) تکیه دارد و با آن واقعیّت، واقعیّت‌دار می‌شود.





مقدمه استثنایی: جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می پذیرد، ممکن بالذات است؛

نتیجه قیاس: پس واقعیتی است که واجب بالذات است و اشیا یی که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت خود نیازمند به او هستند.

در برهان دوم، وضع یعنی عبارت «اگر جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می پذیرد، ممکن بالذات است» استثنا شده است، پس تالی موجود است، زیرا جهان دارای واقعیت به واقعیت ثابتی می‌انجامد و جهت آن‌هم تلازم عقلی است. واقعیت در اتصافش به وجوب وجود گرچه بدون حیثیت تقیدیه است، دارای حیثیت تعلیلیه است؛ یعنی همان‌گونه که وجودش بالذات است، ولی بالذاته نیست و محتاج به علت است. علامه طباطبایی بر طبق مبنای سومی که از ایشان بیان شد، می‌گوید: چون وجود برای اشیا حتمی نیست، اشیا دارای وجود حقیقی نیستند، بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است و با فرض داشتن حیثیت تعلیلیه، بی‌تردید به واجب‌تعالی منتهی می‌گردد، زیرا معلول عین ربط و تعلق به علت است و فرض استقلال در وجود و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری البطلان است. بر این اساس، در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، وجود قیوم مطلق و واجب‌تعالی نیز ثابت است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۶۰).

در این استنتاج قیاسی به هیچ وجه به برهان دور و تسلسل که خود برهانی مستقل است، استناد نمی‌شود و تنها از ملازمه یا اتحاد وجودی اشیا یی دارای واقعیت یا همان ممکن‌الوجود با واقعیت ثابت یا همان واجب‌الوجود بحث می‌شود؛ بدین بیان که گفته می‌شود از آنجا که مطلق قیاس از لحاظ صورت به قیاس اقترانی و استثنایی تقسیم می‌شود که در هر کدام از آنها قضیه شرطی منفصله می‌باشد، به وجهی به شرطی متصله می‌انجامد و در قیاس‌های شرطی، تمام اشکال را می‌توان مانند قیاس‌های حملی به شکل اول بازگرداند. بنابراین، همان‌گونه که در اقترانی حملی و شرطی برهان لمّ واقع می‌شود، در قیاس استثنایی نیز واقع می‌شود؛ چون قضیه شرطی منفصله به وجهی به شرطی متصل می‌انجامد. برهان إنّ نیز، هم‌چنان که در قیاس اقترانی واقع می‌شود، در قیاس استثنایی نیز واقع می‌شود، بلکه در قیاس استثنایی، دلیل موجب یقین است، ولی در اقترانی چنین نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۱۳۰).

نتیجه‌گیری

برهان صدیقین علامه طباطبایی گونه‌ای وجودشناسی توحیدی است که تمام عالم هستی را یک واحد هستی یکپارچه می‌داند که نه تنها اصل واجب‌الوجود بالذات را در سرسلسله جهان هستی مدلل می‌سازد، بلکه رابطه اتحادی وجودی خدای جهان را با هستی جهان، از جمله هستی انسان به صورت یکتایی که همان معنای صرف‌الوجود است، شناسایی می‌کند. در این هستی‌شناسی به جای اینکه با برهان‌های بیگانه از وجود، خدا را به عالم هستی فراهانیم، وجود خود و همه هستی را در دامن کبریایی‌اش می‌یابیم که از سنخ خود او هستیم: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). هنگامی که خدا را به‌عنوان وجود بسیط و صرف تصور کردیم، او را تصدیق خواهیم کرد، زیرا هرچه تحقق دارد، حق تعالی یا جلوات اوست، و جلوه او چیزی غیر از او نیست. پس معنای «خدا هست»، همان «هستی هست» است و بودن هستی دلیل نمی‌خواهد. اگر کسی برای هست بودن هستی دلیل بخواهد، معلوم می‌شود که معنای هستی و وجود را در نیافته است، زیرا به محض تصور وجود، اثبات خواهد شد. درباره علت تفاوت دیدگاه بین شاگردان علامه طباطبایی، معلوم شد در واقع، دو نوع یا دو تقریر از برهان صدیقین در آثار ایشان هست که هر کدام رویکردی جداگانه به برهان دارند و هر کدام از شاگردان ناظر به یک نوع برهان ایشان هستند. در واقع، دیگر اختلافی در بین نخواهد بود و فقط تفاوت رویکرد است؛ بدین معنا که استاد جوادی آملی تنها برهان اول علامه طباطبایی را در نظر دارند و از برهان دوم یادی نمی‌کند، ولی استاد جلال‌الدین آشتیانی از برهان دوم علامه طباطبایی انتظارات برهان اول را دارد و از برهان اول ایشان یادی نمی‌کند.

اما مقایسه برهان علامه طباطبایی با برهان گذشتگان به اینکه آیا برهان ایشان قابل تحویل به برخی از براهین آنها باشد یا خیر، نیاز به فرصتی دیگر برای بررسی آن است.



کتابنامه

* قرآن مجید.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۷۹)، «برهان صدیقین»، میراث جاویدان، ش ۴.
۳. _____ (۱۳۸۲)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، قم: الزهراء.
۵. _____ (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
۶. _____ (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم: اسرا.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: رجاء.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، نهایت الحکمة، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس علی‌زارعی، قم: جامعه‌المدرسین.
۹. _____ (۱۳۸۷ ب)، برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. _____ (۱۴۰۲ق)، بدهیه الحکمة، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس علی‌زارعی، قم: جامعه‌المدرسین.
۱۱. _____ (۱۳۶۰)، مهر تابان، چاپ هشتم، مشهد: نور ملکوت قرآن.
۱۲. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ الف)، مجموعه رسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



۱۷. _____ (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مقالات فلسفی، چاپ هشتم، قم: صدرا.

۱۹. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۶)، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران:

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

سرل و مسئله آگاهی

* مهدی ذاکری

* سید مصطفی حسینی

چکیده

آگاهی از بزرگ‌ترین چالش‌هایی است که فلسفه و حتی علوم معاصر با آن مواجه‌اند. جان سرل، فیلسوف تحلیلی معاصر که در این مقاله به صورت‌بندی دیدگاه وی از مسئله آگاهی می‌پردازیم، بر آن است که آگاهی راه‌حل چندان دشواری ندارد و حل آن تنها در گِرو شناخت دقیق و مفصل مغز و حالات مغزی است. سرل راه‌حل خود را «طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد. این راه‌حل به بیان ساده این است که «مغز، علت آگاهی است». وی به هیچ وجه قصد حذف آگاهی را ندارد، اما در عین حال مدعی ارتباط تنگاتنگی حالات مغزی و حالات ذهنی است. او با تفکیک دو نوع تحویل (تحویل هستی‌شناختی و تحویل علی) و بررسی آگاهی در قالب تحویل علی، هستی مستقل آگاهی را حفظ می‌کند. اعتماد به علوم تجربی و تلاش برای پرهیز از لوازم دوگانه‌گرایی موجب شده است که سرل با پذیرش فرض بستگی علی، آگاهی را از قلمرو روابط علی طبیعت بیرون نبرد. راهکار وی برای این معضل، طرح «سابجکتیو بودن هستی‌شناختی» است. این طرح به سرل اجازه می‌دهد تا هستی‌های سابجکتیو را لحاظ کرده، همچون هستی‌های آبیجکتیو، به لحاظ علمی قابل مطالعه بداند.

کلیدواژه‌ها

آگاهی، سرل، سابجکتیو بودن هستی‌شناختی، تحویل‌گرایی علی، طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی.

Zaker@ut.ac.ir

Hosseini.Mostafa1980@gmail.com

*. استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

*. کارشناس ارشد فلسفه (گرایش منطق)



مقدمه

قرنهاست که انسان برای درک نسبت خویش با دیگر موجودات جهان تلاش می‌کند. مشکل این است که ما از خود، از آن جهت که انسانیم، تصویری متعارف داریم که تطبیق آن با تصور علمی‌مان از جهان فیزیکی بسیار دشوار است. ما خود را عامل، آگاه، ذهن‌مند و عاقل می‌دانیم؛ آن‌هم در جهانی که علم آن را سراسر تشکیل یافته از ذرات فیزیکی بی‌ذهن و بی‌معنا تصویر می‌کند. چگونه می‌توان این دو تصویر را با یکدیگر سازگار کرد؟ مسئله این است که چه نسبتی میان ذهن ما و بقیه جهان برقرار است؟ این همان مسئله سنتی ذهن و جسم (بدن) است (سرل، ۱۳۸۲: ۱۹ - ۲۰).

مسئله ذهن و بدن اجزای مختلفی دارد و مسئله ساده‌ای نیست. سال‌ها پیش فیگل گفته بود: این مسئله «درواقع دسته‌ای از معماهای پیچیده است» (Feigl, 1958: 373). مسلین ابعاد مختلف مسئله ذهن و جسم را به خوبی تفکیک کرده است. او می‌گوید مسئله ذهن و جسم از سه مسئله به‌هم پیوسته تشکیل شده است. اول، ماهیت ذهن و به‌طور کلی حالات و رویدادهای ذهنی چیست و به عبارت بهتر، نحوه وجودشان چگونه است؟ آیا حالات ذهنی اساساً مانند فرایند فتوستنتز ماهیت فیزیکی دارند، یا مانند روح، کاملاً غیرمادی هستند و هیچ وجه مشترکی با عالم فیزیکی ندارند؟ یا اینکه باید این مشکل فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن را، به نفع تبیین‌های دیگری از ماهیت ذهن انکار کرد؟ دوم، ماهیت دارندگان این حالات ذهنی، یعنی ماهیت آن اشخاص و حیواناتی که مجموعه تجربه‌های آنان انواع گوناگون پدیده‌های ذهنی را تشکیل می‌دهند، چیست؟ آیا باید برای این فاعل‌ها وجودی مستقل از وجود تجربه‌ها تصور کرد، یا اینکه به نحوی از آنها تشکیل شده‌اند؛ همان‌گونه که جورچین چیزی جز قطعات تشکیل‌دهنده آن نیست؟ افزون‌بر این، این فاعل نوعاً غیرفیزیکی است یا فیزیکی؟ مسئله سوم، چگونگی ارتباط حالات و فاعل‌های ذهنی به عالم فیزیکی است. آیا پدیده‌های ذهنی می‌توانند مستقل از پدیده‌های فیزیکی وجود داشته باشند، یا در وجودشان وابسته به آنها هستند؟ اگر درواقع حالات فیزیکی حالات ذهنی را پدید می‌آورند، این کار چگونه انجام می‌شود؟ (مسلین، ۱۳۹۱: ۲۹ - ۳۱).

اگر مسئله رابطه ذهن و جسم را مهم‌ترین مسئله در فلسفه ذهن به شمار آوریم، می‌توانیم بگوییم که این مسئله در نهایت برمی‌گردد به اینکه زندگی آگاهانه ما چگونه





به فرایندهای زیستی - فیزیکی جاری در مغز مربوط می‌شود؟ به عبارت دیگر، لب مسئله ذهن و بدن مسئله آگاهی و مغز است. هنگامی که گل قرمزی را می‌بینیم یا طعم شیرین شکلاتی را می‌چشیم یا دردی را در دندانمان احساس می‌کنیم، این تجربه‌ها خصلت پدیداری دارند؛ یعنی تجربه هر کدام از آنها با کیفیت خاصی همراه است. هنگام دیدن گل قرمز، کیفیت پدیداری تجربه ما قرمزی است؛ در چشیدن شکلات کیفیت شیرینی را تجربه می‌کنیم؛ درد دندان ما کیفیت دردناکی خاصی دارد. تردیدی وجود ندارد که حالات ذهنی به فرایندهای فیزیکی و شیمیایی مغز وابسته‌اند، اما فرایندهای الکتریکی - شیمیایی ماده خاکستری مغز چگونه آگاهی از رنگ‌ها، شکل‌ها، طعم‌ها، صدا و دیگر کیفیت‌های حسی را پدید می‌آورند؟ (Kim, 2010, ch. 10) به بیان دیگر، مسئله آگاهی این است که چیزی همچون آگاهی چگونه می‌تواند در جهانی فیزیکی وجود داشته باشد؛ جهانی که در نهایت از ذرات مادی مکان‌مند و زمان‌مند تشکیل شده است که مطابق قوانین فیزیکی رفتار می‌کنند؟ (Kim, 2005: 7)

دیدگاه‌های مختلفی درباره آگاهی وجود دارد. در واقع، دیدگاهی که یک فیلسوف در مسئله ذهن و جسم می‌پذیرد، بر آگاهی نیز تطبیق می‌شود. دو گانه‌گرایی، رفتارگرایی، نظریه این‌همانی و کارکردگرایی از جمله این دیدگاه‌ها هستند. دو گانه‌گرایی جوهری انسان را مرکب از دو جوهر مستقلِ نفس و بدن می‌شمارد و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد. تفاوت‌های شدید میان آگاهی و دیگر امور ذهنی از یک سو، و بدن از سوی دیگر، موجب شده است فیلسوفانی همچون افلاطون و دکارت این دیدگاه را مطرح کنند. دو گانه‌گرایی ویژگی‌ها، تنها جوهر فیزیکی بدن را می‌پذیرد، اما برای تبیین آگاهی و حالات ذهنی آن را دارای دو نوع ویژگی می‌داند: ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های غیرفیزیکی و مجرد. فیلسوفان نظریه رفتارگرایی، واژگان مربوط به آگاهی و حالات ذهنی را به واژگان مربوط به حالات رفتاری ترجمه و تحلیل می‌کنند. نظریه این‌همانی، آگاهی و به‌طور کلی حالات ذهنی را به حالات مغزی تحویل وجودی می‌برد و ادعا می‌کند در ازای هر نوعی از حالات ذهنی، نوعی حالت عصبی وجود دارد. کارکردگرایی به جای اینکه حالات ذهنی را با رفتارها یا حالات عصبی یکی بگیرد، با ساختار ورودی - خروجی بدان یکی می‌گیرد. بر این اساس، حالت ذهنی تابعی است از یک ورودی خاص به خروجی

رفتار؛ برای مثال، درد تابعی است از ورودی فرو رفتن سوزن در دست و خروجی فریاد کشیدن. روشن است که بجز دو گانه گرایی جوهری، دیگر دیدگاه‌ها جوهر غیرفیزیکی را نمی‌پذیرند و از این رو گرایش فیزیکالیستی دارند؛ با این تفاوت که فیزیکالیسم در دو گانه گرایی ویژگی‌ها حداقلی است.

افزون بر فیلسوفان، گستردگی لوازم مسئله آگاهی چنان است که علوم را نیز در بر گرفته و دانشمندان دوشادوش فیلسوفان به حل آن کمر بسته‌اند. از این رو، در کنار فلسفه آگاهی می‌توان از علم آگاهی نیز سخن گفت. هر چند بسیاری از فیلسوفان با زدن برچسب ساجکتیو به حالات آگاهانه، تلاش می‌کنند که این حالات را از تیررس تبیین‌های علم تجربی خارج کنند، حل این مسئله بدون کمک علوم مختلف متصور نیست. دیدگاهی که جان سرل درباره مسئله آگاهی ارائه می‌دهد، در واقع، همان دیدگاه او درباره مسئله ذهن و بدن است که آن را «طبیعی گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد. این راه‌حل چیست؟ سرل این راه‌حل را در قالب رابطه علی بین مغز و آگاهی ارائه می‌دهد: «مغز علت آگاهی است». هر چند در اولین نگاه به نظر می‌رسد که این جمله یا به پذیرش دو گانه گرایی ختم می‌شود و یا تحویل گرایی فیزیکالیستی را به رسمیت می‌شناسد، اما سرل بر آن است که بدون پذیرش این دو، آگاهی را صورت‌بندی کند. وی برای این صورت‌بندی، مباحث مختلفی از جمله «تحویل علی»، «وقوع تبعی علی»، «علیت غیر رویدادی» و «ساجکتیو بودن هستی‌شناختی» را به میان می‌کشد. این مقاله در پی تبیین و ارزیابی صورت‌بندی وی است.

رهیافت سرل به مسئله آگاهی

سرل تعریف آگاهی را چندان دشوار نمی‌داند. وی مدعی است که اگر بین تعریف تحلیلی و تعریف عرفی از آگاهی تمایز قائل شویم، ارائه تعریفی عرفی از آن چندان دشوار نیست. آگاهی طبق تعریف عرفی به حالاتی از ادراک حسی و هوشیاری دلالت می‌کند که از هنگام بیداری از خواب آغاز می‌شود و تا زمانی که دوباره به خواب رویم یا به حالت اغما و مرگ بیهوشیم، و یا اینکه به هر شکلی «ناآگاه» شویم ادامه می‌یابد. رؤیا نیز حالتی از آگاهی است؛ البته کاملاً متفاوت با حالات بیداری کامل. طبق این تعریف، آگاهی خاموش و روشن می‌شود؛ یعنی یک سیستم یا آگاه است و یا آگاه نیست. البته درون حوزه آگاهی می‌توان مراتبی را از خواب آلودگی تا هوشیاری کامل تشخیص داد (Searle, 1997: 5).





هرچند سرل مسئله آگاهی را بسیار جدی می‌گیرد، اما برخلاف فیلسوفان دیگر، آن را چندان دشوار نمی‌داند. وی اساساً به تفکیک مسائل آسان و مسئله دشوار آگاهی قایل نیست و آن را نادرست می‌داند. چالمرز (۱۹۹۶) آگاهی پدیداری را (که آن را به اختصار تجربه می‌نامد) از ابعاد دیگر آن تفکیک می‌کند و مدعی است که مسئله دشوار آگاهی همین تجربه پدیداری است و دشواری‌های دیگر را می‌توان با پیشرفت علوم شناختی حل کرد (ibid.). سرل بر این باور است که آگاهی را می‌توان هم پدیده‌ای زیستی و هم غیرقابل تحویل دانست و هم در عین حال به بسته‌گی علی جهان فیزیکی قایل بود. بسته‌گی علی به زبان ساده بدین معناست که هیچ نیروی خارج از طبیعت نمی‌تواند تأثیر علی در روند امور طبیعت داشته باشد.

سرل شیوه ورودش به مسئله آگاهی را کاملاً طبیعی گرایانه (naturalistic) می‌داند. وی بر این باور است که آگاهی را باید در سطح زیست‌شناختی بررسی کرد. به عبارت دیگر، آگاهی بخشی از همین جهان فیزیکی ما، همچون فتوستتر و گوارش است و برای تبیین آن به همان ابزاری نیازمندیم که برای تبیین دیگر پدیده‌های طبیعی نیازمندیم. بنابراین، بحث از طبیعی کردن (naturalizing) آگاهی، بی‌معناست. برای تبیین مسئله آگاهی نه نیازی به پذیرش دوگانه‌گرایی است و نه نیازی به طبیعی کردن آن. دوگانه‌گرایی، آگاهی را خارج از قلمرو طبیعت فرض می‌کند، و طبیعی کردن آگاهی نیز در واقع در پی انکار هستی‌شناسی ساجکتیو (یا اول‌شخص) است. سرل مدعی است که مواجهه با آگاهی باید مستقیم باشد، نه از پس واژه‌های منسوخ شده‌ای همچون دوگانه‌گرایی و مادی‌گرایی. این مفاهیم نه تنها دردی را دوا نمی‌کنند، بلکه بیشتر مشکل‌سازند و ما را از درک طبیعی آگاهی دور می‌کنند. وی، اساساً ناکامی در حل مسئله ذهن و جسم را نتیجه دو امر می‌داند: عدم شناخت مفصل و دقیق ما از مغز و استفاده از همین مفاهیم و اصطلاحات منسوخ شده (Searle, 2002). رهیافت وی به آگاهی را می‌توان در قالب چهار نکته خلاصه کرد: (۱) وجود مستقل آگاهی را می‌پذیرد، اما (۲) دوگانه‌گرایی را انکار می‌کند؛ (۳) آگاهی را قابل تحویل می‌داند، اما (۴) آن را حذف نمی‌کند.

مغز

برای ارائه شرحی منسجم از دیدگاه سرل می‌توان جمله و به عبارتی شعار معروف وی را که به‌نوعی در تمام نوشته‌هایش مستتر است، در پیش چشم نهاد: «مغز، علت آگاهی است». با

تحلیل دقیق این جمله درمی‌یابیم که وی ذهن و مسئله آگاهی را چگونه می‌فهمد و چه اهدافی را در نظر دارد.

سرل به صراحت می‌گوید که مغز یک ماشین است؛ آن‌هم ماشینی اندام‌مند و زنده (organic). بنابراین، همان‌گونه که توانستیم قلب مصنوعی بسازیم، می‌توانیم مغز مصنوعی هم بسازیم؛ هرچند که ساختن چنین مغزی به دلیل شناخت ناکافی ما از مغز و جزئیات کارکرد درهم‌بافته آن هنوز میسر نشده است، اما دور از انتظار هم نیست. موانعی که این امر را به تأخیر می‌اندازند، موانع علمی و عملی‌اند؛ نه موانع منطقی و فلسفی. سرل سخن افرادی که مغز را درهم‌بافته‌ترین ارگانسیم جهان می‌دانند بی‌معنا می‌شمرد. به باور او، الگوی مولکول‌های یک اقیانوس بسیار درهم‌بافته‌تر از الگوهای موجود در سلول‌های عصبی مغز است. از این نظر، حتی الگوی مولکول‌های شست دست بسیار درهم‌بافته‌تر از الگوی سلول‌های عصبی موجود در مغز است؛ به این دلیل ساده که تعداد مولکول‌های آن بیشتر از سلول‌های عصبی است (Searle, 1997: 206).

به‌طور خلاصه، سرل درباره مغز مدعی است که: (۱) مغز ماشین است؛ (۲) مغز ماشینی اندام‌مند است؛ (۳) اینکه مغز را - آن‌هم بدون وجود یک ملاک دقیق - درهم‌بافته‌ترین ارگانسیم جهان بدانیم بی‌معناست؛ (۴) برای ساختن نمونه مصنوعی مغز با موانع علمی و عملی مواجهیم؛ نه موانع منطقی و فلسفی؛ (۵) مغز فعلاً تنها چیزی است که ما می‌دانیم آگاهی را ایجاد می‌کند. بنابراین، هر چیزی (خواه طبیعی و خواه مصنوعی) که مدعی ایجاد آگاهی است، باید واجد قوایی علی، هم‌ارز با قوای علی مغز که مسئول ایجاد آگاهی‌اند باشد. این قوای علی نیز باید دست‌کم با ظرفیت آستانه مغز هم‌تراز باشند، زیرا شاید قوای علی مغز بیشتر از حد آستانه (کافی) باشند. پس سرل، در نهایت نه داشتن بافت مغزی را برای داشتن آگاهی ضروری می‌داند و نه مغز را چیزی غیر از یک ماشین می‌داند.

سابق‌گنی‌بودن هستی‌شناختی

به نظر سرل، «عمیق‌ترین اعتراض (علیه فیزیکالیسم) به بیان ساده این است که این نظریه، ذهن را نادیده می‌گیرد» (Searle, 1992: 30). از نظر وی، اینکه علوم عصبی می‌توانند همبسته‌های آگاهی را در مغز بیابند، به‌معنای تبیین آگاهی نیست؛ چون تبیین عصب‌شناختی درد به معنای تبیین احساس درد نیست. بنابراین، سرل نیز مانند بسیاری از فیلسوفان، گام اول





را با شهود برمی‌دارد. به باور وی، در مورد آگاهی می‌توان از یکی بودن نمود (appearance) و واقعیت (reality) بحث می‌کند. به بیان دیگر، هرچند در برخی موارد می‌توان نمود و واقعیت را از یکدیگر تمیز داد، اما در مورد آگاهی این‌گونه نیست؛ برای مثال غروب کردن خورشید نمودی است از این واقعیت که زمین به دور خود و خورشید می‌چرخد. در این‌گونه موارد نمود و واقعیت یکی نیستند و به همین دلیل، می‌توان یکی را به دیگری تحویل کرد، اما این وضعیت در مورد آگاهی برقرار نیست. در این مورد، واقعیت، همان نمود است؛ یعنی اگر به نظر برسد که آگاه‌ام، پس آگاه‌ام. آگاهی دارای هستی‌شناسی سابعکتیو است (نه آبجکتیو). بنابراین، نمی‌توان سابعکتیو بودن آن را به آبجکتیو بودن تبدیل کرد، زیرا در این صورت دیگر چیزی به نام آگاهی (که سابعکتیو بودن ویژگی اصلی آن است) باقی نمی‌ماند.

اگر بخواهیم گرانیگاه اندیشه سرل را درباره آگاهی در قالب یک عبارت بیان کنیم، آن عبارت چیزی نیست جز سابعکتیو بودن هستی‌شناختی. بدون تردید پرداختن به دیدگاه سرل در باب ذهن و مسئله آگاهی بدون پرداختن به سابعکتیو بودن هستی‌شناختی بی‌معناست. از نظر سرل، آگاهی دارای چهار ویژگی اصلی است: وحدت، کیفی بودن، التفاتی بودن و سابعکتیو بودن. وی سابعکتیو بودن را مهم‌ترین ویژگی می‌داند (Searle, 1993). کیفی بودن بدین معناست که هر حالت آگاهانه برای کسی که دارای آن است، به نحو خاصی به نظر می‌رسد یا پدیدارشناسی و کیفیت خاصی دارد. معنای وحدت یا یکپارچگی آگاهی این است که هر حالت آگاهانه به مثابه بخشی از یک حوزه واحد و یکپارچه تجربه می‌شود. سرل آگاهی را التفاتی می‌داند؛ بدین معنا که بیشتر حالات آگاهانه ذاتاً درباره چیزی غیر از خودشان هستند. حالات آگاهانه سابعکتیوند؛ بدین معنا که تنها تا زمانی وجود دارند که انسان یا حیوانی آنها را تجربه می‌کند. به تعبیر دیگر، آگاهی هستی‌شناسی اول‌شخص دارد. معرفت من به آگاهی شما کاملاً متفاوت با معرفتی است که به آگاهی خودم دارم.

به باور سرل، دیدگاه‌های فیزیکالیستی سابعکتیو بودن آگاهی را نادیده می‌گیرند. او برای جلوگیری از حذف سابعکتیویته به تفکیکی ساده، اما مهم دست می‌زند که به نوعی اساس ورودش به ذهن و مسئله آگاهی را شکل می‌دهد. به باور سرل، سابعکتیو دست‌کم دو معنای متفاوت دارد. ما اغلب زمانی احکام را سابعکتیو می‌دانیم که صدق و کذب آنها را نتوان به نحو آبجکتیو معلوم کرد، بلکه به طرز نگرش‌ها، احساسات، منظرهای

حکم کنندگان و مخاطبان حکم بستگی دارد؛ برای مثال، این حکم را که گل لاله زیباتر از بنفشه است، نمی‌توان فارغ از منظر معرفتی فاعل شناسا بررسی کرد. به این معنا، ما این احکام را در مقابل احکام کاملاً عینی قرار می‌دهیم؛ مانند اینکه «قم در یکصد و بیست کیلومتری تهران قرار دارد». درباره این احکام به اطمینان می‌دانیم که کدام نوع واقعیت‌ها در جهان، مستقل از دیدگاه‌ها یا احساسات هر کسی درباره آنها، آنها را صادق یا کاذب می‌کنند. این احکام به معنای معرفت‌شناختی ساجکتیو یا آجکتیو هستند.

معنای دیگر ساجکتیو و آجکتیو معنای هستی‌شناختی است. هنگامی که می‌گوییم «دستم درد می‌کند» این گزاره کاملاً آجکتیو است؛ بدین معنا که وجود واقعی بالفعل آن را صادق می‌سازد و به هیچ موضع، طرز نگرش و رأی مشاهده‌کنندگان وابسته نیست. هرچند خود این پدیده، خود این درد بالفعل، نحوه وجود ساجکتیو دارد که ساجکتیو بودن آگاهی هم به این معناست. در مقابل، گزاره «دستم شکسته است» هم به معنای هستی‌شناختی آجکتیو است، زیرا نحوه وجود شکستگی وجود ساجکتیو نیست؛ هم به معنای معرفت‌شناختی آجکتیو است، زیرا آنچه این گزاره را صادق می‌سازد، شکستگی دست من است، نه هیچ واقعییتی که به منظر، احساسات یا طرز نگرش حکم‌کننده یا مخاطبان حکم وابسته باشد (Searle, 1997: 113-114; 1992, ch.3; 2007: 83-84; 2004: 135-136).

سرل ادعا می‌کند که مخالفانش تلاش می‌کنند تا آگاهی را به لحاظ معرفت‌شناختی ساجکتیو بدانند و در نتیجه آن را از دسترس علم دور کنند، اما سرل با این تقسیم‌بندی می‌کوشد تا آگاهی را همچنان به لحاظ علمی قابل بررسی بشمارد. از نظر سرل، ساجکتیو بودن الزاماً مانعی برای مطالعات علمی ایجاد نمی‌کند، بلکه امری مانند درد و به‌طور کلی آگاهی که به لحاظ هستی‌شناختی ساجکتیو است، می‌تواند به لحاظ معرفت‌شناختی آجکتیو باشد و در نتیجه، به لحاظ علمی تحقیق‌پذیر شود.

به باور وی، تحویل حالات آگاهانه به حالات مغزی چیزی جز پاک کردن صورت مسئله نیست. حتی اگر بتوان تمام رویدادهای فیزیولوژیکی و عصب‌شناختی را که برای مثال در فرایند درد کشیدن یا دیدن رنگ قرمز رخ می‌دهد تشریح کرد، باز هم چیزی باقی می‌ماند که قابل تحویل نیست: خود احساس درد یا قرمز بودن. پس آگاهی را باید جدی گرفت. آگاهی، جزئی از طبیعت و هستی‌شناسی ماست؛ در نتیجه، نه قابل حذف است و نه قابل تحویل.





تحویل علی

سرل دو «تحویل» را از یک دیگر تفکیک می‌کند: تحویل حذف گرایانه (eliminative reduction) و تحویل علی (causal reduction). تحویل حذف گرایانه الزاماً در پی حذف آگاهی است، اما تحویل علی با اینکه مغز را علت آگاهی می‌داند، آگاهی را حذف نمی‌کند (Searle, 1997: 212). با کمک یک مثال می‌توان اندیشه سرل را بهتر نشان داد. شخصی را فرض کنید که ادعا می‌کند به لحاظ روانی، توانمندی‌های خاصی دارد؛ مثلاً چیزهایی را می‌بیند که عموم مردم نمی‌بینند. نام این حالت روانی را M بگذارید. اکنون پزشکی را در نظر بگیرید که مدعی است چنین حالت فوق العاده‌ای وجود ندارد. این پزشک ادعای خود را این گونه ثابت می‌کند: «من این شخص را که ادعا می‌کند دارای حالت روانی M است، به لحاظ فیزیولوژیکی، زیر نظر گرفتم. پس از معاینات دقیق فهمیدم که چند لحظه قبل از اینکه وی دچار حالت M شود، قند خورش رو به کاهش می‌گذارد». حال اگر کاهش قند خون را که حالتی فیزیکی است، P بنامیم، به این نتیجه می‌رسیم که شخص یادشده در هنگام تجربه حالت روانی M، در واقع از حالت P به حالت M می‌رسد. اما حتی اگر ادعای پزشک مورد نظر درباره رابطه بین حالت P و حالت M صادق باشد، آیا می‌توان حالت M را به لحاظ هستی‌شناختی به حالت P تحویل کرد؟ به بیان ساده‌تر، آیا می‌توان هستی M را نادیده گرفت و آن را به نفع هستی P حذف کرد؟ سرل مدعی است که حتی اگر برای وقوع حالت M به حالت P نیازمند باشیم (که البته نیازمند هستیم)، باز هم به این معنا نیست که می‌توان هستی M را به نفع هستی P حذف کرد. در نتیجه، شخص مورد نظر، به درستی، دارای حالت M است و این حالت نیز هستی‌ای مخصوص به خود (و جدا از هستی P) دارد. کوتاه اینکه M را به لحاظ علی می‌توان به P تحویل کرد، اما به لحاظ هستی‌شناختی نه، زیرا حالت ذهنی M دارای هستی‌شناسی اول شخص (سابجکتیو) است، اما حالت فیزیکی P هستی‌شناسی سوم شخص (آبجکتیو) دارد.

اکنون سرل با این تفکیک‌ها موضع خودش را تبیین می‌کند. مدعای اصلی سرل این بود که هم وجود مستقل آگاهی را تصدیق می‌کند و هم دو گانه‌گرایی را انکار می‌کند. همین‌طور هم آگاهی را غیرقابل حذف می‌داند و هم آن را تحویل می‌کند. تبیین سرل به سادگی چنین است: آگاهی بخشی از طبیعت است، پس پذیرش دو گانه‌گرایی خارج از بحث است. ما یک نوع هستی داریم، نه دو نوع. حذف آگاهی هم به منزله حذف بخشی از هستی است که البته معقول نمی‌نماید. بنابراین، تحویل حذف گرایانه آگاهی درست نیست،

ولی نکته اینجاست که می‌توان آن را به لحاظ علی به حالات مغزی تحویل برد تا در عین تحویل، هستی مستقل‌اش حفظ شود. سابعکیتی‌بودن آگاهی نیز مانعی بر راه پژوهش علمی حالات آگاهانه نیست. حالات آگاهانه را می‌توان و باید به رسمیت شناخت. این حالات، در قلمرو سابعکتیو هستی جای می‌گیرند و به آسانی می‌توان آنها را به معنای معرفت‌شناختی آبجکتیو دانست. هدف علم در حقیقت، همین آبجکتیویته معرفتی است، پس آگاهی به لحاظ علمی قابل پژوهش است و این پژوهش بر عهده عصب‌شناسان است. این دیدگاهی است که سرل آن را طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی می‌نامد.

طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی

در اصطلاح ترکیبی طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی، واژه طبیعی‌گرایی دال بر این است که آگاهی بخشی از جهان طبیعی است.^۱ واژه زیست‌شناختی هم حاکی از این است که سرل

۱. سرل نه تنها آگاهی را دارای راه‌حلی طبیعت‌گرایانه می‌داند، بلکه پدیده‌های دیگری را به‌عنوان مهم‌ترین مسائل فلسفی معاصر ذکر می‌کند که آنها نیز در یک نظم منطقی، تماماً راه‌حلی طبیعی‌گرایانه دارند؛ بدین معنا که با واقعیت‌های پایه (basic facts) سازگارند. این پدیده‌ها، با در شمار آوردن آگاهی عبارت‌اند از: ۱. آگاهی؛ ۲. حیث‌التفاتی؛ ۳. زبان؛ ۴. عقلانیت؛ ۵. اراده آزاد؛ ۶. اجتماعی و نهادی؛ ۷. سیاسی؛ و ۸. اخلاقی. البته سرل این حصر هشت‌گانه را که توضیح و چگونگی پیوندشان در ادامه به‌اختصار می‌آید، عقلانی و قطعی نمی‌داند و معتقد است پدیده‌های بیشتری را می‌توان بدان افزود؛ مثل پدیده‌های زیبایی‌شناختی و ریاضی.

هرچند که سرل روابط پدیده‌های یادشده را در یک نظم منطقی و سلسله مراتبی جای می‌دهد، اما مدعی نیست که برای پاسخ‌گویی به هر یک باید پاسخ مورد قبلی را روشن کرد، بلکه به باور وی برای حصول پیشرفت باید مسئله را به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم کنیم؛ چیزی شبیه به تحلیل دکارتی. خلاصه بیان وی درباره روابط میانی این پدیده‌های هشت‌گانه بدین صورت است که: حیث‌التفاتی (یعنی مورد ۲) نیاز به آگاهی (مورد ۱) دارد. البته حیث‌التفاتی ما در اکثر موارد ناآگاهانه است؛ یعنی بسیاری از حالات آگاهانه‌مان فاقد حیث‌التفاتی‌اند، اما جایی که قابلیت آگاهی باشد، قابلیت حیث‌التفاتی هم هست. زبان (مورد ۳) متضمن حیث‌التفاتی (مورد ۲) است. به عبارت دیگر، داشتن حیث‌التفاتی، پیش‌فرض داشتن زبان است. فقط موجودی که دارای بازنمود ذهنی است، می‌تواند بازنمود مرتبه دوم داشته باشد. بدون این بازنمود مرتبه دوم نیز کنش‌های گفتاری میسر نیست. عقلانیت (مورد ۴) خصوصیت ساختاری و مقوم زبان (مورد ۳) و حیث‌التفاتی (مورد ۲) است. البته منظور از ساختاری و مقوم این نیست که اندیشیدن و سخن گفتن ما همواره و یا عموماً عقلانی است، بلکه مجموعه محدودیت‌هایی که عقلانیت اعمال می‌کند، از خصوصیات ذاتی حالات التفاتی و کنش‌های گفتاری جدایی‌ناپذیرند. به بیان دیگر، حالات التفاتی و کنش‌های گفتاری به قیود عقلانیت مقید هستند. گستره اراده آزاد (مورد ۵) نیز همان گستره عقلانیت (مورد ۴) است، زیرا عقلانی‌بودن یا نبودن کنش‌های ما به داشتن اراده آزاد وابسته است. وجود نهاد‌های اجتماعی (یعنی مورد ۶) نیز مستلزم وجود زبان (مورد ۳) است. بدون زبان نمی‌توان پول، دارایی، ازدواج و حتی دولت داشت، اما برای داشتن زبان به این موارد نیازی نیست. به عبارت دیگر، مفاهیم اجتماعی متضمن زبان‌اند، اما زبان متضمن آنها نیست. سیاست (مورد ۷) و اخلاق (مورد ۸)، شش مورد قبل را فرض می‌گیرند؛ یعنی بدون داشتن آگاهی، حیث‌التفاتی، زبان، عقلانیت، اراده آزاد و نهاد‌های اجتماعی، نه اخلاق داریم و نه سیاست. ما به ضمانت شش مورد یادشده و فعالیت‌های شکل گرفته توسط آنهاست که از اندیشه سیاسی و اخلاقی بحث می‌کنیم (Searle, 2007: 4-14).





آگاهی را پدیده‌ای کاملاً زیست‌شناختی می‌داند. از نظر وی آگاهی یکی از ویژگی‌های برخاسته از (emergent of) مغز و در عین حال تحقق‌یافته در (realized in) مغز است. به عبارت دیگر، آگاهی ویژگی‌ای است که از یک سیستم (مغز) برمی‌خیزد و در عین حال در همان سیستم هم تحقق می‌یابد؛ بدین معنا که ارتباطش با آن سیستم، درونی است و نه بیرونی. این مطلب، نکته‌ای بسیار اساسی در فهم اندیشه وی درباره آگاهی است، زیرا سرل به همین منظور است که همواره به شباهت آگاهی با گوارش، فتوسنتز و دیگر پدیده‌های زیستی اشاره می‌کند. به بیان دیگر، همان‌گونه که گوارش در دستگاه گوارش محقق می‌شود، آگاهی نیز در مغز محقق می‌شود. آگاهی معلول فرایندهای عصب‌زیست‌شناختی است و به اندازه فتوسنتز، گوارش و میتوز، جزئی از نظم طبیعی و زیست‌شناختی جهان ماست (Searle, 1992: 90) و در نتیجه راه‌حل بسیار ساده‌ای هم دارد. آگاهی را ریزفرایندهای سطح پایین‌تر (lower-level micro processes) مغز ایجاد می‌کنند و در عین حال، خصوصیت مغز در سطوح کلان بالاتر (higher macro levels) به شمار می‌رود. به بیان ساده‌تر، آگاهی هم معلول مغز و هم ویژگی مغز است.

سرل برای توضیح این ادعا از مثال آب استفاده می‌کند. ما با رفتار آب در سطح کلان و معمولی اشیای روزمره آشنا هستیم و می‌دانیم که مرطوب و بی‌بو است، می‌توان آن را نوشید و شکل ظرف را به خود می‌گیرد. اما علت این رفتار آب را باید در سطح خرد یافت. آب از میلیون‌ها ملکول تشکیل شده است که هر کدام مرکب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است. رفتار آب در سطح کلان معلول رفتار عناصر خرد است که در لایه زیرین قرار دارند. به نظر او، آگاهی:

ویژگی به‌لحاظ علی نوحاسته (emergent) دستگاه‌هاست. آگاهی ویژگی نوحاسته برخی از دستگاه‌های سلول‌های عصبی است؛ همان‌طور که جامد بودن و مایع بودن ویژگی‌های نوحاسته دستگاه‌های ملکول‌هاست. وجود آگاهی را می‌توان به کمک تعاملات علی میان عناصر مغز در سطح خرد تبیین کرد، اما خود آگاهی را نمی‌توان تنها از ساختار فیزیکی سلول‌های عصبی بدون تبیین اضافه‌ای از روابط علی میان آنها استنتاج کرد (Searle, 1992: 112).

وی برای رسیدن به مقصود خود، دو نوع علیت را از هم جدا می‌کند: علیت رویدادی و علیت غیررویدادی (non-event causation). به بیان دیگر، لازم نیست که در هر رابطه علی دو

رویداد مجزا و با توالی زمانی داشته باشیم (به این صورت که نخست رویداد p رخ دهد و سپس رویداد q)؛ یعنی قرار نیست که در تمام روابط علی الزاماً یک رویداد بیرونی و اضافی (extra event) رخ دهد. به این مثال‌ها توجه کنید: فرض کنید که جسم p پس از برخورد به جسم q آن را به جلو براند. در این رابطه علی با یک رویداد مواجه هستیم؛ یعنی حرکت جسم q به جلو. اما حال به اشیای پیرامونتان بنگرید و تبیین‌های علی مربوط به این واقعیت را که میز بر روی قالیچه فشار می‌آورد، در نظر بگیرید. هرچند که این مسئله را می‌توان از طریق نیروی گرانش توجیه کرد، اما گرانش، رویداد نیست. جامد بودن میز را در نظر بگیرید. این مسئله را می‌توان به لحاظ علی از طریق رفتار مولکول‌های سازنده میز تبیین کرد، اما جامد بودن میز، رویدادی بیرونی نیست؛ بلکه صرفاً خصوصییتی از خود میز است. مثال‌های مربوط به علیت غیر رویدادی، با فراهم آوردن مدل‌های مناسب، موجب می‌شوند تا رابطه بین حالت آگاهی کنونی من و فرایندهای زیربنایی عصب‌زیست‌شناختی که این حالت را ایجاد می‌کنند، قابل فهم گردد (Searle, 1997: 7-8).

در علیت غیر رویدادی چیزی از خارج وارد شئی مورد نظر نمی‌شود؛ برای نمونه، نرم بودن پنبه و سفت بودن چوب معلول ساختار خود آنهاست و نه چیزی خارج از آنها؛ این ویژگی را می‌توان به‌عنوان ویژگی‌ای نوحاسته تلقی کرد. ویژگی نوحاسته یک سیستم، به لحاظ علی از طریق رفتار مؤلفه‌های آن سیستم قابل تبیین است. البته این ویژگی، نه متعلق به تک‌تک مؤلفه‌هاست، و نه اساساً می‌توان آن را به‌عنوان مجموع ویژگی‌های آن مؤلفه‌ها در نظر گرفت. مایع بودن آب مثال خوبی است. رفتار مجموع مولکول‌های H_2O ، مایع بودن را تبیین می‌کند، اما هریک از این مولکول‌ها به‌طور مجزا مایع نیستند (Searle, 2004: 125).

سرل با تفکیک دو مفهوم وقوع تبعی مقوم (constitutive) و وقوع تبعی علی (causal)، می‌گوید تبیینی که من از وقوع تبعی (supervenience) ارائه می‌کنم از نوع علی است. وقوع تبعی رابطه‌ای بین دو ویژگی است، به این صورت که مثلاً اگر a نسبت به b وقوع تبعی یابد، هر تغییر ایجاد شده در a ، تابع تغییری متناظر با آن در b است؛ نه برعکس. با فرض اینکه حالات ذهنی نسبت به حالات مغزی وقوع تبعی می‌یابند، اگر من از حالت خوشحالی به حالت غمگینی برسم، به این معناست که تغییری در حالات مغزی‌ام رخ داده است. به عبارت دیگر، این ماهیت امر فیزیکی / مغزی است که ماهیت امر ذهنی را تعیین





می‌کند، نه برعکس؛ به این صورت که علل عصبی این همان، معلول‌های ذهنی این همان را ایجاد می‌کنند. بنابراین، اگر ما دو مغز داشته باشیم که به لحاظ مولکولی دقیقاً با یک‌دیگر همسان باشند، با توجه به روابط علی، بی‌گمان دارای حالات ذهنی همسان خواهند بود.

سرل ادعا می‌کند که وقوع تبعی حالات ذهنی نسبت به حالات عصبی از نوع علی است. ویژگی وقوع تبعی علی این است که حالات عصبی کفایت علی برای حالات ذهنی متناظرشان دارند، نه لزوم علی ضروری. در مقابل، وقوع تبعی ویژگی‌های اخلاقی نسبت به ویژگی‌های طبیعی که نمونه اولیه وقوع تبعی در نوشته‌های هیر بوده است، وقوع تبعی مقوم است؛ به این معنا که ویژگی‌ای که مثلاً موجب می‌شود چیزی خوب باشد، علت خوب بودن آن نیست، بلکه مقوم خوب بودن آن است. اما در مورد وقوع تبعی حالات ذهنی نسبت به حالات عصبی، حالات عصبی علت حالات ذهنی اند (Searle, 1992: 125). بنابراین، با توجه به نگرش سرل به بحث علت، می‌توان از واژه «وقوع تبعی» و اندیشه هر رابطه نخواستگی که این لفظ بر آن دلالت می‌کند چشم پوشید؛ «زیرا وقتی وجود علت خُرد برای کلان از پایین به بالا را دریافتیم، دیگر رابطه وقوع تبعی کاری در فلسفه انجام نمی‌دهد» (Searle, 1992: 126). سخن گفتن از وقوع تبعی در واقع چیزی نیست جز نحوه دیگری از سخن گفتن درباره وابستگی علی ذهن به بدن.

تمایز با دوگانه‌گرایی

سرل با طرح طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی ادعا می‌کند که آگاهی را می‌توان بدون اعتقاد به دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها و فیزیکیالیسم و بدون گرفتاری به مشکلات آنها تبیین کرد. او چند تمایز اساسی بین طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی و دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها برمی‌شمرد: نخست اینکه برخلاف دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها که به دو ویژگی مانع‌الجمع (ذهنی و فیزیکی) قائل است، طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی مدعی است که ما در یک جهان واقعی زندگی می‌کنیم که پُر از پدیده‌هایی است که نه کاملاً فیزیکی و نه کاملاً ذهنی‌اند؛ از جمله پدیده‌های اقتصادی، سیاسی، هواشناسی، ورزشی، اجتماعی، ریاضی، شیمیایی، فیزیکی، ادبی و هنری. بنابراین، سعی در تبیین همه پدیده‌ها در قالب دوگانه‌گرایی بی‌وجه است.

اختلاف بعدی سرل با دوگانه‌گرایان ویژگی‌ها این است که وی، مانند آنها آگاهی را به لحاظ هستی‌شناختی تحویل‌پذیر نمی‌داند، ولی برخلاف آنها، آگاهی را به لحاظ علی

تحویل پذیر می‌داند. بنابراین، تحویل‌ناپذیری آگاهی از نظر سرل، به این معنا نیست که آگاهی جوهر یا ویژگی‌ای متمایز از حالات عصب‌شناختی است، بلکه به این معناست که آگاهی حالتی عصب‌شناختی است که هم معلول مغز است و هم در مغز تحقق می‌یابد.

سرل مهم‌ترین ایرادی را که متوجه دو گانه‌گرایی و ویژگی‌هاست، در خصوص کارکرد علی آگاهی می‌داند و می‌پرسد «آگاهی چگونه می‌تواند کارکرد علی داشته باشد؟» وی بر این باور است که برای این پرسش دو پاسخ متصور است که هیچ‌یک قانع‌کننده نیست. پاسخ نخست اینکه بگوییم چون جهان فیزیکی ما، به لحاظ علی، بسته است و آگاهی نیز پدیده‌ای فیزیکی نیست، پس آگاهی هیچ نقش علی‌ای در حیات ما بازی نمی‌کند و به بیان دیگر، فقط پی‌دیدار (epiphenomenal) است. به اعتقاد سرل، این پاسخ با شهود ما ناسازگار است. آگاهی به‌واقع اموری را ایجاد می‌کند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. پاسخ دوم اینکه جهان فیزیکی را به لحاظ علی، بسته ندانیم و بپذیریم که آگاهی می‌تواند کارکردی علی در رفتار فیزیکی ما داشته باشد. اما این نیز مشکلات خود را دارد، زیرا در این صورت باید بپذیریم که رفتار فیزیکی من ثمره و معلول دو علت متمایز است: آگاهی و علی فیزیولوژیک. به بیان دیگر، از یک سو رفتار فیزیکی من معلول آگاهی (که پدیده‌ای غیرفیزیکی است) می‌باشد و از سوی دیگر، معلول رخدادهای درونی و فیزیولوژیکی بدن خودم و این دو را نمی‌توان به یک‌دیگر تحویل برد. به بیان دیگر، ما در اینجا با تعیین علی چندعاملی (causal overdetermination) مواجه‌ایم (Searle, 2002: 59).

اشکالات

ادعاهای سرل را هنگامی که به صورت جداگانه در نظر می‌گیریم، ادعاهای جذاب و معقولی به نظر می‌رسند، اما به محض اینکه بخواهیم آنها را کنار یکدیگر قرار دهیم و طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی را بسازیم، اشکالات آشکار می‌شوند (برای دیدن برخی از مهم‌ترین اشکالات، نک: (Corcoran, K., 2001).

۱. نخستین اشکال این است که نمی‌توان میان این ادعا که آگاهی یک فرایند زیستی عادی است و در نتیجه تبیین مادی گرایانه دارد و این ادعا که آگاهی امری ساجکتیو و تحویل‌ناپذیر است و در نتیجه تبیینی دوگانه‌گرایانه دارد، جمع کرد. یا باید مادی‌گرا باشید یا دوگانه‌گرا. جمع میان هر دو و نفی هر دو ناممکن است.





پاسخ سرل این است که این اشکال بر فرض سنتی دوگانگی مفهومی مبتنی است. فرض سنتی این است که ذهن و بدن نام دو مقوله متقابل انحصاری‌اند. اگر چیزی ذهنی باشد، به همین جهت نمی‌تواند فیزیکی باشد و بالعکس. این فرض خطایی است که هم مادی‌انگاران و هم دوگانه‌گرایان مرتکب می‌شوند. دوگانگی مفهومی عبارت است از این دیدگاه که «... به معنای مهمی «فیزیکی»، مستلزم «غیرذهنی» است و «ذهنی» مستلزم «غیرفیزیکی است» (Searle, 1992: 26). آگاهی با اینکه ویژگی‌های ذاتی خاصی دارد، یعنی کیفیت ذهنی دارد، اول شخص است و ذاتاً التفاتی است و جزء معمولی جهان فیزیکی است. سرل ادعا می‌کند که مهم‌ترین گام در غلبه بر مسئله ذهن و بدن این است که بپذیریم ویژگی‌های ذاتی آگاهی که نام برده شد، مانع از این نمی‌شوند که آگاهی خصوصیت زیستی جهان باشد و به لحاظ مکانی در مغز قرار گیرد و معلول فرایند مغزی باشد. آگاهی هرچند به نحو تحویل‌ناپذیر ذهنی است، از همین جهت فیزیکی است. سرل پیشنهاد می‌کند که واژگان ذهنی و فیزیکی به لحاظ فلسفی ناکارآمدند، پس باید از آنها پرهیز کنیم و آگاهی را ویژگی سطح بالای دستگاه مغز و در عین حال زیستی و سابیجکتیو بدانیم.

اما آیا می‌توان پذیرفت که آگاهی فراتر از دوگانگی مفهومی است؟ ادعای سرل مبنی بر اینکه آگاهی سابیجکتیو و اول شخص است، بیان دیگری است از اینکه آگاهی همیشه آگاهی کسی است و تجربه آگاهانه همیشه از یک منظر صورت می‌گیرد. بنابراین، حالات ذهنی به یکسان در دسترس همه نیستند. به بیان سرل، هر جوهر آگاه رابطه منحصر به فردی با محتوای آگاهی خودش دارد (Searle, 1992: 95). این همان مفهوم دسترسی اختصاصی است که سرل آن را نامعقول می‌شمارد. مفهوم دسترسی اختصاصی بدین معناست که درباره آگاهی ذاتاً دسترسی اختصاصی است؛ به این معنا که سوم شخص اساساً به آگاهی دسترسی ندارد، نه اینکه دسترسی او مشاهده سوم شخص است. دسترسی اختصاصی با لوازم جهان‌بینی علمی جدید ناسازگار است. با این حال، سرل منکر این است که واقعیت تماماً آبیجکتیو است. او برای سابیجکتیویته وجودشناختی و وجودشناسی اول شخص جایی باز می‌کند و این بدان معناست که همه واقعیت عمومی نیست، بلکه ویژگی‌های درونی‌ای در جهان وجود دارد که از منظر سوم شخص می‌گریزد. اما این همان دسترسی اختصاصی است. نکته عجیب این است که آنچه سرل درباره وجودشناسی سابیجکتیو آگاهی می‌گوید باور او درباره آگاهی را مبنی بر اینکه آگاهی ویژگی فیزیکی و مکان‌مند مغز است رد

می‌کند. ترکیب این دو دیدگاه - که آگاهی ویژگی زیستی و مکان‌مند مغز است و آگاهی سابجکتیو است - مستلزم این ادعاست که درون مغز ویژگی‌های آبجکتیوی وجود دارند که عمومی‌اند و ویژگی‌هایی وجود دارند که آبجکتیو نیستند، بلکه سابجکتیوند؛ یعنی تنها با سابجکت حامل آنها قابل مشاهده‌اند.

نتیجه این دیدگاه آن است که برخی از ویژگی‌های فیزیکی و زیستی مغز متمایز از دیگر ویژگی‌های آن‌اند، به نحوی که در دسترس همه نیستند، بلکه تنها در دسترس کسی‌اند که این ویژگی‌ها و ویژگی‌های مغز اویند. مشکل این است که چگونه ممکن است برخی از ویژگی‌های مغز همگانی باشند و برخی دیگر از ویژگی‌های مغز تنها در دسترس خود شخص باشند. سرل تبیینی برای این تفکیک میان ویژگی‌های زیستی درون مغز ارائه نمی‌کند.

سرل ادعا می‌کند که حالات ذهنی با حالات فیزیکی مغز یکی‌اند، اما حالات فیزیکی مغز که حالات ذهنی با آنها یکی‌اند هیچ‌یک از فرایندهای خاص مغز نیستند، بلکه آگاهی و امور ذهنی ویژگی‌های فیزیکی کل مغزند، نه ویژگی‌های اجزا یا حالات اجزای مغز (ibid.). مشکل همین جاست که ویژگی‌های مایع بودن و جامد بودن که ویژگی‌های نوحاسته دستگاه‌اند و سرل می‌خواهد آگاهی را با آنها مقایسه کند، با آگاهی تفاوت دارند. مایع بودن و جامد بودن قابل مشاهده سوم‌شخص‌اند. در واقع، اینکه ویژگی فیزیکی و مکانی یک چیز علی‌الاصول قابل مشاهده سوم‌شخص نباشد، بسیار نامأنوس است. کدام‌یک از دیگر ویژگی‌های نوحاسته دستگاه‌های فیزیکی چنین وضعی دارند؟ همین که ویژگی در دسترس سوم‌شخص نیست، کافی است برای تردید در اینکه آگاهی ویژگی فیزیکی و مکانی مغز باشد. در نتیجه، باید آگاهی را ویژگی متمایزی دانست و این همان دوگانه‌گرایی ویژگی‌هاست. چرچلند می‌نویسد: «آنچه سرل را با دکارت یکی می‌کند تأکید قاطع اوست بر اینکه پدیده‌های ذهنی طبقه به‌لحاظ وجودی متمایزی از پدیده‌های طبیعی را تشکیل می‌دهند» (Churchland: 114).

افزون‌براین، سرل در تلاش برای پل‌زدن میان دو قلمرو سابجکتیو و آبجکتیو به همان دوگانگی مفهومی برمی‌گردد که آن را فرض خطای فلسفه سنتی می‌دانست. او سابجکتیو بودن هستی‌شناختی را پل میان این دو قلمرو می‌داند، اما همین پل‌زدن این نکته را می‌رساند که فیلسوف ما، هر چند ناخواسته، هنوز در بند نوعی دوگانه‌گرایی مفهومی است.





۲. اشکال دیگر درباره علت آگاهی و حالات ذهنی است. سرل ادعا می‌کند که حالات ذهنی کفایت علی دارند؛ یعنی علت حالات ذهنی دیگر و حالات فیزیولوژیکی اند. کیم اشکال می‌کند که این دیدگاه به تعیین علی چندعاملی و نقض بستگی علی سطح خرد منتهی می‌شود (Kim, 1995). کیم می‌گوید فرض کنید یک ویژگی ذهنی مثلاً «م» (میل من به بستنی شکلاتی) معلول تحقق ویژگی‌های زیستی خاصی، «ز» است. حال فرض کنید «م» نیروی علت برای تحقق ویژگی‌های دیگری را دارد. در اینجا دو فرض می‌توان مطرح کرد. ویژگی‌هایی که «م» می‌تواند علت تحقق آنها باشد ویژگی‌های ذهنی دیگری باشند (علت ذهنی - ذهنی) یا اینکه ویژگی‌های فیزیکی باشند (علت ذهنی - فیزیکی یا از بالا به پایین).

در فرض اول، «م» علت تحقق ویژگی ذهنی دیگری، یعنی «م*» می‌شود؛ مثلاً میل من به خوردن بستنی شکلاتی علت میل دیگری برای رفتن به فروشگاه می‌شود، اما «م*» مانند خود «م» معلول یک پدیده زیستی سطح پایین، یعنی تحقق ویژگی زیستی «ز*» است. در این صورت، «م*» دو علت کافی دارد، یکی ذهنی، یعنی «م» و دیگری زیستی یعنی «ز*». به این ترتیب «م*» تعیین علی مضاعف دارد.

نمی‌توان گفت که «م» و «م*» خودشان پدیده‌های زیستی هر چند ذهنی‌اند، زیرا یا «م» با «ز*» یا با پدیده زیستی سطح پایین دیگری یکی است یا یکی نیست. اگر با یکی از آنها یکی باشد، ویژگی ذهنی «م» یک پدیده زیستی سطح پایین خواهد بود. اما سرل این را انکار می‌کند و اگر «م» با یکی از آنها یکی نباشد، باز هم «م*» تعیین علی مضاعف دارد، زیرا هم پدیده زیستی سطح خرد «ز*» و هم پدیده زیستی سطح بالای «م» علت کافی «م*» خواهند بود. در نتیجه این ادعا که هم «م» و هم «م*» پدیده‌های زیستی ذهنی‌اند، کمکی به سرل نمی‌کند.

فرض دوم، یعنی اینکه «م» علت پدیده‌ای فیزیکی باشد، مثل اینکه میل من به خوردن بستنی علت حرکت من به سوی فروشگاه باشد، با بسته‌بودن فیزیکی جهان ناسازگار است، زیرا از یک سو، با انکار این همانی فیزیکالیستی ذهن و مغز، میل من پدیده‌ای ذهنی است، نه فیزیکی و از سوی دیگر، پدیده‌ای فیزیکی، یعنی حرکت من به سوی فروشگاه علتی غیرفیزیکی دارد که همان میل من است.

پاسخ سرل این است که در اینجا دستگاه واحدی پذیرای توصیف‌های علی متفاوتی در سطوحی متفاوت است که همه آنها سازوارند و هیچ‌یک مستلزم تعیین علی مضاعف یا نقض بستگی علی نیستند.

فرض کنید اکنون دردی را احساس می‌کنم. این درد معلول الگوهای شلیک‌های عصبی است و در دستگاه عصب‌ها تحقق یافته است. فرض کنید این درد میل به خوردن اسپیرین را پدید می‌آورد. این میل نیز معلول الگوی شلیک‌های عصبی است و در همان دستگاه عصب‌ها تحقق یافته است. من با اطمینان می‌توانم هم بگویم که درد من معلول میل من است و هم اینکه سلسله شلیک‌های عصبی سلسله شلیک‌های دیگری را پدید آورده است. اینها دو توصیف متفاوت، اما سازوار دستگاه واحدی در سطوح متفاوت اند (Searle, 1995: 219).

درواقع سرل می‌پذیرد که یک معلول می‌تواند دو علت داشته باشد؛ یعنی درد و شلیک‌های عصبی، به شرط اینکه این علت‌ها در دو سطح متفاوت توصیف باشند. او این تعیین علی مضاعف را مشکل‌ساز نمی‌داند. اما لازمه این مطلب آن است که سرل بپذیرد که درد و شلیک‌های عصبی توصیف‌های پدیده واحدی‌اند؛ هرچند در دو سطح توصیف متفاوت و همچنین میل و شلیک‌های عصبی باشد، اما در این صورت، چگونه شلیک‌های عصبی می‌توانند علت درد و نیز میل باشند (see: Kim, 2000: 49). چگونه پدیده واحدی می‌تواند هم علت و هم معلول خودش باشد. این نکته در اشکال چهارم روشن می‌شود.

۳. اشکال دیگر دیدگاه سرل این است که از یک سو تحویل‌گرایانه و از سوی دیگر منکر تحویل‌گرایی است. بر اساس تبیین سرل، آگاهی قابل تحویل علی است، زیرا معلول فرایندهای عصبی است و هیچ نیروی علی غیر از نیروهای علی فرایندهای عصبی ندارد. در عین حال، سرل می‌گوید آگاهی قابل تحویل وجودی به فرایندهای فیزیکی نیست و مانند دوگانه‌انگاران تأکید می‌کند که آگاهی غیر از فرایندهای فیزیکی است.

سرل در پاسخ به این اشکال، میان تحویل‌علی و تحویل وجودی تفکیک می‌کند. او می‌گوید درباره جامدبودن اینکه ما می‌توانیم آن را بر حسب فرایندهای فیزیکی خرد تبیین علی کنیم، بدین معناست که جامدبودن چیزی نیست جز نوع خاصی از پدیده‌های فیزیکی خرد. در این مورد، تحویل‌علی به تحویل وجودی منتهی می‌شود، اما در مورد آگاهی نمی‌توانیم تحویل وجودی را بپذیریم. آگاهی کاملاً معلول رفتار سلول‌های عصبی است،





اما نمی‌توانیم بگوییم چیزی جز رفتار سلول‌های عصبی نیست، زیرا برخلاف آگاهی، در جامد بودن ویژگی‌های سطحی جامد بودن ذاتی جامد بودن نیستند و در نتیجه می‌توانیم آنها را کنار بگذاریم و سختی را بر حسب علل خرد آنها تعریف کنیم. اما در آگاهی نمی‌توانیم ویژگی‌های سطحی را کنار بگذاریم و آن را بر حسب علل فیزیکی تعریف کنیم، زیرا در آگاهی ویژگی‌های سطحی آگاهی یعنی وجودشناسی اول شخص ذاتی است و نمی‌توان آن را بر حسب وجودشناسی سوم شخص تعریف کرد (Searle, 1995: 219).

مشکل این است که سرل تنها این تفاوت را ادعا می‌کند، اما آن را تبیین نمی‌کند. چه تفاوتی میان جامد بودن و آگاهی وجود دارد که یکی بر حسب سطح خرد قابل تبیین است و دیگری نیست. افزون بر این، سرل بارها ادعا می‌کند که آگاهی به‌طور کامل بر حسب رفتار پدیده‌های زیستی سطح پایین قابل تبیین است. این دو ادعا درباره آگاهی چگونه قابل جمع‌اند؟

۴. سرل ادعا می‌کند که آگاهی معلول فرایندهای مغزی است، اما علیت نیازمند دو پدیده متمایز است. علت و معلول نمی‌توانند امر واحدی باشند. بنابراین، باید دو چیز وجود داشته باشد: فرایندهای مغزی به‌عنوان علت و آگاهی به‌عنوان معلول. اما بر اساس طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی، آگاهی همان فرایندهای مغزی است که در سطح کلان توصیف شده است و در این صورت، رابطه میان آگاهی و فرایندهای مغزی نزدیک‌تر از آن است که برای علیت مناسب باشد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که معلوم شد یکی از نکات مهم و البته مبهم اندیشه سرل مسئله علیت و تحویل علی است. سرل با طرح علیت غیر رویدادی تلاش می‌کند تا امر مادی و امر غیرمادی را در کنار هم نگاه دارد. وی به‌خوبی از نتایج این جدایی باخبر است و به همین دلیل، تلاش می‌کند آگاهی را در آن واحد هم معلول مغز بداند و هم یکی از ویژگی‌های برخاسته از آن. اگرچه سرل ادعا می‌کند که اهمیت بسیاری برای علوم عصبی قایل است، اما این اهمیت دادن کاملاً صوری است، زیرا تجربه آگاهانه‌ای که وی از آن صحبت می‌کند، در نهایت امری ساجکتیو است. سرل با این انگیزه می‌کوشد تا هستی مستقل آگاهی را حفظ کند و از حذف آن به نفع مغز و حالات عصبی جلوگیری کند. وی برای رسیدن به هدف

خود، تحویل‌گرایی علی را از تحویل‌گرایی حذف‌گرایانه تفکیک می‌کند. این تفکیک به وی اجازه می‌دهد تا هم هستی مستقل آگاهی را حفظ کند و هم اینکه آن را به نوعی نزدیک به مغز نگاه دارد تا توهم دوگانه‌گرایی پیش نیاید، اما این نزدیکی باعث شده است برخی فیلسوفان وجود رابطه علی در این مورد را انکار کنند. لب کلام منتقدان این است که این رابطه بیشتر قوام‌بخشی است تا علی.

سرل به تأکید اصرار دارد تا آگاهی را به عنوان بخشی از طبیعت بشناسد. این اصرار وی با این نیت انجام می‌گیرد که بتوان آگاهی را به لحاظ علمی مطالعه کرد. بسیاری از فیلسوفان اصولاً هویت مباحثی را که بتوان به لحاظ علمی مطالعه کرد آبجکتیو می‌دانند. سرل این تفکیک را می‌پذیرد، اما نه به طور کامل. وی می‌پذیرد که مطالعه درد با مطالعه سلول‌های عصبی متفاوت است. سلول‌های عصبی، مستقل از تجربه شدنشان وجود دارند؛ در حالی که درد، وجودی مستقل از تجربه شدنش ندارد، اما به نظر سرل این نکته صرفاً بدین معناست که آن‌طور که من دردم را درمی‌یابم، دیگران آن را در نمی‌یابند. این سابجکتیو بودن، ضربه‌ای به هستی‌شناسی درد نمی‌زند. وی با ارائه سابجکتیو بودن هستی‌شناختی سعی دارد تا حالات ذهنی را به قلمرو مطالعه علمی بکشاند. سرل می‌داند که برای ارائه بحثی علمی، یا باید آگاهی را آبجکتیو کند (که چنین نمی‌کند) و یا اینکه سابجکتیو بودن را طراحی کند که به لحاظ علمی قابل مطالعه باشد و به تسامح بتواند جای آبجکتیو بودن را به نوعی پُر کند. بنابراین، سابجکتیو بودن هستی‌شناختی را مطرح می‌کند تا خواسته‌هایش در قالب آن تبلور یابند، اما همان‌گونه که دیدیم این طرح با مشکلاتی مواجه است. او تلاش می‌کند تا آگاهی را در وضع میانه‌ای قرار دهد که نه امری کاملاً فیزیکی مانند دیگر امور فیزیکی و نه امری غیر فیزیکی باشد. او به این ترتیب، ادعا می‌کند که دوگانه‌گرایی و فیزیکالیسم هر دو درباره آگاهی به خطا رفته‌اند، اما او در این ادعا موفق نیست. او تلاش می‌کند میان ادعاهایی جمع کند که قابل جمع با یکدیگر نیستند و در نتیجه، توان تبیین آگاهی را ندارد.



کتابنامه

۱. سرل، جان ار. (۱۳۸۲)، ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
2. Chalmers, D. J. (1996), "The Conscious Mind, " In *Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
3. Churchland, P. (1998), "Betty Crocker's Theory of Consciousness", in: P. M. Churchland and P. S. Churchland (eds.), *On the Contrar, Critical Essays*, 1987-1997, The MIT Press, Cambridge (MA).
4. Corcoran, K. (2001), "The Trouble with Searle's Biological Naturalism," *Erkenntnis*, Vol. 55, No. 3.
5. Feigl, H. (1958), "The "Mental" and the "Physical"," in: H. Feigl et al. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis: Vol. 2.
6. Kim, J. (1995), "Mental Causation in Searle's Biological Naturalism," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 1.
7. _____ (2000), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
8. _____ (2005), *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
9. Searle, J. R. (1992), *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MA: MIT.
10. _____ (1993), "The problem of consciousness," In *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*," CIBA Foundation Symposium 174.
11. _____ (1995), "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 55.



12. _____ (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: A New York Review Book.
13. _____ (2002), "Why I Am Not a Property Dualist?" *Journal of Consciousness Studies* Vol. 9, No. 12.
14. _____ (2004), *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press.
15. _____ (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, Columbia University Press.



۹۳

سرل و مسئله آگاهی



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

باور امن

بررسی روایت سوسا از شرط امنیت باور^۱

پیمان جباری*

چکیده

در این مقاله با تبیین نظریه تبعیت از صدق نوزیک و بررسی اشکالات وارد بر آن، به دو روایت اولیه و اصلاح شده سوسا از شرطی التزامی امنیت، به عنوان شرط لازم دانستن پرداخته شده است. پس از پرداختن به روایت دقیق سوسا از امنیت، برخی اشکالات بدان بررسی شده، نشان داده می‌شود که برخی از این اشکالها بر نظریه سوسا واردند. در عین حال، من تلاش کرده‌ام نشان دهم که برخی از این اشکالها بر روایت دقیق این شرط وارد نیستند و نیز این شرط نمی‌تواند از پس برخی مثال‌های نقض وارد بر نظریه نوزیک برآید.

کلیدواژه‌ها

تحلیل معرفت، شرط حساسیت، شرط امنیت، نوزیک، سوسا.

۱. در نگارش این مقاله مدیون آقای دکتر محسن زمانی هستم. ایشان نگارش نخست این مقاله را خواندند و نکات مهمی را یادآور شدند.

peyman.jabbari@ipm.ir

* دانشجوی دکتری پژوهشگاه دانش‌های بنیادی و طلبة حوزه علمیة مشهد مقدس



افزودن مؤلفه «توجیه» به تحلیل کلاسیک دانستن^۱ از آن جهت بوده است که راه را بر باوری ببندد که از روی اتفاق به صدق می‌انجامد. مثال‌های نقض گتیه (Edmund Gettier) نشان دادند که این تحلیل راه را بر همه باورهای صادق اتفاقی نمی‌بندد. ارائه تحلیل‌های برون‌گرایانه متفاوت از دانستن، توجه معرفت‌شناسان را به اهمیت رابطه علی میان دانش و دانسته و نیز اهمیت خارج کردن بدیل‌های مرتبط جلب کرد. با توجه به این نکته‌ها، نوزیک (Nozick) معیاری برای دانستن معرفی کرد که گویا چند مزیت را یک‌جا دارد. شرط حساسیت که شرطی ای خلاف واقع است، با توجه به ارتباط علیت با شرطی‌های خلاف واقع نشان می‌دهد که چرا به نظر می‌رسیده است که رابطه علی می‌تواند معیار دانستن تلقی شود و نیز معیار خوبی برای تمییز بدیل‌های مرتبط به دست می‌دهد. همچنین به‌ظاهر با پذیرش این تحلیل راهی برای فرار از شکاکیت باز می‌شود.

مثال‌های نقضی بر تحلیل نوزیک نشان می‌دهد که این تحلیل شرط‌های لازم و کافی دانستن را بیان نمی‌کند. سوسا با توجه به مطالب پیش‌گفته خواسته است با جایگزین کردن شرطی امنیت (safety) راه را بر مشکلات یادشده ببندد. ویلیامسن با آنکه دانستن را قابل تحلیل غیر دوری نمی‌داند، این شرط را به‌عنوان شرط لازم دانستن می‌پذیرد (Williamson, 2000) و پریچارد در آثار مختلفی از آن به‌عنوان شرطی برای جلوگیری از نفوذ بخت معرفتی (epistemic luck) به دانستن بهره می‌برد (Pritchard, 2005; 2007; 2009). روایت‌های این سه از امنیت متفاوت است. شرط امنیت با مثال‌های نقضی روبه‌روست. در ادامه، پس از پرداختن به تحلیل نوزیک، تقریر سوسا از شرط امنیت بررسی می‌گردد و در نهایت میزان اعتبار اشکالات دیگران بر این شرط نشان داده می‌شود.

نوزیک: شرط حساسیت

نوزیک در تحلیل دانستن دو شرطی التزامی (subjunctive) را جایگزین شرط توجیه در

۱. در این مقاله تلاش کرده‌ام چنانکه مقتضای زبان فارسی است، از مشتقات «دانستن» که برابر صحیح «knowledge» در مواردی است که متعلق آن گزاره است، بهره ببرم. از این‌رو، اصطلاح «دانش» هرگز معادل «science» به کار نرفته است.





تحلیل کلاسیک دانستن می‌کند. به این ترتیب، تحلیل دانستن از دیدگاه نوزیک چنین است:

S، p را می‌داند، اگر و تنها اگر:

۱. p

۲. S از روش یا طریق باور آوردن M به p باور داشته باشد؛

۳. [حساسیت:] اگر p صادق نمی‌بود و S از M بهره برده بود تا به باور

به p (یا نقیض آن) برسد، آن‌گاه S از طریق M به p باور نمی‌آورد؛

۴. [تبعیت:]^۱ (adherence) اگر p صادق بوده باشد و S از M بهره برده

باشد تا به باور به p (یا نقیض آن) برسد، آن‌گاه S از طریق M به p

باور می‌آورد.

دو شرط حساسیت و تبعیت که در این تحلیل جایگزین توجیه شده‌اند، شرطی‌هایی التزامی‌اند که در یکی از آنها از تبعیت باور به یک گزاره از صدق آن و در دیگری از تبعیت باورنداشتن به یک گزاره از کذب آن سخن رفته است. بدین جهت، از این تحلیل به دیدگاه تبعیت از صدق (truth-tracking) تعبیر می‌کنند.

معناشناسی شرطی‌های التزامی / خلاف واقع

شرطی‌های خلاف واقع قضایی هستند که مقدم آنها در جهان واقع محقق نیست. این قضایا زیرمجموعه شرطی‌هایی قرار می‌گیرند که التزامی نامیده شده‌اند. گاهی گزاره‌های دیگری را نیز به گزاره‌های التزامی افزوده‌اند. این گزاره‌ها شرطی‌هایی هستند که اگرچه مقدم آنها در جهان واقع صادق است، تنها درباره وضعیت بالفعل جهان سخن نمی‌گویند. تحلیل‌هایی از شرطی‌های التزامی ارائه شده است که برخی بر جهان‌های ممکن مبتنی است.^۲ بر حسب تحلیل نوزیک، اگر جهان واقع را با $w@$ نشان دهیم و هر جهانی را که گزاره p در آن صادق باشد با w_p و هر جهانی را که نقیض p در آن صادق باشد با $w_{\sim p}$ نشان دهیم، می‌توانیم در تحلیل گزاره‌های التزامی چنین بگوییم:

هرگاه p در $w@$ صادق باشد، شرطی التزامی $q \rightarrow p$ صادق است، اگر و تنها اگر در

۱. گاه به جای تبعیت، از دو اصطلاح پذیرندگی (receptiviti) و شفافیت (transparency) بهره برده شده است.

۲. برای بحث مسسوطی از شرطی‌های التزامی نک: (Bennett, 2003).

تمامی جهان‌های ممکن w_{p1} تا w_{pn} که از $w_{@}$ آغاز می‌شوند و از جهان بالفعل فاصله می‌گیرند تا نخستین w_{-p} ، q صادق باشد؛ و شرطی خلاف واقع $q \sim \rightarrow \square \sim p$ صادق است، اگر در تمامی جهان‌های ممکن w_{-p1} تا w_{-pn} که w_{-p1} نزدیک‌ترین آنها به $w_{@}$ است، و تا نخستین w_p ادامه می‌یابند، $q \sim$ صادق باشد.^۱

با این تعریف می‌توان دو شرط نوزیک را چنین فهمید: در تمام جهان‌های نزدیک به جهان واقع که در آنها p کاذب است، شناسا به p باور نمی‌آورد، و در تمام جهان‌های نزدیک به جهان واقع که در آنها p صادق است، شناسا به آن باور می‌آورد.

روش

نوزیک با مثال‌هایی نشان می‌دهد که برقرار بودن شرطی $B(p) \sim \rightarrow \square \sim p$ به این صورت خام کافی نیست. می‌توان مواردی را نشان داد که در آنها شناسا p را می‌داند، ولی این شرطی صدق نمی‌کند؛ برای مثال مواردی که فرد S در جهان واقع از روشی مانند دیدن در شرایط مناسب به باور به p می‌رسد، درحالی که روش بدیل پشتیبانی در جهان واقع برای رسیدن او به باور به p وجود دارد که در برخی از جهان‌های ممکن نزدیک که p در آنها کاذب است، آن روش بدیل باز هم او را به همان باور می‌رساند. در چنین مثالی شرطی بالا برآورده نمی‌شود، ولی شهوداً S می‌داند که p . این مثال‌ها نشان می‌دهند شرطی‌های یادشده بدون قید روش رسیدن به باور، شرط لازم برای دانستن را بیان نمی‌کنند (see: Nozick, 1981: 179).

تبعیت

فرض کنید کسی تنها بر حسب بخت و بر اساس چاپ اول یک روزنامه و بی‌آنکه به دیگر رسانه‌ها توجه کند، باور صادق پیدا می‌کند که دیکتاتور حاکم بر کشورش کشته شده است؛ درحالی که چاپ اول بی‌درنگ جمع‌آوری شده است و تمام رسانه‌ها برای نفی این موضوع به خدمت گرفته شده‌اند. او شهوداً نمی‌داند که دیکتاتور مزبور کشته شده است،^۲ ولی شرط سوم در اینجا برآورده می‌شود: اگر دیکتاتور کشته نشده بود، او چنین باوری

۱. البته در حالتی که p ضروری باشد، هیچ $w \sim p$ وجود نخواهد داشت. در این حالت، شرطی خلاف واقع $q \sim \rightarrow \square \sim p$ به نحوی بی‌محتوا صادق خواهد بود.

۲. در اصل، گیلبرت هارمن با طرح این مثال به عنوان نقضی برای نظریه خودش، کوشیده است به آن پاسخ دهد (Harman, 1973, 143-144).





نمی‌آورد. پس شرط حساسیت مانع نیست. افزودن شرطی تبعیت این مورد را خارج می‌کند. جهان‌های نزدیکی را در نظر بگیریم که در آنها دیکتاتور مرده است. در برخی از آنها فرد مورد نظر به آن باور نمی‌رسید و از این رو، نمی‌دانست که دیکتاتور مرده است. این شرط همچنین می‌تواند یکی از شهودهای شکاکانه ما را تأمین کند. فرض کنیم که S مغزی در خمیره است که به او این باور صادق القا شده است که «من مغزی در خمیره هستم». S این گزاره را نمی‌داند، گرچه شرط حساسیت در مورد آن برآورده می‌شود. به نظر نوزیک با افزودن این شرط، شرط‌های لازم و کافی برای دانستن بیان شده‌اند.

حساسیت و شکاکیت

گونه‌ای از استدلال‌های شکاکانه از ساختاری که در پی می‌آید برخوردارند. گزاره‌ای را که شهوداً می‌دانیم در نظر بگیریم (p). فرض کنیم p' گزاره‌ای ضد p است و q را گزاره‌ای در نظر بگیریم که شرایطی را بیان می‌کند که وقتی با p' جمع شود، ما را به باور به p می‌رساند (بدیل شکاکانه آن است). از عطف p' و q به گزاره‌ای عطفی می‌رسیم که با فرض صدق p حتماً کاذب است، زیرا اگر ما بدانیم که p ، p' که ضد آن است، کاذب خواهد بود. استدلال شکاکانه بر امور زیر مبتنی است:

۱. ما می‌دانیم که p (فرض)؛
۲. اگر p آن‌گاه $(p' \& q)$ (استلزام منطقی)؛
۳. ما می‌دانیم که اگر p آن‌گاه $(p' \& q)$ (فرض)؛
۴. اگر ما بدانیم که p و بدانیم که اگر p آن‌گاه $(p' \& q)$ ، آن‌گاه می‌دانیم که $(p' \& q)$ (اصل بستار معرفتی)؛
۵. ما نمی‌دانیم که $(p' \& q)$ (شهود شکاکانه).

برای روشن شدن مطلب به جای p ، «این یک دست است» و به جای p' ، «این ادراک پدیداری‌ای مشابه یک دست است» و به جای q ، سناریوی مغز در خمیره را قرار دهیم. اگر «این یک دست است» صادق باشد، گزاره دوم صادق نخواهد بود. اگر ما این استلزام را بدانیم و بدانیم که «این یک دست است»، بر حسب اصل بستار خواهیم دانست که این ادراکی پدیداری نیست که دانشمندی دیوانه به ما القا کرده است، ولی شکاک می‌گوید ما این امر را نمی‌دانیم، زیرا ادراک پدیداری ما در هر دو مورد یکسان است و هیچ قرینه‌ای که مرجح p باشد نیز نداریم.

شکاک با تمسک به (۵) و (۴)، به فرض آنکه ما گزاره (۲) را بدانیم، با رفع تالی استدلال می‌کند که ما گزاره‌های اولیه در مورد عالم خارج مانند (۱) را نیز نمی‌دانیم. بر خلاف این، استدلال‌های موری (Moorean) با پذیرش (۱) تا (۴) و وضع مقدم، (۵) را انکار می‌کنند و ادعا دارند که ما می‌دانیم که $(p \& q) \sim$.

نوزیک مسیری دیگر را می‌پیماید. شرط‌های او در مورد (۱) برآورده می‌شوند، ولی شرط حساسیت در مورد $(p \& q) \sim$ برآورده نمی‌شود. در برخی از جهان‌های نزدیکی که $(p \& q)$ صادق است، یعنی جهان‌هایی که من در آنها مغز در خمیره‌ام، دانشمند به من باوری غیر از q القا کرده است. پس او (۵) را هم می‌پذیرد. بر این اساس، او در پذیرش (۱) با شهود همگانی و در پذیرش (۵) با شکاک همراه می‌شود، ولی برای بستن راه استدلال شکاک منکر اصل بستر می‌شود (ibid.).

نقد تبعیت از صدق

آنچه را که نوزیک مزیت نظریه خود در قبال شکاکیت می‌دانست، بسیاری از منتقدان نقطه ضعف آن تلقی کرده‌اند. این گزاره عطفی را در نظر بگیریم:

«من می‌دانم که دست دارم، ولی نمی‌دانم که مغز در خمیره‌ای بی‌دست نیستم».

برخی مدافعان شرط حساسیت، پذیرش این گزاره را که لازمه پذیرش دیدگاه پیروی از صدق است، زنده دانسته‌اند (DeRose, 1995: 28; Sosa, 1999a: 143). این تنها مشکل دیدگاه پیروی از صدق نیست. مثال‌های نقضی نشان می‌دهند که حساسیت و تبعیت نه برای دانستن لازم‌اند و نه کافی. آنچه را که در مثال بالا مشاهده شد، می‌توان به نحو دیگری نشان داد. بر حسب دیدگاه پیروی از صدق من می‌دانم که «من دست دارم و مغز در خمیره‌ای بی‌دست نیستم». شرط حساسیت برای این گزاره برآورده می‌شود. همچنین می‌دانم که «من دست دارم». مشکل اینجاست که بر اساس حساسیت نمی‌دانم که «مغز خمیره‌ای بی‌دست نیستم»؛ اگرچه می‌دانم که یک گزاره عطفی صادق است و یک طرف آن هم صادق است، ولی نمی‌دانم که طرف دیگر صادق است. مثال نقض مشهور کرییکی این نکته را روشن می‌کند. فرض کنیم S که از منطقه‌ای رد می‌شود که در اطراف آن انبارهایی به چشم می‌خورند؛ به جایی که یکی از انبارها (که قرمز رنگ است) قرار دارد اشاره می‌کند و باور





می‌آورد که (الف) «آن‌جا یک انبار است» و درعین حال باور می‌آورد که (ب) «آن‌جا یک انبار قرمز است». فرض کنیم که انبارنماهای منطقه سبز باشند و باز فرض کنیم که اهالی منطقه قرار گذاشته باشند که اگر انباری از میان رفت، به جای آن انبارنمای سبز غلم کنند. بنابر شرط حساسیت S گزاره (الف) را نمی‌داند، ولی گزاره (ب) شرط‌های حساسیت و تبعیت را برمی‌آورد. بنابر تحلیل نوزیک، S گزاره اول را می‌داند و گزاره دوم را نمی‌داند، ولی گزاره اول لازمه منطقی نزدیک گزاره دوم است و حتی کسانی مانند نوزیک که منکر عمومیت بستارند، آن را در چنین مواردی جاری می‌دانند. از آنجا که کسی در ندانستن گزاره اول شکی ندارد، باید در دانستن گزاره دوم و در نتیجه، کفایت تحلیل پیروی از صدق شک کرد (Kripke, 2011: 185-186).

لزوم حساسیت هم زیر سؤال رفته است. در مثالی از وُگل (Vogel)، دو پلیس که یکی کار کشته و دیگری تازه کار است، با تبهکار مسلحی روبه‌رو شده‌اند که قصد تیراندازی دارد. پلیس تازه کار برای جلوگیری از تیراندازی به خشاب اسلحه تبهکار شلیک می‌کند. در همین حال، ماشینی دید پلیس کار کشته را سد می‌کند. همان‌طور که انتظار می‌رود و پلیس کار کشته نیز می‌داند، گلوله به خشاب اصابت نمی‌کند. پلیس کار کشته برحسب تجربه و با یک استدلال احتمالاتی بسیار قوی به این باور رسیده است که «گلوله به خشاب اصابت نکرده است». او این را می‌داند، ولی حساسیت در این مورد برآورده نمی‌شود. در مورد نادری از جهان‌های نزدیک که به خلاف جهان واقع، گلوله از سوی اتفاق به خشاب اصابت می‌کند، او باز هم به آن باور می‌آورد (Vogel, 1987: 212). در مثالی دیگر از سوسا، شخصی در مسیر خروج از آپارتمان کیسه زباله خود را از مسیر زباله ساختمان مرتفع خود به زیرزمین می‌فرستد و دقیقی بعد، با توجه به تجربیات بی‌استثنای گذشته باور پیدا می‌کند که «کیسه زباله در زیرزمین است». به فرض صدق، به نظر می‌آید که او گزاره مزبور را می‌داند، ولی در اینجا شرط حساسیت نیز برآورده نمی‌شود. در جهان نزدیکی که مسیر مزبور گرفته باشد و زباله در مسیر گیر کند، او باز هم از همان طریق به همان باور می‌رسد. در اینجا نیز آن شخص از مسیری به باور خود رسیده است که خطا بر دار است و نوزیک آن را پیش‌بینی نکرده است (Sosa, 1999a: 380; Sosa, 2000: 13). به این ترتیب، شرط حساسیت نیز جامع نیست.

با وجود این انتقاداتها به اصل حساسیت هنوز کسانی همچون راش (Roush, 2006)، دُرُز (DeRose, 1995)، و ادمز و کلارک (Adams & Clarke, 2005) با اصلاحاتی از آن دفاع می‌کنند.^۱

سوسا: شرط امنیت

با توجه به نقدهای وارد بر شرط حساسیت، سوسا شرط دیگری را به‌عنوان شرط لازم دانستن معرفی می‌کند (Sosa, 1999a; Sosa, 1999b). به عقیده او بهره‌بردن از شرطی‌های خلاف واقع برای نشان‌دادن پیروی از صدق درست است، ولی پیروی از صدق دکارتی^۲ (Cartesian truth-tracking) بر پیروی از صدق نوزیکی برتری دارد. پیروی از صدق دکارتی را می‌توان چنین تعریف کرد:

S در باور به p از صدق پیروی می‌کند اگر و تنها اگر:

S به p باور می‌آورد، اگر و تنها اگر، p تحقق می‌داشت. $(BS(p) \leftarrow \square \rightarrow p)$.

آنچه در این میان از نظر سوسا اهمیت دارد شرطی التزامی‌ای است که مقدم آن، باور و تالی آن، واقعیت است $(BS(p) \square \rightarrow p)$. سوسا این شرطی را شرط امنیت می‌نامد. تقریب اولیه این شرط چنین است:

باور به p از سوی S را امن می‌خوانیم، اگر و تنها اگر:

S به p باور نمی‌داشت؛ مگر اینکه p برقرار می‌بود (Sosa, 1999a: 378).

او برای شرطی‌های خلاف واقع از معناشناسی نوزیک بهره می‌برد: در تمام جهان‌های ممکن نزدیک به جهان بالفعل که فرد شناسا در آنها به همان گزاره‌ای باور دارد که در این جهان به آن باور دارد، آن گزاره صادق است. ایده نمان در پس این شرط این است که باور شناسا نباید به سادگی او را گمراه کند. این ایده شهودی، مستقیم از امتناع ما از دانش دانستن باورهایی نشئت می‌گیرد که به صدق انجامیدن آنها حاصل اتفاق است.

با توجه به این نکته‌ها می‌توان دریافت که چرا ما به پذیرش شرط حساسیت تمایل داریم. گفتیم که شرط حساسیت ساختار عکس نقیض شرط امنیت را دارد و در شرطی‌ها

۱. برای تفصیل بیشتر نک: Comesaña, 2007.

۲. سوسا از آن جهت این روایت را دکارتی می‌خواند که «به‌خوبی با ترکیب خودنمونی و خطاناپذیری‌ای که ممیزه دسترسی ویژه دکارتی است، تطبیق می‌شود» (Sosa, 1999a: 374; Sosa, 2002: 265).





دو عکس نقیض در صدق متلازم‌اند، ولی اگر چنین است، چرا شرط امنیت را جایگزین شرط حساسیت کنیم؟ نکته این است که صدق یک شرطی التزامی ضرورتاً مستلزم صدق عکس نقیض آن نیست و نقاط ضعف شرط حساسیت جایی است که با شرط امنیت تلازم در صدق ندارد. برای روشن شدن مطلب، وضعیتی را که در مثال انبارنماهای کرپیکی توصیف شد در نظر آورید. در آن وضعیت، چه‌بسا کسی به محل انبار قرمز واقعی اشاره کند و به‌درستی بگوید: «اگر آن‌جا انبارنمایی بود، انبارنمایی قرمز نبود». عکس نقیض این گزاره چنین خواهد بود: «اگر آن‌جا انبارنمایی قرمز بود، انبارنما نبود». گزاره دوم کاذب است، زیرا جهان‌های نزدیکی که در آنها مقدم هر یک از دو گزاره صادق است، متفاوت‌اند.^۱ با توجه به این امر، سوسا مدعی است شهودهایی که ما را به سوی شرط حساسیت می‌خواند، در واقع ناشی از نزدیکی آن به امنیت است (ibid.).

پیروی از صدق دکارتی و شرط تبعیت

شرط تبعیت در پیروی از صدق دکارتی و پیروی از صدق نوزیک مشترک است. نوزیک شرط تبعیت را به نظریه خود می‌افزود تا مواردی را که شرط حساسیت نمی‌توانست از دایره دانستن خارج سازد و در مورد آنها برقرار بود، از این دایره خارج کند و به این ترتیب، به نظر او می‌رسید که این دو با هم شروط لازم و کافی دانستن را به دست می‌دهند.

سوسا دو مثال نقض را بر شرط تبعیت وارد می‌کند که لازم‌بودن این شرط را زیر سؤال می‌برند. فرض کنیم یک پلیکان و یک سینه‌سرخ در چمنزاری نشسته‌اند. شرایط محیطی عادی است نور روز کافی است، و چشم ما سالم است. سینه‌سرخ پشت چیزی است و چشم ما نمی‌تواند آن را ببیند. با دیدن پلیکان من به این باور می‌رسم که «پرنده‌ای در چمنزار است». به نظر می‌رسد که من می‌دانم که «پرنده‌ای در چمنزار است»، ولی با شرایطی که ترسیم شد این باور شرط تبعیت را احراز نمی‌کند؛ چون در برخی از جهان‌های نزدیکی که در آنها پرنده‌ای در چمنزار هست، پلیکان پرواز کرده است و صدق گزاره به‌سبب وجود سینه‌سرخ است. در این جهان‌ها من سینه‌سرخ را نمی‌بینم و از این‌رو، به وجود پرنده‌ای در

۱. برای توضیح بیشتر نک: Lewis, 1973: 35.

چمنزار باور نمی‌آورد (Sosa, 2002: 274).^۱ به ظاهر، این مثال‌ها نقضی بر شرط امنیت وارد نمی‌کنند.

شهود پس شرط امنیت آن است که دانستن در جایی که فردی باور صادقی داشته باشد که به آسانی می‌توانست کاذب باشد، محقق نیست. سوسا مجموعه شهودهای مستتر در وراي شرط‌های حساسیت، تبعیت و امنیت و شرطی خلاف واقع دیگری را که ساختار عکس نقیض تبعیت دارد $(\sim B(p) \square \rightarrow \sim p)$ ^۲، شرط‌های آن می‌داند که فردی در فهم گزاره‌ای از حیث معرفتی کاملاً توانا (competent) باشد (Sosa, 2002: 274). قرار گرفتن در موقعیتی که بالاترین درجه دانش را درباره یک گزاره برای فرد فراهم کند، به اینکه باور صادق او توانایی کامل او را به ظهور برساند بستگی تام دارد، اما دانستن مراتبی دارد و فرد می‌تواند چیزی را بداند بی‌آنکه در موقعیتی باشد که توانایی او کاملاً به ظهور برسد. پیروی از صدق دکارتی شرط‌های توانایی کامل را بیان می‌کند و نه شرط‌های دانستن را. از این رو، سوسا با کنار نهادن شرط تبعیت، شرط امنیت را تنها به عنوان شرط لازم دانستن می‌پذیرد، ولی او همچنین می‌کوشد نشان دهد شرط امنیت بی‌آنکه به آفات تبعیت دچار باشد، مزایای آن را داراست. ادعای سوسا این است که شرط امنیت حتی می‌تواند در مواردی که نوزیک به شرط تبعیت نیاز داشت، جایگزین آن شود. به نظر او، شرط امنیت در مثال‌های مرگ دیکتاتور و مغز در خمره برآورده نمی‌شود و از این رو، کارکرد تبعیت را نیز داراست (Sosa 1999a: 376). آیا وضع درباره شرط حساسیت نیز هم به همین منوال است و آیا شرط امنیت با مشکلات شرط حساسیت مواجه نیست؟

امنیت و مسئله شکاکیت

سوسا برخلاف نوزیک در پی آن است که با حفظ بستار، از نتیجه استدلال شکاکانه بگریزد. او می‌کوشد نشان دهد که شرط امنیت مانع تعلق دانش ما به (۵) نمی‌شود. در جهانی که من دست داشته باشم، گزاره «من دست دارم» صادق است و بنابراین باور من به آن نیز صادق است. در تمام جهان‌های نزدیک به آن جهان که من باور دارم که دست دارم

۱. برای دیدن مثالی دیگر نک: Sosa, 2000b: 40-41. به نظر می‌رسد مدافعان این شرط می‌توانند این مشکلات را با تدقیق مفهوم روش حل کنند.

۲. ونویگ این شرطی خلاف واقع را شرط ایدئالیسم می‌نامد (Kvanvig, 2004: 206).

نیز این گزاره صادق است. اگر من در جهانی به گزاره «من مغز در خمره‌ای بی دست نیستم» باور صادق داشته باشم، جهان‌هایی که در آنها این گزاره کاذب است بسیار دورند. بر این اساس، من این گزاره را هم می‌دانم. با توجه به این امر، از شکاکیت و نیز عطف زنده‌ای که از آن یاد شد می‌رهیم. با توجه به اینکه حساسیت و امنیت (در ساختار) عکس نقیض هم هستند، به نظر سوسا طبیعی است که همان‌طور که به هنگام برقرار بودن شرط امنیت احساس می‌کنیم که پذیرفتنی بودن گزاره به سبب برقراری حساسیت است، به همان نحو نیز در جایی که حساسیت برقرار نیست، بخواهیم امنیت و در نتیجه دانستن را انکار کنیم. این شباهت، تبیینی از شهودی ارائه می‌دهد که در پس ناپذیرفتنی بودن گزاره‌ای است که نافی شکاکیت است.

امنیت و نقدهای حساسیت

با گذر از مسئله شکاکیت به دیگر نقدهای وارد بر شرط حساسیت می‌رسیم. نقد کریکی از آن جهت بر شرط حساسیت وارد بود که این شرط ادعای کفایت داشت. اگرچه شرط امنیت نیز در این مورد برقرار است، چنین نیست که لزوماً هر جا شرط امنیت برقرار باشد، دانستن تحقق یافته باشد.

دو مثال نقض وُگل و سوسا از ساختاری مشابه برخوردارند. در هر دو مثال، فرد تنها بر اساس استدلال قوی استقرایی به باوری صادق می‌رسد که در جهان‌های نزدیک نادری کاذب است، ولی همین کذب برای شرط حساسیت مشکل‌آفرین است، زیرا ما شهوداً واجد دانش هستیم، ولی حساسیت صدق نمی‌کند. درباره‌ی شرط امنیت نیز باید گفت در مثال زباله، S در جهان واقع باور صادق دارد که زباله در زیرزمین است. آیا همان جهانی که برای شرط حساسیت در دسرساز بود و همان جهان نادری که در آن زباله در مسیر گیر می‌کرد، در جهان‌های نزدیک جای ندارد؟ به همین منوال، در مثال پلیس کارکشته، آیا جهانی که در آن گلوله از روی اتفاق به هدف اصابت می‌کند، در میان جهان‌های نزدیکی به جهان واقع جای ندارد که در آنها آن پلیس هنوز باور دارد که گلوله به خشاب تفنگ دزد نخورده است؟ به نظر می‌رسد اشکال سوسا بر خودش وارد است. دو راه حل در پیش پای سوسا وجود دارد: یکی اینکه از موضع خود چنین دفاع کند که ترسیم او از این مورد، جهانی را که در آن زباله در مسیر گیر می‌کند، در میان جهان‌های دور جای داده است.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۳

راهبرد دیگر آن است که او بپذیرد واقع نشدن محتوای باور در حد بسیار کمی در جهان‌های نزدیک مجاز است. (راه دیگر این است که شهود ما درباره دانستن این امر انکار شود، ولی از آنجا که سوسا از همین شهود در نقد نوزیک بهره برده است، این مسیر که به انکار دانش ما به بسیاری از باورهای روزمره می‌انجامد برایش فراهم نیست).

بر حسب راهبرد نخست که می‌توان شواهدی نیز برای آن در ترسیم سوسا از این موارد یافت، مثال چنان است که مسیر عبور زباله‌ها چنان خوب است که احتمال گیر کردن زباله در مسیر چنان اندک است که باید تغییرهای زیادی در جهان رخ دهد تا زباله در مسیر گیر کند (رویدادی به شدت نادر: Sosa, 1999a: 380)، ولی این پاسخ در واقع تنها سوسا را از مسیر ترسیمی خودش نجات می‌دهد. آیا اگر پیچی در مسیر باشد که احتمال گیر کردن زباله را بالاتر ببرد، شهود ما درباره دانستن تغییر می‌کند؟ البته اگر مشکلی اساسی در مسیر باشد که تاکنون به‌هنگام فرستادن زباله به پایین، تنها بر اساس بخت اندکی به زیرزمین می‌رسیده است، می‌توان این شهود را تضعیف کرد،^۱ ولی آیا توصیفی میانه وجود ندارد که هم شهود ما را برآورد و هم نقضی بر سوسا باشد؟ آیا به‌سادگی ممکن نیست که با زمان‌بندی مناسبی شخص دیگری هم زباله‌اش را درون شوت کن انداخته باشد و این دو در مسیر به هم رسیده گیر کرده باشند. به نظر می‌رسد چنین احتمالی ما را خیلی از جهان توصیف شده دور نمی‌کند. چه بسا به‌ظاهر در مورد پلیس کارگشته این راه‌حل راحت‌تر جواب دهد. برای اینکه تیر به هدف بخورد، به‌احتمال پلیس تازه کار باید رابین هودی در عالم جدید باشد؛ وضعیتی که از توصیف ما بسیار دور است، ولی در همین مورد نیز می‌توان به‌راحتی مناقشه کرد. آیا پیش نمی‌آید که کسی ناخواسته تیری را به هدف بزند؟ گرچه این احتمال بسیار اندک است، این احتمال اندک جهانی را که در آن این واقعه رخ می‌دهد، از جهان بالفعل چندان متمایز نمی‌کند.

راهبرد دوم، کنار گذاشتن تعریف سوسا از شرط امنیت و پذیرش روایتی ضعیف‌تر است که در آن جایی برای خطای آسان وجود داشته باشد،^۲ ولی تضعیف شرط امنیت راه را بر مشکلات دیگری باز می‌گذارد.

۱. پریچارد چنین رویکردی را می‌پذیرد (نک: Pritchard, 2005: 164-165).

۲. برای بررسی روایت‌های قوی و ضعیف شرط امنیت، نک: Greco, 2007: 633.





نیاز به تدقیق

شاید روایتی که از شرط امنیت به دست داده شد، بتواند بر مشکلات یادشده فائق آید، ولی دست کم در وضعیت فعلی خود با مشکلاتی روبه‌روست که این مشکلات در مثال‌های نقضی خود را نشان می‌دهند.

فرض کنیم شخصی سگی از نژاد داکس هوند (سگ‌های پاکوتاه) می‌بیند و با همین مشاهده به این باور می‌رسد که سگی دیده است. نیز فرض کنیم او که به راحتی داکس هوند را از گرگ تشخیص می‌دهد، نمی‌تواند تفاوت میان سگ گرگی و گرگ را تشخیص دهد؛ به نحوی که با دیدن گرگ در محیطی که در آن سگ را می‌بیند، باور می‌آورد که سگ گرگی دیده است و در نتیجه، بار دیگر باور می‌آورد که سگی دیده است. فرض دیگری هم بیفزاییم: در محیط این فرد، گرگ نیز وجود دارد؛ چنان‌که به آسانی ممکن است او با گرگ روبه‌رو شود. به نظر می‌رسد او می‌داند که سگ دیده است. نکته این است که میان «یک سگ داکس هوند دیدم» و «یک سگ دیدم» تلازمی منطقی وجود دارد و اصل بستار حکم می‌کند که اگر کسی اولی را دانست، دومی را هم (در صورت باور) بداند. شرط امنیت، گزاره «یک سگ داکس هوند دیدم» را از دایره دانسته‌های ما خارج نمی‌کند، ولی این شرط در مورد باور به «یک سگ دیدم» برآورده نمی‌شود؛ چون در وضعیت بسیار مشابهی او گرگی را می‌دید و باز به همین باور می‌رسید. با پذیرش امنیت به عنوان شرط لازم دانستن، باید بپذیریم که آن شخص هرچند لازم را از ملزوم نتیجه بگیرد آن را نمی‌داند، اگرچه بر حسب همین شرط ملزوم را می‌داند. از سوی دیگر، شهود قوی ما بیانگر آن است که او ملزوم را می‌داند. پس مدعی شرط امنیت یا باید از این ادعا که امنیت شرط لازم دانستن است دست بردارد یا از بستار دست بکشد.^۱ دست مدعیان این شرط در مورد اخیر بسته است؛ دیدیم که آنها حتی در رد شکاکیت حاضر نبودند بستار را نقض کنند (Bernecker, 2012: 377). از آنچه گذشت شباهت این مثال و مثال نقض کریکی آشکار می‌شود.^۲ در واقع کوهن (Cohen, 2004: 20) و وحید (Vahid, 2009: 61) خواسته‌اند از مثالی

۱. خود سوسا از مثال مشابهی بهره می‌گیرد که در آن شمشیرماهی نقش داکس هوند و نهنگ نقش گرگ را بازی می‌کند، درحالی که فرد شناسا نمی‌داند که نهنگ‌ها ماهی نیستند (Sosa, 2000: 41).

۲. برای دیدن مثال دیگری که ساختاری مشابه نقض دارد و باعث شد نوزیک شرط روش را بیفزاید نک: Comesaña, 2005: 396.

نزدیک به مثال نقض کرییکی علیه سوسا بهره ببرند،^۱ ولی چنان که سوسا یادآور می‌شود، کوهن (و به تبع او وحید) دچار مغالطه شده‌اند^۲ (Sosa, 2004: 293). گفته شد که شرط حساسیت بناست (به همراه تبعیت) شرط کافی دانستن باشد و به این ترتیب، نشان دهد چه چیزهایی در زمره دانسته‌ها جای می‌گیرند. استدلال کرییکی دقیقاً در جهت مقابل استدلال بالا عمل می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد که بنابر شرط حساسیت فرد باورمند ملزوم را می‌داند، گرچه لازم را نمی‌داند و شهود قوی ما بیانگر آن است که لازم را نمی‌تواند بداند. بدین ترتیب، یا باید چیزی که شرط حساسیت از دانسته‌های ما برمی‌شمارد، از دانسته‌های ما نباشد (و حساسیت، شرط کافی نباشد) یا اصل بستار نفی شود.

با توجه به اینکه بناست شرط امنیت تنها شرط لازم دانستن باشد، حتی اگر در مورد ملزوم صادق باشد، سوسا را ملزم به پذیرش دانستن آن گزاره نمی‌کند. به این جهت، سوسا به راحتی می‌تواند اصل بستار را حفظ کند و بر این اساس، به خلاف ادعای وحید بر ادعای سوسا که شرط امنیت اصل بستار را حفظ می‌کند نقضی وارد نمی‌آید.

در این مثال‌ها، شهوداً فرد باورمند محتوای باور را می‌داند، ولی امنیت در آنها برقرار نیست. بنابراین، شرط امنیت به نحو فعلی نمی‌تواند شرط لازم دانستن باشد.

شرط امنیت: روایت دقیق

نوزیک برای حل مشکلاتی که مثال‌هایی مانند نمونه پیشین برای شرط حساسیت می‌آفرینند، دست به دامان شرط روش می‌شد. سوسا نیز به مانور مشابهی دست می‌زند، ولی مسیری متفاوت را طی می‌کند. به نظر او به جای آنکه امنیت شرط باور باشد، باور باید مبنای امنی داشته باشد. برای توضیح این مطلب وی از مفهوم رسانش^۳ (deliverance) بهره می‌برد. منابع دانستن به شناسا محتوایی گزاره‌ای می‌رسانند که چه‌بسا شناسا آن را بپذیرد. سوسا امنیت را شرط رسانش برمی‌شمارد: فرایند رساندن محتوا به شناسا باید امن باشد. زمانی که سوسا از رسانش سخن می‌گوید، فرایند منفردی را در نظر دارد که محتوای

۱. البته مثال خود کوهن این حسن را دارد که در آن دانستن «آن‌جا انباری قرمز هست» پشتوانه شهودی بالایی دارد.

۲. وحید به تفاوت میان دو مثال توجه دارد و از این رو، جداگانه به مثال شمشیرماهی می‌پردازد.

۳. سوسا رسانش را، هم برای رساندن محتوا و هم برای آنچه رساننده شده است به کار می‌برد و از خوانندگان می‌خواهد که بر حسب سیاق تشخیص دهند که فرایندها مقصودند یا فراورده‌های آنها.





خاصی را می‌رساند. چنین فرایندی یا به نحو مطلق (outright) امن است و یا به شرایطی وابسته است. رسانش امن را نشانه صدق (indication) می‌خوانیم.^۱

یک رسانش وابسته به شرایط C نشانه صدق است، اگر و تنها اگر:

(۱) آن رسانش به نحو مطلق امن نباشد؛ (۲) آن شرایط برقرار باشد؛ (۳) در

جهان‌های ممکن نزدیکی که در آنها محتوایش را می‌رساند و آن شرایط برقرار

است، آن محتوا صادق باشد $(I(p) \& C \square \rightarrow p)$.

با توجه به آنچه گذشت تعریف دانستن از دید سوسا چنین است:

S بر مبنای نشانه I(p) می‌داند که p، اگر:

(الف) به ازای برخی شرایط C، I(p) وابسته به C نشانه صدق p باشد و (ب) S آن

نشانه را نه به نحو مطلق، بلکه با راهنمایی C (مبتنی بر C) و آن گونه که هست

پذیرد (Sosa, 2002: 275؛ Sosa, 1999a: 379).

بخش (الف) روشن به نظر می‌رسد؛ بدین معنا که لازمه دانستن آن است که شرایط C

بالفعل برقرار باشد و در نزدیک‌ترین جهان‌های ممکن که I(p) محتوایش را می‌رساند و C

هم برقرار است، p صادق باشد. بخش (ب) به شرایط پذیرش آن نشانه از سوی S

می‌پردازد. یک شرط پذیرش آن است که S محتوای خاص رسانش منفرد را همان گونه

که به او رسیده است و بر پایه همان رسانش خاص بپذیرد. شاید آن محتوا به گونه‌ای دیگر

نیز به S رسیده باشد و پذیرش آن بر مبنای آن رسانشی دیگر باشد. دیگر آنکه C باید یکی

از مبنای پذیرش p باشد. به این ترتیب، اگر S از جمله پذیرش p را بر آن مبتنی نکرده باشد،

دانش حاصل نمی‌شود.

فرض کنید من به ساعتی نگاه می‌کنم که ساعت پنج را نشان می‌دهد. دیدن ساعت در

شرایط خاصی فرد را به واقع می‌رساند؛ اینکه ساعت متوقف نباشد، عقربه‌های آن با سرعت

مناسبی حرکت کنند و به درستی تنظیم شده باشد. فرض کنیم این شرایط محقق باشند و

ساعت نیز به واقع پنج باشد. در این صورت، من می‌دانم که ساعت پنج است، زیرا اولاً، در

هر جهان نزدیکی که فرایند فهم محتوا به همراه این شرایط محقق باشد، ساعت پنج است و

ثانیاً، من بر اساس همین شرایط محتوای مزبور را پذیرفته‌ام.

۱. از آنجا که سوسا بعدها تصریح می‌کند که نشانه مطلق نمی‌تواند شرط دانستن باشد (Sosa, 2007: 102 n3)، به آن

نمی‌پردازیم.

با این تعریف، به بررسی مثال نقض یادشده می‌پردازیم. دیدیم که طبق روایت اولیه امنیت، فردی که داکس هوند را دیده است، می‌داند که «یک سگ داکس هوند دیده‌ام»، ولی نمی‌داند که یک سگ دیده است. به‌ظاهر اگر پای فرایند رسیدن به باور دوم به میان بیاید، می‌توان از چنگ مشکل گریخت، زیرا در جهان‌های ممکن نزدیکی که او به این باور بر مبنای دیدن داکس هوند رسیده، او یک سگ دیده است.

پیش از پرداختن تفصیلی به این مثال، به بررسی یکی از اشکال‌های وارد بر آن می‌پردازم. وحید ادعا می‌کند که مشکل تعمیم در اینجا خود را نشان می‌دهد. اگر فرد مورد نظر ما بخواهد گزاره «یک سگ دیده‌ام» را بر مبنای محتوای تجربه دیداری‌ای به دست آورد، آن مبنای می‌تواند مصداقی از دیدن چیزی سگ‌مانند باشد که مبنای امن برای استدلال نخواهد بود؛ یعنی ممکن است او گرگ دیده باشد و به همان نتیجه برسد، ولی مبنای می‌تواند بسیار جزئی باشد، مانند مصداقی از دیدن یک داکس هوند. وحید معتقد است گرچه بنا به قاعده انتخاب سوسا همین گزینه خواهد بود، ولی «این نتیجه‌ای بسیار عجیب است، اگر بنا به فرض آن باور بتواند به آسانی کاذب باشد، چون در بسیاری از جهان‌های همسایه کاذب است» (Vahid, 2009: 61). مشکل تعمیم گریبان‌گیر بیشتر دیدگاه‌هایی است که در مورد شرط (یا شرط‌های) آخر دانستن مطرح شده‌اند (Comesaña, 2006). چنان‌که وحید می‌گوید و از روایت اصلاح‌شده امنیت نیز بر می‌آید، انتخاب سوسا مورد اخیر خواهد بود.^۱ گویا مقصود وحید این است که من در چنین موردی با وجود اینکه داکس هوندی دیده‌ام و با دیدن داکس هوندها می‌توانم تشخیص دهم که سگ‌اند، ولی چون باور من می‌توانست به آسانی کاذب باشد، عجیب است که چنین چیزی را بدانم.

برای ارزیابی این بخش استدلال، بار دیگر گام‌های اشکال اصلی را بررسی می‌کنیم. نخست سوسا شرطی برای دانستن بیان می‌کند (شرط امنیت). سپس مثال نقضی مطرح می‌شود که نشان می‌دهد ما در مواردی گزاره‌ای را می‌دانیم (و شرط سوسا هم برآورده می‌شود)، ولی این موارد لازمه روشنی دارند که باید آن لازمه هم دانسته شود، ولی شرط در مورد آن برآورده نمی‌شود. سه راه در پیش روست: یا باید دانستن گزاره اول را انکار

۱. بگذریم از اینکه در مثال سوسا بحث از رسیدن از گزاره‌ای مانند «یک داکس هوند دیده‌ام»، از طریق استدلال، به «یک سگ دیده‌ام» است، نه رسیدن به گزاره دوم از طریق دیدن داکس هوند.





کنیم که هم خلاف شهود است و هم نکتهٔ مثال نقض را از میان می‌برد و یا باید اصل بستار را زیر پا بگذاریم و از آن شرط دست بکشیم. هم سوسا به اصل بستار پایبند است و هم این نمونهٔ بستار از مواردی است که کسی زیر بار انکار آن نمی‌رود. پس سوسا مجبور است شرط خود را چنان اصلاح کند که این مورد را هم از موارد دانستن به شمار آورد. بر این اساس به نظر می‌رسد اشکال وحید آن است که چرا روایت اصلاح‌شدهٔ امنیت در مورد لازمه برآورده می‌شود، ولی مهم این بود که سوسا می‌توانست شرط خود را چنان اصلاح کند که در اینجا برآورده شود. گویی وحید به رد بستار در استنتاجی ساده از این دست ملتزم می‌شود.

افزون بر این، به‌ظاهر وحید هنوز جهان‌های همسایه را جهانی‌هایی در نظر می‌گیرد که در آنها فرد به دیدن سگ باور دارد (در این جهان‌ها، باور او می‌تواند کاذب باشد)، ولی نکتهٔ سوسا بر حسب این تقریب، آن است که جهان‌های نزدیک باید به جهان‌هایی محدود شوند که در آنها دیدن - سگ - بر - اساس - دیدن - داکس هوند برای فرد نشانهٔ صدق است.^۱ اشکال وحید است که بسیار عجیب می‌نماید.^۲ و^۳

با تطبیق تعریف اصلاح‌شده بر این مثال، جاری‌بودن شرط امنیت در گزارهٔ «من یک سگ دیده‌ام» روشن‌تر خواهد بود. فرد مورد نظر تجربه‌ای بصری از دیدن یک سگ داکس هوند دارد. داشتن چنین تجربه‌ای با شرایطی همچون فاصلهٔ مناسب و غبارآلود نبودن هوا نشانه‌ای برای صدق است. فرد هم با در نظر گرفتن این شرایط و بر مبنای تجربهٔ دیداری، به دیدن داکس هوند باور پیدا می‌کند و می‌داند که یک سگ داکس هوند دیده است. آن‌گاه از این گزاره نتیجه می‌گیرد که یک سگ دیده است. رسیدن به این گزاره بر اساس

۱. شاید بخشی از مشکل ناشی از آن باشد که وحید برای تفسیر شرط سوسا، افزون‌بر حذف بخش‌هایی از شرط، از تفسیر و گسل از اعتمادگرایی جهان‌های همسایه بهره می‌گیرد. در این تفسیر، شرطی‌ای مانند $p \rightarrow I(p) \& C$ معادل $p \rightarrow I(p) \& C$ گرفته می‌شود که در آن، N مجموعهٔ جهان‌های همسایه است. مشخص است که این دو، حتی اگر در فرجام به یک نتیجه بینجامد با هم معادل نیستند.

۲. شاید با همدلی بتوان مقصود وحید را این دانست که اگر دیدن داکس هوند بخواهد مبنای باور به دیدن سگ قرار گیرد، خود «دیدن داکس هوند» در برخی از جهان‌های همسایه کاذب خواهد بود؛ بی‌گمان در برخی از جهان‌های همسایه‌ای که فرد باز هم باور دارد که سگی دیده است، داکس هوندی ندیده است، ولی با این تقریر نیز مشکل پابرجاست. دامنهٔ جهان‌های ممکن همسایه جهان‌های ممکن نیست که فرد در آنها به دیدن سگ باور دارد، بلکه جهانی‌هایی است که فرایند دیدن - سگ - بر - اساس - دیدن - داکس هوند برای فرد نشانهٔ صدق است.

۳. وحید این اشکال را با مثال شمشیرماهی تقریر کرده است.

یک استدلال است. در تمام جهان‌های ممکن نزدیکی که او با این استدلال به این باور برسد و این شرایط برقرار باشد که او بداند که داکس هوندی دیده است و بداند که داکس هوند از انواع سگ است، او سگی دیده است. او در زمان استدلال، تمام این نکته‌ها را در نظر دارد و از این جهت، دیدن سگ را می‌پذیرد. پس او می‌داند که سگی دیده است. گویا آنچه در اشکال پیشین رهزن شده بود، این بود که امنیت شرط باور — بر — مبنای — چیزی تلقی شده بود، درحالی که دانستیم در تعریف سوسا، امنیت اساساً شرط باور نیست.

سوسا ادعا می‌کند که شاید بتوان با این تعریف نشان داد که در مثال نقض کرپیکی هم گزاره «آن‌جا انبار قرمزی وجود دارد» از دانسته‌های ما نیست (Sosa, 2004: 293-294). به نظر می‌رسد با وضعیت ترسیم‌شده شرط امنیت در این گزاره برآورده می‌شود. اگرچه برآورده شدن شرط امنیت در این مثال، بر سوسا که آن را صرفاً شرط لازم دانستن می‌دانست نقضی وارد نمی‌کند. برآورده نشدن این شرط نشان می‌دهد که این گزاره از دامنه دانسته‌های ما خارج است؛ بی‌آنکه به نقض بستار یا پذیرش دانش ما به «آن‌جا یک انبار است» بینجامد.

سوسا مدعی است شاید بتوان گفت و در برخی ادراکات بصری، ما چند چیز متفاوت را دریافت می‌کنیم و بر مبنای آنها ادراکی مرکب پیدا می‌کنیم؛ برای مثال ما در یک تجربه بصری، هم ادراکی از انبار و هم ادراکی از چیزی سرخ داریم. این باور که «آن‌جا یک انبار قرمز است» بر مبنای این دو ادراک به دست می‌آید. به این ترتیب، می‌توان گفت این ادراک که «آن‌جا یک انبار است» بر حسب شرط امنیت از دایره دانسته‌های ما خارج است و چون این ادراک مبنای گزاره «آن‌جا یک انبار قرمز است» قرار گرفته است، باور اخیر نیز شرط امنیت را بر نمی‌آورد و از دایره دانسته‌های ما خارج است (ibid.).

وحید در اعتراضی این استدلال را با موردی مشابه داکس هوند مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد، که اگر سوسا بخواهد از این راهبرد بهره بگیرد، در جهتی خلاف سیری که در آن مثال دارد حرکت خواهد کرد. در مثال داکس هوند، فرد از باورداشتن به دیدن داکس هوند بود که به دیدن سگ باور می‌کرد. با این توضیح سوسا، جهت به‌عکس شده است؛ یعنی از دیدن انبار به وجود انبار قرمز می‌رسیم (Vahid, 2009: 62)، ولی سوسا پیشاپیش راه این اشکال را سد کرده است. او ادعا می‌کند وضعیت ادراکات ما در این دو مورد متفاوت است. در مورد انبار دور از ذهن نیست که ما جدای از انبار، چیزی قرمز را نیز درک کرده باشیم،





ولی در موردی مانند داکس هوند ما هرگز دو ادراک، یعنی سگ و چیزی داکس هوندمانند پیدا نمی‌کنیم. از همین رو، می‌توانیم بر اساس دو حالت روانی^۱ که محتوای آنها «آن‌جا چیزی قرمز است» و «آن‌جا یک انبار است»، به این باور برسیم که «آن‌جا یک انبار قرمز است» (Sosa, 2004: 294). شاید ادعای سوسا پذیرفتنی نباشد، ولی شهود پس آن روشن است. اگر کسی بپذیرد که در جایی انباری قرمز وجود دارد، نمی‌تواند باور داشته باشد که در آن‌جا انبار وجود ندارد، ولی ممکن است کسی بپذیرد که در جایی داکس هوند وجود دارد، درعین‌اینکه باور دارد که در آنجا سگ وجود ندارد، زیرا نمی‌داند داکس هوند نوعی سگ است.

سوسا مدعی است این تعریف اصلاح‌شده می‌تواند از عهده‌ی مثال نقض مسیر زباله برآید. گفتیم کسی که زباله را از طریق شوت‌کن به زیرزمین می‌فرستد، از طریق استنتاجی استقرایی به باور خود می‌رسد. بی‌گمان در تمام جهان‌های ممکن نزدیکی که فرد از طریق استدلال استقرایی درستی به این نتیجه می‌رسد، کیسه‌ی زباله در زیرزمین نیست. امن بودن این رسانش به شرایطی وابسته است؛ از جمله آنکه کیسه‌ی زباله در مسیر به مانعی گیر نکند. در جهان‌های ممکن نزدیکی که فرد بر اساس تجربه‌های گذشته‌اش چنین استدلال آورد و مانعی نیز در مسیر کیسه‌ی زباله نباشد، کیسه‌ی زباله در زیرزمین خواهد بود. درعین‌حال، آن شخص باید باور به آن گزاره را هم بر اساس استدلال و هم بر این اساس که می‌داند مانعی در مسیر نیست به دست آورده باشد.

همان‌گونه که دیدیم، بنابر صورت‌بندی سوسا، موقعیت به‌گونه‌ای است که گیر کردن زباله در مسیر رویدادی بسیار نادر است. درواقع در این مثال، دانستن اینکه زباله در زیرزمین است، کاملاً بسته به این است که فرد مزبور بداند مانعی بر سر راه زباله نیست. همه

۱. سوسا به تفصیل توضیح می‌دهد لزومی ندارد که مبنای ما برای رسیدن به باور مرکب، دانش یا حتی باور باشد. نیز ممکن است این استنتاج کاملاً خودکار و ناآگاهانه و بر اساس ساختار ذهن انسان باشد (Sosa, 2004: 294-301). بنابراین، این نقد وحید بر او که آیا مردم عادی و کودکان چنین استدلال دقیقی می‌کنند بر سوسا وارد نیست. همچنین وحید معتقد است در روایتی که کوهن از مثال انبار سرخ به دست می‌دهد (تمام انبارنماها در منطقه سبزند و تنها یک انبار سرخ وجود دارد)، اگر فرد مزبور به جایی که انبار سرخ واقعی در آن است اشاره کند و باور آورد که «انبار سرخی آن‌جاست» شهوداً این امر را می‌داند (Vahid, 2009: 62). اگرچه این شهود قوی به نظر می‌رسد، ولی پذیرش آن درست به معنای همراهی با نوزیک در اشکالی است که کریکی بر او وارد می‌کرد؛ وحید اشکال را بر سوسا به این قیمت وارد می‌کند که رد اصل بستر را به جان بخرد.

بحث‌های گذشته در مرور این مثال، بدین جا می‌انجامد. اگر بپذیریم که چون «گیر کردن زباله در مسیر» رویدادی نادر است و از این رو، فرد مزبور می‌داند که مانعی بر سر راه زباله نیست، گره از کار باز می‌شود، ولی به‌ظاهر مشکلاتی به این دانستن سرایت می‌کند. این مشکل در مثال تیراندازی بغرنج‌تر است، زیرا مشخص نیست شرایطی که باید با استدلال پلیس کارگشته بر نخوردن تیر به خشاب اسلحه تبهکار همراه باشند تا تیر در جهان‌های ممکن نزدیک به آن نخورد چیستند. فرض کنیم این شرایط اموری مانند این باشند که پلیس تازه کار تیرانداز بسیار ماهری نباشد و خود تبهکار خشاب را در مسیر تیر نگرفته باشد، ولی در جهان‌های ممکن نزدیکی که تمام این شرایط برقرار باشند و پلیس کهنه‌کار نیز با استدلال یادشده به باور خود رسیده باشد، باز هم ممکن است کاملاً بدون هدف‌گیری تیر به خشاب بخورد. همچنین هیچ معیاری نداریم که جهانی را که در آن تیر از روی اتفاق بخورد، جهانی دور به‌شمار آوریم. یک راه باقی است و آن اینکه یکی از شرایط را این بدانیم که تیر از روی اتفاق به هدف نخورد. البته با افزودن این شرط به نظر می‌رسد می‌توانیم امنیت نشانه‌صدق را تضمین کنیم، ولی اگر این شرایط را نیز جزو شرایط بدانیم، آیا پلیس کارگشته در پذیرش این گزاره می‌تواند این شرط را مبنای پذیرش خود قرار دهد؟ آیا او می‌داند که تیر از روی اتفاق به هدف اصابت نکرده است؟ خیر. همچنین اگر قرار است شرط امنیت را تا این اندازه بسط دهیم و در نهایت اتفاقی نبودن را در جایی بگنجانیم، آیا بهتر نیست از آغاز به جای امنیت، شرط لازم دانستن را اتفاقی نبودن بدانیم؟ به نظر می‌رسد این دو مورد برای روایت اخیر شرط امنیت مشکل‌آفرین‌اند. با گذر از این موارد که سوسا ادعای برآورده‌شدن شرط امنیت در مورد آنها را دارد، در ادامه به مواردی می‌پردازیم که به‌عنوان نقض بر لازم‌بودن همین روایت از شرط امنیت مطرح شده‌اند.

نقد بر امنیت

روایت سوسا از امنیت، به‌عنوان شرط لازم دانستن، با نقدها و اصلاح‌هایی مواجه شده است که می‌تواند لازم‌نبودن آن در تمام موارد دانستن را نشان دهند. از این رو، به‌تدریج نقش گونه‌ای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در آثار سوسا پررنگ‌تر شد، زیرا او در پی تحلیل دانستن بود و در پی شرط‌هایی بود که شرط کافی دانستن را فراهم آورند. سرانجام او به این نتیجه رسید که دانش باور متناسب «Apt» است و امنیت نقشی در تحلیل دانستن ندارد.





سوسا در آثارش دو مرحله برای دانستن بر می‌شمارد: دانستن حیوانی (animal knowledge) و دانستن تأمل‌آمیز (reflective knowledge). آن‌گاه روایتی ضعیف‌تر از امنیت را شرط لازم دانستن حیوانی بر می‌شمارد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که این شرط «نیز بیش از حد قوی است، زیرا ممکن است یک باور از جهاتی که آن را از مرتبه دانستن حیوانی یا تأمل‌آمیز بی‌نصیب نمی‌سازند، حائز شرط امنیت نشود» (Sosa, 2007: 136). به این ترتیب، خود سوسا نیز به یکی از منتقدان شرط امنیت به مثابه شرطی برای تحلیل دانستن بدل می‌شود. سوسا در نقد این شرط مثالی شبیه مثال ذیل می‌آورد. فرض کنید در سالی هستید که در آن کف صحنه می‌تواند تغییر رنگ دهد. از سوی دیگر، دستگاه‌های نورپردازی سالن می‌توانند طیف‌های مختلفی از نور را بر صحنه بتابانند. کنترل صحنه نیز به دست شخصی است که می‌تواند کف را به رنگ سفید درآورد و نور صحنه را قرمز سازد، درحالی که در واقع کف صحنه قرمز است و با نور سفید روشن است. این مورد با شکاکیت مبتنی بر رؤیا درباره داده‌های حسی اشتراکات زیادی دارد. سوسا که خواهان رد شکاکیت است، معتقد است در این مورد هم دانستن تحقق دارد. به‌طور ویژه درحالی که شما به کف می‌نگرید و به درستی باور می‌کنید که کف صحنه قرمز است، به آسانی می‌توانستید باور خود را داشته باشید، درحالی که کف قرمز نباشد. در این حالت، صورت خام امنیت محقق نیست، ولی صورت اصلاح‌شده آن با شرایطی محقق است؛ از جمله اینکه اگر نورپردازی طبیعی باشد و شما سطحی را قرمز ببینید، آن سطح قرمز است، از این رو، اگر پذیرش این امر که آن سطح قرمز است، مبتنی بر این باشد که نورپردازی طبیعی است، شما می‌توانید بدانید که آن سطح قرمز است؛ هرچند این دانستن تأمل‌آمیز نباشد. مشکل آنجاست که برای اینکه پذیرش شما بر طبیعی بودن نورپردازی مبتنی باشد و طبیعی بودن نورپردازی راهنمای شما در این پذیرش باشد، شما باید بدانید که نورپردازی عادی است و با وجود آن فرد و شرایطی که ترسیم شد، شما نمی‌توانید این را بدانید. پس نشانه شما امن نیست. این مثال نشان می‌دهد امنیت حتی در روایت اصلاح‌شده‌اش شرط لازم دانستن حیوانی هم نیست (Sosa, 2007: 98-105).

مثال نقض دیگر از آن گمسانیا می‌باشد. در خانه اندی مهمانی هالووین برقرار است. از آنجا که خانه در انتهای کوچه‌ای است و دوستان او جزئیات آدرس را نمی‌دانند، او جودی را مأمور کرده است تا سر کوچه بایستد و مهمانان را راهنمایی کند. وی به آنها



می گوید: «مهمانی در خانه انتهای سمت چپ کوچه برقرار است». اندی نمی خواهد به هیچ قیمتی مایکل در مهمانی اش شرکت کند و می داند که احتمال دارد او بی دعوت به خانه او بیاید. از این رو، از همسایه روبه رویی تقاضا می کند که در صورت لزوم، مهمانی به خانه او منتقل شود. او برای جودی شمایل مایکل را توصیف می کند و می سپرد که اگر مایکل از او آدرس پرسید، آدرس درست را بدهد، ولی او را معطل کند و به اندی پیغام دهد تا مهمانی به خانه همسایه منتقل شود. اکنون فرض کنید که خوان می خواهد به خانه اندی برود. او دودل است که خود را چگونه برای جشن بیاراید، ولی بیشتر تمایل دارد که خود را به شکل مایکل در آورد. خوان به راه می افتد و ماشین را سر کوچه پارک می کند. در این لحظه، ناگهان تصمیم می گیرد که خود را به شکلی غیر از شکل مایکل در آورد. پیاده می شود، به سر کوچه می رود و آدرس را از جودی می پرسد و بر اساس گواهی جودی باور می آورد که مهمانی در آخرین منزل سمت چپ کوچه برقرار است. این باور صادق است. شهود ما نیز حاکی است که خوان می داند، ولی باور خوان می توانست به سادگی خطا باشد (Comesaña 2007: 788-789؛ Comesaña 2005: 397).

اگرچه نشانه مورد نظر در اینجا امن است، بنابر تحلیل سوسا، خوان باید این نشانه را مبتنی بر شرایط مذکور بپذیرد، ولی خوان باور یادشده را از آن جهت می پذیرد که به گواهی جودی اطمینان دارد و آگاه نیست که مایکل چه دخلی در ماجرا دارد. در این مثال ها می بینیم شرط ابتدا برای ما اشکال ایجاد می کند؛ یعنی اینکه فرد به درستی از مبنای نشانه مورد نظر به آن نشانه نمی رسد. در مثال سوسا، او نه تنها باید باور داشته باشد نوری که در صحنه می تابد سفید است، بلکه باید این امر را بداند. در مثال کمسانیا، شرایط مورد نظر حتی مبنای نشانه نیست.

ملاحظات پایانی

گفتیم که سوسا از شرط امنیت به عنوان شرطی که در تحلیل و تعریف دانستن کارایی دارد دست می کشد و سرانجام به گونه ای از معرفت شناسی فضیلت محور روی می آورد که مفهوم تناسب (aptness) در آن اساسی است. تناسب رابطه ای میان مهارت (adroitness) شناسا و دقت (accuracy) او برقرار می کند. اگر شناسا دارای توانایی های معرفتی کافی باشد و باور

او به سبب توانایی‌هایش به واقع اصابت کند، دارای باور متناسب است. سوسا بر آن است که باتکیه بر تناسب باور و توانایی‌های شناسا می‌توان به تحلیل دانستن رسید. توانایی‌های شناسا گونه‌ای از تمایل‌های (disposition) او هستند و سوسا برای تمایز میان توانایی‌های معرفتی فرد و دیگر تمایل‌های او دوباره دست به دامان امنیت می‌شود. او این بار برای درمان‌ماندن از مثال‌های اخیر، قید دیگری به آخر بند دوم روایت اصلاح‌شده شرط امنیت می‌افزاید و آن را این گونه تصحیح می‌کند:

(الف) به ازای برخی شرایط C ، $I(p)$ وابسته به C نشانه صدق p باشد، و یا (ب) S آن نشانه را نه به نحو مطلق، بلکه با راهنمایی C و آن گونه که هست بپذیرد، یا (ج) C مقوم حالت طبیعی مناسب با شرایط توانایی‌ای باشد که S در پذیرش $I(p)$ به کار گرفته است (Sosa, 2007: 105).

قید اخیر به شرایط طبیعی اشاره دارد و شرایط طبیعی را بدون در نظر گرفتن دانستن نمی‌توان توضیح داد؛ از همین رو، بهره‌گیری از این شرط در تعریف دانستن دوری خواهد بود یا اینکه در بهترین حالت، تنها می‌تواند شرط لازمی برای دانستن بیان کند (Comesaña, 2013: 169). البته سوسا منکر آن است که این شرط حتی بتواند شرط لازم دانستن تأمل‌آمیز باشد (Sosa, 2007: 137). در نهایت سوسا امنیت را به‌عنوان یکی از ارزش‌های معرفتی باور حفظ می‌کند (Sosa, 2009: 136).



1. Adams, F., & Clarke, M. (2005), "Resurrecting the Tracking Theories," *Australian Journal of Philosophy*, 83(2), 207-221.
2. Bennett, J. (2003), *A Philosophical Guide to Conditionals*, Oxford: Oxford University Press.
3. Bernecker, S. (2012), "Sensitivity, Safety, and Closure," *Acta Analytica*, 27.
4. Cohen, S. (2004), "Structure and Connection: Comments on Sosa's Epistemology," J. Greco (ed.), *Ernest Sosa: And His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
5. Comesaña, J. (2005), "Unsafe Knowledge," *Synthese*, 146.
6. ———, (2006), "A Well-Founded Solution to the Generality Problem", *Philosophical Studies*, 129.
7. ———, (2007), "Knowledge and Subjunctive Conditionals," *Philosophy Compass*, 2 (6).
8. ———, (2013), "Safety and Epistemic Frankfurt Cases," J. Turri (ed.), *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, Springer.
9. DeRose, K. (1995), "Solving the Skeptical Problem," *The Philosophical Review*, 104 (1).
10. Greco, J. (2007), "External World Skepticism," *Philosophy Compass*, 2 (4).
11. Harman, G. (1973), *Thought*. Princeton, Princeton University Press.
12. Kripke, S. A. (2011), "Nozick on Knowledge", S. A. Kripke, *Philosophical Troubles: Collected Papers*. Oxford: Oxford University Press.



13. Kvanvig, J. L. (2004), "Nozickian Epistemology and the Value of Knowledge," *Philosophical Issues*, 14.
14. Lewis, D. (1973), *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell.
15. Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
16. Pritchard, D. (2005), *Epistemic Luck*. New York: Oxford University Press.
17. ———, (2007), "Anti-Luck Epistemology," *Synthese*, 158.
18. ———, (2009), "Safety-Based Epistemology: Wither Now?" *Journal of Philosophical Research*, 34.
19. Roush, S. (2006), *Tracking Truth: Knowledge, Evidence, and Science*. New York: Oxford University Press.
20. Sosa, E. (1999a), "How Must Knowledge Be Modally Related to What Is Known?" *Philosophical Topics*, 26 (1-2).
21. ———, (1999b), "How to Defeat Opposition to Moore," *Philosophical Perspectives*, 13.
22. ———, (2000b), "Replies to Tomberlin, Kornblith, Lehrer," *Philosophical Issues*, 10.
23. ———, (2002), "Tracking, Competence, and Knowledge," P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
24. ———, (2004), "Replies," J. Greco (ed.), *Ernest Sosa: And His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
25. ———, (2007), *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology*, Vol. I, Oxford: Clarendon Press.
26. ———, (2009), *Apt Belief and Reflective Knowledge: Reflective Knowledge*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press.



نگار

سال نوزدهم، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۳

27. Vahid, H. (2009), *The Epistemology of Belief*, Palgrave Macmillan.
28. Vogel, J. (1987), "Tracking, Closure, and Inductive Knowledge," S. Luper-Foy (ed.), *The Possibility of Knowledge*, Totowa: Rowman and Littlefield.
29. Williamson, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

ارزیابی تطبیقی دیدگاه مایکل سندل و آلن هیورث درباره لیبرالیسم راولز

* اکرم نوری زاده

* یوسف شاقول

چکیده

مایکل سندل نظریه پرداز جماعت گرایی است که مواضع جان راولز را در کتاب نظریه عدالت به چالش می کشد و معتقد است در پیش فرض ها، استدلال و نتایج نظریه راولز خطاهایی وجود دارد. در مقابل، آلن هیورث با دفاع از راولز، پاسخ هایی را در برابر برخی نقدهای سندل بیان می دارد. برآنیم این موضوع را بررسی کنیم که آیا در حقیقت آن گونه که سندل و دیگر منتقدان راولز باور دارند، لیبرالیسم فرد گرایی انتزاعی را پیش فرض می گیرد؟ همچنین در ادامه این ادعای مایکل سندل بررسی می کنیم که برای درک حقیقی هویت خویش باید تعلقات، باورها و وفاداری هایی را که هویت ما بدانها وابسته است، در نظر آوریم؛ در حالی که «خود» راولزی عاری از چنین تعلقات، باورها و وفاداری هایی است. آلن هیورث در ادامه، با اقامه استدلالی این نظر سندل را به چالش می کشد.

کلید واژه ها

لیبرالیسم، فرد گرایی، خود نامقید، هویت، جان راولز، مایکل سندل، آلن هیورث.

maryam.noorizade@yahoo.com
y.shaghoor@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان
* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

۱۲۰



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳

لیبرالیسم نظریه‌ای سیاسی است که معتقد است حمایت از آزادی افراد مهم‌ترین مسئله سیاست است. عموم لیبرال‌ها معتقدند وجود دولت، برای حفظ افراد از آسیب دیگران ضروری است، اما آنها همچنین معتقدند که خود دولت هم فی‌نفسه می‌تواند تهدیدی برای آزادی افراد باشد. قانون و پلیس برای حفظ زندگی افراد لازم هستند، اما قوه قهریه آنها می‌تواند در مورد افراد به‌طور نادرست هم اجرا شود. بنابراین، مسئله برای لیبرال‌ها این است که نظامی را طراحی کنند که در عین حفظ و حراست از آزادی افراد، آنها را تحت سلطه قرار ندهد. لیبرالیسم از دو مشخصه موجود در فرهنگ غربی نشئت می‌گیرد: نخست، اهمیت دادن به فرد و فردگرایی که در برابر اصالت جامعه، قبیله، طبقه، سنت و یا پادشاه در دیگر فرهنگ‌ها قرار دارد؛ و دوم، رقابت در زندگی سیاسی و اقتصادی؛ فرایندی که در آن رقابت قانونی مانند رقابت میان طرف‌های سیاسی در انتخابات و یا فرایند اقتصادی بازار آزاد وجود دارد.

این مسئله چارچوب کلی تفکر لیبرال است و رویکردهای متفکران لیبرال در این زمینه‌ها بسیار با هم متفاوت است. برای مثال، جان استوارت میل یک متفکر لیبرال سودگرا و کانت یک متفکر لیبرال وظیفه‌گراست و اندیشه‌های این دو متفکر، بجز در مؤلفه‌های کلی لیبرالیسم، مثل فردگرایی و تقدم فرد بر جامعه شباهت زیادی با هم ندارد. جان راولز (John Rawls) متفکر لیبرال طرفدار دولت رفاه است که با نگارش کتاب نظریه عدالت، خود را یک متفکر لیبرال طرفدار کانت و وظیفه‌گرایی اخلاقی معرفی کرد. کتاب نظریه عدالت راولز با نقدهای فراوانی روبه‌رو شد. برخی از منتقدان مبانی این نظریه از جمله وظیفه‌گرایی اخلاقی را نقد کردند. برخی از آنها ساختار قرارداد‌گرایانه نظریه عدالت و لوازم آن، مثل حجاب جهل و وضع اولیه را نقد کرده‌اند و برخی نیز به نقد نتایج نظریه عدالت، مثل نظریه بازتوزیع اقتصادی پرداخته‌اند. سندل^۱ از جمله منتقدانی است که در همه این موضوعات

۱. مایکل سندل (Michael Sandel)، فیلسوف سیاسی معاصر آمریکایی (۱۹۵۳م)، مدرک دکترای خود را در سال ۱۹۸۱م. از کالج بالیول دانشگاه آکسفورد دریافت کرد. در سال ۱۹۸۲م. کتاب مهم وی با عنوان لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت منتشر شد. از دیگر آثار مهم وی می‌توان به نابسامانی‌های دموکراسی (۱۹۹۶م.)، فلسفه عمومی: رسالاتی در باب اخلاق در سیاست (۲۰۰۵م.)، پرونده‌ای علیه کمال: اخلاق در عصر مهندسی ژنتیک (۲۰۰۷م.) اشاره کرد. سندل از ۲۰۰۵-۲۰۰۷ به دولت بوش درباره پیامدهای اخلاقی فناوری‌های نوین داروهای زیستی مشاوره می‌داد.





نقدهایی را بر نظریه راولز مطرح کرده است. معمولاً وی را در ردیف جماعت‌گرایان (communitarians) قرار می‌دهند که یکی از رویکردهای اصلی نقد لیبرالیسم و به‌ویژه لیبرالیسم راولز است.

جماعت‌گرایی رویکردی در باب علم اخلاق و فلسفه سیاسی است که بر اهمیت روان‌شناختی - اجتماعی و اخلاقی وابستگی به جامعه تأکید می‌ورزد و بر این باور است که خاستگاه استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی باشد و از اندیشه لیبرالی به دلیل فردگرایی افراطی و کوتاهی در ارج نهادن به اهمیت اجتماع انتقاد می‌کند. نظریه‌های جماعت‌گرایان در سنت فلسفی و اخلاق فضیلت‌مدار کلاسیک ریشه دارد. جماعت‌گرایان بر این عقیده‌اند که باید هویت انسان‌ها را در قالب جماعت و به شکل هویت جمعی تصویر کنیم که از این طریق آزادی‌های فردی و اجتماعی تضمین می‌شود (برائعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۱۰ - ۲۰).

سندل می‌کوشد بر همه موضوع‌هایی که راولز مطرح ساخته، نقدهایی مطرح کند. روش وی در نقد نظریه‌های راولز، نشان دادن تعارض‌های موجود در دیدگاه اوست. وی در آغاز موضوع مورد نظر خویش را بیان می‌دارد، سپس نقدهای دیگران را در مورد آن موضوع توضیح می‌دهد و در صورت امکان به آنها پاسخ می‌دهد و در نهایت، نقدهای خویش را به صورت پرسش‌هایی از جان راولز که پاسخی ندارند یا راه‌حل احتمالی آنها مستلزم تناقض است، بیان می‌دارد. بررسی و ارزیابی همه نقدهای سندل بر رویکرد راولز در این مقاله نمی‌گنجد، ولی در اینجا برآنیم نخست نقدهای وی را در مورد فردگرایی و مفهوم شخص در نظر راولز بیان کنیم. همچنین این موضوع را بررسی می‌کنیم که از نظر سندل، راولز همه دل‌بستگی‌ها، وظایف و تعهداتی را که یک شخص می‌تواند داشته باشد در نظر نمی‌گیرد و از این رو، تبیین درستی را درباره وظایف اخلاقی ما ارائه نمی‌دهد. در ادامه پاسخ‌های آلن هیورث^۱ در برابر این نقدها بررسی و ارزیابی خواهد گردید.

۱. آلن هیورث (Alan Haworth)، فیلسوف سیاسی و دانش‌آموخته دانشگاه کلی است. وی در بخش فلسفه دانشکده علوم انسانی و سپس در دانشکده حقوق و روابط بین الملل در پایتخت لندن، کرسی استادی داشته است و دوره‌های درسی فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی معاصر و تاریخ فلسفه سیاسی را تدریس کرده است. برخی از آثار وی عبارتند از: بر ضد لیبرالیسم، سخنرانی‌های آزاد و فهم فلسفه سیاسی از باستان تا زمان مدرن.

لیبرالیسم راولز

راولز در تعیین اصول نظریه عدالت خود از طریق قرارداد اجتماعی وضع اولیه‌ای را تصور می‌کند که در آن افراد معقولی که در پس حجاب جهل قرار دارند و از تمام داشته‌ها و شرایط زمانی، مکانی و جنسیتی و... خود ناآگاهند و تنها آگاهی‌های اندکی در باب محدودیت منابع و پلورالیسم معقول دارند و در پی کسب نفع خویشان از بهترین روش هستند، تلاش می‌کنند ساختار اساسی یک جامعه بسامان را پی‌ریزی کنند. از نظر راولز، این رویه‌ای منصفانه است که در آن هر نتیجه‌ای که حاصل شود منصفانه و برای همگان پذیرفتنی خواهد بود. راولز معتقد است در این فرایند انسان‌های معقول بی‌طرف، به این نتیجه می‌رسند که در بین گزینه‌های در دسترس در مورد ساختار بنیادین جامعه، بهترین جامعه، جامعه‌ای است که بر اساس اصول عدالت رهبری می‌شود و همه نهادهای اصلی آن در چارچوب اصل آزادی و اصل تفاوت عمل می‌کنند. در نظریه جان راولز، دو اصل اساسی عدالت از این قرارند:

الف) هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً وافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، حق لغو ناشدنی یکسان دارد.

ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط پذیرفتنی هستند. نخست اینکه این نابرابری‌ها باید ویژه منصب‌ها و مقام‌هایی باشند که تصاحب آنها تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، برای همگان فراهم باشد و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت). در این اصول عدالت، اصل اول بر اصل دوم مقدم است و برابری منصفانه فرصت‌ها در اصل دوم، بر اصل تفاوت تقدم دارد (Rawls, 1999: 13).

فردگرایی از مؤلفه‌های اساسی لیبرالیسم است که بیشتر فیلسوفان لیبرال با تعبیرهای متفاوت از آن دفاع می‌کنند و گویای این مطلب است که فرد بر جامعه تقدم دارد و خواست‌های افراد، بر خواست جامعه و نهادهای آن اولویت دارد. در حقیقت، جامعه و رای افراد موجودیتی مستقل ندارد. یکی از لوازم فردگرایی اعتقاد به لزوم دولتی بی‌طرف است؛ به این دلیل که چون فرد و خواست‌هایش بر جامعه تقدم دارد و هر کسی بهتر از دیگران منافع خویش را تشخیص می‌دهد، باید دولت تا آنجا که ممکن است نسبت به نوع زندگی





افراد بی طرف باشد و از دخالت در امور خصوصی مردم امتناع ورزد و اجازه دهد که هرکسی خیرهای مطلوب خویش را پی بگیرد. در برابر فردگرایی لیبرال، مواضع و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. یکی از این دیدگاه‌های مطرح شده در زمانه کنونی رویکرد جماعت‌گرایان است که می‌گویند فرد منفرد لیبرال نمی‌تواند بهترین زندگی را برای خویش برگزیند و وظیفه دولت و جامعه این است که با ترویج فضایی خاص، افراد را به سمت زندگی مطلوب رهنمون سازد. سندل با اتخاذ رویکرد ارسطویی، بر این باور است که فضیلت باید در بستر جامعه و توسط دولت ترویج شود و وظیفه دولت این است که تلاش کند تا مردمی با فضیلت تربیت نماید. وی بر این باور است که بی‌طرفی دولت در تعیین نحوه زندگی مطلوب مردم و ملت خویش، اساساً ممکن نیست. برای مثال، نظام آموزش و پرورش در عمل نمی‌تواند بی طرف باشد و باید در تدوین برنامه آموزشی و تعلیم و تربیت، انگاره‌ای از زندگی مطلوب را پیش فرض قرار دهد تا در چارچوب آن به تعلیم و تربیت افراد بپردازد. وی معتقد است راولز با ادعای بی‌طرفی دولت درباره نوع زندگی و خیرهایی که افراد انتخاب می‌کند، به واقع نوعی از حکومت را طرح‌ریزی می‌کند که در واقع نسبت به نوع زندگی افراد بی طرف نیست و مدل زندگی جامعه لیبرال غرب را به‌عنوان بهترین نوع زندگی رواج می‌دهد (sandel, 1996: 10-11).

ادعای اصلی راولز در کتاب نظریه عدالت این است که عدالت اولین فضیلت نهادهای اجتماعی، مهم‌ترین و تنها اهتمام نهادهای اصلی جامعه و راهنمای اصلی و کلی دگرگونی‌های اجتماعی است. وی درباره اهمیت و اولویت عدالت برای جامعه می‌نویسد:

عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است؛ همچنان‌که صدق و درستی فضیلت نظام‌های اندیشه است. یک نظریه هر قدر هم شکوهمند باشد، اگر صادق نباشد باید رد یا بازنگری شود؛ همچنان‌که قوانین و نهادها، فارغ از میزان کارآمدی‌شان، اگر ناعادلانه باشند، باید اصلاح شوند و یا کنار گذاشته شوند. هر شخص، بر پایه عدالت، از حرمت و مصونیتی برخوردار است که حتی رفاه جامعه به‌مثابه یک کل هم نمی‌تواند آن را تحت الشعاع قرار دهد. به‌همین دلیل، عدالت اجازه نمی‌دهد که محرومیت‌های تحمیل‌شده بر گروهی اندک از انسان‌ها، به سبب خیر بزرگ‌تری که برای انسان‌های بیشتری حاصل می‌کند، نادیده گرفته شود

(Rawls, 1999: 3-4).

جماعت‌گرایی سندل

جماعت‌گرایی به‌عنوان رویکرد منتقد لیبرالیسم، در برخی مؤلفه‌ها همچون فرد، جامعه، سیاست و چگونگی تعامل میان آنها در برابر لیبرالیسم قرار می‌گیرد. از نظر سندل، جماعت‌گرایی رویکردی است که در آن «خود» بر اهدافش مقدم نیست، بلکه از اهدافش تشکیل شده است و در بسیاری از موارد نمی‌توان بین فرد و اهداف وی تمایز قائل شد. دست‌کم بخش مهمی از اهداف فرد، انتخابی نیستند، بلکه به‌دلیل قرار گرفتن در یک بستر اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خاص، فرد خود را درگیر آنها می‌یابد (Sandel, 1998: 152-154). به‌نظر جماعت‌گرایان، ما از طریق شناخت شرایط خویش در جامعه و شناخت وابستگی‌ها و تعلق‌هایمان می‌توانیم به خودشناسی برسیم، ولی لیبرال‌ها بر این باورند که خودشناسی محصول انتخاب آزادانه فرد می‌باشد. برای تشکیل جامعه در نظر جماعت‌گرایان، فرد باید نقش‌هایی را برعهده بگیرد و به اخلاقیات و عادات خاصی متعهد باشد. به‌نظر این متفکران، جماعت تنها بر اساس قرارداد افرادی با علائق متعارض و بدون هیچ‌گونه پیوند اخلاقی و تاریخی تحقق نمی‌یابد (Sandel, 1998: 150). پرسش‌هایی از این دست که وظایف ما در قبال طبیعت و دیگر موجودات و آیندگان چیست؟ تکلیف ما در قبال تصمیم‌گیری و عمل‌کرد سیاسی حاکمان جامعه‌مان چیست؟ آیا درست است با وجود فقر دیگر شهروندان جامعه، بر مبنای حق فردی و مالکیت بر داشته‌های خویش به ولخرجی پردازیم؟ پرسش‌هایی هستند که از نظر جماعت‌گرایان، رویکرد لیبرال به فرد و جامعه و رابطه میان انسان‌ها نمی‌تواند پاسخ کافی به آن دهد.

نقدهای سندل بر مفهوم «خود» در لیبرالیسم راولز

یکی از نقدهای رایج بر لیبرالیسم این است که فلسفه لیبرال مفهومی را برای فرد پیش‌فرض می‌گیرد که بسیار انتزاعی و غیرواقع‌گرایانه است؛ برای مثال، مارلین فریدمن (Marilyn Friedman) معتقد است فردگرایی انتزاعی پیش‌فرض نظریه‌های لیبرال سیاسی است. لیبرالیسم افراد انسانی منفرد را به‌عنوان اتم‌های اجتماعی در نظر می‌گیرند که از شرایط اجتماعی‌شان انتزاع شده‌اند و به نقش روابط اجتماعی و جامعه انسانی در تشکیل هویت و ماهیت موجودات انسانی منفرد توجه نمی‌کنند. در فردگرایی انتزاعی، افراد معقول خودخواه که به فکر افزایش سود خویش‌اند، برای تشکیل جوامعی که اساس آنها بر رقابت





مبتنی است، گرد هم می آیند و در میان این افرادی که به دلیل منابع محدود در رقابت‌اند، تعارض پیش می‌آید. به نظر وی در این رویکرد، برای جوامع مبنای اجتماعی عمیق‌تری نسبت به روابط ابزاری مبتنی بر خودخواهی ارائه نمی‌شود (Friedman, 1989: 278).

سندل معتقد است جان راولز که در نظریه عدالت وضع اولیه‌ای را در نظر می‌گیرد که افراد در حجاب جهل و بی‌اطلاع از واقعیت‌های زندگی خویش تلاش می‌کنند در مورد ساختار جامعه به‌سامان تصمیم بگیرند، به‌ضرورت پیش‌فرض و تعریف خاصی از شخص دارد که می‌توان آن را «خود» نام‌نماید؛ این شخص که هویتی از پیش تعیین‌شده دارد و از همه غایت‌ها و اهداف و آرزوهای خویش مستقل است، اما این برداشت از «خود» اشکال مفهومی دارد و با برداشتی که ما در مورد هویت‌مان داریم متفاوت است.

سندل در نقد مفهوم «خود» لیبرال می‌نویسد «خود» لیبرال،^۱ فاعلی است که همیشه در فاصله معینی از علاقه‌هایش قرار دارد. یک نتیجه این فاصله آن است که «خود» را فراتر از رهیافت تجربه و ثابت تلقی کنیم و اینکه هویت آن را یک‌بار و برای همیشه تعیین کنیم. از نظر وی، «خود» راولزی که عاری از علائق قوام‌بخش است، بی‌توش و توان می‌شود و عاملی نیست که به‌واقع بسازد، بلکه فقط از میان خواسته‌هایی که هیچ اولویتی بر یکدیگر ندارند، انتخاب می‌کند. «خود» مستقل لیبرال قادر نیست به حقوق خویش دست یابد، چون دست‌یابی به حقوق مستلزم این است که خود از پیش واجد دارایی‌هایی باشد. خود لیبرال حتی علائق اساسی هم ندارد و فردی عاری از شخصیت و عمق اخلاقی است. داشتن شخصیت، یعنی آگاهی از بستر تاریخی و اجتماعی‌ای که من در آن زندگی می‌کنم و این بستر تاریخی و اجتماعی بر هویت و انتخاب‌های من اثر می‌گذارد. نوعی ارزش‌های اخلاقی را به من می‌شناساند و من در آن متن اهداف زندگی‌ام را انتخاب می‌کند، ولی خود لیبرال کاملاً فاقد شخصیت است و قادر به خودشناسی نیست.

به‌نظر سندل وقتی تعلقات هویت‌بخش وجود داشته باشند، من تا حدودی خودم را می‌شناسم و هدفی مطلوب را برمی‌گزینیم. ممکن است در آغاز راه، این تعلقات هویت‌بخش چنان سدی در راه فاعلیت من تلقی شوند، اما نوعی تثبیت شخصیت نسبی به

۱. در این مقاله، مقصود از کاربرد عبارت «خود» لیبرال یا «خود» راولزی این است که بگوییم مفهوم هویت انسان در نظر راولز (در خوانش سندل) چنین است.

من می‌دهند. ما باورها و وفاداری‌هایی داریم که نمی‌توانیم خویشتن را مستقل از آنها تصور کنیم. برای اینکه هویت خویش را به‌درستی بشناسیم، باید این باورها و تعلقاتی را که به‌عنوان اعضای یک خانواده، جامعه، ملت و تاریخ داریم، بشناسیم. اینها باعث می‌شود که محدوده وظایف ما، فراتر از وظایفی باشد که اصول عدالت لیبرال راولز تجویز می‌کند. اینکه ما هویت‌مان را به‌نحو مستقل از جامعه موجود خویش در نظر بگیریم و تنها به فکر تأمین نیازهای سطحی و روزمره و وظایف محدود خویش در قبال دیگران باشیم، برای خودشناسی عمیق ما کافی نیست و نتیجه آن، جهانی سرد و خالی از عشق، دل‌بستگی، فداکاری و دوستی خواهد بود.

به باور سندل تعهدات و دل‌بستگی‌های من چیزهایی هستند که به‌نوعی هویت مرا تعریف می‌کنند. برای مثال، وقتی من خودم را به‌عنوان یک پیرو مذهب شیعه معرفی می‌کنم، باعث می‌شود که وظایفی را برای خویش در نظر بگیرم که یک دانشجوی کمونیست هرگز حتی بدان نیندیشد. از این‌رو، اینکه همه افراد را به‌صورت اتم‌های جدا و دارای یک هویت مشترک از پیش تعیین شده در نظر بگیریم و یک محدوده مشترک کاملاً عام و محدود از وظایف را برای آنها در نظر بگیریم، حق مطلب را در مورد شناخت حقیقی گونه‌های مختلف افراد انسانی در فرهنگ و تاریخ‌های متفاوت ادا نمی‌کند (سندل، ۱۳۷۴: ۲۸۳ - ۲۹۱). سندل در برابر مفهوم «خود» از نظر راولز، انگاره «خود» مقید را پیشنهاد می‌دهد که برداشتی از خود است که هویت وی را به دل‌بستگی‌ها و هدف‌های وی و به‌طور کلی مفاهیم خیر پیوند می‌زند. وی بار دگرگونه مفهوم عام و برداشت انتزاعی در مورد «خود»، مانند دیگر جماعت‌گرایان به نقش تاریخ و سنت در شکل‌گیری هویت اهمیت می‌دهد. جماعت‌گرایان بر این باورند که نمی‌توان خود را مستقل از وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌ها فرض کرد، زیرا هویت ما در گرو وفاداری‌ها و عضویت در خانواده، اجتماع، ملت و مانند آن است و این وفاداری‌ها، از باورها و وفاداری‌هایی که فرد به‌طور ارادی برای خود برمی‌گزیند و از تعهدات طبیعی خود در قبال دیگر انسان‌ها فراتر می‌رود. تعهدات و دل‌بستگی‌ها هویت فرد را تعیین می‌بخشند، اما فاعلیت وی را خنثی نمی‌سازند، بلکه شخصیت وی را مستحکم‌تر می‌کنند. بر اساس برداشت جماعت‌گرایانه «خود» دارای خصلتی اساساً تاریخی است (سندل، ۱۳۷۴: ۲۹۰ - ۲۶۳).





سندل معتقد است فلسفه اخلاق وظیفه گرایانه نمی‌تواند همه جنبه‌های ضروری تجربه اخلاقی ما را تبیین کند. به نظر وی ریشه این مشکل این است که وظیفه‌گرایی اخلاقی، هویت ما را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که مستقل از اهداف و علائق‌مان است. وی استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم هویت خویش را مستقل از وفاداری‌ها، باورها و دل‌بستگی‌هایمان درک کنیم. دلیل این امر آن است که بدون اینها، هویت ما دیگر همان چیزی نخواهد بود که اکنون از آن آگاهیم. خانواده، جماعت، ملت و تاریخی که ما در آن قرار گرفته‌ایم، باعث می‌شوند ما یک سلسله ارزش‌ها و وظایفی داشته باشیم که محدوده این وظایف، فراتر از محدوده حقوق و وظایفی است که لیبرالیسم راولزی تعیین می‌کند. در واقع، به نظر سندل دل‌بستگی‌ها و شرایط تاریخی و اجتماعی‌ای که ما در آن قرار گرفته‌ایم، هویت ما را تعریف و تبیین می‌کنند (sandel, 1982: 172).

پاسخ هیورث به نقدهای سندل در مورد مفهوم «خود» در لیبرالیسم راولز

آلن هیورث در پاسخ به نقدهای سندل بر فردگرایی انتزاعی لیبرالیسم راولز می‌نویسد که راولز هرگز وجود روابط، دل‌بستگی‌ها و علائق هویت‌بخش را رد نمی‌کند. راولز می‌گوید چه‌بسا زمانی که حجاب جهل برداشته شد، طرف‌های قرارداد در وضع اولیه دریابند که وابستگی‌ها و علائقی دارند و این تعارضی با اصول عدالت ندارد. مسئله راولز این است که در تنظیم اصول عدالت و ساختار بنیادین جامعه، نباید به این هویت فردی و علائق فردی بها دهیم تا بتوانیم ساختار بنیادینی بر اساس اصول عدالت داشته باشیم. درست است که ما وظایفی داریم که در نظریه عدالت راولز بدان اشاره نشده است، اما راولز نافی دل‌بستگی و روابط عاطفی نیست، بلکه در مورد آنها نظر نمی‌دهد. در شرایط خاص تاریخی، فکری و فلسفی، انسان‌ها ممکن است وظایف خاصی را برای خویش ضروری بدانند، اما راولز معتقد است کلی‌ترین اصول رفتاری ما باید اصولی همه‌شمول باشند. وی اصول عدالت را در وضع اولیه به‌عنوان ساختار بنیادین جامعه بسامان، از میان گزینه‌های دیگری مثل سودگرایی برمی‌گزیند و در مورد مرادده‌های روزمره انسان‌ها با یکدیگر بحث نمی‌کند. بنابراین، راولز به تعیین حقوق اساسی افراد نظر دارد و نمی‌خواهد درباره همه روابط جزئی میان افراد نظریه پردازی کند.

ریچارد رورتی نیز با ناکارآمد دانستن نقد سندل در مورد مفهوم «خود» راولز بیان می‌دارد که ما می‌توانیم به‌هنگام تأمل در مورد سیاست عمومی و ساختن نهادهای عمومی، مباحث فلسفی مانند ذات انسان، طبیعت فرد، انگیزه رفتار اخلاقی و... را در پراتز قرار دهیم. این موضوعات ارتباطی به سیاست ندارند. نیازی نیست که برای نظریه خود یک مبنایی فلسفی بسازیم، بلکه با اولویت دادن سیاست بر فلسفه می‌توانیم بحث در باب این مضامین را کنار بگذاریم. راولز می‌گوید فلسفه در مقام جست‌وجوی حقیقت نمی‌تواند بنیان علمی مشترکی برای ساختار جامعه دموکراتیک در اختیار ما قرار دهد. از این‌رو، ما تنها عقاید بسیار جافتاده همچون تسامح و تساهل و رد برده‌داری را برمی‌گزینیم و به حقایق تاریخی و اجتماعی در بنیان‌نهادن ساختار جامعه بسنده می‌کنیم. از این‌رو، آن‌گونه که سندل نقد می‌کند انسان‌شناسی فلسفی مقدمه لازم برای سیاست نیست. رورتی معتقد است وقتی سندل این نقد را مطرح می‌کند که پیش‌فرض نظریه راولز، اعتقاد به یک سوژه اخلاقی است که بر تجربیاتش مقدم است، می‌توان این پاسخ را داد که ما وارثان نهضت روشنگری که عدالت برایمان اولین فضیلت شده است، در مقام شهروند و نظریه‌پرداز اجتماعی، می‌توانیم به اختلاف‌نظرهای فلسفی در مورد طبیعت خویشتن بی‌اعتنا باشیم؛ یعنی مباحثی همچون طبیعت خویشتن، باید از حوزه سیاست عمومی خارج شود (نک: رورتی، ۱۳۸۲: ۲۵ - ۳۰).

سندل می‌گوید «خود» راولزی هویتی از پیش تعیین شده دارد و رخدادهای و شرایط زندگی فرد، هویت وی را تغییر نمی‌دهند و این با تجربه ما در مورد تأثیرپذیری هویت فردی‌مان به سبب تغییر شرایط زندگی سازگار نیست، اما به نظر می‌رسد منظور راولز از اینکه می‌گوید هویت من با تغییر نقشه‌های زندگی‌ام تغییر نمی‌کند، این است که در جامعه‌ای که ساختارش بر اساس اصول عدالت باشد و افراد به‌عنوان اشخاص آزاد و برابر تلقی شوند، حتی اگر عقاید دینی و روش زندگی من تغییر کند، باز من همان شهروند آزاد و برابر با دیگران و واجد حقوق و آزادی‌های اساسی و برابر با دیگران باقی‌خواهم ماند. در اینجا منظور راولز از هویت، هویت سیاسی فرد در جامعه است. به نظر او هر فردی یک هویت اخلاقی و یک هویت سیاسی دارد. در یک جامعه بسامان که پلورالیسم معقول ویژگی دائمی آن است، تغییر هویت اخلاقی و عقاید فرد نباید بر حقوق و آزادی‌های اساسی و اولیه وی تأثیرگذار، ولی ممکن است در جامعه غیر لیبرال که آموزه جامع خاصی را





ترویج می‌دهد، حقوق اساسی افراد تحت تأثیر تبعیت یا عدم تبعیت از آموزه جامع قرار گیرد و بر اساس پلورالیسم معقول که واقعیت دائمی جوامع لیبرال است، این عمل پذیرفتنی نیست. به نظر نگارنده، سندل از این بیان راولز که هویت من با تغییر نقشه‌های زندگی‌ام تغییر نمی‌کند، برداشت غلطی دارد و راولز را به اعتقاد به فاعل نامقیدی که هویتش پیش‌تر تعیین شده است و دیگر با تجربیات زندگی قابل تغییر نیست، متهم می‌سازد. راولز معتقد است ترویج یک آموزه جامع تنها با استفاده از تحمیل اجباری و قدرت دولتی ممکن خواهد بود. هرچند جامعه باید به افراد آموزش دهد که خود و دیگران را شهروندان آزاد و برابر تلقی کنند، اما یک آموزه جامع نباید به‌طور اجباری تحمیل شود. به باور راولز ساختار اساسی جامعه نباید دارای ارزش‌ها و اهداف مشترکی باشد که پیروی از آن برای همه ضروری باشد، هرچند ممکن است اجتماعاتی درون جامعه باشند که ارزش‌های مشترک، اهداف و غایت‌های نهایی داشته باشند، ولی ورود و خروج به این اجتماعات باید اختیاری باشد.

پاسخ دیگری که از نظر نگارنده در برابر نقد سندل بر مفهوم «خود» راولزی قابل طرح می‌باشد این است که «خود» راولزی کاملاً از همه چیز ناآگاه نیست، بلکه درباره شرایط اجتماعی زمانه خویش اطلاعاتی دارد و آن‌قدرها که سندل می‌گوید بی‌توش و توان نیست؛ برای مثال در مورد کمبود منابع، بی‌علاقگی متقابل، اینکه همه آدمیان در پی منافع شخصی و برخی خیرهای اساسی اولیه هستند و ممکن است عقاید مذهبی، اخلاقی و فلسفی متعارضی داشته باشند اطلاعاتی دارد. همچنین «خود» راولزی می‌داند که هر انسان عاقل در جامعه باید منافع خویش را بشناسد و در پی بهترین راه و ابزار برای رسیدن به اهداف خود باشد، اما دغدغه اصلی راولز این است که در چه ساختاری همگان به‌عنوان شهروندان آزاد و برابر می‌توانند به‌نحو بهتری زندگی مطلوب داشته باشند و در شرایط فعلی، چه نوع ساختاری می‌تواند کاملاً یا تقریباً عادلانه باشد؟ می‌توان با راولز هم‌دل بود که بهتر است انسان‌ها در مقام تعیین و تنظیم طرح ساختار اساسی جامعه از شرایط فردی چشم‌پوشند و جامعه‌ای بنیان نهند که ساختار اصلی‌اش بیش از هر چیز دغدغه سود محروم‌ترین افراد جامعه را داشته باشد. بیان راولز مستلزم این نیست که در انتخاب‌های شخصی و رفتار فردی نیز باید انسان انتزاعی و نه انضمامی که در بستر جامعه دارای علائقی خاص است تصمیم بگیرد. راولز می‌گوید انسان‌ها در زندگی شخصی باید طبق میل خود عمل کنند، مشروط بر اینکه به آزادی برابر دیگران آسیبی نرسد، اما در مقام تنظیم اصول اساسی جامعه، کسی

نباید باورهای دینی خویش را در اولویت قرار دهد و معتقد باشد که همه باید آن را بپذیرند.

وظایف خاص در نظر راولز و سندل

یک نقد سندل بر راولز این است که نظریه عدالت راولز در تعیین حقوق و وظایف اساسی افراد نسبت به یکدیگر از دل‌بستگی‌ها، تعهدات و وفاداری‌های افراد یک جامعه به یکدیگر و از وظایفی که این دل‌بستگی‌ها، تعهدات و وفاداری‌ها برای افراد ایجاد می‌کند، غافل می‌ماند و تنها طیف محدودی از وظایف و حقوق را برای افراد در نظر می‌گیرد. در حالی که هر کدام از ما اعضای یک خانواده، جامعه، ملت، کشور و تاریخ هستیم و وظایفی نسبت به اجتماعات خویش داریم که فراتر از حقوق و وظایف راولز است.

به نظر سندل دل‌بستگی‌های اساسی مثل وفاداری‌ها، علائق و تعهدات می‌توانند میان افرادی که دارای یک چارچوب مشترک قانونی، عرفی و یا فرهنگی هستند وجود داشته باشند. این دل‌بستگی‌ها می‌توانند میان اعضای یک خانواده، جامعه و یا میان آنهایی که تاریخی مشترک دارند، وجود داشته باشند. همچنین از نظر سندل این دل‌بستگی‌های اساسی، وظایف اخلاقی خاصی را ایجاد می‌کنند. این دسته از وظایف اخلاقی بدین معنا خاص هستند که وظایف افراد خاص یا وظایف گروه‌هایی خاص، مانند اعضای یک خانواده، جامعه و غیره هستند؛ نه اینکه وظیفه همه انسان‌ها باشند. از این رو، وظایف خاص سندل در این معنا می‌تواند در برابر وظایف کلی یا عام قرار بگیرد. اگر بگوییم هر فردی، همیشه باید به نحوی عمل کند که بیشترین سود را برای بیشترین تعداد افراد به وجود آورد و یا بگوییم وظیفه ما این است که همیشه افرادی را که متأثر از فعل و عمل ما هستند به مثابه اهدافی در خودشان تلقی کنیم و اینکه هرگز آنها را تنها به عنوان ابزاری برای اهداف خود نگاه نکنیم، اینها در زمره وظایف عام و کلی هستند. در مقابل، وظیفه خاص چیزی است که تنها بر دوش افراد خاصی قرار دارد؛ برای مثال یک وظیفه خاص من این است که باید به والدین خویش احترام بگذارم و در برابر آنها وظایف و تعهداتی دارم که دیگران این وظایف و تعهدات را نسبت به والدین من ندارند.

خلاصه اینکه سندل در اینجا می‌گوید یک سری وظایف خاص اخلاقی وجود دارند که غیرقابل چشم‌پوشی‌اند و به دلیل اینکه لیبرالیسم راولزی فرد انتزاعی و «خود» نامقید را



پیش فرض خویش قرار می‌دهد، به آن توجهی ندارد. از نظر وی، محتوای تجربه اخلاقی ما بیشتر از حدود وظایف و حقوقی است که راولز تعیین می‌کند. تعهداتی که سندل در ذهن دارد، فراتر از وظایفی است که فرد لیبرال به‌طور ارادی آن را می‌پذیرد و تعهدات مورد نظر وی، اجازه می‌دهند که فرد به اطرافیان خود بیشتر از آنچه که مقتضای عدالت است، مدیون باشد.

پاسخ هیورث به نقد سندل در مورد وظایف خاص

هیورث در برابر این نقد سندل، این پاسخ‌ها را به‌اختصار مطرح کرده است:

۱. وظایف خاصی که سندل می‌گوید راولز آنها را نادیده گرفته است و معتقد است این وظایف در زمره وظایف مشتق‌ناشده از اصول کلی‌ترند، از نظر منطقی از اساس وجود ندارند.

۲. اما اگر منظور سندل از وظایف خاص، وظایفی است که از اصول کلی‌تر قابل استنتاج‌اند، راولز نیز این وظایف را رد نمی‌کند، اما در اصول عدالت درباره آنها بحث نمی‌کند.

۳. راولز مفهومی از هویت را که با زیستن در شرایط خاص اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خاص شکل می‌گیرد، رد نمی‌کند و معتقد است وقتی طرح‌های زندگی شخصی افراد (هویت افراد) تغییر کند، ممکن است هویت وی نیز تغییر کند.

۴. سندل وقتی می‌گوید تعهدات و دل‌بستگی‌های فرد، وظایف خاصی را برای وی ایجاد می‌کنند و هویت وی را تعریف می‌کنند، بین تعریف و هویت خلط می‌کند.

هیورث در پاسخ به این نقد سندل نخست فرض می‌کند که دسته‌ای از وفاداری‌ها، باورها، علائق و دل‌بستگی‌ها وجود دارند و ادعای سندل این است که این وفاداری‌ها و باورها، در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی متفاوت شکل خاصی دارند. از نظر سندل، شرایط اجتماعی و عرفی مثل خانواده، جامعه و ملت می‌توانند چنین وفاداری‌ها و باورهایی را ایجاد کنند. علائق و دل‌بستگی‌های یک فرد، علائقی هستند که وی به اعضای خانواده، دوستان، هم‌وطنان و یا هم‌کیشان خود دارد.

وی استدلال می‌کند که به‌ظاهر اصل نظریه سندل و این باور او که وابستگی‌های میان افراد سبب می‌شود که آنها نسبت به اطرافیان خویش تعهداتی داشته باشند، درست است.



نقد

سال نوزدهم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۳

همچنین درست است که علائق اساسی افراد بسان نیرویی اخلاقی می‌توانند تفاوتی را در نحوه عمل ما ایجاد کنند؛ برای مثال، چگونگی عمل یک فیلسوف سودگرا با عمل یک انسان معمولی در جامعه به دلیل زمینه‌های خاص و شرایط آنها و تفاوت دیدگاه‌هایشان متفاوت است. برای مثال، ساختمان در حال سوختن و بلیام گادوین^۱ را در نظر بگیرید که در آن، جان دو نفر در خطر است و شما تنها می‌توانید یکی از آنها را نجات دهید. یکی از آن دو پدر شماس است و دیگری پزشک یا دانشمند حاذق خیرخواهی است که می‌تواند به افراد بسیاری سود برساند. در این شرایط، شما از نظر اخلاقی چه وظیفه‌ای دارید؟ کدام یک را باید نجات دهید؟ اگر شما به نظریه‌های سودگرایی عمل نگر (معتقد) باشید، در اینجا باید پزشکی را نجات دهید که زنده ماندنش سود بیشتری برای افراد جامعه دارد، اما از نظر اکثر مردم کسی که در این شرایط پدرش را نجات ندهد، به یقین از نوعی بیماری و مشکل رنج می‌برد. از این رو، سندل به درستی به این نکته اشاره دارد که شرایط زندگی، عقاید و افکار فردی بر نحوه عمل و تصمیم‌گیری‌های افراد تأثیر می‌گذارد، اما به نظر هیورث، هیچ یک از اینها مشکل خاصی را برای لیبرالیسم ایجاد نمی‌کند. هیورث استدلال می‌کند که هیچ علاقه و وابستگی نمی‌تواند تهدیدی برای لیبرالیسم باشد، حتی یک تهدید بالقوه هم نمی‌تواند باشد؛ مگر اینکه آن علاقه و وابستگی به تنهایی یک وظایف اخلاقی را ایجاد کند (Haworth, 2006: 374-378).

همان‌گونه که گذشت هیورث معتقد است این نقد سندل مشکلی برای لیبرالیسم راولز به وجود نمی‌آورد. تنها در صورتی نقد سندل وارد است که بگوییم لیبرال‌ها محدوده مسائل اخلاقی را تنها در حد همین وظایف و حقوق کلی می‌دانند و وظایف، دل‌بستگی‌ها و وفاداری‌هایی مانند علائق مورد نظر سندل را اساساً غیرمجاز تلقی می‌کنند؛ در حالی که چنین نیست که راولز نافی وظایف، دل‌بستگی‌ها و وفاداری‌های مورد نظر سندل باشد. راولز در تنظیم اصول عدالت خویش، به طراحی ساختار بنیادین جامعه توجه دارد و دغدغه

۱. (1756 – 1836) William Godwin. البته گادوین این مثال را بدین گونه بیان می‌کند که فرد در موقعیتی فرضی مضطر می‌شود تنها به کمک یکی از دو نفری که در آتش گرفتار شده‌اند، بشتابد. یکی از آن دو نفر سر اسقف کلیساست و دیگری مادر خود فرد است. گادوین که یک نظریه‌پرداز سودگراست، به این نتیجه می‌رسد که در این موقعیت فرد باید تمام تعلقات خویش را نسبت به مادرش به خاطر اصل سود و بی‌طرفی قربانی کند و سر اسقف را نجات دهد، به این دلیل که نجات او سود بیشتری را برای همه به بار می‌آورد.





روابط میان افراد در زندگی شخصی را ندارد، اما سندل به اشتباه معتقد است لیبرالیسم همه حقوق و وظایف افراد را نسبت به هم تعیین می‌کند و در تعیین حقوق و وظایف افراد نسبت به هم، وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌های خاص افراد به یکدیگر را در نظر نمی‌گیرد. هیورث این تأکید راولز را یادآوری می‌کند که بحث من در مورد وظایف اخلاقی افراد نسبت به یکدیگر نیست. نظریه عدالت، مدل ساختار اساسی جامعه بسامان را بررسی می‌کند که هیچ آموزه اخلاقی جامعی نباید در آن دخیل باشد و تنها براساس اصول عدالت سازماندهی گردد. اصول عدالت، محدوده قوانین جامعه را بیان می‌کند، اما نهادها و انجمن‌های جامعه می‌توانند قوانین خاص خویش را داشته باشند. یک کلیسا می‌تواند افراد مرتد را تکفیر کند، ولی بر اساس اصول عدالت نمی‌تواند آنها را بسوزاند. به اعتقاد وی در جامعه بسامان، همه افراد وظیفه دارند خودشان و یکدیگر را به‌عنوان شهروندان آزاد و برابر و واجد حقوق اولیه تلقی کنند و هیچ‌کس نباید حقی را از کسی به نفع خویش ضایع سازد. انسان‌ها باید دیگران را به‌مثابه غایت در نظر بگیرند، نه اینکه هم‌نوعان خویش را به‌مثابه ابزاری برای پیشبرد اهداف خویش تلقی کنند. شیوه حکومتی دموکراسی در جامعه بسامان وظیفه دارد تعارض و اختلاف عقاید افراد درباره چگونگی زندگی و عقاید خویش را به رسمیت بشناسد و ساختار جامعه را بر اساس اصول عدالت پی‌ریزی کند و به افراد آموزش دهد تا برابری و آزادی هم‌نوعان خویش را در نظر بگیرند، اما در حوزه امور خصوصی و زندگی شخصی، هر فردی می‌تواند خیر مطلوب خویش را پی‌گیرد و چنان زندگی کند که به بیشترین سود و لذت مطلوب خویش برسد، مشروط بر اینکه به آزادی و حقوق برابر دیگران لطمه‌ای وارد نسازد. ما درست یا نادرست بودن هیچ آموزه جامع اخلاقی، مذهبی یا فلسفی را از پیش مفروض نمی‌گیریم و نمی‌توانیم بر اساس عقاید شخصی خویش ساختار اساسی جامعه را طراحی کنیم.

جامعه‌ای که بر اساس اصول عدالت طراحی گردد، می‌تواند همه آموزه‌های جامع فلسفی، اخلاقی و مذهبی را همپوشانی کند. با استناد به این دیدگاه‌های راولز، هیورث می‌گوید اصول عدالت راولز، حداقل‌هایی را معین می‌کنند که آزادی فردی را محدود می‌کنند و هر کسی خارج از این چارچوب عمل کند، رفتارش پذیرفتنی نیست. آنها رفتاری را که از عشق و جلوه انسانی سرچشمه گیرد مجاز می‌دانند، ولی فرایندهای رهایی

به این اهداف را تعیین نمی‌کنند. اصول لیبرال امکان زندگی خوب را تأیید می‌کنند، اما فرمول دست‌یابی به آن را ارائه نمی‌دهند. این توقع جماعت‌گرایانی مانند سندل، شبیه به این است که از کتاب قانون فوتبال انتظار داشته باشیم که نشان دهد چگونه با مهارت و دارای سبک بازی کنیم. راولز دغدغه حقوق و وظایف اساسی افراد را دارد و معتقد است در یک جامعه بسامان، همه شهروندان باید به یک اندازه آزاد و برابر تلقی گردند و کسی حق ندارد دیگران را به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد اهداف خویش در نظر گیرد. همه می‌توانند هر برداشتی از زندگی نیک را پی بگیرند، مشروط بر اینکه آزادی و حقوق دیگران را نقض نکنند (Haworth, 2006: 377).

سندل به این نتیجه می‌رسد که در نظریه راولز، وظایف خاص جایی ندارند. به‌نظر هیورث، تنها در صورتی می‌توانیم سندل را در این نقد برحق بدانیم که فرض کنیم وظایف خاص مورد نظر وی، وظایف خاصی هستند که از هیچ اصل کلی‌تری که در نظریه عدالت راولز وجود دارد، قابل استنتاج نیستند. راولز کلی‌ترین حقوق و وظایف را در ساختار اساسی جامعه بیان می‌کند که دیگر باید و نبایدهای جزئی و مصادیق آن از آن قابل استنتاج بوده، یا دست‌کم می‌توانند با آن هماهنگ باشند. وظایف خاص سندل باید وظایفی اصیل باشند که از هیچ اصل دیگری قابل استنتاج نباشند و در زمره کلی‌های بیان‌شده راولز نباشند و به‌عنوان مثال نقضی در برابر اصول راولز مطرح گردند، در حالی که وجود چنین وظایف خاص غیر قابل استنتاجی از نظر منطقی ناممکن است (Haworth, 2006: 383).

هیورث می‌گوید منظور سندل از وظایف خاص وظایفی است که نمی‌توان آنها را به وظایف کلی مورد نظر لیبرالیسم راولز فرو کاست؛ بدین معنا که وظایف خاص نمی‌توانند از اصول کلی‌تر دیگری اخذ شوند. از این‌رو، این وظایف، وظایف خاص غیر قابل استنتاج‌اند و در این نقطه است که اشکال استدلال سندل پیش می‌آید. اگر دل‌بستگی‌های اساسی مورد نظر سندل به‌عنوان مصداق خاصی از وظایفی که تحت اصول کلی‌تر قرار می‌گیرد تفسیر شود، برای لیبرالیسم مشکلی پیش نمی‌آید. به‌لحاظ منطقی درست است که بگوییم هر وظیفه خاصی که نسبت به اعضای جامعه یا همکارانمان داریم، از اصول کلی‌تری استنتاج می‌شوند. مشکل استدلال سندل این است که ما نمی‌توانیم وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌های اساسی خویش را به‌تنهایی به‌عنوان دلایل کلی و تنها منبع استنتاج وظایف خویش در نظر





بگیریم؛ برای مثال، اگر یک ملیت گرا معتقد باشد که حتی شکنجه و قتل عام بی گناهان در خدمت علائق ملی اش موجه است و با گفتن اینکه من این کار را انجام می‌دهم، فقط و فقط به این دلیل که کشورم را دوست دارم، علائق ملی خویش را تنها توجیه این کار خویش تلقی کند، می‌توانیم بگوییم وی در واقع هرگز دلیلی برای این کار ندارد و یا اینکه دلیل وی بسیار ضعیف است؛ به گونه‌ای که بجز اندکی از انسان‌ها که به احتمال هموطن وی هستند، کسی نمی‌تواند با عقیده وی هم‌رأی باشد. در اینجا منظور از اصول کلی که منشأ تعیین‌کننده وظایف افراد است، اصولی هستند که همه یا بیشتر انسان‌های معقول بتوانند آن را بپذیرند. به نظر هیورث، اصولی مثل اصول اخلاق و وظیفه‌گرایانه و یا سودگرایانه می‌تواند اصولی کلی باشند که انگیزه اصلی رفتار انسان‌ها قرار بگیرند. اگر بتوانیم ثابت کنیم که معیار حقیقی انسان‌ها در انجام دادن هر کاری آن است که به بیشترین سود ممکن برسند، سودگرایی اخلاقی می‌تواند به عنوان تنها دلیل رفتارهای اخلاقی توجیه گردد و در این صورت، اگر کسی دلیل رفتار خویش را سودگرایی اخلاقی بداند، می‌توانیم بگوییم که وی دلیل کافی برای رفتارش دارد (Haworth, 2006: 385).

هیورث بر این باور است که هیچ وظیفه اخلاقی خاص مشتق‌ناشده از وظایف کلی‌تر وجود ندارد. به این دلیل اگر برای انجام دادن کاری، تنها به عضویت در یک چنان جامعه، ملت یا مردمی، و یا شهروندی یک چنین و چنان جمهوری استناد کنیم، در واقع این عمل ما توجیه کافی نخواهد داشت. نمی‌توان انکار کرد که اگر در واقع فردی برای انجام دادن عملی، بخواهد تنها این دلیل را بیاورد و هیچ دلیل دیگری نداشته باشد، می‌توان گفت هرگز هیچ دلیلی ارائه نداده است (Haworth, 2006: 385).

می‌توان تا اینجا این نتیجه را گرفت که هر چند افراد می‌توانند وظایف خاص را به عنوان دلیل پاره‌ای از اعمال خود در نظر بگیرند، اما برای اینکه دلیل اخلاقی کاملی برای رفتارشان ارائه دهند، باید اصول کلی‌تری را نیز در نظر بگیرند که از وظایف خاص مشتق نمی‌شوند. نتیجه دیگر این است که برای توجیه اخلاقی کامل یک عمل باید استدلالی از امر به نسبت خاص به امر نسبتاً کلی وجود داشته باشد. اگر من در توجیه یک رفتار خویش مانند نماز خواندن بگویم به این دلیل نماز می‌خوانم که همه مسلمانان نماز می‌خوانند و منظورم این باشد که تنها توجیه عمل من عضویت من در جامعه مسلمان است، رفتار من توجیه کافی

نخواهد داشت. برای توجیه کامل عملکرد خویش، من باید بتوانم رفتار خودم و افراد جامعه خویش را براساس اصول کلی تر و دلایل عام تری، مانند این اصل که «همه افراد باید در شرایطی مثل شرایط من چنین عمل کنند» توجیه نمایم.

نتیجه گیری هیورث این است که در واقع چیزی به نام وظایف خاص غیر قابل استنتاج وجود ندارد. به اختصار اگر بخواهیم عملی را تنها بر اساس عادت و بدون توضیح بیشتری توجیه کنیم، در واقع هرگز آن را به درستی توجیه نکرده ایم (Haworth, 2006: 387). فرد باید عمل خویش را با ارجاع به اصول کلی تر توجیه نماید و هر وظیفه ای باید از اصول کلی تر مشتق شود. در مورد مثال آتش سوزی، اگر بتوانیم اثبات کنیم که یک اصل کلی اخلاقی قابل قبول برای همه یا اکثریت افراد این است که در شرایط خاص، خانواده نزدیک شخص تقدم دارد، وظیفه نجات پدر از این وظیفه کلی تر قابل استنتاج خواهد بود. در مقابل، اگر بتوانیم درستی و مقبولیت این اصل سودگرایانه را اثبات نماییم که وظیفه همه افراد کسب بیشترین سود برای بیشترین تعداد از افراد است، باید در مثال آتش سوزی، پزشک را نجات دهیم. علائق و تعهداتی را که سندل در مورد خانواده، جامعه، ملت و غیره، فهرست می کند، در مقوله اول می گنجد و این نتیجه می دهد که آنها هیچ تهدید خاصی برای لیبرالیسم محسوب نمی شوند (Haworth, 2006: 387).

آلن هیورث معتقد است برای هر رفتار اخلاقی باید دلیلی عام داشته باشیم که از یک اصل کلی استنتاج می شود و همگان آن را می پذیرند. اما پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا چنان اصل کلی ای وجود دارد که همه افراد بر آن توافق داشته باشند؟ وی معتقد است اگر ما بتوانیم سودگرایی را توجیه کنیم، می توانیم بگوییم اصلی کلی و عام به دست ما می دهد و همه آن را می پذیرند، اما آیا چنین توجیهی ممکن است؟ اما به نظر نگارنده، مسئله این است که با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، هیچ اصل اخلاقی وجود ندارد که همه بر آن توافق کنند. هر اصل اخلاقی، هر چند که کلی باشد، مثال های نقض و مخالفانی دارد. از این رو، حتی اصول اخلاقی عامی که به نظر هیورث کلی تر هستند و وظایف خاص سندل باید از آنها مشتق گردند، نیز این شرط را که مقبول همگان باشند بر آورده نمی سازند. شاید بتوان این گفته هیورث را پذیرفت که نظریه هایی مانند وظیفه گرایی و سودگرایی اخلاقی کلی تر از وظایف خاص سندل هستند و موافقان بیشتری دارند، اما نمی توان پذیرفت که می توان این اصول را چنان توجیه کرد که همگان





آن را بپذیرند. تجربه اخلاقی ما نشان می‌دهد که در انجام هر تکلیف اخلاقی، همه انسان‌ها حاصل جمعی از سود، وظیفه و شرایط خاص اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خویش را در نظر می‌گیرند.

بنابر دیدگاه سندل وظایف خاصی که یک شخص خاص با آنها احساس محدودیت می‌کند، در حقیقت می‌تواند هویت فرد را تعریف کند. وی وظایف خاص را به مثابه دل‌بستگی‌هایی تعریف می‌کند که کیستی فرد تعریف می‌کنند. سندل مفهوم «خود» نامقید راولز را نقد می‌کند. وی معتقد است شرایط تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، شغلی، خانوادگی و.. هویت من را می‌سازد. موقعیتی که من در یک جامعه، فرهنگ و یا شغل خاص دارم باعث می‌شود که من تعهدات و وظایفی خاص داشته باشم. من احساس می‌کنم وظیفه‌ای خاص نسبت به مادر خویش دارم، اما همین وظیفه را نسبت به بانوان دیگر ندارم و بدین معنا وظایف من در قبال مادرم خاص هستند. در مورد وظایف دینی، ملی، شغلی و... من نیز وضع به همین منوال است که در همه آنها، حضور من در آن شرایط، وظایف خاصی را برای من ایجاد می‌کند و همه اینها در کنار هم هویت مرا به عنوان یک انسان خاص می‌سازد. به نظر سندل مفهوم حقیقی هویت این است و راولز از آن غفلت کرده است.

می‌توان گفت میان این دیدگاه سندل و یکی از مقدماتی که استدلال راولز در نظریه عدالت به مثابه انصاف بر آن مبتنی است، یعنی این مقدمه که اشخاص طرح‌های خاص خود را برای زندگی دارند، شباهت خاصی وجود دارد. به نظر راولز، این برداشت‌ها یا طرح‌ها از خیر، افراد را رهنمون می‌سازد که اهداف متفاوتی داشته باشند و دعاوی متعارضی را در مورد منابع طبیعی و اجتماعی در دسترس مطرح کنند. راولز معتقد است اشخاص بر حسب طرح‌هایی که دارند، از هم متمایز می‌شوند. او می‌گوید من این اندیشه رویس (Josiah Royce) را می‌پذیرم که یک فرد را به سبب طرح خاصی که برای زندگی‌اش دارد، می‌توان یک انسان زنده نامید. به نظر رویس، یک فرد با توصیف اهداف خود، می‌گوید که کیست و قصد دارد در زندگی‌اش چه کاری انجام دهد. شباهت میان راولز و سندل این است که هم وظایف سندل و هم طرح‌های زندگی راولز ارزش‌هایی را در خود دارد که این ارزش‌ها به عنوان دلیلی برای رفتار فرد عمل می‌کنند. سندل و راولز

ادعا می کنند که اشخاص بر اساس دلایل، ارزش ها و اهدافشان از یکدیگر متمایز می شوند. راولز به برداشتی غیرذات گرایانه در مورد «خود» معتقد است که این برداشت می تواند با برداشت نظریه پرداز جماعت گرایی مانند مک اینتایر که بر اساس آن، «خود» دارای یک ساختار داستانی است و می تواند در شرایط و زمینه های متفاوت تغییر نماید، سازگار باشد. بنابراین، بر اساس برداشت راولز کاملاً ممکن است که فرد به گذشته خویش بیندیشد و تشخیص دهد که انگیزه هایی که پیش تر می پنداشته است که برای چنین و چنان عمل کردنی واجد آن است، انگیزه های حقیقی و درستی نبوده اند. هم چنین فرد می تواند به آینده بنگرد و این گونه بیندیشد که روش او که برای عمل کردن نمی تواند با آرزوهای وی سازگار باشد. این نتیجه می دهد که سندل به همین میزان برخطاست که می گوید راولز نمی تواند این واقعیت را در نظر بگیرد که من به مثابه موجودی که خود را تفسیر می کند، می توانم تاریخم بیندیشم و در این معنا خودم را از آن متمایز کنم، هر چند این تمایز میان من و تاریخ من همیشه تمایزی مطلق نیست. نمی توانیم انکار کنیم که هر لحظه ای که من به تاریخ خویش می اندیشم، باز در درون همان تاریخ قرار دارم (Haworth, 2006: 389-392).

۱۳۹



نقد

ارزیابی تطبیقی دیدگاه ماکل سندل و آلن هیورث درباره لیبرالیسم راولز

آلن هیورث در پاسخ آخر به این نقد سندل می نویسد سندل به هنگام توصیف وظایف خاص به عنوان تعهدات و دل بستگی هایی که تا حدودی کیستی فرد را تعریف می کنند، واژه تعریف را به نحو مبهم بکار می برد و با مفهوم تشخیص خلط می کند. فرض کنید به دوستان عکسی از چند نفر را که خودتان نیز شامل آن هستید، نشان می دهید. دوست شما می پرسد کدام یک از اینها شما هستید؟ و شما پاسخ می دهید من همان هستم که لباس آبی دارد. در این شرایط، شما بدین گونه خودتان را از دیگران متمایز می کنید. در اینجا لباس آبی شما را به معنای منطقی تعریف نمی کند؛ یعنی این یک امر ضروری نیست که شما باید لباس آبی را در آن موقعیت خاص می پوشیدید و اگر شما لباس دیگری می پوشیدید ممکن بود شخص دیگری باشید. اگر این جمله که من همان هستم که لباس آبی دارم، یک تعریف منطقی از شما بود، این جمله که من همان هستم که لباس قرمز دارم، باید دارای تناقض می بود. از آنجایی که این نتیجه گیری از نظر منطقی بی معنا است، می توانیم بگوییم این نوع بیان در مورد «خود»، تعریف منطقی شما نیست، بلکه باعث تشخیص شما در میان هموعان تان است (Haworth, 2006: 391-392).



آلن هیورث بر این باور است که در این مثال، شما خودتان را از طریق اشاره کردن به اینکه شما شخصی هستید که لباس آبی پوشیده است، از اعضای دیگر گروه در عکس متمایز می‌کنید. به نظر وی فرد می‌تواند با توصیف طرح‌ها یا پروژه‌هایی که برای خودش در نظر دارد، خود را از دیگران متمایز سازد، اما تعریف منطقی، راهی است که ضرورت‌های منطقی یا شروط کافی وجود یک چیز را تعیین می‌کند. از این رو، حتی دل‌بستگی‌هایی که سندل در نظر دارد نیز نمی‌توانند فرد را به معنای منطقی توصیف کنند، بلکه راهی هستند که فرد را از دیگران متمایز می‌سازند. از این رو، وقتی سندل می‌گوید وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌های اصلی فرد، هویت او را تعریف می‌کنند برخطاست. تعریف و تشخیص متفاوت هستند و استدلالی که بر خلط میان این دو مبتنی باشد، بر خطاست و از همین رو، استدلال سندل و دیگر جماعت‌گرایان در نقد مفهوم «خود» راولزی که بر خلط میان این دو مبتنی است، دارای خطاست.

به نظر هیورث، اگر دیدگاه سندل این است که در برخی زمینه‌ها و شرایط، اشخاص با ارجاع به طرح‌ها و پروژه‌هایی که این طرح‌ها و پروژه‌ها را از آن خودشان تلقی می‌کنند، هویت خودشان را به مثابه اشخاص خاص نشان می‌دهند و وظایف خاصی را برای خویش تعریف می‌کنند، این دیدگاه درست است. این رویکرد سندل نمی‌تواند این نظریه راولز را که اشخاص به معنایی بر اهدافشان مقدم هستند نقض کند. رویکرد راولز با این بیان که برخی باورها و وفاداری‌ها وجود دارند که ما برای شناخت هویتمان به عنوان اشخاص خاص ناگزیر از شناخت آنها هستیم، سازگار است. اگر بتوانیم بگوییم این باورها و وفاداری‌ها به لحاظ منطقی می‌توانند جدای از شخص واجد آنها وجود داشته باشند، این دیدگاه در تعارض با نظر راولز نخواهد بود. می‌توان گفت این نظر سندل با برداشت متعارف در مورد چگونگی ارتباط میان اشخاص و اهدافشان نیز سازگار است. طبیعت پروژه‌ها و طرح‌ها بدین صورت است که می‌توانند انتخاب شوند و تغییر داده شوند، دنبال شوند و رد شوند. همچنین می‌توانیم اهمیت و ارزش وظایف خاص را بررسی کنیم، اما چنین نیست که هویت «خود» با هر تغییری در طرح‌ها و پروژه‌های فردی تغییر کند؛ به بیان دیگر، این دل‌بستگی‌ها می‌توانند تغییر کنند،

ولی با هر تغییری در آنها هویت شخص تغییر نمی‌کند.

سندل و دیگر جماعت‌گرایان رویکردی غایت‌گرایانه و ارسطویی درباره هویت انسان دارند و بر این باورند که اشخاص را بر اساس غایاتشان می‌توان تعریف کرد، بدین معنا یک انسان زمانی می‌تواند هویت خویش را تعریف کند که بتواند اهداف و آرزوهایش را بشناسد و در پی آنها باشد. هیورث استدلال می‌کند که اگر دیدگاه سندل این است که اشخاص با اهداف و وظایفشان به لحاظ منطقی تعریف می‌شوند و اهداف، وظایف و محدودیت‌های خاصی که افراد دارند، جزو ویژگی‌های منطقی‌شان است، از آنجا که تعریف منطقی در مورد شروط ضروری شخص بودن یک نفر بحث می‌کند، باید بتوان نتیجه گرفت که وقتی شخص الف طرحی را تغییر می‌دهد، یک شخص کاملاً متفاوت می‌گردد. برای مثال، اگر علی برنامه‌ریزی کرده است که تعطیلات را در شمال باشد، اما سپس تصمیم می‌گیرد که در قشم باشد، این باید نتیجه دهد که وی دیگر علی نیست و باید شخص دیگری باشد. به نظر هیورث این دیدگاه سندل غیرقابل دفاع است و می‌توان نتیجه گرفت که سندل در نقد راولز بر خطاست. نتیجه اینکه اگر سندل بر این باور است که طرح‌های ما وجود ما را به معنای منطقی تعریف می‌کنند، بر خطاست، اما اگر سندل بر این عقیده باشد که طرح‌های ذهنی ما، تا حدودی ما را از دیگران متمایز می‌سازد و ما می‌توانیم به آنها بیندیشیم و آنها را تغییر دهیم، این نگاه موافق با رویکرد راولز و رویکرد عرفی در مورد رابطه میان انسان با اهداف و غایاتش است (Haworth, 2006: 392-395).

نکته‌ای که در اینجا در برابر دفاعیه هیورث به نظر می‌رسد آن است که با توجه به رویکرد سندل در مورد هویت که به ظاهر می‌توان تعریف وی را در این مورد پذیرفت، درست است که تغییرات جزئی در طرح‌ها و نقشه‌های روزمره افراد، هویت آنها را به کلی تغییر نمی‌دهند، اما اینکه بگوییم هرگونه تغییری در طرح‌های زندگی، هویت فرد را تغییر نمی‌دهد جای تأمل دارد. به نظر می‌رسد تغییرات چشم‌گیر در طرح زندگی، مثل تغییر آیین مذهبی، تغییر شغل، تصمیم برای تغییر در نحوه رفتار اجتماعی و... در حقیقت می‌تواند بر هویت فرد تأثیر گذارد.

پرسش دیگر در برابر هیورث این است که آیا اساساً چنان تعریف منطقی در مورد





انسان وجود دارد؟ آیا می‌توان انسان را به همان گونه‌ای که مثلث را تعریف می‌کنیم، تعریف کرد؟ و اگر چنان تعریفی ممکن باشد، آیا برای فلسفه سیاسی وافی به مقصود است یا اینکه مانند حیوان ناطق بودن در تعریف منطقی انسان، می‌تواند یک تعریف انتزاعی باشد؟ راولز بحث فلسفی ندارد و دیدگاهش در مورد انسان، همان انسان لیبرال غربی است. می‌گوید انسان‌ها در پی منافع خویش و انتخاب‌گرند. آیا تعریف راولز یک تعریف منطقی است؟ از سوی دیگر، سندل می‌گوید هویت انسان به موقعیت اجتماعی و فرهنگی‌اش بستگی دارد و انسان جدا از شرایط انضمامی که راولز باور دارد، در حقیقت انسانی نیست که ما تجربه داریم. تفاوت تعریف و تشخیص، حتی اگر درست باشد، یک بحث انتزاعی است که از اهداف سیاسی راولز به دور است. راولز می‌گوید انسان‌ها بدون توجه به شرایط فردی، در وضع اولیه، در مورد ساختار اساسی تصمیم می‌گیرند و تصمیم معقول آنها قابل‌کاربست برای همه افراد است، اما سندل بر این باور است که هویت انسان‌ها به موقعیت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی‌شان بستگی دارد و نمی‌توانند بدون توجه به آنها تصمیم بگیرند و ادعای جهان‌شمولی لیبرالیسم نادرست است. در اینجا هیچ کدام به تعریف منطقی نظر ندارند.

آلن هیورث می‌گوید عملکرد و چگونگی انتخاب «خود نامقید» در نظر سندل تا حدود زیادی توسط شرایط و زمینه‌های فرهنگی، ملی، اخلاقی و تاریخی زمانه خویش محدود شده است و این «خود» کاملاً محصور و مقهور شرایط خویش شده است؛ به گونه‌ای که می‌تواند اهداف و آرزوهای خویش را برگزیند. به نظر وی، اعضای جماعت اصیل و هویت‌بخش سندل، خویشان را با وظایف و تعلقات اساسی‌شان محدود کرده‌اند؛ به گونه‌ای که گویا تنها یک‌سری وظایف خاص دارند و غیر از این نمی‌توانند عمل کنند. چنین افرادی یک‌سلسله حقوق و وظایف از پیش تعیین‌شده دارند و فقط بر مبنای آن عمل می‌کنند و هرگز حتی به این نمی‌اندیشند که می‌توانند به روشی دیگر رفتار کنند. آنها اشتباه می‌کنند که هویت خویش را تنها در وظایف خویش و نقش‌هایی که جامعه بدان‌ها محول کرده است، محدود می‌دانند. موقعیت فرد نمی‌تواند فرد را به نحوی که یک شکل هندسی یا یک شی بی‌جان با صفاتش تعریف می‌شود، تعریف کند. نمی‌توان پذیرفت که اگر هم‌اکنون من در شرایط خاصی هستم، این شرایط در هر حال اجتناب‌ناپذیرند و هرگز

امکان چشم‌پوشی از آن وجود ندارد (Haworth, 2006: 394-396).

سندل در پاسخ به این نقد می‌گوید هرچند انسان‌ها هویت خویش را در بستر اجتماعی زمانه خویش می‌شناسند، ارزش‌ها و دل‌بستگی‌هایشان به شرایط آنها بستگی دارد، اما می‌توانند کاملاً مقهور شرایط نباشند. سندل معتقد است ما انسان‌ها هویت خویش را بر اساس شرایط تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و خانواده‌ای که در آن زاده می‌شویم می‌شناسیم. همچنین این عوامل در چگونگی رفتار ما تأثیر دارند و ما نمی‌توانیم جدای از این عوامل تصمیم بگیریم که چه می‌خواهیم انجام دهیم. با وجود این، نوع عملکرد «خود»، کاملاً از پیش با این عوامل تعیین نمی‌شود، بلکه فرد می‌تواند پس از شناخت هویت خویش در بستر تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن قرار دارد، دربارهٔ انتخاب و نحوه عملکرد خویش تأمل کند و طرح‌های موجود در بستر اجتماعی‌اش را قبول یا رد نماید و خودش نحوهٔ زندگی مطلوب خویش را تا حدودی تعیین کند (Sandel, 2009: 221).

نتیجه‌گیری

نکاتی که در ارزیابی این نقدها و دفاعیات از نظریه جان راولز به‌نظر می‌رسد به‌اختصار از این قرارند:

الف) سندل می‌گوید «خود» راولزی، هویتی از پیش تعیین شده دارد و رخدادها و شرایط زندگی فرد، هویت وی را تغییر نمی‌دهند و این با تجربه ما در مورد متأثر شدن هویت فردی، به‌سبب تغییر شرایط زندگی‌مان سازگار نیست، اما به‌نظر می‌رسد سندل برداشت غلطی از هویت در نظر راولز دارد. بحث راولز همواره در مورد هویت سیاسی است که متمایز از هویت شخصی است. به باور راولز در جامعه‌ای که ساختار اساسی‌اش بر اساس اصول عدالت باشد و افراد به‌عنوان اشخاص آزاد و برابر تلقی شوند، حتی اگر عقاید دینی و روش زندگی من تغییر کند، باز من همان شهروند آزاد و برابر با دیگران و واجد حقوق و آزادی‌های اساسی و برابر با دیگران باقی‌خواهم ماند. در یک جامعه بسامان که پلورالیسم معقول، ویژگی دائمی آن است، تغییر هویت اخلاقی و عقاید فرد، نباید حقوق و آزادی‌های اساسی و اولیه وی را متأثر سازد. به‌نظر می‌رسد سندل از این بیان راولز که هویت من با تغییر نقشه‌های زندگی‌ام تغییر نمی‌کند، برداشت غلطی دارد و راولز را به





اعتقاد به فاعل کاملاً نامقید که هویتش پیش تر تعیین شده است و دیگر با تجربیات زندگی قابل تغییر نیست، متهم می‌سازد.

ب) نکته دیگر قابل طرح در برابر نقد سندل بر مفهوم «خود» راولزی این است که «خود» راولزی کاملاً از همه چیز ناآگاه نیست، بلکه در مورد شرایط اجتماعی زمانه خویش آگاهی‌هایی دارد؛ برای مثال در مورد کمبود منابع، بی‌علاقگی متقابل، در پی منافع شخصی و برخی خیرهای اساسی بودن و امکان داشتن عقاید مذهبی، اخلاقی و فلسفی متعارض اطلاعاتی دارد. همچنین «خود» راولزی می‌داند که هر انسان عاقل در جامعه، باید منافع خویش را بشناسد و در پی بهترین راه برای رسیدن به اهداف خود باشد.

ج) الن هیورث معتقد است برای هر رفتار اخلاقی، باید دلیلی عام که از یک اصل کلی استخراج می‌شود داشته باشیم، ولی پرسش از او این است که آیا چنان اصل کلی وجود دارد که همه افراد بر آن توافق داشته باشند؟ وی معتقد است اگر ما بتوانیم سودگرایی را توجیه نماییم، می‌توانیم بگوییم اصلی کلی است که همه آن را می‌پذیرند، اما آیا چنین توجیهی ممکن است؟ به نظر می‌رسد با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، هیچ اصل اخلاقی وجود ندارد که همه بر آن توافق نمایند و هر اصل اخلاقی، مثال‌های نقض و مخالفانی دارد.

د) با توجه به رویکرد سندل در مورد هویت، درست است که تغییرات جزئی در طرح‌ها و نقشه‌های روزمره افراد، هویت آنها را به کلی تغییر نمی‌دهند، اما اینکه بگوییم هر تغییری در طرح‌های زندگی هویت فرد را تغییر نمی‌دهد، جای تأمل دارد.

ه) به باور هیورث سندل در تبیین جایگاه تعهدات و دل‌بستگی‌ها، بین تعریف و تشخیص خلط می‌کند. هیچ‌یک از طرح‌ها و نقشه‌های ما، به‌نحو منطقی هویت ما را تعریف نمی‌کنند، بلکه تنها ما را از دیگران متمایز می‌سازند. پرسش این است که آیا اساساً چنان تعریف منطقی در مورد انسان وجود دارد؟ و اگر چنان تعریفی ممکن باشد، آیا برای فلسفه سیاسی وافی به مقصود است یا فقط می‌تواند یک تعریف انتزاعی باشد؟ راولز بحث فلسفی ندارد و دیدگاهش در مورد انسان، همان انسان لیبرال غربی است که انسان‌ها را در پی منافع خویش و انتخاب‌گر می‌داند. آیا تعریف راولز تعریفی منطقی است؟ از سوی دیگر، سندل می‌گوید هویت انسان به موقعیت اجتماعی و فرهنگی‌اش بستگی دارد و

تفاوت تعریف و تشخیص، حتی اگر درست باشد، بحثی انتزاعی است که از اهداف سیاسی راولز به دور است. راولز می‌گوید انسان‌ها بدون توجه به شرایط فردی، در وضع اولیه، در مورد ساختار اساسی تصمیم می‌گیرند و تصمیم معقول آنها قابل‌کار بست برای همگان است، اما سندل بر این باور است که هویت انسان‌ها به موقعیت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی‌شان بستگی دارد و ادعای جهان‌شمولی لیبرالیسم نادرست است.

۱۴۵



نظر

ارزیابی تطبیقی دیدگاه مایکل سندل و آلن هیوریث درباره لیبرالیسم راولز

کتابنامه

۱. براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴)، شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا، تهران: نشر مؤسسه مطالعات ملی، چاپ اول.
۲. راولز، جان (۱۳۸۸)، عدالت به‌مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
۳. رورتی، ریچارد (۱۳۸۲)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۴. سندل، مایکل (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، احمد تدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
5. Haworth, Alan (2006), "Liberalism, Abstract Individualism, and the Problems of Particular Obligations," *Springer*, 11.
6. Marilyn, Friedman (1989), "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," *Ethics*, Vol. 99, No. 2.
7. Rawls, John (1999), *Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, Revised Edition.
8. Sandel, Michael (1982), *Liberalism and It's Critics*, New York University Press, New York.
9. _____ (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Second Edition.
10. _____ (1996), *Democracy's Discontent: America In Search Of Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts.
11. _____ (2009), *The Cost Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harward University Press, First Edition.



۱۴۶

سال نوزدهم، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۳

بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن

* سید محمد بنی‌هاشمی

* ایمان روشن‌بین

۱۴۷



نظر

بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن

چکیده

برخی از مهم‌ترین مسائل کلامی و فلسفی در حوزه اسماء و صفات به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی باز می‌گردد. این مسائل که گاه ذیل عنوان کلی «توحید صفاتی» دسته‌بندی می‌شوند، در هستی‌شناسی دینی اهمیت بسیار دارند و به‌ویژه در برهه‌ای از تاریخ، مجادلات فراوانی را درباره شرک و توحید در میان اندیشمندان مسلمان برانگیخته‌اند. این‌گونه مباحث را در اصطلاح، مباحث وجودشناختی صفات می‌نامند. این نوشتار قصد آن دارد نشان دهد که بررسی روایت‌های فراوان در این زمینه روشنگر نفی صفات از خداوند بوده، گویای مخلوق بودن اسما و صفات الهی است. به دیگر سخن، «صفت» درباره خداوند به معنای «نشانه» به کار رفته است و موصوف بودن خداوند تنها به این معناست که حق تعالی این مخلوقات را صفت و نشانه خویش قرار داده، نه چیزی بیش از آن. بنابراین، اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان «الله» تعالی است که اختلاف سزاوار او نیست.

کلیدواژه‌ها

وجودشناسی صفات، کمال توحید، کمال اخلاص، نفی صفات، عینیت صفات با ذات.

*. دانشیار دانشگاه آزاد

*. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، پردیس تهران.

بحث از اسماء و صفات خداوند میان مسلمانان پیشینه‌ای به درازای تاریخ تفکر اسلامی دارد و از ابتدای دعوت اسلامی در قرآن و سنت نبوی به فراخور زمان و مخاطب مطرح شده است. این بحث با گسترش اسلام و به‌ویژه تشیع بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. شاهد این ادعا، گزارشی رساله‌ها و کتاب‌های اوایل سدهٔ دوم است که بیانگر طرح جدی این بحث در محافل علمی می‌باشد. موضع‌گیری‌های متعدد و گاه مقابل‌اندیشمندان مسلمان در این بحث، جدای از آنکه اختلاف‌نظرهای فراوانی را به سامان رساند، سهم بسزایی در گروه‌بندی ایشان داشت، اما امروزه اندیشمندان دینی در بازخوانی پیشینه اعتقادی و فکری خویش، مهم‌ترین مباحث این حوزه را دست‌کم در دو محور کلی به بحث می‌گذارند: مباحث وجودشناختی صفات و مباحث معناشناختی آن. محور اول پوشش‌دهندهٔ عنوان کلی توحید صفاتی است که به‌طور عمده به بررسی هویت وجودی و تکوینی صفات و پیوند آن با ذات الهی می‌پردازد. مسئلهٔ زیادت یا عینیت صفات با ذات، خلق اسماء و ارتباط آنها با یکدیگر و رابطهٔ صفات الهی با افعال خداوند، از مباحث جدی است که ذیل عنوان توحید صفاتی بدان پرداخته می‌شود. همپای این مباحث، فهم و معنای اسماء و صفات الهی و نسبت آن معانی با آفریده‌های خداوند در این جهان نیز از برجسته‌ترین مباحثی است که همواره در حوزهٔ معناشناختی صفات مطرح بوده است.

در تاریخ کلام، اصطلاح «صفاتی» و «معطله» در قبال محور نخستین رخ داد و نظریه‌های «تعطیل»، «تشبیه»، «تجسیم» و «تنزیه» دربارهٔ موضع‌گیری در خصوص محور دوم پدیدار گشت (برای آگاهی بیشتر نک: سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۶-۶۸). با این وصف، نباید این نکته را از ذهن دور داشت که در گزارش‌های کلامی و فرقه‌شناختی، اغلب آرای مطرح در باب دو محور پیش‌گفته بدون تمایز میان آن دو بیان شده است.

در حوزهٔ مباحث معناشناختی صفات، دیدگاه اندیشمندان اسلامی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: گروهی همچون حشویه و کرامیه بر این باور بودند که تمام آنچه در کتاب و سنت آمده است، به معنای ظاهری و حقیقی بر خداوند اطلاق می‌شود. اینان برای فرار از اتهام تشبیه، مشابَهت خداوند با خلق را این‌گونه نفی می‌کنند که خداوند جسم است، اما نه مانند اجسام، یا خداوند بیناست، اما نه مانند دیگر موجودات (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱: ۱۰۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۳ و ۲۰۸). اهل حدیث به‌عنوان گروه دوم، معتقد بودند صفات را باید بر



همان معنای حقیقی بر خداوند اطلاق کرد، ولی از بحث درباره آن باید پرهیز کرد. اینان پرسش در این زمینه را بدعت می دانستند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۱۰۵). سومین دسته، بر خلاف اهل حدیث که دیدگاهشان بین صفات خبریه و صفات ذات و فعل تمایزی نمی نهاد، معتقد بودند صفات خبریه اساساً از صفات حقیقی خداوند نیستند و باید آنها را تأویل برد، اما صفات ذاتی و فعلی خداوند در معنای حقیقی خویش به کار می روند. مهم ضرورت وجود قیدی کنار اوصاف الهی بود که در عمل گذرگاه فرار این گروه از تشبیه تلقی می شد. اشعری این دیدگاه را برای برخی معتزلیان بیان کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶، ۱۵ و ۴۸۶-۴۸۸). به هر روی، سه رویکرد تشبیه، تنزیه و تعطیل ثمره موضع گیری متفکران اسلامی در حوزه معناشناختی صفات بود.

اما در زمینه مباحث وجودشناختی، آرای متفکران مسلمان درباره صفات را می توان در چهار دسته کلی جای داد: ایده نخست را اهل حدیث مطرح کردند که به زیادت صفات بر ذات قائل بودند و عقیده داشتند صفات پروردگار حقایقی هستند که هم از ذات تمایز دارند و هم از یکدیگر متمایزند. این گروه که «صفاتی» نام گرفته اند، در این مسئله که بین صفات خالق و خلق چه نحوه ارتباطی هست، به دو گروه شدند: گروهی راه تشبیه خالق به خلق را در پیش گرفتند و برخی دیگر بر تمایز آن دو تأکید ورزیدند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۸۴).

در برابر این دسته، معتزلیان و بعدها فیلسوفان با اعتقاد به عینیت صفات با ذات یا نائب مناب دانستن ذات از صفات گروه دوم را شکل می دادند. برخلاف اعتقاد اهل حدیث که صفات را از ازل تا ابد با ذات همراه می دانستند، اینان چنین پنداری را موجب شرک و ممتنع می پنداشتند (همان: ۵۳-۵۴).

نظریه سوم، راهی میانه بین دو دیدگاه پیشین را در پیش گرفت تا آنجا که صفات پروردگار را نه زائد بر ذات و نه عین ذات، نه معدوم و نه موجود دانستند. از این نظریه، با عنوان «احوال» یاد می شود (برای آگاهی بیشتر، نک: سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۶-۶۸).

نظریه چهارم که نظریه عارفان مسلمان است، نیز صفات را چونان تجلیات حق معرفی می کند. عارفان مقام اسماء و صفات الهی را از اساس در مرتبه مادون ذات می دانند (همان).

پرسش اصلی این نوشتار آن است که نگره وجودشناسانه روایات در باب صفات ذاتی پروردگار چگونه است؟ آیا در روایات شیعه، صفات پروردگار حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اویند و آیا صفات الهی ازلی هستند یا خود، مخلوق ذات اند؟





در گام دوم، بررسی می‌شود که تلقی متکلمان مدرسه کوفه در دوران حضور اهل بیت : در این زمینه چه بوده است؟ آیا مؤید این ایده است یا با نظریه عینیت صفات با ذات همدلی می‌کند؟

فرضیه بحث آن است که روایات اهل بیت : اساساً هرگونه صفتی را از خداوند نفی می‌کنند و در مقابل، اسماء و صفات الهی را مخلوق خداوند می‌دانند. در این نگاه، «صفت» دربارهٔ خداوند به معنای «نشانه» به کار رفته است و موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که حق تعالی این مخلوقات را صفت و نشانهٔ خویش قرار داده، نه چیزی بیش از آن. بنابراین، اسماء و صفات همگی مخلوق اند و مقصود از آنها همان «الله» تعالی است که اختلاف سزاوار او نیست. از سوی دیگر، متکلمان مدرسه کوفه نیز همگام با این تلقی از روایات اهل بیت : در این زمینه نظریه پردازی کرده‌اند.

بررسی و واکاوی این مدعا را بیش از همه باید در احادیث اهل بیت : جست که به روشنی از توصیف ناپذیری خداوند متعال سخن گفته‌اند. «توصیف ناپذیری خداوند» اگرچه معناشناسانه است، می‌تواند مستلزم ایده‌ای وجودشناختی — چونان نفی وجودی صفات از مرتبه ذات — باشد. از همین رو، روایات این بحث را می‌توان در دو دسته کلی جای نهاد: نخست روایت‌هایی که به روشنی از نفی صفات از ذات الهی سخن گفته‌اند و دوم روایت‌هایی که مفهومی پیچیده و دشوار دارند و از همین رو، هر گروهی از آنها برای تأیید ایده خویش بهره برده است.

۱. روایات دستهٔ اول

دسته اول روایت‌هایی هستند که به روشنی و وضوح، صفات را از ذات الهی نفی می‌کنند. همچنین روایاتی که محدود کردن و حد زدن خداوند متعال را لازمهٔ توصیف حق تعالی می‌دانند در این دسته جای می‌گیرند. برخی دیگر از روایات، کمال توحید را نفی صفات از ذات الهی دانسته، گویای آن است که هر صفت و موصوفی به مغایرت و معیت با یکدیگر گواهی می‌دهند. این دسته از روایت‌ها در کنار بخشی دیگر که در بردارندهٔ تغایر صفت و موصوف و گواهی به مخلوقیت آنان است، همگی در این دسته جای می‌گیرند. برخی دیگر از روایت‌های این دسته، عقل را گواه مصنوعیت هر موصوفی دانسته‌اند و برخی دیگر

نفی صفات را کمال اخلاص می‌شناسند. در مطالعه‌ای تفصیلی‌تر، روایت‌های دسته نخست را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

الف) محدود کردن، لازمه توصیف خداوند

امیر مؤمنان 7 می‌فرماید:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).

هر که خداوند را وصف کند، در واقع او را محدود ساخته است و هر که او را محدود کند، در واقع او را شمارش کرده است و هر کس او را بشمارد، ازلیت او را باطل دانسته است.

در این روایت به صراحت هر گونه توصیفی از خداوند نوعی محدود کردن او دانسته شده است. دلیل این نکته آن است که همه اوصافی که در فهم انسان جای می‌گیرد، برگرفته از عالم مخلوقات است، زیرا آدمی از دایره مخلوقیت خویش پای بیرون نمی‌تواند نهد. حتی اگر تصوّر شود که با زدودن حدود و نقایص مفاهیم عالم مخلوقات (امکان) می‌توان این مفهوم را برای غیر عالم مخلوقات (خالق) به کار گرفت، باز نتیجه مطلوب نخواهیم داشت، زیرا تا زمانی که مفهومی از آن اوصاف باقی باشد، حدود ذاتی آنها هم باقی است؛ از همین رو، جهت قابل استناد به خداوند متعال نیستند. این همان نکته‌ای است که از دید علامه طباطبایی نیز مخفی نمانده است؛ آنجا که می‌نویسد: «من المعلوم أن نفس الصفة تحديده و تعيين» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲).

دست‌آورد چنین رویه‌ای در اتخاذ مفاهیم عالم مخلوقات و کار بست آن برای خداوند متعال، آن خواهد بود که با بیان وصفی، خداوند را محدود دانسته، در حقیقت، از پیش خود برای او شبیه و مانندی را ساخته و پرداخته کرده و آنها را در کنار خداوند قرار داده است، زیرا موجود توصیف شده تطابقی با خداوند متعال ندارد. به این ترتیب، خداوند را موجود واحدی فرض کرده است که در کنارش دو، سه و... وجود دارند و بنابر این، او را شمارش نموده است. عدد قائل شدن برای خداوند متعال نیز ازلیت او را باطل می‌سازد، زیرا تعدد قدما را لازم می‌آورد که اعتقاد باطلی است. امیر مؤمنان 7 در خطبه‌ای دیگر این مضمون را بیشتر روشن می‌سازد:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَهُ وَ مَنْ تَنَاهَهُ فَقَدْ جَرَّأَهُ وَ مَنْ جَرَّأَهُ





فَقَدْ جِهَلَهُ وَمَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ
(الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰).

پس هر آن که خداوند سبحان را وصف نماید، او را قرین [و ضمیمه غیر او] قرار داده است و هر که او را قرین [چیزی] قرار دهد، درواقع به دوگانگی او معتقد شده است، و هر که به دوگانگی او معتقد شود، برایش اجزاء فرض کرده است و هر که خداوند را دارای اجزاء بداند، او را نشناخته است و هر که او را نشناسد، او را مورد اشاره قرار داده است و هر که بر او اشاره کند، محدودش نموده و آن که او را محدود نماید، شمارشش نموده است.

ب) کمال توحید: نفی صفات از ذات

امام کاظم ۷ در پاسخ به پرسش فردی در زمینه مباحث توحیدی می‌نویسد:

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ
بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتَهُمَا
جَمِيعاً بِالتَّثْبِيَةِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَزَلِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۰).

نخستین مرحله دین‌داری نسبت به خداوند متعال، معرفت اوست و کمال معرفت او، توحید اوست و کمال توحید خداوند، نفی صفات از اوست؛ به سبب آنکه هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی هم گواهی می‌دهد که غیر صفت است و هر دو با هم گواهی به دوگانگی می‌دهند که با ازلیت او منافات دارد.

با توجه به معنای لغوی کمال،^۱ باید گفت منظور از کمال معرفت و کمال توحید در لغت، درجه بالای معرفت و توحید نیست، بلکه مراد، اصل معرفت یا معرفت کامل و اصل توحید یا توحید کامل است.

بر اساس توضیح پیش گفته، معنای عبارت «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» چنین می‌شود که اصل توحید و کمال توحید وقتی تحقق می‌یابد که به نفی صفات از ذات

۱. «كَمَالُ الشَّيْءِ مُحْتَوَلٌ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ»: کمال یک چیز، حاصل شدن آنچه غرض و مقصود آن چیز است می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۷۲۶).

پروردگار انجامد. به بیان دیگر، نشانه توحید حقیقی، نفی صفات از خداوند متعال است و تا زمانی که عارف نفی صفات از ذات حق تعالی نکند، به توحید دست نیافته است.

ج) گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیت با یکدیگر

در روایت پیش گفته امام کاظم 7 به سه نکته اشاره دارند: نخست آنکه هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد. دلیل این نکته را می‌توان چنین دانست که اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، اطلاق «صفت» بر آن بی‌معناست؛ بنابراین، صفت بودن یک چیز و موصوف بودن دیگری، اقتضا می‌کند که غیر هم باشند. از همین رو، می‌توان دومین نکته را نیز نتیجه گرفت که هر موصوفی به غیریتش با صفت گواهی می‌دهد.

نکته سوم گواهی بر دوگانگی صفت و موصوف با یکدیگرند. به هر حال، صفت و موصوف همواره با یکدیگرند و هیچ‌گاه صفت بدون موصوف نمی‌شود و موصوف نیز بدون صفت معنا ندارد و این درحالی‌است که هر کدام نیز غیر از دیگری است. بنابراین، هر صفتی اقتضای وجود موصوف و غیریت با آن را دارد و هر موصوفی نیز مقتضای صفت و غیریت با آن را داراست و در نتیجه، اقتضای دوگانگی دارند. در جمع‌بندی توضیح روایت فوق باید دانست که معیت صفت خداوند با ذاتش باعث می‌شود آنها دوگانه باشند و این ویژگی، عین تشبیه بوده، با ازلیت خداوند منافات دارد. از آن‌جا که توحید پروردگار زمانی محقق می‌شود که از ذات او هرگونه تشبیهی را نفی نماییم، باید ذات الهی را نیز از موصوف بودن به هرگونه صفتی تنزیه کنیم.

د) گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیت خودشان

امام علی بن موسی الرضا 7، در ابتدای خطبه‌ای به نسبت مفصل می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْجِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْجِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْأَمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَنِّعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ... (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵).





اولین مرحله بندگی خداوند متعال، معرفت او و اساس معرفت او توحید اوست و نظام و قوام توحید الهی، نفی صفات از او می‌باشد، زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهد که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند و هر مخلوقی گواهی می‌دهد که خالق دارد که [آن خالق] صفت و موصوف نیست. همچنین، هر صفت و موصوفی به همراهی با یکدیگر گواهی می‌دهند و همراهی، به حدوث شهادت می‌دهد و حدوث، به محال بودن ازلیت شهادت می‌دهد؛ [ازلیتی] که از حدوث امتناع دارد. بنابراین، هر آن که ذات خداوند را به تشبیه بشناسد، [در واقع] خداوند را نشناخته است.

تبیین سه جمله آغازین این روایت، در حدیث پیشین روشن گردید، اما بازگشت گواهی عقل بر مخلوق بودن هر صفت و موصوف، به محدود شدن موصوف با ائصاف به صفت باز می‌گردد.^۱ به بیان دیگر، از آنجا که صفت حدی است که موصوف را به آن حد محدود می‌نماید و از سوی دیگر، هر محدودی، مخلوق است؛ عقل به مخلوق بودن صفت و موصوف گواهی می‌دهد. همچنین، از آنجا که خالق مخلوق نباید شبیه به مخلوق باشد، خالق صفت و موصوف نباید صفت و موصوف باشد، زیرا در این صورت خالق آن نیز محدود می‌شود. به دیگر سخن، وجود هر صفت و موصوفی به دلیل محدود بودن بر وجود خالقی دلالت می‌کند که محدود نباشد؛ یعنی نه صفت باشد و نه موصوف.

قرین بودن صفت و موصوف نیز پیش‌تر تبیین شد، اما آنچه در این بخش افزون شده آن است که با هم بودن دو چیز، بر حادث بودن آن دو و بطلان ازلیت آن گواه است، زیرا نمی‌توان دو قدیم ازلی فرض کرد. بنابراین، بر اساس روایت‌های موجود، وجود صفت و موصوف نشانه مخلوقیت است و مخلوقات باید به خالقی متکی باشند که نه صفت است و نه موصوف.

ه) گواهی دادن عقل به مصنوعیت هر موصوف

در روایتی دیگر، امیرمؤمنان، علی 7 می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَضَلُّ مَعْرِفَتِهِ تَوْجِيهُهُ وَ نِظَامُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةُ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۰).

۱. دلیل این بخش پیشتر روشن گردید.

نخستین مرحله بندگی خداوند متعال، معرفت به او است و اصل و اساس معرفت، توحید اوست و نظام و قوام توحید خداوند، نفی صفات از اوست. [او] برتر از آن است که محلّ واقع شدن صفات گردد (موصوف واقع شود)، زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند که هر کس محلّ واقع شدن صفات گردد (موصوف واقع شود)، مصنوع است و عقل‌ها گواهی می‌دهند که خداوند بزرگ و بلندمرتبه، صانع غیرمصنوع است.

همچنان که پیش‌تر بیان شد، صفت نوعی حد است. پس، هر چه محلّ صفت نیز واقع گردد، محدود می‌شود. بر همین اساس، هر موصوفی محدود خواهد بود و روشن است که موجود محدود، مصنوع است. بنابراین، استدلال امیر مؤمنان 7 به شرح زیر خواهد بود:

مقدمه اول: هر چیزی که صفت داشته باشد، مصنوع است؛

مقدمه دوم: خداوند متعال، صانع غیرمصنوع است؛

نتیجه: خداوند متعال فاقد صفت است، زیرا اگر موصوف واقع گردد، مصنوع خواهد

شد؛ در حالی که غیرمصنوع است.

و) کمال اخلاص: نفی صفات از ذات

امیر مؤمنان 7 در ابتدای خطبه‌ای دیگر، کمال اخلاص را نفی صفات از ذات خداوند متعال دانسته، می‌فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيهُهُ وَكَمَالُ تَوْجِيهِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ... (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹).

اصل و اساس دین، معرفت خداوند متعال است و کمال معرفت (معرفت کامل یا اصل معرفت) تصدیق و اعتراف به اوست و تصدیق کامل او، توحید اوست و توحید کامل او، اخلاص [در بندگی] برای او است و اخلاص کامل برای خداوند متعال، نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیرموصوف است و هر موصوفی نیز گواهی می‌دهد که غیر از صفت است و هر که خداوند را به صفتی وصف نماید، او را با غیر او همراه کرده است ...





هرچند این عبارت‌ها با عبارت‌های احادیث پیشین شباهت‌های زیادی دارد، در چند نکته تفاوت‌هایی هست که یکی از آن موارد، عبارت «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» است. کلمه «اخلاص» به معنای خالص گردانیدن است و معمولاً به خالص کردن عبادت و بندگی برای خداوند متعال اطلاق می‌شود. اگر همین معنا مراد امیرمؤمنان 7 باشد، معنای جمله «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» آن است که توحید کامل و اصل توحید پروردگار با اخلاص در بندگی او حاصل می‌شود و اخلاص در بندگی و خالص گردانیدن بندگی، به معنای آن است که غیرخداوند را شریک او نگرداند و در اعتقاد و عمل خویش، تنها و تنها او را بندگی کند. همچنین در معنای «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» باید چنین بیان کرد که اخلاص کامل و اصل اخلاص درباره خداوند، نفی هرگونه صفتی از ذات حق تعالی است، زیرا چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، لازمه هرگونه توصیفی از خداوند متعال، قرین کردن غیر او با اوست.

۲. روایات دسته دوم

در منابع روایی، روایت‌هایی هست که به‌ظاهر نشان‌گر وجود صفت و محدودی برای خداوند متعال است. از این‌رو، بسیاری از اندیشمندان اسلامی این دسته از روایت‌ها را مستندی برای وجود صفت برای خداوند متعال قرار می‌دهند، در حالی که با ژرف‌اندیشی و فراموش نکردن مباحث عقلی مطرح شده و دیگر روایاتی که به‌صراحت ذات متعال را از هرگونه صفت و حدی نفی نموده‌اند، به‌خوبی می‌توان معنای صحیح این روایت‌ها را دریافت. در ادامه برخی از این روایت‌ها توضیح داده می‌شود:

الف) نفی صفات از طریق نفی حد آنها

امام علی 7 در ابتدای خطبه پیشین می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَذْحِجَةُ الْقَائِلُونَ ... الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹).

ستایش از آن‌خدایی است که سخنوران از مدح او عاجزند و... کسی که برای صفتش نه حد محدودی است و نه وصف موجودی؛ نه زمان قابل شمارشی و نه مهلت زمانی گسترده‌ای.

برخی از متفکران مسلمان با استناد به واژه «لِصِفَتِهِ»، خداوند را صاحب صفاتی با ویژگی‌های خاص معرفی می‌کنند. گویی خداوند صفاتی دارد که با آن صفات محدود به حدی نیست، اما نکته مهم در فهم این روایت شریف آن است که واژه «صفت» مانند واژه «وصف» مصدر است و در بسیاری از موارد در همین معنای مصدری به کار رفته است. در این معنا، جمله «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ» چنین معنا خواهد شد که برای وصف کردن خداوند، حد و نعتی وجود ندارد و وصف او از دایره عقل و وهم بشری بیرون است؛ نه آنکه خداوند صفتی دارد که با آن صفات محدود نمی‌شود.

همچنین پیش‌تر روشن شد که اساساً هر صفتی خود یک حد و مخلوقی از مخلوقات است و نمی‌توان آن را به خداوند متعال نسبت داد. افزون‌بر اینکه در صورت صحت این برداشت، در عمل باید به تناقض گویی در روایت معتقد گردیم؛ چون حضرت در ابتدا می‌فرماید: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ» و در ادامه همان خطبه، خود تأکید می‌فرماید: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ». تلقی اثباتی صفات از این روایت، مستلزم بی‌دقتی یا تناقض گویی در سخن پیشین است که از ساحت آن حضرت به دور است.

فهم عمیق و در کنار هم قراردادن روایت‌هایی مانند: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰) و «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ شَحَائِهِ فَقَدْ قَرَنَهُ» (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹) و این روایت که «نِظَامُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تُحَلَّ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَضْنُوعٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۰) و نیز احادیثی مانند «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ» (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹) ما را از اثبات صفات بر ذات الهی بر حذر می‌دارد. نیز یا گفتار امام کاظم ۷ که فرموده‌اند: «كَمَالُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰) و تأکید امام هشتم که: «نِظَامُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْضُوفٍ مَخْلُوقٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴) دقت بیشتری را در تبیین اثباتی صفات برای خداوند می‌طلبد.

به هر حال، اگر بنا باشد خداوند را وصف ناپذیر معرفی کنیم به دو صورت این امکان وجود دارد: یا به صراحت بگوییم که خداوند صفتی ندارد، زیرا هر صفتی حدی است^۱ و هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند.^۲ یا به تلویح گفته شود که صفت او هیچ حد و نعتی ندارد.

۱. «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).

۲. «أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْضُوفٍ مَخْلُوقٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴).





بی گمان مراد از این گونه تعابیر تلویحی، نفی هر گونه توصیف از خداوند متعال است، زیرا هر توصیفی نوعی محدود کردن است^۱ و بر این اساس، صفتی که حد نداشته باشد، اساساً صفت نیست.

بنابراین هرگز نمی توان گفت که آن حضرت برای حق تعالی صفت اثبات کرده اند، ولی صفتی که نامحدود است، زیرا تعبیر «صفت نامحدود» نوعی تناقض گویی است. گویا امیر مؤمنان ۷ قصد دارند با این تعبیر بفهمانند که ذات خداوند متعال منزّه از هر گونه صفتی است و خداوند توصیف پذیر نیست.

ب) نفی صفات از ذات در احادیث با عبارتهای مختلف

یکم. امیر مؤمنان ۷ در خطبه ای دیگر می فرماید:

فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيْرٌ (تَحْيِيْرٌ) اللَّغَاتِ وَصَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيْفُ الصِّفَاتِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۴).^۲

او صفتی که بتوان به آن رسید و حدی که قابل مثال زدن باشد ندارد. آرایش (یا تعبیر) لغات از صفات (یا توصیفات) او ناتوان و گونه های مختلف صفات (یا توصیفات) در آنجا (مقام مقدّس پروردگار) گم گشته و حیران اند.

به یقین مراد از اینکه فرموده اند: «خداوند صفتی که بتوان به آن رسید و حدی که قابل مثال زدن باشد ندارد»، آن نیست که خداوند صفاتی دارد که نمی توان به آن رسید و یا آنکه دارای حد است، ولی نمی توان برایش مثال زد، زیرا اولاً، پیش تر نفی صفات و حد برای خداوند متعال اثبات گردید؛ ثانیاً، اگر خداوند متعال دارای صفاتی باشد، بی گمان با مفاهیم قابل نیل است و اگر حدی داشته باشد، قابل مثال زدن است، زیرا اساساً کاربرد صفت، تبیین جهتی در موصوف است. صفت نشانه و علامتی برای موصوف است و خصوصیتی را افاده می کند و آن را از جهت خاصی نشان می دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۵۶). این سخن بدان معنا نیست که با صفتی خاص به کنه یک موصوف پی برده می شود، اما کمترین کارکرد صفت آن است که از جهت خاصی از موصوف پرده بردارد و واقعیت آن را هویدا سازد. اگر بنا

۱. «فَعَنْ وَصَفَ اللهُ فَقَدْ حَدَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).

۲. شیخ صدوق در التوحید، همین حدیث را نقل فرموده اند و به جای «تحییر»، «تعبیر» آورده اند و به جای «هنالك»، «هنالك» به کار برده اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱).

باشد صفتی، موصوف خود را توصیف کند و نشانه و علامتی بر آن باشد و آن را از جهتی نشان دهد، ولی با هیچ مفهومی قابل رسیدن نباشد، اساساً نقض غرض خواهد بود.

ثالثاً، به قرینه بند دوم که «حدّ» را به طور مطلق از ذات الهی نفی کرده است، روشن می‌شود که نفی در بند اول نیز به «صفة» باز می‌گردد، نه به «صفة تنال». به دیگر سخن، منظور این است که خداوند صفتی ندارد تا بتوان آن را دریافت، نه آنکه خداوند صفت دست‌یافتنی ندارد. در واقع، «لاتنال» برای «صفة» قید تأکیدی است، چون صفت از طریق مفاهیم قابل نیل است و چیزی که با مفاهیم نائل‌شدنی نباشد، اصلاً صفت نیست. به بیان دیگر، «لاتنال» قید احترازی نیست که با بیان آن از صفتی که قابل نیل نیست، احتراز شده باشد. بنابراین، منظور از «صفت قابل نیل ندارد»، یعنی خداوند اصلاً هیچ صفتی ندارد و منظور از «حدی که قابل مثال‌زدن باشد ندارد»، یعنی خداوند هیچ حدی ندارد.

به این ترتیب، نباید گمان کرد که مراد از «آرایش یا تعبیر لغات از بیان وصف یا از توصیف او عاجزند» به معنای صفت‌داشتن اوست، ولی با آرایش لغات نمی‌توان آن را بیان کرد، زیرا هر صفتی قابل بیان با مفاهیم و الفاظ است. حضرت با تذکر به ناتوانی از بیان وصف خداوند، اصل توصیف‌ناپذیری حق تعالی را بیان کرده‌اند و مقصودشان از حیران‌بودن گونه‌های مختلف توصیف در آستان مقدس پروردگار، راه نداشتن هیچ‌گونه توصیفی به آن مقام منیع است.

دوم. امیر مؤمنان 7 در خطبه‌ای دیگر می‌فرماید:

فَصُرْتُ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۲).

اوهام و افکار خلائق از رسیدن به صفت (یا توصیف) او ناتوان‌اند.

در فهم این روایت شریف نیز نباید تصوّر شود که تعبیر «صفته» اثبات صفتی برای خداوند می‌کند که از دسترس اوهام خلائق به‌دور است. چنین فرضی اساساً امکان‌پذیر نیست، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، صفت دقیقاً چیزی است که اوهام بدان می‌رسند؛ صفتی که با هیچ مفهومی نتوان از آن سخن گفت، اساساً صفت نیست.

سوم. امام مجتبی 7 می‌فرماید:

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَحَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ (صدوق،

۱۳۹۸: ۳۳).

عقل‌ها و اوهام، فکر و خطوراتش، مغزها و اذهانش، هیچ کدام صفت او را درک نمی‌کنند.





در تبیین مفاد این روایت شریف نیز باید تکرار کنیم که صفتی که هیچ فکر، وهم و عقلی به درک آن راه ندارد، اصلاً صفت نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان گفت صفت بر دو گونه است: صفتی که قابل درک با افکار و مفاهیم است؛ و صفتی که عقل، ذهن و وهم به آن راه ندارد. چنین تقسیمی در مورد صفت روا نیست. به یقین هر صفتی موهوم و مدرک به افکار و مفاهیم است. بنابراین، امام 7 با این تذکر به درک‌ناپذیر بودن صفت پروردگار، هر انسان عاقلی را به نفی صفت برای ذات حق تعالی رهنمون شده‌اند. این همه نشان آن است که در باب نفی صفات از ذات مقدّس حق تعالی، دو گونه روایت وجود دارد: نخست روایاتی که به صراحت هر گونه صفتی را از ذات صانع متعال نفی می‌کنند و هیچ برداشت دیگری نمی‌توان از آن داشت؛ دوم، روایت‌هایی که با تعابیر مختلف و با ظرافت خاصی که نیازمند ژرف‌اندیشی بیشتر است، نفی صفت و توصیف کرده‌اند.

ج) امتناع ذات از صفات در احادیث

بر اساس مطالب پیش گفته نفی مفاهیم از صفات پروردگار، به نفی خود صفات از ذات می‌انجامد و این همان مطلبی است که از آغاز بر آن تأکید شده بود و ائمه با تعابیر مختلف بر آن اصرار کرده‌اند. بنابراین، آنچه با عنوان «عینیت ذات با صفات» مطرح می‌شود و از آن به «توحید صفاتی» یاد می‌کنند، معنای صحیحی ندارد، زیرا در عمل بر اساس مباحث ارائه شده و روایاتی مانند «نظامٌ تَوْحِيدٌ لِلّٰهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴)، «عینیت ذات با صفات» همان نفی توحید است. به بیان دیگر، توحید حق تعالی همان «نفی صفات از ذات» است که گاه با عبارتهایی مانند «الحمد لله... الْمُؤْتَمِّنَةَ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتَهُ» از آن یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۹).

خلاصه اینکه ذات مقدّس پروردگار از صفات (یا توصیفات) امتناع دارد و هیچ صفتی با ذات او جمع نمی‌شود و به بیان روشن‌تر، صفت داشتن او محال است.

د) معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند

بنابر مبانی عقلی خداوند متعال از هر گونه حدّ و نقصی منزّه است و نمی‌توان او را از هیچ جهت ناقص و نیازمند دانست. برای تنزیه کامل پروردگار، باید او را از همه صفات و خصوصیات مخلوقات مبرا دانست، زیرا همه آنچه در مخلوقات جاری است، چه صفات

کمال باشند یا صفات نقص، از محدودیت و نقص حکایت می‌کند؛ هم جهل مخلوقات ناقص است و هم علم آنان؛ هم عجز آنها نقص است و هم قدرشان؛ هم ناشنوایی و هم شنوایی‌شان؛ هم ناینایی و هم بینایی‌شان و... .

بر این اساس، در تنزیه خداوند از نقص‌ها نباید صفت کمالی شبیه صفت کمال مخلوقات برای خداوند متعال قائل شد؛ برای مثال، در تنزیه جهل از خداوند نباید علمی شبیه علم مخلوقات برای او قائل شد. به دیگر سخن، اگر خداوند را عالم می‌نامیم، مقصودمان صرفاً نفی نادانی از خداوند است، نه نسبت‌دادن مفهومی از علم بر او.

بنابراین، نمی‌توان معانی مخلوقی الفاظی را که دربارهٔ خداوند به کار می‌رود، برای پروردگار اطلاق کرد. تنها معنایی که برای صفت ذات الهی می‌توان قائل شد، معنای تنزیهی است، بدون اینکه تشبیهی لازم آید. سمیع‌دانستن خداوند تنها به این معناست که او از هر ناشنوایی منزه است و یا بصیربودنش به معنای منزه‌بودن از هرگونه ناینایی است. نیز نور نامیدن خداوند به معنای نفی هرگونه ظلمتی از اوست و... همهٔ این صفات فقط معنای تنزیهی دارند و از هیچ یک مفهوم اثباتی برداشت نمی‌شود. امام رضا 7 می‌فرماید:

سَمِّي رُبَّنَا سَمِيعًا لَا بَجْرَاءَ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْت... وَلَكِنَّهُ أُخْبِرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سَمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى وَهَكَذَا الْبَصِيرُ لَا بَجْرَاءَ بِهِ أَبْصَرَ كَمَا أَنَا بُبْصِرُ بِجُرْءٍ مِنَّا لَا نَتَفَعُّ بِهِ فِي غَيْرِهِ وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنظُورًا إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۸۸).

پروردگار ما «شنوا» نامیده شده است؛ نه به سبب داشتن جزئی که صدا را با آن بشنود...، ولی او خبر داده است که صداها بر او مخفی نمی‌ماند؛ نه به آن صورتی که ما [سمیع] نامیده شده‌ایم. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است. همچنین است «بینایی»؛ نه به سبب داشتن جزئی که با آن ببیند...، ولی خداوند بیناست؛ [از این جهت که] نسبت به هرچه دیدنی است، جاهل نیست. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است.

بنابر این روایت شریف، الفاظ «سمیع» و «بصیر» برای خداوند متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند و اینکه همین الفاظ بر مخلوقات هم اطلاق می‌شوند، سبب تشبیه در «معانی» آنها نمی‌شود. باید توجه شود که «معنا» با «مفهوم» یکی نیستند. تشبیه تنها در صورتی که معانی مشترک باشند، لازم می‌آید (إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۹)، اما مفهوم تنزیهی





مشترک داشتن، اگر صرفاً جنبه سلبی آن در نظر باشد، موجب تشبیه نمی‌شود. امام صادق ۷ می‌فرماید:

إِنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافٍ الدَّاتِ وَلَا اخْتِلَافٍ الْمَعْنَى (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۴).

او شنوا، بینا، دانا و آگاه است، بدون اینکه ذات یا معنا مختلف باشد.

به نظر می‌رسد مراد امام صادق ۷ آن باشد که خداوند را باید سمیع، بصیر، عالم و خبیر دانست، اما نه به آن معنا که سمع او با بصر او دو جهت مختلف باشند. ایشان تصریح فرموده‌اند که سمیع، بصیر و... بودن خداوند، «ذات» را مختلف نمی‌کند و «معنا» هم مختلف نمی‌شود. البته توجه به این نکته اهمیت دارد که مراد از «معنا»، «ما عُنیَ به» است، نه کاربرد رایج آن.

مفهوم «سمیع» با مفهوم «بصیر» مختلف است، ولی اختلاف این دو ذات الهی را مختلف نمی‌کند. بنابراین، معنای این دو مفهوم یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ما عُنیَ به» در این دو مفهوم، همان ذات پروردگار است، اما مفاهیم این دو با اینکه صرفاً تنزیهی هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. وقتی او را سمیع می‌نامیم، از ناشنوایی تنزیهش می‌کنیم و زمانی که او را «بصیر» می‌نامیم، از نابینایی تنزیهش کرده‌ایم. وقتی گفته می‌شود خداوند قادر، مرید و عالم است، هر کدام مفهوم نقص متفاوتی را از خداوند نفی می‌نمایند، نه آنکه مفهوم متفاوتی را برای خداوند اثبات کنند که به پذیرفتن اتحاد در صفت ناچار شویم. بنابراین هر کدام از این الفاظ، خداوند را از جهتی تنزیه می‌کنند. این اختلاف جهت‌ها به مفاهیم آن دو مربوط است، اما «معنا» و «ذات» در این دو نوع تنزیه، مختلف نمی‌شود. همین عدم اختلاف در حدیثی از امام باقر ۷ این گونه بیان شده است:

إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَيُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

به یقین او شنوا و بینا است؛ به آنچه می‌بیند، می‌شنود و به آنچه می‌شنود، می‌بیند.

چون در ذات مقدس خداوند جهت‌های مختلف فرض نمی‌شود، نمی‌توان گفت از جهتی می‌شنود و از جهت دیگر می‌بیند؛ یا به چیزی می‌شنود و به چیز دیگری می‌بیند. این اختلاف جهت‌ها ویژگی موجودات مرکب و دارای اجزاء است و برای خداوند که فرض انقسام و جزء داشتن در او راه ندارد، این امور راه ندارد.

ه) نبود تعارض میان «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»

همان‌گونه که به تکرار اشاره شد تنها معنایی که می‌توان برای صفت ذات الهی قائل شد، معنای تنزیهی است، بدون آنکه تشبیهی لازم آید، زیرا همه آنچه در مخلوقات جاری است، چه صفات کمال و چه صفات نقص، همگی از محدودیت و نقص حکایت می‌کند.

مهم آن است که اگر صفات ذات را تنزیهی صرف معنا کنیم، نه تنها تعارضی با مسئله «نفی صفات از ذات» پیش نمی‌آید، بلکه این دو مسئله، مؤید و مکمل یکدیگر خواهند بود. اصولاً ضرورت «نفی صفات از ذات»، اقتضا می‌کند که «صفات ذات»، صرفاً تنزیهی معنا شود تا تشبیه خداوند به خلق رخ ندهد. از سوی دیگر، برای آنکه ذات پروردگار از هر گونه نقصی مانند جهل، ناشنوایی، نابینایی و... تنزیه شود، باید خداوند را «ذاتاً» عالم، سمیع، بصیر و... دانست. بنابراین، تنزیه ذات مقدس الهی از جهل، ناشنوایی و... به معنای آن است که نمی‌توانیم ذات او را جاهل بدانیم یا ناشنوا و نابینا به‌شمار آوریم. نباید از «ذاتاً» عالم، سمیع، بصیر و... دانستن خداوند، مدعای «عینیت صفات با ذات» مراد شود. «لذاتیه» ای در روایات، به معنای عین ذات بودن صفات نیست. نکته بسیار مهم در درایت حدیث، توجه به فضای صدور روایت است. به بیان دیگر، باید به باورداشت مخاطبان روایت توجه ویژه‌ای کرد و با توجه به عقاید آنان از تعبیر روایت رمزگشایی نمود.

در بسیاری از روایات کاربرد تعبیر «لذاتیه» یا «بنفسه» جهت نفی عقیده کسانی است که در عصر ائمه: قائل به «أدات» و «آلت» برای خداوند بوده‌اند. آنان خداوند را دارای «سمع» و «بصر» می‌دانستند و سمیع بودن او را به سبب «سمع»، و بصیر بودن او را به سبب «بصر»ش به او نسبت می‌دادند. حسین بن خالد می‌گوید:

سَمِعْتُ الرُّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى 7 يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا
سَمِيعًا بَصِيرًا فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ
وَقَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ. فَقَالَ 7 مَنْ قَالَ
ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَلَيْسَ مِنْ وَلَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ 8
لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ
الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُسَبِّهُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰).

از امام رضا 7 شنیدم که می‌فرمود: خداوند تبارک و تعالی از ازل عالم، قادر، زنده، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. پس به امام 7 عرض کردم: ای پسر





رسول خدا ۹ برخی می گویند: خدای عزوجل همواره به سبب وجود علمی، دانا بوده و به سبب قدرتی، توانا بوده و به سبب حیاتی، زنده بوده و به سبب قدمتی، قدیم بوده و به سبب شنوایی ای، شنوا و به سبب بینایی ای، بینا بوده است.

امام 7 پاسخ فرمود: کسی که چنین بگوید و به آن معتقد باشد، معبودهای دیگری در عرض خداوند برگزیده است و از ولایت ما چیزی ندارد. خداوند عزوجل از ازل ذاتاً دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. او از آنچه اهل شرک و اهل تشبیه می گویند، به والایی و بزرگی اش متعالی است.

از مجموع احادیث بر می آید که این اعتقاد از عصر امام باقر 7 تا عصر امام رضا 7 وجود داشته است. شیخ صدوق افزون بر حدیث پیشین، سه حدیث دیگر نیز نقل می کند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳-۱۴۵).

امام صادق 7 در پاسخ به فرد منکر خداوند می فرماید:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بَعْدَ جَارِحَةٍ وَبَصِيرٌ بَعْدَ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَلَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخِرٌ وَلَكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْئُولًا وَإِفْهَامًا لَكَ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

او شنوا و بیناست. شنوا بدون عضوی [برای شنوایی] و بینا بدون ابزاری [برای بینایی]؛ بلکه به خودش می شنود و به خودش می بیند. گفتار من درباره آنکه به خودش می شنود، به آن معنا نیست که خداوند چیزی است و «خود» چیز دیگر؛ بلکه چون سؤال شد، خواستم از خودم تعبیری برای اینکه به تو بفهمانم به کار برده باشم.

بنابراین، «ذاتاً» سمیع و بصیر دانستن خداوند بدان معناست که ائمه : در مقابل پندار نادرست مردم زمان خود مبتنی بر اینکه خداوند واجد «آلت» و «ادات» سمع و بصر و... است، خداوند را «ذاتاً» سمیع و بصیر دانسته اند؛ بدون آنکه خداوند دارای ادات و آلاتی برای شنیدن و دیدن باشد.

و) اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث

پیشوایان معصوم : در کنار اصرار شدید بر نفی هرگونه صفتی از خداوند متعال، معنایی دیگر از «صفت» را به ذات مقدس پروردگار نسبت داده اند که با توصیف ناپذیری او نیز

کاملاً سازگار است. معنای مقبول برای صفت الهی که در روایات به کاررفته آن است که مخلوقات خداوند صفت و نشانه او هستند. به بیان دیگر، مخلوقات الهی صفت و نشانه خداوند معرفی شده‌اند. در کتاب‌های لغت، هم واژه «اسم» و هم واژه «صفت» به معنای علامت و نشانه است و تفاوتی بین معانی آنها نیست.^۱ از این رو، در روایات فرموده‌اند که اسمای الهی همان صفاتی است که خداوند خود را به آن وصف نموده است. از امام باقر 7 است که:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۸).

به یقین اسمای [الهی] صفاتی هستند که [او] خودش را به آنها وصف کرده است. اینکه خداوند خودش را به آنها وصف کرده، بدین معناست که آنها را نشانه و علامت خود قرار داده است. برای روشن شدن تفاوت صفتی که خداوند برای خود قرار داده است با توصیفی که عین تشبیه است، می‌توان از روایت امیرمؤمنان 7 کمک گرفت:

الَّذِي سُئِلَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا يَبْغُضُ بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۱).

خداوند کسی است که از پیامبران در مورد او سؤال شد. پس [پیامبران] او را به حدی و نقضی وصف نکردند، بلکه به افعالش وصف کردند و به آیاتش بر او دلالت کردند.

افعال الهی همان آفریده‌های او هستند و مراد از آیات نیز نشانه‌های او در خلقت است. وصف خداوند به مخلوقاتش توسط انبیاء، به آن معناست که آنان مخلوقات را به‌عنوان اسم و صفت خداوند معرفی کردند تا آنها وسیله‌ای برای معرفت او باشند. پس آن صفاتی که می‌توان به خداوند متعال نسبت داد، مخلوقات او هستند.

اینکه خداوند خودش را توصیف کند، به معنای خلق اسم و صفت برای خویش است و هیچ ربطی به توصیف تشبیهی او نداشته، ذات الهی را محدود نمی‌کند. چه بسا مراد امیرمؤمنان 7 از «لَا تُحَدُّهُ الصِّفَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۱)، این نکته لطیف باشد که هر چند خداوند متعال برای خود اسماء و صفاتی (نشانه‌هایی) قرار داده است، اما بر خلاف

۱. الوُضْفُ: وَضَفْتُكَ الشَّيْءَ بِحَلِيَّتِهِ وَنَعْتِهِ. وَيُقَالُ لِلْمُهْرِ إِذَا تَوَجَّهَ لَشْيءٍ مِنْ حَسَنِ السَّيْرَةِ: قَدْ وَضَفْتُ، مَعْنَاهُ: أَنَّهُ قَدْ وَضَفَ الْمَشْيَ أَيْ وَضَفَهُ لِمَنْ يَرِيدُ مِنْهُ، وَيُقَالُ: هَذَا مَهْرٌ حِينَ وَضَفْتُ (الفراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۱۶۲).





توصیف‌های بشری، این صفات خداوند را حد نمی‌زنند و نسبت نقص به او وارد نمی‌کنند: «فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِنَقْصٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲). به بیان دیگر، صفاتی که خداوند برای خود قرار داده است او را حد نمی‌زنند، چون هیچ مخلوقی خالق متعال را محدود نمی‌کند.

در مخلوقات، هر صفتی پرده‌ای از ابهام موصوف خود برمی‌دارد و از کشف ذات موصوف حکایت دارد، اما صفات الهی (نشانه‌های الهی) که مخلوق او هستند، هیچ کشف و حکایتی از ذات خالق خود ندارند، بلکه نقصی را از او می‌بیرا می‌کنند. همچنان که پیش‌تر گذشت توجه به این نکته اهمیت دارد که عدم مکشوفیت ذات حق تعالی با اسماء و صفات، هرگز به معنای بی‌معنابودن آنان نیست.^۱ خداوند متعال با خلق اسماء و صفاتی برای خود که همگی دارای معانی تنزیهی هستند، راهی برای نشانه‌رفتن بندگان برای کمالات الهی را فراهم آورده است. پس اسماء و صفات، نشانه‌های پروردگارند، ولی او را نشان‌دار نمی‌کنند. مخلوقات، صفات الهی هستند، ولی او موصوف به این صفات نیست. بنابراین، موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت خویش قرار داده است، نه چیزی بیش از آن. امام جواد ۷ در این زمینه می‌فرماید:

وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ... وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵).

اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند... و مقصود از آنها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست.

اسماء و صفات الهی نشانه‌هایی هستند برای یک مقصود واحد و آن «الله» جلّ جلاله است. اگر این صفات الهی او را نشان‌دار می‌کردند، نسبت دادن این صفات به او، موجب اختلاف در ذات پروردگار می‌شد، ولی چون هیچ حدی به او نمی‌زنند و هیچ چیزی را در او نشان نمی‌دهند، همگی یک مقصود و یک معنا دارند و آن خدای واحدی است که از هیچ جهت انقسامی ندارد.

البته همان‌گونه که پیش‌تر گذشت هر اسم و صفتی برای خداوند با وجود آنکه تنها یک مقصود را نشان می‌رود، او را از جهت نقصی نیز می‌سازند، اما مفاهیم این دو با

۱. برای تفصیل بیشتر، نک: محث معنای صحیح اثبات صفات ذات برای خداوند، ص ۱۵۹.

اینکه تنزیهی صرف هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. به دیگر سخن، عالم بودن خداوند، اشاره به «الله» ای است که از هرگونه جهلی به دور است؛ سمیع دانستن خداوند اشاره به «الله» ای است که از هر ناشنوایی منزّه است؛ بصیر بودن خداوند به معنای منزّه بودن «الله» تعالی از هرگونه ناینمایی است. روشن است که صفت «ستّار» و «غفّار» هر کدام «الله» تعالی را از جهت نقصی متفاوت از دیگری می‌نمایند، اما در نهایت با همان معنای تنزیهی که هیچ‌یک مفهوم اثباتی ندارند، «الله» جل جلاله را نشانه می‌روند؛ بنابراین، معنای الفاظ و صفات به کاررفته یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ما عُنیَ بِهِ» آنها همان ذات پروردگار است.

به بیان دیگر، توجّه به «تنزیهی معناکردن صفات» به عنوان نتیجه معناساختی بحث وجودشناختی در «نفی صفات از ذات»، اصلی است که نباید از آن غفلت کرد. باید توجه داشت اینکه اسماء و صفات مختلف یک معنای واحد داشته باشند، در فرهنگ توحیدی بشر، امری بی‌معنا به‌شمار می‌آید، اما در معارف عمیق توحیدی قرآن و اهل بیت نکته‌ای دقیق تلقّی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در روایت‌های مربوط به صفات الهی دو دسته کلی وجود دارد که دسته نخست به‌صراحت و وضوح، صفات را از ذات الهی نفی می‌نمایند. این دسته از روایت‌ها محدود کردن و حدزدن خداوند متعال را لازمه توصیف حق تعالی می‌دانند، کمال توحید و کمال اخلاص را نفی صفات از ذات متعال دانسته، گویای این معنایند که هر صفت و موصوفی به مغایرت و معیّت با یکدیگر گواهی می‌دهند. همچنین این روایات بیانگر آن است که هر صفت و موصوفی به مخلوقیّت خودشان گواهی می‌دهند و عقل را نیز گواه مصنوعیّت هر موصوفی می‌دانند. دسته دوم از روایات، به دقّت و تأمل بیشتر نیاز دارند. این گروه از روایت‌ها نیز هر چند مستمسک اثبات صفات برای حق تعالی می‌شوند، با نکته‌بینی و ظرافت، گویای نفی صفات از طریق نفی حدّ آنهاست.

بررسی روایات فراوانی در این زمینه، گویای مخلوق بودن اسماء و صفات الهی هستند. از نظر لغوی، «صفت» به معنای «نشانه» نیز معنا شده است و در نهایت، موصوف بودن خداوند



صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت و نشانه خویش قرار داده است، نه چیزی بیش از آن. معارف عمیق اهل بیت :: نشان آن است که اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست. به بیان دیگر، اسماء و صفات مختلف که مخلوقات خداوند هستند، نشانه‌های مختلف خداوند بوده، همگی نشان‌گر یک مقصود و یک نام به نام «الله» تعالی هستند. به دیگر سخن، اسماء مختلف و نشانه‌های مختلف برای نشان دادن به «الله» جل جلاله هستند.



کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق.)، مقالات الاسلامیین، آلمان: فرانس شتاینر.
۴. انیس، ابراهیم مصطفی (۱۳۹۲)، المعجم الوسیط، استانبول: المكتبة الاسلامیه.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: آرایه.
۶. الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق.)، نهج البلاغة (للصحي صالح)، قم: هجرت.
۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، دانشنامه امام علی ۷، ج ۲، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شهرستانی، احمد (۱۳۸۷)، الملل والنحل، مصر: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۹. الطباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۴)، الرسائل التوحیدیه، ایران: موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق.)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۱۱. عبد القاهر (۱۴۰۸ق.)، الفرق بین الفرق بغدادی، بیروت: دار الآفاق، دار الجیل.
۱۲. الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق.)، کتاب العین، تحقیق از فخرومی و سامرای، تهران: انتشارات اسوه.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م.)، الاسفار الاربعه، حاشیه سبزواری، بیروت: دار احیاء التراث.



Michael Sandel is communitarian thinker who challenges John Rawls's views in Theory of Justice, holding that there are mistakes in the book's presuppositions, arguments, and conclusions. In contrast, Alan Haworth defends Rawls's views, replying to some objections by Sandel. In this paper, we want to see whether liberalism presupposes abstract individualism, as Sandel and other critics of Rawls maintain, or not. We will also consider the claim made by Sandel that in order to understand our real identity, we need to bear in mind the interests, beliefs and loyalties on which our identities depend, though Rawlsian 'self' is free of such interests, beliefs and loyalties. Haworth argues that: 1) Sandel's account of the manner in which constitutive loyalties function as reasons for action presupposes the possibility of there being underivable particular obligations, but that such obligations are, in fact, logically impossible, and 2) Sandel's account of the self as necessarily encumbered presupposes an account of personal identity which confuses identification with definition, and which is fundamentally flawed.

Keywords: Liberalism, Individualism, Unencumbered self, Identity, Michael Sandel, Alan Haworth.

An Examination of Hadiths Concerning the Negation of Attributes from God and their Significance

Sayed Mohammad Banhashemi

PhD of Mysticism and Religions; Associate Professor of Azad University

Iman Roshanbin

PhD student of Imamiyya Theology, University of Quran and Hadiths, Pardis of Tehran
iman_roshanbin@yahoo.com

Some of the most important issues in Islamic philosophy and kalam regarding divine attributes go back to the existence and the nature of these attributes and their relations with God. These issues, sometimes classified under 'attribute-monotheism' are very important in religious ontology, and has, at some point in the history, led to controversies about monotheism and polytheism among Muslim thinkers. Such issues are called ontological problems of divine attributes. In this paper we seek to show that hadiths concerning the negation of attributes from God signify that divine attributes are conceived as created entities. In other words, 'attributes' have been used in these hadiths to mean 'signs', and God's being attributed means that God has made such creatures as his attributes, that is, signs, and no more. Therefore, all attributes are created entities, and they are things with which God or Allah is signified.

Keywords: Ontology of Attributes, Perfect Monotheism, Perfect Purification, Negation of Attributes, Identity of Attributes with God's Essence.



Consciousness is one of the major challenges that philosophy and even contemporary sciences encounter. John Searle holds that the solution to the problem of consciousness is not so hard-it might be solved if we have precise knowledge of the brain and its states. Searle calls this solution "biological naturalism" which amounts to the claim that the brain the cause of consciousness. He does not want to eliminate consciousness at all, though he claims that there is a close link between brain states and mental states. He makes a distinction between two sorts of reduction (ontological and causal) and seeks to consider consciousness in terms of causal reduction, thereby maintaining the independent existence of consciousness. His reliance on empirical sciences and his attempt to avoid dualistic consequences led him to keep consciousness within the realm of the causal relations of the nature, though he accepts the thesis of causal closure. His solution for this problem is the so-called "ontological subjectivity". This allows Searle to make it possible scientifically study subjective entities, just like objective ones.

Keywords: Consciousness, Searle, Ontological Subjectivity, Causal Reductionism, Biological Naturalism.

Safe Belief: an Examination of Sosa's Version of the Safety Condition for Knowledge

Peyman Jabbari

PhD student of Institute for Research in Fundamental Sciences and Islamic Seminary of Mashhad
Peyman.jabbari@ipm.ir.

In this paper, I will explicate Nozick's truth-tracking theory of knowledge and objections raised against it, and I will then deal with Sosa's primary and reformed versions of the subjunctive conditional of safety as a necessary condition of knowledge. I will then consider some objections to Sosa's view, showing that some of these counterexamples work against Sosa's view. However, I have sought to show that some of these objections do not work against a more precise version of this condition. I have also shown that this condition cannot deal with some counterexamples of Nozick's theory.

Keywords: Analysis of Knowledge, Sensitivity Condition, Safety Condition, Nozick, Sosa.

A Comparative Evaluation of Michael J. Sandel and Alan Haworth's Views on Rawls's Liberalism

Akram Nourizadeh

Phd Student of Philosophy, University of Isfahan: maryam
noorizade@yahoo.com

Yusof Shaghool

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan
y.shaghool@gmail.com



sides, and seek to show that the arguments provided by the opponents of DDE are not cogent enough to undermine the intuitive appeal of DDE. Finally, I will compare this issue with views in Usul al-fiqh (principles of the Islamic jurisprudence) regarding the effect of intention on the legitimacy of an action – I suggest that they seem sympathetic to a principle like DDE. I also discuss the problem of effrontery (tajarri) in Usul al-fiqh that has led to controversies over the effect of an agent's bad intentions on the illegitimacy of his action. I will show that the proponents of such an effect have a stronger argument.

Keywords: Intention, DDE, Action Wrongness, Agentive Wrongness, Effrontery.

An Analysis of the role of Ontological Principles in Tabatabaei's Siddiqin Argument

Ali Allahdad Hezaveh

MA in Philosophy, Qom Quniversity (Corresponding Author)
alihezaveh@gmail.com.

Hossein Habibitabar

Assistant Professor, Azad University, Saveh

With an analysis of the considerations (itibārāt) of the existence in order to achieve a correct understanding of the necessary being (wājib al-wujūd), we will show that of these considerations, only the dividum version of the existence-as-non-conditionally-being-something (lā bi sharṭ al-maqsamī) can apply to God. To understand Sayyed Mohammad Hossein Tabatabaei's conception of the necessary being and due to the importance of his formulation of the Siddiqin Argument, we will investigate his ontological principles, showing that he prefers the personal unity (al-wahḍa al-shakhṣiyya) of existence, which amounts to the dividum version of the existence-as-nonconditionally-being-something. This is shown by his formulation of the two important philosophical principles of "ṣirf al-shay" (the mere entity) and "basiṭ al-ḥaqiqa" (simple reality). We find two formulations of the Siddiqin argument in Tabatabaei's work. Not recognizing these two formulations has led to different approaches to this argument even among his pupils.

Keywords: Proof of God, Siddiqin Argument, Considerations of Existence, The dividum version of the existence-as-non-conditionally-being-something, Mere Existence, Absolute Existence, Existence-as-conditioned-on-the-absence-of-something, Gradation of Existence, Personal Unity of Existence.

Searle and the Problem of Consciousness

Mahdi Zakeri

Assistant Professor, Tehran University, Pardis of Farabi
Zaker@ut.ac.ir

Sayyed Mostafa Hosseini

MA, Philosophy and Logic: Hosseini
Mostafa1980@gmail.com



Abstracts

What is "Ethical Philosophy"? (On the possibility and desirability of establishing a new branch in philosophical ethics)

Masoud Omid

Associate Professor, Department of Philosophy, Tabriz University

masoud_omid1345@yahoo.com

In the history of moral and ethical studies, there has never been a field of "ethical philosophy". In this paper, I shall show that, in addition to other moral fields, such a field is both possible and desirable. Researchers in moral issues (in ethics, moral philosophy, history of ethics and the like) have largely focused on looking "into ethics" in a philosophical, historical or whatever way. In "ethical philosophy", however, we must look "with ethics" in a philosophical way, that is, "we should look at the reality with ethics, contemplating the realities in a philosophical and theoretical manner, expressing them with a philosophical language." In ethical philosophy, moral look lies at the horizon of contemplation and philosophical language, and it is in this respect that we might call it "ethical philosophy", that is "a philosophy based on ethics", rather than just ethics or moral philosophy. Generally, we might say that ethical studies are in the following types: (i) pre-ethical (such as meta-ethics and normative ethics) or (ii) ethical (such as ethics, moral psychology, and moral anthropology) or (iii) post-ethical (such as applied ethics). Ethical philosophy is a general, philosophical (rather than applied and particular) study of a post-ethical character.

Keywords: Research Program, Philosophical Ethics, Ethics, Ethical Philosophy.

A Comparative Study of the Effect of Intention on the Legitimacy of an Action – In Usul and Analytic Philosophy

Mahdi Homazadeh

PhD Candidate, Philosophy of Mind, Research Institute of Cognitive Sciences

mhomazade@yahoo.com

In this paper, I will first explicate the doctrine of double effect (DDE) – the effect of intentions on the legitimacy of an action – and then present the arguments provided by opponents of DDE. I will then examine the replies by proponents of DDE, together with evidence they have provided for their theories. I evaluate the views of the both



Table of Content

What is "Ethical Philosophy"? (On the possibility and desirability of establishing a new branch in philosophical ethics)	4
Masoud Omid	
A Comparative Study of the Effect of Intention on the Legitimacy of an Action — In Usul and Analytic Philosophy	26
Mahdi Homazadeh	
An Analysis of the role of Ontological Principles in Tabatabaei's Siddiqin Argument	52
Ali Allahdad Hezaveh Hossein Habibitabar	
Searle and the Problem of Consciousness	72
Mahdi Zakeri Sayyed Mostafa Hosseini	
Safe Belief: an Examination of Sosa's Version of the Safety Condition for Knowledge	94
Peyman Jabbari	
A Comparative Evaluation of Michael J. Sandel and Alan Haworth's Views on Rawls's Liberalism	120
Akram Nourizadeh Yusof Shaghool	
An Examination of Hadiths Concerning the Negation of Attributes from God and their Significance	147
Sayyed Mohammad Banihashemi Iman Roshanbin	



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 19, No. 1, Spring 2014

73

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

☎Tel.: +98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693
naqd@isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	آیین حکمت	آینه پژوهش	مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی