

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد و نظر

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

۷۰

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصر

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)

مادادری

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.

• مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند. • هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست. • پذیرش مقالات منوط به برخورداری از حد نصاب علمی و تحقیقی است. • نقد و نظر در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی: <http://www.daftarmags.ir> در دسترس و قابل بازبایی است.

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

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * نمابر: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ * پست الکترونیک: naqdvanzar1393@gmail.com / naqd@isca.ac.ir

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

- ۲ قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛
نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن
عبدالله نصری
- ۳۱ سقط جنین و استدلال ذات نوعی
علیرضا آل بویه
- ۵۲ پارادوکس تأیید؛ بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر
ردّ شرط هم‌ارزی و چند راه حل دیگر
منصور نصیری
- ۷۶ تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی
(مبتنی بر مبناگرایی غیراعتقادی)
بهروز محمدی‌منفرد
- ۹۸ طرحی برای خروج از بن‌بست
برآمده از مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی
جلال پیکانی
- ۱۲۲ تفکر اجتماعی خوارج
حبیب‌الله بابایی
- ۱۴۴ زمان موهوم در آئینه قرآن و حدیث
علیرضا کهنسال
معصومه عارفی
- ۱۷۲ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن

عبدالله نصری*

چکیده

ابوزید در سال‌های آخر حیات خود دیدگاه جدیدی دربارهٔ وحی و قرآن ارائه داد. وی دیگر قرآن را کلام خدا نمی‌داند، بلکه آن را کلام خطاپذیر پیامبر می‌داند که پاسخ‌های متناسبی به پرسش‌های مردمان آن عصر تلقی می‌شود. از نظر ابوزید قرآن حاصل گفت‌وگوهای پیامبر در مواجهه با اعراب و در واقع، روایت است، آن‌هم روایتی که راوی آن را بازپرداخته و تفسیر کرده است. قرآن نه چونان متن واحد و منسجم، بلکه مجموعه‌ای از گفتارها به‌شمار می‌آید. در این نظریه، قرآن حاصل رابطهٔ دیالکتیکی پیامبر با حوادث اجتماعی و نتیجهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌های اعراب از پیامبر است و همهٔ اینها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند. چون در نظریهٔ گفتار به شرایط مختلف بیان مطالب توجه می‌شود، باید پذیرفت که پیامبر برخی مطالب و یا نظرات خود را در طول زمان تغییر داده و حتی آنها را حکم و اصلاح کرده است. قرآن به‌مثابه گفتار متنی پاره پاره تلقی می‌شود که اختلافات آن توجیه‌پذیر و تناقضات آن قابل رفع است، زیرا هر گفتاری متناسب با شرایط و مقتضیات و



قرآن

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

برای مخاطبان خاصی بیان شده است. در این نظریه، قرآن هیچ‌گاه به‌عنوان یک متن قانون‌گذاری در نظر گرفته نمی‌شود تا یک سلسله احکام ابدی را بیان کند. در این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه ابوزید به ارزیابی و نقد آن پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم کاستی‌های نظریه او و نیز دلایل طرح چنان دیدگاهی را نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها

قرآن، نصر حامد ابوزید، روایت، گفت‌وگو، متن، گفتار، فهم.

مقدمه

دیدگاه ابوزید در باب وحی قرآن را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد: در دوره نخست که آثاری همچون مفهوم النص و نقد الخطاب الدینی را نگاشت که به تکفیر وی و عزیمت‌اش به هلند انجامید. در دوره دوم، گفت‌وگوهایی را در سال ۲۰۰۷م. با هلال سزگین انجام داد که در سال بعد در قالب کتاب مستقلی به زبان آلمانی منتشر شد. پس از آن در آخرین سال حیاتش (۲۰۱۰م.) مجموعه دیدگاه‌های خود را در اثری به‌نام التجدید والتحریم والتأویل تدوین کرد. ابوزید در دوره اول حیات فکری‌اش وحی را به‌معنای الهامات الهی در نظر می‌گیرد که فاقد سرشت زبانی است و پیامبر پس از دریافت معنا از جبرئیل به آن صورت زبانی می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۲۰). در این دوره نیز او قرآن را متنی می‌داند که یک محصول فرهنگی است. این متن رابطه دیالکتیکی با واقعیت دارد. از یک سو، از واقعیت تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر، بر واقعیت اثر می‌گذارد و در عین حال، اعتقادات اعراب جاهلی همچون جن، شیطان و سحر در آن انعکاس یافته است (ابوزید، ۱۹۹۶: ۲۱۳).

او در دوره دوم حیات فکری‌اش نگاه ویژه‌ای به وحی و قرآن دارد که در اینجا به بررسی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

نفی کلام خدا

ابوزید در آخرین آثارش دیگر قرآن را کلام خدا نمی‌داند. او این مطلب را به صورت‌های مختلف بیان می‌کند. در یک‌جا می‌گوید:

حتی جبرئیل، به‌عنوان رسول به زبان‌های عربی سخن نگفته است و مطابق قرآن آنچه را که رساننده آورده، یک الهام بوده است، و نه وحی کلامی (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۶).



نظیر



طبق این عبارت، پیامبر الهامات و تجربه‌هایش را در قالب الفاظ عربی ارائه کرده است. در جایی دیگر، سرشت زبانی وحی را انکار می‌کند و می‌نویسد:

مطابق سنت، آنچه محمد ﷺ دریافت کرده، پیامی در قالب زبان انسانی نبوده، بلکه یک وحی یا الهام بوده است (همان: ۷۴).

بر اساس عبارت فوق، وحی در دیدگاه ابوزید به الهامات و تجربه‌های شخصی فرو کاسته می‌شود. گاهی نیز ابوزید قرآن را نه خود وحی که ماحصل آن می‌داند:

به اعتقاد من اگر قرآن را ماحصل وحی الهی بدانیم تا کلام دقیق الهی، کوچک‌ترین خدشه‌ای به وحی خدا و پیامبری محمد ﷺ وارد نمی‌شود (همان: ۷۷).

او در جایی نیز قرآن را ماحصل گفت‌وگوی پیامبر با مخاطبان می‌داند و می‌نویسد: تأکید می‌کنم که قرآن ماحصل گفت‌وگویی است که در طول سالیان متمادی با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیز ایرادها و پرسش‌های آنها پرداخته است (همان: ۸۴).

گاهی نیز بر متکلمان اسلامی ایراد می‌گیرد که چرا قرآن را به‌مثابه متن دقیق کلام الهی در نظر گرفته‌اند (همان: ۱۲۹). وی تأکید دارد که «قرآن صرفاً کلام یا سخن خدا نیست، بلکه جلوه‌ای از کلام خداست».

در ذیل این بحث، ابوزید به خلط میان کلام تکوین الهی و کلام تشریحی می‌پردازد و نخست به این دو آیه اشاره می‌کند: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَعَةً أَبْحَرَ مَا نَفَدْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». و اگر آنچه درخت در زمین است قلم شود و دریا چون مرکب باشد، سپس هفت دریا به آن مدد برساند، کلمات الهی به پایان نرسد که خداوند پیروزمند فرزانه است (لقمان: ۲۷).

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»: بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگارم مرکب باشد، بی‌شک آن دریا، پیش از پایان یافتن کلمات پروردگارم به پایان می‌رسد، حتی اگر همانند آن دریا را به کمک آوریم (کهف: ۱۰۹).

سپس در تحلیل این دو آیه می‌گوید:

هر دوی این آیات آشکار می‌سازد که کلام خدا به قرآن محدود نمی‌شود.

کلام خدا در این کتاب به پایان نمی‌رسد، زیرا می‌توان قرآن را در چند ساعت یا چند روز رونویسی کرد و برای انجام دادن این کار نیازی به اقیانوسی از مرکب نیست (همان: ۷۱).

این عبارات‌ها به خوبی نشان می‌دهد که ابوزید کلمات تکوینی خداوند را - که موجودات عالم آفرینش هستند - با کلام الهی به معنای سخن گفتن خداوند خلط کرده و تصور کرده است که در این دو آیه نیز از کلام تشریحی سخن به میان آمده است. وی در گفت‌وگویی با اکبر گنجی نیز به صراحت قرآن را کلام پیامبر می‌داند، نه خدا. به‌زعم وی قرآن گزارش مواجهه‌های محمد ﷺ با خداست:

برای مؤمنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است، اما برای من به‌عنوان یک محقق کتابی است که عده‌ای در ساختنش مشارکت داشته‌اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد ﷺ از سوی خدا نبوده‌ام. من به‌عنوان یک مسلمان فقط شاهد گزارش محمد از مواجهه او با خدا هستم. می‌توان مسلمان‌ها را متقاعد کرد که این کتاب محمد ﷺ است. قرآن کلام محمد ﷺ بشری همچون خود ماست. کسی که مدعی شد از خدا وحی دریافت می‌کند و ما هم او را باور کردیم، اما ما فقط کلام محمد را در اختیار داریم، لذا با امر انسانی رو به رو هستیم.^۱

از نظر ابوزید «اگر قرآن کلام خدا به معنای دقیق ظاهری اش می‌بود، در این صورت محمد ﷺ هیچ کار خاصی انجام نداده است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۴). به بیان دیگر، اگر وی فقط کلام خدا را دریافت و آن را ابلاغ می‌کرد، کار چندانی انجام نمی‌داد. او به‌عنوان مخاطب کلام خدا به انحای مختلفی در وحی دخیل بوده است که این امر در تصور ما از معنای کلام خدا تغییر ایجاد می‌کند!

وی در آخرین اثر خود وحی را فرایندی میان خدا و محمد پیامبر ﷺ می‌داند و از آن به فرایند ارتباط عمودی یاد می‌کند که «بارها طی دوره زمانی بیست‌سال و اندی تکرار» شده است و «مجموعه‌ای از گفتارها را به شکل آیات کوتاه یا رشته‌ای از آیات یا به شکل سوره‌های کوتاه پدید آورده است» (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۰). در عین حال، وی تأکید دارد که «عناصر بنیادی، شکل‌دهنده سویی عمودی فرایند وحی» بوده است. مطالبی که پیش‌تر اشاره

۱. در این زمینه، نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html.





شد، مراد وی را از عناصر بنیادی مؤثر در فرایند وحی نشان می‌دهد. از این رو، خواننده نباید در تحلیل وحی از دیدگاه ابوزید به مطلب مختصری بسنده کند که اشاره‌وار در کتاب نوآوری، تحریم و تأویل بیان شده است. آخرین دیدگاه وی در باب وحی را باید در کتاب محمد ۹ و آیات خدا سراغ گرفت.

روایی بودن قرآن

ابوزید درباره قرآن و حتی احادیث از مفهوم روایت استفاده می‌کند. البته روایت به معنای تخیل نیست تا آن را ساخته و پرداخته ذهن راوی بدانیم، بلکه:

روایت در اینجا به معنای روایت کردن رخداد به گونه‌ای است که فرد راوی آن را درک کرده است. امر روایت شده هیچ اصالت سندی ندارد، بلکه بازپرداخته امر تجربه‌شده یا شنیده‌شده از سوی راوی است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۳۸).

روایت‌گری در زندگی روزمره هر فردی پیش می‌آید. از نظر ابوزید وقتی فرد حادثه‌ای را نقل می‌کند که در آن حضور داشته است «در هر نوبت، در شکل روایت و بازگویی آن حادثه اندکی تغییر می‌دهد». وی تأکید می‌کند که وقتی فردی در سن ۶۵ سالگی خود از کودکی‌اش سخن می‌گوید، دیگر آن کودکی نیست که سرگذشت خود را نقل می‌کند، «بلکه این خویشن امروز من است که امر تجربه‌شده را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند» (همان: ۳۸).

ابوزید همواره تأکید می‌کند که وقتی فردی حادثه‌ای را روایت می‌کند این گونه نیست که امر واقع شده را به طور دقیق گزارش کند، بلکه همواره آن را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند:

سخن گفتن از یک روایت به معنای آن نیست که بگوییم آن واقعه تحریف شده است و یا اینکه ساخته ذهن راوی است، نیز بدین معنا هم نیست که در امر روایت شده آنچه رخ داده است دقیقاً بازگو می‌شود. همه اینها پدیده‌هایی هستند که مدت‌هاست برای علم ادبیات و علم تاریخ مدون شناخته شده‌اند. در اینجا فقط یادآور می‌شوم که درباره احادیث نیز همین معیارها صادق هستند و البته در مورد قرآن نیز هم (همان: ۹-۳۸).

با توجه به مطالب پیش گفته، دیگر نمی‌توان متن قرآن را عین کلام خدا دانست، زیرا پرداخته ذهن پیامبر به عنوان یک راوی است. به بیان دیگر، پیامبر تجربه‌های خود را گزارش

می دهد. البته وی «امر تجربه شده را بازپرداخت و از نو تفسیر می کند». از همین رو، ابوزید برای «امر روایت شده هیچ اصالت سندی» قائل نیست. وی این مطلب را در مورد قرآن نیز صادق می داند؛ یعنی آنچه بر پیامبر وحی شده به صورت دقیق بازگو نمی شود، بلکه پیامبر تجربه و حیانی خود را به گونه ای گزارش می دهد که نمی توان گفت عین آن چیزی است که خداوند به صورت وحی بر وی نازل کرده است. البته با توجه به دیدگاه ابوزید در باب وحی باید گفت پیامبر تجربه ها و مواجهه های روحی و اجتماعی خود را به طور دقیق گزارش نمی کند.

وی از یک سو می گوید وقتی فردی به گزارش حادثه ای می پردازد، اندکی در آن تغییر می دهد و از سوی دیگر تغییر در گزارش یک واقعه را به معنای تحریف در آن نمی داند. این امر ممکن است در مورد متن های بشری اشکالی ایجاد نکند، اما در مورد متن مقدسی مانند قرآن، اگر وحی به تجربه ها و الهام های بشری فروکاسته شود و در گزارش آن تغییر صورت گرفته شده باشد، دیگر نمی توان آن را از تحریف مصون دانست.

نفی حجیت قرآن

از نظر ابوزید، حجیت وحی و قرآن را نمی توان پذیرفت. حجیت وحی مبتنی بر ایمان است. کسی که به یک متن اعتقاد دارد برای آن حجیت قائل است. در واقع، حجیت متن قرآن به اعتقاد مسلمانان مربوط است و برای دیگران هیچ گونه حجیتی ندارد. ابوزید در گفت و گوی با اکبر گنجی می گوید:

خود متن حجیت ندارد. حجیت محصول رابطه شما و متن است. من نام این را حجیت ارتباطی می گذارم. متن برای کسانی که بدان ایمان ندارند، حجیت ندارد. حجیت اعتباری است که انسان به متن می دهد. متن حجیت خود را از فرد معناکننده متن دریافت می دارد.^۱

ابوزید وثاقت تاریخی قرآن را نیز نمی پذیرد و می نویسد: «وثاقت متن را شریعت مداران به متن می دهند». وثاقت متن قرآن فقط برای مسلمانان و کسانی که قرآن را به عنوان متن جمع آوری کرده اند، مطرح است.

۱. در این زمینه نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html



نظر



برخی از شرق‌شناسان مانند تیسدال (Tisdall) در کتابی با عنوان منابع قرآن (Sources of Quran) در صدد اثبات این نکته هستند که بعضی از مضامین قرآن پیش از بعثت پیامبر وجود داشته است و حتی در قرآن اقتباس‌هایی از انجیل وجود دارد. ابوزید هم که قرآن را یک محصول فرهنگی می‌داند، به تأثیرگذاری منابع پیش از اسلام بر قرآن تأکید می‌ورزد؛ چنان‌که در همین گفت‌وگو برای نفی وثاقت و حجیت قرآن می‌گوید که اگر در کتاب معنای متن (مفهوم النص) معتقد بوده که خداوند به‌عمد برخی از باورهای اعراب را در قرآن منعکس ساخته، در آخرین دیدگاه خود اظهار می‌دارد که چون قرآن کلام محمد ﷺ است و دانش وی نیز برخاسته از فرهنگ زمانه وی بوده، لذا قرآن حاصل آگاهی‌ها و مواجهه‌های او با مخاطبان است:

قرآن یک محصول فرهنگی شامل بسیاری از اعتقادات پیش از اسلام حتی انجیل است. این پیشینه فرهنگی بسیار مهم است. معتقدان تمام قرآن را وحی می‌دانند، اما محققان نه. در قرآن نه تنها از فرهنگ قبل از اسلام، بلکه از اسطوره‌ها نیز نشانه‌هایی وجود دارد؛ مثلاً داستان ملکه سبأ و یا اسکندر. اینها میتولوژی عرب‌های پیش از اسلام و زبان شفاهی آنهاست؛ برای نمونه، در آیات مکی وقتی درباره موسی و عیسی سخن می‌گوید، هیچ ریزه‌کاری در آن وجود ندارد. از این رو، قریش هیچ‌گاه نمی‌پرسیدند اینها چه کسانی هستند؟ یعنی آنها را می‌شناختند و قرآن درباره افرادی سخن می‌گوید که مردم با آنها آشنا بودند. اینکه عبارت‌هایی در قرآن آمده است که پیش‌تر وجود داشته، تهدیدی برای عقیده مسلمانان نیست. قرآن خود به این موضوع اذعان دارد که محمد پیام تازه‌ای نیاورده است، بلکه پیام او همانی است که پیام‌آوران قبلی آورده بودند.^۱

از نظر ابوزید مطالبی در قرآن درباره حضرت مریم **3** وجود دارد که از انجیل متی نقل شده است و «همه داستان‌هایی که از معجزه موسی و عیسی است، داستان‌های انجیل است». گویا ابوزید فراموش کرده که انجیل هم یک کتاب وحیانی بوده که متأسفانه تحریفاتی در آن راه یافته است. اگر وی به یک مقایسه ساده میان داستان‌های مربوط به مریم و انبیایی همچون موسی **7** و عیسی **7** در قرآن، تورات و انجیل می‌پرداخت، به‌خوبی درمی‌یافت

۱. در این زمینه، نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html

که تصویری که قرآن از این شخصیت‌های الهی ارائه می‌دهد، با تصویر ارائه شده در تورات و انجیل فرق‌های بسیاری دارد. در تورات و انجیل کنونی اسائه ادب‌های بسیار به ساحت انبیا شده است، در حالی که قرآن از ایشان به احترام یاد می‌کند.

آیا لازمه وحی بودن قرآن این است که مطلبی در آن نباشد که از قبل وجود داشته باشد؟ اینکه قرآن درباره موسی 7 و عیسی 7 سخن می‌گوید یا داستان ملکه سبأ را نقل می‌کند که اعراب تا حدودی با آن آشنا بودند و یا برخی مطالب قرآن در تورات و انجیل آمده، نشانه آن است که قرآن وحی منزل و کلام خدا نیست؟

قرآن مجموعه گفتارها^۱

یکی از تحولات فکری ابوزید پس از تألیف کتاب مفهوم النص این است که قرآن را به عنوان یک متن واحد در نظر نمی‌گیرد، بلکه به دلایلی آن را مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند.

از نظر ابوزید قرآن مجموعه‌ای از گفتارهاست که پیامبر در طول بیست و سه سال بیان کرده است. هنگامی که قرآن گردآوری می‌شود «توالی تاریخی این گفتارها» رعایت نمی‌شود، بلکه «این گفتارها در واحدهای بزرگ تری به نام سوره گنجانده» می‌شود. به بیان دیگر، ترتیب آیات در قرآن موجود به ترتیب نزول نیست:

تدوین قرآن به این تصور در میان مسلمانان دامن زد که قرآن متن است، چون میان دو جلد کتاب (مصحف) تدوین شده بود، تا اندازه زیادی سرشت اصلی قرآن و ماهیت کاربردشناختی قرآن به مثابه گفتارهایی در سیاق‌های متفاوت از یک سو و دریافت کنندگان متعدد تاریخی از سوی دیگر نادیده گرفته شد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۰).

از نظر ابوزید، پژوهش‌های گوناگونی که حتی غربی‌ها در باره قرآن صورت داده‌اند «با تسلیم به پیش فرض ماهیت متن قرآن آغاز می‌شوند» (همان: ۱۱۱).

در گفتارهای شفاهی، شکل خاص ادای کلمات در فهم مطلب کمک می‌کند. از نظر

۱. این واژه در متن آلمانی کتاب محمد و آیات خدا (ص ۶۸)، به صورت diskurs به کار رفته است که همان discourse انگلیسی است و مترجم به گفتمان ترجمه کرده است. در متن عربی کتاب نوآوری، تحریم و تأویل (ص ۱۳۴)، واژه خطاب به کار رفته که مترجم آن را معادل با واژه انگلیسی discourse دانسته و به گفتار ترجمه کرده است.





ابوزید، هر چند با قرآن مکتوب سر و کار داریم، اما در همین اثر مکتوب «حالت‌ها و اشاره‌های گوناگونی در خواندن قرآن است که معمولاً با هر گفتار شفاهی همراه بوده است؛ مثل شکل ظاهری ادای کلمات و وقف و تأکید» (همان: ۱۱۳).

ابوزید در گفت‌وگویی با اکبر گنجی می‌گوید:

در کتاب معنای متن از قرآن به‌عنوان یک متن سخن می‌گویم. اکنون بدان مفهوم بسیار انتقاد دارم. قرآن یک متن نیست، یک گفتمان (گفتار) است و درست‌تر آن است که بگویم گفتمان‌هاست. جمع‌آوری قرآن توسط عثمان این پیامد را داشت که مسلمانان مدعی شوند این یک کتاب است. اگر می‌خواهید قرآن را بفهمید آن را از اول به آخر نخوانید، بلکه به‌طور معکوس از آخر به اول بخوانید؛ چون سیر تاریخی تحول آن را نشان می‌دهد، پرسش‌هایی در یک‌جا وجود دارد و پاسخ آنها در جای دیگر.

تصور قرآن چون متن به مشکل دیگری منتهی خواهد شد که گمان می‌رود این کتاب نویسنده دارد، مؤلف آن خداست و لذا نباید هیچ تناقضی در آن وجود داشته باشد، در حالی که قرآن پر از تناقض است. این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد؟ باید خود را از انگاره قرآن چون متن خلاص کرد و به قرآن چون مجموعه گفتمان‌ها نگریست. بدین ترتیب، بسیاری از نقدهای تاریخی را می‌توان پذیرفت. در آن صورت، می‌توان قبول کرد که هر چه در قرآن است اصل نیست. به‌عنوان مثال جزیه و جهاد و قطع دست حتماً قرآنی نیست. شیوه‌های قانونی قبل از اسلام بوده است.^۱

به زعم ابوزید، اگر قرآن به جای متن، گفتار تلقی شود، دیگر تناقضی در آن یافت نخواهد شد، زیرا در هر مورد با مخاطبان خاصی مواجه است و به‌گونه خاص با آنها سخن می‌گوید. به بیان دیگر، شنوندگان مختلف را در زمینه‌های مختلف در بحث‌ها، مناقشه‌ها، تقریرها و بازتقریرها مورد خطاب قرار می‌دهد، در حالی که با مخاطبان متعدد و شقوق و بدیل‌های گوناگون دیگر تناقضی نخواهد بود و اگر آیات قرآنی از این جهت مطالعه شوند، هیچ یک در تعارض با دیگری نخواهد بود. هر گفتاری مربوط به زمان و شرایط اجتماعی و مخاطبان

۱. در این زمینه نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html

خاصی است. به بیان دیگر، هر مخاطبی را در شرایط ویژه‌ای مورد خطاب قرار می‌دهد: قرآن ماحصل گفت‌وگوست که در طول سالیان متمادی با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیازها و پرسش‌های آنها پرداخته است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

برخلاف نظر ابوزید، همه آیات قرآن حاصل گفت‌وگو با مخاطبان معین نیست که تنها به مناسبت حوادث گوناگون و پرسش‌های مطرح شده در عصر نزول قرآن مطالبی را مطرح کرده باشد، بلکه بسیاری از آیات آن بدون توجه به شرایط فکری و اجتماعی آن روز جامعه عرب نازل شده است. حتی برخی آیات در نقد و طرد برخی از اندیشه‌ها و رفتارها و روش‌های رایج اعراب بوده است. یک قرآن‌پژوه نخست باید هدف قرآن را در نظر آورد و سپس به بحث درباره آن بپردازد. کتابی که اولاً، برای هدایت بشر آمده و ثانیاً، یک معجزه خاتم است و برای همه اعصار نازل شده است، باید پیام‌هایش برای همه مردمان در همه اعصار و زمان‌ها صادق و جاری باشد، نه آنکه ماحصل گفت‌وگوهایی باشد که با مخاطبان معینی صورت گرفته و در محدوده پاسخ‌گویی به ایرادها و پرسش‌های مردمان زمان نزول خود بوده باشد. از آنجا که قرآن گفتار است، نه یک متن، یعنی تک‌صداهایی که با هم مجموعه‌ای از گفتارها را شکل می‌دهند، برای فهم آن باید به تحلیل گفتار پرداخت نه تحلیل متن. در تحلیل گفتار می‌پرسیم در اینجا چه کسی با چه کسی سخن می‌گوید. در این قطعه از گفتار گوینده کیست؟ مخاطب کیست؟ مخاطبان ضمنی چه کسانی هستند؟ وقتی قرآن یهودیان را مخاطب قرار می‌دهد، در واقع مخاطبان ضمنی مؤمنان هستند:

تحلیل گفتمان (گفتار) به بستر و زمینه توجه می‌کند و مفاهیمی نظیر پاسخ، تهدید، پرسش و توصیف را برای انواع گوناگون گفتمان می‌یابد (همان: ۶۸).

ساختار قرآن

ابوزید معتقد است اگر قرآن به مثابه متن در نظر گرفته شود «به دست دادن سامانه‌ای دقیق و ساختاری از گفتار قرآنی دشوار است». وی دو نمونه از ساختارهای ارائه شده قرآنی را ذکر می‌کند (ابوزید، ۲۹۱۴: ۱۱۸):

الف) در دایرة المعارف اسلامی شکل‌های گوناگون ادبی قرآن به این صورت تقسیم‌بندی شده است:



نظیر

قرآن به مثابه گفتار نه متن



۱. آیات مربوط به سوگند؛
 ۲. آیات به معنای نشانه‌ها و واحدهای قرآنی؛
 ۳. آیاتی که با «قُل» شروع می‌شود؛
 ۴. روایت‌های داستانی؛
 ۵. نیایش‌ها.
- ب) محمد آرگون با وجود آنکه بر سرشت گفتاری قرآن تأکید می‌کند، آن را به مثابه متن در نظر گرفته، طبقه‌بندی خود را به صورت زیر ارائه می‌دهد:
۱. گفتار پیامبرانه یا پیش‌گویانه؛
 ۲. گفتار قانون‌گذارانه یا تشریحی؛
 ۳. گفتار روایی؛
 ۴. گفتار حکمی؛
 ۵. گفتار نیایشی، تحمیدی (آرگون، ۱۹۹۶: ۸-۲۶۷).
- از نظر آرگون با وجود چندگانگی ساختار گفتارها، ساختار نحوی واحدی بر قرآن حاکم است. این ساختار دارای اجزای زیر است:
- الف) من (متکلم)؛
- ب) تو (پیامبر)؛
- ج) شما (جماعت مؤمنان و غیر مؤمنان).
- از نظر وی ساختار غالب بر قرآن عبارت است از رابطه من با شمای مخاطبان. ابوزید با نقد دیدگاه آرگون می‌گوید این تحلیل، قرآن را گفتاری تک‌آوایی تلقی می‌کند، در حالی که گفتار قرآن چندآوایی است. مراد وی این است که در قرآن همواره متکلم با ضمیر «أنا» آشکار نمی‌شود، بلکه در برخی موارد، ضمیر غایب «هو» بیانگر آن است. در نیایش‌ها، امر مقدس با ضمیر «أنت» بیان می‌شود. در برخی آیات مانند سوره اخلاص خداوند غایب است و مخاطب را که پیامبر باشد، با فعل امر «قُل» خطاب می‌کند. در اینجا گوینده از مخاطب، یعنی محمد ﷺ می‌خواهد که درباره خدا بگوید که او «احد» و «صمد» و ... است. در برخی آیات، ضمیر غایب است و به «الله» یا «رب» باز می‌گردد. در آیات سوره فاتحه در سه آیه نخست به خداوند با ضمیر غایب و در باقی آیات با ضمیر مخاطب اشاره می‌شود و این آیات، نمونه‌ای از صورت نیایشی آیات قرآنی است. در این

آیات، هم خداوند مخاطب بنده قرار می‌گیرد و هم بنده مخاطب خدا واقع می‌شود. ابوزید در تحلیل‌های خود به سبک و روش بیان مطالب در قرآن می‌پردازد و اینکه صورت‌های مختلف مکالمه، مناظره و مجادله با مشرکان و مؤمنان در قرآن مطرح است و این نحوه بیان مطالب را به ساختار گفتاری قرآن مربوط می‌داند.

متأسفانه ابوزید توجه ندارد که همه قرآن‌پژوهانی که قرآن را به مثابه متن در نظر گرفته‌اند، با این ساختار قرآنی مخالفتی ندارند. تحلیل‌های گوناگونی درباره ساختار زبانی قرآن صورت گرفته است که یکی از آنها تحلیل ابوزید است و این تحلیل با نظریه قرآن به مثابه متن نیز سازگار است.

قرآن به مثابه گفتار

از نظر ابوزید قرآن یک متن گفتاری است، نه نوشتاری؛ ساختار آن به صورت گفت‌وگویی است که با مخاطبان مختلف سر و کار دارد. بافت و ساختار قرآن در قالب مخاطب است و به پرسش‌ها و مسائل شخصی پاسخ می‌دهد:

منظور از اینکه ساختار قرآن در قالب گفت‌وگو است چیست؟ از طریق قرآن الوهیت و امر انسانی با یک‌دیگر مواجه می‌شوند. خدا در قرآن با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ آن‌هم نه فقط به‌نحو انتزاعی و کلی، بلکه اغلب با افرادی کاملاً معین و در شرایطی کاملاً مشخص. این مسئله را به‌تنهایی می‌توان از اینجا دریافت که آیات قرآن چقدر زیاد نام مخاطبان را به‌صراحت ذکر می‌کند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید» یا «ای اهل کتاب» یا «ای کافران» یا «شما ای زنان پیامبر». این مخاطبان بارها به‌طور مستقیم از سوی قرآن خوانده شده‌اند. از این رو، آشکارا با متنی سرو کار داریم که معطوف به شنوندگان معینی است و می‌خواهد با آنها چیزی را در میان بگذارد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۶۱).

از همین رو، ابوزید معتقد است ما امروزه به‌راحتی پیام واقعی برخی آیات را نمی‌توانیم درک کنیم؛ مثلاً در مورد قواعد مربوط به ازدواج پسرناخوانده و پسرخوانده و عروس‌ها، نمی‌توانیم از دل آیه به سرعت دریابیم که پیام واقعی آن که به حوادث و مناسبات آن دوران اشاره دارد دقیقاً چیست؟ (همان: ۵۱).

از نظر وی، ساختار قرآن مخاطب‌محور است و بیشتر به مخاطب و مواضع فکری او



۱۳



توجه دارد تا گوینده. در آیات قرآن همواره «مخاطب در کانون گفتمان (گفتار) قرار دارد». قرآن یک اثر تک‌گویی و تک‌صدایی (مونولوگ) نیست، بلکه چندصدایی است. گاه «فرد مؤمن با درخواست و تقاضا یا پرسش به الوهیت رو می‌کند» که در اینجا گوینده فرد مؤمن است. گاهی قرآن صدای طرفداران پیامبر را بازگو می‌کند و «گاه صدای کسانی که محمد ﷺ را به باد تمسخر گرفتند یا به او حمله کردند». از همین جاست که ابوزید قرآن را مجموعه گفتارها می‌داند:

قرآن در کلیتش ارتباط میان الوهیت و امر انسانی است. به این دلیل، به بیان دقیق‌تر حتی باید مفهوم گفتمان (گفتار) را به مفهوم متن ترجیح داد. اگر بخواهیم این دقت را رعایت کنیم باید بگوییم قرآن ترکیبی از گفتمان‌های (گفتارهای) مختلف است (همان: ۵۱).

از آنجا که قرآن مجموع گفت‌وگوها در شرایط تاریخی ۲۳ ساله پیامبر است، گاه به پرسش‌های مؤمنان پاسخ می‌دهد. برای مثال، مؤمنان در مورد شراب، قمار، یتیمان، جنگ در ماه‌های حرام و انفال می‌پرسند و پیامبر پاسخ می‌دهد. گاهی به یک پرسش واحد در دو موقعیت، پاسخ‌های گوناگون می‌دهد که فقیهان متن محور ناگزیر شده‌اند مسئله ناسخ و منسوخ و عام و خاص را مطرح کنند. برای مثال، در آیه ۲۲۱ سوره بقره از ازدواج مؤمنان با زنان مشرک پرهیز داده شده است. فقیهان مورد نظر ابوزید این آیه را ناسخ آیه ۵ سوره مائده می‌دانند، اما از نظر ابوزید اگر به این نکته توجه داشته باشیم که این دو آیه در دو موقعیت مختلف بیان شده است، نیازی به پذیرش نسخ نداریم. به بیان دیگر، با توجه به تحلیل گفتار به این کار نیاز نیست.

از نظر ابوزید آیه ۲۲۱ سوره بقره زودتر از آیه ۵ سوره مائده نازل شده است، لذا نمی‌تواند ناسخ آن باشد، بلکه باید پذیرفت که گفتار آیه سوره بقره مربوط به فاصله‌گیری از کفار است، اما گفتار سوره مائده به همزیستی با اهل کتاب در مدینه مربوط است؛ یعنی در موقعیت جدید پیامبر حکم دیگری را صادر می‌کند که با توجه به شرایط جدید تعارضی با حکم قبلی ندارد. هر حکمی مربوط به زمان و شرایط خاص خود است، نه آنکه یک حکم ابدی باشد.

این سخن ابوزید که آیه ۲۲۱ سوره بقره قبل از آیه ۵ سوره مائده نازل شده است و نمی‌تواند ناسخ آن باشد، مطلب درستی است، اما برخلاف نظر او، این دو آیه به موضوع

واحدی مربوط نیست تا میان آنها تعارضی باشد. آیه ۲۲ سوره بقره از نهی ازدواج با زنان بت پرست سخن می گوید:

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُؤْمِنُ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَاعْبُدُوا لِلَّهِ مِمَّا قَدَرْتُمْ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ»: با زنان بت پرست ازدواج نکنید، مگر اینکه ایمان بیاورند و کنیز با ایمان بهتر از زن بت پرست است، هر چند (ویژگی های ظاهری او) شما را شگفت زده کند. زنان و دختران را به ازدواج با مردان مشرک درنیاورید، مگر آنکه ایمان بیاورند. برده مؤمن بهتر از مرد مشرک است.

واژه مشرک در آیه فوق به عنوان لقب بت پرستان رسمی اطلاق شده است، نه اهل کتاب. از این رو، این آیه اصلاً به ازدواج با اهل کتاب مربوط نیست تا به حرمت آن حکم شده باشد، اما آیه ۵ سوره مائده به اهل کتاب مربوط است:

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ»: امروز امور پاکیزه و طعام اهل کتاب برای شما حلال شد و ازدواج با زنان مؤمن و پاک دامن اهل کتاب به شرط آنکه مهر آنها را بپردازید حلال شد.

پیش از نزول این آیه، طعام و نکاح با اهل کتاب حرام بود و با نزول این آیه حکم حلال بودن آنها اعلام می شود. طبق این آیه، ازدواج با اهل کتاب بدون اشکال و حلال است. با این بیان، این دو آیه دو حکم مختلف را در دو موضوع متفاوت بیان می کند. یکی حرمت ازدواج با مشرکان و دیگر حلال بودن ازدواج با اهل کتاب. با این بیان، تعارض و تناقضی میان این دو آیه وجود ندارد، تا بحث ناسخ و منسوخ و یا تخصیص مطرح شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۸-۱۳۲؛ ج ۲: ۶۲-۴۷).

از نظر ابوزید در باب زن و مرد نیز اختلاف های فاحشی در آیات وجود دارد. برخی از این آیات، «با تصورات مدرن ما چندان سازگار نیست». یک دسته از آیات که بُعد ارزشی-دستوری دارد، برای زندگی امروز ما نیز ضروری است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»: ای مردم همانا شما را از یک مرد و زن آفریده ایم و



قرآن



شما را به صورت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا یک‌دیگر را بشناسید. به یقین گرامی‌ترین شما نزد خداوند پرهیزکارترین شماست (حجرات: ۱۳).

در این آیه ارزش‌های فرازمانی مطرح شده‌اند. این‌گونه آیات را ابوزید سطح دینی - معنوی قرآن می‌نامد. دسته دیگر از آیات که سطح اجتماعی - تاریخی است، از مناسبات اجتماعی میان دو جنس سخن می‌گوید. این آیات به مناسبات آن روزگار مربوط است که گاه قرآن در صدد تغییر آنهاست. در آن روزگار که جامعه طبقاتی بود، انسان‌ها به دو گروه برده و آزاده تقسیم می‌شدند و تفاوت بسیاری میان دو جنس وجود داشت و قرآن تلاش کرده است تا اصلاحاتی را در مناسبات اجتماعی ایجاد کند:

در سطح دینی، قرآن هیچ تفاوتی میان دو جنس قائل نیست. در این سطح، یک تساوی کامل برقرار است. قرآن حتی در آیات متعددی به صراحت بیان می‌کند که این دعوت تا آنجا که به دعوت به دین، آزادی در انتخاب دین و پاداش و مکافات روز جزا مربوط می‌شود برای همه انسان‌ها، چه زن و چه مرد اعتبار دارد. البته در سطح اجتماعی، در خصوص پیوند زناشویی، طلاق و طرز برخورد در قبال نافرمانی زنان «ناشزه» مسئله فرق می‌کند. این پرسش‌ها همانند دیگر موضوعات سیاسی و اجتماعی در قرآن مطرح شده و معلوم می‌گردد که در واقعیت اجتماعی به هیچ وجه تساوی حکم نیست (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

به‌زعم ابوزید، قرآن در سطح اجتماعی تغییراتی را در حقوق زن به وجود آورد. برای مثال، ارث مردان را به دو برابر حق زن محدود کرد، در حالی که در آن شرایط همه چیز از آن مردان بود. با این همه نباید انتظار داشت که توصیف قرآن با فهم کنونی ما از عدالت میان دو جنس سازگار باشد (همان: ۱۴۹). قرآن یک نظام حقوقی مطابق با واقعیت‌های همان دوران را تثبیت کرده است، نه یک نظام حقوقی ابدی و همیشگی را. از این رو، به باور وی قرآن کتاب قانون نیست.

از سوی دیگر، از آنجا که ابوزید قرآن را دارای گفتارهای گوناگون می‌داند، معتقد است در قرآن موضع خاصی در باب جبر و اختیار وجود ندارد و اساساً نباید از قرآن انتظار داشت که برای هر مسئله کلامی یک پاسخ عاری از تناقض داشته باشد (همان: ۸۴). از این رو، برخی آیات دارای گفتار جبر است و برخی اختیار. در هر مورد، نوعی از گفتار مطرح است. از نظر وی محتوای آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»:

اگر خدا می‌خواست آنها را هدایت می‌کرد، پس هرگز از نادانان مباش (انعام: ۳۵)، نشانگر عقیده جبر است.

قرآن به‌مثابه متن یا به‌مثابه گفتار

ابوزید که از متن محوری دوری جسته و نظریه گفتار را در تبیین قرآن می‌پذیرد، از مطالبی درباره این چرخش فکری خود یاد می‌کند که با توجه به آخرین آثارش می‌توان آنها را به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱. در متن محوری، وحی کلام خدا تلقی می‌شود، اما در منطق گفتار، وحی کلام پیامبر است. قرآن کلام محمد به‌عنوان بشری همچون ماست. او مواجهه‌های خود با خدا را گزارش و روایت کرده است.

۲. در متن محوری، قرآن به صورت یک متن نوشتاری تلقی می‌شود که تنها فرهنگ زمانه در آن انعکاس یافته است، اما در نظریه گفتار، قرآن حاصل تجربه‌های معنوی و اجتماعی محدود است. قرآن حاصل رابطه دیالکتیکی پیامبر با امور واقع و حوادث اجتماعی و پرسش و پاسخ‌هایی است که اعراب با پیامبر داشته‌اند و همگی آنها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند.

۳. در متن محوری، به ناسازگاری‌ها و تناقضات قرآن توجه نمی‌شود، زیرا قرآن یک متن وحیانی است و در کلام الهی تناقض وجود ندارد، در حالی که در نظریه گفتار هر آیه‌ای مخاطبان خاصی دارد.

۴. قرآن به مثابه گفتار، نشانگر آن است که پیامبر فقط با هنجارهای زمانه خود مواجه نمی‌شود تا برخی را بپذیرد و برخی را حذف کند، بلکه هنجارها و حتی احکامی را که پیامبر بیان می‌کند، در طول زمان تغییر داده و حکم و اصلاح می‌کند:

قرآن آکنده از گفت‌وگوها، جدل‌ها، مناظره‌ها و نفی و قبول‌هاست، نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرهنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها، بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای پویا دارد. «گفتار قرآنی» روندی مکالمه‌ای و مناقشه‌ای و حکم و اصلاحی را بازمی‌تاباند که طی حدود بیست‌سال تداوم داشته است؛ در زندگی دریافت‌کننده و سخنگوی نخستین که محمد پیامبر است و در زندگی دریافت‌کنندگان و



قرآن



سخنگویان دیگر که در اصل عرب‌ها و یهودیان و مسیحیان بودند و سپس مؤمنان و کافران و منافقان طی سال‌های بعد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۸).

۵. قرآن به مثابه متن، یک واحد به هم پیوسته است، اما به‌عنوان گفتار متنی پاره پاره تلقی می‌شود. در پاره پاره تلقی کردن قرآن، دیگر به بحث از خصوص و عموم و ناسخ و منسوخ و امثال آنها نیازی نیست:

گفتار دیدن قرآن ما را به افقی گسترده‌تر از متن‌انگاری قرآن می‌برد. متنی پاره پاره که فقیهان بر پایه آن دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند و برخی با تکیه بر مقوله خصوص و عموم به جواز ازدواج با زن اهل کتاب حکم داده‌اند و شماری نیز بر مبنای نسخ بر حرام بودن آن. کوشش فقیهان برای دست‌یابی به حکم واحد امری است که با آنچه پیش‌تر گفته‌ایم قابل فهم است، زیرا آنان قرآن را متنی قانونی می‌دیدند که نباید درباره یک موضوع چند حکم در آن باشد (همان: ۱۲۳).

۶. در نظریه متن‌محوری، به سیاق تاریخی قرآن و اینکه آیات گوینده و مخاطبان خاصی داشته است، توجه نمی‌شود؛ در حالی که در نظریه گفتار هر آیه‌ای با مخاطبان خاصی روبه روست.

۷. در نظریه متن‌محوری، بر خلاف نظریه گفتار مسئله نسخ پذیرفته می‌شود؛ یعنی هرگاه درباره موضوع واحدی احکام متفاوتی موجود باشد، باید به ناسخ و منسوخ قائل شد. ۸. در متن‌محوری، قرآن به‌عنوان منبع قانون‌گذاری تلقی شده، یک سلسله احکام ابدی پذیرفته می‌شود، در حالی که در نظریه گفتار، حدود مطرح‌شده در قرآن مانند حکم قطع دست دزد (مانده: ۳۸) یا حکم محارب (مانده: ۳۳) به زمان پیامبر مربوط بوده است، چون در آن زمان راه دیگری برای تنبیه و مجازات وجود نداشته است. به زعم ابوزید پیام قرآن رحمت و بخشش است، نه مجازات و کیفر.

۹. متن‌انگاری قرآن موجب نفی پویایی آن می‌شود، زیرا فهمی جامد و تفسیرناپذیر ارائه می‌شود، در حالی که در نظریه گفتار، فهمی پویا و امروزی از قرآن ارائه می‌گردد.

۱۰. متن‌انگاری قرآن موجب می‌شود تا هر گروه سیاسی مطابق میل و دیدگاه‌های خود برداشت خاصی از آن ارائه دهد: «متن‌انگاشتن قرآن، آن را مستعد دستکاری‌های ایدئولوژیک، نه تنها در معنا که در ساختار قرآن نیز می‌کند» (همان: ۱۱۱).

۱۱. در نظریه گفتار، داستان‌های تاریخی مطابق با واقع نیستند. این داستان‌ها برای موعظه هستند و نباید از داستان‌های قرآن حقایق تاریخی را استخراج کرد، بلکه باید به محتوای اخلاقی آنها توجه کرد.

۱۲. بنابر نظریه گفتار نباید از قرآن انتظار ارائه آرای کلامی داشت. از قرآن نباید انتظار داشت که برای هر مسئله کلامی یک پاسخ عاری از تناقض داشته باشد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

۱۳. از نظر ابوزید «تقابل با قرآن تنها به‌مثابه متن از سرزندگی آن می‌کاهد» (McAuliffe, 2002, Vol 2: 80-98). وی در مقاله‌ای که با عنوان «قرآن در زندگی روزمره» در دایرة المعارف قرآن نگاشته، بر این نکته تأکید دارد که اگر قرآن به‌مثابه گفتار در نظر گرفته شود، در زندگی روزمره مسلمانان کارکرد خواهد داشت.

تصویر غلط از پیامبری

از عمده‌ترین اشکالات در اندیشه ابوزید این است که وی تلقی درستی از نبوت ندارد. از نظر او پیامبر در مواجهه با نخستین دریافت وحی دچار ترس و تردید می‌شود و حتی به مشورت و تأیید گرفتن از دیگران نیاز می‌یابد و این دیگران هستند که به او می‌گویند:

همه چیز رو به راه است و پیامبران پیش از تو نیز همین را تجربه کرده‌اند. به خودت ترس راه مده، هرچند که مورد بی‌مهری قرار خواهی گرفت. بنابراین، الوهیت تنها کسی نیست که در اینجا سخن می‌گوید. پیام الهی نیازمند تأیید یک انسان حتی در نخستین مرتبه است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۴۰).

از نظر ابوزید اینکه «پیام الهی نیازمند تأیید از سوی یک انسان است»، هیچ اشکالی ندارد و بر خلاف نظر مسلمانان «مرجعیت پیامبر و قرآن زیر سؤال» نمی‌رود، زیرا «به محض آنکه کسی به‌ناگاه خود را مخاطب خدا می‌بیند، نخست بیم آن دارد که نکند دچار خیال شده‌ام؟ چه بسا متوهم شده‌ام؟ آیا واقعیت دارد که خدا با من سخن گفته است یا اینکه من اینها را این چنین برای خودم سر هم کرده‌ام» (همان: ۴۱).

اینکه پیامبر ترس خود را در نخستین دریافت وحی با همسرش بیان می‌کند تا او را نزد ورقه بن نوفل ببرد و از او تأیید بگیرد، نشانه آن است که:

ما با انسانی بسیار جدی و با وجدان روبه‌رو هستیم که هیچ چیز را بدیهی نمی‌داند، بلکه بارها درباره همه چیز می‌پرسد، کمی عمیق‌تر می‌شود و ژرف‌تر



نظر



می‌نگرد؟ از پرسش نمی‌گریزد و می‌پرسد: آیا ممکن است؟ چگونه چنین چیزی می‌تواند باشد؟ ما در اینجا با مصداقی از اندیشه اولیه نقادانه کسی روبه‌رو هستیم که می‌پرسد و تأمل می‌کند (همان: ۴۱).

این عبارت‌ها نشان می‌دهد که ابوزید، پیامبر را مانند دیگر انسان‌های معمولی فرض می‌کند که در مواجهه با یک پدیده شگرف به راحتی احساس می‌کنند که دچار تخیل و توهم شده‌اند و هیچ چیز را بدیهی نمی‌دانند و باید با تأمل و تفکر به صحت و سقم یک رویداد پی‌برند. طبق آیات قرآنی و روایات، با توجه به اهمیت نبوت و رسالت، پیامبر همواره تحت نظارت الهی بوده است و حتی قرآن نزول وحی را موجب تثبیت قلب پیامبر می‌داند. از قبل نیز پیامبر با رؤیاهای صادق خود آمادگی دریافت وحی را پیدا می‌کند. فردی که هیچ چیزی را بدیهی نمی‌داند و به پیامبری خود یقین ندارد و برای پذیرش حقایق خود با دیگران مشورت می‌کند، چگونه شایستگی پیامبری را دارد. هدف ارسال رسل، اهمیت دریافت وحی، عظمت پیامبری و سنگینی بار رسالت ایجاب می‌کند تا ویژگی‌هایی را که ابوزید برای پیامبر بر می‌شمارد، مربوط به انسان‌های عادی بدانیم، نه شأن پیامبر ۹ متأسفانه ابوزید نه تنها به روایات بدون سند و مدرک استناد می‌کند، حتی به محتوای آنها نیز نمی‌اندیشد. برای مثال، روایت غیر مستندی را نقل می‌کند که به هنگام نخستین وحی، وقتی فرشته وحی به پیامبر می‌گوید: بخوان (اقرأ)، او دچار ترس می‌شود و با تقاضای جبرئیل مخالفت می‌کند:

و محمد ۹ نیز در قبال این وضعیت با ترس و تحیر پاسخ داده است: نه من نخواهم خواند. فرشته تقاضایش را تکرار کرد، او را گرفت و چنان سخت فشرد تا اینکه محمد ۹ گفت در حال خفه شدن است. در نهایت، محمد ۹ تسلیم می‌شود (همان: ۴۴).

ابوزید مواجهه جبرئیل با پیامبر را به گونه‌ای نقل می‌کند که گویا فرشته وحی در حال جنگ و ستیز با پیامبر بوده است که او را آن چنان می‌فشرد که وی به او اعتراض می‌کند و سرانجام این مبارزه، تسلیم شدن و پیروزی جبرئیل است.

ابوزید پیامبر را معصوم نمی‌داند، بلکه وی را فردی خطاکار می‌داند:

در قرآن بارها به مسئله انسان بودن و خطاپذیری محمد ۹ بر می‌خوریم. محمد ۹ فارغ از خطا نبود و این بی‌احترامی نیست، اگر در این باره سخن بگوییم مسلمانان نیز باید بدانند که عظمت محمد در معصومیت فرا انسانی وی نیست، بلکه عظمت وی عظمتی

انسانی است. اگر کسی بالفطره معصوم باشد، هنر نکرده است. تنها آن انسانی که خطاپذیر است، می تواند انسانی به واقع نیکو باشد (همان: ۴۴).

عبارت های فوق نشان می دهد که ابوزید به غلط می پندارد که عصمت پیامبر با اختیار وی منافات دارد، در حالی که بر خلاف نظر ابوزید، پیامبر کاملاً به اختیار خود مرتکب گناه و خطا نمی شد. یکی از ریشه های عصمت پیامبر علم به مفاسد گناهان است و علم قطعی به پیامدهای هر عملی، هیچ گاه فرد را به خودداری از آن وانمی دارد. قرآن به صراحت بیان می کند که پیامبر قدرت بر ارتکاب اعمال شرک آمیز را داشته است:

«وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: و به تو و به کسانی که قبل از تو بودند وحی شد که اگر شرک بورزی عمل تو نابود شده، بی گمان از زیان کاران خواهی بود (زمر: ۶۵).

تحلیل و نقد

۱. ابوزید با این پیش فرض خاص با قرآن مواجه می شود که قرآن دارای تناقض است و برای رفع تناقض های آن راهی جز پذیرش نظریه قرآن به مثابه گفتار نمی یابد. اگر بپذیریم که هر آیه ای در شرایط خاصی نازل شده است، دیگر با مشکل تعارض آیات رو به رو نخواهیم شد. نمونه هایی نیز که در این مورد مطرح می کند، ازدواج با اهل کتاب و مسئله جبر و اختیار است و متأسفانه چون فهم درستی از این آیات ندارد، به غلط تصور می کند برخی آیات با یکدیگر در تعارض اند. وی از «پدیده اختلاف احکام و تعدد آنها» سخن می گوید، بدون آنکه چند نمونه از تعارض احکام را نشان دهد. آیا با یک مثال در مورد ازدواج با اهل کتاب - آن هم با تفسیر غلط از دو آیه - می توان از اختلاف و تعارض احکام سخن گفت؟

۲. ابوزید به غلط تصور می کند که در نظریه قرآن به مثابه گفتار سیاق مطرح است، اما در نظریه قرآن به مثابه متن به سیاق توجه نمی شود و از این رو، می توان برخی آیات را تعمیم داد. برای مثال، اگر در برخی آیات دستور برخورد با یهودیان معاند داده شده که به شرایط خاصی مربوط است، طبق نظریه قرآن به مثابه متن - بدون توجه به سیاق آن آیات - می توان به این حکم کلی دست یافت که همواره با یهودیان باید برخورد کرد. ابوزید توجه ندارد که بحث سیاق برای بسیاری از مفسران متن محور همواره مطرح بوده است. برای نمونه،





علامه طباطبایی در تفسیر المیزان همواره به منظور تفسیر آیات به سیاق آنها توجه دارد. البته مراد ابوزید از سیاق توجه به شرایط و زمینه‌های پیدایش یک آیه است. وی از «سیاق مکالمه، رقابت، بحث و جدل و پذیرش و نفی و مانند آن» سخن می‌گوید؛ یعنی در بررسی یک آیه باید توجه داشت که آیا آیه در سیاق بحث و جدل مطرح شده یا مکالمه و مناظره و مذاکره است. از نظر وی، اگر فقیهان به سیاق آیات توجه داشته باشند، اختلاف و تناقضی میان احکام نمی‌بینند تا با کمک ناسخ و منسوخ رفع تناقض کنند، بلکه درمی‌یابند که هر آیه‌ای با توجه به شرایط و برای مخاطبان خاصی و به روشی چون مجادله یا مکالمه و مناظره و مذاکره بیان شده است. از آنجا که اختلاف در شرایط و روش وجود دارد، بر مبنای نظریه قرآن به مثابه گفتار، اختلاف و تناقضی میان آیات مطرح نمی‌شود. سیاق از نظر بسیاری از قرآن‌پژوهان معنای دقیق‌تری دارد. آنها سیاق را ساختار کلام و مجموعه قرائن و نشانه‌های لفظی و غیر لفظی می‌دانند که در معنادگی به یک آیه نقش دارند. توجه به مخاطب و روش بیان مطلب همواره برای فهم آیه راهگشا نیست و چه بسا موجب شود که به پیام‌های واقعی آیه توجه درستی نشود.

۳. درست است که قرآن در طول بیست و سه سال به صورت گفتار بر پیامبر نازل شده، یعنی در آغاز یک اثر کامل نبوده است، اما این مجموعه گفتارها، پس از تدوین متن واحدی را تشکیل داده‌اند که ویژگی‌های خاصی دارند؛ از جمله آنکه یک متن هماهنگ و بدون تعارض است و هیچ‌گونه باطلی در آن راه نیافته است و برای فهم برخی از آیات آن باید به سیاق آنها توجه کرد.

در تفسیر و فهم آیات قرآنی باید توجه داشت که بسیاری از آیات مضامین فراتاریخی دارند و اگر هم برخی آیات مربوط به زمان و شرایط خاصی بوده‌اند یا مانند داستان‌های پیامبران به ماجراهایی در زمان‌های گذشته اشاره دارند، آنها نیز دارای پیام‌های فراتاریخی هستند. این ادعا پذیرفتنی نیست که هر آیه‌ای به‌عنوان یک پاره گفتار در همان سیاق خود قابل فهم است و قرآن به‌عنوان یک متن پیام‌های فراتاریخی ندارد. اگر این گونه باشد نه تنها آیات مربوط به احکام که چه بسا آیات مربوط به اصول دین، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و عرفان قرآن را باید مربوط به همان زمان نزول آن دانست، نه یک سلسله آموزه‌های ابدی. به بیان دیگر، این ادعای ابوزید که با جمع‌آوری قرآن، یعنی تبدیل

پاره‌گفتارها به یک متن ساختار معنایی آن تغییر کرده است، فقط در زمینه آیات مربوط به احکام مشکل‌زا نیست، بلکه کل قرآن را متزلزل می‌سازد و آن را از یک متن واحد و هماهنگ به مجموعه‌ای از پاره‌گفتارها تبدیل می‌کند که برخی از آنها قابل قبول و برخی قابل نفی است. از نظر قرآن نزول تدریجی آیات قرآن نه تنها با انسجام آن در تعارض نیست که به جهت اهداف خاصی بوده است:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَتُرْتَلَاءَ تَنْزِيلًا»: آن را به حق فرو فرستادیم و بر اساس حق هم فرود آمد. ما تو را فرستادیم، مگر به‌عنوان بشارت‌دهنده و اندازارکننده و قرآن را جدا جدا فرستادیم تا با درنگ آن را بر مردم بخوانی و آن را به شایستگی فرو فرستادیم (اسراء: ۱۰۵-۱۰۶).

۴. ابوزید با تحلیل‌های غلط نتایج عجیبی می‌گیرد. از جمله آنکه ادعا می‌کند متکلمان روش خود را بر پایه محکم و متشابه و فقیهان بر پایه ناسخ و منسوخ بنا کرده‌اند و همین امر موجب اختلاف نظر و نزاع ایدئولوژیک میان ایشان شده است:

این دو روش در بیشتر اوقات به تبدیل قرآن به میدان نزاع ایدئولوژیک و مذهبی انجامیده است؛ نزاعی که به بازی با معنا برای اهداف عملی و توجیه‌گرانه می‌انجامد، اگرچه گاهی تهی از نیت‌های نیکو نیست. خاستگاه اصلی نزاع، نگریستن به قرآن به مثابه متن است. روش برخورد با قرآن به مثابه گفتار قلمروی یک‌سره متفاوت پیش‌روی ما می‌گذارد که به پیش‌برد روش‌شناسی انسان‌گرایانه یاری می‌رساند (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۸).

آیا می‌توان این ادعا را پذیرفت که مبنای بحث‌های متکلمان فقط محکم و متشابه است. آیا ابوزید به جایگاه عقل در آرای متکلمان توجه ندارد؟ آیا نمی‌داند که فهم آنها از برخی آیات در مبنای عقلی و استدلالی آنها ریشه دارد؟ افزون بر این، به چه دلیل این همه احکام فقهی بر ناسخ و منسوخ مبتنی است. مگر در تمام قرآن چند آیه نسخ‌شده داریم؟

در مواردی نیز که نه تنها متکلمان، بلکه مفسران، قرآن را به‌عنوان متن واحد در نظر گرفته و از محکم و متشابه استفاده کرده‌اند، گره‌گشایی‌های بسیار در فهم آیات قرآن کرده‌اند. برای مثال گفته‌اند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) از آیات محکم است که در پرتو آن می‌توان به فهم درستی از آیاتی مانند «يُدِّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) دست یافت، در حالی که بر مبنای





نظریه ابوزید باید گفت پیامبر یک بار در شرایط خاصی «اَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» گفته و در شرایط دیگر، آیه «يَدُّ اللَّهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ» را مطرح کرده است. با این مبنای ابوزید اشکالی ندارد که در این آیه مراد از دست خدا همان دست جسمانی باشد و این یکی از پی آمدهای نپذیرفتن قرآن به عنوان متن واحد و بی توجهی به محکم و متشابه است.

بر خلاف نظر ابوزید این گونه نیست که اگر قرآن به مثابه متن در نظر گرفته نشود «بازی بامعنا برای اهدافی عملی و توجیه گرایانه» از میان برود. اختلاف فهم‌ها تنها در مورد آیاتی که به ظاهر با یک دیگر در تعارض اند (مانند آیات جبر و اختیار) نیست، بلکه در مورد دیگر آیات نیز هر گونه «نزاع ایدئولوژیک و مذهبی» می تواند رخ دهد.

۵. ابوزید به غلط تصور می کند که اگر قرآن به مثابه متن در نظر گرفته شود، فهم ما اقتدار گرایانه خواهد بود، اما اگر قرآن به مثابه گفتار تلقی شود، «هرمنوتیک زنده و گشوده» خواهیم داشت. از نظر وی قرآن به مثابه متن موجب می شود تا مفسران «امکان دست یابی به حقیقت مطلق» را داشته باشند که ابوزید از آن به «هرمنوتیک توتالیتیر و اقتدار گرا» یاد می کند، اما در نظریه قرآن به مثابه گفتار دیگر اثری از هرمنوتیک اقتدار گرایانه و توتالیتیر وجود نخواهد داشت و «تأویل قرآن کوشش برای صورت بندی معنای زندگی» تلقی خواهد شد و در عین حال، اندیشه دینی از اقتدار زور و قدرت سیاسی، اجتماعی و دینی آزاد خواهد شد. این ادعای ابوزید هم بدون دلیل است و حتی وی مراد از برخی مفاهیم مانند معنای زندگی و حقیقت مطلق را روشن نمی سازد. اگر مراد از حقیقت مطلق، فهم صحیح و عاری از خطا در مورد قرآن باشد، طرفداران هر دو نظریه می توانند ادعا کنند که فهم برخی آیات عاری از خطاست و فهم برخی آیات نیازمند دست یابی به فهم های عمیق - در پرتو دستاوردهای فکری بشری - است. این سخن نیز که اندیشه دینی مورد سوء استفاده قدرت های سیاسی، اجتماعی و دینی قرار می گیرد، ربطی به این مسئله ندارد که قرآن به مثابه متن مطرح شود یا به مثابه گفتار.

۶. ابوزید برای توجیه نظریه خود و اینکه ساختار قرآن گفتاری است، گاه اظهار نظرهای عجیبی می کند. از جمله اینکه قرآن به اثبات یا انکار به صلیب کشیدن عیسی ۷ نپرداخته است:

در نظر من، قرآن به موضوع انکار تصلیب یا اثبات آن نپرداخته است. سیاق

گفتار، سیاق جدل با یهودیان و دفاع از مریم در برابر گناه بزرگ بهتان به اوست و در پاسخ به ادعای یهودیان که عیسی بن مریم را کشته‌اند، قرآن به شیوه جدلی پاسخ می‌دهد: «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷): آنان مسیح را نکشتند و بر دار نکردند، بلکه امر بر ایشان متشبه شد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۲۹).

با توجه به صراحت آیه که می‌گوید عیسی 7 نه کشته شد و نه به صلیب کشانده شد، ابوزید ادعا می‌کند ساختار گفتاری قرآن نشانگر آن است که در این آیه «قرآن قدرت یهودیان بر قتل مسیح را نفی می‌کند که اگر مشیت الهی نباشد این فعل صورت نمی‌گیرد» و «سخن یهودیان را نفی می‌کند تا به محمد 9 اطمینان بخشد که اگر خدا نخواهد آنها به قتل تو قادر نیستند». معلوم نیست ابوزید از کجای این آیه چنین برداشتهایی را می‌کند. حاکمیت مشیت الهی را یا باید از آیات دیگر به دست آورد یا از دلایل عقلی نه صرف این آیه. از نظر قرآن مشیت الهی حاکم بر همه امور است. در واقع باید قرآن را به مثابه یک متن واحد در نظر گرفت، نه پاره گفتارهای بی‌ارتباط با یکدیگر تا بتوان ادعا کرد که یهودیان بر قتل عیسی 7 و محمد 9 قدرت ندارند.

آیه فوق نیز به صراحت قتل و تصلیب مسیح را انکار می‌کند و لازمه سیاق جدلی بودن نیز تعارضی با این مطلب ندارد که قرآن به بیان یک واقعیت می‌پردازد. همچنین آیه از زبان یهودیان نیست، بلکه از زبان خداوند است که قتل یا به صلیب کشیدن عیسی 7 را انکار می‌کند. سخن خداوند نیز حق است و خداوند در مجادله با دیگران هیچ‌گاه سخن غیر واقعی و باطلی را مطرح نمی‌کند. گویا ابوزید در فهم و تفسیر قرآن به این پیش‌فرض عقلی و قرآنی باور ندارد که خداوند جز به حق سخن نمی‌گوید و هرگز در قرآن باطل راه نیافته است.

۷. هدف ابوزید از بیان نظریه قرآن به مثابه گفتار این است که «تأویلی انسان‌باورانه» از قرآن ارائه دهد. وی تلاش دارد فهمی امروزی از قرآن ارائه دهد که هماهنگ با حقوق بشر باشد. از همین رو، در پی آن است تا احکام اسلامی را تاریخی بداند:

بدون بازگشت مستمر به روش تحلیل گفتار، به درستی نمی‌توان با این پرسش‌های مربوط به حقوق بشر، برابری و حقوق زن و مانند آن رو به رو شد.... گفتار قرآنی در قلمرو دینی غیراجتماعی - یعنی در گستره عمل تعبدی و آنچه از ثواب دینی و اخروی بر آن مترتب است - مرد و زن را به یکسان مخاطب قرار





می‌دهد و بر اصل برابری تأکید مطلق دارد. فرجام مسئله به این بستگی دارد که عقل اسلامی چقدر می‌تواند اصل و فرع را در گفتار قرآنی تعریف و تعیین کند؛ یعنی اگر برابری در عبادت و ثواب اخروی را اصل بدانیم، وظیفه ما خواهد بود که حکم اصل را بر فرع نیز سرایت دهیم و از طریق روش ابداعی، برابری در قلمرو روابط اجتماعی را متحقق سازیم (همان: ۱۲۴).

ابوزید با پیش فرض گرفتن حقوق بشر و اعتقاد به لزوم حقوق یکسان مرد و زن، نظریه قرآن به مثابه گفتار را مؤید آن می‌داند. از نظر او با توجه به نظریه قرآن به مثابه گفتار و نه متن، می‌توان حقوق زن و مرد را یکسان دانست. وی از این اصل که زن و مرد از نظر ارزشی در قرآن یکسان هستند و از نظر ثواب و عقاب اخروی نیز تفاوتی با یکدیگر ندارند، این فرع را استنباط می‌کند که حقوق و تکالیف آنها نیز یکسان است. اینکه از آن اصل چگونه و با چه سازوکاری این فرع به دست می‌آید از ابهامات نظریه ابوزید است.

آیات مربوط به حقوق و تکالیف زن و مرد در تعارض با یکدیگر نیستند تا بخواهیم با نظریه گفتار رفع تعارض کنیم و یا غیر انسان‌باورانه نیستند تا در پی تفسیری انسان‌باورانه از آنها باشیم.

ابوزید برای توجیه دیدگاه خود ادعا می‌کند که باید آخرت را اصل و دنیا را فرع قرار داد تا برابری میان زن و مرد اصل قرار گیرد. این اشکال بر ابوزید وارد است که چگونه می‌توان از این گزاره که از نظر قرآن، آخرت اصل و دنیا فرع است، نتیجه گرفت که میان زن و مرد (برخلاف تصریح آیات) باید برابری باشد.

افزون بر این، وی در تحلیل برابری حقوق زن و مرد، از آیات دیگر بهره می‌گیرد و از تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌کند؛ یعنی قرآن را به مثابه متن در نظر می‌گیرد و نه پاره گفتار و این نقضی بر نظریه خود اوست.

۸. ابوزید تصور می‌کند که اگر قرآن به مثابه گفتار تلقی شود، برخی افراط‌گری‌ها از جمله روش «برخورد و دوری‌گزینی و طرد» که سلاح ویرانگر جوامع اسلامی است، از میان خواهد رفت. جالب اینکه وی از یک سو نظریه قرآن به مثابه گفتار را نظریه جدید می‌داند و نظریه پیشینیان را قرآن به مثابه متن به شمار می‌آورد و از سوی دیگر، در باب تمدن گذشته اسلامی چنین اظهار نظر می‌کند:

با شکل‌گیری تمدن اسلامی، فرهنگ تازه‌ای نمایان شد که همه عناصر زنده و خلاق فرهنگ‌های یونانی‌مآبی و هندی و ایرانی را در خود جذب کرد و در آمیزه‌ای تازه ریخت؛ پیش‌تر از آنکه آن را از راه سیسیل و اسپانیا به باختر زمین صادر کند (همان: ۱۳۱).

این نوع داوری ابوزید در باب تمدن اسلامی خود گویای آن است که هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با یک‌دیگر و دیگران ربطی به این مطلب ندارد که قرآن را به‌مثابه متن در نظر بگیریم یا گفتار.

۹. ابوزید برای توجیه نظر خود در باب گفتاری‌بودن قرآن، گاه قرآن را به‌مثابه متن در نظر می‌گیرد. از جمله در مورد آیه مربوط به محکم و مشابه که به باور او «متکلمان بر پایه آن، قواعد تأویلی خود را بنا کرده‌اند»، مطالبی را بیان می‌کند که قابل تأمل است. آیه چنین است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»: او کسی است که کتاب را بر تو فرو فرستاد. برخی از آن، آیه‌های محکم‌اند که اصل کتاب هستند و برخی دیگر متشابه‌اند، اما کسانی که در قلب‌هایشان کژی و انحراف است، آنچه را متشابه است، برای فتنه‌جویی و در جستن تأویل آن پی می‌گیرند، حال آنکه تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند (آل عمران: ۷).

درباره این آیه، مفسران بحث‌های بسیاری مطرح کرده‌اند. علامه طباطبایی شانزده قول را ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۷-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۲۳۲-۱۰۱). ابوزید که بنا دارد تحلیلی گفتاری از قرآن ارائه دهد، در باب گفتار در این آیه چنین می‌گوید:

در ارزیابی من، گفتار در این آیه به نفی فهم مسیحیان از توصیف مسیح در قرآن به‌مثابه «کلمه خدا و روح او» مربوط است. مراد آن است که فهم مسیحیان از این آیه نادرست است و میان روشن و پیچیده - یا محکم و متشابه - در گفتار قرآنی فرقی نمی‌گذارد. بدین‌سان قرآن می‌تواند با تحدی تناقض به‌وسیله طبقه‌بندی گفتار و توجیه سبب «ابهام» رو به رو شود، به شکلی که گفتار مبنای تأویل قرار گیرد. بشر بودن مسیح - و اینکه بنده‌ای از بندگان خداست - اصل (محکم) و





آنچه در وصف او در مقام کلمه یا روح آمده فرع (متشابه) است. مشکل مسیحیان این می‌شود که نتوانستند میان این دو سطح تمایز بگذارند و در نتیجه، به اردوگاه کسانی پیوستند که در «دلشان میل به باطل است» (فی قُلُوبِهِمْ رِیْغٌ) و در جست‌وجوی متشابه‌اند، چون فتنه‌جویند و تأویلی را می‌کاوند که دانش آن تنها نزد خداوند است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۲۸).

در واقع، در عبارت‌های فوق ابوزید به مصداقی از مصادیق محکم و متشابه اشاره می‌کند. از نظر وی بشر بودن مسیح را باید به‌عنوان محکم در نظر گرفت و کلمه یا روح بودن وی را متشابه دانست. ابوزید از این آیه برای تبیین آیاتی (مانند آل عمران: ۶۷-۶۴) سود می‌جوید که در آن از چهره واقعی مسیح سخن گفته و الوهیت مسیح یا فرزند خدا بودن وی را انکار کرده است؛ یعنی در قرآن با عقاید باطل مسیحیان که مسیح را خدا می‌انگاشتند مخالفت شده است، نه اصل مسیحیت. آیا همین تحلیل ابوزید نشان نمی‌دهد که وی در تفسیر آیات گاه به آیات دیگر رجوع می‌کند و برخی آیات را با آیات دیگر تفسیر می‌کند و در واقع، هرگاه که ضروری بداند، قرآن را به‌مثابه متن در نظر می‌گیرد؟!

نتیجه‌گیری

ابوزید در نظریه جدید خود انعکاس فرهنگ زمانه را در قرآن می‌پذیرد، اما نه از آن جهت که خداوند اراده کرده است که از عقاید و رفتار اعراب سخن بگوید، بلکه قرآن را مجموعه گفتارهایی می‌داند که چون کلام پیامبر است، پیامبر خود از آنها تأثیر پذیرفته است. به باور او، نقل شدن برخی از قصص انبیای گذشته در قرآن، بدان سبب است که این مطالب در میان مردمان آن روزگار رایج بوده و محمد ﷺ نیز با توجه به آگاهی‌های خود از آنها بهره‌برداری کرده است. قرآن به‌مثابه متن نیز اثری آکنده از تناقض است که با توجه به مواجهه‌های گوناگون پیامبر با رویدادهای اجتماعی باید آنها را پذیرفت. نتیجه این نظریه آن است که ورود اندیشه‌های باطل به ساحت قرآن هیچ‌گونه اشکالی ندارد و وحدت متن را باید کنار گذارد. به باور ابوزید خداوند طرحی از پیش تعیین شده برای رسالت پیامبر نداشته است تا وی بر اساس آن نهضت خود را در مسیر حق پیش ببرد. قرآن را نیز دیگر نمی‌توان کتابی واحد و حق و نور دانست که آیات وی مفسر یک‌دیگرند. همچنین احکام

قرآن امری ثابت و فراتاریخی نیستند، بلکه امری متغیر و تاریخی‌اند. احکام اجتماعی اسلام نیز هماهنگ با عصر جاهلی است و راهگشای حل معضلات امروزی نیست. از این رو، مسلمانان در عصر حاضر باید اعلامیه جهانی حقوق بشر را اصل قرار دهند و احکام قرآنی را با آن بسنجند و هر کدام که در تعارض با آن بود، به راحتی کنار بگذارند.

با این دیدگاه، آیا می‌توان به بهانه قرائتی زنده و پویا، مؤلفه‌ها و مقومات اصلی وحی قرآنی را نادیده گرفت و در عین حال، از اعتقاد به وحی قرآن سخن گفت. بر این اساس، نقد اساسی به دیدگاه ابوزید درباره قرآن آن است که وقتی نتایج نظریه او و لوازم دیدگاه‌های او را در نظر آوریم، دیگر قرآن و پیامبر، آن کتاب مقدس و انسان کاملی که مورد نظر مسلمانان است نخواهند بود.



کتابنامه

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۹۹۶)، نقد الخطاب الدینی، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۳. _____ (۱۳۹۳)، محمد و آیات خدا، قرآن و آینده اسلام، به کوشش هلال سزگین، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: نشر علم.
۴. _____ (۲۰۱۰)، التجدید والتحریم والتأویل بین المعرفة العلیمة والخوف من التکفیر، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۵. _____ (۲۰۱۴)، نوآوری، تحریم و تأویل (شناخت علمی و هراس از تکفیر)، ترجمه مهدی خلجی، آموزشکده الکترونیکی توانا.
۶. آرگون، محمد (۱۹۹۶)، الفکر الاسلامی قرائة العلیمة، ترجمه هاشم صالح، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۳، قم: نشر الاسراء.
9. McAuliffe, Jane Dammen (ed.) (2002), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden Brill, Vol. 2.
10. http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

سقط جنین و استدلال ذات نوعی

علیرضا آل بویه*



۳۱

سقط جنین و استدلال ذات نوعی

چکیده

استدلال‌های متفاوتی بر مجاز نبودن سقط جنین به لحاظ اخلاقی از لحظه لقاح اقامه شده است؛ از جمله استدلال ذات نوعی، استدلال از طریق تقدس حیات انسان، استدلال شب لغزنده، استدلال از طریق بالقوگی، استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما و استدلال از طریق احتمال. در این مقاله، نخست استدلال ذات نوعی بر اساس دیدگاه مادی‌نگارانه فیلسوفان غربی بررسی می‌شود و در ادامه بر اساس سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تقریرهای جدیدی از آن ارائه می‌گردد. البته آنچه در اینجا در نظر است حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست است، صرف نظر از عوارضی مانند در معرض خطر بودن جان مادر که با عارض شدن آنها چه بسا این حکم اولیه تغییر کند.

کلید واژه‌ها

سقط جنین، حکم اخلاقی، دیدگاه‌های مادی‌انگار، استدلال ذات نوعی.



درآمد

هر چند مباحث نظری درباره اخلاق اهمیت دارد، ولی مباحث عملی اخلاق از اهمیتی دوچندان برخوردار است، زیرا در اخلاق عملی به مسائل و موضوعاتی پرداخته می‌شود که با رفتار و کردار روزمره آدمی ارتباط دارد و آگاهی از آنها، تأثیر مستقیمی بر رفتار و کردار انسان‌ها می‌تواند داشته باشد.

امروزه در میان مباحث مطرح در اخلاق عملی، مباحث مربوط به اصل حیات آدمی، آغاز، استمرار و پایان آن اهمیت بسزایی یافته است که در اخلاق پزشکی و زیست‌شناسی بررسی می‌شود. از این میان، یکی از مسائلی که بسیار مناقشه‌برانگیز بوده است، سقط جنین است.

مباحث اخلاقی سقط جنین در چند دهه اخیر به شدت مطرح شده و موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری را در پی داشته است. شاید یکی از دلایل عمده اهمیت یافتن آن اهمیت موضوع حق حیات آدمی باشد. در میان متفکران مسلمان، سقط جنین از دیدگاه فقهی و حقوقی همواره مورد بحث بوده است، ولی آنان از جنبه اخلاقی آن بحث چندانی نکرده‌اند. از منظر اخلاقی، استدلال‌های متفاوتی بر مجاز نبودن سقط جنین از لحظه لقاح اقامه شده است؛ از جمله استدلال ذات نوعی، استدلال از طریق تقدس حیات انسان، استدلال شیب لغزنده، استدلال از طریق بالقوگی،^۱ استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما و استدلال از طریق احتمال. در این مقاله به بررسی و تحلیل استدلال ذات نوعی بر اساس دیدگاه مادی‌نگارانه فیلسوفان غربی پرداخته می‌شود و در ادامه، تقریرهایی از این استدلال بر اساس سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه ارائه می‌گردد. البته آنچه در اینجا در نظر است حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست است، صرف نظر از عوارضی مانند در معرض خطر بودن جان مادر که ممکن است با عارض شدن آنها این حکم اولیه تغییر کند.

فیلسوفان اخلاق تقریرهای گوناگونی از استدلال ذات نوعی بر جایز نبودن سقط جنین از لحظه لقاح ارائه کرده‌اند. در ادامه به بررسی دو تقریر از این استدلال می‌پردازیم.

۱. برای مطالعه بیشتر درباره این استدلال، نک: علیرضا آل بویه و محسن جوادی، «استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین»، فصلنامه اخلاق زیستی، ش ۲، ۱۳۹۰.

تقریر اول

یکی از این تقریرها از آن فرنیسیس بکویت (Frances Beckwith) است. از نظر بکویت انسان ذاتاً ارزشمند است، زیرا موجود انسانی واجد ذات نوعی خاصی - فاعل اخلاقی عاقل - است که مادام که وجود دارد همان ذات و سرشت را همواره دارد، حتی اگر نتواند بالفعل کار کردهایی را که ما به فاعل‌های اخلاقی فعال و بالغ از نوع خودش اسناد می‌دهیم از خود بروز دهد. برای مثال، من و تو از ذات انسانیم؛ یعنی موجودی هستیم با سرشت و طبیعت خاصی که آن را انسان می‌خوانیم، اما هیچ‌گاه یک بچه‌گربه یا توله‌سگ را از نوع انسان به‌شمار نمی‌آوریم، بلکه آنها را ذاتاً از نوع گربه یا سگ می‌دانیم (Beckwith, 2007: 132).

یک موجود با تغییرات بسیاری که در طول حیاتش پدید می‌آید، همچنان باقی است و هیچ تغییری در ذاتش پدید نمی‌آید. برای مثال، بچه‌گربه‌ای اهلی به دلیل طبیعت خاصی که دارد استعداد‌های خاصی برای رشد و نمو و کسب اوصافی از جمله خرخر کردن دارد و اگر بزرگ شود و هرگز این توانایی‌اش رشد نکنند و حتی در همین حالت بمیرد، باز همچنان گربه است. در مقابل اگر قورباغه‌ای نتواند خرخر کند درباره آن که فاقد وصفی خاص است، چون قورباغه بر اساس طبیعتش اصلاً استعداد خرخر کردن ندارد. گربه‌ای که توان خرخر کردن ندارد، به دلیل طبیعت خاصی که دارد، باز هم گربه است (ibid.: 133). انسانی که توان تعقل کردن ندارد (یا به دلیل اینکه بسیار نابالغ است یا معلولیت خاصی دارد) باز هم به دلیل طبیعتش انسان است.

افزون بر این، گربه از زمانی که به وجود می‌آید، همچنان در طول حیاتش گربه باقی می‌ماند، گرچه وزن، قد و توانایی‌های ذهنی و بدنی‌اش روز به روز بیشتر و بیشتر شده باشد و حتی اموری آموخته باشد که والدینش نیاموخته بودند؛ موهایش را شانه کند، چنگال‌هایش را بچیند و غیره. با تمام این تغییرات ذات و طبیعت گربه ثابت است و هیچ دگرگونی‌ای در گربه پدید نمی‌آید.

به بیان دیگر، موجودات زنده از جمله انسان به لحاظ وجودی مقدم بر اجزایشان هستند. این موجودات به‌عنوان یک کل هویت خود را همچنان حفظ کرده و با نبود برخی از اعضا، کل نقش خود را ایفا می‌کنند؛ برای مثال، اگر انسانی دست یا پا نداشته باشد، باز هم انسان است و می‌تواند نقش انسانی خود را ایفا کند؛ بر خلاف مصنوعات بشری مانند خودرو و



تقریر



رایانه که در آنها اجزا مقدم بر کل هستند و با نبود برخی از اجزای آنها آن اسامی به طور حقیقی بر آنها اطلاق نمی‌شوند، بلکه نقشی را که باید ایفا کنند نمی‌تواند ایفا کنند. به بیان دیگر، وجود اجزا برای چنین مصنوعاتی ذاتی است و با نبود برخی از اجزا چیز دیگری می‌شوند (ibid.).

باید میان فرایند طبیعی و فرایند مصنوعی تفاوت قائل شد؛ مصنوعات بشری مانند ساعت، قطب‌نما و غیره جزء جزء ساخته و پرداخته می‌شوند و به یک‌باره به وجود نمی‌آیند، ولی موجودات زنده به یک‌باره پا به عالم هستی گذاشته و سپس به تدریج رشد و نمو می‌کنند. به عبارت دیگر، موجود انسانی در هر مرحله از رشدش به هیچ وجه شخص بالقوه نیست، بلکه همواره شخص است با بالقوگی‌هایی که چه‌بسا برخی از آنها به دلیل مرگ نابه‌هنگام یا نقص در وضعیت جسمانی که برای تحقق آن بالقوگی لازم است هرگز به فعلیت نرسند. برای مثال، فردی که فاقد تارهای صوتی است و در جامعه‌ای زندگی می‌کند که امکان پیوند تارهای صوتی وجود ندارد، به دلیل نداشتن وضعیت جسمانی لازم برای به فعلیت رساندن قوه تکلم، هرگز نمی‌تواند تکلم کند، هرچند قوه تکلم کردن را نیز هرگز از دست نمی‌دهد (ibid.: 134).

تقریر دوم

تقریر دیگر را پاتریک لی (Patrick Lee) بر اساس مطالعات رویان‌شناسی ارائه داده است. او در آغاز نکاتی را درباره فرایند شکل‌گیری انسان یادآور می‌شود. امروزه مطالعات رویان‌شناسی نشان می‌دهند که در تولید مثل متعارف، حیات موجود انسانی از زمان بارور شدن تخمک به‌طور کامل آغاز می‌شود. تخمک بارور شده به لحاظ ژنتیکی و کارکردی موجودی زنده و کاملاً متمایز از اسپرم و اوول است و منابع و وضعیت فعالی برای رشد و نمو به سوی انسانی بالغ را دارد و برای چنین رشدی به هدایت‌های بیرونی نیازی ندارد، بلکه هدایت‌های درونی برای چنین سیری کافی است. در بارداری‌های متعارف یک سلول جنسی پدر، یعنی اسپرم با یک سلول جنسی مادر، یعنی اوول در هم می‌آمیزند. در کروموزم‌های این سلول‌های جنسی مولکول‌های دی.ان.ای (DNA) وجود دارد که حاوی تمامی اطلاعاتی است که برای هدایت رشد فردی که با درآمیختن اسپرم و اوول به وجود آمده است لازم است. زمانی که تخمک بارور می‌شود ۲۳ کروموزم از اسپرم با ۲۳ کروموزم از اوول در هم

می‌آمیزند. در پایان این فرایند موجود زنده‌ای کاملاً جدید و متمایز از اسپرم و اوول به وجود می‌آید که اساساً یک سلول بیشتر نیست. این موجود زنده که به آن رویان انسانی می‌گویند با فرایند معمول تقسیم سلولی رشد خود را آغاز می‌کند. این سلول در آغاز به ۲ سلول و سپس به ۴، ۸، ۱۶ و... تقسیم می‌شود. این تقسیم‌ها نیستند و در نتیجه مرحله سه سلولی و... نیز وجود دارد. این رویان به تدریج رشد می‌کند تا همه اعضا و عضوی که برای کارکردهای کامل موجود انسانی بالغ لازم است، شکل بگیرد. این فرایند رشد بسیار سریع در همان چند هفته اول اتفاق می‌افتد. برای مثال، در هشت یا ده هفته اول جنین کاملاً شکل می‌گیرد و ظاهر انسانی دارد، قلب به تپش می‌افتد، مغز کامل می‌شود (گرچه هنوز ارتباطات سیناپسی آن کامل نیست و کامل نمی‌شوند مگر زمانی پس از تولد)، جنین درد احساس می‌کند، گریه می‌کند و حتی انگشت شست خود را می‌مکد.

پاتریک لی سه نکته مهم درباره رویان انسان یادآور می‌شود. نخست، رویان از همان آغاز از هر سلول مادر و پدر متمایز است. این مطلب روشن است، زیرا رویان از همان هنگام باروری تخمک جهت متمایز رشد خودش را طی می‌کند. رشد رویان رشدی هدایت‌شده از درون خودش به سوی بقا و بلوغ است و به هدایت بیرونی نیاز ندارد. دوم، این رویان، انسان است و خصیصه ساخت ژنتیکی موجودات انسانی را دارد. سوم و از همه آنکه رویان موجود زنده کامل، ولی نابالغ است. رویان انسان از همان آغاز برنامه کامل و فعالی برای رشد و نمو خودش و رسیدن به مرحله موجود انسانی دارد و اگر موانعی مانند بیماری یا خشونت خارجی پیش نیاید، براساس همین برنامه به رشد خود ادامه خواهد داد. به رغم دگرگونی‌های مهمی که در محیط رشدش، یعنی رحم مادر ممکن است رخ دهد، هیچ یک از تغییراتی که بعد از باروری تخمک در رویان اتفاق می‌افتد در این فرایند و جهت‌گیری رشد رویان تغییری ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها این رشد از درون هدایت‌شده را تسهیل می‌کند و یا به تأخیر می‌اندازد (Lee and George, 2005: 14).

شخص‌بودن جنین

این دو تقریر از استدلال ذات نوعی، در نهایت اثبات می‌کنند که جنین از لحظه لقاح انسان است و بیشتر موافقان سقط جنین در این مطلب مناقشه نمی‌کنند و می‌پذیرند که جنین انسان است، اما با این حال سقط جنین را از نظر اخلاقی مجاز می‌دانند؛ چون میان انسان و شخص





تفکیک قائل می‌شوند و در نتیجه گرچه جنین را انسان می‌دانند، ولی شخص به‌شمار نمی‌آورند و معتقدند آنچه موجودی را واجد شأن و منزلت اخلاقی می‌کند «شخص بودن» است نه انسان بودن. از این‌رو، کشتن شخص از نظر اخلاقی مجاز نیست، ولی کشتن جنینی که هنوز شخص نشده است، به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

برخی استدلال می‌کنند که جنین شخص به‌شمار نمی‌آید، چون نمی‌تواند کارکردهای ذهنی شخص بالغ را از خود بروز و ظهور دهد. برخی مانند پیترسینگر، مایکل تولی و مری آنه وارن معتقدند جنین برای اینکه شخص به‌شمار آید، باید به مرحله خودآگاهی برسد (see: Singer, 1993: 167; Tooley, 2006: 124; Warren, 1997: 178). اینان به لازمه دیدگاهشان نیز ملتزم‌اند، زیرا جنین و نوزاد تازه متولدشده به یک اندازه فاقد خودآگاهی هستند و در نتیجه نه تنها جنین شخص نیست، بلکه نوزاد نیز شخص به‌شمار نمی‌آید. پس حد فاصل میان کسی که واجد حق و فاقد حق است شخص بودن است و برای شخص ویژگی‌هایی نام می‌برند. این دیدگاه شخص بودن را وابسته به خودآگاهی می‌داند و در واقع معتقد است گرچه انسان در لحظه لقاح به وجود می‌آید، ولی شخص انسانی مانند من زمانی به وجود می‌آید که خودآگاهی رخ می‌نماید.

از نظر پاتریک لی، اگر موجود انسانی در زمانی به وجود آید، ولی من در زمانی بسیار متأخرتر به وجود آیم، نتیجه آن می‌شود که من چیزی هستم و آن موجود انسانی که من با آن ارتباط تنگاتنگی دارم چیزی دیگر، ولی چنین چیزی درست به نظر نمی‌رسد؛ چون ما دو گونه اعمال انجام می‌دهیم: یکی اعمال بدنی و دیگری اعمال غیر بدنی. برای مثال، با چشم‌هایم می‌بینم، با گوش‌هایم می‌شنوم و با پاهایم راه می‌روم و از سوی دیگر، از وجود خود آگاهم و اموری را درک می‌کنم. در هر دو حالت، یک «من» است که می‌بیند، می‌شنود، درک می‌کند و آگاه است. بنابراین، یک هویت جوهری و ذاتی و یک فاعل است که در زمان‌های متفاوت اعمال گوناگونی انجام می‌دهد. پس آنچه من و تو با ضمائر «من» و «تو» بدان اشاره می‌کنیم و فاعل اعمال آگاهانه و عقلانی است، با اندام‌واره جسمانی که می‌بیند و می‌شنود یکی است؛ منتها با استعدادهایی غیر جسمانی. بنابراین، از آنجا که من و تو اساساً موجوداتی جسمانی هستیم، زمانی به وجود می‌آیم که اندام‌واره جسمانی ما به وجود می‌آید و این زمانی نیست مگر در لحظه لقاح. پس من و تو در زمانی زایکوت بوده‌ایم، در زمانی رویان، در زمانی جنین، سپس نوزاد، دقیقاً همان‌گونه که زمانی

کودک، نوجوان، جوان و بزرگسال بوده ایم (ibid.: 15-16).

خلاصه آنکه معانی متفاوتی از واژه شخص فهم می شود، ولی آنچه پاتریک لی از این واژه فهم می کند آن است که می گوید:

روشن است که معمولاً مراد ما از واژه «شخص» هویتی جوهری است که با ضمائر شخصی من، تو، او و غیره به آن اشاره می کنیم. نتیجه آنکه شخص موضوعی متمایز با توانایی طبیعی برای استدلال کردن و انتخاب آزادانه است. این موضوع در مورد موجودات انسانی با اندام‌واره انسانی یکی است و از این رو، انسان زمانی به وجود می آید که آن اندام‌واره انسانی به وجود آید، حتی اگر ماه‌ها و سال‌ها طول بکشد تا استعدادهاى طبیعی برای استدلال کردن و انتخاب آزادانه را فعلیت بخشد، استعدادهاى طبیعی‌ای که پیش‌تر و از همان آغاز وجود داشته‌اند. بنابراین، بی‌معناست که بگوییم اندام‌واره انسان در یک زمان به وجود می آید، ولی شخص، یعنی تو و من در زمانی متأخرتر. ناپود کردن اندام‌واره انسانی که تو باشی و من، کشتن تو و من به شمار می آید حتی در مراحل اولیه حیات مان (ibid.: 16).

استدلال دیگری که برخی مدافعان سقط جنین با آن در صددند شخص بودن جنین را از همان مراحل اولیه بارداری انکار کنند، استدلالی است که بر خلاف استدلال قبلی مسلم می‌گیرد که موجوداتی مانند من و تو از زمان لقاح به وجود می‌آییم، ولی زمانی دیرتر از لقاح، ارزشمند و واجد حقوقی اخلاقی می‌شویم، برای مثال، زمانی که توان خودآگاهی ما با رشدمان فوراً و یا به نزدیکی فعال می‌شود. از نظر آنها، ما زمانی که رویان بودیم خودآگاه نبودیم. اما شخص بودن صفتی عرضی است؛ مانند موسیقی دان شدن یا فوتبالیست شدن. همان‌گونه که شما در زمانی به دنیا می‌آیید و در زمانی بسیار متأخرتر موسیقی دان یا فوتبالیست می‌شوید، من و تو هم زمانی به دنیا می‌آییم که اندام‌واره‌های جسمانی به وجود می‌آیند، ولی در زمانی متأخرتر شخص (موجودی با نوع خاصی از ارزش و حقوق) می‌شویم (see: Patrick Lee and Robert P. George, 1995: 16). تفاوت این استدلال با استدلال پیشین در این است که در آن استدلال مدافعان سقط جنین در موضوعی وجودشناختی با مخالفان سقط جنین اختلاف داشتند، یعنی در اینکه رویان یا جنین انسانی چگونه موجودی است، ولی در این استدلال نزاع بر سر مسئله‌ای ارزشی است.





جودیت تامسون با مقایسه میان حق حیات و حق رأی دادن بر چنین دیدگاهی استدلال می‌کند: «اگر اجازه دهند کودکان به رشد معمولی خود ادامه دهند. در آینده حق رأی دادن خواهند داشت، ولی این اثبات نمی‌کند که آنان اکنون نیز حق رأی دادن دارند» (ibid.: 17). بر اساس این دیدگاه درست است که ما زمانی رویان و جنین بودیم، ولی در آن زمان ارزش چندان‌ی نداشته‌ایم که واجد حق حیات باشیم، بلکه زمانی متأخر از آن مرحله ارزش‌مند و دارای حق حیات می‌شویم (ibid.).

پاتریک لی و رابرت جورج با نقل این استدلال می‌کوشند با مقایسه دقیق حق حیات و حق رأی دادن خطای تامسون را نشان دهند. از نظر آنها تامسون نتوانسته به این واقعیت توجه کند که برخی از حقوق نسبت به مکان، اوضاع و احوال، بلوغ، توانایی و دیگر عوامل متفاوت هستند. اما حق حیات نسبت به مکان تفاوتی نمی‌کند، آن‌گونه که حق رأی دادن تفاوت می‌کند. چه بسا کسی در کشور یا شهری حق رأی دادن داشته باشد، ولی در کشور یا شهر دیگری حق رأی دادن نداشته باشد. افزون بر این، برخی حقوق و استحقاق‌ها برای افرادی تنها در زمان‌ها یا مکان‌ها یا موقعیت‌های خاصی رخ می‌دهد، اما حق حیات داشتن در واقع داشتن شأن و منزلت اخلاقی است. به عبارت دیگر، حق حیات داشتن واجد هویتی خاص بودن است که می‌تواند حقوق و استحقاق‌هایی داشته باشد که با آن حیات را آغاز کرده است. از این رو، انتظار می‌رود این حق با حقوق دیگری مانند رأی دادن اساساً متفاوت باشد (ibid.).

برخی نیز برای شخص بودن دو قسم ذکر کرده‌اند: یکی شخص بودن موهبتی (endowment) و دیگری شخص بودن کارکردی (performance). مرادشان از شخص بودن موهبتی این است که انسان‌ها ذاتاً به سبب نوعشان ارزش اخلاقی دارند و این موهبت آنها را به ارزش‌های اخلاقی‌ای مانند عقلانیت، استقلال و حرمت سوق می‌دهد و به همین سبب، شایستگی ورود در اجتماع اخلاقی را کسب می‌کنند. اما مراد از شخص بودن کارکردی آن است که انسان‌ها زمانی واجد ارزش اخلاقی می‌شوند که کارکرد خاصی از خود بروز و ظهور دهند؛ مانند خودآگاهی، عقلانیت، احساس، مطلوبیت، قومیت، بهره‌وری اقتصادی، جنسیت، ملیت، زبان محلی، زیبایی، سن، سلامت، دین، نژاد، باروری، تولد و خاستگاه ملی (kaczor, 2011: 93).

دیدگاه موهبتی در مورد انسان جامع (inclusive) است و دیدگاه کارکردی انحصاری

(exclusive) است؛ بدین معنا که بر طبق دیدگاه جامع (موهبتی) همه انسان‌ها بدون در نظر گرفتن چیز دیگری شأن و منزلت اساسی دارند و از همین رو شایسته احترام‌اند، اما طبق دیدگاه انحصاری (کارکردی)، همه انسان‌ها شایسته احترام نیستند و منزلت برابری ندارند، بلکه تنها انسان‌هایی واجد شأن و منزلت هستند که خاصی کسب کرده باشند. دیدگاه انحصاری دقیقاً مشخص نمی‌کند که شخص بودن چه مؤلفه‌هایی باید داشته باشد. برخی تنها یک ویژگی را برای شخص بودن لازم می‌دانند، ولی در مقابل برخی تعدد ویژگی را لازم می‌دانند و در این زمینه هیچ توافقی وجود ندارد. چه‌بسا کسانی که خودآگاهی، عقلانیت یا احساس را از مؤلفه‌های شخص بودن می‌دانند، با کسانی که مطلوبیت، بهره‌وری اقتصادی یا توانایی ارتباط برقرار کردن با دیگران را در شکل‌گیری شخص بودن اساسی می‌دانند به مناقشه بپردازند و خود اینها ممکن است مخالف کسانی باشند که به ملیت، زبان محلی یا فعالیت خودانگیخته در شخص بودن بها می‌دهند. همه اینها نیز امکان دارد با کسانی که معتقدند زیبایی، سلامت، دین، نژاد، باروری، یا تولد در شخص بودن نقش اساسی دارند در اختلاف باشند (ibid.: 93-94).

نکته قابل توجه در دیدگاه کارکردی این است که ویژگی‌هایی که در شخص بودن مؤثرند اساساً ویژگی‌هایی کیفی‌اند و شدت و ضعف دارند؛ مثلاً هوش، احساس، خودآگاهی و غیره شدت و ضعف دارند و برخی افراد این امور را بیشتر از دیگران واجدند. به‌وضوح طبق این دیدگاه، انسان‌هایی که فاقد مؤلفه‌های مورد نظر شخص بودن هستند، از دایره شخص بودن خارج‌اند و اصلاً شخص به‌شمار نمی‌آیند. بنابراین، لازمه این دیدگاه آن است که نه تنها انسان‌ها برابر خلق نشده‌اند و دارای حقوق برابر نیستند، بلکه حتی اشخاص نیز اساساً برابر نیستند و حقوق برابر ندارند. اگر آنچه موجب شخص شدن انسان‌ها می‌شود شدت و ضعف داشته باشد، چگونه ممکن است شخص بودن شدت و ضعف نداشته باشد؟ بی‌گمان با کم و زیاد شدن شخص بودن، حقوق مبتنی بر شخص بودن نیز شدت و ضعف خواهد پذیرفت. به بیان دیگر، نه تنها دیدگاه کارکردی انسان‌ها را به شخص و غیر شخص تقسیم می‌کند، بلکه خود اشخاص را نیز تقسیم می‌کند. برای مثال، اگر مؤلفه شخص بودن احساس باشد، با توجه به اینکه انسان‌ها از احساس‌های بسیار متفاوتی برخوردارند، پس شخص بودنشان نیز متفاوت شده و حقوق مبتنی بر آن نیز متفاوت خواهد شد. خلاصه آنکه مشخص نیست که مدافع این دیدگاه چگونه می‌خواهد از حقوق برابر اشخاص دفاع کند؟ (ibid.: 94).





مدافع دیدگاه احساس ممکن است اظهار کند که گرچه احساس دارای مراتب است، ممکن است موجودی احساس داشته باشد یا نداشته باشد؛ مانند بینایی که گرچه مراتب دارد، در مورد اصل بینایی ممکن است کسی بینا باشد یا نابینا. بنابراین، هر موجودی که اصل حس را به هر میزانی هرچند اندک داشته باشد، واجد ارزش اخلاقی است (ibid.). به عبارت دیگر، آن چیزی که در شخص بودن نقش دارد، اصل آن ویژگی، صرف نظر از میزان آن است.

در این صورت، اشکال این دیدگاه آن است که زنبورها، مورچگان، ملخ‌ها و پشه‌ها نیز دارای احساس‌اند و بنابر اینکه هر موجودی که واجد احساس باشد، هرچند ضعیف، ارزش اخلاقی نیز دارد، این حشرات نیز باید واجد ارزش اخلاقی باشند (ibid.). برخی از مدافعان سقط جنین لازمه این دیدگاه، یعنی نابرابری حقوق انسان‌ها را پذیرفته‌اند (McMahan, 2008: 104 cited from kaczor, 2011: 95).

لازمه دیگر دیدگاه موهبتی این است که بر اساس این دیدگاه، یک‌پارچگی و انسجام شخص بودن انسان‌ها در حالات مختلف و زمان‌های مختلف حفظ می‌شود و این‌گونه نیست که انسان در حالت و زمانی شخص باشد و در حالت و زمانی دیگر شخص نباشد. ولی بر اساس دیدگاه کارکردی اگر طبق ظاهرش مشی شود، در صورت وجود کارکردی خاص شخص بودن باید تحقق داشته باشد و در صورت نبود آن کارکرد شخص بودن نیز نباید در کار باشد، مگر اینکه دیدگاه کارکردی به نحوی بر تقریری ناقص از دیدگاه موهبتی مبتنی باشد. از همین رو، هیچ‌کس قائل نیست که احساس لذت و الم بالفعل در شخص بودن انسان نقش دارد، بلکه در عوض استعداد احساس لذت و الم است که انسان را شخص می‌کند. هیچ‌کس معتقد نیست که داشتن فعالیت تعقل، انسانی را شخص می‌کند، بلکه استعداد تعقل است که انسان را شخص می‌کند. هیچ‌کس اظهار نمی‌کند که میل بالفعل به چیزی موجب حق حیات می‌شود، بلکه میل بالملکه است که موجب حق حیات می‌شود (kaczor, 2011: 107). «به عبارت دیگر، هر کسی دست کم به طور تلویحی که تبیین‌های کارکردی محض موجه نیستند و دیدگاه موهبتی خاصی (توانایی، استعداد، ملکه) نه تنها لازم است، بلکه کافی نیز هست» (ibid.). موهبت عقلی چیزی جز استعداد، توان و ملکه اندیشیدن نیست، گرچه ممکن است هرگز محقق نشود. به این دیدگاه که همه انسان‌ها و از جمله رویان انسانی شخص به شمار می‌آید، اشکالات بسیاری وارد کرده‌اند، از جمله:

مشابهت رویان و دانه بلوط

اشکال کرده‌اند همان گونه که دانه بلوط ارزش درخت بلوط را ندارد، رویان نیز ارزش انسانی بالغ را ندارد. به تعبیر سندل «گرچه هر درخت بلوطی زمانی دانه بلوط^۱ بوده است، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه‌های بلوط درخت بلوط هستند یا اینکه واکنش ما به از دست دادن دانه بلوطی که توسط سنجابی در حیاط جلویی خورده شده است، همانند از دست دادن درخت بلوطی است که با توفان افتاده است» (George and Lee, 2005: 91-92).

همچنین جنین گرچه قوه انسان‌شدن را دارد، ارزش آن و احکامی که بر نابودی آن بار می‌شود همانند ارزش یک انسان بالفعل و احکامی که بر کشتن او بار می‌شود، نیست. از این رو، اگر کشتن انسان نادرست باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سقط کردن جنینی که قوه انسان‌شدن را دارد نیز نادرست است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت تفاوت میان درخت بلوط و انسان بسیار است، زیرا ارزش انسان به واسطه کسب اوصافی عارضی نیست، بلکه ذاتی است؛ در حالی که ارزش درخت بلوط ذاتی نیست و به اوصافی بستگی دارد که آنها را به دست می‌آورد. از همین روست که انسان‌ها به‌رغم تفاوت‌هایشان، ارزش و حقوق اخلاقی برابر و یکسان دارند و در مقابل، درخت‌های بلوط ارزشی برابر ندارند و ارزش آنها به اوصافی مانند زیبایی، اندازه، قدمت و غیره بستگی دارد که کسب می‌کنند. اگر ارزش درختان بلوط به واسطه خاصه‌های ذاتی‌شان باشد، در آن صورت تفاوتی میان درختان بلوط و دانه‌های بلوط نخواهد بود. ما برای درختان بلوطی که بدقواره و نازیبا و در حال نابودی هستند، ارزش چندانی قائل نیستیم، در حالی که برای درختان بلوطی که به کمال رسیده‌اند و به‌خوبی رو به رشدند، ارزش بسیار قائلیم، ولی درباره انسان‌ها اصلاً چنین مقایسه‌هایی را نمی‌کنیم و برای انسان‌ها در سنین مختلف و با اوصاف مختلف از آن نظر که انسان‌اند، ارزشی برابر قائلیم. برای مثال، انسان دانشمند و انسان عقب‌مانده روانی، از ارزش و حقوق اخلاقی برابر برخوردارند. به بیان دیگر، هرچند نهال بلوط و درخت بلوط به لحاظ نوع با یکدیگر تفاوتی ندارند، از آن جهت که ارزش آنها به دلیل کارایی‌شان برای ماست ارزش متفاوتی دارند، ولی یک

۱. مراد در اینجا، دانه بلوطی است که کاشته شده و در حال جوانه‌زدن است.





نوجوان، کودک نوپا و نوزاد ارزشی برابر دارند؛ چون ارزش آنها به دلیل اوصافی که کسب می‌کنند نیست، بلکه ارزش‌شان به این سبب است که از نوع انسان هستند.

بنابراین، نحوه ارزش‌گذاری درخت بلوط و انسان تفاوت بسیار دارد؛ ارزش‌گذاری درختان بلوط به سبب کسب اوصاف عرضی است و ارزش‌گذاری انسان‌ها به سبب خاصه‌های ذاتی است. از همین رو، برای رشد و نمو بهتر درختان بلوط نهال‌های بلوط را نابود می‌کنند، ولی چنین کاری را با نوزادان و کودکان نوپا انجام نمی‌دهند. اگر درختان بلوط را مانند انسان‌ها ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آنها ارزش برابر قائل بودیم، دیگر نهال بلوط و درخت بلوط برای ما تفاوتی نمی‌کرد. در مقابل، اگر انسان‌ها را همانند درختان بلوط ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آنها ارزشی برابر قائل نبودیم، بی‌گمان میان نوزاد و کودک نوپا و انسان بالغ تفاوت قائل می‌شدیم و با آنها به یکسان رفتار نمی‌کردیم و دلیلی برای نادرستی کشتن نوزادان یا حتی انسان‌های بالغ از کار افتاده و شدیداً معلول نمی‌داشتیم (George and Lee, 2005: 93.94). بنابراین، مجاز بودن کشتن جنین به دلیل مشابهت آن با دانه بلوط با توجه به نحوه تفاوت ارزش‌گذاری انسان‌ها و درختان بلوط موجه به نظر نمی‌رسد.

پاسخ دیگر اینکه ارزش بالقوه هر چیزی به ارزش خود آن چیز بستگی دارد. برای مثال، اگر ارزش درخت بلوط برای ما چنان زیاد باشد که باور کردنی نباشد و چیزی نیز جایگزین آن نشود، برای دانه بلوط نیز تقریباً به همان اندازه ارزش قائل خواهیم شد و بدون دلیل آن را نابود نخواهیم کرد. ارزش رویان نیز به این بستگی دارد که چه ارزشی برای انسان قائل باشیم. هر قدر ارزش انسان برای ما بیشتر باشد، ارزش رویان نیز برای ما به همان اندازه بیشتر خواهد شد (see: Cooney, 1991: 162).

پاسخ دیگر اینکه این اشکال بر ابهام در الفاظ درخت بلوط و انسان مبتنی است. درست است که دانه بلوط درخت بلوط نیست، ولی این در صورتی است که مراد ما از درخت بلوط درختان به کمال رسیده از نوع بلوط باشد و از همین رو، نهال بلوط نیز درخت بلوط نیست. اما اگر مراد از درخت بلوط هر عضوی از این نوع باشد، در آن صورت دانه بلوط یا نهال بلوط نیز درخت بلوط به شمار می‌آیند؛ چون از نوع و ذات یکسانی برخوردارند و تفاوتشان تنها در میزان رشد و نموشان می‌باشد. به همین سان کسی مدعی نیست که جنین، انسانی بالغ است، بلکه جنین انسان است؛ انسانی کامل، ولی نابالغ که عضوی از نوع انسان به شمار می‌آید. جنین فردی انسانی در مراحل اولیه رشد است، درست مانند نوجوان،

کودک نوپا و نوزاد که افراد انسانی در مراحل مختلف رشد به شمار می آیند. تنها در صورتی می توان گفت جنین و انسان از نوع متفاوتی هستند که بر ویژگی های عارضی مانند قد، میزان رشد و غیره تکیه کنیم.

تمام سخن در این است که آیا محور اساسی بحث، ویژگی های عارضی است تا جنین انسانی با انسان بالغ تفاوت داشته باشد یا محور بحث سرشت ذاتی آنان است تا تفاوتی از این جهت نداشته باشند. اعتقاد کسانی که جنین را در مراحل اولیه رشدش انسان یا انسان کامل نمی دانند یا صرفاً انسانی بالقوه می دانند، با آنچه جنین شناسی و زیست شناسی جدید نشان می دهد سازگار نیست. رویان شناسی جدید حاکی از آن است که (۱) رویان از همان لحظه لقاح متمایز از هر سلولی از مادر یا پدر است، زیرا جهت رشدش متمایز است و از درون هدایت می شود؛ (۲) رویان انسان است، زیرا ساختار ژنتیکی مستقلی دارد؛ (۳) مهم تر اینکه رویان اندام واره ای کامل، ولی نارس است. رویان از لحظه لقاح برنامه رشدی کامل و از درون هدایت شده دارد و در حالتی فعال برای گذراندن مراحل رشدش به مرحله بلوغ انسانی قرار دارد و اگر موانعی مانند بیماری، خصومت های محیطی و غیره پیش نیاید، مسیر طبیعی رشدش را تا رسیدن به مرحله بلوغ طی خواهد کرد (George and Lee, 2005: 94.5).

چه بسا گفته شود درست است که رویان انسان به شمار می آید، ولی شخص تلقی نمی شود و آنچه به لحاظ اخلاقی مهم است، شخص بودن است نه انسان بودن. این مسئله ای است که پیش از پرداختن به اشکال ها به اختصار درباره آن سخن گفته شد (see: ibid.: 95.96).

اندازه

زایکوت یا رویان نمی تواند شخص انسانی بوده، ارزش اخلاقی داشته باشد، چون بیش از اندازه کوچک است. زایکوت با چشم غیر مسلح به سختی قابل دیدن است (Schwarz, 1990: 125 & kaczor, 1990: 71). آیا می توان پذیرفت که چند سلول به تنهایی انسان به شمار می آیند؟ آیا موجودی به این کوچکی می تواند این همه اهمیت داشته باشد؟ زایکوت و انسان بالغ چه اندازه تفاوت دارند؟ ممکن است جنین در سه ماهه سوم بارداری شخص به شمار آید، ولی زایکوت یا رویانی ناچیز و بسیار کوچک و ضعیف چگونه می تواند انسان یا شخص انسانی به شمار آید؟ (kaczor, 1990: 125).

به لحاظ زیست شناسی اندازه یک موجود در تعیین اینکه آن موجود از چه نوعی است





نقشی ندارد. یک نوزاد بسیار کوچک‌تر از یک کودک ده ساله و یک انسان بالغ است، ولی با این حال همگی انسان و شخص به شمار می‌آیند. اگر اندازه در شخص بودن و نادرستی قتل نقشی قاطع و تعیین‌کننده داشته باشد، در آن صورت با مشکل برابری انسان‌ها مواجه می‌شویم، چون انسان‌ها در قد، وزن و اندازه بسیار متفاوت‌اند. در نتیجه، در انسان بودن و شخص بودن و واجد حقوق اخلاقی بودن نیز باید تفاوت داشته باشند. بنابراین، نادرستی کشتن یک کودک باید کمتر از نادرستی کشتن یک انسان قوی‌هیکل باشد؛ چون قد و وزنش کمتر است، در حالی که غالباً گمان بر آن است که کشتن یک کودک زشت‌تر است، چون کودک بسیار ضعیف و بی‌دفاع است (ibid.). موجود غول‌پیکری را تصور کنید که زمین مانند پرتغالی در دستان اوست. هر کدام از ما برای او بسیار ریزتر و ضعیف‌تر از یک زایکوت نسبت به ما است، ولی ما به دلیل ریز بودن مان چیزی از شخص بودن کم نداریم و از ارزش مان چیزی کم نمی‌شود. اگر شما از نظر قد و اندازه چنان کوچک شوید که به اندازه یک زایکوت شوید، چیزی از شخص بودن و ارزش‌تان کم نمی‌شود. قد و اندازه نسبی است و هیچ نسبتی با شأن و منزلت شخص ندارد (kaczor, 1990: 71).

دو قلو شدن

آیا دو قلو شدن زایکوت می‌تواند اثبات کند که زایکوت در لحظه لقاح یک موجود انسانی واحد نیست (Warnock, 2004: 65-67; kaczor, 1990: 125-127)؛ زیرا زایکوت در مراحل اولیه قوه دو قلو شدن را دارد و در نتیجه، استدلال ذات نوعی نادرست است؟

آیا واقعاً قوه دو قلو شدن می‌تواند مشکلی برای آغاز تکون فرد انسانی در زمان لقاح باشد؟ خیر، زیرا از سلول‌های انسانی بالغ نیز می‌توان شیهه او را به وجود آورد. در واقع، شیهه‌سازی صورتی مصنوعی از به وجود آوردن دو قلوهاست. صورت دیگری از شیهه‌سازی می‌تواند در آغاز تکون هر انسانی از ۲۴ ساعت بعد از لقاح به طور طبیعی رخ دهد. بنابراین امکان به وجود آمدن دو قلوها نشان نمی‌دهد که جنین پس از لقاح یک فرد انسانی نیست (kaczor, 1990: 125-127).

اینکه ممکن است موجودی به دو موجود تبدیل شود، فردیت و یگانه‌بودن او را پیش از دو شدن نمی‌تواند نفی کند. لازمه فرد بودن تقسیم‌ناپذیری نیست (Lee, 1996: 93, cited from kaczor, 2010: 127). بسیاری از گیاهان می‌توانند با قطعه‌قطعه شدن به چندین گیاه مشابه تبدیل

شوند، ولی تحقق چنین امری نشان نمی‌دهد که آن گیاه پیش از قطعه‌قطعه شدن یک گیاه نبوده است. (Liao, 2010: 59-72, cited from Kaczor, 2010:127). در میان جانداران می‌توان کرم را در نظر گرفت که با تقسیم آن به دو یا چند تکه، به دو یا چند کرم تبدیل می‌شود و تبدیل شدن آن به دو یا چند کرم نشان نمی‌دهد که پیش از تقسیم، موجودی با هویت یگانه نبوده است و در تقسیم‌پذیری تفاوتی نمی‌کند که عامل تقسیم‌کننده بیرونی باشد یا درونی (Beckwith, 2007: 79).

اشکال قوه سلول‌های جنسی برای انسان شدن

به تمامی تقریرهای متفاوت استدلال ذات نوعی از جمله تقریر لی و جورج، اشکال مشترکی کرده‌اند مبنی بر اینکه اگر زایکوت و رویان به این دلیل که قوه تبدیل شدن به انسانی بالغ را دارند انسان هستند، پس عین همین سخن را می‌توان درباره اسپرم و اوول گفت؛ چون اسپرم و اوول نیز قوه انسان شدن را دارند و با خارج شدن از جای اصلی خود و آمیزش با یک‌دیگر و بارور شدن تخمک می‌توانند انسان شوند.

این اشکال وارد نیست، چون رویان اساساً سلول جنسی نیست، بر خلاف اسپرم و اوول که سلول جنسی‌اند. روشن است که هر یک از سلول‌های جنسی به تنهایی پیش از آمیزش با یک‌دیگر و بارور شدن تخمک موجودات زنده کامل دارای رمز ژنتیکی نیستند. آنها نه تنها از لحاظ ژنتیکی، بلکه به لحاظ کارکردی بخشی از پدر یا مادرند و قوه آنها برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف است و مادام که از جای خود خارج نشده و با یک‌دیگر در نیامی‌زند، قوه انسان شدنشان قوه‌ای قوی نخواهد شد. در واقع، آنها یا به صورت اولیه خود باقی می‌مانند و یا با یک‌دیگر درمی‌آمیزند و با نابود شدن خود موجود جدید و متمایزی را تشکیل می‌دهند (Schwarz, 1990: 71).

از سوی دیگر، هیچ‌گاه میان انسان و اوول و اسپرم به تنهایی و حتی با هر دو، در صورت کنار هم بودن بدون آمیختن با یک‌دیگر، این همانی برقرار نیست و نمی‌توان گفت من همان اسپرم یا همان اوول یا هر دو بوده‌ام، بلکه با در آمیختن اسپرم و اوول و نابودی آنها موجود جدیدی با رمز ژنتیکی جدیدی تکون می‌یابد که من با آن موجود رابطه‌ای این همان دارم، بر خلاف زایکوت که با بارور شدن تخمک تکون می‌یابد و رمز ژنتیکی خاص به خود و هویتی مستقل و ممتاز از دیگر موجودات دارد.





نکته شایان توجه این است که براساس استدلال ذات نوعی، زایکوت انسانی بالقوه است، نه اینکه قوه انسان شدن را دارد. میان این دو تفاوتی روشن وجود دارد. انسان بالقوه واقعاً انسان است و تنها استعدادها و توانایی‌هایش باید شکوفا شود، مانند کودک متولد شده‌ای که واجد استعدادها و توانایی‌های انسانی بسیاری است که هنگام تولد هیچ‌یک از آنها بالفعل در او تحقق ندارند و بالفعل نبودن این استعدادها نمی‌تواند مجوزی باشد بر اینکه او را انسان ندانیم. به همین سان، زایکوت نیز واقعاً انسان است منتها انسانی بالقوه و دارای توانایی‌ها و استعدادهای فراوان که اگر موانعی بر سر راه رشدش قرار نگیرد، این توانایی‌ها و استعدادها فعلیت می‌یابند. از همین روست که میان من در حال حاضر و من زمانی که زایکوت بوده‌ام، این همانی برقرار است و می‌توان گفت من همان زایکوتی بوده‌ام که در رحم مادرم تکون یافته است؛ همان‌گونه که میان من در مراحل مختلف کودکی، جوانی، میان‌سالی و کهن‌سالی این همانی برقرار است.

اشکال قوه سلول‌های بدن برای انسان شدن

همچنین برخی اشکال کرده‌اند که اگر زایکوت و رویان به این دلیل که قوه تبدیل شدن به انسانی بالغ را دارند انسان‌اند، پس سلول‌های بدن نیز که واجد چنین قوه‌ای هستند باید انسان به شمار آیند، زیرا با پیشرفت علوم پزشکی و زیست‌شناسی این امکان فراهم آمده است که از سلول‌های بدن انسان شبیه او ساخته و پرداخته شود. پس می‌توان از سلول‌های بدن انسان شبیه او را به وجود آورد و این مطلب حاکی از آن است که سلول‌های بدن انسان قوه انسان شدن را دارند. پس همان‌گونه که رویان می‌تواند انسان شود، سلول‌های بدن ما نیز می‌توانند انسان شوند و همان‌گونه که رویان را می‌توان انسان نامید، سلول‌های بدن ما را نیز باید بتوان انسان نامید، حال آنکه انسان‌نامیدن سلول‌های بدن نادرست است و سلول‌های بدن ما به مجرد اینکه قوه انسان شدن را دارند انسان به شمار نمی‌آیند، پس زایکوت نیز به مجرد اینکه قوه انسان شدن را دارد، نباید انسان تلقی شود.

اما باید توجه داشت که سلول‌های بدنی همانند سلول‌های جنسی به لحاظ کارکردی جزئی از بدن انسان‌اند و وجود متمایزی از بدن انسان ندارند و قوه آنها برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف، بعید و غیرمستقیم است و برای انسان شدن فرایندهای غیرطبیعی بسیاری را باید طی کنند و اگر سلول‌های بدن به حال خود واگذار شوند، هیچ‌گاه شبیه انسان به وجود نخواهد

آمد، در حالی که زایکوت از همان آغاز باروری تخمک منابع درونی و وضعیتی فعال برای رشد کردن و تبدیل شدن به بلوغی کامل را دارد و تنها چیزی که لازم دارد محیطی مناسب برای رشد و تغذیه است. هدایت زایکوت برای رشد از بیرون تعیین نمی‌شود، بلکه رویان از هدایتی درونی برای رشد و نمو و رسیدن به بلوغی کامل برخوردار است. همان‌گونه که گذشت میان انسان در مراحل مختلف تکونش از مرحله زایکوت گرفته تا مرحله کهن سالی این همانی برقرار است، ولی میان شبیه من با سلول‌های بدنی‌ام این همانی برقرار نیست. به عبارت دیگر، زایکوت انسانی بالقوه است که قوه‌اش نیز قوه‌ای قوی و قریب است، ولی سلول‌های بدنی هرچند قوه انسان‌شدن را دارند، قوه‌ای ضعیف و بعید دارند.

نتیجه آنکه زایکوت و رویان موجوداتی متمایز از انسان نیستند، بلکه از همان آغاز بارور شدن تخمک انسان به شمار می‌آیند، منتها انسان‌هایی که استعدادها و توانایی‌های بسیار دارند که در صورت مساعد بودن محیط شکوفا شده و به فعلیت خواهند رسید و آنچه در سقط جنین اتفاق می‌افتد، کشتن موجودی انسانی همانند من و تو است.

تقریری دیگر از استدلال ذات نوعی

تحلیل‌هایی که برای استدلال ذات نوعی ارائه شده‌اند، کاملاً مادی‌نگارانه‌اند و در صورتی می‌توانند درست و بی‌نقص باشند که انسان موجودی تک‌ساحتی بوده و تمام حقیقت او جسمانیت و مادیت او باشد. از همین رو، تمسک به رمز ژنتیکی جنین از لحظه لقاح و تمایز آن با رمز ژنتیکی دیگر موجودات قوت خاصی به این استدلال می‌دهد، اما اگر جنین انسان موجودی تک‌ساحتی نباشد و به غیر از ساحت بدن ساحتی غیر مادی نیز داشته باشد، این استدلال کاملاً باید به گونه دیگری اقامه شود. تحلیل‌های ارائه شده گرچه می‌توانند تا حدودی سودمند باشند، ولی به تنهایی راه به جایی نمی‌برند؛ چون اگر ساحت غیر بدن با حدوث بدن حادث شود، تقریری مقبول از استدلال ذات نوعی می‌توان ارائه داد، ولی اگر حدوث ساحت غیر بدن متأخر از حدوث بدن باشد، مطلب به گونه‌ای دیگر باید تحلیل شود که در ادامه خواهد آمد.

در این مقاله، دو ساحتی‌بودن انسان مسلم فرض گرفته شده و به اثبات آن به لحاظ فلسفی نخواهیم پرداخت (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸-۲۶۰-۳۰۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۶-۴۲۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۹۵-۴۰۸؛ یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۳-۲۴۴). حال بنابر این که انسان دارای دو





ساحت باشد (ساحتی مادی به نام بدن و ساحتی غیرمادی به نام نفس یا روح)، می‌توان استدلال ذات نوعی را به گونه‌ای دیگر تقریر کرد؛ گرچه ممکن است لوازم این تقریر با تقریر مادی‌نگارانه درباره نادرستی سقط جنین تا حدودی متفاوت باشد.

با پذیرش نفس و بدن به‌عنوان دو ساحت برای انسان، به‌منظور اتخاذ موضع درباره نادرستی یا نادرستی سقط جنین دو مسئله باید مشخص شود: یکی اینکه کدام یک از این دو ساحت اصلی و کدام غیر اصلی است. دیگر آنکه ساحت اصلی چه زمانی تحقق می‌یابد؟ بنابراین هر سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه آنچه در انسان اصل است و با مردن نابود نمی‌شود و همچنان باقی است و به حیات خود ادامه می‌دهد، نفس آدمی است و بدن در واقع در خدمت نفس است. اما بنا بر مکتب مشاء و اشراق به مجرد اینکه لقاح صورت پذیرد و نطفه انسانی منعقد شود، نطفه واجد نفس انسانی می‌شود. در واقع، این نفس است که تدبیر بدن را از مرحله نطفه به عهده دارد.

بنابر این دو مشرب فلسفی، با به وجود آمدن ساحت مادی، نفس انسانی نیز به وجود می‌آید و نفس انسان از هنگام حدوث واجد تجرد عقلی و عقل هیولانی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۱؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۰۹ و ج ۸: ۱۴۵-۱۴۶، ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۲۳). اینکه گفته می‌شود نفس انسان از هنگام حدوث قادر بر درک کلی است، بدین معناست که اگر صور خیالی، که علل اعدادی حصول صور کلی در نفس‌اند، از همان هنگام حدوث در نفس موجود باشند، نفس از همان آغاز قادر به درک کلی است، اما نفس فاقد این صور است؛ زیرا وجود آنها مشروط به آمادگی اندام‌های ادراکی است که بدن در آغاز تکونش فاقد آنهاست. بنابراین، ناتوانی نفس بر درک کلی در هنگام حدوث به دلیل فراهم‌نبودن شرایط و معادلات است، نه به سبب ناتوانی نفس از درک کلی. خلاصه آنکه از دیدگاه فیلسوفان مشاء و اشراق نفس از هنگام حدوث واجد نفس ناطقه و عاقله است و از این‌رو، انسان از ابتدای پیدایش نفس که از همان لحظه لقاح است انسان به شمار می‌آید و در واقع، فصل ممیز انسان با فصل ممیز دیگر موجودات از جمله حیوانات و نباتات تفاوت اساسی دارد. اما از منظر ملاصدرا نفس انسان در آغاز تکون جسمانی است و با حرکت جوهری به تجرد می‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۱، ۱۴۶-۱۴۸). بنابراین، نفس در هنگام حدوث نه واجد تجرد عقلی و نه تجرد مثالی نطقی است، بلکه دارای ضعیف‌ترین مرتبه از مراتب تجرد مثالی‌ای است که هر حیوانی می‌تواند واجد آن باشد و با حرکت جوهری اشتدادی واجد تجرد

نظقی شده و می‌تواند درک کلی داشته باشد. حال با توجه به اینکه قوام انسانیت انسان به تجرد نظقی است و با تحقق آن ماهیت نوعیه آن، انسان و فصل ممیزش توانایی بر درک کلی خواهد بود، این پرسش اساسی پیش می‌آید که موجود مزبور پیش از این مرتبه چه ماهیت نوعی و چه فصل ممیزی دارد؟ پاسخ این است که آنها نوعی از جنس حیوان با فصل ممیز انسانیت بالقوه می‌باشند.

نتیجه آنکه بر اساس مشرب فلسفی مشاء و اشراق انسان از لحظه لقاح ذاتاً از دیگر موجودات متمایز است و نطفه تکون یافته از لحظه لقاح واجد فصل ممیز بالفعل انسان است و بر جنین از لحظه لقاح انسان صدق می‌کند. بنابراین، سقط کردن آن در واقع ارتکاب قتل انسان به شمار می‌آید و به لحاظ اخلاقی نادرست می‌باشد. اما از نظر ملاصدرا گرچه نطفه تکون یافته بالفعل واجد فصل ممیز انسانی نیست، ولی بالقوه واجد فصل ممیز انسانی است. بنابراین، می‌توان گفت ماهیت نوعیه فرد انسانی در حال گذر از مراتب حیوانی ماهیتی است که جنس آن حیوان و فصل ممیز آن انسانی بالقوه است و چنین موجودی ذاتاً از دیگر موجودات متمایز است و بنابر استدلال ذات نوعی سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست خواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۴۹).

اما بنابر این مبنا که نفس با مردن هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و مردن به معنای جدایی نفس از بدن است، در صورتی انسان به معنای واقعی بر جنین صادق است که در صورت مردن، چیزی (نفس مجردی) از او باقی بماند (نک: آل بویه، ۱۳۹۱: ۳۵-۶۲)، می‌توان گفت لازمه دیدگاه فلسفه مشاء و اشراق (که جنین از لحظه لقاح واجد نفس انسان است)، این است که با سقط کردن جنین، نفس او نابود نشده و به حیات خود ادامه خواهد داد. در نتیجه، سقط کردن در واقع ارتکاب قتل نفس تلقی می‌شود و به لحاظ اخلاقی به دلیل ارتکاب قتل نادرست است، ولی لازمه مشرب صدرایی این است که اگر جنین پیش از مرحله تجرد نفس سقط شود، چیزی (نفس مجردی) در کار نیست تا باقی بماند. در نتیجه، مرتکب سقط جنین مرتکب قتل نفس نشده و زشتی ارتکاب قتل شامل حال او نخواهد شد. از این‌رو، بنابر این مشرب برای نادرستی سقط جنین پیش از مرحله تجرد باید به استدلال از طریق بالقوگی تمسک کرد.



کتابنامه

۱. آل بویه، علیرضا و محسن جوادی (۱۳۹۰)، «استدلال از طریق بالقوه گی بر عدم جواز سقط جنین»، فلسفه اخلاق زیستی، ش ۲.
۲. آل بویه، علیرضا (۱۳۹۱)، «سقط جنین از منظر الهیات اخلاقی»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۹ و ۱۰.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رسالهٔ نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق./۱۹۹۰م.)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ج ۸.
۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
۸. یوسفی، محمدتقی (تحقیق و تدوین ۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی درس‌های استاد غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
9. Kaczor, Christopher (2011), *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge University Press.
10. Beckwith, Francis (2007), *Defending life: a Moral and legal Case Aagainst Abortion Choice*, Cambridge University Press.
11. McMahan, Jeff (2008), "Challenges To Human Equality," *The Journal of Ethics*, Vol. 12, No. 1.
12. Warnock, Mary (2004), *An Intelligent Person's Guide to Ethics*, New York and London: Overlook.
13. Matthew, Liao S. (2010), "Twinning, Inorganic Replacement, and the Organism View," *Ratio, An International Journal of Anelytic Philosophy*, Vol. 23, No. 1.



14. Lee, Patrick (1996), *Abortion and Unborn Human Life*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
15. Lee, Patrick and George Robert P. (2005), "The Wrong of Abortion," *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), Blackwell Publishing.
16. Robert P. George and Patrick Lee (2005), "Acorns and Embryos," *The New Atlantis Fall, A Journal of Technology and Society*, 2004-Winter 2005. see WWW. The New Atlantis. Com.
17. Singer, Peter (1993), *Practical Ethics* (2nd ed.), Cambridge University Press.
18. Schwarz, Stephen (1990), *The Moral Question of Abortion*, Loyola University Press.
19. Tooley, Michael (2006), "Personhood," *A Companion to Bioethics*, Kuhse, Helga and Peter singer (eds.), Blackwell Publishers.
20. Wareen, Mary Anne (1997), *Moral Status obligations to Persons and other Living Things*, Oxford: Clarendon press.
21. Cooney, William (1991), "The Fallacy of all Person-denying Arguments for Abortion," *Journal of Applied Philosophy* 8, no. 2.



پارادوکس تأیید، بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر ردّ شرط هم‌ارزی و چند راه حل دیگر

منصور نصیری*

چکیده

دو اصل مهمی که تشکیل‌دهنده پارادوکس تأیید هستند، عبارتند از: ۱. اصل یا معیار نیکو؛ ۲. اصل یا شرط هم‌ارزی؛ راه‌حل‌های مطرح‌شده برای حل پارادوکس تأیید نیز بر همین مبنا در دو دسته کلی قابل دسته‌بندی هستند: نخست، راه‌حل‌هایی که بر رد یا اصلاح معیار نیکو مبتنی‌اند؛ دوم، راه‌حل‌هایی که بر رد یا اصلاح شرط هم‌ارزی مبتنی هستند. در مقاله حاضر، با توصیف اجمالی پارادوکس تأیید، به چهار راه حل پرداخته‌ایم. دو راه حل نخست بر رد یا تعدیل شرط هم‌ارزی مبتنی‌اند. راه حل سوم (دیدگاه لپتون) به نظر نگارنده مبتنی بر رد معیار نیکو و راه حل چهارم به نوعی برگرفته از مباحث منطق جدید و با تمرکز بر محتوای وجودی موضوع دو قضیه اصل و عکس نقیض آن است. در پایان این بررسی، دیدگاه خود را در این زمینه بیان کرده‌ایم. در دیدگاه خود، جنبه منطقی بحث را از جنبه روان‌شناختی و در جنبه منطقی نیز دو بعد ایجابی و سلبی را از یک‌دیگر تفکیک کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها

پارادوکس تأیید، همپل، معیار نیکو، اصل هم‌ارزی، تأیید گزینشی، استنتاج مقایسه‌ای، لپتون.



۱. تبیین پارادوکس

زمانی که همپل برای نخستین بار پارادوکس تأیید را در سال ۱۹۴۵، در مقاله پرآوازه خود با عنوان «مطالعاتی در منطق تبیین» مطرح کرد (Hempel, 1970)، توجه بسیاری از فیلسوفان را برانگیخت و حتی این بحث همچنان مورد توجه فیلسوفان است. پارادوکس تأیید نه به نحوه ساختن یا ایجاد قضیه عام، بلکه به نحوه تأیید یک قضیه عام مربوط است (نک: نصیری، ۱۳۹۱: ۹۶-۱۱۶).

پارادوکس تأیید را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد (نک: نصیری، همان: ۹۹):

۱. فرضیه‌ها توسط نمونه‌هایشان تأیید می‌شوند؛ یعنی اگر فرضیه H ، X را پیش‌بینی کرد و X رخ داد، در این صورت اعتماد به فرضیه H افزایش می‌یابد.
۲. فرضیه H_1 (یعنی «همه کلاغ‌ها سیاه هستند») منطقاً با عکس نقیض خود، یعنی فرضیه H_2 (یعنی «همه غیر سیاه‌ها غیر کلاغ هستند») برابر است. این مقدمه را به صورت منطقی زیر می‌توان بیان کرد:

$$Rx \rightarrow Bx \leftrightarrow \sim Bx \rightarrow \sim Rx$$

۳. در نتیجه، قرینه‌ای که فرضیه H_2 را تأیید بکند، فرضیه H_1 را نیز تأیید خواهد کرد (و بر عکس).
۴. بنابراین، «کفش سفید» که فرضیه H_2 را تأیید می‌کند، باید فرضیه H_1 را نیز تأیید کند.

با تحلیل پارادوکس تأیید، روشن می‌شود که این پارادوکس در واقع از دو مقدمه تشکیل شده است که عبارتند از: معیار نیکو^۱ (Nicod's Criterion) (به اختصار: NC) و شرط هم‌ارزی (Equivalence Condition) (به اختصار: EC). این دو مقدمه نتیجه پارادوکس پارادوکس (paradoxical Conclusion) (به اختصار: PC) را نتیجه می‌دهند.

بنابراین برای روشن شدن ابعاد بحث و چگونگی رخ دادن پارادوکس به ناگزیر باید با معیار نیکو و نیز اصل هم‌ارزی به‌اجمال آشنا شویم.

۱. جین جورج پبیر نیکو (Jean George Pierre Nicod) (۱۸۹۳-۱۹۲۴) فیلسوف و منطق‌دان فرانسوی بود که با توجه به ارائه این شرط، این شرط به نام خود وی مشهور شد. وی در سن ۳۱ سالگی به دلیل بیماری سل درگذشت.





معیار نیکو، به بیان خود نیکو به صورت زیر است:

فرمول یا قانون «A مستلزم B است» را در نظر بگیرید. سؤال این است که یک گزاره خاص یا به اختصار یک واقعیت، چگونه می تواند در احتمال این قانون تأثیر بگذارد. اگر این واقعیت، در بردارنده حضور B در صورت وجود A باشد، در این صورت مؤید قانون مزبور است؛ و بر عکس، اگر در بردارنده عدم حضور B در صورت وجود A باشد، غیر مؤید (مبطل) آن خواهد بود. در اینجا تنها دو شیوه مستقیم داریم که در آنها یک واقعیت می تواند در احتمال یک قانون تأثیرگذار باشد. بدین ترتیب، کل تأثیر حقایق یا واقع های خاص بر احتمال گزاره ها یا قوانین عام از طریق همین دو ارتباط اولیه صورت می گیرد که ما آنها را تأیید (confirmation) و ابطال/ نقض (invalidation) می نامیم (Nicod, 1930: 219).

البته این بیان تنها بیانگر بخشی از معیار نیکو، یعنی وجه ایجابی آن است و این معیار دارای وجه سلبی نیز می باشد و آن اینکه این گزاره که x نه دارای ویژگی A است و نه دارای ویژگی B، تأیید نمی کند این گزاره را که هر A دارای B است (see: Nikod, 1930).
همپل پس از نقل این معیار می گوید توجه داشته باشید که کاربرد این معیار به فرضیه هایی با قالب «A مستلزم B است» محدود است. می توان هر فرضیه ای از این دست را به زبان منطقی به صورت شرطی نمادین زیر بیان کرد:

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

یعنی به ازای هر چیزی به نام x، اگر آن x ویژگی A را داشته باشد، در این صورت آن x ویژگی B را خواهد داشت. به بیان دیگر، تحقق ویژگی A مستلزم تحقق ویژگی B است. طبق این معیار، این فرضیه خاص در صورتی توسط چیزی به نام x تأیید می شود که آن x، هم A و هم B باشد. نیز در صورتی توسط آن x نقض یا ابطال می شود که آن x، A باشد، ولی B نباشد. پس گزاره «x، هم A و هم B است» مؤید فرضیه ماست و گزاره «x، A است، ولی B نیست» مبطل آن است.

۱. معیار نیکو که در اینجا ذکر شد، بخشی از معیاری است که نیکو برای تأیید مطرح کرده است. این معیار همچنین در بردارنده ادعایی در جانب نفی است: این گزاره که X نه دارای ویژگی F و نه دارای ویژگی G است، این گزاره را تأیید نمی کند که هر F دارای G است. نیکو این معیار را در کتاب خود با عنوان مبانی هندسه و استقرا (Foundations of *Geometry and Induction, 1930*) مطرح کرده است.

همپل پس از بیان معیار نیکو، بر دو نقص عمده در آن تأکید می‌کند. نقص اول چندان ارتباطی به پارادوکس تأیید ندارد، اما نقص دوم، در واقع، مقدمه‌ای برای شناسایی پارادوکس تأیید است. این دو نقص عبارتند از (Hempel, 1970: 10.11):

الف) این معیار درباره فرضیه‌هایی که به شکل قضایای شرطی عام هستند کاربرد دارد. بنابراین در مورد چند فرضیه هیچ کاربردی ندارد:

۱. فرضیه‌های وجودی (مانند «در دیگر سیارات حیات وجود دارد»);
 ۲. فرضیه‌هایی که دارای سور کلی و نیز سور وجودی هستند (مانند این فرضیه که «هر انسانی، پس از چند سال معدود از تولدش می‌میرد»);
 ۳. فرضیه‌های روان‌شناختی (مانند این فرضیه که «گاه می‌توان همه مردم را فریب داد و همیشه می‌توان برخی از مردم را فریب داد، اما همیشه نمی‌توان همه مردم را فریب داد»).
- ب) برای آنکه دومین کاستی معیار نیکو روشن شود به دو قضیه زیر توجه کنید:

قضیه ۱ (قضیه اصل): «هر کلاغی سیاه است»
 $(\forall x)[R(x) \rightarrow B(x)]$

قضیه ۲ (عکس نقیض قضیه ۱): «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است»
 $(\forall x)[\sim B(x) \rightarrow \sim R(x)]$

اکنون، برای آنکه پارادوکس تأیید روشن شود، توجه کنید که معیار نیکو دارای چهار عنصر محتوایی است و برای تحلیل آنها، چهار چیز با عنوان‌های «الف»، «ب»، «پ» و «ج» را در نظر بگیرید؛ و فرض کنید که «الف» هم کلاغ است و هم سیاه؛ «ب» کلاغ است، ولی سیاه نیست؛ «پ» کلاغ نیست، ولی سیاه است؛ «ج» نه کلاغ است و نه سیاه. با توجه به این فرض‌ها، چهار عنصر محتوایی معیار نیکو عبارتند از:

(۱) «الف» قضیه ۱ (قضیه اصل) را تأیید می‌کند، ولی نسبت به قضیه ۲ (عکس نقیض قضیه ۱) خنثی است.

(۲) «ب» هم قضیه ۱ (اصل قضیه) و هم قضیه ۲ (عکس نقیض) را ابطال می‌کند.

(۳) «پ» نسبت به هر دو قضیه (قضیه اصل و عکس نقیض) خنثی است.

(۴) «ج» قضیه عکس نقیض را تأیید می‌کند، ولی نسبت به قضیه اصل خنثی است.

اما همچنان که می‌دانیم قضیه (۱) و قضیه (۲) منطقاً برابرند (زیرا عکس نقیض هر قضیه با خود آن قضیه برابر است). بنابراین، افزون بر اشکالات دیگری که همپل در این باره می‌آورد (نک: نصیری، ۱۳۹۱) به یک تناقض‌نمون در اینجا می‌رسیم؛ زیرا از یک سو بر اساس قاعده‌ای منطقی باید هر چیزی که یک قضیه را تأیید می‌کند قضیه برابر با آن قضیه را نیز





تأیید کند، و از سوی دیگر با توجه به شرط نیکو، چنین قانونی نقض می‌شود. این امر دستمایه نقد همپل بر شرط نیکو و معرفی پارادوکس تأیید از سوی همپل می‌شود. در ادامه با توضیح شرط هم‌ارزی، پارادوکس تأیید روشن تر می‌شود.

دومین عنصر تشکیل دهنده پارادوکس تأیید، شرط هم‌ارزی است. مضمون شرط هم‌ارزی این است که هر قضیه مشاهدتی که مؤید (یا مبطل) یکی از دو قضیه معادل (هم‌ارز) باشد، مؤید (یا مبطل) دیگری نیز خواهد بود. به بیان دیگر، به ازای هر گزاره Q ، P و Q' اگر گزاره P گزاره Q را تأیید (یا ابطال) کند و Q از نظر منطقی برابر با Q' باشد، در این صورت P ، Q' را نیز تأیید (یا ابطال) خواهد کرد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که چون عکس نقیض هر قضیه هم‌ارز با خود آن قضیه است، باید هر مؤیدی (یا هر مبطلی) برای عکس نقیض، مؤید (یا مبطل) برای خود قضیه نیز باشد.

با توجه به این شرط و ضمیمه شدن آن با معیار نیکو، اشکالاتی پیدا می‌شود که همپل از آنها با عنوان پارادوکس‌های تأیید (paradoxes of confirmation) یاد می‌کند. پارادوکس از اینجا زاده می‌شود که بیاد آوریم که قضیه اصل و عکس نقیض منطقیاً هم‌ارز و برابرند. بر این اساس، فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» به لحاظ منطقی با عکس نقیض خود، یعنی «همه غیرسیاه‌ها غیر کلاغ هستند» برابر است. در اینجا، کم کم به ظهور پارادوکس نزدیک می‌شویم؛ زیرا از آنجا که اصل قضیه و عکس نقیض آن با یکدیگر برابرند، آنچه که یکی از این دو (یعنی اصل یا عکس نقیض) را تأیید کند، دیگری را نیز تأیید خواهد کرد؛ بنابراین، چون کفش سفید که غیر کلاغ و غیرسیاه است، عکس نقیض (یعنی قضیه «همه غیرسیاه‌ها غیر کلاغ هستند») را تأیید می‌کند باید خود اصل فرضیه (یعنی قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند») را نیز تأیید کند؛ یعنی مشاهده کفش سفید باید قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید کند! اما این برخلاف شهود ما و به تعبیر گودفری (Godfrey, 2003: 47) مضحک یا مزخرف به نظر می‌رسد. از همین رو، در اینجا پارادوکسی تولید می‌شود که آن را پارادوکس تأیید یا پارادوکس کلاغ نامیده‌اند (نک: نصیری، همان: ۹۸-۹۹).

۳. حل پارادوکس

از آنجا که پارادوکس تأیید از دو عنصر اصلی (معیار نیکو و شرط هم‌ارزی) بهره گرفته، راه حل‌های آن را نیز می‌توان به طور کلی در دو دسته کلی فهرست کرد: دسته نخست، به

رد یا تعدیل در معیار نیکو و دسته دوم به رد یا تعدیل شرط هم‌ارزی ناظر است. برخی از مهم‌ترین راه‌حل‌های مربوط به دسته نخست را در جای دیگر بررسی کرده‌ایم (نک: نصیری، ۱۳۹۱: ۹۶-۱۱۶). در این مقاله، دو راه حل از راه‌حل‌های مربوط به دسته دوم را بررسی کرده‌ایم؛ آن‌گاه به دو راه حل پیتر لیپتون و مایکل بینی پرداخته‌ایم. راه‌حل لیپتون، از نظر نگارنده جزو راه‌حل‌های دسته نخست (راه‌حل‌های مبتنی بر رد یا تعدیل شرط نیکو) است، ولی به دلیل ارتباط آن با نتیجه‌گیری نگارنده، در این مقاله آورده شده است و راه حل مایکل بینی با تمرکز بر محتوای وجودی موضوع این دو قضیه ارائه شده است.

۳-۱. تأیید گزینشی

این راه‌حل عمدتاً بر توضیح مقصود از تأیید متمرکز است. همچنان‌که سوئینبرن می‌نویسد: پیشنهاد این راه حل به این معنا نیست که تأیید تا حدی قوانین منطق را نقض می‌کند، بلکه تنها بدین معناست که فعل «تأیید می‌کند» در بردارنده ویژگی‌ای است که در بسیاری از افعال التفاتی (مانند فعل امیدداشتن، ترسیدن، معتقدبودن) وجود دارد. این ویژگی سبب می‌شود که تعبیرهای مشتمل بر افعال التفاتی منطقاً با گزاره به‌ظاهر همسانش متفاوت شود؛ به گونه‌ای که اگر تعبیرهای بیانگر افعال التفاتی را با تعبیرهای منطقاً برابر با آنها جایگزین کنیم، گزاره جدیدی به دست می‌آید که منطقاً با گزاره اولیه برابر نخواهد بود؛ و بر این اساس، کاملاً ممکن است که یک چیز قضیه‌ای را تأیید کند و در عین حال، قضیه به‌ظاهر همسان با آن را تأیید نکند؛ زیرا با تحلیل دقیق‌تر روشن می‌شود که این دو گزاره منطقاً با یک‌دیگر برابر نیستند. برای مثال، قضیه «قد امیر ۱ متر است» منطقاً با قضیه «قد امیر ۱۰۰ سانتی‌متر است» برابر است، اما قضیه «علی معتقد است که قد امیر ۱ متر است» منطقاً با قضیه «علی معتقد است که قد امیر ۱۰۰ سانتی‌متر است» برابر نیست؛ زیرا به دلیل وجود فعل التفاتی (اعتقادداشتن) ممکن است یکی از این دو قضیه صادق و دیگری کاذب باشد. بنابراین نمی‌توان قرینه مؤید قضیه اول را مؤید قضیه دوم نیز قلمداد کرد (Swinburne, 1971: 320).

از این رو، باید خطاب‌بودن شرط هم‌ارزی یا لزوم تعدیل در آن را نتیجه گرفت. خطادانستن شرط هم‌ارزی، با بیان فوق در دیدگاه گودمن ریشه دارد و کسانی مانند مورگنبر و شفلر آن را شرح و بسط داده‌اند. با توجه به آنکه شرح شفلر، همچنان‌که





سوئیبرن معتقد است کامل تر است، در اینجا به آن اشاره می‌کنیم.

مدعای شفلر مبنی بر خطابودن شرط هم‌ارزی، بر دو مقدمه مبتنی است. مقدمه نخست این است که تأیید غالباً امری گزینشی است. از نظر وی، تأیید فرضیه «ف ۱» افزایش احتمال آن به معنای مطلق نیست، بلکه بیشتر کردن احتمال صدق آن نسبت به رقیبش، یعنی فرضیه «ف ۲» است. چنانچه ف ۱ و ف ۲ دو فرضیه عام باشند (یعنی به صورت «همه الف‌ها، ب هستند» باشند)، تأیید «ف ۱» معمولاً به معنای انجام‌دادن آزمونی است که نتیجه آن منحصرأ «ف ۲» را ابطال می‌کند. از این رو، طبق نظر شفلر، تأیید، تأیید ضد فرضیه رقیب است، نه تأیید به معنای مطلق. مقدمه دوم آن است که رقیب معمولی در این فرایند تأیید گزینشی، همان «ضد» (contrary) فرضیه مورد نظر است. شفلر برداشت محدود و تنگ‌بینانه‌ای از ضد فرضیه دارد. توضیح آنکه به معنای وسیع کلمه، طبق برداشت رایج، قضیه p در صورتی ضد قضیه q است که این دو قضیه نتوانند هر دو باهم صادق باشند و روشن است که با این تلقی، یک قضیه ممکن است ضدهای زیادی داشته باشد و نمی‌توان فقط یک قضیه واحد را ضد یک قضیه دانست، اما طبق برداشت شفلر که صرفاً درباره قضایایی با صورت «همه الف‌ها، ب هستند» کاربرد دارد، ضد قضیه «همه الف‌ها، ب هستند»، عبارت است از «همه الف‌ها غیر ب هستند» (یعنی «هیچ الفی، ب نیست»).

با این برداشتی که شفلر از معنای ضد دارد، اگر ف ۱ منطقی‌تر از ف ۲ باشد، ضد ف ۱، به لحاظ منطقی ضرورتاً با ضد ف ۲ برابر نیست. از نظر وی، ضد قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند»، عبارت است از «همه کلاغ‌ها غیر سیاه هستند» و ضد قضیه «همه غیر سیاه‌ها، غیر کلاغ‌اند»، عبارت «همه غیر سیاه‌ها، کلاغ هستند» خواهد بود. بدین ترتیب، آنچه که تشکیل‌دهنده ضد یک فرضیه است، صرفاً بر آنچه که فرضیه بیانگر آن است مبتنی نیست، بلکه وابسته به این است که آن فرضیه چگونه نوشته می‌شود. باری، اگر تأیید عبارت باشد از تأیید بر ضد (آن‌گونه که شفلر می‌گوید)، در این صورت آنچه که قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید می‌کند (یعنی قضیه $Ra \& Ba$)، چیزی است که قضیه «همه کلاغ‌ها غیر سیاه هستند» را رد می‌کند؛ بدین ترتیب، « $\sim Ra \& \sim Ba$ » «هم غیر کلاغ است و هم غیر سیاه» و « $\sim Ra \& Ba$ » «هم غیر کلاغ و سیاه است» به تأیید یا عدم تأیید قضیه $(Rx \rightarrow Bx) (\forall x)$ «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» ربطی ندارند؛ زیرا هیچ یک از این دو قضیه، نه قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را رد می‌کنند و نه قضیه «همه کلاغ‌ها غیر سیاه» را. بدین ترتیب، معیار نیکو محفوظ مانده است.

اما آنچه که قضیه «همه غیر سیاه‌ها، غیر کلاغ هستند» را تأیید می‌کند، چیزی است که قضیه «همه غیر سیاه‌ها کلاغ هستند» را رد می‌کند (یعنی عبارت است از "Ba & ~Ra"). از این رو، "Ra & Ba" و "~Ra & Ba" با تأیید قضیه «همه غیر سیاه‌ها، غیر کلاغ هستند» ارتباطی ندارند؛ زیرا آنها نه قضیه «همه غیر سیاه‌ها کلاغ هستند» را رد می‌کنند و نه ضد آن را. این دیدگاه شرط هم‌ارزی را از آن جهت رد می‌کند که کلاغ سیاه به نحو‌گزینشی، گزاره «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید می‌کند، ولی گزاره «همه چیزهای غیر سیاه غیر کلاغ هستند» را تأیید نمی‌کند.

آیا راه حل شفلر درست است؟ به نظر می‌رسد که نمی‌توان به راه حل شفلر دلخوش بود؛ همچنان که سوئینبرن می‌نویسد: هر دو مقدمه استدلال شفلر به شدت قابل تردید است (Swinburne, 1971: 321). در رد مقدمه اول می‌توان گفت مفروض گرفتن این مقدمه بدین معناست که مشکل مورد نظر در این پارادوکس مشکلی نیست که همپل در نظر داشت. دغدغه و بحث همپل مربوط است به آنچه که فرضیه را تأیید می‌کند؛ یعنی آنچه که اگر با معرفت پس‌زمینه‌ای خاصی همراه گردد، احتمال صدق فرضیه از میزان احتمال صدق بیشتر می‌شود که فقط معرفت پس‌زمینه‌ای به ارمغان می‌آورد. وانگهی می‌توان گفت که بحث همپل مربوط به جایی بود که فرایند بررسی و آزمودن فرضیه‌های علمی بر اساس دیدگاهی انجام شود که همپل مطرح می‌کند و نه صرفاً با در نظر گرفتن تأیید گزینشی فرضیه‌ها. درست است که نتیجه هر آزمون مربوط به یک فرضیه، ناگزیر رقیب‌های آن فرضیه را رد می‌کند و در بیشتر موارد، تأییدها با نظر به منجر شدن آن به انتخاب یک فرضیه از میان فرضیه‌های رقیب صورت می‌گیرند، اما باید توجه داشت که شمار رقیب‌های قابل طرح برای یک فرضیه خاص، بی‌نهایت است و ما تنها یک یا چند فرضیه رقیب را انتخاب کرده، در برابر آن فرضیه مورد نظر خود را می‌آزماییم. بی‌گمان انتخاب یک یا چند رقیب خاص نیز بر این اساس صورت می‌گیرد که آنها در بین رقیب‌های موجود، محتمل‌ترین هستند (یعنی بیشترین احتمال صدق را دارند) و علت اینکه ما در صدد رد و ابطال یک یا چند رقیب خاص بر می‌آییم، این است که می‌خواهیم نشان دهیم که فرضیه‌های باقی‌مانده احتمال صدق بیشتری دارند. بنابراین، در نهایت تأیید گزینشی تنها جهت تحقق تأیید به معنای مورد نظر همپل صورت می‌گیرد.

مقدمه دوم استدلال شفلر این است که تأیید گزینشی معمولاً تأیید در برابر ضد فرضیه





مورد نظر است. سوئینبرن می‌گوید: این مقدمه نیز بی‌شک درست نیست (ibid). بسیار نادر است که جایگزین طبیعی برای قضیه «همه الف‌ها، ب هستند»، قضیه «همه الف‌ها، غیر ب هستند» باشد. برای مثال، جایگزین طبیعی‌ای که باید در مقایسه با آن، قضیه «همه پستانداران غیر تخم‌گذارند» را آزمود، قضیه «همه پستانداران تخم می‌گذارند» نیست، بلکه این قضیه است که «هیچ پستانداری (البته، بجز اولین انواع آنها) تخم نمی‌گذارد». به همین منوال، جایگزین طبیعی‌ای که باید در مقایسه با آن، قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» آزموده شود، عبارت است از قضیه «همه کلاغ‌ها، جز انواع خاصی، سیاه هستند». اگر آزمودن یک فرضیه به طور عادی این باشد که آن را در مقایسه با ضدش بیازماییم، در این صورت فقط باید آن را یک‌بار می‌آزمودیم؛ زیرا یک مشاهده برای ابطال آن یا ابطال ضد آن کافی است. اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که دومین مورد از مشاهده کلاغ سیاه، تأییدی را که اولین مورد مشاهده کلاغ سیاه برای قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» فراهم کرده بود افزایش می‌دهد، این امر از آن جهت نخواهد بود که این مشاهده دوم، قضیه ضد را رد می‌کند. سوئینبرن، با عقیم‌دانستن استدلال شفلر برای رد شرط هم‌ارزی این شرط را امری مسلم در فعالیت علمی می‌داند. اگر دانشمندی بنا به هدفی فرضیه‌ای را مسلم فرض کند، همه نتایج قیاسی آن را هم مسلم فرض خواهد گرفت. اگر دانشمندی، برای منظور خاصی، ف ۱ را مسلم بگیرد، همه نتایجی را هم که به طور قیاسی از آن منتج می‌شوند، خواهد پذیرفت. و اگر ف ۲ منطقاً با ف ۱ برابر باشد، به یقین از نتایج قیاسی ف ۱ خواهد بود. شیوه نوشتن فرضیه هرگز به نحوه تأیید آن با قراین ربطی ندارد. فیلسوف در تدوین و بررسی فرایند طی شده در علم، جز پذیرفتن شرط هم‌ارزی چاره‌ای ندارد.

۲-۳. راه حل گودمن

گودمن معتقد است هر چیزی که قضیه‌ای را تأیید می‌کند باید نمونه نقضی برای نقیض آن قضیه باشد. برای مثال، قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را در نظر بگیرید. نقیض این قضیه این است که «هیچ کلاغی سیاه نیست». پس نمونه کلاغ سیاه که تأییدکننده قضیه اصل است، نمونه نقضی برای نقیض آن قضیه می‌باشد. اکنون در مورد کفش سفید باید گفت که کفش سفید در صورتی می‌تواند قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید کند که نمونه نقضی برای نقیض آن (هیچ کلاغی سیاه نیست) هم باشد، در حالی که چنین نیست؛ زیرا

کاملاً ممکن است که همه کلاغ‌ها سیاه باشند و کفشی داشته باشیم که سفید باشد بی آنکه ربطی به آن داشته باشد. بدین ترتیب، کفش سفید در صورتی می‌تواند قضیه اول را تأیید کند که نمونه نقضی برای قضیه دوم باشد که نیست.

اما همچنان که روشن است، دیدگاه گودمن اشکال را حل نمی‌کند، بلکه به نوعی آن را نادیده می‌گیرد. در واقع، این یک قانون مسلم منطقی است که هر چیزی که فرضیه‌ای را تأیید می‌کند باید قضیه‌ای را هم که به لحاظ منطقی برابر با آن است تأیید کند. کفش سفید فرضیه «همه غیر سیاه‌ها غیر کلاغ هستند» را تأیید می‌کند و این قضیه به لحاظ منطقی با قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» برابر است. از این رو، کفش سفید باید آن را هم تأیید کند. گودمن تنها یک قید را بدون آنکه دلیلی بر آن باشد می‌افزاید و از این رو، اساساً اشکال را منحل می‌کند نه حل.

۳-۳. راه حل لپیتون: استنتاج مقایسه‌ای

استنتاج مقایسه‌ای راه حلی است که لپیتون مطرح می‌کند. این راه حل بر همان تبیین مقایسه‌ای یا استنتاج مقایسه‌ای مبتنی است که مورد تأکید اوست و در دیدگاه‌های ون فراسن (Fraassen, Bas C. Van, 1980) به چشم می‌خورد (برای بررسی دیدگاه ون فراسن، نک: نصیری، ۱۳۹۱ الف). لپیتون یکی از امتیازات دیدگاه خود (تبیین مقایسه‌ای) را حل شدن پارادوکس تأیید در این دیدگاه می‌داند. مثالی که لپیتون در توضیح استنتاج و تبیین مقایسه‌ای از آن سود می‌جوید، ماجرای مشهور سملوایز و پی بردن به علت فوت زنان باردار در بیمارستان است. وی در حل پارادوکس کلاغ نیز نخست از همین مثال بهره می‌برد و آن‌گاه به مثال کلاغ‌ها می‌پردازد. مهم‌ترین علت این کار نیز آن است که وی در بحث تبیین به مدل علی معتقد است. در تبیین مقایسه‌ای نیز در پی مقایسه امر مورد تبیین با یک زمینه مقایسه دیگر هستیم و مهم‌ترین عنصر در این کار، مقایسه بر اساس علت است و از آنجا که تبیین مقایسه‌ای با تمرکز بر عنصر علت در مثال کلاغ‌ها مشکلاتی دارد، وی می‌گوید بهتر است به‌طور موقت مثال کلاغ‌ها را به کنار نهیم و مثالی را که به‌وضوح علی است در نظر بگیریم و پس از بررسی آن به مثال کلاغ‌ها برگردیم.

مثالی که وی در نظر می‌گیرد به پژوهش سملوایز مربوط است که درباره علت مبتلا شدن زنان در حال زایمان به تب کشنده بود. سملوایز در صدد کشف این امر بود که





چرا زنانی که در بخش اول زایمان بستری هستند به تب مرگ‌بار مبتلا می‌شوند (نک: همپل، ۱۳۸۰: ۷-۳). در مورد تبیین این امر که چرا زنانی که در بخش اول زایمان بستری بودند به تب مرگ‌بار مبتلا می‌شدند، چند فرضیه مطرح شده بود؛ مانند فرضیه مبتنی بر شیوع اپیدمی و یا فرضیه مبتنی بر ازدحام و شلوغی جمعیت در بخش اول. فرضیه‌ای که خود سملوایز در این مورد به آن رسید و آن را اثبات کرد این بود که تب زنان باردار، معلول عفونت مرده‌ها است. لیپتون برای بررسی پارادوکس مورد بحث، همین فرضیه را به شکل فرضیه مربوط به مثال کلاغ‌ها مطرح و بررسی می‌کند. فرضیه سملوایز در قالب مورد بحث ما چنین می‌شود: «همه عفونی‌ها مبتلا به تب هستند» (نام این فرضیه را «ف ع» می‌گذاریم).

سملوایز متوجه شد که فرضیه مزبور تبیین می‌کند که چرا میزان وقوع تب در یک بخش از زایمان بیمارستان (بخش اول) بالاتر از بخش دیگر است؛ زیرا در بخش اول مادران را دانشجویانی معاینه می‌کردند که دستانشان به ماده چرک و خون مرده‌ها آلوده بود. همچنین وی متوجه شد که چرا پس از آنکه دانشجویان مزبور را به ضد عفونی کردن دستانشان پیش از انجام دادن معاینه وادار کرد، میزان مرگ و میر در آن بخش، بسیار پایین آمد و با دیگر بخش‌ها برابر شد. در هر یک از این موارد، سملوایز هم بر نمونه‌های عفونت و تب و هم بر نمونه‌های غیر تب و غیر عفونت تکیه کرد؛ یعنی هم بر نمونه‌هایی از فرضیه مستقیم (فرضیه اصلی) که می‌گوید: «همه عفونی‌ها مبتلا به تب هستند» و هم بر نمونه‌های فرضیه عکس نقیض که می‌گوید: «همه غیر مبتلایان به تب، غیر عفونی هستند».

آنچه که لیپتون بر آن پای می‌فشرد این است که استنتاج مقایسه‌ای، پارادوکس کلاغ را در پرتو جدیدی وارد می‌کند که بر اساس آن، دیگر مسئله مطرح برای ما این نیست که چرا نمونه‌های عکس نقیض تأیید کننده نیستند و نیز مسئله این نیست که چگونه باید این شهود را که چنین نمونه‌هایی تأیید کننده نیستند توجیه کنیم. در واقع، با این بیان و با تأکید بر استنتاج مقایسه‌ای روشن می‌شود که برخی نمونه‌های مؤید عکس نقیض می‌توانند اصل قضیه را نیز تأیید کنند، ولی برخی دیگر نمی‌توانند آن را تأیید کنند. از این رو، مشکل اصلی در این بحث آن است که نشان دهیم چرا برخی از نمونه‌های عکس نقیض تأیید کننده اصل قضیه هستند و برخی دیگر نیستند. برای مثال، مادرانی که به تب و عفونت مبتلا نشده بودند نمونه‌های عکس نقیض هستند که در عین آنکه مؤیدی برای عکس نقیض هستند، تأیید کننده اصل فرضیه سملوایز نیز هستند و می‌توانند قرینه‌ای برای تأیید اصل قضیه

سلموایز باشند. پس اساساً باید تأکید کرد که برخی از نمونه‌ها که تأییدکننده عکس نقیض قضیه هستند، تأییدکننده اصل قضیه نیز هستند؛ در عین حال، برخی از نمونه‌ها نیز با اینکه ممکن است عکس نقیض قضیه را تأیید کنند، هرگز تأییدکننده اصل قضیه نیستند؛ برای مثال، این مشاهده که کفش سلموایز نه عفونی شده و نه تباردار، تأییدکننده فرضیه مورد ترجیح سلموایز (یعنی «ف ع») نیست.

لیتتون در تبیین علت این امر، بر ماهیت مقایسه‌ای بودن تبیین تأکید می‌کند و «طبقه مقایسه» (زمینه مقایسه) مناسب را علت این تفاوت می‌داند؛ یعنی برخی از موارد، «طبقه مقایسه» مناسبی برای پدیده مورد تبیین هستند و برخی دیگر فاقد این ویژگی هستند؛ برای مثال، علت اینکه مادران غیر عفونی (غیر آلوده)، با اینکه یکی از نمونه‌های عکس نقیض فرضیه سلموایز هستند، اصل فرضیه سلموایز را نیز تأیید می‌کنند، آن است که این نمونه عکس نقیض، برخلاف برخی دیگر از نمونه‌های عکس نقیض، «طبقه مقایسه» مناسبی را برای نمونه‌های مستقیم مادران مبتلا به تب فراهم می‌کنند. اکنون سؤال این است که چه چیزی طبقه مناسب محسوب می‌شود؟ از نظر لیتتون، شرط اصلی برای مناسب بودن طبقه مقایسه، داشتن پیشینه مشترک با امر واقع خودش است و در این میان، علیت نقش اصلی را دارد. از این رو، نمونه آرمانی و کاملاً مطلوب نمونه‌ای است که در آن، وجود علت شناخته‌شده تنها تفاوت مطرح در پیشینه امر واقع و زمینه مقایسه باشد. بی‌گمان این آرمان هیچ‌گاه به طور دقیق به دست نمی‌آید، اما پژوهشگر باید بیشترین تلاش خود را در یافتن طبقه مقایسه مناسب مبذول دارد. با توجه به این نکته، روشن می‌شود که دست کم یک دلیل بر اینکه چرا مشاهده عدم ابتلای کفش سلموایز به تب یا عفونت، هیچ‌گونه تأییدی برای فرضیه اصلی ما فراهم نمی‌کند، این است که کفش سلموایز طبقه مقایسه مناسبی برای مادران مبتلا به تب نیست و از این رو، هیچ دلیلی ندارد که گفته شود علت اینکه زنان بستری در بخش اول به تب مبتلا شدند، ولی کفش سلموایز مبتلا نشد این است که فقط این زنان به مواد چرک و خون مرده‌ها آلوده شده‌اند. در اینجا مقایسه این دو بی‌جاست و نمی‌توان بهترین تبیین این تفاوت را آلوده‌شدن این زنان و آلوده‌نشدن کفش دانست؛ زیرا میان زنان باردار و کفش سلموایز هیچ‌گونه پیشینه مشترکی نمی‌تواند باشد؛ زیرا کفش نمی‌تواند به بیماری مبتلا شود تا با توجه به این امر مشترک در پی تفاوت علی آنها بگردیم. در واقع، این دو تفاوت‌های بسیار زیادی دارند که امکان اشتراک آنها در یک زمینه مقایسه را منتفی می‌کند.





بنابراین، بر اساس دیدگاه لیتون و با توجه به تناسب طبقه مقایسه موارد آزمون، یکی از شرایط مهم در این باره آن است که ما آگاهی داشته باشیم که نمونه عکس نقیضی که بناست به عنوان تأیید کننده تلقی شود، در بخش زیادی از پیشینه خود با نمونه مستقیم مشاهده شده شریک باشد. این شرط همچنان که خود لیتون تأکید می کند بیانگر آن است که در تأیید مقایسه‌ای، شناخت پس‌زمینه‌ای بسیار ضروری است؛ به گونه‌ای که اساساً لیتون معتقد است اگر این شناخت را نداشته باشیم، نمی‌توانیم استنتاج کنیم و اگر هیچ شناختی درباره پیشینه واقع و زمینه مقایسه وجود نداشته باشد، باید گفت استنتاج مقایسه‌ای در چنین موردی کاربردی نخواهد داشت (Lipton, 2004: 94,96).

بنابراین، عنصر اصلی تعیین نمونه‌های مرتبط و غیرمرتبط است و همچنان که روشن شد شناخت پس‌زمینه‌ای نقش سرنوشت‌سازی در این امر دارد. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که شناخت پس‌زمینه‌ای چگونه نمونه‌های غیرمرتبط یا نمونه‌های عکس نقیض غیرمرتبط را از دایره مقایسه خارج می‌کند؟ لیتون در این باره، سه راه مطرح می‌کند؛ بر این اساس، چه بسا نمونه‌های غیرمرتبط به سه دلیل کنار گذاشته شوند:

۱. گاه به این دلیل نمونه‌های غیرمرتبط کنار گذاشته می‌شوند که شناخت کافی درباره پیشینه آنها نداریم؛

۲. گاه به این دلیل کنار گذاشته می‌شوند که می‌دانیم که پیشینه‌های امر واقع و طبقه مقایسه (زمینه مقایسه) در ابعاد بسیار زیادی تفاوت دارند؛

۳. راه دیگری که ممکن است شناخت پس‌زمینه‌ای از طریق آن نمونه مقایسه‌ای را کنار بگذارد این است که ما از قبل بدانیم که نبود معلول در زمینه مقایسه به دلیل نبود علت شناخته شده نیست. برای مثال، در مثال کفش سملوایز، او می‌دانست که حتی اگر ابتلا به مواد چرک و خون مردگان در واقع علت تب زنان باردار باشد، علت عدم ابتلای کفش او به تب مزبور این نیست که آن کفش به مواد چرک و خون مردگان آلوده نشده است. او می‌دانست که فقط موجودات زنده به تب مبتلا می‌شوند و این آگاهی باعث می‌شود که تبیین از راه توسل به آلوده‌نبودن کفش به مواد چرک و خون دفع شود.

برای آنکه مقصود لیتون بیشتر روشن شود به بیانی از گودفری اشاره می‌کنیم که در نوع خود جالب است: گودفری پس از بیان پاسخ همپل و گود نکته ظریفی را در پاسخ به

پارادوکس کلاغ‌ها مطرح می‌کند که شاید بتوان این پارادوکس را با توجه به آن نکته نیز حل کرد. وی می‌گوید:

آیا مسئله تأیید یک گزاره عام، امری مربوط به مقام ثبوت است یا مقام اثبات. اگر به مقام اثبات و قانع کردن مخاطبان مربوط باشد، شاید بتوان گفت که این پارادوکس از راه توجه به شیوه پی‌بردن به ویژگی شیء مورد تحقیق قابل حل باشد؛ مثلاً فرض کنید فرضیه شما این است که «همه کلاغ‌ها سیاه هستند». فردی نزد شما می‌آید و به شما می‌گوید: «من در این کیسه کلاغی را حبس کرده‌ام. آیا می‌خواهید ببینید که رنگ آن چیست؟» در اینجا بی‌گمان پاسخ شما مثبت است و می‌خواهید بدانید که رنگ این کلاغ چیست؛ زیرا برای مثال اگر رنگ آن سفید باشد، فرضیه شما باطل خواهد شد. اکنون فرض کنید این فرد به شما بگوید که «من در این کیسه چیز سیاهی را حبس کرده‌ام؛ آیا می‌خواهید ببینید که این شیء کلاغ است یا نه؟» در این صورت، شما علاقه‌ای به دیدن آن شیء ندارید و برای شما مهم نیست که بدانید آیا این چیز سیاهی که در جعبه است کلاغ یا چیزی غیر از آن است؛ زیرا فرضیه شما این است که «همه کلاغ‌ها سیاه هستند»، نه اینکه «همه چیزهای سیاه کلاغ هستند». حال فرض کنید شیء مورد نظر در هر دو فرض، کلاغ سیاه از آب درآید. در فرض نخست، مشاهده این کلاغ به تحقیق شما درباره رنگ کلاغ مربوط است، ولی در فرض دوم مربوط نیست. بنابراین، شاید بتوان گفت که فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» در صورتی فقط با کلاغ سیاه تأیید می‌شود که این مشاهده استعداد ابطال فرضیه شما را داشته باشد؛ یعنی بالقوه بتواند ابطال‌کننده فرضیه شما باشد و به تعبیر دیگر بخشی از آزمون حقیقی باشد (Godfrey, 2003: 48.49).

همین نکته را در مورد کفش سفید نیز می‌توان بیان داشت. فرضیه شما این است که «همه کلاغ‌ها سیاه هستند». فرض کنید فردی به شما می‌گوید: «من در این کیسه چیز سفیدی را قرار داده‌ام، آیا می‌خواهید بدانید که این چیز چیست؟» در اینجا پاسخ شما باید مثبت باشد و دیدن آن برای شما مهم باشد؛ زیرا اگر آن چیز سفید کلاغ باشد، فرضیه شما ابطال خواهد شد، ولی اگر آن چیز سفید کفش باشد، فرضیه شما ابطال نخواهد شد. اکنون فرض کنید وی به شما می‌گوید: «من در این کیسه کفشی را قرار داده‌ام، آیا می‌خواهید ببینید که رنگ آن چیست؟» در این فرض، دیدن محتوای کیسه برای شما اهمیتی نخواهد داشت. به نظر می‌رسد در فرض





اول، شما برای فرضیه خود تأییدی را به دست آوردید، ولی در مورد دوم خیر. بنابراین، می‌توان گفت که در برخی موارد مشاهده کفش سفید فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید می‌کند و در برخی موارد تأیید نمی‌کند و این بسته به این است که آیا مشاهده مورد نظر، قوه یا ظرفیت ابطال یا تأیید فرضیه مزبور را دارد یا خیر.

گودفری پس از بیان این نکته ظریف، نقدی نیز بر همپل وارد می‌کند. همپل در صد تحلیل رابطه تأییدی بود که تنها میان فرضیه و خود مشاهده وجود دارد؛ بدون در نظر گرفتن اطلاعات بیرونی و نیز بدون در نظر گرفتن شیوه انجام مشاهده، اما گودفری می‌نویسد: شاید همپل در اینجا بر خطا باشد؛ زیرا اساساً چنین رابطه‌ای وجود ندارد. تا وقتی مفروضاتی درباره دیگر موضوعات و مسائل نداشته باشیم، نمی‌توانیم به این سؤال پاسخ بدهیم که آیا مشاهده کلاغ سیاه فرضیه عام ما را تأیید می‌کند یا نه. همپل تصور می‌کند که برخی مشاهدات «به نحوی خودکار»، بدون در نظر گرفتن اینکه امور دیگر چگونه است، به فرضیه ما مربوط هستند، اما باید گفت که این امر در ابطال قیاسی فرضیه‌های عام درست است نه در تأیید آنها؛ یعنی مشاهده یک کلاغ غیرسیاه، صرف نظر از اینکه این مشاهده به چه شیوه‌ای و در چه وضعیت و سیاقی انجام گرفته، ابطال‌کننده فرضیه عام «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» می‌باشد، ولی تأییدکننده آن نیست.

هرچند این نکته گودفری، همچنان که خود نیز بدان اعتراف کرده است (Godfrey, 2003: 49) کاملاً پارادوکس کلاغ‌ها را حل نمی‌کند، بسیار مفید است. وی در فصل ۱۴ کتاب خود چارچوب پیچیده‌تری را در این باره ارائه می‌کند که خلاصه آن این است که می‌توان به رابطه تأیید و قرینه با در نظر گرفتن فرایندهایی که در ایجاد و تولید داده‌ها دخیل اند پی برد (Godfrey, 2003: 202-217). این بیان گودفری درباره لزوم در نظر گرفتن عوامل دیگری غیر از قواعد منطقی، شبیه بیان لیپتون است.

خلاصه آنکه بر اساس دیدگاه لیپتون، امر مورد تبیین دارای طبقه مقایسه‌هایی است که باید با آنها مقایسه شود و همان‌گونه که دیدیم، محدودیت‌ها و شرایط مربوط به مقایسه‌های مناسب، خود به خود، نمونه‌های نامربوط را به کنار می‌نهد.

نکته‌ای که در اینجا باید اضافه کنم این است که اگر بخواهیم دیدگاه لیپتون را طبقه‌بندی کنیم، باید آن را در زمره دیدگاه‌هایی بدانیم که معیار نیکو را رد می‌کنند (نه اصل هم‌ارزی را)؛ زیرا با توجه به چهار بخشی که برای معیار نیکو بیان کردیم، دیدگاه

لیپتون، بخش ۳ از مضمون معیار نیکو را که بیانگر خنثی بودن برخی از نمونه‌ها نسبت به تأیید گزاره کلی بود رد می‌کند؛ البته هر چند که راه حل پیشنهادی خود همپل نیز همین بخش را رد می‌کند (نک: نصیری، ۱۳۹۱ الف: ۱۰۴-۱۰۹)، تفاوت این دو راه حل در این بعد، این است که همپل از اساس خنثی بودن برخی نمونه‌ها را رد می‌کرد، ولی لیپتون با توجه به تبیین مقایسه‌ای، آن دسته از نمونه‌های دسته سوم را که طبقه مقایسه مناسبی باشند وارد دایره بررسی می‌کند و امکان مؤید بودن آنها را می‌پذیرد و آن دسته از نمونه‌هایی را که طبقه مقایسه‌ای مناسبی نیستند، از این دایره خارج می‌کند و آنها را مؤید نمی‌داند.

به هر روی، لیپتون پس از آنکه دیدگاه خود را در قالب مثال سملوایز مطرح می‌کند، به مثال کلاغ باز می‌گردد. وی اجرای دیدگاه خود را در مثال کلاغ‌ها مشکل می‌داند و تصریح می‌کند که هر چند دیدگاه وی، یعنی استنتاج مقایسه‌ای دچار اشکال پارادوکس کلاغ نیست، کمک چندانی هم به مثال خاص فرضیه کلاغ‌ها (همه کلاغ‌ها سیاه هستند) نمی‌کند؛ زیرا عنصر اصلی در این دیدگاه یافتن طبقه مقایسه‌های مناسب است، در حالی که فرضیه مربوط به سیاه بودن کلاغ‌ها اساساً فاقد تأیید و حمایتی در قراین مقایسه‌ای است. اما دلیل این امر چیست؟ یعنی چرا نمی‌توان برای فرضیه کلاغ تأیید مقایسه‌ای پیدا کرد؟ لیپتون در پاسخ به این سؤال، با بررسی مهم‌ترین عنصر در تبیین مقایسه‌ای، یعنی عنصر علیت می‌گوید: چه‌بسا برخی دلیل این امر را این بدانند که فرضیه مربوط به سیاه بودن کلاغ‌ها یک فرضیه علی نیست، اما خود وی این سخن را رد می‌کند؛ زیرا این فرضیه نیز به معنای وسیع علی است، هر چند که در آن علت تنها به‌طور ضمنی بیان شده است. در واقع، هنگامی که ما فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» را در نظر می‌گیریم، آنچه در اینجا در نظر گرفته‌ایم این است که در کلاغ‌ها (و به احتمال در ژن کلاغ‌ها) چیزی هست که علت سیاه شدن آنها می‌شود. افزون بر این، فرضیه مزبور مستلزم این است که این علت (فارغ از اینکه چه چیزی باشد)، بخشی از جوهر و ذات کلاغ‌هاست (یا دست کم چیزی است که با ذات و جوهر آن در پیوند است). به طور کلی، این فرضیه مستلزم آن است که پرنده‌هایی که در دیگر ابعاد شبیه کلاغ‌ها هستند، ولی فاقد این علت هستند، با کلاغ‌ها جفت‌گیری نکرده‌اند. بدین ترتیب، فرضیه مزبور به طور ضمنی ادعایی را مطرح می‌کند که ممکن است وقتی درباره کلاغ‌هایی که در واقع سیاه هستند اطلاق شود، کاذب باشد؛ زیرا چه‌بسا علت سیاه بودن، امری عارضی و اتفاقی برای این پرنده‌ها باشد؛ یعنی ویژگی‌ای که ممکن





است این پرندگان آن را از دست بدهند، بدون آنکه عضویت در نوع خود را از دست دهند. فرضیه کلاغ‌ها فرضیه‌ای علی است، اما علت مطرح در آن تنها به عنوان امری ذاتی در کلاغ‌ها تعیین می‌شود. این توصیف، بسیار وسیع و کلی است، ولی اگر بخواهیم شیوه تأیید فرضیه را بفهمیم ضروری است، زیرا اگر به جای این کار فرض کنیم که این فرضیه از اساس درباره ذاتی بودن علت خنثی و ساکت است، در این صورت قانون‌وار نخواهد بود؛ یعنی حتی با کلاغ‌های سیاه نیز تأیید نخواهد شد. اگر تصور کنیم که صرفاً یک ویژگی ممکن (نه ذاتی و ضروری) در کلاغ‌های سیاهی که مشاهده شده‌اند باعث سیاه شدن آنها می‌شود، در این صورت حتی مشاهده کلاغ‌های سیاه فراوان هیچ‌گونه اطمینان‌خاطری نسبت به اینکه همه کلاغ‌ها (در گذشته، حال و آینده) سیاه هستند فراهم نخواهد آورد. این امر، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان به نحو تجربی میان علت ذاتی (ضروری) و علت عارضی تمایز نهاد؟ لیتون راه حل این امر را در «روش توافق» میل می‌داند و بخشی از فصل ششم کتاب را به توضیح آن اختصاص می‌دهد (Lipton, 2004: 99-102).

سنجش

مهم‌ترین راه‌حل‌های مطرح‌شده درباره پارادوکس کلاغ را در مقاله پیشین (نک: نصیری، ۱۳۹۱: ب: ۹۶-۱۱۶) و این مقاله از نظر گذراندیم. برخی از این راه‌حل‌ها خوشایندتر از برخی دیگر هستند، اما باز هم جای سخن هست.

به نظر می‌رسد که در بحث از پارادوکس کلاغ باید دو قلمرو را از یک‌دیگر جدا کرد: نخست، قلمرو منطقی و دوم، قلمرو روان‌شناختی. در قلمرو منطقی باید درست با قوانین منطقی بررسی کنیم که آیا کفش سفید فرضیه کلاغ‌ها را تأیید می‌کند یا خیر و در قلمرو روان‌شناختی باید به دغدغه‌های خود در ارائه فرضیه و کسب تأیید توجه کنیم. به هر روی، بجز پاسخ لیتون و نیز نکته‌ای که از گودفری نقل کردیم، همه پاسخ‌هایی که تاکنون دیدیم، متمرکز بر قلمرو منطقی بودند و عمدتاً بر محور پذیرفتن یا نپذیرفتن شرط نیکو یا شرط هم‌ارزی می‌چرخیدند.

در اینجا به بُعد دیگری در این زمینه اشاره می‌کنیم؛ بعدی که شاید بتوان با توجه به آن پاسخ منطقی دیگری در این زمینه به دست داد. این بعد برابر بودن عکس نقیض با اصل قضیه را نشانه می‌رود: آیا واقعاً عکس نقیض قضیه برابر با اصل قضیه است؟ این نکته‌ای

است که امروزه در منطق از مسلمات محسوب می‌شود، ولی می‌توان گفت به نوع نگاه ما به قضیه اصل و عکس نقیض نیز وابسته است. اگر با تمرکز بر محتوای وجودی موضوع این دو قضیه بنگریم، این دو نابرابر خواهند بود. مایکل بینی با توسل به منطق جدید به بررسی این نکته پرداخته و به نابرابر بودن اصل قضیه با عکس نقیض آن (در صورت تمرکز بر محتوای وجودی آنها) اشاره کرده است. وی می‌گوید: یک راه برای نشان دادن تفاوت‌های احتمالی اصل قضیه و عکس نقیض آن، این است که بر محتوای وجودی موضوع قضیه اصل (هر کلاغی سیاه است) و قضیه عکس نقیض (هر غیرسیاهی، غیر کلاغ است) متمرکز شویم، زیرا اگر قضیه اصل و عکس نقیض را به صورتی که فاقد محتوای وجودی‌اند تفسیر کنیم، در این صورت می‌توان آنها را به نحوی صورت‌بندی کرد که برابر بودن آنها را نشان بدهد؛ این نحو صورت‌بندی به صورت زیر است:

$$R1: (\forall x)(Rx \rightarrow Bx).$$

$$R2: (\forall x)(\sim Bx \rightarrow \sim Rx).$$

اما اگر این دو قضیه را به نحوی تفسیر کنیم که موضوع آنها محتوای وجودی داشته باشد، در این صورت صورت‌بندی آنها در منطق جدید نشان می‌دهد که آنها برابر نیستند:

$$R1': (\forall x)(Rx \rightarrow Bx) \& (\exists x)Rx.$$

$$R2': (\forall x)(\sim Bx \rightarrow \sim Rx) \& (\exists x)\sim Bx.$$

این دو صورت‌بندی را می‌توان به صورت زیر خواند:

(R1'): کلاغ‌هایی وجود دارند و همه آنها سیاه هستند.

(R2'): چیزهای غیرسیاهی وجود دارند و همه آنها غیر کلاغ هستند (Beaney, 1999).

در صورتی که فرض کنیم هیچ چیز غیرسیاهی وجود ندارد، قضیه نخست صادق، ولی قضیه دوم کاذب خواهد بود. از سوی دیگر، در صورتی که فرض کنیم هیچ کلاغی وجود ندارد، قضیه نخست کاذب و قضیه دوم صادق خواهد بود. به همین دلیل، نتیجه می‌شود که این دو قضیه مساوی نیستند و پارادوکس مزبور خود به خود خنثی می‌شود. در واقع، مشاهده چیز غیرسیاهی که غیر کلاغ است (مثل مشاهده کفش سفید) R2' را تأیید می‌کند، ولی R1' را تأیید نمی‌کند.

اما اگر قضیه اصل و عکس نقیض آن را به نحوی تفسیر کنیم که دارای محتوای وجودی نباشند، در این صورت این دو مساوی خواهند شد و در نتیجه مشاهده کفش سفید





هر دو قضیه را به یکسان تأیید خواهد کرد. اگر این نتیجه ضد شهود به نظر آید، صرفاً به این علت است که ما در ذهن خود تفسیر نخست را تصور کرده‌ایم.

به هر روی، اگر با توجه به محتوای وجودی به قضیه اصل و عکس نقیض آن بنگریم، پارادوکس خود به خود از میان خواهد رفت و مقدمات لازم را نخواهد داشت، اما اگر نگرش و بررسی ما بدون در نظر گرفتن محتوای وجودی باشد، این پارادوکس همچنان باقی خواهد بود. این نکته‌ای است که همپل نیز به اجمال به آن اشاره کرده است. اکنون فرض کنید که در قلمرو منطقی، پارادوکس کلاخ بدون توجه به محتوای وجودی موضوع دو قضیه مطرح شده است. در این صورت چه پاسخی باید داد؟ در پاسخ باید گفت اساساً باید هم چنین باشد که کفش سفید فرضیه کلاخ‌ها را تأیید کند. اکنون اگر به راه حل همپل توجه کنیم (نک: نصیری، ۱۳۹۱ الف: ۱۰۴-۱۰۹)، در می‌یابیم که ما با چنین پاسخی در واقع، با همپل هم‌نوا شده‌ایم. توضیح آنکه در منطق یک قضیه را از دو جنبه می‌توان تأیید کرد:

الف) از جنبه ایجابی (اثباتی): اینکه در پی موردهایی باشیم که اصل قضیه را اثبات کند. این همان برداشت اولیه از کار دانشمندان است. در واقع، دانشمندان پس از آنکه فرضیه‌ای را حدس می‌زنند، در پی آزمایش می‌روند و می‌کوشند نمونه‌هایی برای تأیید آن فراهم کنند. بر این اساس، به هر میزان که نمونه کلاخ‌های سیاه پیدا کنیم، اصل فرضیه کلاخ‌ها تأیید می‌شود و درجه گمان برآمده از استقراء بالاتر می‌رود. البته در اینجا باید دیدگاه پوپر را که از اساس تأییدپذیری فرضیه را رد می‌کند از نظر دور نداشت؛ اگر کسی معتقد به ابطال‌گرایی پوپر باشد، اعتقادی به تأیید فرضیه با توسل به جنبه اثباتی نخواهد داشت.

ب) از جنبه سلبی: اینکه تلاش کنیم با یافتن نمونه‌هایی که عکس نقیض قضیه را تأیید می‌کنند، به صورت غیرمستقیم اصل قضیه را تأیید کنیم. این کار نظیر افزودن ترکیب فصلی به یک قضیه است که می‌گوییم اگر p صادق باشد، ترکیب فصلی آن با هر قضیه دیگر $(p \vee q)$ هم صادق است. درست است که ممکن است قضیه دومی که به صورت فصلی به قضیه ما اضافه شده هیچ ارتباطی با آن نداشته باشد، اما از نظر منطقی کل این قضیه منطقی صادق است.

در جنبه اول، هیچ اشکالی پیش نمی‌آید. اشکال در جنبه نفی است و مسئله تأیید اصل فرضیه با نمونه‌های مؤید عکس نقیض در همین جنبه مطرح می‌شود. در اینجا است که تناقض‌نمون بودن این تأیید به ذهن می‌رسد.

اجازه دهید برای تقریب به ذهن مثالی بزنم: فرض کنید فرضیه ما این است که «همه ایرانی‌ها مهمان‌نوازند» (قضیه الف). عکس نقیض این قضیه این است که «همه غیرمهمان‌نواها غیرایرانی‌اند» (قضیه ب). دایره متعلق‌های موضوع قضیه الف در دایره بزرگ‌تری (به نام دایره ب) قرار دارد که موضوع قضیه ب است. قضیه ب قضیه‌ای است که هم دربردارنده این دایره است و هم دربردارنده دایره‌های دیگری است که شامل ساکنان کشورهای دیگرند (مثل دایره ج، خ، چ و....). دایره ب دربردارنده همه دایره‌های رقیب با دایره مورد نظر ما (دایره الف) است.

در اینجا تأیید فرضیه در جنبه ایجاب این است که ساکنان دایره الف را جداگانه بررسی کنیم و مهمان‌نواز بودن آنها را برای مثال با رنگ سبز نشان دهیم. تأیید در جنبه ایجاب، هیچ‌گونه اشکال و یا پارادوکسی را در ذهن مخاطب ایجاد نمی‌کند. پارادوکس هنگامی مطرح می‌شود که به جنبه سلبی بنگریم و نشان دهیم که هر غیرمهمان‌نوازی غیر ایرانی است. در جنبه سلبی است که این سؤال مطرح می‌شود که چگونه مؤید عکس نقیض (برای مثال، مشاهده آقای جونز غیرمهمان‌نواز در انگلستان)، مؤید اصل قضیه (مهمان‌نواز بودن ایرانی‌ها) است. اما با اندکی تأمل شگفت‌بودن این امر از میان می‌رود، زیرا به هر میزان که تعداد اعضای غیرمهمان‌نواز در دیگر دایره‌ها بیشتر شود، اعضای دایره الف (مهمان‌نواها) برجسته‌تر و رقیب‌های احتمالی آنها کمتر می‌شود. در واقع، در این جنبه می‌خواهیم با بررسی نمونه‌های موجود در دایره‌های دیگر، مهمان‌نوازی نبودن آنها را نشان دهیم و بگوییم که هر اندازه که به تعداد نمونه‌های غیرمهمان‌نواز در این دایره‌ها اضافه شود و مثلاً رنگ قرمز بخورند، مهمان‌نوازی بودن نمونه‌های دایره الف برجسته‌تر می‌گردد و قضیه الف تأیید می‌شود. این تأیید هرچند برای ما عجیب می‌نماید، بی‌دلیل نیست. خط قرمز خوردن اعضای دیگر دایره‌ها، رقبای اعضای دایره الف را در ویژگی مهمان‌نوازی بودن کم می‌کند و به همین میزان احتمال برنده شدن آنها را بیشتر می‌کند. البته اعتراف می‌کنم که در اینجا بی‌درنگ به نظریه بیزگرایان متوسل شدم و از این امر ابایی نیز ندارم؛ در واقع، در اینجا با لیتون موافقم که استنتاج بهترین تبیین با بیزگرایی سازگار است نه متضاد.

به نظر می‌رسد پاسخ‌هایی که در تلاش برای حل پارادوکس تأیید مطرح شده‌اند، یک اشکال دارند و آن تک‌جانبه بودن آنهاست. برخی تنها با نگاه منطقی پیش رفته‌اند و برخی با نگاه فرامنتقی. از این رو، همه آنها یک راه حل را به صورت منحصر و ناسازگار با





راه‌حل‌های دیگر تلقی کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد بررسی این مسئله دو قلمرو دارد و در پاسخ به پارادوکس مورد بحث باید هر دو قلمرو منطقی و روان‌شناختی را در نظر داشت. در واقع، در مثال فرضیه کلاغ‌ها، به لحاظ منطقی باید بپذیریم که کفش سفید با همان بیانی که ارائه کردم، فرضیه کلاغ‌ها را هر چند به صورت غیرمستقیم تأیید می‌کند، اما مطرح شدن پارادوکس به دلیل تمرکز بر قلمرو روان‌شناختی است. در این قلمرو برای فرد عجیب می‌نماید که کفش سفید فرضیه کلاغ‌ها را تأیید کند. اساساً در اینجا نزاعی درباره لوازم قواعد منطقی نیست. از این رو، آن‌دسته از پاسخ‌هایی که در صدد رد قوانین منطقی برآمده‌اند به خطا رفته‌اند. اساساً شرط هم‌ارزی را نباید رد کرد. شرط هم‌ارزی و سایر قواعد منطقی فی‌نفسه درست هستند. پارادوکسیکال بودن این امر، به قلمرو روان‌شناختی مربوط است و اگر علت این امر را ریشه‌یابی کنیم، خود به خود از میان می‌رود. به نظر می‌رسد چرایی تحقق آن نیز با توجه به مسئله تبیین پاسخ‌دانی است. ما در تبیین در پی فهم هستیم و از این رو، به قصد در صدد پاسخ به چرایی هستیم و لازمه پاسخ به چرایی این است که ارتباط تبیینی آن با دغدغه مورد تبیین حفظ شود و علت اینکه تأیید فرضیه را با کفش سفید نمی‌پذیریم، این است که هیچ ارتباطی با دغدغه ما ندارد. موضوع دغدغه ما کلاغ‌ها هستند و ما هیچ تصویری از کفش سفید نداشتیم.

ممکن است از نظر منطقی بپذیریم که مشاهده یک کفش سفید به همان میزان فرضیه کلاغ‌ها را تأیید می‌کند که مشاهده یک کلاغ سیاه، اما شهوداً هیچ‌گاه کفش سفید را مؤید فرضیه کلاغ‌ها تلقی نمی‌کنیم. دلیل این امر مشاهده‌نشدن رابطه کفش سفید با فرضیه مزبور و مشاهده وجود رابطه کلاغ سیاه با فرضیه است. چرا کفش سفید را بی‌ارتباط با فرضیه مزبور می‌دانیم؟ به دلیل آنکه کفش سفید برای ما درباره فرضیه کلاغ‌ها ایجاد فهم نمی‌کند.

همچنان که روشن است دیدگاه ما عام‌تر است و در واقع، دیدگاه لیبتون را که مبتنی بر علیت است در خود می‌گنجاند؛ زیرا یافتن علت بهترین راه ایجاد رابطه است و بیشترین فهم را ایجاد می‌کند. از این رو، راه حلی که مطرح کردیم افزون بر در بر گرفتن دیدگاه لیبتون، موارد دیگری را شامل می‌شود که بر علیت مبتنی نیستند یا نمی‌توان در آنها علت را کشف کرد.

چالشی که ممکن است درباره دیدگاه ما مطرح شود این است که معیار ایجاد فهم و نیز تشخیص فهم عمیق از غیرعمیق چیست؟ در پاسخ باید گفت معیار ایجاد فهم و تشخیص آن

از غیرفهم، ایجاد رابطه میان گزاره‌های موجود در خزانه شناخت‌های پس‌زمینه‌ای است. اگر گزاره‌ای بیشترین رابطه‌ها را با گزاره‌های دیگر گنجینه شناخت‌های پس‌زمینه‌ای داشت، بیشترین فهم را ایجاد خواهد کرد.

با توجه به دیدگاهی که مطرح کردیم، روشن می‌شود که در ظهور پارادوکس کلاخ و اساساً در مسئله تأیید قضیه، امور روان‌شناختی نیز دخالت دارد و به‌ظاهر این پارادوکس از اینجا ناشی می‌شود که ما نمی‌توانیم به‌طور شهودی بین قرینه مؤید و قرینه‌ای که تأییدگری ناچیزی دارد تمایز بنهیم. هرچند یک چیز غیرکلاخ غیرسیاه (مثل کفش سفید) غیرآگاهی‌بخش به نظر می‌رسد، در واقع آگاهی اندکی به دست می‌دهد. دخالت امور روان‌شناختی باعث شده است که برخی از مطالعات درباره این پارادوکس با توجه به جنبه روان‌شناختی آن انجام شود (برای مثال، نک: McKenzie, and Mikkelsen, 2000).



1. Beaney, Michael (1999), "Presuppositions and the Paradoxes of Confirmation"
URL: http://www.disputatio.com/wp_content/uploads/1999/05/006_3.
2. Earman, John (1992), *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, MIT Press, Cambridge, MA.
3. Eells, E. (1982), *Rational Decision and Causality*, New York: Cambridge University Press.
4. Gibson, L. (1969), "On Ravens and Relevance and a Likelihood Solution of the Paradox of Confirmation," *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 1.
5. Fraassen, Bas C. Van (1980), *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
6. Godfrey, Peter (2003), *Theory and Reality, an Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press.
7. Good, I. J. (1967), "The White Shoe is a Red Herring," *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 17, No. 4.
8. _____ (1983), *Good Thinking The Foundations of Probability and Its Applications*, U.S.A: The University of Minnesota.
9. Hempel, Carl G. (1967), "The White Shoe - No Red Herring," *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 3.
10. _____ (1970), "Studies in the Logic of Confirmation," *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York: The Free Press.
11. _____ (1945), "Studies in Logic and Confirmation," *Mind* 54.
12. Howson, Urbach (1993), *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, Open Court Publishing Company.
13. Humburg, J. (1986), *The solution of Hempel's Raven paradox in Rudolf Carnap's System of Inductive logic*, *Erkenntnis*, Vol. 24, No. 1.
14. Lipton, Peter (2004), *Inference to the Best Explanation*, London, second edition.



15. Mackie, J. (1963), *The Paradox of Confirmation*, Brit. J. Phil. Sci. Vol. 13, No. 52.
16. McKenzie, Craig R. M. and Laurie A. Mikkelsen (2000), "Thepsychological Side of Hempel's paradox of confirmation," *Psychonomic Bulletin & Review* 7 (2).
17. Nicod, Jean (1930), *Foundations of Geometry and Induction*, translated by Philip Winner, New York: Harcourt, Brace, and Company.
18. Peter Godfrey (2003), *Theory and Reality, an Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press.
19. Quine, W.V. (1969), "Natural Kinds," *Ontological Relativity and other Essays*, New York: Columbia university Press.
20. Sornsen, Roy (2003), *A Brief History of the Paradox*, Oxford University Press.
21. Stathis Psillos (2009), *Knowing the Structure of Nature, Essays on Realism and Explanation*, Palgrave Macmillan.
22. Swinburne, R. G. (1971), "The paradoxes of Confirmation - A Survey," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, no. 4.

۲۳. لاریجانی، صادق (۱۳۶۷)، «نقدی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت»، کیهان فرهنگی، سال ۵، ش ۷.

۲۴. نیری، حمید (۱۳۶۷)، «قبض اندیشه و ادعای خلوص»، کیهان فرهنگی، سال ۵، ش ۹.

۲۵. وحید دستجردی، حمید (۱۳۷۴)، «بازآموزی پارادوکس تأیید، فکر دینی و جدال با مدعی»، در: سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط.

۲۶. نصیری، منصور (۱۳۹۱ الف)، «بررسی دیدگاه عمل‌گرایانه ون‌فراسن در تبیین و تطبیق آن با عمل‌گرایی سنتی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۸، ش ۷۲.

۲۷. _____ (۱۳۹۱ ب)، «پارادوکس تأیید، بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر رد معیار نیکو»، نقد و نظر، سال ۱۷، ش ۶۸.

۲۸. همپل، کارل (۱۳۸۰)، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه: حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.



تبیین درون‌گرایانه شهود‌گرایی اخلاقی (مبنتی بر مبنا‌گرایی غیراعتقادی)

بهروز محمدی‌منفرد*

چکیده

این نوشتار درصدد تبیین درون‌گرایانه شهود‌گرایی اخلاقی با استفاده از الگوی مبنا‌گرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور است؛ بدین معنا که می‌کوشد توجیه باورهای اخلاقی را به اموری وجودی منتهی کند که برای فرد درونی‌اند و نزد وی حاضر هستند. به بیان دیگر، امور وجودی را به‌عنوان مبنا قرار دهد تا در نتیجه سلسله توجیه باور اخلاقی را متوقف سازد. بر این اساس، حالات آگاهی و معرفت اخلاقی شهودی از سه ضلع برخوردارند و این سه حالت آگاهی برای تعیین مبنای سلسله توجیه باور اخلاقی کافی هستند: الف) آگاهی مستقیم از درستی نسبت امری مثل خوبی به کلی عدالت؛ ب) آگاهی مستقیم از باور متعلق به درستی آن نسبت؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت میان آن دو حالت. برای این منظور، نخست به تبیین توجیه شهود اخلاقی پرداخته می‌شود. در ادامه، تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه می‌شود که از حیث معرفت‌شناختی بر قرائت مبنا‌گرایی غیراعتقادی مبنتی است و در نهایت، به اشکالاتی همچون تسلسل، ناآگاهی و معرفت‌داشتن بسیاری از عوام از شهودات اخلاقی پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها

استدلال تسلسل، شهود اخلاقی، توجیه باور اخلاقی، تبیین درون‌گرایانه، اعتماد‌گرایی.



مقدمه

شهودگرایی اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق^۱ یکی از نظریه‌های مهم در مقابل استدلال‌های بر شکاکیت توجیه باور اخلاقی است که از نظر بسیاری از معرفت‌شناسان اخلاق به‌عنوان یک الگوی مناسب برای توجیه باورهای اخلاقی به‌شمار می‌آید، زیرا شهود اخلاقی می‌تواند توجیهی به نسبت قوی برای احکام ارزشی اخلاقی فراهم آورده و به‌عنوان مبنای اخلاقی، تسلسل توجیه باورهای اخلاقی را متوقف سازد.

بر اساس شهودگرایی اخلاقی - خواه در صورت‌بندی کلاسیک و خواه در صورت‌بندی معاصر^۲ - می‌توانیم دست‌کم برخی واقعیت‌های اخلاقی عینی خاص و عام را با یک مدل غیراستنتاجی بشناسیم و سلسله توجیه گزاره‌های اخلاقی را به باورهایی برسانیم که توجیه آنها بر باورهای دیگر مبتنی نیستند تا تسلسل با این باورهای پایه و مبنایی متوقف شود.

این نوشتار درصدد است با وام‌گیری از الگوی مبنایگرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور، تبیینی درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه دهد تا بتواند به توقف تسلسل مبنایگرایانه توجیه باورهای اخلاقی یاری رساند؛ بدین معنا که درصدد است توجیه باورهای اخلاقی را به واقعیت‌هایی منتهی کند که برای فرد درونی‌اند و نزد وی حاضر هستند تا در نتیجه با منتهی شدن سلسله توجیه باورهای اخلاقی به این واقعیت‌ها از توجیه باور دیگری بی‌نیاز باشد.

مسئله اساسی این نوشتار آن است که نحوه‌ای از توجیه شهودی ارائه دهد که با چالش‌های دیگر قرائت‌های شهودگرایی اخلاقی مواجه نباشد.

۱. شهودگرایی اخلاقی در درجه اول عنوانی معرفت‌شناسانه است، اما نظریه‌های شهودگرایی اخلاقی از حیث وجودشناختی ذیل واقع‌گرایی اعم از طبیعت‌گرایی یا ناطبیعت‌گرایی - در مقابل ناواقع‌گرایی از قبیل نظریه خطا و ابزارگرایی - قرار می‌گیرند و از حیث معناشناختی، شناخت‌گرا - در مقابل ناشناخت‌گرا - به‌شمار می‌آیند.
۲. شهودگرایی اخلاقی در صورت‌بندی کلاسیک، را شماری از نظریه‌پردازان اخلاقی اوائل قرن بیستم ارائه کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به اوینگ (Ewing, 1929: 159-167)، پرچارد (Prichard, 1912: 8) سیدویک (Sidgwick, 1907: 100-102) و راس (Ross, 2002: 8) اشاره کرد که معتقدند اولاً شهودهای اخلاقی تردیدناپذیرند و ثانیاً ممکن نیست کاذب باشند (Braude, 2012: 26)، اما فیلسوفان اخلاق معاصر مانند آئودی (Audi, 1997: 33-42)، هیومر (Huemer, 2005: 99-105) با بازنگری نسبت به دیدگاه شهودگرایان کلاسیک، توجه جدی‌تری به شهودات اخلاقی دارند و معتقدند انتقاد از شهودگرایی به سبب عدم فهم درست از شهودات اخلاقی است. ایشان برخلاف شهودگرایان کلاسیک، شهودات اخلاقی را خطاپذیر، اصلاح‌پذیر و قابل تجدیدنظر می‌دانند.





برای این منظور، نخست به تبیین ماهیت توجیه شهود اخلاقی پرداخته‌ایم و در ادامه، تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه داده‌ایم که از حیث معرفت‌شناختی بر قرائت مبنای‌گرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور مبتنی است^۱ و گونه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی را نیز به‌عنوان پیش‌فرض تأیید می‌کند. در نهایت، اشکالاتی مانند تسلسل و عدم آگاهی و معرفت بسیاری از عوام از شهودات اخلاقی مطرح شده است که نگارنده درصدد پاسخ به آنهاست.

۱. توجیه‌شناسی شهود اخلاقی

واژه شهود در فلسفه، مشترک لفظی است و در معانی مختلفی به کار رفته است. معنای عام آن «دریافت بی‌واسطه، اعم از احساس، کشف و معرفت» است. واژه بی‌واسطه نیز به انحای مختلفی به کار رفته که از جمله آنها می‌توان به بی‌واسطگی در استنتاج، توجیه و یا علت اشاره کرد. اما از منظر معرفت‌شناسانه، برای شهود اخلاقی تعریف‌های متفاوتی ارائه شده است که غالباً از نگرش‌های متفاوت در مورد چیستی شهود معرفت‌شناسانه ناشی می‌شود.

برخی مانند آئودی شهودها را به‌منزلهٔ باور تصور می‌کنند (Audi, 2004:33-36). برخی دیگر همانند سوسا و ون‌اینواگن معتقدند: شهود همان گرایش به باور است (Sosa, 1998:309) و Van, 1997:309 اما از نظر هیومر شهودات، نمودها و ظهورات^۲ اولیهٔ عقلانی هستند که به طور پیشینی بر عقل ما ظاهر می‌شوند (Huemer, 2005: 99-101). شهود به این معنا – بسته به موضوع آن – حوزه‌هایی مانند منطقی، ریاضی و اخلاق به کار رفته است. برای نمونه، وقتی من در ذهنم قاعده‌ای مانند «کوتاه‌ترین مسیر میان دو نقطه، خط مستقیم است» و یا نسبت « $2+2=4$ » را تصور می‌کنم، در واقع چنین نسبت‌هایی در نگاه نخست «به‌نظم درست می‌رسند» و این نسبت برای من ظاهر است.

با این توضیح، شهودات اخلاقی را می‌توان ظهورات اولیه عقلانی در مورد موضوعات

۱. مناقشه‌های بسیاری در مورد قرائت‌های مختلف مبنای‌گرایی وجود دارد که مجالی برای پرداختن به آنها نیست، اما در کل به نظر می‌رسد مبنای‌گرایی غیراعتقادی – که در واقع بازگشتی به مبنای‌گرایی سنتی است – در توجیه باور از بسیاری چالش‌های مبنای‌گرایی اعتقادی برکنار است.

۲. ظهور مقوله گسترده‌ای است که شامل وضعیت‌های ذهنی می‌شود و حوزه ادراک، فهم، درون‌نگری و حافظه را در بر می‌گیرد (Huemer, 2005: 99).

اخلاقی دانست که محتوای ارزشی دارند و بدون نیاز به استدلال، «درست به نظر می‌رسند». اما توجیه شهودی به معنای توجیه باور به چیزی به سبب شهود درونی فرد است. در مورد نظریه‌های اخلاقی نیز به این معناست که موجه بودن یک گزاره اخلاقی به سبب ظهور عقلانی اولیه همراه با محتوای ارزشی آن باشد. پس می‌توان توجیه شهودی را به شکل گزاره (A) بیان کرد:

(A) اگر حامد P - درستی نسبت محمول به موضوع - را شهود کند، یعنی P برای او ظهور عقلانی اولیه داشته باشد و برای او عقلانی به نظر برسد،^۱ آن‌گاه فرد صرفاً از این طریق، توجیه در نگاه نخستین برای باور به P دارد (Huemer, 2001: 99)

به عبارت دیگر، اگر یک محتوای ارزشی اخلاقی برای فردی ظهور عقلانی اولیه داشته باشد، آن‌گاه آن فرد تنها از این طریق، توجیه در نگاه نخستین برای باور به آن محتوای ارزشی اخلاقی دارد.

مراد از عبارت «به نظر رسیدن P یا محتوای ارزشی اخلاقی برای فرد» این است که آن فرد در بدو امر P را چنین مشاهده می‌کند یا از آن آگاه است؛ بدین صورت که تجربه‌ای شهودی دارد که مضمون P برایش پدیدار می‌شود و به سبب همین تجربه شهودی به آن باور پیدا می‌کند.^۲

بنابراین، ممکن است توجیه باور به گونه‌ای نقض شود. در واقع، اگر P به طور شهودی برای فردی به نظر برسد، اما دلیلی قوی برای نقض آن داشته باشد، باور به P برای او موجه نیست. برای نمونه، در مورد یک وضعیت جزئی اگر ببینیم فردی بچه‌ای را تنها برای تفریح و سرگرمی کتک می‌زند، در لحظه اول درستی «نسبت خطا بودن به کتک زدن» برای تو به نظر می‌رسد و یا خطای آن فعل برای تو ظاهر می‌شود. یا اینکه اگر واگن قطار به سمت ده نفر در حرکت است و ما می‌توانیم با هل دادن اهرم آن، مسیر واگن قطار را تغییر دهیم و در

۱. ممکن است «به نظر رسیدن» فریبده باشد؛ چنان‌که ممکن است یک خط از خط دیگر بلندتر به نظر برسد، درحالی‌که در واقع به یک اندازه هستند. همچنین ممکن است برخی ظهورات قوی‌تر از دیگری باشند، به این جهت که افزون بر «به نظر رسیدن» عقلانی نیز باشند.

۲. ممکن است یک تجربه ادراکی داشته باشید که شما را متمایل می‌کند که به P باور داشته باشید؛ به یک معنا برای شما به نظر می‌رسد که P و این باور به خاطر تجربه ادراکی شماست.





عوض سبب کشته شدن یک نفر شویم، در این مورد شهودی در نگاه نخست به درستی نسبت خوبی به هل دادن اهرم داریم، اما ممکن است باوری قوی علیه آن بیابیم. برای نمونه کشتن یک نفر با کشتن ده ها نفر فرقی نمی کند و هل دادن اهرم نیز قتل بوده و خطاست. در این صورت، چنین شهودی توجیه کننده نیست. بنابراین، چنین شهودی توجیه کننده نیست و بهتر است تعریف توجیه شهودی را به صورت زیر اصلاح کنیم:

(B) اگر درستی نسبت محمول اخلاقی به موضوع آن برای حامد ظهور عقلی اولیه داشته باشد، آن گاه به عنوان یک امر وجودی نزد فرد حاضر است و می تواند به عنوان مبنایی برای توجیه دیگر باورهای اخلاقی به شمار آید، در حالی که خود نیازی به توجیه ندارد.

البته ممکن است مصالح شخصی یا اجتماعی و یا احساسات و هیجانان و ترس و یا توهمات و خطای ادراک در شهود فرد اثر گذارد و سبب شود شهود فرد نیازمند تأیید باشد. در این صورت، همان گونه که اگر عینک قرمز به چشم بزنیم، همه رنگ ها را قرمز می بینیم و نمی توانیم به قوه بینایی اعتماد کنیم، در اینجا نیز نمی توان به آنچه شهود می شود اعتماد کرد، زیرا چنین اموری مانع از شهود صحیح هستند. غالباً مصالح و وضعیت های اجتماعی سبب می شوند فرد امری را شهود کند، غافل از اینکه شهود وی باز خوردی از مصالح و وضعیت های جامعه است. پس بهتر است با افزودن قیدی دیگر، تعریف توجیه شهودی را به شکل زیر اصلاح نهایی کنیم؛

(C) اگر P به صورت شهودی برای فردی به نظر برسد، ولی ناقضی نداشته باشد و اموری همانند سوگیری و مصلحت سنجی منشأ آن نباشد، آن فرد صرفاً از این طریق دست کم مقداری توجیه در نگاه نخست برای باور به P دارد.

۲. تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی

نخست باید توجه داشت که برخی مانند آیر (Ayte) معتقدند که هیچ گاه معرفت به واقعیت های غیرطبیعی اخلاقی امکان پذیر نیست و در نتیجه، شهودات اخلاقی در مورد واقعیت های غیرطبیعی اخلاقی نیز توجیه کننده نیستند. به عبارت دیگر، می توان استدلالی به شکل زیر در مقابل توجیه شهودی ارائه کرد:

مقدمه اول: تنها راه برای معرفت به واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی، شهودات اخلاقی است؛

مقدمه دوم: هیچ‌گاه معرفت به واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی امکان‌پذیر نیست؛ نتیجه: شهودات اخلاقی در مورد واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی توجیه‌کننده نیستند.

اسمیت با طرح نقد آیر بر مدل ناطبیعت‌گرایانه می‌گوید: «پرسش اصلی آیر این است که در صورت ناطبیعت‌گرایی، چگونه می‌توانیم به معرفت اخلاقی برسیم. این پرسشی معقول است، زیرا وقتی در وجودشناسی خود به ناطبیعت‌گرایی برسیم، به طبع فرض ما این است که به واقعیت‌های غیرطبیعی معرفت داریم که درباره‌شان نظر می‌دهیم. پس باید بتوانیم درباره‌ی چگونگی معرفت به آن واقعیت‌ها هم نظر بدهیم، اما ناطبیعت‌گراها نمی‌توانند پاسخ درخوری دهند» (Smith, 1994: 21-25).

البته اصل بحث آیر این است که می‌خواهد ناطبیعت‌گرایی اخلاقی را انکار کند، اما در ضمن آن معرفت شهود اخلاقی را نیز انکار می‌کند.

باید توجه داشت که قرائت‌های مختلفی در مورد حیث توجیه‌کنندگی شهودات اخلاقی وجود دارد که با پذیرش هر یک از آنها معرفت اخلاقی نیز حاصل می‌آید. اگر وجه توجیه‌کنندگی شهود اخلاقی را اعتماد‌پذیری آن بدانیم، بر این اساس، توجیه‌باور اخلاقی نتیجه نوعی پیوند علی قوی بین ظهورات عقلانی و صدق آن‌هاست (Smith, 1998: 216).

بر این اساس، اگر میزان باورهای صادق حاصل از شهودات اخلاقی بیش از باورهای کاذب باشد، نوع شهود اخلاقی به‌عنوان فرایندی علی و قابل اعتماد به‌شمار می‌آید که می‌تواند توجیه‌کننده باورهای اخلاقی شهودی باشد. در این تصویر، توجیه‌باور می‌تواند حاصل فرایندی قابل اعتماد باشد، حتی اگر باورمند دلیلی برای قابلیت اعتماد آن باور نداشته باشد (Shafer - Landau, 2003: 279 - 80).

نیز اگر اعتماد‌گرایی در مورد باورهای اخلاقی به‌کار رود، لازم نیست فرد در مورد باورهای اخلاقی خود تأمل کند یا حتی باور کند که باورهای اخلاقی او، برای موجه‌شدن قابل اعتماد هستند.

سینوت - آرمسترانگ با انتقاد از مدل اعتماد‌گرایی اخلاقی می‌گوید:

مدل نخستین اعتماد‌گرایی عبارت از دیدن است. مردم معمولاً دلیل دارند بر اینکه دیدن قابل اعتماد است، زیرا به خاطر می‌آورند که باورهای دیداری آنها





در شرایط خاص در گذشته توسط دیگر حواس او و یا دیگر مردم اثبات شده است. برای آزمودن اینکه آیا قابلیت اعتماد به خودی خود برای توجیه بسنده است یا خیر؟ لازم است نمونه‌ای آورده شود که در آن، باورمند دلیلی ندارد که منع باور تحت این شرایط قابل اعتماد باشد. اگر فرد باور نداشته و دلیلی نداشته باشد که باور کند، باورهای اخلاقی او (یا فرایندهای شکل دهنده باور اخلاقی) قابل اعتماد هستند، باورهای اخلاقی او موجه نیستند، اگر چه قابل اعتماد باشند. البته اگر فرد در باورهای اخلاقی خود با دیگر مردم اتفاق نظر داشته باشد و اعتماد او حاصل تجربه گذشته باشد، در این صورت چه بسا باورهای او به سبب اعتماد به دیگران موجه باشد. اما وی در غیاب دیگر باورهای مردم و به طور پیشین، موجه نیست. علت اصلی آن است که این فرد دلیل ایجابی کافی برای موجه بودن در باور اخلاقی خود ندارد (Sinnott - Armstrong, 1996: 28).

آنچه بیان شد تبیین و نقدی اجمالی از مدل اعتماد گرایانه توجیه شهود اخلاقی بود. در ادامه می‌کشیم با این پیش فرض که شهودات اخلاقی به منزله ظهورات عقلی اولیه هستند که محتوای ارزشی دارند و همچنین با این فرض که آرای اخلاقی از حقایقی خبر می‌دهند، تبیینی درون گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه دهیم تا به کمک آن بتوان آرای اخلاقی مبنایی را توجیه کرد و سلسله توجیه باورهای اخلاقی را متوقف ساخت.

باید توجه داشت که این نوشتار برای تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی در مورد توجیه باور اخلاقی، به خوانش فومرتن و بونجور از مبنایگرایی توجه دارد که به نظر می‌رسد برای تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی موفق است.^۱

از نظر فومرتن و بونجور مبنایها، حالت‌هایی غیراعتقادی به‌شمار می‌آیند که از حالت‌های آشنایی یا آگاهی مستقیم تشکیل یافته‌اند و باورهای مربوط به ادراک‌ها را توجیه می‌کنند و از این باورها نیز می‌توان در توجیه دیگر باورها بهره برد، ولی از آنجا که این حالت‌ها جنبه وجودی دارند، نیازی به توجیه ندارند، ولی می‌توانند توجیه کننده باشند.

اصل پیشنهادی فومرتن این است که:

حامد در باور به P به طور غیراستنتاجی موجه است، اگر او از آگاهی‌های ذیل برخوردار باشد: الف) آگاهی و آشنایی مستقیم از واقعیت P (صدق‌ساز)؛ ب)

۱. در این نوشتار درصدد مقایسه آرای مبنایگرایان نیستیم، بلکه مبنایگرایی غیراعتقادی را به عنوان دیدگاه مفروض می‌پذیریم.

آگاهی مستقیم از باور متعلق به واقعیت P (حامل صدق)؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت صدق ساز با حامل صدق؛ یعنی مطابقت باور به واقعیت P با واقعیت P. وقتی کسی با یک واقعیت آشناست و بدان آگاهی مستقیم دارد، آن واقعیت در برابر آگاهی او حاضر است و چیزی بین شخص و آن واقعیت واسطه نمی‌شود. البته باید توجه داشت فعل آشنایی به تنهایی معرفت یا باور موجه به دست نمی‌دهد، ولی اگر دارای اندیشه مربوط باشیم، سه فعل یادشده با هم توجیه غیراستنتاجی را می‌سازند. وقتی همه آنچه یک اندیشه را صادق می‌سازند، به طور مستقیم در برابر آگاهی باشد، برای توجیه یک باور به چیز دیگری نیاز نیست. حالتی که توجیه غیراستنتاجی را می‌سازد، حالتی است که به‌عنوان اجزای سازنده خود، هم حامل ارزش صدق و هم صدق ساز را دارد (Fumerton, 2001: 13, 14).

از نظر فومرتن برای متوقف ساختن تسلسل توجیه باور لازم است با صدق مواجهه مستقیم داشته باشیم و برای تحقق این مواجهه باید به طور مستقیم از صدق ساز (واقعیتی که صدق مطابق با آن است)، حامل صدق (باور و اندیشه) و مطابقت بین صدق ساز و حامل صدق آگاه باشیم. پس در واقع، فومرتن از نقش توجیهی نوعی آگاهی حضوری دفاع می‌کند که بر معرفت قضیه‌ای مقدم است و در حقیقت، شرط تحقق آن است. پس گرچه باورها در تحقق آشنایی مستقیم نقشی ندارند، باید نسبت به واقعیتی ساخته شوند تا نیازمند توجیه باشند.

فومرتن از نمونه «درد» سخن می‌گوید که در مورد آن هر آنچه برای توجیه مورد نیاز است، در برابر آگاهی فرد حاضر است؛ یعنی فرد از همه عناصر سازنده صدق، یعنی صدق ساز (احساس درد)، حامل صدق (اندیشه و باور متعلق به درد) و نسبت مطابقت بین این دو آگاهی مستقیم و حضوری دارد. حالت آگاهی متشکل از این سه آگاهی امری وجودی است که برای توجیه باور به احساس درد کافی است و به دیگر باورها نیازی نیست.

بونجور نیز می‌گوید باور مبنایی باوری تجربی است که اولاً، دارای توجیه معرفتی مناسبی است؛ ثانیاً، توجیه معرفتی آن بر استنتاج از باورهای تجربی دیگری که خود باید به شکلی موجه باشند، مبتنی نیست (Bonjuor, 2001: 22).

وی معتقد است ادراک حالتی آگاهانه است؛ بدین معنا که به خودی خود متضمن آگاهی غیردریافتی «ذاتی» یا سازنده از نوعی مضمون تجربی یا حسی است. این آگاهی سازنده از مضمون حسی نیازی به توجیه ندارد و البته خطاپذیر است (Bonjuor, 2001: 28).





البته باید توجه داشت که بونجور در نظریه توجیه خود به داده تجربی بسنده نمی کند و با نقشی که برای شهود عقلی در ساختار معرفت قائل می شود، مسیر خود را به طور کامل از تجربه گرایان معاصر جدا می سازد (بونجور، ۱۳۸۲). بنابراین ادعای او این است که اولاً، هرگاه ادراکی داریم از مضمون آن نیز آگاه هستیم و ثانیاً، این آگاهی غیر مفهومی است.

حال با اتخاذ موضع مبنایگرایی غیر اعتقادی، به تطبیق این موضع بر حیث معرفت شناختی شهودگرایی اخلاقی پرداخته می شود. برای نمونه، اگر سلسله توجیه باورهای اخلاقی به این باور اخلاقی بینجامد که «عدالت خوب است» و یا «ظلم بد است» و همچنین بپذیریم که «درستی نسبت خوبی به عدالت» یا «درستی نسبت بدی به ظلم» نزد نفس من حاضر است و برای من ظهوری عقلی همراه با محتوای ارزشی دارد، توجیه دیگر باورهای اخلاقی بر این دو گزاره اخلاقی مبتنی است، درحالی که توجیه این باورها به عنوان پایه بر اساس مبنایگرایی فومرتن تبیین می شود.

بر این اساس، حالات آگاهی و معرفت اخلاقی شهودی از سه ضلع و حالت برخوردارند که برای تعیین مبنای سلسله توجیه باور اخلاقی کفایت می کنند: الف) آگاهی مستقیم از امری وجودی مانند «درستی نسبت خوبی به عدالت» (صدق ساز) به سبب ظهور عقلی آن نزد نفس؛ ب) آگاهی مستقیم از باور به آن امر وجودی (حامل صدق)؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت میان آن امر وجودی و باور به آن.

در مجموع، حالت های آگاهانه سه ضلعی برای متوقف ساختن تسلسل توجیه باور اخلاقی کافی هستند، زیرا این حالت سه گانه - که فرد به عنوان مبنای باور اخلاقی به شکل حضوری از آن آگاهی دارد - نیز امری وجودی است که برای توجیه باور اخلاقی متعلق به واقعیت اخلاقی کافی است. در این صورت، اگرچه نقش توجیهی نسبت به آن باور اخلاقی دارد، خود چون امری وجودی است، توجیه پذیر نیست.

۳. تبیین حالت های سه گانه آگاهی مستقیم

اکنون اگر برای نمونه سلسله توجیه باورهای اخلاقی به دو باور پایه و مبنا همچون «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» بینجامد، می توان به تبیین سه ضلع حالت آگاهانه - که به عنوان مبنا برای باور غیراستنتاجی به شمار می آید - در مورد هر یک از خوبی عدالت و بدی ظلم پرداخته شود:

۳-۱. حالت آگاهانه نخست، آگاهی مستقیم از امری اخلاقی مثل «درستی نسبت خوبی به عدالت» یا «درستی نسبت بدی به ظلم» است. حال باید پرسید که این امر چگونه ممکن است؟ به بیان دیگر، چگونه ممکن است درستی این نسبت نزد من حاضر باشد و من نسبت به آن آگاهی مستقیم داشته باشم. برای روشن شدن این امر لازم است رویکردی وجودشناختی ارائه شود که بتواند با این حالت نخست منطبق باشد.

براساس شهودگرایی اخلاقی، محمولات اخلاقی مانند خوبی و بدی و نیز موضوعات اخلاقی مثل عدالت و ظلم از حقایقی حکایت می‌کنند و اگر برای نمونه، «خوبی» را وصف عدالت بدانیم و به آن نسبت دهیم، گزاره حاکی از باور به آن نسبت نیز حاکی از حقیقتی است. البته در مورد نحوه وجودی ویژگی‌های اخلاقی، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

بسیاری از شهودگرایان اخلاقی ناطبیعت‌گرا هستند و معتقدند ارزش‌های اخلاقی همانند واژگان ریاضی به‌عنوان یک واقعیت غیرفیزیکی و غیرطبیعی تصور می‌شوند. به دلیل شباهت بین این دیدگاه و نظریه مشهور افلاطون - فرم و صورت - گاه چنین واقع‌گرایانی را افلاطونیان می‌نامند. از جمله مدافعان این تفسیر از واقع‌گرایی اخلاقی می‌توان به مور (Moore, 1903)، راس (Ross, 1930)، هادسون (Hudson, 1967) و ریگان (Regan, 1986) اشاره کرد.

برخی از شهودگرایان اخلاقی از جمله دیوید برینک نیز طبیعت‌گرا هستند (Brink, 1989: 100). که از نظر آنها آرای اخلاقی بیان‌های تغییر شکل‌یافته‌ای درباره واقعیت‌های تجربی به‌شمار می‌آیند و تشبّهاتی بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های فیزیکی و علمی مانند جاذبه، سرعت و شتاب وجود دارد.

صرف‌نظر از مناقشه‌های فیلسوفان اخلاقی، در اینجا شهودگرایی اخلاقی به نحوی طرح می‌شود که براساس آن می‌توان نوعی ویژگی اخلاقی را فرض کرد که نزد نفس فرد حاضر باشد و در نهایت، فرد به‌درستی نسبت آن به موضوع اخلاقی نیز آگاهی مستقیم داشته باشد.

استاد جوادی آملی برای مسأله جاودانه‌بودن اخلاق به عبارتی از ابن‌سینا اشاره نموده که در تبیین حل مسئله خود از آن وام می‌گیرم. وی نخست به نقل از ابن‌سینا بیان می‌دارد که با بررسی اموری جزئی مانند محبت‌ها، صداقت‌ها، کذب‌ها و امانت‌ها، معانی کلی و جامعی به نام اصل محبت، عاطفه، ایثار، صدق و امانت تصور می‌شود که متمایز از افراد جزئی مندرج در زیر پوشش آنهاست. ایشان در ادامه می‌گوید:





حال اگر برای نمونه هزار مورد محبت دیدیم، هزار قضیه تشکیل می‌دهیم که دارای هزار موضوع و یک محمول‌اند. جمع معانی حاصل از موضوع‌های هزارگانه به اضافه معنای جامع محمول، هزار و یک معنا خواهد بود که هزار معنای آن جزئی و خارجی است و یک معنای آن کلی، و مفهوم مجرد ذهنی است. پس ما با بررسی هر یک از مسائل اخلاقی، بخشی از مسائل کلی را در ذهن داریم و معلوم است که کلی را روح مجرد درک می‌کند و روح مجرد امری جاودانه است و اگر امری جاودانه شد، برای تطهیر و تهذیب یک امر جاودانه مسائل جاویدان لازم است. از این جهت، اخلاق یک مسئله جاودانه یعنی یک امر ثابت و «لا یتغیر» می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۱۲۰-۱۲۱).

با این توضیح، موضوعی اخلاقی مانند «کلی محبت» را می‌توان تصور کرد که یک کلی مجرد ذهنی است و نفس آن را ادراک می‌کند و این قابلیت را دارد که نزد روح و نفس مجرد انسان حاضر باشد. اما این امر کفایت نمی‌کند، بلکه در حوزه واقع‌گرایی اخلاقی آنچه اهمیت دارد آن است که محمولات اخلاقی مانند خوبی، بدی، باید و نباید نیز از نحوه‌ای وجودی و واقعیت‌های خارجی برخوردار باشند و همان‌گونه که خواهد آمد می‌توان با تصور نوعی واقع‌گرایی اخلاقی حداقلی مسئله را حل کرد.^۱

اما چگونه ممکن است درستی نسبت خوبی به مفهوم کلی عدالت یا محبت، نزد نفس مجرد حاضر بوده، انسان بدان آگاهی مستقیم داشته باشد؟ می‌توان گفت ویژگی‌هایی در آن کلی مجرد جامع - یعنی کلی اخلاقی مانند کلی عدالت یا ظلم - وجود دارد که سبب شده است تحسین (خوب‌دانستن) یا تقبیحی (بد دانستن) از سوی فرد به آن تعلق بگیرد؛ یعنی خوبی را به آن نسبت داده، وصف آن قرار دهد. در این تصویر اگر بپذیریم که آن کلی مجرد نزد نفس حاضر است، اولاً، باید پذیرفت که اوصاف آن کلی مجرد - یعنی ویژگی‌هایی که سبب می‌شوند فرد آن کلی را تحسین کند و عنوان خوبی به آن نسبت دهد -

۱. باید توجه داشت که رویکردهای متعددی در مورد نحوه واقعیت‌های اخلاقی وجود دارد که ما درصدد بررسی مناقشات در این مورد نیستیم، بلکه تنها درصدد بیان این امر هستیم که می‌توان با نوعی واقع‌گرایی، تبیینی درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه کرد که با ارتکازات اولیه اخلاقی نیز سازگار است. بنابراین بیان این نظریه به معنای تأیید نهایی آن نیست، بلکه ما درصدد بیان این نکته‌ایم که برای تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی غیراعتقادی و رسیدن به معرفت اخلاقی، رویکرد مناسبی به شمار می‌آید.

نیز نزد نفس مجرد حاضر است؛ ثانیاً، تحسین و تقبیح آن کلی مجرد ذهنی - یعنی نسبت دادن خوبی و بدی به آن - نیز اموری درونی بوده، نزد نفس انسان حاضر هستند. همچنین حاضر بودن آنها نزد نفس به این امر می‌انجامد که درستی نسبت خوبی به عدالت نیز ظهوری عقلی داشته باشد. بنابراین، کلی عدالت - که در نفس مجرد فرد حاضر است - به دلیل ویژگی ذاتی نهفته در آن سبب شده است درستی نسبت خوبی و تحسین به آن نیز ظهوری عقلی برای فرد پیدا کند.

با این توضیح می‌توان خوبی (تحسین) را وصفی وجودی برای معانی کلی اخلاقی مانند کلی عدالت و محبت به‌شمار آورد و حال که خود آن کلی اخلاقی در نفس انسان حاضر است، آن خوبی و نسبت آن به کلی اخلاقی نیز در نفس انسان حاضر است و فرد به درستی نسبت خوبی به عدالت نیز آگاهی مستقیم دارد و به هیچ واسطه‌ای در عروض خوبی بر عدالت نیازی نیست. برای نزدیکی به ذهن، با تشبیه مورد فوق به رنگ‌ها می‌توان گفت ویژگی‌ای در قرمزی وجود دارد که موجب می‌شود اشیا نزد مشاهده‌گران عادی در شرایط مناسب قرمز به نظر برسند، در این صورت، برای عروض قرمزی بر آن قرمز و درستی نسبت قرمزی به قرمز، به هیچ واسطه‌ای برای مشاهده‌گر نیازی نیست.

البته سخن فوق به این معنا نیست که از مفهوم عدالت خوبی و عدالت را انتزاع کنیم، زیرا مفاهیم خوبی و عدالت لازم و ملزوم هم نیستند. نیز به این معنا هم نیست که من حد خوبی را برای عدالت اعتبار می‌کنم، بلکه حقیقت و وجود کلی عدالت به گونه‌ای است که به محض آنکه در نفس و روح مجرد فرد قرار می‌گیرد، انسان خوبی آن را می‌یابد و آن را تحسین می‌کند و در این صورت، درستی نسبت خوبی به عدالت نیز برای وی ظهور عقلی دارد.

تبیین فوق از نسبت خوبی به کلی عدالت با ارتکازات مورد توجه اسمیت نیز سازگار است. توضیح اینکه اسمیت از چند ارتکاز سخن می‌گوید که باید نسبت به هر نظریه‌ای مسلم فرض شوند و مشاهده می‌کنیم که در مورد نظریه فوق، امکان این ارتکازات وجود دارد:

۱-۳. ارتکازاتی که تصور عملی بودن احکام اخلاقی را ایجاد می‌کنند؛ مانند اینکه «اگر کسی حکم کند که انجام دادن Q توسط او درست است، در این صورت او گرایش به Q دارد».





اگر خوبی عدالت به عنوان امری وجودی در نفس مجرد انسان حاضر باشد، فرد به انجام دادن مصادیق عدالت گرایش دارد.

۳-۱-۲. ارتکازاتی که تصور عینیت احکام اخلاقی را ایجاد می کنند، مانند اینکه «وقتی A می گوید انجام دادن Q درست است و B می گوید انجام دادن Q نادرست است، حداکثر یکی از این دو نفر می توانند درست گفته باشند».

از آنجا که نوعی عینیت در مورد خوبی وجود دارد، گرچه ممکن است یک نفر «درستی نسبت خوبی به عدالت» و دیگری «درستی نسبت بدی به عدالت» را نزد خود حاضر ببیند، ولی با این حال تنها یکی از این دو ظهور می تواند درست باشد.

۳-۱-۳. ارتکازاتی که ناظر به بند بودن صفات اخلاقی به صفات طبیعی هستند؛ از جمله: «اعمال فرد بر حسب صفات غیر اخلاقی روزمره عادی مانند وفاداری یا بی وفایی به یک دوست، منتهی شدن یا نشدن عمل به سعادت، عملی که به شخص نسبت به دیگران امتیازی یا عیبی می دهد، درست یا نادرست هستند». در این صورت، ظهور درستی نسبت معمول به موضوع اخلاقی نیز بر حسب ویژگی های روزمره و معمولی فرد است (Smith, 1994: 39).

با پذیرش نوع نگاه فوق، «درستی نسبت خوبی به عدالت» یک واقعیت درونی است که نزد من حاضر است و من به آن دسترسی معرفتی مستقیم دارم. البته نباید این موضع را با احساس گرایی اخلاقی خلط کرد و خوبی را عبارت از گرایش فرد به نمونه کلی عدالت دانست.

احساس گرایان اخلاقی معتقدند آرای اخلاقی حالات غیرشناختی ذهن همچون تمایلات و احساسات را اظهار می کنند و صرفاً نوعی نمایش احساسات موافق یا مخالف می باشند. در نتیجه، هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد و آرای اخلاقی بی معنایند و تنها ابرازکننده احساساتی مانند «آه» و «به به» هستند. اما در اینجا کلی عدالت از ویژگی هایی ذاتی برخوردار است که سبب می شود خوبی به آن نسبت داده شود. در این صورت، گزاره «عدالت خوب است» نیز معنادار است، اما شباهت آنها در این است که هم تمایلات و هم خود خوبی و نسبت آن به عدالت در نفس انسان حاضر است و فرد به آنها آگاهی مستقیم دارد.

۲-۳. دومین آگاهی عبارت است از حالت آگاهی از باوری که به درستی نسبت خوبی به عدالت تعلق گرفته است؛ زیرا باور فرد از جمله گرایش‌های گزاره‌ای است که در ذهن فرد حاضر است و فرد بدون نیاز به هیچ استدلالی از آن آگاه است. این باور را می‌توان به شناسایی با قوه حافظه تشبیه کرد که براساس آن، ما اغلب آنچه را دیده و شنیده و یا به نحو دیگری نزد ما حاضر است به خاطر می‌آوریم. در این موارد نسبت به آنچه به یاد می‌آوریم آگاهی مستقیم داریم و آنها را به علم حضوری مشاهده می‌کنیم؛ هرچند در نظر ما به‌عنوان گذشته جلوه کند (راسل، ۱۳۶۷: ۶۸).

۳-۳. حالت آگاهی سوم از آگاهی از نسبت بین دو حالت فوق به دست می‌آید. با آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به موضوع کلی اخلاقی و همچنین آگاهی از باور متعلق به درستی نسبت، آگاهی از نسبت بین آنها نیز خودبه‌خود حاصل می‌شود؛ چون هر دو اموری درونی‌اند و نزد فرد حاضر هستند؛ زیرا به محض اینکه علتی محقق شود، معلول آن و نسبت بین علت و معلول نیز حاصل می‌شود.

اکنون با توجه به عبارتهای فوق اگر حالت آگاهی مستقیم از درستی نسبت معمول به موضوع، باور متعلق به آن درستی و همچنین آگاهی مستقیم از نسبت بین آنها محقق شود، صرف همین آگاهی از سه ضلع برای توجیه باور اخلاقی کافی است. در واقع، وقتی این سه حالت آگاهی برای فرد حاصل شد، فرد باور اخلاقی را شهود می‌کند؛ یعنی باور اخلاقی برای وی ظهور عقلانی اولیه دارد و وقتی باوری نزد فرد ظهور عقلانی داشته باشد، موجه بالذات است. در این صورت، چنین باور اخلاقی نقش توجیهی دارد، ولی خودش از باور اخلاقی دیگری استنتاج نشده است. البته لازم نیست باوری که موجه می‌شود، به یقین صادق هم باشد، بلکه ممکن است در واقع، برخی باورهای اخلاقی موجه خطا باشند.

اینجاست که شهودات اخلاقی به‌عنوان مبنا به‌شمار می‌آیند، زیرا ممکن نیست همه باورهای اخلاقی از باورهای کاملاً غیر اخلاقی استنتاج شوند. پس ما باید با برخی از باورهای اخلاقی شروع کنیم که از باورهای اخلاقی دیگر استنتاج نمی‌شوند. اما این باورهای اخلاقی شروع‌کننده از کجا می‌آیند؟ بی‌تردید آنها را تصادفی نفهمیده‌ایم، بلکه مبناهایی برای آنها وجود دارد. مبنای آنها حالت‌های آگاهی سه‌گانه است که باعث توجیه باور اخلاقی می‌شوند و در ادامه باور اخلاقی نقش توجیهی برای دیگر باورهای اخلاقی دارد.





۴. تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی بر اساس مبنای اعتقادی

آنچه تاکنون بیان شد براساس مبنای اعتقادی غیراعتقادی فومرتن و بونجور بود. اما براساس مبنای اعتقادی، موضع شهودگرایی درون‌گرای اخلاقی این است که فرد با آگاهی از وجه توجیه شهود، دست کم به برخی از اصول و یا وضعیت‌های خاص اخلاقی، دسترسی معرفتی دارد و آن اصول و یا موارد جزئی به واسطه آن شهود موجه می‌شوند. در نتیجه، فرد باور برخاسته از آنها را نیز موجه می‌داند. پس اگر یک گزاره اخلاقی به نام «راست‌گویی خوب است» را بر اساس یک اصل اخلاقی به نام «عدالت خوب است» پذیرفته‌ام و برای من موجه است، از این رو است که به طور مستقیم و یا حتی غیرمستقیم و صرفاً با تأمل، آن اصل اخلاقی برای من شهود شده و من از آن آگاهی یافته‌ام. در این صورت، ممکن است شهودگرایی درون‌گرا بگوید: فرد با شهود عقلی، حکمی اخلاقی را ادراک می‌نماید.^۱ برای همین، آن باور اخلاقی برایش حاضر و در نتیجه موجه است. البته باید توجه داشت که موضع آئودی به راحتی نمی‌تواند مشکل تسلسل را حل کند.

برای این موضع دو شرط ضروری است: اول آنکه فهمیدن آن گزاره برای توجیه باور به آن گزاره کافی باشد؛ دوم اینکه اگر فاعل شناسا گزاره را براساس اینکه فهمیده است باور کند، بدان معرفت می‌یابد، به این صورت که داده‌های اخلاقی نزد ذهن فاعل شناسا حاضر باشند و آدمی بدون نیاز به عامل بیرونی به آنها دسترسی معرفتی بیابد.

نتیجه عبارت‌های فوق این است که با توجه به تبیین درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی می‌توان این موضع را تهدیدی برای برون‌گرایی دانست. پس گرچه لازم نیست شهودگرایان، درون‌گرا باشند، به نظر می‌رسد در بدو امر درون‌گرا باشند (Audi, 2004: 57-59).

۵. ارزیابی موضع تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی

چه‌بسا در ارزشیابی این موضع اشکالاتی به اصل شهودات اخلاقی وجود داشته باشد که مجالی برای پرداختن به آنها نیست، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد بررسی ایرادهایی است که به تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی مربوط می‌شوند:

۱. باید توجه داشت که شهود به منزله حکم نیست و در واقع، حکم از شهود سلب می‌شود، ولی می‌تواند به حکم بینجامد. گفتنی است بیشتر کسانی همانند آئودی که شهود را برابر با باور می‌دانند، آن را به منزله حکم نیز می‌دانند.

۵-۱. براساس این موضع نمی‌توان توضیح داد که چگونه اشخاص عادی می‌توانند دسترسی معرفتی به واقعیت اخلاقی داشته باشند. به بیان دیگر، چگونه یک کلی مجرد مثل کلی عدالت و همچنین خوبی آن نزد آنها حاضر است تا آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به عدالت نیز برای آن اشخاص حاصل شود؟

در پاسخ می‌توان گفت: این اشکال ناشی از تعیین نشدن دو سطح فلسفی و روزمره برای آگاهی مستقیم است. بی‌تردید یک فرد عادی نمی‌تواند به خوبی و نسبت آن به آن کلی مجرد ثابت آگاهی مستقیم داشته باشد، اما این امر برای یک فیلسوف به راحتی امکان‌پذیر است. بنابراین تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی تنها در سطح فلسفی قابل ارائه است، زیرا برای مثال، ممکن است همگان نتوانند خوبی یک کلی مجرد اخلاقی مانند کلی عدالت را فهم کنند و از درستی نسبت خوبی به عدالت آن آگاهی مستقیم داشته باشند. در این صورت، فرد درون‌گرا نمی‌تواند سخت‌گیرانه بگوید همه مردم باید بتوانند آگاهی مستقیم داشته باشند؛ چون این امر تکلیف مالا یطاق است و از عهده همگان بر نمی‌آید. در این صورت، در سطح توجیه روزمره و عرفی شهودگرایی اخلاقی به عنوان فرایندی قابل اعتماد فرض می‌شود که دارای ارزش معرفتی است.

۵-۲. بی‌تردید مبنایگرایی اخلاقی به عنوان یکی از راه‌های حل تسلسل و دور در توجیه باور اخلاقی ارائه شده است. توضیح اینکه اگر هر باور اخلاقی از یک یا چند باور اخلاقی دیگر استنتاج شده باشد، مستلزم تسلسل یا دور است. پس باید به باورهایی برسیم که استنتاجی نیستند، بلکه با شهود مستقیم به دست آمده‌اند. اما چه بسا خود این شهود مستقیم نیز خطا باشد - چنان‌که همواره شاهد خطای حسی نیز هستیم - در این صورت، آن باور شهودی نیز نیازمند توجیه‌کننده‌ای دیگر است و مشکل تسلسل همچنان باقی است.

علت این امر آن است که آزمون درستی و خطای شهود اخلاقی امکان‌پذیر نیست و ما تنها با تکیه بر شهود دیگری می‌توانیم بررسی کنیم که آیا شهود اخلاقی درست است یا خیر؟ در حالی که باورهای تجربی غالباً با دیگر ابزار بررسی می‌شوند. برای نمونه، خطای دید را می‌توان با حس لامسه آزمود. اگر من در واقعی بودن میزی که می‌بینم تردید داشته باشم، می‌توانم با لمس کردن یا پرسش از دیگرانی که آن را دیده‌اند آن را بیازمایم، ولی در مورد شهود اخلاقی چنین تصویری درست نیست و ابزار دیگری برای تأیید آن وجود ندارد.





در پاسخ به این پرسش باید گفت اگر ما باورهایی داریم که در نگاه نخستین بر اساس ظهورات و آگاهی از واقعیت‌های اخلاقی موجه هستند، ضرورتی ندارد که باورهای شهودی - با فرض نبود ادله مطمئنی برای تردید در آنها - مستلزم بررسی باشند. نیز اگر برای ما ممکن نباشد چیزی برای تأیید داشته باشیم، هیچ چیزی نمی‌تواند به‌عنوان تأییدکننده چیزی به حساب آید (Huemer, 2005: 109).

در واقع، اگر اشکال فوق را بپذیریم هیچ‌گونه معرفت بدون تجربه حسی امکان‌پذیر نیست. باید توجه داشت که شهود اخلاقی نیز به خودی خود نوعی تجربه پیشین عقلی است و همان‌گونه که خود حس به ابزار نیاز ندارد، خود شهود هم نیاز به ابزار ندارد. وجه اشتراک حس و تجربه این است که هر دو به واقعیت‌ها تعلق گرفته‌اند، اما حس به واقعیتی تعلق گرفته است که با ابزار علمی قابل بررسی است، ولی شهود به واقعیتی تعلق گرفته است که با ابزارهای علمی بررسی نمی‌شود، بلکه تنها با ابزارهای عقلی تبیین‌پذیر است.

با این توضیحات و بر اساس تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی مبتنی بر مبنایگرایی غیراعتقادی می‌توان گفت که حالت آگاهانه فرد از درستی نسبت، باور به این درستی است که نسبت بین آنها مبنای کافی برای توجیه باور اخلاقی ما را فراهم می‌آورد. در این صورت، باور اخلاقی مبتنی بر آگاهی مستقیم از امور وجودی است و چون امور وجودی نیازی به توجیه ندارند، این امور به‌عنوان جزء دلیل توجیه‌کننده، نسبت به باور اخلاقی نقش توجیهی دارد، ولی خودش به توجیه نیاز ندارد. چنان‌که همین پاسخ در مورد اموری همانند حافظه نیز طرح می‌شود که فرد، مورد یادآوری را به علم حضوری مشاهده می‌کند و نسبت به آن حالتی آگاهانه دارد.

۳-۵. این نوع تبیین به اختلاف اخلاقی و نسبی‌گرایی فردی می‌انجامد. در این صورت، نمی‌توان به یک توافق جمعی برای ارائه یک نظام اخلاقی صحیح نائل آمد. علت این امر آن است که چه‌بسا فردی یک کلی مجرد اخلاقی را خوب بداند و تحسین کند و دیگری همان کلی را بد بداند و تقبیح نماید. در این صورت، نزد هر یک از آن دو، نحوه وجودی متفاوت از دیگری حاضر است، با اینکه آن کلی مجرد نزد هر دو حاضر بوده است و هر دو از آن آگاهی مستقیم دارند. بر این اساس، هر یک از دو نفر دیگر باورهای اخلاقی را بر مبناهایی بنا می‌نهند که با دیگری متفاوت است. از این رو، این امر به ارائه دو نظام اخلاقی

متفاوت می‌انجامد که هر یک آن را نظام صحیح اخلاقی می‌دانند. این امر ممکن است برای فرد سوم به شکاکیت توجیه باور اخلاقی بیانجامد، زیرا شاهد اختلاف نظرهای بسیار اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت دانستیم که تحسین و تقبیح به دلیل ویژگی‌ای ذاتی است که در آن کلی مجرد وجود دارد و اگر یکی از افراد خوبی را به آن کلی مجرد نسبت دهد و آن را تحسین کند و دیگری آن را تقبیح نماید، تنها به سبب این است که آن کلی مجرد به درستی نزد فرد حاضر نیست و از ویژگی‌های ذاتی آن نیز به درستی مطلع نیست. در نتیجه، به خطا پنداشته است که آن کلی مجرد نزد وی حاضر است. در این صورت، تنها یکی از افراد صحیح می‌اندیشد و نظام اخلاقی مبتنی بر آن نیز صحیح است.

اکنون باید در پی معیاری برای تمیز شهود اخلاقی صحیح از غیر صحیح باشیم. بی‌گمان یکی از معیارهای تشخیص این است که شهود اخلاقی ما متأثر از عواملی مانند سوگیری، هیجان، احساسات و تربیت فرهنگی نباشد، زیرا هر یک از این امور ممکن است سبب خطای شهود اخلاقی شود و حُسن و قبح یک رفتار اخلاقی را مطابق میل و یا جامعه شهود کنند. حتی برخی از راه‌های بسیار عجیب و غریب باور اخلاقی خود را توجیه می‌کنند و می‌پندارند مبنایی موجه برای باور خود دارند و از دسترسی معرفتی درباره باور خود نیز برخوردارند. برای نمونه، اگر آنها تردید دارند که اذیت کردن انسان بی‌گناه برای سرگرمی نادرست است، چه بسا به دلیل گفته‌های رهبران و الگوهای ناشایستی (که قابل اعتماد نبودن آنها را می‌توانیم تشخیص دهیم) باشد و یا اینکه آنها در جامعه‌ای ناشایست زندگی می‌کنند که سبب می‌شود چنین شهودی داشته باشند. به بیان دیگر، ممکن است زمینه‌ساز این شهود، عاملی بیرونی باشد، حال آنکه ما صرفاً در پی یک عامل درونی هستیم و از سویی کسی که از الگوی ناشایست و جامعه ناشایست سخن می‌گویید، برخی ارزش‌های اخلاقی را پیش فرض گرفته است و این مصادره به مطلوب است.

معیار دیگر این است که فرد اخلاقی از ذهن سلیمی برخوردار باشد، زیرا در هر حال ممکن است کسانی که ذهن سلیمی ندارند نیز تصور کنند آن کلی مجرد و ویژگی‌های ذاتی آن نزد نفس آنها حاضر است و تحسین و تقبیح آنها نیز شایسته است. در نتیجه، شهود اخلاقی خود را توجیه‌کننده دانسته و براساس آن عمل می‌کنند.





پس اگر شهودی اخلاقی فاقد معیارهای فوق باشد، نیازمند تأیید است. حال می‌توان تأییدکننده آن را آموزه‌های وحیانی دانست و یا اینکه به افراد سلیم‌النفس رجوع کرد. در اینجا پای نخبه‌سالاری به میان می‌آید که البته در این صورت، نباید تصور کنیم به اجبار خود را به یک نخبه‌سالاری ملزم ساخته‌ایم که ادعا می‌کند تنها اندیشمندان و خردمندان می‌توانند واقعیت‌های اخلاقی را شهود کنند، زیرا در این صورت امری به نام شهود اخلاقی معنا ندارد و باید بپذیریم بیشتر فاعل‌های عادی که ادعا می‌کنند گزاره‌ای مانند «دروغ‌گویی خطا است» موجه است، به دروغ سخن می‌گویند. البته لازم نیست ما نسبت به همه باورهای اخلاقی، معرفت شهودی داشته باشیم، بلکه تنها شهود برخی امور مانند حُسن عدالت و قُبْح ظلم کفایت می‌کند و می‌توان دیگر مصادیق اخلاقی را با کمک اموری دیگر همچون آموزه‌های وحیانی ذیل این دو قرار داد.

نتیجه‌گیری

۱. براساس مبناگرایی غیراعتقادی می‌توان تبیینی درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه داد. در این تصویر، من آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به یک کلی مجرد اخلاقی دارم که به دلیل ویژگی ذاتی یک کلی اخلاقی به آن تعلق گرفته است، زیرا آن معنای کلی در نفس موجود است و وصف و ویژگی آن هم موجود در نفس بودن است و آگاهی مستقیم چیزی غیر از این علم حضوری نیست. همچنین ما از باور متعلق به این درستی و نسبت بین آن دو نیز آگاهیم و همین مقدار آگاهی کافی است برای اینکه این باور برای من ظهوری عقلانی داشته و موجه بالذات باشد؛ یعنی برای دیگر باورهای اخلاقی مبنا ایجاد کند، ولی خودش نیازی به توجیه نداشته باشد و تسلسل توجیه باور اخلاقی را متوقف سازد.
۲. تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی در صورتی ارزش معرفتی دارد که توجیه شهودی را در سطح فلسفی طرح کنیم. اما با بررسی چالش‌های پیش‌روی تبیین درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی مانند اینکه برای همه عوام مقدور نیست که آگاهی مستقیم از واقعیت اخلاقی داشته باشند، اعتمادپذیری شهود اخلاقی در سطح روزمره و عرفی طرح می‌شود.
۳. تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی، مسئولیت اخلاقی را در دو سطح فلسفی و

روزمره و متعارف تحت الشعاع قرار می‌دهد. یک انسان تنها در صورتی مسئول عملی اخلاقی دانسته می‌شود که آگاهانه آن را انجام دهد و افزون بر توجیه عملی، توجیه معرفتی نیز به باور اخلاقی داشته باشد. وقتی توجیه معرفتی در دو سطح طرح شود، مسئولیت اخلاقی نیز در دو سطح بیان می‌شود. از این رو، قلمرو مسئولیت اخلاقی فیلسوف از مسئولیت اخلاقی یک انسان معمولی متمایز است.

۴. اگرچه بین شهود اخلاقی و علم حضوری تفاوت است، باید توجه داشت که با کمک علم حضوری مورد نظر فیلسوفان اسلامی مانند ملاصدرا نیز می‌توان به نحوی تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه کرد. البته این امر زمانی محقق می‌شود که اولاً، ثابت شود واقعیت‌های اخلاقی‌ای وجود دارند که نزد فرد حاضر هستند؛ ثانیاً، باور و اندیشه‌ای به آن حقیقت اخلاقی تعلق گرفته است که فرد از آن نیز آگاه است و در نهایت، آگاهی از نسبت بین آنها وجود دارد.

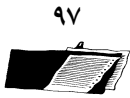


1. Ewing, A. C. (1929), *The Morality of Punishment*, New York: Routledge and KeganPaul.
2. Adams, Robert (1987), *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press.
3. Alston, William P. (1998), *Internalism and Externalism in Epistemology*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, U.S.A and Canada, Vol. 4.
4. Audi, Robert (2004), *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press.
5. _____ (1997), *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press.
6. Bonjour, Laurence (1992), "A Rationalist Manifesto," *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Vol. 18.
7. Braude, Hillel D. (2012), *Intuition in Medicine*, London: University of Chicago Press.
8. Brink, David (1989), *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press.
9. Fumerton, Richard (2001), "Classical Foundationalism," *Resurrection of Old – Fashioned Foundationalism*, Michael R. Depaul (ed.), Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
10. Huemer, Michael (2005), *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan.
11. _____ (2001), *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
12. _____ (2007), "Compassionate Phenomenal Conservatism," *Philosophy and Phenomenological Research* 74.
13. Prichard, H. A. (1912), "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *Mind* 21



14. Ross, W.D. (2002), *The Right and the Good*, Oxford University Press. (Reprinted by Hackett Pub. Co, ed. Philip Stratton.Lake, oxford press).
15. Shafer.Landau, R. (2003), *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
16. Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, (7th ed.), London: Macmillan and Co.
17. Sinnott.Armstrong, Walter (2006), *Moral Skepticisms*, Oxford University Press.
18. Smith, Michael (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blachwell Publishing.
19. Sosa, E. (1998), "Minimal Intuition," Michael Bepaul and William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman and Littlefield.
20. Van Inwagen, P. (1997), "Materialism and the Psychological.Continuity Account of Personal Identity," *Philosophical Perspectives* 11.

۲۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۵)، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة، ج ۳، تحقیق: ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث.
۲۲. بونجور، لورنس (۱۳۸۲)، دفاع از خرد ناب، تبیین عقل‌گرایانه از توجیه پیشین، ترجمه رضا صادقی، قم: انتشارات مهر خویان.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. راسل، برتراند (۱۳۶۷)، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۵. محمدی‌منفرد، بهروز (بهار ۱۳۹۲)، «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۹.
۲۶. مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم (۱۳۸۹)، خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



تبیین



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

طرحی برای خروج از بن‌بست برآمده از مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی

جلال پیکانی*

چکیده:

مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی در عمل معرفت‌شناسی معاصر را به بن‌بست کشانده است. به همین دلیل، کوشش‌هایی برای جمع آن دو به قصد خروج از بن‌بست ایجادشده صورت گرفته است. دو مورد از این کوشش‌ها بسیار مهم است: یکی کوششی است که ویلیام آلستون از طریق جمع میان مؤلفه‌ی مبنا و مؤلفه‌ی مؤدی به صدق‌بودن انجام داده و دیگری کوششی است که در قالب معرفت‌شناسی فضیلت از سوی دو معرفت‌شناس مشهور، یعنی ارنست سوزا و لیندا زاگزبسکی صورت پذیرفته است. البته آلستون در اواخر عمر ایده‌ای انقلابی مطرح کرد که مطابق آن همه معیارهای معرفتی، اعم از درون‌گرایانه و برون‌گرایانه، در بستر و متن خاصی کاربرد و مناسبت دارد. بررسی این کوشش‌ها نشان می‌دهد می‌توان به گشایشی در این بن‌بست امیدوار بود. اهمیت این کوشش‌ها در این است که بینش عمیق‌تری را نسبت به مقوله معرفت از خود نشان می‌دهند، چون بخشی از معرفت را بر ساخته ذهن و بخشی دیگر را محصول مطابقت ذهن با عالم واقع می‌دانند.

کلیدواژه‌ها

ویلیام آلستون، مبنا، مؤدی به صدق‌بودن، ارنست سوزا، لیندا زاگزبسکی، معرفت‌شناسی فضیلت.



مقدمه

معرفت‌شناسی معاصر در بن‌بستی گرفتار آمده و معرفت‌شناسان را به تفرقه‌ای فرسایشی دچار ساخته است. یکی از نتایج این مناقشه آن است که در عمل معرفت‌شناسی به جمود و سکون افتاده و تحول مهمی در آن مشاهده نمی‌شود. تقریباً در بیست سال اخیر، معرفت‌شناسی معاصر چنین وضعیتی یافته است. به همین دلیل، در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای درهم شکستن این طلسم آغاز شده است. دلیل این مدعا آن است که وقتی مقالات و کتاب‌های منتشر شده در زمینه معرفت‌شناسی را بررسی می‌کنیم جز تکرار مسائل پیشین، به‌ویژه مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی، مبحث بنیادی جدیدی مشاهده نمی‌شود، برای مثال، می‌توان با مراجعه به مجموعه‌مقالات معرفت‌شناسی از انتشارات بلک‌ول این موضوع را دریافت (Sosa and et al, 2008). البته این قول در باب معرفت‌شناسی محض صادق است، وگرنه در مسائل کاربردی دارای صبغه معرفتی پویایی قابل توجهی وجود دارد.

در تاریخ فلسفه مواردی وجود دارد که می‌تواند الهام‌بخش باشد. مطالعه مناقشه میان هراکلیتوس و پارمنیدس، کشمکش میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان و مانند اینها می‌تواند در یافتن راه‌حلی کارآمد الهام‌بخش معرفت‌شناسان باشد. اگر مناقشه ثبات و حرکت را پایان یافته تلقی کنیم، افلاطون چگونه در پایان دادن بدان توفیق یافت؟ همین پرسش در باب کانت مطرح است. زمانی که کوشید برای بن‌بست برآمده از مناقشه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی چاره‌ای جوید. شیوه کار این دو فیلسوف چنین بود که چون هر دو طرف چنان قدرتمند بودند که امکان حذف هیچ کدام وجود نداشت، لاجرم کوشیدند طرحی درافکنند که در آن، هر دو طرف مناقشه جایگاهی شایسته و البته محدود و مشخص داشته باشند. به بیان ساده‌تر، جمع هر دو طرف در قالب طرحی ابتکاری رخ داده است. افلاطون طبیعت را محل تغییر، و عالم مثل را محل ثبات و سکون دانست و به این طریق هر دو دیدگاه را با یکدیگر جمع کرد. کانت نیز بر مبنای این ادعای مشهور که فاهمه بدون حس تهی و حس بدون فاهمه کور است، تلاش کرد تا در نظریه معرفتی خویش جایگاه شایسته‌ای برای هر کدام از دو موضع عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی اختصاص دهد (Kant, B75, A: 51).

این دقیقاً همان راهی است که برخی از بزرگان معرفت‌شناسی معاصر قصد پیمودن آن را دارند. هرچند این راه، رهروان فراوان ندارد، دست کم ویلیام آلستون، ارنست سوزا و لیندا





زاگزبسکی به‌جَد در این باب به ایده‌پردازی مشغول‌اند. چنین نظریه‌هایی زمانی مطرح شده‌اند که مناقشه میان درون‌گرایی و برون‌گرایی به نوعی به بن‌بست رسیده‌است. از نظر زاگزبسکی، حتی برخی از معرفت‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که این مناقشه حل‌ناشدنی است، زیرا هدف واحدی وجود ندارد که نظریه‌پردازان رقیب حول آن هدف دعاوی متفاوت مطرح سازند (Zagzebski, 2001: 4).

البته خود زاگزبسکی به قابل حل بودن این مناقشه امید دارد. در این دوران، حتی از مرگ نظریه‌های معرفتی و ناکارآمدی کامل آنها سخن به میان آمد. حتی فراتر از این، معرفت‌شناسانی هستند که این بحث را از اساس بیهوده می‌دانند؛ مثلاً هیتر باتالی (Heater Battaly) با الهام از آلستون، معتقد است که نه تنها این بحث بلکه بسیاری از مباحث مربوط به توجیه بیهوده هستند؛ چون دو طرف مناقشه در باب شروط ضروری و لازم برای توجیه توافق ندارند، اما در باب هر شرط عرضه‌شده هم نظرند که تأمین آن شرط نسبت به تأمین اهداف بنیادی شناخت مطلوب‌تر است (Battaly, 2001: 99). به بیان ساده‌تر، معرفت‌شناسان امروزی بیش از آنکه دل مشغول شناخت و معرفت باشند، بیشتر درگیر شروط شناخت هستند؛ چون معتقدند با حل معضل مربوط به شروط شناخت، مسئله شناخت نیز حل خواهد شد.

در این مقاله ابتدا تلاش‌های فیصله‌بخش آلستون، سوزا و زاگزبسکی را بررسی خواهیم کرد و سپس به این پرسش مهم خواهیم پرداخت که آیا روزنه‌امیدی وجود دارد یا نه؟ به بیان دیگر، آیا این تلاش‌ها می‌توانند نتیجه قابل توجهی در پی داشته باشند یا نه؟

۱. ایده انقلابی ویلیام آلستون برای آشتی ملی (!) در معرفت‌شناسی

ویلیام آلستون از جمله شاخص‌ترین چهره‌های معرفت‌شناسی معاصر است که قلمرو تأثیر او از مرزهای معرفت‌شناسی فراتر می‌رود و حوزه فلسفه دین و فلسفه زبان را نیز در می‌نورد. پیچیدگی اندیشه و آرای او زبانزد است؛ هرچند اندیشه معرفتی او بسیار گسترده است، در اینجا تنها عنصر آشتی‌جویانه معرفت‌شناسی او را بررسی خواهیم کرد.

آلستون از دهه هشتاد میلادی درگیر بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی بود و مقاله مشهوری در این باب به نام «درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی» (Alston, 1989a) نوشت. آلستون بعدها از مضمون و ایده مطرح در آن مقاله دفاع کرد. افزون بر این، مطابق قول مشهور، یعنی نظریه شناختی که آلستون در بیشتر عمر خود از آن دفاع کرد و نه نظر

نهایی او، یعنی نظریه‌ای که در سال‌های آخر حیات خویش بدان گروید، آلستون را واضح نظریه‌ی روال‌های باورساز (doxastic practices) می‌داند. نظریه‌ی روال‌های باورساز که بیشتر دارای صبغه‌ی برون‌گرایانه است، خود بر نظریه‌ی درون‌گرایانه‌ی مبنای باور استوار است. موجه‌بودن در باور داشتن P عبارت از این است که آن باور بر مبنایی (ground) بنا شده باشد: آلستون از اصطلاح مبنا برای اشاره به «ورودی روان‌شناختی سازوکار تشکیل باور» استفاده می‌کند» (Alston, 1991: 453). به بیان دیگر، مبنای باور آن دسته از خصوصیات ورودی برای تشکیل باور هستند که در عمل تشکیل باور نقش دارند. وی هرچند تبیین دقیق بنا شدن را مقدور نمی‌داند، اظهار می‌دارد که اصلی‌ترین عواملی که در اتخاذ باورها نقش دارند (الف) باورهای دیگر و (ب) تجربه‌ها هستند (Alston, 1991: 455).

به باور آلستون، در سازوکار تشکیل باور در یک سو، مبنایی برای باور وجود دارد و این مبنا بایستی یک حالت روان‌شناختی فاعل شناسا باشد. در این صورت، لازم است نسبت به فاعل شناسا درونی باشد. این مؤلفه، بُعد درون‌گرایانه‌ی نظریه توجیه را تشکیل می‌دهد. اما از سوی دیگر، امور واقع‌ای وجود دارند که مستقل از حالت روانی فاعل شناسا حاصل می‌شوند و در صدق باور مورد نظر نقش دارند. این امور واقع هرچند مبنای باور نیستند، اما در تشکیل باور نقش دارند. این عنصر اخیر مؤلفه‌ی برون‌گرایانه‌ی نظریه او را تشکیل می‌دهد (Alston, 1991: 458).

آلستون در مقاله «یک برون‌گرایی درون‌گرایانه» بارِ دو تقریر اصلی از درون‌گرایی، یعنی درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی و درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی، تلاش می‌کند قرائت سوم را به دست دهد که چنان رقیق باشد که برای داخل ساختن مؤلفه‌ی برون‌گرایانه‌ی جایی باز شود. وی نام این قرائت را درون‌گرایی مبتنی بر آگاهی (consciousness internalism) می‌گذارد و مطابق آن «فقط حالات اموری که فاعل شناسا به طور بالفعل از آنها آگاه است می‌تواند برای توجیه کردن به کار آیند» (Alston, 1989b: 271). آلستون معتقد است این قرائت، سهل‌گیرانه‌تر است و بر خلاف قرائت مبتنی بر حالت درونی بر برداشت وظیفه‌گرایانه از توجیه مبتنی نیست و در توجیه باورهای ادارکی ما را با مشکل مواجه نمی‌سازد. بنابراین، آلستون بر خلاف بیشتر اعتماد‌گرایان، حاضر نیست معرفت را تنها از منظر سوم شخص تبیین کند و آگاهی فاعل شناسا نسبت به آنچه را که می‌شناسد نادیده بگیرد، زیرا معتقد است ما شهوداً باور داریم که نوعی آگاهی از توجیهی که برای باور خود





داریم ضروری است؛ هر چند اثبات این کار را آسان نمی‌یابد. وی پس از آنکه درون‌گرایی مبتنی بر آگاهی را با صورت بسیار خفیف و نازل درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی یکی می‌گیرد، می‌گوید: «من نمی‌خواهم اثبات کنم دسترس‌پذیری برای توجیه لازم است، اما باور دارم که می‌توان فهمی از حضور الزام دسترس‌پذیری را از طریق تأمل در بستر فراخ‌تری که مفهوم توجیه معرفتی در آن بسط یافته است و توجیه، اهمیت خود را مرهون آن بستر است به دست آورد» (Alston, 1989b: 272).

درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی (access internalism) قرائتی جاافتاده از درون‌گرایی است که معتقد است آنچه می‌تواند به‌عنوان توجیه به کار آید، باید چیزی همچون یک باور یا یک تجربه باشد؛ چیزی که شخص دریافت معرفتی از آن دارد. همه عوامل توجیه‌کننده بایستی به نحو کاملاً عقلانی موجود و در دسترس باشند. قسم دیگر درون‌گرایی، درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی (internal state internalism) است. درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی، توجیه‌گرها را به چیزی محدود می‌کند که فاعل شناسا به نحو توجیه‌پذیر به آن باور دارد. وی سپس با تفکیک میان موجه‌بودن و عمل توجیه‌کردن، تمرکز خود را بر عمل توجیه‌کردن می‌گذارد، زیرا آن را مهم‌تر و بنیادی‌تر می‌داند. عمل توجیه‌کردن رویه‌ای اجتماعی است که عموم افراد مطابق آن رویه‌ها عمل می‌کنند.

پس تاکنون روشن شد که از نظر آلستون لازمه توجیه، درجه‌ای از آگاهی یا دسترسی حداقلی است. حال باید روشن شود که دقیقاً به چه چیزی باید دسترسی داشت و این دسترسی به چه درجه و میزانی باید باشد. آنچه که بدان دسترسی داریم و در حکم توجیه‌گر است، دارای دو بُعد درون‌گرایانه و برون‌گرایانه است؛ یعنی توجیه‌گر از یک منظر در حکم مبنای باور است (بعد درون‌گرایانه) و از منظری دیگر، در حکم مؤدی به صدق (بعد برون‌گرایانه) است.

از حیث مؤلفه نخست، بار دیگر آلستون سراغ سهل‌گیرانه‌ترین قرائت می‌رود و بیان می‌دارد که لازم نیست خود مبنای G برای شخص S دسترس‌پذیر باشد تا او در باور p موجه باشد، بلکه کافی است « G به گونه‌ای باشد که عموماً برای انسان‌های متعارف دسترس‌پذیر است». با این قول، آلستون تلاش می‌کند تا درجه دسترس‌پذیری را تعیین کند. وی در تلاش برای ارائه یک معیار معتدل و بینابینی برای تعیین درجه دسترس‌پذیری بیان می‌دارد که توجیه‌گر مقبول باید چنان چیزی باشد که فاعل شناسا عموماً بتواند با

تأمل کافی بر روی وضعیتی که در آن قرار دارد به وضوح حضور آن توجیه گر را کشف کند. البته به یقین این معیار به هیچ وجه معیار دقیقی نیست. اساساً مشکلی که همه معرفت شناسان بدون استثنا با آن درگیرند، این است که کوشش آنها برای به دست دادن معیاری دقیق و کاربردی با شکست مواجه می شود. حال دربارهٔ مشخصه ها و حدود و ثغور مؤلفه برون گرایانه چه باید گفت؟ به باور آلستون، «برای آنکه باور به p ، که بر مبنای G استوار است موجه باشد، لازم و کافی است که G به نحو بسنده کاشف از صدق p باشد» (Alston, 1989b: 281).

بنابراین، آلستون با طرح مفهوم «به نحو بسنده کاشف از صدق بودن» خود را به برون گرایی و اعتماد گرایی نزدیک می سازد، ولی با وارد کردن یک الزام درون گرایانهٔ سهل گیرانه مبنی بر مبتنی بودن باور بر مبنای دسترس پذیر برای فاعل شناسا، همچنان پیوند با درون گرایی را حفظ می کند.

اما این پایان سخن آلستون نیست. وی در پایان مقاله «یک برون گرایی درون گرایانه» سخنی غیرمنتظره می گوید: «من معتقدم صرف تولید باور اعتماد پذیر که به طور مناسب بر ساخته شده است، برای معرفت کفایت می کند» (Alston, 1989b: 241). جمع میان این دو چگونه ممکن است؟ کدام یک از دو دیدگاه، موضع نهایی آلستون است؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی به منبعی رجوع کرد که در آن آلستون نظریه انقلابی خود را مطرح کرده است؛ یعنی کتاب فراتر از توجیه.^۱ اما در عین حال، وی در مقاله «نظریه های ادراک برون گرایانه» از نابسندگی نظریه های برون گرایانه محض سخن می راند: «مطابق دلایلی که بیان داشتم، من نظریه های برون گرایانه در باب ادراک شیء را ناپذیرفتنی می دانم. پس در این صورت چه باقی می ماند؟ به وضوح تبیینی که مطابق آن رابطه ادراکی با شیء ادراک شده نسبت به تجربه ادراکی درگیر شده، امری درونی است» (Alston, 1990: 96).

آلستون در این مقاله مهم ترین ایراد وارد بر نظریه های برون گرایانه را این می داند که چنان نظریه هایی نمی توانند تبیینی قابل قبول در باب ادراک اعیان باشند. برای مثال، فرض کنید می توانیم نقش علی معینی در ایجاد تجربه حسی را چنان تعیین کنیم که شخص با

۱. دربارهٔ محتوا و مضمون کتاب فراتر از توجیه در زبان فارسی دو کوشش انجام گرفته است: یکی ترجمه نقدی است که ریچارد فلدمن بر کتاب مذکور نوشته است (نک: فلدمن، ۱۳۸۷) و دیگری مقاله محمدعلی مبینی در تبیین مطالب کتاب فراتر از توجیه (نک: مبینی، ۱۳۸۶).





داشتن تجربه حسی معینی، x را رویت می‌کند، اگر و تنها اگر، x در ایجاد تجربه یادشده آن نقش را ایفا کند. آیا داشتن تجربه‌ای که به لحاظ علی و به آن نحو با x مرتبط است، دیدن x را بر می‌سازد؟ پاسخ آلستون به این پرسش منفی است. به باور وی، فارغ از اینکه X چگونه به لحاظ علی در ایجاد یک تجربه نقش دارد، من با داشتن آن تجربه X را رویت نمی‌کنم، مگر اینکه X خود را برای تجربه من به‌عنوان یک اُبژه آشکار سازد. «بنابه فرض، خود تجربه یا آگاهی داشتن از یک داده حسی متمایز از X است و یا صرفاً راهی است برای آگاه‌بودن. X در تجربه آگاهی من آشکار نمی‌شود. اگر چنین باشد، هیچ رابطه علی x با تجربه نمی‌تواند صادق گرداند که من x را می‌بینم یا در واقع، اساساً من به نحوی از x آگاه هستم. علیت، جانشینی برای آگاهی نیست... چرا رابطه‌های علی، برخی تجربه‌ها را به ما می‌دهند، ولی در باب برخی تجربه‌های دیگری که ادراک چیزی هستند، چنین نمی‌کنند» (Alston, 1990: 94-95).

روشن است که ایراد اصلی آلستون بر برداشت او از پدیده ادراک استوار است. هر چند بحث از نظریه ادراک آلستون از حوصله این اثر خارج است، اما بنا به ضرورت تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که آلستون همواره این ایده درون‌گرایانه را حفظ می‌کند که آگاهی اصلی‌ترین مؤلفه هر گونه ادراکی است و اساساً ادراک بدون آگاهی قابل تصور نیست. به زعم وی، نظریه‌های برون‌گرایانه با کنار گذاشتن اعیان فیزیکی از تبیین خود در باب تجربه حسی، هر گونه شانسی را برای تبیین ادراک اشیای فیزیکی از میان برده‌اند. بنیادی‌ترین مؤلفه در برداشت ما از ادراک این است که ادراک شناختی شهودی در باب اعیان است. ادراک بیشتر موضوعی مربوط به آشکارشدن اعیان برای آگاهی است و نه مسئله‌ای در باب اندیشیدن در باب آن اعیان یا در آوردن آنها تحت مفاهیم کلی، و کمتر از اینها، موضوعی درباره رابطه علی میان یک متعلق و تجربه شخص از چیزی دیگر و یا هیچ چیز (Alston, 1990: 96). از آنجا که نظریه علی اصل بنیادی تمام نظریه‌های برون‌گرایانه است، ایراد اصلی وارد بر نظریه علی به لحاظ منطقی به دیگر نظریه‌های برون‌گرایانه نیز تسری می‌یابد.

اما هر اندازه که وی در زبان از برون‌گرایی تبری جوید، از جنبه‌های بسیار بنیادی با آن پیوند دارد. وی به لحاظ نفی اصل وظیفه‌گرایی، تأکید بر اصل مؤدی به صدق‌بودن و کم‌اهمیت‌دانستن ایرادهای شکاکانه (Alston, 2005: 197) در زمره برون‌گرایان قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، درون‌گرایی نیز به این دلایل برای وی جذاب است که مبنایی مطمئن برای

بسط نظریه‌های معرفت‌شناختی فراهم می‌آورد، شکاکیت در باب توجیه را به دلیل تضمین شناخت بی‌واسطه نفی می‌کند و برای قوه شهود در اینکه آیا من در باور داشتن یک باور موجه هستم یا نه تصدیق می‌کند که این امر به اعتبار باورها از منظری که من به جهان می‌نگرم، مربوط است (Alston, 1991: 75).

حاصل سخن آنکه آلستون بسندگی درون‌گرایی را برای تبیین مباحث باور نمی‌پذیرد و چون برون‌گرایی محض را نیز رضایت‌بخش نمی‌داند، به برداشتی بینایی رو می‌آورد و می‌گوید: «لازمه توجیه این است که مبنای باور باید به لحاظ عینی بسنده باشد و صادق بودن باور به لحاظ عینی را تأمین کند» (Alston, 1991: 75). پس می‌بینیم که وی در حرکتی مداوم، میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در سیلان و جابه‌جایی است.

اما ایده انقلابی آلستون این نیست. همان‌گونه که گفته شد ایده انقلابی او را باید در آخرین اثر مهم معرفت‌شناختی وی جست. وی در آخرین اثر معرفت‌شناختی مهم خود به نام فراتر از توجیه (*Beyond Justification*)، از موضعی تندروانه‌تر هم با مفهوم توجیه درمی‌افند و هم با مناقشه مذکور. در واقع، این راه‌حل به نسبت جدید او برای مناقشه یادشده از دل دیدگاه نسبتاً جدیدی درمی‌آید که وی در باب معرفت و توجیه برمی‌گزیند. البته وی سال‌ها قبل در مقاله «ملزوم معرفتی» (*epistemic desiderata*) طرح کلی ایده انقلابی خود را ریخته بود (Alston, 1993)، اما بسط آن در کتاب فراتر از توجیه عرضه شده است.

این کتاب آخرین کار مهمی است که آلستون در باب معرفت‌شناسی انجام داده است. از این رو، محتوای آن را می‌توان به مثابه نهایی‌ترین دیدگاه رسمی وی تلقی کرد. گفته شد که مطابق آنچه که به طور رسمی در باب معرفت‌شناسی آلستون عرضه می‌شود، او را قائل به نظریه توجیه روال‌های باورساز معرفی می‌کنند. روال باورساز [رویه عقیدتی] (Dp) راهی کلی برای تشکیل انواع مشخصی از باورها است. می‌توان آن را خانواده‌ای از اعمال و یا سازوکارهای تشکیل باور تلقی کرد که به زبان روان‌شناختی از آن به باورهای ورودی، کارکردهای خروجی تعبیر می‌شود (Alston, 2005: 197).

اما محتوای کتاب اخیر تصویری دیگر از آلستون در مقابل ما قرار می‌دهد و باعث می‌شود تا این تصور از ذهن ما دور شود که وی در باب توجیه فقط به نظریه روال‌های باورساز التفات دارد و دیگر نظریه‌ها را فاقد اعتبار می‌داند. در واقع، خلاصه دیدگاه نهایی او در باب توجیه و ارزیابی معرفتی باور از این قرار است که چون تاکنون معرفت‌شناسان در معنا





و مفهوم توجیه و شرایط آن به توافق نرسیده‌اند، پس این مفهوم بایستی از معرفت‌شناسی حذف شود؛ یعنی باید از جست‌وجوی معیار یگانه‌ای دست شست که اگر در کنار باور صادق قرار بگیرد، محصول آن معرفت خواهد بود. در مقابل، همه نظریه‌هایی که تاکنون عرضه شده‌اند هر کدام در جایگاه خود جذابیت‌ها و نقاط قوتی دارند، اما هیچ کدام جامع و در برگیرنده همه جوانب نیستند، بلکه بسته به زمینه و بستر (context) می‌توان از معیارهای متفاوتی استفاده کرد. در واقع، کل کتاب او تلاشی برای بسط این ایده بنیادی است. وی در نهایت صراحت نظریه مشهور روال‌های باورساز خود را فاقد جامعیت می‌داند، هر چند آن را باطل اعلام نمی‌کند.

در واقع، وی تلاش می‌کند از این حصار تنگ تبیین معرفت بر مبنای عامل و مؤلفه واحد بگذرد. بر همین اساس، وی درباره بنیادی‌ترین نگاهش در این کتاب می‌نویسد: «طرح من این خواهد بود که ما باید این بحث را رها کنیم که چه چیزی برای موجه بودن باور لازم است. در واقع، باید این فرض را رها کنیم که باورها چنان خصوصیتی دارند، به طوری که باید به ذات و صفات آن خصوصیت دست یابیم. در مقابل، من بر دسته‌ای از ملزومات معرفتی (epistemic desiderata) برای باور تمرکز می‌کنم، یعنی خصوصیتی از باور که از منظر معرفتی مطلوب هستند و مهم‌ترین هدف از این منظر شناخت است (Alston, 2005: 19). بنابراین، وی برای معرفت تنها یک معیار را کافی نمی‌داند و بر دسته‌ای از معیارها یا ملزومات تأکید می‌کند. به بیان دیگر، آلستون معتقد است هر کدام از معیارهای توجیهی که معرفت‌شناسان مطرح کرده‌اند، تنها در محدوده خاصی کارایی دارد و هیچ‌یک از معیارها نمی‌تواند به‌مثابه یک معیار کلی و جهان‌شمول به شمار آید. بی‌گمان این ایده در معرفت‌شناسی معاصر سابقه ندارد و در واقع، ایده‌ای انقلابی و نامتعارف است.

آلستون در کل کتاب خود هر کدام از این ملزومات را در یکی از نظریه‌های مشهور می‌یابد و یک به یک به بررسی آنها می‌پردازد. اما هر چند در نهایت چند ملزوم را دست‌چین می‌کند، ملزومات دیگر را به کلی رد نمی‌کند. به بیان ساده‌تر، او بر خلاف جریان‌های غالب، هیچ تبیینی از توجیه و معرفت را به طور مطلق بر تبیین‌های دیگر ترجیح نمی‌دهد؛ چون معتقد است «یافتن بنیادی بسنده برای یک راه حل نهایی، یعنی راه حلی که به اجماعی فراگیر بینجامد بسیار دشوار است» (Alston, 2005: 25).

به همین دلیل است که آلستون از کاربرد اصطلاح «توجیه» استنکاف می‌ورزد؛ چون

این اصطلاح تنها یکی از ملزومات معرفتی را در بر می‌گیرد. توجیه معرفتی در معنای متعارف آن هیچ وضعیت عینی‌ای را که دو طرف مناقشه در آن اختلاف نظر دارند، مشخص نمی‌کند. در مقابل، طرف‌داران یک نظریه بیشتر از طرف مقابل تحت تأثیر اهمیت ارزیابی معرفتی یک ملزوم آشکار، همچون اعتمادپذیری تشکیل باور قرار می‌گیرند. «اگر این فرض را کنار بگذاریم که ما باید مشخص کنیم که آیا آن برای توجیه معرفتی ضروری است یا نه، می‌توانیم به این وظیفه ثمربخش‌تر بپردازیم که این و دیگر ملزومات معرفتی برای فعالیت و مشغله شناختی و بررسی و ارزیابی نتایج حاصل از آن چه اهمیتی دارند» (Alston, 2005: 56).

اما آیا از نظر آلستون همه معیارها و یا ملزومات معرفتی یادشده از وزن یکسان برخوردارند؟ پاسخ منفی است. آلستون فهرستی به‌نسبت طولانی از ملزومات معرفتی را مطرح می‌کند، اما تأکید می‌کند: «این بدان معنا نیست که همه آنها به یکسان معتبرند و نیز به معنای نفی این موضوع نیست که برخی از آنها نسبت به برخی دیگر بنیادی‌تر هستند. ما نشان خواهیم داد که بسته به زمینه مورد بحث، برخی از آنها مهم‌تر از بقیه هستند و روابط وابستگی نامتقارن بین آنها برقرار است» (Alston, 2005: 39).

وی در نهایت، بیشترین وزن را به ملزوم معرفتی صدق می‌دهد؛ چون معتقد است وقتی چیزی را به لحاظ معرفتی خوب یا بد ارزیابی می‌کنیم، بدین معناست که نسبت آن را با اهداف معرفتی می‌سنجیم و اصلی‌ترین هدف و غایت شناخت صدق است: «من نیز هم‌صدا با بسیاری از معرفت‌شناسان دیگر معتقدم کارکرد اصلی شناخت در حیات آدمی، حصول باورهای صادق بیشتر به جای باورهای کاذب است» (ibid.: 29). در واقع، نزد آلستون، مداخلت و اهمیت سایر معیارها و ملزومات فقط تا جایی است که با غایت اصلی معرفت، یعنی صدق نسبت داشته باشد.

از بین ملزومات مطرح‌شده فوق، آلستون فقط به ملزوم وظیفه‌شناختی چندان اقبالی نشان نمی‌دهد و می‌کوشد همچنان بر نفی این مؤلفه درون‌گرایانه اصرار ورزد. مشکل اصلی ملزوم مبتنی بر وظیفه این است که نمی‌توان اثبات کرد که باورداشتن‌ها تحت کنترل ارادی کارآمد ما هستند. «اگر معتقد باشیم باورها به دلیل اینکه تحت کنترل ارادی هستند مشمول ارزیابی وظیفه‌گرایانه خواهند بود، آن‌گاه لزومی نخواهد داشت که [اعمال این ملزوم را در باب] باورهایی محدود کنیم که به طور آگاهانه و از مجرای کنش ارادی تشکیل می‌شوند.





چه بسا در غیاب قرینه بسنده به سبب اتخاذ این باور که P، سرزنش شوم، هر چند باور یادشده به طور خودکار و نه از مجرای داشتن قصد و نیت قبلی برای اتخاذ چنان باوری حاصل شده باشد» (Alston, 2005: 62).

۲. معرفت‌شناسی فضیلت

تعبیر «معرفت‌شناسی فضیلت» برای نامیدن و اشاره به دسته‌ای از نظریه‌های جدید به کار می‌رود که در ارزیابی معرفتی بیشتر بر خصوصیات اشخاص و فاعل‌های شناسا تأکید دارند تا خصوصیات باورها و گزاره‌ها. هر چند تفاوت مشابهی میان اخلاق فضیلت و دیگر نظریه‌های اخلاقی وجود دارد، اما در اساس پیوندی منطقی میان آن دو وجود ندارد. دو چهره شاخص این نظریه ارنست سوزا (Ernest Sosa) و لیندا زاگزبسکی هستند.

ارنست سوزا در مقاله مشهور «قایق و هرم» (Raft and the Pyramid) با طرح مفهوم فضایل عقلانی (intellectual virtues) افق جدیدی را در معرفت‌شناسی گشود (Sosa, 1980). از آنجا که فضایل عقلانی مورد نظر سوزا بر قوای تشکیل باوری ناظر بود که اعتمادپذیر هستند، تقریر وی از معرفت‌شناسی فضیلت ذیل نظریه‌های اعتمادگرایانه قرار گرفت. باید توجه داشت که در اصطلاح «معرفت‌شناسی فضیلت»، واقع شدن واژه «فضیلت» نباید ذهن ما را به این سو بکشاند که میان معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت لزوماً نسبتی تصور کنیم، بلکه تنها در برخی تقریرهای معرفت‌شناسی فضیلت چنین رابطه‌ای وجود دارد. به‌ویژه در برداشت سوزا از فضایل معرفتی، اثر چندانی از فضیلت در معنای سنتی و اخلاقی آن وجود ندارد. اما در مقابل، تقریر لیندا زاگزبسکی از معرفت‌شناسی فضیلت آشکارا با اخلاق فضیلت پیوند دارد. به هر حال، از نظر برخی معرفت‌شناسان مفهوم توجیه معرفتی بر توجیه اخلاقی استوار است که خود آن نیز به نوبه خود بر حسب عمل کردن فاعل شناسا به وظایف معرفتی خود تعریف می‌شود. در مقابل، برون‌گراها عموماً با تکیه بر طبیعت‌گرایی معتقدند خصوصیات معرفتی هنجاری به خصوصیات طبیعی غیرهنجاری قابل فروکاستن هستند.

۱-۲. تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت

در تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت پیچیدگی‌های فراوانی وجود دارد، اما به طور ساده خلاصه سخن سوزا این است که توجیه در معنای اولیه به فضایل عقلانی اعمال می‌شود؛

یعنی به حالت‌های پایدار جهت حصول باور از طریق نقش آنها در حصول صدق. توجه در معنای ثانوی به دلیل ریشه‌داشتن باورهای خاص در فضایل عقلانی و یا دیگر حالت‌های موجه این چینی به آنها الحاق می‌شود. بنابراین، از مفهوم توجه به مفهوم فضیلت رهنمون می‌شویم. سوزا نخستین معرفت‌شناسی است که در بستر معرفت‌شناختی، به تحلیل مفهوم یادشده می‌پردازد: «لازم است مفهوم فضیلت را به‌دقت بررسی کنیم و تفاوت میان فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی را به‌درستی در نظر آوریم» (Sosa, 1995a: 190).

تحلیل دقیق‌تر و پخته‌تر او از فضایل را در مقاله «اعتماد‌گرایی و فضیلت عقلانی» می‌توان یافت. وی در آنجا فضیلت عقلانی را این‌گونه تعریف می‌کند: «بگذارید فضیلت یا قوه عقلانی را به‌مثابه شایستگی‌ای تعریف کنیم که شخص در سایه آن در قلمرو معینی از گزاره‌های F بیشترین مقدار صدق را به‌دست آورد و از بیشترین مقدار کذب اجتناب ورزد، جایی که مطابق شروط C ... یک قوه یا فضیلت به‌طور طبیعی از جانب فاعل شناسا نسبت به یک محیط حالت و یا وضعیتی پایدار خواهد بود. واقع شدن در شرایط C در زمینه گزاره‌های X طیفی را شامل خواهد شد که در یک‌سوی آن صرف آگاه‌بودن و مشغول شدن به X - مثلاً در مورد «من فکر می‌کنم» یا «من هستم» - و در سوی دیگر آن دیدن شیء O در نور مناسب و از فاصله و زاویه‌ای مناسب و بدون مانع قرار دارد» (Sosa, 1995c: 138.139). پس اینکه یک باور از فضیلتی عقلانی در فاعل و عامل ناشی شده است یا نه، به عوامل مختلفی مانند شایستگی عمل، درجه و میزان صدق به بار آمده، پایداری آن حالت و محیطی که آن باور در آن محیط به دست می‌آید بستگی دارد. از میان عوامل فوق، مفهوم «شایستگی» مقوله جدیدی در معرفت‌شناسی است که لازم است درباره آن توضیح داده شود. در واقع، مفهوم شایستگی در میان طیفی از مفاهیم جدیدی قرار دارد که سوزا در تبیین نظریه خویش وارد معرفت‌شناسی معاصر می‌سازد.

معرفت عبارت است از باور صادقی که دست‌کم موجه است و آنچه که یک باور را موجه می‌گرداند این است که آن باور در فضائل عقلانی ریشه داشته باشد. فضیلت عقلانی مهارت و یا توانایی‌ای است که سبب می‌شود شخص در مسیری توفیق بیابد که به لحاظ شناختی کارآمد است و آنچه که یک شیوه توفیق را به لحاظ شناختی مؤثر می‌گرداند، این است که واجد قدرتی برای ایجاد معلول‌هایی باشد که با معرفت مرتبط‌اند و یا دربرگیرنده معرفت هستند. پس در اینجا دوری وجود دارد و نخست باید این دور از میان برود. یکی از





راه‌ها برای از میان بردن دُور یادشده آن است که فضایل عقلانی را نه بر حسب کارآمدی شناختی، که بر مبنای مؤدی به صدق بودن تعریف کنیم. اما تعریف بر مبنای مؤدی به صدق بودن ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازد؛ از جمله ما را به مناقشه مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی می‌کشاند (Sosa, 1995b: 270). بنابراین سوزا از راهی دیگر وارد می‌شود. مطابق برداشت ارسطویی، فضیلت تمایلی معین برای انجام دادن انتخاب‌های آزادانه است. وی همین مبنای ارسطویی را در سراسر بحث خویش در باب توجیه حفظ می‌کند؛ یعنی برداشتن بار معرفت از دوش خود باور و نهادن بر دوش باورنده.

سوزا توجیه (و یا مطابق تعبیر او، بهترین صورت توجیه، یعنی شایستگی) باور B نسبت به محیط E را عبارت می‌داند از حاصل شدن باور B از آنچه که نسبت به E یک فضیلت عقلانی است. دو تقریر متأخر سوزا از نظریه خود از این قرار است: «شخص S نسبت به محیط E واجد فضیلت معرفتی V است، اگر و تنها اگر S واجد طبیعت درونی I باشد؛ به گونه‌ای که اگر:

(i) S در E باشد و واجد I باشد؛

(ii) P گزاره‌ای در قلمرو F باشد؛

(iii) S نسبت به P در شرایط C قرار داشته باشد؛

(iv) S به P باور داشته یا نداشته باشد؛

آن‌گاه (v) S در باب P به احتمال زیاد بر حق است (Sosa, 1991: 284).

تقریر دوم:

شخص S از مجرای فضیلت عقلانی V به P باور دارد، اگر و تنها اگر:

(a) S در محیط E واقع است؛ به گونه‌ای که S نسبت به E واجد فضیلت عقلانی

V است؛

(b) P گزاره‌ای در F است؛

(c) S در نسبت با P در C قرار داشته باشد و S باور داشته باشد که P (Sosa, 1991: 287).

پس سوزا با این رویکرد عنصر درون‌گرایانه شایستگی را با مؤلفه برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن جمع می‌کند.

۲-۲. تقریر زاگزبسیکی از معرفت‌شناسی فضیلت

اما لیندا زاگزبسیکی با الهام از سوزا، اما با دل‌بستگی بیشتر به ارسطو، در عین اینکه با تبیین

سنتی و درون‌گرایانه محض از شناخت همدلی ندارد، برداشت طبیعت‌گرایانه محض را نیز بر نمی‌تابد و تلاش می‌کند با جمع آن دو نظریه‌ای بدیع عرضه کند. وی بحث خود را با تأمل طولانی بر روی مفهوم فضیلت عقلانی آغاز می‌کند: «من فضایل عقلانی را در ردیف خصوصیتی همچون خودمدار (autonomy) و شجاعت عقلانی، مراقبت و انصاف عقلانی، و روشن‌فکری می‌دانم، اما همچون سوزا، اعتمادپذیری را در حکم مؤلفه‌ای از فضیلت می‌دانم. فضیلت عقلانی همچون فضیلت اخلاقی واجد یک مؤلفه انگیزشی (motivational) و یک مؤلفه موفقیت اعتمادپذیر در رسیدن به غایت (البته اگر غایتی باشد) مؤلفه انگیزشی است» (Zagzebski, 2001: 5). بنابراین، زاگزبسکی نیز مؤلفه درون‌انگارانه «مسئولیت» را با مؤلفه برون‌انگارانه «توفیق معرفتی» در هم می‌آمیزد.

به زعم زاگزبسکی، مؤلفه ارزش‌یابانه معرفت توجیه نیست، بلکه چیزی است که وی آن را «کنش فضیلت عقلانی» می‌نامد. وی در کتاب مشهور خود با عنوان فضایل ذهن به تفصیل در باب ویژگی‌های فضایل بحث می‌کند و در نهایت این تعریف را به دست می‌دهد: «فضیلت را می‌توان به مثابه تعالی اکتسابی عمیق و پایدار شخص تعریف کرد که مستلزم انگیزش ویژه برای حصول غایت مطلوب معین و موفقیت اعتمادپذیر در تأمین آن غایت است» (Zagzebski, 1996: 443).

حال که فضایل عقلانی و ویژگی‌های آن را شناختیم، باید نسبت میان فضایل عقلانی و معرفت را از نظر زاگزبسکی بررسی کنیم. او در نگاه سطحی تعریف معرفت به باور صادق به اضافه یک مؤلفه را که برداشتی گزاره‌گرایانه است می‌پذیرد، اما در تحلیل نهایی بیش از همه با برداشتی از نظریه معرفت افلاطون همدلی دارد که بر تعریف اخیر چندان منطبق نیست. وی این نظر افلاطون را با نگاه تأییدآمیز مطرح می‌کند که معرفت شباهت‌های حیرت‌انگیزی با عشق دارد، زیرا هر دو، دو راه برای برون‌رفت ما از خویش هستند. معرفت برای برون‌رفتن ما به سوی جهانی است که بازتابندهٔ مثل است و عشق برای برون‌رفتن به سوی خود مثل. با همین نگاه، وی به اجمال بیان می‌دارد: «آنچه که ما آن را معرفت می‌نامیم، محصول تعامل شناختی با جهان است؛ هنگامی که همه چیز در مسیر خود پیش می‌رود» (Zagzebski, 1996: 14). به نظر وی، معرفت ما را در تماس شناختی (cognitive contact) با واقعیت قرار می‌دهد. هر آنچه زاگزبسکی پس از این بیان می‌دارد، در واقع بسط این برداشت از معرفت است.





بر اساس آنچه گذشت زاگزبسکی معتقد است معرفت رابطه‌ای شناختی میان یک فاعل آگاه (conscious) و یک متعلق (object) است؛ به گونه‌ای که این متعلق بخشی از واقعیت است؛ چون متعلق معرفت را ارزیابی می‌کنیم، پس متعلق یادشده یک گزاره است، البته گزاره‌ای صادق. اما با توجه به رویکرد افلاطونی‌اش، به انحصار معرفت در معرفت گزاره‌ای اعتراض می‌کند، ولی در عین حال این محدودیت را ناشی از دشواری‌های مربوط به بررسی معرفت غیر گزاره‌ای می‌داند.

زاگزبسکی به دلیل فرض مبنایی خود درباره پیوند میان معرفت و فضایل در معنای عام (شامل فضایل اخلاقی)، با پذیرش تعریف اخیر از معرفت تلاش دارد آن را در مسیر خاصی هدایت کند و تفسیر خاص خود را از تبیین فوق به دست دهد. بر این اساس، اظهار می‌دارد که اساس تبیین او از شناخت بر این اصل استوار است که «معرفت یک حالت خوب (good state) است. معرفت دست کم به این معنا خوب است که مطلوب (desirable) است و مطلوب‌تر از صرف باور صادق است» (Zagzebski, 1996: 18). پس با این اوصاف، معرفت عبارت است از باور داشتن یک گزاره صادق به شیوه‌ای خوب. اما این تبیین بسیار کلی و مبهم است و پرسش‌های مهم دیگری را پیش می‌کشد؛ مثلاً چه چیزی دانستن را خوب می‌گرداند؟ در کل، با توجه به تاریخچه معرفت‌شناسی، پرسش اخیر دو پاسخ دریافت می‌کند: فهم (understanding) و یقین (certainty). افلاطون معرفت را بر مبنای فهم تعریف می‌کند، ولی دکارت بر مبنای یقین. به زعم زاگزبسکی، دلیل این موضوع آن است که عصر دکارت عصر غلبه شکاکیت بود و مقابله با شکاکیت لاجرم معرفت‌شناسان را به این سو کشانید که معرفت را باور صادق موجه تلقی کنند و یقین را به مثابه اصلی‌ترین ارزش معرفت بر صدر نشانند، اما در روزگاری که فهم ارزش معرفتی مسلط بود و شکاکیت عامل تهدید کننده‌ای نبود، معرفت به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شد. مطابق رساله تئایتوس افلاطون، معرفت همان باور صادق به اضافه لوگوس (logos) است. لوگوس چیزی همچون توجیه نیست. «در واقع، توانایی برای به دست دادن لوگوس بیشتر شبیه توانایی‌ای است که شخص به دلیل داشتن مهارت از خود نشان می‌دهد» (Zagzebski, 1996: 20). شاید مهم‌ترین مؤید این تفسیر از افلاطون، نامه هفتم افلاطون باشد که در آنجا افلاطون به چنین قولی میل پیدا می‌کند. البته زاگزبسکی در این مقام به این موضوع اشاره نمی‌کند و می‌کوشد با تفسیر خود از مفهوم لوگوس، تعریف رایج معرفت را زیر سؤال ببرد.

فارغ از نظر شخص افلاطون، این استدلال زاگزیسکی چندان محکم به نظر نمی‌آید و بیشتر یک تفسیر و برداشت تاریخی شخصی است؛ چون با قاطعیت نمی‌توان ادعا کرد که قدرت شکاکیت در عصر دکارت از قدرت آن در عصر سقراط و افلاطون بیشتر بود. آیا جز این است که اندیشه سقراط و افلاطون در اساس واکنشی در مقابل اندیشه شکاکانه سوفسطاییان بود؟ آیا جز این است که گسترش اندیشه سوفسطاییان آرامش آتن را تهدید می‌کرد؟ افزون بر این، اینکه لوگوس افلاطونی چیزی جدای از توجیه عقلانی است، ادعایی است که اثبات یا انکار آن چندان آسان نمی‌نماید؛ چون بحث افلاطون در رساله تائیتوس چنان وضوحی ندارد که بتوان قضاوت قاطعی در این باره انجام داد.

زاگزیسکی از یک سو هم‌نوا با برون‌انگاران و از سوی دیگر برای دفاع از برداشت افلاطونی از معرفت، معتقد است که نباید شأن وجودی معرفت‌شناسی را صرفاً به‌مثابه ابزاری برای مقابله با شکاکیت تعریف کنیم، اما به سرعت از این مناقشه گذر می‌کند و بار دیگر بر این ایده تأکید می‌کند که «یقین» و «فهم» دو ارزش اصلی معرفتی هستند. این دو ارزش معرفتی پرسش‌های دیگری را پیش می‌کشند؛ پرسش‌هایی که از خود مفهوم معرفت فراتر می‌روند؛ برای مثال یقین چیست و آیا قابل حصول است؟ فهم چیست و آیا قابل دستیابی است؟ بنابراین، «معرفت‌شناسی عبارت است از بررسی راه‌های خوب یا درست درک توأم با شناخت واقعیت» (Zagzebski, 1996: 21).

گفتیم که از نظر زاگزیسکی میان معرفت و صدق پیوند وجود دارد. همین پیوند زاگزیسکی را به یکی از بنیادی‌ترین ارزش‌های معرفتی مورد توجه خود می‌رساند: «امن باوری را که با التفات به صدق شکل می‌گیرد، باوری می‌نامم که وظیفه‌شناسانه (conscientiously) اتخاذ می‌شود» (Zagzebski, 1996: 22). وظیفه‌شناسی مفهومی است مشکک و درجه آن به میزان پروایی (careness) که از چیزی داریم بستگی دارد. پس، ارزش وظیفه‌شناسی ما را به ارزش پروایی رهنمون می‌شود. ما آدمیان از بسیاری از امور پروا داریم و همین امر سبب می‌شود در قلمروهایی که پروا داریم، از باور صادق نیز پروا داشته باشیم؛ چون لازمه پروا داشتن از چیزی آن است که تصویر درستی از آن چیز داشته باشیم. ما طالب باورهایی هستیم که مبنای کنش‌های ما قرار می‌گیرند و این موضوع نه تنها نیازمند باورهای صادق است، بلکه مستلزم این اطمینان (confidence) است که باورهای یادشده صادق هستند. بی‌گمان اطمینان داشتن نیز امری مشکک و وابسته به متن است. پس ما شایق به باورهای صادق‌ایم و گریزان از باورهای کاذب. در نتیجه، «ما طالب





سازوکارهایی هستیم تا باورهای کاذب را از باورهای صادق جدا کنیم» (Zagzebski, 1996: 24) زیرا خلط آن دو سبب می‌شود ارزش باورهای صادق از میان برود. به دلیل الزامات زیست اجتماعی، ما پروای این را داریم که دیگران نیز به جای باورهای کاذب، از باورهای صادق بهره‌مند باشند. در نتیجه، ما طالب آنیم که بتوانیم باورهای صادق را به دیگران منتقل کنیم، نه باورهای کاذب را. وظیفه‌شناسی مستلزم اعتماد به خود و نیز اعتماد به این باور است که دیگران نیز وظیفه‌شناس هستند؛ چون در غیر این صورت نمی‌توانیم به آنها اعتماد کنیم و در نتیجه این موضوع مطلوبیت حیات را به شدت تنزل می‌دهد. بی‌گمان اصطلاح «conscience» که به وظیفه ترجمه می‌کنیم با تکلیف‌گرایی و یا وظیفه‌گرایی (deontologism) مورد نظر درون‌انگاران متفاوت است، اما بی‌ارتباط با آن نیست. در واقع، به نظر می‌رسد زاگزیسکی با گزینش این اصطلاح از یک سو کوشیده است مرز خود با درون‌انگاری سنتی را حفظ کند و از سوی دیگر خود را یک برون‌انگار صرف نیز نشان ندهد.

پس ما پروای باورهای صادق را داریم و این موضوع ما را به سمت ارزش‌هایی همچون اطمینان، اعتماد به دیگران، اعتماد به خود و وظیفه‌شناسی هدایت می‌کند. به طور خلاصه، ارزش‌های معرفتی‌ای که به دلیل پرواداشتن از بسیاری چیزها دارا هستیم عبارتند از: باور صادق، توانایی برای تفکیک میان باور صادق و باور کاذب، یقین و یا دست‌کم اطمینان به باورهای خود، اعتبار (credibility)، اعتماد و توانایی پیش‌بینی. نظریه زاگزیسکی که نظریه‌ای هنجاری است، به یک معنا طبیعی‌گرایانه نیز هست؛ چون زاگزیسکی با الهام از ارسطو معتقد است فضایل در نهایت به نحوه ساخته شدن انسان به واسطه طبیعت بستگی دارد. البته زاگزیسکی در نهایت به درون‌گرایی بیش از برون‌گرایی تمایل نشان می‌دهد.

زاگزیسکی میان معرفت‌شناسی و اخلاق مرز قاطعی قائل نیست؛ چون هر دو را مؤلفه‌هایی برای زندگی خوب و خوش تلقی می‌کند. وی در فصل آخر کتاب معرفت‌شناسی استدلال می‌کند که خوبی معرفتی لازمه یک زندگی خوب است. به بیان ساده‌تر، ما برای آنکه خوب و خوش زندگی کنیم، به دانستن برخی امور نیازمندیم. از سوی دیگر برای آنکه دانسته‌های ما صادق باشند، بایستی واجد برخی فضایل اخلاقی باشیم. پس با این اوصاف، در واقع تنها انسان‌های فاضل به کسب معرفت حقیقی توانا هستند. همچنین این اخلاق است که به ما نشان می‌دهد بیشتر در چه زمینه‌ها و قلمروهایی باید به کسب معرفت پردازیم. و رای همه اینها، زاگزیسکی همچون سه فیلسوف بزرگ باستان، یعنی سقراط،

افلاطون و ارسطو در نهایت دانستن و معرفت را به خودی خود بالاترین فضیلت تلقی می‌کند (زاگربسکی، ۱۳۹۲: ۲۱۹-۲۴۷).

۳. آینده معرفت‌شناسی فضیلت

اخلاق فضیلت، به‌ویژه در تقریری که زاگربسکی به دست می‌دهد، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ ارجاع‌های تاریخی فراوان می‌تواند گام اول انقلابی در معرفت‌شناسی باشد؛ انقلابی که خالی از عناصر معطوف به گذشته نیست. در واقع، به جای تعبیر «انقلاب»، تعبیر «رجعت» مناسب‌تر است. معرفت‌شناسی فضیلت رجعتی است به معرفت‌شناسی قرن هفدهمی؛ معرفت‌شناسی‌ای که معرفت را به امر مکانیکی محض تبدیل نکرده است.

حقیقت این است که معرفت‌شناسی مکانیکی معاصر به بن‌بست رسیده است و سال‌هاست در چالش‌ها و مناقشه‌های جزئی بی‌حاصل و بی‌ارتباط با زیست معرفتی آدمی در جا می‌زند. بنابراین، معرفت‌شناسی فضیلت بهترین راه برای خروج از این بن‌بست است. البته در عین اینکه معرفت‌شناسی فضیلت رجعتی به گذشته است، حرکتی مرتجعانه هم نیست، زیرا این معرفت‌شناسی به پیشرفت‌های فلسفی و علمی شگرف این سه قرن توجه دارد و می‌کوشد از یافته‌های طبیعت‌گرایی، فلسفه ذهن و علوم شناختی نیز در تبیین معرفت بهره‌گیری کند. معرفت‌شناسی فضیلت به این نکته مهم واقف گشته است که حصول معرفت در آدمی فرایند علمی و عقلانی و مکانیکی محضی نیست که از هیچ کدام از عوامل انسانی دیگری تأثیر نباشد؛ در حالی که معرفت‌شناسان قرن هفدهمی، به‌ویژه هیوم آشکارا به این نکته تأکید داشتند، در کمال حیرت، در معرفت‌شناسی معاصر از این مسئله بسیار مهم به کلی غفلت شد.

وقتی سوزا به این مهم می‌پردازد که مجموعه‌ای از امر واقع‌های غیر معرفتی وجود دارد که باور موجه را احاطه کرده‌اند، به گونه‌ای که هر باوری که در احاطه چنان امور واقعی باشد، لاجرم موجه خواهد بود، در حقیقت افق جدیدی را در معرفت‌شناسی معاصر گشوده است و راه را برای برداشتن گام‌های جدید هموارتر کرده است.

۴. آیا بن‌بست درون‌گرایی و برون‌گرایی گشودنی است؟

این سه متفکری که برشمردیم، هر کدام به شیوه خاص خود، اما با هدفی یکسان در پی خروج از بن‌بست درون‌گرایی و برون‌گرایی هستند. نه تنها این سه معرفت‌شناس، بلکه





معرفت‌شناسان فراوانی هستند که امروزه به این حقیقت واقف گشته‌اند که نه درون‌گرایی و نه برون‌گرایی، هیچ‌کدام در تبیین تمام موارد معرفت‌کافی نیستند و هر کدام به گونه‌ای دچار مغالطه‌کنه و وجه‌می‌شوند. اما آنچه گذشت، به مثابه خلاصه نخستین کوشش‌هاست و نه آخرین گام‌ها و حتی خود این کوشش‌های مقدماتی نیز با مشکلات بزرگی مواجه‌اند. در ادامه، به بررسی مشکلات این کوشش‌ها می‌پردازیم.

نقد ایده انقلابی آلستون تلاشی برای آشتی ملی! میان همه نظریه‌های رقیب در معرفت‌شناسی است، اما شاید به نوعی مصداق «از چاله در آمدن و در چاه افتادن» باشد. اساس سخن آلستون این بود که همه معیارهایی که تاکنون معرفت‌شناسان مختلف عرضه کرده‌اند، هر کدام در مقام یک ملزوم معرفتی، در بستر و زمینه خاصی واجد کارآمدی است، اما در اینجا دو نکته مهم وجود دارد: نخست اینکه آلستون با وجود بحثی تفصیلی که در طرح این ایده در کتاب فراتر از توجیه انجام می‌دهد، در عمل نمی‌تواند آن را اثبات کند. البته ماهیت ادعای آلستون به گونه‌ای است که از اثبات می‌گریزد، زیرا هر کدام از معیارهایی که تاکنون در تاریخ معرفت‌شناسی عرضه شده‌اند، از یک پیش‌فرض و شاید اصل موضوعه اثبات‌ناپذیر معرفتی نشئت گرفته‌اند. بنابراین اثبات ادعای جمع همه معیارها و تخصیص آنها به بستری خاص در عمل اثبات‌ناپذیر است. اگر چنین باشد، طرح آلستون در گام نخست با مشکل جدی مواجه می‌شود. برای خروج از این مشکل، می‌توان پیشنهاد کرد که شاید بهتر آن باشد که قول اخیر آلستون را نه به مثابه ادعایی اثبات‌پذیر، بلکه باید در مقام یک اصل موضوعه در نظر گرفت. البته بی‌گمان برخی از معرفت‌شناسان این راه حل را بر نمی‌تابند.

اما نکته دوم از نکته اول نیز مناقشه بیشتری بر می‌انگیزد. ایده آلستون در عمل فاقد کارآمدی است؛ چون اگر بپذیریم که در هر بستر معیاری خاص باید به کار رود، بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که از کجا بدانیم که در هر بستر کدام معیار و یا معیارهای خاص (و یا به قول آلستون، ملزومات) مورد نیاز است؟ اگر بر سر مدخلیت معیارها مناقشه‌ای در گرفت تکلیف چیست؟ چه بسا تنها بتوان به این قول بسنده کرد که در بسترهای گوناگون، هر معیار و ملزومی که ما را به صدق برساند، مدخلیت و اهمیت دارد.

برخی از منتقدان، دیگر نفی معیار توجیه از سوی آلستون را بر نمی‌تابند و معتقدند حتی اگر معیار یگانه‌ای به نام توجیه وجود نداشته باشد که معرفت‌شناسان در آن هم‌نظر باشند، نتیجه نمی‌شود که باید از اساس مفهوم توجیه را رد کنیم (Goldman, 2005: 124).

بنابراین، ایده آلستون تنها یک ایده مقدماتی است و کاربردی نیست، ولی این اشکالها از اهمیت نوآوری در گام نخست آلستون نمی‌کاهد. در واقع، همان‌گونه که در مقدمه نیز اشاره شد آلستون در این رویکرد کاملاً با الگوبرداری از فیلسوفان بزرگی عمل کرده است که در چنین بن‌بست‌هایی به شیوه مشابهی عمل کرده‌اند، اما شیوه کار سوزا و زاگربسکی کاملاً متفاوت است. این دو به جای آنکه همه را بر سر سفره گشوده ملزومات معرفتی نشانند - کاری که آلستون بدان پرداخت - بر معیاری واحد تأکید می‌کنند، اما آن معیار یگانه را دارای ابعاد درون‌گرایانه و برون‌گرایانه می‌دانند، به گونه‌ای که در دل شیوه فضیلت‌مند اتخاذ باور، هم مؤلفه‌های درون‌گرایانه و هم مؤلفه‌های برون‌گرایانه را جای می‌دهند. سوزا مفهوم درون‌گرایانه شایستگی را با مفهوم برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن درهم می‌آمیزد تا نظریه‌ای مختلط به دست دهد. به همین سیاق، زاگربسکی مفاهیم درون‌گرایانه مسئولیت، پروا و وظیفه را با مفهوم برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن درمی‌آمیزد. باید توجه داشت که هرچند در نظریه‌های درون‌گرایانه نیز صدق یکی از مؤلفه‌های معرفت است، اما میان صدق و توجیه ملازمه وجود ندارد. این همان نقطه‌ای است که درون‌گرایی و برون‌گرایی از هم دور می‌شوند.

ما برآنیم که راه‌حل معرفت‌شناسی فضیلت نسبت به راه‌حل آلستون عملی‌تر و کارآمدتر است. البته خود معرفت‌شناسی فضیلت، به‌ویژه تقریر زاگربسکی از آن مخالف کمی ندارد. خود آلستون از مخالفان جدی معرفت‌شناسی فضیلت است. نقد اصلی او این است که نمی‌توان معرفت را تنها با تکیه بر مفهوم فضیلت عقلانی به تمام و کمال تبیین کرد. البته انتقادهای آلستون از معرفت‌شناسی فضیلت را نیز نباید نادیده گرفت. این سخن و سوسه برانگیز است که سوزا تنها به اصطلاح با واژه‌ها بازی کرده و اساس سخن او همان صحه گذاشتن بر اعتماد‌گرایی فرایندی است. البته حتی اگر این استدلال نیز معتبر باشد، از اهمیت کار سوزا برای مناقشه یاد شده نمی‌کاهد؛ چون اگر نظریه‌وی تقریری پیچیده از اعتماد‌گرایی فرایندی باشد، همچنان امکان جمع میان دورن‌گرایی و برون‌گرایی وجود دارد؛ کاری که آلوین گلدمن (Alvin Goldman) در یکی از تقریرهای خود از اعتماد‌گرایی فرایندی انجام داده است. خلاصه سخن او این است که شناسنده و یا ارزیاب معرفتی دارای مجموعه یا فهرستی از فضایل و رذایل معرفتی است که در ذهن وی ذخیره شده است. هنگامی که ارزیاب، مصداقی واقعی یا فرضی از باور را ارزیابی می‌کند، در فرایندهایی تأمل





می‌کند که باور یادشده از طرق آن فرایندها تولید شده است. سپس این فرایندها را با فهرست خود مطابقت می‌دهد. اگر فرایندهای یادشده تنها با فضایل مطابقت داشته باشند (یعنی در نظر ارزیاب آن قسم از فرایند حصول باور جزء فرایندهای قابل قبول باشد)، آن‌گاه آن باور را موجه تلقی می‌کند و اگر فقط با رداییل مطابقت داشته باشند، باور مورد نظر را ناموجه می‌نامد (Goldman, 1992: 161). این جنبه از حصول معرفت، کاملاً واجد خصیصهٔ درون‌گرایانه است. اما به باور گلدمن، فاعل‌های شناسا برای برساختن فهرست فضایل و رداییل از فرایندهای اعتمادپذیر بهره می‌گیرند؛ یعنی عناوینی را در فهرست فضایل معرفتی قرار می‌دهند که در اغلب موارد به باور صادق انجامیده باشد. از این رو، ایراد اخیر سوزا برای هدف ما خللی ایجاد نمی‌کند، زیرا دیدیم که اعتماد‌گرایی فرایندی نیز می‌تواند به شکلی تقریر شود که به‌نوعی جمع میان برون‌گرایی و درون‌گرایی باشد.

نگارنده بر آن است که مناقشهٔ حاضر شبیه مناقشهٔ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در فلسفهٔ جدید است. شباهت این دو مناقشه از این حیث است که هر دو بر جنبه‌ای از حقیقت تأکید می‌نهند و هیچ کدام به‌تنهایی توان تبیین معرفت و توجیه را به‌طور کامل ندارند و هر دو مناقشه، سرانجام در نظریه‌ای که جامع هر دو است تا حدودی مرتفع خواهند شد. همان‌گونه که نزاع عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی با تألیف آن دو در فلسفهٔ کانت تا حدودی فرونشست، مناقشهٔ درون‌گرایی و برون‌گرایی نیز چنین راه‌حلی می‌طلبد. چه‌بسا ایراد شود که آیا مناقشهٔ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در فلسفهٔ نقادی کانت در حقیقت مرتفع شد؟ روشن است که پاسخ این پرسش منفی است. بنابراین، شاید مناقشهٔ درون‌گرایی و برون‌گرایی نیز چنین سرنوشتی داشته باشد؛ یعنی در اثر کوشش معرفت‌شناسانی همچون آلستون، سوزا و زاگزبسکی به راه‌حلی موقت ختم شود، ولی ریشه‌های مناقشه همچنان پا برجا باقی بماند. حتی اگر چنین باشد، چرا نباید از دست‌یابی به راه‌حل موقتی روی گرداند؟

از سوی دیگر، هم آلستون و هم معرفت‌شناسان فضیلت در سطحی متفاوت به‌نظروری در باب معرفت می‌پردازند، به‌گونه‌ای که آرای ایشان عمق بیشتری دارد. در واقع این معرفت‌شناسان نشان داده‌اند که معرفت بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که دیگر معرفت‌شناسان تبیین می‌کنند. به بیان ساده‌تر، چنین نیست که معرفت یا به کلی محصول آگاهی و عقلانیت فاعل شناسا است (به ادعای دورن‌گرایان) و یا میان آگاهی فاعل شناسا و معرفت پیوند ضروری وجود ندارد (به ادعای برون‌گرایان).

البته نمی‌توان گروه پرشمار دیگری از معرفت‌شناسان را نادیده گرفت که از اساس مخالف جمع‌درون‌گرایی و برون‌گرایی هستند. این دسته از معرفت‌شناسان، درون‌گرایی و برون‌گرایی را از اساس دو رویکرد کاملاً متفاوت به معرفت و توجیه می‌دانند که جمع آنها ممکن نیست. از نظر این گروه، تلاش‌های متفکران در این زمینه، چیزی جز آب در هاون کوییدن و گره بر باد زدن نیست؛ چون هرگونه کوشش برای جمع دو نگاه جمع‌ناپذیری سرانجامی جز شکست ندارد. هرچند در عمل هیچ برهانی برای نفی این موضع منفی‌نگرانه وجود ندارد، اگر تلاش‌های آشتی‌جویانه به ثمر برسد، خود به خود نفی موضع منفی‌نگرانه فوق را در پی خواهد داشت. افزون بر این، بررسی مقالات جدید در حوزه معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که کفه خوش‌بینی نسبت به چنین کوشش‌هایی بر کفه بدبینی می‌چربد.

در اینجا چه‌بسا این پرسش مطرح شود که فلسفه اسلامی در باب این مناقشه چه موضعی را اختیار کرده است؟ با نظر به سنت معرفت‌شناسی خود درمی‌یابیم که اساساً در سنت ما چنین مناقشه‌ای وجود نداشته است. فیلسوفان اسلامی بی‌آنکه تصریحی داشته باشند، همگی به تبعیت از معرفت‌شناسی ارسطویی بر دورن‌گرایی صحه می‌گذارند. از این روست که نمی‌توان در سنت فلسفه اسلامی کوچک‌ترین تأییدی به سود برون‌گرایی یافت. البته چیزی مشابه پیوندی که زاگزبسکی میان فضائل اخلاقی و فضائل معرفتی برقرار ساخته است، در حکمت صدرایی قابل ردیابی است و حتی مقالاتی نیز در این زمینه نوشته شده است (نک: دانش، ۱۳۸۹). اما خود این مسئله به‌تنهایی ربط چندانی به مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی ندارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که گذشت سخن زاگزبسکی چیزی فراتر از پیوند فضائل اخلاقی و عقلانی است. بنابراین، دست کم در مورد مناقشه میان درون‌گرایی و برون‌گرایی تطبیق میان حکمت صدرایی و معرفت‌شناسی معاصر غربی نتیجه چندان درخوری در بر نخواهد داشت.



کتابنامه

۱. دانش، جواد (۱۳۸۹)، «تأثیر فضائل و رذایل اخلاقی در معرفت الهی از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، سال هشتم، شماره اول.
۲. زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۳. فلدمن، ریچارد (۱۳۸۷)، «بررسی کتاب فراتراز توجیه»، ترجمه بتول احمدی، کتاب ماه فلسفه، ش ۱۵.
۴. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۶)، «رویکرد جدید آلستون به معرفت‌شناسی باور»، نقد و نظر، ش ۴۵ و ۴۶.
5. Alston, W. (1989b), "An Internalist Externalism," Alston. W., *Epistemic Justification*, Cornell University Press.
6. ——— (2005), *Beyond Justification*, Cornell University Press.
7. ——— (1993), "Epistemic Desiderata," *Philosophy and Phenomenological Research*, 53.
8. ——— (1990), "Externalist Theories of Perception," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50.
9. ——— (1989a), "Internalism and Externalism in Epistemology," Alston, W., *Epistemic justification*, Cornell University.
10. ——— (1991), *Percerving God*, Cornell University Press.
11. Battaly, Heater (2001), "Concepts to the Rescue: Thinning the Concepts of Epistemic Justification and Intellectual Virtue," Abrol Fairweather and Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.
12. Goldman, Alvin I. (1992), "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," Liaisons Goldman (ed.), *Philosophy meets Cognitive and Social sciences*, Cambridge, MA: MIT press.
13. ——— (2005), "Disagreement in Philosophy," Heather Battaly and Michael Lynch (eds.), *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston, Studies in Epistemology and Cognitive Theory*, Rowman and Littlefield: Lanham, MD.



۱۲۰

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

14. Kant, Immanuel (1787), *Critique of Pure Reason*, tr. by, Indians polise, Wermers, Cambridge: Pluhar.
15. Sosa, E., Kim, J., Fantl, J. (2008), *Epistemology*, New York: Blackwell.
16. Sosa, Ernest (1980), "Raft and Pyramid: Coherence Versus Foundation in the theory of knowledge," *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philiosphy*, University of Notre dame.
17. _____ (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge university press.
18. _____ (1995a), "Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the theory of knowledge," Sosa, *Knowlede in Prespective*, Cambridge University Press.
19. _____ (1995b), "Intellectual Virtue in Perspective," Sosa, *Knowlede in Prespective*, Cambridge University Press
20. _____ (1995c), "Reliabilism and Intellectual Virtue," Sosa, *Knowlede in Prespective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press.
21. Zagzebski, Linda (2001), "Introductionn," Abrol Fairweather and Linda Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.
22. _____ (1996), *Virtues of the mind*, Cambridge University Press.



نگار

طرحی برای خروج از بن‌بست...

تفکر اجتماعی خوارج

حبیب‌الله بابایی*

چکیده

خوارج اندیشه‌ای خودخواسته و منسجم درباره جامعه نداشته‌اند، ولی برخی از باورهای دینی و اخلاقی آنها آثار عمیقی بر صورت‌بندی رفتار ایشان در عرصه‌های اجتماعی داشته است. رویکرد اجتماعی خوارج را می‌توان هم در خاستگاه فرهنگی و شخصیتی و پیوندشان با طبقه قاریان، و زمینه‌های بدوی و عربی آنها جست‌وجو کرد، و هم می‌توان آن را در اصول عقیدتی و قواعد رفتاری و اخلاقی خوارج مانند اصل «خودبینی دینی و گسست میان "من" و "دیگری" در جامعه مسلمان»، اصل «عدم تبعیض ایمان (کلی و نه کل بودن ایمان)»، اصل «سادگی و صراحت»، اصل «گریز از دنیا»، و اصل «تعمیم گناه از فردی به فرد دیگر» پی گرفت.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دین‌داری، تبعیض، ایمان، دین و دنیا، خود و دیگری.



مقدمه

جریان‌شناسی خوارج و بازفهمی اندیشه اجتماعی آنها در جهان اسلام معاصر از آن رو اهمیت دارد که روح خارجی‌گری در دو سویه عالم شیعه و سنی به شقاق میان امت اسلامی انجامیده و چهره‌خشنی از اسلام و مسلمانان را به نمایش گذاشته است. ظاهرینی و وظیفه‌گرایی‌های سطحی که در آن شناخت وظایف دینی فارغ از اهداف و مقاصد دینی صورت می‌گیرد، به ظهور نوعی از تفکر افراطی و انعطاف‌ناپذیر انجامیده است که هم مناسبات درونی مسلمانان را در دنیای اسلام مختل کرده و هم امکان تفاهم و تعامل را با غیرمسلمانان دشوار ساخته است.

هرچند «خوارج» به‌عنوان یک جریان شناخته‌شده در تاریخ تطورات سیاسی و اجتماعی مسلمانان سهم زیادی نداشته است، ولی روحیه جمود و تعصب دینی، انکار و یا التزام‌نداشتن به ضروریات اخلاقی به بهانه وظیفه دینی، تأکید بر آرمان‌های دور و دراز، و تهی‌ساختن معرفت دینی از عقل واقع‌بین، همگی از امور جاری در جهان اسلام و تمدن اسلامی بوده است. این سخن امام علی **7** که نسل خوارج در اصلاّب مردان و ارحام زنان باقی خواهد ماند (صبحی صالح، ۱۴۲۴: ۹۳-۹۴؛ و نک: ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۸۹)، تنها به خوارج به‌عنوان یک جریان خاص در سده اول هجری محدود نشده، بلکه همه مسلمانانی را که در گستره جهان اسلام نگاه‌های یک‌سویه و تک‌بعدی به کتاب و سنت داشته‌اند، در بر گرفته است.

اهمیت تحقیق در باره خوارج، تنها به جهت تصلّب و تعصب دینی و ایمانی نیست، بلکه این موضوع به جهت اخلاق دین‌داری و آسیب‌های اخلاقی در وضعیت مؤمنانه بسیار مهم است. خوارج و سلوک اجتماعی آنها که در آن ایمان بر اخلاق مقدم می‌شود و بر عمل و التزام بسیط به ظواهر دینی بدون ملاحظات اخلاقی و مصالح عقلانی، و بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی تأکید می‌گردد، موضوعی بس مهم و حیاتی برای جامعه امروز مسلمانان به شمار می‌رود. تأمل در کاستی‌های اخلاقی خوارج و تأثیر آن در زیست اجتماعی آنها با دیگران (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) می‌تواند افق‌های تازه‌ای را هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ نظری در مورد خلأهای اخلاقی دنیای معاصر اسلام و موانع ساختن نظم اجتماعی، صلح و آرامش و در نهایت بنای تمدن اسلامی فراروی ما بگشاید.





پرسش‌ها در مورد باورهای اجتماعی خوارج

آیا هویت خوارج و خاستگاه اصلی آن، بر عقیده مبتنی است، یا انگیزه‌های سیاسی زمینه را برای ظهور این جریان مهیا ساخته است، و یا اینکه خلأهای اخلاقی و یا حتی نوعی از دنیاخواهی که متفاوت از دنیاپرستی قاسطین و ناکثین بوده است، به شکل‌گیری چنین جمودی در تاریخ اسلام انجامیده است؟

پرسش دیگری که در تحلیل ماهیت اجتماعی خوارج مؤثر خواهد بود، رابطه نخبگان با خوارج است. در مورد ربط میان نخبگان و خوارج از دو جهت می‌توان پرسش کرد: نخست اینکه آیا در رأس خوارج عالمان و اندیشمندی بوده‌اند که بر اساس نوعی از اجتهاد به شورش اجتماعی و سیاسی فراخوانده باشند؟ دیگر اینکه عقاید خوارج (چه برخاسته از فکر نخبگان و یا برآمده از توده دین‌داران باشد) تا چه میزان در میان نخبگان عالم اسلام پذیرفته شده و نیز عالمان مسلمان تا چه میزان از آن استقبال کرده‌اند؟

پاسخ به این پرسش‌ها دشوار می‌نماید و این دشواری از دو جهت است: نخست اینکه منابع در زمینه خوارج بسیار اندک و محدود است. بخش مهمی از این محدودیت منابع به نبود عالمان و نخبگان در میان خوارج باز می‌گردد. خوارج در حقیقت عالمانی نداشته‌اند تا اندیشه‌ها و عقاید آنها را ثبت کنند و آنچه در مورد خوارج در منابع ملل و نحل آمده است، بیشتر در مورد باورهای دینی و مذهبی آنها بوده است و نه درباره ایده‌های اجتماعی خوارج. دشواری دوم، وجود فرقه‌های مختلف در میان خوارج است که هر کدام اندیشه‌ها و عقاید متفاوتی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که همه آنها را نمی‌توان ذیل یک عنوان و یک جریان گرد آورد و درباره همه به یکسان داوری کرد.

به رغم این دشواری‌ها که ارائه بیانی عام درباره همه فرقه‌های خوارج را ناممکن می‌سازد، می‌توان با تأکید بر عناصر مشترک میان همه فرقه‌های خوارج، در مورد کلیت خوارج تحلیل‌های عامی را مطرح نکرد. از این رو، در این مقاله سخن از خوارج معطوف به عناصر مشترک میان همه خوارج خواهد بود. از سوی دیگر، به موجب اینکه فرقه ازارقه مهم‌ترین و بزرگ‌ترین و البته افراطی‌ترین فرقه در میان خوارج است، در نگاه به عقاید اجتماعی خوارج، بر باورهای مشترک اجتماعی این فرقه توجه بیشتری خواهد شد. باورهای مشترک فرقه ازارقه را می‌توان در سه اصل زیر خلاصه کرد: ۱. ازارقه مخالفان مسلمان خود

و نیز قاعدین را مشرک می‌دانند؛ ۲. به قتل زنان و فرزندان مخالفانشان حکم می‌کنند؛ ۳. سرزمین مخالفان مسلمان خود را دارالکفر می‌شمارند (نک: البغدادی، ۱۹۷۷: ۶۲-۶۴).^۱

خاستگاه‌های اجتماعی خوارج

توجه و تأمل در ریشه‌های اجتماعی خوارج در فهم ماهیت خوارج و عقاید اجتماعی آنها ضروری است. بسترها و زمینه‌های اجتماعی خوارج را از چند جهت می‌توان بررسی کرد: یکی از موارد اختلاف در زمینه‌های رشد و تربیت خوارج، شهری و یا روستایی بودن خوارج است. در مورد مدنی و یا روستایی بودن خوارج نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. از منظر یولیوس ولهوزن، خوارج کسانی بودند که با صحرائشینان قطع ارتباط کرده، و با مهاجرت به شهرها با سپاهیان همراه شده بودند. آنها در شهرها به امور عمومی و خلافت اهتمام می‌ورزیدند و کمتر از دیگران به وابستگی‌های خونی و نژادی توجه داشتند (نک: ولهوزن، ۱۳۷۵: ۳۱-۳۲). در مقابل، نظریات دیگری وجود دارد که خوارج را نه یک جریان مدنی، بلکه جریانی با ریشه‌های بادیه‌نشینی می‌شناسد که همواره از مدنیت دور و گریزان بوده است. از نظر مونتگ‌مری وات، تفکر اجتماعی خوارج با تفکر عرب پیش از اسلام در ارتباط بوده است که در آن، سنت‌های دموکراتیک قبیله‌ای و حقوق برابر مردان و زنان وجود داشته است (نک: قادری، ۱۳۷۵: ۱۷۸). از نظر عمر ابوالنصر نیز طبیعت بدوی در خوارج ظاهر بوده است (ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۵۷). رودلف ارنست برونو نیز خوارج را از بدویان و قبایل گوناگون عرب می‌داند (نک: اشپولر، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۰۳). البته ولهوزن دیدگاه برونو را نقد می‌کند و بر آن است که نمی‌توان میان دیدگاه سیاسی خوارج که منکر حکومت و حاکمی تعیین شده از سوی امت بودند، با تفکر و سنت‌های قبیله‌ای عرب پیش از اسلام که بر محور اشرافیت و گزینش شیخ قبیله استوار بود، وجه تشابه کاملی پیدا کرد. برتولد اشپولر نیز با نقد سخن برونو، بر نظریه ولهوزن تأکید می‌کند و می‌گوید:

پیش‌قدمان این نهضت اعراب بدوی نبوده‌اند و چنین نظریه‌ای نیز کمتر با احساساتی که بدویان برای قومیت خود داشتند و با کوششی که برای پاک نگه

۱. گفتنی است نسبت‌دهی دارالکفر به دارالمخالفین، تنها به تکفیر افراد مربوط نمی‌شود، بلکه می‌تواند به تکفیر مجتمع نیز بینجامد که نمونه آن را در اندیشه طه سماوی می‌توان مشاهده کرد (نک: محمد عثمان، ۲۰۰۷: ۲۲۰).





داشتن خون عربی می کردند، سازگار به نظر می رسد، بلکه این فرقه بیش از همه به دست ساکنان دو شهر بزرگ بصره و کوفه پدید آمد و ساخته و پرداخته شد؛ بدین معنا که از دیرزمانی در این دو شهر عرب‌ها، آرامی‌ها، ایرانی‌ها و دیگر اقوام با یکدیگر زندگی می کردند و از این رو، در زمینه تعیین ارزش‌های مذهبی و مراتب و درجات ناشی از دین، به خوبی می توانست در اینجا تبلیغاتی در مورد بی‌اثر بودن نژاد و ملیت سودمند افتد (اشپولر، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۰۳-۳۰۴).

در مقابل ولهوزن و اشپولر، احمد پاکتچی تقریر متفاوتی درباره خاستگاه خوارج نخستین ارائه می دهد و آن را بر اساس نظام قبیله‌ای استوار می داند و می گوید:

رقابت‌های موجود میان قبایل عربی ساکن در عراق، نقشی تعیین کننده در بروز خارجی‌گری داشته است. با تحلیل وضعیت یکایک قبایل و نحوه مشارکت آنها در جریان صفین و حکمیت، معلوم شده است که دو نوع چالش سیاسی، تأثیر مستقیم بر برآمدن خوارج از یک قبیله داشته است: در بعد روابط بین قبیله‌ای، در چارچوب ارتباط قبایل حاشیه‌ای متحد (قبایل اقماری) با قبایل محور، چالش سیاسی حاشیه با محور، زمینه بروز گرایش خارجی در میان قبایل حاشیه‌ای را پدید آورده است. در بعد روابط درون‌قبیله‌ای، گسل سیاسی در مرکز قبیله نیز به بروز خارجی‌گری در شعبه‌های مرکزی قبیله‌ای شده است. باید توجه داشت گونه اول از تنیدگی منجر به خارجی‌گری ناپایدار و گونه دوم به خارجی‌گری پایدار شده است (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۹۳).

سید جعفر مرتضی عاملی نیز بر همین ایده است و با انتقاد از ولهوزن و دیگرانی که منکر بدوی‌گری خوارج هستند، می گوید اساساً هجرت به شهرها نمی تواند در کنده شدن صفت بدوی‌گری و متمدن شدن آنان کافی باشد. از نظر عاملی، ولهوزن از این نکته غفلت کرده است که «مهاجرت به تنهایی برای تغییر طبیعت و اندیشه آنان کافی نیست، مگر اینکه به حد تفاعل و ذوب در جامعه جدید برسند، و جهل مهاجران به علم، و قساوت و خشونت آنان به نرمی و ملایمت تبدیل شود، و ویژگی‌های بدوی‌گری را برچینند و به خصلت‌های تمدنی بیارایند» (عاملی، ۱۳۸۴: ۴۷۵). همین طور وی می گوید:

ادعای اینکه طبع بدوی خوارج با گرایش آنان به اسلام، و مهاجرت از بادیه به شهرها از بین رفت، بسی عجیب و غریب است. از جمله بدیهیات تاریخ این

است که فرو رفته‌ترین مردمان در طبایع بدوی، خوارج بوده‌اند. چنان‌که این خصلت به صورت کاملاً آشکاری تا دوره‌های متأخر و به رغم آنکه برای بقا، دگرگونی‌هایی در آنان به وجود آمده، یا بسیاری از عقاید خود را پنهان می‌کنند، هنوز در آنان چنین خصلت‌هایی را می‌بینیم (عاملی، ۱۳۸۴: ۳۷۶).

خاستگاه دیگر خوارج که در فهم ماهیت این جریان راهگشاست، عربی یا غیرعربی بودن آنهاست. عمر ابوالنصر خوارج را قومی از عرب می‌داند که اکثر آنها از بنی تمیم بوده‌اند (ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۱۶). البته ابوالنصر، از اراقه را از دیگر فرقه‌های خوارج تفکیک می‌کند و عربی بودن اراقه را بیش از دیگر خوارج می‌داند (ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۲۳). همین‌طور برخی دیگر از محققان نشانه‌های حضور غیرعرب در میان اولین خوارج را ناچیز می‌دانند (نک: مفتخری، ۱۳۷۹: ۱۵۹-۱۶۰). هرچند شاید به جهت وجود بادیه‌نشینی خوارج، هویت عربی و ناسیونالیستی این جریان در اذهان تقویت شود، ولی با توجه به حضور موالی در میان خوارج، غیرعربی بودن این جنبش نیز دور از ذهن نیست، اما اگر سران خوارج را از توده‌ی خوارج تفکیک کنیم، می‌توانیم عربیت و بادیه‌نشینی خوارج را بیشتر در میان سران و رهبران خوارج مشاهده کنیم و جایگاه غیر اعراب مانند موالی را نه در سطوح عالی، بلکه در سطوح میانی و پایین خوارج ببینیم که به موجب نوعی از مساوات‌طلبی و عدم ترجیح اعراب بر موالی از خوارج استقبال کرده بودند.

گفتنی است خوارج علاوه بر ریشه‌های فرهنگی عربی و بدوی پیش از اسلام، در اطراف حیره و کرانه‌های رود فرات و مناطق همجوار با دولت ساسانی زندگی می‌کردند و رهبران اولیه خوارج نیز مانند بکربن وائل و بنی تمیم در جوار مرزهای ساسانی ساکن بودند. شاید اصولی مانند اشتراک و برابری، در صورتی که واقعا آنها به چنین چیزی باور داشته‌اند، واکنشی در برابر نظام طبقاتی ساسانیان بوده باشد (بیات، ۱۳۸۵: ۴۳-۶۲).

افزون بر خاستگاه عربی و بدوی خوارج، به خاستگاه ایدئولوژیک آنها نیز باید توجه کرد. بی‌شک ریشه‌های ایدئولوژیک و برداشت‌های خاص دینی خوارج تأثیر قابل توجهی در شکل‌گیری و رشد این جریان دینی و سیاسی داشته است. ولهوزن خاستگاه خوارج را نه عصیت عربی، بلکه متن اسلام (و یا قرائتی خاص از اسلام) می‌داند (نک: ولهوزن، ۱۳۷۵: ۴۱-۴۲). در این باره به نظر می‌رسد در تحلیل ریشه‌های عقیدتی و دینی خوارج باید طبقه‌قاریان





به‌ویژه قراء تابعی^۱ را در تاریخ اسلام مورد توجه قرار داد. مهم‌ترین نکته در مورد قاریان که بن‌مایه خوارج را شکل می‌دهند، نگرش آنان به قرآن کریم است. از نظر قاریان، قرآن نه کتاب علم و اجتهاد، بلکه کتاب عمل و تقوی است. این مبنا هم به لحاظ معرفت دینی و هم از منظر رفتار اجتماعی بسیار اهمیت دارد. پیش از آنکه اجتهادی در متن دین صورت یابد و نظام‌واره تفکر اسلامی استخراج گردد و پیش از آنکه متن و حاشیه‌های دین در گزاره‌های قرآنی معلوم گردد، عمل دینی بر اساس نوعی از معرفت دینی صورتی شکل می‌یابد که در نگاه اولیه بسیار اصولی و دینی جلوه می‌کند، ولی در سطحی عمیق‌تر تناقضات و تضادهای مختلفی را در رفتار دینی پدید می‌آورد که از یک‌سو خوردن خرما را غیر حرام می‌داند و از سوی دیگر خون بی‌گناه را می‌ریزد (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۲۸۷: ۷). اساساً تمسک به برخی از آیات و ترک برخی دیگر و ایمان عمیق به برخی از آیات خاص^۲ و بی‌مبالاتی نسبت به

۱. توضیح علی‌بیات در مورد طبقه قراء صحابه و قراء تابعین و اهمیت آنها به لحاظ اجتماعی و سیاسی قابل توجه است: «در مهم‌ترین تحول اجتماعی تاریخ صدر اسلام با کاهش روزافزون شمار صحابه به سبب شهادت آنان در فتوحات و یا مرگ طبیعی و یا انزوا و کناره‌گیری سیاسی از امور، به تدریج نسلی جدید به نام تابعین جایگزین آنان شد که عملاً از دهه هفتم هجری به بعد اداره امور سیاسی جهان اسلام را در دست گرفت. پس از قراء صحابی، قراء تابعی در وقایع تاریخ اسلام سهم مهمی ایفا کردند. به طور کلی همین طبقه قراء بودند که مورخین و پژوهشگران در بررسی حوادث به اهمیت نقش آنان در تحولات سیاسی و فکری تأکید فراوان می‌ورزند. به طور کلی قراء تابعی بر دو مبنا به موضع‌گیری در رخدادهای سیاسی و اجتماعی می‌پرداختند. یکی بر مبنای آموزه‌های دینی و دیگری بر مبنای وابستگی‌ها و تمایلات قبیله‌ای. قاریانی همچون مالک اشتر و قیس بن سعد همدانی و عمرو بن حنم خزاعی دارای تمایلات اعتقادی نیرومندتری بودند و قاریانی همچون عبدالله بن وهب راسبی که از پایگاه معتبر قبیله‌ای در اسلام بی‌بهره بودند، تمایلات و رقابت‌های قبیله‌ای نیرومندتری در مواجهه با حاکمیت خلفای قریشی اعم از هاشمی یا اموی داشتند. بر این اساس، با توجه به اینکه بیشتر رهبران خوارج همچون: نافع بن ازرق، عبدالله بن ماحوز، عبیده بن هلال، قطری بن فجانه و پیروان آنان و خصوصاً تندروترین فرقه خارجی یعنی ازرقه از قبایل عرب بکر بن وائل و تمیم برخاسته بودند و معتقد به شرط ندانستن «نسب قریشی» بودند، می‌توان دریافت که در پس نفی شرط قریشی بودن در احراز مقام خلافت در صدد اثبات صلاحیت ماعدا یعنی بکر بن وائل و تمیم برای حکومت و خلافت و یا لااقل مشارکت در قدرت بودند؛ دو قبیله‌ای که ساکن در مناطق کرانه‌های فرات و اطراف حیره و نیز کرانه‌های جنوبی خلیج فارس بودند و در حوادث و رخدادهای مربوط به عصر نبوت سهم و مشارکتی نداشتند. به این سبب پس از رحلت پیامبر و شروع عصر خلافت از حیث موقعیت و جایگاه اجتماعی و سیاسی در مرتبه فروتری نسبت به قریش و اوس و خزرج و به طور کلی صحابه جای گرفته بودند و بر آن بودند به هر نحو ممکن موقعیت و جایگاه خود را در برابر صحابه و خصوصاً قریش که مهر خلافت به آنان حک شده بود، ارتقاء بخشند. بنابراین شعار اولیه آنان یعنی «لا حکم الا لله» که در حقیقت کنش بر ضد حاکمیت قریش و نه صرفاً علی^۷ را در خود نهفته داشت، از این رو بود که بعدها خوارج با تمام توان و نیروی فکری و سیاسی و نظامی خود به مقابله با حاکمیت خلفای اموی و بعد عباسی که هر دو خاندان از قریش بودند پرداختند» (بیات، ۱۳۸۵: ۵۷-۵۸).

۲. مانند آیات: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷)؛ «مَن أَمَّ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مانده: ۴۴)؛ «فَقَاتِلُوا آلِي بَنِي حَنِيئَةَ حَتَّى تَبْغِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات: ۹).

دیگر آیات مهم قرآنی، نوعی از جمود و تعصب را در عمل دینی پدید می‌آورد (نک: نوبختی، ۱۳۵۵: ۱۶).

نکته مهم اینکه اساساً نگرش سطحی و نگاه یک‌سویه به دین چه‌بسا در عمل به گونه‌هایی از بی‌دینی در صحنه زندگی بینجامد. به بیان دیگر، نگرش ناقص و تک‌بعدی به دین، هم به نوعی از تناقض در دین‌داری می‌انجامد و هم به موجب عدم هماهنگی در دین‌ورزی، پایه‌های اعتقادی فرد را در همان مقدار از دین‌داری سست می‌کند. در حقیقت، زمانی دین‌داری در تمامی مراحل زندگی ممکن می‌شود که شناخت و فهم دین در همه ابعاد آن محقق گردد. هر بخشی از دین که در مرحله شناخت و معرفت، مغفول مانده باشد، همان بخش در مرحله عمل نیز متروک خواهد ماند و سبب بروز کاستی‌هایی در دین‌داری فرد و جامعه خواهد شد. حال اگر در چنین وضعیتی که فرد دچار نقص معرفتی و کاستی‌های دین‌داری می‌شود، به نوعی از خودشیفتگی و تعصب و لجاجت اخلاقی نیز گرفتار شود و داشته‌های خود را کافی بداند و کاستی‌هایش را انکار کند،^۱ بی‌شک جریانی مرکب از خشم و خشونت و جهل و نادانی به‌بار خواهد آمد و در نهایت التزام به دین و دین‌داری نیز کمتر می‌شود و بلکه اصل دین‌داری از میان می‌رود. بر همین اساس، فرموده پیامبر گرامی اسلام و امیرمؤمنان **7** که خوارج را نه یک جریان دینی، بلکه جریانی خارج از دایره اسلام دانسته‌اند، مفهوم می‌شود. از پیامبر گرامی اسلام نقل است که فرمود: «در میان شما مردمی هستند که عبادت می‌کنند و در انجام دادن احکام خستگی‌ناپذیرند، تا آنجا که مردم از آنان به شگفتی می‌آیند، خودشان هم عجب پیش می‌گیرند. آنان از دین بیرون می‌روند، آن گونه که تیر از کمان بیرون می‌زند» (هندی‌المقتی، ۱۴۰۱، ج ۱۱: ۳۱۰، ح ۳۱۵۹۶).^۲ امام علی **7** نیز چگونگی خروج این جماعت از دین‌داری را توضیح می‌دهد و می‌فرماید: «اینها العصابه التي اخرجتها اللجاجه و صدها عن الحق الهدی، فاصبحت فی لبس و خطا»؛ ای



۱۲۹

فکر

تفکر اجتماعی خوارج

۱. مفاد آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۳-۱۰۴). این آیه در پاسخ امیرمؤمنان به حرقوس بن زهیر یکی از سرکردگان خوارج بیان شده است (نک: محدث اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱: ۲۶۶؛ نیز نک: البغدادی، ۱۹۷۷: ۶۰).

۲. مضمون این روایت در منابع دیگر تکرار شده است. قال مسلم بن الحجاج فی صحیحہ حدیثنا عبد بن حمید... فقال علی **7**: یا ایها الناس انی سمعت رسول الله **9** یقول: «یخرج قوم من امتی یقرؤون القرآن لیس قراءتکم الی قراءتہم بشیء، ولا صلاتکم الی صلاتہم بشیء، ولا صیامکم الی صیامہم بشیء، یقرؤون القرآن یحسبون أنه لهم و هو علیہم، لا تجاوز صلاتہم تراقبہم، یمرقون من الإسلام کما یمرق السهم من الرمیة». (ابن کثیر القرشی الشافعی، ۲۰۰۴: ۱۱۵۷-۱۱۵۸).



گروهی که لجاجت آنان را از راه راست به در کرد و هوای نفس، آنان را از حق بازداشت، پس در اشتباه و خطا گرفتار آمدند (دینوری، بی تا: ۱۹۲).^۱

البته قاریان افرادی دور از جامعه و گریزان از دنیا نبودند (نک: ولهون، ۱۳۷۵: ۳۳-۳۵) که اگر این گونه بود آثار مخرب اجتماعی آنها به مراتب کمتر می بود. قاریان و بعدها خوارج با همه کاستی ها برای حضور در عرصه های اجتماعی مُصَرِّ بودند و همین امر معضلات و مشکلات تازه ای را برای امت مسلمان ایجاد می کرد. خشک مقدسی در گوشه نشینی، خطرات کمتری برای جامعه دارد تا اینکه این شکل از قداست در متن جامعه و در عرصه های عمومی ظهور یابد. مشکل قاریان و خوارج نیز همین بود که راضی نمی شدند دین سطحی و وظایف ظاهربینانه خود را در خلوتگاه خود نگاه دارند، بلکه با شیفتگی ای که به دین داری صوری و سطحی خود داشتند، در عرصه های اجتماعی و سیاسی مداخله می کردند و حتی به مرزبندی دارالاسلام و دارالکفر در جامعه اسلامی می پرداختند. خطر اجتماعی قاریان و خوارج ناشی از این بود که آنان می خواستند دیگران نیز همواره مانند آنها فکر کنند و به معتقداتشان ملتزم باشند.

در هر حال، اجتهاد بی مبنا و اندیشه ظاهربینانه و مبتنی بر تأویلات شخصی در میان طبقه قاریان و سپس خوارج موجب گردید که معیارهای دقیقی برای معرفت دینی، عمل دینی، رهبری دینی و جایگاه آن در نسبت با حکم الله وجود نداشته باشد. نبود معیار در علم و عمل دینی باعث اشتباهات بسیار خوارج در امور دینی و توبه های فراوان آنان از خطاها و گناهان سابق و سپس شکل گیری انشعاب های مختلف در میان آنها شد (نک: مفتخری، ۱۳۸۵: ۳۸-۴۰). وجود این تذبذب دینی در عمل سیاسی آنها نیز بازتاب یافت؛ به گونه ای که آنها از یک سو بر حکم خدا تأکید می کردند و از سوی دیگر، بر اراده قدرت حاکم اصرار می ورزیدند و سرانجام نیز

۱. البته خروج این جماعت از دین را نباید همسنگ با خروج بنی امیه از دین قلمداد کرد. سفارش حضرت علی ۷ در این مورد قابل توجه است که فرمود: «لا تقتلوا الخوارج بعدی فلیس من طلب الحق فاخطاه کمن طلب الباطل فأصابه او فادر که»؛ پس از من خوارج را نکشید، چون کسی که حق را بجوید، اما اشتباه کند مانند کسی نیست که دنبال باطل باشد و بدان دست یازد و یا آن را دریابد (صالح، نهج البلاغه، خطبه ۶۱: ۹۴). حضرت در مورد خطر بنی امیه فرمود: «الا ان اخوف الفتن عندی علیکم فتنه بنی امیه فانها فتنه عمیاء مظلمه عمت خطتها، وخصت بلیتها، وأصاب البلاء من أبصر فیها، وخطا البلاء من عمی عنها. وأیم الله لتجدن بنی امیه لکم ارباب سوء بعدی کتاب الضروس، تعذب بفیها و تخطب بیدها و تیزین برجلها و تمنع درها. لایزالون بکم حتی لایترکوا منکم الا نافعاً لهم او غیر ضائر بهم، ولا یزال بلاؤهم حتی لا یکون انتصار احدکم منهم الا کانتصار العبد من ربه والصاحب من مستصحبه، ترد علیکم فتنتهم شوهاء مخشیه، وقطعا جاهلیه، لیس فیها منار هدی ولا علم یری، نحن اهل البیت منها منجاء، ولسنا فیها بدعاه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱: ۳۴۹).

نتوانستند ارتباط روشنی میان دین و دولت، امام و خدا، و اسلام و امت مسلمان تعریف کنند و الگویی با ثبات در مدیریت اجتماعی ارائه دهند (نک: ولهوزن، ۱۳۷۵: ۴۳).

اصول تفکر اجتماعی خوارج

از مهم‌ترین اصول فکری و عقیدتی خوارج که آثار اجتماعی بسیار مهمی داشت، گسست میان «من» و «دیگری» در باورهای دینی آنها بوده است. رابطه من و دیگری و اینکه حقیقت تنها پیش «من» نهفته است (نک: الاشعری، ۱۴۱۵: ۷) و دیگران از آن بی‌بهره‌اند و هر آنکه از من نیست، در دارالکفر قرار دارد، هر چند مسلمان باشد (نک: همان: ۸)، پایه مؤثری در اخلاق دین‌داری خوارج و خودشیفتگی دینی و سیاسی آنها در برخوردهای اجتماعی با دیگران مسلمان و غیرمسلمان بوده است. این گونه از مناسبت میان «من» و «دیگری» آنها را از گفت‌وگو کردن با دیگرانی که به نظرشان در دارالکفر بودند، باز داشت^۱ و در عمل انسجام اخلاقی و اجتماعی را ناممکن ساخت. البته چه بسا این پرسش پیش آید که در میان دو طرف حق و باطل چگونه می‌توان بر این باور خوارج خرده گرفت و رابطه میان «من»ی که خود را حق و «دیگری»ی را باطل تشخیص می‌دهد، گفت‌وگو انجام داد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت خرده بر خوارج، از موضع نسبیّت و نفی حقیقت و حقانیت نیست، بلکه سخن در ظاهر (یکی) و بواطن (چندتا) دین، به لحاظ معرفتی، و صراط (که یکی است) و سُبُل (که چندتاست)، به لحاظ سلوکی و رفتاری است که اقتضا می‌کند افراد در عین تلاش برای حقیقت و فهم دین، حدّ خود را بشناسند و ادعایی فراتر و مطلق نداشته باشند و در رد و انکار آرای دیگران محتاط باشند و دست کم به لحاظ اخلاقی به برداشت‌ها و تفاسیر روشمند از دین احترام گذارند، هر چند آن را قبول نداشته باشند (see: Babaei, 2014). به بیان دیگر، ما با توان و عقل محدود خود نمی‌توانیم دین و متن لایتناهی کتاب الهی را، به‌ویژه در امور اعتقادی، به طور مطلق درک کنیم. از این‌رو، باید کسانی که در صدد فهم دین بر می‌آیند، جمعی بودن آن را مغتنم بدانند و فهم‌های دیگری را که به صورت روشمند به دست آمده‌اند را به رسمیت شناسند و در اصرار بر تأیید خود و انکار دیگران احتیاط کنند که در این صورت، امکان زیست جمعی میان

۱. برای مطالعه چگونگی مواجهه خوارج با فرستاده حضرت علی ۷ و پاسخ‌دادن به ایشان، نک: ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱، ج





دین‌داران مختلف با فهم‌های متفاوت هموار خواهد شد.

اصل فکری دوم در باورهای دینی و اجتماعی خوارج، اصل عدم تبعیض ایمان است. از نظر خوارج اولاً، ایمان یک امر به هم پیوسته است و قابل تجزیه (بعض بعض کردن) نیست. از این رو فرد یا ایمان دارد و یا ندارد و کافر است. گنهکاران نمی‌توانند ایمان داشته باشند و کسی هم که ایمان ندارد، کافر و مهدور الدم است. نکته دوم در عدم تبعیض ایمان، به رابطه ایمان و عمل در اندیشه خوارج مربوط می‌شود. از نظر خوارج ایمان صرف اعتقاد نیست، بلکه عمل هم بخشی از ایمان است و کسی که در مرحله عمل سستی می‌کند، ایمان ندارد و جزو کفار به شمار می‌آید (ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۵۶).

بی‌گمان بر اساس چنین اصل ایمانی هرگز نمی‌توان جامعه‌ای برپا کرد؛ زیرا از سویی همگان (که عاری از خطا نیستند) به نحوی مرتکب گناه می‌شوند و از سوی دیگر هر کسی نیز ممکن است خود را بی‌گناه تصور کند و دیگرانی را که به آیین و مرام او نیستند، گناهکار و کافر بپندارد و با او در افتد. در این منظر که کل جامعه به صورت افراد گناهکار و یا بی‌گناه، کافر و یا مسلمان تلقی می‌شوند، اساساً امکانی برای صورت‌بندی جامعه وجود نخواهد داشت. دشوارتر اینکه نه تنها افراد جامعه باید مصون از خطا باشند، بلکه دولت اسلامی نیز باید مبرای از خطا باشد (ولهوزن، ۱۳۷۵: ۴۳). از این نظر، پیشوایان کاذب و خلفای غیر قانونی که از اوامر «کتاب خدا» سرپیچی کرده باشند، مرتکب «گناه کبیره» شده و «کافر» و «مرتد» می‌شوند که در این صورت، نه تنها نباید از آنها اطاعت کرد، بلکه باید با ایشان «جهاد» کرد و آنها را از میان برد (اصل «استعراض» یا «اعدام مرتدان») (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۵۹).^۱

اصل سوم در باورهای دینی و اجتماعی خوارج، تأکید بر سادگی و صراحت است. البته شاید در نگاه نخست، سادگی و صراحت اصلی پسندیده باشد، ولی بی‌گمان این سادگی در وضعیت پیچیده و در حل مسائل پیچیده معضلات تازه‌ای را به وجود می‌آورد. امروزه

۱. گفتنی است نافع بن ازرق، بانی فرقه ازارقه که به روایتی فرزند آهنگری یونانی بود که اعراب پدر وی را به اسارت گرفته بودند و او برده‌ای آزادشده بود، اصل قتل‌های دینی یا استعراض را به پایه استنتاج‌های شدید رسانید و معتقد بود که این اصل نه تنها در مورد دشمنان خوارج باید اعمال شود، بلکه اصل مزبور دربارهٔ خارجی‌ان غیر فعال که به هنگام «جهاد»، یعنی قیام‌های خوارج، در خانه می‌نشینند نیز باید اجرا شود. بدین سبب، ابن ازرق از پیروان خویش مراعات و اجرای موارد زیر را می‌خواست: ۱. با «خانه‌نشینان» قطع رابطه کنند؛ ۲. همهٔ کسانی را که به اردوگاه شورش وی نگریخته و نپیوسته‌اند مرتد بشمارند؛ ۳. همهٔ کسانی را که وارد اردوگاه شورش وی می‌شوند، مورد آزمایش شدید (به عربی محنه) قرار دهند. وی می‌گفت در جنگ با دشمنان دین نه تنها کشتن مردان، بلکه قتل زنان و کودکان نیز جایز است (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۶۰).

برخی از محققان همین سادگی و ساده‌لوحی در وضعیت پیشرفته امروز را مبنای بنیادگرایی می‌دانند (نک: هی‌وود، ۱۳۷۹: ۵۰۹). در همین راستا، نکته تأمل‌برانگیزی که خوارج بر آن تصریح نکرده‌اند، ولی عقاید آنها بر آن استوار شده است، عقل ساده‌یاب فطری در فهم گزاره‌های دینی و عمل به آنهاست. قناعت بر این مقدار از عقل فطری سبب می‌شود فرد در فهم و تفسیر معارف و اسرار جهان هستی باز ماند و از حل تناقضات درونی و بیرونی در نظام اندیشه‌ای و اجتماعی ناتوان شود.

خوارج به رغم انحرافات فراوانشان، سازمان سرّی و پیچیده‌ای نداشتند. آنها در بیان و عمل به باورهای خود اهل توطئه‌گری، سیاست‌بازی و حتی تقیه نبودند. در بیان عقاید خود بسیار صریح بودند، موضع خود را نهان نمی‌ساختند و در امر به معروف و نهی از منکر هیچ ملاحظه و پیش‌شرطی را نمی‌پذیرفتند و در اجرای آن شدت و صلابت به خرج می‌دادند (زرین کوب، ۱۳۴۳: ۴۳۱).

گفتنی است این سادگی از آن جهت که پشت پرده حرکات و رفتارهای دینی نفاقی باقی نمی‌گذارد، امری مثبت در جامعه تلقی می‌شود، ولی از منظر دیگر هم به موجب واقعیت تعدد و تنوع در سطوح دینی و ایمانی، و هم از نظر صراحت در تمامی باورهای خود و بعد تحمیل آن به دیگران، باعث شکاف و فاصله دینی در میان دین‌داران می‌شود و اختلافات ایمانی و نفرت مذهبی را در جامعه تشدید می‌کند^۱ و به بروز فتنه‌های دینی و عقیدتی در جامعه اسلامی می‌انجامد که نمونه‌های آن در تاریخ اسلام فراوان بوده است.^۲

۱. مفاد فرموده امام سجاد **۷** در مورد اینکه اگر ابوذر می‌دانست که در قلب سلمان چه می‌گذرد او را می‌کشت. این حدیث درباره تقیه است که از امام صادق **۷** نقل شده است که فرمود: «ذکرت التقیه یوما عند علی بن الحسین **۷** فقال: والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله ولقد آخا رسول الله بینهما، فما ظنکم بسائر الخلق، ان علم العلماء صعب مستصعب، لایحتمله الا نبی مرسل او ملک مقرب او عبد مؤمن امتحن الله قلبه للایمان» (الکلبینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۱). مفاد حدیث از نقش تقیه و پنهان‌داشتن ایمان و حتی اخفای سطوحی از معرفت در ایجاد پیوند اجتماعی و اخوت اسلامی حکایت دارد. اگر تقیه در نظام اجتماعی و حتی در میان مسلمانان وجود نداشته باشد و اگر قرار باشد همه بر معرفت و ایمان خود صراحت بورزند، در عمل اخوت در جامعه اسلامی ممکن نخواهد بود و همین ایمان‌ها و معرفت‌های متنوع شکاف و گسست اجتماعی را موجب خواهند شد.

۲. در مورد فتنه خوارج در طول تاریخ اسلام، باید در فرموده پیامبر اکرم **۹** درباره مردی معروف به ذوالخویصره که عبادتش مورد شگفتی دیگران بود، دقت کرد. حضرت در حضور ابوبکر، عمر و امام علی **۷** به قتل او امر کردند. ابوبکر وی را در حالت نماز دید و از قتل وی سر باز زد. عمر او را در حال سجده دید و از کشتن وی امتناع کرد و بعد حضرت علی **۷** اعلام آمادگی کردند که پیامبر فرمود «أنت إن أدرکته». هنگامی که علی **۷** رفتند که او را بکشند، ولی (ذوالخویصره) رفته بود. آن‌گاه پیامبر فرمود: «لو قتل ما اختلف من امتی رجلا کان اولهم و آخرهم» (عبد البر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۱۲۳).





شاید مخالفت خوارج با مقوله نظم و انضباط^۱ نیز در همین مسئله ریشه (آنا رشیسم دینی) داشته است. در این شرایط، همگان بر عقیده شخصی و نظم دینی فردی تأکید می‌کنند و هر یک بر سبیل خود می‌روند و برای ساختن صراط اجتماعی و ایجاد امت واحده هیچ اهتمام و توجهی ندارند.^۲

یکی از ریشه‌های نفی نظریه ضرورت حکومت با شعار «لا حکم الا لله» همین نکته بوده است که در آن نظم فردی جایگزین نظم اجتماعی شده بود. اساساً تنگ کردن قلمرو حقیقت و فردی کردن آن به نوعی از افراطی‌گری و فردگرایی می‌انجامد (نک: ولهوزن، ۱۳۷۵: ۴۸). بعید نیست که این گونه از افراط در فردگرایی دینی (برخلاف ایجاد یک جامعه دینی) رمز ماندگاری خوارج در میان توده‌های مسلمان بوده باشد. اساساً تأکید بر ابعاد خاصی از شریعت (دین‌داری ناقص) و تصلب در مناسک و مراسم دینی (آن‌هم تنها برخی از مناسک) و گریز از مسئولیت اجتماعی (دین‌داری فردی)، دین‌داری را برای توده‌هایی از مردم که در فکر تن‌آسایی دینی هستند، آسان می‌کند (عمل به دین جامع از عمل به دین ناقص دشوارتر است) و آنها را از مسئولیت‌پذیری دینی و اجتماعی درباره هموعان و برادران دینی‌شان رها می‌سازد. نکته جالب توجه اینکه همواره حرکات احساسی و افراطی که نیاز کمتری به معرفت و منطق دارد، در میان توده مردم جایگاه بهتری می‌یابد و پیوستن توده‌های بی‌منطق به این جریان‌ها نیز راه را برای انحراف و بدعت بیشتر هموارتر می‌سازد. نکته اینکه خوارج برای فرار از این ابهامات و پاسخ نگفتن به این تناقضات، بر وظیفه‌گرایی و تکلیف‌محوری تأکید می‌کردند تا خود را از پیامدهای نوع دین‌داری‌شان مصون جلوه دهند.^۳

۱. در مورد مخالفت خوارج با نظم و انضباط، نک: مفتخری، ۱۳۸۵: ۲۰۹.

۲. ناگفته نماند که مخالفت با نظم، به معنای آنا رشیست بودن خوارج نیست؛ هر چند لازمه چنین مخالفتی نوعی از هرج و مرج دینی و اجتماعی بود. خوارج وجود امام را لازم می‌دانستند و در انتخاب آن نیز سخت محتاط بودند، ولی به‌ظاهر آنچه از

امامت برای آنها اهمیت داشت نه نظم این جهانی بلکه رهبری معنوی و رسیدن به سعادت آن جهانی بوده است.

۳. باید بدین نکته توجه کرد که اساساً تکلیف‌محوری در دو مرحله و به دو صورت قابل تصویر است. یک‌بار در مرحله علم و تشخیص، و دیگر بار در مرحله عمل. وظیفه‌گرایی فارغ از اهداف دینی در مقام تشخیص و نادیده گرفتن نتایج کار در تعیین اینکه اکنون وظیفه چیست، می‌تواند به برداشت سطحی و صوری از نتیجه بینجامد. این وظیفه‌گرایی که فرایند سهل و آسانی را هم طی می‌کند، نوعی فرار از فهم درست دین و تعجیل در عمل به دین است، ولی وظیفه‌گرایی در مقام عمل بعد از فرایند طولانی در تشخیص رخ می‌دهد که در آن پس از فهم درست و جامع دین و درک عمیق از اینکه وظیفه چیست و رابطه آن با مقاصد دینی چگونه است، بدون وقفه و تردید به عمل دینی و وظیفه‌اسلامی پرداخته می‌شود. از سوی دیگر،

اصل چهارم در باورهای دینی و اجتماعی خوارج، بی‌توجهی به دنیا و مصالح دنیوی بوده است. خوارج اعتقادی نداشتند که باید فهم دینی و عمل دینی را با شرایط زیستی، زمانی و مکانی در دنیا منطبق ساخت تا دین‌داری را در این دنیا ممکن کرد. در حقیقت از نظر خوارج، دین‌داری در هر شرایطی یکسان است و نباید از دین‌داری ثابت در شرایط متغیر دست برداشت. در حقیقت، سوء فهم خوارج از زهد سبب شد که آنها زهد را نه به معنای «عدم تعلق قلبی به دنیا» بلکه به معنای بی‌توجهی به دنیا به عنوان بستر دین‌داری و بی‌مبالاتی نسبت به عوامل دنیوی در زیست دینی تلقی کنند. همین امر موجب گشت که آنها به اسم زندگی زاهدانه، به انکار دنیا پردازند و یک نوع دین‌داری ثابت و ساکنی را در همه شرایط زمانی و مکانی توصیه کنند و بر همان اصرار ورزند.

عدم اعتقاد به اقتضائات دنیوی دین‌داری باعث شد که خوارج به یک جریان ضد اشرافی تبدیل شوند که البته ضد اشرافی بودن اینها با ضد اشرافی‌گری کسانی همچون امام علی **7** متفاوت بود. ضد اشرافی‌گری خوارج به سبب نداشتن معرفت دینی و فقدان آگاهی سیاسی باعث گردید خوارج که خود ضد اشراف بودند، مجری اهداف اشرافی همچون اشعث بن قیس در مخالفت با ادامه جنگ در صفین شوند. خوارج از یک سو با اشراف مقابله می‌کردند و از سوی دیگر امیر مؤمنان **7** را به قبول حکمت و ادار می‌کردند (نک: مفتخری، ۱۳۸۵: ۲۹). افزون بر این، خوارج با اینکه علیه ظلم و بهره‌کشی برخاسته بودند، تعصبات مذهبی ایشان باعث ایجاد نفاق میان زحمت‌کشان گردید و مانع مبارزه مشترک علیه بهره‌کشی فئودالی و دستگاه خلافت گردید (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۶۵).

اصل پنجم که برآمده از خلأهای معرفتی و بی‌توجهی به واقعیت‌های دنیوی بود، نوعی از آرمان‌گرایی غیر واقعی و شکلی از زیاده‌روی‌های مذهبی بود که پیش از آنکه در معرفت و اندیشه خوارج ریشه داشته باشد، در شخصیت روانی آنها ریشه دوانیده بود. این توهم که می‌توان در دنیا زندگی کرد بی‌آنکه بستر دنیوی را فراهم ساخت، یا می‌توان در

→ نگاه به نتیجه در مرحله تشخیص وظیفه، با نگاه به نتیجه در مرحله عمل تفاوت دارد. در مرحله تشخیص باید نتیجه را لحاظ کرد و بدون نتیجه، شناخت وظیفه می‌تواند بیهوده جلوه کند، اما در مقام عمل و بعد از شناخت وظیفه‌های معطوف به نتیجه، نباید نگران تحقق و تحصیل نتیجه بود. حال آنچه در خوارج بروز و ظهور یافت این بود که اساساً خوارج در مقام تشخیص بسیط خود نه به نتیجه فکر می‌کردند و نه در مورد وظیفه به کفایت فکر می‌کردند و همین خلأ در تشخیص، موجب رفتار شتاب‌زده و خشن می‌شد.





دین دار بود بی آنکه اقتضائات دنیوی آن را فراهم آورد، و اینکه باید دنیا را وانهاد و به آخرت دل بست که همه با جملاتی به ظاهر زیبا (مانند: «انّ متاع الدنيا قليل و إنّ فراقها وشیک») بیان می شد، سبب گردید که سهم دنیا در زندگی دینی بی اهمیت جلوه کند و واقعیت های این جهانی مغفول واقع شوند. اعراض از دنیا و فراموشی نقش زندگی این جهانی در اعمال، مناسک و هویت دینی به نوعی از تفکر اتوپایی می انجامد که در آن امکانی برای تفکر اجتماعی و جامعه متمدن اسلامی باقی نمی ماند.^۲

ناگفته نماند که برخی از محققان در مورد صداقت خوارج در دین داری و دنیا گریزی اشکالاتی را مطرح کرده و شواهد متعددی بر آن اقامه کرده اند. سید جعفر مرتضی عاملی با استناد به سخنان امیر مؤمنان **7** در مورد خوارج و رخدادهای تاریخی، خوارج را اهل هوا و هوس، لجاجت و خودبینی و اهل دنیا معرفی می کند که نه برای رضای خدا بلکه برای کسب مال مبارزه می کردند. حتی عاملی مواردی را از عیاشی، ترک نماز، شرابخواری و تباهی خوارج گوشزد می کند که حتی التزام به ظواهر دینی از سوی خوارج را مشکوک و مردود نشان می دهد (نک: عاملی، ۱۳۸۴: ۳۷۹-۳۹۸).

اصل بعدی در عقاید خوارج، نوعی از مساوات طلبی در حقوق دینی است؛ به گونه ای که برخی محققان این جریان را به عنوان دموکرات ترین جریان در تاریخ اسلام دانسته اند. گفته شده است که آنان به خلیفه نیز از همین منظر می نگریستند و او را در مقامی برتر از خود نمی نشانند: خارجیان برای لقب «امام - خلیفه» به هیچ وجه اهمیت فوق العاده دینی و قدسی مآبی قائل نبودند. در نظر ایشان «امام - خلیفه» نه آموزگار دینی بود و نه سلطان، بلکه نماینده مختار «مؤمنان» و پیشوای نظامی و مدافع منافع جماعت شمرده می شد. جماعت او را انتخاب می کند، ولی اگر امور را بد اداره کند، یا

۱. این سخن از عبدالله بن وهب الراسبی است که در تشجیع خوارج ایراد گردید. او گفت: «معاشر اخوانی، ان متاع الدنيا قليل و ان فراقها وشیک، فاخرجوا بنا منکرین لهذه الحکومه، فانه لا حکم الا لله، وان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۰۲).

۲. «خوارج را به سبب سخت گیری های دینی که در رعایت حدود شرع و دیانت داشته اند تا حدی می توان به فرقه پیوریتن مانند کرد و به همین جهت است که بعضی محققان آنها را پیوریتن های اسلام خوانده اند» (زرین کوب، ۱۳۴۳: ۴۳۰). البته باید توجه داشت که پیوریتن ها و پاکتروشان که زاهدانه زندگی می کردند، زهد را در خدمت آبادانی و عمران همین دنیا به کار می بستند، در حالی که خوارج از زهد برای کسب سعادت اخروی بهره می بردند. در مورد پاکتروشان، نک: رندال، ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۷۹؛ نیز درباره تفاوت میان این دو نوع از زهد، نک: بابایی، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۶.

مطلق العنانی و ستمگری پیش گیرد، یا به منافع جماعت خیانت کند و سود خویش را بالاتر از آن گیرد، جماعت می‌تواند وی را معزول و یا حتی محاکمه کند. خارجیان عقیده داشتند که هر جماعت محلی، اگر روابطش با دیگر جماعات مقطوع باشد، می‌تواند برای خود «امام - خلیفه» ای برگزیند. بدین منوال، ممکن است در آن واحد چندین امام در چند جا وجود داشته باشند. بدین سبب همه رهبران نهضت خوارج به نام امام و خلیفه و امیر «مؤمنان» خوانده می‌شدند و هیچ یک از اینان نیز قرشی نبودند (بطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۵۸).

ولی در این باره نباید اشتباه کرد که اگر خوارج قریش را با دیگر قبایل یکی می‌دانند و اگر آزادگان را با بردگان به لحاظ حق و امکان رسیدن به مقامات دینی یکسان تلقی می‌کنند، این هرگز به معنای مشروعیت بخشی رأی مردم در نظر خوارج نیست و بدین سان نمی‌توان به خوارج، عنوان جمهوری خواه اطلاق کرد (نک: ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۱۱۵). به بیان دیگر، ملاک و معیار در اندیشه خوارج، ظواهر قرآن است و عمل به حق آن چنان که خود تشخیص می‌دهند، مبنای اسلامی بودن خلافت، امامت و حکومت است (نک: مفتخری، ۱۳۸۵: ۳۵)، در حالی که در الگوی دموکراتیک، میزان رأی و نظر مردم است.

ناگفته نماند که اصل مساوات‌طلبی نیز در میان خوارج از سوی سید مرتضی عاملی انکار شده است. به باور وی، آنها به رغم مشهور بودن به مساوات‌طلبی‌شان، اساساً به چنین چیزی اعتقاد نداشته‌اند. سید جعفر مرتضی عاملی در این باره می‌گوید:

وقایع تاریخی ثابت می‌کند که خوارج هرگز نه دموکراتیک بودند، و نه به رأی اکثریت احترام می‌گذاشتند، بلکه به کفر حکم می‌دادند، و حتی با یک‌دیگر نیز با جبر و قساوت رفتار می‌کردند. چنانکه امرای خود را صرفاً به جرم بیان کردن برخی سخنان و انجام دادن برخی کارها برکنار می‌کردند، یا از هم جدا شده، فرقه جدیدی به وجود می‌آوردند که هر کدام برای خود امیری داشت. هیچ‌جا نمی‌بینیم که خوارج به رأی دیگران احترام گذاشته باشند؛ جز اینکه مخالفان مسلمان خود را که از نظر عقیده و رأی با هم اختلاف داشتند، تکفیر کرده، می‌کشتند، اما جرئت نداشتند با غیر مسلمانان درگیر شوند. پس کو جمهوری اسلامی، و کجاست دموکراسی خوارج؟! (عاملی، ۱۳۸۴: ۳۷۶).^۱

۱. شایان توجه است که ناسازگاری تعصب‌آمیز خوارج به طور عام و ازرقیان به طور خاص در مقابل همه مسلمانان غیر





اصل هفتم در اندیشه خوارج، اصل تعمیم در تکفیر مرتکبان گناه است. خوارج تنها مرتکب گناه را تکفیر نمی کردند، بلکه این تکفیر را از پدر به فرزند و از مرد به زن او نیز تعمیم می دادند (نک: الاشعری، ۱۴۱۵: ۱۱). بر اساس اصل تعمیم، گناه از فردی به فرد دیگر و از فرد به جامعه سرایت می یابد و هرگاه فرد و یا جامعه دچار گناه و کفر حاصل از آن گردید، باید با آن به مبارزه برخاست. بی گمان براساس چنین اصلی که کفر را از فردی به قبیله و یا جامعه اش ساری و جاری می داند و به کارزار و قتل و کشتار فتوی می دهد، بنیان جامعه ویران می گردد و هرج و مرج اجتماعی را سبب می شود.

اصل دیگر در اندیشه اجتماعی خوارج نه اصلی فکری بلکه قاعده ای رفتاری و اخلاقی است که برآمده از همان اصول فکری است و آن اصل خلوص در انگیزه و التقاط در عمل می باشد. انگیزه خوارج عمل به دین بود، ولی به دلیل ضعف در اجتهاد و سطحی بودن معرفت دینی، به نوعی از التقاط دینی قائل شده بودند. از همین رو و نیز به سبب نبود دستگاه اجتهادی، خوارج در مناطقی رشد کردند که در آنجا عقاید مختلف مسیحی و یهودی حضور داشتند. خوارج در شام حضور نداشتند، در حالی که در عراق به دلیل وجود جماعت های مختلف مسیحی و یهودی رشد بیشتری یافتند (ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۱۹-۲۱). گفتنی است در وضعیت خلأ معرفتی، آنچه اهمیت می یابد و جایگزین معرفت مفقوده می شود، فصاحت و بلاغت به جای حکمت و معرفت و شور و هیجان مذهبی به جای شعور و تفکر دینی است^۱ که خود موجب تشدید جمود دینی از یک سو و کاهش سطح معرفت اسلامی از سوی دیگر می گردد.

قاعده دوم رفتاری در میان خوارج شور ایمانی قوی و عقلانیت ضعیف بوده است.

→ خارجی، در عین حال با مدارای فراوان ایشان در برابر یهود و مسیحیان توأم بوده است. ازرقیان می گفتند یهود و نصاری به تعلیمات پیامبران خویش، یعنی موسی و عیسی خیانت نورزیده اند و به این سبب، قتل مرتدان شامل حال ایشان نمی گردد (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۶۰-۶۱).

ویژگی عامه بودن این شورش های خارجی که از ۶۴۸ تا ۶۹۷ میلادی (۶۵ تا ۷۸ هجری) وقوع یافتند و به طور کلی روستایی بودن آنها مورد تردید نیست. در عین حال، تعصبات دینی خارجیان جنبه ضعف این قیام ها را تشکیل می داد، زیرا ایشان همه مسلمانان غیر خارجی را دشمن و مرتد می دانستند. خوارج بدین طریق خویشان را از مساعدت و پشتیبانی عامه بدویان و روستاییان و مستمندان شهری محروم می ساختند (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۶۵).

۱. از همین رو، خوارج بیش از آنکه برخوردار از عالمان و اندیشمندان متفکر باشند، دارای فصیحان و خطیبانی مبارز مانند نافع ازرق، قطری بن الفجانه التمیمی، و ضحاک بن قیس بود (نک: بلخی، ۱۳۹۰: ۲۳۵).

امروزه شور و هیجان انسانی و نفسانی (passion) از محوری ترین پرسش‌ها در اندیشه سیاسی است. اندیشمندان بسیاری در مورد امکان مهار (harnessing) و یا سرکوب (repressing) هیجان‌ات انسانی سخن گفته‌اند. کسانی همچون آدام اسمیت و پاسکال بر امکان مهار و کنترل شور نفسانی انسان تأکید کرده‌اند (Hirschman, 1997: 19). برخی نیز با طرح مفهوم «کنترل آتش با آتش» بر آن‌اند که شورهای نفسانی خطرناک را می‌توان با شورها و هیجان‌های بی‌خطر ضعیف کرد و از خطرات آن کاست (Hirschman, 1997: 20).

نخست باید یادآور شد که قدرت شور ایمانی بسیار بیشتر است از قدرتی که از شور نفسانی و لذت‌های آدمی حاصل می‌شود. بنابراین، جنبه‌های سازنده ایمان از یک سو و جنبه‌های ویرانگر آن از سوی دیگر، بیشتر از جنبه‌های سازنده و ویرانگر شورهای حاصل از خوشی‌های نفسانی است. در واقع، اصطکاک و برخورد‌های انسانی حاصل از شورهای لذت‌بخش محدود دنیوی که برای بهره‌مندی بیشتر است، ضعیف‌تر از شور و هیجان‌ات حاصل از ایمان است که برای نجات ابدی و یا لذت‌های بی‌نهایت ابدی پدید می‌آیند. خشونت‌ها و ستیزه‌هایی که میان دو گروه رخ می‌دهد، بیش از آنکه به دلیل ارتقا و ازدیاد تمتعات دنیوی باشد، به موجب شورهای ایمانی بوده است که نمونه آن را می‌توان در جنگ‌های دینی و مذهبی مشاهده کرد.

آنچه در پاسخ به این پرسش و برای کنترل روند خشونت‌زای شور و هیجان‌ات انسانی مطرح شده است، عقلانی کردن شورهای انسانی است که «passion» را به «interest» بدل می‌کند و آنها را برای ساخت یک جامعه آرام و عقلانی، آماده می‌سازد. آنچه در میان خوارج وجود داشت، صرف شورهای نفسانی و گاه شور ایمانی بود که فاقد عنصر عقلانیت بود و همین امر موجب ظهور رفتارهای خشک و خشن در میان آنان می‌شد.

نتیجه‌گیری

بر اساس اصول فکری و قواعد رفتاری خوارج می‌توان این جریان را «جنبش اعتراض» نام نهاد. اعتراضی بودن این جنبش سبب گردید که آنها پیوسته در حالت سلب، نفی و انکار برآیند و کمتر گامی تأسیسی بردارند و حکومت و یا جامعه‌ای بر اساس اندیشه و مرام خود تشکیل دهند. در حقیقت، معنای «لا حکم الا لله» در منطق فکری خوارج، به معنای «لا





ضروره لوجود الحکومة مطلقاً» می‌باشد (نک: محمد عثمان، ۲۰۰۷: ۲۵۲).^۱ البته در موارد اندکی در تاریخ اسلام، خوارج توانسته‌اند دولتی مانند دولت رستمیان در شمال آفریقا تأسیس کنند که آن هم بسیار کوتاه مدت و البته برخاسته از زمینه‌های ملوک الطوائفی در آفریقا بوده است. بدین سان خوارج بیش از آنکه به فکر تأسیس یک حکومت و یا جامعه باشند، بیشتر در وضعیت انقلابی بوده‌اند و حیات آنها نیز منوط به وضعیت آشوب و اعتراض بوده است، به گونه‌ای که با همه در افتادند و نتوانستند در جایی استقرار یابند (نک: ابوالنصر، ۱۹۵۶: ۱۲۶). چنین اصلی در مورد ضرورت نداشتن حکومت می‌تواند ناشی از همین اصول و قواعد فکری و رفتاری باشد که اساساً امکانی برای حکومت و نظم اجتماعی باقی نمی‌گذارد. هرچند در رأس خوارج عالمانی نبوده‌اند که نگره آنها را نظریه‌سازی کنند و از آن دفاعی مستدل ارائه دهند، ولی به این مقدار آگاهی داشته‌اند که بر پایه اصول هفتگانه ایمانی و عقیدتی‌شان نمی‌توان نظمی اجتماعی ساخت و حکومتی را تأسیس کرد. از این رو، خوارج «لاحکم الا لله» را نه تنها به معنای «لا ضروره لوجود الحکومة مطلقاً» می‌گرفتند، بلکه به احتمال آن را به معنای «لا امکان لوجود الحکومة» هم تلقی می‌کردند.

۱. البته خوارج اولیه با حکومت افراطی مخالف بودند و نهاد حکومت نزد آنها به مثابه یک نهاد دائم‌الانحلال به شمار می‌رفت، ولی با گذشت زمان و با ملایم‌شدن مواضع خوارج و کسب تجربیات در مبارزاتی که علیه حکومت‌ها داشتند، پابندی‌های حکومتی در میان آنها به تدریج پیدا شد (نک: قادری، ۱۳۷۵: ۴۱).

کتابنامه

- * نهج البلاغه، صبحی صالح (۱۴۲۴ق)، قم: نشر هجرت، چاپ اول.
۱. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق./۱۹۸۶م.)، البداية والنهاية، ج ۷، بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد (۱۴۱۱ق./۱۹۹۱م.)، الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالاضواء، الطبعة الاولى.
 ۳. ابن الکثیر القرشی الشافعی (ابن کثیر)، عماد الدین اسماعیل بن عمر (۲۰۰۴م.)، البداية والنهاية، تحت نظر: حسان عبدالمنان، لبنان: بیت الافکار الدولیه، الجزء الأول.
 ۴. ابوالنصر، عمر (۱۹۵۶م.)، الخوارج فی الاسلام، بیروت: مکتبه المعارف.
 ۵. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمة فی معرفه الائمه، نشر بنی هاشمی، چاپ تبریز.
 ۶. اشپولر، برتولد (۱۳۶۹)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج اول، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
 ۷. الأشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۹۹۴م./۱۴۱۵ق.)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: محی الدین عبد الحمید، دمشق: الحکمه.
 ۸. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۰)، «جامعه، فرهنگ و تمدن در تفکر و تجربه صوفیان مسلمان»، نقد و نظر، ش ۶۴.
 ۹. البغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: منشورات دارالافاق الجدیده.
 ۱۰. بلخی، ابوالعالی محمد بن نعمت بن عییدالله (۱۳۹۰)، بیان الادیان، تحقیق و تصحیح: جعفر واعظی، تهران: نشر اقبال.
 ۱۱. بیات، علی (۱۳۸۵)، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، اسلام پژوهی، ش ۲.
 ۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۸۵)، «نظام قبیله ای و خاستگاه خوارج نخستین»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۲.
 ۱۳. پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۵۴)، اسلام در ایران، از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.
 ۱۴. الدینوری، ابی حنیفه احمد بن داود (بی تا)، اخبار الطوال، بغداد: مکتبه العربیه.





۱۵. دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸ش)، اخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر، مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی.
۱۶. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پائنده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: اداره کل نگارش وزارت آموزش و پرورش.
۱۸. عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳۸۴)، امام علی و خوارج، ترجمه دکتر محمد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد (۱۴۱۲ق./۱۹۹۲م.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
۲۰. قادری، حاتم (۱۳۷۵)، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، تهران: انتشارات بنیان.
۲۱. الکلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق./۱۹۸۳م.)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمد عثمان، عبدالنواب (۲۰۰۷م.)، اثر آراء الخوارج فی الفكر الاسلامی المعاصر، القاهرة: دار المحدثین للتحقیقات العلمیة والنشر، والامارات: مكتبة الاصلالة والتراث الشارقة.
۲۴. مفتخری، حسین (۱۳۷۹)، «خوارج در ایران»، تاریخ اسلام، ش ۲.
۲۵. _____ (۱۳۸۵)، خوارج در ایران تا اواخر قرن سوم، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۶. النوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی (۱۳۵۵ق./۱۹۳۶م.)، فرق الشیعه، تصحیح: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة المرتضوية.
۲۷. ولهوزن، یولیوس (۱۳۷۵)، تاریخ سیاسی صدر اسلام، شیعه و خوارج، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۲۸. هندی الممتقی، علاءالدین علی بن حسامالدین (۱۴۰۱ق./۱۹۸۹م.)، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۹. هی وود، اندرو (۱۳۷۹)، درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه، چاپ اول.

30. Hirschman, Albert, O. (1997), *The Passions and the Interests*, Princeton University Press.

31. Habibollah Babaei (2014), “One and Many” *Islam the Path (sirāt) and The Ways (sobol) In The Quran*, Centar za religijske nauke, Kom 23.



۱۴۳

تفکر

تفکر اجتماعی خوارج



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

زمان موهوم در آئینه قرآن و حدیث

* علیرضا کهنسال

** معصومه عارفی

چکیده

مسئله حدوث و قدم عالم، همواره منشأ منازعات بسیاری میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی بوده است. در این میان، فیلسوفان اسلامی متقدم به قدم عالم قائل بودند و متکلمان که به حدوث زمانی جهان معتقد بودند، به زمانی مقدم بر عالم نیاز داشتند. برخی از آنان در تبیین حدوث زمانی، زمانی را فرض کردند که ویژگی‌های زمان واقعی را نداشته باشد و آن را زمان موهوم نامیدند. متکلمان در اثبات زمان موهوم به بعضی از آیات و روایات نیز استدلال کرده‌اند که در آنها از زمان آفرینش یا تقدم خدا بر جهان سخن رفته است. مخالفان این نظریه آیات و روایات‌های دیگری در برابر مستندات آنها آورده‌اند و نقلیات موهوم زمان را به وجوهی از جمله فهم عامه یا بقای بدون زمان مدلل کرده‌اند. این مقاله به بررسی ادله نقلی دو طرف در رابطه با این زمان می‌پردازد و در نهایت، به رغم قوت برخی از روایات، زمان موهوم را دارای پشتوانه نقلی نمی‌داند.

کلیدواژه‌ها

زمان، زمان موهوم، قرآن، حدیث.

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) m.arefi1367@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۵

۱۴۴



نظر

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

درآمد

مسئله زمان از نظر کلامی و فلسفی اهمیت فراوانی دارد. یکی از موارد، مسئله حدوث و قدم عالم از نظر فیلسوف و متکلم است. به علاوه درک بسیاری از مباحث معاد و آیات و روایات در این زمینه و خلق عالم به آن وابسته است. افزون بر آنکه تغییر رأی در مسائل زمان به تغییر در بسیاری از مسائل مانند حرکت و ماده می‌انجامد، متکلمان پیوسته کوشیده‌اند رأی فیلسوفان در حدوث زمانی و زمان را انکار کنند و از همین رو، به طرح نظریه زمان موهوم پرداخته‌اند.

از آنجا که متکلمان بر اساس مبانی خود با قدم عالم مخالف بودند و نمی‌توانستند زمان واقعی را در حدوث عالم ترسیم کنند، زمانی را فرض کردند که ویژگی‌های زمان واقعی را نداشته باشد و آن را زمان موهوم نامیدند. در واقع این زمان منشأ انتزاع دارد، اما فاقد ماباذا است. البته متکلمان ویژگی‌های متفاوت دیگری را نیز در تبیین زمان موهوم ارائه کرده‌اند. این مقاله به بررسی و نقد ادله نقلی مخالفان و موافقان زمان موهوم دربارهٔ این زمان می‌پردازد. در ادامه، به منظور آشنایی بهتر با زمان موهوم، به تعریف و تبیین اجمالی آن از دیدگاه متکلمان می‌پردازیم.

تعریف و تبیین زمان موهوم

زمان موهوم نظریه‌ای بود که متکلمان برای گریز از اشکال‌های وارد بر حدوث زمانی ارائه دادند. آنها زمانی را که در آن عالم نبود و بعد پدید آمد، زمان موهوم نامیدند؛ یعنی زمانی که گرچه ماباذا ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد. وقتی از آنها دربارهٔ منشأ انتزاع این زمان پرسش شد، ایشان به زمان متوهم پناه بردند که نه ماباذا و نه منشأ انتزاع دارد و آن‌گاه حدوث زمانی عالم را بر اساس آن تبیین کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱۳).

تعریف‌ها و تبیین‌هایی که دربارهٔ زمان موهوم ارائه شده است، ناظر به سه وجه است: برخی از این تعریف‌ها ناظر به خصوصیات و ویژگی‌هایی مانند امتداد داشتن، ثابت بودن، موهوم یا معدوم بودن و یا موجودیت و ازلیت این زمان و شباهت‌ها یا تفاوت‌های آن با زمان موجود است. قسمتی دیگر از تعریف‌ها، به تبیین خاستگاه انتزاع این زمان ناظر است. بخشی دیگر از تعریف‌ها به جنبه ظرفیت و وعاء بودن این زمان است.





دربارهٔ ویژگی‌های این زمان در تعریف‌ها اختلاف نظر وجود دارد. آقاجمال خوانساری که از قائلان به این نظریه است، در ردّ اشکالات میرداماد ویژگی‌هایی برای این زمان آورده است که فیض کاشانی و میرداماد نیز در آثارشان بدان اشاره کرده‌اند، از جمله اینکه این زمان، عدم موهوم ازلی سیال ممتدی بین خداوند و اول عالم دانسته شده است که در جهت ازل تا بی‌نهایت و در جهت ابد هنگام حدوث اول عالم منتهای آن است و نوعی امتداد وهمی تلقی شده است (کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۱؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۵؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۹).

اما در یک مورد ابن سینا به نقل از معتزله این زمان را امتدادی ثابت بین خداوند و خلق عالم دانسته است که معتزله آن را لاجرم نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۸). در عین حال که در تعریف‌های گذشته این زمان معدوم تلقی شده است، در تعریف‌های دیگری کمّ واقعی و شیء متصرم نفس‌الأمری یا به عبارت دیگر کمّ واقعی نفس‌الامری دانسته شده است که با زمان موجود جز در شب و روز تفاوتی ندارد که خوانساری در پاسخ یکی از ایرادهای میرداماد آن را آورده است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۱، ج ۱: ۱۸۲). حاصل اینکه نکاتی در این تعریف‌ها به چشم می‌خورد که گاه در تعارض با هم قرار می‌گیرند. این زمان گاه امر معدوم دانسته شده است که ویژگی‌های شیء موجود را دارد و گاه مانند زمان موجود تلقی شده است که در ویژگی‌هایی عرضی متفاوت‌اند. البته تبیین دقیقی هم از موهوم‌بودن آن و نسبت میان معدوم و موهوم‌بودن ارائه نشده است. البته در مقام تعریف، عدمی بودن و مایاذا نداشتن که در برخی تعاریف به آن اشاره شده است، شاید با نکات تعریفی که پیش‌تر گذشت در تعارض نباشد؛ زیرا ممکن است موافقان بتوانند آن را به گونه‌ای توجیه کنند. البته شاید مایاذا نداشتن این زمان به نوعی بیانگر موهوم‌بودن آن باشد. اما به این نکته باید توجه کرد که موهوم‌بودن این زمان با معدوم‌بودن آن در مقام تعریف معادل انگاشته نشود، و گرنه دیگر مجالی برای بحث نخواهد ماند.

ویژگی دیگر این زمان در تعریف‌های پیش‌گفته انتزاعی بودن آن است که سؤال از منشأ انتزاع آن را به ذهن می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۴، ج ۲۸۷). آقاجمال خوانساری منشأ انتزاع این زمان را بقای الهی دانسته است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵) و ابن سینا هم به نقل از معتزله این زمان را مخترع و هم دانسته و این‌گونه تقریر کرده است که بعد از تناهی سلسله زمان و

مکان، وهم این زمان را انتزاع می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۸).

درباره این وجه تعریف‌ها باید گفت اگر منشأ انتزاع این زمان بقای الهی باشد با توجه به تناسب میان منتزَع و منتزَع‌منه چگونه می توان از بقای الهی که ثابت و بر حالت واحد است، امری متجدد را انتزاع کرد. اگر هم این زمان را مختزَع و هم بدانیم، این اشکال به نظر می رسد که حدوث تبیین شده به وسیله آن نیز موهوم می گردد که به قدم بازگشت می کند.

در برخی تعریف‌ها به وجه سوم نیز اشاره شده است که در آرای آقا جمال خوانساری و نیز نراقی که به زمان موهوم پرداخته است، مورد توجه قرار گرفته است. در این وجه به جنبه ظرفیت و وعاء بودن زمان موهوم توجه شده است و اینکه سبق غیر ذاتی عدم بر وجود در نفس الامر نیازمند وعاء و ظرفی است و عالم مسبوق به عدمی است که واقع در زمان موهوم است و زمان موهوم وعاء این عدم است و این عدم به آن مستند است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ جامی، ۱۳۵۸: ۲۰۲؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸). اما در تعریف دیگر که زمان را مقدار وجود می داند و ابوالبرکات آن را از قائلان به حدوث نقل کرده، این گونه آمده است که عدم سابق که بر وجود محدث متقدم است، آغاز زمانی ندارد و نهایت آن آغاز زمان وجود است. پس مدتی هم که تقدیرگر عدم سابق است، آغازی ندارد و آغاز عالم، نهایت آن است. عدم سابق مدتی بی نهایت با وجود خالق بوده است و خالق هم مدتی بی آغاز پیش از عالم موجود بوده است. و خداوند در ازل در زمانی بود که به واسطه آن بر مخلوقاتش سابق بود؛ در حالی که خالق نبود و موجودی با او مدتی بی آغاز و نامتناهی نبود و این مدت هم زمان است که پایان آن، آغاز خلق عالم است (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ۲۸ و ۴۲). در این تعریف هم به نوعی به ازلیت زمان موهوم، تقدیر عدم سابق به واسطه آن و جنبه ظرفیت آن برای خداوند اشاره رفته است. البته ازلی بودن این زمان بیان گر این است که باید منشأ انتزاع این زمان هم ازلی باشد و چه بسا معارض با این مطلب است که خود متکلمان، موجودی ازلی جز خداوند باور ندارند. البته به ازلی بودن این زمان در تعریف اول هم اشاره شده بود. نکته دیگری که در این تعاریف مشهود است، جنبه ظرفیت این زمان است. در واقع این زمان ظرف عدم عالم است، اما در برخی از تعریف‌ها ظرف وجود الهی دانسته شده است که با این نکته که بین خداوند و حدوث عالم قرار می گیرد در تعارض است.

نکته اینکه زمان موهوم هم بر اساس مبانی معتزله و نیز اشاعره در تبیین قدرت و فاعلیت الهی قابل تبیین است. توضیح اینکه قدرت از نظر معتزله همان امکان با نظر به داعی در





وقتی از اوقات است، اگرچه در وقتی دیگر فعل یا ترک واجب می‌شود. مقصود از امکان در اینجا امکان وقوعی است. از سوی دیگر، قدرت از دیدگاه اشاعره به امکان فعل و ترک با نظر به داعی در همه اوقات و حتی در آن حدود تفسیر می‌شود. منظور از امکان در اینجا نیز، همان امکان وقوعی در همه اوقات است. البته این تفسیر به دلیل نفی ایجاب مطلق و تجویز ترجیح بلا مرجح، مقابل تفسیر معتزله قرار می‌گیرد که همان امتناع ترک از جهت لزوم داعی و دیگر عوامل مؤثر در وقتی از اوقات است که به ایجاب خاص تعبیر می‌شود؛ با این حال، این دو تفسیر توانایی تبیین حدود زمانی را دارند (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۳۹-۳۳۱). افزون بر این، از نظر متکلمان خداوند فاعل مختار نیز هست. این مطلب بدین گونه با حدود زمانی مرتبط می‌شود که به یقین اثر مؤثر مختار، حادث و مسبوق به عدم است، زیرا قصد تنها متوجه به آنچه حاصل نیست می‌شود. افزون بر این، فاعل مختار از نظر آنها کسی است که مقدوراتش در قیاس به او متساوی است و چه بسا آنها را بدون مرجح برگزیند. حتی در برخی موارد معتقدند که فعل به نحو امکان و نه وجود از او صادر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۳۱-۱۳۵؛ همان: ۱۲۹، تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۰-۱۲؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۵۱۶-۵۱۸؛ رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۲). نهایت اینکه از نظر متکلمان زمان موهوم و عاء عدم عالم است و حدود عالم در آن حدود، بر سپری شدن این زمان و تمام قطعه‌ای از آن متوقف است که وجود عالم بر آن متوقف است. در ادامه، به ادله نقلی موافقان این نظریه می‌پردازیم.

ادله نقلی موافقان نظریه زمان موهوم

قائلان به این نظریه، از آیات و روایاتی به عنوان مؤید نظریه خود استفاده کرده‌اند و یا دست کم می‌توان از آیات و روایاتی برای تأیید نظریه آنها بهره برد که بدین شرح‌اند:

۱. آیات

«الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»: همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست در شش روز آفرید (فرقان: ۵۹).

«قُلْ أُنْتُمْ لَكُمْ فُؤُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَمْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيَوْمِئِذٍ. ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي

كُلُّ سَمَاءٍ أَمْرٌهَا: بگو، آیا شما به کسی که زمین را در دو روز آفرید، کفر می‌ورزید و برای او همتیانی قرار می‌دهید؟! ... و رزق [روزی خوارانش] را در آن به مدت چهار دوره [بهار، تابستان، پاییز و زمستان]، [آن‌هم] یکسان و به اندازه خواهندگان تقدیر کرد. آن‌گاه آهنگ آفرینش آسمان کرد، در حالی که به صورت دود بود. پس به آن و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیاید. آن دو گفتند: فرمان‌بردار آمدیم. پس آنها را در دو روز به صورت هفت آسمان به انجام رسانید و محکم و استوار ساخت و در هر آسمانی کار آن را وحی کرد (فصلت: ۹-۱۲).

افزون بر آیات یادشده، آیات دیگری مانند آیه ۵۴ سوره مبارکه اعراف، آیه ۳ سوره یونس، آیه ۷ سوره هود، آیه ۴ سوره سجده، آیه ۳۸ سوره ق و آیه ۴ حدید در مضامین آیات گذشته، به آفرینش زمان‌مند آسمان‌ها و زمین اشاره دارند. از دیدگاه قائلان به نظریه زمان موهوم، براساس پذیرش این زمان است که روزهای به کار رفته در این آیات، پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می‌یابد و زمان امر موهومی است که منتزاع از بقای الهی است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳ و ۴: ۵۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۴؛ دوانی و خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۸۵).

۲. روایات

روایت‌هایی که در این زمینه مورد استناد قائلان به این نظریه است، از این قرارند: عییدبن زراره از امام ششم نقل کرده است که فرمود:

چون خداوند اهل زمین را بمیراند، به اندازه زمانی که خلق بوده‌اند، درنگ کند و به اندازه آنچه آنها را میرانده و چند برابرش و سپس اهل آسمان اول را بمیراند و به همین ترتیب، تا مرگ آسمان هفتم. پس از آن، درنگ کند به مانند دوران خلقت و دوران مرگ اهل زمین و اهل هفت آسمان و چند برابرش. سپس میکائیل و به همین ترتیب، جبرائیل و اسرافیل و عزرائیل را بمیراند. آن‌گاه خداوند به خود می‌گوید: پادشاهی امروز از آن کیست و خود می‌گوید: از آن یگانه قهار. سپس خلق را زنده کند و در صور بدمد. عیید می‌گوید: راستی چنین می‌شود؟ مدت را طولانی پنداشتیم، فرمود: آیا مدتی که پیش از آفرینش بوده درازتر است یا اینها. گوید، گفتم: این، فرمود: مگر آن را دانستی و آمار کردی؟ گفتم: نه، فرمود: پس این نیز چنین است.





همان گونه که ملاحظه می شود این روایت به مدت پیش از آفرینش اشاره دارد و از نظر موافقان، بر زمان موهوم دلالت دارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۸۴).

امام صادق **۷** فرموده‌اند:

قال الله تبارك وتعالى يا محمد اني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قَبْلَ أَنْ أخلُقَ سماواتي وأرضي وعرشي وبحري: خدای تبارك و تعالی می فرماید: ای محمد! من ترا و علی را به صورت نوری، یعنی روحی بدون پیکر آفریدم، پیش از آنکه آسمان و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم (مصطفوی، بی تا، ج ۲: ۳۲۵).

قائلان به این نظریه معتقدند یکی از فرض‌ها درباره «قَبْلَ أَنْ أخلُقَ» برحسب زمان موهوم است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۱۹۴).

عبدالله بن سنان می گوید:

سمعت ابا عبدالله **۷** يقول إن الله خلق الخیر يوم الأحد وما كان ليخلق الشر قبل الخیر وفي يوم الأحد والإثنين خلق الأرضين وخلق أقاتها في يوم الثلاثاء وخلق السموات في يوم الأربعاء ويوم الخميس وخلق أقاتها يوم الجمعة وذلك قول الله عز وجل خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام: از امام صادق **۷** شنیدم که می فرمود: خداوند خیر و خوبی را در روز یکشنبه آفرید و خدا چنان نبود که شر و بدی را پیش از خیر و خوبی بیافریند و در روز یکشنبه و دوشنبه زمین‌ها را آفرید و در روز سه‌شنبه قوت و روزی آنها را آفرید و آسمان‌ها را روز چهارشنبه و پنجشنبه آفرید، و قوت‌ها را در روز جمعه خلق فرمود و این است گفتار خدای عز و جل: آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دوست در شش روز آفرید (رسولی محلاتی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱۳).

بر اساس این روایت و روایت‌های دیگری با این مضمون، آفرینش زمان‌مند دانسته شده است و به‌ویژه روزهای هفته در تبیین چگونگی آفرینش آسمان‌ها و زمین در این دسته روایات به کار رفته است، با این که این الفاظ بعد از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می یابد.

از رسول خدا **۹** نقل است که: إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ المقادير الخلائق قَبْلَ أَنْ يخلُقَ السموات والأرضين بخمسين الف سنة و عرشه على الماء: بی گمان خداوند پنجاه هزار سال پیش از آنکه آسمان‌ها و زمین را بیافریند، مقادیر خلائق را اندازه گرفت (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۴۵).

در این روایت نیز برای توصیف پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین از الفاظ زمانی استفاده شده است:

سأل رجلُ ابن عباس ما هؤلاء الآيات «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) و «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷). قال يوم القيامة حساب خمسين ألف سنة وخلق السماوات والأرض في ستة أيام كل يوم ألف سنة ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة، و ذلك مقدار السیر: مردی از ابن عباس پرسید: منظور از این آیات چیست؟ «فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند» و «تدبیر می‌کند کار را از آسمان به سوی زمین. سپس بر می‌آید به سوی آن در روزی که هزار سال اندازه دارد» و «شتاب می‌کنند به عذاب و هرگز خدا خلف وعده نکند و راستی یک روز نزد پروردگارت چون هزار سال است که شماره می‌کنید». در پاسخ گفت: روز قیامت به حساب پنجاه هزار سال است و آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز است که هر روزی هزار سال است و تدبیر می‌کند کار را از آسمان به سوی زمین. سپس در روزی که اندازه‌اش هزار سال است به سوی او بالا می‌رود، این، اندازه مسافت سیر است» (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۵۹).

در این روایت نیز به زمان متقدم و متأخر از آفرینش عالم اشاره شده است. در واقع، زمان‌بندی در همه روایت‌های یادشده مفروض گرفته شده است. گویا زمان متقدم و متأخر از دنیا مانند زمان دنیوی، ویژگی‌هایی مانند روز، هفته، ماه و سال را البته با نوعی مناسبت دارد؛ مثلاً روز در زمان متقدم به قدر هزار سال است و در زمان متأخر به قدر پنجاه هزار سال است که همه این موارد از نظر قائلان، مؤید قول به زمان موهوم است.

این مطلب را به نحو دیگری نیز می‌توان تفریر کرد و گفت همان‌گونه که هر عالمی مشتمل بر همه آن چیزی است که در عالمی است که تحت آن قرار دارد، اما به نحو اعلی و اشرف. بنابراین، به محاذات عوالم و در انطباق با موجودات مختلف باید زمان‌هایی ترسیم کرد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۲ و ۱۵۳).





در روایتی دیگر در این زمینه می‌خوانیم: «الاول قبل كلّ اول و الآخر بعد كلّ آخر»: اول پیش از هر اول، و آخر بعد از هر آخر (انصاریان، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

قائلان به زمان موهوم اسبقیت در این روایت را برحسب زمان دانسته‌اند و زمان را براساس زمان موهوم تفسیر کرده‌اند؛ بدین گونه که واجب در زمانی است که با او چیزی نیست و این زمان، منتزع از ذات اوست (خواجویی، ۱۴۱۸: ۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۶ و ۲۷).

حاصل اینکه عقل در برابر این روایت‌ها در موضع دشواری قرار می‌گیرد. از یک سو گفته‌اند که ظهور حجّتی ظنی است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۲۸) و این سخنی درست است اگرچه ممکن است ظاهر این روایات بر زمان موهوم دلالت کند، در واقع مشخص‌کننده و خاتمه‌دهنده به نزاع در این مسئله دلایل عقلی دو طرف است. اگر دلایل عقلی مخالفان قوی باشد، باید ظاهر این آیات و روایات را تأویل کرد. از سوی دیگر، تأویلات برخی از این آیات و روایات به سادگی میسر نیست. برای مثال، علامه طباطبایی در ذیل آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارف: ۴) گفته است به‌راستی در آنجا زمان نیست، اما وهم گمان می‌کند چنین است؛ یعنی مثلاً اگر بنا بود برای آن روز زمان قرار دهیم، آن را پنجاه هزار سال می‌دانستیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۰). آیا این سخن شبیه همان رأیی که موافقان داشتند نیست. آنها می‌گفتند زمان از بقای خدا انتزاع می‌شود و به ایشان گفته می‌شد که انتزاع امر قار از غیر قار ممکن نیست. اکنون باید به علامه طباطبایی گفت که اگر آن روز به‌راستی زمان ندارد، عقل چگونه از آن زمان را انتزاع می‌کند؟!

قاضی سعید قمی نیز در شرح توحید صدوق تفسیری از این روایت‌ها به‌دست می‌دهد که میبین وجود زمان در عوالم مختلف است، اما این زمان کاملاً متناسب با ویژگی‌های هر عالم است و شاید حتی ما به‌عنوان ناظر به دلیل عادت ذهنی به زمان با ویژگی‌های خاص خود پذیرای این فرض نباشیم.

پاسخ مخالفان نظریه زمان موهوم

در باره روایت‌ها و آیات مختلفی که موافقان نظریه زمان موهوم بدان استدلال کرده بودند که به نوعی به زمان‌مندی آفرینش اشاره داشت، مخالفان پاسخ‌های مختلفی داده‌اند که به شرح آن می‌پردازیم:

۱. در تفسیرها امثال این موارد بر ضیق عبارت حمل می‌شود، زیرا عامه مردم تجرد از زمان را نمی‌فهمند و الفاظ را برای معانی متعارف بین خود وضع می‌کنند. پس برای تفهیم عامه مردم، این گونه کاربردها لازم است.

۲. مراد از «یوم» در آیات و روایات، یا زمانی برابر با زمان آن است یا مقادیر دیگری از زمان که یوم هم بر آن منطبق می‌شود؛ مانند اینکه بر سال‌ها و سده‌ها نیز اطلاق می‌شود و یا مقصود از «ایام» اوقاتی به همان تعداد است.^۱ در روایتی دیگر، شش روز در آیه قرآن به شش وقت تفسیر شده است: «به‌راستی پروردگار شما کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفریده، یعنی در شش وقت» (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج: ۱، ۵۸).

وقتی از امام رضا **۷** در این باره پرسیدند فرمود: «فَقَضَاهُنَّ أَيَّ خَلَقَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ يَعْنِي فِي وَقْتَيْنِ إِبْتِدَاءً وَانْقِضَاءً ...»: پس فرمانشان داد، یعنی هفت آسمان را در دو روز یعنی در دو وقت که آغاز و انجام بودند ... آفرید (همان: ۴۷).

۳. پاسخ دیگر در این زمینه آن است که آیاتی مانند «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»: به‌یقین پروردگار شما خداست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید (اعراف: ۵۴)، به آیاتی همچون آیات زیر بازگردانده می‌شوند: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَّ مَا كُنْتُمْ»: او با شماست هر کجا که باشید (حدید: ۴)، یا «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَّ مَا كَانُوا»: هیچ‌گفت‌و‌گویی محرمانه‌ای میان سه نفر نیست مگر اینکه او چهارمی آنهاست و نه میان پنج نفر مگر اینکه او ششمی آنهاست و نه کمتر و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند، او با آنان است (مجادله: ۷). قرآن کریم در آیه چهارم سوره حدید تقلد مکانی را نفی می‌کند و نسبت همه مکان‌ها و ممکنات را به خداوند به یکسان قرار می‌دهد. در آنجا ضمیر خطاب جمع است، زیرا افراد همه عصرها را در بر می‌گیرد. همچنین، تقدیر زمانی را نفی می‌کند و همه زمان‌ها و امور زمان‌مند را در قیاس با او به یکسان می‌داند.

پس معیت در این آیه، زمانی و مکانی نیست، بلکه نسبت احاطی غیر متقدر است و همه در این نسبت، مانند موجود واحد هستند. همچنین در آیه هفتم سوره مجادله، چهارمی و ششمی آنهاست، نه به واسطه عدد، بلکه به واسطه معیت، به دلیل اینکه وحدت حقه او در اعداد داخل نمی‌شود.

۱. روایاتی نیز مؤید این معناست از جمله نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴، ۸، ۱۰۶، ۲۸۶ و ۲۸۸.





بر این اساس، همه موجودات امکانی در این نسبت و حضور، در حکم موجود واحد قارند که مفارقت انفصالی و مقارنت زمانی و مکانی با خداوند ندارند. بنابراین، آیات موهب تقدیر زمانی باید به این آیات بازگردانده شوند و بر اساس آن تأویل گردند.

۴. پاسخ دیگر به این گونه آیات و روایات آن است که در آنها زمان را نفی و ثمره آن را ثابت کرده‌اند؛ مانند صفات الهی که آلت منتفی است و مثلاً ثمره دیدن و شنیدن ثابت است. پس زمان از خداوند منفی است و ثمره آن که توصیف افعال او به تعاقب و ترتیب است، ثابت است (کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴ و ۱۳؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۲۲ و ۱۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۸۶).

برخی از این وجوه با این روایت از امیرمؤمنان **۷** تأیید می‌گردد که فرمود: «إِنَّ قِيلَ كَانَ فَعْلَى تَأْوِيلِ أَرْزِيَةِ الوجود وَإِنْ قِيلَ لَمْ يَزَلْ فَعْلَى تَأْوِيلِ نَفَى الْعَدَمِ»: اگر کان گفته شود، بنابر ازلی بودن وجود است و اگر لم یزل گفته شود، بنابر تأویل نفی عدم است (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۱۲).

۵. پاسخ دیگر در این زمینه آن است که مراد از «ایام» اوقات فرضی تقدیری است و اگر اینها صحیح نباشند، زمان موهوم هم صحیح نیست، زیرا در واقع زمان موهوم به این اوقات باز می‌گردد. توضیح اینکه مراد از یوم همان زمان طلوع تا غروب خورشید است؛ در حالی که در این هنگام، طلوع و غروبی نیست و خود آنها هم تأیید می‌کنند که اجزای این امتداد با حرکت فلک متمایز می‌شوند و به صورت شب و روز می‌گردد. بنابراین مراد از این امتداد نیز صرف فرض است (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۵؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۱۵).

۶. خداوند به نحو ابداعی، یعنی بدون ماده و مدت، نخست آبی را که ماده تمام عالم اجسام بود، آفرید که بر اساس حرکت جوهری یا عرضی آن، وجود زمان قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می‌یابد و پس از آن در شش روز، آسمان‌ها و زمین را آفرید که منظور، مدت شش هزار سال این عالم است که شش روز از سال ربوبی است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۲۹؛ صدر المتألهین، ۱۳۸۷: ۶۷).

فرض دیگری که در این زمینه مطرح شده، این است که پیش از ایجاد عالم، امتداد دهری محقق است که از حرکت عقول منتزع می‌شود و هر روز این امتداد به اندازه هزار سال این عالم است. قبل از این امتداد دهری نیز، امتدادی سرمدی محقق است که هر روز آن به اندازه پنجاه هزار سال این عالم است. همان گونه که در آیاتی مانند: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ

بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ: و همانا یک روز نزد پروردگارت مانند هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید (حج: ۴۷) و نیز «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»: فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند (معارج: ۴) به آن اشاره شده است: (اسفراینی، ۱۳۸۳ش: ۴۳۰). اما اشکال این فرض آن است که آیا این فرض، اشکال انتزاع مفهوم سیال از ثابت را در پی نمی‌آورد و اشکال‌های مربوط به زمان موهوم به آن وارد نمی‌شود؟ دسته دیگری از روایت‌ها که قائلان به زمان موهوم به آن استناد می‌کنند، از این قرار است: «الأول قبل كل شيء والآخر بعد كل شيء»: آنکه اول و پیش از هر چیزی است و آخر و بعد از هر چیزی است (اردکانی، بی تا: ۲۰).

قائلان به زمان موهوم معتقدند قبلیت، اولیت و آخریت خداوند در این روایت و در روایات با این مضمون، بر اساس زمان موهوم تفسیر می‌شود؛ بدین معنا که واجب در زمانی است که چیزی با او نیست و این زمان، منتزع از ذات اوست. در مقابل، مخالفان این تفسیر معتقدند این روایت‌ها دلالتی بر این مسئله ندارند. این گونه تفسیر مستلزم آن است که وجود خداوند زمانی باشد تا قبلیت و بعدیت، همان گونه که بر امور زمان‌مند اطلاق می‌شود، بر او نیز اطلاق شود. ایراد دیگر قدم این زمان است و این سؤال مطرح می‌شود که قبلیت، اولیت و آخریت الهی نسبت به این زمان چگونه تبیین می‌شود (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۶ و ۲۷؛ رازی، ۱۴۰۶: ۳۲۸). پاسخی که به این ایراد داده‌اند آن است که از نظر ما انسان‌ها، این زمانی که بر اساس آن، قبلیت، اولیت و آخریت الهی تفسیر می‌شود، امر موهومی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود، بنابراین موجود نمی‌باشد و تنها منشأ انتزاع آن موجود است. بنابراین، اشکال‌ها به هیچ وجه وارد نیست.

در مقابل، مخالفان پاسخ داده‌اند که این زمان چگونه موهوم است، در حالی که منشأ انتزاع وجود دارد و این تناقضی است که در این پاسخ به چشم می‌خورد. افزون بر این، بر اساس امر موهوم و خیالی، چگونه روایات تفسیر و تبیین می‌شود، حال اگر این زمان را باز بر اساس نظر شما، امر واقعی و نفس‌الامری بدانیم که با زمان موجود جز در ویژگی‌هایی عرضی متفاوت نیست، اشکالات وارد می‌شود. همچنین باید گفت شما ویژگی‌هایی مانند تجزّد، استمرار و تقضی برای این زمان مطرح کرده‌اید که این صفات به هیچ وجه برای امر موهوم مطرح نمی‌شود.





حال اگر منشأ انتزاع این زمان را ذات الهی ندانیم و بگوییم این زمان امر وهمی و مخترع وهم است و هیچ منشأ انتزاعی ندارد، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه بر اساس امر موهوم، روایات تفسیر می‌شود. از نظر مخالفان، این گونه روایت‌ها در صدد اثبات قبلیت سرمدی و اولیت و آخریت حقیقی برای خداوند است. در واقع، خداوند فاعل وجود و غایت وجود به نحو مطلق است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۹ و ۷۱۹؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱: ۴۶۷).

حاصل اینکه در برابر ادله نقلی موافقان نظریهٔ زمان موهوم، مخالفان این نظریه پیشنهادی مختلفی ارائه کرده‌اند. اساس این پیشنهادها بر تأویل این آیات و روایات و یا برگرداندن آنها به آیات و روایات مقابل آنها قرار دارد. فرض زمان تقدیری هم فرض قابل تأملی است، اما این فرض هم گونهٔ دیگری از تأویل است و اگر منشأ انتزاع را عدم بدانیم، شاید به نحوی به زمان موهوم برگردد. البته برخی در مقابل منشأ انتزاع زمان موهوم که عده‌ای بقای الهی دانسته‌اند، منشأ انتزاع دیگری طرح کرده‌اند. البته پشتوانه این آیات و روایات، ادله عقلی مخالفان است که گاهی خود این آیات و روایات نیز در تبیین شامل این ادله هستند. بنابراین، گرچه ادله دو طرف قابل ملاحظه است، این ادله، البته با ویژگی‌های طرح شده از جانب موافقان مبین نظریه زمان موهوم نیست.

در ادامه، به آیات و روایاتی می‌پردازیم که از نظر مخالفان، نفی‌کنندهٔ زمان موهوم است:

۱. آیات

از جمله آیات این آیه است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»: و یهود گفتند: دست [قدرت] خداوند بسته است. دست‌هاشان بسته باد و به کیفر گفتار باطلشان بر آنان لعنت باد، بلکه هر دو دست [تمام قدرت] خداوند، همواره گشوده است و هر گونه بخواهد روزی می‌دهد (مانده: ۶۴).

نحوه استدلال این گونه است که بر اساس زمان موهوم لازم می‌آید که خداوند زمان‌های موهوم غیر متناهی عالم را از فیض وجود محروم کرده باشد و سپس در قطعه‌ای از این زمان موهوم، عالم حادث شده باشد. بنابراین تعطیل در افاضه بر خداوند لازم می‌آید که امری محال است (کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴؛ ایچی، دوانی و افغانی، ۱۴۲۳: ۲۵۸).

البته گفتنی است برای نفی حدوث زمانی به نحو کلی نیز از این آیه استفاده می‌شود،

ولی از آنجا که محذور انقطاع فیض که بر اساس حدوث زمانی در زمان موهوم لازم می آید، در اینجا هم کاربرد دارد.

از جمله آیات دیگری که مخالفان می توانند به آن استناد کنند، این آیات اند: «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»: هیچ چیزی مانند او نیست (شوری: ۱۱)؛ «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»: و فقط خدا بی نیاز و ستوده است (فاطر: ۱۵)؛ «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»: خدا آفریننده هر چیزی است (زمر: ۶۲) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»: خدا از آنچه او را به آن توصیف می کنند، منزّه است (صافات: ۱۵۹).

وجه استدلال بدین گونه است که بر اساس این آیات خداوند جسم نیست و متصف به صفات اجسام نمی شود و به اوصاف ممکنات، اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است متصف نمی گردد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۵۳ و ۱۵۴؛ همان، ج ۱۴: ۱۷۸؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۲۲)، در حالی که چون موافقان، زمان موهوم را مانند زمان موجود می دانند جز اینکه در برخی ویژگی های عرضی با آن متفاوت است، لازم می آید امر عرضی، قائم به محل باشد و چون غیر از ذات خداوند چیزی نیست، باید قائم به او باشد. از سوی دیگر، اگر بقای خداوند منشأ انتزاع این زمان باشد، بنابر تناسب متترع و متترع منه باید بقای الهی متجدد باشد و چون صفت بقا زائد بر ذات الهی نیست، پس ذات الهی هم متجدد می شود و بنابر این فرض ها ترکیب و تکثر ذات الهی و حلول حوادث در ذات او لازم می آید و در نهایت، به انفعال و استکمال ذات الهی و نقصان در ذات او می انجامد، در حالی که بنابر این آیات، همه این فرض ها درباره خداوند نادرست است.

حاصل اینکه بنابر آنچه گذشت استدلال به آیات صحیح است، اما اگر این زمان امری موهوم و یا دست کم امری واقعی و نفس الامری باشد که صفات زمان موجود را نداشته باشد، چه بسا لوازم و محذورهای یادشده را در پی نیاورد.

۲. روایات

۲-۱. گروه اول:

مخالفان نظریه زمان موهوم به دسته ای از روایات نیز تمسک کرده اند که از این قرار است:

امام علی **۷** می فرماید:

آنچه یعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لاشیء معه، كما كان قبل ابتدائها كذلك، يكون بعد فئائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال





والأوقات وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلا الله:

خدای سبحان پس از نابود شدن جهان، تنها و یگانه ماند و چیز دیگری با او نخواهد بود؛ همان طور که پیش از آفرینش آنها چنین بود، پس از فناى آنها نیز چنین خواهد بود، در آن موقعیت خیمه وقت و مکان، و هنگام و زمان برچیده می شود. مدت ها و وقت ها و سال ها و ساعت ها معدوم می گردد و جز خدای واحد قهار که بازگشت همه امور به اوست، چیزی باقی نمی ماند (انصاریان، ۱۳۸۶: ۵۲۱).

نیز از امام صادق **۷** نقل است که فرمود: «إن الله تبارك وتعالى كانَ ولا شيء غيرَه»: به راستی خدا تبارك و تعالی بود و چیزی جز او نبود (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۶۴).

وجه استدلال به این روایت ها از این قرار است که همه این روایت ها به این مسئله تصریح دارند که خداوند موجود بوده است، در حالی که با او شیئی نبوده است و در حدوث ماسوی الله صریح هستند و اگر زمان موهوم شیئی در نفس الامر باشد، بی گمان قبل از ابتدای عالم است که این روایات نافی آن است و اگر شیئی در واقع و نفس الامر نباشد، پس تنها اسمی بدون تحقق مسمی است. نیز برخی روایت ها دال بر فناى همه اجزای عالم بعد از وجود یافتن است و این مطلب نیز منافی این نظریه است، زیرا امکان این هست که بعد از فناى عالم، این زمان از بقای الهی انتزاع شود و به این ترتیب، شیئی همراه خداوند بعد از فناى عالم باشد.

پاسخ موافقان

قائلان به این نظریه دو گونه پاسخ به این اشکال داده اند:

۱. مراد ما از زمان، مقدار حرکت فلک نیست، بلکه امتدادی است که عقل از ذات الهی به ملاحظه ازلیت و بقای او انتزاع می کند و زمان، بنابراین تقریر از عالم نیست، چون از موجودات خارجی نیست، بلکه منشأ انتزاع آن در خارج موجود است و در این صورت، زمان موهوم با روایات تعارضی نمی یابد.

۲. امر نفی شده در روایات، زمان حادث با حدوث عالم است که تحقق نفس الامری دارد، نه زمان موهومی که پیش از حدوث عالم است و وهمی صرف است که منشأ انتزاع موجود در خارج ندارد. این زمان به اوقات و سال ها هم تقسیم نمی گردد و این سخن که حدوث به وقتش مختص شد، چون وقتی قبل از آن نبود، همین معنا را که منفی، وقت

موجود در نفس الامر است می‌رساند. بنابر این تقریر ممکن است وقتی قبل از حدوث فرض شود که تمایز بین اجزایش هم فرضی است و منشأ انتزاع ندارد، پس تحقیقی هم ندارد و مراد از عالم ماسوای این امتداد موهوم است که وجودی ندارد و بدین ترتیب، ظاهر روایات منافی این فرض نیست (خواجه‌بوی، ۱۴۱۸: ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۳۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۹؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۱۰؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲ و ۲۶۳).

رد مخالفان

در پاسخ به جواب اول گفته‌اند موجود عینی نبودن این شیء بر اینکه از جمله موجودات عالم نباشد، دلالت نمی‌کند، زیرا مراد از عالم، امور غیر از واجب است که شامل موجودات عینی و نفس‌الامری می‌شود؛ بدین معنا که وجود و تحقق آنها متعلق به اعتبار معتبر نباشد که اعم از خارج به نحو مطلق و از ذهن به نحو من وجه است؛ چون در ذهن امکان اعتبار امور کاذب وجود دارد.

از سوی دیگر، بنابر تأکید قائلان به این نظریه، این امتداد امر واقعی نفس‌الامری است که وعاء عدم است و بین آن و زمان موجود تفاوتی جز به واسطه شب و روز و دیگر صفات عرضی نیست. بنابر آنچه گذشت از نظر موافقان، موجود ممتد، متجدد، متقاضی و دارای اجزا است که مخصّص حدوث حادث در حدی از آن، غیر از حدود دیگر است و چون واجب بالذات نیست، از جمله اجزای عالم است. از سوی دیگر، امر قائم بالذات نیست و محلی می‌طلبد و جایز نیست که محل آن واجب و یا هر شیء ثابت دیگر باشد، زیرا امر ثابت، محل امر متجدد متغیر نمی‌باشد. پس ناچار محلی مانند حرکت باید داشته باشد که در این صورت قدم جسم لازم می‌آید.

از سویی امکان انتزاع آن از واجب یا هر امر ثابت دیگر نیست، زیرا اشکال انتزاع امر سیال از ثابت را به پیش می‌آورد. از سویی دیگر، روایات ذکر شده بر حدوث عالم ماسوای واجب دلالت دارد و به موجودات عینی خارجی اختصاصی ندارد. زمان موهوم نیز چون امر واقعی نفس‌الامری است، از جمله عالم قرار می‌گیرد و این نظریه منافی روایات می‌گردد (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۱؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۸؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۷۳؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۳۳۹).

حاصل اینکه بنابر همه صورت‌های یاد شده در دلیل، قدم این زمان یا محل این زمان لازم می‌آید که منافی روایات است و توجیه انتزاع آن از استمرار وجود الهی نیز مردود است. البته پیش‌تر دانسته شد که متکلمان به حال بودن و محل بودن حرکت و زمان معتقد نیستند. بنابراین





چه بسا از نظر آنها قدم جسم لازم نیاید، اما اشکال قدم خود این زمان باقی است. در پاسخ به جواب دوم متکلمان باید گفت از نظر مخالفان اینکه حدوث به وقتش مختص شد، چون وقتی قبل از آن نبود، نکره در حیّز نفی است و عموم را می‌رساند. بنابراین، تخصیص به زمان موجود وجهی ندارد. پس مراد از وقت منفی، وقت مطلق - چه به نحو موجود و چه موهوم - است.

اما این زمان همان گونه که تقریر کرده‌اند امر موهوم و اختراعی محض است. پس در واقع، عدم عالم قبل از وجودش در ظرفی که زمان باشد نیست، بلکه عدم، عدم صریح خالص می‌باشد. در واقع، این زمان چیزی جز اسمی بدون تحقق مسمی، مانند شریک خداوند نیست.

پس در واقع باید گفت آنچه ممتنع است و با روایات در تضاد است، چیزی است که این امتداد، صدق نفس الامری بر آن دارد و نه مفهوم آن. بنابر این فرض، این امتداد مصداق نفس الامری ندارد، پس تعارضی هم با روایات ندارد (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۲؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۶۴).

در پایان برای ابطال کلی باید گفت: این زمان یا موجود است یا موهوم. پس اگر موجود باشد، امر ممکن، داخل در ماسوی الله است. بنابراین، به حکم روایات حادث است، در حالی که اگر زمان، ظرف عدم ازلی باشد، واجب است قدیم باشد که تناقض لازم می‌آید. همچنین اگر زمان موجودی قابل مساوات و عدم مساوات باشد، باید کم باشد که امر عرضی است و محلّ می‌خواهد و محلّ آن بی‌گمان موجودی مادی است که قدم آن لازم می‌آید که باز هم خلاف روایات است. بنابر فرض دوم که امر موهوم صرف انتزاعی است، عدم عالم قبل از وجودش در ظرف زمان نمی‌باشد، بلکه عدم عالم، عدم صریح است و اگر منشأ انتزاعی داشته باشد، به آن نقل کلام می‌کنیم. پس این منشأ انتزاع یا واجب است یا ممکن. واجب نمی‌تواند باشد و اگر امر ممکن باشد، مادی خواهد بود و این امر مادی، یا قدیم است و یا حادث خواهد بود. اگر قدیم باشد، خلاف اخبار لازم می‌آید و اگر حادث باشد، جایز نیست که مسبوق به عدمی در این زمان باشد، زیرا متأخر از آن است و زمانی دیگر لازم است و این در نهایت به تسلسل می‌انجامد (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۲).

حاصل اینکه ادله روایی که ذکر آن گذشت بر مراد مخالفان دلالت کامل دارند و پاسخ‌های متکلمان در تبیین زمان موهوم به نحوی که با ظاهر این روایات سازگار باشد

کافی نیست. البته پاسخ دوم متکلمان به نحوی با روایات سازگار است، اما عدول از مبانی متکلمان در تبیین حدوث زمانی بر اساس زمان موهوم و تبیین انفکاک حقیقی عالم از ذات الهی است.

۲-۲. گروه دوم:

دسته دیگر از روایت‌هایی که مخالفان به آن استناد می‌کنند، روایاتی هستند که به صراحت بر تقدس ذات الهی از زمان - به هرطریقی که باشد - دلالت دارند که در ادامه تعدادی از آنها را می‌آوریم:

امام صادق **۷** می‌فرماید: «بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ **۷** يَخْطُبُ عَلَى مَنبَرِ الْكُوفَةِ: إِنَّ رَبِّي... لَا تَضْمَنُهُ الْأَوْقَاتُ... سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ... فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ لَهُ... مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا أَنَّ لَا وَفَتْ لِمَوْقِيتِهَا»: در آن میان که امیر مؤمنان **۷** در کوفه بر منبر سخنرانی می‌فرمود: ... و اوقات او را در بر نگیرند... او بر اوقات پیشی گرفته بود (او بود و زمان نبود)... بین پیش و پس جدایی انداخت (یعنی زمان را آفرید) تا دانسته شود او را پیش و پسی نیست (اول و آخر ندارد)... و با تعیین اوقات [برای موجودات] از بی زمانی وقت‌گذار آنها خبر داد (مصطفوی، بی تا، ج ۱: ۱۸۸ و ۱۸۹).

عبارت «لا تضمنه الاوقات» بر تنزیه خداوند از اوقات دلالت دارد که به لازمش، یعنی تضمین و در بر گرفتن تعبیر شده است. «سبق الاوقات کونه» نیز بر تنزیه خداوند از زمان دلالت دارد، چون زمان از کمیات متصل است. بنابراین، ذاتاً متجدد است و جز به متغیر بالذات مانند حرکت یا بالعرض، مانند اجسام ملحق نمی‌شود و ذات الهی چون خالق زمان، حرکت و امور زمان‌مند است، متغیر نمی‌باشد. بنابراین مراد از این سبق هم، سبق زمانی نیست، زیرا خداوند از زمان مجرد است.

عبارت «فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ» نیز دلالت دارد که قبلیات اشیاء مانند امور زمان‌مند و مانند آن، چون وجود ضعیف‌اند با بعدیات آنها مخالف است. بنابراین، خالق آنها این‌گونه نیست، زیرا او از همان جهتی که بعد هر شیء است، قبل هر شیء نیز هست و وجود جمعی و وحدانی است که به کثرت وصف نمی‌شود. عبارت «مخبره بتوقیتها أن لا وقت لموقتها» دلالت می‌کند که موجوداتی که مخلوق خداوند هستند، به اوقات خاص خود اختصاص دارند و این دلالت دارد بر این که خداوند در زمان





واقع نیست، زیرا خالق به صفات مخلوق متصف نمی‌شود. به بیان دیگر، زمان مقدار حرکت است و حرکت قائم به جسم است. حرکت برای دفع دور و تسلسل باید به محرک غیر متحرک بینجامد که همان خداوند است یا به واسطهٔ ملکی عقلی به او ختم می‌شود و در هر دو صورت، خداوند زمان‌مند نمی‌باشد، زیرا متغیر نیست (داماد، ۱۴۰۳: ۳۳۵ و ۳۳۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۹ و ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۱۶۶).

در برخی روایات آمده است که: «وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ»: خدا اوصاف آفریده‌اش را ندارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۱۰).

همچنین در روایتی از امام صادق **۷** می‌خوانیم: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ **۷** اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَزْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسَ قَامَ خَطِيْبًا... فَتَبَارَكَ اللَّهُ... وَتَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَحْدُودٌ... لَا يُعَيِّرُهُ صُرُوفُ الْأَرْمَانِ»: امیرمؤمنان **۷** برای مرتبه دوم مردم را به جنگ معاویه برانگیخت. چون مردم انجمن گشتند، به سخنرانی برخاست و فرمود: متعالی است آنکه وقت قابل شماره و عمر دراز و صفت محدود ندارد (عمر دراز برای کسی است که دوران‌ش پایان داشته باشد)... گردش زمان دگرگونش نسازد (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۴).

مراد از «لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» نفی نسبت ذات و صفات الهی به بودن در زمان است، زیرا موجب می‌شود برای خداوند مدتی فرض شود تا بدان منتهی شود و وجود ذاتش به انقطاع این مدت منقضی شود. توصیف به معدود و ممدود، نشانگر عروض کثرت، لزوم تقدر و تجسم است که منافی احدیت و تجرد ذات او از جسمیت است. همچنین «وقت معدود» مستلزم احاطه زمان بر خداوند است و «اجل ممدود» منافی وجوب وجود دائمی الهی است. بنابراین، مقصود از عبارت «لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» این است که خداوند از وقت، زمان و تقدر، در همه جهات و حیثیات، از جمله در ذات، صفت، فعل و افاضه‌اش، مبری و منزّه است (داماد، ۱۳۶۷: ۱۳۵).

از امام رضا **۷** نقل است که: «أَوْ مَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَقَّتَهُ... لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ... سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ... كَيْفَ وَلَا تُعَيَّبُهُ مُدٌّ وَلَا تُدْنِيهِ قَدٌّ وَلَا تَحْجُبُهُ لَعْلٌ وَلَا تُوقِّتُهُ مَتَى وَلَا تَشْمَلُهُ جَيْنٌ وَلَا تُقَارِنُهُ مَعٌ... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ»: هر که بگوید کی او را موقت نموده که وقتی از برایش قرار داده..... زمان‌ها او را در بر نمی‌توانند کشید... که پس در میانه پیش و بعد جدایی افکند تا معلوم شود که او را

پیش و بعدی نیست... و به واسطه وقتی که دارند خبر می دهند که آن که وقت را برای ایشان پیدا کرده، خود وقتی ندارد.

این بدان معناست که «مُد» (بضم میم و سکون ذال) که از برای ابتدای زمانی و در ماضی است، او را نزدیک نسازد و صاحب غایت نگرداند و «قد» که از برای تقریب زمان ماضی است، او را نزدیک نسازد و «لَعْل» که از برای امیدواری است، به معنای «شاید» او را منع نکند و «متی» که از برای استفهام از زمان است، به معنی «کی» او را موقت ننماید و «حین» که به معنای هنگام است، او را فرو نگیرد و «مع» که به معنای «با» است به او نزدیک نشود و نیونند... (نک: اردکانی، بی تا: ۲۱-۲۷). واژگان و عبارتهای به کار رفته در این حدیث هم به صراحت زمان را از پروردگار نفی می کند. عبارت «وَمَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَفَّتَهُ»: با سؤال از متی، خداوند را دارای وقت قرار می دهد، منافی و جوب وجود الهی است.

منظور از «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ» نفی انطباق وجود الهی بر جزئی از زمان و محاذات با آن جزء می باشد، بلکه خداوند محیط به همه عوالم وجودی است. به عبارت دیگر، زمانی بودن را از خداوند نفی کرده است، چون زمان نسبت متغیر به متغیر است و در آنچه تغییری ندارد، نمی باشد.

جمله «سَبَقُ الْأَوْقَاتُ كَوْنَهُ» نیز گویی دلیل بر «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ» و عدم لحوق اوقات به خداوند و امتناع مقارنت آنهاست؛ نیز اشاره دارد که همان گونه که بعضی از عوالم بر بعض دیگر محیط اند و خداوند بر همه آنها محیط است، خداوند بر زمان نیز که مقادیر حرکات موجودات در عوالم و نسبت بعضی از موجودات به بعض دیگر است، محیط است و با عبارت «كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ اجْرَاهُ» تأیید می شود.

«كَيْفَ وَلَا تَغْيِبُهُ مُدٌ» دلالت دارد که چون کلمه «مُد» برای ابتدای غایت است، بنابراین نفی این کلمه، به این معناست که خداوند غایتی ندارد و این بدان دلیل است که زمانها بر خداوند جاری نمی شود و احوال متجدد ندارد تا ابتدای زمانی برای او لحاظ شود. در عبارت «وَلَا تَدْنِيهِ قَدٌ»، «قد» برای تقریب است و بدین معناست که خداوند به شیئی نزدیک نمی شود و از شیئی دور نمی شود تا کلمه «قد» برای او به کار می رود.

در عبارت «وَلَا تَحْبِبُهُ لَعْلٌ»، واژه «لعل» برای جلب محبوب یا دفع مکروه است، در حالی که خداوند حالت منتظره ندارد، زیرا هیچ چیز از او ممنوع و در حجاب نیست که به حصولش امید باشد.





نیز دو عبارت «وَلَا تَوْقَتْه مَتَى» و «لَا تَشْمَلُه حَیْن» دلالت دارند که سؤال از خداوند به اینکه چه وقت بوده است صحیح نیست، زیرا منزله از زمان است. بنابراین، وقتی ندارد و حین هم، شامل او نمی‌شود، زیرا امر زمان‌مند نیست. منظور از حین، زمان مطلق است که از مقوله کم است.

عبارت «وَلَا تَقَارَنُه مَعَ» دلالت دارد که کلمه «مَعَ» که برای مقارنت استعمال می‌شود، شیء را مقارن و نزدیک او قرار نمی‌دهد. مقصود از معیت منفی، مقارنت است که در «مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ» به آن اشاره شده است، در حالی که معیت قیومی برای او ثابت است. بنابراین، کلمات دال بر زمان، بر او اطلاق نمی‌شود. بر این اساس، خداوند تحت زمان که امری غیر قارّ است قرار نمی‌گیرد، بلکه زمان و امور زمان‌مند به نسبت واحد، در رابطه با خداوند قرار می‌گیرند (فی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۱۴۰-۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۵-۲۴۲؛ همان، ج ۵۴: ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۸ و ۷۹).

شخصی نزد امام باقر ۷ آمد و پرسید:

«أخبرنی عن ربك متى كان؟». فقال: ويلك انما يقال لشيء لم يكن: متى كان، ان ربي تبارك و تعالی كان ولم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان، ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين: «به من بگو پروردگارت از کی بوده؟» فرمود: وای بر تو، به چیزی که در زمانی نبوده گویند از کی بوده. همانا پروردگار من تبارک و تعالی همیشه بوده و زنده است بدون چگونگی، برای او «بود شد» نیست (جمله «بود شد» نسبت به خدا غلط است، زیرا این جمله را به کسی گویند که نباشد و سپس پیدا شود) و بودنش را چگونه بودن نباشد، (زیرا او وجود بحت بسیط است و هیچ گونه ترکیبی ندارد تا چگونگی داشته باشد) و مکانی ندارد (مصطفوی، بی تا، ج: ۱، ۱۱۹ و ۱۲۰).

در این روایت، عبارت «وِیْلَک اِنَّمَا یَقَال لَشَیْءٍ لَمْ یَکُنْ، مَتَى کَانَ» دلالت دارد که «متی» چون عبارت از نسبت متغیرات به زمان است و مستلزم آن است که امر موجود در قسمتی از زمان، غیر موجود در جزء سابق و لاحق بر آن جزء باشد، پس اگر با «متی کان» از شیئی سؤال شود، در واقع سؤال از خصوصیت وقتی است که وجودش در آن واقع شده است، که این فرض درباره خداوند محال است. بنابراین، زمانی بودن از او منتفی است. زمان، چون مقدار حرکت است، علت تغییر اشیاء زمان‌مند است. زمان ذاتاً غیر قارّ و متغیر است و خداوند چون غیر متغیر است، وجودش زمانی نمی‌باشد، بلکه مبدع زمان امور زمان‌مند و مقارن زمان است.

دیگر عبارت‌ها نیز زمانی بودن را از خداوند نفی می‌کنند؛ از جمله، «أَنَّ رَبِّي تَعَالَى كَانٌ وَلَمْ يَزَلْ حَيًّا بِلَا كَيْفٍ» که حیات زائد بر ذات را نفی می‌کند، و «کان» نیز بر ثبات و عدم تغییر وجود خداوند دلالت دارد. در واقع، لفظ «کان» و مشتقات آن، به مجاز یا به ضرورت درباره خداوند استعمال می‌شود و عبارت «لم یکن له کان و لا کان لکونه کون کیف» نحوه وجودی مانند موجودات متغیر را که وجودشان زائد بر ذاتشان است از خداوند نفی می‌کند. در واقع، این عبارت‌ها داخل در «کان» بودن خداوند را دارای چگونگی و کیفیت نمی‌داند که به صراحت بر نفی زمان از او دلالت دارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۷ و ۸۸ داماد، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۰۹).

همچنین از امام صادق **7** نقل است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حَرَكَهٍ وَلَا ائْتِقَالٍ وَلَا سَكُونٍ بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَهَ وَالسَّكُونِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا»: خدای تعالی نه به زمان، نه به مکان و نه به حرکت و نه به سکون و نه انتقال وصف شود، بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است. خدا از آنچه ستمکاران گویند، برتری بیشتری دارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۰۹).

این روایت هم به یکی از ادله نفی زمان از وجود الهی می‌پردازد که ذکر آن گذشت. این روایت دلالت دارد که خداوند همیشه در سرمد، بدون زمان و مکان موجود بوده است. پس خداوند همیشه از زمان و مکان متعالی است و سرمد مختص به خداوند است؛ همان گونه که دهر مختص به ممکنات است و زمان به امور متغیر متعلق است و بعد از وجود دیگر موجودات هم، وعاء وجود الهی و ویژگی‌های مختص به آن تغییر نمی‌کند (داماد، ۱۳۶۷: ۱۲۸ و ۱۲۹).

نیز در روایتی از امیر مؤمنان **7** می‌خوانیم: «الدَّائِمُ بِغَيْرِ حَدٍّ وَلَا أَمَدٍ وَلَا زَوَالٍ وَلَا نَفَادٍ وَ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ لَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمِنَةُ وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَمْكِنَةُ»: پاینده بی حد و بی مدت، بی زوال و نیستی، چنین بوده همیشه و پیوسته چنین باشد، زمانه‌ها او را دگرگون نسازند و هیچ مکانی او را فرا ندارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۱۷).

در این روایت نیز دگرگونی ذات الهی به واسطه زمان نفی شده است؛ به این علت که صفات امکانی به او راه ندارد.

پاسخ موافقان

اگر قائلان این اشکال را وارد کنند که مقصودشان از زمان، امر موهومی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود و روایات آن را در بر نمی‌گیرد، زیرا امر موهومی است که منشأ





انتزاع آن در خارج است و منظور روایات، زمان موجود است که از جمله عالم است، نیز چون منتزع از بقای الهی است، لوازم نفی شده در روایات مانند عروض تکثر و ترکب در ذات الهی و احاطه زمان به ذات او را در پی نمی آورد.

باید گفت آنها خود این دو زمان را یکی دانسته‌اند و اختلاف آنها را جز در امور عرضی ندانسته‌اند. پس این زمان هم محل می‌طلبد و ترکب و تکثر ذات الهی لازم می‌آید. بنابراین، این زمان موهوم هم شامل مقصود روایات می‌شود.

افزون بر این، ویژگی‌هایی که در توصیف این زمان به کار رفته، از جمله نفس الامری بودن و دیگر صفات، ویژگی‌های امر موجود است، و گرنه تبیین حدوث و تخلف به واسطه آن بی نتیجه است.

حاصل اینکه در روایت‌هایی که ذکر آن گذشت، گاه به صراحت زمان‌مندی و احاطه زمان بر وجود الهی نفی شده است و گاه از طریق نفی لوازم زمان و امور زمان‌مند، وجود الهی منزله از زمان دانسته شده است. برخی از روایت‌ها نیز به علل نفی زمان از وجود الهی می‌پرداختند. بنابراین، همه این احادیث، موجودیت خداوند در زمان غیر متناهی را نفی می‌کنند. عبارت‌ها صراحت دارد که «متی» مختص به امور حادث است و خداوند متی ندارد و اینکه خداوند، خالق زمان است و به آن وصف نمی‌شود و دیگر عبارت‌ها که نافی زمانی بودن خداوند است.

نکته‌ای که در این روایات به نظر می‌آید آن است که این روایات در نفی زمان موجود و ویژگی‌های مشخص آن از ذات الهی صراحت دارد و چه‌بسا اگر به نحوی به تلطیف و تبیین عقلانی زمان متناسب با عوالم مختلف پردازیم، این روایت با این تأویل در تعارض نباشند. البته باز هم در چگونگی زمان درباره وجود الهی جای تأمل بسیار است.

درباره پاسخ موافقان نیز که این زمان منتزع از بقای الهی است و امر موهومی است که به واسطه منشأ انتزاع خود موجود است، باید گفت بر اساس تبیین خود آنها این زمان چون منشأ انتزاع دارد امری واقعی است و چون بسیار شبیه به زمان موجود است، چه‌بسا با روایات در تعارض باشد، اما از سوی دیگر، چون این زمان را منتزع از بقای الهی می‌دانند، چه‌بسا از حیث تعارض با روایات خارج شود. اما همچنین بنابر دلایل عقلی اشکال‌های دیگری که چه‌بسا به عروض زمان بر ذات الهی بینجامد در پی دارد. افزون بر اینکه به صراحت در برخی دیدگاه‌ها این زمان ظرف وجود الهی دانسته شده است. فرض دیگر مطرح شده در

اینجا آن است که این زمان را حاصل وهم و منتزع از عدم بدانیم که در این صورت اثری در خارج ندارد و با روایات تعارضی نمی‌یابد.

نتیجه‌گیری

در تبیین و تعریف زمان موهوم دیدگاه‌های مختلف و متضادی از جانب موافقان این نظریه ارائه شده است، اما در مجموع به نظر می‌رسد که برای رفع تعارضات، بهترین تعریفی که درباره این زمان از مجموع این تعاریف به دست می‌آید آن است که این زمان امر نفس الامری، واقعی و انتزاعی بین خداوند و حدوث عالم است و وعاء عدم عالم است. البته در معدوم بودن این زمان جای تردید است، زیرا تبیین حدوث به این واسطه لغو می‌باشد. همچنین در اینکه این زمان مانند زمان موجود باشد، جای تردید است؛ زیرا اشکال‌های حدوث زمانی را در پی می‌آورد. نیز سیال و ممتد بودن این زمان، آن را مانند زمان موجود قرار می‌دهد و آن اشکال‌ها را در پی دارد. البته همه این فرض‌ها در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع برای این زمان ترسیم کرد.

قائلان به این نظریه، از آیات و روایت‌هایی به‌عنوان مؤید نظریه خود بهره برده‌اند یا دست‌کم از آیات و روایاتی می‌توان برای تأیید نظریه آنها استفاده کرد. به‌طور کلی آیاتی که مورد استناد آنهاست، آیاتی هستند که آفرینش آسمان‌ها و زمین را در تعداد روزهای مشخص و زمان‌مند می‌داند. برخی روایت‌های مورد استناد نیز به‌صراحت به زمان پیش از آفرینش دلالت دارند و حتی در این روایات، با اصطلاح‌هایی مانند ایام هفته از آفرینش یاد می‌شود. در واقع، زمان‌مندی در همه روایت‌ها مفروض گرفته شده است، اما برخی دیگر از موارد استنادی آنها به‌صراحت بر زمان‌مندی دلالت ندارد و گویی تنها به سبب تلقی و عادت ذهنی به زمان باشد که به نظر می‌رسد استناد به آنها بسیار دور از ذهن باشد.

در مقابل، ادله مخالفان در اکثر موارد پاسخگوی استنادهای موافقان است. البته مطلبی را که هرگز نمی‌توان از آن چشم پوشید، صراحت برخی از آیات و روایات در استفاده از الفاظ زمان‌مند است. بنابراین، چه‌بسا ادله دو طرف به جای اینکه منافی هم باشند، ذهن را به روشی میانه هدایت کنند که هم با ظاهر روایات موافقان سازگار باشد و هم به گونه‌ای توجیه‌گر زمان در عوالم دیگر باشد که محذورات فرض زمان موجود را در پی نداشته باشد. برای مثال، درباره زمان موهوم در صورتی که آن را امر نفس الامری بدانیم که مانند



زمان موجود نباشد، جای این فرض باقی است که باید چنان تبیین شود که جزء موجودات عالم نگردد، بلکه حالتی شبیه به اسماء و صفات الهی بیابد. بنابراین، گرچه دلایل دو طرف قابل ملاحظه است، این ادله البته بنابر ویژگی‌های مطرح شده موافقان مبین نظریه زمان موهوم نیست.



۱۶۸

فهرست

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه: حسین انصاریان (۱۳۸۳).
- * نهج البلاغة، تحقیق: لصبحی صالح (۱۴۱۴ق).
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا 7، تحقیق و تصحیح؛ مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، [بی جا].
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.)، التعليقات، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، [بی جا].
 ۳. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان، دوم.
 ۴. اردکانی، محمد علی [بی تا]، اسرار التوحید، تهران: انتشارات اسلامی، اول.
 ۵. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، اول.
 ۶. اسفراینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳)، أنوار العرفان، تحقیق: سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
 ۷. ایجی، محقق دوانی، افغانی، جمال الدین (۱۴۲۳ق.)، التعليقات علی شرح العقائد العضدية، مقدمه از سیدهادی خسروشاهی و تحقیق: دکتر عماره و تحریر: شیخ محمد عبده، [بی جا]، [بی نا].
 ۸. انصاریان، حسین (۱۳۸۶)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: پیام آزادی، دوم.
 ۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق.)، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، افسر قم: الشریف الرضی.
 ۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸ش)، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین والحکماء المتقدمین، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، [بی جا].
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تحریر تمهید القواعد، ج ۲، تحقیق: حمید پارسانیا، قم: چاپ اول.
 ۱۲. _____ (۱۳۸۸)، فلسفه صدر، تحقیق: محمد کاظم بادپا، [بی جا]: [بی نا]، چاپ سوم.



۱۳. خواجهی، محمداسماعیل (۱۴۱۸ق.)، جامع الشتات، تحقیق: سید مهدی رجائی، [بی جا]: [بی نا]، چاپ اول.
۱۴. خوانساری، آقا جمال، سبزواری (۱۳۷۸)، الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید، تصحیح: رضا استادی، قم: مؤتمر المحقق خوانساری، [بی جا].
۱۵. داماد، میر محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، التعلیقة علی أصول الكافی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: الخیام، بی جا.
۱۶. _____ (۱۳۶۷)، القسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۷. _____ (۱۳۸۵ - ۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۸. دغیم، سمیح (۲۰۰۱م.)، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۹. دوانی، خواجهی، ملااسماعیل (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تقديم و تحقیق و تعلیق: دکتر تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۰. رازی، فخرالدين (۱۴۰۶ق.)، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، [بی جا].
۲۱. _____ (۱۴۰۴ق.)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي، [بی جا].
۲۲. رسولى محلاتى، هاشم (۱۳۶۴)، ترجمه الروضة من الكافي، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ اول.
۲۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية فى اسرار العلوم الكمالية، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، تصحیح: محمد خواجهی و تحقیق: علی عابدی شاهرودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۶. صدوق، محمدبن نعمان (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول.



۲۷. _____ (۱۴۱۴ق.)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ دوم.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغه.
۳۰. فیض الکاآانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۳۱. _____ (۱۳۸۷)، رسائل فیض کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول.
۳۲. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق.)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجف قلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۳. کلینی، ثقة الاسلام (۱۳۶۲)، الکاآی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۳۴. کمره ای، محمدباقر (۱۳۵۱)، آسمان و جهان، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۵. لاهیجی، فیاض (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی جا].
۳۶. _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، چاپ اول.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق.)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، [بی جا].
۳۸. مصطفوی، سید جواد [بی تا]، ترجمه الکاآی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۹. موسوی همدانی، محمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۰. نراقی، ملامهدی (۱۳۸۱)، اللمعات العرشیه، کرج: عهد، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۴۲۳ق.)، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم: مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.



Table of Content

Quran as a Discourse, rather than a Text: a Critique of Abu Zayd's Latest View about Revelation and Quran Abdollah Nasri	2
Abortion and the Species Essence Argument Alireza Alebouyeh	31
Paradox of Confirmation: An Examination of Solutions Based on the Rejection of Equivalence Condition and Some Other Solutions Mansour Nasiri	52
An Internalist Account of Moral Intuitionism (According to Non-Doxastic Foundationalism) Behrouz Mohammadi-Monfared	76
A Proposal for a Way out of the Deadlock of Internalism-Externalism Dispute Jalal Peykani	98
The Social Thought of Khawarij Habibollah Babaee	122
The Illusory Time in Quran and Hadith Alireza Kohansal Masoumeh Arefi	144
Abstract	4

Abstracts

Quran as a Speech, rather than a Text; a Critique of Abu Zayd's Latest View about Revelation and Quran

Abdollah Nasri

Professor at Allameh Tabatabaee University.

Email: Nasri_a32@yahoo.com.

In the last years of his life, Abu Zayd developed a new view concerning revelation and Quran. He no longer viewed Quran as God's speech; he identified it as a fallible speech of the Prophet that counts as an appropriate response to the questions of people then. For Abu Zayd, Quran is a result of the Prophet's dialogue with Arabs, and indeed, a narration which reconstructed and interpreted by the narrator. Quran does not count as a single coherent text; it rather counts as a set of speeches. According to this theory, Quran is a result of the Prophet's dialectical relation with social events and Arabs' questions from the Prophet-all this contributing to the process of producing Quran. Since in this speech theory different conditions of expressing things are in view, it should be accepted that the Prophet changed and modified some of his views over time. Quran as a speech counts as a fragmentary text whose differences and contradictions can be justified, since each speech has been made in appropriate circumstances and for a certain audience. On this theory, Quran is never considered as a legislative text that is meant to express a series of eternal judgments. In this paper, I explicate, evaluate and criticize Abu Zayd's view and seek to show the shortcoming of his theory as well as the reasons why such a theory is developed.

Keyword: Quran, Nasr Hamid Abu Zayd, Narration, Dialogue, Text, Speech, Understanding.

Abortion and the Species Essence Argument

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy.

alireza.alebouyeh@gmail.com.

A variety of arguments have been made to show that abortion is, from the time of fertilization, impermissible, arguments such as species essence argument, argument from human sanctity, slippery slope argument, potentiality argument, argument from a future like ours, and the probability argument. In this paper I will first examine the



species essence argument according to the materialist views of Western philosophers and I will then go on to provide new versions of the argument on the basis of Islamic Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent Philosophies. The focus here is primarily the moral judgment concerning abortion regardless of considerations such as a threat to the mother's life with which the judgment might change.

Keywords: Abortion, Moral Judgment, Materialist Views, Species Essence Argument.

Paradox of Confirmation; An Examination of Solutions Based on the Rejection of Equivalence Condition and Some Other Solutions

Mansour Nasiri

Assistant Professor of University of Tehran-Farabi Campus
nasirimansour@ut.ac.ir

The Paradox of Confirmation is a result of two principles: first, Nicod's principle or criterion; second, the equivalence principle or condition. Thus solutions proposed for the paradox are of two types: first, the ones based on rejecting Nicod's principle, and second, the ones based on the rejection of equivalence condition. In the present paper, I will review the Paradox of Confirmation and four solutions to it, two of which are based on the rejection of the equivalence condition. The third (Lipton's) is, in my view, based on the rejection of Nicod's principle, and the fourth is somehow derived from issues in modern logic and is focused on the existential content of the subject-matter of two theorems of the principle and its contraposition. Finally I propose my own assessment in which the logical aspect of the problem is distinguished from the psychological one, and within the logical aspect, positive and negative aspects are separated.

Keywords: Paradox of Confirmation, Hempel, Nicod's Criterion, Equivalence Principle, Selective Confirmation, Comparative Inference, Lipton.

An Internalist Account of Moral Intuitionism (According to Non-Doxastic Foundationalism)

Behrouz Mohammadi-Monfared

Faculty of Islamic Sciences and Culture Academy.
b.mohammadi.m@gmail.com.

In this paper I seek to provide an internalist account of moral intuitionism by employing Fumerton's and Bonjour's model of non-doxastic foundationalism, that is, to account for the justification of moral beliefs in terms of existent entities that are internal to the subject, present to him. In other words, this account takes as basic the existent entities in order to stop the justificatory chain of moral beliefs. Accordingly, states of moral consciousness and moral intuitive knowledge has three aspects and these three states of consciousness are sufficient for determining the foundation of the justificatory chain of moral beliefs: (a) direct consciousness of rightness of some act, such as goodness of justice, (b) direct consciousness of belief concerning rightness



thereof, and (c) direct consciousness of the relation between these two states. In order to do this I will first deal with the justification of moral intuition. I will then provide an internalist account of moral intuitionism that is epistemologically based on non-doxastic foundationalism, and I will finally respond to such problems as regress, the unconscious and the layman's knowledge of moral intuitions.

Keywords: Regress Argument, Moral Intuition, Justification of Moral Belief, Internalist Account, Reliabilism.

A Proposal for a Way out of the Deadlock of Internalism-Externalism Dispute

Jalal Peykani

jpaykani@yahoo.com

The internalism-externalism dispute has in fact led contemporary epistemology to a deadlock. Attempts have been made to find a way out of this two of which are very important. One is William Alston's attempt by reconciling the foundation component and the truth-aptness component, and the other is made by two well-known epistemologists, Ernest Sosa and Linda Zagzebski, in terms of virtue epistemology. Alston has, however, proposed a revolutionary idea according to which all epistemic criteria, whether internalist or externalist, are of use in certain contexts. A consideration of such attempts shows that one might hope for a way out of this deadlock. The importance of such attempts is that they exhibit a deeper insight concerning knowledge, since they take knowledge to be partly constructed by the mind and partly produced by the correspondence of mind with the world.

Keywords: William Alston, Foundation, Truth-Aptness, Ernest Sosa, Linda Zagzebski, Virtue Epistemology.

The Social Thought of Khawarij

Habibollah Babae

Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy.

habz109@gmail.com.

Khawarij did not have a coherent, thought-through about society, but some of their religious and moral beliefs had deep effects on the formulation of their behaviors in social domains. Their social approach can both be sought in their cultural and personal origins and their connections with the class of *Qaris* and their Arabic backgrounds, and in their beliefs and rules of conduct and moral principles, such as "religious egoism and the gap between 'I' and 'Other' in the society of Muslims", the principle of "non-discrimination of faith (faith is general and not a whole), the principle of "simplicity and explicitness", the principle of "piety" and the principle of "extension of a sin from one individual to another".

Keywords: Ethics of Religiosity, Discrimination, Religion and This World, ego and the Other.



The Illusory Time in Quran and Hadith

Alireza Kohansal

Assistant Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Masoumeh Arefi

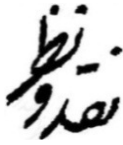
M. A. Student in Islamic Philosophy and Theology (Corresponding Author).

m.arefi1367@gmail.com

The problem of incidence (*hoduth*) and eternity (*qidam*) of the world has always been a matter of much controversy among Islamic philosophers and theologians. Islamic philosophers believed in the eternity of the world and theologians (*Mutakalimin*) believed in the temporal incidence of the world and thus they needed a time preceding the world. In order to account for temporal incidence, some theologians assumed a time that lacks the features of the real time and called it illusory time. In order to establish illusory time, they appealed to some Quranic verses and Hadith concerning the time of creation or God's precedence to the world. Opponents have invoked other Quranic verses and Hadiths against them and justified the ones implying time as being in accord with layman's understanding or non-temporal persistence. In this paper we consider the textual arguments of the two parties concerning illusory time, and finally conclude that though some Hadiths rather strongly denote illusory time, such a notion is not supported by Hadiths all things considered.

Keywords: Time, Illusory Time, Quran, Hadith.





Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 18, No. 2, Summer 2013

70

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 Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Qom 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 و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

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
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبای بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی