



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هفدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۱

۶۸

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)  
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی  
سر دبیر: علیرضا آل بویه  
مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمحمد حسینی سورکی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سید رضا اسحاق نیا (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 (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)  
احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)  
یدالله یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقدونظر 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. • نقدونظر در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی: <http://www.daftarmags.ir> در دسترس و قابل بازیابی است.

نشانی: قم، میدان شهید، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی \* صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ \* نامبر: ۰۲۵-۷۷۴۳۱۷۷ \* پست الکترونیک: [naqd@isca.ac.ir](mailto: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 نام‌خانوادگی، 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 استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)  
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).

از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid.» و... خودداری شود. 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 نسبی‌گرایی زبانی  
احمد واعظی
- ۱۷ معنا به مثابه تجربه  
مجتبی فاضلی
- ۳۷ چیستی لذت از منظر ابن‌سینا و فخر رازی  
نفیسه ترابی  
محسن جوادی
- ۶۲ اخلاق دینی: خودسرانه یا ضابطه‌مند  
جواد دانش
- ۷۵ گواهی به مثابه منبع تولید معرفت؛ بررسی و تحلیل دیدگاه جنیفر لکی  
مرتضی علی نظارتی‌زاده
- ۹۶ پارادوکس تأیید؛ بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر رد معیار نیکو  
منصور نصیری
- ۱۱۷ گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سید مرتضی  
ولی‌الله حسومی
- ۱۳۹ نقدی بر نظریه‌شناخت والتر ترنس استیس؛  
مروری بر کتاب وجود و نظریه‌شناخت  
زهره ابراهیمی
- ۱۴۹ **Abstract**



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال هفدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۱

*Naqd va Nazar*  
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 17, No. 4, winter, 2012

## نسبی‌گرایی زبانی

احمد واعظی\*

### چکیده

قرن بیستم در آمیخته با پیدایش نگرش‌های گونه‌گون نسبی‌گرایانه در حوزه‌های مختلف است. مطالعات مردم‌شناسانه و زبان‌شناسانه پاره‌ای عالمان نظیر ساپیر و وُرف موجب شکل‌گیری نسبی‌گرایی زبانی گردید. بر اساس این نسبی‌گرایی، زبان نه تنها نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری تفکر و اندیشه و جهان‌بینی ما دارد، بلکه اساساً زبان‌ها سنجش‌ناپذیر و غیر قابل ترجمه به یک‌دیگراند. در مقاله حاضر کوشش شده تا ضمن واکاوی نسبی‌گرایی و متغیرهای دخیل در آن روشن شود که اولاً، نسبی‌گرایی زبانی در چه سطح و عرصه‌ای ورود پیدا می‌کند و زبان چارچوب مرجع و عامل نسبیّت چه اموری می‌شود و ثانیاً، میزان قوت و اعتبار این نسبی‌گرایی تا چه حدی است و آیا شواهد و ادله اقامه شده توان آن را دارند که نسبی‌گرایی زبانی را به کرسی قبول بنشانند. این نوشته ضمن تفکیک جبر‌گرایی زبانی از نسبی‌گرایی زبانی و نسبیّت زبان نشان می‌دهد که تز ضعیف جبر‌گرایی زبانی و اذعان به نقش اجمالی زبان در سهولت تفکر و اندیشه – و نه تعیین محدوده و هدایت و مهار تفکر – قابل پذیرش است.

### کلیدواژه‌ها

نسبی‌گرایی، متغیرهای نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی زبانی، فرضیه وُرف و ساپیر، جبر زبانی.

\*ahmadvaezi01@hotmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

\*دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲



نظر

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

## مقدمه

بسط و گسترش گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی در قرن بیستم پدیده‌ای است که از ابعاد و جوانب مختلف قابل مطالعه و بررسی است. پیروان و مدافعان شکاکیت و یا نسبی‌گرایی اگر در گذشته جمع‌اندکی از فیلسوفان را تشکیل می‌دادند، امروزه در حوزه‌های مختلفی از علم و تفکر شاهد حضور دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه هستیم. در میان فرهنگ‌شناسان و انسان‌شناسان اجتماعی، فیلسوفان علم، روان‌شناسان و زبان‌شناسان و معرفت‌شناسان و دیگر عرصه‌های علمی و فکری گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی تقریر و توجیه داشته است. برخی از این منابع و مناشی از جنس گشوده شدن فضاهاى جدید تفکر و تأمل است، برای مثال، چرخشی که کانت در حوزه فلسفه ایجاد کرد و به جای تمرکز بر ارزش معلومات، بر اساس سنجش درستی و نادرستی معلومات فلسفی و رهاوردهای فکری فیلسوفان و عالمان، بر خود عالم متمرکز شد و سهم و نقش عالم را در قالب بررسی تأثیر مقولات فاهمه و نقش فاعل شناسا در شکل‌گیری درک و فهم از جهان را به تفکر نشست. کانت یک نسبی‌گرا نبود اما توجه وی به نقش سوژه و فاعل شناسا به عنوان یک رویکرد جدید فضایی را گشود که در سایه پرننگ کردن این نقش و تحلیل خاص از تفاوت‌های موجود در نحوه ایفای این نقش، زمینه‌گرایی به نسبی‌گرایی تسهیل شد، همان‌طور که در حوزه هرمنوتیک و نظریه‌پردازی درباره فهم و تفسیر متن، چرخش از تمرکز بر «متن چه می‌گوید» به «متن چگونه و با چه ساز و کاری می‌گوید» و تفتن به نقش فعال خواننده و مفسر، قول به نسبی‌گرایی فهم و تفسیر را آسان کرد.

اما برخی منابع رواج نسبی‌گرایی از جنس ارائه محتوای جدید و نظریه‌پردازی کاملاً نو و به چالش کشیدن پارادایم غالب و مسلط در یک حوزه معرفتی خاص است. برای نمونه، در عرصه زبان‌شناسی برخی دیدگاه‌های زبان‌شناس سوئیسی فردیناند سوسور را می‌توان از منابع رواج نسبی‌گرایی در قرن بیستم دانست. سوسور تحلیل سنتی از زبان را دچار تحول اساسی کرد. در تحلیل سه ضلعی سنتی از زبان، الفاظ ابزاری برای نمایندگی کردن از معانی و حکایت از خارج به واسطه معانی هستند. در کنار عالم خارج که «محکی» (referent) الفاظ است عالم معانی (concepts) قرار می‌گیرد که «مدلول» الفاظ است. هر لفظ برای یک یا چند معنا وضع شده است و بر آنها دلالت می‌کند و لفظ از طریق معنای خود حاکی از اشیاء و امور خارجی است. در این تحلیل سنتی عناصر عالم معنا اموری انتزاعی و ثابت‌اند و تفاوت زبان‌ها در غنا و عدم غنای آنها در وضع الفاظ به ازاء این معانی است.





برخی زبان‌ها با انعطاف، ظرافت و گسترش بیشتری این معانی را پوشش می‌دهند و برای آنها الفاظ و عبارات وضع می‌کنند و زبانی دیگر از این جهت فقیرتر است. اما سوسور در یک انقلاب آشکار بر آن شد که معانی اموری انتزاعی و مستقل و منفک از یک‌دیگر نیستند، بلکه در هر زبان، معنا محصول تقابل‌هایی است که در آن زبان میان معانی برقرار شده است، بنابراین زبان و معانی آن باید بر حسب مجموعه دوگانه‌های مقابل (زن/مرد، بالا/پایین، بلندی/کوتاه و ...) فهم شود (Saussure, 1974: 120).

او با استمداد از دوگانه «parol/Language» بر این نکته محوری تأکید می‌کند که زبان‌های گوناگون ضرورتاً مجموعه‌هایی مشابه از تقابل‌ها و دوگانه‌ها را ندارند، پس نمی‌توانند معانی یکسانی را افاده کنند. توجیه ناهمگرا (non-convergent) بودن زبان توسط سوسور مبدأ الهامی شد که ساختارگرایی فرانسوی لئو اشتراوس ادعای سوسور را به جوامع انسانی و دعاوی صدق و حقیقت تعمیم دهد و همه را سنجش‌ناپذیر (incommensurable) و ناهم‌گرا اعلام کند و بر طبل نسبی‌گرایی در عرصه وسیعی بکوبد.

مطالعات تجربی و زبان‌شناختی ادوارد ساپیر (۱۸۸۴-۱۹۳۹م) و شاگردش بنجامین لی وُرف (۱۸۹۷-۱۹۴۱م) و تحلیل‌های خاص آنان از نقش و تأثیر زبان بر تفکر و شناخت جهان موجب شد که نسبی‌گرایی زبانی (linguistic relativism) به جمع مجموعه نسبی‌گرایی افزوده شود و در کنار نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی معرفتی (cognitive)، نسبی‌گرایی مفهومی (conceptual) و نسبی‌گرایی صدق (truth)، از نسبی‌گرایی زبانی نیز یاد شود.

مقاله حاضر معطوف به بررسی نسبی‌گرایی زبانی با تأکید بر مطالعات تجربی حوزه زبان است و می‌کوشد نشان دهد که تفاوت‌های زبانی و تأثیرات زبان در حوزه شناخت و اندیشه آیا به میزانی هست که به پذیرش نسبی‌گرایی زبانی بیانجامد؟ آیا هر ربط و نسبت و تأثیری می‌تواند سر از نسبی‌گرایی درآورد؟ پرسش اخیر ایجاب می‌کند که پیش از ورود تفصیلی در محتوای نسبی‌گرایی زبانی و کارهای ساپیر و وُرف تحلیلی از ماهیت نسبی‌گرایی و متغیرهای تأثیرگذاری در آن ارائه شود.

## نسبی‌گرایی و متغیرهای آن

لوئیس پویمن نسبی‌گرایی را چنین تعریف می‌کند: «انکار این که حقایق عامی وجود دارد». وی نسبی‌گرایی را به دو قسم اصلی «اخلاقی» و «معرفتی» تقسیم می‌نماید (Pojman, 1999: 790). رونز (Runes) نیز نسبی‌گرایی را دیدگاهی می‌داند که حقیقت را نسبت به فرد تا فرد، گروه

تا گروه و زمان تا زمان قابل تغییر می‌داند و حقیقت و صدق را فاقد معیار عینی تصور می‌کند (Runes, 1968: 269).

حقیقت آن است که ارائه تعریفی یک یا چند سطری از نسبی‌گرایی دشوار است؛ زیرا متغیرهای متعددی در نسبی‌گرایی باید لحاظ شود که به حسب هر یک از آنها گونه‌ای نسبی‌گرایی رقم می‌خورد و اقسام مختلف نسبی‌گرایی که در زمانه ما دامن گستر شده است، مرهون اتخاذ موضع در باب این متغیرهاست. برای مثال، یکی از این متغیرها، عرصه و قلمرو نسبی‌گرایی است. عرصه شناخت و معرفت، موضوع «نسبی‌گرایی معرفتی» است و عرصه زیباشناسی فضای دیگری برای نسبی‌گرایی فراهم می‌آورد که نسبی‌گرایی زیباشناختی (aesthetic relativism) نام دارد و عرصه اخلاق بسترساز نسبی‌گرایی اخلاقی است.

صرف نظر از متغیر عرصه و میدان، متغیرهای دیگری نیز در نسبی‌گرایی نقش ایفا می‌کنند. هر قسم نسبی‌گرایی به ناچار حاوی عنصری به نام «چارچوب مرجع» (reference frame) است به این معنا که به عامل یا عنصری نقش محوری می‌دهد و تغییر آن را موجب حصول تغییر در چیزی می‌داند که به آن چارچوب مرجع (آن عنصر محوری) گره و پیوند خورده است. برای مثال، فرهنگ می‌تواند به عنوان یک چارچوب مرجع ایفای نقش کند، اگر کسی معتقد شود که اخلاق تابع فرهنگ است و تغییر و تفاوت فرهنگ‌ها موجب تغییر و تفاوت درون‌مایه نظام اخلاقی جوامع می‌شود. بنابراین، در این دیدگاه نسبی‌گرایانه، اخلاق به عنوان یکی از عرصه‌های نسبی‌گرایی در پیوند با چارچوب مرجعی به نام فرهنگ، فهم و تفسیر شده است. چارچوب مرجع می‌تواند تاریخ، زبان، فرهنگ، افق ذهنی، طرح مفهومی، پارادایم یا هر چیز دیگری باشد. از این‌رو، گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی، نظیر «نسبی‌گرایی تاریخی»، «نسبی‌گرایی زبانی»، «نسبی‌گرایی مفهومی» و «نسبی‌گرایی فرهنگی» بر اساس تأکیدی که بر چارچوب مرجع خاص صورت گرفته است، به منصفه ظهور برسد.

بنابراین، چارچوب مرجع گونه‌های بسیار متنوعی دارد و طیف وسیعی از نظام‌های فکری و ارزشی و دیدگاه‌ها و جهت‌گیری‌ها را شامل می‌شود و هر گونه «زمینه» (Context) و «موقعیت» ظرفیت آن را دارند که به عنوان چارچوب مرجع ایفای نقش نمایند. از این‌رو فرهنگ‌ها، قبیله‌ها، جوامع، سنت‌ها، دوره‌های تاریخی، مذاهب، ادیان، نژادها، جنسیت‌ها، پارادایم‌های نظری، افراد و گروه‌ها همگی می‌توانند از مصادیق چارچوب مرجع باشند (Krausz, 2011: 72).





عنصر و متغیر دیگر سهم در نسبی‌گرایی، آن ارزش و مقوله‌ای است که نسبی‌گرا آن را تابع چارچوب مرجع خاص می‌داند. اموری نظیر صدق (Truth)، «توجیه» (Justification)، «اخلاق»، «نرم‌ها»، «زیبایی» هر یک به عنوان یک ارزش (value) می‌توانند به چارچوب مرجع خاصی گره و پیوند بخورند و محتوا و هستی آن ارزش تابع آن چارچوب مرجع قلمداد شود. برای مثال، اخلاق به سبب پیوند با نژاد و قوم (چارچوب مرجع) امری نسبی فرض شود.

متغیر دیگری که در بحث نسبت باید لحاظ شود، تعیین سطح (level) پیوند میان یک ارزش با چارچوب مرجع است. گاه نسبت میان دو چیز در سطح معرفت‌شناختی برقرار می‌شود و گاه نسبی‌گرایی در سطح هستی‌شناختی مورد تصدیق قرار می‌گیرد. برای نمونه بحث در مورد اخلاق عرصه گسترده‌ای دارد و نظریه اخلاقی (moral theory) به دو بخش رئیسی؛ اخلاق محتوایی (substantive ethics) و فرا اخلاق (Meta ethics) تقسیم می‌شود و هر یک از این دو بخش، تقسیماتی دارد. برای مثال، مباحث فرا اخلاق را می‌توان در شش محور خلاصه کرد به گونه‌ای که مباحث «روان‌شناسی اخلاق» که از منشأ و ریشه پدید آمدن باورها و احساسات اخلاقی بحث می‌کند و متفاوت از مباحث «معرفت‌شناسی اخلاق» (moral epistemology) است که به امکان و نحوه حصول معرفت به قضایای اخلاقی می‌پردازد و این دو متفاوت با «متافیزیک اخلاق» هستند که از این مسئله بحث می‌کند که آیا ویژگی‌ها و گزاره‌های اخلاقی از اموری واقعی (factual) و وجودی حکایت می‌کنند و اگر آنها اموری وجودی‌اند، نحوه وجودیت آنها چگونه است؟ (Armstrong, 2006: 6) حال تصور کنید که کسی معتقد به نسبت اخلاقی است، بی‌درنگ باید پرسید شما این نسبت اخلاق را در چه سطحی مطرح می‌کنید آیا در سطح هستی‌شناسی و متافیزیک اخلاق قائل به نسبت هستید یا آن‌که در سطح معرفت‌شناختی و یا روان‌شناختی، اخلاق را نسبی می‌دانید.

از دیگر متغیرهای سهم در نسبی‌گرایی تعیین این جهت است که نسبی‌گرا کدام یک از دعاوی اساسی غیرنسبی‌گرایان در آن عرصه و یا آن ارزش را هدف قرار داده و آیا با تأکید بر نسبی‌گرایی در صدد نفی «مطلق‌گرایی» است یا «عام‌گرایان» نفی می‌کند یا آن‌که در پی نفی «مبنای‌گرایی» است.

بنابراین، در تعریف نسبی‌گرایی باید به وجهی به این متغیرها و جهات مختلف بحث نسبی‌گرایی عطف توجه شود. برای نمونه، کروز در تعریف خود از نسبی‌گرایی سعی



می‌کند به جهات و متغیرهای دخیل در نسبی‌گرایی اشاره داشته باشد. از نظر وی نسبی‌گرایی ادعا دارد که اموری نظیر صدق، خیر، «زیبایی» به چارچوب مرجع وابستگی دارند و هیچ معیار و ضابطه جامع و مطلق وجود ندارد که بتوان به کمک آنها دربارهٔ این چارچوب‌های مرجع رقیب به داوری پرداخت (Kruausz, 2011: 70).

صرف نظر از درستی و یا جامعیت این تعریف باید اذعان کرد که در مقایسه با دو تعریفی که در صدر این بند به آنها اشاره شد، این تعریف از پختگی، اتقان و شمول بیشتری برخوردار است.

واقعیت این است که نسبی‌گرایی را باید به طور نسبی تعریف کرد؛ زیرا ممکن است کسی در مورد ارزشی یا عرصه‌ای نسبی‌گرا باشد و نسبت به عرصه و یا ارزش دیگر نسبی‌گرا نباشد، حتی ممکن است چیزی را نسبت به یک چارچوب مرجع نسبی بداند و همان چیز را نسبت به یک چارچوب مرجع دیگر مطلق و غیرنسبی بداند (Kolbel, 2011: 15-19). این نکته ارائه تعریف جامع و همه‌جانبه از نسبی‌گرایی را دشوار می‌کند و چاره آن است که در هر عرصه و نسبت به هر ارزش با توجه به متغیرهای دخیل در آن، نسبی‌گرایی مورد نظر تعریف شود.

در بحث از نسبی‌گرایی زبانی نیز توجه به متغیرهای نسبی‌گرایی باید ملحوظ شود؛ به این معنا که باید روشن شود که دقیقاً کدام ارزش نسبی است. این نسبت وابسته به کدام چارچوب مرجع است و اساساً نسبت مفروض در مقوله زبان به چه سطحی تعلق دارد و کدامین عرصه را پوشش می‌دهد.

## فرضیهٔ ورف و ساپیر

نسبی‌گرایی زبانی تا حد زیادی مرهون دیدگاه‌ها و تلاش‌های تجربی و زبان‌شناختی ادوارد ساپیر (E. Sapir) (۱۸۸۴-۱۹۳۹) و شاگردش بنجامین لی وُرف (B. L. Whorf) (۱۸۹۷-۱۹۴۱) است. آنچه بعد از این دو به عنوان «فرضیه ورف و ساپیر» (Sapir-whorf Hypothesis) معروف شد این ادعاست که احساس، اندیشه و رفتار یک فرد تحت تأثیر زبان اوست. بر حسب در نظر گرفتن درجات و میزان تأثیر زبان در این امور می‌توان نسخه‌های متفاوتی از این ادعا را از هم تمییز داد. رادیکال‌ترین تقریر این ادعا بر آن است که واقعیت یک شخص بر حسب زبان او ساخته می‌شود و زبان‌ها دارای ساختار متفاوت، منشأ و حصول واقعیت‌های متفاوتی می‌شوند که با یک‌دیگر سنجش‌ناپذیرند (Yagisava, 1999: 812).





سایپیر پس از اخذ دکترای مردم‌شناسی در سال ۱۹۰۹م به مطالعات زبان‌شناختی علاقه‌مند شد و تحقیقات خود را درباره فرهنگ و زبان متمرکز ساخت و مطالعات گسترده‌ای بر روی فرهنگ و زبان سرخپوستان آمریکا صورت داد، همچنان که شاگردش بنجامین لی وُرف نیز تحت نظارت استاد با نگاهی مردم‌شناسانه و روان‌شناسانه زبان‌های سرخپوستی را مطالعه و با زبان‌های اروپایی مقایسه کرد. نکته محوری تحقیقات این دو تفطن به این نکته است که هر زبان تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و جهان ما و درک ما از جهان، ساخته و پرداخته زبان ماست.

وُرف بر آن بود که مؤثرترین و مستقیم‌ترین راه درک افکار بشر از طریق زبان فراهم می‌آید، این مطالعه نشان می‌دهد که اشکال و گونه‌های تفکر یک فرد از طریق قوانین سخت و انعطاف‌ناپذیر حاکم بر الگوهای زبانی‌ای که او به آنها ناآگاه است کنترل می‌شود. این الگوها نظام‌ها و سیستم‌های پیچیده و بغرنج موجود در زبان ما هستند که با یک مقایسه و تقابل ساده با دیگر زبان‌ها و به ویژه زبان‌های موجود در خانواده‌های زبانی متفاوت با خانواده زبانی ما، قابل نشان دادن هستند (Whorf, 1956: 252).

سیستم زبانی از نظر وُرف و سایپیر صرفاً یک ابزار و وسیله‌ای برای به صدا درآوردن و بازتولید مفاهیم و ایده‌ها نیست، بلکه جهان‌بینی ما را قالب می‌زند و شکل می‌دهد. سایپیر می‌نویسد:

این خطاست که تصور کنیم که یک فرد بدون استفاده از زبان با حقیقت سازگار می‌شود و آن زبان صرفاً یک وسیله‌ای برای حل مشکلات خاص ارتباطی اوست. حقیقت موضوع این است که جهان واقعی به ناخودآگاه بر حسب عادات زبانی یک گروه ساخته شده است. هیچ دو زبانی آنقدر شبیه به هم نیستند که یک حقیقت اجتماعی را به طور یکسان نمایش دهند. جهان‌هایی که جوامع مختلف در آنها زندگی می‌کنند جهان‌هایی مجزاً هستند نه صرفاً یک جهان با برچسب‌های مختلف که بر آن الصاق شده است (Supir, [1949]1985: 162).

«وُرف» نیز معتقد است که ما طبیعت و جهان را به واسطه خطوط و جهت‌گیری‌هایی که زبان طبیعی در اختیار ما می‌نهد پاره‌پاره و تشریح می‌کنیم. جهان به گونه یک جریان متغیر و شهر فرنگی خود را به ما عرضه می‌کند که باید توسط ذهن ما سامان‌دهی و سازمان یابد و این سامان‌دهی به واسطه سیستم‌های زبانی در ذهن ما انجام می‌پذیرد. ما جهان و طبیعت را خُرد می‌کنیم و آن را به مفاهیم و معانی سامان می‌دهیم، عمدتاً به دلیل این که ما افراد

پیوسته به یک توافق هستیم؛ توافق بر این که به چه طریق سازماندهی و پاره پاره کردن جهان را صورت دهیم؛ توافقی که در جامعه زبانی و الگوهای زبانی ما جای گرفته است ( Whorf: 1956: 213).

«ورف» تحت تأثیر اصل نسبیت انیشتین معتقد می‌شود که تفاوت زبان‌ها به تفاوت نحوه مشاهده جهان می‌انجامد. اصل نسبیت (the principle of relativity) در زبان مبتنی بر این است که همه مشاهده‌گران پدیده فیزیکی واحد، به کسب تصویری واحد از جهان کشیده نمی‌شوند، مگر آن که زمینه زبانی مشابهی داشته باشند. اصل نسبیت در زبان یعنی این که کاربران گرامرهای مختلف به سوی گونه‌های متفاوتی از مشاهده و ارزیابی متفاوتی از مشاهدات بیرونی شبیه هم رهنمون می‌شوند. بنابراین، به عنوان مشاهده‌گر، معادل و هم‌ارز نیستند و لزوماً به دیدگاه‌های متفاوتی از جهان نائل می‌شوند (Whorf: 1956: 221).

همان‌طور که اشاره شد مستند و شاهد اصلی ساپیر و ورف بر دعوی خویش نسبت به نسبیت زبانی و نقش بی‌بدیل زبان در شکل‌دهی واقعیت و جهان‌شناسی افراد، متکی بر مطالعات تجربی آنان بر روی زبان‌های غیراروپایی به ویژه سرخپوستان با تمرکز بر قبیله هوپی (Hopi) است. بر اساس تحلیل این دو، مردمان این قبایل به گونه‌ای متفاوت با مردمان اروپایی، پدیده‌ها را درک می‌کنند و به گونه‌ای متفاوت آنها را تشریح، خرد و تجربه می‌کنند. برای نمونه، سرخپوستان هوپی آریزونا ادراکشان از جهان با ادراک افراد انگلیسی‌زبان متفاوت است؛ زیرا در دستور زبان هوپی بین جاندار و بی‌جان فرق می‌گذارند و در میان چیزهایی که به عنوان جاندار طبقه‌بندی شده‌اند، ابرها و سنگ‌ها نیز وجود دارند. زبان آنها موجب تحقق این باور شده است که ابرها و سنگ‌ها جاندار هستند. در حالی که در گرامر انگلیسی ابرها و سنگ‌ها جاندار نیستند. این شاهدی بر گفته ورف می‌شود که ما طبیعت را بنا بر خطوطی که زبان طبیعی ما ترسیم می‌کند، طبقه‌بندی می‌کنیم (بول، ۱۳۷۴: ۲۸۹).

شاهد تجربی دیگر ورف و ساپیر آن است که قبیله هوپی جهان را بر حسب حوادث، صورت‌بندی می‌کند نه بر حسب اشیاء بنابراین، زمان را برخلاف انگلیسی‌زبانان بر حسب مدت فهم نمی‌کند، بلکه به عنوان ارتباطات میان حوادث می‌بیند. برای نمونه آنها اموری نظیر موج، شعله، شهاب، صاعقه را که برای انگلیسی‌زبانان و دیگر زبان‌های اروپایی معانی اسمی دارند، فعل می‌فهمند، حوادثی تهی شده از زمان و مدت. آنها جهان را بدون توسل به بُعد زمانی درک می‌کنند (Baghramian, 2004: 70).

توجه به تأثیر گذاری زبان بر تجربه و فهم جهان که رهاورد ورف و ساپیر است محور



نسبی‌گرایی زبانی است، از این‌رو، برخی نسبی‌گرایی زبانی را بر اساس همین نکته تعریف کرده‌اند. برای مثال، تیلور بر آن است که نسبی‌گرایی زبانی آن است که متکلمان به زبان‌های مختلف و متمایز ممکن است در تجربه جهان به درک‌های متفاوتی برسند. این تفاوت مرهون و نتیجه مستقیم تفاوت آن زبان‌ها در فرهنگ لغت، واژگان و ساختارهای آن زبان‌هاست (Taylor, 2011: 160).

آیا صرف پذیرش تأثیرگذاری زبان بر درک جهان برای معرفی ماهیت نسبی‌گرایی زبانی و توجیه آن کفایت می‌کند؟

### مقومات و پیامدهای نسبی‌گرایی زبانی

صرف پذیرش تأثیرگذاری فی‌الجملة زبان بر درک و فهم ما از جهان نمی‌تواند گونه‌ای نسبی‌گرایی به نام «نسبی‌گرایی زبانی» را رقم زند، بلکه این نسبی‌گرایی مقوم به عناصری است که باید باور به تأثیرگذاری زبان را همراهی کند.

اولین مقوم نسبی‌گرایی زبانی آن است که بایستی زبان به عنوان چارچوب مرجع برای فهم و درک جهان پذیرفته شود به این معنا که پذیرفته شود فهم جهان تابعی از متغیر زبان است و یگانه عامل شکل‌دهنده و قالب بخش احساس و ادراک جهان، زبان است و تفاوت زبان‌ها موجب تفاوت درک جهان می‌شود هر چند دیگر ابزار و عوامل مشاهده و تجربه جهان (نظیر قوا و اعضای طبیعی احساس و ادراک آدمیان) مشترک و یکسان باشد.

دومین مقوم نسبی‌گرایی زبانی آن است که بپذیریم که زبان‌های طبیعی به عنوان چارچوب مرجع تفاوت فهم و درک جهان، اموری اشتراک ناپذیر و ناهم‌ارز و «سنجش‌ناپذیر» (incommensurable) هستند. اگر این سنجش‌ناپذیری زبان‌ها مورد تصدیق قرار نگیرد و امکان اشتراکات زبانی در قلمرو واژگان و ساختارهای زبانی به رسمیت شناخته شود، چنین نتیجه نمی‌شود که تفاوت زبان‌ها موجب تفاوت جهان‌بینی‌هاست؛ زیرا امکان وصول آدمیان به درک‌های مشترک از جهان در سایه نفی سنجش‌ناپذیری زبان‌ها مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد.

یکی از نتایج مستقیم نسبی‌گرایی زبانی و سنجش‌ناپذیری آن، اعتقاد به ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها و عدم امکان ترجمه و فروکاهش جهان‌بینی نهفته در پس یک زبان به زبان دیگر است. سّر این ترجمه‌ناپذیری آن است که از نظر نسبی‌گرایی زبانی، زبان و واژگان پرده شفاف میان ذهن و واقعیت هستند و موضع ذهنی خاصی نسبت به جهان و واقعیت را به



کاربران آن زبان تحمیل می‌کنند. به تعبیر دیگر، زبان‌های مختلف قادرند که متکلمان به آن زبان را به جهت خاصی از طرز تفکر و جهان‌بینی هدایت کنند و بر اندیشه و ادراک سخنوران تأثیر بگذارند. بنابراین، موضع ذهنی و جهت خاص نهفته در پس هر زبان اختصاصی آن زبان است و به زبان دیگر که خود موضع ذهنی خاصی را همراه دارد، قابل ترجمه نخواهد بود. ترجمه‌ناپذیری به عنوان یک نتیجه محتوم نسبی‌گرایی زبانی مورد تأکید ایزوتسو است (4: 2002, Izutsu).

از دیگر پیش‌فرض‌ها و مقومات نسبی‌گرایی زبانی آن است که «تفکر» را زبانی بدانیم؛ به این معنا که تفکر و اندیشیدن بدون زبان میسر نباشد. به تعبیر دقیق‌تر بر آن باشیم که مفاهیمی که به لحاظ زبانی رمزدار نشده‌اند (linguistically unencoded) قابل فکر کردن نباشند. این پیش‌فرض - در واقع - تز قوی «جبر‌گرایی زبانی» (linguistic determinism) است. تز «جبر زبانی» عبارت است از این که انسان‌ها در نظام تفکر و طبقه‌بندی اشیاء و امور موجود در جهان نه تنها تحت تأثیر زبان خود هستند، بلکه این تفکرات و طبقه‌بندی‌ها توسط زبان «تعیین» می‌شود. ساختارهای زبان و نظام واژگان زبان و صورت‌بندی‌های زبانی، جنبه‌های غیرزبانی بشر نظیر حافظه، احساس، معرفت و شناخت را تعیین می‌کند. از این‌رو، مفاهیمی که در ساختار زبانی و فضای واژگانی یک زبان وارد نشده و رمزگذاری زبانی نشده‌اند، موضوع تفکر قرار نمی‌گیرند. نکته دقیق آن است که «جبر‌گرایی زبانی» معادل و عبارت دیگری از «نسبی‌گرایی زبانی» نیست، بلکه شرط لازم آن است، جبر‌گرایی زبانی اگر با «اصل نسبیّت زبانی» (که مستبطن سنجش‌ناپذیری است) همراه شود، نسبی‌گرایی زبانی و فرضیه وُرف و ساپیر را نتیجه می‌دهد (Wilson, 1999: 505).

تأمل در کلمات نسبی‌گرایان زبانی نشان می‌دهد که آنان گاه نسبیّت زبانی را در سطح معرفت‌شناسی مطرح می‌کنند و فکر و اندیشه و طبقه‌بندی مفاهیم و تلقی و بینش افراد نسبت به جهان و حوادث و موضوعات خارجی و اجتماعی را تابع زبان و نظام واژگان و ساختارهای آن می‌دانند و گاه این نسبی‌گرایی به سطح هستی‌شناختی معطوف می‌شود و چنین وانمود می‌شود که زبان، واقعیت جهان و واقعیت فرد را می‌سازد و جهان واقعی بر حسب زبان و اقتضائات و درون‌مایه آن طبقه‌بندی می‌شود. تقریر رادیکال نسبی‌گرایی زبانی بر آن بود که واقعیت یک فرد بر حسب زبان او ساخته می‌شود (Yagisava, 1999: 812).

وُرف بر این نکته تأکید می‌کرد که ما طبیعت و جهان را به واسطه خطوط و جهت‌گیری‌هایی که زبان طبیعی در اختیار می‌نهد، خُرد و تشریح می‌کنیم (Whorf, 1956: 213) و اساس اصل نسبیّت زبان که مورد تأکید ساپیر و وُرف بود بر دو اصل استوار است،





نخست آن که زبان انعکاس واقعیت جهان نیست و تصویر درستی از واقعیت جهان به دست نمی‌دهد و دوم آن که هر زبان تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و واقعیت جهان را بر حسب مواضع نهفته در پس زبان طبقه‌بندی و صورت‌بندی می‌کند. این گونه عبارات گویای تأثیر تعیین‌کننده و انحصاری زبان در شکل‌گیری واقعیت ما و تصویر واقعیت جهان و طبقه‌بندی حوادث و اشیاء است، یعنی نسبی‌گرایی زبانی می‌تواند سطح هستی‌شناختی را نیز پوشش دهد نه صرفاً سطح اندیشه، تفکر و احساس را.

### نقد و ارزیابی نسبی‌گرایی زبانی

بی‌گمان زبان‌ها در غنای واژگانی با هم تفاوت دارند. در زبان هویی - همان‌طور که ژورف اشاره می‌کند - برای اشیای پرنده یک واژه وجود دارد، یعنی برای حشره، هواپیما و خلبان از یک کلمه استفاده می‌شود؛ در حالی که در برخی گویش‌های زبان عربی برای شتر و حالات وی گاه تا صد کلمه وجود دارد و یا اسکیموها برای برف واژگان متعددی دارند. ساختارهای دستور زبانی زبان‌ها به لحاظ افعال و زمان‌ها تفاوت‌های روشنی دارند. به سبب این گونه تفاوت‌ها کاملاً معقول و منطقی است که بپنداریم انعطاف و توانایی زبان‌ها در افاده مقاصد مختلف است و در برخی زبان‌ها با سهولت و توانایی بیشتری می‌توان معانی، نیت و افکار را منتقل ساخت. اما از این گونه واقعیات زبانی نظیر عدم شمول هر زبان بر مفرداتی از کلمات که در زبان دیگر نیست و یا تفاوت زبان‌ها در برخی ساختارهای دستور زبانی هرگز نباید نتیجه گرفت که برخی مضامین، افکار و مطالب در زبان‌های دیگر قابل افاده نیست. فقدان واژه مناسب و مستقیم برای یک ایده و تصور و حادثه به معنای عدم امکان سخن گفتن از آن مضمون و حادثه در زبان فاقد کلمه مستقیم برای آن امر نیست (Taylor, 2011: 175).

همان‌طور که اشاره شد عمده دلایل مدافعان نسبی‌گرایی زبانی معطوف به ذکر تفاوت‌های زبان‌های بدوی با زبان‌های اروپایی است. تأکید بر آن است که اولاً، زبان‌های طبیعی در جوهر خود متفاوت و فاقد عناصر اشتراک‌پذیر و مشابه هستند و ثانیاً، واژگان و ساختارهای هر زبان مشحون از مفاهیم، معانی، باورها و اندیشه‌های خاص است که سخنوران آن زبان را جهت‌دهی و هدایت می‌کند. اما در نقطه مقابل، تحقیقات گسترده زبان‌شناسانه محققانی نظیر نوآم چامسکی نشان داد که زبان‌های گوناگون به‌رغم تفاوت‌های ظاهری دارای وجوه مشترک و همگانی هستند. وی با تمرکز بر ژرف ساخت، روساخت و همگانی‌های زبانی نشان داد که نکته محوری نسبی‌گرایی زبانی مبنی بر تفاوت

جوهری و اشتراک‌ناپذیر زبان‌ها تا چه حد باطل است.

چامسکی بر آن است که زبان دارای یک ماهیت کاملاً واحد است و همهٔ زبان‌ها از یک منطق پیروی می‌کنند، از این رو برخلاف سایپر و ورف که بر طبل اختلاف زبانی می‌کوفتند، وی بر اشتراکات و تشابهات زبانی اصرار می‌ورزد. نتیجه‌ای که چامسکی از مباحث خود می‌گیرد آن است که افراد انسانی به طور وراثتی و به سبب ویژگی‌های ذهنی، از موهبت استعداد زبان که استعدادی خاص است، برخوردارند و همین استعداد تعیین‌کننده آن ویژگی‌ها مشترک است (لایتر، ۱۳۷۶: ۱۳۰-۱۳۲).

درست برخلاف نسبی‌گرایی زبانی که بر ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها تأکید داشت، تحقیقات چامسکی و عطف توجه او به اشتراکات و همگانی‌های زبانی مبنای تولید ماشین‌های ترجمه قرار گرفت و نشان داد که چگونه این اشتراکات خصلت ترجمه‌پذیری را به همهٔ زبان‌ها عطا کرده است.

تأکید نسبی‌گرایان زبانی بر این که اندیشه و تفکر بدون زبان میسر نیست و این زبان است که تفکر و اندیشه را هدایت می‌کند، ادعایی ضعیف و بی‌پشتوانه است. تحقیقات برخی زبان‌شناسان نظیر استیون پینکر (Pinker) نشان می‌دهد که زبان و تفکر دو پدیده مستقل از یکدیگرند. وی با تحقیق بر روی نوزادان انسانی و برخی فرایندهای ذهنی نظیر یادآوری و استدلال کردن نشان داد که تفکر بدون زبان وجود دارد. از نظر وی شواهد غیرقابل انکار اثبات می‌کند که آدمیان در روش استدلال و بسیاری از فرایندهای فکری و اندیشه‌ای شبیه هم هستند، با این که به جوامع زبانی متفاوتی تعلق دارند، پس چنین نیست که زبان سازنده تفکر و جهت‌دهنده و هدایت‌گر مسیر اندیشه و فهم باشد. واقعیت این است که دامنه فهم و اندیشه ما وسیع‌تر از زبان و توانایی‌های آن است. زبان تنها توان آن را دارد که کلیتاتی از مفاهیم ذهن آدمی را بیان کند و همه آنچه انسان در ذهن دارد از طریق زبان به طور کامل قابل بیان نیست (پالمر، ۱۳۶۶: ۸۷-۸۸).

ضعف دیگر نسبی‌گرایی زبان آن است که عمده مستند آنها تحقیقات تجربی و مطالعات مردم‌شناسانه نسبت به زبان‌های خاص، مثل اقوام سرخپوستی و به ویژه قوم هوپی است، اما مشکل آن است که ما تا چه اندازه می‌توانیم به گزارش کسانی چون سایپر و ورف و صحت فهم آنان از زبان هوپی و دیگر زبان‌های غیر اروپایی مطمئن باشیم؟ ورف ادعا دارد که قوم هوپی فاقد کلمات، گرامر و عبارات دال بر زمان هستند و در این زبان نمی‌توان میان گذشته و حال و آینده تمیز داد و زمان قابل شمارش را تصور نمی‌کنند و چیزی به نام تقویم ندارند (Pinker, 1994: 63).





اما اِکهارت مالوتکی (Malotki) دربارهٔ درستی و معقولیت اطلاعات زبانی که ورف دربارهٔ زبان هوپی می‌گوید، تردید جدی دارد. طبق نظر مالوتکی این قوم از واحدهای زمانی استفاده کرده‌اند، برای مثال، واژگانی برای روزها، هفته‌ها، ماه‌ها و فصل‌ها دارند و کلماتی برای دیروز و فردا دارند و از تقویم خورشیدی برخوردارند، وی برای اثبات تفتن هوپی‌ها به زمان برخی اشعار آنها را ترجمه می‌کند (Malotki, 1983 in Pinker, 1994: 63).

به نظر می‌رسد انسان‌شناسان فرهنگی و زبان‌شناسانی که به مطالعات تجربی روی می‌آورند و بر اساس آن به نسبی‌گرایی زبانی یا فرهنگی (cultural relativism) می‌گروند، دربارهٔ تفاوت‌های بیولوژیک، زبانی و فرهنگی جوامع مورد مطالعه خویش اغراق می‌کنند. این در حالی است که برخی همچون دونالد براون (Brown, 1991) ادعا دارند که بر اساس اطلاعات فراهم آمده از انسان‌شناسان حجم بالایی از ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای فرهنگی میان جوامع بشری یکسان و مشابه است. برای نمونه، همهٔ زبان‌ها و اقوام بشری واژه‌هایی برای اجزای بدن، احساسات، سال‌ها و روزها، اعداد و وضع هوا دارند، همچنان که در سطح رفتاری، همه جوامع لبخند را نشانهٔ دوستی و اشک و ناله را نشان غم و اندوه می‌دانند. همان‌طور که در سطح روانی و سطح اجتماعی نیز شواهد شباهت میان جوامع و اقوام فراوان است. برای مثال، همه دوست دارند که به صورت گروهی زندگی کنند و این که در زندگی افرادی متمایز باشند (Baghrmian, 2004: 71-72).

به نظر می‌رسد که صورت تعدیل‌شدهٔ نظریهٔ تأثیرگذاری زبان بر تفکر و جهان‌بینی (جبر زبانی) که سنجش‌ناپذیری زبان و عدم امکان ترجمه را یدک نمی‌کشد تا اندازه‌ای قابل پذیرش باشد. بر اساس این تز ضعیف از جبر‌گرایی زبانی، مفاهیم رمزدار شده توسط زبان قابل دسترس‌تر برای اندیشه و فکر هستند و با سهولت بیشتری به خاطر آورده می‌شوند در مقایسه با آن مفاهیمی که کدگذاری زبانی نشده‌اند. اما تز قوی جبر‌گرایی زبانی بر آن است که هیچ دانشمندی آزادی آن را ندارد که با کمال بی‌طرفی راجع به طبیعت سخن بگوید؛ زیرا همه ما محدود به گونه‌هایی از تفسیر هستیم که زبان ما تعیین می‌کند و ما نمی‌توانیم فراتر از محدوده و طریقه‌ای که زبان تعیین می‌کند دربارهٔ جهان بیندیشیم.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چکیده مباحث و نتایج مقاله را می‌توان در قالب گزاره‌های ذیل بیان کرد:  
الف) تفاوت‌های موجود در زبان‌های طبیعی به لحاظ غنای واژگانی، ساختار گرامری و انعطاف‌پذیری زبانی یک واقعیت است.



ب) زبان‌های طبیعی به رغم تفاوت‌ها وجوه اشتراک‌پذیری نیز دارند و قول به ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها مردود است.

ج) تز قوی در جبر‌گرایی زبانی که زبان را عنصر تعیین‌گر نحوه تفکر و اندیشه دانسته و تفکر را بدون زبان امکان‌پذیر نمی‌داند و زبان را هادی و قالب‌بخش جهان‌بینی و شناخت می‌داند، غیرمستدل و فاقد شواهد کافی است، بلکه شواهدی بر رد آن وجود دارد.

د) جبر زبانی فی حد ذاته مرادف و مستلزم نسبیّت زبانی نیست. ضمیمه شدن سنجش‌ناپذیری زبان و ترجمه‌ناپذیری آنها به جبر زبانی، به نسبی‌گرایی زبانی می‌انجامد. (ه) در مطالعات تجربی مربوط به تفاوت‌های زبانی مبالغه صورت پذیرفته است. در جبر زبانی و تأثیرگذاری زبان بر تفکر و اندیشه نباید اغراق کرد و تز ضعیف جبر‌گرایی زبانی قابل پذیرش است.

و) اگر جبر زبانی و تأثیرگذاری زبان بر اندیشه و فکر و شناخت جهان مورد انکار قرار گیرد، صرف نسبیّت زبانی و سنجش‌ناپذیری زبان‌ها به خودی خود نسبیّت را در مقولات غیرزبانی نظیر معرفت و شناخت عالم و یا نسبیّت هستی‌شناختی به همراه نخواهد آورد. نسبیّت زبانی به تقریری که این نسبیّت و سنجش‌ناپذیری را در قلمرو زبان محدود نکرده و شناخت و معرفت و دیگر امور غیرزبانی را متوقف بر زبان می‌داند، با چالش جدی روبه‌رو می‌شود؛ زیرا نسبیّت را هم در سطح معرفت‌شناختی و هم هستی‌شناختی در پی خواهد داشت.



## کتاب‌نامه

۱. لاینز، جان (۱۳۷۶)، چامسکی، ترجمه: احمد سمیعی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. یول، جورج (۱۳۷۴)، نگاهی به زبان، ترجمه: نسرین حیدری، تهران: انتشارات سمت.
۳. پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، نگاه تازه به معناشناسی، ترجمه: کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
4. Armstrong, Walter Sinnott (2006), *Moral Skepticism*, London, Oxford University Press.
5. Baghramian, Maria (2004), *Relativism*, London, Routledge.
6. Izutsu, Toshihiko (2002), "*Ethico-Religious Concepts in The Quran*" McGill 'Queen University Press.
7. Kolbel, Max (2011), "Global Relativism and Self Refutation" in *A Companion to Relativism* ed. by Steven Hales, Blackwell.
8. Krausz Michael, (2011) "Varieties of Relativism and The Reach of Reasons" in *A companion to Relativism* ed. by Steven Hales , Blackwell.
9. Malotki, Ekhart (1983), *Hopi Time: A Linguistic Analysis of The Temporal Categories in Hopi Language*, Berlin, Mouton.
10. Pinker, S. (1994), *The Language In stinct*, London, Penguin.
11. Pojman, Louis (1999), "Relativism" in *The cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. by Robert Audi. Cambridge University Press.
12. Sapir, Edward, [1999], (1985), "*Selected Writings in Language, Culture and Personality*" ed by D. G. Mandelbaum, Berkeley University California Press.
13. Saussure, Ferdinan de. (1974), *course in General Linguistics*, London: Fantana.
14. Taylor, Keneth, "Conceptual= Relativism" in *A Companion to Relativism*, ed by Steven Hales.
15. Whorf, Benjamin, Lee (1956), *Thought and Reality*" Edited by J. B. Carol, MIT Press.
16. Wilson, Kent, "Linguistic Relativity" in the *Cambridge Dictionary of Philosophy*" ed. by Robert.
17. Yagisava Takashi, "sapir-whorf hypothesis" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy* ed. by Robert Audi.



۱۶

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

## معنا به مثابه تجربه

مجتبی فاضلی\*



۱۷  
معنا به مثابه تجربه

### چکیده

در این مقاله در صددام تا با نقد نظریه‌های معنایی مختلف، این پیش فرض را به چالش بکشم که معنا، بخشی از زبان است و در نتیجه برای برقراری ارتباط زبانی میان انسان‌ها، اشتراک معنایی میان آنها ضروری است. در این مقاله ضمن نقد سه دسته از نظریه‌های ارجاعی، ساختاری و کاربردی نشان خواهم داد که هیچ یک از این نظریه‌ها نمی‌توانند ثابت کنند که برداشت آنها از معنا، «اشتراک‌پذیری» آن را ثابت می‌کند. سپس با تکیه بر تفسیر تازه‌ای از نظریه معنایی ویتگنشتاین متأخر، نشان خواهم داد که معنا امری شخصی و مبتنی بر تجربه‌های فردی است. همچنین برقراری ارتباط میان انسان‌ها نه اشتراک‌گذاری معنا، بلکه هماهنگی زیستی-رفتاری میان آنها است.

### کلیدواژه‌ها

معنا، کاربرد، اشتراک معنایی، ویتگنشتاین، هماهنگی زیستی-رفتاری.

\* fazeli.mojtaba@gmail.com

## ۱. مقدمه

تا پیش از سال‌های پایانی سده نوزدهم، عمده نظریه‌ها در فلسفه زبان بر اساس یک اصل مهم طرح شدند و آن این که تنها کارکرد زبان یا اصلی‌ترین کارکرد آن «برقراری ارتباط» است. خود مفهوم ارتباط در اینجا بر اساس مفهوم «انتقال» توضیح داده می‌شود. بنا بر این تعریف، زبان ابزاری برای انتقال (بازنمایی) واقعیت‌های بیرونی، نظرات، خواسته‌ها، احساسات و... است.

حال اگر زبان را ابزار ارتباط بدانیم، پرسشی که طرح می‌شود آن است که محتوای این عمل ارتباطی چیست؟ به عبارت دیگر، با کنش زبانی چه چیزی را منتقل می‌کنیم؟ ساده‌ترین پاسخ به این پرسش «معنا» است. معنا آن چیزی است که به هنگام کاربرد زبان در میان افراد منتقل می‌شود. به این ترتیب، زبان مجموعه نشانه‌های فیزیکی (صوتی یا دیداری) به اضافه معنایی است که هر یک از این نشانه‌ها منتقل می‌کنند. تا پیش از سده نوزدهم اندیشمندان زبان‌پژوه معنا را مربوط به امری خارج از زبان می‌دانستند؛ این امر فزایانی و خارج از زبان از نظر برخی، خود واقعیت بود (نظریه مصداقی) و از نظر برخی تصورات ذهنی زبان‌وران (نظریه تصویری). اما در هر صورت اتفاق نظر بر آن بود که معنا به چیزی خارج از زبان ارجاع می‌یابد. به همین جهت، این دیدگاه به زبان را می‌توان دیدگاه «ارجاعی» نامید.

از اواخر سده نوزدهم و نخستین سال‌های سده بیستم نگاه جدیدی به زبان مطرح شد و آن این که زبان افزون بر کارکرد ارتباط، ساختار اندیشه و نحوه شناخت ما از جهان را نیز شکل می‌دهد. این نگاه جدید، به تبع آن که تعریف جدیدی از زبان ارائه می‌داد، نگاه متفاوتی نیز به معنا داشت. از نظر قائلان به این دیدگاه، زبان یک نظام درخودبسته و خودمختار، متشکل از دال‌ها و مدلول‌هایی است که ارتباطی درون زبانی با یکدیگر دارند. این زبان است که با تحمیل یک چارچوب مفهومی بر ذهن ما، واقعیت را برای ما معنادار می‌سازد. بنابراین، معنادار بودن مترادف با ارجاع به واقعیتی ورای زبان نیست؛ بلکه خود واقعیت هم در درون زبان ساخته می‌شود. با این نگاه ساختاری به زبان، تعریف معنا نیز تغییر کرد. از آن جا که زبان یک ساختار درخودبسته است، معنا در درون همین ساختار تعیین می‌شود، نه با ارجاع به اموری فزایانی. این دیدگاه به واقع نقدی بر دیدگاه «ارجاعی» است. در دیدگاه ارجاعی واژگان نماینده اموری خارج از زبان هستند؛ در حالی که در نگاه ساختاری، معنا در درون خود ساختار زبان شکل می‌گیرد و هیچ ارجاعی به خارج از زبان ندارد. این دیدگاه بنا به تعریفی که از ماهیت زبان، به عنوان یک ساختار درخودبسته و



مشمول بر مجموعه‌ای از دال‌ها و مدلول‌ها دارد، «ساختارگرایی» نام گرفته است. «ساختارگرایی» در سال‌های پایانی سده نوزدهم در اندیشه‌های فردیناند دوسوسور، زبان‌شناس فرانسوی، نضح گرفت. گرچه چند دهه بعد و مستقل از او، یک زبان‌شناس آمریکایی به نام ادوارد ساپیر، نیز دیدگاه مشابهی درباره زبان طرح کرد.

در دهه ۱۹۳۰م لودویگ ویتگنشتاین در دومین دوره از زندگی فکری خود، دیدگاه دیگری درباره زبان پیش نهاد. به اعتقاد ویتگنشتاین، زبان افزون بر کارکرد انتقال معنا یا واقع‌گویی، کارکردهای دیگری نیز دارد که از آن جمله می‌توان به قول دادن، فرمان دادن، هشدار دادن، دلگرم کردن، تشکر کردن و... اشاره کرد. در این دیدگاه اگرچه زبان همچنان یک ابزار تلقی می‌شد، کارکردهای دیگری نیز افزون بر واقع‌گویی و بیان‌گری به آن اضافه گشت و در نتیجه «معنا» از حیطه تنگ ارجاع خارج شد. از این منظر، معنای واژه‌ها، کاربردی بود که در زبان روزمره داشتند. به همین جهت این دیدگاه به نام دیدگاه «کاربردی» مشهور شد. باید اشاره کرد که پس از ویتگنشتاین، دو فیلسوف زبان دیگر به نام‌های جان ال. آستین و جان آر. سرل میراث‌دار اندیشه او شدند و به تحقیق بیشتر در کنش‌های زبانی پرداختند.

به‌رغم اختلافاتی که میان این سه دیدگاه وجود دارد، در هر سه بر این باور تأکید می‌شود که چون «معنا» امری غیرروان‌شناختی است، اشتراک‌پذیر است. در اینجا مراد از اشتراک‌پذیری آن است که «معنا» یک «امر کلی» است که حال یا همه به یکسان به آن دسترسی دارند (یکسانی معنا) یا آن که در میزان دست‌رسی و شناخت آن میان افراد اختلافات جزئی به چشم می‌خورد (شباهت معنا). در هر صورت این امر کلی، امری اشتراک‌پذیر است نه آن‌که ماهیتی فردی داشته باشد. به این ترتیب، «معنا» ماهیتی مستقل از افراد می‌یابد. در دیدگاه ارجاعی، این باور ضمن تلاش برای تعیین ماهیتی فرازبانی برای معنا که تمام واژه به آن ارجاع می‌دهند، خود را نشان می‌دهد؛ در دیدگاه کاربردی، با اشاره به این که معنا حاصل اجماعی است که در مورد کاربرد واژه‌ها وجود دارد، بر این باور صحه می‌گذارد؛ و در نظریه‌های ساختاری، با تلقی معنا به عنوان امری درون‌زبانی که در دسترس همه است، اشتراک‌پذیر بودن آن تضمین می‌شود. بخشی از این مقاله به نقد این باور معطوف است. از دیدگاه این مقاله، معنا امری روان‌شناختی است و در نتیجه نه تنها اشتراک‌پذیر نیست، بلکه اصولاً بخشی از زبان به حساب نمی‌آید. زبان تنها مشتمل بر واژه‌ها، چه در شکل نوشتاری و چه در شکل گفتاری، است.

حال پرسش این است که آیا اگر بگوییم معنا را نمی‌توان آن مبنای مشترکی دانست که





میان انسان‌ها وجود دارد، آیا به سولپسیسم خواهیم گرایید، یا آنکه گزینه دیگری نیز متصور است. به عبارت دیگر، آیا صرفاً از طریق اشتراک‌پذیری معناست که عمل ارتباط میسر می‌شود، یا اگر معنا را امری خصوصی و غیراشتراکی قلمداد کنیم، باز امکان ارتباط میان انسان‌ها وجود خواهد داشت. مدعای این مقاله آن است که می‌توان با رد این فرض که «معنا» مبنای مشترک میان انسان‌هاست، شیوه دیگری برای ارتباط میان انسان‌ها تصور کرد که مبتنی بر هماهنگی زیستی-رفتاری است.

باید اشاره کرد که این برداشت از معنا با نظریه کارکردی زبان قرابت‌های چندی دارد؛ چون از یک سو بیان می‌کند که معنا در پیوند با تجربه‌ها شخصی است و در نتیجه خود معنا هم امری شخصی است؛ و از سوی دیگر معتقد است که این تجربه‌ها ماهیتی کاربردی دارند. به این معنا که تجربه‌ای که در ذهن شکل می‌گیرد، تصویر یک واقعیت نیست؛ بلکه این تجربه همان نقش یا کاربردی است که واژه مرتبط با آن در زندگی روزمره ما بازی می‌کند.

کاربرد یک واژه نزد انسان‌های مختلف، متفاوت است؛ چرا که ما در جریان تجربه است که با کاربرد واژه‌ها آشنا می‌شویم، تجربه‌ای که خود حاصل برخورد ما به عنوان یک موجود درگیر با عالم است، نه به عنوان فاعل شناسا. اگر انسان را فاعل شناسا قلمداد کنیم، دیگر تجربه‌ها تنوع نخواهند داشت. اما اگر انسان را موجودی در بند و درگیر با جهان بدانیم، آن گاه هر کس تجربه‌های خاص خود را از این جهان اخذ می‌کند. از آن‌جا که هر کس در این جهان منحصر به فرد است، بنابراین نحوه درگیری انسان‌ها با عالم متفاوت است؛ در نتیجه هر کس تجربه‌ها خاص خود را در این مسیر کسب می‌کند. بنابراین، برخلاف نظریه کاربردی، فرضیه این مقاله آن است که کاربرد یک واژه اگرچه در زمان مراد و ارتباط با دیگران تعیین می‌شود، اما ماهیتی کاملاً شخصی دارد. به همین دلیل گاهی پیش می‌آید که میان انسان‌هایی که در محیط یکسانی زندگی می‌کنند، سوء تفاهم پیش می‌آید. نفس وجود سوء تفاهم نشان می‌دهد که افراد تجربه‌های متفاوتی از کاربرد واژه‌ها دارند و در نتیجه، می‌توان گفت که کاربرد واژه‌ها به طور شخصی در ذهن شکل می‌گیرند و چون کاملاً میان افراد یکسان نیستند، گاهی سوء تفاهم‌ها پدیدار می‌شوند.

روشن است که این نگاه به زبان مستلزم تعریف دیگری از ماهیت زبان است که در پایان این مقاله، پس از نقد این دیدگاه‌ها به تفصیل آن را شرح خواهم داد.

پیش از بسط دیدگاه مختار این مقاله درباره زبان، شایسته است نخست نشان دهم که چرا این سه دیدگاه زبانی، نادرست‌اند. چنان‌که گفتم هر سه آنها متضمن این دعوی‌اند که در

کنش زبانی چیزی که همان «معنا» است به اشتراک گذارده می‌شود. عمده اختلاف نظر پیروان فیلسوفان زبان بر سر چیستی معناست. بنابراین، برای نقد این دیدگاه‌ها باید ثابت کنیم که هیچ یک از نظریه‌هایی که در پاسخ به این مسئله شکل گرفته‌اند نتوانسته‌اند گزارش قانع‌کننده‌ای درباره چیستی معنا ارائه دهند و اشتراک‌پذیر بودن آن را ثابت کنند. البته، باید اشاره کرد که نقد این مقاله بر نظریه‌های معنایی پیش گفته، هم فلسفی و هم زبان‌شناختی است.

## ۲. نقد اشتراک‌پذیری معنا

در مقدمه اشاره شد که جامعه مبتنی بر ارتباط میان افراد است و این ارتباط عمدتاً از طریق زبان صورت می‌گیرد. حال این فرایند ارتباطی به چه صورت است؟ ظاهر قضیه آن است که هر کس صوتی را که از دهان کس دیگری خارج می‌شود، می‌فهمد و نسبت به آن واکنش رفتاری و کلامی مناسب نشان می‌دهد. بنابراین، باید میان این دو نفر وجه اشتراکی وجود داشته باشد. این اشتراک بنا به باور رایج، اشتراک معنایی است. به بیان ساده‌تر، زبان دربردارنده دو مؤلفه واژگان (یا نمادها و دال‌ها) و معانی (یا مدلول‌ها) است و هر دو مؤلفه در میان افرادی که با یک‌دیگر در ارتباطند مشترک است. برای برقراری یک ارتباط مؤثر، باید افراد هم الفاظ مشترک و هم معانی مشترکی برای آن الفاظ در ذهن داشته باشند. بنابراین اساس ارتباط زبانی بر یکسانی لفظ و معنا مبتنی است.

درباره ماهیت معنا، نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است که می‌توان این نظریه‌ها را در سه دسته جای داد: الف) نظریه‌های ارجاعی؛ ب) نظریه‌های ساختارگرا و ج) نظریه‌های کاربردی. هر سه دسته بر جنبه اشتراک‌پذیری معنا تأکید دارند. در ادامه تلاش می‌کنم که این نظریه‌ها را تنها از این جنبه نقد کنم، گرچه هر یک از آنها هدف انتقادات دیگری نیز بوده و هستند.

## ۲.۱. نقد نظریه‌های ارجاعی

در نظریه‌های ارجاعی، معنا چیزی است که نماد به آن ارجاع می‌دهد. نماد همچون فلش یا پیکانی عمل می‌کند که ذهن را به سوی چیز دیگری معطوف می‌سازد. این چیز دیگر که همان معنای نماد است، به اعتقاد برخی - یک شیء عینی است (نظریه ارجاع مستقیم) و به اعتقاد برخی دیگر، تصویری از شیء عینی (نظریه تصویری).

بنابر نظریه ارجاع مستقیم، واژه‌ها به چیزهایی در جهان خارج ارجاع می‌دهند و در نتیجه





معنای واژه‌ها همان عین‌ها یا وضع اموری هستند که در جهان خارج وجود دارند. برای مثال، واژه «سگ» به چیز خاصی در جهان خارج که چهار دست و پا دارد و پشمالو و کوتاه قد است اشاره دارد. بنابراین معنای واژه «سگ» همین شیئی است که عینیت دارد. این دیدگاه که در نیمه دوم سده نوزدهم مورد حمایت فیلسوفی چون جان استوارت میل قرار داشت، مبنای تعریف «معنا» در میان معناشناسان منطقی به ویژه تارسکی قرار گرفت و شکل جامع‌تری از آن، اساس دیدگاه کریپکه را به خود اختصاص داد. (صفوی، ۱۳۸۲: ۸۶).

شاید اولین فیلسوفی که به نظریه ارجاع مستقیم قائل شد، افلاطون بود که مرجع هر یک از کلمات را یک مثال یا یک نمونه آرمانی می‌دانست که در جهانی‌سوی این جهان وجود دارد. البته، این تقریر خاصی از نظریه ارجاعی است. چون در نظریه ارجاعی عقیده بر آن است که مرجع کلمات قابل لمس‌اند. اما در نظریه افلاطون، مُثُل غیر ملموس‌اند و بنابراین تعلقی به این جهان ندارند. به هر حال، از آن‌جا که افلاطون نیز مرجع و معنای کلمات را امری خارج از ذهن می‌دانست، می‌توان وی را ذیل نظریه پردازان این مکتب قلمداد کرد. از جمله نظریه پردازان دیگر مکتب ارجاع مستقیم، جان استوارت میل بود. وی معتقد بود که هر گاه ما از واژه‌ها برای بیان مطلبی استفاده می‌کنیم، به واقع درباره خود آن چیزهای مادی صحبت می‌کنیم نه درباره تصوراتی از آنها.

اگر معنا را خود اشیایی بدانیم که نماد به آنها ارجاع می‌دهد (نظریه ارجاع مستقیم)، بسیاری از کلماتی که به اعیان خارجی ارجاع نمی‌دهند مثل صفات، کیفیات و افعال و اسامی انتزاعی، بی‌معنا خواهند بود. حتی کلماتی که معادل عینی دارند، تا زمانی که آن عین نزد سخن‌گویان حاضر نباشد، بی‌معنا خواهند بود. به این ترتیب، اشتراک‌پذیری معنا در این نظریه کاملاً مردود است (Lycan, 2000, ch: 1). نسخه اصلاحی نظریه ارجاعی آن است که معنا را معادل تصویری بدانیم که از یک چیز در ذهن داریم. در مقابل نظریه ارجاع مستقیم - که اولین تقریر آن به افلاطون باز می‌گردد - ارسطو معتقد بود که معنای واژه تصویری است که ما از آنها در ذهن داریم. به عبارت دیگر، معنای یک واژه تصویری است که در ذهن نقش می‌بندد. برای مثال، معنای واژه «سگ» نه خود سگ به طور عینی، بلکه تصویری است که ما از سگ داریم. در نتیجه، واژه‌ها به جای آن که نام صورت‌های آرمانی مجرد (نظریه افلاطون) یا حتی نام اشیای ملموس (نظریه میل) باشند، نماینده

۱. این نقد از جمله انتقادات رایجی است که به این نظریه وارد شده است.



تصوراتی هستند که به کمک حواسمان دریافت می‌کنیم. او دریافت‌های ذهنی‌ای را که ما از محیط داریم، انگاره (idea) می‌نامد. انگاره بر خلاف مُثُل افلاطونی، امری کاملاً ذهنی است که در اثر تجربه محیط برای فرد حاصل می‌شود. با این همه او معتقد است که این انگاره‌ها در ذهن تمام افراد یکسان هستند و در نتیجه میان آنها مشترکند. ارسطو در کتابی با عنوان تعبیر به بحث درباره این انگاره‌ها می‌پردازد و می‌گوید که اگرچه نشانه‌ها در میان مردمان مختلف متفاوتند، انگاره‌ها نزد آنها یکسان هستند:

آواهای گفتاری نشانه‌های تأثیرات روح [ذهن] (انگاره‌ها) هستند... همان‌گونه که دست‌نوشته‌های افراد مختلف یکسان نیستند، آواهای گفتاری نیز یکی نیستند. اما اینها نشانه‌های تأثیرات روح هستند که [این تأثیرات] برای همه یکسانند؛ همچنین آنچه این تأثیرات به آنها شبیه‌اند- اجسام واقعی- نیز برای همه یکسان هستند (Aristotle, 1991: 16a4-16a9).

پس از ارسطو، شاخص‌ترین فیلسوفانی که نظریه تصویری معنا را پذیرفتند، تجربه‌گرایان انگلیسی بودند. در میان آنها لاک در رساله جستاری در باب ادراک بشر به تفصیل به بحث درباره نحوه شکل‌گیری معنا نزد بشر می‌پردازد. به عقیده لاک، ما تنها به افکارمان دسترسی داریم و به کمک ادراک‌مان به آنها می‌اندیشیم و همین افکار هستند که با استفاده از واژه‌ها درباره‌شان صحبت می‌کنیم. به اعتقاد او انسان از واژه‌ها بهره می‌گیرد تا افکارش را با دیگران در میان گذارد. بنابراین واژه‌ها به افکار و تصورات ارجاع می‌دهند. او منشأ کلمات را تصورات محسوسه می‌داند. او در فصل اول از کتاب سوم در این باره می‌نویسد:

کلمات در اصل از تصورات محسوسه مشتق شده‌اند، اگر ملاحظه کنیم کلمات ما تا چه پایه محتاج تصورات مشترک محسوس هستند، تا حدی به منشأ افکار و علم خود پی می‌بریم. حتی کلماتی که استعمال می‌شوند و از اعمال و عقایدی تعبیر می‌کنند که ظاهراً از حس دورند، از محسوس نشأت می‌گیرند و از تصورات محسوس به معانی عمیق منتقل می‌گردند تا این که از مفاهیمی حکایت کنند که تحت شناسایی حواس ما نمی‌آیند؛ برای مثال، کلماتی نظیر تخیل، فهم، درک، گوش، اندریافت، تلقین، تفرغ، تخدیش و آرامش الخ همگی از تأثیر اشیاء محسوس گرفته شده‌اند و بعد به حالات تفکر اطلاق شده‌اند... من تردید ندارم اگر به مبادی این کلمات برسیم در کلیه زبان‌ها مشاهده خواهیم نمود که کلیه نام‌هایی که الان به اشیاء





غیر محسوس اطلاق می‌شوند (یعنی اسم معنا هستند) یک وقتی از تصورهای محسوس (از محسوسات) برخاسته‌اند (لاک، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

در نظریهٔ تصویری، اشکال دومی که به نظریه ارجاع مستقیم گرفتیم تا حدودی مرتفع خواهد شد؛ یعنی برای آن که زبان‌وران سخن معناداری بگویند، نیاز به حضور خود اعیان خارجی نیست و تصور آنها در ذهن سخن‌گویان کافی است. اما اشکال نخست که به نظریه ارجاع مستقیم وارد شد، همچنان وارد است؛ چرا که باز بسیاری از نمادها هستند که هیچ تصور خاصی از آنها در ذهن نقش نمی‌بندد، واژه‌ها و نام‌های انتزاعی‌ای همچون آزادی، عدالت چنین حالتی دارند. برای آن که بدانیم حتی در میان آن دسته از نمادهایی که به چیزی تصورپذیر ارجاع می‌دهند، این تصورات اشتراک‌پذیر هستند یا نه، باید ببینیم که این تصورات چگونه شکل می‌گیرند؛ دو پاسخ به این پرسش می‌توان داد: نخست آن که بگوییم «تصورات» حاصل رویارویی صرف افراد و اعیان‌اند. به این ترتیب، ادعای اشتراک معنایی میان انسان‌ها بر این باور مبتنی است که این رویارویی‌ها و در نتیجه تصورات حاصل از آنها نزد همه یکسان هستند.

در این برداشت رویارویی چیزی شبیه به عکس‌برداری است. به عبارت دیگر، تصور یک عین، تصویری است که از ظاهر آن در ذهن نقش می‌بندد. از آن‌جا که نظام بینایی انسان‌ها یکسان است، بنابراین باید توقع داشته باشیم که تصورات یکسانی از اعیان نزد ما حاضر شود. حال نماد «کتاب» را در نظر بگیرید. این نماد در صورتی میان من و شما واجد اشتراک معنایی است که من دقیقاً همان کتابی را دیده باشم که شما دیده‌اید. اگر ما دو کتاب مختلف را دیده باشیم، نماد «کتاب» نزد من و شما معنای مشترکی نخواهد داشت؛ چون هر یک تصویر مختلفی از کتاب در ذهن داریم. به این ترتیب، برای آن که اشتراک معنایی شکل بگیرد، باید هر موجود خاصی در این دنیا صاحب نامی باشد، یا به عبارت دیگر هیچ اسم کلی‌ای، معنادار نخواهد بود.

پاسخ دوم آن است که بگوییم تصور محصول عملکرد ذهن بر برداشت‌های انسان پس از رویارویی است. در این صورت، «تصور» همان تعمیمی است که ذهن از تجربه‌ها مختلف از یک عین واحد به دست می‌دهد. از آن‌جا که حواس پنج‌گانه و عملکرد ذهنی انسان‌های عادی یکسان است، بنابراین تصورات یکسانی نزد آنها شکل می‌گیرد و همین پایه اشتراک معنایی میان آنهاست. اما تعمیمات ذهنی زمانی می‌توانند مبنای اشتراک معنایی قرار گیرند که هیچ‌گاه تغییر نکنند. ما برای آن که تصویری از گربه داشته باشیم و بتوانیم آن را «گربه» بنامیم، صبر نمی‌کنیم تا ذهن ما با همه گربه‌های خاص رویارو شود. بنابراین، تعمیم ذهنی

یک «عملکرد در جریان» است و محصول آن نیز دائماً تغییر می‌کند. اگر این تغییرات نزد همه در آن واحد انجام می‌شد، تصورات نیز همزمان تغییر می‌کرد و باز اشتراک معنایی میان انسان‌ها برقرار بود. اما مسئله این است که این تعمیم در ذهن همه به طور همزمان انجام نمی‌گیرد. بنابراین، پیوسته تصویری که افراد از اعیان مختلف دارند، به طور غیرهمزمان تغییر می‌کند و نمی‌توان مدعی اشتراک معنایی میان افراد شد (Lycan, 2000, ch. 5).

## ۲.۲. نقد نظریه‌های ساختارگرا

اگرچه نظریه ساختارگرایی را نمی‌توان از جمله نظریه‌های معرفت‌شناختی معنا دانست، با این حال به سبب تعریف تازه‌ای که از معنا به دست می‌دهد، به جاست که در اینجا بدان اشاره شود. اساس دیدگاه ساختاری این نظر است که واژگان معنای خود را در ارجاع به چیزی خارج از زبان به دست نمی‌آورند، بلکه معنای واژه‌ها در نسبت و تمایزی که با دیگر واژه‌ها در ساختار زبان دارند، تعیین می‌شود. به تعبیر هاوکس: «این عقیده که جهان متشکل از نسبت‌ها است نه چیزها، اصل اول مکتب فکری است که به آن «ساختارگرایی» می‌گویند» (Hawkes, 1977: 17-18).

سوسور دو شکل از نسبت یا رابطه را میان واژه‌ها تشخیص داد. یکی رابطه هم‌نشینی (syntagmatic) و دیگری رابطه جانشینی (paradigmatic/ associative). رابطه هم‌نشینی میان کلمات تعیین می‌کند که چه کلماتی می‌توانند در یک جمله کنار هم قرار گیرند. برای مثال، واژه «این»، «مداد»، «قرمز» و «است» در جمله «این مداد قرمز است» رابطه هم‌نشینی با یک‌دیگر دارند؛ یعنی از کنار هم نهادن آنها یک جمله درست ساخته می‌شود. رابطه جانشینی میان واژه‌هایی برقرار است که می‌توانند در یک جمله به جای هم قرار گیرند. برای مثال، در جمله «این مداد قرمز است» می‌توانیم به جای واژه «قرمز» واژه «سبز» را به کار گیریم. در این صورت، میان دو واژه «سبز» و «قرمز» رابطه جانشینی برقرار است.

بر اساس دیدگاه ساختاری، دو رابطه هم‌نشینی و جانشینی سازنده معنای یک کلمه هستند. معنا کاملاً به واسطه نقشی که یک عبارت در یک زبان بازی می‌کند، تعیین می‌شود. به گفته کالر معنای واژه «قهوه‌ای» چیزی جز این روابط نیست. مفهومی که ما از رنگ‌ها داریم «چیزی جز نتیجه این نظام تمایزات نیست» (Culler, 1976: 25). به گفته خود سوسور: «زبان نظامی از عبارت‌های به هم وابسته است که در آن ارزش هر عبارت تنها به واسطه وجود عبارت‌های دیگر تعیین می‌شود...» (Saussure, 1966: 114).

بنابراین، در دیدگاه ساختاری - برخلاف دیدگاه ارجاعی - هیچ جایی برای «ارجاع»





وجود ندارد. واژه‌ها به چیزی خارج از زبان ارجاع نمی‌دهند، بلکه معنای آنها حاصل جایگاهی است که در نظام زبانی دارند. این جایگاه خود محصول نسبت میان عناصر آن نظام است. بر همین اساس است که ساختارگرایی نگاهی کل‌گرا (holistic) به زبان دارد. با این نگاه، اگر واژه جدیدی به نظام زبان اضافه شود، معنای تمام واژه‌های موجود در آن تغییر می‌کند. نمی‌توان واژه‌ای را جعل کرد و به آن معنا داد و خیلی ساده به مجموعه لغات یک زبان اضافه کرد. به همین دلیل نمی‌توان یک واژه خارجی را با معنای آن وام گرفت و وارد یک زبان کرد؛ چرا که همین که آن واژه وارد زبان غیربومی خود شود، معنایش عوض می‌شود (Devitt & Sterenly, 1999: 263).

حال نشان خواهیم داد که حتی «معنا» در نظریه ساختارگرایی نیز نمی‌تواند چیز مشترکی باشد. گفتیم که ساختارگرایان زبان را یک ساختار می‌دانند و کسی که می‌خواهد زبانی را بیاموزد باید وارد این ساختار شود. اما از آنجا که این ساختار یک کل یکپارچه است، برای آن که معنای درست کلمات را دریابد، باید کل آن را به یکباره در ذهن آورد و این امر ممکن نیست. پس تنها یک راه می‌ماند و آن این که به تدریج بر تمام این ساختار احاطه پیدا کند،<sup>۱</sup> اما شیوه آشنایی افراد با زبان متفاوت است و هرکس از موضع خاصی با این ساختار روبرو می‌شود. از آنجا که بنابر نظریه ساختارگرایی معنای نمادها، در ارتباط با دیگر معانی شکل می‌گیرند، معنا هر نماد تا آن مقداری که فرد بر ساختار احاطه یافته است، بر او آشکار می‌شود. بنابراین چون میزان آشنایی افراد با ساختار زبان متفاوت است، نمادها نیز معانی متفاوتی برای آنها خواهند داشت. هرچه ما بیشتر بر ساختار زبان اشراف و احاطه یابیم، نمادها معنای کامل‌تری خواهند یافت و از آنجا که ما در طول زندگی خود نمی‌توانیم تمام واژه‌های یک زبان را بیاموزیم و همواره در حال یادگیری واژه‌های تازه‌ایم، معانی همواره برای ما در حال تغییرند و چون نوع برخورد و میزان آشنایی افراد با این ساختار متفاوت است، معانی نیز برای آنها متفاوت خواهند شد. بنابراین در نظریه ساختارگرایی نیز نمی‌توان ثابت کرد که میان زبان‌وران اشتراک معنایی وجود دارد.

### ۳.۲. نقد نظریه‌های کاربردی

نظریه کاربردی معنا نخستین بار از سوی ویتگنشتاین مطرح شد و پس از او اندیشمندان دیگری مثل آستین و سرل هم به تبیین بیشتر این نظریه پرداختند. البته، در اینجا تنها به آرای

۱. منظور از احاطه در اینجا آن است که فرد با ساختار آشنا شود و آن را درونی سازد، نه آن که بر آن تأثیر گذار شود؛ چیزی که خلاف باور ساختارگرایان است.

ویتگنشتاین متأخر می پردازیم. ویتگنشتاین در تفکر دوره نخست خود زبان را به «تصویر» و در دوره دوم به «ابزار» تشبیه می کند. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع ویژه‌ای را نمایش می دهد، در حالی که ابزار ماهیتاً ممکن است برای اعمال مختلف به کار رود. ویتگنشتاین برای آن که تنوع بی شمار کاربردها و تغییرپذیری آنها را نشان دهد و ثابت کند که آنها «بخشی از یک فعالیت» هستند، از مفهوم «بازی زبانی» استفاده می کند. برخلاف مفهوم «تصویر» در تراکتوس، او هیچگاه این مفهوم را به صراحت تعریف نمی کند. او در کتاب پژوهش‌های فلسفی بارها و بارها از مفهوم «بازی زبانی» استفاده می کند تا دیدگاه‌هایش را درباره زبان توضیح دهد. او بازی‌های زبانی ابتدایی را معرفی می کند تا نشان دهد که هر یک کدام ویژگی زبان را به نمایش می گذارند. برای مثال - چنان که پیشتر اشاره شد - او از بازی زبانی بنا بهره می گیرد تا تصویری را که آگوستین از زبان دارد توضیح دهد. بازی‌های زبانی روزمره، مثل آنهایی که او در بند ۲۳ فهرست کرده است (شامل گزارش یک واقعه، تأمل درباره یک واقعه، فرضیه‌پردازی و آزمایش آن، خلق یک داستان، خواندن آن، بازیگری، لطیفه‌گویی، ترجمه، پرسش، سپاس‌گذاری و...)، به ما نشان می دهد که زبان چه کاربردهای متنوع و بی‌شماری دارد.

برخی ویژگی‌های بازی‌های زبانی را از مثال‌های متعدد ویتگنشتاین می توان دریافت. نخست آن که آنها بخشی از یک زمینه گسترده تر هستند که ویتگنشتاین آن را طرز زندگی (form of life) می نامد. دوم آن که مفهوم بازی زبان به ویژگی قاعده‌مند (rule-governed) زبان اشاره دارد. این قاعده‌مندی به معنای وجود یک مجموعه مشخص و دقیق از قواعد برای هر بازی زبانی نیست، بلکه به معنای آن است که این بخش از فعالیت انسانی، ماهیتی عرفی دارد. در نهایت، باید گفت که گزینش واژه «بازی» از سوی ویتگنشتاین بر وجه شباهتی مبتنی است که به اعتقاد او میان بازی و زبان وجود دارد. اما از آن جا که ما نمی توانیم تعریف مشخصی از «بازی» ارائه دهیم، نمی توانیم بفهمیم که «وجه مشترک میان همه این فعالیت‌ها چیست و چه چیزی سبب می شود که آنها بخشی از زبان باشند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۶۵).

در این جا می توان دید که ویتگنشتاین از فیلسوفان سنتی که در پی قانون‌پردازی و تعمیم بخشی و ارائه تعاریف جهان‌شمول هستند، فاصله می گیرد و برای بیان آرا درباره یک مفهوم، از اصطلاح «شباهت خانوادگی» کمک می گیرد. به اعتقاد او برای آن که بدانیم کاربردهای یک واژه چه ارتباطی با هم دارند، باید بگوییم که شباهت آنها همانند شباهت اعضای یک خانواده است. هیچ چیزی مشترکی میان اعضای یک خانواده وجود ندارد،





بلکه هر جفت از آنها از جهتی به هم شبیه‌اند. کاربردهای مختلف یک واژه نیز چنین هستند. هیچ هسته مرکزی و مشترکی در آنها وجود ندارد. اصطلاح شباهت خانوادگی همچنین از آن جهت مفید است که نشان می‌دهد حد و مرز مشخصی میان کاربردهای یک واژه وجود ندارد. این حد و مرزگذاری ویژگی معرف «صورت» است. چه صور افلاطونی، چه صور ارسطویی، چه صورت کلی گزاره که در تراکتاتوس معرفی شده است. از این صورتهاست که کاربرد مفاهیم استنباط می‌شود و این دقیقاً همان سخنی است که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی نقد می‌کند.

با این توصیف از نظریه کاربرد، ادعای نگارنده آن است که در اینجا نیز نمی‌توان اشتراک‌پذیری معنا را ثابت کرد. دقت کنید که ویتگنشتاین می‌گوید در جریان یک بازی زبانی و به هنگام کاربرد نمادهاست که ما معنای آنها را درمی‌یابیم. به همین دلیل او بازی زبانی را «شکلی از زندگی» (a form of life) می‌داند. مراد او آن است که یادگیری زبان و کاربرد آن بخشی از جریان روزمره زندگی است.

حال اگر مفهوم «کاربرد» را تحلیل کنیم، در می‌یابیم که در این نظریه نیز اشتراک‌پذیری معنا اثبات‌پذیر نیست. دانستن کاربرد یک نماد به معنای آن است که ما می‌دانیم چگونه از آن استفاده کنیم. این دانش، عملی است نه نظری؛ به عبارت دیگر ما در استفاده از کلمات مهارت می‌یابیم. از آن‌جا که «کاربرد» یک مهارت است، بنابراین به‌هنگام عمل باید آموخته شود. معنای واژه‌ها را نمی‌توان صرفاً با تعریف لغت‌نامه‌ای یاد داد. همان‌گونه که ویتگنشتاین در نقد «تعریف اشاری» بیان می‌کند، حتی معنای واژه‌ها را با تعریف اشاری نیز نمی‌توان آموزش داد. کلمات در حین استفاده در موارد جزئی آموخته می‌شوند. به همین خاطر یک واژه می‌تواند در بازی‌های زبانی مختلف، کاربردهای مختلفی داشته باشد و برای آموختن این کاربردهای مختلف باید در تمام این بازی‌های زبانی درگیر شد.

حال که دانستن معنای نمادها نیازمند شرکت در بازی‌های زبانی مختلف است، اگر قرار باشد که اشتراک زبانی میان زبان‌وران برقرار باشد، باید همگی به‌طور همزمان در این بازی‌های زبانی شرکت کنند. اگر کسی در یک یا چند بازی زبانی شرکت داشته باشد و در چند بازی زبانی دیگر شرکت نکند، از درک معنای واژه‌های یک زبان در می‌ماند یا تمام معنا را در نمی‌یابد. روشن است که وضعیت افراد در جامعه به همین صورت است. به بیان دیگر، افراد امکان حضور در بازی‌های زبانی مختلف را ندارند و همواره در یک یا چند بازی زبانی شرکت می‌کنند. در نتیجه دریافت آنها از معانی مختلف است.

اشتراک معنایی حتی میان افراد حاضر در یک بازی زبانی نیز یکسان نیست؛ چون

هیچ کس با ذهن خالی وارد این بازی نمی‌شود. هر کس میراثی از حضور خود در بازی‌های زبانی پیشین دارد و بنابراین، با فهم متفاوتی از معنای نمادها در بازی شرکت می‌کند. بر اساس نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، این پیشینه متفاوت، سبب می‌شود که افراد فهم جدیدی از نمادهایی که در فرایند ارتباط مبادله می‌شوند، داشته باشند. به این ترتیب، اگر نظریه کاربردی زبان را هم بپذیریم، باز اشتراک معنایی میان افراد شکل نمی‌گیرد.

### ۳. معنا به مثابه تجربه

چنان که گفتیم دیدگاهی که این مقاله درباره معنا به دست می‌دهد، قرابت‌هایی با دیدگاه کاربردی ویتگنشتاین دارد. به نظر نگارنده، معنا عبارت است از مجموعه تجربه‌هایی که به هنگام کاربرد یک واژه در ذهن انسان نقش می‌بندد. تجربه در اینجا نه به معنای باور است و نه به معنای مجموعه ادراکاتی که از حواس فیزیکی حاصل می‌شود. مراد از تجربه مجموعه رخدادها و حوادثی است که هر یک از افراد در آن حضور دارند و به واقع تاریخ زندگی او را تشکیل می‌دهند. به بیانی کوتاه، تجربه «گذشته» هر فرد است. وقتی از تجربه یک فرد از یک واژه سخن می‌گوییم، مراد گذشته مشترکی است که آن فرد و آن واژه با هم داشته‌اند. به بیان دیگر، مراد من مجموعه موقعیت‌هایی است که فرد و واژه در آن حضور داشته‌اند.

هر کس گذشته منحصر به فردی دارد و در نتیجه تجربه‌های منحصر به فردی را نیز از سر گذرانده است. از آن‌جا که این تجربه‌ها منحصر به فرد هستند، بنابراین معنایی که در ذهن هر فرد نقش می‌بندد، منحصر به فرد است. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه میان انسان‌ها اشتراک معنایی شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره در جاتی از اختلاف میان آنها وجود دارد. هر چه از واژه انضمامی به سوی واژه انتزاعی پیش می‌رویم، یا به عبارتی هر چه تجربه‌های ما غیر محسوس‌تر می‌شود، اختلاف معنایی بیشتر می‌شود. در مورد واژه انضمامی مثل میز، صندلی، دوچرخه و... که هستی محسوسی دارند، هیچ‌گاه این اختلاف معنایی به اندازه‌ای نیست که ما را ناتوان از برقراری ارتباط کند. اما باز از آن‌جا که تجربه‌های انسان‌ها از هر یک از این چیزها متفاوت است و معنا نیز بر اساس تجربه حاصل می‌شود، اختلاف معنایی اندکی میان آنها شکل می‌گیرد. در مورد واژه انتزاعی این اختلافات بیشتر می‌شود. برای مثال، می‌توان به اختلافی که بر سر معنای «آزادی» میان دو گروه سیاسی رقیب وجود دارد، اشاره کرد.

بنابراین، تجربه نقشی اساسی در شکل‌گیری معنا بازی می‌کند. در نظریه ویتگنشتاین نیز





می‌توان ردپای تجربه را در شکل‌گیری معنا دید و چنان‌که دیدیم او معنا را حاصل بازی‌های زبانی و بازی‌های زبانی را بخشی از طرز زندگی می‌داند. به نظر من در همین مفهوم طرز زندگی است که باید دید چگونه تجربه می‌تواند معنا را شکل دهد. کاربرد زبان بخشی از فعالیت‌های روزمره یا به عبارت دیگر بخشی از طرز زندگی ماست. همان‌طور که راه رفتن، دویدن، خوردن، خوابیدن و... بخشی از طرز زندگی ماست، سخن گفتن نیز بخشی از آن است. ما از طریق سخن گفتن بخشی از فعالیت‌های روزمره خود را انجام می‌دهیم. اما خود فعالیت‌های روزمره چه هستند؟ ما چرا غذا می‌خوریم، چرا می‌خوابیم، چرا می‌دویم، چرا اخم می‌کنیم، چرا لبخند می‌زنیم؟ همه این فعالیت‌ها برای آن است که ما در حال زندگی کردن هستیم و در مسیر زندگی به موقعیت‌هایی می‌رسیم که یکی از این فعالیت‌ها را از ما طلب می‌کند. اما این که در کدام موقعیت چه واکنشی نشان دهیم، بخشی غریزی است و بخشی تجربی. جدای از گزینه‌ها که محدود به طیف خاصی از رفتارهای ماست، این تجربه‌های ما هستند که به ما می‌گویند که در یک موقعیت خاص چه واکنشی مناسب است. «مناسب» بودن یک رفتار، امر مطلق نیست؛ بلکه بر اساس تجربه و انتظارات فردی تعیین می‌شود. فرض کنید کسی به من لبخند می‌زند، این که من در این حالت چه واکنشی نشان دهم، کاملاً به تجربه‌های پیشین من و واکنشی که پس از واکنش خودم از طرف مقابل انتظار دارم، وابسته است. من می‌توانم با لبخند پاسخ او را بدهم؛ چون دیده‌ام اگر لبخندی را با لبخند پاسخ بدهم، ایجاد دوستی می‌کند و یا می‌توانم برای ایجاد سلطه یا ممانعت از برقراری ارتباط بیشتر - بی‌آن‌که لبخند بزنم - حالت خشکی از خود نشان دهم. هر واکنشی که من در اینجا نشان دهم، بر اساس تجربه‌های پیشین من انتخاب شده است. بنابراین، فعالیت‌های روزمره، عمدتاً بر اساس تجربه‌های پیشین انجام می‌شوند. فعالیت‌های روزمره کلامی نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی ریشه در تجربه‌های فرد دارند. این تجربه‌های من از کاربرد واژه‌ها و جمله‌هاست که به من می‌گوید چه واژه یا جمله‌ای را در چه موقعیتی انتخاب کنم. ویتگنشتاین به درستی معتقد بود که معنای واژه همان کاربرد آن است. اما به نظر می‌رسد بخشی از ماجرا از دید او پوشیده مانده است و آن این که کاربرد یک واژه بخشی از تجربه‌های فردی است. به عبارت دیگر هر کسی تجربه منحصر به فردی از کاربرد یک واژه دارد. در نتیجه معنایی که هر فرد از یک واژه مراد می‌کند، ریشه در تجربه‌های شخصی او دارد. حال چنان‌که گفتیم هرچه این تجربه‌ها نقاط اشتراک بیشتری داشته باشند، معانی واژه‌ها به هم نزدیک‌تر خواهد بود و هر چه این تجربه‌ها - که حاصل



طرز زندگی هستند - متفاوت تر باشند، اختلاف میان معانی نیز بیشتر خواهد شد. با این توصیف می توان گفت که زبان بخشی از رفتارهای روزمره ماست. از آن جا که رفتارهای روزمره خصلتی اجتماعی دارند، یعنی رفتارهای ما بر اساس هماهنگی با رفتارهای دیگران انجام می شوند، زبان تنها شامل بخش هایی می شود که خصلت رفتاری و اجتماعی داشته باشند. به بیان دیگر، زبان تنها شامل اصوات و نشانه هاست و معانی نمی توانند بخشی از زبان باشند؛ چرا که ریشه در تجربه های شخصی و منحصر به فرد هر فرد دارند.

افرادی که در فرهنگ نسبتاً مشابهی زندگی می کنند، محیط های شخصی شان، بسیار شبیه به یک دیگر و در نتیجه تجربه های خاص شان شبیه به یک دیگر است. آنچه نمادها و نشانه ها انجام می دهند، ارجاع همزمان افراد به تجربه های شبیه شان است. بنابراین، طی فرآیند گفت و گو یا هر شکلی از ارتباط زبانی، هیچگاه محتوای ذهنی فرد منتقل نمی شود. به واقع، کارکرد واژه آن است که تجربه خاصی را در ذهن افراد حاضر می کند. هرچه چیزی بیشتر به طور جمعی تجربه شود (جمعی یعنی آنکه افراد زیادی در آن واحد صاحب تجربه خاصی شوند)، تجربه های ذهنی خاص آنان نیز به یک دیگر شبیه تر می شوند. به همین دلیل، هنگامی که درباره موضوعات روزمره سخن می گوئیم، هیچ گاه منظور یک دیگر را اشتباه نمی فهمیم. برای مثال، هنگامی که واژه «گربه» را می شنوم، هیچ گاه در تعیین مصداق دچار اشتباه نمی شوم. چون تجربه من و گوینده از «گربه» بسیار به هم نزدیک است. اما به هنگام استفاده از کلماتی که کاربرد روزمره ندارند و بیشتر غیر انضمامی هستند، همواره به این دلیل که تجربه های شخصی از آنها داریم و این تجربه ها همسان نیستند، بدفهمی به اندازه های مختلف وجود خواهد داشت.

آنچه موجب ایجاد تفاهم و هماهنگی میان انسان هاست، چیزی نیست جز تشابه (نه یکسانی) همان تجربه هایی که سازنده معنایند. «زبان» صرفاً یک ابزار تجربی است که برای ایجاد ارتباط و برانگیختن واکنش در دیگران به کار گرفته می شود. بهتر است قدمی بیشتر بگذاریم و بگوئیم که ما از طریق زبان (به معنایی که گفتیم)، دیگران را شرطی می کنیم.

بهتر است خلاصه منقح تری از آنچه در نظر دارم عرضه کنم: بر اساس این نظریه، هدف از کاربرد زبان هماهنگی زیستی-رفتاری میان انسان هاست. ارتباط میان انسان ها به معنای ایجاد این نوع هماهنگی میان آنهاست. زبان تنها یکی از ابزارهای ایجاد این هماهنگی است. ابزارهای دیگری مثل حرکات بدن، تابلوها و... نظام های نشانه ای دیگر هم همگی ابزارهای ایجاد هماهنگی زیستی-رفتاری هستند. نظام های نشانه ای از جمله زبان، خارج از





ایجاد هماهنگی زیستی-رفتاری، هیچ کارکرد دیگری ندارند. این هماهنگی به واسطه زبان، از طریق واژه‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین، در زبان آنچه مشترک است، صرفاً همین واژه‌ها هستند؛ در پس واژه‌ها چیزی به نام معنای مشترک، وجود ندارد. معنا امری کاملاً شخصی است و به هیچ وجه حوزه‌ای مستقل از ذهن فرد نیست که اشتراک‌پذیر باشد. تنها اتفاقی که به هنگام کاربرد زبان رخ می‌دهد، ایجاد هماهنگی میان انسان‌هاست. نقش معنا در این فرآیند آن است که به هر شخص می‌گوید اگر فلان منظور (معنا) را در ذهن داری، باید فلان نشانه‌ها را به کار بگیری، اما این به معنای آن نیست که با کاربرد یک نشانه خاص، همان معنایی که در ذهن من است، در ذهن مخاطبم نیز نقش می‌بندد.

اگر از سر دیگر ماجرا نگاه کنیم، باید بگوییم که واژه‌ها کارکرد ویژه‌ای دارند. کارکرد واژه‌ها آن است که در ذهن هر فرد تجربه‌های خاصی را حاضر کنند. این تجربه‌های خاص محصول زندگی در زمینه خاصی است. این زمینه خاص است که در عین حال که به هر یک از افراد حاضر در آن زمینه تجربه‌های خاصی می‌دهد، آنها را از طریق نشانه‌ها با یکدیگر هماهنگ می‌کند. حال باید دید که چگونه میان این نشانه‌ها و رفتارهای هماهنگ ارتباط برقرار می‌شود.

وضعیت به این صورت است: من به ازای هر نشانه تجربه‌های خاصی را در ذهن خود دارم و همیشه به این تجربه‌ها اضافه می‌کنم. اما هیچ‌گاه به محتوای ذهنی افراد دیگر دسترسی ندارم. تنها به تجربه حسی دریافته‌ام که هر کدام از نشانه‌ها «رفتار مشهود» خاصی را از جانب مخاطب من به دنبال دارد. بنابراین نوعی هماهنگی میان زبان و رفتار به وجود آمده است. با بیان نشانه «آب بده» من انتظار دارم که مخاطب من با ظرفی از آب پیش من ظاهر شود. اما نمی‌دانم که با گفتن این جمله چه تجربه‌های خاصی در ذهن او حاضر شده است. در اینجا معنایی رد و بدل نشده است، بلکه نوع زیست ما به گونه‌ای بوده است که هر دو تجربه کرده‌ایم که این نشانه متناظر با رفتار آب آوردن است. ما با نشانه‌ها تنها افراد را به کنش برمی‌انگیزیم. هر چه کنش‌ها مشاهده کردنی‌تر و آنی‌تر باشند، تصوراتی که متناظر با این نشانه‌ها هستند، به یکدیگر شبیه‌ترند. هر چه از حوزه محسوسات و رفتارهای آنی دور شویم، تصورات متناظر با نشانه‌های اختلاف بیشتری پیدا می‌کنند. برای مثال، من با بیان این جمله که «دمکراسی بهترین شکل حکومت است» انتظار ایجاد کنشی آنی را در مخاطبم ندارم؛ اما می‌خواهم در درازمدت او را به همسویی با این شکل از حکومت برانگیزم. پس باز هم من در پی انجام کنشی هستم، اما نمی‌توانم انتظار داشته باشم که این کنش مطابق با

انتظار من باشد؛ چرا که از نشانه‌هایی بهره گرفته‌ام که تصورات مختلفی در من و مخاطبم ایجاد می‌کند. نشانه دمکراسی در ذهن می‌تواند با آزادی بیان همراه باشد و در نتیجه از مخاطبم انتظار دارم که رفتاری در راستای آزادی بیان از خود نشان دهد، اما این واژه در ذهن مخاطب من می‌تواند با شورایی کردن حکومت همراه باشد و در نتیجه رفتارهایش همه در جهت تحقق این هدف باشد. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که با بهره‌گیری از نشانه‌ها و بی‌توجه به تجربه‌های متناظر با آنها به هماهنگی زیستی-رفتاری رسید.

این جا پرسش مهمی طرح می‌شود و آن این است که من چگونه می‌دانم که فلان واژه می‌تواند فلان تجربه را در ذهن مخاطب من زنده کند. برای پاسخ به این پرسش باید از نظریه ویتگنشتاین متأخر کمک گرفت. من در جریان همزیستی با دیگران، که البته خود این همزیستی به بخشی از تجربه بدل می‌شود، می‌آموزم که فلان واژه می‌تواند فلان پاسخ را در شکل بیانی یا رفتاری برانگیزد. بنابراین تجربه‌ای که از رویارویی با این واژه دارم، شیوه کاربرد آن را به من می‌آموزد. اما نکته اینجاست که کاربرد این واژه نزد من با کاربرد همان واژه نزد دیگری یکسان نیست؛ چرا که تجربه‌های ما از آن یکسان نبوده است. فرض کنید که من کاربرد واژه «سیب» را در موقعیت «الف» در تعامل با چند نفر دیگر بیاموزم. هر یک از ما که در این موقعیت حضور داریم، همین واژه را من در موقعیت‌های دیگری هم تجربه می‌کنم که هیچ یک یا برخی از حاضران در موقعیت «الف» در آنها حضور ندارند. بنابراین تجربه ما از کاربرد این واژه با یک‌دیگر متفاوت می‌شود. درست است که من در تعامل و همزیستی با دیگران کاربرد این واژه را می‌آموزم، اما از آن جا که این دیگران همواره یکسان نیستند و موقعیت یادگیری یک واژه نیز همواره یکی نیست، من تجربه متفاوتی از دیگران درباره کاربرد این واژه به دست می‌آورم. به دلیل همین اختلاف در تجربه معنای واژه نیز برای من منحصر به فرد و متمایز از معنای آن نزد دیگران می‌شود. این همان نقطه افتراق نظریه زبانی این مقاله با ویتگنشتاین است. به بیان دیگر، اگرچه در این مقاله معنای یک واژه با کاربرد آن پیوند دارد، این کاربردها در نزد همه یکسان نیست. گرچه شباهت میان تجربه‌ها باعث می‌شود که کاربرد این واژه‌ها در حدی که افراد از یک‌دیگر پاسخ‌های مناسبی دریافت کنند به هم شبیه شود.

با این حال، این شباهت دلیل بر یکسانی نیست، همانطور که خود این شباهت هم در مورد واژه‌های مختلف شدت و ضعف می‌یابد.

نکته دیگری نیز درباره زبان وجود دارد که در نگاه نخست، شاید گونه‌ای همنوایی با





دیدگاه ساختارگرا داشته باشد. ساختارگرایان معتقدند که انسان‌ها به واسطه زبان می‌اندیشند. بدون زبان، اندیشه یک توده بی‌شکل است و به هیچ حکمی منتج نمی‌شود. به گفته سوسور:

اندیشه ما... سوای بیان آن در قالب کلمات... تنها توده بی‌شکل و نامتمایزی است... بدون کمک نشانه‌ها ما نمی‌توانستیم میان دو اندیشه تمایز روشن و استواری ایجاد کنیم. بدون زبان، اندیشه یک توده مبهم و سر بسته است. هیچ اندیشه از پیش موجودی وجود ندارد و هیچ چیز پیش از ظهور زبان، قابل تشخیص نیست (Saussur, 1966: 111-12).

برخی فیلسوفان زبان مثل جری فودور (Fodor, 1975) برخلاف نظر ساختارگرایان معتقدند که اندیشه زبان خاص خود را دارد که متفاوت از زبانی است که انسان‌ها بدان صحبت می‌کنند. جدای از این ردیه، باید اشاره کرد که اگر فرضیه ساختارگرایان درباره هژمونی زبان بر اندیشه درست بود، تمام کسانی که به یک زبان تکلم می‌کردند، باید دست کم اندیشه‌هایی شبیه به هم در سر می‌پروردند؛ در حالی که برای مثال، سوفیست‌ها و سقراط که هر دو به زبان یونانی سخن می‌گفتند، یا دریدا و دکارت که زبان هردوشان فرانسه بود، افکار کاملاً متفاوت و متضادی تولید کرده‌اند.

با این همه، نمی‌توان منکر شد که زبان به نوعی بر اندیشه تأثیر گذار است. اگر با دیدگاهی که این مقاله به زبان دارد به مسئله نگاه کنیم، می‌توان گفت که زبان به جای آن که ساختار باشد، گونه‌ای «اعتیاد» است. زبان ما را به تکرار شکل خاصی از تجربه معتاد می‌کند. این اعتیاد هم به واسطه مجموعه‌ی واژه‌های یک زبان اعمال می‌شود و هم به واسطه قواعد نحوی آن. برای مثال، در زبان فارسی ما واژه‌های بسیار بیشتری برای تعریف نسبت‌های خانوادگی همانند: دایی، خاله، عمو، عمه، شوهرخاله، شوهرعمه و... داریم؛ در حالی که در زبان انگلیسی تمام این نسبت‌ها در قالب دو واژه aunt و uncle بیان می‌شوند. یا از سوی دیگر در گرامر زبان انگلیسی زمان‌هایی وجود دارد که در دستور زبان فارسی وجود ندارد. مسلماً ویژگی‌های ممتاز هر زبان بر نحوه اندیشه و تجربه افراد متکلم به آن زبان تأثیر گذار است، اما نمی‌توان گفت آنها مانعی بر سر راه تجربه‌های جدید هستند. البته، این خطر وجود دارد که ما به جای آن که چیزهای جدید را تجربه کنیم، همواره [یا تنها] «ببندیشیم» و این گونه به دنیای محدودی که زبان به ما می‌نماید، معتاد شویم. ساحت تجربه وسیع تر از زبان است و در نتیجه هیچ‌گاه به وسیله زبان محدود نمی‌شود. زبان تنها می‌تواند

زبان‌وران را به تکرار تجربه‌های خاصی که از پیش داشته‌اند معتاد کند؛ اما نمی‌تواند چنان بر آنان سیطره یابد که باب تجربه‌های جدید را ببندد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردم تا با نقد پیش‌فرض «اشتراک‌پذیری معنا» در نظریه‌های معنایی گوناگون نشان دهم که امکان برقراری ارتباط میان انسان‌ها نیاز به چنین پیش‌فرضی ندارد. به عقیده من، از آن‌جا که معنا اشتراک‌پذیر نیست، زبان تنها از نمادها تشکیل شده است و معانی بخشی از زبان نیستند؛ چون معنای امری کاملاً شخصی و اشتراک‌ناپذیر است. در این مقاله تلاش کردم تا این فرضیه جدید را درباره زبان با تکیه بر نظریه معنایی ویتگنشتاین و ارائه تفسیری جدیدی از آن تبیین کنم. با این فرض، به جای اشتراک‌پذیری معنا، آنچه به هنگام برقراری ارتباط میان انسان‌ها رخ می‌دهد، هماهنگی زیستی-رفتاری است.



## کتابنامه

۱. صفوی، کوروش (۱۳۸۲)، «نگاهی به آرای فیلسوفان زبان در طرح نظریه‌های معنایی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ش ۱۸۶.
۲. لاک، جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه: رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیع.
۳. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰)، پژوهشهای فلسفی، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
4. Aristotle (1991), *de Interpretatione*, Trans: J. L. Ackrill. in Barnes.
5. Barnes, Jonathan, ed. (1991) *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation. 4th Edition. Princeton University Press.
6. Culler, Jonathan (1976), *Ferdinand de Saussure*. Cornell University Press.
7. Devitt, Michael & Sterenly, Kim. (1999), *Language and Reality*. Oxford: Blackwell.
8. Fodor, Jerry A. (1975), *The Language Of Thought*, Crowell Press.
9. Hawkes, Terence. (1977), *Structuralism and Semiotics*, University of California Press.
10. Lycan, William G. (2000), *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Routledge.
11. Saussur, Ferdinand de. (1966), *Course in General Linguistic*. Eds. Charles Bally and Albert Sechehaye, tr. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill.
12. Wittgenstein, L (1953), *Philosophical Investigations*. trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.



۳۶

فکر

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

## چیستی لذت از منظر ابن سینا و فخر رازی

نفیسه ترابی\*

محسن جوادی\*\*

### چکیده

«لذت» از اساسی‌ترین انگیزه‌های رفتار آدمی است که مورد توجه ویژه فیلسوفان قرار گرفته است. ابن سینا پاسخ به پرسش «چیستی لذت» را از طریق شناخت نفس و قوای ادراکی آن میسر می‌داند. از نظر او، لذت عبارت از ادراکی حضوری است که از دستیابی مدرک به آنچه در نظرش کمال و خیر به شمار می‌رود، حاصل می‌شود و به واسطه ادراک، کمال و خیر ذومراتب و تشکیکی است. فخر رازی نظریه متزلزلی دارد؛ گاه لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و گاه آن را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. او مراتب چندگانه‌ای برای آن در نظر نمی‌گیرد و تنها معتقد به وجود لذت عقلی بوده، لذت حسی را رفع الم یا تغییر حالت می‌داند. در این مقاله به تحلیل و بررسی ماهیت لذت از دیدگاه این دو فیلسوف می‌پردازیم.

### کلیدواژه‌ها

لذت، لذت عقلی، ادراک، نیل، کمال، خیر.

\*nafise\_torabi@yahoo.com

\*\*moh\_javadi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۸

\* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه قم

\*\* استاد دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۰۶





## تحلیل ماهیت لذت از منظر ابن سینا

پرسش از ماهیت لذت از اهمیت ویژه‌ای نزد اندیشمندان برخوردار است. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که نسبت به پاسخ به پرسش «چیستی لذت» اهتمام می‌ورزد. پیش از او تعاریف گوناگونی از لذت شده است.

افلاطون در قوانین، لذت را امری مطبوع معرفی کرده (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۳۶۲-۱۷۶۸) و در مکالمه فیلیس، لذت را دوباره پُرشدن با آن چیزی که بالطبع باید موجود باشد، می‌داند (همان، ج ۴: ۲۰۸۴). ارسطو در نقد تعریف دوم افلاطون می‌گوید: بر اساس این تعریف، احساس‌کننده لذت باید بدن باشد، حال آن‌که چنین نیست. اگرچه انسان در حالی که پُرشدن صورت می‌گیرد، احساس لذت می‌کند، اما لذت، پُرشدن نیست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳۷۴-۳۷۵). این نظریه در خصوص لذت حاصل از تغذیه مطرح می‌شود. زیرا آدمی، وقتی احساس درد گرسنگی می‌کند، پُرشدن بدن او سبب لذت می‌شود. در حالی که این تعریف در خصوص انواع دیگر لذت مانند لذت آموختن، استشمام رایحهٔ خوش، دیدن مناظر زیبا و ... صادق نیست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۷۴-۳۷۵).

به نظر ارسطو، «لذت» ادراک تصدیقی امر مطبوع است. از دیدگاه او لذت امری بسیط نیست؛ چون احساس محض در حکم تصور است، ولی لذت تصدیق است (همو، ۱۳۸۹: ۲۴۰). فارابی پس از تقسیم ادراک به سه قسم ملائم طبع مدرک، غیر ملائم (منافر) طبع مدرک و ادراک با واسطه می‌گوید: «لذت ادراک ملائم است» (فارابی، ۱۴۰۵: (ب) ۶۴). زکریای رازی ضمن بیان این نکته که انسان در حال آزار و رنج حالتی غیر طبیعی دارد، لذت را به خروج از حالت غیر طبیعی (رنج) و بازگشت به حالت طبیعی تعریف کرده است (زکریای رازی، بی‌تا: ۳۶-۳۷).

ابن سینا در آثار مختلف خود لذت را به «ادراک امر ملائم ادراک‌کننده» تعریف کرده (ابن سینا، ۱۹۸۰، ج ۳: ۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۹۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۶۹) و در توضیح «ملائم» نیز آن را به حصول کمالی که نسبت به یک قوه کمال بالفعل به حساب می‌آید، تفسیر می‌کند و در نهایت، با تعریف جامعی که در کتاب الاشارات والتنبیهاث ارائه می‌دهد، مقصود نهایی خود از حقیقت لذت را تحت عنوان «تنبیه» بیان می‌دارد: «لذت عبارت است از ادراک و نیل به آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷).

بدین ترتیب ابن سینا از افلاطون فاصله می‌گیرد و به ارسطو و فارابی نزدیک می‌شود. وی - برخلاف افلاطون و زکریای رازی - لذت را پُرشدن یا رجوع به حالت طبیعی



نمی‌داند؛ تعاریف آنها لذت را در امور مادی یا در برخی مصادیق لذت خلاصه می‌کند؛ زیرا نه تنها تغییر حالت و پر شدن از اقتضائات ماده است، بلکه تعریف به تغییر حالت به عدمی بودن لذت حسی می‌انجامد و - همان گونه که ارسطو می‌گوید - لذت به معنای پر شدن تنها در لذات حاصل از تغذیه می‌تواند صادق باشد. اما چنانچه خواهد آمد، تعریف ابن سینا حاکی از آن است که لذت مراتب طولی دارد و دربرگیرنده همه موجودات می‌شود و هر یک از قوای ادراکی نفس از مرتبه‌ای از آن برخوردارند. او مانند ارسطو و فارابی لذت را از سنخ ادراک معرفی می‌کند و کمال و خیر را گویاتر از «امر ملائم» می‌داند.

تعریف نهایی ابن سینا جامع‌تر است و از مؤلفه‌هایی چون ادراک، نیل، ادراک‌کننده، کمال و خیر تشکیل شده است که مورد نقد جدی فخر رازی قرار گرفته‌اند و در تفهیم تحلیل بهتر ماهیت لذت نیازمند توضیح‌اند.

## ادراک و نیل

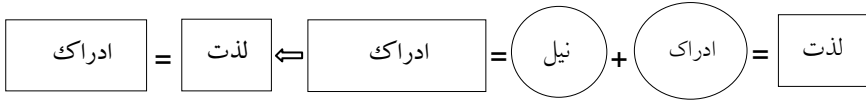
با تأمل در تعاریف ابن سینا از لذت، شاهد وجود مؤلفه «ادراک» در هر دو تعریف هستیم. بنابراین در این که از نظر او حقیقت لذت از سنخ ادراک است، تردیدی نیست، اما افزودن قید «نیل» در تعریف دوم این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که چرا این قید به تعریف افزوده شده و پس از ادراک آمده است؟

منظور از نیل - همان گونه که خواجه نصیر می‌گوید - اصابت و وجدان است. نیل یک مرتبه از ادراک بالاتر است؛ چرا که ادراک شیء گاهی با حصول صورتی از آن حاصل می‌شود، در حالی که نیل به شیء زمانی حاصل می‌شود که ذات آن نزد ادراک‌کننده حاضر شود، یعنی چه بسا ادراک، صورت گیرد، اما لذتی برای انسان نداشته باشد. بنابراین، وجود ادراک و نیل در کنار هم برای التذاذ لازم است. در ضمن واژه نیل به تنهایی بر ادراک دلالت نمی‌کند، دلالت نیل بر ادراک یک دلالت مطابقی نیست، بلکه دلالت التزامی است. از سوی دیگر، ادراک اعم از نیل است و در منطق تقدم اعم بر اخص واجب است و از همین رو، ابن سینا این دو را با هم آورده و ادراک را مقدم بر نیل کرده است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷-۳۳۸).

خواجه نصیر در تفسیر پیش گفته تلاش دارد تا با نفی حصولی بودن ادراک و تأکید بر وصول به ذات شیء به این نکته اشاره کند که ادراک و نیل در کنار هم به ادراک حضوری، یعنی حضور شیء نزد مدرک می‌انجامد؛ یعنی قوه مدرک افزون بر ادراک باید



امر لذیذ را دقیقاً وجدان کند تا به لذت برسد؛ برای مثال، ممکن است کسی تصویر منظره زیبایی را ببیند ولی لذتی از آن نبرد، اما در صورت حضور در آن و وجدان آن لذت ببرد.



## کمال و خیر

آیا تعریف لذت به ادراک حضوری کافی است؟ آیا هرگونه ادراک حضوری - و به تعبیر دیگر، هرگونه حضور معلوم نزد قوه مدرکه - لزوماً به حصول لذت می‌انجامد؟ به عقیده ابن سینا کمال و خیر بودن مدرک نزد مدرک شرط دیگر التذاذ است. با این قید، تأکید می‌کند که هرگونه حضور معلوم نزد قوه مدرکه لزوماً به لذت نمی‌انجامد. از آنجایی که دو مؤلفه کمال و خیر حجم بیشتری از اشکالات فخر رازی را به خود اختصاص می‌دهند، تبیین ابن سینا از آنها را به طور اجمالی بیان می‌کنیم.

ابن سینا در تعریف خیر می‌گوید:

خیر، به طور مجمل امری است که هر چیزی در اشتیاق آن است و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است، همان وجود یا کمال وجودی است... (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۰).

در جای دیگر می‌گوید:

خیر حقیقتاً کمال وجود است و کمال وجود، حقیقتاً واجب‌الوجود است و شر عدم آن کمال است، چیزهایی که برای ما نافع تلقی می‌شوند و از این جهت آنان را خیرات [امور خیر] می‌نامیم، در حقیقت خیرات نیستند. نظام حقیقی و خیر محض، ذات باری تعالی است و نظام عالم [نظام احسن] و خیر آن از ذات واجب تعالی صادر شده‌اند (همو، ۱۴۰۴: ۷۲).

بنابراین خیر - در واقع و نفس الامر - کمال وجود، یعنی واجب تعالی است و موجودات بر اساس فطرت حقیقی به آن اشتیاق دارند، اما گاهی خیر بودن امری نسبت به تمایلات موجودات، متفاوت می‌شود که اغلب، خیر حقیقی نیست و از نوعی خیر نسبی حکایت دارد.

«کمال» در فلسفه به معنای فعلیت در مقابل قوه و نقص است و به کمال اول و دوم تقسیم می‌شود: کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه‌ای که در



صورت نبودن آن، نوع مورد نظر نیز منتفی خواهد شد، اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند، مانند تأثیراتی که در اشیاء دیگر می‌گذارند (افعال) یا تأثراتی که از اشیاء دیگر می‌پذیرند (انفعال) به همه اینها «کمال دوم» گویند. مراد از «کمال» در این جا فعلیت دفعی - به ویژه کمال ثانی به معنای دوم - است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۸۹).

با این تفسیر هرگونه فعلیتی فارغ از خیر یا شر بودن آن به منزله کمال تلقی می‌شود. در حالی که چنین نیست. برای مثال، آدمی گرایش‌ها و استعدادهای بالقوه دارد و نمی‌توان گفت که هرگونه تبدیل گرایش یا استعداد بالقوه به بالفعل، به منزله کمال تلقی می‌شود؛ زیرا در همه افعال او استعداد بالقوه‌ای به فعلیت می‌رسد که این استعداد یا گرایش، ممکن است خیر یا شر باشد.

از این رو، ابن سینا تأکید می‌کند که آدمی دارای فطرت اولیه‌ای است که متناسب با منزلت انسانی اوست و در واقع، حقیقت انسانی را شکل می‌دهد. به بیان دیگر، نفس ناطقه و هر قوه ادراکی دارای استعداد یا فطرت اولیه‌ای است که بر اساس آن کمال یا خیر خود را تعیین می‌کند. چنانچه قوای ادراکی و نفس ناطقه از استعداد اولیه خود بر اثر اعمال مغایر با آن فاصله بگیرند، استعدادی دوم و فطرتی ثانوی جایگزین آن خواهد شد که این فطرت ثانوی، کمال حقیقی نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۱). کمال و خیر حقیقی از آن واجب تعالی است، اما مراد از آنها در این جا کمال و خیر نسبی است و قید «عند المدرک» به همین جهت به تعریف افزوده می‌شود؛ یعنی گاه ممکن است چیزی نسبت به یک مدرک کمال و خیر تلقی شود حال آن که نسبت به مدرک دیگر کمال و خیر نباشد. برای مثال، کمال و خیر قوه عاقله با قوه واهمه متفاوت است؛ چون این دو قوه کمال خود را بر اساس فطرت اولیه خود تعیین می‌کنند. همان گونه که آنچه برای انسان به لحاظ حقیقت انسانی، کمال به شمار می‌رود، برای حیوانات کمال نیست و برعکس. همچنین ممکن است چیزی نسبت به مدرک کمال و خیر باشد، ولی مدرک از ادراک و رسیدن به آن لذت نبرد. یک دلیل آن تبدیل گشتن فطرت اولیه او به فطرت ثانوی است. در باب نوع انسان نیز همین گونه است، یعنی تربیت و نوع جهان‌بینی آدمی در خیر یا کمال نامیدن یک چیز مؤثر است؛ برخی، امور حسی و برخی دیگر امور عقلی را کمال و خیر می‌دانند.

### تعریف جامع تر لذت

آیا ادراک حضوری کمال و خیر در التذاذ کافی است؟ اگر چنین است، چرا گاهی قوه





ذائقه کمال و خیر مطلوب خود مانند شیرینی را ادراک می‌کند و به آن واصل می‌شود، ولی لذتی نمی‌برد؟ ابن سینا نه تنها از این نکته غافل نبوده، بلکه مؤلفه‌های مذکور را در التذاذ، کافی نمی‌داند. از این‌رو، نخست دو پرسش ساده مطرح می‌کند و خود به آنها پاسخ داده و تعریفش را کامل‌تر می‌کند.

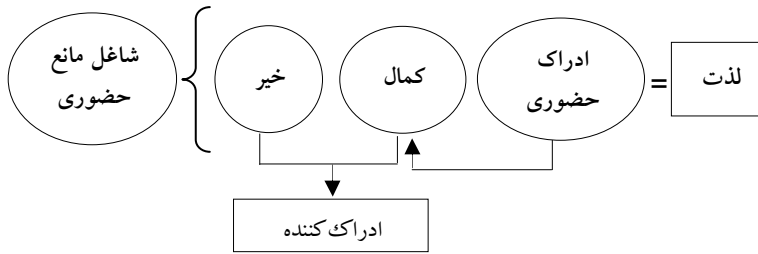
پرسش و پاسخ نخست: با توجه به تعریف لذت، چنانچه کمالی برای انسان حاصل شود، ناگزیر باید لذت از آن را نیز ادراک کند. در حالی که مثال‌های نقض بسیاری می‌توان در مقام انکار آن مطرح کرد. برای مثال، سلامت و تندرستی توأم با خیر و کمال است، اما لذتی برای آدمی ندارد.

به عقیده ابن سینا اولاً، سلامت و تندرستی از جمله امور لذیذی است که به دلیل استمرار بر آن مورد غفلت واقع می‌شود. ثانیاً، لذت متقوم به دو امر ادراک و نیل به کمال و خیر است. محسوسات، زمانی که مستقر می‌شوند مورد ادراک و شعور واقع نمی‌شوند و به دلیل استقرار، مورد غفلت قرار می‌گیرند. آدمی همواره در صحت و سلامت به سر می‌برد و اگر از چنین نعمتی محروم شود و یا پس از بیماری طولانی مدت، به طور دفعی و لحظه‌ای بهبود یابد، متوجه لذت سلامتی خواهد شد. به بیان دیگر، اگر کسی مبتلا به بیماری طولانی مدت شود، چنانچه به طور تدریجی بهبود یابد لذت سلامتی را درک نمی‌کند، ولی اگر به شکل ناگهانی بهبود یابد به لذت بالایی دست می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۱-۳۴۲).

پرسش و پاسخ دوم: گاهی برای انسان کمالی حاصل می‌شود که نه تنها از آن لذت نمی‌برد، بلکه حتی از آن نفرت دارد؛ مانند انسان بیماری که از شیرینی بدش می‌آید، درحالی که شیرینی نوعی کمال و خیر است. ابن سینا در پاسخ به این مسئله بر شرط لذت، یعنی ادراک و نیل به کمال و خیر تأکید می‌ورزد. شیرینی در نظر انسان عادی و سالم کمال و خیر تلقی می‌شود ولی نزد انسان بیمار، کمال نیست. دلیل لذت نبردن بیمار از شیرینی یا غذای لذیذ، آن است که کمالی ادراک نشده و بیمار به کمالی دست نیافته است. در واقع این اشکال از غفلت از شرایط لذت، یعنی ادراک کمال و خیر و نسبی بودن آنها سرچشمه می‌گیرد (همان).

تعریف جامع لذت: ابن سینا پس از پاسخ‌گویی به پرسش‌های پیش‌گفته ماهیت لذت را مقید به عدم وجود مانع برای قوه مدرکه، یعنی «واجد سلامت» و «عدم شاغل بودن» آن می‌کند و تعریف جامع‌تری به این شرح ارائه می‌دهد: «لذت، همان ادراک و نیل به کمال و خیر است از آن جهت که نسبت به مدرک کمال و خیر تلقی می‌شود، به شرطی که

هیچ گونه شاغل و یا مضادی [مانع] در برابر مدرک نباشد» (همان).



بر این اساس، زمانی بوی خوشی چون بوی گل التذاذ بویایی را پدید می‌آورد که این قوه آن کمال را ادراک کرده و بدان نیل یابد؛ البته با این شرط که نفس توجه کامل داشته باشد و مانع و شاغلی در برابر این قوه نباشد.

### مراتب لذت در نظر ابن سینا

تعریف لذت بر نفس‌شناسی ابن سینا مبتنی است. از این رو، شارحین در تلخیص سخنان او لذت را به واسطه قوای ادراکی نفس به سه مرتبه حسی، باطنی و عقلی تقسیم می‌کنند و با تقسیم قوای ادراکی به ظاهری و باطنی از یک سو و تقسیم قوای باطنی به خیال، وهم و عقل از سوی دیگر اقسام سه‌گانه حسی، باطنی و عقلی و یا اقسام چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی برای لذات وجودی در نظر می‌گیرند (قطب رازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۲).

### لذت حسی

از نظر ابن سینا در میان ادراکات حس ظاهری، بساواپی کیفیت جدایی‌ناپذیر جنس حیوانی است. تنها بساواپی و به واسطه آن چشایی و بویایی برخوردار از لذت‌اند؛ زیرا این دو قوه دارای لامسه‌اند. اما شنوایی و بینایی به دلیل نداشتن لامسه به خودی خود لذت ندارند. آزار دیدن گوش از صدای نابهنجار یا آزار چشم از نور شدید از حیث شنوایی و بینایی نیست؛ بلکه از جهت برخورد این دو به حس لامسه گوش و چشم است. لذت بساواپی، چشایی و بویایی به دلیل برخورداری از حس لامسه به بدن می‌رسد و نفس از طریق لامسه لذت می‌برد؛ اما نفس بدون واسطه لامسه از دیدن مناظر زیبا و الحان موزون و مورد پسند خود لذت می‌برد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۲). چنان‌که فرد نابینا و یا ناشنوا از این دو لذت برخوردار نیستند؛ اما کمالات لامسه، بویایی و چشایی را ادراک می‌کند و از نیل بدان‌ها





لذت می‌برند و یا فردی که حس لامسه خود را از دست داده است، از کمالات و لذات بینایی، شنوایی، بویایی و چشایی محروم نیست.

ابن سینا لذت را نسبت به کمالات و خیرات قوا متفاوت می‌داند. کمال قوه غضب، غلبه بر خصم، ادراک و نیل به آن کمال، لذت غضبی است. کمال چشایی در خوردنی‌های لذیذ، کمال بویایی در استشمام بوی خوش و کمال لامسه در نرمی است.

## لذت باطنی

ابن سینا در میان قوای باطنی، سه قوه حافظه، متخیله و واهمه را دارای کمال و خیر می‌داند. «حافظه» از ادراک حضوری فعل خود، یعنی یادآوری معانی و صورت‌های گذشته که سبب کمال آن است، لذت می‌برد. کمال قوه «واهمه» امید و آرزوهای وهمی است؛ برای مثال، کسی که پیش از ورود به محیطی، امید و آرزوی احترام دیگران را دارد، امید به احترام برای او کمال و رسیدن به امید کمالی قوی‌تر است. ادراک و نیل به کمال، لذت وهمی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰-۳۴۱). کمال «متخیله» تصرف و ترکیب صورت‌های دریافتی از دیگر قواست و کمال حقیقی آن، تخیل امور نیک و الاهی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

اما کدام یک بر دیگری برتری دارد؟ بر خلاف باور عموم مردم، لذت باطنی برتر از لذت حسی‌اند. همان‌گونه که درد روحی شدیدتر از درد حسی است؛ برای مثال، اگر فرد علاقه‌مند به بازی شطرنج، در حال بازی شطرنج باشد و همزمان در برابر او غذای لذیذی که مورد علاقه قوه شهویه اوست قرار دهند، لذت امید غلبه بر حریف (لذت وهمی) مانع از توجه او به غذای لذیذ می‌شود (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۴).

## لذت عقلی

حس‌گرایان، تنها به وجود لذت حسی معتقدند و عقل را برخوردار از لذت نمی‌دانند. وقتی عقل، ناتوان از درک مابعدالطبیعه باشد و یا اساساً اعتقادی به جهان غیر مادی وجود نداشته باشد، کمال، خیر و ادراک انسان، ساحتی جز مادیات ندارند. ابن سینا دیدگاه‌هایی از این دست را «وهم» می‌نامد. او برای رد این دیدگاه‌ها با تبیین مفهوم کمال، خیر و ادراک عقلی، وجود لذت عقلی و برتری آن بر دیگر لذات را ثابت کرده و در این زمینه سه نکته بیان می‌کند: (۱) اثبات وجود لذت عقلی؛ (۲) کمال و خیر عقلی؛ (۳) اثبات برتری لذت عقلی.

## اثبات لذت عقلی

ابن سینا از دو طریق، وجود لذت عقلی را اثبات می‌کند. نخست آن‌که چون عقل انسان، متعلق به عالم عقول است، وجود بهجت و سرور در موجودات عقلی و واجب تعالی دلیل بر وجود لذت عقلی در انسان است. استدلال دوم نیز در قالب یک قیاس قابل طرح است:

م ۱: هر قوه‌ای کمال مناسب با خود را دارد.

م ۲: کمال سبب لذت است و حصول کمال متناسب با قوه، سبب لذت قوه است.

ن: ادراک و نیل به کمال قوه، خود لذت است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰).

## کمال و خیر عقلی

ابن سینا کمال و خیر عقلی را با توجه به دو چهره نظری و عملی عقل تعیین می‌کند و درباره خیر عقلی می‌گوید: «آنچه نزد عقل خیر است، گاه و به اعتباری [به اعتبار عقل نظری] حق است و گاهی و به اعتباری [به اعتبار عقل عملی] جمیل [پسندیده] است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰).

شایان ذکر است که «حق» در کلام ابن سینا در سه معنای مطلق وجود، وجود دائمی و کلام یا عقیده مطابق با واقع به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۱۱-۴۰۹؛ ملاصدرا، بی تا: ۳۸؛ نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۴۶) و همان گونه که شارحین می‌گویند، مقصود ابن سینا از این که خیر عقل نظری را «حق» می‌نامد، مطابق با واقع بودن است، به این معنا که «حق» به قیاس عقل نظری خیر است، به این اعتبار که جوهر عاقل، پذیرنده معارف از مافوق خود، یعنی عقول عالیه (عقل فعال) باشد. عقل در این چهره حالت انفعالی دارد و از پذیرش و دریافت افاضات عقول عالیه، منفعل می‌شود (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳۰).

از نظر ابن سینا کمال حقیقی عقل نیز نسبت به دو چهره آن لحاظ می‌شود. کمال عقل عملی برقراری عدالت در تمایلات قوا، یعنی فعلیت یافتن خیرات عقل عملی است. کمال عقل نظری در سه چیز است: (۱) تمثیل تجلی حق تعالی در جوهر عاقل؛ (۲) تمثیل موجودات عالم در جوهر عاقل؛ (۳) اتصال به عقل فعال و کسب معارف عقلی (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵).<sup>۱</sup>

۱. ابن سینا درباره کمال عقل می‌گوید: «کمال جوهر عاقل آن است که جلیه حق تعالی به اندازه ظرفیت جوهر عاقل در او متمثل شود و واجب تعالی را همان‌طور که هست با کمالات مربوط به او و در حد خودش درک کند. سپس همه موجودات امکانی بر همان تریبی که در خارج است مجرد از شوائب مادی متمثل می‌شود. بدین ترتیب که بعد از حق تعالی، جوهر عقلیه عالیه، نفوس روحانی سماوی (افلاک نه گانه) و اجرام سماوی و انسان در جوهر عاقل متمثل می‌شود. این امور باید به گونه‌ای در انسان متمثل ←





بدین ترتیب خیر عقل نظری دریافت حق و صدق از مافوق خود است و در مقابل، کذب‌ها و باطل‌ها را شر می‌داند. خیر عقل عملی، «جمیل» به معنای پسندیده است، یعنی بایدهایی که مطلوب و مورد پسند عقل عملی‌اند. بایدهای اخلاقی نزد عقل عملی، خیر و نبایدهای اخلاقی نزد آن، شر تلقی می‌شوند، اما کمال عقل نظری فعلیت یافتن خیرات آن یعنی عالم شدن به معارف عقلی، عرفان و تقرب الاهی و رؤیت جمال خداوند است و کمال عقل عملی، فعلیت یافتن خلق عقلی و نیکو در نفس بر اثر برقراری عدالت توسط عقل عملی است و این دو در کنار هم سبب لذت و در نتیجه سعادت عقلی انسان است. شایان ذکر است که کمال عقل نظری نشان‌دهنده تشکیکی بودن آن نیز هست. ضمن آن که عرفان و تقرب الاهی نوعی شهود است که برتر از علم است. بنابراین، می‌توان یک مرتبه شهودی نیز به مراتب لذت افزود.

### برتری لذت عقلی

ابن سینا سه روش در اثبات برتری لذت عقلی به کار می‌گیرد:

۱. او با مخاطب قرارداد گروهی از منکرین لذت عقلی، از طریق چند مثال، ادعای خویش را به اثبات می‌رساند. او در این روش به شیوه استفهام انکاری، برتری لذت وهمی بر حسی را اثبات کرده و برتری لذت عقلی را نتیجه می‌گیرد. بدین ترتیب که وقتی ضعیف‌ترین لذت از لذات باطنی (لذت وهمی) برتر از شدیدترین لذت از لذات حسی (لذت شهوی) است، آیا لذت عقلی برتر از لذت حسی نیست؟ (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۴). برای مثال، لذت تماشای یک فیلم جذاب برای کسی که علاقه‌مند به دیدن آن است، بسیار برتر از غذای لذیذ است؛ به گونه‌ای که اگر کسی همزمان با دیدن فیلم مورد علاقه‌اش، مشغول خوردن غذای لذیذ باشد، لذت و جذابیت فیلم مانع درک لذت حاصل از غذای لذیذ توسط نفس است؛ زیرا نفس در مرتبه برتری از ادراک و لذت، یعنی در مرتبه خیال و وهم است. همچنین لذت حل مسئله علمی برای اهل علم بسیار برتر از تماشای فیلم جذاب است.

→ شوند که تمایزی میان انسان و این امور نباشد و جوهر عاقل توسط چنین کمالی بالفعل می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵). تمثال جلیه حق تعالی که برترین کمال عقل است، بدین معناست که حقایق نوری و علمی، علم به اسماء و صفات الاهی و معرفت به ذات خود را نشان دهد که کمال حقیقی انسانی است و باقی کمالات در حقیقت، کمالات حیوانی‌اند. گرچه انسان نیز آنها را دارد، اما کمال حقیقی انسان نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۷۶-۷۷).



۲. از آن جا که لذت عقلی در ارتباط با ادراکات عقلی انسان است، اثبات برتری ادراک عقلی، به برتری لذت عقلی نیز می‌انجامد. ادراک عقلی به باطن موجودات نفوذ می‌کند. اما ادراک حسی تنها به ظاهر راه دارد. ادراک عقلی به لحاظ کیفیت، کمیت، دوام، کثرت، حقیقت، فضیلت و لزوم برتر از ادراک حسی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۶ و ۱۳۳).

۳. بهجت واجب تعالی و ملائکه قابل مقایسه با لذات حسی نیست. عقل متعلق به عالم عقول است و از این جهت لذت عقلی قابل مقایسه با لذت حسی نبوده و از آن برتر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷). فخر رازی برهان نخست را «اِئِی» و استدلال سوم را «لَمِی» می‌نامد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۶ و ۴۲۷).

با وجود برتری لذت عقلی، اغلب آدمیان اقبالی به آن نشان نمی‌دهند؛ زیرا نقش علم در نهایت، رفع شک نسبت به لذت بخش بودن چیزی است و چنین دانستنی برای اقبال به یک امر لازم است، اما کافی نیست؛ چون برای اشتیاق به لذتی خاص می‌باید نوعی ذوق و چشیدن نسبت به آن لذت تحقق یابد. به بیان دیگر، آنچه موجب بیداری شوق و انگیزش اشتیاق آدمی به سوی چیزی است، عین‌الیقین است که در بردارنده نوعی شهود است نه علم‌الیقین. به این معنا که آدمی باید با همه وجود به حقیقت آن برسد. عارفان و اهل مشاهده این حالت را «ذوق» می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۶۳-۴۶۴). از همین روست که ابن‌سینا در تعریف خود از لذت، تنها به واژه ادراک بسنده نمی‌کند، بلکه قید وصول را نیز بدان می‌افزاید. از سوی دیگر، اشتغال نفس به امور حسی و گاه استغراق او در مادیات مانع از آن می‌شود که متوجه معقولات و لذت برخاسته از آن شود. روشن است که این عدم التفات برآمده از ضعف لذت عقلی نیست. بلکه از درگیری نفس به اشتغالات مادی سرچشمه گرفته است:

هم‌اینک؛ یعنی زمانی که در بدن و مشغولیت‌ها و علایق بدن باشی و شوق به کمال مناسب نداشته باشی یا از ضدش که جهل است رنج نبری، نقص از جانب کمال نیست، بلکه از جانب توست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۹).

تبیین لذت عقلی نشان می‌دهد که عمده‌ترین هدف ابن‌سینا از تعریف لذت، اثبات وجود و برتری لذت عقلی است. گرچه قیود نیل، عدم شاغل و مانع، در دیگر مراتب نیز مورد تأکید است، اما ابن‌سینا مراتب مادون لذت را به عنوان تمثیلی جهت هموار ساختن هدف عمده خود مطرح می‌کند. به دلیل تجرد کامل عقل، قیود پیش‌گفته نقش مهم‌تری در التذاذ عقلی





دارند. به بیان بهتر، هدف کلی ابن سینا از تعریف لذت، اثبات برترین مرتبه آن است و در همین راستا اهداف جزئی‌تر، یعنی مراتب آن را نیز تبیین می‌کند.

افزون بر این، تفسیر شارحین حاکی از ذو مراتب بودن لذت در نفس است، اما تفسیر درست آن است که ذو مراتب و تشکیکی بودن لذت در حقیقت به واسطه تشکیک در مؤلفه‌های ادراک، نیل، کمال و خیر است که تشکیل دهنده ماهیت آن هستند. یعنی موجودی که از حیث این مؤلفه‌ها در پایین‌ترین درجه است، از نازل‌ترین درجه لذت برخوردار است و به عکس. به همین جهت ابن سینا ضمن بیان لذات وجودی به این نکته اشاره می‌کند که موجودات متناسب با رتبه و کمال وجودی خود دارای لذت هستند و خداوند متعال به دلیل شدت وجودی و شدت ادراک و کمال از بالاترین مرتبه لذت برخوردار است «أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعاً الشر ولا شاغل له عنه» (نک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۵۹) و به ترتیب عقول عالیه، نفوس فلکی، بشری، حیوانی، نباتی و جمادی هر یک برخوردار از ادراک و کمال مطلوب خویش و در نتیجه لذت در رتبه وجودی خود هستند. البته، ساحت واجب تعالی منزله از دیگر موجودات است. به همین جهت از واژه «ابتهاج» در خصوص واجب تعالی و عقول بهره می‌برد.

با توجه به مراتب لذت، لذت و کمال حسی ما را به وجود لذات و کمالات موجودات مادون انسان رهنمون می‌شود. لذت باطنی از وجود لذت در نفوس فلکی خبر می‌دهد و لذت عقلی ما را به وجود لذات موجودات عقلی و واجب تعالی هدایت می‌کند. از این جهت تعریف لذت تنها به انسان ختم نمی‌شود، بلکه تأمل در لذات نفس به معرفت بالاتری از لذت می‌انجامد. از این روست که ماهیت لذت از طریق شناخت نفس و قوای آن ممکن می‌شود و انسان پایه و اساس شناخت لذت در هستی می‌شود.

### ماهیت لذت از منظر فخر رازی

آراء و دیدگاه‌های فخر رازی درباره لذت، دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها در چالش با نظریه ابن سیناست و دسته دیگر آراء و دیدگاه‌های خود اوست. در ادامه، نخست به اشکالات پرداخته و سپس نظریه و دیدگاه او را مطرح می‌کنیم.

### اشکالات فخر رازی

اشکال ۱: اشکال اول به معنای «خیر» مربوط می‌شود. به عقیده فخر رازی درباره مفهوم خیر

دو نظریه وجود دارد: الف) نظریه ابن سینا که خیر را از سنخ وجود می‌داند؛ یعنی خیر در نظر او امری وجودی است و از همین روی، هر کمال وجودی نزد وی خیر است؛ ب) دیدگاه عموم فیلسوفان است که خیر را لذت و یا چیزی که سبب لذت است، می‌دانند. به نظر فخر رازی، بنا بر تفسیر سینیوی، اگر خیر از سنخ وجود باشد، لازمه‌اش این است که ادراک هر موجودی به لذت بینجامد. در صورتی که موارد نقض بسیاری در رد این دیدگاه می‌توان مثال زد. از جمله سوزاندگی آتش و صدای نابهنجار که هر دو امری وجودی و موجود هستند؛ اما نه تنها لذتی ندارند، بلکه سبب ناراحتی آدمی می‌شوند. وی همچنین پذیرش تفسیر مشهور فیلسوفان از خیر را منجر شدن آن به «دور» فلسفی می‌داند و از این جهت نیز تعریف لذت از طریق مؤلفه خیر را مورد هدف خود قرار می‌دهد. بدین ترتیب، اگر لذت، عبارت از خیر در تفسیر مشهور باشد، یعنی «لذت همان ادراک خیر (ادراک وسیله خیر)» خواهد بود. در نتیجه، افزون بر این که به دور می‌انجامد، فایده‌ای در بر نداشته و مفهومی را به مخاطب القا نمی‌کند. فخر رازی نتیجه می‌گیرد از آنجا که تفسیر دیگری برای خیر از دیدگاه ابن سینا وجود ندارد، لذا راهی برای تأیید تعریف مذکور باقی نمی‌ماند (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

دیدگاه رازی افزون بر مغالطه‌ای که دارد، نشان می‌دهد که او تعریف خیر را به طور کامل مطرح نمی‌کند. وجه مغالطه آن است که از نگاه عموم فیلسوفان مسلمان موجود غیر از وجود است. «موجود» به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و «وجود» مشترک معنوی و مشکک است. خیر حقیقی عبارت است از کمال وجود، یعنی واجب الوجود؛ از این رو ادراک هر موجودی، لذت حقیقی نیست. سوزاندگی آتش و صدای نابهنجار «وجود» نیستند، بلکه این دو موجودند. ضمن آن که مقصود ابن سینا در این جا معنای مطلق خیر نیست. فخر رازی تنها به همین معنای از خیر توجه می‌کند. همان گونه که در بحث خیر آمد، مقصود ابن سینا در تعریف لذت، معنای نسبی خیر است. «خیر» در این معنا عبارت است از «امر وجودی مطلوب و مورد پسند در نظر مدرک» سوزاندگی آتش نسبت به آتش خیر است، اما نسبت به دیگر موجودات خیر نیست که از آن لذت ببرند. بنابراین، تفسیر دیگری برای تأیید این تعریف وجود دارد که از نظر رازی مغفول مانده است.

اشکال ۲: اشکال دوم فخر رازی به قید «کمال» در تعریف لذت برمی‌گردد. او پس از بیان تعریف فیلسوفان از کمال - یعنی حصول شیئی نزد شیء دیگر به گونه‌ای که شیء اول صلاحیت حصول را دارا باشد - می‌گوید: قید صلاحیت و شأن در این تفسیر بدین معناست





که موصوف شأنیت پذیرش صفت حاصل را دارا باشد. اما ابن سینا شرط صلاحیت و قابلیت داشتن را در تعریف خود نیاورده و تنها به حصول کمال بسنده کرده است. فخر رازی در این باره نیز از مثال نقض استفاده می‌کند. جهل و رذایل اخلاقی از جمله چیزهایی‌اند که انسان آنها را می‌پذیرد و با توجه به تعریف ابن سینا «کمال» حصول هرگونه صفتی است که موصوف شأنیت پذیرش آن را داشته باشد. بنابراین جهل نیز باید گونه‌ای از کمال برای انسان باشد. درحالی که چنین چیزی درست نیست. به تعبیر دیگر واژه «من شأنه» در تعریف کمال به «حصول شیء لشیء من شأنه آن یکون له» بدین معناست که اتصاف موصوف به صفت، امری ممکن باشد و اتصاف انسان به جهل و رذایل اخلاقی امری ممکن است. در نتیجه، باید این رذایل نوعی کمال باشند. حال آن که مسلم است که کمال نیستند (همان).

باید توجه کرد که مقصود از کمال در تعریف لذت با توجه به قید «عند المدرک»، کمال نسبی است. از همین رو، شاید اوصافی چون جهل یا رذایل اخلاقی نسبت به یک مدرک، کمال تلقی شوند. چنانچه گفته شد کمال نسبت به استعدادها متفاوت است. بدین ترتیب، اگر در تعریف کمال به «حصول شیئی نزد شیء دیگر که شأنیت پذیرش آن را داراست» موصوف را فطرت انسان قرار دهیم، نقضی به آن وارد نیست. بدین معنا که کمالات حقیقی در شأن فطرت حقیقی انسان هستند و این فطرت یا استعداد اول آدمی در حقیقت خود، قابلیت و شأنیت پذیرش رذایلی چون دروغ را ندارد. چنانچه فطرت یا استعداد اول انسان بر اثر افراط در اکتساب رذایل اخلاقی به فطرت غیرحقیقی و ثانوی تبدیل شود، این رذایل به لحاظ استعداد دوم کمال به شمار می‌آیند، درحالی که در حقیقت، کمال نیستند. بنابراین، فضایل به لحاظ «فطرت ثانوی» کمال به شمار نمی‌آیند. به بیان دیگر، وقتی نوع تربیت و جهان‌بینی انسان‌ها متفاوت می‌شود، کمالات مورد نظر آنها نیز متفاوت می‌شوند.

**اشکال ۳:** اشکال دیگر فخر رازی ناظر به این است که لذت نوعی حالت درونی است و ابن سینا این حالت درونی را از طریق لفظ، معنا کرده است و لفظ نمی‌تواند بیان‌گر حالت درونی باشد. وی توضیح می‌دهد که ما وقتی به خود رجوع می‌کنیم، متوجه می‌شویم که به هنگام خوردن، آشامیدن و یا دیدن منظره زیبا احساس و حالات خوشایندی داریم و آن‌گاه به قدر مشترک این حالات خوشایند متفاوت «لذت» می‌گوییم. اما لذت نزد ابن سینا به «ادراک ملائم» تعریف شده است. در نتیجه، باید این دو، یعنی «حالت درونی» و «ادراک ملائم» با هم مطابق باشند. مسئله مورد بحث در این جا کیفیت اثبات این تطبیق است. بدین

معنا که چگونه ممکن است حالات مختلف و متفاوت درونی توسط لفظ واحدی با عنوان ادراک ملائم تفسیر شود؛ زیرا حالت درونی خوردن غیر از حالت درونی آشامیدن و یا داستان خواندن است. این مطلب مانند این است که لفظی را به لفظ دیگری معنا کنیم (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

همان گونه که محقق طوسی می گوید، مقصود ابن سینا از تعریف لذت، تفسیر لفظی نیست، بلکه وی برای روشن تر کردن معنای لذت، چنین تعریفی ارائه کرده است؛ برای مثال، زمانی که آدمی چیزی می خورد، حالتی برایش حاصل می شود و زمانی که داستانی را می شنود، حالت دیگری غیر از حالت خوردن به او دست می دهد. این دو حالت جهات اختلاف و اشتراک دارند؛ بدین معنا که به دلیل اختلاف ویژگی ها و مختصات امر دیدن، شنیدن، چشیدن و ... نوع حالت درونی یا نوع لذتی که از هر یک حاصل می شود، با یک دیگر متفاوت است، اما در این که یک حالت خوشایند و مطلوبی در همه این افعال به آدمی دست می دهند، مشترک هستند. امر مشترک این دو حالت، یعنی ادراک امر ملائم، لذت نامیده می شود. بنابراین، قصد ابن سینا از این تعریف، معنای لفظی نیست (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۴).

به بیان دیگر، تعریف ابن سینا بر تشکیک ادراک، نیل، کمال و خیر مبتنی است و این مؤلفه ها در مراتب لذت مشترکند. اما نسبت به درجات وجودی دارای شدت و ضعف هستند؛ بنابراین، تعریفی صرفاً لفظی نیست.

اشکال ۴: فخر رازی در شرح الاشارات والتنبیها و شرح عیون الحکمه تصور ماهیت لذت را بدیهی و بی نیاز از تعریف می داند. به عقیده او لذت از اموری است که ما با حواس خود درک می کنیم و به طور وجدانی در نفس خود می یابیم. از همین رو تعریف ماهیت لذت امری بیهوده است و ابن سینا و دیگران در این مسئله به خطا رفته اند (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

پیش از هر چیز نخست باید نظر فخر رازی در باب تعریف را بدانیم. تعریف نزد او دو هدف دارد: الف) غرض از تعریف، افاده تصور مجهول به واسطه تصور حاصل باشد؛ ب) غرض از آن تشبیه بر چیزی باشد که اخفی از معرف است. تعریف امور بدیهی با غرض دوم صحیح است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۰). به نظر می رسد معنا و منظور فخر رازی از خطا نامیدن تعریف لذت، غرض اول باشد.

همان گونه که شارحین نیز گفته اند، لذت از نظر ابن سینا امری بدیهی است و هدف او از





تعریف، غرض دوم است. خواجه نصیرالدین طوسی ضمن پذیرش تحقیق فخررازی، تعریف ابن سینا را که تحت عنوان «تنبیه» آمده است، تعریفی حقیقی نمی‌داند. به نظر او همان‌گونه که ادراک نیازمند تعریف نبوده و تنها برای نزدیک شدن به ذهن مخاطب بیان می‌شود، لذت نیز به همین جهت، نیازمند تعریف است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۹-۳۴۰). به عقیده استاد حسن حسن‌زاده آملی رسم ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیهاات این است که آنچه که از امور بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و تنها نیاز به تنبیهی دارد را مصدر به تنبیه می‌نماید. به همین دلیل تعریف لذت و الم را مصدر به تنبیه می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۲).

به بیان دیگر ابن سینا به اثبات وجود لذت نمی‌پردازد. او تعریفی غیر منطقی برای انکشاف حقیقت و ماهیت لذت و روشن شدن اذهان ارائه داده است. اختلافات میان فیلسوفان در باب ماهیت لذت و مراتب آن نشان از مبهم و مخفی بودن ماهیت لذت دارد و اهمیت این انکشاف را بیشتر نمایان می‌سازد.

## نظریه فخر رازی

با آن‌که فخر رازی در مقام نقد ابن سینا، ماهیت لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند، اما در برخی آثار خود نظر فارابی را آورده و لذت را به «ادراک ملائم» تعریف کرده است (فخر رازی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۲؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۷). در شرح عیون الحکمة معتقد است که لذت همان ادراک نیست، بلکه «ادراک» شرط لذت بوده و برای التذاذ واجب است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۳) و در جای دیگر می‌گوید: «ادراک ملائم مشروط به حصول ملائم است و حصول ملائم مشروط به این است که ذات مدرک، قابل زیادی و نقصان باشد» و در ادامه می‌گوید: «این تعریف از لذت، تنها لذات جسمانی را دربر می‌گیرد و لذات روحانی را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا زیادت و نقصان و نمو و زبول از ویژگی‌های جسم است، در حالی که ساحت واجب‌الوجود باللذات و مجردات از این ویژگی‌های جسمانی منزله است. وی نتیجه می‌گیرد که ثبوت لذت و الم با چنین تعریفی در حق واجب تعالی محال است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۷).

نظریه فخر رازی از چند جهت قابل تأمل است: نخست آن‌که گرچه او تصور ماهیت لذت را بدیهی می‌داند، اما در جای دیگر، خود به تنبیه بر آن اعتراف کرده است. بدین ترتیب اگر تصور ماهیت لذت بدیهی است، او نیز به دلیل تعریف آن به خطا رفته و مرتکب کاری بیهوده شده است، اما این‌که او به تعریف لذت می‌پردازد، نشان از مخفی بودن ماهیت آن و نیازمندی آن به تنبیه دارد.

دوم آن که فخر رازی در شرح عیون الحکمه لذت را همان ادراک نمی‌داند، بلکه ادراک را شرط لذت می‌داند. اما در شرح الاشارات والتنبیهاات اعتراضی به این که لذت، ادراک و نیل (ادراک حضوری) است، نمی‌کند. در همان جا این تعریف را لفظی می‌داند. در آثار دیگر، لذت را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. این نشان از متزلزل بودن آراء او دارد. اما از آن جا که به مؤلفه ادراک اعتراضی نمی‌کند، بیانگر آن است که در سنخیت داشتن لذت و ادراک با ابن سینا هم عقیده است. اشکالات او در باب تعریف ملائم، کمال و خیر است. اختلاف فخر و ابن سینا در تعریف ملائم است. شرط فخر رازی درباره ملائم تنها در جسم امکان ظهور دارد و مورد نظر فارابی و ابن سینا نیست. ملائم نزد آنها به معنای حصول کمال است و کمال امری مشکک و نسبی است. مشخص نیست فخر شرط ملائم را بر اساس چه مبنایی آورده است؛ زیرا عموم فیلسوفان مسلمان در این که مقصود از ملائم، حصول کمال است، اتفاق نظر دارند.

گویا هدف فخر رازی از شرط ملائم تنزیه و تمایز قائل شدن میان مجردات و مادیات است. به بیان دیگر او به تشکیکی بودن کمال معتقد نیست و آن را تنها مختص واجب تعالی و مجردات می‌داند و همین امر سبب می‌شود که ملائم را به کمال معنا نکند. در مقابل، نظریه ابن سینا بی شباهت به نظریه وحدت وجود صدرایی نیست. به عقیده او جمیع موجودات ممکن الوجودی که تحت تدبیر هستند، از یک نوع خاص بی بهره نیستند، وجود و کمالات وجودی آنها از آن خودشان نیست، بدین جهت این وجود و کمالات از موجود کامل بالذات به آنها اعطا شده است و این موجود کامل بالذات چنین نیست که کمالات وجودی را به صورت جزئی و خاص به تک تک موجودات اعطا کند، بلکه حکمت و حسن تدبیرش اقتضا می‌کند که عشق به کمال را در نهاد موجودات قرار دهد تا بدین وسیله زمینه رسیدن به کمالات در وجود آنها حفظ شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ (الف): ۳۷۶). همین نکته سبب می‌شود که کمال در کنار دیگر مؤلفه‌ها، واسطه تشکیک لذت در نگاه ابن سینا شود. در حالی که رازی چنین تفسیری در آراء خود درباره لذت ندارد و چنانچه خواهد آمد، آن را مشکک نمی‌داند.

### بررسی نظریه فخر رازی درباره عدمی بودن لذت حسی

فخر رازی در یک تقسیم‌بندی کلی، لذت را به دو نوع جسمانی و روحانی یا حسی و عقلی تقسیم کرده، سپس لذت حسی را نفی می‌کند. به نظر او آنچه به عنوان لذت حسی مرسوم است، رفع الم یا تغییر حال است. او در النفس و الروح می‌گوید: «پرداختن به امور حسی ذاتاً





جهت رفع آلام است» (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۴۲۶) و در المباحث المشرقیه می‌گوید: «لذات جسمانی نوعی تغییر از یک حالت غیرطبیعی به حالت طبیعی است. شرط حصول لذت، تغییر حالت نیست. تغییر حالت در امور جسمانی رخ می‌دهد. در واقع، آنچه لذت جسمانی نامیده می‌شود، لذت نیست، بلکه تغییر حالت است» (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۸). بدین ترتیب از نظر فخر رازی، لذت تنها یک نوع است و آن لذت عقلی است.

فخر رازی امور حسی را نیاز بدن می‌داند و مسامحتاً از لفظ لذت حسی استفاده می‌کند. او نه تنها موجودیتی برای لذت حسی قائل نیست، بلکه دلایلی در مذمومیت آن می‌آورد. به نظر او، استعمال این لذات منافی معنای انسانیت است؛ زیرا انسان به واسطه حصول نور عقل و اطاعت آن بر عالم غیب و انوار الاهی، انسان است؛ از همین رو، زمانی که مشغول استفاده از این لذات جسمانی شود، قوه عقلیه مکدر می‌شود و باب معرفت بسته شده، بهیمنیت بر او غلبه کرده و انسانیت مفقود می‌شود. اصل احوال انسانی اشتغال به معرفت الله و اقبال به طاعت اوست و اشتغال به امور حسی مانع از عبودیت و ذکر الاهی است. این لذات به سرعت از میان رفته و منقضی می‌شوند و همراه با رنج و خسران‌اند؛ از این رو، لذات جسمانی مذموم‌اند (همو، ۱۴۰۶: ۹۶-۱۰۴).

از نظر فخر رازی لذت عقلی در علم، معرفت و قرب الاهی است. اما علائق بدنی و اشتغال به مادیات، مانع از درک آن است. همان‌گونه که دست بی‌حس، سوزاندگی آتش را درک نمی‌کند. عدم تأثیر آتش به دلیل عدم آتش نیست؛ بلکه به خاطر بی‌حسی دست است. او دلایل ابن سینا در اثبات برتری لذت عقلی را می‌پذیرد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۶-۴۲۷؛ ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۲).

در واقع، فخر رازی در خصوص لذت حسی، دیدگاهی سلبی دارد و نظرش درباره لذت عقلی، ثبوتی است. او در وجود لذت عقلی، اثبات آن، کمال عقل نظری و برتری آن با ابن سینا هم عقیده است. اما تبیین ابن سینا با توجه به تعریف لذت، دقیق‌تر است و لذت عقلی از نظر او تنها نوع لذت نیست؛ بلکه مرتبه‌ای برتر از مراتب لذت است. او بر خلاف رازی برای عقل عملی و نظری کمال و خیر تعیین می‌کند.

نظریه فخر رازی در باب لذت حسی را از دو جنبه «ماهوی» و «اخلاقی» می‌توان بررسی کرد. به لحاظ ماهوی مؤلفه «ادراک» در تبیین او از لذت حسی مؤثر می‌نماید.

چنانچه گفته شد فخر رازی در شرح عیون الحکمة ادراک را شرط لذت می‌داند و یا در جای دیگر لذت را ادراک ملائم معرفی می‌کند و به نظر او علم یا ادراک از مقوله اضافه



است، آن هم اضافه میان قوه عاقله و صورت ذهنی و یا اضافه میان صورت ذهنی و عاقله با موجود خارجی (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۱۳۳). از این نکته استفاده می‌شود که از نظر او قوای جسمانی نفس و موجودات غیر عقلی از ادراک برخوردار نیستند. به همین جهت از آنجا که شرط اصلی لذت را ندارند، نمی‌توان به وجود لذت جسمانی معتقد شد، بلکه باید گفت که لذت حسی در حقیقت نوعی تغییر حالت یا رفع الم است نه لذت.

این نکته از نفس‌شناسی او نیز استفاده می‌شود. از نظر رازی نفس موجودی مجرد و بسیط است و در انجام افعال خود و ادراک امور کلی و جزئی بی‌نیاز از قواست. نفس ناطقه از طریق دو قوه عالمه و عامله عقل، افعال ادراکی و تدبیری خود را به انجام می‌رساند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۶۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۷). بدین ترتیب، نفس قوه مادی ندارد که بدان ادراک تعلق گیرد، بلکه ادراک به قوای مجرد نفس منسوب است.

بر اساس نظریه ابن سینا در الاشارات والتنبیهاات ادراک از مقوله اضافه نیست. ادراک عبارت است از متمثل شدن حقیقت مدرک نزد مدرک و به واسطه قوای مدرک، دارای مراتب طولی حسی، خیالی و عقلی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۸). او در این که مدرک حقیقی نفس است با فخر رازی اختلافی ندارد. نفس، مدرک حقیقی است و با قوای متعدد ادراک می‌کند و به همین جهت در همه مراتب لذت، نفس است که به واسطه قوای ادراکی به التذاذ می‌رسد. آنچه سبب شده تا فخر به انکار قوای متعدد نفس برخیزد، افزون بر قاعده الواحد، مادی بودن قواست. به نظر او ادراکات جزئی مانند تخیل و توهم، مادی نیستند و قوای مادی از ادراک امور مجرد عاجزاند. از همین رو، ادراک این امور را باید به موجودی مجرد، یعنی «نفس» نسبت داد.

نظر فخر رازی از این جهت که ادراکات جزئی مادی نیستند، قابل قبول است. اما نمی‌توان منکر وجود قوای متعدد شد؛ زیرا اگر نفس تنها دارای دو قوه عامله و عاقله باشد که کلیات را درک می‌کنند، نمی‌توان ادراکات جزئی که ساحت عقل از آنها دور است را مستقیماً به نفس ناطقه نسبت داد، بلکه رأی به «کل القوا بودن نفس در عین وحدت» - که به مراتب داشتن نفس می‌انجامد - به صواب نزدیک‌تر است. همان‌طور که ملاصدرا این نظریه را مطرح می‌کند و همه قوای نفس را دارای درجه‌ای از تجرد می‌داند. قوه عاقله مجرد تام است و دیگر قوا از تجردی ناقص برخوردارند و میزان تجرد هر یک نسبت به قوه برتر از خود، ضعیف‌تر است. برای مثال، تجرد حواس ظاهری نسبت به حواس باطنی ضعیف‌تر است. با این تفسیر، نفس برای ادراک در هر مرتبه، تنزل پیدا می‌کند و در هر مرتبه نفس است که ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳-۲۲۶) و از آنجا که ملاصدرا لذت را به «عین





ادراک کمال» تعریف می‌کند (همان، ج ۴: ۱۳۲) می‌توان گفت که در هر مرتبه از لذت نیز نفس است که لذت می‌برد، یعنی نفس در مرتبه مورد نظر تنزل می‌کند و از ادراک حضوری کمال به لذت می‌رسد. در واقع، نظریه ملاصدرا به گونه‌ای کمال یافته دیدگاه فخر رازی و ابن‌سیناست که از درون این چالش‌ها برخاسته است.

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، فخر رازی به عدمی بودن لذت حسی و رفع الم یا تغییر حال بودن آن قائل است و چه بسا نظر او درباره قوای نفس و ادراک به انحصار لذت در عقل و نفی لذت حسی انجامیده باشد. اما این نکته را نمی‌توان به صراحت گفت؛ زیرا اولاً تصریحی در این باره ندارد و این نکات، برداشتی از آراء و دیدگاه‌های اویند. در ثانی به دلیل تزلزل آرای که دارد، در برخی آثار خود ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد (نک: فخر رازی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۷).

پاسخ بدین پرسش بسیار مهم است که آیا عدمی بودن لذات حسی یا تغییر حال بودن آن قابل قبول است؟

اگر بپذیریم که دیدگاه فخر رازی درباره ادراک به رفع الم بودن لذت حسی انجامیده است، توجه به این نکته ضروری است که الم (رنج) به ادراک و نیل آنچه نزد مدرک آفت و شر است تعریف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷). فخر رازی نیز در برخی آثار خود آن را به ادراک منافر تعریف می‌کند و در برخی دیگر، ادراک را شرط آن می‌داند. از این رو، اگر رفع الم بودن امور حسی را بپذیریم، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که آیا ادراک، شرط الم نیست؟ و آیا می‌توان به وجود الم در قوای حسی قائل بود؟ اگر چنین است چگونه برای آلام حسی، شرط ادراک قابل قبول است، اما برای لذات حسی چنین نیست؟

البته، جدا از پذیرش یا عدم پذیرش برداشت‌های پیش‌گفته، نظریه ابن‌سینا در باب لذت و ادراک حسی در یافتن پاسخ درست درباره عدمی بودن لذت حسی راه‌گشاست. او ضمن خطا نامیدن دیدگاه افرادی که لذت حسی را تغییر حالت یا رجوع به حالت طبیعی می‌دانند، معتقد است که می‌توان لذت حسی را رجوع به حالت طبیعی دانست، از این جهت که آن رجوع، ملائم باشد.<sup>۱</sup> در هر صورت شرط «ملائم» در ماهیت لذت حسی لحاظ می‌شود.

۱. افلاطون و زکریای رازی در برخی آرای خود لذت حسی را به «خروج از حالت غیر طبیعی و رجوع به حالت طبیعی» تفسیر می‌کنند. ابن‌سینا در رد نظریه ایشان می‌گوید: «گاهی به خطا گمان می‌شود که لذت حسی به معنای رجوع به حال طبیعی است که اگر حاصل شود، لذت نیست پس این حالت طبیعی لذت نیست، بلکه سبب لذت در بعضی از اشیاء برای وقوع لذت است، ولی حقیقت آن است که لذت حسی همان رجوع [به حال طبیعی] است از این جهت که آن رجوع ملائم باشد. به‌طور مجمل لذت حسی همان ←

همچنین بنا بر باور ابن سینا و عموم اندیشمندان حضور محسوس در مقابل حاسه از شرایط ادراک حسی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۲۳) و چنانچه کسی از یک حس برخوردار نباشد، از داشتن یک علم محروم است<sup>۱</sup> و از آنجا که شرط لذت، ادراک است - و به بیان سینوی، لذت همان ادراک حضوری است - از داشتن یک نوع یا مرتبه از لذت محروم می شود؛ همین نکته دلیلی بر وجودی بودن ادراکات و لذات حسی است.

از سویی، نخستین ادراکات انسانی از حس آغاز می شود و آدمی مفهوم ادراک را با کیفیات محسوس درمی یابد و از این طریق می تواند میان ادراکات مختلف تمایز قائل شود. لذت نیز چنین است و تا آدمی لذات حسی را درک نکند، نمی تواند به وجود لذت عقلی پی ببرد، زیرا لذات حسی در مراتب نازل تر مفهوم سرور را برای انسان نمایان می سازد و انسان با ادراک و نیل به لذات بالاتر و ایجاد حالت سرور معنای لذت را بهتر درک می کند. ضمن این که وجود لذات نازل لازم است تا انسان به قوت و شدت لذات برتر پی ببرد.

اما برخی موارد مانند علم به نفس، جدا از تحلیل فلسفی به طور حضوری قابل درک است. لذت نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگر به نفس خود رجوع کنیم، می بینیم که انسان در میان خوردنی ها، الحان، رایحه ها و مناظر متنوع برخی را بر برخی دیگر برتری می دهد و آن چیزی را انتخاب می کند که خوشایند اوست یا در بهره مندی از لذات افراط می کند. آدمی بسیاری از خوردنی ها را تنها برای لذت، تناول می کند، نه برای رفع گرسنگی؛ او به منظور لذت، به شنیدن صداهای موزون یا سخنان نیکو، دیدن زیبایی ها، بوییدن رایحه ها و ... روی می آورد و از منافراتی چون بوی بد، منظره نازیبا، صدای ناموزون و ... گریزان است. در لذات باطنی نیز چنین است. ما به طور حضوری به وجود لذات وهمی - خیالی مانند لذت از تمجید و ستایش دیگران، لذت از توهم پیروزی، لذت شهرت و مقام و ... پی می بریم. هیچ کدام از این امور، نه خوشایند عقل است و نه خوشایند حواس ظاهری و قوای بدنی؛ بلکه از وجود مرتبه ای واسط میان این دو خبر می دهد که در نفس شناسی فخر رازی این مرتبه یا قوا منسوب به نفس مجردند.



→ احساس امر ملائم است و بدین ترتیب هر لذت و ملائم هر چیزی همان خیری است که به آن شیء اختصاص دارد و خیری که شیء به آن اختصاص می یابد همان کمال آن شیء است که در حقیقت فعل آن شیء است نه قوه آن» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰).

۱. ابن سینا در برهان شفا به این سخن ارسطو اشاره می کند: «روشن است که اگر حسی را فاقد باشیم قطعاً علمی را فاقد هستیم و ممکن نیست به آن نائل شویم» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۴۶۵). این سخن ارسطو بعدها در فلسفه اسلامی به این اصل معرفت شناسی تبدیل شده است که «من فقد حساً فقد فقد علماً».



اما نظریهٔ فخر رازی بیش از هر چیز جنبهٔ اخلاقی دارد. او به لحاظ اخلاقی از مذمت لذت حسی سخن می‌گوید و گویا در صدد است تا شأن انسان را به عنوان تنها موجودی که از عقل برخوردار است و توانایی ارتباط با موجودات مجرد را دارد، با موجودات مادون انسان متمایز سازد. در همین راستا احتمالاً قصد دارد که توصیه‌ای اخلاقی کند؛ یعنی انسان با توجه به شأن خود باید به امور حسی نه به عنوان لذت، بلکه به عنوان رفع الم حسی بپردازد.

در همین جا دو نکته شایان توجه است. نخست آن که نظریه ابن سینا منافاتی با کمال حقیقی انسان و تمایز کمال واجب تعالی با دیگر موجودات ندارد. بر اساس نظریهٔ اخلاقی او لذا لذت و تمایلات حسی به خودی خود مذموم نیستند، بلکه افراط و تفریط در برخورداری از آنها مذموم است. کمال عقل عملی، برقراری عدالت در برخورداری قوای حسی از لذات و کمالات آنهاست. از این رو، اگر قوای حسی در تمایلات و لذات خود، تحت سیطره عقل عملی باشند، بلکه فضیلت در نفس ناطقه رسوخ می‌یابد و کمال عقل عملی را به دنبال دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۰: (ب): ۱۵۰-۱۵۱).

دوم آن که با پذیرش جنبهٔ اخلاقی نظریهٔ رازی باز هم نمی‌توان منکر لذت حسی شد؛ زیرا پرداختن به لذات حسی حتی برای رفع الم یا تغییر حال، فارغ از ماهیت آن، حالتی خوشایند در نفس ایجاد می‌کند؛ مانند دیدن مناظر زیبا، بویدن گل، نوشیدن آب برای رفع تشنگی و... همین حالت خوشایند لذت است.

### نتیجه‌گیری

ابن سینا پاسخ به پرسش «چیستی لذت» را تنها با شناخت نفس و قوای آن میسر می‌داند. هر یک از قوای نفس انسانی از کمال و خیر متناسب با خود برخوردارند که از ادراک و نیل به آن کمال به لذت دست می‌یابند. از این رو لذت، ادراکی حضوری است که از دست‌یابی مدرک به آنچه در نظر مدرک، کمال و خیر است، حاصل می‌شود. همچنین، لذت به تبع ادراک، کمال، نیل و خیر امری ذومراتب و تشکیکی است. برتری لذت نیز تابع برتری ادراک و قوای ادراکی است و لذت عقلی به دلیل ارتباط با ادراکات عقلی به لحاظ کمی و کیفی برتر از دیگر لذات‌اند. از آن جا که قوای ادراکی انسان به موازات عوالم هستی تبیین می‌شوند، نفس به واسطه قوا از همه لذایذ موجود در هستی برخوردار است و در واقع، نفس جامع لذایذ موجود در عالم است و از این روست که مفهوم لذت از طریق شناخت نفس و قوای آن ممکن می‌شود.

دیدگاه‌های فخر رازی متزلزل است و دشوار بتوان نظر واحدی از آراء او استخراج کرد. گاه ماهیت لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و گاه آن را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. او تشکیک در ادراک، کمال و لذت را نمی‌پذیرد و انتقاداتی که به ابن سینا دارد، اغلب از روی عدم دقت به نسبی و تشکیکی بودن کمال و یا عدم اعتقاد به آن است. او لذت عقلی را امری وجودی و ثبوتی می‌داند و لذت حسی را امری عدمی معرفی می‌کند. در نظر فخر رازی، لذت حسی به جهت رفع آلام است و مناسب با شأن انسان نیست. نظریه او بیشتر جنبه اخلاقی دارد.

ابن سینا گرچه مانند فخر رازی، کمال و لذت حقیقی را کمال و لذت عقلی می‌داند، اما به دلیل این که به وجود ادراک، کمال و خیر به صورت تشکیکی در موجودات معتقد است، مرتبه‌ای از لذت را برای آنها قائل است. نظریه او از دقت فلسفی و قوت بسیار بیشتری نسبت به نظریه فخر رازی برخوردار است. او برخلاف فخر رازی، صرفاً رویکردی اخلاقی به بحث لذت ندارد، بلکه با ورود به بحث لذت عقلی به نوعی وارد مباحث عرفانی نیز می‌شود و احوال عرفا را بیان می‌کند. از طریق لذت و الم مباحث سعادت و معاد را تبیین می‌کند. از طریق رابطه قوای نفس با کمال و لذت، گریزی به اخلاق دارد و آن‌جا که از سریان لذت در هستی سخن می‌گوید، بحثی زیبایی‌شناسانه دارد.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الاشارات والتنبیہات، ج ۲ و ۳، شرح نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغہ.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، الشفا الطبیعیات، ج ۲، قم: مکتبہ آیت اللہ مرعشی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الھیات من کتاب شفا، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مطالعات اسلامی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب شفا، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، برهان شفا، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰الف)، رساله عشق (مجموعه رسائل)، قم: بیدار.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ب)، رساله فی النفس و بقائها و معادها (مجموعه رسائل)، قم: بیدار.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰م)، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۱۲. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، دربارۀ نفس، ترجمه و تحشیه: علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
۱۴. افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۳ و ۴، ترجمه: رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، دروس اشارات و تنبیہات، ج ۸، تحقیق: صادق حسن زاده، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۷. فخر رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۲، تحقیق: احمد حجازی سقا، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، ج ۱ و ۲، قم: بیدار.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر موسوی، تهران: بی نا.



۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ ق)، رساله الكمالیه فی الحقایق الالهیه، ج ۱، تحقیق: علی محی‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، ج ۳، مقدمه و تحقیق: محمد حجازی احمد علی سقا، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق)، شرح الفخر رازی علی الاشارات، ج ۲، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲۳. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵)، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج ۳، قم: البلاغه.
۲۴. رازی، محمدبن زکریا (بی‌تا)، الطب الروحانی، بی‌جا: المکتب الشامله.
۲۵. صدرالمآلهین، محمدابراهیم (بی‌تا)، الحاشیه علی الهیات شفا، قم: بیدار.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، قم: البلاغه.
۲۹. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، فصول منتزعه، تحقیق: الیر نصیر نادر، تهران: المکتبه الزهراء.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح الهیات شفا، تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی‌فر، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۱. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۸۰)، شرح الاهیات من کتاب الشفا، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.



## اخلاق دینی: خودسرانه یا ضابطه‌مند

جواد دانش\*

### چکیده

از مهمترین اشکالات وارد بر وابستگی مفهومی - و به ویژه ثبوتی - اوصاف اخلاقی به دین، بی‌قاعدگی اراده و افعال ارادی خداوند و در نتیجه، خودسرانگی اخلاق برآمده از آن بوده است. بر اساس این نقد، اراده و کراهت خداوند یا امر و نهی او بی‌هیچ ضابطه و معیاری می‌تواند مفاهیم اخلاقی‌ای چون خوب و بد را شکل داده یا دست‌کم در اتصاف افعال انسانی به این محمولات تاثیر گذارد. اما برخی فیلسوفان و متکلمان - جدا از دیگر نقدهای وارد بر این دو تقریر از اخلاق دینی - کوشیده‌اند تا با ضمیمه کردن و افزودن قیدهایی به خداوند، استناد به تناقض منطقی افعال قبیح، توجه و تأکید بر ویژگی‌هایی چون بساطت خداوند و... به حل این مشکل همت گمارند که این پاسخ‌ها اصولاً ناتوان از حل این مسئله بوده‌اند مگر آن‌که مُراد حقیقی خداوند و موضوعات ثابت قضایای اخلاقی را ملحوظ در نظر آوریم.

### کلیدواژه‌ها

نسبت اخلاق و دین، اخلاق خودسرانه، نظریه امر الاهی، اخلاق دینی، وابستگی ثبوتی.





## درآمد

بی‌شک بحث از چگونگی رابطه میان دین و اخلاق یکی از مهمترین موضوعات مطرح در فرااخلاق و از درازدانه‌ترین و جذاب‌ترین مباحث تاریخ تفکر بشری است، به گونه‌ای که متفکران و اندیشمندان جهان اسلام با دغدغه‌هایی بیشتر کلامی-اعتقادی و سپس اصولی، فلسفی یا اخلاقی و حکیمان یونان و مغرب زمین با رویکردی غالباً فلسفی و اخلاقی و به ندرت کلامی یا سیاسی بدان پرداخته‌اند.

پرسش آن بوده که دین و اخلاق - صرف نظر از نقش بی‌بدیل‌شان در حیات فردی و اجتماعی انسان - چه نسبتی با یک‌دیگر دارند؟ به بیان دیگر، فارغ از آنچه در عالم خارج صورت گرفته، به لحاظ منطقی چه رابطه‌ای میان اخلاق و دین می‌توان ترسیم نمود؟ پرسشی که به گواهی تاریخ، محمل مباحث و دیدگاه‌های متنوع و در نتیجه، پاسخ‌هایی متفاوت و گاه متعارض بوده است؛ به گونه‌ای که بی‌اعتنایی دین و اخلاق به یک‌دیگر، ابتناء و وابستگی یکی از آنها به دیگری و تزامم و نزاع میان آنها به شکل‌ها و شیوه‌های مختلف در سده‌های گذشته ترسیم و تصور شده است. اما مطابق یکی از این تلقی‌ها «اخلاق» امری وابسته و متکی به دین است که این وابستگی در قلمروهای متفاوتی قابل طرح است، برای مثال، بنابر قول به وابستگی معناشناختی اخلاق به دین، همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی تنها با ارجاع و تحویل به مفاهیم دینی قابل تعریف خواهند بود و یا بنابر قول به ابتناء وجودشناختی اخلاق به دین، اراده تشریحی خداوند سرچشمه و خاستگاه وجودی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است. اما این دو تقریر از اخلاق دینی با اشکالاتی جدی روبه‌رو بوده است.

## اخلاق خودسرانه

یکی از مهم‌ترین نقدهای کلامی وارد بر اتکاء مفهومی و ثبوتی اخلاق به دین، بی‌ضابطه و خودسرانه (arbitrary) شدن اخلاق است. بنابر این دیدگاه اگر خدایی وجود نداشته باشد و یا خدای موجود فرمان و امری خطاب به انسان‌ها صادر نکرده باشد، مفاهیم اخلاقی حسن، قبیح و... مهمل و بی‌معنا می‌شوند و هیچ‌گونه الزامی نیز در کار نخواهد بود. همچنین پیدا است که اگر خدایی وجود داشته و او امری نیز صادر کند، این اوامر کاملاً بوالهوسانه (capricious) خواهند بود و همگان می‌توانند بر قامت اوصاف اخلاقی، جامه دلخواه خود را پوشانیده و هر ظلمی را مجاز شمرده و بلکه الزامی جلوه دهند. به بیان سی. اس. لویس





(C.S. Lewis) - با پذیرش این دیدگاه - خدا بسان حاکم مطلقاً مستبد و خودسری است که اراده و تصمیم او یک احتمال پنجاه پنجاه را به هر سمتی که بخواهد سوق می‌دهد ( Hanink 243: 1987, Gary.&). اما آیا شهود اخلاقی ما آدمیان چنین پیامدی را می‌پذیرد؟

به بیان دیگر - مطابق این نظریه - حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خداوند مستلزم آن است که هیچ امری، اراده او را محدود و مقید نسازد، حتی الزامات اخلاقی؛ چرا که این الزامات آن چنان که آمد، خود در سایه خواست و امر الاهی پدید می‌آیند؛ بنابراین، اگر خداوند عمل a را اراده می‌کند در همان حال او می‌توانست بی هیچ زحمتی عمل a- را اراده نماید. رضایت ابراهیم 7 به کشتن فرزند مورد علاقه‌اش به واسطه امر الاهی (پیدایش ۱۹-۱: ۲۲)، رابطه نامشروع هوشع نبی 7 با یک زن به اراده و خواست خداوند (هوشع ۳-۲: ۱)، اشغال سرزمین مصر به دستور خداوند به دست بنی اسرائیل (خروج ۱۲: ۳۵-۳۶) نمونه‌هایی از اعمال - به ظاهر - غیر اخلاقی‌اند که به صراحت در احکام دهگانه موسی 7 نیز تحریم شده بودند، اما با این حال انجیل آشکارا تصریح می‌کند که ابراهیم 7، هوشع نبی 7 و قوم بنی اسرائیل هیچ یک عمل نادرستی انجام ندادند!

در چنین شرایطی هر فعلی می‌تواند وظیفه اخلاقی ما به حساب آید و البته این وظایف می‌توانند لحظه به لحظه تغییر کنند و گاه به عملی در تضاد با گونه نخست خود بدل شوند. چه بسا خدا در حال دروغ‌گویی باشد و ما به جهت در دست نداشتن ملاک و معیار عینی‌ای برای تشخیص و تعیین درست و نادرست، به ورطه خطا بلغزیم و ممکن است که کل کتاب مقدس دروغ‌پردازی‌های چنین خدایی باشد، خدایی که می‌تواند هر امر شیطانی را به صرف اراده نمودنش خوب یا الزامی سازد. به راستی آیا در چنین وضعیتی اخلاق به اراده و امر یک شخص قدرتمند فرو کاسته نمی‌شود؟ با فرض چنین اخلاقی تفاوت میان خداوند و شیطان چیست؟ اگر ما دو مجموعه از احکام و فرمان‌ها داشته باشیم که یکی از سوی شیطان و دیگری از سوی خداوند صادر شده باشند، چگونه می‌توانیم دریابیم که کدام یک از آن خداوند و کدام یک، از آن شیطان است؟

این نقد از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان شیعی نیز بوده و برای مثال خواجه نصیر طوسی با بیان موجز «لجواز التعاكس» (حلی، ۱۴۱۷: ۴۱۹) تصریح می‌کند که اگر حسن و قبح ذاتی نبودند، ممکن بود که بر عکس شوند، به گونه‌ای که آنچه را حسن می‌پنداریم قبیح شود و هر آنچه که قبیح می‌انگاریم، حسن گردد. اما اشاعره بی‌محابا چنین پیامدی را می‌پذیرند:

بنابراین افعال قبل از ورود شرع، هیچ حُسن و قبحی ندارند پس اگر شارع برعکس عمل نموده و چیزی را که تقبیح نموده است، تحسین نماید و یا چیزی را که تحسین کرده است، تقبیح نماید، هیچ امتناعی ندارد و آنچه قبیح است، حَسَن می شود و برعکس» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۸۲).

بنابراین، از دیدگاه اشاعره خوبی و بدی افعال کاملاً وابسته به شرع است و اگر شارع اراده نماید، اوصاف این افعال کاملاً عکس خواهند شد چنان که برای مثال دروغ گویی، که امری خطا و غیراخلاقی است با امر الاهی نیکو و اخلاقی خواهد شد.

آشکار است که لازمه این تعالی و آزادی مطلق خداوند، فراروی او نه از قوانین اخلاقی که از تمامی قوانین طبیعی و حتی منطقی است. در این تلقی بی کرانگی خداوند هر امر مستقلاً را از میان برداشته تا آنجا که به بیان دکارت، هرگونه نظم، قانون، دلیل درستی و خوبی و... وابسته به خداوند است، خدایی که معین می کند دو برابر چهار، مساوی هشت است (Descartes, 1981: 250-251).

بدین ترتیب، خدا ورای ملاحظات اخلاقی حاکم بر انسان‌ها قرار می گیرد و تمایز مطلق میان خود و انسان‌ها را محفوظ می دارد. اما چنین باوری آشکارا در تناقض با شهودات پایه اخلاقی ماست که بیان می دارد اعمالی چون زنا و قتل بدون دلیل هیچ گاه نمی توانند از الزامات اخلاقی به شمار آیند و برخلاف سخن ویلیام اکام (Idziak, 1979: 57) قصد و اراده خداوند نیز نخواهد توانست که چنین افعالی را به فضایل اخلاقی بدل کند. اما آیا می توان بدون پرداخت چنین هزینه گزافی، هم حاکمیت خدا و هم عقلانیت حاکم بر اعمال او را حفظ کرد؟

اجازه دهید بار دیگر اشکال خود را به شکل موجز و فنی تری مطرح کنیم:

- (۱) اگر خدا امر یا - به طور پیشینی - اراده می کرد که شخص p در زمان t دست به شکنجه یک کودک بی گناه زند، در این صورت انجام چنین عملی اخلاقاً الزامی می شد. افزون بر این، اگر او امر و اراده الاهی آزاد باشد، به نظر می رسد که:
- (۲) جهان ممکن (W) وجود داشته باشد که در آن جهان خدا امر - یا به طور پیشینی - اراده می کند که شخصی در یک زمان مشخص به شکنجه کودک بی گناه دست یازد. با این حال شهودات پایه ما حاکی از آن هستند که:
- (۳) هیچ جهان ممکن (W) وجود ندارد که در آن، شکنجه یک کودک بی گناه الزامی باشد.





اما گزاره‌های اول تا سوم ناسازگارند. گزاره (۲) مستلزم درستی مقدم گزاره (۱) و گزاره (۳) مستلزم نادرستی تالی گزاره (۱) است. بنابراین درستی گزاره‌های (۲) و (۳) مستلزم نادرستی گزاره (۱) است. برای حل این ناسازگاری، راه‌های مختلفی پیشنهاد شده است. کوئین در نوشته‌های نخست خود می‌کوشد تا با پذیرش گزاره (۲) مقدمه (۳) را رد کند تا بتواند درستی (۱) را همچنان حفظ کند (Quinn, 1978: 58-59). بدین ترتیب، مقدم و تالی (۱) هر دو در جهان یا جهان‌های به‌طور مقتضی ممکن درست خواهند بود، جهان یا جهان‌هایی که در آن خداوند امر - یا به‌طور پیشینی - اراده می‌کند که شخص p در زمان t دست به شکنجه یک کودک بی‌گناه بزند و انجام چنین عملی الزامی است.

مسئله اصلی از منظر کوئین آن است که اصلاً چرا باید شهودات انسان‌ها و از جمله این فرد منتقد، قابل اعتماد باشد؟ (ibid.: 59) ما احساس می‌کنیم که قتل بی‌دلیل «باید» از نظر اخلاقی نادرست باشد و بنابراین، هیچ‌گاه «نمی‌تواند» یک الزام اخلاقی باشد. اما یک هوادار نظریه امر الاهی می‌تواند پاسخ دهد که این مدعا ضرورتاً صادق نیست. شهودات اخلاقی ما همانند دیگر شهودات، بازتابی از تربیت منحصر به فرد، آموزش، فرهنگ محیطی و... ما هستند و به همین جهت به‌ندرت از پیش داوری‌ها، باورهای غیر عقلانی و مفاهیم تحریف شده در امان می‌مانند. این راهبرد در دفاع از وابستگی مفهومی اخلاق به دین در برابر نقد دلخواهی شدن اخلاق همچون بحث‌های معاصر در فلسفه اخلاق به ویژه درباره نظریه سودگرایی است. یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر سودگرایی این است که مستلزم وجود احکام متضاد در باب شهودات اخلاقی ماست چرا که گاه اعمالی چون عهدشکنی یا کشتن یک بی‌گناه را به دلایل سودگرایانه روا دانسته یا حتی الزامی می‌شمارد و چنان که جی. جی اسمارت - هوادار سودگرایی اخلاقی - به صراحت، بیان می‌کند که آنچه باید کنار گذاشته شود، شهودهای ما انسان‌ها هستند و نه این نظریه (Smart, 1973: 58).

شهودات اخلاقی ما با فرض بر این که قابل اعتماد باشند تنها در جهان‌های ممکن که بیشترین مقدار شباهت را با جهان کنونی دارند، اعتبار خواهند داشت. اما بی‌تردید، در جهان‌هایی که تفاوت قابل توجهی با جهان فعلی دارند، نمی‌توان به این شهودها اعتماد کرد. واقعیت آن است که شهود ما انسان‌ها همواره قابل اطمینان نیست و ناکامی این شهودها در حصول توافق بر سر موضوعات بحث‌انگیزی چون سقط جنین، به‌کشی (euthanasia) یا مجازات اعدام دلیل بر این مدعاست. بنابراین، اگر هم در جهان‌های ممکن خدا امر کند به آنچه که ما «ظلم بی‌جهت» می‌نامیم، شهود ما بسیار شبیه به شهودات

نامطمئنی خواهد بود که در جهان کنونی و نسبت به آنچه الزامی یا ممنوع است، داریم. برای مثال، شاید در چنین جهان‌هایی آنچه ما «ظلم بی جهت» می‌نامیم به مثابه آسودگی و تشریفی خاطر مباشرش باشد، بی آن که رنجی برای قربانیانش فراهم آورد.

اما در نظر ویلیام وین‌رایت، این سخن کوئین چندان قانع‌کننده نیست؛ چون اگر اعمال مورد بحث هیچ رنجی برای قربانیان ببار نیاورد به طور موجهی به عنوان اعمال ظالمانه توصیف نخواهند شد (Wainwright, 2005: 112). به بیان دیگر، مقدم شرطی خلاف واقع ما در جهانی که کوئین مفروض داشته به قوت خود باقی نیست؛ زیرا اعمالی که خدا در آن جهان امر می‌کند، یعنی تشریفی خاطر مباشر عمل و عدم رنج طرف مقابل، نمونه‌ای از آنچه که ما «ظلم بی جهت» می‌نامیم، نیستند. بنابراین کوئین باید وابستگی خود «ظلم بی جهت» را به امر و اراده الهی اثبات می‌کرد نه خطا در تعیین مصداق را؛ چرا که بحث بر سر آن است که آیا بی آن که خواست خداوند در کار باشد «ظلم بی جهت» متصف به حُسن یا قبح می‌شود یا نه؟ با این همه تأکید کلی کوئین دربارهٔ غیر قابل اعتماد بودن برخی شهودات اخلاقی را می‌توان دست کم در موضوعات مناقشه‌برانگیز، روا دانست. بی شک ما در موقعیتی نیستیم که تمام حقایق را بدانیم و آن‌چنان نیز زندگی نمی‌کنیم که از تأثیر عوامل پیش‌معرفتی در امان بمانیم.

کوئین در نوشته‌های متأخر خود این راه حل را از شق بدیل خود، یعنی تشکیک در مقدمه نخست کمتر مورد پذیرش می‌بیند. البته، احتمالاً جز در برخی موارد استثنایی مانند امر خداوند به ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق<sup>۱</sup> (Quinn, 2000: 70-71).

این راه حل کوئین بر پذیرش این نکته مبتنی است که شرطی‌های خلاف واقع با مقدم منطقاً غیرممکن، ضرورتاً صادق‌اند. اگر جهان‌های ممکن و وجود نداشته باشد که در آن مقدم یک قضیه شرطی صادق باشد، هیچ جهان ممکن و وجود نخواهد داشت که این قضیه شرطی در آن کاذب باشد و از همین رو قضیه شرطی ما همواره صادق خواهد بود.

اما توجه داشته باشیم که اگر تنها دلیل پذیرش گزاره (۱) همین مطلب باشد، چه بسا با مشکل روبه‌رو شویم. به آسانی می‌توان شرطیه دیگری همچون شرطیه زیر، ترتیب داد:

(۴) اگر خدا امر یا - به طور پیشینی - اراده کند که شخص p در زمان t به شکنجهٔ یک کودک بی‌گناه دست یازد، در این صورت، انجام چنین عملی به لحاظ اخلاقی الزامی نمی‌شود.

۱. بنا بر تلقی و دیدگاه مسیحیان، حضرت ابراهیم 7 مأمور به قربانی کردن فرزندش اسحاق شد.





در اینجا نیز مقدم منطقاً غیر ممکن است، پس باید بپذیریم که این شرطی صادق است. اما چرا یک مدافع نظریه امر الاهی گزاره (۱) را نسبت به برنهاد (۴) ترجیح می‌دهد؟ آیا می‌توان تمایزی میان این شرطی‌ها قائل شد؟ لیندا زاگزبسکی<sup>۱</sup> برای حل این معضل پیشنهاد می‌کند که چهار گزاره زیر را در نظر بگیریم:

(۵) اگر خدا خیرخواه نبود، شر بیشتری نسبت به آنچه که وجود دارد، در جهان وجود می‌داشت.

(۶) اگر خدا خیرخواه نبود، شر کمتری نسبت به آنچه که وجود دارد در جهان وجود می‌داشت.

(۷) اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود قادر به انجام آن بود.

(۸) اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود/ اگر خداوند قصد انجام عمل قبیحی داشت، قادر به انجام آن نبود.

اگر خدا ضرورتاً خیرخواه باشد، تمام این چهار گزاره، مقدم‌های غیرممکنی داشته و همچون مقدمه نخست، همگی صادق خواهند بود. با این همه، زاگزبسکی تأکید می‌کند که گزاره‌های (۵) و (۷) صادق و در مقابل گزاره‌های (۶) و (۸) کاذب‌اند. اما چرا با وجود مقدم کاذب در تمامی این گزاره‌ها برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب شمرده می‌شوند؟ زاگزبسکی علت این امر را در ارتباط میان صدق ضروری برخی باورها با صدق

۱. البته زاگزبسکی در واکنش به برخی انتقادات وارد بر نظریه امر الاهی - از جمله خودسرانگی اخلاق - نظریه دیگری با نام «نظریه انگیزش الاهی» (divine motivation theory) ارائه کرده و می‌کوشد تا اخلاق را بر انگیزه‌هایی که عناصر اساسی فضایل الاهی‌اند، استوار سازد. مطابق این نظریه خداوند به نحو برجسته‌ای شخص ایدئال است (Zagzebski, 2005: 356-358) و ارزش‌ها در همه صور آن از خدا و به ویژه از انگیزه‌های او برگرفته می‌شود. این انگیزه‌های الاهی کاملاً خیرند و بالطبع انگیزه‌های انسانی نیز تا آن‌جا که شبیه انگیزه‌های الاهی باشند، خوب خواهند بود. انگیزه - گرایش‌ها (motive-dispositions) عناصر فضایل‌اند و فضایل خداوند ویژگی‌های شخصی بسیار کاملی‌اند که فضایل انسانی از آنها سرمشق می‌گیرند، به گونه‌ای که آنها به دست آدمی در شرایط انسانی، نمایان خواهند شد. بنابراین، «خوبی» در شرایطی خاص از خوبی انگیزه الاهی سرچشمه می‌گیرد. نتایج، ارزش اخلاقی‌شان را از رابطه‌شان با خیر و انگیزه‌ها کسب می‌کنند. برای مثال، یک وضعیت معین هنگامی وضعیتی مهربانانه، رقت‌انگیز یا عادلانه است که انگیزه‌های الاهی در ایجاد آنها نقش داشته باشند. افعال، ارزش اخلاقی‌شان را از اعمالی که به وسیله خداوند در شرایط خاصی انجام می‌شوند یا ممکن است انجام شوند تحصیل می‌کنند. بنابراین، او خود را اساساً با معضلی همانند دلخواه شدن اخلاق روبرو نمی‌بیند.

گروه دیگری از گزاره‌ها می‌داند. در این صورت، این سخن معقول به نظر می‌رسد که اگر این باورها کاذب باشند، گزاره‌های مورد نظر نیز شاید کاذب باشند (Zagzebski, 1991: 160). بنابراین، گزاره (۵) صادق است؛ زیرا خیریت ذاتی همراه با علم و قدرت مطلق خداوند است که توجیه می‌کند که چرا شر بیشتری نسبت به آنچه که وجود دارد، تحقق نمی‌یابد. صدق گزاره (۷) و کذب بر نهاده (۸) هم مسبوق به در نظر گرفتن تفاوت میان عدم امکان برخاسته از فقدان قدرت و عدم امکان به سبب عدم میل (خواست) است. ناتوانی خداوند برای انجام شر به سبب ثبات میل و اراده او بر خیر است و نه به سبب فقدان قدرت و توانایی.

بنابراین، همان‌گونه که زاگزبسکی توضیح می‌دهد، مدعی وابستگی اخلاق به دین نیز می‌تواند ادعا کند که بر نهاده (۱)، بی‌تردید، صادق است؛ زیرا وجود الزامات اخلاقی با اوامر یا اراده‌های پیشین خداوند روشن می‌شود و در نتیجه بر نهاده (۳) می‌تواند مورد تردید واقع شود.

اما در کنار تلاش‌های کوئین و زاگزبسکی پاسخ‌های دیگری نیز برای حل و رفع ناسازگاری میان گزاره‌های (۱) تا (۳) صورت گرفته است. یکی از این راه‌ها معطوف به نفی بر نهاده (۱) با اتکا به مفهوم «بساطت» (simplicity) خداوند است. بساطت خدا به این معناست که هیچ جزء قابل تمیزی در او وجود ندارد و بنابراین، فاهمه و اراده خداوند اوصاف و قوای مجزایی در او نیستند که گاه - آن‌چنان‌که در انسان‌ها شاهدیم - بر خلاف یکدیگر عمل کنند. اگر خداوند چیزی را اراده کند که درست باشد، بی‌تردید فاهمه او نیز این چنین حکم خواهد کرد. آبرمن (Oberman) تأکید دارد که تصدیق این واقعیت مشکل دلبخواهی بودن اخلاق را بر خواهد چید. او می‌گوید:

در حالی که اراده خداوند، علت مباشر هر فعلی است، مطمئناً این اعمال پیامدهای دلخواهانه اراده صرف خداوند نیستند. برعکس، اراده خداوند مطابق حکمت ضروری او عمل می‌کند، اگرچه این موضوع از انسان پنهان بماند (Oberman, 1963: 98 - 99).

اما به نظر نمی‌رسد که مخالفین با چنین پاسخ‌هایی قانع شوند. همان‌گونه که نبود ضابطه پیشین در اراده خدا، وی را به افعال بوالهوسانه سوق می‌دهد، این بی‌قاعدگی معرفت و فقدان معیاری قابل فهم برای سنجش آن نیز چنین پیامدی خواهد داشت، گویی با خدایی روبه‌رو هستیم که نه فرایند فهم و ادراک او و نه خواست و اراده‌اش، هیچ کدام ضابطه‌ای معنادار ندارد.





برخی فیلسوفان کوشیده‌اند تا با ردّ گزارهٔ سوم، ارادهٔ الهی را مسبوق به دلایلی نمایند که لزوماً اخلاقی نیستند و از همین رو، بی‌آن که خدا را در بند احکام اخلاقی پیشینی گرفتار نمایند او را قادر می‌سازند تا آنچه را اراده می‌نماید - به نحو شایسته‌ای - انجام دهد (Alston, 2002: 255). اما در تقریری تا اندازه‌ای متفاوت از تنسیق‌هایی که به تردید در گزاره سوم همت می‌گمارند، گاه با نگرشی سنتی روبه‌رو می‌شویم که مطابق آن، دلایل هدایت‌گر خداوند بدان جهت که تنها مختص او هستند، اساساً متفاوت از دلایلی‌اند که ما می‌شناسیم (Clark, 1961: 221-229). بدین ترتیب، مفهوم تعالی خداوند محفوظ می‌ماند، بی‌آن که دلایل مربوط به افعال الهی برای ما قابل فهم باشد و یا این که مجبور شویم ارادهٔ خدا را خودسرانه و بوالهوسانه فرض نماییم. اما این ایده که خدا ممکن است دلایل «خصوصی» داشته باشد، هنوز با مشکلاتی همراه است. ما چگونه به وجود چنین دلایلی پی ببریم و این دلایل چطور می‌توانند اوصاف اخلاقی خدا را تأمین کنند؟ آیا حقیقتاً می‌توان خدایی را پرستش و ستایش کرد که اصول و معیارهای اخلاقی را که خود بر انسان‌ها مقرر داشته، به آسانی، نقض می‌کند و به‌ظاهر از اصولی تبعیت می‌کند که برای ما غریب و چه بسا منزجرکننده‌اند؟ باید پذیرفت که یا خدا به هیچ قاعده یا دلیلی ملتزم نیست که در آن صورت، او به واسطه دلایل خودش نیز مقید و ملتزم نخواهد بود و یا آن که او بر طبق دلایلی عمل می‌کند که در این صورت دلایل او مقبول‌تر و پسندیده‌تر از دلایل اخلاقی نخواهند بود؛ چرا که این دلایل مورد ادراک یا عمل عرف انسان‌هایی‌اند که خود مخلوق اویند و آنها را مستحسن برمی‌شمرند به همان سان که به عدم فریبکاری خداوند یقین دارند. اما برخی دیگر چون النور استامپ و نورمن کرتزمن ترجیح داده‌اند که با توسل به این نظریه آکویناس که خدا ذاتاً خیر است، گزارهٔ (۲) را رد کنند (Stamp & Kretzmann: 1991). مطابق این رویکرد خداوند خیر محض است و یک موجود خیر محض اوامری همانند امر به شکنجهٔ کودک بی‌گناه - صرفاً برای سرگرمی - را صادر نخواهد کرد. این خدای خیر، خودسر و بوالهوس نیست و تنها برای خیر و منفعت مخلوقاتش عمل می‌کند. چنین موجودی نمی‌تواند به شکنجه و کشتار بی‌جهت فرمان دهد. الزاماتی که او تحمیل می‌کند، ضرورتاً سازگار با ارزش‌های اخلاقی بوده و از رنج و محنت آدمیان ممانعت خواهد کرد.

بسیاری از فیلسوفان معاصر که معتقد به این تقریر از وابستگی اخلاقی به دین هستند، تفسیر تعدیل‌یافته مبتنی بر خیریت خدا را پذیرفته‌اند. فیلسوفانی چون آدامز، کوئین، برچ، کلارک، ویرنگا و فارست نیز این نظریه را اندکی اصلاح کرده و تصویری از یک خدای



مهرورز را به جای خدایی که از لحاظ اخلاقی خیر است، نشانده‌اند (Adams, 1981: ch. 6). از نظر آنها ابتدای این دیدگاه به خدای مهرورز قابل ترجیح خواهد بود؛ چون معنای خیریت اخلاقی دست کم تا اندازه‌ای به انطباق با قواعد اخلاقی وابسته است. پیداست که وقتی ادعا می‌کنیم که خدا اخلاقاً خیر است، جز این را در اندیشه نداریم که او از مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی پیشینی پیروی و وظایفش را به خوبی انجام می‌دهد.

در دیدگاه مبتنی بر خدای مهرورز، خداوندی مهربان، سخاوتمند و دل‌مشغول آفریدگانش در نظر گرفته می‌شود که تنها به واسطه مهر و عشقی که به مخلوقات دارد، برانگیخته می‌شود. این مهر و عشق یک ویژگی طبیعی است که نیازی به مفروض داشتن این که الزاماتی بر خداوند تحمیل شده است، ندارد. هیچ قانون یا وظیفه‌ای مگر طبیعت خود او، وی را به حرکت وادار نمی‌کند. بنابراین، اهمیت اساسی این تقریر اصلاح شده در آن نیست که مهر امری عارضی برای اخلاق است، بلکه اهمیت و منزلت آن در این نکته نهفته است که معنای آن به سازگاری با قواعد اخلاقی وابسته نیست، مفهوم یک خدای مهرورز تضمین می‌کند که اولاً، او امر او سازگار با مشهورات اخلاقی ما انسان‌ها خواهد بود و ثانیاً، آن عمل خداوند بخاطر مهر او نسبت به مخلوقاتش یک عمل دلخواهی نیست.

اما به بیان سالیوان، مشکل آن است که اگر عشق، خیر، عدالت، صداقت و هر امر دیگری موجب صدور اوامر و نواهی خدا شوند، در این صورت زنجیره‌علی مربوطه به این ویژگی ختم می‌شود و نه به اوامر و نواهی او و در این صورت، اخلاق ریشه در مطابقت یا عدم مطابقت با احکام عشق یا... را خواهد داشت و نه امر و نهی خداوند (Sullivan, 1994: 76) و البته همچنان این پرسش، بی‌پاسخ می‌ماند که چرا خدا مهرورز است؟ و آیا راهی جز پذیرش حسن و قبح ذاتی خواهیم داشت؟

برخی دیگر از فیلسوفان چون سوئین‌برن بر این باورند که نکته مهمی از همان آغاز مغفول مانده که البته التفات به آن - برخلاف برنهاد (۲) - گزاره‌های مستلزم دلخواهی شدن اراده خدا را نفی خواهد کرد. ما بی‌آن که قدرت و حاکمیت مطلق خدا را انکار یا محدود کنیم، به آسانی می‌توانیم بپذیریم که دامنه این قدرت هیچ‌گاه برخی از الزامات را دربر نمی‌گیرد. خدا حاکم و آزاد است نسبت به هر آنچه که به طور منطقی ممکن است و طبعاً هر آنچه از نظر منطقی غیرممکن باشد در حوزه حاکمیت و قدرت الاهی نیست، نه به این جهت که خدا عاجز و ناتوان است، بلکه به این جهت که آن امر شامل تناقض منطقی است. بنابراین اگر خدا نمی‌تواند یک مربع گیرد بیافریند یا جسم بزرگی را در جسم





کوچکی بگنجانند، نقصی در قدرت و آزادی او نخواهد بود (Swinburne, 1974). بنابراین، سوئین برن تصریح می‌کند که الزامات اخلاقی نیز بیانگر یک ضرورت منطقی‌اند. به گونه‌ای که حتی خداوند نیز درباره‌ی آنها آزاد نخواهد بود. بدین ترتیب محدودیت خداوند به واسطه‌ی الزامات اخلاقی بیش از الزامات خاص منطقی نیست و هیچ‌یک از این دو نیز مستلزم نقص در او نخواهد بود.

اما بعید به نظر می‌رسد که چنین راه‌حلی در دسترس مدافعان نظریه‌ی امر الاهی باشد. آنها به چه دلیل معتقدند که منطقاً برای خداوند غیرممکن است که به فعل قبیحی مانند قساوت بی‌وجه و کشتن کودکان بی‌گناه امر کند؟ اگر ما نپذیریم که افعال مستقل از اراده و امر الاهی خوب/درست یا بد/نادرست هستند و خدا ضرورتاً افعال خوب و درست را اراده و امر می‌نماید، آیا قادر خواهیم بود که برخی خواست‌ها یا اوامر نسبت به انجام افعال قبیح را برای خداوند نامحتمل بدانیم؟

الگوی دیگری نیز قابل ارائه است که متوقف بر مفهومی از آزادی است؛ متفاوت از آنچه در این نظریه و اشکالات آن مشاهده کردیم. اگر تاکنون آزادی خدا به معنای توانایی او برای عمل مطابق یک اراده‌ی دلخواهانه و بی‌هیچ مانعی بوده است، اسپینوزا مفهوم دیگری از آزادی را پیشنهاد می‌کند. موجودی آزاد نامیده می‌شود که تنها به واسطه طبیعتش موجود بوده و هیچ عامل دیگری او را وادار به عمل نکرده باشد (Smith, 2003: 77). بنابراین، افعال خداوند نیز از آن‌جا که تنها مسبوق به طبیعت مطلقاً خیر او هستند، آزادانه خواهند بود.

پس نفی وابستگی ثبوتی اخلاق به دین و دلخواهانه بودن افعال الاهی - به هیچ وجه - ملازم با انکار حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خدا نبوده است، بلکه آنها را از منظری دیگر خواهیم نگریست و شهود دینی‌مان درباره‌ی ضرورت آنها را نیز همچنان معتبر خواهیم دانست.

درباره‌ی دستور خداوند به حضرت ابراهیم 7 برای کشتن اسحاق نیز بی‌آن‌که شهود اخلاقی‌مان در نادرستی قتل فرزند بی‌گناه را زیر سؤال بریم آن را نه دلیل بر بوالهوسانه بودن اوامر الاهی می‌دانیم و نه به معنای تعلق قدرت او بر الزاماتی ناصواب. با در نظر داشتن جایگاه نیت در حسن و قبح وجودشناختی افعال آشکار می‌شود که آنچه در چنین امری، مُراد حقیقی خداوند بوده است اِختبار و امتحان حضرت ابراهیم 7 بوده بی‌آن‌که به واقع، وقوع چنین فعلی را اراده کرده باشد. به دیگر سخن مراد از امر، اتیان مأمور به نیست، بلکه

فهم واکنش مأمور نسبت به امر و طلب انشایی مدنظر است و از همین رو، به بیان هر «خدا نمی خواهد که ابراهیم 7 اسحاق را بکشد، اما اجازه می دهد که او باور کند که خدا به وی امر کرده برای کشتن اسحاق» (Hare, 2007: 269).

اما در کنار بحث نیت، نکته مهم دیگری که مبنای پاسخ درخوری به این اشکال تاریخی می تواند باشد آن است که اصلاً خود افعال اختیاری انسان و موضوعات متغیر بیرونی، موضوع قضیه اخلاقی در نظر گرفته نمی شوند، بلکه تنها از آن جهت که تحت دو عنوان انتزاعی خاص «عدل» و «ظلم» مندرج می شوند، این قابلیت را می یابند. در بحث امر الاهی به حضرت ابراهیم 7 نیز افزون بر این که امر الاهی به نیت امتحان یا اختبار حضرت ابراهیم و فرزندشان 8 بود، خود فعل حضرت ابراهیم 7 نیز معنون به عنوان ظلم و بالمآل قبیح نیست؛ چون پیروی از اوامر الاهی و در راستای کمال حضرت و به عبارتی از مصادیق وضع شیء در محل خود بوده است. پس آنچه، در واقع، موضوع گزاره های اخلاقی قرار می گیرد، عنوان انتزاعی عدل یا ظلم است که البته «آگاهی» و «نیت» عامل اخلاقی نیز در آنها مندرج است.

بنابراین، اگر قتل انسان دیگر با عنایت به سائق های باطنی، یعنی آگاهی و نیت عامل ذیل عنوان «عدالت» قرار گیرد، حَسَن و اگر تحت عنوان ظلم مندرج شود، قبیح خواهد بود و بر همین اساس، گاه قتل نفس تحت شرایطی مصداق افعال حَسَن و تحت شرایط دیگر از افعال قبیح به شمار می رود، در حالی که خود عناوین انتزاعی عدل و ظلم در اتصاف به حَسَن و قبیح هیچ گاه دچار تغییر و دگرگونی نمی شوند.

### جمع بندی

اشکال خودسرانگی اخلاق دینی، به رغم اهمیتی که در تاریخ فلسفی داشته است با در نظر داشت نیت و مراد حقیقی خداوند در پس اراده و امر او از یک سو و موضوعات ثابت و حقیقی قضایای اخلاقی از سوی دیگر، از میان برداشته می شود، گرچه هر دو تنسیق معناشناختی و وجودشناختی از ابتدای اخلاق به دین با نقدهای جدی دیگری روبه رواند.



## کتابنامه

۱. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح: سید محمد بدر الدین الحلبي، بی جا: مطبعة السعادة.
۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

1. Adams, Robert M. (1981) "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", in Paul Helm, *Divine Command and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
2. Alston, William, (2002), "Some Suggestions for Divine Command Theorists", in Alston, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
3. Clark, Gordon, (1961), *Religion, Reason and Revelation*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Company.
4. Descartes, Rene, (1981), *Philosophical Letters*, Antony Kenny (trans. And ed), Minneapolis: University of Minnesota press.
5. Hanink James G. & Mar Gary R., (1987) "What Euthyphro Couldn't Have Said", *Faith and Philosophy*, 4.
6. Hare, John E., (2007) *God and Morality: A Philosophical History*, U. S. A. , Blackweel Publishing.
7. Idziak, Janine Marie (Ed), (1979) *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edwin Mellen Press.
8. Oberman, Heiko A, (1963), *the Harvard of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
9. Quinn, Philip, (1978), *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Oxford University Press.
10. ——— (2000) "Divine Commands Theory", in Hugh La Follette (ed), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Ma, Blackwell.
11. Sallivan Stephen j., (1994), "Why Adams Needs to Modify his Divine Command Theory one More Time", *Faith and Philosophy* II.
12. Smart, John, (1973) "An Outline of a Sinem of Utilitarian Ethics", in John Smart and Bernard Wiliams, *Utilitarionism - for and against*, Cambridge, England: Combrigde University Press.
13. Smith, B. Steven, (2003), *Spinoza s Book of Life*(Freedom and Redemption in the Ethics), New Haven and London, Yale University Press.
14. Stamp, E. & kretzmann, N, (1991), "Being and Goodness", in MacDonald(ed), *Being and Goodnes: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Itheca, New York, Carnell University Press.
15. Swinburne, Richard, (1974) "Duty and The Will of God", *Canadian Journal of philosophy* 4.
16. Wainwright, William J., (2005), *Religion and Morality* , U. S. A. , Ashgate Publishing Company.
17. Zagzebski Linda, (2005) "Morality and Religion" in Wainwright William J. (eds), *The Oxford Hakdbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press.
18. Zagzebski, Linda, (1991) *the Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York, Oxford University Prees.



## گواهی به مثابه منبع تولید معرفت؛ بررسی و تحلیل دیدگاه جنیفر لکی

مرتضی علی نظارتی زاده\*

۷۵



نظر  
مرد

گواهی به مثابه منبع تولید معرفت؛ بررسی و تحلیل دیدگاه جنیفر لکی

### چکیده

گواهی به عنوان یکی از منابع معرفت، نقش بی‌بدیلی در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. هرچند پرسش‌های فراوانی درباب موضوع گواهی مطرح است، اما پرسش محوری نوشتار حاضر که به سیاق مباحث معرفت‌شناسی تحلیلی تحریر یافته است، این است که آیا گواهی افزون بر این که منبع انتقال‌دهنده معرفت است، منبع مولد معرفت نیز هست یا نه؟ فردگرایان پاسخ‌شان منفی است، اما جامعه‌گرایان بر این باورند که گواهی می‌تواند منبع مولد معرفت نیز باشد. البته، اهمیت این پرسش به اندازه‌ای است که پاسخ مثبت به آن موجب ظهور دیدگاه‌های جامعه‌گرایانه در معرفت‌شناسی شده است. در این مقاله پس از ذکر دیدگاه جنیفر لکی، یکی از جامعه‌گرایان، اشکالات وارد بر آن بررسی و به آنها پاسخ داده شده است.

### کلیدواژه‌ها

معرفت، معرفت‌شناسی، گواهی، فردگرایان، جامعه‌گرایان، جنیفر لکی.

## مقدمه

منظور از گواهی یا شهادت (testimony) دیگران، اظهار جمله‌ای اخباری توسط گوینده برای شنونده است. البته، هر چند گواهی به همراه ادراک حسی، عقل و حافظه به‌عنوان منابع معرفت انسانی شناخته می‌شوند، اما برخلاف سه منبع دیگر که منابع فردی معرفت هستند، گواهی تنها منبع اجتماعی معرفت به‌شمار می‌آید.

در باب اهمیت بحث از گواهی باید گفت که باورها و شناخت ما از جهان وابستگی زیادی به گواهی دارد؛ برای مثال، هیچ‌یک از ما هرگز گردش خون در بدن را آزمایش نکرده‌ایم و یا سرعت نور را اندازه نگرفته‌ایم؛ اما به حرف دیگران اعتماد کرده و به این مسائل معرفت پیدا می‌کنیم. یکی دیگر از وجوه اهمیت گواهی، ارتباط آن با مباحثی همچون «معجزه» در فلسفه دین و یا «خبر واحد» در اصول فقه است. بنابراین، تحقیق پیرامون این موضوع می‌تواند دریچه‌ای برای ورود به برخی مطالعات تطبیقی نیز به حساب آید.

تقریباً تمامی معرفت‌شناسان می‌پذیرند که گواهی یکی از منابع معرفت است؛ همچنین همه می‌پذیرند که گواهی منبع انتقال‌دهنده معرفت است. اما پرسش اصلی این است که آیا گواهی افزون بر این که منبع انتقال‌دهنده معرفت است، منبع مولد (generative source) معرفت نیز هست یا نه؟ در منابع موجود به کسانی که معتقدند گواهی نمی‌تواند معرفت جدیدی تولید کند و صرفاً نقش انتقال‌دهنده معرفت از فردی به فرد دیگر را بازی می‌کند، فردگرا (individualistic) گفته می‌شود و در مقابل کسانی که گواهی را نه تنها انتقال‌دهنده معرفت بلکه منبع تولید معرفت نیز می‌دانند، جامعه‌گرا (communitarianistic) هستند. اهمیت این پرسش چنان است که پاسخ مثبت و یا منفی به آن سبب افتراق نظریه‌های فردگرایان و جامعه‌گرایان شده است به گونه‌ای که این تمایز را می‌توان مهمترین تفاوت میان این دو دسته دانست.

همان‌طور که گفته شد، دیدگاه سنتی و رایج در باب گواهی، متعلق به فردگرایان است، این دسته از معرفت‌شناسان بر این باورند که گواهی تنها معرفت را از فردی به فرد دیگر انتقال می‌دهد؛ زیرا «معرفت، دارایی فرد است و وابستگی معرفتی ما به دیگران تنها در این حد است که ما نیاز داریم تا معرفت را از افراد دیگر بگیریم؛ نه این که وابستگی معرفتی بتواند تولیدکننده معرفت باشد» (Kusch, 2002: 345). یعنی باید معرفتی از پیش موجود باشد؛



برای مثال از طریقی همچون ادراک حسی یا عقل و آنگاه «گواهی» این معرفت را منتقل کند. پس گواهی نمی‌تواند معرفت جدیدی تولید کند و تنها منابع اصیل معرفت (مانند ادراک حسی و عقل) تولیدکننده معرفت هستند. کسانی همچون رابرت آئودی (R. Audi)، مایکل دامت (M. Dummett)، الوین پلانٹینگا (A. Plantinga)، پل فاکنر (P. Faulkner) و الیزابت فریکر (E. Fricker) طرفدار این دیدگاه هستند.

اما در دهه‌های اخیر، با ظهور معرفت‌شناسی اجتماعی و رونق گرفتن دیدگاه جامعه‌گرایان در معرفت‌شناسی، این مسئله مورد توجه جدی قرار گرفت. معرفت‌شناسان جامعه‌گرا معتقدند که گواهی نه تنها معرفت را از گوینده به شنونده منتقل می‌کند، بلکه می‌تواند تولیدکننده معرفت نیز باشد. جامعه‌گرایان با تقریرات مختلف سعی در ارائه دلایلی برای پاسخ مثبتشان به این پرسش دارند مانند تقریر کوش (M. Kusch)، هاردویگ (J. Hardwig) و جنیفر لکی (J. Lackey). آنچه در این نوشتار می‌آید تقریر جنیفر لکی - معرفت‌شناس جوان آمریکایی - است که به گونه‌ای متفاوت از مولد معرفت بودن گواهی دفاع می‌کند. بنابراین، تلاش می‌کنیم استدلال‌های وی و انتقادات مخالفان او را تقریر کنیم؛ زیرا این تقریر در محافل فلسفی مورد رد و قبول‌های فراوان قرار گرفته و بر اساس اشکالات وارده، اصلاحاتی نیز در آن صورت گرفته است. اما پیش از آن، دیدگاه فردگرایان را توضیح خواهیم داد تا محل بحث بهتر روشن شود.

## ۱. دیدگاه فردگرایان (دیدگاه سنتی)

همان‌طور که گفته شد، فردگرایان در توضیح این که چگونه گواهی می‌تواند منبع معرفت باشد، معتقدند که گواهی معرفت را از یکی به دیگری انتقال می‌دهد. برای مثال، «گواهی» منبع این معرفت من است که افلاطون شاگرد سقراط بود. من این معرفت را از گفتار آموزگاران آگاه و کتاب‌های نوشته شده توسط نویسندگان آگاه آموخته‌ام. بنابراین معرفت از طریق پیوندها در زنجیره منتقل می‌شود و منبع نهایی معرفت (در زنجیره) مبتنی بر گواهی نیست (برای مثال، معرفت اولیه ممکن است از ادراک حسی آغاز شود) (French, 2009: 1).

البته باید توجه کرد که هر چند «گواهی» بنا به باور فردگرایان، هیچ‌گاه نمی‌تواند معرفت جدیدی تولید کند و تنها منابع اصیل معرفت (مانند ادراک حسی و عقل) می‌توانند تولیدکننده معرفت باشند، اما در شیوه انتقال معرفت، شکافی میان فردگرایان وجود دارد که





در ادامه بیشتر روشن خواهد شد. بنابراین سه اصل در این جا مطرح می‌شود که برای فهم بهتر دیدگاه‌های فردگرایان، طرح آن مفید خواهد بود.

یکی «اصل لزوم» (necessity thesis) است که براساس آن برای هر گوینده A و شنونده B، B بر اساس گواهی A که p، به معرفت پیدا می‌کند تنها اگر A، p را بداند. آثودی یکی از مهمترین مدافعین این ایده به شمار می‌آید (Lackey, 2008: 39).

مطابق این اصل هر پیوند در زنجیره باید معرفت داشته باشد. پس وقتی می‌گوییم که A1 می‌داند که p، و به A2 می‌گوید که p، A2 هم به B می‌گوید که p، در این شرایط آیا برای این که B بداند که p، باید A1 و A2 هر دو بدانند که p یا این که تنها لازم است که A1 بداند که p؟ اصل لزوم، اولی را لازم می‌داند اما به نظر می‌رسد این انگاره بسیار محدودکننده باشد؛ از همین رو، حالت ضعیف‌تری از لزوم مطرح شد که معتقد بود اگر اولین پیوند، معرفت دارد، نیاز نیست دیگر پیوندها نیز معرفت داشته باشند (French, 2009: 3).

بنابراین، اصل لزوم ضعیف‌تر به این صورت بیان می‌شود: برای هر زنجیره شهادتی A1، An، ...، گوینده An و شنونده B، B بر اساس گواهی An، به معرفت می‌یابد، تنها اگر اولین گوینده A1، p را به روشی مبتنی بر غیر گواهی بداند. معرفت‌شناسانی مانند دامت، فالکنر و فریکر از طرفداران چنین رویکردی هستند.

و دیگری «اصل کفایت» (sufficiency thesis) که می‌گوید؛ برای هر گوینده A و شنونده B، B، p را می‌داند اگر:

(۱) A، p را بداند؛

(۲) B بر اساس محتوای گواهی A به p، p را باور کند.

(۳) B العاکنده که خود العا نشده باشد، برای رد باور به p نداشته باشد (Lackey, 2008: 39).

۱. العاکنده (defeater) بر دو نوع است: (۱) العاکنده روان‌شناسانه که به شک یا باوری می‌گوییم که نشان‌گر آنست که باور S به p خطاست یا به شیوه‌ای غیرقابل اعتماد شکل گرفته است؛ مثل زمانی که شخص مطلبی را از کتابی می‌خواند که باور دارد نویسنده‌اش دروغ‌گوست. در این صورت حتی اگر مطلب درست هم باشد، شخص نمی‌تواند آن را باور کند. اما العاکنده نرماتیو به آن شک یا باوری می‌گوییم که S باید داشته باشد، و در عین حال این شک یا باور نشان‌گر آنست که باور S به p غلط است یا به شیوه‌ای غیرقابل اعتماد شکل گرفته است مثل این که فرض کنید بیل باور دارد که رئیس جمهور در شیکاگو است، اما در روزنامه معتبر می‌خواند که او در چین است. اگر بیل بدون هیچ دلیلی برای شک در مطلب روزنامه همچنان به باور پیشین‌اش پایبند باشد، در اینجا او معرفت ندارد؛ زیرا شواهد به معرفت او ←



در این نوشتار با توجه به محوریت بحث در باب مولد معرفت بودن گواهی، اصل کفایت نیازی به بررسی تفصیلی نخواهد داشت؛ زیرا اگر جامعه‌گرایان موفق به ابطال اصل لزوم شوند به تبع اصل کفایت هم زیر سؤال خواهد رفت. بنابراین وقتی امکان داشته باشد که گوینده  $p$  را نداند و در عین حال شنونده به  $p$  معرفت پیدا کند، طبیعی است که فرض اول اصل کفایت باطل شود و در نتیجه، تمامی این اصل بی اعتبار خواهد شد. اما سعی اولیه جامعه‌گرایان بر آن است که دو اصل اول یعنی «اصل لزوم» و «اصل لزوم ضعیف‌تر» را که نشان‌دهنده دیدگاه سنتی در این موضوع است، به نقد کشند. نخست، برای به دست آوردن فهم ملموس‌تری از دیدگاه فردگرایان به توضیح بیشتری از طرف مدافعین آن می‌پردازیم.

آئودی به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین معرفت‌شناسان معتقد است که گواهی تحت برخی شرایط می‌تواند منبعی برای معرفت و توجیه در مخاطب باشد. البته، او گواهی را منبع بنیادین (basic) معرفت به‌شمار نمی‌آورد، به این معنا که گواهی سبب انتقال معرفت می‌شود، اما آن را به‌وجود نمی‌آورد. معرفت مبتنی بر گواهی، با انتقال دریافت می‌شود و بنابراین وابسته به این است که گواه آن را بداند (Audi, 1997: 410). البته افزون بر این که گواه باید معرفت داشته باشد، همچنین دریافت‌کننده گواهی نیز نباید هیچ دلیلی برای شک یا انکار آن داشته باشد (Audi, 2006: 29).

اما ممکن است گواهی به‌طور اتفاقی سبب ایجاد معرفت شود؛ برای نمونه ممکن است در مکانی با صدای تعجب‌آمیز خود بگویم که ساعت ۴ صبح است و در نتیجه، موجب شوم شخص دیگری معرفت پیدا کند که بیدار هستم. این نوع معرفت در زمره معرفت مبتنی بر گواهی نیست، بلکه براساس شنیدن صرف مطلبی است و معرفتی از این دست می‌تواند به آسانی بدون گواهی نیز منتقل شود (Audi, 1998: 159).

به گفته آئودی مسلماً اگر هیچ‌کس موضوعی را به طریقی غیر از گواهی نمی‌دانست، هیچکس هم بر چیزی براساس گواهی معرفت پیدا نمی‌کرد. به نظر می‌رسد معرفت مبتنی بر گواهی به معرفت مبتنی بر یکی از منابع دیگر معرفت یعنی ادراک حسی، حافظه، خودآگاهی و عقل بستگی داشته باشد. برای آنکه بتوانید از طریق گواهی، معرفتی را به دیگران بدهید، خودتان باید آن را بدانید؛ و معرفتان باید براساس معرفتی باشد که مبتنی بر گواهی نباشد، برای مثال، معرفتی باشد که مبتنی بر مشاهده ساعت پنج از روی ساعت





دیواری است. بنابراین معرفت گواهی دهنده - که مبنای معرفت مخاطب است - نمی تواند در نهایت، مبتنی بر گواهی باشد (Audi, 1998: 160).

البته، گاه این دیدگاه فردگرایان که گواهی منبع بنیادینی برای معرفت نیست، این بدفهمی را در پی داشته که اهمیت گواهی در زندگی انسان کمتر از منابع بنیادی معرفت مثل عقل و ادراک حسی است. در حالی که - همان طور که پیشتر اشاره شد - یک منبع معرفت می تواند در زندگی ضروری و گریزناپذیر باشد حتی اگر بنیادین نباشد (Audi, 1997: 416).

الیزابت فریکر نیز معرفت به دست آمده از اعتماد به گواهی را همیشه و ضرورتاً «معرفت درجه دوم» می داند. به اعتقاد او شنونده، تنها در صورتی معرفت را از آنچه به او گفته شده به دست می آورد که گوینده از معرفت پیشینی خود سخن بگوید (Fricker, 2006: 593). همچنین فریکر می گوید:

گفتار و گواهی مانند حافظه منابع اصیلی برای معرفت نیستند بلکه تنها مجرای برای آن هستند. حافظه و گواهی، معرفت جدیدی تولید نمی کنند بلکه تنها آن را انتقال می دهند. بنابراین اصل ذیل صحیح است:

T: اگر شخص H، p را - از طریق گفتار و اعتماد به گوینده - بداند، در این جا کسی وجود داشته است که p را از طریق دیگری می دانسته است و نه بر حسب گفته شدن p و اعتماد به گوینده آن (Fricker, 2006: 604).

با توجه به این دو بیان از فریکر می توان گفت که او اصل لزوم و اصل لزوم ضعیف تر را می پذیرد. نشانه پذیرش اصل لزوم جمله نخست اوست: «شنونده، معرفت را از آنچه به او گفته شده به دست می آورد فقط اگر گوینده از معرفت خود سخن بگوید» و پذیرش اصل لزوم ضعیف تر به دلیل ارائه اصل T است. بنابراین اگر به هسته نظریه فردگرایان توجه کنید خواهید دید که گواهی یک منبع تولید معرفت نیست، بلکه - در بهترین حالت - فرآیندی برای انتقال معرفت گوینده به شنونده است.

## ۲. دیدگاه جامعه‌گرایان

همان طور که گفته شد جامعه‌گرایان، تقریرات مختلفی ارائه داده‌اند تا اثبات کنند که گواهی می تواند معرفت جدیدی تولید کند؛ اما در این نوشتار تقریر لکی محور بحث قرار گرفته است.

## ۱.۲. تقریر لکی

جینفر لکی برای نشان دادن این که چگونه گواهی می‌تواند مولد معرفت باشد دو دسته مثال نقض در برابر دیدگاه سنتی می‌آورد تا حالتی را به تصویر کشد که در عین حال که گوینده گواهی چیزی را نمی‌داند، اما از طریق گواهی او، مخاطبانش می‌توانند به معرفت دست یابند. دسته اول مثال‌های نقضی هستند که تنها برای رد «اصل لزوم» مفید هستند. در این دسته از مثال‌ها گویندگان به این دلیل معرفت به  $p$  ندارند که باور ندارند، اما شنوندگان بر اساس گواهی آنها به  $p$  معرفت پیدا می‌کنند. دسته دوم که در ادامه خواهد آمد، افزون بر رد اصل لزوم، اصل لزوم ضعیف‌تر را نیز رد می‌کند. در این دسته نیز گویندگان معرفت ندارند؛ زیرا یک الغاکننده (که بر خلافش الغاکننده‌ای نیست) برای باور به  $p$  دارند. اما شنونده بر اساس گواهی گوینده به معرفت می‌رسد. این دسته از مثال‌های نقض بر دو نوع‌اند، الف) مثال‌هایی که الغاکننده روان‌شناسانه دارد؛ و ب) مثال‌هایی که الغاکننده نرمانیو دارند که برای هر یک مثالی ذکر می‌شود. اما معروف‌ترین مثال دسته اول که مورد رد و قبول‌های فراوان از سوی معرفت‌شناسان قرار گرفته، مثال خانم اسمیت است که در ضمن شش مرحله بیان می‌شود:

- ۱) خانم اسمیت، آموزگار یک مدرسه ابتدایی کاتولیک است که آموزگاران را موظف می‌کند، بخش‌هایی درباره نظریه تکامل را در کلاس‌های علوم خود بگنجانند.
- ۲) آموزگاران باید باورهای شخصی خود را در مورد این موضوع پنهان کنند.
- ۳) فرض بر این است که نظریه تکامل درست است.
- ۴) خانم اسمیت یک خلقت‌گرای مؤمن است و عمیقاً ایمان دارد که خلقت‌گرایی درست و نظریه تکامل نادرست است. پس او باور ندارد که نظریه تکامل درست است.
- ۵) خانم اسمیت، در کتابخانه از منابع قابل اعتماد تحقیق می‌کند و بر این اساس مجموعه‌ای از جزوات درسی قابل اعتماد که او بر اساس آنها به دانش‌آموزان خود درس می‌دهد، تهیه می‌کند. در واقع او وظیفه‌اش را این می‌داند که با شواهد موجود، نظریه تکامل را که بنا بر فرض - به واقع - درست است، آموزش دهد. بنابراین، او یک گواه قابل اعتماد برای این اطلاعات است.
- ۶) در نتیجه، دانش‌آموزان خانم اسمیت از طریق گواهی او به معرفت دست می‌یابند، هرچند او حتی به آن نظریه باور هم ندارد و از این رو معرفت هم ندارد؛ زیرا دانش‌آموزان شرایط لازم برای معرفت را دارا هستند؛ آنها باور دارند و مطابق فرض،





باورشان صادق است و با توجه به قابل اعتماد بودن خانم اسمیت، در این باور موجه نیز هستند (Lackey, 2008: 48 & 1999: 477). بنابراین دانش آموزان باور صادقی را بر اساس گواهی قابل اعتماد او شکل می دهند.

نتیجه نهایی این شش مرحله این است که گواهی، می تواند مولد معرفت باشد. البته لکی به این مثال بسنده نمی کند و موارد مشابه دیگری (همانند این که یک کانت گرا، سودگرایی درس بدهد، یا یک دوئالیست، به تدریس فیزیکالیسم پردازد) را نیز مطرح می کند. بنابراین با فرض درستی نظریه مورد بحث، شنونده به واسطه گواهی آموزگار به آن معرفت پیدا می کند، هر چند گوینده خود باور و معرفت ندارد (Lackey, 1999: 477).

اما در مثال یاد شده، خانم اسمیت به خاطر برخی از اهدافش در آن موقعیت خاص، نظریه تکامل را می پذیرد (او به همان شکلی عمل می کند که اگر باور داشت، عمل می کرد) او این نظریه را باور نمی کند. البته پدیده پذیرش بدون باور، چیز غیرعادی ای نیست. یک سرباز ممکن است در روز قبل از عملیات نامه ای در مورد برنامه تعطیلات به خانواده اش بنویسد. او به خاطر مقاصدی، می پذیرد که در نبرد آینده زنده خواهد ماند. اما آن را باور نمی کند؛ زیرا او می داند افرادی دشمن او هستند و می خواهند او را از بین ببرند. پدیده پذیرش یک گزاره (عمل بر طبق آن به خاطر اهداف کاربردی خاص، بدون این که در واقع، آن را باور داشته باشد) در مواقع گوناگونی اتفاق می افتد. خانم اسمیت نیز می پذیرد اما باور ندارد، بنابراین روشن است که آن را نمی داند؛ زیرا باور لازمه معرفت است (Graham, 2006: 107).

بنابراین، دانش آموزان، نظریه تکامل را از درس های او می آموزند. زیرا - در عمل - او هیچ تفاوتی با آموزگارهای دیگر ندارد که همان درس را می دهند و واقعاً هم به آن باور دارند. دانش آموزان به چیزی که پیش از این حتی بدان باور هم نداشتند، معرفت پیدا می کنند. لکی این مثال را برای نشان دادن این که گواهی می تواند تولید معرفت کند، می آورد؛ زیرا دانش آموزان، چیزی را یاد می گیرند از گوینده ای که p را بیان می کند اما p را نمی داند. معرفت به p از طریق گواهی به دست آمده است، هر چند گوینده خودش p را نمی داند (ibid.: 108).

لکی سه اشکال وارد بر مثالش را مطرح می کند و سپس سعی می کند به آنها پاسخ دهد، هر چند این که تا چه میزان از عهده پاسخی قانع کننده برآمده جای تأمل دارد. اما به هر حال در این نوشتار به طور مختصر اشکالات او و پاسخش به آنها را ذکر می کنیم. این سه

اشکال، مثال‌هایی مانند خانم اسمیت را که مثال نقضی بر دیدگاه سنتی به حساب می‌آیند، مورد تردید قرار می‌دهند.

اولین اشکال این است که گواهی او منبعی برای شناخت بچه‌ها نیست، دومین اشکال مربوط می‌شود به این که بچه‌ها معرفت به نظریهٔ تکامل را کسب نمی‌کنند و سومین اشکال انکار گواهی دادن او است (Lackey, 1999: 477).

بنابر اشکال، هر چند بچه‌ها کسب معرفت کرده‌اند، اما گواهی خانم اسمیت، منبعی برای معرفت بچه‌ها نیست؛ یعنی او پیوندی در زنجیرهٔ معرفت به نظریهٔ تکامل نیست. شخصی که تنها وسیله‌ای برای انتقال معرفت است، نمی‌تواند منبعی گواهی محورانه برای معرفت در نظر گرفته شود. خانم اسمیت نیز تنها ابزاری برای انتقال معرفت نظریهٔ تکامل از نویسندگان کتاب‌ها به بچه‌های مدرسه ابتدایی است و در واقع، گواهی نویسندگان کتاب‌ها منبع معرفت بچه‌ها هستند. از این رو، این مثال اشکالی در دیدگاه سنتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا آن کسی که گواهی او منبع معرفت است (یعنی نویسنده) خود نیز معرفت دارد.

شاید مخالفان دیدگاه سنتی برای رفع این اشکال مثال را اصلاح کنند، این گونه که فرض کنند نویسندگان نیز خلقت‌گرا هستند و به نظریهٔ تکامل باور و معرفت ندارند. اما طرفداران دیدگاه سنتی باز می‌توانند پاسخ خود را تکرار کنند که اگر نویسندگان به نظریهٔ تکامل باور ندارند، پس آنها هم منبع معرفت نیستند، بلکه منبع معرفت حلقهٔ پیشینی است که نویسندگان، نظریهٔ تکامل را از آن دریافت کرده‌اند. اگر این مسیر اصلاحات و اشکالات ادامه پیدا کند در نهایت به خود داروین می‌رسیم که باور و معرفت به نظریهٔ تکامل داشت. حال طرفدار دیدگاه سنتی ناچار است بگوید که منبع معرفت بچه‌ها گواهی داروین است (نه گواهی حلقه‌های واسطه)، اما این گفته پذیرفتنی نیست؛ زیرا دو اشکال اساسی را در پی دارد: نخست این که مخالف شهود ما در باب گواهی است و دیگر این که مصادره به مطلوب است.

اشکال نخست به این دلیل مطرح می‌شود که در این جا اظهارات داروین گواهی به شمار نمی‌آیند؛ زیرا نمی‌توان گفت که داروین برای بچه‌ها گواهی داده است؛ بچه‌ها نه از او چیزی شنیده‌اند و نه نوشته‌هایش را خوانده‌اند و در نتیجه شهود ما در باب گواهی نقض می‌شود. اشکال دیگر نیز به این دلیل وارد می‌شود که از طرفداران دیدگاه سنتی (اصل لزوم) می‌پرسیم: اگر خانم اسمیت باور لازم را می‌داشت، آنگاه او منبع معرفت بچه‌ها می‌شد یا داروین؟ طبیعتاً آنها پاسخ خواهند داد که خانم اسمیت منبع خواهد بود؛ زیرا شنوندگان نیازی ندارند تا نظریه را به شکل مستقیم از خود داروین دریافت کنند، بلکه





گواهی منبعی است که مردم با آن می‌توانند اطلاعات را در زمان‌ها، مکان‌ها و از اشخاص مختلف به دست آورند. بنابراین، طرفداران اصل لزوم در صورتی خانم اسمیت را منبع معرفت بچه‌ها می‌دانند که باور لازم را داشته باشد، اما معتقدند او باور لازم در موضوع را ندارد، پس نتیجه می‌گیرند، منبع معرفت نیست. اما لکی به آنها می‌گوید که این استدلال، مصادره به مطلوب است؛ زیرا ما قبول نداریم که برای گواهی دادن نیازی به باور به آن گزاره است و صرف پذیرش گزاره نیز کافی است (Lackey, 2008: 50).

اشکال دوم این است که بچه‌ها معرفت ندارند؛ زیرا در صورتی که گوینده مذکور گواهی اشتباهی یا دروغی بدهد، گواهی نمی‌تواند منبع تولید معرفت باشد. خانم اسمیت هم به دانش‌آموزانش دروغ می‌گوید: چون چیزی را گزارش می‌دهد که خودش به آن باور ندارد و از این رو، حتی اگر دانش‌آموزانش از طریق گواهی او به باور صادق دست یابند، تصادفی است و مشمول مثال‌های نقض گتیه می‌شود.

نخستین نکته‌ای که در پاسخ باید توجه شود این است که خانم اسمیت برای تهیه جزوه درسی‌اش به کتاب‌های قابل اعتمادی در کتابخانه مراجعه می‌کند، پس اظهاراتش قابل پذیرش است؛ چون از راه قابل اعتمادی به دست آمده است؛ همان‌گونه که می‌توان فرض کرد همکار او نیز، همان جزوه را تدریس کند در حالی که به نظریه باور دارد (ibid.: 51).

ثانیاً، می‌توان حالتی را فرض کرد که در آن، شنوندگان بتوانند معرفت را از طریق گواهی گویندگان به دست آورند حتی زمانی که گویندگان نوعی دروغ‌گویی بیمارگونه دارند؛ همانند موردی که در آن، بیشتر باورهای سالی خطاست. به این معنا که او قویاً باور دارد، اشیایی که در واقع قرمز هستند، رنگ آبی دارند و همچنین وقتی واقعاً سگی در اتاق است او باور دارد گربه در اتاق است و به همین ترتیب در بیشتر باورهایش اشتباه می‌کند. همچنین او همیشه دروغ می‌گوید. برای نمونه، زمانی که او اشیای قرمز را می‌بیند و باور دارد که آنها آبی هستند، برای فریفتن مخاطبانش گزارش می‌دهد که آنها قرمز هستند. همین‌طور زمانی که او گربه را می‌بیند و آن را سگ می‌پندارد، گزارش می‌دهد که گربه‌ای در اتاق است تا مخاطبانش را بفریبد. گزارش‌های سالی همیشه با تجربیات حسی مخاطبانش هماهنگ است، نه تنها مخاطبانش هیچ تناقضی در گزارش‌های وی یا در قابل اعتماد بودنش به عنوان گواه سراغ ندارند، همچنین آنها شواهد استقرایی‌ای هم برای باور به این که او منبع قابل اعتماد معرفت است، دارند.

لکی ادعا دارد که در چنین موردی، شنوندگان می‌توانند معرفت را از طریق گواهی

سالی به دست آورند به رغم این واقعیت که او خودش به آن باور ندارد و به صراحت قصد فریب شنوندگانش را دارد. به نظر لکی، انکار این که شنوندگان می‌توانند از طریق گواهی سالی به معرفت دست یابند، خلط میان شناسای قابل اعتماد با گواه قابل اعتماد است؛ یعنی خلط می‌شود میان فاعل‌های شناسایی که به طور قابل اعتمادی، باورهایشان را شکل می‌دهند با گویندگانی که به طور قابل اعتماد اطلاعات را به دیگران منتقل می‌کنند؛ چون در این جا هر چند سالی شناسای قابل اعتمادی نیست، اما گواه قابل اعتمادی به شمار می‌آید و بنابراین شنوندگان می‌توانند به او اعتماد کنند؛ زیرا آنچه برای شنوندگان مهم است و هدف آنان است، رسیدن به صدق است. و یکی از راه‌های دستیابی به صدق این است که گویندگان شناساهای قابل اعتمادی باشند. اما این راه تنها راه نیست، تا زمانی که اظهارات صادق هستند و سخن‌گوینده مطابق با واقع است، معرفت می‌تواند از طریق گواهی به دست آید هر چند در طرف گوینده، معرفتی وجود نداشته باشد. بنابراین، این اشکال نیز که به منبع معرفت بودن گواهی وارد شد، قابل پذیرش نخواهد بود (Lackey, 1999: 481).

اما اشکال سوم دیدگاه سنتی به مثال‌هایی مانند خانم اسمیت، انکار این ادعاست که خانم اسمیت گواهی داده است؛ زیرا برای گواهی دادن باید شرایط خاصی تأمین شود، چه شرایطی که ماهیت خود اظهارات باید داشته باشند تا گواهی به حساب آیند و چه شرایطی که در رابطه با فعالیت و کنش عمدی گوینده باید در نظر گرفته شوند و تنها با ملاحظه این شرایط است که می‌توان میان گواهی دادن و صرف اظهار کردن تمایز گذاشت. در حالی که در این مثال گواهی شرایط لازم را ندارد و از همین رو، قبول نداریم که گواهی صورت گرفته باشد.

نکته نخست در پاسخ به این اشکال این است که - مطابق با معنای تفصیلی از گواهی که در ابتدای این نوشتار بدان اشاره شد، و از دیدگاه لکی معنایی جامع و کامل برای گواهی بود - اظهارات خانم اسمیت به عنوان نمونه‌ای از گواهی، به شمار می‌آید؛ زیرا طبق این معنا برای گواهی، شرایطی که برای گواهی لازم است هم در طرف گوینده و هم در طرف شنونده وجود دارد و بنابراین، این اظهارات صلاحیت گواهی بودن را دارند؛ زیرا نه تنها خانم اسمیت به طرز معقولی قصد انتقال اطلاعات به شنونده را دارد (به خاطر محتوای انتقال یافته) بلکه دانش‌آموزان او هم به طرز معقولی این اظهارات را به عنوان انتقال اطلاعات در نظر می‌گیرند.

ثانیاً این اظهارات، حتی بنا بر سه دیدگاه دیگر در باب گواهی (یعنی دیدگاه مضیق،





دیدگاه موسع و دیدگاه میانه) نیز صلاحیت لازم برای گواهی بودن را دارند؛ زیرا بر اساس دیدگاه مضیق در باب ماهیت گواهی، اظهارات خانم اسمیت شاهد و قرینه‌ای برای نظریه تکامل است و او شایستگی، وثوق و اعتبار لازم برای بیان نظریه را دارد و همچنین دانش آموزان نیز نیازمند این شواهد هستند و بر اساس دیدگاه میانه از گراهام نیز، خانم اسمیت، اظهاراتش را به عنوان شاهدی برای نظریه ارائه می‌کند و بی‌شک تمایل دارد که دانش آموزان باور کنند که او شایستگی لازم برای بیان نظریه را دارد و همچنین خانم اسمیت معتقد است که آنها نیازمند این شواهد هستند (Lackey, 2008: 53). بر اساس دیدگاه موسع نیز که پذیرش آن در معرفت‌شناسی گواهی، رایج است و حتی فردگرایانی مانند الیزابت فریکر و یا رابرت آئودی چنین معنای موسعی از گواهی را می‌پذیرند که مطابق با آن هرگونه گفتار و اظهاری درباره هر چیزی به عنوان گواهی به حساب می‌آید، باز هم اظهارات خانم اسمیت گواهی به حساب می‌آید. افزون بر این دو جواب لکی جواب سومی هم مطرح می‌کند، به این صورت که اصلاً وجود این شرایط برای گواهی گوینده ضروری نیست؛ زیرا وی معتقد است که به نتایج غیر قابل قبول می‌انجامد (Lackey, 1999: 483).

## ۲.۲. اشکال به تقریر لکی

پیتر گراهام (P. Graham) در مقاله‌اش (۲۰۰۶) استدلالی را که لکی در مقاله‌اش (۱۹۹۹) برای رد دیدگاه فردگرایان آورده است، به نقد می‌کشد. گراهام، مثال خانم اسمیت را دارای اشکالات حل‌ناشدنی می‌داند و در نتیجه معتقد است، این مثال، نقضی بر دیدگاه سنتی نیست؛ زیرا مطابق دیدگاه سنتی، علت این که شنونده می‌تواند گزاره‌ای را بداند این است که کسی در زنجیره ارتباطات، واقعیت را به طور دست اول دانسته باشد. به این معنا که تنها در صورتی شنونده می‌تواند چیزی را از طریق زنجیره افراد بداند که در آن زنجیره، معرفتی موجود باشد و این معرفت از روشی غیر از گواهی تولید شده باشد. بنابراین، در دیدگاه سنتی نیازی نیست که همه اعضای زنجیره گزاره مورد نظر را بدانند و همین که معرفت وارد زنجیره شود، این دیدگاه زنجیره را دارای معرفت به حساب می‌آورد، هر چند تنها برخی از اعضای زنجیره به گزاره مورد نظر معرفت داشته باشند و دیگر اعضای زنجیره بی‌بهره از معرفت باشند.

۱. این نتایج به طور مبسوط در مقاله (۱۹۹۹) لکی آمده‌اند.



به عبارت دیگر، بر حسب دیدگاه سنتی، نیازی نیست که گوینده خاصی که شنونده بر گفتار او تکیه می‌کند به آنچه می‌گوید معرفت داشته باشد، بلکه در عوض، ضروری است که خود زنجیره - به شیوه‌ای مبتنی بر غیر گواهی - گزاره‌ای را که گوینده اظهار می‌کند «بداند» و دانستن زنجیره با دانستن دست کم یک عضو زنجیره حاصل می‌شود (Graham, 2006: 108).

شایان ذکر است که گویا با توجه به نقد پیش‌گفته گراهام بر لکی، گراهام دیدگاه سنتی را محدود به اصل لزوم ضعیف‌تر می‌داند در حالی که پیش‌تر اشاره شد که اصل لزوم نیز در میان فردگرایان، طرفدارانی دارد و مثال خانم اسمیت - چنان که لکی در کتابش (Lackey, 2008: 48) ادعا دارد - نقضی بر اصل لزوم است نه اصل لزوم ضعیف‌تر. البته نقد گراهام، به مقاله لکی (۱۹۹۹) وارد است؛ زیرا لکی در آن مقاله چنین تفکیکی انجام نمی‌دهد و بنابراین مثال خانم اسمیت، نمی‌تواند همه تقریرهای دیدگاه سنتی را رد کند؛ زیرا این مثال، با طرح اصل لزوم ضعیف‌تر از سوی فردگرایان، قابل نقض است.

به طور خلاصه می‌توان گفت گراهام معتقد است در مثال لکی، هر چند آموزگار مدرسه نظریه تکامل را نمی‌داند (زیرا به آن باور ندارد)، اما در این مثال «پرشی» در زنجیره ارتباطات وجود دارد زیرا آموزگار چیزی را که باور ندارد «می‌پذیرد» و می‌توان پذیرش را شبیه نقش باور در نظر گرفت. دانش آموزان از خانم اسمیت یاد می‌گیرند چون خانم اسمیت یک پیوند در زنجیره ارتباطی است که این زنجیره دارای معرفت به نظریه تکامل، از راهی غیر از گواهی است. اما از آنجا که نیازی نیست هر پیوندی در زنجیره دارای معرفت باشد، مثال لکی نمی‌تواند مثال نقضی برای دیدگاه سنتی - به طور مطلق - باشد و از این رو، این مثال نشان نمی‌دهد که گواهی می‌تواند تولید معرفت کند (Graham, 2006: 109).

در این جا شاید مدافعان دیدگاه سنتی بگویند که در مثال خانم اسمیت، داروین نظریه تکامل را می‌داند، و به این دلیل است که کودکان از خانم اسمیت می‌آموزند؛ لکی نیز همان‌طور که در پاسخ اشکال نخست فردگرایان گفته شد، پاسخ خواهد داد که در این جا دیدگاه سنتی مصادره به مطلوب کرده است؛ زیرا این دیدگاه می‌خواهد با «تغییر دادن منبع»، اطمینان حاصل کند که همیشه «منبع» معرفت شنونده، آن گوینده‌ای است که دارای معرفت است. بنابراین، لکی معتقد است که دیدگاه سنتی می‌گوید اگر خانم اسمیت معرفت دارد، پس او منبع است، اما اگر او بی‌بهره از معرفت است، شناسای قبلی A در زنجیره (شاید خود داروین)، منبع معرفت بچه‌هاست. بنابراین، روشن است که دیدگاه سنتی منابع را





هر طور که بخواهد و همان‌گونه که مورد نیازش است، «تغییر» می‌دهد (Lackey, 1999: 477). گراهام به این استدلال نیز خدشه می‌کند؛ زیرا معتقد است که دیدگاه سنتی مشکل را با «تغییر منبع» حل نمی‌کند. بلکه طبق دیدگاه سنتی، منبع تولید معرفت، همیشه گوینده یا برخی از گویندگان در زنجیره ارتباطی هستند که هم دست اول می‌دانند و هم از روش‌هایی غیر از گواهی می‌دانند. در مثال لکی - برای مثال، داروین - منبع مولد در زنجیره است و خانم اسمیت، منبع مستقیمی برای انتقال معرفت است و نه منبع مولد معرفت. افزون بر این، هیچ نیازی نیست که منبع مستقیم باور دانش‌آموزان (یعنی خانم اسمیت) منبع مولد معرفت نیز باشد. بچه‌ها حتی زمانی که خانم اسمیت به نظریه باور ندارد، به خاطر وجود داروین، یاد می‌گیرند. همان‌طور که اگر خانم اسمیت نظریه را باور داشت (و از این رو می‌دانست) به دلیل همین دلیل (یعنی وجود داروین) یاد می‌گرفتند؛ زیرا داروین، در زنجیره ارتباطات، نظریه را به طور دست اول می‌داند و از همین رو، دیدگاه سنتی نمی‌گوید که اگر خانم اسمیت باور داشت، خودش منبع مولد است و اگر باور نداشت، داروین منبع مولد است تا لکی بگوید که در این فرض دوم، صرف پذیرش نظریه توسط خانم اسمیت کافی است و نیازی به باور نیست، بلکه دیدگاه سنتی معتقد است که در هر صورت، تنها داروین می‌تواند منبع مولد باشد و در هیچ صورتی خانم اسمیت نمی‌تواند منبع مولد باشد.

بنابراین دیدگاه سنتی منابع را برای دور و در امان ماندن از اشکال وارده تغییر نمی‌دهد و بنابراین، دیدگاه سنتی در این مورد مصادره به مطلوب نمی‌کند. بلکه دیدگاه سنتی بر آن است که گواهی، معرفت را حفظ می‌کند، اما تولید نمی‌کند؛ به این معنا که گواهی - برخلاف ادراک حسی - لنز مستقلی به سوی جهان نیست. گواهی صرفاً وسیله‌ای است که آنچه را که دیگران کشف کرده‌اند، عمومی می‌کند. گواهی انتشار می‌دهد، اما کشف نمی‌کند. به همین دلیل است که شنوندگان تنها می‌توانند معرفت را از زنجیره‌ای که دارای معرفت است، به دست آورند، هر چند که همه اعضای زنجیره گزاره مورد نظر را ندانند (Graham, 2006: 111).

بنابراین، گراهام از طرف فردگرایان، اشکالی بر مثال خانم اسمیت وارد می‌کند، اما برای رهایی از اشکال، اصلاحی در مثال انجام می‌دهد. اما باید دانست، مثال گراهام که آن را مثال آقای جونز می‌نامد، برای نقض اصل لزوم ضعیف تر طراحی شده است، ولی مثال لکی صرفاً اصل لزوم را با اشکال روبه‌رو می‌کرد. حال اگر مثال گراهام نقضی برای اصل لزوم ضعیف تر باشد، اصل لزوم را نیز رد خواهد کرد و در نتیجه دیدگاه فردگرایان صحیح نخواهد بود. این بدان معناست که گواهی می‌تواند تولید معرفت کند.

## ۳.۲. تقریر اصلاح شده (مثال آقای جونز)

پیتر گراهام تقریر دیگری از مثال آموزگار مدرسه پیشنهاد می‌دهد تا به دور از اشکالات وارد بر مثال لکی، نشان دهد که گواهی می‌تواند تولید معرفت کند.

(۱) فرض کنید آقای جونز، یک مؤمن خلقت گراست.

(۲) او در کلاس دوم یک مدرسه ابتدایی درس می‌دهد، مدرسه‌ای که همه آموزگاران را ملزم می‌کند بخشی مربوط به تاریخچه تکامل را آموزش دهند و او موظف است دیدگاه‌های شخصی خود را در مورد این موضوع پنهان کند.

(۳) آقای جونز مجموعه‌ای از نکات قابل اعتماد در مورد نظریه تکامل را فراهم می‌کند و حتی با مطالعه کتاب منشأ گونه‌ها و با استفاده از سلسله سخنرانی‌های ضبط شده از ریچارد داوکینز و استفن جی گولد، درک پیچیده‌ای از فسیل‌ها و ثبت آنها به دست می‌آورد. او این نظریه را برای آموزش به دانش‌آموزان خود، انجام وظیفه برای هیئت مدیره مدرسه و امرار معاش از طریق شغل آموزگاری «می‌پذیرد».

(۴) آقای جونز چند هفته پیش‌تر - در جریان یک سفر - یک فسیل کشف کرد. او به درستی استنتاج کرد که فسیل از موجودی است که مدت‌ها پیش منقرض شده است و به دانش‌آموزانش گفت که این موجود منقرض شده میلیون‌ها سال پیش در همین نقطه، زندگی می‌کرده است.

(۵) با توجه به فهم او از این نظریه، و تعهدش به آموزش نظریه تکامل با وجود مؤمن و خلقت‌گرا بودنش، او به دانش‌آموزانش می‌گوید که این موجود منقرض شده، میلیون‌ها سال پیش زندگی می‌کرده است، اما او به آن معرفت ندارد؛ زیرا او باور ندارد که زمین چند میلیون ساله است.

(۶) اما بچه‌ها این گزارش را می‌پذیرند، و به این باور می‌رسند که موجودات زنده میلیون‌ها سال پیش درست در جایی که آنها هستند زندگی می‌کرده‌اند.

(۷) در نتیجه، آشکار است که آقای جونز، آنچه را می‌گوید نمی‌داند؛ زیرا او حتی به آنچه که می‌گوید باور ندارد و به نظر می‌رسد روشن است که بچه‌ها با پذیرش گزارش آقای جونز یاد می‌گیرند (Graham, 2006: 112).

حال پرسش این است که چگونه گراهام با این مثال توانسته است از مشکلی که لکی با آن روبه‌رو بود، رهایی یابد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که در این مثال «گواهی» معرفت جدیدی تولید کرده است، آن هم معرفت به گزاره‌ای که هیچ‌کس در زنجیره فوق به هیچ





طریقی پیش از آن نمی دانسته است؟ پاسخ گراهام به این پرسش‌ها مثبت است. اینک باید دید که دلیل او برای این ادعا چیست.

گراهام توضیح می‌دهد اولاً، آقای جونز گزارشی درباره موضوع خاصی از واقعیت می‌دهد که هیچ کس پیش از این نمی دانسته است؛ او یک کشف انجام داده است. بنابراین آقای جونز در حال انتقال بخش خاصی از معرفت نیست که کس دیگری پیش از او آن را می دانسته است. بلکه در این جا هیچ کس دیگری تا به حال حتی به آن باور هم نداشته است، چه رسد که آن را گزارش کند.

ثانیا، گراهام می‌پرسد، چه کسی برای اولین بار به این واقعیت معرفت می‌یابد؟ و خود جواب می‌دهد که بی شک آموزگار مدرسه آن را نمی‌داند؛ زیرا او حتی آن را باور هم ندارد. اما از آن جا که کودکان چیزی را می‌دانند که هیچ کس پیش از این نمی دانسته، آنها اولین کسانی هستند که می‌دانند. گراهام از این استدلال، نتیجه می‌گیرد که «گواهی» تولید معرفت کرده است (ibid.: 113).

واضح است که این تقریر، اشکالاتی را که تقریر لکی با آن روبه‌رو بود، برطرف می‌کند؛ زیرا در این مثال، هیچ معرفت پیشین به  $p$  از طرف هیچ کس وجود ندارد و تنها گواهی آموزگار است که تولید معرفت کرده است. بنابراین، مثال آقای جونز، مثال نقضی بر دیدگاه سنتی است که معتقد است گواهی تنها معرفت را انتقال می‌دهد و معرفت جدیدی تولید نمی‌کند. اما باید دید آیا این مثال از زیر تیغ اشکالات فردگرایان می‌تواند جان سالم به در برد یا مانند مثال خانم اسمیت، کارایی اش زیر سؤال خواهد رفت.

## ۴.۲. اشکالات مثال آقای جونز

مثال آقای جونز نیز همانند مثال خانم اسمیت با اشکالاتی از سوی معرفت‌شناسان روبه‌رو گردید. در ادامه دو اشکال از رابرت آئودی مطرح و بررسی می‌شود.

نخستین اشکال آئودی این است که دانش آموزان در اساس معرفتی به دست نمی‌آورند؛ زیرا آموزگار دچار مشکل شناختی است و در نتیجه اعتماد پذیری آموزگار زیر سؤال می‌رود؛ زیرا همین که کسی شواهد خوبی برای شهادت دادن داشته باشد (به حدی که در این مثال دیدیم) و باور نکند، یک نوع مشکل شناختی است. از سوی دیگر، آقای جونز یک آموزگار قابل اعتماد نیست؛ زیرا او چیزی را درس می‌دهد که به آن باور ندارد، صرفاً به این دلیل که مدرسه او را ملزم به انجام این کار کرده است. پس اگر مدرسه او را موظف به تدریس مطالب اشتباه می‌کرد، باز هم او همان مطالب اشتباه را گزارش می‌کرد. بنابراین،

چنین آموزگاری قابل اعتماد نیست و گفته‌های او نمی‌تواند مولد معرفت برای دانش‌آموزان باشد (Audi, 2006: 29-30).

گراهام پاسخ می‌دهد که بسیاری از آموزگاران هرچه را موظف به تدریسش شوند آموزش می‌دهند. تفاوت آنها با آقای جونز تنها در باور داشتن آن چیزی است که موظف به تدریس آن شده‌اند. اما در صورتی آنها آموزگاران قابل اعتمادی هستند که آنچه موظف به تدریس آن هستند، فی‌نفسه درست باشد. آنچه اعتبار آقای جونز و یا هر آموزگار دیگری را می‌سازد یا می‌شکند، قابلیت اطمینان به آن چیزی است که مدرسه آموزگاران را به آن موظف کرده است. با توجه به آمادگی آقای جونز برای آموزش آنچه باور ندارد، او نیز به اندازه همکارانش قابل اعتماد است. پس آنچه سبب می‌شود تا آقای جونز به طور کلی قابل اعتماد باشد و همچنین آنچه یادگیری بچه‌ها از او را امکان‌پذیر می‌سازد، محتوای آن چیزی است که مدرسه او را ملزم به آموزش آن می‌کند. تا زمانی که مدرسه او را ملزم به آموزش چیزهایی می‌کند که اغلب درست هستند، او نیز مانند هر آموزگار دیگری قابل اعتماد است. در واقع، مدرسه است که قابلیت اطمینان کلی آموزگاران را تضمین می‌کند و بنابراین قابلیت اطمینان کلی آقای جونز را هم تضمین می‌کند (Graham, 2006: 114).

همچنین مشکل شناختی آموزگار هم روشن نیست؛ زیرا همان‌طور که وقتی شخصی سرطان همه بدنش را گرفته، مرگ را باور نمی‌کند با این که قوای شناختی‌اش به خوبی عمل می‌کند، در این جا هم این که آموزگار مطابق شواهد باور نمی‌کند، نتیجه نمی‌دهد که او مشکل شناختی دارد. افزون بر این، حتی اگر آقای جونز مشکل شناختی داشته باشد، این مشکل در فرایند تولید باور او وجود دارد، نه در گواهی‌دادنش؛ زیرا او در اظهاراتش نسبت به نظریه تکامل بر حسب شواهد درست عمل کرده است. بنابراین ممکن است شناسای غیر قابل اعتماد، گواه قابل اعتمادی باشد (Lackey, 2008: 78).

ایراد دوم آئودی این است که آموزگار در حقیقت فریبکاری کرده است، چون چیزی را آموزش داده که باور ندارد. با توجه به آمادگی آموزگار برای فریب‌کاری، حالت ممکنه قابل فرض است که او به شواهد مؤید  $p$  باور نداشته باشد و  $p$  نادرست نیز باشد، اما باز هم فریب‌کاری کند و به دانش‌آموزان چنین اظهار کند که  $p$  صحیح است. بنابراین چنین آموزگاری قابل اعتماد نیست (Audi, 2006: 30).

به اعتقاد گراهام، اعتراض آئودی درست و وارد نیست. آقای جونز مانند خانم اسمیت،





به واقع یک گزارش گر قابل اعتماد است، حتی اگر او خودش به آنها باور نداشته باشد. با این حال، دانش آموزان او، به واقع می‌توانند چیزهایی از او یاد بگیرند، چیزهایی که او تنها «می‌پذیرد» اما باور ندارد (Graham, 2006: 107). بنابراین، درست نیست که تدریس او دربارهٔ نظریهٔ تکامل را فریب بدانیم؛ زیرا هرچند آقای جونز باور ندارد، اما تلاش می‌کند تا دانش آموزان مطابق شواهد علمی در دسترس باور کنند. در نظر آقای جونز، فریفتن بچه‌ها به این است که آنچه را در ارتباط با نظریهٔ تکامل باور دارد (که نادرست است و صرفاً ایمان شخصی اوست) گزارش دهد و بچه‌ها نیز باور کنند؛ زیرا او، خلقت گرایی را باوری شخصی در ارتباط با خدا می‌داند. پس گواهی آقای جونز، تلاشی برای پرهیز از فریفتن دانش آموزان است (Lackey, 2008: 79). نتیجه این که اشکالات آثودی به این مثال وارد نیست.

## ۵.۲. راه حل نهایی لکی

در بخش پایانی مقاله به راه حل لکی برای تثبیت دیدگاه جامعه‌گرایان و رهایی از اشکالات فردگرایان پرداخته شده است. در این جا او به دور از درگیر شدن با اشکالات وارد بر مثال خانم اسمیت، مثال‌های دیگری می‌آورد تا بتواند نشان دهد که گواهی مولد معرفت است. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، لکی دستهٔ دیگری از مثال‌های نقض را هم می‌آورد که در آنها شرط توجیه برای گوینده زیر سؤال می‌رود، اما باز هم شنونده به معرفت دست می‌یابد. مثال اول، مثال دانش آموز شکاک است. این مثال در چهار مرحله می‌آید:

- ۱) بارتو در کلاس فلسفهٔ جدید (دکارت) دچار شکی می‌شود که دیگر نمی‌تواند بگوید چیزی را می‌داند؛ زیرا فکر می‌کند در حال خواب دیدن است و این به توجیه‌اش دربارهٔ بسیاری از وقایع آسیب می‌زند.
- ۲) آدری - دوست بارتو - از او می‌پرسد که نزدیک‌ترین ناوایی کجاست و او می‌گوید که در انتهای خیابان است. بارتو باور دارد که آن را در آن جا دیده است، اما دربارهٔ شکش چیزی به آدری نمی‌گوید.
- ۳) هرگز آدری به هیچ امکان شکاکیتی توجه نکرده است و هیچ‌الغاکنده مربوطی برای باورهای روزانه‌اش ندارد و البته دلایل مثبتی هم برای پذیرش گواهی بارتو دارد؛ زیرا گزارش‌های بارتو همیشه هماهنگ با وقایع بوده‌اند.
- ۴) آدری، بر اساس گواهی بارتو که از تجربهٔ حسی دست‌اولش حاصل شده، باور صادقی تشکیل می‌دهد مبنی بر این که ناوایی در انتهای خیابان است و این باور صادق، مصداقی از معرفت است.

این مثال نشان می‌دهد که الغاکننده روان‌شناسانه، ضرورتاً با گواهی منتقل نمی‌شود؛ زیرا در این موارد، الغاکننده‌ها شک‌ها یا باورهای گوینده هستند که به توجیه او آسیب وارد می‌کنند و اگر شنونده واجد این الغاکننده نباشد، باورش دچار مشکل نمی‌شود (ibid.: 62). مثال دومی که لکی در کتابش می‌آورد مربوط به الغاکننده نرماتیو است. این مثال (مثال معتقد متعصب) در ضمن پنج گام بیان می‌شود:

(۱) پایزه نزد پزشک متخصص اعصاب می‌رود و پزشک به اشتباه به او می‌گوید که بینایی‌اش غیر قابل اعتماد است.

(۲) پایزه بی‌هیچ دلیل عقلانی، از پذیرش این تشخیص سرباز می‌زند.

(۳) هر چند گزارش دکتر اشتباه است، اما پایزه باید این تشخیص را بپذیرد، چون شاهدهی دردسترس است.

(۴) وقتی پایزه از مطب خارج می‌شود، یک تصادف در خیابان میشیگان می‌بیند و باور صادقی درباره آن تشکیل می‌دهد.

(۵) این باور را به دوستش (بنی) می‌گوید اما تشخیص دکتر را نمی‌گوید و بنی هم باور صادقی بر مبنای گواهی پایزه درباره تجربه ادراکی دست اول او تشکیل می‌دهد. پس بنی معرفت دارد در حالی که پایزه باور صادقی ناموجهی دارد و بنابراین نمی‌داند.

تفاوت این مثال با مثال پیشین در این است که در این جا گوینده نباید باور کند؛ زیرا گوینده یک الغاکننده نرماتیو دارد. بنی هم دلیل عقلانی برای شک در ادراک پایزه یا گواهی او ندارد و بنابراین باید بر اساس گواهی او کاملاً باور کند. در این جا هم پایزه نخستین پیوند در زنجیره مورد نظر است و مانند مثال پیشین نشان می‌دهد که اصل لزوم و اصل لزوم ضعیف‌تر نادرست هستند.

اینک این پرسش مطرح است که طرفداران اصل لزوم و اصل لزوم ضعیف‌تر، مسلم می‌دانند که ممکن است شنونده، الغاکننده‌ای داشته باشد، در حالی که گوینده چنین الغاکننده‌ای ندارد. پس چه دلیلی برای انکار این است که گوینده الغاکننده داشته باشد اما شنونده نداشته باشد؟ در واقع، زنجیره‌های شهادتی می‌توانند گویندگان و شنوندگانی با وضعیت‌های متفاوت معرفتی داشته باشند که برخی الغاکننده داشته باشند و برخی نداشته باشند (Lackey, 2008: 61).

## جمع‌بندی

هر چند اشکالات فردگرایان بر مقاله لکی (۱۹۹۹) وارد است اما او در کتابش (۲۰۰۸) با



۹۴

تفصیلی که در مسئله می‌دهد، پاسخ مناسبی به این اشکالات می‌دهد. البته دیگر طرفداران دیدگاه جامعه‌گرایی نیز از راه‌های مختلفی سعی در اصلاح مثال لکی داشتند، اما مسیری که خود او پیشنهاد می‌دهد، قابل قبول‌تر و سراسرتر است. بنابراین جنیفر لکی برای نشان دادن این که چگونه گواهی می‌تواند مولد معرفت باشد دو نوع مثال می‌آورد که در یکی گوینده دارای الغاکننده روان‌شناسانه است، و در دیگری دارای الغاکننده نرماتیو. آنچه در هر دو نوع مثال مشترک است، این است که در آنها، هر چند گوینده باور دارد، اما شرط توجیه را از دست می‌دهد؛ زیرا الغاکننده‌ای (که بر خلافش الغاکننده دیگری نیست) برای باور به  $p$  دارد و بنابراین، گوینده صاحب معرفت نیست. این دسته از مثال‌ها، افزون بر رد اصل لزوم، اصل لزوم ضعیف‌تر را نیز رد می‌کنند؛ زیرا در این شرایط، شنونده بر اساس گواهی گوینده به معرفت جدیدی دست می‌یابد.





## کتابنامه

1. Audi, Robert (1997), "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification", *American Philosophical Quarterly*, 34, 4.
2. ——— (1998), *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York, Routledge.
3. ——— (2006), *The Epistemology of Testimony: Testimony, Credulity, and Veracity*, Oxford, Oxford University Press.
4. Graham, P. (2006), "can testimony generate knowledge?", *Philosophical*, 78.
5. French, C. (2009), "Testimony as a Generative Source of Knowledge", *London-Berkeley Conference*, University of London.
6. Fricker, E. (2006), "Second-Hand Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73.
7. Kusch, M. (2002), "testimony in communitarian epistemology", *studies in History and Philosophy of Science*, 33.
8. Lackey, J. (2008), *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
9. ——— (1999), "Testimonial Knowledge and Transmission", *The Philosophical Quarterly*, 49, 127.



## پارادوکس تأیید؛

## بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر رد معیار نیکو

منصور نصیری\*

### چکیده

پارادوکس تأیید از ضمیمه دو اصل ایجاد شده است: نخست، اصل یا معیار نیکو؛ دوم، اصل یا شرط هم‌ارزی؛ از همین رو، معمولاً، راه‌حل‌های مطرح شده برای پارادوکس تأیید در دو دسته کلی دسته‌بندی و تدوین شده‌اند: نخست، راه‌حل‌هایی که بر رد معیار نیکو هستند؛ دوم، راه‌حل‌هایی که بر رد شرط هم‌ارزی مبتنی‌اند. در این مقاله، ضمن تبیین پارادوکس تأیید، مهم‌ترین راه‌حل‌های مطرح شده بر اساس رد معیار نیکو بررسی شده‌اند که عبارتند از: الف) راه‌حل همپل؛ ب) راه‌حل مبتنی بر بیزگرایی رایج؛ ج) راه‌حل گود؛ د) راه‌حل کواین.

### کلیدواژه‌ها

پارادوکس تأیید، معیار نیکو، اصل هم‌ارزی، همپل، بیزگرایی، گود، کواین.



## ۱. مقدمه

پارادوکس تأیید یا- به تعبیر برخی- «پارادوکس کلاغ» را کارل همپل (Carl Hempel) در سال ۱۹۴۵م، در مقالهٔ پرآوازهٔ خود با نام «مطالعاتی در منطق تبیین» (see Hempel, 1970) مطرح کرد. این پارادوکس به نحوهٔ تأیید یک قضیهٔ عام مربوط است نه نحوهٔ ساختن یا ایجاد قضیهٔ عام. توضیح آن که دربارهٔ قضیهٔ عام، دو مقام مورد بحث است: (۱) مقام ایجاد/ساختن (construction) قضیهٔ عام، و (۲) مقام تأیید (confirmation) آن. قضیهٔ عامی نظیر «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند» را می‌توان به صورت منطقی چنین نوشت:  $x(Rx \rightarrow Bx)$  (یعنی: به ازای هر  $x$  اگر آن  $x$  ویژگی  $R$  را داشته باشد، آنگاه آن  $x$  ویژگی  $B$  را خواهد داشت).

برای ساختن گزارهٔ عامی همانند این گزاره، وجود دو شرط ضروری است:

- (۱) آن که باید دست کم یک نمونه/مصادق از چیزی مشاهده شده باشد که هم ویژگی  $R$  را دارد و هم ویژگی  $B$  را. (یعنی:  $x(Rx \& Bx)$ ) بر اساس این شرط، باید، پیش از ساختن گزارهٔ عام، دست کم یک مشاهده به صورت  $(Ra \& Ba)$  باشد  $a$  در این جا اشاره به مصادق فردی دارد). بنابراین، پیش از ساختن یک گزارهٔ عام، باید مشاهده‌ای از یک نمونه از آن وجود داشته باشد و گرنه نمی‌توان گزارهٔ عامی ساخت.
- (۲) آن که باید هیچ نمونه‌ای از چیزی که ویژگی  $R$  را دارد ولی ویژگی  $B$  را ندارد (یعنی:  $x(Rx \& \sim Bx)$ ) مشاهده نشده باشد.

این دو شرط، بدیهی‌اند. برای مثال، اگر تنها یک کلاغ مشاهده کنیم که سیاه است، می‌توانیم این گزارهٔ عام را بسازیم که «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند». از سوی دیگر، اگر ۱۰۰ کلاغ را مشاهده کنیم و یکی از آنها سفید باشد، با توجه به شرط (۲) در ساختن گزارهٔ عام، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند.

اگر بخواهیم گزارهٔ عام سلبی (نظیر این که «هیچ کلاغی سیاه نیست») ایجاد کنیم، به زبان منطقی می‌توان به صورت زیر نوشت:  $x(Rx \rightarrow \sim Bx)$  (یعنی: به ازای هر  $x$  اگر آن  $x$  کلاغ باشد، آنگاه سیاه نیست). و لازمهٔ ساختن این گزاره سلبی عام، این است که حتی یک کلاغ سیاه هم مشاهده نشده باشد.

دو شرط (۱) و (۲) برای ساختن یک گزارهٔ عام است که شبیه شروطی‌اند که جین نیکو (Jean Nicod) برای تأیید گزاره‌های عام دارد. تنها تفاوت این دو شرط با شرایط نیکو همین است که شرط نیکو برای تأیید گزارهٔ عام است و دو شرط فوق برای ساختن گزارهٔ عام. و نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که بدانیم ساختن و تأیید گزارهٔ عام، دو





فرایند متفاوت هستند، و مقصود از این مقدمه، تأکید بر این نکته است که پارادوکس تأیید، به تأیید یک گزارهٔ عام مربوط است نه به ایجاد آن.

## ۲. تبیین پارادوکس

پارادوکس تأیید را می‌توان به این صورت بیان کرد که بر اساس تلقی رایج، گفته می‌شود که فرضیه‌های علمی با مشاهده نمونه‌های متعدد و از راه استقراء ارائه می‌شوند؛ برای مثال، شما نمونه‌ها یا مصادیقی از کلاغ را می‌بینید که به رنگ سیاه هستند؛ با این مشاهده‌های متعدد، قضیهٔ عام یا فرضیه‌ای را تشکیل می‌دهید با این مضمون که: «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند.» پس از ارائه این فرضیه، در گام بعد دانشمندان تلاش می‌کنند که با مشاهده یا آزمایش نمونه‌ها، به تأیید یا رد فرضیه بپردازند. البته، روشن است که مشاهده همه مصادیق کلاغ‌ها ناممکن است و از این رو، معمولاً گفته می‌شود که ما در این امر موجهیم که بگوییم که هر مشاهده جدید از کلاغ سیاه، فرضیه ما را تأیید می‌کند و در گذر زمان چنانچه کلاغ غیرسیاه مشاهده نشد، فرضیه ما به «قانون طبیعی» تبدیل می‌شود.

اگر بخواهیم فرضیهٔ مزبور را به صورت منطقی بیان کنیم، قالب شرطی خواهد داشت؛ یعنی به این صورت که اگر چیزی کلاغ بود، در این صورت آن چیز سیاه خواهد بود. بر اساس قوانین منطقی (قانون استلزام) قضیه شرطی برابر است با عکس نقیض خود؛ برای مثال، قضیه «اگر من در هیرآباد زندگی می‌کنم، پس من در ایران زندگی می‌کنم»، برابر است با عکس نقیض خود، یعنی «اگر من در ایران زندگی نمی‌کنم، پس، من در هیرآباد زندگی نمی‌کنم». بر این اساس، فرضیه «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند» به لحاظ منطقی برابر است با عکس نقیض خود، یعنی «همه غیرسیاه‌ها، غیر کلاغ هستند». به تعبیر دیگر، اگر چیزی سیاه نبود، کلاغ هم نیست. هر دو قضیهٔ پیش گفته در صدق و کذب برابرند؛ اگر یکی از آنها صادق باشد، دیگری نیز صادق خواهد بود و همین طور است در جانب کذب. در این جا، کم کم به ظهور پارادوکس نزدیک می‌شویم؛ زیرا، از آن جا 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، از آن جا که کفش سفید که غیر کلاغ و غیرسیاه است، عکس نقیض (یعنی قضیه «همه غیرسیاه‌ها، غیر کلاغ هستند») را تأیید می‌کند باید

۱. در این مقام، دغدغه صحت این تلقی رایج و پرداختن به مباحث مربوط به حجیت استقراء را نداریم.

خود اصل فرضیه (یعنی قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند») را نیز تأیید کند. بدین ترتیب، همه چیزهای غیر کلاغ غیر سیاه، که عکس نقیض فرضیه مزبور را تأیید می‌کنند، باید اصل فرضیه را نیز تأیید کنند؛ برای مثال، مشاهده کفش سفید یا آسمان آبی، که عکس نقیض فرضیه ما را تأیید می‌کند، باید اصل آن 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 این جا پارادوکسی تولید می‌شود که آن را «پارادوکس تأیید» یا «پارادوکس کلاغ» نامیده‌اند: پارادوکس تأیید از آن رو که همپل آن را برای به چالش کشیدن نظریه رایج درباره تأیید، مطرح کرد و پارادوکس کلاغ از آن رو که در توضیح آن از مثال مشهور کلاغ‌ها استفاده شده است.

آنچه در تبیین پارادوکس تأیید گفته شد را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

(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 برابر است با فرضیه ( $H_2$ )؛ (یعنی «همه غیر سیاه‌ها، غیر کلاغ هستند»). این مقدمه را به صورت منطقی زیر می‌توان بیان کرد:

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

(۳) در نتیجه، قرینه مؤید  $H_2$  را باید قرینه مؤیدی برای  $H_1$  تلقی کرد (و بر عکس).

(۴) بنابراین، این کفش سفید که فرضیه  $H_2$  را تأیید می‌کند، باید فرضیه  $H_1$  را نیز تأیید کند.

چنانچه پارادوکس تأیید را تحلیل کنیم، روشن می‌شود که این پارادوکس، در واقع، از دو مقدمه و یک نتیجه پارادوکسیکال تشکیل شده است که عبارتند از: معیار نیکو (Nicod's criterion) (به اختصار: NC)، و شرط هم‌ارزی (the equivalence condition) (به اختصار: EC). و نتیجه پارادوکسیکال (paradoxical conclusion) (به اختصار: PC).

در ادامه، معیار نیکو و شرط هم‌ارزی را به اختصار بیان کرده و چگونگی پدید آمدن پارادوکس را از این دو اصل تبیین خواهیم کرد.

۱. جین نیکو (۱۸۹۳-۱۹۲۴م) (Jean George Pierre Nicod) 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.



نظر

## ۱.۲. معیار نیکو

معیار نیکو، بیان بسیار روشنی از برداشتی از تأیید است که - به تعبیر همپل - زیربنای بسیاری از تحقیقات اخیر درباره استقرا و روش علمی است و همپل می‌کوشد با مطرح کردن پارادوکس تأیید آن را نقد کند و نشان دهد که در شیوه علمی با برداشت معمول از آن، پارادوکسی وجود دارد (Hempel, 1970: 3-51).

از این رو، برای روشن شدن ابعاد بحث و چگونگی پیدا شدن پارادوکس به ناگزیر، باید نخست معیار نیکو و سپس لوازم و کاستی‌های آن را بیان کنیم.

در گام نخست، دوباره تأکید می‌کنیم که پارادوکس تأیید هنگام بحث از مسئله تأیید مطرح می‌شود. در مسئله تأیید دو بعد قابل بررسی است: بُعد کمی و بعد کیفی. در بعد کمی که معمولاً مورد دغدغه فیلسوفان پیش از نیکو بود، اندازه‌گیری درجه‌های تأیید مورد نظر بود؛ یعنی این مسئله بررسی می‌شد که برای تأیید یک نظریه، چه مقدار شاهد و قرینه لازم است. در این بعد، به همان میزان که شواهد، افزایش پیدا کند، فرضیه مورد تحقیق، از تأیید برخوردار می‌شود. اما تأیید بعد دیگری نیز دارد که همان بعد کیفی آن است و معمولاً چندان به آن توجه نمی‌شد؛ در واقع، فیلسوفان تا زمان طرح اصل نیکو، این مسئله را که چه چیزی، چه چیزی را تأیید می‌کند، ثابت شده و مسلم می‌انگاشتند. اما، روشن است که بُعد کیفی تأیید نیز باید مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی این مسئله نیز مهم است که کدام قرینه و شاهد تجربی برای یک فرضیه مساعد و مناسب است و کدام قرینه مخالف آن است، و این همان دغدغه‌ای است که نیکو، بر آن متمرکز شد. وی برای یافتن راه حلی برای این مسئله، معیار یا قاعده‌ای را ارائه کرد که بعدها به «معیار نیکو» مشهور شد و همچنان که اشاره شد، پارادوکس تأیید نیز در نتیجه بررسی این معیار و بیان کاستی‌های آن از سوی همپل مطرح شد.

نیکو، معیار خود را چنین بیان می‌کند:

فرمول یا قانون «A مستلزم B است» را در نظر بگیرید: سؤال این است که یک گزاره خاص یا به اختصار یک واقعیت، چگونه می‌تواند 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 این جا فقط دو شیوه مستقیم داریم که در آنها یک واقعیت می‌تواند در احتمال یک قانون تأثیرگذار باشد. بدین ترتیب، کل تأثیر حقایق



یا واقع‌های خاص بر احتمال گزاره‌ها یا قوانین عام از طریق همین دو ارتباط اولیه صورت می‌گیرد که ما آنها را تأیید (confirmation) و ابطال/نقض (invalidation) می‌نامیم (Nicod, 1930: 219).

البته، این بیان، تنها بیانگر بخشی از معیار نیکو، یعنی وجه ایجابی آن است؛ و این معیار وجه سلبی نیز دارد و آن این که این گزاره که X نه دارای ویژگی F است و نه دارای ویژگی G، تأیید نمی‌کند این گزاره را که هر F دارای G است (see Nikod, 1930).

همپل پس از نقل این معیار می‌گوید: توجه داشته باشید که کاربست این معیار محدود است به فرضیه‌هایی با قالب «A مستلزم B است». می‌توان هر فرضیه‌ای از این دست را به زبان منطقی به صورت شرطی نمادین زیر بیان کرد:

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

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 تعبیر دیگر، تحقق ویژگی A مستلزم تحقق ویژگی B است. طبق این معیار، این فرضیه خاص، در صورتی توسط چیزی به نام x تأیید می‌شود که آن x هم A باشد و هم B. و در صورتی توسط آن x ابطال می‌شود که آن x، A باشد ولی B نباشد. پس گزاره «x، هم A است و هم B» مؤید فرضیه ماست و گزاره «x، A است ولی B نیست» مبطل آن است.

همپل پس از بیان معیار نیکو، کاستی‌ها و اشکالات آن را مورد بحث قرار می‌دهد و دو کاستی مهم را متذکر می‌شود: (Hempel, 1970: 10-11)

الف) قابلیت کاربرد این معیار منحصر به فرضیه‌هایی به شکل قضایای شرطی عام است. و از این رو، در مورد فرضیه‌های وجودی هیچ‌گونه معیاری در اختیار ما نمی‌گذارد (نظیر این فرضیه که «در دیگر سیارات، حیات وجود دارد»). همچنین است در مورد فرضیه‌هایی که دارای سور کلی و نیز سور وجودی هستند (نظیر این فرضیه که «هر انسانی، پس از چند سال معدود از تولدش، می‌میرد») و نیز در مورد فرضیه‌های روان‌شناختی (نظیر 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 آن که دومین کاستی معیار نیکو روشن شود به دو قضیه زیر توجه کنید:

$$\text{قضیه ۱: «هر کلاغی سیاه است» } [R(x) \rightarrow B(x)]$$

$$\text{قضیه ۲: «هر غیر سیاهی غیر کلاغ است» } [\sim B(x) \rightarrow \sim R(x)]$$

معیار نیکو، چهار عنصر محتوایی دارد که برای تحلیل آنها چهار چیز با عنوان‌های



نظر



«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 توجه داشته باشیم که قضیه ۱ و قضیه ۲ منطقاً برابرند. و طبق معیار نیکو، (با توجه به وجه سلبی معیار نیکو که بیان شد) هر کدام از «الف» و «ج»، یکی از این دو قضیه را تأیید و نسبت به قضیه دیگر خنثی هستند. و این بدان معناست که معیار نیکو، تأیید را نه تنها بر محتوای فرضیه، بلکه همچنین بر صورت‌بندی و نحوه تقریر آن نیز وابسته می‌کند. بنابراین، می‌توان برخی از فرضیه‌هایی را که معیار نیکو بر آنها صادق است، به گونه‌ای صورت‌بندی کرد که نمونه و قرینه‌ای که اصل آن را تأیید می‌کند، درباره تقریر دومش خنثی و ساکت باشد. یکی از نتایج مهمی که از این وضعیت بدست می‌آید این است که می‌توان هر فرضیه‌ای را که این معیار بر آن قابل اطلاق است (یعنی هر قضیه شرطی عام را) به صورتی بیان کرد که هیچ نمونه مؤیدی برای آن وجود نداشته باشد. به این ترتیب، جمله زیر با هر دو قضیه ۱ و ۲ برابر تلقی می‌شود:

$$(x)[(R(x). \sim B(x)) \rightarrow R(x). \sim R(x)]$$

یعنی: به ازای هر چیز، اگر آن چیز کلاغ و غیرسیاه باشد، آنگاه آن چیز کلاغ و غیر کلاغ خواهد بود.

ولی روشن است که هیچ نمونه مؤیدی نمی‌تواند آن را تأیید کند، یعنی هم مقدم و هم تالی آن را برآورده کند؛ چرا که در این صورت، تناقض پیش می‌آید. این نکته و تناقض به وجود آمده درباره همه گزاره‌های شرطی عام صادق است.

همپل جوهره نقد خود بر معیار نیکو را این امر می‌داند که این معیار مطمئناً نمی‌تواند به عنوان شرط ضروری تأیید قلمداد شود.

## ۲.۲. شرط هم‌ارزی

دومین عنصر تشکیل دهنده پارادوکس تأیید، شرط هم‌ارزی است. همپل پس از وارد کردن



دو اشکال پیش گفته بر معیار نیکو، شرط هم‌ارزی را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌نویسد اشکال فوق توجه ما را به شرط هم‌ارزی جلب می‌کند که مفهوم تأییدی که از تعریف کافی‌ای برخوردار است، باید آن را داشته باشد و بر اساس آن، باید معیار نیکو را ناکافی قلمداد و رد کند.

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

بدین ترتیب، می‌توان گفت که چون عکس نقیض هر قضیه، هم‌ارز با خود آن قضیه است، باید هر مؤیدی (مبطلی) برای عکس نقیض، مؤید (مبطل) برای خود قضیه نیز باشد. با توجه به این شرط، و ضمیمه آن با معیار نیکو، که توضیحش گذشت، اشکالات دیگری پیدا می‌شود که همپل از آنها با عنوان «پارادوکس‌های تأیید» یاد می‌کند.

پارادوکس از این جا متولد می‌شود که بیاد آوریم که قضیه اصل و عکس نقیض، منطقاً هم‌ارز و برابرند. در واقع، این دو قضیه یک محتوا دارند و تنها صورت‌بندی آنها متفاوت است. با این که این دو هم‌ارز هستند، طبق معیار نیکو، «الف» و «ب»، یکی از آنها را تأیید می‌کند و نسبت به دیگری خنثی است.

نکته‌ای که با توجه به شرط نیکو روشن می‌شود، این است که بر اساس این معیار، مصداق هر قضیه کلی، آن را تأیید می‌کند نه اثبات. مصداق قضیه کلی، تنها می‌تواند آن قضیه را تأیید کند، بی‌آن که صدق و کذب آن را مدلل کند. همچنین، تأیید قضیه به معنای یافتن دلیل خوب برای اعتقاد به آن نیست، بلکه صرفاً می‌توان گفت که یافتن مصداق یک قضیه کلی، سهمی در تحقق دلیل خوب دارد. به تعبیر دیگر، یافتن مصداقی از یک قضیه کلی، گامی کوچک در راه فراهم آوردن «دلیل خوب» برای اعتقاد به آن قضیه است. این دو نکته، بسیار مهم‌اند و غفلت از آن سبب خلط می‌شود.<sup>۱</sup>

نکته دیگر آن است که میزان مصداق قضیه مورد بحث تأثیری در پارادوکس ندارد؛ چرا که چه مصداق قضیه صد باشد و چه بی‌نهایت، تفاوتی در رخ دادن پارادوکس

۱. برای مثال، آقای صادق لاریجانی، در مقاله‌ای که در پاسخ به مقاله «قبض و بسط تئوریک شریعت» ارائه کرد (نک: لاریجانی، ۱۳۷۶) دچار همین خلط شده و پاسخ بی‌محلی به استدلال مبتنی بر پارادوکس تأیید داده است. برای تشریح و نقد نقد ایشان، نک: نیری، ۱۳۶۷؛ وحید دستجردی، ۱۳۷۴: ۶۲۵-۶۲۷.



نیکو



نمی‌کند. مشکل پارادوکس تأیید، در کلی بودن فرضیه‌های علمی نیست، بلکه در این است که یک مصداق نظیر «کفش سفید» مؤید قضیه‌ای مانند «همه کلاغ‌ها سیاه هستند»، می‌شود که هیچ ارتباطی با آن ندارد (وحد دستجردی، ۱۳۷۴: ۶۶۱). از این رو، توسل به دیدگاه کارل پوپر که افزایش احتمال صدق فرضیه توسط مشاهدات را صفر می‌داند، فایده‌ای در حل پارادوکس ندارد؛ چنان‌که برخی بدون توجه به این نکته مدعی حل پارادوکس به این صورت شده‌اند که پارادوکس تأیید با این مقدمات آغاز می‌شود که فرضیه‌های علمی توسط مصادیق خود تأیید می‌شوند و اگر چنین است که افزایش احتمال یک قضیه کلی صفر است، در این صورت، اساساً پارادوکسی رخ نمی‌نماید: «اصلاً تأیید یک قضیه کلیه به مصداق واحد و لو در مصادیق مستقیم (نه پارادوکسی) معقول نیست، چه رسد به مصادیق پارادوکسی». با توجه به نکته‌ای که گفتیم، روشن می‌شود که این سخن و این راه حل، از عدم فهم دقیق پارادوکس تأیید نشأت می‌گیرد (نک: وحد دستجردی، ۱۳۷۴: ۶۵۸-۶۶۳).

### ۳. حل پارادوکس

حل این پارادوکس که در ظاهر ساده جلوه می‌کند، ساده نیست. به اعتقاد برخی، هنوز راه حلی - که مورد پذیرش همگان (یا حتی بیشتر اندیشمندان) باشد - برای حل این مشکل ارائه نشده است.

به هر روی، چنان‌که اشاره شد، هر راه حلی که برای رفع و حل این پارادوکس مطرح می‌شود یا باید معیار نیکو را رد یا اصلاح کند و یا شرط هم‌ارزی را. همان‌گونه که سوین برن می‌نویسد: بیشتر کسانی که درباره «پارادوکس تأیید» تحقیق کرده و مطلبی نگاشته‌اند، مشکل را به معیار نیکو مربوط کرده‌اند. خود سوین برن (Swinburne, 1971) نیز معیار نیکو را خطا می‌داند و ریشه پارادوکس را در همین معیار می‌جوید. در ادامه به برخی از راه‌حل‌هایی که با تمرکز بر بررسی معیار نیکو ارائه شده‌اند، می‌پردازیم.

#### ۱.۳. راه حل همپل

همپل پس از طرح این پارادوکس، راه حل خود را مطرح می‌کند. البته، نمی‌توان دیدگاه او را راه حلی برای یک مشکل دانست؛ در واقع، وی مضمون این نتیجه پارادوکسیکال را می‌پذیرد؛ یعنی می‌پذیرد که مشاهده کفش سفید واقعاً فرضیه «هر کلاغی سیاه است» را تأیید می‌کند؛ اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر چنین است، چرا این امر پارادوکسیکال می‌نماید. به اعتقاد همپل، علت این که این نتیجه به نظر پارادوکسیکال

می‌رسد این است که ما یک آگاهی پیشینی داریم و این آگاهی پیشینی است که سبب می‌شود تا این نتیجه برای ما پارادوکسیکال جلوه کند و اگر این آگاهی پیشینی نبود، بی‌آن که احساس پارادوکس کنیم، مشاهده یک چیز غیرسیاه غیر کلاغ (نظیر کفش سفید) را قرینه‌ای برای تأیید گزاره «همه کلاغ‌ها، سیاه هستند» قلمداد می‌کردیم (Hempel, 1945).

همپل راه حل خود را با ارائه مثال «همه نمک‌های سدیم، رنگ شعله را زرد می‌کنند» توضیح می‌دهد. وی می‌گوید فرض کنید که فردی قطعه یخ خالصی را در یک شعله آتش قرار می‌دهد. مشاهده می‌کنیم که یخ خالص، رنگ آتش را زرد نمی‌کند. وی می‌نویسد که این نتیجه، عکس نقیض قضیه اصل را یعنی، این قضیه را که «هر چیزی که زرد نمی‌سوزد، نمک سدیم نیست» تأیید می‌کند و در نتیجه از طریق شرط هم‌ارزی، اصل فرضیه را نیز تأیید می‌کند. اکنون سؤال این است که چرا این امر برای ما پارادوکسیکال جلوه می‌کند؟ به نظر می‌رسد که این امر به این دلیل است که ما فرضیه خود را با برخی قراین-که در بردارنده یک آگاهی یا علم قبلی‌اند-ضمیمه می‌کنیم و در این جاست که نتیجه به دست آمده، به رغم آن که بی‌شک درست است، برای ما پارادوکسیکال جلوه می‌کند؛ در واقع، ریشه این جلوه‌گری پارادوکس، آگاهی‌های پس‌زمینه‌ای پیشین ماست.

در مثال فوق، آگاهی پیشینی عبارت است از علم ما به: (۱) این که این ماده‌ای که در آزمایش به کار بردیم، یخ است و (۲) یخ حاوی هیچ‌گونه نمک سدیمی نیست. اگر این آگاهی پیشینی را مسلم فرض کنیم، در این صورت، نتیجه آزمایش کم‌ترین تأثیری در تقویت و تأیید فرضیه مورد بررسی نخواهد داشت، اما اگر بتوانیم به گونه‌ای توجه خود را از این آگاهی پیشینی دور کنیم و به گونه‌ای آن را فراموش کنیم، پارادوکس مزبور رنگ می‌بازد (از بین می‌رود).

برای درک دخالت این آگاهی پیشینی، فرض کنید که بار دیگر ماده‌ای را که از ساختار شیمیایی آن آگاهی نداریم، در شعله آتش قرار دهیم و مشاهده کنیم که رنگ شعله زرد نمی‌سوزد. با بررسی ساختار شیمیایی آن ماده در می‌یابیم که این ماده فاقد نمک سدیم است. این مشاهده بی‌تردید، قضیه اصلی، یعنی «نمک سدیم شعله را زرد می‌کند» را تأیید می‌کند و ما نیز هیچ پارادوکسی در آن احساس نمی‌کنیم؛ چرا؟ برای این که تفاوت این مورد و مورد پیشین این است که در این جا آگاهی پیشینی نداشتیم تا دخالتی در امر استنتاج کند و نتیجه بررسی را نامربوط کند. پس، روشن می‌شود که اگر تحت فرض آرمانی، یعنی با فرض عدم دخالت آگاهی‌های پیشین، به بررسی پردازیم، هیچ‌گاه پارادوکسی پیش





نمی‌آید. در مثال مربوط به سیاه بودن کلاغ‌ها نیز چنین است و اگر آگاهی پیشین دخالت نکند، در می‌یابیم که تحت این فرض آرمانی یک چیز غیرسیاه و غیر کلاغ در واقع، مؤیدی برای این فرضیه است که «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» و هرگونه شهودی بر خلاف این فرضیه به دلیل عدم توفیق در توجه به این آرمانی‌سازی است (Lipton, 2004: 93). بدین قرار، تمایل ما به این فرض که قطعه‌ای از یخ که در معرض شعله آتش قرار می‌گیرد و زرد نمی‌سوزد، قضیه «همه نمک سدیم‌ها زرد می‌سوزند» را تأیید نمی‌کند، ریشه در این امر دارد که ما از پیش می‌دانیم که این شیء قطعه‌ای از یخ است (Swinburne, 1971: 321-322). بنابراین، از نظر همپل، قضیه  $(\forall x(Rx \rightarrow Qx))$  با هر سه نمونه زیر تأیید می‌شود:

$Ra \& Qa$

$\sim Ra \& Qa$

$\sim Ra \& \sim Qa$

بدین ترتیب، همپل این پارادوکس را امری ظاهری و نه واقعی، می‌داند. به تعبیر او، خطای موجود در این جا در اعتماد ما به یک شهود گمراه‌کننده نهفته است و در واقع، این امر نوعی توهم روان‌شناختی است. او برای اثبات این که این پارادوکس تنها امری ظاهری است، دو استدلال یا دو نکته را مطرح می‌کند:

استدلال نخست به نکته‌ای باز می‌گردد که پیش‌تر بیان شد. و آن این که ما به خطا تصور می‌کنیم که فرضیه‌ای با قالب و شکل «هر R، Q است» (نظیر این فرضیه که «همه نمک‌های سدیم، رنگ شعله را زرد می‌کنند») تنها ناظر به R (مصادیق نمک سدیم‌ها) است. از نظر همپل، این تصور دربردارنده خلط نکته منطقی با نکته عملی است. بی‌شک، علاقه و گرایش ما به این فرضیه ممکن است تنها از علاقه و گرایش ما به مصادیق نوع خاصی از اشیاء، یعنی R (نمک‌های سدیم) سرچشمه گرفته باشد، در حالی که باید دانست که این فرضیه تنها ناظر به R نیست، بلکه ناظر به همه اشیاء موجود در جهان است. در واقع، فرضیه‌ای با قالب «هر R، Q است»، تحقق هر چیزی را که دارای ویژگی R ولی فاقد ویژگی Q باشد را منع می‌کند. به تعبیر دیگر، این فرضیه همه اشیاء جهان (هرچه باشد) را به دسته‌ای محدود می‌کند که یا ویژگی R را ندارند یا اگر ویژگی R را دارند، حتماً ویژگی Q را هم دارند. هر چیزی در جهان یا متعلق به این دسته مزبور است یا آن که بیرون از آن قرار می‌گیرد و از این رو، هر چیزی (و نه فقط مصادیق نمک سدیم) یا با فرضیه مزبور جور در می‌آید و یا آن را نقض می‌کند. در واقع، هیچ چیزی وجود ندارد که فرضیه مزبوره طور

تلویحی به آن اشاره نکرده باشد. به ویژه، هر چیزی که یا نمک سدیم نیست یا زرد می‌سوزد، با این گزاره که «همه نمک‌های سدیم، رنگ شعله را زرد می‌کنند» جور در می‌آید و هر چیز دیگری غیر از این سبب نقض فرضیه مزبور می‌شود.

استدلال دوم همپل این است که تمایل ما به این فرض که قطعه‌ای از یخ که در معرض شعله آتش قرار می‌گیرد و زرد نمی‌سوزد، قضیه «همه نمک‌های سدیم، زرد می‌سوزند» را تأیید نمی‌کند ریشه در این امر دارد که ما از پیش می‌دانیم که این شیء قطعه‌ای از یخ است. در این فرض، فرضیه، محدودیت بیشتری بر رفتار آن نمی‌گذارد؛ یعنی زرد سوختن یا زرد نسوختن آن مطابق با فرضیه مزبور است؛ از این رو، تأثیری در تأیید فرضیه ندارد. اما فرض کنید که نخست کشف کنیم که یک چیز زرد نمی‌سوزد و سپس کشف کنیم که آن شیء یخ است. کشف دوم، فرضیه را تأیید می‌کند؛ زیرا اگر کشف دیگری غیر از این می‌کردیم (برای مثال، کشف می‌کردیم که آن چیز، نمک سدیم بود) می‌توانست فرضیه را باطل کند (Hempel, 1945: 18-19).

سوین برن در بررسی استدلال‌های همپل، می‌گوید که نقطه محوری این دو استدلال، دو فرض است که بدون این دو فرض، استدلال‌های مزبور اعتباری نخواهد داشت. این دو فرض عبارتند از: (الف) کشف این امر که یک شیء نمونه مبطل فرضیه مورد نظر نیست، آن فرضیه را تأیید می‌کند؛ (ب) اگر یک مشاهده، نتیجه آزمونی باشد که هیچ یک از نتایج آن نمی‌تواند همراه با یا بدون قرینه دیگر فرضیه خاصی را ابطال کند، در این صورت آن مشاهده نمی‌تواند فرضیه مورد نظر را تأیید کند.

فرض (الف) به وضوح در هر دو استدلال همپل مسلم گرفته شده است. فرض (ب) در استدلال دوم وی به طور ضمنی نهفته است. برای مثال، در این عبارت وی که می‌گوید اگر بدانیم که «(۱) جوهری که در آزمایش به کار برده‌ایم، یخ است، و (۲) یخ در بردارنده هیچ نمک سدیمی نیست... در این صورت، برون داد آزمایش (یعنی: کشف این که آن جوهر به چه رنگی می‌سوزد)... نمی‌تواند فرضیه مورد بررسی را تقویت کند».

سوین برن تأکید می‌کند که دو استدلال همپل، بدون این دو فرض هیچ ارزشی ندارند. وی پس از بیان این دو فرض به بررسی آنها می‌پردازد و می‌نویسد:

«فرض (الف) به نظر من قابل قبول است، ولی ارتباطی ندارد؛ فرض (ب) نادرست است. کشف این که شیء خاصی با نام  $a$  نمونه مبطل قضیه «هر  $R, Q$  است» نیست، در واقع، کشف  $Qa \vee \sim Ra$  است. می‌توان پذیرفت که این





نکته به نفع فرضیه مزبور است. اما آنچه که مورد بحث است عبارت است از تأثیر آگاهی خاص تر (یعنی  $\sim Ra \& \sim Qa$ ) بر فرضیه مزبور. این آگاهی خاص تر ممکن است که شق دیگر را بیان کند. برای مثال، کشف این امر که شیء خاصی غیر از  $R, Q$  است، شاید بیانگر این امر باشد که  $R$ 's (مصادیق  $R$ ) نیز احتمال دارد  $Q$  باشند.  $\sim Ra \& \sim Qa$  به عنوان آنچه که در بردارنده  $\sim Ra \vee \sim Qa$  است. به نفع فرضیه مزبور است، اما آگاهی و اطلاعات دیگری که در ضمن آن نهفته است، ممکن است بر ضد آن فرضیه باشد، و بنابراین با در نظر گرفتن همه جوانب، ممکن است  $\sim Ra \& \sim Qa$  بی ربط با فرضیه یا کاهش دهنده احتمال صدق آن باشد. فرض (ب) به عنوان یک اصل عام، به روشنی خطاست. مشاهداتی که از آزمون‌ها نتیجه می‌شوند که هیچ نتیجه‌ای از آنها نمی‌تواند فرضیه را ابطال کند، ممکن است گاه فرضیه را تأیید کنند. یک نمونه روشن عبارت است از این که فرضیه ما به صورت آماری باشد (مثل:  $A$ 's are  $B$ : 95%؛ یعنی ۹۵ درصد از مصادیق  $A, B$  هستند). در این جا، اگر یک  $A$  پیدا کنیم که  $B$  است، فرضیه مزبور را تأیید می‌کند، هر چند که هیچ مشاهده‌ای نمی‌تواند آن فرضیه را ابطال کند» (Swinburne, 1971: 321-322).

با این توضیح، روشن می‌شود که همپل عنصر (۳) از عناصری را که در تحلیل معیار نیکو بود، انکار می‌کند و در واقع، خنثی و بی تفاوت بودن ( $\sim Ra \& \sim Qa$ ) را نسبت به تأیید قضیه کلی  $Rx \rightarrow Qx$  رد می‌کند. علت پیدا شدن پارادوکس این بود که ما با دخالت دادن آگاهی‌های پیشین، قضیه ( $\sim Ra \& \sim Qa$ ) را نسبت به تأیید قضیه  $Rx \rightarrow Qx$  خنثی می‌دانستیم و از این رو، تأیید حاصل از آن را پارادوکسیکال می‌پنداشتیم.

در مقابل همپل، سوین برن بر این مدعای وی اشکال می‌کند و نتیجه می‌گیرد که همپل استدلال قانع کننده‌ای در اثبات مدعایش (مبنی بر خطا بودن معیار نیکو و نیز اثبات جایگزین مثبت خودش مبنی بر این که هر سه مورد  $Ra \& Qa$  و  $\sim Ra \& Qa$  و  $\sim Ra \& \sim Qa$ ، فرضیه «هر  $R, Q$  است» را تأیید می‌کنند) ارائه نکرده است.

پیتر لیپتون (Peter Lipton) راه حل همپل را نوعی «تحمل کردن و دم زدن» یا «خم به ابرو نیابردن» تلقی می‌کند. برای آن که این بحث را ادامه دهیم، نخست فرضیه کلی پیش گفته و نیز سه نمونه مزبور را - که درباره شمول یا عدم شمول آنها اختلاف نظر هست - در قالب مثالی پیاده کرده و آن گاه بحث را بر اساس آنها پیش می‌بریم:

فرضیه «هر Q، R است» را به این صورت ترجمه می‌کنیم که «هر کلاغی سیاه است».  
 نمونه  $Ra \& Qa$  را به «موردی که هم کلاغ است و هم سیاه»  
 نمونه  $\sim Ra \& Qa$  را به «موردی که کلاغ نیست، ولی سیاه است» (غیر کلاغ سیاه) (مثل  
 کفش سیاه)  
 نمونه  $\sim Ra \& \sim Qa$  را به «موردی که کلاغ نیست و سیاه نیست» (غیر کلاغ غیر سیاه) (مثل  
 کفش سفید).

لیپتون (Lipton, 2004) بررسی خود را با مثال «کفش سفید» ارائه می‌کند. از نظر او، راه حل  
 همپل، با مدل فرضی-قیاسی سازگار است، ولی به دلایلی خرسندکننده نیست؛ دو دلیل از  
 این دلایل عبارتند: (۱) حتی اگر چیزهای غیر کلاغ غیر سیاه، نظیر کفش‌های سفید تحت  
 شرایط آرمانی (و بدون دخالت آگاهی‌های پیشینی)، تأییدکننده فرضیه کلاغ‌ها (هر کلاغی  
 سیاه است) باشند، یک پرسش جالب بی‌پاسخ می‌ماند و آن این که چرا ما در واقعیت  
 روش شناختی در پی یافتن غیر کلاغ‌های غیر سیاه جهت تأیید فرضیه کلاغ‌ها نمی‌گردیم؟ به  
 تعبیر دیگر، چرا ما نمی‌کوشیم تا با یافتن اشیایی که نه سیاه‌اند و نه کلاغ (برای مثال، با  
 یافتن کفش‌های سفید) به تأیید قضیه «هر کلاغی سیاه است» مبادرت کنیم؟ (۲) روشن  
 نیست که ایده آل‌سازی‌ای که همپل به آن اشاره می‌کند و در همه موارد بر ایده آل‌سازی و  
 حذف هر آگاهی پیش‌زمینه‌ای تأکید می‌کند، امر معقولی باشد؛ چرا که منسجم بودن مسئله  
 تأیید تحت این شرایطی که همپل بیان کرد، روشن نیست. لیپتون تصریح می‌کند که اساساً  
 بدون معرفت و آگاهی پس‌زمینه‌ای ممکن نیست تأیید استقرایی وجود داشته باشد؛ دقیقاً  
 همان‌گونه که اگر فرضیه‌ای برای تأیید شدن وجود نداشته باشد، اساساً تأییدی هم وجود  
 نخواهد داشت. بنابراین، وقتی استنتاجی انجام می‌دهیم باید به همه این قرینه‌ها و انتظارات  
 خاص توجه داشته باشیم. آنچه که همپل می‌گوید (مبنی بر این که شرایط آرمانی را در نظر  
 بگیریم و انتظارات و قرینه‌ها را به کنار نهیم)، ناکجا آبادی است که چیزی را حل نمی‌کند.

### ۲.۳. راه حل مبتنی بر بیزگرایی رایج

این راه حل، از راه‌حل‌های بسیار مشهور است که هواداران بیزگرایی رایج مطرح  
 کرده‌اند. البته، راه‌حل‌های مختلفی، با تکیه بر بیزگرایی، مطرح شده است؛ برخی از آنها که  
 - با تکیه بر بیزگرایی - راه‌حل‌هایی را در این زمینه مطرح کرده‌اند، عبارتند از ارمان  
 (Earman, 1992)، ایلس (Eells, 1982)، گیسون (Gibson, 1969)، هاوسن و اورباخ  
 (Howson, Urbach, 1993)، مکی، (Mackie, 1963) و هینتیکا (Hintikka, 1969).





مضمون یکی از راه‌حل‌های بیزگرایانه رایج، چنین است: این نتیجه مورد پذیرش است که برای مثال، مشاهده کفش سفید سبب تأیید گزاره «هر کلاغی سیاه است» می‌شود؛ اما باید دانست که به دلیل تفاوت چشمگیری که میان تعداد کلاغ‌ها و تعداد چیزهای غیرسیاه وجود دارد، مقدار تأییدی که از این راه به دست می‌آید بسیار کم است. بر اساس این راه‌حل، این نتیجه از این جهت پارادوکسیکال جلوه می‌کند که ما از راه شهود، تخمین می‌زنیم که مقدار تأییدی که از راه مشاهده کفش سفید برای فرضیه ما به دست می‌آید، صفر است و البته، در واقع صفر نیست، ولی به هر حال بسیار اندک است. پس مشاهده چیزهای غیر کلاغ غیرسیاه (مثل کفش سفید) در واقع، مؤید فرضیه «هر کلاغی سیاه است»، است و از این رو، نباید آن را پارادوکسیکال دانست. اما علت این که به صورت پارادوکس جلوه می‌کند این است که ما - با بهره‌گیری از دریافت شهودی خود - میزان تأیید اندک را نادیده گرفته، آن را صفر می‌دانیم و از همین رو، نتیجه مزبور پارادوکسیکال به نظر می‌رسد. این پاسخ نیز، بسان پاسخ همپل، در واقع، عنصر محتوایی سوم از معیار نیکو را انکار می‌کند.

برخی از رویکردها نیز ضمن تکیه بر بیزگرایی تلاش دارند تا با استفاده از استنتاج استقرایی کارنپ، به این پارادوکس پاسخ دهند. رویکرد هیومبرگ، (Humburg, 1986)، ماهر (Maher 1999) و فیتلسون (Fitelson, 2006) در این دسته می‌گنجند. در این باره، صورت‌بندی «ماهر» را به اختصار بیان می‌کنیم:

ماهر از جمله کسانی است که در بیان راه‌حل برای پارادوکس کلاغ، نتیجه پارادوکسیکال را می‌پذیرد و به اصلاح آن می‌پردازد. از نظر وی، هر چیز غیرسیاه غیر کلاغ، قضیه «هر کلاغی سیاه است» را تأیید می‌کند؛ زیرا: (۱) این آگاهی که این چیز کلاغ نیست، این احتمال را دفع می‌کند که این چیز نمونه نقض تعمیم مزبور است؛ و (۲) آگاهی مزبور، دامنه احتمال کلاغ بودن چیزهای مشاهده نشده را کم می‌کند و از این طریق دامنه این احتمال را کاهش می‌دهد که چیزهای مشاهده نشده، نمونه نقضی برای تعمیم مزبور هستند. ماهر برای آن که به (۲) دست یابد به نظریه احتمال استقرایی کارنپ متوسل می‌شود و از همین روست که گاه از این راه‌حل با عنوان راه‌حل مبتنی بر نظریه احتمال استقرایی کارنپ یاد می‌شود.

ماهر با به‌کارگیری این رویکرد مبتنی بر نظریه کارنپ، گزاره‌ای را شناسایی می‌کند که ما شهوداً (و به درستی) می‌دانیم که کاذب است، ولی آن را با نتیجه پارادوکسیکال خلط



می‌کنیم. این گزاره در بحث ما این است که مشاهده غیر کلاغ‌ها برای ما چیزی دربارهٔ رنگ کلاغ‌ها بیان می‌کند، در حالی که شهوداً در می‌یابیم که این کاذب است. در عین آن که این گزاره به لحاظ شهودی و نیز بر اساس نظریهٔ استقرای کارنپ کاذب است، مشاهده غیر کلاغ‌ها (بر اساس همین نظریه) سبب می‌شود که ما تخمین مربوط به کل کلاغ‌ها را کاهش دهیم و بدین وسیله، تعداد تخمین زده شده نمونه نقض‌های احتمالی این قاعده را که همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند، کاهش دهیم. از این رو، از نقطه نظر بی‌زی-کارنپی، مشاهده غیر کلاغ به ما چیزی دربارهٔ رنگ کلاغ‌ها نمی‌گوید، بلکه دربارهٔ غلبه کلاغ‌ها بیان می‌کند و از طریق کاهش تخمین و برآورد ما از تعداد کلاغ‌هایی که ممکن است سیاه نباشد، گزاره «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند» را تأیید می‌کند.

### ۳.۳. راه حل گود

گود (J. I. Good)، معتقد است که پارادوکس‌های مطرح شده دربارهٔ مسئله تأیید بی‌اساس هستند؛ چرا که یک یا دو فرض از مفروضاتی که زیربنای آنها را تشکیل می‌دهند، کاذبند (Good, 1967: 322). خلاصه ادعای گود این است که به اعتقاد او، پارادوکس تأیید به نحو قیاسی از دو فرض نتیجه می‌شوند: الف) آنچه که فرضیهٔ خاصی را تأیید می‌کند، هر فرضیه دیگری را هم که منطقاً با آن برابر است، تأیید می‌کند؛ ب) فرضیه‌ای به شکل «همهٔ Fها، G هستند» از طریق هر یک از مصادیق خود، یعنی با هر چیزی که هم F است و هم G تأیید می‌شود. به تعبیر دیگر، با هر جمله به شکل «i، F است و i، G است» (i به چیز خاصی اشاره می‌کند) تأیید می‌شود. همپل در این جا نکته‌ای را می‌افزاید و آن این است که یک چیز ممکن است ویژگی‌هایی داشته باشد که یک فرضیه را تأیید کند و در عین حال، ویژگی‌های دیگری داشته باشد که آن فرضیه را تأیید نکند. این ملاحظه، بیان‌گر آن است که تنها با توجه به توصیف خاصی است که می‌توان گفت یک چیز، فرضیه‌ای را تأیید می‌کند یا تأیید نمی‌کند. بنابراین، توصیف‌های ما هستند که باید مؤید یا غیر مؤید یک فرضیه قلمداد شوند. به هر روی، دو فرض (الف) و (ب) مستلزم پارادوکس تأیید هستند. برای مثال، فرضیه «همهٔ کلاغ‌ها سیاه هستند» هم‌ارز و برابر است با فرضیه «همه غیر سیاه‌ها غیر کلاغ هستند». از آن جا که کفش سفید، فرضیه دوم را تأیید می‌کند، فرضیه اول را هم که هم‌ارز آن است، تأیید خواهد کرد. گود، استدلال می‌کند که فرض (ب) عبارت است از این که «یک نمونه از فرضیه، آن را تأیید می‌کند». این فرض، در واقع، کاذب است؛ بنابراین، ذکر «کفش سفید» اساساً نعل وارونه زدن است.



نظریه



گود برای اثبات سخن خود می‌نویسد: فرض کنید که ما اجمالاً می‌دانیم که در یکی از دو جهان شماره ۱ یا شماره ۲ هستیم، ولی نمی‌دانیم که به طور مشخص در کدام یک از آنها هستیم. و فرضیه مورد بررسی ما (با عنوان ف) این است که «همه کلاغ‌هایی که در جهان ما هستند سیاه» هستند. ما از پیش می‌دانیم که در یکی از این دو جهان (جهان ۱) ۱۰۰ کلاغ سیاه و نیز یک میلیون پرنده دیگر وجود دارد، ولی هیچ کلاغ غیرسیاهی وجود ندارد؛ و در جهان دیگر (جهان ۲)، هزار کلاغ سیاه، یک کلاغ سفید و یک میلیون پرنده دیگر هست. به طور کاملاً اتفاقی یک پرنده را از میان پرندگان جهان خود انتخاب می‌کنیم و می‌بینیم که این پرنده، کلاغ سیاه از آب در آمد. به اعتقاد گود، این امر، قرینه مستحکمی است بر این فرضیه که ما در جهان دوم هستیم که در آن همه کلاغ‌ها سیاه نیستند. او نتیجه می‌گیرد که مشاهده کلاغ سیاه در اوضاع و احوال مزبور این فرضیه را که همه کلاغ‌های جهان ما سیاه هستند، تضعیف می‌کند.

گود در نهایت، نتیجه می‌گیرد که کفش سفید در واقع، نعل وارونه یا چیز حواس‌پرت کن است. گاه حتی یک کلاغ سیاه نیز می‌تواند قرینه‌ای برضد فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» باشد؛ بنابراین، این واقعیت که مشاهده کفش سفید می‌تواند فرضیه مزبور را تأیید کند، شگفت‌انگیز و حتی قابل توجه هم نیست. تأیید یا عدم تأیید فرضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» با مشاهده یک کفش سیاه، به عوامل دیگر - یعنی به شناخت‌های دیگر ما - بستگی دارد. برخی (Godfrey, 2003: 48) گفته‌اند که پاسخ گود، با کل‌گرایی در آزمودن فرضیه‌ها در ارتباط است. در واقع، مرتبط بودن یک مشاهده به یک فرضیه تنها به محتوای دو گزاره باز نمی‌گردد؛ بلکه به مفروضات دیگر نیز وابسته است. به هر روی، از نظر گود، معیار نیکو کاذب است و از این رو، نتیجه پارادوکسیکال به دست نمی‌آید (Good, 1983: 119).

همپل نیز در واکنش به راه حل گود، می‌نویسد که این استدلال فرض (ب) را رد نمی‌کند. او تأکید می‌کند که «گود» درباره مقصود او دچار سوء تفاهم شده است؛ چرا که از نظر او، باید گزاره «c یک کلاغ و سیاه است» را فی نفسه و بدون اشاره به هرگونه اطلاعات یا آگاهی دیگری در نظر گرفت. همپل با ارجاع به مقاله دیگرش، می‌نویسد همین ظهور پارادوکس در مواردی نظیر کفش سفید تا حدی از عدم لحاظ این توصیه سرچشمه گرفته است. گود نیز در پاسخ دوباره به همپل، بر صحت دیدگاهش تأکید کرده است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد مسئله‌ای که باید بررسی کرد این است که آیا باید

پارادوکس مورد بحث را - همچنان که همپل می گوید - در بستری خالص و بی هیچ گونه آگاهی پس زمینه‌ای مطرح کرد یا در بستر آگاهی پس زمینه‌ای که ما درباره کلاخ‌ها و چیزهای سیاه یا چیزهای دیگر داریم. از نظر همپل، اساساً آنچه نعل وارونه است، همین شناخت و آگاهی پس زمینه‌ای است.

### ۴.۳. راه حل کواین

کواین (Quine, 1969) با تأکید بر تفکیک محمول‌ها پارادوکس مزبور را حل می‌کند: او با نکته‌ای از گودمن شروع می‌کند. گودمن محمول‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کند: (۱) محمول‌هایی که قابل تسری یا فراافکنی (projectible) هستند و (۲) محمول‌هایی که قابل فراافکنی نیستند. برای مثال، سابی قابل فراافکنی نیست، ولی سبز قابل فراافکنی است. مقصود از قابلیت فراافکنی در این جا این است که می‌توانیم آن را برای انجام پیش‌بینی به کار بریم. برای مثال، پوستر روی دیوار سبز است. چون این پوستر اکنون سبز است می‌توانیم آن را تسری داده، پیش‌بینی کنیم که این پوستر یک ماه دیگر که به آن نگاه کنیم، باز هم سبز است. اما در مورد سابی چنین چیزی صادق نیست؛ زیرا سابی به گونه‌ای تعریف می‌شود که وابسته به زمان می‌شود؛ پس گودمن می‌گوید که سابی قابل فراافکنی نیست؛ زیرا در مورد سابی نمی‌توان پیش‌بینی کرد.

کواین در مورد پارادوکس نیز همین تقسیم گودمن را می‌پذیرد و می‌گوید که مصادیقی که برای تأیید چیزی می‌توان استفاده کرد باید بر اساس مفاهیمی باشد که قابل فراافکنی‌اند. از نظر او، کلاخ قابل فراافکنی است، ولی غیر کلاخ قابل فراافکنی نیست. هنگامی که می‌گوییم «کفش سفید» گزاره «همه غیر سیاه‌ها غیر کلاخ هستند» را تأیید می‌کند، در آن مفاهیم «غیر سیاه» و «غیر کلاخ» را به کار برده‌ایم که قابل فراافکنی نیستند و از این رو، می‌توان گفت که این مصادیق تأییدکننده قضیه مزبور نیست و در نتیجه پارادوکس حل می‌شود.

بر این اساس، معیار نیکو، در مورد محمول‌های خاصی صادق است که کواین آنها را «انواع طبیعی» (natural kinds) می‌نامد؛ اما در مورد محمول‌های غیرطبیعی که به گونه‌ای مصنوعی ساخته و پرداخته شده‌اند، صادق نیست. کواین، مفاهیمی نظیر «سابی» و «غیر کلاخ» را نمونه‌ای از این گونه مفاهیم جعلی می‌داند که شرط نیکو در مورد آنها کاذب است (Sornsen, 2003). پارادوکس کلاخ از این رو رخ می‌نماید که ما به صورت تلویحی معیار نیکو را در مورد همه محمول‌ها جاری می‌دانیم، در حالی که این معیار - در واقع - صرفاً بر

۱۱۳



هرگز



مفاهیم طبیعی اعمال می‌شود. در واقع، از نظر کواین تنها مصادیق و نمونه‌های انواع طبیعی هستند که قضایای عام را تأیید می‌کنند. چیزهای «غیر کلاخ» و «غیر سیاه» هیچ کدام انواع طبیعی به حساب نمی‌آیند (Spranger: 248). بدین ترتیب، از نظر کواین، شرط نیکو را باید به صورت زیر اصلاح کرد:

شرط نیکو-کواین: به ازای هر چیزی با عنوان  $X$  و هر ویژگی طبیعی‌ای با عنوان  $F$  و  $G$ ، این گزاره که  $X$  هم دارای ویژگی  $F$  و هم ویژگی  $G$  است، تأیید می‌کند این گزاره را که هر  $F$  دارای ویژگی  $G$  است.

بدین قرار، کواین با شرط کردن «ویژگی طبیعی»، شرط نیکو را در صورتی درست می‌داند که قلمرو ویژگی‌ها و محمول‌ها، به انواع طبیعی محدود شود و در این صورت، دیگر برای استنتاج پارادوکس مورد بحث فایده‌ای ندارد.

اما این پاسخ کواین قانع‌کننده نیست؛ این راه حل خودش تولیدکننده یک پارادوکس دیگر است و آن این که «کلاخ سیاه» می‌تواند قضیه «همه چیزهای غیر سیاه غیر کلاخ هستند» را تأیید کند، ولی «غیر سیاه غیر کلاخ» نمی‌تواند آن را تأیید کند.

همه راه‌حلهایی که به اجمال بحث و بررسی شد، از مهم‌ترین نمونه راه‌حل‌های مبتنی بر رد معیار نیکو بودند. برای آن که بتوانیم موضع‌گیری کاملی درباره پارادوکس تأیید داشته باشیم، باید، راه‌حل‌های مبتنی بر رد شرط هم‌ارزی را نیز بررسی کنیم.<sup>۱</sup>

۱. بررسی این دسته از راه‌حل‌ها و ارزیابی و داوری نهایی را به مقالی و مقاله‌ای دیگر وامی‌گذاریم..

## کتابنامه

۱. لاریجانی، صادق (مهر ۱۳۶۷)، «نقدی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت»، کیهان فرهنگی، سال پنجم، ش ۷، شماره پیاپی ۵۵، ص ۹-۱۴.
۲. نیری، حمید (آذر ۱۳۶۷)، «قبض اندیشه و ادعای خلوص»، در: کیهان فرهنگی، سال پنجم، ش ۹، شماره پیاپی ۵۷، ص ۱۶-۲۰.
۳. وحید دستجردی، حمید (۱۳۷۴)، «بازآموزی پارادوکس تأیید، فکر دینی و جدال با مدعی»، در سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، ص ۶۲۵-۶۷۲.
4. Earman, Jhon (1992), *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, MIT Press, Cambridge, MA.
5. Eells, Ellery (1982), *Rational Decision and Causality*, New York: Cambridge University Press.
6. Gibson, L. (1969), "On Ravens and Relevance and a Likelihood Solution of the Paradox of Confirmation" in *British Journal For The Philosophy*, 20 (1): 75-80.
7. Godfrey, Peter, (2003), *Theory and Reality, an Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
8. Good, L. J. (1967), "The White Shoe is a Red Herring", *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 17, No. 4.
9. Good, (1983), *Good Thinking The Foundations of Probability and Its Applications*, U.S.A: The University of Minnesota.
10. Hempel, Carl.G. (1967), "*The White Shoe - No Red Herring*, *The British Journal for the Philosophy of Science*", Vol. 18, No. 3.
11. \_\_\_\_\_ (1970), "Studies in the Logic of Confirmation", in: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York: The Free Press.
12. \_\_\_\_\_ (1945), Studies in Logic and Confirmation. *Mind* 54, 1-26.
13. Howson, Urbach, (1993), *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, Open Court Publishing Company.
14. Humburg, Jurgen (1975), "The solution of Hempel's raven paradox in Rudolf Carnap's system of inductive logic", *Erkenntnis*, Vol. 24, No. 1.
15. Lipton, Peter, (2004), "*Inference to the Best Explanation*, London, second edition.



نظر

16. Mackie, J. (1963), "the Paradox of Confirmation", Brit. J. Phil. Sci. Vol. 13, No. 52.
17. Nicod, Jean (1930), *Foundations of Geometry and Induction* (translated by P. P. Winner), London.
18. Godfrey, Peter, (2003), *Theory and Reality, an Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
19. Quine, WV (1969) "Natural Kinds", in *Ontological Relativity and other Essays*". New York: Columbia University Press.
20. Sornsen, Roy, (2003), *a Brief History of the Paradox*, Oxford New York: 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.



## گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سید مرتضی

ولی‌الله حسومی\*

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی روش فقه‌الحدیثی سید مرتضی در تأویل روایات - در کتاب امالی - می‌پردازد. سید مرتضی در کتاب امالی تصریح کرده که هرگاه خبر از قسم خبر واحد باشد که علم‌آور نیست و ظاهری متفاوت و مخالف با مطلب معلوم و قطعی داشته باشد، در صورت امکان، باید ظاهر آن را به گونه‌ای تأویل کرد که موافق و مطابق با حق و واقع باشد، در غیر این صورت رد این خبر و باطل دانستن آن واجب است. او از روش‌های گوناگونی در تأویل و تبیین روایات بهره گرفته است؛ از جمله: حمل حدیث بر معنایی خلاف ظاهر، کنایی و تمثیل و... با استناد به قرینه‌های متصل و منفصل، حمل لفظ بر مجاز با قرینه‌های مختلف، بهره‌گیری از محسنات لفظی و معنوی در تأویل روایات، حمل لفظ از معنای مصطلح شرعی به معنای لغوی، حمل حدیث بر اشتباه و توهم راوی. او به کارگیری روش‌های دقیق عقلی و بهره‌گیری از جنبه‌های ادبی، اصولی را برای درک و فهم دقیق‌تر احادیث پی‌ریزی کرد.

### کلیدواژه‌ها

امالی، سید مرتضی، تأویل، محسنات لفظی و معنوی.



## مقدمه

سید مرتضی از بزرگان علمای امامیه در سده چهارم (۳۵۵-۴۳۶ق) و برادر سید رضی - گردآورنده نهج البلاغه - است. نسب وی از طرف پدر به امام هفتم و از طرف مادر به امام چهارم می‌رسد. مادرش بانویی علوی نژاد بود که شیخ مفید کتاب احکام النساء را به درخواست ایشان نوشت. سید مرتضی از محضر عالمان و اساتید زمان خود به‌ویژه شیخ مفید، بهره‌های فراوان برد و توانست شاگردان زیادی تربیت کند. او نوشته‌های بسیار در علم کلام، فقه، اصول و فقه و تفسیر دارد. او در شهر بغداد وفات کرد و پس از دفن در بغداد، جنازه او به کربلای معلی منتقل شد و در جوار مطهر حضرت سیدالشهدا 7 دفن گردید (نک: نجاشی، ۱۳۸۷: ۲۶۱، کد معرفی ۶۴۸).

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های او امالی است.<sup>۱</sup> نام اصلی این کتاب غرر الفوائد و درر القلائد است. این کتاب از هشتاد مجلس تشکیل شده و از تفاسیر غیر جامع به حساب می‌آید. او در این کتاب افزون بر آیات، به تأویل و توضیح برخی احادیث نیز می‌پردازد. این مقاله بر آن است تا به بررسی روش سید در تأویل روایات بپردازد. سید مرتضی تصریح دارد هر گاه خبر از قسم اخبار آحاد که علم‌آور نیستند، باشد و ظاهری مخالف با مطلب معلوم و قطعی داشته باشد، در صورت امکان باید ظاهر آن را به گونه‌ای تأویل کرد که موافق و مطابق با حق و واقع باشد، در غیر این صورت رد این خبر و باطل دانستن آن واجب است (سیدمرتضی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۲۹). اخباری که سید در کتاب امالی تأویل می‌کند، غالباً از آن دسته اخباری هستند که ظاهر آنها مشکل و مبهم است، منتها سید تلاش دارد به گونه‌ای آنها را توجیه و تأویل کند. حال باید دید ایشان چه اصول و روشی را به کار برده و آیا می‌توان روش او را یک روش نظام‌مند دانست که بتوان در فهم روایت از آن استفاده کرد؟ و این که در نگاه به روایات جایگاه عقل و قواعد ادبی تا چه اندازه است؟ آیا او عقل‌گرای محض است، چنان که برخی پنداشته‌اند و او را تحت تأثیر اندیشه‌های معتزله دانسته‌اند؟ (ذهبی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۹). اگر چه این دیدگاه نزد عالمان شیعه پذیرفته نیست، اما در هر حال وی می‌کوشد تا رابطه مسالمت‌آمیز میان متن روایت دینی و منطق عقل بشری برقرار کند.

اکنون به بررسی روش سید در تأویل اخبار می‌پردازیم تا شیوه‌ای که او به کار برده از ابعاد مختلف معلوم شود؛ بدین منظور با مراجعه به کتاب امالی روش‌های ایشان در چند

۱. امالی به کتاب‌هایی گفته می‌شود که در آنها سخنان شنیده شده از استاد گردآوری می‌شوند و موضوع‌های مختلفی را در بر دارند.





محور بررسی می‌شود که هر کدام نقش عمده در تأویل‌های او از احادیث دارند.

### حمل حدیث بر معنای خلاف ظاهر، کنایی و تمثیل

قرینه‌ها در اصطلاح، اموری هستند که به گونه‌ای با کلام ارتباط لفظی یا معنوی داشته و در فهم مراد گوینده مؤثراند، چه با کلام پیوسته باشد (قرینه‌های متصل) و چه گسسته (قرینه‌های منفصل) و چه از مقوله الفاظ باشد که آن را «قرینه‌های لفظی» می‌نامند، و چه از مقوله الفاظ نباشد؛ مانند شرایط و موقعیت صدور کلام؛ فات و ویژگی‌های متکلم، حالات و ویژگی‌های مخاطب، برهان‌های عقلی، حقایق و یا رخداد‌های خارجی مربوط به مفاد کلام که آن را قرینه‌های «غیر لفظی» و یا «لبی» می‌نامند. این امور را از آن جهت قرینه می‌نامند که همراه با کلام وجود دارند و معنا و مدلول آن را مشخص می‌کنند (رجبی، ۱۳۸۵: ۸۴).

سید مرتضی در تأویل روایات بر اساس این قرینه‌ها حدیث را گاهی بر معنایی غیر از معنای ظاهر و بر معنای کنایی و گاه بر تمثیل و غیر آن حمل کرده و معنایی خردپذیر از روایات ارائه کرده است که در ادامه به چند نمونه اشاره می‌شود.

#### ۱. توجه به فضای سخن

##### الف) توجه به ویژگی‌های موضوع سخن

توجه به ویژگی‌های موضوع سخن از قرینه‌هایی است که سید در تأویل روایات از آن استفاده کرده است. قرآن کتاب آسمانی است که از هرگونه تحریف و نابودی بدور است و خود خداوند متعال محافظت از آن را تضمین کرده است؛ براساس همین ویژگی سید مرتضی ظاهر حدیث زیر را تأویل کرده و آن را بر مثل و مبالغه در تعظیم قرآن حمل کرده است.

عقبه بن عامر از پیامبر ۹ نقل کرده است: «لو كان القرآن في إهاب ما مسّته النار؛ اگر قرآن روی پوست بود، آتش به آن نمی‌رسید» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۶). سید پس از نقل وجوه مختلف در تأویل آن - از قول ابن قتیبه و ابن انباری - می‌گوید: «وجه صحیح در تأویل خبر این است که کلام پیامبر ۹ از باب مثل و مبالغه و برای تعظیم شأن قرآن و اخبار از عظمت شأن آن است و معنای آن این است که اگر قرآن روی پوست نوشته شود و در آتش انداخته شود و آتش از اموری باشد که چیزی را به خاطر عظمت و بلندی شأن و منزلتش نمی‌سوزاند، قرآن را نمی‌سوزاند» و آنگاه اشاره می‌کند که نمونه‌های این مورد در قرآن



و کلام اعراب فراوان است. برای نمونه، در قرآن کریم آمده است: (لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) (حشر: ۲۱). سید مرتضی در توضیح این آیه شریفه می گوید: «معنای کلام این است که اگر ما قرآن را بر کوهی نازل می کردیم و کوه از چیزهایی بود که به خاطر ترس از عظمت چیزی متلاشی می شد، به خاطر قرآن - به رغم صلابت و محکم بودنش - متلاشی می شد» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۸).

### ب) توجه به ویژگی‌های گوینده سخن و مخاطب او

از امام علی ۷ نقل شده است با این مضمون: «لقد أخی رسول الله ﷺ بین سلمان و ابی ذر، ولو اطلع ابوذر علی ما فی قلب سلمان لقتله؛ رسول خدا ﷺ بین سلمان و ابوذر پیمان اخوت برقرار کرد و اگر ابوذر بر آنچه در قلب سلمان است آگاه می شد هرآینه او را به قتل می رساند» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۸) مضمون ظاهری این روایات با توجه به ویژگی‌های مشخص سلمان و ابوذر و نیز شخص پیامبر ﷺ نمی تواند درست باشد. از این رو سید مرتضی معتقد است که وقتی تردیدی در سرشت پاک و قلب سلیم سلمان و ابوذر نباشد و معلوم باشد که این دو دغل باز و منافق نبوده اند، جایز نیست اعتقاد به این که پیامبر ﷺ شهادت داده به این که هر یک از آنها اگر به آنچه در قلب دیگری است اطلاع پیدا کند، به دلیل حلال شمردن خونش او را می کشد، و اگر آن حضرت این کلام را فرموده باشند، باید تأویلی برای آن یافت. آنگاه او تأویلی زیبا از این خبر ارائه می کند و می گوید: «ضمیر هاء در (قتله) به مطلق باز می گردد نه به مطلق علیه؛ گویی مقصودش این است که ابوذر اگر بر آنچه در قلب سلمان است اطلاع پیدا کند و بداند که ظاهر و باطن او یکی است و از نهایت اخلاص او آگاه شود، تمایل و محبتش نسبت به او شدید می شود و او را با محبت و کمک رساندن نگه می دارد و آن [شدت] تمایل و محبت او را می کشد؛ یعنی نزدیک است او را بکشد، چنانکه گفته می شود: «فلان یهوی غیره و تشد محبته له حتی إنه قد قتله حبه و اتلف نفسه؛ فلانی به فلان شخص آنقدر تمایل و محبت دارد که از پا در آمده و خودش را نابود کرده است». فائده این خبر ثنای نیکوی پیامبر اکرم ﷺ در حق این دو صحابی بزرگوار است و این که حضرت بین آن دو پیمان برادری بست در حالی که ظاهر و باطن آنها یکی بود و صفای درون داشتند؛ تا آنجا که اگر یکی از آنها بر آنچه در قلب دیگری است اطلاع پیدا می کرد، از آن متعجب می شد و نزدیک بود از شدت محبت نسبت به او کشته شود و این توجه در مورد این دو نفر شایسته تر است» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۸).



## ۲. بهره‌گیری از قرینه‌ها و دلایل عقلی، کلامی و فقهی

بهره‌گیری از قرینه‌ها و براهین عقلی، کلامی و فقهی که از قرینه‌های منفصل به حساب می‌آیند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۴۳) در فهم کلام گوینده بسیار مؤثر است. سید مرتضی بر همین اساس، در تأویل روایات به این قرینه‌ها توجه ویژه داشته و در ارائه معنای صحیح روایات از آنها بهره برده است که در زیر به نمونه‌هایی از این دست اشاره می‌شود:

خداوند بسی برتر و بالاتر از آن است که در وصف آید یا قابل مقایسه با مخلوقات خود باشد. سید مرتضی بر اساس این قرینه منفصل و برهان عقلی و کلامی، حدیث زیر را که دلالت می‌کند بر این که خداوند مثل انسانها دست و پا دارد، با حمل بر کنایه بودن تأویل می‌کند.

او در ذیل این حدیث رسول الله ۹: «ما من قلب آدمی الا وهو بین إصبعین من اصابع الله تعالی، فإذا شاء أن یثبتہ یثبتہ وإن شاء أن یقلبه قلبه؛ قلب تمام انسان‌ها بین دو انگشت خداوند قرار دارد و اگر بخواهد می‌تواند هر کدام از آنها را که خواست ثابت متحول گرداند» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲) و در وجه دوم تأویل این خبر وجود قلوب آدمی بین دو انگشت از انگشت‌های خداوند را کنایه از آسانی تصرف و دگرگونی و در دست قدرت خدا بودن قلوب می‌داند و سپس می‌گوید: «اعراب می‌گویند: هذا الشيء فی خنصری واصبعی وفی یدی وقبضتی؛ تمام این الفاظ را عرب موقعی که انجام چیزی آسان و بدون مشقت باشد به کار می‌برد».

نمونه دیگر این که او در یکی از مجالس خود چند روایت را که به ظاهر با هم متناقض هستند، نقل کرده و به حل تعارض ظاهری آنها می‌پردازد. در یک روایت آمده که حضرت فرمود: «لاعدوی ولاهامة ولا طیره؛ سرایت و شومی و فال بد زدن وجود ندارد» و در ادامه چند روایت دیگر نقل کرده است که ظاهراً این سه امر را اثبات می‌کنند، مثل این روایت: «لا یوردن ذو عاهة علی فصیح؛ آفت‌زده [شتر بیمار] بر سالم وارد نشود» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲) که با قسم اول روایت تعارض دارد. سید در حل این تعارض مطلب روایت اول را صحیح می‌داند و در توجیه روایت دوم با ریزه کارهای عقلی مطلبی در مورد آن ذکر می‌کند که به ظاهر تعارض را حل می‌کند؛ او می‌گوید: «پیامبر ۹ از آن کار [آب دادن شتر بیمار بالای شتر سالم] نهی کرد، اگرچه حقیقتاً تأثیری ندارد؛ زیرا کسی که این کار را انجام دهد همانند کسی است که قصد دارد به دیگری ضرری وارد کند، چون کسی که معتقد است بیماری به این شیوه سرایت می‌کند و تأثیر دارد و او را بالای شتر سالم آب





بدهد، به ناچار باید گفت که او قصد انتقال بیماری به شتر سالم را دارد و از همین رو، باید کننده این کار به این دلیل ملامت شود؛ پس گویا نبی خدا ﷺ از آزار مردم و مذمت آنها نهی کرده است» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲).

نمونه دیگر در ذیل حدیثی است که یسار از معاویه بن حکم نقل کرده و در آن ماجرای کنیزش را نقل می‌کند که چوپانی او را می‌کرد. روزی گرگ حمله کرد و یکی از گوسفندان را می‌دزد و معاویه به این دلیل آن کنیز را تنبیه می‌کند، وقتی این ماجرا را برای پیامبر ﷺ نقل می‌کند، ایشان ناراحت می‌شوند و از او می‌خواهند که کنیز را نزد آن حضرت بیاورد. آنگاه پیامبر ﷺ چند سؤال از او می‌پرسد و از معاویه می‌خواهد که او را آزاد کند. یکی از پرسش‌های حضرت از آن کنیز این است: «این الله؟ و او در پاسخ می‌گوید: فی السماء».

سید مرتضی بر اساس روش خود به تأویل این روایت می‌پردازد؛ چون ظاهر آن مکان را برای خداوند اثبات می‌کند که لازمه آن جسمیت خداوند است. از این رو، او «سما» در این حدیث را به معنای ارتفاع و علو شأن و تسلط می‌گیرد و حدیث را چنین معنا می‌کند: «أنه تعالی عالٍ فی قدرته، عزیزٌ فی سلطانه، لایبَغ ولا یُدْرک؛ گفته می‌شود: سما فلان یسمو سموًا؛ هرگاه شأن و مقامش بالا برود، خداوند متعال می‌فرماید: «أمنتُم من فی السماء أن یخسف بکم الارض...»؛ (ملک، ۱۶-۱۷) خداوند در این آیه از قدرت و تسلط و علو شأن و نافذ بودن امرش خبر می‌دهد» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۴۶).

از این قرینه‌های فقهی که سید بر اساس آن ظاهر آیه را تأویل کرده، بحث بریدن دست دزد است در صورتی که مقدار دزدی بیشتر از ربع دینار باشد؛ بر این اساس ایشان در مورد این خبر پیامبر ﷺ که فرمود: «لعن الله السارق، یسرق البیضة فتقطع یده ویسرق الحبل فتقطع یده؛ خداوند لعنت کند آن دزدی را که تخم مرغ می‌دزدد، دستش قطع می‌شود و طناب می‌دزدد نیز دستش قطع می‌شود» (همان: ۷) که خوارج در بریدن دست سارق در تمام موارد - چه کم باشد و چه زیاد- به آن استناد کرده‌اند، و برخی دیگر که روایات دیگر را که دلالت می‌کند قطع دست دزد تنها در صورتی است که مقدار آن یک چهارم دینار و بالاتر باشد، را ناقض این روایت می‌دانند و برخی دیگر نیز با توجیهاتی قائل به نسخ تمام این حدیث هستند، سید مرتضی با تمام آنها مخالفت کرده و معتقد است این حدیث به قوت خود باقی است. او تلاش دارد تا جایی که ممکن است به منسوخ بودن روایاتی که مخالف برخی مسائل اند حکم نکند و می‌کوشد تا تأویلی صحیح از روایت ارائه کند و به هر شیوه

ممکن ظاهر آن را توجیه کند. درباره این حدیث معتقد است که معنای صحیح روایت این است که سارق در صورتی که مقدار زیاد را بدزدد دستش قطع می‌شود و اگر چیز بی مقدار و کم را بدزدد نیز دستش قطع می‌شود؛ یعنی اگر مقدار زیاد را بدزدد که واقعاً دستش قطع می‌شود، و اگر مقدار کم بخواهد بدزدد کاری نمی‌تواند با آن بکند و اشاره به ضعف، ناتوانی و عدم توانایی او بر انجام کاری در هر دو مورد دارد.

همچنین، ریسمان در این حدیث را از باب مثل دانسته و مراد از آن را تحقیر و تقلیل می‌داند و می‌گوید: «چنان که گفته می‌شود: ما اعطانی فلان عقلاً و ما ذهب من فلان عقال، تمام اینها از باب مثل و مبالغه در تقلیل است و هدف ذکر ریسمانی از بین ریسمانها به صورت حقیقی نیست» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰). گفتنی است که البته سید مرتضی نسخ در اخبار را نیز در صورتی که متضمن امر یا نهی باشند، جایز می‌داند (نک: همان: ۷۶).

از نمونه‌های بهره‌گیری از دلایل قرینه‌های عقلی و کلامی و فقهی ذیل خبری است که درباره ماریه قبطیه نقل کرده است. در این حدیث از قول حضرت علی ۷ آمده است: ماریه قبطیه مادر ابراهیم، پسر عموی قبطی‌ای داشت که زیاد نزد او رفت و آمد می‌کرد؛ حضرت علی ۷ می‌فرماید: پیامبر ۹ به من فرمودند: «این شمشیر را بگیر و برو اگر او را نزد ماریه دیدی بکش». گفتم: ای رسول خدا آیا در مورد فرمان‌های شما مثل آهن گذاخته باشم و هر چه فرمودی انجام دهم، یا شاهد چیزی را می‌بیند که غایب نمی‌بیند؟ پیامبر ۹ به من فرمودند: «بلکه شاهد چیزی را می‌بیند که غایب نمی‌بیند». شمشیر را غلاف کردم، رفتم و دیدم که او نزد ماریه است، شمشیر را بیرون کشیدم، به سوی او رفتم، همین که او فهمید که به سمت او می‌روم، به بالای نخلی رفت و سپس خودش را به پشت روی زمین انداخت و پایش را باز کرد، ناگهان دیدم او آلت تناسلی مردان را ندارد، حضرت علی ۷ می‌فرماید: شمشیر را در غلاف کرده و نزد پیامبر ۹ برگشتم و ایشان را از ماجرا باخبر کردم و آن حضرت فرمودند: «الحمد لله الذی یصرف عنا اهل البیت» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۰). در این خبر به قول خود سید مرتضی مشکلات زیادی وجود دارد، که او بر اساس قرینه‌های مختلف عقلی، کلامی و فقهی به پاسخ‌گویی به آنها می‌پردازد. در پاسخ به این اشکال که چگونه پیامبر ۹ بدون بیئنه و تنها بر اساس یک تهمت، دستور قتل فردی را صادر کرده، می‌گوید: «آن قبطی جایز است که از اهل عهد باشند که از آنها تعهد گرفته شده که احکام مسلمانان در بین آنها اجرا شود و این که آن حضرت پیش از این به او پیغام داده باشد که او نزد ماریه رفت و آمد نکند، اما او مخالفت کرده و این کار را ادامه داده





است و این نوعی نقض عهد است و پیمان شکن جزء کافران است که عزم و قصد جنگ کردند و چنین شخصی مستحق کشتن است». و در مورد این که چگونه حضرت علی ۷ فرمان پیامبر ۹ را انجام نداده و بازگشته می گوید: «منظور از «دیدن» در این جمله که «بلکه شاهد چیزی را می بیند که غایب نمی بیند»، علم و آگاهی است نه دیدن با چشم؛ زیرا دیدن با چشم در اینجا جایی ندارد و گویا حضرت فرموده: بلکه شاهد می داند و نوعی نظر و تدبیر برای او صحیح است که برای غایب جایز نیست؛ زیرا در غیر این صورت قتل آن شخص در هر حال واجب می شد و برای آن حضرت جایز بود که بین کشتن و نکشتن او یکی را انتخاب کند و کار به امیرالمؤمنین ۷ واگذار می شود؛ زیرا قتل آن شخص از حدود و حقوقی نبود که بخشش آنها جایز نباشد و چاره ای جز اقامه آنها نباشد؛ زیرا ناقض عهد کارش با ولی امر مسلمین واگذار شده که یا او را پیش از توبه بکشد، یا بر او منت نهاده و او را رها کند».

سید مرتضی در ادامه حکم شگفت انگیزی را مطرح کرده و می گوید: «از دیگر احکامی که این خبر اقتضا می کند این است که مجرد امر رسول ۹ اقتضای وجوب نمی کند؛ زیرا اگر چنین اقتضایی داشت تجدید نظر و پرسش حضرت علی ۷ درست نبود، در درستی و انجام این کار دلیل وجود دارد که مجرد امر رسول ۹ چنین اقتضایی ندارد» (همان: ۱۰۱).

### ۳. بهره گیری از عرف اهل زبان

توجه به عرف اهل زبان و معانی عرفی کلمات یکی دیگر از روش های سید مرتضی در تأویل روایات است. او در تأویل این خبر که ابهریره از پیامبر ۹ نقل کرده: «خیر الصدقة ما ابقیت غنی والید العلیا خیر من ید السفلی وابدأ بمن تعول؛ بهترین صدقه آن است که بی نیاز بماند (همان: ۳۸۷). در مورد «الید العلیا خیر من ید السفلی» بعد از نقل وجوه مختلف می گوید: «به نظر من «ید» در اینجا به معنای عطیه و نعمت است؛ زیرا بی شک نعمت در میان اهل زبان به ید نامگذاری شده است؛ و گویا منظور حضرت این است که عطیه و بخشش زیاد بهتر از بخشش کم است. و این نوعی تشویق از طرف حضرت بر مکارم و انجام کارهای خیر با موجزترین و نیکوترین بیان است».

### ۴. تأویل از طریق بیان معنای اصیل لغات آن (قرینه های لغوی)

توجه به معنای اصیل لغات در فهم مراد گوینده سخن بسیار مؤثر است، بر این اساس سید مرتضی گاهی در تأویل خبر می کوشد تا معنای اصیل لغات آن را بر اساس منابع اصیل

بیان کند و بدین شیوه مخاطب را به مراد اصلی پیامبر ۹ می‌رساند، که در ادامه به چند نمونه اشاره می‌شود:

ایشان در ذیل این حدیث: روی أن النبی ۹ خرج مع اصحابه الی طعام دعوا الیه؛ فاذا بالحسین 7، وهو صبّی یلعب مع صبیة فی السکة، فاستتلت رسول الله ۹ امام القوم، فطفق الصبّی یفزّ مرة هاهنا، ومرة هاهنا، ورسول الله ۹ یضاحکه، [ثم أخذہ]، فجعل إحدى یدیه تحت ذقنه، والآخری تحت فأس راسه، وأقعنه فقبّله، وقال: «انا من حسین وحسین منّی، احبّ الله من احبّ حسیناً، حسین سبط من الاسباط؛ نقل شده است که پیامبر ۹ همراه اصحاب خود به یک میهمانی می‌رفتند، در بین راه ناگهان حسین 7 را دیدند، او کودک بود و با کودکی دیگر در کوچه مشغول بازی بود. پس رسول خدا پیش آمد و کودک مدام مشغول دویدن به این طرف و آن طرف بود و رسول خدا ۹ او را می‌خنداند، سپس او را گرفت و یک دستش را چانه و دست دیگرش را به کنار او گرفت، سپس او را بلند کرد و در آغوش گرفت، بوسید و گفت: «من از حسینم و حسین از من است؛ هر کس حسین را دوست بدارد خدا او را دوست دارد، حسین، سبطی از اسباط است» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲۴) سید مرتضی تلاش می‌کند تا بر اساس منابع اصیل و اشعار شعرای اصیل معنای صحیحی از الفاظ این حدیث ارائه کند.

او در ذیل حدیث، واژه (استتل) را به تقدّم معنا کرده و می‌گوید: «گفته می‌شود: استنتل الرجل استنتالاً، وابرنتی ابرنتاء، وابرندع ابرنزاغاً، اذا تقدم، هكذا ذكره ابن انباری». در ادامه می‌گوید: «در کتاب یکی از متقدمین در علم لغت دیدم چنین آمده است: می‌گویی: «استنتلتُ الامر استنتالاً اذا استعددت له، واستنتل الرجل تفرّد من القوم، ويقال: استنتل اشرف». این معانی نزدیک به هم هستند و خبر می‌تواند بر یکی از آنها حمل شود». در ادامه واژه (طفق) را به (مازال) معنا کرده و به این بیت شاعر که طفق در آن به این معنا آمده استناد می‌کند: «طفقت تبکی وأسعدھا فکلانا ظاهر الکمء».

و در مورد واژه (اسباط) می‌گوید: «اما اسباط در اصل در میان فرزندان اسحاق 7 به کار می‌رود، مثل قبائل که در میان فرزندان اسماعیل 7 به کار می‌رود؛ و ابن انباری گفته: هم الصبیة و الصبوة، بالیاء و واو معاً» (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲۵).

نمونه دیگر از کتاب ابو عبید قاسم بن سلام نقل کرده است: روی عن امیر المؤمنین 7 انه قال: «من احبنا اهل البیت، فلیستعد للفقّر جلباباً، أو تجفافاً» (همان: ۴۶). سید مرتضی در مورد این خبر پس از نقل نظر ابو عبید قاسم بن سلام که می‌گوید: منظور فقر در روز قیامت است و





پوشش این فقر را ثواب و قرب خداوند می‌داند، و کلام را نوعی موعظه و نصیحت می‌داند و نیز نقل نظر ابن قتیبه که آن را فقر در دنیا می‌داند و پوشش را به صبر بر مال اندک و قناعت به آن می‌داند، هر دو وجه را صحیح می‌داند و با استشهاد به لغت، وجه سوّمی برای این خبر بیان می‌کند. او معتقد است کلمه (فقر) در این حدیث به معنای لغوی زیر آمده است: (بریدن گوشت دماغ شتر تا رسیدن به استخوان و پیچیدن افسار بر روی آن تا بدین وسیله شتر سرکش رام شود. گفته می‌شود: فقره یفقره فقراً هرگاه چنین کاری با شتر سرکش بشود)؛ سپس با استشهاد به این معنای لغوی وجه سوّمی در معنای حدیث بیان کرده و می‌گوید: «کلام امیر المؤمنین 7 بر این معنا نیز حمل می‌شود: هر کس ما را دوست دارد، نفسش را افسار بزند و آن را به سمت عبادات بکشانند و مانع از کشش آن به سمت شهوات بشود و مجبور به تحمل اموری که خوش ندارد بکند، چنانکه این کار با شتر سرکش می‌شود». او در پایان می‌گوید: «بعید نیست که کلام حضرت علی 7 بر این وجه نیز حمل شود؛ زیرا شاهی از لغت و کلام عرب دارد».

##### ۵. تأویل از طریق استشهاد به دلایل نقلی (قرآن، روایت و اشعار شعرا)

از دیگر قرینه‌هایی که سید مرتضی در تأویل احادیث از آن بهره برده است، استشهاد به دلایل نقلی است که زمره قرینه‌های منفصل به حساب می‌آیند. در کتاب امالی بسیار به چشم می‌خورد موارد استشهاد به اشعار نقل شده از شعراء و عجیب هم نیست؛ چرا که سید مرتضی از ادیبان بزرگ بوده است.

او در ذیل روایت: روی عن النبی 9: «إِنَّ الْمِيتَ لَيُعَذَّبُ بِكَاءِ الْخَيِّ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup> (سید مرتضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳۲)، می‌گوید: ما با دلایل عقلی که هیچ‌گونه احتمال، اتساع و مجازی در آن راه ندارد، دانسته‌ایم که مؤاخذه شخصی به خاطر گناه دیگری قبیح است و با ادله نقلی مثل این سخن خداوند متعال: «ولا تزر وازرة وزر اخرى» (انعام، ۱۶۴) نیز این مسئله را فهمیدیم، پس ناچاریم که معنای چیزی را که مخالف این دلایل است به معنای موافق آنها برگردانیم. معنای صحیح روایت بر فرض صحت روایتش به نظر ما این است که هرگاه شخصی وصیت کند که برای او گریه کنند، در این صورت انجام این کار با خواست و اجازه اوست و از همین رو، با گریه کردن بر او عذاب می‌شود... پس معنای حدیث این است که او به خاطر

۱. این حدیث را با الفاظ دیگر نیز نقل کرده است: «ان المیت یعذب فی قبره بالنیاحه علیه» و «من نیح علیه فإنه یعذب بما نیح علیه».



این خواست و وصیت مؤاخذه می‌شود و دلیل این که حضرت این دستور را دادند این بود که در دوره جاهلیت افراد چنین وصیتی می‌کردند و این کار آنها مشهور است. سپس اشاره می‌کند که این ظاهر در روایت نیز رد شده است و دو خبر نقل می‌کند که با ظاهر این حدیث مخالفت کرده و معنای صحیح آن را بیان می‌کنند. روایت اول از ابن عباس است که در مورد این خبر می‌گوید: ابن عمر دچار اشتباه و توهم شده است، بلکه رسول خدا ﷺ بر یک یهودی عبور کرد و گفت: «انکم لتبکون علیه وانه لیعذب فی قبره». روایت دیگر از یکی از همسران پیامبر ﷺ است که با شنیدن این خبر گفت: ابو عبد الرحمن مثل روز جنگ بدر دچار اشتباه شده است، رسول خدا ﷺ تنها فرمود: «إن اهل المیت لیبکون علیه وانه لیعذب بجرمه» (سید مرتضی، ۱۳۸، ج ۱: ۳۳۳).<sup>۱</sup>

نمونه دیگر: در ذیل این حدیث پیامبر ﷺ که فرمود: «لیس منا من لم یتغنَّ بالقرآن» «از ما نیست کسی که با قرآن بی‌نیازی نجوید [یا با صوت خوش نخواند]»، پس از نقل وجوه مختلف در مورد کلمه (یتغن) مثل: با صوت و حزین خواندن قرآن، بی‌نیاز شدن از اموال بسیار و احساس حلاوت و شیرینی کردن، با استناد به معنای این کلمه در قرآن، وجه چهارمی در معنای این حدیث نقل بیان کرده و آن را به معنای (بی‌نیاز کردن از مکان، اقامت دادن) می‌داند و می‌گوید: «می‌تواند منظور این قول حضرت «من لم یتغن» این باشد: من غنی الرجل بالمکان إذا طال مقامه به؛ کسی که شخصی را در صورت طولانی شدن اقامت او از جا و مکان بی‌نیاز کند و مغنی و مغانی [که معنای خانه و منزل است] از همین ریشه است. خداوند متعال نیز می‌فرماید: «کأن لم یغنوا فیها» (اعراف: ۹۲)، یعنی لم یقیموا بها». و سپس به این بیت شعر اسود بن یغفر ایادی استشهد می‌کند: «ولقد غنوا فیها بأنعم غنیة فی ظل ملک ثابت الاوتاد».

## ۵. توجه به مورد صدور حدیث (قرینه‌های پیوسته غیر لفظی)

توجه به مورد صدور حدیث و تحقیق و بررسی در مورد آن در فهم حدیث مؤثر است (غفاری، ۱۳۸۴: ۲۷۱) و یکی از قرینه‌های پیوسته غیر لفظی است که سید مرتضی گاه برای تأویل خبر به معنای مقبول از آن بهره گرفته است و از این طریق از ظاهر روایت رفع اشکال کرده

۱. سید مرتضی وجه دیگری برای این خبر بیان کرده و عذاب در این حدیث را به معنای ناراحتی و ضرر گرفته و می‌گوید: «می‌تواند معنا این باشد که هر گاه خداوند متعال مرده را از گریه اهل و عزیزانش بر او و حزن اندوهشان برای او آگاه می‌کند، به این دلیل دچار ناراحتی و درد می‌شود».



۱۲۷



و معنای صحیح آن را بیان کرده است که مواردی از آن به عنوان نمونه اشاره می‌شود:

در ذیل این حدیث که روی عن النبی ﷺ أنه قال: «لا تسبوا الدهر، فإنَّ الدهر هو الله؛ روزگار را دشنام ندهید؛ زیرا روزگار همان الله است» (سیدمرتضی، ج: ۱، ص: ۷۰)، می‌گوید: اعراب ملحد و منکر صانع، بیماری و سلامتی، خشکسالی و پر آبی، و فنا و بقا را که از افعال خداوند متعال هستند، به سبب جهل و نادانی نسبت به خداوند صانع، به روزگار نسبت می‌دادند، و روزگار را مذمت کرده و آن را دشنام می‌دادند؛ زیرا معتقد بودند که او این بلاها را بر سر آنها آورده است؛ از این رو، رسول خدا ﷺ آنها را از این کار نهی کرده و به آنها فرمود: «لا تسبوا من فعل بكم هذه الافعال ممن تعتقدون أنه هو الدهر، فإن الله تعالى هو الفاعل لها: کسی که به اعتقاد شما روزگار است، به خاطر این که این کارها را با شما کرده، دشنام ندهید؛ زیرا خداوند متعال فاعل این کارهاست». و این که تنها گفت: فإن الدهر هو الله، به این دلیل بود که آنها افعال خداوند را به روزگار نسبت می‌دادند؛ خداوند متعال از قول آنها نقل کرده است: «ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر» (جائیه: ۲۴).

### ۶. حمل لفظ بر معنای مجازی با قرینه‌های مختلف

سیدمرتضی گاه در تأویل روایات اشاره می‌کند که الفاظ روایت در معنای مجازی [اعم از لغوی و عقلی] به کار رفته‌اند، آنگاه علاقه را ذکر کرده و معنای مورد نظر از خبر را بیان می‌کند:

استفاده از مجاز یکی از شیوه‌هایی است که اهل بلاغت و سخن‌وران بلیغ در کلام خود به کار می‌برند، و بی‌شک پیامبر ﷺ که افصح الناس بنطق «ضاد» است، از این شیوه در کلام خود استفاده کرده است و موقع فهم روایات باید آن را مد نظر قرار داد؛ چیزی که در امالی سیدمرتضی دقیقاً مورد توجه قرار گرفته و به منظور تأویل روایات در جای‌جای کتاب خود به این موارد کاربرد اشاره کرده و از این طریق، هم معنای دقیق‌تری ارائه کرد و هم مشکل فهم بسیاری از روایات را حل کرده و اشتباهاتی که از رهگذر عدم توجه به این موضوع گریبان‌گیر افراد دیگر شده است را تصحیح کرده است.

### ۱.۶. حمل بر مجاز لغوی

یکی از اقسام مجاز، مجاز لغوی است که گونه‌های بسیار دارد که به برخی از این دست مجازها در کلام سیدمرتضی اشاره می‌کنیم:

## الف) علاقه تسمیه شیء به اسم غیر

در ذیل این حدیث: روی ابوهریره عن النبی ﷺ أنه قال: «إن أحب الأعمال إلى الله عزوجل أدومها وإن قلّ، فعليكم من الأعمال بما تُطيقون، فإن الله لا يملّ حتى تملّوا»: ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده است که ایشان فرمودند: «محبوبترین اعمال نزد خداوند متعال بادوام‌ترین آنهاست، اگرچه اندک باشد، به شما توصیه می‌شود اعمالی را که در حد توان شماست انجام دهید» (سید مرتضی، ج: ۱، ص: ۸۰) در مورد وصف خداوند متعال به ملالت و جوه مختلف را مطرح کرده است؛ در وجه دوم می‌گوید: «می‌تواند معنای حدیث این باشد که خداوند متعال هرگز بر شما خشم نکرده و شما را دور نمی‌کند، مگر این که شما انجام کارها برای او را رها کرده و از درخواست نیازهایتان از او و کشش به جود و کرم او در نیازهایتان روی بگردانید، این دو کار را ملل و خستگی نامید، اگرچه حقیقتاً این دو کار ملالت و خستگی نیستند، بر اساس روش اعراب در نامیدن چیزی به اسم غیر در صورتی که در برخی از جوه این دو با هم مشترک باشند.

## ب) علاقه تسمیه شیء بما يقع عنده وبما له به علقه

در ذیل حدیث: قال رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي الا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يثبتته ثبته، وإن شاء أن يقلبه قلبه» (سید مرتضی، ج: ۱، ص: ۳۱۲)، چون این روایت را مطابق با توحید و نافی تشبیه نمی‌داند به تأویل آن اقدام کرده و می‌گوید: «اگرچه اصبع در کلام عرب بر آن عضو مخصوص اطلاق می‌شود، در معنای (اثر حسن) نیز به کار می‌رود؛ گفته می‌شود: لفلان علی ماله وإبله إصنع حسنة؛ یعنی قیام و اثر حسن؛ و در ادامه پس از نقل اشعاری که اصبع در آنها به این معنا به کار رفته، می‌گوید: «بنابراین مراد از اصبع با توجه به موارد فوق اثر حسن و نعمت است و معنای این حدیث این است: «ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنين» و سپس این دو نعمت را به نعمت‌های دنیا و آخرت تفسیر کرده و می‌گوید: «ممکن است دلیل نام‌گذاری نعمت‌های دنیا و آخرت به اثر حسن، با استفاده از (اصبع) از این جهت باشد که با انگشت به این نعمت‌ها اشاره می‌شود تا موجب اعجاب شود و این یکی از روش‌های معمول عرب در نام‌گذاری شیء بما يقع عنده وبما له به علقه، است».

## ج) علاقه نام‌گذاری نتیجه چیزی به اسم خود آن چیز

یکی دیگر از موارد تأویل در کلام سید مرتضی حمل لفظ بر معنای مجازی با علاقه



(نام گذاری نتیجه چیزی به اسم خود آن چیز) است. او حدیث: «من یتبع المشمعة یشمّع الله به؛ را چنین معنا کرده است هر کس مردم را مسخره کرده و به آنها بخندد، خداوند او را مضحکه دیگران می کند» (همان: ۴۶۴). البته، او در ادامه می گوید: «در مورد این خبر وجه دیگری نیز ممکن است و آن این است که یکی از عادات اعراب این است که نتیجه چیزی را به نام خود آن چیز نامگذاری می کنند، و نمونه آن در قرآن کریم و اشعار عربی بسیار است؛ از این رو، چه بسا مقصود حدیث این باشد: «من یتبع الله بالناس، والاستهزاء بهم یعاقبه الله تعالی علی ذلک ویجازیه؛ در این جا جزای بر آن کار [یعاقبه: عذاب کردن] به نام خود آن کار [یشمّع: مسخره کردن مردم] نام گذاری شد».

### د) علاقه حمل طلب بر خبر

یکی دیگر از روش های سید مرتضی در تأویل خبر، حمل جمله انشائی بر خبری است. این شیوه یکی از شیوه های کاربرد لفظ در معنای مجازی است که با اهداف مختلف مثل بلاغت بیشتر و تأکید و جوب و غیره صورت می پذیرد. ابن عبدالسلام گفته: «چون که امر برای وجوب است، پس خبر به آن تشبیه شده برای لزوم و وجوب آن» (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۳۱). بی شک، پیامبر که فصیح ترین مردم بوده از این شیوه در کلام خود استفاده کرده است؛ سید مرتضی نیز در تأویل روایات به این نکته توجه داشته و در ذیل این روایت که روی ابو مسعود البدری عن النبی ﷺ آنه قال: «مما ادرک الناس من کلام النبوة الاوّلی اذا لم تستحی فاصنع ما شئت» (سید مرتضی، ج ۱: ۹۸)، یکی از وجوهی که در تأویل خبر می گوید این است که ظاهر آن را امر و معنای خبری می داند که بر تغلیظ و انکار دلالت می کند. او در وجه دوم از تأویلات این خبر می گوید: «کسی که از عیبها و تحقیرها و رسواییها هراس و شرمی ندارد، هر کار می خواهد بکند؛ ظاهر این حدیث امر است، اما در معنا تغلیظ و انکار است، مانند این قول خداوند متعال: (اعملوا ما شئتم) (فصل: ۴۰) و این قول: (فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر) (کهف: ۲۹). این نهایت سخت گیری و ممانعت و خیر از بزرگی گناه در کنار گذاشتن حیاست؛ مثل این سخن است که گفته شود: فلانی پس از انجام آن کار دیگر هر چه دوست دارد انجام بدهد؛ معنای این سخن مبالغه در بزرگی و زشتی کاری است که او مرتکب شده است».

### و) حمل بر مجاز با علاقه تضمین

تضمین به معنای دادن معنای چیز دیگر به یک چیز است و در حروف، اسماء و افعال



۱۳۰

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

واقع می‌شود؛ (سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۳۳) و چنانکه گفته شد به کار بردن یک حرف به معنای حرف دیگر یکی از اقسام تضمین است و از امور رایج و معروف در زبان عربی است و نمونه‌های آن در قرآن نیز فراوان است. برای مثال، در این کلام خداوند متعال: (عیناً یشرّب بها عباد الله...) (انسان، ۶) که «یشرّب» با «من» متعدی می‌شود و متعدی آوردن آن با «باء» یا بنا بر تضمین معنای «پروی» در «یشرّب» است و یا تضمین معنای «من» در «باء» (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۳۳) بر این اساس سید مرتضی نیز گاهی در بیان وجه صحیح روایت از این شیوه استفاده کرده و به بیان دقیق‌تر شونده را با تأویل صحیح خبر راهنمایی می‌کند. برای مثال در ذیل این خبر که ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه او ینصرّانه» (همان: ۷۳). سید مرتضی به منظور بیان وجه صحیح و تأویل روایت، در یکی از تأویلات این حدیث، فطرة را به معنای دین و حرف «علی» را به معنای «لام» می‌گیرد و حدیث را چنین معنا می‌کند: «کل مولود یولد للدين ومن اجل الدين؛ زیرا خداوند تمام آفریده‌های خود را به حد تکلیف می‌رساند تنها برای این که او را عبادت کنند و از آن بهره‌مند شوند، چنان که در کلام خداوند متعال آمده است: (وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون) (ذاریات: ۵۶) و در ادامه نمونه‌هایی از کاربرد حرف «علی» در معنای «لام» را بیان می‌کند برای مثال، در این عبارت اعراب «صیف علیّ کذا و کذا حتی أعرّفه» که معنای (صیف لی) است (سید مرتضی، ج ۲: ۷۴).

## ۲.۶. حمل بر مجاز عقلی و اضمار و تقدیر گرفتن در کلام

در این نوع مجاز فعل به غیر فاعل اصلی خود نسبت داده می‌شود. سید مرتضی گاه برای حل مشکل روایات و تأویل صحیح آنها خبر را بر مجاز عقلی بودن، حمل می‌کند. برای نمونه، او در ذیل این خبر که ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده: «لا یموت لمؤمن ثلاثة من الاولاد فتمسه النار الا تجلّة القسم»؛ مؤمنی که سه فرزندش بمیرند وارد آتش نمی‌شود، مگر [اندک] به مقدار رفع و عفو آن قسم [که در کلام خداوند متعال آمده است: (وإن منکم الا واردها کان علی ربک حتماً مقضیاً) (مریم: ۷۱) (سید مرتضی، ج ۲: ۴۶)، سید پس از نقل توجیهات مختلف در مورد این خبر، اشکالی را مطرح کرده و می‌گوید «آیا این کار سبب نمی‌شود شخصی که این وضعیت را دارد به گناه کردن کشیده شود، و شخصی که سه فرزندش را از دست داده، از انجام تکلیف خارج نیست، چگونه می‌تواند از عذاب ایمن باشد».





در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «این خبر را از باب مدح و تمجید کسی می‌داند که چنین وضعیتی برایش ایجاد شده، اما این مدح تنها به خاطر مردن فرزندانش نیست؛ چرا که مدح به کار او بر نمی‌گردد، و از این‌رو، باید تقدیر کلام چنین باشد: «إِنَّ النَّارَ لَا تَمَسُّ الْمُسْلِمَ الَّذِي يَمُوتُ لَهُ ثَلَاثَةُ أَوْلَادٍ، إِذَا حُسِّنَ صَبْرَهُ وَاحْتَسَابَهُ وَعِزَّاءَهُ، وَرِضَاهُ بِمَا جَرَى بِهِ الْقَضَاءُ عَلَيْهِ: آتَشَ بِهِ مُسْلِمَانِي كَهَ سَهْ فَرْزَنْدَشْ مَرْدَه‌اند نمی‌رسد، در صورتی که صبر و بردباری نیکو داشته و راضی به قضا باشد؛ زیرا در این صورت است که مستحق مدح و ثواب می‌شود». دلیل نسوختن در آتش، مردن سه فرزند نیست، بلکه صبر بر این اتفاق است و این از باب مجاز عقلی است که در کلام سید بدان اشاره شده است و ایشان کلمات فوق را در تقدیر گرفته [که در واقع فاعل حقیقی هستند] تا ابهام موجود در آیه را حل کند و غفران و مدح را متوجه این امور می‌کند و آن را نوعی تشویق و ترغیب برای صبر و به دست آوردن ثواب می‌داند (سید مرتضی، ج ۲: ۴۹).

## ۷. بهره‌گیری از محسنات لفظی و معنوی در تأویل روایات

محسنات یا وجوه تحسین کلام به دو قسم محسنات لفظی و معنوی تقسیم می‌شوند. منظور از محسنات معنوی آن است که عاملی که سبب آرایش و زینت‌بخشی به کلام به خاطر معنای خاصی باشد که افاده می‌کند. به بیان دیگر، اگر لفظی را که موجب زینت‌بخشی به کلام شده با لفظ دیگری که همان معنا را افاده می‌کند جابه‌جا کنیم باز کلام از همان حسن برخوردار باشد. در محسنات لفظی تمام حسن و زیبایی کلام به خاطر خود لفظ است و اگر آن لفظ را به لفظ دیگری با همان معنا تبدیل کنیم، تمامی محسنات لفظی کلام از بین خواهد رفت. هر یک از محسنات لفظی و معنوی اقسامی دارند که در کتب علوم بلاغی بدان‌ها اشاره شده است (نک: هاشمی، ۱۳۷۹: ۳۱۰-۳۶۸).

سید مرتضی گاه در تأویل اخبار از این محسنات بهره می‌گیرد، افزون بر نمونه‌هایی که در ذیل موارد پیشین ذکر شد، به دو مورد دیگر از باب نمونه اشاره می‌شود.

## الف) حمل الفاظ حدیث بر ازدواج و مشاکله دو لفظ آن

یکی از روش‌های سید مرتضی در تأویل اخبار حمل دو کلمه حدیث بر ازدواج و مشاکله لفظی در دو لفظ که دو معنای مختلف و الفاظ شبیه به هم دارند. او در تأویل این روایت: روی ابوهریره عن النبی ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَحِبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عِزَّوَجَلَّ أَدْوَمَهَا وَإِنَّ قَلَّ، فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا»: ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده

است که ایشان فرمودند: «محبوبترین اعمال نزد خداوند متعال بادوام‌ترین آنهاست، اگر چه اندک باشد، به شما توصیه می‌شود اعمالی را که در حد توان شماست، انجام دهید»، در مورد وصف خداوند متعال به ملالت و جوه مختلف را مطرح کرده است؛ در وجه سوم می‌گوید: «می‌تواند معنای حدیث این باشد که خداوند متعال فضل و احسان خود را از شما قطع نمی‌کند، مگر این که شما در طلب حاجات خود از او خسته شوید، پس کار بندگان در حقیقت ملالت و خستگی است، و کار خداوند «ملالت» نامیده شد، در حالی که حقیقتاً ملالت کار او نیست به خاطر ازدواج و مشاکلت دو لفظ در ظاهر، اگر چه از نظر معنایی با هم اختلاف دارند؛ مانند این قول خداوند متعال که فرمود: (فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك) (بقره: ۱۹۴)، و (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (شوری: ۴۰).

### ب) حمل بر نماد و مبالغه در کلام

بهره‌گیری از عناصر ملموس و بیرونی و شناخته‌شده نزد مردم که داری یک ویژگی بارز هستند، برای انتقال بهتر و سریع‌تر مطالب، شیوه‌ای است که مورد استفاده و تأکید اهل بلاغت است و در اصطلاح ادبی به این عناصر «نماد» گفته می‌شود.<sup>۱</sup> در نمادها معنای ظاهری منظور مراد گوینده نیست، بلکه آن ویژگی بارز مقصود گوینده است. بی‌شک، حضرت که افسح مردم به نطق «ضاد» است در کلام خود از این قبیل عناصری که نزد مردم آن زمان ویژگی‌های بارز و شناخته‌شان معلوم بوده استفاده کرده است؛ و ما هم که اکنون قصد بررسی کلام ایشان را داریم باید به این مقوله مهم توجه داشته باشیم که نقش مهم و اساسی در فهم کلام دارند. سید نیز به این مسئله توجه داشته و به هنگام تأویل روایات،

۱. به مجموعه‌ای از امور و پدیده‌ها (چه مادی و چه معنوی) اطلاق می‌شود که دارای یک ویژگی بارز بوده و نویسنده یا گوینده برای انتقال معنای مورد نظر خود و افزایش تأثیرگذاری آن، در قالب تشبیه، استعاره، نماد، کنایه و غیره از این پدیده و ویژگی بارز آن استفاده کرده است (نک: شمیسا، ۱۳۷۹: ۱۸۹؛ و پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۰). برای مثال برای تصویرسازی از بلندی یک چیز به بلندی کوه اشاره شود و گفته شود از کوه بلندتر است. برای اشاره به این مطلب که خداوند بزرگتر از آن است که به وصف درآید و انسان از وصف او ناتوان است، به جبرائیل و میکائیل به عنوان دو مخلوق خداوند اشاره می‌کند که انسان از وصف آن دو عاجز است و سپس می‌فرماید: آن دو از وصف حق تعالی عاجزند. پس چگونه می‌توان کسی را وصف کرد که مخلوقش را نمی‌توان وصف کرد «بَلْ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا أَبْهَى الْمُتَكَلِّفَ لَوْ صَفَّ رَبُّكَ فَصِيفَ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَجُنُودَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ فِي حُجْرَاتِ الْقُدُسِ مُزَجَّجِينَ مِمَّا تَوَلَّاهُ عُقُولُهُمْ أَنْ يَحُدُّوا أَحْسَنَ الْحَالِقِينَ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۲، فراز سوم).



به طور غیر مستقیم به این امر پرداخته است.

برای مثال در ذیل این روایت: روی عن النبی ﷺ انه قال: «من تعلّم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو اجذم» (سید مرتضی، ۱۴۲۸، ج: ۱، ۳۳)، در مورد معنای (اجذم) بعد از نقل نظر ابو عبید قاسم بن سلام و نیز نظر ابن قتیبه که آن را بر معنای ظاهری اش حمل کرده و به توجیه آن پرداخته اند، اشکال وارد کرده و محتوای حدیث را از باب مبالغه و درباره کسانی دانسته است که به جهت فراموشی قرآن سود بزرگی را از دست داده اند و تشبیه آنان به (اجذم) به این خاطر می داند که «دست» وسیله به دست آوردن و رسیدن به بسیاری از منافع و سودهاست و کسی که دست ندارد گویی بسیاری از این منافع را از دست داده است. او می گوید: «هر کس اندک آشنایی با کلام اعراب داشته باشد، می داند که منظور از یحشر اجذم، مبالغه در وصف شخص به نقصان از کمال و از دادن زینت و جمالی است که از قرآن عائد شخص می شود. و تشبیه چنین شخصی به اجذم از زیباترین و عجیب ترین تشبیهات است؛ زیرا دست عضوی مبارک است که بسیاری از تصرفات و رسیدن به بسیاری از منافع تنها به وسیله آن ممکن می شود. وضعیت کسی که قرآن را پس از حفظ کردن فراموش کرده و به آن عمل نکرده نیز این گونه است؛ زیرا جمال و ثوابی را که با حفظ قرآن می توانست به دست آورد، از دست داده است، این روش در کلام اعراب معروف است که در مورد هر شخص که یار و یاور خود را از دست داده است می گویند: فلان بعد فلان اجذع و قد بقی بعده اجذم» (همان: ۳۴). در این کلام سید دست را نماد قدرت و توانایی در کسب منفعت دانسته و نبود آن را نماد نبود این توانایی دانسته است. سید مرتضی از شیوه در کلام خود بسیار بهره گرفته است.

## ۸. حمل لفظ از معنای مصطلح شرعی به معنای لغوی

سید مرتضی برای تأویل خبر و مطابقت آن با مذهب گاهی لفظ مذکور در آیه که یک معنای لغوی خاص دارد، اما برای یک عمل شرعی خاص اختصاص داده شده است و به اصطلاح، شرعی شده است، بر همان معنای لغوی حمل می کند. ایشان در ذیل این حدیث که زید بن ثابت از پیامبر ﷺ نقل کرده: «توضّؤوا مما غیّر النار؛ با لمس چیزی که آتش آن را تغییر داده وضو بگیرید» (سید مرتضی، ۱۴۲۸، ج: ۱، ۳۷۸)، چون وضو گرفتن به خاطر لمس چیزی که آتش آن را تغییر داده مخالف فقه رایج است و لمس چیزی که آتش آن را تغییر داده سبب وجوب وضو نمی شود، سید مرتضی برای حل این مشکل، «وضو» را بر معنای





لغوی آن حمل کرده و می گوید: «توضؤوا یعنی نَظَّفُوا ایدیکم من الزَّهْمَة؛ دستانتان را از بوی گوشت بوداده تمیز کنید؛ زیرا نقل شده که جماعتی از اعراب دست هایشان را پس از مالیدن به گوشتِ بوداده نمی شستند و می گفتند: نبودن آن بر ما سخت از بوی آن است، پس رسول خدا ﷺ دستور داد که به این دلیل دست هایشان را بشویند».

## ۹. حمل حدیث بر اشتباه و توهم راوی

از روش هایی که سید مرتضی در تأویل روایت به کار گرفته، حمل بر اشتباه راوی است. البته، شایان ذکر است که او از این روش به تنهایی در مورد یک روایت استفاده نمی کند، بلکه ابتدا تأویلات مختلفی ارائه کرده، و در پایان اشتباه راوی را اشاره می کند.

سید مرتضی در ذیل این حدیث: «إِنَّ أَحِبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَدْوَمَهَا وَإِنْ قَلَّ؛ فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تَطِيقُونَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا» (سید مرتضی، ج: ۱، ۸۰)، پس از ذکر سه وجه در تأویل خستگی (یملّ) خداوند در وجه چهارم می گوید: «وجه چهارم این است که راوی گرفتار اشتباه و وهم شده و ضمّه را به فتحه تبدیل کرده است؛ و در اصل کلمه «يَمَلُّ» با ضمه بوده نه با فتحه، که در این صورت حدیث دو معنا دارد: اوّل: خداوند شما را با آتش عذاب نمی کند، مگر این که شما از عبادتش خسته شود و از طاعت او روی بگردانید؛ زیرا «مَلَّة» به معنای داغ کننده نان است... وجه دوّم: منظور این باشد که خداوند در عذاب کردن شما شتاب ندارد، بلکه صبر و درنگ می کند، تا آنجا که از صبرش خسته شده و به عذاب او شتاب کنید، آن هم با تجاوز به محارم و غرقه و غوطه ور شدن در گناهان». و نمونه های دیگر که در کتاب امالی ذکر شده است (نک: سید مرتضی، ج: ۱، ۳۳۲) البته در پایان این نکته قابل ذکر است که سید مرتضی از قرینه های دیگری همچون سیاق نیز بهره گرفته است.

## نتیجه گیری

۱. سید در تأویل اخبار به جنبه های مختلف توجه داشته هر چند جنبه ادبی و عقلی رویکرد او غلبه دارد و روش او عقل گرایی محض چنان که برخی پنداشته اند نیست، بلکه او – آن گونه که سیره عقلا اقتضا می کند – می کوشد تا میان متن روایات و منطق عقل بشری رابطه ای مسالمت آمیز برقرار کند. نکته دیگر این که بهره گیری از عقل به معنای تأثیرپذیری او از افکار معتزله نیست، بلکه این کار سیره عقلایی است که سید و معتزله از آن بهره



برده‌اند، و صرف این مشابهت نمی‌تواند نشانه تأثیرپذیری یکی از طرفین از طرف مقابل باشد.

۲. بهره‌گیری درست و بجا از قرینه‌ها روش بسیار مهمی است که به هنگام فهم روایات، باید به آن توجه داشت، روشی که در جای‌جای کتاب امالی قابل مشاهده است. و به همین دلیل است که سید - در فهم روایت - کمتر از دیگران دچار اشتباه شده و معنای قابل قبول‌تری ارائه کرده است.

۳. بر اساس روش سید می‌توان گفت در بسیاری از موارد ظاهر روایت مورد نظر گوینده نیست، بلکه معنای مخالف ظاهر مراد است که باید با دقت و ریزبینی به آنها رسید.

۴. توجه به ویژگی‌های زبان و تفکیک معنای حقیقی از مجازی و فهم مراد واقعی گوینده از لابه‌لای محسنات لفظی و دیگر غالب‌های کلامی که گوینده منظور خود را با آنها بیان می‌کند و بهره‌گیری از قرینه‌های مختلف در فهم روایات، روش نظام‌مند سید در کتاب امالی است که در تمام کتاب به کار گرفته شده است.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن دبیع، ابو محمد عبدالرحمن (بی تا)، تیسر الوصول الی جامع الاصول من حدیث الرسول، ۹، بی جا.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالجیل.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۱۰م)، الصاحبی فی فقه اللغة، قاهره: المكتبة السلفية.
۵. ابن منظور، محمد (۱۴۰۶ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. احمد مختار (۱۹۹۸م)، علم الدلالة، قاهره: عالم الكتب.
۷. اختیار، منصور (۱۳۴۸)، معنی شناسی، تهران: دانشگاه تهران.
۸. انیس، ابراهیم (۱۹۷۲م)، دلالة الالفاظ، طسوم، مصر: آنجلو.
۹. بابایی، علی اکبر (۱۳۷۰)، «تأویل قرآن»، مجله معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پیش شماره ۱۳۷۷.
۱۰. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷)، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. تهانوی، محمد علی (۱۹۶۷م)، کشف اصطلاحات الفنون، تهران: مکتبه خیام.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱ق)، التعریفات، بیروت: دارالکتاب البستانی.
۱۳. حر عاملی، محمد (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت.
۱۴. حسان، تمام (۱۴۲۷ق)، اللغة العربیه معناها ومبناها، قاهره: عالم الكتب.
۱۵. حکیمی، محمدرضا و همکاران، الحیاة، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. خالد عبد الرحمن (۱۴۱۴ق)، اصول التفسیر و قواعد، بیروت: دارالفائس.
۱۷. خطیب قزوینی (۱۹۸۰م)، الايضاح فی علوم البلاغه، تحقیق: محمد عبد المنعم خفاجی، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۱۸. ذهبی، محمد حسین (۱۳۷۸)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دارالقلم.
۱۹. رجبی، محمد (۱۳۸۵)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، امالی (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ذوی القربی، چاپ دوم.
۲۱. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۱۰ق)، دروس تمهیدیه فی القواعد التفسیریة، قم.
۲۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار ابن کثیر.
۲۳. شرتونی، رشید (۱۳۷۲)، مبادئ العربیه، تهران: انتشارات اساطیر.
۲۴. شمیسا، سیروس (۱۳۷۹)، بیان، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.



۲۵. شیرازی: در الدین، شرح اصول کافی، تهران: مكتبة المحمودی.
۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹)، معانی الاخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۵ق)، المیزان فی تفسی القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. علوی مقدم، محمد (۱۳۷۲)، در قلمرو بلاغت، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۹. غفاری، علی اکبر (۱۳۸۴)، دراسات فی علم الدرايه (تلخیص مقباس الهدایه)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع) و سمت.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: موسسه دارالهجره.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: چاپ آخوندی.
۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۳. مطهری، مرتضی (بی تا)، آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان) تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸)، اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۷ق)، التأویل، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.
۳۶. معلوف، لوئیس (۱۳۶۳)، المنجد، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۷. میدانی نیشابوری، احمد (۱۴۰۸ق)، معجم الامثال، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. نجاشی، احمد بن عباس (۱۳۸۷)، رجال نجاشی، تهران: چاپ مصطفوی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۹. نهج البلاغه.
۴۰. هاشمی، سید احمد (۱۳۷۹)، جواهر البلاغه، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.



## نقدی بر نظریه شناخت والتر ترنس استیس؛

### مروری بر کتاب وجود و نظریه شناخت

زهره ابراهیمی\*

#### مقدمه

از آثار فلسفی والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷م)<sup>۱</sup> فیلسوف و نظریه پرداز مشهور قرن بیستم، چندین کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است که به دلیل بیان شیوا و روشمند او، مورد استقبال بسیاری از خوانندگان نیز قرار گرفته است. از جمله آثار وی، کتاب وجود و نظریه شناخت<sup>۲</sup> است. استیس در این کتاب تلاش کرده تا نظریه شناخت خود را که مبتنی بر تجربه گرایی است به صورت جامع و کامل مطرح کند. با توجه به این که امروزه دیدگاه‌های تجربه گرایانه در شناخت شناسی گسترش رواج یافته است، پرداختن به نظریه تجربه گرایانه استیس و بررسی کاستی‌های این نظریه مهم و مفید به نظر می‌رسد.

#### نظریه شناخت استیس در یک نگاه

استیس رویکرد تجربه گرایانه قوی به معرفت دارد و تأکید می‌کند که نظریه شناخت او که بر مبنای تجربه گرایی بنا شده، در مقابل کاربرد استقراء و قیاس نیست، بلکه در مقابل فلسفه

\* پژوهشگر مرکز پژوهشی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۹/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۰۲

1. Walter Terence Stace  
2. Stace, Walter Terence (1932), *The Theory of Knowledge and Existense*, reprint, Greenwood Press.

مشخصات کتاب شناختی ترجمه فارسی این کتاب به شرح زیر است:  
استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، وجود و نظریه شناخت، ترجمه عزیزالله افشار، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.





استعلایی قرار دارد. البته، او دیدگاه‌های فلسفه استعلایی را نیز انکار نکرده و میان فلسفه خود و فلسفه استعلایی، منافاتی نمی‌بیند. با این حال، او معتقد است که در شناخت‌شناسی جایگاهی برای این فلسفه نک: نیست (استیس، ۱۳۸۶: ۱۰).

شناخت‌شناسی استیس با دیدگاه شدیداً ذهن‌گرایانه آمیخته شده است و هرگز نمی‌تواند از طریق منطق به فراتر از ذهن دست پیدا کند و به نهایت جایی که می‌رسد این است که افزون بر این که از منظر منطقی علم به ذهن خود را معتبر می‌داند، علم به اذهان دیگر را نیز از طریق استنتاج، گرچه استنتاج تمثیلی، معتبر می‌شمارد. البته استیس برای تبیین این که چگونه به مفاهیم و باورهایی درباره واقعیت خارج از اذهان می‌رسیم و این که این مفاهیم از چه پشتوانه منطقی و معرفتی برخوردارند، مسئله جدیدی را وارد معرفت‌شناسی خود می‌کند که به عنوان «ساخت‌های ذهنی» از آن نام می‌برد. به عقیده استیس، جایگاه منطقی و معرفتی اموری مانند واقعیت، شیء و جهان بیرون، تنها به این است که آنها صرفاً مفاهیمی جعلی و اعتباری هستند که به جهت ملاحظات عملی آنها را می‌سازیم (همان: ۱۳۷).

در واقع، استیس در نظریه شناخت خود، ادعای پیروی از منطق را دارد و تلاش می‌کند با رویکردی منطقی، نقطه شروع دانش و ادامه آن را بررسی کند. با این حال، او در تبیین نظریه شناخت خود در برخی مراحل از دیدگاه‌های عمل‌گرایانه بهره‌زیادی می‌برد و این می‌تواند شاهدهی بر ناتوانی رویکرد تجربه‌گرایی در ارائه تبیین کاملی از همه معرفت‌های ما باشد. در ادامه، به معرفی و بررسی محورهای اصلی شناخت‌شناسی استیس می‌پردازیم.

### انکار علم به نفس به عنوان یک داده

استیس مانند دکارت از داده‌های درونی فردی شروع می‌کند و اولین مرحله و مبنای دانش را همین داده‌های شخصی قرار می‌دهد که بدون واسطه در برابر آگاهی ما حاضر هستند و علت این شروع منطقی را چنین تبیین می‌کند:

ما مبدأ کار خود را داده‌ها قرار می‌دهیم. چون داده‌ها را نه می‌شود تبیین کرد و نه مورد مناقشه قرار داد؛ زیرا داده‌ها وجود دارند و حتی زیرک‌ترین سفسطه‌گرها هم نمی‌توانند وجود آنها را انکار کنند. سفسطه‌گر می‌تواند وجود خود را مورد مناقشه قرار دهد، اما نمی‌تواند در وجود احساس رنگ قرمز، وقتی که آن را احساس می‌کند مناقشه کند (همان: ۳۸-۳۹).

استیس افزون بر آن که محسوسات و تمثالات حسی را به مثابه عناصر داده شده می‌پذیرد، حالت‌های درونی مانند اراده، ترس، اندیشه و انواع نسبت‌ها را نیز به عنوان داده‌های

شخصی بی واسطه می پذیرد، اما باید گفت گرچه استیسی با پیروی از روش دکارت نقطه شروع دانش را داده‌ها می‌داند، در این که این داده‌ها چیستند از همان نقطه آغاز، با دکارت اختلاف پیدا می‌کند. دکارت، علم به نفس خود را به عنوان یک داده روشن و خطاناپذیر می‌پذیرد و از این طریق اقدام به توسعه معرفت‌های خطاناپذیر و نتیجه‌گیری راجع به جهان خارج می‌کند. لکن استیسی، علم به نفس را به عنوان یک داده نمی‌پذیرد و راه یابی به جهان خارج را از این طریق معتبر نمی‌داند. به گفته وی مبدأ معرفت، - برای مثال - تجربه ساده من از لکه سبز رنگ است نه نفسی که فرضاً آن را تجربه می‌کند و از داده‌ها هیچ چیزی درباره جهان خارج نمی‌توان استخراج کرد (همان: ۳۹).

در نتیجه، استیسی مانند دکارت مسیر معرفت را از داده‌های تجربی و نخستین ذهن آغاز می‌کند و داده‌ها را به عنوان پایه‌های دانش به حساب می‌آورد، اما تفاوت مهم و عمده استیسی با دکارت در این است که او برخلاف دکارت خود را به عنوان یک امر داده‌شده که جدا از احساس، اندیشه و حالت‌های درونی ما باشد، نمی‌پذیرد و بر این عقیده است که:

داده‌های درونی هیچ خود محضی را شامل نمی‌شود، اما همه فعالیت‌های آنچه که ذهن تجربی نامیده شده را شامل می‌شوند. من از خود، با آگاه شدن از فعالیت‌هایی مانند تفکر و احساس آگاه می‌شوم و احساس من به عنوان امری که غیر از من متمایز است، بر درک خودم به عنوان یک امر فعال در مقابل غیر خود به عنوان امری منفعل، مبتنی است. تمایز میان فعل و منفعل، مبنای اساسی تقسیم جهان به درون و بیرون و ذهن و ماده است (همان: ۶۶).

با این حساب، استیسی در تبیین نظریه‌اش مفهوم خود را به کار می‌برد، اما معنای خاصی از آن اراده می‌کند که همان مجموعه فعال‌هاست و مراد استیسی از داده‌های فعال، چیزهایی است که من انجام می‌دهم و به بیان دیگر، فعالیت‌های هوشیاری من است، مانند آرزوها، تفکرات، اراده و... که از جانب من پدید می‌آیند، در مقابل داده‌های منفعل که من آنها را دریافت می‌کنم و در آگاهی من، مستقل از من، یا هر نوع فعالیت من اتفاق می‌افتد؛ مانند لکه سبزی که در مقابل من وجود دارد و وجود داشتن آن در آنجا کار من نیست و من صرفاً پذیرای نمود آن هستم و آگاهی من آن را کنترل نمی‌کند.

تفاوتی که میان این دو دسته از داده‌ها وجود دارد سبب شده تا استیسی میان من و غیر من تمایز قائل شود، ولی با این وجود، فاعلیت نفس را به عنوان یک داده نپذیرد. اما این نظریه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در داده‌های فعال مانند اراده کردن و اندیشیدن، افزون بر این که فعل اراده کردن و اندیشیدن را می‌یابیم، فاعلیت خود را هم نسبت به آنها می‌یابیم. همانطور که دکارت هم در مسیر شناخت، خود را به عنوان یک داده شهودی می‌پذیرد و





فیلسوفان اسلامی نیز بر این اعتقادند که انسان، من درک‌کننده و اندیشنده را با شهود درونی می‌یابد (نک: مصباح، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

اشکال دیگری که در این راستا می‌توان به استیسی وارد کرد این است که او از طرفی همه منفعل‌ها را غیر من می‌داند، ولی از طرف دیگر برخی اموری که به ظاهر امری منفعل هستند را در دسته فعال‌ها قرار می‌دهد و آنها را جزئی از من حساب می‌کند و از این رو، بیان او درباره انفعال و فعال ابهام دارد. برای مثال، استیسی اموری مانند احساس ترس یا شادی را از امور فعال قرار می‌دهد و آنها را جزو من به حساب می‌آورد، در حالی که این گونه امور به ویژه هنگامی که از سوی یک عامل بیرونی برای من حاصل شود، طبعاً باید منفعل شمرده شوند. استیسی منفعل‌ها را آن دسته از داده‌ها می‌داند که من برای این که آنها ظاهر شوند کاری انجام نمی‌دهم و وقتی ظاهر می‌شوند صرفاً آنها را می‌پذیرم (همان: ۶۸). با این حساب، ترس و شادی از این جهت به داده‌های منفعل شباهت پیدا می‌کنند، زیرا بدون اراده من، بر من پدیدار شده و من نقشی در ایجاد آنها ندارم. ولی استیسی برای این که آنها را جزء من قرار دهد، از امور منفعل نمی‌داند و در دسته فعال‌ها قرار می‌دهد.

با توجه به ابهامی که در تعریف استیسی از داده‌های فعال و منفعل وجود دارد، بهتر است بگوییم، فعال بودن به این معناست که اگر داده‌ای بر ما عرضه شد و ما فاعلیت خود را نسبت به آن در درون خود احساس کردیم در آن صورت آن داده را می‌توان فعال به حساب آورد. اگر چنین باشد، در ترس و شادی هم افزون بر خود ترس و شادی، فاعلیت خودمان را هم نسبت به آن داده‌ها، در درون خودمان می‌یابیم و می‌فهمیم که این داده‌ها وابسته به ما هستند؛ زیرا از ما صادر می‌شوند. اگر چنین چیزی را بپذیریم، آن‌گاه باید گفت ما علم به خود نیز داریم و خود به عنوان یک داده بر ما پدیدار می‌شود که مستقل از حالت‌های درونی ماست. پذیرش خود به عنوان یک داده می‌تواند پیامدهای معرفتی دیگری را به دنبال داشته باشد که استیسی به جهت انکار علم به خود، از رسیدن به آن پیامدها ناتوان مانده است و این می‌تواند به عنوان یکی از نقص‌های جدی در دستگاه تجربه‌گرایی استیسی لحاظ شود.

### پیدایش مفاهیم فلسفی از طریق مقایسه داده‌های درونی

از نظر استیسی، نخستین گام در فرایند شناخت، مفهوم‌سازی روی داده‌های تجربی است که پس از پیدا کردن وجوه مشترک، میان یک دسته از داده‌ها، مفهومی متناسب با آن ساخته می‌شود. بنابراین، ما به پیش از این که به شناخت بیرون برسیم، می‌توانیم به شناخت‌هایی در



درون خودمان دست یابیم. برای مثال، ذهن در ابتدا با مجموعه نامنظمی از لکه‌های رنگی که بخشی از داده‌ها هستند روبه‌رو است و با مقایسه لکه‌های رنگی مشابه با یک‌دیگر مثلاً لکه‌های قرمز رنگ، مفهوم قرمزی را می‌سازد و با مقایسه لکه‌های قرمز، سبز، آبی و ...، مفهوم رنگ را می‌سازد و به همین ترتیب مفهوم‌سازی بر روی دیگر داده‌ها بر اساس وجوه تشابه میان آنها انجام می‌پذیرد. البته از آن‌جا که هر عنصر داده شده می‌تواند نسبت‌های تشابه متعددی را با عناصر گوناگون برقرار کند، ذهن، بر اساس مصلحت‌های نظری و عملی موجود، تنها برخی نسبت‌های تشابه را گزینش کرده و مطابق با آنها به ساختن مفاهیم می‌پردازد. با این حال، به رغم این مصلحت‌سنجی‌ها در ساختن مفاهیم، این مفاهیم بر اساس واقعیت‌های موجود که همان نسبت‌های واقعی میان داده‌ها هستند، ساخته می‌شوند و از شأن منطقی قوی برخوردارند (استیس، ۱۳۸۶: ۸۸-۹۰).

اما همان‌گونه که گفتیم از آن‌جا که استیس نفس را به عنوان یک داده نمی‌پذیرد، بسیاری از مفهوم‌سازی‌ها را در این مرحله از دست می‌دهد، اما اگر نفس را به عنوان یک داده پذیرفتیم، در این صورت می‌توانیم بسیاری از مفاهیم فلسفی را بدون مراجعه به خارج و در درون خودمان بسازیم. برای مثال، فیلسوفان مسلمان معتقدند که ما می‌توانیم مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول را بدون مراجعه به خارج و تنها با استفاده از تجربه‌های حضوری بسازیم (نک: مصباح، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

ما افزون بر این که اندیشیدن خود و نیز فاعلیت خود را نسبت به آن می‌یابیم، می‌توانیم رابطه میان آن‌دو را نیز بسنجیم. با سنجیدن رابطه این دو ملاحظه می‌کنیم که ما نسبت به اندیشیدن استقلال داریم و می‌توانیم بدون اندیشه وجود داشته باشیم، ولی اندیشه نمی‌تواند بدون ما فرض شود و برای وجودش به ما نیاز دارد. به همین صورت، مفاهیمی کلی مانند احتیاج و استقلال و علت و معلول ساخته می‌شوند.

این در حالی است که استیس در تبیین این که چگونه مفهوم علیت به وسیله ذهن منفرد ساخته می‌شود، موفق به نظر نمی‌رسد. البته استیس از این نظر که مفهوم علت و معلول را یک مفهوم ساختی و جعلی نمی‌داند بر حق است. به گفته او:

ویژگی واقعی علیت با این احساس می‌شود که علیت می‌تواند با مشاهده ساده آنچه عملاً احساس می‌شود، شکل گرفته باشد. از جنبه نظری علیت می‌تواند به وسیله ذهن منفرد پیش از آن که هرگونه ساختی را ابداً ایجاد کند شکل گرفته باشد (استیس، ۱۳۸۶: ۴۱۳).

با این حال، بیان او درباره‌ی چگونگی ساخته شدن مفهوم علیت قابل قبول به نظر نمی‌رسد.



وی همراه شدن لکهٔ سبز همراه با نوع خاصی از صدا را به عنوان مثالی برای علیت بیان می‌کند (استیس، ۱۳۸۶: ۴۱۲) که این نمی‌تواند مثال مناسبی برای مفهوم‌سازی علیت باشد.

## دوگانگی استیس در استفاده از استنتاج‌های منطقی

تا این مرحله، یعنی پس از اثبات داده‌ها و مفهوم‌سازی روی آنها، استیس هنوز از ذهن محصور خود خارج نشده است و برای خارج شدن از ذهن منفرد، در پی راه حلی منطقی برای اثبات اذهان دیگر است. او، نظریه شناخت مستقیم نسبت به اذهان دیگر را نمی‌پذیرد و برای کشف اذهان دیگر، از استنتاج تمثیلی برآمده از رفتارهای بدنی کمک می‌گیرد و آن را، راه حلی منطقی برای خارج شدن از ذهن منفرد می‌داند. البته او به این نکته اذعان دارد که اعتقاد به اذهان دیگر از طریق استنتاج تمثیلی، تنها یک احتمال منطقی است و در همین حد از اعتبار منطقی برخوردار است (همان: ۹۶-۱۳۰).

باید گفت استیس در بیان مسیر معرفت، و در جاهای مختلف، تأکید بسیار زیادی بر استنتاج از طریق قیاس و برهان دارد. با این وجود، او در برخی موارد برای رسیدن به اهدافی که به نظر می‌رسد از پیش مشخص بوده از استنتاج‌های ضعیف نیز کمک می‌گیرد. همان‌طور که اشاره شد، استیس با وجود تأکید زیادی که بر استنتاج از طریق قیاس و برهان دارد، برای اثبات اذهان دیگر از استنتاج تمثیلی که از ارزش معرفتی پایینی برخوردار است، بهره می‌گیرد. ولی برای مثال، در جایی که نمی‌خواهد واقعیتی فراتر از ذهن را بپذیرد، پس از اثبات این که قیاس و برهان نمی‌توانند وجود واقعیتی فراتر از ذهن را اثبات کند، امکان معرفت به واقعیت را انکار می‌کند. این مثال نمونه واضحی بر این مسئله است که استیس رویکردی دوگانه در استفاده از استدلال‌های منطقی داشته است.

استیس دربارهٔ امکان معرفت به واقعیت فراتر از ذهن از طریق استدلال منطقی می‌گوید:

نخستین پرسش ما این است که چگونه مجرد محصور در دنیای اوهام شخصی خود می‌تواند به شناخت جهان بیرونی و مادی پایدار برسد؟ توجیه منطقی این عقیده چیست؟ اگر منظور ما از راه منطقی، استنتاج باشد، هیچ راه منطقی‌ای وجود ندارد، بلکه حتی هیچ نشانه ضعیفی دال بر استدلال احتمالی نیز موجود نیست (استیس، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

این در حالی است که استیس می‌توانست از برخی استنتاج‌های منطقی دیگر استفاده کند که از ارزش معرفتی بیشتری نسبت به تمثیل برخورداراند. استنتاج از طریق بهترین تبیین می‌تواند راه کار مناسبی برای اثبات واقعیتی فراتر از ذهن باشد و چنین چیزی در دیدگاه



فصل

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

استیس به کلی نادیده گرفته شده است. استنتاج از طریق بهترین تبیین نخستین بار توسط چارلز ساندرس پیرس به صورت یک استدلال مستقل و در عرض قیاس و استقراء مطرح شد. این استنتاج به این صورت است که اگر «الف» مجموعه‌ای از داده‌ها باشد و «ب» به گونه‌ای «الف» را تبیین کند که هیچ فرض دیگری نمی‌تواند به خوبی «ب» واقعیت «الف» را توجیه کند، بنابراین این احتمالاً «ب» صادق است (نک: نصیری، ۱۳۹۰: ۳۱)..

برای اثبات جهان خارج از ذهن نیز می‌توان گفت برای وجود داده‌ها و پدیدار شدن آنها نیز می‌توان تبیین‌های مختلفی ارائه داد که از میان گزینه‌های موجود، بهترین تبیین این است که قائل به وجود واقعیتهای و رای داده‌ها شویم که داده‌ها را به ما عرضه می‌کند. از این طریق می‌توانیم وجود واقعیات فراتر از ذهن را با استفاده از یک استنتاج منطقی اثبات کنیم. چنین پیشنهادی از سوی برخی فیلسوفان معاصر مانند لورنس بونجور، مطرح شده است (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

## توسل به عمل‌گرایی برای اعتقاد به جهان خارج

در مسیر شناخت، استیس، تا این مرحله، نگاهی کاملاً منطقی دارد، اگر چه برای اثبات اذهان دیگر از تمثیل - که احتمال منطقی آن قابل بحث است - نیز استفاده می‌کند، ولی باز هم از طریق منطق پیش رفته است. ولی در مراحل بعدی، یعنی اعتقاد به جهان خارج، از حوزه منطق خارج شده و به عمل‌گرایی روی می‌آورد. او برای اعتقاد به جهان بیرونی، از مفاهیم ساختی ذهنی سخن می‌گوید که آنها مفاهیمی هستند که ما آنها را تنها به جهت ملاحظات عملی و برای نیفتادن به پیچیدگی‌های غیر ضروری در حیات نظری و عملی خود جعل و اعتبار می‌کنیم. از نظر استیس، اعتقاد به چنین ساخت‌ها و جعلیات ذهنی بستگی به اعتقاد به وجود اذهان دیگر دارد و او ساخت‌ها را محصول تعامل اذهان با یک‌دیگر می‌داند و تأکید می‌کند:

فهم این نکته ضروری است که اگر در این مرحله از رشد، پدیده ارتباط با اذهان دیگر وارد صحنه نشود، آگاهی در سطح نازلی که نشان داده شد برای همیشه باقی خواهد ماند. ذهن منفرد با تلاش‌های خودش و بدون کمک گرفتن از اذهان دیگر هرگز نمی‌تواند به این اعتقاد دست یابد که آنچه او احساس می‌کند هنگامی که دیگر احساس نمی‌شود نیز وجود دارد. مفهوم جهان بیرونی، دستاوردی اجتماعی است که بدون ارتباط با اذهان دیگر نمی‌تواند به وجود بیاید. بدون چنین ارتباطی هرگونه پیشرفت بعدی شناخت مطلقاً سد می‌شود (استیس، ۱۳۸۶: ۱۳۷).





از نظر استیسی، تفاوت مفاهیم ساختی با مفاهیم داده‌ها در این است که محتوای مفاهیم داده‌ها، داده هستند که حقیقتاً وجود دارند، ولی مفاهیم ساختی، جعلی و اعتباری هستند، بی آن که هیچ داده یا محتوای اثبات شده‌ای داشته باشند و تنها به دلیل ملاحظات عملی و ساده‌سازی تفکر، میان اذهان مختلف جعل و قرارداد می‌شوند. از نظر استیسی، بر مبنای همین ساخت‌هاست که علم و شناخت نسبت به خارج حاصل می‌شود و البته طبعاً مراد استیسی از علم و شناخت در این جا چیزی جز مفهوم عمل‌گرایانه آن نمی‌تواند باشد.

به نظر می‌رسد استیسی در بیان نظریه شناخت خود، دو معنای متفاوت برای شناخت لحاظ کرده است؛ یکی معنای منطقی آن است که در تبیین شناخت انسان از داده‌ها، مفاهیم داده‌ها و اذهان دیگر، از آن بهره برده است و دیگر، معنای عمل‌گرایانه شناخت است که در مفاهیم ساختی و جعلی از آن بهره می‌گیرد و این خود می‌تواند یکی از موارد تناقض‌نما در نظریه استیسی به‌شمار آید؛ چرا که این معنا از شناخت با معنای منطقی آن سازگار نیست. البته او دیدگاه‌های عمل‌گرایانه را به‌عنوان ملاک صدق و مطابقت با واقع نمی‌پذیرد، ولی از ساخت‌های ذهنی به‌عنوان حقایق بدیل نام می‌برد که ملاحظات عملی در ساختن این حقایق و ترجیح برخی از آنها بر دیگری نقش مهمی دارند. به بیان دیگر، او عمل‌گرایی را در توجیه معرفتی مؤثر می‌داند، نه در صدق گزاره‌ها و مطابقت با واقع و این مسئله می‌تواند به‌عنوان یکی از چالش‌های پیش روی استیسی در ارائه یک تجربه‌گرایی موفق مطرح شود.

### دوگانگی استیسی در بیان ملاک حقیقت

استیسی در ابتدا مطابقت با واقع را به‌عنوان ملاک حقیقت مطرح می‌کند و نظریه معرفت او نظریه معرفت کشف واقعی است و به‌شدت با نظریه عمل‌گرایان مخالفت می‌کند (استیسی، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۹)، اما چنان‌که پیش از این گفتیم، در بیان ملاک حقیقت در حقایق بدیل، نظریه معرفت او عوض شده و به عمل‌گرایان نزدیک می‌شود. استیسی برای تبیین جهان خارج به وسیله مفاهیم ساختی، در نخستین ساخت، تشابه تمثالات حسی اذهان را مطرح می‌کند؛ به این صورت که «تمثالات حسی یک ذهن با تمثالات حسی متناظر اذهان دیگر تشابه دارد» (همان: ۱۳۸). اگر چه ممکن است تصورات حسی ذهن «الف» برای ذهن «ب» تصوراتناپذیر باشد، ولی ما به دلیل مقاصد عمل‌گرایانه این تمثالات را شبیه یک‌دیگر لحاظ می‌کنیم. بنابراین، وقتی اذهان «الف» و «ب» به یک کتاب سبز می‌نگرند، می‌توانند هر یک از این دو عقیده را بپذیرند. یا تمثالات هر دو آنها متشابه‌اند و یا می‌توانند متفاوت و حتی متناقض باشند. این در حالی است که هیچ دلیلی برای اثبات یا نفی هیچ یک از این دو عقیده وجود

ندارد و ذهن در پذیرش هر کدام از آنها مختار است. (همان: ۱۳۸-۱۴۴). به نظر استیسی، این دو فرض رقیب به یک اندازه حقیقت دارند و از آنها به عنوان حقایق بدیل نام می‌برد که این حقایق به یک اندازه غیر قابل اثبات‌اند و غالباً خود را بر ذهن عرضه می‌کنند (همان: ۱۴۴). اینک، پرسش این است که مراد از حقیقت داشتن در حقایق بدیل چیست؟ اگر مراد، مطابقت با واقع است، چگونه امکان دارد دو امر متناقض هر دو مطابق با واقع باشند و اگر منظور استیسی این است که هیچ کدام از آنها مطابق با واقع نیستند چگونه می‌تواند به عنوان ملاک حقیقت مطرح شود؟

### جمع‌بندی

استیسی در کتاب وجود و نظریه شناخت تلاش می‌کند تا با رویکرد تجربه‌گرایانه‌ای که به معرفت دارد و با روش منطقی، مراحل طی که در مسیر معرفت ما نسبت به جهان خارج طی می‌شود را بررسی کند. اما در نخستین گام پس از اثبات داده‌ها، با انکار نفس به عنوان یک داده، دچار چالشی جدی در تبیین نظریه‌اش می‌شود. در حالی که ما علم به خود را به عنوان یک داده شهودی در درون خود می‌یابیم. پذیرش خود به عنوان یک داده می‌تواند پیامدهای معرفتی مهمی داشته باشد که استیسی از رسیدن به آن ناتوان مانده است؛ از جمله آنها مفهوم‌سازی و پیدایش مفاهیم فلسفی از طریق داده‌های درونی است که استیسی با انکار داده بودن نفس، بسیاری از مفهوم‌سازی‌ها را در این مرحله از دست داده است.

از اشکالات اساسی دیگری که به نظریه شناخت استیسی وارد می‌شود رویکرد دوگانه‌ای او در رویارویی با برخی مسائل پیش رویش است. با وجود تأکید بسیاری که استیسی بر معنای منطقی برای شناخت دارد، برای رسیدن به جهان خارج، معنایی عمل‌گرایانه از شناخت ارائه می‌دهد. همچنین در بیان ملاک حقیقت نیز، همین رویکرد دوگانه را پی می‌گیرد. وی در ابتدا، مطابقت با واقع را به عنوان ملاک حقیقت مطرح می‌کند، لکن در بیان ملاک حقیقت در حقایق بدیل، نظریه معرفتی ایشان به عمل‌گرایان نزدیک می‌شود.

استیسی در استفاده از استنتاج‌های منطقی نیز در جاهای مختلف، تأکید زیادی بر استنتاج از طریق قیاس و برهان دارد؛ با این وجود، برای اثبات اذهان دیگر از استنتاجی ضعیف، یعنی تمثیل بهره می‌گیرد. این در حالی است که استنتاج از طریق بهترین تبیین که شأن منطقی بالایی دارد در دیدگاه او نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه از اثبات برخی واقعیت‌ها از جمله جهان خارج از ذهن، محروم می‌ماند.



## کتاب‌نامه

۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، وجود و نظریه شناخت، ترجمه عزیزالله افشار، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲. بونجور، لورنس (۱۳۸۷)، «به سوی دفاعی از میناگرایی تجربی»، در مایکل آر. دپاول، بازگشت به میناگرایی سنتی، ترجمه رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد ۱.
۴. نصیری، منصور (۱۳۹۰)، «رابطه فرضیه‌رایی با استقرار و حدس»، نقد و نظر، ش ۶۱.





## 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

<b>آیین حکمت</b> یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>فقه</b> یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	<b>حوزه</b> یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	<b>نقد و نظر</b> یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
<b>تاریخ اسلام</b> یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>علوم سیاسی</b> یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>آینه پژوهش</b> یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	<b>پژوهشهای قرآنی</b> یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰

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

### نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:  
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:  
**نشانی**  
شهرستان: استان:  
کوچه: پلاک:  
کدپستی: صندوق پستی:  
کد اشتراک قیل: پیش شماره:  
تلفن تماس: تلفن همراه:  
رایانامه:

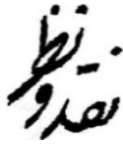
### شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲

سیپا بانک ملی

مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۳۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۶ | فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ | رایانامه: magazine@isca.ac.ir



## *Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 17, No. 4, Winter 2012**

**68**

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

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**

**Managing Editor: S. Mohammad Hoseini**

### **The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza 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-'Uloom University

**Ahmad Vaezi**

Associate professor of Baqir al-'Uloom University

**Yadollah Yazdanpanah**



## Table of content



2	<b>linguistic relativism</b> Ahmad Vaezi
17	<b>Meaning as Experience</b> mojtaba Fazeli
37	<b>The nature of the pleasure'From the standpoint of IbnSina and Razi</b> NafisehTorabi Mohsen Javadi
62	<b>Religious morality: Arbitrary or Regularize</b> Javad Danesh
75	<b>Testimony As Generative Source Of Knowledge:Studying And Analysis The View Of Lackey</b> Morteza Ali Nezaratizadeh
96	<b>The Paradox of Confirmation: A Consideration of Solutions based on the Rejection of Nicod's Condition</b> Mansour Nasiri
117	<b>Typology of Interpretation and Explanation of Narratives in the Amali of Sayyed Murtada</b> Valiollah Hasoomi
139	<b>A Critique of Walter T. Stace; a review of <i>The Theory of Knowledge and Existence</i></b> Zohreh Ebrahimi

# Abstract

---

## Linguistic Relativism

**Ahmad Vaezi**

Ahmadvaezi01@hotmail.com

In the twentieth century, a variety of relativistic views have emerged in different fields. Anthropological and linguistic studies of some scientists such as Cyper and Whorf led to linguistic relativism. According to this view, not only languages have decisive roles in the formation of our thoughts and worldviews, but they are incommensurable and they cannot be translated to one another. In this paper, I seek to analyze relativism and its determinants in order to illustrate, first, that at what level, linguistic relativism enters, and what things are the ones that languages become their reference framework and relativity, and second, how strong and creidable this sort of relativism is—to see whether or not evidence and arguments for this view can drive home its claim. In this paper, I shall distinguish between linguistic relativism and linguistic determinism, showing that the weak thesis of linguistic determinism and the partial role of language in the facilitation of thought—and not in its determination and control—can be plausible.

**Keywords:** Relativism. Determinants of relativism. Linguistic relativism. The thesis of Whorf and Cyper. Linguistic determinism.

## Meaning as Experience

**Mojtaba Fazeli**

fazeli.mojtaba@gmail.com

Criticising different meaning theories, this paper aims to challenge the presupposition that “meaning” is a constituent part of language so that communication among people requires sharing the same meaning. In this paper, I will offer a critical review of three clusters of theories, i.e. referential, structurist and use approach to meaning, to show that none succeeds in accounting for the above presupposition. Then, relying on a new interpretation of later Wittgenstein’s theory of language, I will explain why meaning is a private matter and based on personal experiences, and communication among people is, not sharing meaning, but a harmony in their lifestyles and behaviors.

**Keywords:** meaning, use, sharing meaning, Wittgenstein, harmony in lifestyle and behaviour.



## The nature of Pleasure from the standpoint of Ibn Sina and Razi

**Nafiseh Torabi**

nafise\_torabi@yahoo.com

**Mohsen Javadi**

moh\_javadi@yahoo.com

Pleasure is the strongest motivation behind human behavior and therefore has always been the interest of philosophers. From Ibn Sina's point of view, the only way of understanding pleasure's nature is through an insight into human soul and their perception of the world. He believed that 'pleasure' is a subjective perception which is experienced depending on the perceiver's conception and idea of goodness and perfection and thus there are different types of pleasure as a result of different perceptions of accomplishment, perfection and goodness. However, Razi held conflicting views about pleasure. On the one hand, he expressed the view that pleasure is beyond defining as it is a limitless feeling; on the other hand, he defines it as perception. In his view, there are not different kinds of pleasure since he is a firm believer of intellectual pleasure and regards sensuous pleasure only as alleviation of pain and suffering or a change of emotions. In this paper, we attempt to analyze the 'pleasure's nature' from the point of view of these two philosophers.

**Keywords:** pleasure, intellectual pleasure, accomplishment, perfection, goodness.

## Religious morality: Arbitrary or Regularize

**Javad Danesh**

jav.danesh@gmail.com

One of the main difficulties of conceptual and particularly realization-based dependence of moral attributes on religion is the irregularity of God's will and voluntary actions and hence arbitrariness of morality derived from it. According to this critique, divine will and reluctance or command and prohibition without criteria and standards can shape moral concepts such as good and bad or at least have an influence on qualification of human actions to the predicates. But some philosophers and theologians, apart from other critiques against these two versions of religious morality, have attempted to resolve this problem by accommodating some determining factors in God, invoking to logical contradiction of bad actions, favour to attributes as divine simplicity and the like. These answers essentially have been incapable of solving this problem unless we consider the real object of God's will and the fixed subjects of ethical propositions.

**Keywords:** The relation between morality and religion. Arbitrary morality. Divine command theory. Religious morality. Realization-based dependence.

## Testimony As Generative Source Of Knowledge: A Study And an Analysis of Lackey's View

**Morteza ali nezaratizadeh**

nezaratyzade@gmail.com

Testimony as a source of knowledge has an irreplaceable role in individual and



social life of humans. Although many questions are raised about testimony, the central question of this paper—written in the context of analytic epistemology—is whether testimony only transmits knowledge or it can, in addition, be considered as a source for generating knowledge. The response of Individualists is No, but communitarians believe that testimony can also be a generative source of knowledge. Of course, this question is so important that the positive response to it brought about communitarian theories in epistemology. After formulating Jennifer Lackey’s view—one of the communitarians— I will consider the problems of this view and try to respond to them.

**Keywords:** Knowledge, epistemology, testimony, communitarians, J. Lackey.

### **The Paradox of Confirmation: A Consideration of Solutions based on the Rejection of Nicod’s Condition**

**Mansour Nasiri**

nasirimansour4@gmail.com

The paradox of confirmation results from two principles: first, Nicod’s condition, second, equivalence condition. Thus solutions to the paradox are of two types: first, solutions based on the rejection of Nicod’s condition, and second, ones based on the rejection of equivalence condition. After illustrating the paradox of confirmation, I shall examine solutions based on the rejection of Nicod’s condition: (a) Hempel’s solution, (b) solution based on standard Bayesianism, (c) Good’s solution, (d) Quine’s solution.

**Keywords:** Paradox of confirmation. Nicod’s condition. Equivalence condition. Hempel. Bayesianism. Good. Quine.

### **Typology of Interpretation and Explanation of Narratives in the *Amali* of Sayyed Murtada**

**Valiollah Hasoomi**

hasoomi\_valiullah@yahoo.com

This article is concerned with the Fiqh al-Hadith method of Sayyed Murtada for the interpretation of narratives, in his book, *Amali*. Sayyed Murtada makes explicit in his book if the *Khabar* is the kind of *Wahed* that does not lead to knowledge and its apparent meaning is at odds with what we know, we should interpret its apparent meaning in a way that makes it compatible with what is right. Otherwise, we should reject this *Khabar*. It is necessary to take this *Khabar* as incorrect and reject it. Sayyed Murtada has used various methods to interpret narratives, including: regarding a Hadith as having a meaning contrary to its apparent meaning—e.g. taking it to have a metaphorical meaning and the like—by appealing to its attached and detached contexts; taking the term to have its literal meaning and not its religious meaning; and taking the narrator to have made a mistake. He has established principles for understanding Hadiths by employing intellectual methods and literal information.

**Keywords:** *Amali*, Sayyed Murtada, Interpretation, spiritual and literal advantages.

