



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و یکم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۵

۸۲

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

جاده آوری

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.

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

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

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * شماره: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.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 با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان‌هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

• مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۴ آنالوژی، اقسام و مبانی آن:
بررسی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا
میثم شادپور
احمد واعظی
- ۳۱ معناشناسی «خوب» از نظر ناول اسمیت
حسین اترک
شبنم صفری
- ۶۲ واقعیت‌ها و مسائل پیش روی نظریه‌های ادراک حسی
یاسر پوراسماعیل
- ۹۵ اندیشه عالمان بغداد (مکتب بغداد)
در مسئله ولایت تکوینی
مهدی فرمانیان
جعفر رحیمی
- ۱۱۶ شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟
سید مصطفی شهرآیینی
جلال پیکانی
فریده لازمی
- ۱۴۳ بتریه و اندیشه تقصیر
قاسم کاجی
رسول رضوی
- ۱۶۷ **Abstracts**

آنالوژی، اقسام و مبانی آن: بررسی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا

میثم شادپور*

احمد واعظی**

چکیده

مسئله زبان دینی از جنبه‌های مختلفی همچون جنبه معناشناسانه قابل بررسی است. مسئله اساسی درباره معناشناسی زبان دین آن است که آیا می‌توان و چگونه می‌توان زبان و مفاهیم به کاررفته درباره مخلوقات را به نحو معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق درباره خداوند به کار برد؟ چگونه می‌توان اوصاف متنوع از مخلوقات امکانی و به طور عمده منطبق بر آنها را به خداوند نامتناهی واجب بسیط اسناد داد؟ در این نوشتار، با بررسی تطبیقی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا روشن می‌گردد که اگرچه اصل آنالوژی به عنوان راهکاری برای حل مسئله زبان دینی به آکوئیناس منسوب است، وی این دیدگاه را از ابن سینا وام گرفته است. آکوئیناس با استفاده از آنالوژی اسنادی درونی، چنین اوصافی را بر خداوند حمل می‌کند. البته وی از دیگر اقسام آنالوژی، از جمله آنالوژی استعاری نیز بهره می‌برد و برخی توصیف‌های متون دینی درباره خداوند را با استفاده از آن توضیح می‌دهد، درحالی که ابن سینا نیز با استفاده از کلی مشکک - که چیزی جز آنالوژی اسنادی درونی نیست - بر این مسئله غلبه می‌یابد. همچنین او با استفاده از زبان



تمثیل که همان آنالوژی استعاری در اصلاح آکوئیناس است، توصیف‌های موجود در دین درباره خداوند و معاد را تبیین می‌کند. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در تبیین مدعای خود، از قدمت و دقت بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

زبان دینی، آنالوژی، مشکک، تمثیل، آکوئیناس، ابن‌سینا.

مقدمه

مسئله زبان دینی (religious language) ناظر به هر جمله شفاهی و کتبی است که متضمن قبول موجودی دینی (همچون خدا) و یا کیفیتی دینی (همچون تقدس) است. مسئله زبان دینی را می‌توان از جنبه‌های مختلف معناشناسی (semantics)، کارکردشناسی (pragmatics) و شروط صدق (truth conditions) مورد توجه قرار داد (Scott, 2013: viii). در این نوشتار، به‌طور عمده به معناشناسی گزاره‌های ناظر به اوصاف خداوند می‌پردازیم: آیا می‌توان - و چگونه می‌توان - زبان و مفاهیم متعارف بشری را که منتزع از امور متناهی ممکن است و به‌طور عمده بر این امور انطباق می‌یابد، بر خداوند نامتناهی و واجب‌الوجود تطبیق کرد و بدین وسیله درباره خداوند به‌نحو معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق اندیشید و سخن گفت؟ به دیگر سخن، آیا سخن گفتن درباره خدا به کمک الفاظ متعارف بشری، معنادار است یا پوچ و بی‌معناست؟ آیا می‌توان درباره خدا به نحو حقیقی هم سخن گفت یا اینکه تنها باید به نحو مجازی سخن گفت و معنای الفاظ متعارف را تغییر داد؟ آیا می‌توان درباره خدا به نحو ایجابی هم سخن گفت یا اینکه تنها باید به نحو سلبی سخن گفت و گزاره‌های به‌ظاهر ایجابی را تنها به معنای سلبی گرفت؟ آیا می‌توان به نحو صادق درباره خدا سخن گفت یا اینکه در حقیقت سخن گفتن ما درباره خداوند یا کاذب است و یا متناقض؟ (نک: Davies, 1993: 20; Brummer, 1992: 33-67; Scott, 2013: ix; پترسون، ۱۳۸۸: ۲۵۷-۲۵۹؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۳، ۲۰-۲۲).

خاستگاه این پرسش را باید در یونان باستان جست که معتقد بودند وجود مقدس، امری غیرمادی، تغییرناپذیر، جاویدان، کامل و فهم‌ناپذیر است (Ross, 2005: 138). فلوپین





از متفکران یونان باستان، به واسطه تأکید بر مفهوم وحدت، خداوند را فراسوی ذهن و زبان آدمی می‌دانست. به باور او، خداوند به نحو ایجابی، بیان‌ناپذیر است. وی بر این باور بود که تنها از طریق تعالی‌جستن از کثرات و یکی‌شدن با خداوند در اتحاد عرفانی است که می‌توان خداوند را شناخت. با این حال، او معتقد بود که می‌توان به دو شکل از خداوند سخن گفت: (۱) سلب نقائص؛ برای مثال جمله ایجابی «خداوند قادر است»، در حقیقت به معنای «خداوند عاجز نیست» می‌باشد؛ (۲) اسناد بیرونی معلول‌های خدا به خدا (extrinsic attribution)؛ مانند اسناد وجود به خداوند، نه بدین معنا که خداوند در حقیقت واجد وجود است، بلکه بدین معنا که او اشیایی را پدید می‌آورد که آنها واجد وجود هستند (Geisler: 167-168).

دیدگاه فلوطین زمینه مناسبی برای شکوفایی الهیات سلبی فراهم آورد و این دیدگاه نزد برخی رواج یافت که تنها راه درست سخن گفتن معنادار و معرفت‌بخش از خداوند، راه سلب است. اوصاف منتسب به خداوند به نحو ایجابی، یا صفت فعل هستند و یا اگر صفت ذات هستند، به معنای سلب نقیض‌شان می‌باشند. از این منظر، واژه‌ها به صورت مشترک لفظی در مورد خالق و مخلوق به کار می‌روند (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۸). الهیات سلبی نزد کلیسای ارتدوکس مقبولیت یافت (Bunnin, 2004: 39)، اما روشن است که الهیات سلبی، در نهایت به تعطیل و ارتفاع نقیضین می‌انجامد (مطهری، بی تا، ج ۵: ۱۶۹). به همین جهت، آکوئیناس - از جانب کلیسای کاتولیک - در دفاع از الهیات ایجابی، نظریه آنالوژی را مطرح کرد (Mondin, 1963: 97-98). به باور آکوئیناس، اسمای بیانگر کمالات سه دسته‌اند: (۱) کمالات بدون نقص همچون خوبی و خردمندی که به طور مشترک به خدا و مخلوقات اسناد می‌یابد؛ (۲) کمالات همراه نقص همچون سنگ‌بودن که تنها به برخی مخلوقات اسناد می‌یابد و اسنادش به خداوند صرفاً استعاری است؛ (۳) کمالات همراه با تعالی همچون خیر برتر و وجود اول که تنها به خداوند اسناد می‌یابد (Aquinas, 2009: 57). مسئله زبان دینی به طور عمده ناظر به اسمای حاکی از کمالات بدون نقص است که به طور مشترک به خدا و انسان اسناد می‌یابند: آیا این اسمای هنگام اسناد به مخلوقات و خداوند، دارای دو معنای کاملاً متفاوتند یا دارای یک معنای کاملاً

یکسان‌اند و یا دارای معنای آنالوژیکال هستند؟

آکوئیناس برای حل مسئله زبان دینی، نظریه آنالوژی را در الهیات به کار بست. شارحان آکوئیناس از چهار قسم آنالوژی یاد کرده‌اند که دو مورد از آنها بیش از دیگر اقسام مورد توجه آکوئیناس بوده است: آنالوژی اسنادی درونی، آنالوژی استعاری. البته پیش از آکوئیناس، ابن‌سینا با بهره‌گیری از این اصل آن را نه تنها در مورد توصیف خداوند، بلکه در مورد توصیف معاد نیز به کار می‌بست، ولی ابن‌سینا این اصل را تحت عناوین و اصطلاح‌های فلسفی متفاوتی همچون کلی مشکک یا تمثیل به کار می‌بندد، اما باید دانست که به لحاظ معنایی، میان آرای آکوئیناس و ابن‌سینا قرابت زیادی وجود دارد: آنالوژی اسنادی درونی همان کلی مشکک است و آنالوژی استعاری نیز به معنای تمثیل می‌باشد.

در این نوشتار، دیدگاه آکوئیناس و ابن‌سینا درباره اصل آنالوژی و اقسام و مبانی نظری آن، در دو بخش جداگانه بررسی می‌شوند و در پایان میان آرای آنها مقایسه‌ای صورت می‌گیرد و به تشابهات و تمایزات دیدگاه آنها توجه می‌شود.

۱. دیدگاه آکوئیناس درباره اصل آنالوژی، اقسام و مبانی آن

آکوئیناس از چهار نوع آنالوژی^۱ یاد می‌کند و همگی آنها را مقبول می‌شمارد، ولی در نهایت برخی را بر دیگران ترجیح می‌دهد. در همه این اقسام، محمول به نحو آنالوژیکال و مشابه بر موضوعات مختلف تطبیق می‌یابد؛ بی‌آنکه معنای آن کاملاً تغییر

۱. گفتنی است مترجمان بیشتر واژه «analogy» را به تمثیل و واژه «univocal» را به مشترک معنوی ترجمه کرده‌اند (نک: مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۸۵؛ پترسون، ۱۳۸۸: ۲۵۵)، در حالی که با عنایت به کاربرد این واژه نزد آکوئیناس، به نظر می‌رسد که این ترجمه مناسب‌ترین معادل در سنت فلسفی ما نیست. در ادامه روشن خواهد شد که باید اصطلاح «univocal» را به «کلی متواطی» ترجمه کرد؛ همچنین، اصطلاح «analogy» نیز در برخی از اقسام به معنای «کلی مشکک» است و در برخی دیگر از اقسام به معنای «تمثیل»؛ یعنی اگر بخواهیم برای اقسام آنالوژی در اصطلاح فیلسوفان مسلمان واژه‌ای را برگزینیم، باید آنالوژی اقسام (۳) و (۴) را تمثیل و اقسام (۱) و (۲) را کلی مشکک بنامیم.



نظر

آنالوژی، اقسام و مبانی آن



کند (مشترک لفظی) و یا معنای تطبیقی بر هر یک از آنها کاملاً همسان باشد (کلی متواظی):^۱

(۱) اسناد درونی (intrinsic attribution): «خدا موجود است» و «احمد موجود است». در این دو گزاره، محمول «موجود» بر دو موضوع متناهی / ممکن و نامتناهی / واجب تطبیق می‌یابد. بی‌گمان این محمول، نه به یک معنا بر آنها تطبیق می‌یابد (زیرا مستلزم تشبیه است) و نه به چند معنای کاملاً بیگانه از هم (زیرا مستلزم تعطیل است)، بلکه این معنای واحد از کلمه «موجود» به نحو آنالوژیکال (یعنی به نحو مشابه، نه کاملاً متفاوت و نه کاملاً همسان) بر هر دوی آنها تطبیق می‌یابد. تشابه نیز ناشی از رابطه علی میان دو موضوع است که موضوع اول همان محمولی را دارد که موضوع دوم دارد، اما به نحو شدیدتر و کامل‌تر.

(۲) تناسب به جا (proper proportionality): «جوهر موجود است» و «عرض موجود است». این آنالوژی به تناسب میان دو نسبت ناظر است؛ یعنی نسبت محمول موجود به خدا متناسب است با نسبت محمول موجود به احمد. در این قسم، به مشابَهت نسبی میان دو محمول توجهی نمی‌شود و بیشتر بر تشابه نسبت‌ها تمرکز می‌شود.

(۳) اسناد بیرونی (extrinsic attribution): «احمد سالم است» و «رنگ رخسارش سالم است».

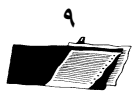
(۴) تناسب استعاری (metaphorical proportionality): «احمد شیر است» و «شیر شجاع است».

موندین در توضیح قسم (۳) و (۴) می‌نویسد: تمامی این اقسام چهارگانه از یک ساختار مشترک گزاره‌ای برخوردارند: موضوع، محمول و ربط. در آنالوژی بیرونی و استعاری، معنای محمول ثابت می‌ماند، ولی معنای ربط (است) تغییر می‌کند؛ برای مثال،

۱. متأسفانه در بسیاری ترجمه‌ها، ترجمه واژه «univocal» به مشترک معنوی، مانع از فهم دقیق نظریه آنالوژی شده است.

در جمله «احمد سالم است»، واژه «است» به معنای اصلی خودش، یعنی «برخوردار بودن از» می‌باشد، ولی در جمله «رنگ رخسارش سالم است»، واژه «است» به معنای «حاکی بودن از» است، اما در آنالوژی اسنادی درونی و تناسب به‌جا، هیچ تغییری در معنای ربط صورت نمی‌گیرد (Mondin, 1963: 58-63). البته گفتنی است که شرح موندین از اقسام (۳) و (۴) قابل مناقشه است، زیرا در این دو قسم نیز معنای ربط تغییر نمی‌کند. اساساً در هیچ یک از این اقسام، معنای موضوع و محمول و ربط دگرگون نمی‌شود، بلکه به‌واسطه علم بیرونی (علمی خارج از محتوای متعارف گزاره) به حقیقت موضوع و محمول و نسبت آنهاست که آدمی درمی‌یابد مراد جدی گوینده از این گزاره‌ها چه چیزی است؛ برای مثال در گزاره «رنگ رخسارش سالم است»، از آن جایی که می‌دانیم اولاً، رنگ رخسار نمی‌تواند واجد وصف سلامتی باشد، بلکه آدمی است که از سلامتی برخوردار می‌شود؛ ثانیاً، میان سلامتی آدمی و رنگ رخسار آدمی نسبتی برقرار است، از این رو، نتیجه می‌گیریم که مراد جدی گوینده این است که «رنگ رخسار احمد حاکی از سلامتی او است». بنابراین، هیچ تغییری در مراد استعمالی گوینده شکل نگرفته است، بلکه قرینه‌های برون‌متنی است که ما را به مراد جدی گوینده می‌رساند.

در ادامه، بیشتر به توضیح آنالوژی اسنادی درونی می‌پردازیم و دیگر اقسام را ذیل آن توضیح می‌دهیم، زیرا آکوئیناس مسئله زبان دینی را به‌طور عمده با تأکید بر آنالوژی اسنادی درونی حلّ می‌کند. توضیح مطلب اینکه آنالوژی بیرونی و استعاری، به نحو مجازی، اوصافی را به خداوند اسناد می‌دهند و در حقیقت چیزی درباره اوصاف ذات خدا نمی‌گویند، اما آکوئیناس آنالوژی تناسب به‌جا نیز از سوی آکوئیناس به ندرت به کار می‌گیرد، زیرا صرفاً این مطلب را می‌رساند که هر یک از دو موضوع خدا و مخلوقات، متناسب با ذات خود از این کمال برخوردارند، اما درباره رابطه علیّی - معلولی میان خدا و مخلوقات و در نتیجه، مشابهت میان آنها ساکت است؛ از این رو، نسبت صفات به ذات خداوند را مجهول می‌گذارد. به همین جهت، آکوئیناس این قسم را در جامع الهیات بیان نمی‌کند و در نهایت به‌طور عمده از آنالوژی اسنادی درونی استفاده می‌کند (Mondin, 1963: 100-102). البته تأکید بر آنالوژی درونی بدین معنا نیست



نظر



که استفاده از دیگر اقسام آنالوژی و یا استفاده از دیگر اوصاف سلبی و فعلی مجاز نیست. آکوئیناس از همه این امکانات زبانی و فکری برای توصیف خداوند بهره می‌برد (Ross, 2005: 141)، اما از آنجا که مسئله زبان دینی ناظر به اوصاف ذات الهی است و توصیف او براساس فعلش در حقیقت توصیف اوصاف ذات او نیست (Davies, 1993: 20-23) و همچنین زبان سلبی محض نیز بدون محتوای ایجابی ناکارآمد است و هیچ چیزی درباره آنچه خدا هست نمی‌گوید (مطهری، بی تا، ج ۵: ۱۶۹؛ Davies, 1993: 27)، و آنالوژی تناسبی نیز از رابطه علی و مشابهت خداوند و مخلوقات و نسبت صفات به ذات خدا خبری نمی‌دهد، پس باید از زبان دیگری نیز بهره ببریم که این امور مهم را تأمین کند؛ و آن چیزی جز آنالوژی درونی نیست. استدلال‌های آتی نیز ناظر به همین قسم از آنالوژی است. آکوئیناس با سه فرض روبه‌رو است: الف) اشتراک در لفظ تنها (مشترک لفظی)؛ ب) اشتراک در لفظ و معنا به نحوی که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق یابد (کلی متواطی)؛ ج) و اشتراک در لفظ و معنا به نحوی که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق نکند، بلکه تطبیقش بر آنها متضمن شباهت در عین اختلاف است (آنالوژی اسناد دورنی یا همان کلی مشکک^۱). آکوئیناس می‌کوشد تا با نقد نظریه مشترک لفظی و کلی متواطی به اثبات کلی مشکک دست یابد.^۲

۱. آنالوژی اسناد دورنی را باید کلی مشکک معنا کرد. این مدعا با توجه به محتوای استدلال آکوئیناس و مقایسه آن با آثار ابن سینا به دست می‌آید.

۲. پیش از آغاز استدلال یادآور می‌شویم که این تقریر از اقسام آنالوژی، برخلاف تقریری است که دیگر شارحان آکوئیناس ارائه داده‌اند؛ مثلاً مک‌گراث در توضیح آنالوژی، فقط از آنالوژی استعاری سخن می‌گوید: «خدا پدر است»؛ بدین معناست که خدا از جهتی که مراقب ماست شبیه به پدر بشری است، اما این بدین معنا نیست که خدا کاملاً یک پدر بشری است. به همین جهت، همچنین می‌توان گفت «خدا مادر بشری است»، بی آنکه گرفتار تناقض شویم (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۸۵-۴۸۷). یا علی‌زمانی در بیان اقسام آنالوژی، وقتی از آنالوژی اسنادی و تناسبی سخن می‌گوید منظورش آنالوژی اسنادی درونی و آنالوژی تناسبی به‌جاست. وی از دیگر اقسام آنالوژی، به‌ویژه آنالوژی اسنادی درونی سخن نمی‌گوید (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۵). همچنین برومر در توضیح اقسام آنالوژی تنها از دو قسم تناسبی و اسنادی سخن می‌گوید و در توضیح آنالوژی اسنادی نیز تنها به آنالوژی اسنادی بیرونی ناظر است (درحالی که عمده‌نظر آکوئیناس ناظر به آنالوژی اسنادی درونی است): «خداوند خردمند است» بدین معناست که «خداوند علت خردمندی است» برخلاف «سقراط خردمند است» که به‌معنای عرفی خودش می‌باشد. همچنین در آنالوژی تناسبی نیز فقط از تناسبی به‌جا سخن می‌گوید و به تناسبی

بنابراین، استدلال آکوئیناس چند گام دارد. وی نخست، به نقد نظریه کلی متواپی و سپس به نقد نظریه مشترک لفظی می‌پردازد تا در نهایت، نظریه تمثیل اثبات گردد. وی نظریه کلی متواپی را به این دلایل مردود می‌داند:

۱. صورت‌هایی (forms) که خداوند آنها را ایجاد کرده است، مشابهت کاملاً دقیق با خداوند ندارند. توضیح اینکه موجوداتی که خداوند آنها را ایجاد می‌کند، واجد صورتی هستند که آن صورت با صورتی که خداوند بر حسب آن عمل می‌کند مشابهت کامل ندارد.

۲. حتی اگر آنها از صورت کاملاً مشابهی برخوردار باشند، نحوه وجودی این صورت‌ها متفاوت است: آنها آنچه را که در خداوند به نحو بسیط و فراگیر موجود است، به نحو تدریجی و جزئی دریافت می‌کنند.

۳. هر چیزی که به اشیای مختلف اسناد داده شود، از این چند حالت خارج نیست: یا جنس آنهاست، یا فصل، یا عرض عام، یا عرض خاص؛ اما هیچ چیزی نمی‌تواند به خداوند به عنوان جنس، فصل و عرض عام و خاص اسناد داده شود.

۴. اگر محمولی که به اشیا اسناد داده می‌شود، به گونه‌ای باشد که در یکی از آنها اسنادش متقدم است و در دیگری متأخر و مبتنی بر اولی، در این صورت، این محمول نمی‌تواند به یک معنا به هر دوی آنها اسناد داده شود.



نظریه

آنالوژی، اقسام و مبانی آن

→
نا به جا (استعاری) توجه نمی‌کند: «خداوند خردمند است» بدین معناست که خداوند متناسب با ذات خودش خردمند است، همان‌گونه که در «سقراط خردمند است»، خردمندی سقراط متناسب با ذات خودش است (Brummer, 1992: 45-46). البته وی در تبیین نظریه آکوئیناس، از نوآوری او در ایجاد قسم جدیدی از آنالوژی سخن می‌گوید که در آن آکوئیناس کوشیده است با پیوند زدن آنالوژی اسنادی به آنالوژی تناسبی و همچنین پیوند زدن آن به رابطه علی و مشابهت میان خدا و مخلوقات نواقص هر یک از آن دو قسم اسنادی و تناسبی را برطرف سازد. در نتیجه، گزاره «خداوند خردمند است»، بدین معناست که خداوند که منشاء تمام خردمندی‌هاست، بر اساس رابطه علی و مشابهت علت با معلول، خودش نیز باید خردمند باشد، اما به نحوی متناسب با ذات خودش؛ یعنی به نحو کامل و ازلی خردمند است؛ برخلاف خردمندی ناقص و حادث مخلوقات (Brummer, 1992: 48). نتیجه این کار همان چیزی است که پیش‌تر موندین آن را آنالوژی اسنادی درونی نامید. به هر حال، هم موندین و هم برومر هم‌نظرند که دیدگاه نهایی آکوئیناس به آنالوژی اسنادی درونی معطوف است.



۵. محمول‌های اسنادی به خدا، بالذات و ضروری هستند: «خداوند هستی است»؛ بدین معناست که هستی عین ذات اوست؛ «خداوند خیر است»؛ بدین معناست که او خود خیر است، اما محمول‌های اسنادی به دیگر موجودات، ناشی از مشارکت آنها در این امور است: «سقراط انسان است»؛ بدین معناست که او واجد انسانیت است، نه اینکه او خود انسانیت است (Aquinas, 2009: 58).

۶. همه کمالاتی که در مخلوقات به نحو متکثر و توزیع شده موجود هستند، در خداوند به نحو متحد و ازلی وجود داشته‌اند. بنابراین، واژه خرمند به یک شکل در مورد خدا و انسان به کار نمی‌رود، بلکه به معنای دیگری به کار می‌رود.

۷. بُعد مخلوقات نسبت به هم دیگر (همچون اشیای ناهم‌جنس)، مانع از اسناد کلی متواطی به آنها می‌شود. در این صورت، با توجه به اینکه بُعد خدا از مخلوقات بسی بیشتر است از بُعدی که برخی مخلوقات نسبت به هم دارند، پس اسناد کلی متواطی به خدا و مخلوقات محال است (Aquinas, 1947:85).

بنا بر دلایل پیش گفته، به نظر آکوئیناس هیچ یک از کمالات منتهای نمی‌توانند به یک شکل بر خدای نامتناهی تطبیق یابند، اما آیا این بدان معناست که هر یک از کمالات مشترک میان خداوند و مخلوقات، صرفاً در لفظ مشترکند و معنای آنها کاملاً متفاوت از هم است؟ آکوئیناس بر این باور است که زبان ناظر به خدای نامتناهی صرفاً مشترک لفظی نیست. او به تفصیل به بررسی و نقد نظریه مشترک لفظی نیز می‌پردازد:

۱. در مشترک لفظی، میان مدلول‌های لفظ هیچ رابطه علی معلولی برقرار نیست، بلکه صرفاً به صورت تصادفی است که دو مدلول در لفظ واحدی اشتراک یافته‌اند، درحالی که الفاظی که درباره خداوند و مخلوقات به کار می‌بریم، میان مدلول‌هایشان رابطه علی معلولی برقرار است.

۲. در اسناد مشترک لفظی به اشیا، تنها وحدت لفظی میان آنها برقرار است و هیچ مشابهتی در خود اشیا نیست؛ درحالی که میان خداوند و مخلوقات مشابهت روشنی برقرار است.

۳. موقعی که چیزی بیشتر از این همانی اسمی میان اشیای مختلف برقرار نباشد، ما

نمی‌توانیم از اسناد اسم به یک شیء، به اسناد آن اسم به شیء دیگر رهنمون شویم، درحالی که معرفت ما از امور قدسی برآمده از معرفت ما از مخلوقات است.

۴. اگر اسمای محمول بر خدا و مخلوقات، صرفاً در لفظ یکسان هستند، در این صورت، اثبات و استدلال و سخن گفتن از اوصاف خداوند بی‌فایده خواهد بود، زیرا مدلول اسمای، تنها تا جایی برای ما معلوم خواهند بود که بر مخلوقات انطباق یابند نه بیشتر؛ درحالی که چنین نیست و سخن گفتن از خداوند لازم و مفید است.

۵. حتی اگر به الهیات سلبی قائل باشیم که نیستیم، این قول که «خداوند حی است» و «سقراط حی است»، در این امر مشترکند که آنها موجودی بی‌جان نیستند. بنابراین، واژه «حی» که بر خدا و مخلوقات به صورت مشترک انطباق یافته است، مشترک لفظی محض نیست و دست‌کم در معنای سلبی خود مشترک است (Aquinas, 2009: 58-59).

۶. بنا بر رابطه علیّ میان خدا و مخلوقات، خداوند نمی‌تواند از کمالات موجود در مخلوقات کاملاً تهی باشد و با کمالات مخلوقات صرفاً در لفظ مشترک باشد، زیرا مخلوقات این کمالات را از خداوند دریافت می‌کنند، و خداوند نمی‌تواند به عنوان معطی کمال، فاقد آن کمال باشد (Aquinas, 1947: 86).

آکوئیناس از نفی دو نظریه مشترک لفظی و کلی متواطی، حقانیت نظریه آنالوژی اسنادی درونی (کلی مشکک) را نتیجه می‌گیرد: چیزی که به نحو مشابه و همسان در مورد خداوند و مخلوقات گفته می‌شود؛ بدین گونه نیست که کاملاً هم معنا باشند و یا معنای کاملاً متفاوت داشته باشند، بلکه باید معنای آنها با هم مشابهت داشته باشد (Aquinas, 2009: 59)؛ برای مثال محمول عادل برای انسان و خدا، به نحو مشترک لفظی نیست، زیرا میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباط و مشابهت وجود دارد و به نحو کلی متواطی نیست، زیرا میان خدا و انسان تفاوت‌هایی وجود دارد. بنابراین، به نحو آنالوژیکال و مشکک به کار می‌رود. همین تفاوت در عین شباهت و شباهت در عین تفاوت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مُجاز می‌کند (پترسون: ۲۵۵-۲۵۷)، اما شباهت میان





خدا و مخلوقات، ناشی از رابطه علی معلولی میان خدا و مخلوقات است، زیرا طبیعی است که فاعل کاری را انجام می‌دهد که مشابه خودش است. خداوند به مخلوقات کمالاتشان را می‌دهد و به همین دلیل، خداوند با مخلوقاتش شباهت دارد، اما این شباهت به گونه‌ای دقیق نیست که یک مفهوم به نحو کلی متواطی بتواند از هر دوی آنها حکایت کند، بلکه باید به نحو مشکک باشد (Aquinas, 2009: 56). آکوئیناس نه تنها به نحو عام میان خدا و مخلوقات به شباهت قائل است، بلکه به نحو خاص تر به شباهت میان انسان و خدا نیز تصریح می‌کند. او توضیح می‌دهد که این شباهت میان انسان و خدا به معنای برابری نیست، زیرا خداوند نسبت به آدمی برتری نامتناهی دارد و آدمی رونوشتی از خداست. این شباهت یک شباهت ناقص است نه کامل (Mondin, 1963: 75-76). گفتنی است که منظور آکوئیناس این نیست که «خداوند خردمند است» صرفاً به معنای آن است که «خداوند علت خردمندی در موجودات است» (آنالوژی اسنادی بیرونی)؛ بلکه این رابطه علی زمینه‌ای است برای اسناد حقیقی و مشکک خردمندی به خداوند به گونه‌ای که خداوند به نحو أقدم و أقوی خردمند است؛ همان گونه که اسناد خردمندی به مخلوقات نیز حقیقی و مشکک است (آنالوژی اسنادی درونی) (Davies, 1993: 26).

مبانی آکوئیناس برای دفاع از آنالوژی اسنادی درونی

برای درک بهتر از دیدگاه آکوئیناس باید به مبانی متافیزیکی آنالوژی در دو قسمت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه توجه شود. آنچه در توضیح مبانی متافیزیکی آنالوژی اهمیت دارد، آنالوژی اسنادی درونی (کلی مشکک) است، اما با این حال، در دیگر اقسام نیز این مبانی قابل پیگیری است:

الف) مبانی هستی‌شناسانه آنالوژی

یکم - هر آنالوژی مستلزم تکرر اشیای مورد مقایسه است؛ برای مثال تکرر «خدا» و «احمد» نسبت به مفهوم آنالوژیکال «موجود»؛
 دوم - اختلاف میان اشیای مورد مقایسه: آنالوژی تنها در موردی رخ می‌دهد که دو

چیز به نحو مختلف (نه یکسان) از یک کمال برخوردار باشند؛ یعنی کمال به درجات کیفی (نه کمی) مختلف در میان آنها توزیع شده باشد. البته گاهی این اختلاف در برخورداری از کمال، بدین نحو است که کمال تنها در یکی از آنها موجود است، اما به واسطه فعالیت ذهن است که کمال را به دیگری اسناد می‌دهیم؛ برای مثال در اسناد بیرونی، ذهن آدمی به واسطه ملاحظه نسبت میان رنگ رخساره و سلامتی آدمی، سلامتی را به رنگ نیز اسناد می‌دهد، اما در واقع، رنگ واجد کمالی به عنوان سلامتی نیست؛

سوم - مشابهت میان اشیای مورد مقایسه: در اسنادی درونی و تناسب به جا چنین مشابهت هستی‌شناسانه‌ای به واقع لازم است، اما در دو تای دیگر به تسامح برقرار است. منظور از مشابهت نیز مشابهت در صورت نیست، زیرا مشابهت در صورت از مبانی هستی‌شناسانه کلی متواطی است نه آنالوژی؛

چهارم - تناسب میان اشیای مورد مقایسه: اگرچه تناسب را معمولاً برای دو قسم تناسب به جا و استعاری لازم می‌دانند، اما تناسب مخصوص این دو مورد نیست. البته تناسب حتی مخصوص به آنالوژی نیز نیست و در کلی متواطی نیز مطرح است؛ با این تفاوت که در کلی متواطی تناسب دقیقاً برابر است، اما در آنالوژی تناسب صرفاً مشابهت است نه دقیقاً برابر؛

پنجم - مشارکت (participation): این ویژگی در کلی متواطی نیز جاری است؛ با این تفاوت که در کلی متواطی مشارکت مقوله‌ای (منطقی) برقرار است، اما در آنالوژی مشارکت متعالی (هستی‌شناسانه). توضیح اینکه در مشارکت مقوله‌ای، هیچ یک از اشیای مورد مقایسه، واجد تمامی کمال مورد مشارکت نیست و با آن کمال این‌همانی ندارد؛ برای مثال احمد و علی هر دو از کمال انسانیت برخوردارند، ولی هیچ یک از آنها عین آن کمال نیستند، اما در مشارکت متعالی، یکی از اشیای مورد مقایسه، با کمال مورد مشارکت این‌همانی دارد؛ برای مثال هم خداوند و هم احمد در کمال وجود مشارکت دارند، اما ذات خداوند با این کمال این‌همانی دارد، اما ذات احمد با آن این‌همانی ندارد (Mondin, 1963: 62-66).





ب) مبانی معرفت‌شناسانه آنالوژی

اما مبانی معرفت‌شناسانه آنالوژی، ناظر به سهم ذهن در ایجاد مفاهیم آنالوژیکال است. مفاهیم آنالوژیکال از مفاهیم کلی متواپی متمایزند. مفهوم کلی متواپی نمایانگر کمالی است که در همه مصادیق‌اش تحقق کاملاً یکسانی دارد. این مفهوم به نحو مناسبی بر تمامی مصادیق خود انطباق می‌یابد، اما مفهوم آنالوژیکال دارای مصادیق یک‌دست نیستند؛ یعنی هم‌نوع یا هم‌جنس نیستند، بلکه مصادیق آن مفهوم، تحقق متفاوتی دارند و به انحای مختلف در یک کمال مشارکت کرده‌اند؛ برای مثال احمد و کتاب و دیوار و درخت و ماه و خداوند همگی موجودند، اما وجود آنها به یک نحو نیست. مفهوم آنالوژیکال می‌تواند نمایانگر مصادیقی از کمال باشد که در هر یک از این مصادیق، آن کمال تحقق متفاوتی دارد. نمایانگری مفهوم آنالوژیکال از این مصادیق به دو گونه ممکن است: (۱) مفهوم آنالوژیکال، یکی از این مصادیق را به نحو کامل و مناسب، و دیگری را به نحو ناقص و مبهم نشان می‌دهد؛ (۲) هر دوی آنها را به نحو ناقص و مبهم نشان می‌دهد (Mondin, 1963: 76-83).

این مفاهیم وقتی افزون بر مصداق‌های قبلی (مخلوقات)، بر مصداق جدید (خداوند) تطبیق می‌یابند، وضع جدیدی را شامل نمی‌شوند. این گمان که نظریه آنالوژی مستلزم وضع جدید است، دور از واقع است. آری، گاهی با تغییر مصادیق، معنای قدیمی واژه، جای خود را به معنای جدید متناسب با مصادیق جدید می‌دهد، اما در مورد مفاهیم آنالوژیکال، مصداق جدید (خداوند) مستلزم تغییر معنا نیست تا وضع جدیدی برای لفظ مشترک رخ بدهد. وضع جدید تنها وقتی ضرورت دارد که معنایی جدید کشف گردد، نه هنگامی که تنها نمونه‌ای جدید از همان معنای مکشوف پیشین کشف شده باشد؛ برای مثال، کسی که خداوند را خیر تلقی می‌کند، معنای جدیدی برای واژه خیر عرضه نمی‌کند، بلکه همان معنای قدیمی را در مورد جدید به کار می‌برد (Mondin, 1963: 56-58).

اما نقد جان اسکوتس به آنالوژی اسنادی (کلی مشکک) ناشی از بدفهمی این نظریه است. وی در راستای نقد نظریه آنالوژی آکوئیناس و دفاع از نظریه کلی متواپی، بیان

می‌کند که نظریه آنالوژی نمی‌تواند بدیلی برای دو نظریه مشترک لفظی و کلی متواپی باشد. توضیح اینکه اگر واژه آنالوژیکال بیانگر شباهت و تفاوت توأمانی میان مصادیق مورد انطباق باشد، پس هر واژه آنالوژیکال به‌هنگام انطباق بر یک مصداق، به‌واقع متشکل از دو مفهوم است: یک مفهوم برای بیان شباهت این مصداق با مصداق دیگر، و مفهوم دیگر برای بیان تفاوت آن مصداق از مصداق دیگر. در این صورت، هر واژه آنالوژیکال در هر انطباقی نسبت به انطباق دیگر، مفهومی مشترک دارد که ناظر به وجه شباهت مصادیق است و مفهومی متفاوت نیز دارد که ناظر به وجه اختلاف مصادیق است. این واژه به‌لحاظ مفهوم مشترک، کلی متواپی است و در لفظ و معنا و نحوه دلالت بر مصادیق، مشترک است، ولی به‌لحاظ مفهوم متفاوت، مشترک لفظی است؛ یعنی تنها در لفظ مشترک است. در این صورت، نظریه آنالوژی بدیلی برای کلی متواپی و مشترک لفظی نیست (Geisler: 174). با توجه به آنچه گفته شد روشن است که دیدگاه آکوئیناس از نظریه آنالوژی چنین نیست. آکوئیناس مفهوم آنالوژیکال را مفهوم مرکب نمی‌داند تا مستلزم این اشکال گردد. آکوئیناس مفهوم آنالوژیکال را یک مفهوم کلی مشترک میان مصادیق می‌داند که به دلیل تفاوت در شدت و ضعف مصادیقش نمی‌تواند بر همگی به یک نحو تطبیق کند.

حال، با در نظر گرفتن مبانی متافیزیکی (هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه) اقسام آنالوژی، می‌توان نتیجه گرفت که آکوئیناس با استفاده از نسبت و رابطه علی و معلولی خداوند و مخلوقات، به شباهت نسبی (نه شباهت کامل) میان خداوند و مخلوقات حکم می‌کند که همین شباهت نسبی، زمینه را فراهم می‌آورد برای حل مسئله زبان دینی. اگر کمالات مخلوقات به‌واسطه رابطه علی - معلولی، نمایان‌گر کمالات خدا هستند و میان کمالاتشان شباهت نسبی برقرار است، بنابراین مفاهیم و زبان ناظر به این کمالات نیز می‌تواند کمالات خداوند را نیز نشان دهد. از این جهت، مشترک لفظی مردود می‌گردد، اما چون این شباهت نسبی است و نحوه وجودی کمالات از شدت و ضعف برخوردارند و یک‌دست نمی‌باشند، مفاهیم و زبان ناظر به مخلوقات، به نحو کلی متواپی بر هر دوی آنها تطبیق نمی‌یابند. از این رو، کلی متواپی نیز مردود می‌شود. باقی



می ماند فرض مفاهیم و زبان آنالوژیکال که به نحو مبهم از این کمالات حکایت می کند (Mondin, 1963: 85). البته در ادامه با بررسی آرای ابن سینا درباره کلی مشکک، فهم بهتری از آنالوژی درونی به دست می دهیم.

۲. دیدگاه ابن سینا درباره اصل آنالوژی، اقسام و مبانی آن

در این بخش، نخست آرای ابن سینا درباره کلی مشکک (آنالوژی درونی) و سپس، نظریه تمثیل (آنالوژی استعاری) بررسی می شوند. ابن سینا در تبیین حمل وجود بر خداوند و ممکنات از کلی مشکک بهره می برد. همچنین او در اسناد برخی اوصاف به خداوند از نظریه تمثیل و کاربرد استعاری زبان استفاده می کند. البته ابن سینا درباره دیگر صفات کمالی مشترک میان خدا و انسان، به نظریه کلی مشکک استناد نمی جوید، زیرا به خاطر محذور ایجاد کثرت در ذات خدا به اتحاد معنایی صفات متکثر قائل می شود و به گونه ای از اشتراک لفظی متمایل می گردد. در ادامه، مباحث ابن سینا در دو قسمت جداگانه دنبال می شود:

نظریه کلی مشکک

نظریه آنالوژی همواره در فلسفه یونان و بعدها در فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است. افلاطون معتقد بود اشیایی که در مُثُل مشارکت دارند، به همان نحوی که مُثُل موجود است، موجود نیستند. ارسطو نیز از آنالوژی بهره برد، هنگامی که وجود را بر مقولات حمل کرد: مقولات عشر همگی موجودند، اما وجودشان به نحو یکسان نیست (Ross, 2005: 139). توضیح اینکه ارسطو در کتاب طویقفا، واژه ها را به دو دسته (۱) تک معنایی و چندمعنایی تقسیم می کند. آن گاه قسم اخیر را به دو دسته دیگر تقسیم می کند: (۲) واژه هایی که معانی متفاوت دارند، ولی تنها در اسم مشترکند؛ (۳) واژه هایی که معانی شان از جهات دیگر متفاوت است، ضمن اینکه اشتراک در اسم نیز دارند. اسکندر افرویدی در شرح این قسمت از عبارت ارسطو، قسم (۱) را متواطی (univocal)، قسم (۲) را مشترک لفظی (equivocal) و قسم (۳) را مبهم (ambiguous) می نامد. مثال ها و توضیحات ارسطو



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

درباره کلی مبهم و شرحی که اسکندر از آن عرضه می کند، بعدها در آثار فیلسوفان مسلمان تحت عنوان «کلی مشکک» دنبال می شود؛ برای مثال فارابی و ابن سینا به تبع ارسطو اطلاق وجود بر مقولات را از قبیل کلی مشکک می دانند که با تقدم و تأخر همراه است و به نحو یکسانی نیست؛ چیزی برخلاف ماهیت انسان که بر مصادیقش به نحو یکسان اطلاق می گردد، اما فیلسوفان قرون وسطا در ترجمه آثار فیلسوفان مسلمان به زبان لاتین، به واسطه آنسی که با فلسفه آکوئیناس داشتند، واژه مشکک را به واژه آنالوژیکال (analogical) ترجمه کردند، زیرا واژه «آنالوژی» تقریباً همان بار مفهومی در فلسفه آکوئیناس را داشت که واژه «آمیگیوس» در فلسفه یونانی و «کلی مشکک» در فلسفه اسلامی داشتند (ولفسون، ۴۶۵: ۱۳۷۰-۴۹۹). بنابراین، کلی مشکک ارسطویی و سینیوی همان آنالوژی آکوئیناس است.

همان گونه که گذشت ارسطو در توضیح مفاد اصطلاح لفظ مشکک، نخست مدعی شد که مشکک چندمعنایی است، ولی در ادامه گفت که معانی مشکک برخلاف مشترک لفظی از جهات دیگر متفاوت است. اکنون باید دید که ابن سینا در آثارش چه شرحی از کلی مشکک ارائه می دهد. ابن سینا در الهیات دانشنامه علایی به این نکته توجه می دهد که در کلی متواطی، مفهوم کلی بر اشیای متعدد به یک معنا و بدون هیچ اختلافی تطبیق می یابد، در حالی که در کلی مشکک اگرچه کمابیش کلی به یک معنا بر اشیای متعدد تطبیق می یابد، ولی این تطبیق به یک نحو نیست؛ بلکه همراه با تقدم و تأخر است؛ برای مثال اطلاق هستی بر مقولات عشر نه به اشتراک لفظی است و نه به نحو کلی متواطی، بلکه به نحو مشکک است؛ یعنی حمل هستی بر هر کدام از آنها هر چند به یک معناست، به یک نحو نیست: «هستی نخست مر جوهر را هست و به میانجی جوهر مر کمیّت و کیفیّت و اضافت را، و به میانجی ایشان مر آن باقی را» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۸). ابن سینا در منطق شفاء تصریح می کند که کلی متواطی و مشکک در این امر مشترک اند که در تطبیق بر اشیای مختلف، از وحدت معنایی و لفظی برخوردارند، اما در این امر اختلاف دارند که کلی متواطی «در تطبیق بر اشیای مختلف، اسم، معنا و استحقاق واحدی دارد و اختلافی در اولویت، آخریت، تقدم و تاخر و





شدت و ضعف ندارد»، اما کلی مشکک نیز «در تطبیق بر اشیای مختلف، اسم و معنای واحدی دارد، ولی از جهت دیگر دارای اختلاف است [یعنی در تطبیق بر مصادیق، دارای اختلاف در اولیت و آخریت و ... است] ... وقتی لفظ آن به صورت مجرد و قطع نظر از مصادیق مختلفش در نظر گرفته می‌شود آنچه از لفظ فهمیده می‌شود معنای واحدی است، اما وقتی که لفظ را در نسبت با مصادیقش در نظر می‌گیریم، این معنا از همه جهت واحد نیست (یعنی دارای اختلاف در شدت و ضعف و ... است)» (ابن سینا، ۱۴۰۴ م: ۹-۱۲). از این منظر، انسان برای افرادش کلی متواطی است، اما وجود برای مقولات، کلی مشکک است.

اکنون پرسش این است که آیا تشکیک در کلی مشکک، در خود مفهوم رخ می‌دهد یا در تطبیق مفهوم بر مصادیق و یا در خود مصادیق؟ این پرسش از این جهت اهمیت دارد که در کلام ارسطو، کلی مشکک امری دانسته شد که نه متواطی است و نه مشترک؛ یعنی چون در هیچ کدام از این دو دسته نمی‌گنجد، به صورت مستقل مطرح می‌شود. اشکال اسکوتس به آکوئیناس درباره نفی کلی مشکک و ارجاع آن به مشترک یا متواطی در واقع، ناظر به ارسطو بود. در فلسفه اسلامی نیز این اشکال را جیلانی بررسی و نقد کرده است (جیلانی، ۳۶۵: ۱۳۷۰-۳۶۶). گرچه ممکن است در وهله نخست، از آثار ارسطو و ابن سینا چنین استظهاری شود که تشکیک در خود معناست و در حقیقت به معنا و لفظ اسناد می‌یابد، اما روشن است که همگی این فیلسوفان بر این امر متفق‌اند که تفاوت متواطی و مشکک، در خود لفظ یا مفهوم کلی نیست؛ یعنی مفهوم به خودی خود، چیزی جز خودش نیست؛ نه مشکک است و نه متواطی. آری، اگر هم گاهی این تشکیک را به مفهوم و حتی گاهی به لفظ نسبت می‌دهیم، تسامحی بیش نیست. برخی عبارات‌ها همچون عبارات‌های جیلانی (جیلانی، ۳۶۵-۳۶۶)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹-۱۲)، قطب‌الدین شیرازی (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹) و قطب‌الدین رازی (رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲) نمایانگر آن است که تشکیک مشکک، در تطبیق و صدق مفهوم بر مصادیق است، نه در خود مفهوم. اما پرسش این است که آیا این عبارات‌ها نیز تسامحی نیستند؟ آیا عبارات‌هایی حاکی از این امر نداریم که تشکیک در حقیقت در خود

مصادیق است و اگر آن را به لفظ یا مفهوم کلی و یا صدق کلی بر مصداق اسناد می‌دهیم، تسامحی بیش نیست؟

دقت در عبارت‌های ابن‌سینا، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی نشان می‌دهد که تشکیک در خود مصادیق است و به‌طور تسامحی به لفظ و مفهوم و صدق مفهوم بر مصداق، اسناد می‌یابد. ابن‌سینا، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی پس از توضیح اصطلاح مشکک، به بیان مثالی می‌پردازند که راهگشاست. ابن‌سینا می‌گوید: «مثال کلی مشکک معنای وجود است؛ معنای وجود در اشیای متعدد واحد است، با این حال، در آنها اختلاف نیز دارد؛ یعنی در آنها تحقق کاملاً همسان ندارد؛ در برخی از اشیای قبل تحقق می‌یابد و در برخی بعدها؛ برای مثال، تحقق وجود در جوهر قبل از تحقق وجود در اعراض است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۰). در این عبارت مشخص است که اساساً مسئله ابن‌سینا تشکیک در تحقق وجود است؛ تحقق وجود خاص نسبت به دیگر وجودهای متحقق که از یک جهت مشابه است و از یک جهت متفاوت، اما قطب‌الدین شیرازی هم در شرح حکمة الاشراف می‌نویسد: «سفیدی برف از سفیدی عاج فیل و همچنین، وجود واجب از وجود ممکن، تمام‌تر و کامل‌تر است. معنای سفیدی و معنای وجود را معنای متفاوت می‌خوانیم؛ بدین سبب که افرادشان در برخورداری از این معنای متفاوت هستند» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹). دقت در این عبارت نشان می‌دهد که اساساً تشکیک (شبهات در عین تفاوت) در مرتبه مصداق (افراد) رخ می‌دهد و به‌طور تسامحی معنای اسناد می‌یابد. مسئله اصلی، چگونگی تحقق معنا در ضمن افراد است، نه معنا و مفهوم ذهنی و نه تطبیق و صدق آن بر خارج.

قطب‌الدین رازی نیز در ضمن مثال و اقسام مشکک، مراد خود را بهتر بیان می‌کند: «اگر حصول و صدق معنا در افراد ذهنی و خارجی، مساوات داشته باشد [و کاملاً همسان باشد]، آن معنا را متواطی می‌خوانیم؛ بدین دلیل که افرادش در معنا توافق دارند [و به هیچ وجه، اختلافی ندارند]؛ ... ولی اگر حصول معنا در برخی از افراد نسبت به برخی دیگر، اولویت، اقدمیت، اشدّیت داشته باشد، آن معنا را مشکک می‌نامیم، اما تشکیک بر سه نوع است: تشکیک بر حسب اولویت: این تشکیک همان اختلاف افراد





است در اولویت و عدم اولویت؛ همانند وجود که حصولش در واجب قبل از حصولش در ممکن است. تشکیک بر حسب تقدم و تأخر: حصول معنای این تشکیک چنین است که در برخی افراد نسبت به دیگران متقدم است؛ باز هم همانند وجود که حصولش در واجب قبل از حصولش در ممکن است. تشکیک بر حسب شدت و ضعف: حصول معنای این تشکیک نیز چنین است که حصولش در برخی از افراد شدیدتر از برخی دیگر است؛ همانند وجود که حصولش در واجب شدیدتر از حصولش در ممکن است، زیرا آثارش در واجب بیشتر است» (همان).

در این عبارت، به تکرار گفته می‌شود که تشکیک در مشکک، اولاً و بالذات، ناظر به حصول معنا در ضمن افراد است، نه حصول ذهنی معنا و نه تطبیق آن بر خارج. وی در توضیح وجه تسمیه اصطلاح مشکک نیز به همین نکته توجه می‌دهد: «مشکک را مشکک می‌خوانیم، زیرا افرادش در خود حصول معنا اشتراک دارند، ولی در اولویت، اشدیت و اقدمیت حصول معنا اختلاف دارند [درحالی که کلی متواطی چنین نیست و افرادش در حصول معنا کاملاً همسان هستند و هیچ اختلافی ندارند]. به همین جهت، اگر تنها به وجه اشتراک افراد در حصول معنا بنگریم، چه بسا معنای مشکک را به اشتباه معنای متواطی بپنداریم» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). بنابراین، لازم نیست که خود مفهوم یا صدق مفهوم که اموری ذهنی هستند، از ویژگی خاص تشکیکی برخوردار باشند تا از کلی متواطی متمایز گردند. تمایز کلی متواطی و مشکک نه در حیث ذهنی آنها (مفهوم ذهنی آنها یا صدق ذهنی آنها بر افراد)، بلکه در حیث خارجی آنها (تحقق معنا در ضمن افراد) است، اما به‌طور تسامحی به مفهوم یا صدق مفهوم نیز اسناد می‌یابد. اما آیا لازم است که مفهوم یا صدق آن نیز در حقیقت از ویژگی خاصی برخوردار باشند تا از این تشکیک مصداقی حکایت کنند و بر آن تطبیق یابند؟ به نظر می‌رسد چنین چیزی لازم نیست: اگر صرفاً مفهوم و یا حتی صدق آن بر مصداق (نه خود مصداق) را در نظر بگیریم، هیچ تشکیکی در آن نیست و هیچ تفاوتی با دیگر مفاهیم ندارد. بر این اساس، روشن می‌شود که دیدگاه موندین نیز ناتمام است که کوشید افزون بر تشکیک در مصداقی، تشکیک را در خود مفهوم یا حکایت آن از مصداقی نیز تعبیه کند.

پس از فهم دیدگاه ابن سینا درباره کلی مشکک باید دید که آیا وی از این دیدگاه در حل مسائل الهیاتی نیز استفاده می کند یا خیر. پیش از ابن سینا، فارابی تصریح کرد که حمل وجود بر واجب و ممکن، مشکک است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۴۳۵). در آرای قطب الدین رازی نیز به همین مطلب اشاره شده است (قطب الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). ابن سینا نیز واجب الوجود را موجود می داند؛ موجودی که آدمی از حقیقت آن بی خبر است. آدمی نه تنها از معرفت به حقیقت واجب الوجود عاجز است، بلکه از معرفت هر یک از اشیای پیرامونی نیز عاجز است و تنها از لوازم و خواص آنها مطلع می گردد. در مورد خداوند، آدمی تنها از این امر آگاه است که خداوند وجود دارد و وجودش برایش واجب بالذات است. از نظر ابن سینا، وجود یکی از لوازم خداست. حقیقت خدا نه نفس وجود است و نه ماهیتی از ماهیات که وجود بر او عارض گردد، بلکه ذاتی است که وجود بالضروره از لوازم آن ذات است. ابن سینا توضیح می دهد که به واسطه این لازم ذات است که به دیگر اوصاف و لوازم ذات خداوند معرفت می یابیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵).

بدین منظور، وی در یک تقسیم، پنج دسته از صفات را برمی شمرد: (۱) صفات ذاتی که شرط ماهیت هستند، همچون حیوان یا ناطق برای انسان؛ (۲) صفات عرضی، یعنی صفات عارض بر شیء، همچون سفیدی برای جسم؛ (۳) صفات ذات اضافه همچون وصف علم برای انسان که برای اتصاف انسان به آن، افزون بر عروض هیئت علم، باید اضافه به امر خارجی همچون معلوم را نیز در نظر گرفت؛ (۴) صفات اضافی محض که اساساً چیزی جز اضافه عارض بر شیء نمی شود، همچون پدربودن برای انسان؛ (۵) صفات سلبی که در حقیقت صفت نیستند، بلکه ناصفت هستند، همچون موات برای سنگ. ابن سینا توضیح می دهد خداوند صفات ذاتی به معنای جزء ذات و صفات عرضی ندارد، اما صفات ذاتی به معنای لازم ذات (همچون وجود) و صفات اضافی محض و سلبی دارد، زیرا این صفات مستلزم تکرر در ذات الهی نیستند. توضیح اینکه صفات اضافی محض (همچون تقدم واجب نسبت به مخلوقات)، معنای عقلی است و در ذات شیء، عروض خارجی ندارد؛ صفات سلبی نیز در واقع ناصفت هستند؛ یعنی سلب صفات از ذات هستند، نه عروض صفت بر ذات تا مستلزم کثرت در ذات ربوبی گردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۸۷-۱۸۸).





اما صفات ثبوتی ذاتی «علم، قدرت و حیّ» برای خداوند از کدام نوع هستند؟ به نظر ابن سینا، این صفات اگرچه به خودی خود از نظر لفظ و مفهوم متکثرند، اما هنگام تطبیق بر خداوند مفهوم واحدی دارند: «هنگامی که الفاظ حیات، علم، قدرت، جود و اراده بر واجب الوجود حمل می‌شوند، از آنها مفهوم واحدی درک می‌شود ... البته این الفاظ به خودی خود [و قطع نظر از حمل‌شان بر واجب الوجود] مفهوم واحدی ندارند، ولی چنین انگاره‌ای [یعنی در نظر گرفتن الفاظ قطع نظر از مصداق، یک لحاظ اعتباری و ذهنی است] توهمی بیش نیست، ولی [در عالم تحقق]، موجودات چنین اطلاقی ندارند، بلکه هر وصفی [همچون اوصاف حیات، علم و قدرت متناسب با موصوفش] تحقق خاص به خود را دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹-۲۱)، اما منظور ابن سینا از وحدت مفهومی صفات منطبق بر خدا چیست؟ آیا ناظر به مفهوم یا تطبیق مفهوم بر مصداق است یا ناظر به خود مصداق؟

به نظر می‌رسد در این مورد نیز در حقیقت بحث به حصول مفهوم در ضمن افراد (عالم وجود) ناظر است که به‌طور تسامحی به مفاهیم اسناد داده شده است. ابن سینا می‌خواهد بگوید اگرچه این صفات علی‌الاطلاق (یعنی در عالم ذهن و فارغ از مصداق‌شان) از همدیگر متمایزند، هنگام حمل بر مصداق (یعنی در عالم واقع و حصول در ضمن مصداق)، غیرمطلق هستند و هر یک متناسب با ذات موصوف خود از وجودی برخوردارند. از این رو، تحقق این مفاهیم در ضمن این مصداق خاص (یعنی خداوند واحد بسیط الوجود)، باید متناسب با ذات خداوند باشد؛ یعنی همگی به یک مصداق موجودند (نه چند مصداق تا مستلزم کثرت گردند). این مصداق نیز نمی‌تواند چیزی جز وصف «وجود» باشد؛ وصفی که ذاتی خداست؛ یعنی لازمه ذات خداست. در نتیجه، علم الهی به خودش عین وجودش است؛ همان‌گونه که در هر مجردی چنین است؛ این علم چیزی جز قدرت نیست؛ چون علم الهی فعلی است و فعلی بودن یعنی قدرت. حیات نیز چیزی جز مجموع علم و قدرت نیست. بنابراین، حصول همه این اوصاف در ضمن مصداق بسیط (ذات الهی)، به یک وجود موجود است؛ وجودی که آن‌هم لازمه ذات خداست و امری عارض بر ذات نیست. وصف «وجود» نیز به نحو مشکک بر خدا و

مخلوقات منطبق است؛ یعنی به لحاظ مصداقی نحوه وجود خداوند نسبت به نحوه وجود مخلوقات، تشکیک در اولویت، تقدم و تأخر و شدت و ضعف دارد.

نظریه تمثیل

ابن سینا افزون بر کلی مشکک، از نظریه تمثیل نیز در تبیین برخی از توصیف‌های دینی درباره خداوند و معاد بهره می‌برد. وی بر این باور است که می‌توان خداوند و معاد را بر اساس تشبیه و تمثیل توصیف کرد. البته یک فیلسوف که در پی حقیقت است، باید از این امر پرهیزد، ولی انبیا چون در مخاطب با عموم مردم بودند و اکثریت مردم نیز از عوام هستند، به ناچار حقایق دریافتی از عالم ملکوت را برای مردم به زبان تشبیهی و تمثیلی بیان می‌کنند. این روش بیانی نه تنها در توصیف خدا، بلکه در توصیف معاد نیز به کار می‌آید. به باور ابن سینا در رساله الاضحویه معاد صرفاً روحانی است و جسمانی بودن معاد محال است؛ با این حال، ابن سینا معتقد است به دلیل ضعف عقول عوام از درک حقیقت روحانی معاد بر پیامبران واجب است که برای هدایت عوام به سعادت، بیشتر به زبان تمثیلی سخن بگویند؛ یعنی آنها را از حقیقت روحانی معاد مطلع نکنند، بلکه بیشتر از سعادت جسمانی در آخرت سخن بگویند و همچنین از حقایق و دقائق اوصاف الهی چیزی جز به اشاره یا به اجمال نگویند. از همین رو، قرآن متناسب با فهم عوام، خداوند را دارای «المجىء والذهاب والضحک والحیاء والغضب» معرفی می‌کند.

ابن سینا تأکید می‌کند که تمثیلی بودن زبان دین لزوماً به معنای مجازی بودن نیست، زیرا زبان تمثیلی یعنی بیان حقایق بر اساس مثال‌هایی که مردم از تصور آن عاجز نیستند. در زبان تمثیلی، هم مجاز کاربرد دارد و هم حقیقت. ابن سینا اصرار دارد که باید وجه تمثیلی زبان دین حفظ شود، زیرا اساساً عمده دلیل ضرورت دین به سبب هدایت عوام بوده است و این هدف جز به زبان تمثیل به دست نمی‌آید؛ به دیگر سخن واقعیت و حقیقت واحدند، ولی لازم نیست بیان حقیقت نیز واحد باشد، بلکه بیان حقیقت برای عوام، آداب و محدودیت‌های ویژه‌ای دارد. از همین رو، ظواهر شریعت در امور اعتقادی بیشتر برای خواص و اهل حکمت حجت نیست و خواص نمی‌بایست در امور اعتقادی به ظواهر دینی





مراجعه کنند، زیرا بیشتر متون دینی، تشبیهی و تمثیلی است و مابقی نیز اگرچه به زبان دقیق است، به اجمال و اندک است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲-۱۱۴ و ۱۳۰).

این مطالب به رساله الاضحویه محدود نیست، بلکه ابن سینا آن را در دیگر کتاب‌هایش نیز البته نه با آن صراحت بیان کرده است. ابن سینا در الهیات شفاء می‌نویسد: «برای نبی سزاوار نیست که درباره شناخت خداوند، مردم را به بیش از اینکه خداوند واحد و حق و بی‌شبهه است، مشغول سازد...، زیرا بیشتر مردم از تصور حقیقت توحید و تنزیه عاجزند، بی‌درنگ این معارف را تکذیب می‌کنند... بر او واجب است که به زبان رمزی و تمثیلی از جلال و عظمت خدا سخن بگوید و به همین مقدار بسنده کند که خداوند نظیر و شریک و شبیه ندارد؛ همچنین واجب است معاد را متناسب با فهم آنها تصویر کند... اما به حقیقت ماجرا، تنها به اجمال اشاره کند» (ابن سینا، بی تا: ۴۸۷-۴۹۰).

ابن سینا در معراج‌نامه نیز مطالبی در همین راستا دارد. وی نبوت را «فیض نفس قدسی» می‌داند و حقیقت قرآن را «کلام ایزدی» می‌خواند. کلام ایزدی یعنی «کشف معناست که روح القدس کند بوسیلت عقل کل بر روح نبی». آنچه نبی از روح القدس درمی‌یابد «معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد»، زیرا «برای مصلحت خلق، نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم را در کار آرد... آنچه ادراک بود، به وهم سپارد تا مجسم کند... در قول آرد، کتاب شود». ابن سینا توضیح می‌دهد که به واسطه همین اجازت و مدد ایزدی، قرآن را «کتاب‌الله» می‌دانند؛ همان‌گونه که کعبه را «بیت‌الله» می‌خوانند، اگرچه ساخته آدمی است (همو، ۱۳۵۲: ۱۳-۱۴). ابن سینا در کتاب شفاء نیز ایجاد سنت را به شخص نبی نسبت می‌دهد که به اذن و امر خداست: «هذا الإنسان (النبی) إذا وُجد، يجب أن یسنّ للناس فی أمورهم سنناً یاذن الله تعالی وأمره و وحیه وإنزاله الروح المقدس علیه» (همو، بی تا: ۴۸۸-۴۸۹). از این منظر، کلام نبی هم برای عوام است و هم برای خواص، زیرا «چون به عاقلی رسد، به عقل خود ادراک کند و داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد به معقول آکنده و چون به غافلی رسد به ظاهر... دل بر مجسمات محسوس حریص و خوش گرداند»، اما عاقلان می‌دانند که مقصود نبی از معراج، سیر حسی آن نبوده است، بلکه سیر معقول بوده است که «مرموز به زبان محسوس بگفته

است تا هر دو صنف مردم از آن محروم نمانند» (همو، ۱۳۵۲: ۱۴-۱۵).

در نتیجه، ابن سینا بر این باور است که نبی مُجاز و بلکه مامور است که متناسب با فهم عموم مردم، از زبان تمثیلی استفاده کند. البته از آنجا که این تمثیلات از پشتوانه معقول برخوردارند، هر یک از آنها دلالت رمزی به معنای معقول نیز دارند. روشن است که این دیدگاه که زبان قرآن، قول نبی است و حقیقت متون دینی، در مدلول رمزی آنها نهفته است و جز اندکی از مسلمانان از آن آگاهی ندارند، برخلاف نصوص دینی است که قرآن را قول خداوند دانسته و الفاظ قرآن را نیز از جانب خداوند (نه نبی) می‌داند: «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»؛ و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را بر دلت نازل کرد تا از [جمله] هشداردهندگان باشی. به زبان عربی روشن (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) و یا اینکه قرآن را به عنوان «تبیاناً لکل شیء» توصیف می‌کند که مایه هدایت عموم مسلمانان است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است بر تو نازل کردیم (نحل: ۸۹).^۱

نتیجه‌گیری

آنالوژی در آثار آکوئیناس گونه‌های متعدد دارد که مهم‌ترین آن، آنالوژی اسنادی درونی است که می‌تواند معضل زبان دینی درباره اوصاف مشترک میان انسان و خدا را مرتفع سازد. البته این بدین معنا نیست که دیگر اقسام آنالوژی به‌ویژه آنالوژی استعاری، و یا اوصاف سلبی و اضافی و فعلی درباره خداوند به کار نمی‌آیند. در این مقاله، روشن شد که آنالوژی اسنادی درونی یا همان کلی مشکک و همچنین آنالوژی استعاری یا تمثیلی مورد توجه ابن سینا نیز بوده است. بنابراین، تا اینجا میان ابن سینا و آکوئیناس هماهنگی وجود دارد. مزیت ابن سینا در تبیینی است که وی و

۱. بررسی تفصیلی این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.



شارحان او از مبانی کلی مشکک و زبان تمثیل ارائه می‌دهند. همان‌گونه که گذشت شارحان آکوئیناس، تشکیک در آنالوژی اسنادی را در خود مفهوم تعبیه می‌کنند، اگرچه بر تشکیک در مصادیق آن نیز مورد توجه دارند؛ اما با تقریری که از آثار فلسفی ابن سینا گذشت، روشن شد که تشکیک در اصل به مصداق بازمی‌گردد و به‌طور تسامحی به لفظ مشکک یا کلی مشکک یا صدق کلی بر مصداق انتساب می‌یابد. همچنین روشن شد که آنالوژی استعاری یا تمثیل نیز مستند به مبانی خاصی مورد توجه ابن سینا قرار دارد؛ یعنی ابن سینا کوشید تا وجه استعمال زبان تمثیلی توسط دین را به نحو معقولی توضیح دهد و روشن سازد که تمثیلی بودن به معنای مجازی بودن و در تقابل با حقیقت زبانی نیست. همچنین زبان تمثیلی تنها دلالت عرفی ندارد، بلکه دلالت رمزی نیز دارد که هر یک از آنها ناظر به مخاطب خاص خود عمل می‌کنند و بهره خود را می‌رسانند و نباید هیچ یک از این وجوه، دیگری را طرد کند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲)، الأضحویه فی المعاد، تهران: انتشارات شمس تبریزی، چاپ اول.
۲. _____ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۴. _____ (بی تا)، شفاء (الهیات)، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۵. _____ (۱۴۰۴ ب)، شفاء (منطق)، ج ۱، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۶. _____ (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علانی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. _____ (۱۳۵۲)، معراج‌نامه، به اهتمام: کریمی، بهمن؛ رشت: بی تا،
۸. پترسون، مایکل (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، چاپ ششم، انتشارات طرح نو.
۹. جیلانی، عبدالله (۱۳۷۰)، الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقية مع تحقیقاتها، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۴)، تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷)، سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات، ج ۳، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۱۴. مک‌گراث، آلستر (۱۳۸۴)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۵. مطهری، مرتضی (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. ولفسن، هری (۱۳۷۰)، اصطلاح «مشکک» در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



17. Aquinas, Thomas (2009), *About Of God and His Creatures*, London: Burnes & Oates.
18. _____ (1947), *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Perrysburg: Ohio.
19. Brummer, Vincent (1992), *Speaking Of A Personal God*, Cambridge University Press.
20. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
21. Davies, Brian (1993), *An introduction to philosophy of religion*, oxford university press.
22. Geisler, Norman (1973), "Anology: The only answer to the problem of religious language," *Trinity Evangelical Divinity School*, 60015.
23. Mondin, Battista (1963), *The Principle Of Analogy In Protestant And Catholic Theology*, The Hague: M. Nijhoff.
24. Ross, James (2005), *Analogy in Theology*, *Encyclopedia of Philosophy*, Editor: Donald M. Borchert, Macmillan.
25. Scott, Michael (2013), *Religious Language*, Palgrave Macmillan.



۲۰
نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

معناشناسی «خوب» از نظر ناول اسمیت

حسین اترک *

شبنم صفری **

چکیده

یکی از موضوعات مهم فرا اخلاقی معناشناسی واژه «خوب» است. در این زمینه آرای مختلف شناختاری و غیرشناختاری وجود دارد. ناول اسمیت با تقسیم الفاظ بر اساس کارکردشان به سه گروه احساسی (A)، الزامی (G) و توصیفی (D) واژه خوب را نیز به عنوان یک واژه احساسی دارای کارکرد تحریک و ایجاد علاقه و هم به عنوان واژه الزامی به معنای شایسته انتخاب یا انجام دادن می‌داند. وی معتقد است معنای خوب چیزی جز کاربردهای مختلفی که این واژه دارد نیست و برای فهم معنای آن باید به زمینه‌ها و بستر کاربرد آن توجه کرد. او با تقسیم کاربردهای واژه «خوب» به دو بخش اصلی و فرعی، کاربرد «خوب» در زمینه انتخاب و توصیه را دو کاربرد اصلی و کاربردش برای ستایش و تحسین، ترغیب، ارزیابی، کارآمدی، مهارت و توصیف را شش کاربرد فرعی این واژه می‌داند. ناول اسمیت معتقد است واژه «خوب» در کاربرد واحد می‌تواند دو یا چند کارکرد همزمان داشته باشد؛ برای مثال، جمله «عدالت خوب است» بنابر زمینه کاربردش می‌تواند برای بیان انتخاب عمل عدالت توسط فرد یا توصیه آن به دیگری یا بیان ستایش و تحسین این عمل یا ترغیب و تشویق دیگران برای انجام دادن آن و ...



به کار رود. بنابراین، به اعتقاد وی اشکال نظریه‌های اخلاقی پیشین در فروکاستن معنا و کاربرد واژه «خوب» در یک چیز است.

کلیدواژه‌ها

ناول اسمیت، معنا، خوب، توصیه، تحسین، شناختاری، غیرشناختاری.

مقدمه

این مقاله در حوزه فرااخلاق به معناشناسی واژه «خوب» از منظر فیلسوف معاصر ناول اسمیت می‌پردازد. یکی از موضوعات پیچیده فرا اخلاقی تعیین معانی واژگان و اصطلاح‌های اخلاقی مانند خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه، الزام و دیگر مفاهیم است. در این میان، واژه «خوب» اصلی‌ترین اصطلاح اخلاقی است. «خوب» در گزاره‌های اخلاقی مانند: «عدالت خوب است» به چه معناست؟ وقتی این وصف درباره موضوع‌هایی همچون افراد (مرد خوب)، اشیا (ماشین خوب)، اعمال (بخشش خوب است)، حالات (احساس خوب)، افکار (فکر خوب)، گفتار (سخن خوب) و ... به کار برده می‌شود، چه معنا یا معانی‌ای از آن اراده می‌شود؟ وقتی گفته می‌شود: «x خوب است»، آیا معنایش این است که x مورد پسند من یا جامعه است؛ یا باعث لذت و خوشایند من است؛ یا مورد تحسین و تشویق است؛ یا به شما توصیه می‌کنم آن را انجام دهید؛ یا من آن را در میان گزینه‌های متعدد انتخاب می‌کنم؛ یا ارزشمند و با قیمت است یا واقعاً این لفظ به چه معناست؟ هر کسی به‌هنگام کاربست این واژه معنایی از آن در ذهن دارد، ولی وقتی از او می‌پرسیم گفتن اینکه «x خوب است» به چه معناست؟ در تعریف دقیق آن دچار مشکل می‌شود. در این مقاله، با اشاره کوتاهی به دیدگاه‌های موجود در مسئله معناشناسی خوب، به‌طور کامل دیدگاه ناول اسمیت در تحلیل معنای خوب را طرح کرده و به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

پاتریک هاوارد ناول اسمیت (۲۰۰۶-۱۹۱۴) فیلسوف معاصر انگلیسی در کتاب فلسفه اخلاق به‌طور کامل به تبیین دیدگاه خویش در زبان‌شناسی، مباحث الفاظ و معناشناسی مفاهیم اخلاقی مانند خوب، درست، باید، وظیفه، الزام، آزادی و مسئولیت



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

می‌پردازد. متأسفانه این فیلسوف به شایستگی مورد توجه قرار نگرفته است و بجز دو کتاب^۱ در تحلیل و بررسی نظریه او و مطالبی که مری وارنوک در کتابش به بیان نظریه وی پرداخته و دو مقاله از مک‌لاسکی (H. J. McCloskey) آثار دیگری درباره نظریه او به زبان انگلیسی یا فارسی نگاشته نشده است. با این حال، به باور نگارندگان نظریه وی در باب معنای خوب به جهت توجه به کاربردهای مختلف خوب و تجمیع نظریه‌های مختلف دیگر فیلسوفان در این مسئله از جامعیت بسیار خوبی برخوردار است و تا حدود زیادی معنای این واژه را آشکار می‌سازد.

مک‌لاسکی در مقدمه یکی از مقالاتش می‌گوید: «بی‌شک در برخی موضوعات نظریه اخلاقی ناول اسمیت معقول‌تر از نظریه‌های اخلاقی متقدم [نظریه هیر، آیر، استیونسون و دیگر ذهنیت‌گرایان] است. ... فلسفه اخلاق ناول اسمیت در عدم رضایت بخشی تمام نظریه‌های اخلاقی پیشین و حال، مانند ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی ریشه دارد» (McCloskey, 1961: 251).

از آنجا که نظریه ناول اسمیت ناظر به نظریه‌های معناشناختی پیشین، به‌ویژه ذهنیت‌گرایی است، نخست اشاره‌ای کوتاه به انواع این نظریه‌ها خواهیم داشت.

نظریه‌های اخلاقی در معنای خوب (الف) شناخت‌گرایی

بنا بر دیدگاه شناخت‌گرایی ما می‌توانیم معرفت اخلاقی داشته باشیم. شناخت‌گرایان معتقدند گزاره‌هایی مانند «به‌کشی نادرست است» بیانگر یک باور هستند و می‌توانند صادق یا کاذب باشند. آنها شأنیت صدق و کذب دارند. یکی از انواع شناخت‌گرایی، واقع‌گرایی اخلاقی است که ادعا می‌کند خوب و بد، اوصاف حالات، موقعیت‌ها و افراد هستند و درست و

۱. Snyder, Peter, *An Analysis of P. H. Nowell-Smith's Ethics*, Proquest Dissertations Publishing, 1969.
Muir, John, *A Critical Study of the Ethics of P. H. Nowell-Smith*, Proquest Dissertations Publishing, 1970.

متأسفانه دسترسی به این دو کتاب برای این تحقیق میسر نشد.





نادرست، اوصاف اعمال می‌باشند. همان‌گونه که افراد می‌توانند دو متر قد داشته یا سریع‌رفتار باشند، همچنین آنها می‌توانند اخلاق خوب یا بد داشته باشند. همان‌طور که اعمال می‌توانند خیلی سریع یا از روی اجبار صورت پذیرند، همچنین می‌توانند درست یا نادرست باشند. به باور واقع‌گرایان، اوصاف اخلاقی یک بخش واقعی از جهان هستند. صدق و کذب احکام اخلاقی مبتنی بر این است که جهان چگونه است و یک عمل، موقعیت یا فرد انسانی چه اوصاف و خصوصیتی دارد (Miller, 2014:1; Lacey: 1).

نظریه‌های شناختاری ممکن است طبیعت‌گرایانه یا ناطبیعت‌گرایانه باشند. بر اساس طبیعت‌گرایی یک حکم اخلاقی بر اساس شرایط طبیعی امور صادق یا کاذب می‌گردد و این شرایط طبیعی امور است که دستیابی به حکم اخلاقی را برای ما میسر می‌سازد. بر اساس تعریف مور مراد از «طبیعی» در اینجا چیزی است که موضوع اصلی علوم طبیعی و روان‌شناسی است؛ مانند وصف ایجاد خوشی برای بیشترین افراد و وصف حفظ نوع بشر (Miller, 2014: 1).

ب) ناشناخت‌گرایی

در مقابل، ناشناخت‌گرایان معتقدند هیچ معرفت اخلاقی وجود ندارد؛ چون اساساً هیچ حقیقت عینی اخلاقی وجود ندارد. احکام اخلاقی بیان‌کننده حالات غیرشناختی مانند احساسات و امیال هستند. احساسات و امیال شأنیت صدق و کذب ندارند. بنابراین، احکام اخلاقی شأنیت صدق و کذب ندارند. یکی از دعاوی ناشناخت‌گرایی این است که جمله‌های حملی اخلاقی گزاره نیستند و قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. محمول‌های اخلاقی بیانگر هیچ مضمونی نیستند و گزاره‌های اخلاقی، اوصافی را به موضوعشان نسبت نمی‌دهند. ادعای دیگر ناشناخت‌گرایی که «ناشناخت‌گرایی روان‌شناختی» (Psychological non-cognitivism) نامیده می‌شود، این است که حالت‌های ذهنی‌ای که به وسیله گفتارهای اخلاقی بیان می‌شود، از جنس باور نیستند یا اگر به دوگانه‌شناختی و غیرشناختی قائل باشیم، این حالت‌های ذهنی در طرف شناختی قرار نمی‌گیرند (Roojan, 2004: 1).

اگر احکام اخلاقی بیانگر باورها نیستند، پس چه چیز را بیان می‌کنند؟ هریک از تقریرهای مختلف ناشناخت‌گرایی آن را بیانگر چیزی مانند احساسات و عواطف، ترغیب و تشویق، توصیه و ارشاد، امر و نهی و می‌دانند. برخی از این تقریرها در ادامه بررسی خواهد شد.

یکم: دیدگاه آیر

آلفرد جولز آیر (۱۹۸۹-۱۹۱۰) در فصل ششم از کتاب زبان، حقیقت و منطق هدف خود را ارائه نظریه‌ای عنوان می‌کند که با اصول کلی تجربه‌گرایی وی مطابق باشد. ادعای اصلی نظریه وی این است که معناداری گزاره‌ها (ی ارزشی) در گرو علمی بودن آنهاست. اگر این گزاره‌ها علمی باشند، معنادارند و اگر نباشند، معنادار نیستند، بلکه صرفاً بیانگر احساسات و عواطف شخصی هستند که صدق و کذب‌پذیر نیستند (Ayer, 1952: 102-103). وی سپس معیار خود را برای تحقیق‌پذیری احکام اخلاقی بیان می‌کند که همان اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویستی است. آیر معتقد است هر گزاره در صورتی معنادار است که یا تحلیلی باشد یا اگر ترکیبی است آزمون‌پذیر باشد. گزاره‌های ترکیبی یا تألیفی تنها در صورتی معنادار هستند که بتوان آنها را به روش تجربی تحقیق و بررسی کرد. روشن است که این اصل در تضاد با شهودگرایی است (Ayer, 1952: 106).

آیر همانند مطلق‌گرایان یا شهودگرایان معتقد است که مفاهیم اخلاقی تحلیل‌ناپذیر هستند و معیاری برای آزمون اعتبار آنها وجود ندارد، ولی تفاوت دیدگاه وی با آنها در این است که او توجیهی برای این تحقیق‌ناپذیری دارد، ولی آن نظریه‌ها نداشتند. وی دلیل تحلیل‌ناپذیری مفاهیم اخلاقی را کاذب‌بودن مفاهیم اخلاقی یا مفهوم‌نما بودن (pseudo-concept) آنها می‌داند:

ما می‌گوییم دلیل اینکه چرا آنها تحقیق‌ناپذیرند، این است که صرفاً مفاهیمی کاذب هستند. حضور یک نشانه اخلاقی در یک گزاره چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید. بنابراین، اگر من به شخصی بگویم: «دزدی پول توسط شما کار نادرستی بود»، چیزی بیشتر از این نمی‌گویم که در گزاره «شما آن پول را





دزدیدی» گفته‌ام. با افزودن اینکه این عمل نادرست است، من چیزی بیشتر درباره آن بیان نمی‌کنم. من تنها عدم تأیید اخلاقی‌ام را با آن ابراز می‌کنم (Ayer, 1952: 107).

وی در ادامه می‌افزاید مفاهیم اخلاقی مانند خوبی و درستی به‌مانند علائم تعجب یا ندا در جمله‌ها یا به‌مانند لحن و تُن صدای خاص همراه با جمله‌ها هستند که برای نشان‌دادن تعجب، بیزاری و علاقه نسبت به فعل فاعل همراه جمله قرار می‌گیرند. این الحان و نشانه‌ها چیزی بر معنا و محتوای جمله افزون بر واژگان به کار رفته در آن نمی‌افزایند، بلکه حالت فاعل نسبت به آن فعل را نمایان می‌سازند. مفاهیم اخلاقی نیز دقیقاً به همین نحو چیزی بر محتوای معنوی جمله نمی‌افزایند، بلکه حالت گوینده نسبت به فعل فاعل را نشان می‌دهند. جمله «دزدی پول نادرست است» مثل این است که گفته شود: «دزدی پول!» که بر اساس قرارداد، نشانه تعجب در اینجا، نشانه احساس عدم تأیید است. همان‌طور که جمله تعجبی دوم صدق و کذب‌پذیر نیست، جمله اخلاقی اول نیز صدق و کذب‌پذیر نیست. چه‌بسا شخص دیگر با من در این موافق نباشد که دزدی نادرست است؛ به این معنا که ممکن است او احساس عدم تأیید من را نداشته باشد، ولی او نمی‌تواند با قطعیت جمله مرا رد و انکار کند، چون هیچ واقعیت مستقل انکارناپذیری در خارج وجود ندارد. جمله‌های اخلاقی تنها بیان حالت ذهنی و احساسات اخلاقی است و نمی‌شود گفت که این درست می‌گوید یا آن (Ayer, 1952: 107).

آیر در نهایت ادعای اصلی خویش را چنین بیان می‌کند:

اما در هر موردی که به‌طور کلی گفته می‌شود شخص یک حکم اخلاقی می‌دهد، کارکرد کلمه اخلاقی مربوط صرفاً «احساسی» است. این واژه برای بیان احساس در مورد یک موضوع است، نه اینکه خبری درباره آن بدهد (Ayer, 1952: 108).

وی افزون بر بیان و ابراز احساس، کارکرد دیگری نیز برای مفاهیم اخلاقی برمی‌شمارد و آن برانگیختن احساسات و تهییج به فعل است. او می‌گوید: گفتنی است که اصطلاح‌های اخلاقی تنها برای بیان احساس به کار گرفته نمی‌شوند. آنها همچنین برای برانگیختن احساس و نیز تهییج به عمل به‌شمار

می‌روند. در واقع، برخی از آنها به نحوی به کار برده می‌شوند که [معنای] جملاتی را بدهند که اثر و نتیجه امر را دارد. بنابراین، جمله «این وظیفه شماست که حقیقت را بگویی» ممکن است هم به‌عنوان بیان و ابراز نوعی احساس اخلاقی نسبت به حقیقت‌گویی لحاظ شود و هم به‌عنوان امر «حقیقت را بگو» (Ayer, 1952: 108).

دوم: استیونسون

چارلز لسلی استیونسون (۱۹۷۹-۱۹۰۸) کاربرد واژه خوب را بیان توصیه و پیشنهاد به مخاطب می‌داند. وی ضمن تبیین نظریه‌های سنتی علاقه و میل (interest) (مانند نظریه هیوم و هابز)، می‌گوید اشکال این نظریه‌ها آن است که تنها بر کاربرد توصیفی گزاره‌های اخلاقی تأکید می‌کنند، در حالی که نظریه احساسی او بر کارکرد ایجاد علاقه تأکید می‌کند. به اعتقاد وی معنای جمله «این خوب است» آن است که «من این را دوست دارم و تو هم دوست داشته باش»، با این تفاوت که عنصر امر در جمله اول برخلاف جمله دوم مصرح نیست و با لطافت بیشتری این توصیه و ایجاد علاقه صورت می‌گیرد (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۱۸-۱۱۹). وی در مقاله «معنای احساسی واژه‌های اخلاقی» می‌گوید:

سخن دقیق این است که اگر قرار باشد معنای احساسی تحریف نشود، تعریف «خوب» بر اساس علاقه مطلوب ناممکن است، ولی چه‌بسا گفته شود «این خوب است» درباره علاقه مطلوب گوینده، شنونده یا شنوندگان است و آن یک معنای احساسی خوشایند دارد که کاربرد این واژگان را برای پیشنهاد سازگار می‌سازد (Stevenson, 1963: 25).

شاید بشود این ادعای مری وارنوک در تبیین تفاوت دیدگاه آیر و استیونسون را پذیرفت که از نظر آیر کارکرد اصلی گزاره‌های اخلاقی ابراز احساسات است، ولی در نظریه استیونسون کارکرد اصلی تأثیر‌گذاری، تحریک و برانگیختن احساسات مشترک در مخاطب است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۲۳).





سوم: توصیه‌گرایی هیر

توصیه‌گرایان معتقدند خوب خواندن چیزی به معنای توصیه و دستور انجام دادن آن به مخاطب است. به نظر ایشان احکام اخلاقی بخشی از احکام توصیه‌ای و امری هستند و جمله‌های اخلاقی از نظر معنایی بیشتر شبیه جمله‌های امری هستند تا خبری. احکام اخلاقی به مانند آمران قوی کار می‌کنند. توصیه‌گرایان متقدم مانند کارنپ احکام اخلاقی را در حکم اوامر ساده می‌دانستند. جمله «کشتن نادرست است» به معنای «نکش» است. بر این اساس، کارنپ مدعی بود که هیچ معرفت یا خطای اخلاقی وجود ندارد. تقریرهای جدید توصیه‌گرایی، مانند نظریه ریچارد مروین هیر می‌کوشند تفکر اخلاقی را به عنوان عمل عقلانی توجیه کنند. او اصل تعمیم‌پذیری را به نظریه خود می‌افزاید. ایده اصلی او این است که در حالی که جمله‌های اخلاقی مانند اوامر عادی، نوعی از توصیه را بیان می‌کنند، آنها همچنین توصیه‌هایی از نوع عام هستند. بنابراین، پذیرش یک حکم اخلاقی مستلزم آن است که شخص احکام دیگر را در شرایط مشابه بپذیرد. هیر اوامر اخلاقی را به چند طریق عام می‌داند. اوامر اخلاقی نه تنها برای فاعلی که (با توجه به شرایط خودش) آنها را صادر می‌کند، بلکه در حق هر فاعل دیگری در شرایط مشابه صادق هستند. آنها در مورد هر عملی با شرایط مشابهی که شبیه شرایط عملی است که حکم برای آن صادر شده، به کار برده می‌شوند. تفاوت توصیه‌های اخلاقی با توصیه‌های عادی در همین است که توصیه‌های عادی شخصی هستند (5: Roojan, 2004).

۲. دیدگاه ناول اسمیت در مورد معنای خوب

الف) نظریه کاربردی معنا

کتاب فلسفه اخلاق ناول اسمیت تنها یک کتاب در باب موضوعات فلسفه اخلاق نیست، بلکه مباحث زبان‌شناسی نیز در آن مطرح شده است. یکی از مسائل زبان‌شناسی چستی معناست. آیا معنای الفاظ امر خارجی مورد دلالت با لفظ است یا انگاره و امر ذهنی یا مقصودی که لفظ برای آن به کار رفته است؟ نظریه‌های متعددی در حوزه معنا وجود دارد. نظریه‌های متعددی مانند نظریه ارجاعی، انگاره‌ای، گزاره‌ای، کاربردی معنا با تقریرهای

مختلف ویتگنشتاینی، سالرز، سرل و ... در این زمینه مطرح است (صفوی، ۱۳۸۲: ۸۷-۱۰۰). نظریه ناول اسمیت جزو نظریه‌های کاربردی از نوع ویتگنشتاینی است. ایده اصلی نظریه وی توجه به «بافت» و «بستر» یا زمینه کاربرد الفاظ است. وی معنا را همان کاربرد لفظ می‌داند و می‌گوید: «معنای یک کلمه توضیح آن است که این کلمه چگونه به کار برده می‌شود» (Nowell-Smith, 1954: 67).

یکی از اصطلاحات کلیدی نظریه او که آن را بسیار به کار می‌برد، تعبیر «دلالت سیاقی» یا «دلالت در بستر کلام» (contextual implication) است؛ یعنی معانی‌ای که کلام در سیاق و بستر خاص خود بر آنها دلالت می‌کند.

من به جای مفهوم دلالت منطقی یا ارتباط تحلیلی گزاره‌ها، جعل مفهوم «دلالت در بستر کلام» و به جای مفهوم خودمتناقض، مفهوم «غرابت منطقی» را پیشنهاد می‌کنم و چون من از این اصطلاح‌های فنی زیاد استفاده می‌کنم باید آنها توضیح داده شوند. خواهم گفت که گزاره P در بستر کلام بر گزاره Q دلالت می‌کند، اگر هر کس دیگری که قراردادهای عادی زبان را می‌داند، این را حق بداند که گزاره Q را در آن بستر از گزاره P نتیجه‌گیری کند (Nowell-Smith, 1954: 80).

وی برای تبیین این اصطلاح از این مثال استفاده می‌کند: شخص (الف) از کسی که در حال کشیدن سیگار است، می‌پرسد: «چه کار می‌کنی؟»؛ شخص (ب) پاسخ می‌دهد: «I am having a nice smoking»: من دارم از سیگار کشیدن لذت می‌برم. شخص (الف) دوباره می‌پرسد: «آیا از آن لذت می‌بری؟» ناول اسمیت می‌گوید: به یقین. پرسش اخیر در این بستر و بافت بیهوده و بی‌جهت است، چون واژه nice در این بستر بر معنای لذت‌بخش بودن دلالت می‌کند و مترادف با جمله «من از آن لذت می‌برم» است. البته همیشه و در همه بسترهای کلامی چنین نیست و نمی‌توان این واژه را به لذت بردن مترادف دانست. این معنای «دلالت بستری کلام» است.

البته وی از این نکته نیز آگاه است که اگر معنای واژه‌ها به‌طور کامل به شرایط و زمینه به‌کارگیری آنها وابسته باشد، نگارش فرهنگ لغت ناممکن خواهد شد. از این رو، تفکیک و جداسازی معنا از کاربرد را در دو مورد جایز می‌داند: یکی واژگان و



نظریه



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

اصطلاح‌های تخصصی است و دیگری موضوع‌های عام و مشترک. وی ضمن مثال‌هایی این مطلب را توضیح می‌دهد. واژه «موتور» برای یک دانش‌آموز مدرسه، یک مهندس و یک راننده ماشین معنای یکسانی ندارد، ولی واژگانی مانند «استروئید» در نجوم یا «معادله دیفرانسیل» در شیمی یا «بلوک نامنظم» در مهندسی برای متخصصان آن رشته‌ها معنای خاص و واحدی دارد (Nowell-Smith, 1954: 68).

ب) اصل دلالت چندجانبی

یکی از اصول بسیار مهم نظریه ناول اسمیت که شارحان نیز بر آن تأکید کرده‌اند، اصل «دلالت چندجانبی»^۱ است. بنابر این اصل واژه خوب واژه‌ای چندجانبی است و می‌تواند در کاربرد واحد بر معانی متعدد دلالت کند (تعبیر مسامحی) و کارکردهای مختلفی داشته باشد (تعبیر دقیق‌تر)؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود که «فلان چیز خوب است»، چه‌بسا گوینده با این کلام هم احساس خوشایندی خود را نسبت به آن بیان کند و هم قصد داشته باشد شما را به گزینش آن ترغیب و تشویق کند و چه‌بسا کارکرد دیگری مانند توصیه را نیز در نظر داشته باشد.

وی در قسمتی از کتابش می‌گوید:

مدل سنتی [نظریه‌های سنتی در باب معنای مفاهیم ارزشی] تنها گمراه‌کننده نبودند، بلکه همگی اشتباه بودند. واژگانی که فیلسوفان اخلاق به‌ویژه ملزم به کار با آنها هستند که معمولاً «واژگان ارزشی» خوانده می‌شوند، نقش‌های زیادی بازی می‌کنند. آنها برای بیان سلیقه‌ها و ترجیح‌ها، برای بیان تصمیم‌ها و انتخاب‌ها، برای نقادی، درجه‌بندی و ارزیابی، برای توصیه، پند و اندرز، اخطار، ترغیب، دل‌سرد کردن، برای تحسین، تشویق و سرزنش کردن، برای اعلام و توجه‌دادن به قواعد و بی‌شک برای اهداف دیگر به کار برده می‌شوند. این

۱. اصطلاحی که نویسندگان آن را جعل کرده‌اند. ناول اسمیت در کتاب خود این اصل را به‌طور مشخص با سرفصل و اصطلاحی خاص بیان نکرده است و شارحان اغلب از همان نقل قولی که در چند سطر بعد آورده است و تعبیر «Janus-word» آن را استنباط می‌کنند.

فعالیت‌ها شبکه پیچیده مباحث اخلاقی را شکل می‌دهند و مشکل ما این است که ارتباط بین آنها را پی‌گیری کنیم و بفهمیم که چگونه ممکن است یک واژه در همه این فعالیت‌های مختلف به کار برده شود. آنچه یک فرد با یک واژه ارزشی خاص در یک زمان خاص انجام می‌دهد، تنها با بررسی آنچه او در بستر و زمینه آن واژه می‌گوید قابل فهم است. این نامعقول خواهد بود که فرض شود هیچ ارتباطی بین این فعالیت‌ها وجود ندارد و یک تعبیر واحد می‌تواند تنها برای یک منظور به کار برده شود (Nowell-Smith, 1954: 98).

مک‌لاسکی نیز درباره این اصل می‌گوید: «این کلید تفسیر کامل از نظریه ناول اسمیت است. واژگان اخلاقی به عنوان واژگان چندکارکردی (multi-function words) تبیین می‌شوند که کارکردهای زیادی در یک زمان و کارکردهای متفاوتی در زمان‌های مختلف دارند» (McCloskey, 1961: 252).

مری وارنوک نیز در شرح دیدگاه ناول اسمیت بر این اصل تأکید می‌کند که مترجم آن را به «اصل دو رویه»^۱ ترجمه کرده است. وی می‌گوید:

وی [ناول اسمیت] در طی شرح و توضیحش، مجال ابداع واژه‌های فنی گوناگونی را دارد که یکی از آنها «اصل دو رویه» است؛ یعنی این اصل که از هر تک‌واژه یا تک‌گزاره‌ای در هر مورد از استعمال آن دست‌کم دو کارکرد و شاید بیشتر می‌توان انتظار داشت. وی با تمسک به این اصل این دیدگاه را رد می‌کند که می‌گویند: عبارت‌های اخلاقی تنها امری‌اند یا تنها احساسی‌اند یا کارکرد یگانه و واحد دیگری دارند (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

«خوبی» مصداق تمام عیار واژه‌های دو وجهی است و در کاربرد حقیقی درستش دست‌کم دو کارکرد و چه بسا بیشتر دارد (همان: ۱۵۵).

۱. متأسفانه مترجم کتاب، معادل انگلیسی این اصطلاح مهم را در پاورقی نیاورده است و تأسف دیگر اینکه نویسندگان نتوانستند به اصل انگلیسی کتاب وارنوک دسترسی پیدا کنند تا متوجه گردند که وارنوک از چه تعبیری استفاده کرده است. به هر حال نویسندگان تعبیر «دلالت چندجانبی» را بر تعبیر «اصل دو رویه» ترجیح می‌دهند، زیرا تعبیر «دو رویه» را چندان رایج و مصطلح نمی‌دانند؛ برخلاف تعبیرهایی همچون «ذو وجوه» یا «چندوجهی» یا «چندجانبی» که در ادبیات فلسفی بسیار به کار برده می‌شود.





بی شک ناول اسمیت در نظریه خود کارکردهای مختلف در استعمال واحد را برای واژه خوب و برخی دیگر از اقسام واژگان جایز می‌داند و یک اشکال نظریه‌های ذهنیت‌گرای پیشین مانند هیر، استیونسون و دیگران را فروکاستن واژه خوب در یک کارکرد می‌داند. وی در بخشی از کتابش که به احتمال زیاد همین متن مراد وارنووک است، چنین می‌گوید:

«خوب» یک نمونه عالی از واژگان دو پهلو (یا چندجانبی)^۱ است؛ این واژه اغلب برای انجام دادن بیش از یک کار در یک موقعیت به کار برده می‌شود...
(Nowell-Smith, 1954: 167).

آنچه از این متن بر می‌آید آن است که داشتن دست کم دو کارکرد در یک استعمال شرط ضروری نیست، بلکه بیشتر واژه خوب کارکردهای متعدد دارد.

ج) اقسام واژگان و کارکرد آنها

ناول اسمیت واژگان را به‌طور کلی به سه بخش تقسیم می‌کند: واژگان A، D و G. این تقسیم‌بندی افزون بر تقسیم واژگان به سه نوع مختلف، در واقع نشانگر کارکردها و دلالت‌های مختلف واژگان و تأیید اصل دلالت چندجانبی است (McCloskey, 1961: 253-254). واژگان A (aptness-words) دلالت می‌کنند که یک موضوع دارای ویژگی‌هایی است که شایستگی و استعداد برانگیختن یک احساس یا دسته‌ای از احساسات را در انسان دارد؛ مانند واژه‌های «عالی» یا «وحشتناک» که احساس مثبت و منفی گوینده را نسبت به چیزی بیان می‌کنند (Nowell-Smith, 1954: 72). همچنین واژگانی مانند: ترسناک، مأیوس‌کننده، سودمند، متعالی، راحت، زیبا، زشت، نفرت‌انگیز، کثیف، مفید، سرگرم‌کننده، پلید،

۱. ناول اسمیت تعبیر «Janus-word» را به کار برده است که در فرهنگ لغت واژه ژانوس (Janus) به معنای خدای رومی که با دو صورت در دو جهت متضاد که در سر به هم چسبیده‌اند به تصویر کشیده می‌شود. از این‌رو، فرهنگ‌های لغت در تعریف این واژه آورده‌اند: کلمه‌ای که معانی متضاد یا متناقض بر اساس زمینه و بستری که به کار برده می‌شود، دارد.

نازنین و ... از این گروه‌ها (McCloskey, 1965: 21-22; Nowell-Smith, 1954: 84). ناول اسمیت نام این گروه از واژگان را به دلیل استعدادشان در تولید احساسات، واژگان «استعدادی»^۱ می‌نامد، ولی نویسندگان ترجیح می‌دهند از معادل «احساسی» به جای آن استفاده کنند تا دلالت بهتری بر مقصود از این واژگان داشته باشد.

ویژگی مشترک واژگان احساسی این است که با «واکنش» افراد در ارتباط هستند؛ واکنش‌هایی مانند ترس، هیجان، خنده، غم و ... اسمیت تصریح می‌کند که مراد وی از این اصطلاح معنای گسترده‌ای از واکنش است تا شامل چیزهایی هم که معمولاً واکنش خوانده نمی‌شود، بشود؛ مانند رویکردها، علایق، گرایش‌های افراد، احساسات آنها، چیزهایی که برایشان رخ می‌دهد و کارهایی که انجام می‌دهند. وی معتقد است برای اینکه منطق جمله‌های استعدادی را درست بفهمیم، نباید این پرسش را مطرح کنیم که «معمولاً یک جمله استعدادی چه معنا می‌دهد؟» بلکه باید پرسیم «این جمله در این زمینه و بستر به‌ویژه بر چه چیز دلالت می‌کند؟» و کاربردش چیست؟ وی سپس مواردی را نام می‌برد که به اعتقادش نوعاً در کاربرد این جمله‌ها بر آنها دلالت می‌شود (Nowell-Smith, 1954: 85).

گروه دوم، واژگان D یا واژگان «توصیفی» هستند که توصیف‌گر و بیان‌کننده وصفی درباره شیئی هستند؛ مانند «زرد» و «قاصدک» در جمله «قاصدک گیاه خودرویی است که گل‌های زرد دارد». ناول اسمیت معتقد است افراد عادی، درست یا نادرست، دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره واژگان D دارند. ما معتقدیم که حتی اگر باغبانی وجود نداشته باشد، باز قاصدکی وجود خواهد داشت و قاصدک زرد خواهد بود (Nowell-Smith, 1954: 72).

نوع سوم واژگان نوع G است. این واژگان که بر باید، نباید و الزامی از سوی گوینده دلالت دارند؛ مانند «توجه کردنی»، «تحسین کردنی»، «ستودنی» و «لعنتی» که بدین معنا هستند که آنچه باید به آن توجه کرد یا تحسین، ستایش و لعنتش کرد. ناول اسمیت این

۱. اسمیت از واژه «aptness» استفاده کرده است که به معنای استعداد و شایستگی است؛ یعنی این واژگان مستعد و شایسته تولید احساسات در انسان هستند. در ترجمه ابوالقاسم فنائی از فلسفه اخلاق در سده بیستم مری وارنوک، تعبیر «واژگان استعدادی» استفاده شده است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۵۲).





گروه را به جهت شکل صرفی و مصدری‌شان «واژگان مصدری» (gerundive-words) نامیده است. برخی از شارحان نیز از تعبیر «واژگان بایستی» (ought-words) استفاده کرده‌اند (McCloskey, 1965: 21-22). در ترجمه فلسفه اخلاق در سده بیستم مری وارنوک تعبیر «واژگان دال بر فایده، ضرورت و اهمیت» استفاده شده است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۵۲). نویسندگان به دلیل اینکه این واژه‌ها بر الزام و باید دلالت می‌کنند، ترجیح می‌دهند از تعبیر «واژگان الزامی» استفاده کنند.

ناول اسمیت برای توضیح این گروه از واژگان، مثالی در ارتباط با باغبانی می‌زند. واژه «علف هرز» در باغبانی به هر نوع گیاهی گفته می‌شود که خودرو است و به دلیل سودمند نبودن معمولاً ما آن را از ریشه می‌کنیم نه آنکه آن را به کاریم. حال اگر کسی بگوید: «من می‌خواهم علف هرز بکارم»، این حرف او غیر منطقی و عجیب به نظر خواهد رسید، زیرا مانند این است که بگوید: «من می‌خواهم گیاه کندی را بکارم». برای یک باغبان حرفه‌ای که مستخدم دیگری است، «علف هرز» یک واژه مصدری نوع G است؛ یعنی گیاه خودرویی که باید آن را کند و وظیفه او به‌عنوان باغبان کندن آن است؛ حتی اگر به‌شخصه علاقه‌ای به علف هرز داشته باشد و آن را مفید بداند. «علف هرز» برای او به‌معنای هر نوع گیاه «کندی» است؛ شبیه واژگان «تحسین کردنی»، «توجه کردنی»، «ستودنی» و «لعنتی»، اما برای یک باغبان تازه‌کار یا خانه‌داری که باغچه خود را مراقبت می‌کند، واژه «علف هرز» یک واژه استعدادی نوع A است که معنایش هر گیاه خودرویی است که به دلیل سودمند نبودن، مستعد و شایسته کنده شدن است؛ اما ممکن است او این کار را نکند و به دلیل علاقه یا فواید دارویی یا هر دلیل دیگر در باغچه خود نوعی از علف هرز را بکارد یا نگهداری کند (Nowell-Smith, 1954: 72-73). بنابراین، به این صورت ناول اسمیت به‌خوبی این نکته را تبیین می‌کند که اقسام مختلف واژگان چه تفاوت‌های معنوی و چه لوازم منطقی خواهند داشت.

ناول اسمیت چنین استدلال می‌کند که بایستی در ارزش‌گذاری‌ها و بیان استدلال‌های خویش جانب احتیاط و توجه را در نظر بگیریم و به نحو شایسته‌تری از واژگان هر سه دسته استفاده کنیم و در آنجایی که لزومی به بیان و برانگیخته کردن احساسات و عواطف

در مخاطبان وجود ندارد، از ایجاد چنین مفاهیم ارزشی پرهیزیم (McCloskey, 1965: 26). وی معتقد است اگر ما درک صحیحی از مفاهیم استعدادی A و مصدري G نداشته باشیم، درک درستی از مفاهیم اخلاقی مانند «خوب» و «باید» نخواهیم داشت.

مری وارنوک در تبیین نظر ناول اسمیت می گوید که واژه «خوب» در اخلاق هم به عنوان واژگان استعدادی A به کار می رود و هم به عنوان واژگان G؛ یعنی این واژه هم برانگیزاننده احساسات و مستعد تحریک دیگران است و هم بیانگر این است که موضوعی که چنین توصیف می شود، انتخاب کردنی است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۵۵). البته همان طور که گفته خواهد شد چون ناول اسمیت کاربرد توصیفی نیز برای واژه خوب قائل است، در نتیجه این واژه را می توان متعلق به هر سه گروه A، G و D دانست؛ مگر اینکه به سبب ضعیف بودن کاربرد این واژه برای توصیف آن را در نظر نگیریم. در آن صورت گفته وارنوک صحیح خواهد بود.

د) کاربردهای اصلی واژه خوب

ناول اسمیت بر اساس نظریه معنای خود در مورد معنای واژه خوب نیز توجه به «زمینه» و کاربرد این واژه را در نظر می گیرد. از این رو، وی در بیان معانی خوب، زمینه هایی را که این واژه در آن به کار برده می شود بررسی می کند. وی دست کم دو کاربرد و زمینه اصلی «انتخاب» و «توصیه» و شش کاربرد و زمینه فرعی را برای واژه خوب بیان کرده است.

کاربرد خوب در زمینه انتخاب

به باور ناول اسمیت یکی از کاربردهای اصلی واژه خوب، استفاده آن برای بیان انتخاب چیزی است. به نظر او هیچ شکاف منطقی میان خوب خواندن چیزی و انتخاب آن وجود ندارد؛ یعنی وقتی کسی چیزی را خوب می خواند، بدین معناست که آن را انتخاب کرده است. اگر کسی بگوید این ماشین خوبی است، ولی من آن را انتخاب نمی کنم، باید دلیل خاصی برای انتخاب نکردن آن ارائه کند، وگرنه حرف غیرمنطقی زده است.





وی در بیان نقش جمله‌هایی مانند: «چون این مورد خوب است» یا «چون بهترین است» به‌هنگام تبیین علت انتخاب چیزی مثل خودرو و در پاسخ به این پرسش که «چرا آن خودرو را انتخاب کردید؟» می‌گوید که ممکن است آن بیان حقیقتی مانند «چون جادارتر است» یا بیان یک جمله نوع A؛ مانند «چون راحت‌تر است» باشد. البته وی این کاربرد را بدون مبنا جایز نمی‌داند و می‌گوید وقتی چنین دلایلی به‌عنوان انتخاب و خوب خواندن چیزی بیان می‌شوند، آن چیز مثلاً خودرو باید دارای اوصاف نوع A و برخی ویژگی‌های معمول تجربی باشد که اوصاف نوع A بر آنها مبتنی هستند. این سخن نشان از عینیت‌گرایی و طبیعت‌گرایی ضعیف نظریه وی دارد. او همچنین می‌افزاید هرگونه پاسخی با لفظ خوب به انتخاب چیزی به‌طور ضمنی، گرایش مثبت پاسخ‌دهنده را به آن چیز نیز بیان می‌کند. وی دلالت لفظ «بهترین» بر این گرایش مثبت را قوی‌تر از لفظ «خوب» می‌داند؛ زیرا در واژه «بهترین» بیان گرایش مثبت در حد ابراز است، نه یک دلالت ضمنی آن‌گونه که در واژه «خوب» است (Nowell-Smith, 1954: 160).

کاربرد خوب در زمینه توصیه^۱

از نظر ناول اسمیت یکی دیگر از کاربردهای واژه خوب، کاربرد آن در زمینه مشورت و توصیه است. وقتی به کسی گفته می‌شود «به نظرم من انجام‌دادن فلان کار برای شما خوب است»، بدین معناست که من انجام‌دادن آن را به شما توصیه می‌کنم. پس توصیه کاربرد و معنای دیگری غیر از کاربرد و معنای اول در زمینه انتخاب است. به باور ناول اسمیت وقتی توصیه‌گر به شخص مشورت‌گیرنده می‌گوید انجام‌دادن این کار برای او بهترین است و انجام‌دادن آن را به او پیشنهاد می‌کند، این کار را بدون دلیل و بدون مسئولیتی انجام

۱. به نظر می‌رسد ترجمه «توصیه» برای اصطلاح «advice» بهتر از ترجمه «نصیحت» است. در لغت‌نامه آکسفورد در معنای advice گفته شده است: «نظر یا پیشنهادی درباره چیزی که شخصی باید در یک موقعیت خاص انجام دهد». این توضیح با معادل «توصیه» مناسب است نه «نصیحت». چون نصیحت اصطلاحی است که بیشتر در زمینه منفی به کار می‌رود؛ یعنی وقتی شخصی کار نادرستی انجام می‌دهد و نیازمند نصیحت و موعظه است (Oxford Advance Learner's Dictionary, 2010: advice).

نمی‌دهد، بلکه گوینده با توصیه خود به‌طور ضمنی اشاره می‌کند که او دلایل خوبی برای پیشنهادش دارد. او می‌داند مشکل چیست و پیشنهادش مناسب و به‌جاست. وی این کاربرد را نشان از آن می‌داند که حق با ذهنیت گراست که جمله «این خوب است» با گرایش مثبت پیشین گوینده در ارتباط است. بنابراین، جمله‌ای مانند «این خوب است، اما انجام‌دادن آن را به شما توصیه نمی‌کنیم»، یک تناقض خواهد بود (ibid.: 162).

ه) کاربردهای فرعی خوب

ناول اسمیت کاربردهای دیگری را نیز برای واژه «خوب» برمی‌شمارد و آنها را به ترتیبی می‌آورد که در آنها از کاربرد اصلی این واژه هرچه بیشتر فاصله گرفته می‌شود؛ یعنی کاربرد ششم که کاربرد توصیفی است، غیرشایع‌ترین و نادرترین کاربرد واژه خوب است.

ستایش و تحسین

نخستین کاربرد فرعی که ناول اسمیت برای واژه خوب پس از کاربرد اصلی آن در زمینه انتخاب و توصیه بیان می‌کند، ستایش و تحسین (Praising and Applauding) است. وی ستایش و تحسین را از سنخ گزاره و بیان نمی‌داند، بلکه آنها را از جنس عمل و فعل می‌شمارد که در ضمن خود گرایش موافق گوینده را نیز بیان می‌کنند. دلیل وی برای این مطلب آن است که ستایش و تحسین را می‌توان با کلام یا بدون آن انجام داد. اشاره‌ها و حرکاتی مانند دست‌زدن یا اشاره سر و مانند اینها برای تحسین یا تمجید به کار می‌روند که البته اینها معنای قراردادی دارند، نه حقیقی (ibid.: 163).

به نظر ناول‌اسمیت درجه تحسین در واژه خوب باید در حدی میان توصیه معتدل (mild commendation) و ستایش هیجانی (hysterical adulation) باشد. «خوبی» برای بیان هر درجه‌ای از تحسین به کار می‌رود، ولی مقدار آن باید کمتر از واژگان «عالی» و «ممتاز» (superb) و بیشتر از واژگانی مانند «قابل قبول» (tolerable) و «به نسبت خوب» (fair) باشد (ibid.: 167-168).





او به نکته مهمی درباره معنای خوب در مقایسه با واژگانی که دلالت بر فضیلت دارند، اشاره می‌کند و واژگان فضیلت مانند شجاع، درستکار، صادق و بخشنده را واژگان تحسین و ستایش می‌خواند که البته واژگان توصیفی نیز هستند، زیرا آنها رفتار یک شخص را توصیف می‌کنند و روشی را که شخص برای رفتار در انواع شرایط معین به آن تأکید می‌کند، پیش‌بینی می‌کنند. نکته مهم آن است که این واژگان افزون بر تحسین و ستایش، دلایلی را ارائه می‌کنند که شخص به سبب آن ستایش و تحسین می‌شود. وقتی گفته می‌شود که فلانی آدم شجاعی است، دلیل تحسین او که شجاعت است نیز با این بیان آشکار می‌شود. برخلاف واژه «خوب» که چنین نیست و وقتی گفته می‌شود فلانی آدم خوبی است، دلیل این تحسین او بیان نمی‌گردد. این جمله تنها بر این دلالت دارد که آن شخص اوصافی دارد که به سبب آن تحسین می‌شود، ولی اینکه این اوصاف چیستند، مبهم گذاشته می‌شود (ibid.: 163).

در اینجا به نظر می‌رسد جای این نقد بر کلام ناول اسمیت وجود دارد که واژگان فضیلت، واژگان تحسین نیستند، بلکه صرفاً توصیف‌کننده و دلالت‌کننده بر وجود وصفی مانند شجاعت، صداقت و ... در موصوف خود هستند، اما اینکه چرا وقتی گفته می‌شود فلانی آدم شجاعی است، تحسین شنوندگان را برمی‌انگیزد، به دلیل یک قیاس مرکب مخفی در ذهن مخاطبان است: «شجاعت فضیلت است؛ هر فضیلتی شایسته تحسین است؛ علی شجاع است؛ پس علی شایسته تحسین است». بنابراین، تحسین بخشی از معنای واژگان فضیلت نیستند، بلکه امری خارج از معنا و دلالت این الفاظ است. دلیل این مسئله اختلاف موجود در جوامع مختلف در تحسین و فضیلت دانستن برخی از الفاظ است. اگر تحسین جزو معنای این واژگان بود، باید همه‌جا دلالت مشترکی بر تحسین دارنده آن وجود می‌داشت. همچنین تغییر در فضیلت‌مندی و ارزشمندی برخی واژگان به مرور زمان نیز تأیید این مطلب است. اگر تحسین جزو معنای راستگویی بود، باید همیشه و همه‌جا شخص راستگو تحسین می‌شد، ولی چنین نیست و گاه راستگویی که به دیگران زیان می‌رساند، تحسین نمی‌شود.

ترغیب

کاربرد فرعی دیگری که ناول اسمیت برای واژه خوب بیان می‌کند، ترغیب^۱ است. او ترغیب را همان توصیه می‌داند؛ با این تفاوت که نیروی تشویقی برای انجام دادن چیزی در آن بیشتر است. وی در این قسمت تعریف فرهنگ لغت آکسفورد از واژه «خوب» را می‌آورد که بر اساس آن، خوب «کلی‌ترین صفت برای ترغیب» در زبان انگلیسی است «که بر وجود حد عالی یا دست کم حد رضایت‌بخشی از کیفیات مشخص دلالت دارد که یا فی‌نفسه قابل‌تحسین‌اند یا برای هدفی سودمندند». ناول اسمیت این تعریف را از آن جهت جالب می‌داند که در آن هم کاربردی که این واژه برای آن به کار برده می‌شود (قسمت اول تعریف) و هم شروط کاربرد آن (قسمت دوم تعریف) یک‌جا بیان شده است؛ کاری که فیلسوفان آن را انجام نمی‌دهند. به نظر ناول اسمیت مؤلف آکسفورد به‌خوبی در این تعریف نشان داده است که اولاً خوب «بیان‌کننده» معنایی نیست، بلکه «ترغیب‌کننده» است؛ یعنی این واژه کاربردی غیر از بیان معنا دارد؛ ثانیاً، عناصری از واقعیت عینی را که فیلسوفان به‌اشتباه آنها را جزء معنای خوب دانسته‌اند، بخشی از زمینه و پیشینه این واژه ذکر کرده است (ibid.: 163-164).

ناول اسمیت درباره رابطه میان کاربردهای واژه خوب برای ستایش، تحسین و ترغیب با کاربردش برای ترجیح و انتخاب می‌گوید که ستایش چیزی انتخاب آن نیست، بلکه با انتخاب در رابطه است؛ بدین معنا که برای فرد انتخاب چیزی که وی آن را کمتر ستوده یا هرگز نستوده است، عجیب خواهد بود. وی بایستی دلایل ویژه‌ای برای این امر در اختیار داشته باشد. اگر شما فردی را شجاع می‌نامید، از لحاظ منطقی پرسش از اینکه آیا من به آنچه که او انجام داده است علاقه‌مند هستم یا نه، نامعقول است، زیرا «شجاع» واژه‌ای تحسین‌برانگیز است و با استفاده از آن نشان می‌دهید که شما علاقه‌مند او هستید (ibid.: 168).

۱. واژه‌ای که اسمیت به کار می‌برد «commend» است که در توضیح، آن را برابر «advice» به معنای توصیه می‌گیرد؛ با این تفاوت که در commend نیروی تشویقی برای انجام چیزی است. از این‌رو، واژه ترغیب به عنوان معادل برگزیده شد که هم توصیه و هم تشویق را توأمان می‌رساند.





ستایش و تحسین فعالیت‌هایی هستند که بیشتر با هدف تشویق فرد برای ادامه انجام‌دادن کار صورت می‌گیرند؛ در مقابل هیس و هوکردن که برای اظهار عدم موافقت و تنفر به کار می‌روند. تحسین از لحاظ منطقی با تأیید مرتبط است، زیرا اگر از فردی بشنویم که چیزی را تحسین می‌کند، نباید در موافقت وی با آن شک کرد؛ مگر اینکه به بذله‌گویی وی مشکوک باشیم. تحسین از نظر منطقی به همان روش با تشویق کردن مرتبط است. بنابراین، تحسین و ستایش بر تأیید و تشویق دلالت ضمنی دارند (ibid.: 169).

قضاوت و ارزیابی

به باور ناول اسمیت زبان اخلاق نه تنها برای انتخاب و توصیه به کار می‌رود، بلکه گاه برای قضاوت (verdicts) یا ارزیابی (appraisals) چیزی یا شخصی به کار برده می‌شود. در این حالت، تصمیمی برای انجام‌دادن کاری یا توصیه آن به دیگران وجود ندارد، بلکه ارزیابی و حکم درباره خوبی یا بدی آن است. به نظر ناول اسمیت ارزیابی همان قضاوت و بیان حکم است، زیرا ارزیابی تنها بیان سلیقه شخصی یا رجحان فردی نیست. زمانی که در مورد خوبی چیزی حکم می‌کنیم، همواره آن را از لحاظ برخی ویژگی‌ها ارزیابی می‌کنیم و این یک حقیقت تجربی است که آیا آن چیز دارای آن ویژگی‌ها هست یا نه؛ برای مثال حکم درباره خوب بودن توت وحشی صرفاً ترجیح آن را بیان نمی‌کند، بلکه این قضاوت به باور ما از اینکه توت وحشی دارای دسته گل، شاخ و برگ و بوی خاصی است برمی‌گردد و اینها اوصاف عینی هستند (ibid.: 164).

البته ناول اسمیت نمی‌خواهد بگوید که معنای خوب، تنها داشتن فلان اوصاف و ویژگی‌های عینی الف، ب، ج است و داشتن این اوصاف به معنای خوب بودن چیزی است. این ادعایی است که طبیعت‌گرایان فروگاشی در مورد معنای خوب انجام می‌دهند. دلیل ناول اسمیت بر رد این ادعا آن است که اگر چنین باشد که خوب برای مثال در مورد سگ آن است که ویژگی‌های الف، ب، ج را داشته باشد، پس تا زمانی که ما از این ویژگی‌ها آگاه نشویم، نباید در کی از مفهوم سگ خوب داشته

باشیم، ولی حقیقت این گونه نیست و ما بدون علم به این اوصاف، درکی از مفهوم سگ خوب داریم (Ibid.: 165). بنابراین، ناول اسمیت برابری معنای خوب با فلان اوصاف عینی را به طور جزئی قبول می‌کند، ولی کلیت آن و برابری صرف آن را نمی‌پذیرد.

کارامدی

معنا یا کاربرد دیگری که ناول اسمیت برای خوب ذکر می‌کند، کارایی یا کارامدی (efficiency) است. وی این کاربرد و کاربرد بعدی را از موارد ارزیابی بر می‌شمارد. زمانی که «خوب» در مورد اعیان، اعم از اشیای طبیعی و مصنوعی یا موجودات جاندار و بی جان که برای هدفی کاربرد دارند، استفاده می‌گیرند، به کار برده می‌شوند، معنایش این است که آن شیء و آن موجود میزان زیادی از ویژگی‌هایی را که باید داشته باشد تا کارش را به بهترین وجه انجام دهد، داراست. ناول اسمیت باز تأکید می‌کند که اشتباه است اگر تصور کنیم که این به معنای مساوی دانستن مفهوم خوبی با آن ویژگی‌هاست؛ برای مثال در مورد «چاقوی خوب» تصور شود که خوبی به معنای داشتن ویژگی‌های تیزی، دسته راحت، بادوام است. بی‌گمان این سخن وی ردی بر نظریه طبیعت‌گرایی است. وی استدلال پیشین خود را تکرار می‌کند که اگر چاقوی خوب به معنای داشتن این اوصاف بود، باید تا زمانی که ما از این ویژگی‌ها مطلع نشده‌ایم، درکی از مفهوم چاقوی خوب نداشته باشیم، ولی حقیقت این گونه نیست و ما بدون علم به این اوصاف و بدون علم به غایت و کاربرد چاقو، درکی از مفهوم چاقوی خوب داریم (Ibid.: 165).

مهارت

کاربرد دیگر خوب استفاده از آن برای بیان مهارت (skill) فاعل در انجام دادن چیزی است؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود فلانی وکیل خوب، پژوهشگر خوب، بازیکن یا حتی دروغگوی خوبی است، منظور این است که در انجام دادن این کارها مهارت لازم را دارد. این کاربرد با کاربرد کارامدی شباهت دارد، با این تفاوت که چون فاعل در





اینجا انسان است، هدف مربوط به خود اوست، نه چیزی که ابزار برای آن قرار داده شده است. به باور ناول اسمیت همان طور که نمی توانیم از واژه خوب برای نشان دادن کارامدی چیزی استفاده کنیم مگر اینکه با هدف تعیین شده بر آن چیز موافق باشیم، همچنین نمی توانیم از این واژه برای بیان مهارت استفاده کنیم، مگر اینکه با تعریف ارائه شده که برای موفقیت فرد در فعالیت مورد نظر موافق باشیم. در فعالیت هایی که دربردارنده مهارت هستند، اصولی برای دستیابی به موفقیت وجود دارد که از طریق تجربه با آن آگاهی می یابیم؛ به گونه ای که اگر کسی این اصول را رعایت کند، موفق می شود و اگر نه خیر. از این رو، اگر از این اصول موفقیت آگاهی داشته باشیم، کسی را که مطابق آنها عمل کند «خوب» خواهیم خواند (ibid.: 166).

کاربرد توصیفی

کاربرد آخری که ناول اسمیت برای خوب بیان می کند، کاربرد توصیفی است. وی می گوید:

واژه «خوب» همانند بیشتر واژگان، می تواند به معنای «آنچه که بیشتر افراد خوب می نامند» به کار رود. کسی که این واژه را به کار می برد، چه بسا در موقعیت انتخاب یا توصیه، دفاع از یک انتخاب یا توصیه، یا در حال ارزیابی نباشد، بلکه به چیزی اشاره می کند که خود یا دیگران آن را خوب می نامیدند، اگر آنها در حال انجام دادن یکی از این چیزها (انتخاب، توصیه، ارزیابی) بودند (ibid.: 166).

اما این کاربرد توصیفی به معنایی که طبیعت گرایان، شهود گرایان یا ذهنیت گرایان خاص و عام گفته اند نیست، بلکه بدین معناست که «این چیزی است که من یا مردم آن را خوب می خوانند». به بیان دقیق تر وقتی کسی می گوید «فلان چیز خوب است»، گاه مرادش آن است که اگر او یا مردم در موقعیت های یاد شده قرار گیرند، آن را انتخاب می کنند، توصیه می کنند، می پسندند، تحسین و ستایش می کنند، به انجامش امر می کنند، ارزیابی و به خوبی اش حکم می کنند یا در انجام دادن آن مهارت دارند. در واقع این گزاره توصیفی و گزارشی است از احساسات، اعمال و رفتار مردم نسبت به آن شیء

در شرایطی که مخاطب قرار دارد. به باور ناول اسمیت حتی ممکن است شخص خود در یکی از این موقعیت‌ها نباشد، ولی با شنیدن اینکه کارشناسان چیزی را ستوده‌اند، آن را خوب بخواند. وی کاربرد توصیفی را یک کاربرد ثانوی می‌داند، زیرا این کاربرد پس از کاربرد واژه خوب توسط مردم درباره چیزی خواهد بود. به اعتقاد او کاربرد صرف و منحصر واژه خوب در معنای توصیفی بسیار نادر است (ibid.: 166-167).

با توجه به توضیحاتی که درباره کاربرد توصیفی واژه خوب از نظر ناول اسمیت بیان شد، باید دقت شود که معنای توصیفی بودن واژه خوب متفاوت از واژگان توصیفی مانند سبز، شجاع، عادل و ... است. واژه خوب برخلاف این واژگان توصیفی بر وصف معین و مشخصی مانند سبزی، شجاعت و عدالت دلالت نمی‌کند، بلکه بر استعمال این واژه توسط فرد یا گروهی در معانی و کاربردهای پنج‌گانه پیشین دلالت دارد. وقتی گفته می‌شود فلان چیز خوب است، یعنی گوینده یا مردم آن را انتخاب می‌کنند، توصیه می‌کنند، می‌پسندند، تحسین و ستایش می‌کنند و ... در واقع خوب در اینجا ذهنیت شخص گوینده یا دیگر افراد را توصیف می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد این کاربرد، کاربردی ذهنیت‌گرایانه خواهد بود نه عینیت‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه.

برخی از شارحان در تبیین نظریه ناول اسمیت ادعا می‌کنند که وی به‌طور کلی کاربرد واژه خوب برای توصیف را منکر است که با توجه به نقل قول فوق درست به نظر نمی‌رسد. مری وارنوک پس از بیان اینکه کاربرد اصلی واژه‌های اخلاقی از نظر ناول اسمیت تحریک و برانگیختن احساسات و شایستگی انتخاب است می‌نویسد:

همه واژه‌های اخلاقی وقتی درست به کار می‌روند، دست کم در این دو جهت به کار می‌روند و لذا این واژه‌ها واژه‌های توصیفی نیستند. این واژه‌ها نام اوصاف نیستند و به‌هیچ روی به ما نمی‌گویند که چه چیزهایی دارای چنان ویژگی‌هایی هستند که ما در داشتن احساسات و گرایش‌های موافق نسبت به آنها در قلمرو اخلاق یا بیرون از آن محق باشیم (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

به نظر می‌رسد این تحلیل با توجه به کاربرد ششمی که ناول اسمیت برای خوب



نظر



برمی شمارد درست نباشد؛ مگر اینکه به همان نکته که بیانگر وجه تمایز توصیفی بودن واژه خوب از دیگر واژه‌های توصیفی بود حمل شود. به هر حال، این کاربرد نظریه ناول اسمیت را از یک نظریه غیرشناختاری صرف خارج می‌سازد و نظریه‌ای میانه بین نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری قرار می‌دهد که البته جنبه غیرشناختاری آن قوی‌تر است.

ناول اسمیت پس از بیان کاربردهای مختلف و متعدد واژه «خوب» به عنصر مشترک در تمام این کاربردها اشاره می‌کند و آن را مقایسه (comparison) می‌داند. هر کس که واژه خوب را به کار می‌برد حتی اگر قصد مقایسه نداشته باشد، باید بتواند در صورت بحث‌انگیز شدن دیدگاهش در مورد خوبی چیزی، موارد مشابهی را نام ببرد که خوب نیستند و این نشانگر مقایسه ضمنی است (Nowell-Smith, 1954: 167).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد مری وارنوک در بیان نظر ناول اسمیت واژه خوب را متعلق به دو گروه واژگان استعدادی A و واژگان مصدری G بیان کرده است. بی‌گمان کاربرد واژه خوب در مورد انتخاب از نوع واژگان مصدری به معنای انتخاب کردنی و در موارد توصیه، ستایش و تحسین و ترغیب از نوع واژگان استعدادی و برانگیزاننده احساسات است. همچنین در توصیفی بودن کاربرد توصیفی واژه خوب شکی نیست، اما سه کاربرد باقی‌مانده واژه خوب نیازمند دقت بیشتری است. به نظر می‌رسد کاربرد «خوب» در موارد کارآمدی و مهارت نیز توصیفی است و بر ویژگی یا ویژگی‌هایی در موصوف دلالت می‌کند. کارآمدی و مفیدبودن یا داشتن مهارت مانند آنچه در عبارت‌های «ابزار خوب» و «راننده خوب» است، فارغ از دلایل و اوصافی که باعث انتساب این اوصاف به موصوف‌هایشان می‌شود، خود توصیف‌گر موصوف هستند.

کاربرد خوب در مورد قضاوت و ارزیابی نیز به نظر توصیفی است، زیرا بر انتساب وصف بدی یا خوبی به موصوف دلالت می‌کند؛ هرچند معنای این اوصاف برای ما کاملاً روشن نباشد. در نتیجه باید واژه خوب را به هر سه گروه واژگان A، G و D متعلق دانست.

و) داوری میان عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی

ناول اسمیت معتقد است که عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی هر دو از جهاتی درست هستند. ذهنیت‌گرایان در این اعتقاد که واژه‌های نوع A به ویژگی‌های عینی خاصی دلالت نمی‌کنند و تنها تبیین واکنش یا بازخورد افراد هستند و در اینکه این واژگان بیانگر ارتباط خوب و بد با امیال مردم، سلايق، علايق، تأییدهای و عدم تأییدها آنها هستند، برحق‌اند. دلیل وی بر این سخنش آن است که غیر منطقی است کسی بازی‌ای را هیجان‌انگیز بخواند، در صورتی که باور دارد که آن بازی هرگز کسی را به هیجان در نیاورده است و نخواهد آورد. همین نامعقول بودن منطقی در رابطه میان خوب خواندن چیزی و نبود هرگونه گرایش موافق مستقیم یا غیرمستقیم به آن وجود دارد. به اعتقاد وی این رابطه منطقی اگر نباشد، شکاف بزرگی میان خوب خواندن چیزی و انتخاب آن یا تصمیم‌گیری برای انتخابش، یا توصیه دیگران به انتخابش وجود خواهد آمد که این فعالیت‌ها را نامعقول خواهد ساخت. بنابراین، ذهنیت‌گرایان در مرتب‌دانستن خوب با میل و گرایش موافق، حداقل در موقعیت‌های اخلاقی بر حق هستند (ibid.: 178).

اما به نظر ناول اسمیت عینیت‌گرایان نیز از جهاتی برحق‌اند. آنها در انکار نکاتی که ذهنیت‌گرایان در بالا مطرح کردند و در اینکه تصور می‌کنند خوبی باید وصف منحصر بفرد و غیرطبیعی باشد، دچار اشتباه هستند. گاهی عینیت‌گرایان در اثبات نظر خود چنین استدلال می‌کنند که اگر چنین ویژگی و اوصاف عینی وجود نداشته باشد، توجیه کاربرد شکل غیرشخصی «این خوب است» به جای شکل شخصی «من این را می‌پسندم» ممکن نخواهد بود. ناول اسمیت خود در پاسخ این استدلال می‌گوید که عینیت‌گرایان دوست دارند فراموش کنند که گزاره‌های مشابه دیگر این‌چنینی نیز وجود دارند؛ برای مثال ما جمله غیرشخصی «این زیباست» را به جای جمله شخصی «من آن را دوست دارم» به کار می‌بریم، ولی کسی نمی‌گوید زیبایی (niceness) یک وصف عینی است. همچنین آنها فراموش کرده‌اند که ما شکل غیرشخصی «این دل‌پذیر است» را به جای شکل شخصی «آن را دوست دارم» را به کار می‌بریم. بنابراین، باید گفت که





دل‌پذیری نیز ویژگی عینی است؛ در حالی که چنین نیست. در نتیجه به اعتقاد وی به کاربردن جمله‌های غیرشخصی به جای جملات شخصی دلیل عینیت اوصاف اخلاقی نیست (ibid.: 178-179).

البته ناول اسمیت این بحث را تا حدودی معما می‌داند که چرا وقتی می‌خواهیم تنها پسند شخصی خود را بیان کنیم از جمله‌های غیرشخصی استفاده می‌شود؟ وی سپس توجیه خود از این امر را چنین بیان می‌کند که (۱) «x خوب است» جمله‌ای نیست که تنها در موقعیت انتخاب به کار رود، بلکه می‌تواند در موقعیت‌های دیگر نیز استفاده شود؛ (۲) این جمله معنا و محتوای گسترده‌تری دارد که «من x را می‌پسندم» آن را ندارد و آن این است که پسند من از x چیز غیر معمولی نیست و من می‌توانم دلایلی برای آن ارائه کنم و این دلایل برخی عینی هستند؛ بدین معنا که معیارهایی هستند که عموماً مورد پذیرش هستند. معنای عینیت وصف خوبی از نظر ناول اسمیت و جنبه حقانیت عینیت‌گرایی همین است؛ یعنی برخورداری از معیارهای مورد پذیرش عمومی (ibid.: 179).

۳. ارزیابی نظریه ناول اسمیت

نوع‌شناسی نظریه

اگر بخواهیم نظریه اخلاقی ناول اسمیت را نوع‌شناسی کنیم و مشخص سازیم که به چه نوعی از نظریه‌های شناختاری یا غیرشناختاری تعلق دارد، باید بگوییم که بر مبنای نظریه معنای وی که معنا را با کارکرد مساوی می‌گیرد و به دلیل اینکه همه کارکردهای اصلی و فرعی که وی برای واژه خوب برمی‌شمارد، غیر از کارکرد فرعی توصیفی، همه امور ذهنی و غیرشناختی هستند، پس نظریه او در وهله اول به نظریه‌های غیرشناختاری ذهنیت‌گرا تعلق دارد، ولی به جهت قائل بودن به کاربرد توصیفی برای واژه خوب باید آن را یک نظریه ترکیبی با غلبه جنبه غیرشناختاری و ذهنیت‌گرایی دانست.

مک‌لاسکی در مقاله خود در این زمینه می‌نویسد:

هرچند ناول اسمیت تحلیل‌های ذهنیت‌گرا همانند تحلیل‌های استیونسون و

هیر را رضایت‌بخش نمی‌داند و هر چند او به‌جَدّ منتقد اشکال سنتی طبیعت‌گرایی اخلاقی است، با این وجود خودش به یک نوع از ذهنیت‌گرا در باب اخلاق شبیه است که البته کمی هم با طبیعت‌گرایی سنتی همراهی می‌کند (McCloskey, 1961: 251).

وی در اثبات ذهنیت‌گرایی دیدگاه ناول اسمیت می‌گوید «بدون گرایش‌های پیشین ما نه هیچ‌گونه کاربردی برای معیارها خواهیم داشت و نه حتی خواهیم توانست دریابیم که یک معیار چیست» (Nowell-Smith, 1954: 181). همچنین برای اثبات تقابل او با تقریرهای سنتی طبیعت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به این دیدگاه ناول اسمیت تمسک می‌جوید که معتقد است اصطلاح‌های اخلاقی نمی‌توانند به‌طور ذهنی یا طبیعی تعریف شوند، زیرا آنها واژگان چندوجهی با چند کاربرد هستند (McCloskey, 1961: 251).

۵۷



نظر

معناشناسی «خوب» از نظر ناول اسمیت

نکات قوت نظریه

با توجه به آنچه از نظریه ناول اسمیت بیان شد، دلیل توجه نگارندگان به این فیلسوف مشخص می‌شود. نظریه ناول اسمیت برخلاف نظریه‌های رایج شناختاری یا ناشناختاری که برای مفاهیم اخلاقی و به‌ویژه واژه خوب تنها یک یا دو کاربرد بیان می‌کردند و به کاربردهای دیگر این واژه یا بی‌توجه بودند یا سعی بر تحویل آنها به آن کاربرد مورد نظرشان داشتند، کاربردهای متعددی برای واژه خوب و زبان اخلاقی بیان می‌کند. گرچه در برخی از امور جزئی نظریه ناول اسمیت می‌توان اشکال کرد، ولی نگارندگان معتقدند کلیت نظریه او به این معنا قابل دفاع است که واقعاً واژه خوب از آن دست واژگانی است که معانی و کاربردهای مختلف و متعددی دارد و نمی‌توان برای آن یک یا دو کاربرد و معنای خاص برشمرد. وقتی ما واژه خوب را در زمینه مشاوره و راهنمایی دیگران به کار می‌بریم و می‌گوییم فلان چیز کار خوبی است، توصیه به مخاطب اصلی‌ترین هدفی است که از به‌کاربردن این جمله در ذهن داریم و توصیه کارکرد اصلی واژه خوب است. وقتی کتابی را می‌خوانیم یا در کنسرتی شرکت می‌کنیم و از



خواندن یا شنیدن آهنگ نواخته شده لذت می‌بریم و می‌گوییم «خوب یا عالی بود»، چیزی غیر از بیان احساس خوشایندی خودمان و همچنین تحسین نویسنده کتاب و نوازنده آهنگ نداریم. در اینجا تحسین و ابراز احساس هر دو در یک کاربرد از واژه خوب همزمان مراد ما از کاربرد این واژه هستند و این نکته مثبت و مهم دیگری است که ناول اسمیت بر آن تأکید دارد؛ یعنی اجتماع کاربردها و معانی متعدد در یک کاربرد از این لفظ. مهارت، کارآمدی، قضاوت و ارزیابی نیز دیگر کاربردهایی است که واژه خوب می‌تواند در زمینه‌های مختلف داشته باشد که دیگر فیلسوفان به آنها اشاره‌ای نکرده‌اند و ناول اسمیت به‌خوبی متوجه آنها بوده است.

جمع کردن کاربرد توصیفی در کنار کاربردهای غیرشناختی واژه خوب نیز یکی از نقاط قوت و نوآوری نظریه ناول اسمیت است. وی با این کار خود تفکیک سنتی و تقسیم قدیمی نظریه‌های اخلاقی به شناختاری و غیرشناختاری را از میان برمی‌دارد و معتقد است واژه خوب ضمن اینکه کاربردهای غیرشناختاری متعددی همچون توصیه، ابراز احساس و ترغیب و تشویق دارد، می‌تواند توصیف چیزی نیز باشد. البته او توصیف را ضعیف‌ترین و نادرترین کاربرد خوب می‌داند که جای اشکال دارد.

نقدها

نظریه ناول اسمیت را از چند جهت می‌توان نقد کرد: نخست یک اشکال بنیادی می‌توان به نظریه کاربردی معنای او که از نوع ویتگنشتاینی است، وارد کرد. برخی در نقد این نظریه آن را از توجیه اسامی خاص و عَلم و جمله‌هایی مانند «نادر چاق است» عاجز دانسته‌اند، زیرا این اسامی و جمله‌ها برای بیان رفتار و واکنشی از سوی متکلم نیستند^۱ (صفوی، ۱۳۸۲: ۹۶).

اشکال دوم در خصوص برابرگرفتن معنای خوب با آنچه اسمیت به‌عنوان

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد این اشکال نک: صفوی، ۱۳۸۲: ۹۵-۹۷.

کاربردهای مختلف واژه خوب بیان می‌کند، است. گرچه کاربرد واژه خوب برای این مقاصد را نمی‌توان انکار کرد، ولی هیچ یک از اینها معنای خوب نیستند. فروکاستن معنا به این کاربردها یک اشتباه است. تنها مقایسه واژه خوب با الفاظ بی‌معنایی که دارای کاربرد یکسانی با خوب هستند، این نکته را برای ما روشن می‌سازد. دو جمله «ماتریکس فیلم خوبی است» و «ماتریکس هورا!» را مقایسه کنید. در جمله دوم واژه «هورا» فاقد هرگونه معنایی است، ولی کاربردش در کنار واژه «ماتریکس» بر تحسین شما از این فیلم دلالت می‌کند. اسمیت معتقد است معنای واژه «خوب» در جمله اول چیزی غیر از تحسین نیست و معنای این واژه در اینجا همان مقصودی است که برای آن به کار رفته است؛ یعنی همان تحسین، ولی به‌طور شهودی و به وجدان برای ما روشن است که این دو جمله از نظر معنایی یکسان نیستند، گرچه می‌توان گفت از نظر مقصودی که برای آن به کار رفته‌اند (تحسین) یکسانند.

۵۹



نظر

معناشناسی «خوب» از نظر ناول اسمیت

اشکال سوم قراردادادن کاربرد توصیفی به‌عنوان آخرین کاربرد فرعی و نادرترین آنهاست که دورترین فاصله از کاربردهای اصلی واژه خوب را دارد. به نظر نگارندگان کاربرد توصیفی نخستین و اصلی‌ترین کاربرد واژه خوب است و این واژه که از نظر صرفی یک وصف است، در تمام کاربردهایش، چه کاربردهای وصفی مانند «کتاب خوب» یا کاربرد حملی مانند «عدالت خوب است»، وصفی را به موضوعی نسبت می‌دهد. حتی اگر ما دقیقاً معنای خوب را نتوانیم مشخص کنیم و آن را تعریف نماییم، در هر صورت به‌اجمال می‌دانیم که این واژه وصفی با معنای مثبت را به موضوع نسبت می‌دهد. البته آنچه ناول اسمیت به‌عنوان کاربردهای اصلی و فرعی خوب برشمرده است، همه کاربردهای ثانوی هستند که چه‌بسا در مرتبه دوم گوینده‌ای از کاربرد این وصف اراده کرده باشد؛ بدین معنا که من وقتی می‌گویم «ماتریکس فیلم خوبی است»، اولاً درصدد توصیف این فیلم هستم و ثانیاً، منظورم بیان احساس خوشایند خود از مشاهده این فیلم است و ثالثاً ترغیب و تشویق مخاطب به مشاهده آن. در واقع، اگر این فیلم دارای این وصف مثبت نبود، من هیچ‌یک از کاربردهای دیگر را اراده نمی‌کردم. یا

وقتی به کسی می‌گوییم «عدالت خوب است» و مراد اصلی من امر و توصیه او به عدالت است، باز این کار از کانال توصیف صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که چون عدالت دارای وصف مثبتی است، من تو را به انجامش توصیه یا امر می‌کنم.



نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

کتابنامه

۱. وارنوک، مری (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق در سده بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
۲. صفوی، کوروش (۱۳۸۲)، «نگاهی به آرای فیلسوفان زبان در طرح نظریه‌های معنایی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۸۶.
3. Ayer, Alfred Jules (1952), *Language, Truth and Logic*; New York: Dover Publication, Inc.
4. Lacewing, Michael, "Two types of moral cognitivism," Routledge, Available at: <http://documents.routledge>.
5. McCloskey, H. J. (1965), "D-Words, A-Words, G-Words," *Philosophical Studies*, Vol. 16, No. 1.
6. McCloskey, H. J. (1961) "Nowell-Smith's Ethics," *Australasian Journal of Philosophy*, 39, No. 3.
7. Miller, Alexander, (2014), *Contemporary Metaethics: An Introduction*, February, Polity.
8. Nowell-Smith, H. (1954), *Ethics, A study of the words and concepts that we use for answering practical questions, making decisions, advising, warning and appraising conduct*, Penguin Books.
9. Oxford Advance Learner's Dictionary (2010), 8th edition, Oxford University Press.
10. Roojen, Mark van, (2004), *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*, First published Fri Jan 23. Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>
11. Stevenson, Charles L. (1963), *Facts and Value, studies in Ethical Analysis*, New Haven and London: Yale University Press.
12. <http://grammar.about.com/od/il/g/Januswordterm.htm>
13. <http://www.dictionary.com/browse/janus>



۶۱
نظر
صدر

واقعیت‌ها و مسائل پیش روی نظریه‌های ادراک حسی

یاسر پوراسماعیل*

چکیده

ادراک حسی یکی از مهم‌ترین انواع حالات ذهنی است، زیرا در شکل‌گیری بسیاری از باورهای روزمره و اساسی ما، و در نتیجه در معرفت ما درباره جهان و حتی مهم‌تر اینکه در شکل‌گیری بسیاری از مفاهیم ما سهیم است. من در این مقاله به تفصیل درباره واقعیت‌های ادراک حسی که هر نظریه‌ای باید آنها را لحاظ کند می‌پردازم؛ واقعیت‌هایی همچون شفافیت، خطا و توهم حسی و نیز درباره مسائل ادراک حسی، به ویژه مسائل متافیزیکی و معرفت‌شناختی، که هر نظریه‌ای باید به آنها پاسخی درخور دهد بحث می‌کنم. به نظر می‌رسد که نظریه‌های مربوط به ادراک حسی یا تجربه ادراکی بخشی از واقعیت‌ها و مسائل مربوط به تجربه ادراکی را نادیده انگاشته‌اند و تنها به برخی از آنها توجه کرده‌اند. من در این نوشته می‌کوشم تا نشان دهم که نادیده گرفتن برخی از این واقعیت‌ها و مسائل از سوی نظریه‌های ادراک حسی بدان دلیل است که در خود این واقعیت‌ها و مسائل تنشی وجود دارد و در نتیجه نظریه‌های مختلف ناگزیرند که برای تبیین دسته‌ای از این واقعیت‌ها و مسائل اولویت قائل شوند.

کلیدواژه‌ها

ادراک حسی، تجربه ادراکی، خطای حسی، توهم حسی، شفافیت، تمایزناپذیری، پدیداری.



چیستی ادراک حسی

به نظر می‌رسد کشمکشی میان واقعیت‌های اولیه درباره ادراک حسی (perception) وجود دارد؛ هر یک از این واقعیت‌ها ما را به سمت نظریه‌ای خاص درباره تجربه‌های ادراکی می‌برند؛ برای مثال، اینکه تجربه حسی شفاف است یا نوعی از گشودگی به سوی جهان است، ما را به سمت نظریه‌هایی می‌برد که ادراک حسی را نوعی بازنمایی یا رابطه مستقیم با اشیای پیرامون تعبیر می‌کنند و اینکه ممکن است توهمات حسی‌ای وجود داشته باشد که از ادراک‌های حسی مطابق با واقع تمیزناپذیرند، ما را به سمت نظریه‌هایی می‌برد که ادراک حسی را امری کاملاً درونی قلمداد می‌کنند. چنین کشمکشی، دستیابی به نظریه‌ای یکپارچه و فراگیر را در مورد ادراک حسی دچار مشکل می‌کند؛ بسیار نامحتمل است بتوانیم به نظریه‌ای دست یابیم که بتواند همه واقعیت‌های ابتدایی در مورد ادراک حسی را در تبیین خود جای دهد و حق مطلب را در مورد همه آنها به یک اندازه ادا کند. در عمل، نظریه‌ای موفق‌تر است که بتواند حداکثر این واقعیت‌ها را لحاظ کند و دست کم توضیح دهد که چرا در آغاز به نظر می‌رسد که واقعیت‌هایی به گونه‌ای دیگر به نظر می‌رسند.

در این مقاله، واقعیت‌های گوناگون و مسائلی را بیان می‌کنیم که در اثر کشمکش میان این واقعیت‌ها مطرح می‌شوند؛ این واقعیت‌ها در دو دسته واقعیت‌های متعارف و واقعیت‌های علمی معرفی می‌شوند. واقعیت‌های متعارف، واقعیت‌هایی هستند که در فهم روزمره و عرفی ما از ادراک حسی ریشه دارند و واقعیت‌های علمی، واقعیت‌هایی هستند که از یافته‌های تجربی نشئت می‌گیرند.

۱. واقعیت‌های متعارف درباره ادراک حسی

در مورد ادراک حسی واقعیت‌های متعارفی وجود دارد که باید نقطه آغاز نظریه‌پردازی ما درباره آن باشند؛ ممکن است در نهایت برخی از آنها را بپذیریم، برخی را تدقیق کنیم و برخی را براساس تأملات دقیق‌تر کنار بگذاریم. برخی از واقعیت‌های متعارف درباره ادراک حسی با یکدیگر تعارض دارند و در نتیجه، باید یکی از آنها را کنار بگذاریم یا



نظر



آن را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با آن واقعیت دیگر سازگار شود. در این بخش، با واقعیت‌های متعارف درباره‌ی ادراک حسی آشنا می‌شویم: اینکه ادراک حسی اشیا و ویژگی‌های بیرون از ما را به نظرمان می‌رساند؛ اینکه تجربه‌ی حسی ما هم می‌تواند مطابق با واقع باشد (یعنی اشیا و ویژگی‌هایی که به ما نشان می‌دهد، به واقع بیرون از ما وجود داشته باشند) و هم می‌تواند غیرمطابق با واقع باشد (یعنی اشیا و ویژگی‌هایی که به ما نشان می‌دهد، به واقع بیرون از ما وجود نداشته باشند)؛ اینکه به نظر می‌رسد کیفیت‌های حسی‌ای (همچون رنگ، بو و مزه) که در ادراک حسی تجربه می‌شوند، فقط در دسترس ادراک‌کننده قرار دارند و عموم افراد نمی‌توانند به آنها دسترسی داشته باشند (کسی جز ادراک‌کننده نمی‌داند که اشیا با چه کیفیت‌هایی در تجربه‌ی حسی او پدیدار می‌شوند)؛ و اینکه تجربه‌های حسی ما به دو صورت پرمایه (پراز جزئیات و اطلاعات اضافی) و ریزبافت (چنان مشخص و واضح که می‌توان در آن دقیق شد و به ریزه‌کاری‌های بیشتری پی برد) به نظر می‌رسند.

الف) شفافیت^۱ ادراک حسی

خانه‌ای را با پنجره‌ی تمام‌قد کاملاً شیشه‌ای تصور کنید. دورتادور خانه پراز گل و درخت است. شما از پس شیشه فضای پیرامون خانه را نظاره می‌کنید. به نظر می‌رسد شما به طور مستقیم گل‌ها و درختان را تجربه می‌کنید و شیشه‌ی پنجره واسطه‌ی تجربه‌ی شما نیست؛ این طور نیست که نخست شیشه‌ی پنجره را ببینید و از طریق آن، منظره‌ی بیرون را تماشا کنید. این مورد را با موردی مقایسه کنید که در آن، نقاشی یا عکسی از همان منظره را می‌بینید. در اینجا شما بی‌واسطه در حال تماشای آن منظره نیستید، بلکه آن را از طریق عکس یا نقاشی می‌نگرید. در تجربه‌های حسی، به نظر می‌رسد که ما به‌طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای اشیا و ویژگی‌های بیرونی را می‌بینیم و این گونه نیست که نخست چیزی شبیه نقاشیا

۱. معادل واژه شفافیت در انگلیسی «transparency» است، ولی گاهی از آن با عنوان «diaphonousness» (نمایان‌بودن) نیز یاد می‌شود.

تصویری ذهنی از اشیای بیرونی را ببینیم و به واسطه آن، اشیای بیرونی را تماشا کنیم. یک بار دیگر به مثال تماشای منظره از طریق شیشه توجه کنید. رنگ‌ها و دیگر ویژگی‌های منظره، ویژگی‌های خود شیشه نیستند؛ این گونه نیست که خود شیشه به رنگ‌های سبز و سرخ و زرد باشد و این طور نیست که شکل‌هایی همچون شکل درختان و گل‌ها در خود شیشه وجود داشته باشد؛ شیشه بی‌آنکه خود رنگ‌ها و شکل‌های مختلف را بپذیرد، آنها را به طور شفاف می‌نمایاند، اما عکس یا نقاشی این گونه نیست؛ رنگ‌ها و شکل‌های درختان و گیاهان ویژگی‌های خود عکس یا نقاشی هستند و ما به واسطه آنها، به رنگ‌ها و شکل‌های درختان و گیاهان بیرونی پی می‌بریم.

با دقت در تجربه‌های حسی خود، پی می‌بریم که این تجربه‌ها بیشتر شبیه مورد شیشه هستند تا شبیه مورد نقاشی و عکس. در ادراک حسی، این گونه به نظر ما نمی‌رسد که نخست و بی‌واسطه کیفیت‌های خود تجربه را درک کنیم و از طریق آنها از ویژگی‌های اشیای بیرونی مطلع شویم؛ تجربه حسی ما رنگ، شکل، بو و دیگر ویژگی‌ها را به عنوان ویژگی‌های اشیای بیرونی به نظرمان می‌رساند، نه به عنوان ویژگی‌های خودش؛ درست همانند شیشه‌ای که به طور شفاف رنگ‌ها و شکل‌های گیاهان و درختان پیرامون را نشان می‌دهد، اما خود دارای هیچ یک از آن ویژگی‌ها نیست. از این واقعیت با عنوان «شفافیت» تجربه حسی یاد می‌شود؛ بدین بیان که هر اندازه بر کیفیت‌های تجربه حسی خود تمرکز کنید، چیزی بجز کیفیت‌های اشیای بیرونی نخواهید یافت. اگر بر قرمزی‌ای متمرکز شوید که در ادراک حسی خود از یک گل تجربه می‌کنید، درخواهید یافت که خود تجربه شما دارای کیفیت قرمزی نیست، بلکه قرمزی را به گلی که بیرون از شما وجود دارد، نسبت می‌دهد. به بیان دیگر، شفافیت عبارت از این است که هر اندازه هم که بخواهید بر ویژگی‌های خود تجربه توجه کنید، توجه شما به سوی ویژگی‌های شیء بیرونی معطوف خواهد شد (نک: Tye, 2002: 137; Harman, 1990: 39).

واقعیت شفافیت «تلقی ابتدایی» از ادراک حسی را که پیش‌تر از آن یاد کردیم، تقویت می‌کند. براساس تلقی ابتدایی، ادراک حسی تماس مستقیم و بی‌واسطه شخص با





جهان بیرونی است؛ ادراک حسی «گشودگی در برابر جهان» (openness to the world) است،^۱ بی‌آنکه هیچ حائلی میان ما و جهان وجود داشته باشد.

ب) توهم حسی و تمایزناپذیری پدیداری (phenomenal indiscriminability)

به لحاظ مطابقت و عدم مطابقت ادراک حسی با واقع، می‌توان آن را به سه نوع تقسیم کرد: ادراک حسی مطابق با واقع، خطای حسی (illusion)، توهم حسی (hallucination). ادراک حسی مطابق با واقع این است که شیء و ویژگی‌های آن را همان‌گونه که در بیرون وجود دارد، ببینیم؛ مانند اینکه گوجه‌فرنگی بیرونی را به‌عنوان گوجه‌فرنگی و به صورت گرد و قرمز ببینیم. خطای حسی این است که چیزی در بیرون وجود داشته باشد، ولی دربارهٔ برخی یا همهٔ ویژگی‌های آن خطا کنیم؛ مانند اینکه گوجه‌فرنگی را به‌عنوان یک توپ قرمز و گرد ببینیم یا آن را به صورت گوجه‌فرنگی گرد و سبز یا به صورت گوجه‌فرنگی بیضی و قرمز یا به صورت گوجه‌فرنگی بیضی و سبز یا به صورت توپ سبز و بیضی ببینیم، اما در توهم حسی (به‌ازای آنچه تجربه می‌کنیم)، هیچ چیزی در بیرون وجود ندارد؛ مانند اینکه گوجه‌فرنگی قرمز و گردی را روی میز صبحانه ببینیم، با اینکه هیچ چیزی روی میز وجود ندارد.

به‌ظاهر در وجود خطای حسی و توهم حسی اختلاف‌نظری وجود ندارد. شاید در زندگی روزمره موارد بسیاری وجود داشته باشد که در آنها در مورد یکی از ویژگی‌های یک چیز خطا می‌کنیم؛ مرد جوانی را به صورت پیرمردی می‌بینیم، هنگام خرید در فروشگاه، شلوار سبزرنگی را به صورت خاکستری‌رنگ ادراک می‌کنیم و مانند اینها. توهم حسی در زندگی روزمرهٔ ما شیوع بسیار کمتری دارد^۲ و چه‌بسا تنها

۱. این تعبیر را جان مک‌داول به کار برده است؛ نک: McDowell, 1994: 155.

۲. پس تصویرهایی که اغلب پس از مدتی خیره‌شدن به چراغ روشن، خورشید، صفحهٔ تلویزیون یا نمایشگر رایانه می‌بینیم - دایره‌های سبز یا قرمزی که پیش روی ما ظاهر می‌شوند - اساساً از سنخ ادراک حسی نیستند و در نتیجه نمی‌توان آنها را توهم حسی قلمداد کرد، زیرا ادراک حسی همواره اشیا و ویژگی‌ها را به صورت عینی و مستقل از ذهن به نظرمان می‌رساند، درحالی‌که پس تصویرها وابسته به ذهن به نظر می‌رسند (مثلاً با حرکت سر ما حرکت می‌کنند).

افراد مبتلا به برخی از آسیب‌های حسی به توهم حسی دچار باشند. آنچه بر سر آن اختلاف وجود دارد، این است که آیا توهم حسی و خطای حسی از سنخ ادراک حسی‌اند، یا نوع جداگانه‌ای از حالت ذهنی هستند. فارغ از اینکه این حالات، هم‌نوع‌اند یا به انواع جداگانه‌ای تعلق دارند،^۱ همگان هم‌نظرند که این حالت‌ها، به‌لحاظ پدیدارشناختی، یکسان یا تمایزناپذیر به نظر می‌رسند؛ به بیان دیگر، کسی که دچار خطای حسی است - مثلاً شلوار سبز را خاکستری می‌بیند - از درون و به‌لحاظ پدیداری، هیچ تفاوتی را با ادراک حسی مطابق با واقعی که از شلوار خاکستری تجربه می‌کند، احساس نمی‌کند؛ هنگامی که به‌درستی شلوار خاکستری‌رنگی را تجربه می‌کند، همه چیز برای او به همین صورتی به نظر می‌رسد که هنگام خطای حسی به نظرش می‌رسد. به همین ترتیب، کسی که دچار توهم حسی است و مثلاً گوجه‌فرنگی قرمزی را روی میز توهم می‌کند، به‌لحاظ پدیداری با هنگامی که به‌واقع گوجه‌فرنگی قرمزی را می‌بیند، هیچ تفاوتی احساس نمی‌کند. از این واقعیت با عنوان تمایزناپذیری پدیداری یاد می‌شود.^۲ (نک: فیش، ۱۳۹۱: ۳۳).

تمایزناپذیری پدیداری، تلقی ابتدایی از ادراک حسی را به چالش می‌کشد و در نتیجه، با پدیده شفافیت تعارض می‌یابد. مسئله این است که امکان چنین پدیده‌هایی، زمینه‌ساز تردید نظام‌مند در ادراک‌های حسی است؛ از آنجا که ادراک حسی و توهم حسی به‌لحاظ پدیداری تمایزناپذیرند، از کجا معلوم که همین ادراک‌های حسی روزمره ما با واقعیت‌های بیرونی تماس مستقیم داشته باشند؟ شاید در تمام مدت هشیاری، اسیر توهم‌های منسجم و یکپارچه‌ای باشیم که سراب دنیای واقعی بیرون از خود را به نظرمان می‌رسانند. به این ترتیب، امکان توهم حسی موجب تصورپذیری

۱. اگر توهم حسی و خطای حسی را هم‌نوع ادراک حسی مطابق با واقع بدانیم، ناگزیر خواهیم بود نظریه یکسانی درباره هر دو به دست دهیم. در این صورت، از آنجا که تلقی ابتدایی (تماس مستقیم با جهان بیرونی) در مورد خطای حسی و توهم حسی درست نیست، باید در مورد ادراک حسی مطابق با واقع نیز از تلقی ابتدایی دست می‌شستیم.
 ۲. گاهی نیز از آن با عنوان «تمایزناپذیری ساجکتیو» (subjective indiscriminability) یاد می‌شود.





جهان ممکن می‌شود که در آن همه ادراک‌های کنونی خود در جهان بالفعل را داریم، با این تفاوت که با هیچ شیء بیرونی‌ای مرتبط نیستیم: در این جهان ممکن، من درختان و آسمان را می‌بینم، خیابان، خودروها، عابران پیاده و مغازه‌ها را می‌بینم، صدای بوق خودروها و همه‌عابران را می‌شنوم، بوی دود خودروها به مشام می‌رسد، وزش باد ملایم را روی گونه‌هایم حس می‌کنم و مزه شکلات در دهانم را می‌چشم، اما در بیرون از من نه درختی هست و نه آسمانی، نه خیابانی، نه خودرویی، نه عابر پیاده‌ای، نه مغازه‌ای، نه صدایی، نه دودی، نه بویی، نه شکلاتی و نه بادی. کاملاً تصورپذیر و در نتیجه، ممکن است هیچ چیزی بیرون از من وجود نداشته باشد و من همه این ادراک‌ها را داشته باشم.

این امکان که توهم حسی و خطای حسی زمینه آن را فراهم می‌کنند، تلقی ابتدایی از ادراک حسی (به‌عنوان تماس مستقیم با جهان بیرونی) را متزلزل می‌سازد؛ درست است که در ادراک حسی، این‌طور به نظرمان می‌رسد که با اشیا و ویژگی‌های بیرونی سروکار داریم، ولی از آنجا که توهم حسی کامل ممکن است، از کجا معلوم که چنین چیزی درست باشد؟ شاید ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن، بدون اینکه هیچ چیزی بیرون از ما وجود داشته باشد، همه این ادراک‌ها را تجربه می‌کنیم.

ج) کیفیات حسی خصوصی و امکان کیفیات معکوس

براساس آزمون فکری «کیفیات معکوس» (inverted qualia) ممکن است دو شخص به‌لحاظ همه ویژگی‌های فیزیکی و رفتاری یکسان باشند، اما یکی از آنها همه چیزهایی را که دیگری با کیفیت سبز تجربه می‌کند به صورت قرمز تجربه کند (هرچند به‌لحاظ گفتاری به آن «سبز» می‌گوید) و به‌عکس. (این آزمون را جان لاک برای نخستین بار مطرح کرد) (نک: Locke 1689/1975, II, xxxii, 15).

از آزمون کیفیات معکوس، این واقعیت به دست می‌آید که ممکن است کیفیات حسی، کیفیات خود تجربه‌های حسی باشند و نه کیفیات اشیا بیرونی، زیرا واقعیت‌های

بیرونی در دسترس عموم قرار دارند، درحالی که کیفیات حسی خصوصی اند و جز دارنده‌هایشان کسی به آنها دسترسی ندارد. این واقعیت نیز چالشی را پیش روی تلقی ابتدایی از ادراک حسی قرار می‌دهد؛ اگر ادراک حسی، تماس مستقیم و بی‌واسطه با اشیای بیرونی و ویژگی‌هایشان بود، کیفیت‌هایی که در ادراک حسی تجربه می‌کنیم، کیفیت‌های اشیای بیرونی بودند و در نتیجه، در دسترس عموم قرار داشتند، درحالی که براساس آزمون کیفیات معکوس، این کیفیت‌ها خصوصی‌اند.

۲. واقعیت‌های علمی درباره ادراک حسی

یافته‌هایی در علوم تجربی - مانند فیزیک، عصب‌فیزیولوژی و روان‌شناسی تجربی - وجود دارند که واقعیت‌های متعارف مربوط به ادراک حسی را به چالش می‌کشند یا موجب طرح پرسش‌های جالبی درباره ادراک حسی می‌شوند. همان‌گونه که علم فیزیک موجب تزلزل بسیاری از واقعیت‌های متعارف فیزیکی ما درباره جهان شد، روان‌شناسی علمی نیز پایه‌های بسیاری از واقعیت‌های متعارف مربوط به ادراک حسی را می‌لرزاند، برای مثال همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، یکی از واقعیت‌های متعارف فیزیکی این است که هر چیزی یا ساکن است یا متحرک و امکان ندارد چیزی نه ساکن باشد و نه متحرک، ولی نظریه نسبیت اینشتین این واقعیت متعارف را به چالش کشید و نشان داد که اشیا به خودی خود نه ساکن‌اند نه متحرک، بلکه در نسبت با یکدیگر ساکن یا متحرک تلقی می‌شوند. به همین ترتیب، برای مثال، یکی از واقعیت‌های متعارف درباره ادراک حسی این است که کیفیت‌های تجربه‌شده در ادراک حسی، ویژگی‌های اشیای بیرونی‌اند، ولی برخی از یافته‌های فیزیکی، به‌خصوص در مورد فیزیولوژی رنگ‌ها، نشان می‌دهند که کیفیت‌های حسی در بیرون وجود ندارند، بلکه به ما وابسته‌اند. در اینجا برخی از یافته‌های علمی همچون اختلال‌های حسی، رابطه ادراک حسی و شناخت، و یافته‌های مربوط به بینایی رنگ را که همگی به نحوی در سرنوشت نظریه‌های ادراک حسی نقش دارند، ملاحظه می‌کنیم.



اختلال‌ها و پدیده‌های حسی

در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد باورهای حسی ریشه در ادراک‌های حسی دارند. ممکن به نظر نمی‌رسد که شما باورهایی دربارهٔ رنگ، شکل و مکان چیزی داشته باشید، بدون اینکه آن را در ادراک حسی خود، آگاهانه تجربه کرده باشید. اگر کسی با چشمان کاملاً بسته (و بدون اینکه هیچ منبع معرفتی دیگری داشته باشد) به درستی خبر دهد که توپ کم‌باد آبی و قرمزی در گوشهٔ اتاق زیر میز تحریر وجود دارد، بسیار شگفت‌زده خواهیم شد و به احتمال گمان خواهیم کرد که این شخص نیروهای ماورایی دارد. به این ترتیب، در تلقی ابتدایی ما از ادراک حسی، همهٔ باورهای حسی (باورهای مربوط به کیفیات حسی همچون رنگ، شکل، مکان، صدا و ...) باید در نهایت^۱ در تجربه‌های حسی ریشه داشته باشند؛ داشتن باورهای حسی دقیق بدون داشتن تجربه‌های حسی مناسب، بسیار عجیب و غریب به نظر می‌رسد، ولی این تلقی ابتدایی با پدیدهٔ کوربینی به چالش کشیده می‌شود.

۱. کوربینی: کوربینی (blindsight) وضعیتی است که در اثر آسیب مغزی (به قشر دیداری ابتدایی مغز که به نام ناحیهٔ V1 شناخته می‌شود) پدید می‌آید؛ این آسیب موجب کوری در بخش‌هایی از میدان دید می‌شود و در نتیجه شخص نمی‌تواند ادراک آگاهانه‌ای از آن چیزی داشته باشد که در آن بخش از میدان دید او قرار دارد. با وجود این، شخص در چنین وضعیتی می‌تواند به محرک‌های دیداری در ناحیهٔ کور واکنش نشان دهد؛ برای مثال، شخص کوربین با اینکه نمی‌تواند رنگ‌های اشیایی را ببیند که در آن بخش از میدان دید او قرار دارند، اما (در صورتی که از او درخواست شود یا تحت فشار قرار گیرد) می‌تواند رنگ آن چیز را به درستی تشخیص دهد (Weiskrantz, 2007: 175).

۱. قید «در نهایت» را برای اشاره به مواردی افزودم که شخص از طریق گواهی شخص دیگری به باور حسی خاصی دست می‌یابد (مانند باور به اینکه توپ گرد و قرمز رنگی در گوشهٔ اتاق وجود دارد). در این گونه موارد نیز در نهایت باور آن شخص دیگر مستند به تجربهٔ حسی اوست و اگر او نیز به گواهی شخص دیگری تکیه کرده باشد، باور آن شخص باید به تجربهٔ حسی او مستند باشد و همین‌طور.



۷۰
نظر
صدا

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

در این پدیده، شخص می‌تواند حدس‌های دقیقی درباره کیفیت دیداری اشیای پیرامونش (مانند رنگ، شکل و مکان) بزند؛ حدس‌هایی که دقیق‌تر از آن‌اند که بتوانیم آنها را تصادفی یا از روی شانس بدانیم. با وجود این، شخص هیچ تجربه دیداری آگاهانه‌ای از این اشیا - اشیایی که درباره کیفیت‌هایشان نظر می‌دهد - ندارد. به این ترتیب، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان بدون تجربه حسی آگاهانه، باورهای حسی داشت؟ افزون بر این، پدیده کوربینی گسستی را میان باور حسی و تجربه حسی نشان می‌دهد و این گسست موجب تزلزل نظریه‌هایی می‌شود که ادراک حسی را از سنخ باور می‌دانند، زیرا در موارد کوربینی، هرچند باور حسی وجود دارد، تجربه حسی وجود ندارد.

تلقی ابتدایی دیگری که درباره ادراک حسی داریم این است که وقتی تجربه‌ای حسی را از سر می‌گذرانیم، انبوهی از اطلاعات وارد آگاهی ما می‌شوند؛ اطلاعاتی بسیار پرمایه و سرشار از جزئیات دقیق و مشخص. دو پدیده کوری تغییر (change blindness) و کوری بی‌توجهی (inattention blindness) نشان می‌دهند که چه‌بسا این تلقی آن‌قدر هم درست نباشد. جزئیات بسیار زیادی وجود دارد که وارد آگاهی ما نمی‌شود؛ شاید تجربه حسی ما به آن پرمایه‌گی که گمان می‌کنیم، نباشد.

۲. کوری تغییری و کوری بی‌توجهی: شخص در کوری تغییری به علت وقفه‌ای مانند پلک‌زدن، متوجه برخی از تغییرهای چشمگیر در میدان دید خود نمی‌شود. در آزمایش معروفی از کوری تغییری، از اشخاص خواسته می‌شود که نمایش‌های مختلفی از تصویر یک صحنه طبیعت و نسخه تغییر یافته آن تصویر را ببینند. در این تصویرها، تغییرهایی همچون پدیدار شدن و ناپدید شدن چیزهای چشمگیری مثل موتور هواپیما یا گاراژ رخ می‌دهد یا بخش‌های چشمگیری از یک شیء تغییر رنگ می‌دهند، درحالی‌که این تصویرها در حال چرخش‌اند، دستگاه بینایی به وسیله شیوه‌هایی همچون افزودن سوسوی - لحظه کوتاهی بدون تصویر - میان نمایش‌ها یا اطمینان از اینکه این تغییرها در حین پلک‌زدن‌های شخص رخ می‌دهند، از دیدن اینکه این تغییر رخ می‌دهد





باز داشته می‌شود. حتی اگر شرایط نگاه کردن بهینه باشد و به اشخاص گفته شود که برای آزمون حافظه در این تصویرها دقت کنند (برای اینکه اطمینان حاصل شود که بر ویژگی‌های تصویر تمرکز می‌کنند) و حتی به آنها گفته شود که صحنه‌های ترسیم‌شده ممکن است تغییر کنند (در نتیجه تغییرها مورد انتظار باشند)، باز هم تغییرها، برای مدتی طولانی ناشناخته باقی می‌مانند.

جالب است که این پدیده در روابط دنیای واقعی نیز یافت می‌شود. سایمنز و لوین برای نشان‌دادن این مطلب، دو آزمایش طراحی کرده‌اند که در آنها آزمایشگر به یک عابر پیاده نزدیک می‌شود و از او آدرس می‌پرسد. پس از اینکه این دو فرد به مدت ۱۰ تا ۱۵ ثانیه با هم گفت‌وگو می‌کنند، دو فردی که یک در را با خود حمل می‌کنند، از میان آنها می‌گذرند و درحالی که در گفت‌وگوی آنها وقفه می‌افتد، آزمایشگری که آدرس پرسیده بود، جای خود را با یکی از آزمایشگرهایی که در حال حمل در بود، عوض می‌کند. با اینکه این دو فرد از نظر قد، صدا، لباس و غیره تفاوت داشتند، در ۶۶ درصد از آزمون‌ها (هشت از دوازده)، اشخاص گفت‌وگو را ادامه دادند و وقتی از آنها پرسیده می‌شد که آیا متوجه چیز غیرعادی‌ای شده‌اند یا نه، از هیچ تغییری گزارش نمی‌دادند (Simons and Levin 1998: 644-648).

در مورد کوری بی‌توجهی، وقتی شخص به جنبه خاصی از میدان دید خود توجه می‌کند (مثلاً در حال شمردن عابران پیاده است)، از تشخیص پدیده‌های کاملاً چشمگیر (که در حالت عادی امکان ندارد به آنها توجه نکند) باز می‌ماند. در یک مورد، به شرکت‌کنندگان، فیلم ضبط‌شده‌ای از دو تیم بسکتبال نشان داده می‌شود که یکی سیاه و دیگری سفید پوشیده است و هر تیم توپی را به یکدیگر پاس می‌دهند. سپس از شرکت‌کنندگان درخواست می‌شود که تعداد پاس‌های اعضای تیم سفید به یکدیگر را بشمارند. آن‌گاه درحالی که توجه شخص معطوف به این کار است، رویداد غیرمنتظره‌ای رخ می‌دهد؛ فردی که لباس گوریل به تن دارد، در طول میدان بازی راه می‌رود و در میانه راه به سینه‌اش ضربه می‌زند.

همانند آزمایش‌های کوری تغییری، اگر پیشاپیش می‌پرسیدیم، به احتمال انتظار داشتیم چنین رویدادی بی‌درنگ دیده شود. از آنجا که توجه به جای دیگری معطوف است، تقریباً نیمی از افراد در این آزمایش نمی‌توانند گوریل را در میدان بسکتبال ببینند (Simmons and Chabris, 1999: 1059).

این دو پدیده - کوری تغییری و کوری بی‌توجهی - نشان می‌دهند ما بسیاری از چیزهایی را که در آغاز گمان می‌کردیم می‌بینیم، در واقع نمی‌بینیم. تلقی ابتدایی ما این است که همه جزئیات موجود در میدان دید به آگاهی ما وارد می‌شوند، اما این دو پدیده نشان می‌دهند که ظرفیت آگاهی ما برای دریافت همه جزئیات کافی نیست؛ ما تنها می‌توانیم اندکی از این جزئیات را به نحو آگاهانه تجربه کنیم.^۱

ادراک حسی و شناخت

در تلقی ابتدایی از ادراک حسی، تجربه‌های حسی کاملاً منفعل به نظر می‌رسند؛ یعنی ما در تجربه‌های حسی خود هیچ تأثیر فعالانه‌ای نداریم، بلکه اشیای بیرونی منفعلانه در ادراک حسی ما تأثیر می‌گذارند و منطبق می‌شوند. مطابق این تلقی، کیفیت حسی‌ای که در ادراک حسی ما شکل می‌گیرد، فرآورده تأثیر اشیای بیرونی است و حالات شناختی ادراک‌کننده (مانند باور، فکر، توقع و غیره) هیچ سهمی در شکل‌گیری آن ندارند. به همین دلیل، در تلقی ابتدایی، کیفیت‌های حسی را به صورت ویژگی‌های اشیای بیرونی تجربه می‌کنیم. در این تلقی، عناصر پدیداری تجربه حسی از حالات شناختی کاملاً متمایزند، اما پدیده‌هایی وجود دارند که چنین تمایزی را به چالش می‌کشند. از جمله این پدیده‌ها شکل‌هایی است که می‌توان آنها را دست‌کم به دو صورت دید؛ مانند شکل معروف اردک - خرگوش که هم به صورت خرگوش دیده می‌شود و هم به صورت اردک.

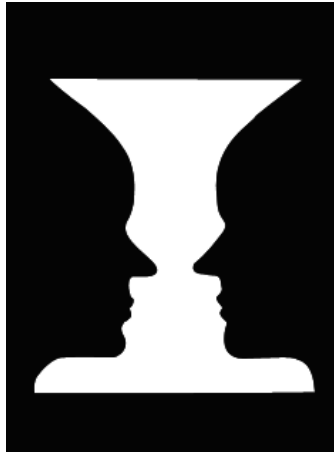
۱. برای آشنایی مفصل‌تر درباره این اختلال‌ها، نک: فیش، ۱۳۹۱: ۲۰۹-۲۱۴.





شکل

مورد مشابه دیگر شکل گلدان - چهره است که هم می‌توان آن را به صورت گلدان و هم به صورت دو چهره روبه‌روی هم نگریست.



شکل

این پدیده‌ها و موارد مشابه دیگر نشان می‌دهد که تجربه حسی کاملاً از شیء بیرونی متأثر نیست، بلکه نحوه برداشت یا تفسیری که از اشیا می‌کنیم، در چگونگی تجربه آنها تأثیر دارد (نک: Raftopoulos, 2001: 445).

بینایی رنگی

پیش‌تر اشاره شد که مهم‌ترین عنصر در تلقی ابتدایی درباره ادراک حسی، این است که ادراک حسی تماس مستقیم با جهان است. چه بسا فیزیولوژی رنگ این تلقی را به

چالش بکشد. مهم ترین یافته علمی ای که موجب تردید در واقعی بودن رنگ می شود، جفت های همسان نما (metameric pairs) یا همسان نماها (metamers) هستند. گفته می شود که به بیان کلی، اشیایی که نیمرخ های متفاوتی از نور مرئی را بازتاب می دهند، از نظر رنگ متفاوت به نظر می رسند. در بعضی از موارد، دو سطحی که از نظر رنگ (به ویژه از نظر شرایط دید) یکسان به نظر می رسند، می توانند نیمرخ های بازتابی به شدت متفاوتی داشته باشند. چنین جفت هایی از سطوح، به عنوان جفت های همسان نما یا همسان نماها شناخته می شوند (اگر از نظر همه شرایط دید یکسان به نظر برسند، به عنوان جفت های همپاره (isomeric pairs) یا همپاره (isomer) نامیده می شوند). در نتیجه، مثلاً ویژگی سبز بودن را نمی توان با ویژگی بازتابش سیگنال رنگی خاصی، این همان دانست، زیرا سطوح سبزی وجود دارند که فاقد این ویژگی اند.

نکته این است که همسان نماها تأثیر یکسانی بر دستگاه بینایی ما می گذارند و در نتیجه، نمی توان گفت که مثلاً یکی از این سطوح به ظاهر سبز به واقع سبز نیست و دیگری به واقع سبز است تا از این طریق واقع گرایی رنگ تضمین شود. توضیح اینکه فیزیولوژی ادراک رنگ از شبکه آغاز می شود. شبکه انسان از حدود ۱۲۰ میلیون میله (rods) که فقط بینایی بی فام (achromatic) (سیاه، سفید و خاکستری) را پشتیبانی می کنند و حدود ۷ میلیون سلول مخروطی (cone) که برای پشتیبانی از بینایی فامی (chromatic) یا رنگی لازم اند، تشکیل شده است. هم میله ها و هم سلول های مخروطی، مبدل (transducer) هستند؛ یعنی نیرو را از یک شکل (نور) به نیرویی در شکل دیگر (الکتریکی) تبدیل می کنند. وقتی نور روی سلول مخروطی می افتد (که پایه بینایی رنگی است)، از طریق شلیک کردن واکنش نشان می دهد: از طریق فرستادن سیگنالی الکتریکی به نورون هایی که با آنها پیوند دارد. اما سیگنال الکتریکی ای که می فرستد، از طول موج نوری که سلول مخروطی را تحریک می کند، کاملاً مستقل است. فارغ از اینکه نور وارد شده چه طول موجی دارد، اگر سلول مخروطی را برای شلیک کردن تحریک کند، سیگنالی که می فرستد تغییر نمی کند. پس اگر همه آنچه در ادامه داریم،





سیگنال‌هایی باشد که سلول مخروطی می‌فرستد، راهی برای تعیین طول موج نوری که روی شبکیه می‌افتد، نخواهیم داشت.

برای چیرگی بر این موضوع، به دو ویژگی مهم در سلول‌های مخروطی باید توجه کرد: نخست اینکه سلول‌های مخروطی، دارای منحنی حساسیت (sensitivity curve) هستند؛ یعنی سلول‌های مخروطی هنگامی که با طول موج خاصی از نور تحریک می‌شوند، احتمال بیشتری برای شلیک کردن دارند (این طول موج خاص را اوج حساسیت می‌نامیم) و وقتی طول موج نور وارد شده از این اوج حساسیت فاصله می‌گیرد، احتمال شلیک کاهش می‌یابد؛ دوم اینکه دست کم در مورد انسان‌ها، سه نوع متفاوت از سلول‌های مخروطی وجود دارد که هر یک از آنها اوج حساسیت متفاوتی دارند. به بیان تقریبی، یک نوع از سلول مخروطی، به شدت به نور دارای طول موج کوتاه (درون طیف نور مرئی) حساس است، دیگری به نور دارای طول موج متوسط و آخری به نور دارای طول موج بلند. وقتی نور دارای طول موج خاصی روی شبکیه می‌افتد، هر نوع از سلول مخروطی به صورت متفاوتی واکنش نشان می‌دهد و از الگوهای مختلف شلیک سلول‌های مخروطی، اطلاعات زیادی درباره طول موج نور وارد شده بازیابی می‌شود، اما این دستگاه هر اندازه هم که قدرتمند باشد، بی‌خطا نیست. به‌ویژه این دستگاه جا را برای وجود سطوحی باز می‌گذارد که سیگنال‌های رنگی‌ای را بازتاب می‌دهند که هر چند متفاوت‌اند، الگوهای کلی یکسانی از فعال‌سازی را در سلول‌ها به وجود می‌آورند. از آنجا که این سطوح به یکسان بر چشم تأثیر می‌گذارند، تفکیک آنها از یکدیگر ممکن نخواهد بود؛ اینها همسان‌نماهای ما هستند. این نشان می‌دهد که وجود همسان‌نماها، به یک معنا، وابسته به شخص است؛ وجود همسان‌نماها و جفت‌های همسان‌نمای خاص، حاصل نحوه وجود جهان مستقل از ذهن نیست، بلکه حاصل نحوه عملکرد دستگاه‌های بینایی ماست.^۱

۱. برای توضیح بیشتر نک: فیش، ۱۳۹۱: ۲۳۱-۲۳۷. همچنین کتاب زیر از هاردین دربردارنده استدلال‌هایی کلیدی علیه واقع‌گرایی رنگ است: Hardin, 1988.

به این ترتیب، این تلقی که کیفیت‌های رنگی - آن‌گونه که آنها را تجربه می‌کنیم - مستقل از ما وجود دارند، به چالش کشیده می‌شود. با توجه به این یافته‌ها به نظر می‌رسد کیفیت‌های رنگی وابسته به ذهن ما هستند؛ همین احتمال در مورد سایر کیفیت‌های حسی نیز مطرح می‌شود. هر نظریه‌ای درباره‌ی ادراک حسی باید این چالش را در تبیین خود از کیفیت‌های دیداری رنگی لحاظ کند.

۳. مسائل ادراک حسی

در این بخش با توجه به واقعیت‌های متعارف ادراک حسی که در بخش دوم از نظر گذرانندیم و با توجه به چالش‌هایی که در اثر تعارض برخی از این واقعیت‌های متعارف با یکدیگر و نیز در پرتو برخی یافته‌های علمی پدید می‌آیند، مسائل فلسفی مختلف را درباره‌ی ادراک حسی ملاحظه خواهیم کرد. این مسائل را به چهار دسته‌ی متافیزیکی، معرفت‌شناختی، پدیدارشناختی و معناشناختی (محتوا) تقسیم می‌کنیم.

الف) مسئله‌ی متافیزیکی

یک مسئله‌ی متافیزیکی به این دو نوع پرسش می‌پردازد: اینکه آیا شیء یا ویژگی خاصی وجود دارد یا نه و اینکه آن شیء یا ویژگی، به چه نحوه‌ای وجود دارد یا چگونه تعیین می‌یابد؛ برای مثال، مسئله‌ی قدیمی «کلی‌ها» را در نظر بگیرید. مسئله‌ی دقیقاً این است که آیا افزون بر جزئی‌هایی که در بیرون وجود دارند - مانند مصادیق جزئی انسان همچون علی، محمد، پرویز، ایوب، بهرام و ... - کلی، مثلاً کلی انسان نیز وجود دارد یا نه؟ این یک مسئله‌ی متافیزیکی است، زیرا به وجود و عدم کلی‌ها مربوط است. پرسش بعدی این است که اگر کلی‌ها وجود دارند، به چه نحوه‌ای وجود دارند: به طور مستقل از جزئی‌ها و به نحو غیرمادی یا در ضمن مصادیق و به نحو مادی؟ این هم مسئله‌ای متافیزیکی است که به نحوه‌ی وجود کلی‌ها (در صورتی که پاسخ ما به مسئله‌ی نخست مثبت باشد) مربوط است.





در ادراک حسی، کیفیت‌هایی مانند رنگ، شکل، بو، مزه، نرمی، سفتی، گرمی و سردی را تجربه می‌کنیم؛ تجربه‌های حسی ما این کیفیت‌ها را به‌عنوان ویژگی‌های اشیای بیرون از ما به نظر می‌رسانند، نه به‌عنوان ویژگی‌های خود تجربه‌ها. وقتی طعم آناناس را می‌چشم، کیفیت چشایی خاصی که از آن تجربه می‌کنم، به‌عنوان ویژگی خود آناناس به نظر می‌رسد، نه به‌عنوان ویژگی تجربه‌ام. هنگامی که بوی گلاب را استشمام می‌کنم، چنین کیفیت بویایی‌ای را به‌عنوان ویژگی خود گلاب تجربه می‌کنم و نه به‌عنوان کیفیت تجربه خودم. به این ترتیب، دست‌کم در آغاز دلیلی داریم که کیفیت‌های حسی را کیفیت‌های اشیای مستقل از خود قلمداد کنیم. با وجود این، واقعیت‌های متعارفی همچون دسترس‌ناپذیری کیفیت‌های حسی برای عموم (خصوصی‌بودن کیفیات حسی و امکان کیفیات معکوس) و امکان توهم حسی یا خطای حسی، در کنار واقعیت‌های علمی‌ای همچون تردید در وجود بیرونی ویژگی‌هایی همچون رنگ، موجب تردید در این تلقی بدوی می‌شود و در نتیجه، این مسئله مطرح می‌شود که آیا کیفیت‌های حسی مستقل از ما وجود دارند یا در وجود خود به ما وابسته‌اند؟ برای مثال، آیا رنگ، بو و مزه مستقل از ما وجود دارند و کیفیت‌های اشیای بیرونی‌اند یا به ما وابسته‌اند و کیفیت‌های تجربه‌های ما هستند؟ این مسئله، مسئله‌ای متافیزیکی است، زیرا به نحوه وجود کیفیت‌های حسی مربوط است. ما می‌دانیم که کیفیت‌های حسی‌ای وجود دارند که آنها را در ادراک حسی خود تجربه می‌کنیم، اما با توجه به واقعیت‌های متعارض فوق‌تردید داریم که این کیفیت‌ها مستقل از ما وجود داشته باشند و در نتیجه، نمی‌دانیم که آنها ویژگی‌های اشیای بیرونی هستند یا به ما وابسته‌اند و ویژگی‌های تجربه‌های حسی ما هستند.

برای حل این مسئله، باید گام‌های زیر را پیمود: (الف) باید براساس دلایل قابل‌قبولی، دسته خاصی از واقعیت‌ها را که مؤید یکی از دو گزینه‌اند، بر واقعیت‌های مخالف آن ترجیح دهیم؛ برای مثال، دسته‌ای از واقعیت‌های مربوط به ادراک حسی را، همچون شفافیت یا گشودگی در برابر جهان را بر دیگر واقعیت‌ها ترجیح دهیم و در

نتیجه، این دیدگاه را برگزینیم که کیفیت‌های حسی مستقل از ما وجود دارند و ویژگی‌های اشیای بیرونی‌اند؛ (ب) دیگر واقعیت‌ها، مثلاً امکان توهم‌های حسی و خطاهای حسی یا خصوصی‌بودن کیفیت‌های حسی، را (ب ۱) چنان تفسیر کنیم که با واقعیت‌های مورد تأیید ما - مثلاً شفافیت تجربه حسی - سازگار شوند؛ مثلاً نشان دهیم که امکان توهم‌های حسی منافاتی با این واقعیت ندارد که کیفیت‌های حسی ویژگی‌های اشیای بیرونی‌اند یا (ب ۲) آنها را انکار کنیم (مثلاً امکان توهم حسی را انکار کنیم که گزینه کم‌طرفداری است). در این صورت، باید نشان دهیم که چرا این واقعیت‌ها با اینکه نادرست‌اند، این‌گونه به نظرمان می‌رسند.

ب) مسئله معرفت‌شناختی

مسئله معرفت‌شناختی به این پرسش می‌پردازد که بر فرض وجود یک واقعیت خاص، چگونه می‌توانیم به آن واقعیت معرفت داشته باشیم؟^۱ مقصود از معرفت، دانستن گزاره‌هاست؛ برای مثال، دانستن اینکه درد دارم، دانستن اینکه باران می‌بارد، دانستن اینکه سعید سر کار است، دانستن اینکه خورشید تنها ستاره منظومه شمسی است. مقصود از چگونگی به‌دست‌آمدن معرفت این است که شرایط لازم و کافی معرفت‌داشتن چیست و منابع معرفت کدام‌اند؛ برای مثال، در صورتی می‌توانم بدانم درد دارم که در حال تجربه بالفعلی از درد داشتن باشم؛ معرفت به اینکه باران می‌بارد، در صورتی ممکن است که بارش باران را ببینم یا صدای آن را بشنوم؛ معرفت به اینکه سعید سر کار است، در صورتی ممکن است که مثلاً به محل کار او تلفن کنم و او گوشی را بردارد و از سوی دیگر، بدانم که برداشتن گوشی تلفن ثابت در صورتی که سر کار نباشد، امکان

۱. این تعبیر هم با دیدگاه‌های کلاسیک درباره معرفت سازگار است که معرفت را باور صادق موجه می‌دانند و هم با دیدگاه‌های متأخرتری که مثلاً معرفت را تنها انسجام درونی تلقی می‌کنند. در هر دو صورت، مسئله معرفت‌شناختی این است که در چه شرایطی، معرفت به واقعیت خاصی حاصل می‌شود؛ این شرایط براساس نظریه‌های معرفت‌شناختی گوناگون متفاوت خواهند بود.





ندارد؛ معرفت به اینکه خورشید تنها ستاره منظومه شمسی است، در صورتی ممکن است که آن را از ستاره‌شناسان بشنوم و به روش‌های علمی آنها اعتماد داشته باشیم یا اگر خودم ستاره‌شناس هستم، چنین معرفتی در صورتی ممکن است که از طریق روش‌های رایج علمی پی ببرم که خورشید ستاره است و جز آن هیچ ستاره دیگری در منظومه شمسی وجود ندارد. بی‌گمان مهم‌ترین منبع معرفت ما به اشیای بیرونی، ادراک حسی است و مسئله معرفت‌شناختی اصلی درباره ادراک حسی، این است که آیا می‌تواند منبع قابل‌اعتمادی برای باور به جهان بیرونی - اشیا و ویژگی‌های بیرون از ما - باشد یا نه، این پرسش را «شکاکیت سنتی» می‌نامیم.

تردید در اینکه ادراک حسی، منبع قابل‌اعتمادی برای معرفت به جهان خارج است، از ملاحظه امکان توهم حسی و خطای حسی ناشی می‌شود. در این موارد به‌لحاظ پدیداری دقیقاً همان چیزی را تجربه می‌کنیم که در موارد ادراک حسی مطابق با واقع تجربه می‌کنیم، با این تفاوت که در موارد توهم حسی و خطای حسی، کیفیت‌های حسی تجربه‌شده با هیچ چیزی بیرون از ما مطابق نیستند؛ برای مثال هنگامی که در توهم حسی، سیب قرمزی را روی میز می‌بینیم، در واقع هیچ سیبی وجود ندارد که تجربه حسی ما با آن مطابق باشد؛ با وجود این، این تجربه توهمی من از سیب قرمز به‌لحاظ پدیداری دقیقاً همانند تجربه‌ای است که هنگام ادراک حسی مطابق با واقع یک سیب قرمز دارم. همین واقعیت که پیش‌تر از آن با عنوان «تمایزناپذیری پدیداری» یاد کردیم، این احتمال را پیش می‌کشد که از کجا معلوم، ادراک‌های حسی مطابق با واقع ما صرفاً پدیدارهای اشیا نباشند؟ چه دلیلی داریم که این ادراک‌ها با اشیا و ویژگی‌های واقعی مرتبط باشند؟ این احتمال وجود دارد که ما در حالت رؤیای همیشگی قرار داشته باشیم و بی‌آنکه بدانیم، پدیدارهای منظمی را تجربه کنیم که کاملاً از جهان بیرونی گسیخته‌اند. برخی از فیلسوفان این احتمال‌ها را با طرح سناریوهای شکاکانه‌ای بازگو کرده‌اند. شاید معروف‌ترین سناریو «اهریمن شرور» (evil genius) دکارتی باشد؛ به بیان دکارت، شاید بی‌آنکه شما هیچ ارتباطی با اشیا و ویژگی‌های

بیرون از خود داشته باشید، اهریمن فریبکاری همه این تجربه‌ها را با این نظم و پیوستگی در ذهن شما پدید می‌آورد و شما را چنان می‌فریبد که گمان می‌کنید چیزهایی در آن بیرون وجود دارند.

سناریوی دیگر «مغز در خمره» (brain in a vat) است که هیلری پاتنم (Putnam, 1981) آن را تصویر کرده است. فرض کنید شما مغز گسیخته از بدنی هستید که در خمره‌ای از مواد مغذی شناورید. این مغز به یک ابررایانه متصل است؛ برنامه این ابررایانه تکانه‌های عصبی‌ای را پدید می‌آورد که موجب انگیزش مغز می‌شوند. این انگیزش‌ها دقیقاً مشابه انگیزش‌هایی هستند که هنگام ادراک حسی مطابق با واقع در مغز پدید می‌آیند و در نتیجه، موجب می‌شوند که در آن مغز شناور تجربه‌هایی همانند تجربه‌های حسی روزمره پدید آیند. چنین سناریویی نیز موجب طرح این احتمال می‌شود که از کجا معلوم همه ما مغزهای درون خمره نباشیم؟ شاید همه ما مغزهای شناوری باشیم که یک برنامه رایانه‌ای هوشمند در ما انگیزش‌هایی را پدید می‌آورد و موجب می‌شود که همه این تجربه‌های حسی روزمره خود را داشته باشیم.

به این ترتیب، باید از این مسئله معرفت‌شناختی بحث کنیم که آیا تجربه‌های حسی ما منبع اعتمادپذیری برای باور به اشیا و ویژگی‌های بیرونی هستند یا نه؟ چگونه باید بر تردیدهای ناشی از امکان توهم حسی غلبه کنیم و ادراک حسی را راه مطمئنی برای معرفت درباره جهان خارج بدانیم؟ رهیافت‌های مختلف به معرفت‌شناسی، دیدگاه‌های مختلفی را درباره این مسئله مطرح می‌کنند.

تا به اینجا با این مسئله مواجه بودیم که ادراک حسی چگونه می‌تواند منبع معرفت ما به وجود اشیا و ویژگی‌های بیرونی باشد، اما ادراک حسی افزون بر کیفیت‌هایی که به اشیا بیرونی نسبت می‌دهد، ویژگی‌هایی را نیز به خودش نسبت می‌دهد؛ وقتی تجربه‌های حسی خود را درون‌نگری می‌کنیم و بر ویژگی‌هایی خود این تجربه متمرکز می‌شویم، این نکته جلب توجه می‌کند، که به ظاهر تجربه‌های حسی ما سرشار از جزئیات و ریزه‌کاری‌های فراوان‌اند و اطلاعات دقیق و جزئی بسیاری





وارد آگاهی حسی ما می‌شوند. پرسش قابل طرح در اینجا آن است که آیا همان‌گونه که می‌توان در مورد ویژگی‌هایی که تجربه حسی به اشیای بیرونی نسبت می‌دهد تردید کرد، در مورد آنچه تجربه حسی به خودش نسبت می‌دهد نیز می‌توان تردید کرد؟^۱

آیا به‌واقع ادراک حسی همان‌گونه که در آغاز به نظر می‌رسد، سرشار از این همه جزئیات است؟ یکی از چیزهایی که موجب تردید در این پدیده می‌شود، این است که سازوکار فیزیولوژیکی که پایه تجربه‌های دیداری ماست، ضعیف‌تر و محدودتر از آن است که بتواند این همه جزئیات را پشتیبانی کند؛ آنچه به دستگاه بینایی ما عرضه می‌شود، بسیار ناچیز و کم‌مایه است و آنچه به‌ظاهر در ادراک دیداری خود تجربه می‌کنیم، بسیار پرمایه و سرشار از جزئیات است: چگونه ممکن است چیزی چنین کم‌مایه به چیزی چنین پرمایه تبدیل شود؟ پاسخ رایج به این مسئله این بوده است که ادراک حسی، نوعی فرایند محاسباتی است که از داده‌های کم‌مایه دستگاه بینایی، انبوه داده‌های پرمایه تجربه حسی را به‌طور خودکار و ناآگاهانه استنتاج می‌کند. به این ترتیب، فقری که در داده‌های دستگاه بینایی وجود دارد، با محاسبات و تبدلاتی که در ادراک حسی رخ می‌دهند، جبران می‌شود و همین موضوع، پرمایه‌گی تجربه‌های حسی ما را تبیین می‌کند.

البته به‌تازگی دیدگاه‌هایی مطرح شده‌اند که اصل این واقعیت را به چالش می‌کشند که آیا به‌واقع داده‌های حسی ما به همان پرمایه‌گی و غنایی هستند که معمولاً تصور می‌کنیم؟ این مسئله با عنوان «شکاکیت نو» شناخته می‌شود:

در جایی که شکاکیت سنتی این موضوع را به چالش کشید که آیا ما می‌توانیم

۱. یکی از تلقی‌های رایج میان فیلسوفان این بوده است که تجربه‌های ما در مورد آنچه به خود نسبت می‌دهند، خطاناپذیر یا تصحیح‌ناپذیرند؛ اگر من احساس می‌کنم که دردی در میج دست خود دارم، امکان ندارد احساسی را که به نظرم می‌رسد دارم، نداشته باشم. در نتیجه، طبق این تلقی امکان ندارد که به نظر برسد تجربه من سرشار از جزئیات است و در عین حال به‌واقع سرشار از جزئیات نباشد، اما آنچه در ادامه متن گفته می‌شود، از جمله واقعیت‌هایی است که این تلقی را به چالش می‌کشد.

از طریق تجربه بدانیم که اشیا همان گونه‌ای هستند که ما آنها را تجربه می‌کنیم، شکاکیت نو این پرسش را پیش می‌کشد که آیا حتی همان تجربه حسی‌ای را داریم که گمان می‌کنیم داریم، یا نه. براساس شکاکیت نو، آگاهی حسی، نوعی آگاهی دروغین است. تجربه حسی، یک پندار بزرگ (grand illusion) است (Noë, and Brad, 2002: 7).

افزون بر واقعیت‌هایی همچون محدودیت دستگاہ بینایی، این واقعیت نیز به شکاکیت نو دامن می‌زند که طبق یافته‌های روان‌شناختی اخیر - مانند کوری بی‌توجهی - ادراک حسی به توجه وابسته است؛ یعنی اگر فعالانه به جزئیات محیط خود توجه نکنید، آن جزئیات را ادراک نخواهید کرد. دیدگاه‌های مختلف درباره ادراک حسی باید بتوانند این واقعیت را که حاصل یافته‌های علمی همچون کوری تغییر، کوری بی‌توجهی و مانند آنهاست، در تبیین‌های خود لحاظ کنند؛ چه‌بسا ملاحظه این شکاکیت موجب شود بسیاری از نظریه‌های فلسفی رایج را درباره ادراک حسی کنار بگذاریم و راهی دیگر در پیش بگیریم.

ج) مسائل پدیدارشناختی

پدیدارشناسی به آنچه از منظر اول‌شخص برای ما پدیدار می‌شود یا به نظر می‌رسد، مربوط است، نه به آنچه در واقع وجود دارد: «الف، ب است» با «الف، ب به نظر می‌رسد» تفاوت دارد. هنگامی که می‌گوییم «گوجه‌فرنگی قرمز است»، ویژگی واقعی قرمزی را به شیء واقعی گوجه‌فرنگی نسبت می‌دهیم، اما وقتی می‌گوییم «گوجه‌فرنگی زرد به نظر می‌رسد»، ویژگی پدیداری زردی را به شیء واقعی گوجه‌فرنگی نسبت می‌دهیم. از این بالاتر، هنگامی که می‌گوییم «چیزی که به صورت گوجه‌فرنگی به نظر می‌رسد، زرد به نظر می‌آید» ویژگی پدیداری زردی را به شیء پدیداری گوجه‌فرنگی نسبت می‌دهیم.

همه آنچه از طریق ادراک حسی تجربه می‌کنیم، به زبان پدیدارشناختی قابل ترجمه





است؛ برای مثال، می‌توان «من گوجه‌فرنگی قرمزی را می‌بینم» به این صورت ترجمه کرد که «آنچه گوجه‌فرنگی به نظر می‌آید، قرمز به نظر می‌رسد»؛ در نتیجه، این احتمال وجود دارد که آنچه برای من گوجه‌فرنگی به نظر می‌رسد، به‌واقع گوجه‌فرنگی نباشد (بلکه مثلاً توپ یا گوی باشد) و آنچه برای من قرمز به نظر می‌رسد، به‌واقع قرمز نباشد (بلکه مثلاً ارغوانی باشد). یک پرسش پدیدارشناختی مربوط به این موضوع این است که (۱) اشیا در منظر اول‌شخص چگونه به نظرمان می‌رسند و اینکه (۲) چرا این‌گونه به نظر ما می‌رسند. پرسش دوم درباره‌ی این موضوع نیست که چه عوامل یا علل غیرپدیدارشناختی‌ای (همچون علل فیزیکی و فیزیولوژیکی یا محیطی یا ...) موجب می‌شوند اشیا این‌گونه به نظرمان برسند، بلکه صرفاً درباره‌ی عوامل پدیدارشناختی‌ای است که موجب می‌شوند اشیا این‌گونه برای ما پدیدار شوند.

یکی از واقعیت‌های پدیدارشناختی درباره‌ی ادراک حسی این است که ادراک‌های حسی همیشه متعلق‌های خود را به صورت مستقل از ما به نظرمان می‌رسانند؛ یعنی اشیا و ویژگی‌ها در ادراک حسی به صورت عینی و مستقل از ما پدیدار می‌شوند. این واقعیت را «عینیت پدیداری» نامیده‌اند. به این ترتیب، ادراک حسی تجربه‌ی زنده و مستقیمی است که متعلق‌های خود را مستقل از ما پدیدار می‌کند؛ در نتیجه، تجربه‌ی دیداری از پس‌تصویرهای سبز و نارنجی روی دیوار را نباید ادراک حسی قلمداد کرد، زیرا پس‌تصویرها در این تجربه‌ی عینی و مستقل از ما به نظر نمی‌رسند، بلکه کاملاً وابسته به ما به نظر می‌رسند (مثلاً با حرکت سر ما حرکت می‌کنند، با باز و بسته شدن چشم‌های ما تغییر می‌کنند و به‌گونه‌ای هستند که نمی‌توانیم دور آنها بچرخیم و همه‌ی ابعاد آنها را وارسی کنیم)، اما توهم‌های حسی، ادراک حسی قلمداد می‌شوند، زیرا متعلق‌های خود را مستقل از ما به نظر می‌رسانند، هرچند در واقع مستقل از ما وجودی نداشته باشند. مسئله‌ی پدیدارشناختی در اینجا آن است که چه عوامل پدیدارشناختی‌ای موجب می‌شوند که کیفیت‌های حسی، مستقل از ما به نظر برسند؟ به بیان دیگر، مبانی پدیدارشناختی «عینیت پدیداری» چیست؟

مسئله پدیدارشناختی دیگر، قلمرو کیفیت‌های حسی‌ای است که در تجربه‌های خود از آنها آگاه می‌شویم. در تلقی ابتدایی معمولاً کیفیت‌های حسی را به ویژگی‌های ابتدایی‌ای همچون رنگ، شکل، صدا، بو و مزه محدود می‌کنیم؛ این گونه ویژگی‌ها را «ویژگی‌های سطح پایین» می‌نامیم، ولی آیا آنچه در ادراک حسی تجربه می‌کنیم، به همین ویژگی‌های سطح پایین محدود است؟ آیا «ویژگی‌های سطح بالاتری» همچون ویژگی‌های عاطفی (مانند دوستی، دشمنی، مهربانی و خصومت)، فقدان چیزی، علیت، ویژگی‌های معطوف به عامل (همچون مصمم‌بودن و تلاش کردن) و مانند اینها نیز در ادراک حسی ما تجربه می‌شوند؟ این پرسش، پدیدارشناختی است: آیا از منظر اول‌شخص این گونه به نظرمان می‌رسد که این گونه ویژگی‌ها نیز از کیفیت‌های حسی‌ای هستند که آنها را تجربه می‌کنیم؟ برای مثال، اگر بگوییم «من خصومت را در چهره او می‌بینم»، آیا به‌واقع خصومت را از طریق ادراک دیداری آن شخص، تجربه کرده‌ام؟ آیا می‌توانم به‌طور معناداری بگویم که «من دیدم که افتادن آن درخت موجب ویرانی خانه شد» (ادراک علیت) یا به‌نحو معناداری بگویم «من می‌بینم که او دارد برای به دست آوردن پول تلاش می‌کند» (ادراک ویژگی‌های معطوف به عامل)؟ این پرسش نیز از مسائل پدیدارشناختی مربوط به ادراک حسی است.

د) مسائل معناشناختی

تجربه حسی، متعلق یا محتوایی دارد؛ برای مثال، وقتی طعم شیرین هندوانه را می‌چشم، محتوای تجربه چشایی من شیرینی هندوانه است، یا وقتی نوای خوش پیانو را می‌شنوم، محتوای تجربه شنیداری من نوای خوش پیانوست و هنگامی که چمنزار سبزی را می‌نگرم، محتوای تجربه دیداری من سبزی چمن است. این محتواها چیزهایی هستند که تجربه‌های حسی ما آنها را بازنمایی می‌کنند. در مثال‌های فوق، تجربه چشایی من شیرینی هندوانه را، تجربه شنیداری من صدای ملایم پیانو را و تجربه دیداری من





چمنزار سبز را بازنمایی می‌کند. در همهٔ این موارد، به نظر می‌رسد که من مصداقی جزئی از محتواهای مورد نظر را تجربه می‌کنم؛ برای مثال، مصداقی جزئی از هندوانه در دستم را می‌چشم؛ مصداقی جزئی از صدای ملایم پیانو در حال پخش از اسپیکر رایانه‌ام را می‌شنوم؛ و مصداقی جزئی از چمنزار سبز پیرامونم را می‌بینم. این گونه نیست که مثلاً در حال تجربهٔ چشایی و بوی و بوی و بوی «هندوانهٔ شیرین بودن» باشم یا ویژگی کلی «صدای ملایم پیانو بودن» را بشنوم یا ویژگی کلی «چمنزار سبز بودن» را ببینم؛ شاید چنین چیزی در تلقی ابتدایی کاملاً نامعقول و بی‌معنا به نظر برسد، ولی ملاحظهٔ موارد توهم حسی و خطای حسی چه‌بسا این تلقی ابتدایی را متزلزل کند و آنچه را در آغاز نامعقول و بی‌معنا می‌یابیم، اجتناب‌ناپذیر سازد.

در موارد توهم حسی، مثلاً هنگامی که تحت تأثیر داروهای روان‌گردان، چمنزار سبز پیرامونم را توهم می‌کنم، مصداق جزئی و خاصی از چمنزار سبز وجود ندارد که تجربهٔ من به آن تعلق گیرد و در نتیجه، نمی‌توان محتوای تجربه‌های توهمی را «جزئی» دانست. این نگرانی سبب می‌شود که برخی از فیلسوفان محتوای توهم حسی را «کلی» بدانند. حتی برخی دیگر از فیلسوفان، از آنجا که ادراک حسی مطابق با واقع و توهم حسی را هم نوع می‌دانند، محتوای ادراک حسی را نیز «کلی» دانسته‌اند. به این ترتیب، با اینکه در تلقی ابتدایی، محتوای تجربه‌های حسی ما جزئی است، تأمل در موارد توهم حسی و خطای حسی این تلقی را متزلزل می‌کند و ممکن است ما را به این تلقی رهنمون شود که «جزئیت» محتوای توهم حسی و حتی ادراک حسی مطابق با واقع را انکار کنیم.

مسئلهٔ دیگری که در مورد محتواهای تجربهٔ حسی مطرح است، این است که آیا داشتن تجربه‌ای حسی از یک شیء یا ویژگی، مستلزم این است که تجربه‌کننده مفهومی از آن شیء یا ویژگی نیز داشته باشد یا نه؟ در مورد حالات شناختی مانند باور به نظر می‌رسد که داشتن مفاهیم لازم است؛ ممکن نیست کسی باور داشته باشد «الف، ب است»، مگر اینکه مفهومی از الف و ب داشته باشد؛ برای مثال، کسی که مفهومی از

«نهنگ» و «پستاندار» ندارد، نمی‌تواند باور داشته باشد که «نهنگ بزرگ‌ترین پستاندار دریایی است»، ولی آیا در مورد تجربه‌های حسی نیز چنین است؟ آیا کسی که مفهومی از نهنگ ندارد، نمی‌تواند نهنگ را به نحو حسی تجربه کند؟

این هر دو دیدگاه طرفدارانی دارند؛ برخی به مفهوم‌گرایی درباره تجربه حسی قائل‌اند که به نظر آنها تجربه حسی از یک چیز بدون داشتن مفهومی از آن چیز ممکن نیست؛ برخی دیگر به محتوای حسی غیرمفهومی قائل‌اند و به شکل‌های مختلفی آن را صورت‌بندی می‌کنند.

سومین مسئله در مورد محتوای تجربه‌های حسی این است که آیا محتواها از طریق رابطه با اشیا و ویژگی‌های بیرونی‌ای که بازنمایی می‌کنند، تعیین می‌یابند یا کاملاً به نحو درونی و مستقل از چگونگی اشیا و ویژگی‌های بیرونی متعین می‌شوند؟ فرض کنید دو فرد وجود دارند که هر دو در ادراک دیداری خود، آب را تجربه می‌کنند. تجربه این دو به لحاظ پدیداری کاملاً یکسان است؛ هر دو مایع زلال، بی‌رنگ و بی‌بویی را که برطرف‌کننده عطش است، تجربه می‌کنند، با این تفاوت که یکی در سیاره زمین زندگی می‌کند که آب در آنجا متشکل از مولکول‌های H_2O است و دومی در سیاره دیگری زندگی می‌کند که آب در آنجا متشکل از مولکول‌های XYZ است. در این فرض، تجربه‌های دیداری این دو فرد به لحاظ پدیداری محتوای یکسانی دارند؛ یعنی هر دو مایع زلال، بی‌رنگ و بی‌بویی را به نام آب تجربه می‌کنند، ولی شیء بیرونی‌ای که بازنمایی‌کننده محتواهای تجربه‌های این دو فرد است، متفاوت است.

آیا در اینجا باید محتوای تجربه‌های این دو را یکسان بدانیم یا باید به تفاوت آن دو قائل باشیم؟ اگر معتقد باشیم که محتوای تجربه حسی از طریق روابط با اشیا بیرونی‌ای که آنها را بازنمایی می‌کند، تعیین می‌یابد، باید محتواهای تجربه‌های حسی این دو را متفاوت بدانیم، زیرا یکی از آنها H_2O و دیگری XYZ را بازنمایی می‌کند، ولی اگر قائل باشیم که محتوای تجربه حسی به نحو کاملاً درونی (از طریق نحوه پدیدارشدن





آن) تعیین می‌یابد، باید محتواهای تجربه‌های حسی این دو را یکسان بدانیم، زیرا هر دو تجربه به لحاظ پدیداری چیز یکسانی (مایع زلال، بی‌رنگ و بی‌بو) را بازنمایی می‌کنند. دیدگاه نخست «برون‌گرایی» و دیدگاه دوم «درون‌گرایی» درباره محتوای حسی نامیده می‌شود.^۱

۴. نظریه‌های ادراک حسی

فرض کنید در اتاقی قرار دارید که هیچ پنجره یا روزنه‌ای به بیرون ندارد. برای اینکه محیط بیرون از اتاق را ببینید، می‌توانید یکی از دو کار را انجام دهید.

الف) بخشی از دیوار را سوراخ کنید و از این طریق، روزنه‌ای به بیرون ایجاد کنید. در این صورت، شما می‌توانید به‌طور مستقیم محیط بیرون از اتاق را تماشا کنید.

ب) چه‌بسا بخواهید پیچیده‌تر عمل کنید. کسی در بیرون اتاق دوربینی را نصب می‌کند، سیمی از طریق دوربین در اختیار شما قرار می‌دهد و شما آن سیم را به صفحه‌نمایشی که در اختیار دارید، متصل می‌کنید و با روشن کردن آن می‌توانید منظره بیرون اتاق را نظاره کنید. در این صورت، شما به‌طور مستقیم محیط بیرون را نمی‌بینید، بلکه از طریق داده‌هایی که به دوربین می‌رسد و به صورت الکتریکی به وسیله سیم به صفحه‌نمایش انتقال می‌یابد و در پردازشگر مرکزی آن پردازش می‌شود، بیرون اتاق را می‌بینید.

در مورد نخست شما از راه ساختن پنجره به دیدن منظره بیرون موفق شده‌اید و در مورد دوم به وسیله بازسازی منظره بیرون از طریق داده‌هایی که در صفحه‌نمایش پردازش شده‌اند، توانستید منظره بیرون را تماشا کنید.

۱. برخی از فیلسوفان اساساً بخش‌هایی از محیط را نیز از مؤلفه‌های خود ادراک حسی می‌دانند؛ به نظر آنها، ذهن فقط در سر نیست، بلکه تا قسمت‌هایی از محیط پیرامون شخص نیز امتداد دارد؛ برای مثال، یادداشت‌های شخص، اشیایی که نشانه‌های او هستند و ... نیز بخش‌هایی از ذهن شخص‌اند. این دیدگاه به «فرضیه ذهن امتدادیافته» (Extended Mind Hypothesis) شهرت دارد و به‌تازگی از سوی دیوید چالمرز و اندی کلارک مطرح کرده‌اند (نک: Clark, 2010).

با توجه به تمثیل فوق، نظریه‌های ادراک حسی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: (الف) دیدگاه‌هایی که معتقدند در ادراک حسی، از طریق اندام‌های حسی و دستگاه‌های عصبی پیرامونی و مرکزی پنجره‌هایی رو به بیرون گشوده می‌شوند؛ (ب) دیدگاه‌هایی که معتقدند در ادراک حسی، اندام‌های حسی همانند دوربین عمل می‌کنند و داده‌هایی را از محیط اطراف می‌گیرند؛ این داده‌ها از طریق رشته‌های عصبی در اعصاب بدنی ما به دستگاه عصبی مرکزی (یعنی مغز یا ناحیه خاصی از آن) انتقال می‌یابند و در آنجا پردازش می‌شوند و مغز منظره بیرون را برای ما بازسازی می‌کند. دیدگاه‌های دسته نخست را «دیدگاه‌های پنجره‌ساز» و دیدگاه‌های دسته دوم را «دیدگاه‌های مدل‌ساز» می‌نامیم (Campbell, 2002: 118-119).

بر اساس دیدگاه‌های پنجره‌ساز، هیچ واسطه‌ای میان ما و جهان بیرون وجود ندارد؛ ما محیط اطراف خود را به‌طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای می‌بینیم. وقتی چشم‌های خود را می‌گشاییم، گویی در اتاقی بسته، پنجره‌ای رو به بیرون گشوده‌ایم. با باز شدن چشم‌های ما عصب‌های چشم برانگیخته می‌شوند و پیام را به مغز می‌رسانند و مغز را نیز برمی‌انگیزانند و مغز نیز در پاسخ، پیام‌هایی را به چشم منتقل می‌کند. بر اساس دیدگاه‌های پنجره‌ساز، همه این تحریک‌ها به‌منزله گشودن پنجره‌های مختلفی رو به بیرون است و این‌طور نیست که هیچ داده‌ای در مغز ما پردازش شود و مدل بازسازی‌شده‌ای از جهان بیرون در مغز ما پدید آید. مطابق با این استعاره، گویی در اینجا چندین پنجره وجود دارد: چشم (که با بالابردن پلک گشوده می‌شود)، عصب‌های ساختمان چشم (مانند عضلات چشم، قرنیه، عدسیه و شبکیه) و ناحیه بینایی مغز که با گشودن پلک، همه این پنجره‌ها به ترتیب گشوده می‌شوند و ما می‌توانیم بی‌واسطه جهان پیرامون خود را ببینیم.

اما بر اساس دیدگاه‌های مدل‌ساز، چشم همانند دوربینی است که در بیرون اتاق نصب شده است. به محض گشودن پلک (همانند گشوده شدن پوشش لنز دوربین) عصب‌های ساختمان چشم تحریک می‌شوند؛ داده‌هایی که چشم دریافت می‌کند از





طریق این عصب‌ها به ناحیه بینایی در مغز منتقل می‌شوند. این داده‌ها در مغز پردازش می‌شوند و مدلی همانند منظره بیرونی بازسازی می‌شود. براساس این تلقی، ما به‌طور مستقیم محیط اطراف را نمی‌بینیم، بلکه مدلی بازسازی شده از جهان را می‌بینیم (همانند تصاویری که روی صفحه‌نمایش اتاق بسته به نمایش درمی‌آیند).

هر یک از این دو دسته دیدگاه درصدد تبیین برخی از شهودها یا واقعیت‌های متعارف درباره ادراک حسی‌اند (واقعیت‌هایی که در آغاز مقاله به آنها اشاره کردیم). دیدگاه‌های پنجره‌ساز در پی تبیین این واقعیت‌اند که ادراک حسی ما شفاف است و نوعی از گشودگی در برابر جهان را به نمایش می‌گذارد. وقتی منظره‌ای را از طریق بینایی ادراک می‌کنیم، به نظر نمی‌رسد واسطه‌ای میان ما و آن منظره وجود داشته باشد، بلکه به نظر می‌رسد آن منظره را به‌طور شفاف و بی‌هیچ واسطه‌ای می‌بینیم؛ گویی چشم ما همانند شیشه شفاف است که از پس آن جهان را ادراک می‌کنیم.

دیدگاه‌های پنجره‌ساز با این واقعیت کاملاً سازگارند و به‌خوبی آن را تبیین می‌کنند، اما همان‌گونه که دیدیم، واقعیت دیگری نیز درباره ادراک حسی وجود دارد و آن اینکه گاهی به نظر می‌رسد منظره‌ای را ادراک می‌کنیم، درحالی‌که چیزی بیرون از ما وجود ندارد؛ برای مثال به‌ظاهر پرتقالی را روی میز می‌بینیم، درحالی‌که به‌واقع هیچ چیزی روی میز وجود ندارد. این‌گونه موارد از سنخ توهم حسی یا خطای حسی‌اند. دیدگاه‌های پنجره‌ساز تبیین‌هایی از توهم حسی یا خطای حسی عرضه می‌کنند، اما این تبیین‌ها چندان سراسر نیستند.

دیدگاه‌های مدل‌ساز تبیین‌های سراسر تری درباره توهم حسی یا خطای حسی به دست می‌دهند، زیرا مطابق با این دیدگاه‌ها، ادراک حسی در واقع ادراک بی‌واسطه جهان نیست، بلکه ادراک - به یک تعبیر - مدلی است که از جهان در درون ما ساخته شده است. به این ترتیب، گاهی ممکن است مغز ما در اثر انگیزش‌های غیرعادی، همین مدل‌ها را بسازد، بی‌آنکه چیزی بیرون از ما وجود داشته باشد. البته بی‌گمان دیدگاه‌های مدل‌ساز در تبیین واقعیت شفافیت دچار مشکل‌اند (هرچند برخی از آنها می‌کوشند

تیین‌هایی از آن به دست دهند و برخی دیگر از این دیدگاه‌ها تلاش می‌کنند تا به نحوی نادرستی این گونه شهودها را نشان دهند).

به این ترتیب، روشن می‌شود که در حقیقت نمی‌توان مرز دقیقی میان نظریه‌های موجود دربارهٔ ادراک حسی به دست داد و آنها را در دو دسته کلی دیدگاه‌های پنجره‌ساز و دیدگاه‌های مدل‌ساز گنجانند. از آنجا که همهٔ نظریه‌ها تلاش می‌کنند از سویی واقعیت شفافیت و از سوی دیگر، واقعیت توهم حسی را تبیین کنند، معمولاً هر یک از این نظریه‌ها هر دو عنصر پنجره‌سازی و مدل‌سازی را دربردارند. با وجود این، بیشتر نظریه‌ها یکی از این دو شهود را بر دیگری ترجیح داده‌اند و در نتیجه، یکی از این دو جنبه (پنجره‌سازی و مدل‌سازی) در آنها برجسته‌تر از دیگری است.

در جبههٔ نظریه‌های پنجره‌ساز می‌توان از نظریهٔ کسب باور (belief-acquisition)، نظریهٔ علی (causal theory)، انفصال‌گرایی (disjunctivism) و نظریهٔ انشائی (enactive theory) سخن گفت؛ این نظریه‌ها با عنوان واقع‌گرایی مستقیم (direct realism) نیز شناخته می‌شوند (و مخالفان گاهی از باب طعنه آن را واقع‌گرایی خام (naïve realism) می‌نامند). همچنین نظریه‌های دادهٔ حسی (sense-datum)، کیفیات ذهنی (qualia)، قید‌گرایی (adverbialism) و بازنمودگرایی (representationalism) را می‌توان در جبههٔ دیدگاه‌های مدل‌ساز قرار داد.

دیدگاه‌های مدل‌ساز را می‌توان از یک جهت به واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا تقسیم کرد. براساس دیدگاه‌های مدل‌ساز واقع‌گرایانه، مدل بازسازی شده (برای مثال دادهٔ حسی یا بازنمایی ذهنی) محیط اطراف را همان‌گونه که هست، به ما می‌نمایاند؛ برخی از شکل‌های نظریهٔ دادهٔ حسی، بازنمودگرایی و به‌احتمال شکل‌هایی از قید‌گرایی واقع‌گرا هستند، اما براساس دیدگاه‌های مدل‌ساز غیرواقع‌گرایانه، لزوماً مدل بازسازی شده با محیط اطراف ما مطابق نیست؛ برخی دیگر از شکل‌های نظریهٔ دادهٔ حسی، نظریهٔ کیفیات ذهنی و به‌احتمال شکل‌هایی از قید‌گرایی غیرواقع‌گرا هستند، ولی دیدگاه‌های پنجره‌ساز همگی واقع‌گرا هستند؛ تفاوت میان آنها در نحوهٔ تبیینی است که از موارد توهم حسی و خطای حسی ارائه می‌دهند.



نتیجه گیری

به نظر می‌رسد در قلب واقعیت‌های مربوط به ادراک حسی کشمکشی وجود دارد و در نتیجه به احتمال هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند همه واقعیت‌ها را با هم تبیین کند، بلکه باید برخی از واقعیت‌ها را بر برخی دیگر ترجیح دهد. دیدگاه‌های مدل‌ساز تبیین واقعیت‌های مربوط به خطا و توهم حسی را مهم‌تر می‌یابند و در نتیجه، در صدد به تصویر کشیدن نوع واحدی از حالت ذهنی در موارد ادراک مطابق با واقع و تجربه‌های توهمی هستند. براساس این دیدگاه، اشیای بیرونی به هیچ وجه در ماهیت تجربه‌های ادراکی - حتی تجربه‌های مطابق با واقع - نقشی ندارند. در مقابل، دیدگاه‌های پنجره‌ساز به تبیین واقعیت‌هایی همچون شفافیت و ارائه پاسخ به مسائل معرفت‌شناختی و جزئیت ادراک حسی اولویت می‌دهند. این دیدگاه‌ها شیء بیرونی را دست‌کم در مورد تجربه‌های مطابق با واقع، بخشی از ماهیت تجربه یا تقویم‌بخش آن می‌دانند. دیدگاه‌های پنجره‌ساز معمولاً تجربه‌های مطابق با واقع و تجربه‌های غیرمطابق با واقع را انواع متفاوتی از حالت ذهنی می‌دانند. به این ترتیب، نزاع میان دیدگاه‌های مهم درباره تجربه‌های ادراکی در نهایت به ترجیح دسته‌ای از واقعیت‌ها درباره ادراک حسی بر دسته‌ای دیگر از آنها بازمی‌گردد.



کتابنامه

۱. فیش، ویلیام (۱۳۹۱)، درآمدی معاصر به فلسفه ادراک حسی، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: انتشارات حکمت.
2. Campbell, John (2002), *Reference and Consciousness*, Oxford University Press.
3. Clark, Andy (2010), *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press.
4. Dretske, Fred (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: MIT Press: 135-141.
5. Hardin, C. L. (1988), *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*, Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company.
6. Harman, G. (1990), "The Intrinsic Quality of Experience," in Tomberlin (1990), *Action Theory and Philosophy of Mind (Philosophical Perspectives, Vol. 4)*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing.
7. Harrison, J. E. and S. Baron-Cohen (1997), "Synaesthesia: An Introduction," S. Baron-Cohen and J.E. Harrison (eds.), *Synaesthesia: Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Blackwell.
8. Locke, J. (1689/1975), *Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
9. McDowell, John (1994), *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
10. Noë, Alva and Thompson, Brad (2002), "Introduction," in: *Vision and Mind*, Noë and Thompson (eds.), The MIT Press.
11. Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, Chapter 1, reprinted as "Brains in a Vat," in DeRose and Warfield (eds.) 1999.
12. Raftopoulos, A. (2001), "Is perception informationally encapsulated? The issue of the theory-ladenness of perception," *Cognitive Science* 25 (3).



13. Simons, D. J. and C. F. Chabris (1999), "Gorillas in Our Midst: Sustained Inattentive Blindness for Dynamic Events," *Perception* 28.
14. Simons, D. J. and D. T. Levin (1998), "Failure to Detect Changes to People during a Real-World Interaction," *Psychonomic Bulletin and Review* 5 (4).
15. Tye, M. (2002), "Representationalism and the Transparency of Experience," *Noûs* 36 (1).
16. Weiskrantz, Lawrence (2007), "The Case of Blindsight," in: Velmans, M. and Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Wiley-Blackwell.



اندیشه عالمان بغداد (مکتب بغداد) در مسئله ولایت تکوینی*

** مهدی فرمانیان
*** جعفر رحیمی



چکیده

ریشه یابی معنایی عبارت نوظهور «ولایت تکوینی» نزد متکلمان مکتب بغداد اهمیت فراوانی دارد و این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، اندیشه متکلمان بغداد را در مسئله «ولایت تکوینی» بررسی می کند. برخی از عالمان معاصر برای ولایت تکوینی شاخصه هایی مانند: خلق ایجاد کل یا بخشی از عالم توسط اولیا (علت فاعلی بودن اولیا برای عالم)؛ ابقای وجودی کل یا بخشی از نظام عالم توسط اولیا (اولیا علت ابقای عالم باشند)؛ تدبیر کل نظام عالم و یا بخشی از نظام عالم به توسط اولیا؛ وساطت آنان در همه فیوضات و یا وساطت در بخشی از فیوضات؛ اطاعت کل عالم از ولی و یا اطاعت بخشی از عالم از او؛ تحقق معجزه، خرق عادت و کرامت به دست اولیا را مطرح می کنند. از میان شاخصه های ولایت تکوینی، تنها شاخصه ای که در اندیشه متکلمان بغداد قابل رصد است، تحقق امور خارق العاده به دست ائمه : بوده و دیگر شاخصه ها از شئون ائمه محسوب نمی شده است. در این پژوهش نشان داده می شود که از متکلمان

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

*** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب



بغداد، یعنی شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و محقق کراچکی بسیاری از روایت‌های اعجاز ائمه را در آثارشان منعکس نکرده‌اند. آنان تصریح دارند که اعجاز و تصرف خارق العاده که گاهی به ائمه نسبت داده شده، فعل خداوند است که به دست انبیا و اوصیا انجام می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

ولایت تکوینی، مکتب بغداد، ولایت، تصرف تکوینی.

مقدمه

عبارت «ولایت تکوینی» در قرآن و سنت و در کلام عالمان سده‌های نخستین به کار نرفته و ظهور متأخر دارد. برخی از عالمان معاصر که «ولایت تکوینی» را به‌عنوان شأنی از شئون امامان مطرح می‌کنند، تعریف‌های مختلفی را از آن ارائه داده‌اند. در این پژوهش، بدون پرداخت تفصیلی به تعریف‌ها، شاخصه‌های «ولایت تکوینی» به شرح ذیل استخراج شده است:

خلق ایجابی کل یا بخشی از عالم توسط اولیا (علت فاعلی بودن اولیا برای عالم) (صفار، ۱۴۲۴: ۲۵۷)؛ ابقای وجودی کل یا بخشی از نظام عالم توسط اولیا (اینکه اولیا علت ابقای عالم باشند) (همان)؛ تدبیر کل نظام عالم و یا تدبیر بخشی از نظام عالم توسط اولیا (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۵: ۲۰)؛ وساطت ائمه در کل فیوضات الهی (میلانی، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ صافی اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۷۸) یا وساطت در بخشی از فیوضات؛ اطاعت کل عالم تکوین از ائمه و یا اطاعت بخشی از عالم از آنان (نک: اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۷۹)؛ تحقق معجزه (نک: خوبی، ۱۴۱۲: ۳۵۸)، خرق عادت و کرامت به دست اولیا (نک: تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۰).

تحقق اعجاز به دست پیامبر و ائمه : به‌معنای ولایت تکوینی نیست، بلکه اعجاز و امور خارق العاده تکوینی، نشانه و نتیجه اعمال ولایت است. به بیان دیگر، صاحب ولایت تکوینی توانایی انجام امور خارق العاده و اعجاز را دارد؛ برای نمونه اگر کسی بتواند در مدت زمان اندک مسافت طولانی را طی کند، فعلی خارق العاده انجام داده که بیانگر تصرف او در امور تکوینی و ولایت تکوینی وی است. بنابراین، ولایت تکوینی

به معنای اعجاز و تحقق امر خارق العاده نیست، بلکه صاحب ولایت تکوینی در صورت اعمال ولایت، در عالم تکوین تصرف خارق العاده می‌کند. از آنجا که شاخصه تحقق معجزه و خرق عادت به عنوان یکی از شاخصه‌های ولایت تکوینی در کلام عالمان بغداد به تفصیل مطرح شده، در این پژوهش کوشیده‌ایم اندیشه عالمان بغداد در مسئله اعجاز ائمه : را تشریح کنیم.

این مقاله عهده‌دار اثبات یا نفی ولایت تکوینی نیست و اساساً پژوهش‌های «تاریخ کلامی» برای نفی یا اثبات نظریه‌ها نیستند، بلکه به طور عموم پژوهش‌های تاریخ کلامی در پی کشف باورهای اظهار شده هستند. در نتیجه، آنچه از تاریخ کلام برمی‌آید به عنوان مبادی تصویری علم کلام قابل استفاده است، اما خلط تاریخ کلام با علم کلام و انتقال از یکی به دیگری به لحاظ روشی اشتباه است.

پس از افول مدرسه کلامی کوفه در اواخر سده دوم هجری و چند دهه فترت در کلام شیعه و هم‌زمان با غیبت صغری، مدرسه کلامی بغداد رو به بالندگی نهاد و در عصر شیخ مفید و سید مرتضی به اوج شکوفایی خود رسید. رویکرد متکلمان بغداد ادامه گفت‌وگو متکلمان مدرسه کوفه بود که با توجه به شرایط متفاوتی که این دو مکتب در آن فعالیت داشتند، تفاوت‌های اندیشه‌ای میان دو مکتب قابل رصد است. در مکتب کلامی بغداد متکلمان طراز اول شیعه زیسته‌اند و بزرگانی از خاندان نوبختیان و متکلمان بزرگی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در کلام شیعی جایگاهی کم‌نظیر دارند. در ادامه به معرفی اجمالی برخی از بزرگان این مکتب کلامی می‌پردازیم.

نوبختیان از خاندان‌های اصیل ایرانی بودند که سابقه مسلمانی آنان به دوره منصور عباسی و رابطه نزدیک آنان با خلفای عباسی برمی‌گردد. آنان به دلیل رابطه با دستگاه خلافت از قدرت سیاسی و اقتصادی خوبی برخوردار بودند و در پیشبرد و تقویت شیعه نقش بسزایی را ایفا کردند.

محمد بن محمد بن نعمان (۳۳۶-۴۱۳ ق) مشهور به شیخ مفید از متکلمان بزرگ امامیه است. که در کودکی به همراه پدر به بغداد رفت و در ۴۰ سالگی ریاست شیعیان را بر عهده داشت.





علی بن حسین بن موسی مشهور به شریف مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) از شاگردان شیخ مفید و شیخ صدوق بوده و بزرگانی مانند شیخ طوسی، ابوالفتح کراچکی و سلار دیلمی از شاگردان وی هستند. وی که در بغداد به دنیا آمد و در همان جا از دنیا رفت، در علوم بسیاری از جمله کلام و فقه یگانه زمان خویش بود و آثار مهمی در علم کلام نگاشته است (طوسی، بی تا: ۲۸۸).

محمد بن حسن بن علی بن حسن (۳۸۵ - ۴۶۰ ق)، مشهور به شیخ طوسی و شیخ الطائفه، متکلم، فقیه و محدث نامدار مذهب تشیع است. او در ۲۳ سالگی از خراسان به عراق آمد و از استادانی همچون شیخ مفید و سید مرتضی بهره برد. وی پس از وفات سید مرتضی، مرجعیت شیعیان را بر عهده داشت. ابوصلاح حلبی از شاگردان طراز اول وی است.

شیخ تقی الدین بن نجم الدین معروف به ابوالصلاح (۳۷۴-۴۴۷ ق)، فقیه و متکلم امامی سده چهارم و پنجم هجری قمری است. او از شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی بود. از شاگردان مشهور وی می توان به ابن بزاج و محمد بن علی کراچکی اشاره کرد. محمد بن علی بن عثمان کراچکی از عالمان امامیه، صاحب مصنفات فراوان، فقیه، محدث و متکلم (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶: ۳۳۲) در سده پنجم هجری می زیست و از عالمان بغداد و از شاگردان سید مرتضی بود. وی افزون بر فقه و کلام، گرایش حدیثی نیز داشت و از محدثانی است که کثر الفوائد از آثار حدیثی اوست.

ولایت تکوینی در مکتب بغداد

عبارت نوظهور ولایت تکوینی که امروزه برخی از عالمان معاصر به کار می برند، در کلام عالمان بغداد استعمال نشده و این مسئله در آن زمان به عنوان شأنی از شئون ائمه مطرح نبوده است، اما برخی از شاخصه های ولایت تکوینی نزد عالمان مکتب بغداد قابل رصد است. نقش ائمه : در ابقای عالم، خلق و رزق و تحقق معجزه به دست امام از جمله شاخصه هایی است که عالمان بغدادی مطرح کرده اند. در ادامه تلاش می شود با بررسی این موارد، جایگاه اندیشه ولایت تکوینی در مکتب بغداد واکاوی شود.

خلق و رزق

یکی از اختلاف نظرها میان عالمان قم و بغداد در شئون امام، اتهام همدیگر به غلو و تقصیر است. برخی از عالمان قم، بغدادی‌ها را به غلو متهم کرده‌اند و برخی از عالمان بغداد از جمله شیخ مفید نیز برخی از عالمان قمی را به تقصیر متهم کرده‌اند. غلو از دیدگاه شیخ مفید بدین معناست که کسی در حق ائمه : از حد تجاوز کند و به آنان نسبت الوهیت و نبوت دهد و فضل دینی و دنیوی آنان را چنان وصف کند که از حد تجاوز کند: «وصفوه من الفضل فی الدین والدنیا الی ما تجاوزوا فیه الحد وخرجوا عن القصد» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۱). به گفته مفید مفوضه از غلات بودند با این تفاوت که آنان به حدوث ائمه : اقرار داشتند. آنان قائل بودند که خداوند تنها پیامبر و ائمه : را خلق کرده و سپس خلق همه عالم و جمیع افعال از جمله رزق را به آنان واگذار کرده است (همان: ۱۳۴).

۹۹



نظر

اندیشه عالمان بغداد (مکتب بغداد) در مسئله ولایت تکوینی

به باور شیخ مفید از نشانه‌های روشن غلو، نفی حدوث از ائمه : و حکم دادن به الوهیت ائمه : است، زیرا کسانی که قائل اند ائمه : توانایی خلق اعیان اجسام و اختراع جواهر و همچنین ایجاد اعراض را دارند، در واقع به الوهیت ائمه : قائل اند (همان: ۱۴۵). به طور اعم، شیخ مفید از اطلاق وصف خالق به بندگان ابا داشت (مفید، ۱۴۱۴: ۵۹). این سخنان با ادعای صوفیه مبنی بر رسیدن به مقام «کن» قابل مقایسه است. از نظر آنان، سالک در مسیر سلوک به مقام «کن» الهی می‌رسد و قدرت بر ایجاد پیدا می‌کند (رحیمی، ۱۳۹۴: ۸۷). برخی از عالمان شیعی که گرایش عرفانی دارند، رسیدن به مقام «کن» الهی را از نشانه‌های ولایت تکوینی معرفی می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۵۸: ۶۸).

شیخ طوسی افزون بر آنکه تصرف‌های تکوینی (چه به صورت خاص و چه به صورت عام که شامل خلق و رزق و تصرف تکوینی در تمامی عالم باشد) را مطرح نکرده، بلکه در مورد شأن اجتماعی نیز قائل است که امام تنها در امور دینی عهده‌دار امامت است و حیظه امامت تنها به امور دینی مربوط است. بنابراین، اگر در مواردی مانند صناعات و تجارت که حیظه امامت شامل آنها نمی‌شود، اگر اختلافی میان مردم



رخ دهد و برای قضاوت به امام رجوع کنند، وظیفه امام مراجعه به اهل خبره در آن فنون و عمل به قول آنان است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۵۲؛ همو، ۱۴۰۶: ۳۱۱).

از نظر کراجکی ائمه: انسان‌هایی مخلوق و بندگانی مصنوع هستند که قدرتی بر خلق و رزق ندارند. آنان مانند هر بشر دیگری اکل، شرب و نکاح دارند و رنج و درد و ترس به آنها می‌رسد. برخی از ایشان به قتل رسیدند و برخی دیگر به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند (کراجکی، بی تا، ج ۱: ۲۴۵).

تحقق معجزه به دست امام

عالمان مکتب بغداد در مسئله تحقق معجزه به دست امام به دو گروه موافق و مخالف تقسیم می‌شوند: گروهی از این عالمان امامیه به عدم تحقق معجزه به دست امام قائل بودند و گروهی دیگر، تحقق معجزه به دست امام را جایز دانسته‌اند.

مخالفان اعجاز ائمه:

قائل نبودن به اعجاز ائمه: و همدلی نوبختیان با مخالفان اعجاز ائمه: در منابع متأخر دیده می‌شود. شیخ مفید در اوائل المقالات می‌نویسد: «بنو نوبخت مخالف ظهور اعلام و معجزه از سوی ائمه: هستند و از آن ابا دارند» (مفید، ۱۴۱۴: ۶۸). اشعری، در گزارشی که درباره دیدگاه امامیه در باب اعلام و معجزات آورده، امامیه را در این مسئله به چهار گروه تقسیم کرده است که گروه چهارم معجزه را ویژه پیامبران می‌دانسته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱). بنابر گزارش مفید، مخالفت بنو نوبخت با اعجاز ائمه: به روشنی قابل استنباط است و این مخالفت به اختلاف در معنای معجزه و اموری از این دست ربطی ندارد. بنو نوبخت با تحقق معجزه به دست امام، مخالف بودند و معجزه را از راه‌های شناخت امام نمی‌دانستند. اگر این انتساب صحیح باشد و به دلیل اینکه تنها راه پی بردن به توانایی تکوینی ائمه: در میان عالمان امامیه با لفظ اعجاز بیان می‌شده است، نوبختیان را می‌توان از مخالفان ولایت تکوینی شمرد.

موافقان اعجاز ائمه

قابطه متکلمان بغداد بجز نوبختیان موافق اعجاز ائمه هستند. امامت و شئون ائمه : از مسائل کلامی مهم شیعه است که شیخ مفید به تفصیل به آنها پرداخته و بحث‌های فراوانی در اثبات امامت ارائه داده است. از آنجاکه وی به‌طور مستقیم بحثی با عنوان ولایت تکوینی یا تصرف تکوینی ائمه : ارائه نکرده، برای واکاوی اندیشه‌های او در مسئله ولایت تکوینی، مسائلی مانند قدرت ائمه : بر اعجاز و گزارش‌هایی که وی از تصرفات خارق عادت ائمه : آورده قابل بررسی هستند.

برخی از متکلمان امامیه، معجزه را به‌عنوان دلیل امامت و راهی برای شناخت امام می‌دانستند. از نظر شیخ مفید در برخی از مسائل کلامی احکام عقلی وجود ندارد و عقل فی‌نفسه بر ردّ یا اثبات آنها حکمی ندارد؛ برای مثال، بحث اعجاز ائمه : چنین است. به گفته او ظهور معجزه و اعلام به دست ائمه : امکان وقوعی دارد، اما به‌لحاظ عقلی واجب یا ممتنع نیست. حال که به‌لحاظ عقلی حکمی وجود ندارد، ملاک اعتقاد در این مسائل نصوص قرآنی و روایی هستند. به باور شیخ مفید روایت‌هایی درباره بر اعجاز ائمه وجود دارد که سبب یقین وی شده است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۹).

شیخ مفید به اعجاز ائمه یقین داشته است، ولی باید بررسی شود که منظور او از اعجاز ائمه چیست. برای این منظور لازم است گزارش‌های وی از اعجاز ائمه بررسی گردد، اما دست‌یابی به این گزارش‌ها با اشکال مهمی مواجه است، زیرا کتابی با عنوان الاختصار به ایشان منسوب است که نتیجه این بحث را دگرگون می‌سازد. این کتاب به‌لحاظ محتوایی با دیگر آثار مفید تفاوت دارد و حاوی گزارش‌هایی است که به همان کتاب منحصر است. سید جواد شیرازی مخالف انتساب کتاب الاختصاص به شیخ مفید است و آن را از آثار مفید نمی‌داند. ایشان به دلایلی مانند اشکال‌های سندی الاختصاص، موافق نبودن مضمون آن با دیگر آثار شیخ مفید و نیامدن نام آن کتاب در فهرست آثار شیخ مفید، آن را نوشته شخصی ناشناس دانسته است (شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰-۸۱). در این پژوهش، منتسب‌نبودن کتاب الاختصاص به شیخ مفید





پیش فرض گرفته شده و از آوردن گزارش های آن خودداری شده است. از گزارش هایی که شیخ مفید از اعجاز ائمه آورده، بر می آید که منظور وی از اعجاز، تصرف تکوینی گسترده ائمه نیست.

شیخ مفید تأکید می کند که شناخت امام از دو طریق نص و معجزه صورت می گیرد و در صورت عدم اعجاز، تنها راه شناخت امام وجود نص است (مفید، ۱۴۱۴: ۴۰). او برای اثبات امامت امام علی ۷ به هر دو روش تمسک کرده و از طریق نص و تحقق معجزه امامت ایشان را اثبات کرده است. وی تصریح می کند که منظورش از اعجاز و انتساب امور خارق عادت به حضرت علی ۷، اموری مانند علم به غایب و جنگ ایشان با جنیان است (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱: ۳۴۴). به نظر می رسد تأکید مفید در اثبات امامت ائمه : بیش از اثبات معجزه بر وجود نص از جانب پیامبر ۹ و ائمه پیشین بر امامت امام متأخر بوده و در مورد امامان پس از حضرت علی ۷ به وجود نص قائل است (همو، ۱۴۱۳ ب: ۴۳) و معجزه های از آنها نقل نکرده است.

همچنان که گفته شد شیخ مفید در اعجاز ائمه : و انتساب امور خارق عادت به ایشان عقل را حاکم قرار نداده و به نصوص روایی اعتماد کرده است. پیش تر برخی از امور خارق عادت منسوب به علی ۷ که در آثار شیخ مفید آمده نقل شدند. در یک نگاه کلی و مقایسه ای میان نقل و به احتمال قوی اعتماد شیخ مفید به روایت های امور خارق عادت می توان گفت که شیخ مفید هیچ یک از روایت هایی را که بیانگر تحقق امور خارق عادت به دست ائمه : هستند، در آثار خویش نیاورده است. مهم اینکه شیخ مفید به لحاظ مبنایی به خیر واحد اعتماد نداشته (مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۲) و همین مبنا یکی از علل بی اعتمادی وی به روایت های یادشده بوده است.

شیخ طوسی آنچه را که با عنوان شاخصه های ولایت تکوینی مطرح شد، از شئون امام معرفی نکرده است. او در اثبات امامت به وجود نص قائل است و برای اثبات امامت امامان دوازده گانه، نص بر امامت آنان را مطرح کرده و از دلایل امامت بیشتر بر نص تکیه کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۹۸). البته گفتنی است که شیخ طوسی تحقق معجزه به

دست امام را برای اثبات امامت و تصدیق وی از جانب خداوند جایز می‌داند. او معجزه را بسان تصدیق قولی خداوند دانسته و گفته است اینکه خداوند معجزه‌ای به دست امام انجام دهد مانند این است که بگوید من تو را تصدیق کردم (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۳). مقصود وی از معجزه، تصرف تکوینی خاص نیست، بلکه به صورت مصداقی مواردی مانند علم خاص را شامل می‌شود. او در کتاب الغیبه و در باب ذکر معجزات امام دوازدهم، شش مورد نقل می‌کند که همه این معجزه‌ها به علم خاص امام مربوط است؛ مانند علم ایشان به برخی از احوال یارانش و علم ایشان به زمان مرگ برخی از افراد (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۸۱). همچنین وی در کتاب تلخیص الشافی نیز به اثبات امامت امامان دوازده گانه پرداخته و به تفصیل در اثبات امامت آنان بحث کرده است. نکته مهم اینکه او در اینجا اثبات امامت به نص بر امامت آنان استناد کرده و هیچ‌گاه بر تحقق معجزه به دست آنان برای امامتشان استناد نکرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۱۶۷ به بعد).

سید مرتضی نیز به جواز تحقق معجزه به دست غیر انبیا قائل بوده و طبق گزارش او عالمان امامیه در جواز ظهور معجزه به دست امام هم‌داستان بوده‌اند و در برخی موارد آن را واجب دانسته‌اند. همچنین آنان ظهور معجزه به دست غیر امام مانند صالحان و مؤمنان فاضل را جایز دانسته‌اند. در مقابل امامیه، فرقه‌های دیگری بجز اصحاب حدیث قرار دارند که ظهور معجزه را تنها به دست انبیا جایز می‌دانند (شرف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲).

بنا به گزارش سید مرتضی، دلیل امامیه بر جواز ظهور معجزه به دست غیر انبیا آن است که معجزه به معنای صدق ادعای مدعی است، پس اگر کسی مدعی نبوت باشد، معجزه بر صدق ادعای وی دلالت دارد و اگر کسی ادعای امامت داشته باشد، معجزه بر صدق ادعای وی در امامت دلالت دارد. همچنین اگر کسی ادعای صلاح و فضل داشته باشد، معجزه بر صدق ادعای وی در فضل و صلاح دلالت دارد. ظهور معجزه به دست امام یا فرد صالح نه وجه قبیحی دارد و نه مستلزم کذب و ظلم یا وجهی از وجوه قبیح است. ظهور وجوب معجزه به دست انبیا به این دلیل است که آنان حامل مصالح بشریت‌اند و لازم است مردم به این امر آگاه شوند. بنابراین، ظهور معجزه به دست آنان





واجب است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۳). مطابق سخن وی معجزه همواره همراه با ادعاست. باین حال، اگر امامی معجزه نداشت، نباید در امامت او به سبب نداشتن معجزه تردید کرد، زیرا مقصود از معجزه، روشن شدن امامت امام است و اگر امامت امامی با نص روشن شود، دیگر نیازی به معجزه نیست. بنابراین، از نفی معجزه نفی امامت حاصل نمی‌شود؛ همچنان که اگر نبوت کسی با نص پیامبر پیش از وی روشن شود، دیگر به معجزه نیازی نیست. اگر این استدلال در مورد پیامبران پذیرفته شود، در مورد امام نیز همان را می‌توان ادعا کرد؛ به این صورت که نبوت رسول خدا ۹ با معجزه ثابت شده است و امامت ائمه : با نص پیامبر ص به امامت آنان ثابت خواهد بود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۵). گفتنی است هر چند سید مرتضی برای اثبات امامت نص یا معجزه را مطرح کرده است، باین حال او تصریح دارد که برای اثبات امامت به ویژه در مورد عصمت امام تنها راه شناخت امام، نص است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۵).

کراچکی روایت‌های نقل شده درباره تصرف‌های خارق عادت ائمه را در آثارش نیاورده و از این جهت او هم‌رأی با عالمان بغداد است. به نظر می‌رسد صریح‌ترین سخنان وی که با ولایت تکوینی ارتباط روشنی دارند، در کتاب کنز الفوائد بیان شده است که می‌گوید: دوازده امام معصوم پس از پیامبر (ص) امامت امت را عهده‌دار هستند. بر امت پیامبر ۹ لازم است که معالم دین را از آنان بگیرند. نشانه‌هایی که به دست ایشان آشکار می‌شود، همگی فعل خدا هستند و خداوند به سبب اکرام ایشان، آن نشانه‌ها را به دست ائمه ایجاد می‌کند و آنان نقشی در ایجاد آن نشانه‌ها ندارند (کراچکی، بی تا، ج ۱: ۲۴۵).

ابوصلاح حلبی نیز در مسئله تحقق امور خارق عادت (اعجاز) به دست امام، مبانی استادان خویش را پذیرفته و پیرو آنهاست؛ با این تفاوت که وی به روایت‌های بیشتری از نمونه‌های اعجاز اعتماد کرده است. برخی از روایت‌های مورد اعتماد او در آثار شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیامده است.

ابوصلاح حلبی برای تمییز معجزه از دیگر افعال سه شرط قائل شده است: نخست اینکه معجزه را خداوند انجام دهد (فاعل معجزه خدا باشد؛ دوم اینکه خارق عادت و

سوم اینکه مطابق ادعا باشد. او توضیح می‌دهد برخی از افعال ویژه خداوند است و غیر از خداوند کسی توانایی انجام دادن آنها را ندارد؛ مانند ایجاد جواهر، حیات دادن یا اینکه فعلی که تحقق می‌یابد، به گونه‌ای باشد که انتساب آن به غیر خداوند ممکن نباشد؛ مانند برگشتن خورشید و دو نیم شدن ماه (حلی، ۱۴۰۴: ۱۵۴). وی می‌گوید هر کسی اندیشه کند خواهد دانست که انجام دادن رد الشمس و انشقاق قمر بر هر محدثی محال است و غیر از خداوند کسی توانایی چنین افعالی را ندارد. جوشیدن آب از میان انگشتان از جمله افعالی است که تنها خداوند قادر به انجام دادن آن است، زیرا ایجاد جواهر تنها در حیطه قدرت الهی قرار دارد. غذا دادن و سیر کردن شمار زیادی از مردم با غذایی اندک نیز از افعال ویژه خداوند و از جمله ایجاد جواهر است (همان: ۱۶۲). از موارد یادشده روشن می‌شود که ابوصلاح روایت‌های حاکی از اعجازی مانند رد الشمس و شق القمر را پذیرفته، اما تحقق آنها را در حیطه ولایت و فعل پیامبر یا امام نمی‌دانسته است.

از نظر ابوصلاح شناخت ائمه ع با دو روش ممکن است: اینکه خداوند به دست امام معجزه‌ای را انجام دهد و یا اینکه با نص، امامت امامی را مشخص کند. خداوند هر دو روش را برای معرفی ائمه ع انجام داده است (همان: ۱۷۴). او نمونه‌های فراوانی از اعجاز ائمه را که در آثار عالمان بغداد کمتر دیده می‌شود به ائمه نسبت داده است. از روایت‌های مورد اعتماد او می‌توان به رد الشمس برای علی ع، سخن گفتن جمجمه با ایشان، زنده کردن مرده در صرصر، زدن رود فرات با شلاق و آرام گرفتن آن و سخن گفتن با اصحاب کهف اشاره کرد. همچنین وی نقل می‌کند که امام حسن 7 نخل خشکیده‌ای را با دستش زد تا اینکه خرماي تازه آورد (حلی، ۱۴۰۴: ۱۷۵). او همچنین روایت‌های دیگری از اعجاز امامان دیگر هم نقل کرده است (حلی، ۱۴۰۴: ۱۷۵-۱۷۷). او سبب اعتماد به روایت‌های اعجاز را تواتر امامیه دانسته است. بنابراین، استدلال حلی بر تحقق اعجاز ائمه چنین است که معجزه تصدیق فعلی خداوند است و اشکالی در تحقق آن به دست امام نیست. حال که اصل تحقق معجزه برای امام اثبات شد، مصادیق آن از طریق نقل روشن می‌شود (حلی، ۱۴۰۴: ۱۷۸).



مصادیق معجزه

گفته شد که متکلمان بغداد در جواز تحقق اعجاز به دست امام به دو گروه موافق و مخالف تقسیم می‌شوند: نوبختیان گروه مخالف اعجاز ائمه و دیگر متکلمان بغدادی به جواز اعجاز ائمه قائل هستند. اعجاز ائمه به دو شرط با مسئله ولایت تکوینی مرتبط خواهد بود: نخست اینکه اعجاز فعل خود امام دانسته شود؛ دوم اینکه اعجاز از نوع تصرف در تکوین باشد؛ به بیان دیگر اگر امام با اراده و به فعل خودش در عالم تکوین تصرف کند، چنین تصرفی ولایت تکوینی نامیده می‌شود. در ادامه به بررسی نمونه‌هایی از اعجاز ائمه که متکلمان بغدادی روایت کرده‌اند می‌پردازیم.

حضور بر بالین محتضر

یکی از اعجازهای منسوب به ائمه : این است که آنان بر سر بالین محتضر حاضر می‌شوند. حضور امام به‌ویژه اگر در زمان حیات امام باشد، تصرف در تکوین است و اگر افراد متعدد در زمان واحد در حال احتضار باشند، این تصرف بیشتر و تصور آن مشکل‌تر خواهد بود، زیرا لازمه چنین حضوری وجود امام در زمان واحد در مکان‌های متعدد است.

شیخ مفید این‌گونه حضور بر بالین محتضر را پذیرفته و در آن دخل و تصرف کرده است. مطابق نظر وی، منظور از رؤیت ائمه در هنگام احتضار آن است که انسان‌ها در حال احتضار به حقیقت ولایت پیامبر 9 و علی 7 آگاهی می‌یابند و نتیجه ولایت آنان را می‌بینند و این رؤیت به واسطه نشانه‌هایی است که در نفس شخص هویدا می‌شود. شیخ مفید کسانی را که پنداشته‌اند انسان‌ها با چشم بصر پیامبر 9 و علی 7 را می‌بینند، از گروه حشویه دانسته است (مفید، ۱۴۱۴: ۷۴).

سید مرتضی روایت حضور امام بر بالین محتضر را نقل کرده و در آن از دو جهت تردید کرده است: اول از جهت صحت روایت؛ و دوم از جهت حمل بر معنای ظاهری. به باور او اینکه به اعتقاد شیعه همه اشخاص در حال مرگ، امیرمؤمنان 7 را مشاهده



می‌کنند، معنای ملاقات امیر مؤمنان 7 در صورت صحت روایت این است که آنان نتیجه ولایت آن حضرت را مشاهده می‌کنند. دلیل عدول سید مرتضی از ظاهر این روایت آن است که علی 7 جسم است و حضور جسم در مکان‌های مختلف محال است. در مورد حضور فرشته مرگ نیز او به همین معنا قائل است و می‌گوید منظور از فرشته مرگ، شخص واحد نیست، بلکه اراده جنس شده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۱۳۳ و ۱۳۴). از این بیان روشن می‌توان استنباط کرد که سید مرتضی هر آنچه را که مقتضای جسم نباشد را از ائمه نفی می‌کرده است و به‌طور اعم قدرت ائمه بر انجام دادن امور غیرعادی را که با جسمانیت آنان مخالف باشد نمی‌پذیرفته است.

طی الارض

طی الارض از دیگر امور خارق عادت منسوب به ائمه است که منظور از آن در ادبیات روایی، پیچیده‌شدن زمین در زیر پای شخص و انتقال وی از مکانی به مکانی دور است. سید مرتضی طی الارض را به‌عنوان یکی از افعال خارق عادت دانسته و در روایتی با این مضمون که «غسل میت امام و نماز او را باید امام پس از وی انجام دهد» بررسی کرده است. به گفته او این روایت از طریق آحاد نقل شده است و چنین نقلی موجب علم و قطع به مضمون آن نیست. اگر روایت نقل شده نیز صحیح باشد، مانعی ندارد که منظور از آن نمونه‌هایی اکثر و اغلب به شرط قدرت امام باشد، زیرا خلاف این روایت نیز هست و امام موسی بن جعفر 7 در بغداد از دنیا رفت، در حالی امام پس از وی، یعنی حضرت رضا 7 در مدینه بود و حضرت رضا 7 در طوس از دنیا رفت و حال آنکه امام جواد 7 در مدینه ساکن بود و امکان اینکه آنها بتوانند غسل و نماز پدرشان را عهده‌دار شوند وجود ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۱۵۵). سپس او به ادله موافقان طی الارض و تبیین سخن آنان پرداخته و ادعای آنان را نقد کرده است.

برخی از اصحاب امامیه گفته‌اند اشکالی ندارد که خداوند امام را در مدت زمان کوتاهی از مکانی به مکان دور انتقال دهد. از نظر سید مرتضی آنان به بیراهه رفته‌اند و





در پاسخ آنان گفته است ما نیز اظهار معجزه و خرق عادت را برای ائمه جایز می‌دانیم، اما تنها در ایجاد مقدر و امور ممکن، اما انتقال شخصی از مکانی به مکان دور در زمان اندک محال است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۱۵۶). سخن کسانی که گفته‌اند خداوند امام را در مدینه معدوم و در طوس ایجاد می‌کند نیز پذیرفتنی نیست و چنین امری از محالات است (همان: ۱۵۷). همچنین اینکه خداوند امام را با بادهای تند از مدینه به طوس انتقال دهد نیز پذیرفتنی نیست، زیرا حتی در صورت پذیرش برخی از این وجوه و قول به صحت آن، باز هم همه تقدیرها باطل است، زیرا اگر امام از مدینه به طوس منتقل می‌شد و غسل و نماز امام پیشین را بر عهده می‌گرفت، به یقین مشاهده می‌شد و مردم ایشان را می‌دیدند. امام جسم است و جسم برای آنانکه چشمان سالم دارند قابل مشاهده است، در حالی در کتاب‌های تاریخ نام کسانی که متولی غسل این دو امام بودند مشخص است (همان: ۱۵۷).

رد الشمس

شیخ مفید حدیث رد الشمس را نقل کرده است و تصریح می‌کند که رد الشمس دو بار اتفاق افتاده است: نخستین بار در زمان رسول الله ۹ و بار دیگر پس از ایشان. البته نقل او با دیگر نقل‌ها متفاوت است. به نقل از او، وقتی علی ۷ تصمیم گرفت از رودخانه فرات بگذرد، بسیاری از اصحاب مشغول عبور دادن مرکب‌ها و آذوقه از رودخانه بودند. علی ۷ با گروه اندکی از یارانش نماز عصر را ادا کرد، در حالی که بسیاری از اصحاب از نماز غافل شدند و نمازشان قضا شد. آنان از این امر ناراحت بودند و زبان به شکایت گشودند و حضرت علی ۷ چون سخن آنان را شنید، از خداوند خواست که آفتاب را برگرداند تا همه اصحاب با وی نماز را به جماعت بخوانند. خداوند دعای ایشان را اجابت کرد و خورشید را برگرداند تا آنان نماز عصر را به جماعت با علی ۷ به جا آورند (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱: ۳۴۷). با اینکه نقل کنندگان حدیث رد الشمس تصریح دارند که پس از پیامبر ۹ یک بار این قضیه برای علی ۷ رخ داده است، ولی آن را به

صورت‌های مختلف نقل کرده‌اند که بیانگر رخداد واحد نیست. در هر حال، به گزارش شیخ مفید، رد الشمس به دعای علی 7 رخ داده و در واقع فعل خداوند بوده است، به همین سبب از نتایج ولایت تکوینی نیست.

نقش ائمه در ابقای عالم

در برخی روایت‌ها، ائمه : به‌عنوان اهل امن زمین معرفی شده‌اند. سید مرتضی در مقابل این سخن موضع گرفته و معتقد است از عالمان امامیه کسی به این گونه مطالب قائل نیست. به باور او، اینکه اگر امام نباشد، آسمان‌ها و زمین قائم نخواهند بود و اعمال بندگان صحیح نخواهد بود، ما از متقدمان و متأخران کسی را نمی‌شناسیم که چنین سخنی گفته باشد، مگر اینکه این سخنان را غلات نقل کرده باشند که اگر چنین باشد، خواهیم گفت سخن غلات ربطی به امامیه ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۲). از سخن سید مرتضی برمی‌آید که به احتمال قوی شیخ مفید نیز به چنین امری قائل نبوده است، زیرا در صورت اعتقاد شیخ مفید، سید مرتضی این قول را از عالمان امامیه نفی و به غلات شیعه نسبت نمی‌داد.

علم ائمه

مسئله علم امام فی نفسه از مقوله ولایت تکوینی نیست، اما از برخی جنبه‌ها با ولایت تکوینی مرتبط است. اگر امام ولایت بر تکوین داشته باشد، لازمه این ولایت، علم امام به حقایق امور است و دست کم در مواردی که اعمال ولایت می‌کند، لازم است از حقیقت آن امر آگاهی داشته باشد.

قمی‌ها عالمان بغداد را به غلو متهم کرده‌اند و نخستین درجه غلو را نفی سهو النبوی دانسته‌اند. شیخ صدوق نسبت دادن تقصیر به مشایخ قم را از دیگر نشانه‌های غلو دانسته است. به بیان روشن‌تر، شیخ صدوق قائلان به عدم سهو النبوی و همچنین نسبت‌دهندگان تقصیر به عالمان قم را غالی دانسته است. به اعتقاد شیخ مفید اینکه ابن ولید، اول درجه





غلو را نفی سهو النبى دانسته، نشان مقصره بودن اوست، اگرچه از مشایخ قم باشد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۵). سپس او گروهی از مقصرین قمی را معرفی کرده است که قائل بودند ائمه بسیاری از احکام دینی را نمی‌دادند تا اینکه در قلب آنان نکت^۱ شود و برخی از قمی‌ها نیز قائل بودند ائمه برای آگاهی از احکام شریعت به رأی و قیاس عمل می‌کنند (همان). این سخن به معنای اعتقاد شیخ مفید به علم مطلق ائمه نیست، زیرا وی تصریح دارد که چه بسا ائمه در مقام قضاوت به حقایق امور آگاه نباشند و بنا بر ظواهر [مانند شهادت شهود، بینه و...] حکم کنند و در واقع حکم آنان مخالف حکم عندالله باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۶۶). همچنین وی در علم ائمه به همه صنایع تردید کرده (مفید، ۱۴۱۴: ۶۷)، اما دلیل مخالفت او با روایت‌های نکت در قلب این است که از نظر وی ائمه : به تمام احکام شرعی علم داشتند و در این مورد نیازی به الهام یا نکت در قلب نبوده است؛ به بیان دیگر، او با جهل ائمه به برخی از احکام حلال و حرام مخالف بوده است.

اندیشه سید مرتضی در این زمینه با آنچه در مکتب قم بوده، متفاوت است. آنچه در میان برخی از عالمان قمی مانند صفار مطرح بود، علم امام به ماکان و مایکون است، اما سید مرتضی و به طور اعم عالمان بغداد چنین عمومیتی را مطرح نکرده‌اند. عالمان بغداد تأکید دارند که لازم است امام عالم‌ترین شخص به احکام شریعت و سیاست در میان امت پیامبر ۹ باشد و بر این اساس، آنان علم امام را به دیگر امور تسری نمی‌دهند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۲۹).

مقابل مسئله علم امام، احتمال جهل امام به برخی از امور است. مسئله جهل امام به برخی از امور در اندیشه عالمان بغداد از چند جنبه طرح شده است:

اول: جهل امام به برخی از مسائل شریعت: به باور سید مرتضی جهل امام به برخی از احکام شریعت پیش از اینکه وی به امامت برسد، اشکالی ندارد؛ همچنانکه پیامبر ۹ نیز

۱. نکت در اصل به معنای زدن است. «نَكَتَ الْأَرْضَ بِقَضِيْبٍ أَوْ بِأَصْبَعِهِ»؛ یعنی در حال تفکر خوب یا انگشت خود را بر زمین کوبید و در آن اثر گذاشت. مقصود از نکت در قلوب، علمی است که خداوند آن را در قلب ائمه وارد می‌کند.

پیش از نبوت و نزول وحی به احکام شریعت جاهل بوده است (همان: ۵۰۲). از همین رو حضرت علی ۷ برای یادگیری برخی احکام شریعت به پیامبر ۹ مراجعه می‌کرد و از ایشان احکام شرعی را می‌آموخت (همو، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۶). نیز در مورد علم پیامبر ۹ به کتابت، سید مرتضی جانب علم یا جهل را به‌طور قطع نگرفته و احتمال عالم‌بودن پیامبر ۹ به کتابت و احتمال جهل ایشان به کتابت را مطرح کرده است (همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۰۵).

دوم: علم امام به باطن امور: علم به باطن امور با ولایت تکوینی مرتبط است، زیرا لازمه اعمال ولایت در تکوین آگاهی صاحب ولایت به باطن امور است، به‌ویژه موردی که بر آن اعمال ولایت می‌کند. بنابراین، علم‌نداشتن به باطن امور در مسئله ولایت تکوینی اهمیت دارد. شیخ مفید افزون بر آنکه علم به باطن امور تکوینی را مطرح نکرده، تصریح کرده است که امکان دارد ائمه در مقام قضاوت به حقایق امور آگاه نباشند و بنا بر ظواهر [مانند شهادت شهود، بینه و...] حکم کنند و در واقع حکم آنان مخالف حکم عندالله باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۶۶). از نظر سید مرتضی نیز ضرورتی ندارد که پیامبر ۹ و امام ۷ به باطن امور آگاه باشند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۲).

سوم: علم امام به فنون، صنایع و تجارت: ضرورتی ندارد که امام به حرفه‌ها، تجارت و کتابت آگاهی داشته باشد. اگر کسی قائل باشد پیامبر ۹ یا امام ۷ به این‌گونه امور آگاهی دارد، لازمه‌اش این است که آنان به معلومات خداوند محیط باشند. لازمه عالم‌بودن پیامبر یا امام به غائبات و امور پنهان، این است که محدث، به نفسش عالم باشد و این ویژگی تنها برای قدیم است؛ درحالی که جایز نیست محدث به نفسش عالم باشد و به‌طور اعم وجود علم بی‌نهایت برای محدث جایز نیست. بنابراین، قول آنان که گفته‌اند امام محیط به معلومات است باطل می‌شود (همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۰۵).

آنچه از گفته‌های سید مرتضی درباره علم پیامبر ۹ و ائمه : برمی‌آید آن است که وی آگاهی به برخی از علوم را برای پیامبر ۹ یا ائمه : ضروری می‌داند؛ علم به احکام شریعت پس از نزول وحی و علم امام به شریعت پس از تصدی مقام امامت، برای پیامبر ۹ و امام ضروری است، ولی او آگاهی و علم پیامبر و امام به باطن امور را



نظر



ضروری نمی‌داند و جهل آنان به واقع امور، قدحی به مقام نبوت و امامت نمی‌رساند. در مورد علمی که به مقام نبوت یا امامت مربوط نیست مانند آگاهی به فنون، حرفه‌ها و تجارت که پیامبر ۹ یا امام ۷ برای تصدی مقام نبوت یا امامت به آنها نیازی ندارند، ضرورتی بر آگاهی آنان به این امور وجود ندارد. در این علوم وظیفه پیامبر و امام در صورتی که مردم برای قضاوت به آنها رجوع کنند، مراجعه به اهل خیره و عمل کردن به نظر آنان است.

ابو صلاح حلبی بخشی از اعجاز ائمه را به علوم خاصی مربوط دانسته که خداوند در اختیار آنان قرار داده است؛ مانند خیردادن از اموری که مطابق با خبر تحقق یافته است، خیردادن از امور غائب، علم ائمه در زمان کودکی و اعلم‌بودن آنان از همه مردم زمانشان (حلبی، ۱۴۰۴: ۱۷۴). از نظر کراچکی ائمه: برترین انسان‌ها در کمال علم و عصمت هستند. امامت ایشان منصوص از جانب پیامبر ۹ و به دستور خداوند است. خداوند به دست ایشان نشانه‌ها (معجزات) را ظاهر می‌کند و بسیاری از امور غائب و پیش‌بینی آینده را به آنان آموخته است. با این حال، ائمه: به همه ضمائر و امور غائب به صورت همیشگی آگاهی ندارند و بر همه علم خداوند محیط نیستند (کراچکی، بی‌تا، ج: ۱، ۲۴۵).

نتیجه‌گیری

مکتب کلامی بغداد به عنوان مهم‌ترین مکتب کلامی امامیه است که عالمان بزرگی از خاندان نوبختی و همچنین بزرگانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی و کراچکی در آن مدرسه فعالیت علمی داشته‌اند. از بررسی اندیشه این عالمان در مسئله ولایت تکوینی روشن شد که آنان با ولایت تکوینی موافق نبوده‌اند. آثار کلامی اندکی از نوبختیان برجای مانده، به گونه‌ای که راه‌یابی به اندیشه آنان در بسیاری از مسائل کلامی ناممکن است. بی‌گمان هیچ‌یک از شاخصه‌های ولایت تکوینی در آثار برجای مانده از نوبختیان مشاهده نمی‌شود. دلایل موافق نبودن عالمان مکتب بغداد با ولایت تکوینی به اختصار چنین است:

اول: به نظر می‌رسد عالمان بغدادی به بسیاری از روایت‌های حاکی از تصرف‌های خارق‌العاده ائمه، اعتماد نکرده و اوصافی مانند طی الارض را به ائمه نسبت نداده‌اند. دوم: عالمان بغداد ضمن پذیرش ظهور معجزه به دست ائمه: آن را از مقوله ولایت و تصرف شخص امام نمی‌دانستند. در اندیشه آنان معجزه فعل خداوند است که به دست ائمه انجام می‌دهد. بنابراین، تنها شاخصه ولایت تکوینی که در اندیشه عالمان بغداد مطرح بوده، تحقق امور خارق‌العاده به دست ائمه است. شاخصه‌های دیگر مانند خلق ایجاد کل یا بخشی از عالم توسط اولیا (علت فاعلی بودن اولیا برای عالم)؛ ابقای وجودی کل یا بخشی از نظام عالم توسط اولیا (بدین معنا که اولیا علت ابقای عالم باشند)؛ تدبیر کل نظام عالم و یا تدبیر بخشی از نظام عالم از سوی اولیا؛ وساطت آنان در همه یا بخشی از فیوضات؛ اطاعت کل یا بخشی از عالم از ولی در آرای عالمان مکتب بغداد مطرح نشده است.

۱۱۳



نظر

کتابنامه

۱. ابوالصلاح الحلبي، تقی ابن نجم (۱۴۰۴)، تقریب المعارف، قم: الهادی.
۲. اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸)، حاشیه کتاب المکاسب، بی جا.
۴. تبریزی، جواد (۱۳۶۹)، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، قم: اسماعیلیان.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۵۸)، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۶. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ ش)، امام شناسی، چاپ سوم، مشهد: نشر علامه طباطبایی.
۷. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰)، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
۸. _____ (۱۴۱۲)، مسائل و ردود، قم: دار الهادی للمطبوعات.
۹. رحیمی، جعفر (۱۳۹۴)، «بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون منشور عرفانی»، مطالعات عرفانی، ش ۲۰.
۱۰. شبیری زنجانی، سیدمحمدجواد (۱۳۶۹)، «شیخ مفید و کتاب اختصاص (۱)»، نور علم، ش ۳۸.
۱۱. شریف، مرتضی (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن کریم.
۱۲. _____ (۱۴۱۰)، الشافی فی الإمامة، تحقیق و تعلیق: سیدعبدالزهره حسینی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه الصادق.
۱۳. _____ (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۴. صافی اصفهانی، حسن (۱۴۱۸)، هدایه فی الاصول (تقریر الابحاث ابوالقاسم الخویی)، قم: مؤسسه صاحب الامر (عج).
۱۵. صفار، فاضل (۱۴۲۴)، المظاهر الالهیه فی الولایه التکوینیه، لبنان: مؤسسه الفکر الاسلامی.
۱۶. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، مقدمه و تحقیق: حسین بحر العلوم، چاپ اول، قم: انتشارات المحبین.



١٧. _____ (١٤٠٦)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بيروت: دار الأضواء.
١٨. _____ (١٤١٤)، الرسائل العشر، چاپ دوم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
١٩. _____ (١٤٢٥)، كتاب الغيبة، تحقيق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ سوم، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٢٠. _____ (بی تا)، فهرست الطوسی، نجف: المكتبة المرتضوية.
٢١. کراچکی، محمد بن علی (١٤١٠)، كنز الفوائد، مصحح: عبدالله نعمه، چاپ اول، قم: دار الذخائر.
٢٢. _____ (١٤٢١)، التعجب من أغلاط العامة، چاپ اول، قم: دار الغدیری.
٢٣. _____ (١٤٢٧)، الرسالة العلوية فی فضل أمير المؤمنين علی سائر البرية سوى سيدنا رسول الله، تحقيق: عبد العزيز کریمی، چاپ اول، قم: دليل ما.
٢٤. مفید، محمد بن محمد (١٤١٣ الف)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
٢٥. _____ (١٤١٣ ب)، النکت الاعتقادية، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
٢٦. _____ (١٤١٣ ج)، تصحیح اعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
٢٧. _____ (١٤١٤)، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، چاپ دوم، بيروت: دار المفید.
٢٨. میلانی، محمد هادی (١٣٨٤)، دیدگاه های علمی آیت الله میلانی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.



شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟

سید مصطفی شهرآیینی*
جلال پیکانی**
فریده لازمی***

چکیده

بیشتر شک دکارت و هیوم دو قسم شک متفاوت و گاه متمایز تلقی می‌شود که اولی شک دستوری و دومی شک واقعی است. هرچند آرا و دیدگاه‌های دکارت و هیوم در مورد شک از یک منظر نشان‌گر این واقعیت است که شک هیوم نه تنها ادامه شک دکارتی نیست، بلکه دارای تفاوت‌های بنیادین هم به جهت صوری و هم به جهت محتوایی با آن است، اما از سوی دیگر، برخی عناصر دال بر غیرواقعی و غیرکامل بودن شک هیوم وجود دارد. به گونه‌ای که در این راستا جایز است شک هیوم را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری بودن دانست.

در این مقاله ما تلاش می‌کنیم با تمرکز بر مبحث شک در آثار هیوم و نیز اشاره‌ای کوتاه به شک دکارت، نقاط اشتراک و اختلاف این دو فیلسوف را در این زمینه بیان کنیم و مشخص سازیم که آیا قول رایج در مورد نسبت میان شکاکیت این دو فیلسوف درست است یا نه؟

کلیدواژه‌ها

شک، اهریمن بداندیش، انطباعات، تصورات، دکارت، هیوم.



مقدمه

با آنکه فیلسوفان همواره در پی یقین‌اند، در دستیابی به آن همواره با شکاکیت (Skepticism) مواجه بوده‌اند تا جایی که بسیاری از پیشرفت‌های قلمرو معرفت‌شناسی (epistemology) مرهون چالش‌هایی است که شکاکان عرضه داشته‌اند. می‌دانیم که نخستین شکاکان تأثیرگذار سوفسطاییان بودند و بخش مهمی از تلاش سقراط، افلاطون و ارسطو برای مقابله با آنها بوده است. دوره دوم شکاکیت در قرون وسطی و در قالب جدال علم و ایمان شکل گرفت، ولی شکاکیت جدید به لحاظ عمق و قوت استدلال در سطح و مرتبه متفاوتی قرار داشت. در میان فیلسوفان دوره جدید، نام رنه دکارت (Rene Descartes) فرانسوی و دیوید هیوم (David Hume) انگلیسی از دیگران برجسته‌تر است.

دکارت فلسفه خود را با شک آغاز می‌کند، ولی مسئله اصلی در اندیشه او بازسازی نظام معرفتی به شیوه‌ای کاملاً یقینی است، درست برخلاف آنچه در دوران قبل شاهد آن هستیم. شک نزد او ابزاری برای کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها و ادراکات حواس و رسیدن به یقین است؛ به بیان دیگر دکارت تا جایی از شک بهره می‌گیرد که بنیانی محکم برای پی‌ریزی شالوده‌های بنای علم یقینی خود بیابد.

در مقابل، هیوم که به نوعی از وارثان و یا دست‌کم از متأثران مکتب دکارت به‌شمار می‌آید، در سده هجدهم و در عصر سیطره علم، به‌عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا ظهور می‌کند و فلسفه خود را چونان روشی برای علم ارائه می‌دهد. هدف هیوم تحقیق در باب کیفیت فهم انسانی بود. بدین دلیل وی ادراکات انسانی را به انطباعات (Impressions) و تصورات (Imagery) تقسیم کرد. براین اساس، به این حکم کلی رسید که اگر آدمی از چیزی انطباعی نداشته باشد، بالطبع هیچ تصویری هم از آن نخواهد داشت. در این مرحله، وی به بررسی باورهای خود می‌پردازد، اما به این نتیجه می‌رسد که چون برخی از باورهایش به تجربه حسی در نمی‌آیند، او نمی‌تواند هیچ انطباعی و درنهایت هیچ تصویری از آنها داشته باشد. بنابراین، حکم به وجود این امور مناقشه‌برانگیز است، ولی از طرف دیگر، هیوم در قلمرو زندگی عملی به گونه‌ای دیگر برخورد می‌کند و به‌ظاهر نوعی عدم تلائم مشاهده می‌کند.

۱۱۷



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟



بر این اساس، قول مشهور این است که دکارت از شک دستوری پیروی می‌کند تا از مجرای آن به یقین دست یابد، ولی هیوم در واقع و از نهاد خویش شکاک است، ولی کاوش دقیق در آثار این دو فیلسوف به‌ویژه هیوم که نامش در ایران تا حدودی زیر سایه نام کانت قرار گرفته است، در این قول مشهور تزلزل ایجاد می‌کند. از این‌رو، در این نوشتار می‌کوشیم تا با مقایسه ماهیت شک در این دو فیلسوف و با تمرکز بر روی هیوم، راستی قول مشهور را بیازماییم.

۱. جایگاه شک در نظام فلسفی دکارت

شک نقطه شروع نظام فلسفی دکارت است. آرای وی درباره شک در چهارمین قسمت گفتار در روش درست به‌کار بردن عقل و در اصل هفتم به بعد اصول فلسفه و در «تأمل اول» رساله تأملات دیده می‌شود. دلیل وی برای اعمال شکی فراگیر از این قرار است: «کارایی چنین شکی بسیار بزرگ است، گرچه در ابتدا مشخص نیست، زیرا تا آنجا که امکان دارد ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای را ایجاد می‌کند که به‌واسطه آن ذهن ممکن است خود را از حواس جدا کند و در نهایت شک را در برابر چیزهایی که درستی آنها را کشف کرده‌ایم غیرممکن می‌سازد» (Descartes, 1641: 15). نقطه آغاز شکاکیت او تمرکز بر فریب و خطای حواس است (Jonathan, 1992: 436). وی در تأملات برای اثبات وجود چنان خطا و فریبی پنج برهان عرضه می‌دارد که عبارتند از: برهان جنون، برهان رؤیا، برهان نقاشی، برهان فریب خدا و برهان سرنوشت یا بخت و اقبال (Broughton, 2010: 22). در واقع، دکارت نخست با استفاده از برهان جنون و در ادامه با برهان خواب‌دیدن و برهان نقاشی یادآور می‌شود که انسان حتی به حواس خود هم نمی‌تواند اعتماد کند (Descartes, 1641: 24). دکارت با طرح این برهان‌ها می‌کوشد شک را به همه تجربه‌های حسی گسترش دهد. وی در ادامه، به‌منظور اعمال شک در دانش‌هایی مانند حساب و هندسه تلاش می‌کند؛ دانش‌هایی که تنها از امور بسیار بسیط و کلی بحث می‌کنند و در نتیجه، متضمن امری قطعی و تردیدناپذیر هستند (ibid.: 25). اما وی در اینجا آن دسته از برهان‌هایی را

که در جهت عملی کردن شک در حواس بیان کرده بود کارساز نمی‌یابد و برای این منظور به زنجیره‌ای از فرضیه‌ها از جمله فرضیه خدایی فریبکار (اهریمن بداندیش) متوسل می‌شود. به باور دکارت، ما به همه اشیا یی که وجودشان در گذشته برای ما مسلم بوده است، حتی برهان‌های ریاضی و اصول بدیهی آن می‌توانیم شک و تردید کنیم، زیرا شنیده‌ایم خداوندی که ما را آفریده است، بر انجام‌دادن هر آنچه اراده کند قادر است. معلوم نیست اراده خدا بر این تعلق نگرفته باشد که ما را آن‌چنان بیافریند که حتی درباره اشیا و اموری که به نظرمان آنها را کاملاً می‌شناسیم، همیشه فریب بخوریم؛ چون خدایی که ما را به گونه‌ای آفریده است که گاهی فریب بخوریم، از کجا که ما را چنان خلق نکرده باشد که پیوسته فریب بخوریم؟ اگر هم بگوییم که خالق ما خدای قادر نیست و ما قائم به ذات خود یا قائم به موجود دیگری هستیم، باز مشکل حل نخواهد شد؛ چون هر چه این خدا ناتوان‌تر باشد، استدلال ما بر اینکه ما چنان کمال یافته خلق نشده‌ایم که کاملاً فریب نخوریم، مستحکم‌تر خواهد شد (ibid.: 35).

اما در اندیشه دکارت، خداوند خیر محض و حقیقت مطلق است و نمی‌تواند موجودی فریبکار باشد، ولی احتمال دیگر مبنی بر متفی بودن وجود خداوند هم نمی‌تواند صادق باشد. چون خداوند خیر مطلق است و با نفی احتمال وجود خیر مطلق، اوضاع وخیم‌تر خواهد شد. دکارت با فرض درست‌انگاشتن احتمال نبود خدا، برهان سرنوشت یا بخت و اقبال را پیش می‌کشد و می‌گوید اگر چنین خدایی وجود نداشته باشد، پس من بر اثر سرنوشت اتفاقی یا به واسطه زنجیره به هم پیوسته‌ای از حوادث یا به هر وسیله دیگری به وضعیت کنونی رسیده‌ام (ibid.: 35-36).

اما از آنجا که فرض وجود خدا، آن‌هم خدایی که خیر مطلق است، در دستگاه دکارتی برقرار است و این خدا نمی‌تواند فریبکار باشد،^۱ دکارت برای گسترش هر چه

۱. در میانه سده چهاردهم بحث در مورد این بود که آیا خدای فریب‌دهنده می‌تواند وجود داشته باشد؟ این موضوع به‌عنوان یک نتیجه از کاوش در مفاهیم قدرت مطلق الهی نمایان شد. اگر خدا قادر مطلق است، می‌تواند دروغ بگوید، فریب دهد، تقلب کند و غیره. متکلمان مکتب مدرسی در دانشگاه آکسفورد و جین دی میرکورت (Jean de Mirecourt) در پاریس رساله‌ای شگفت‌انگیز و تکان‌دهنده در مورد اینکه آیا خدا می‌تواند





بیشتر دامنه شک خود فرضیه اهریمن بداندیش (Malicious Demon) را پیش می‌کشد و بدین ترتیب، واژه خداوند را برمی‌دارد و واژه اهریمن بداندیش یا دیو فریبکار را جایگزین می‌سازد. از نظر وی، همه باورها درباره جهان خارج و حوادث آن چون براساس تجربه‌های ما هستند و تجربه‌های ما را اهریمن بداندیش مهار می‌کند، در تیررس شک واقع می‌شوند. وی معتقد است همه دانش مانند ریاضیات بر اساس تفکر انسان است و تفکر انسان نیز تحت سیطره اهریمن است (ibid.: 37).

اما سرانجام گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» به جریان شک پایانی خوش می‌بخشد، زیرا ما تا زمانی که می‌اندیشیم، خواهیم بود و از اینجاست که دکارت به تمایز میان نفس و بدن می‌رسد (ibid.: 39). به باور دکارت در عالم طبیعت، انسان مرکب از دو جوهر نفس و بدن است. ویژگی ذاتی جوهر جسمانی امتداد است و ویژگی ذاتی جوهر نفسانی، تفکر است (Descartes, 2002: 10). پس نفس جوهری است غیرمادی و عاری از همه ویژگی‌های اجسام مادی به‌ویژه امتداد. او معتقد است ما می‌توانیم در وجود بدنمان شک کنیم، ولی هرگز نمی‌توانیم در وجود خودمان (به‌عنوان شیء اندیشنده) شک کنیم، زیرا ما از طریق فکر کردن شک می‌کنیم و هیچ شکی بدون فکر کردن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، انسان به‌عنوان جوهر متفکر باید از بدنش متفاوت باشد (Descartes, 2002: 11).

→ این احتمال‌های وحشتناک را داشته باشد، نوشتند. این بحث تا پایان این سده در میان متکلمانی همچون گابریل بیل و گرگوری ریمنی پیش رفت. هر دوی آنها پیرو شخصی به نام مرسن بودند. مرسن برخلاف دکارت، مطالعات پیشرفته در کلام انجام داده بود و از طیف گسترده‌ای از آسیب‌های متفکران قرون وسطی به دلیل توجهاتی که به خود جلب کرده بود، آگاه بود. مرسن به این پرسش رسیده بود که آیا مشخص است که خدا نمی‌تواند دروغ بگوید یا فریب دهد؟ او به داستان‌های کتاب مقدس که خدا درباره فریب فرعون و دیگران در جریان حوادث تاریخی گفته بود، اشاره کرد. افزون بر این متکلمانی بودند که اظهار داشتند خدا می‌تواند در عمل درحال حاضر فریبکار است. مرسن در پاسخ به پرسش خود گفت حتی اگر خدا فریبکار نباشد، شاید ما خودمان تحت بهترین شرایط فریب می‌خوریم، چون که ما جایز الخطا هستیم. دکارت در پاسخ به این چالش، از رسیدن به شناخت حقیقی سخن می‌گوید. او می‌گوید شاید حقایقی که ما به دلیل واضح و مشخص بودن پذیرفته‌ایم، درست نیستند، اما ادراکات واضح و متمایز ما نمی‌تواند فریبکار باشد، چونکه خدا کامل است و خدا نمی‌تواند فریبکار باشد. زمانی که ما از وجود خدا آگاه شدیم، موضوع‌های شک‌برانگیز مواردی است که از راه حواس به‌دست می‌آیند؛ یعنی شک در شهود را ندارد (Popkin, 2003: 89).

در ادامه، دکارت به ویژگی ذاتی جوهر نفسانی، یعنی تفکر می‌پردازد. من اندیشنده دکارتی از تفکر برخوردار است و تفکر شامل شک کردن، درک کردن، اثبات کردن، نفی کردن، اراده کردن و اراده نکردن می‌باشد. تخیل کردن و احساس کردن همچون فکری بعدی به فهرست شش تایی اولیه ملحق می‌شود، اما با این وجود، دکارت اکراه دارد که این دو ویژگی افزوده را هم‌ردیف شش ویژگی نخست قرار دهد (ibid.: 11). دکارت پس از اینکه در «تأمل دوم» یقین کوجیتو (Cogito) را به دست آورد، در آغاز «تأمل سوم» می‌خواهد از یقینی که به برهان کوجیتو دارد، معیاری کلی برای یقین به شناخت دیگر چیزها به دست آورد. او با بررسی دوباره کوجیتو می‌گوید: «در این نخستین فقره معرفتی، تنها ادراکی واضح و متمایز درباره آنچه اظهار می‌دارم وجود دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد اکنون می‌توانم این قاعده کلی را وضع کنم که هر آنچه به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم درست است» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۱).

هرچند دکارت اکنون معیاری کلی برای یقین به دست آورده است، وجود عالم خارج هنوز مورد تردید است. اکنون او برای رسیدن به شناخت یقینی عالم خارج نخست می‌کوشد خدا را اثبات کند تا بتواند از طریق اثبات فریبکار نبودن خداوند ضمانتی برای شناخت عالم خارج به دست آورد. از این رو، به جای اینکه به طور مستقیم به عالم خارج بپردازد، نخست به اثبات وجود خدا می‌پردازد. دکارت پس از اثبات خداوند، فریبکار نبودن خدا را مطرح می‌کند و در «تأمل سوم» پس از ارائه برهان نشان تجاری می‌گوید: «بیش از هر چیز می‌دانم که غیرممکن است خداوند همواره ضرورتاً سرگرم فریفتن من باشد، زیرا در هر حقه‌بازی یا فریبی نقصی وجود دارد، اراده بر فریب‌دادن خود گواهی بر خیانت یا ضعفی دارد که اینها قابل اطلاق بر خداوند نیستند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۳). اگر خداوند به عنوان موجود کامل مطلق تعریف می‌شود، حقه و فریب که ناشی از ضعف و نقص است در شأن کامل مطلق نمی‌باشد، اما در این صورت پس

۱. «Cogito ergo Sum»: می‌اندیشم، پس هستم.





علت خطاهای من چیست؟ چرا گاهی در قضاوت‌هایم دچار خطا می‌شوم؟ دکارت جواب می‌دهد: «منشأ اشتباهات من در این است که حوزه اراده‌ام وسیع‌تر از حوزه فاهمه‌ام است و من به جای اینکه اراده را در همان حدود فاهمه نگه دارم، آن را به موضوعاتی که به فهم در نیامده‌اند گسترش می‌دهم (احمدی، ۱۳۹۰: ۷۲).

دکارت پس از یافتن علت خطاهای خود، قاعده‌ای برای اجتناب از خطا ارائه می‌دهد: «هرگاه قرار است من حکمی صادر کنم، اراده‌ام را به گونه‌ای محدود کنم تا تنها آنچه را به وضوح و تمایز دریافته‌ام در بر گیرم و نه بیشتر از آن» (احمدی، ۱۳۹۰: ۷۶-۷۴). از نظر دکارت عقل موهبتی الهی است (Cottingham, 1993: 95) و چون، خدا هرگز فریبکار نیست، پس قوه شناختی که به ما داده نمی‌تواند خطا کار باشد (Cottingham, 1989: 27-39). اکنون مسئله این است که اگر برای اطمینان به ادراکات واضح و متمایز عقلم، باید وجود خدای غیر فریبکار و کامل مطلق به اثبات رسیده باشد، در این صورت چگونه می‌توانم بدون آن‌ه گرفتار دور شوم، به ادراکات عقلی لازم برای اقامه برهان بر وجود خدا اعتماد کنم؟ این مشکل در فلسفه دکارت با عنوان دور دکارتی معروف است که نخست معاصران او، به‌ویژه مرسن و آرنو مطرح کردند. از نظر کاتینگهام مشکل دور دکارتی از اینجا برمی‌خیزد که دکارت با استفاده از برهان‌های اثبات وجود خدا تلاش می‌کند امکان شناخت نظام‌مند را ثابت کند (Cottingham, 1993: 3).

دکارت با کوجیتو آغاز می‌کند، سپس به اثبات وجود خدا می‌پردازد و پس از فراهم کردن ضمانت الهی برای محتوای عقلی خود می‌کوشد به ساختار عالم خارج بپردازد و در همین جاست که گرفتار دور می‌شود. اگر وجود خدای غیر فریبکار باید اثبات شود تا مرا در ادراک واضح و متمایز عقلم مطمئن سازد، چگونه است که من می‌توانم بدون گرفتار شدن در دور به ادراک‌های عقلی که برای ساختن برهان وجود خداوند نیاز دارم مطمئن باشم؟ دکارت در پاسخ به ایراد دور می‌گوید: «وقتی من گفتم که هیچ چیزی را به‌طور یقینی نمی‌توانیم بشناسیم مگر اینکه بدانیم خدا وجود دارد، آشکارا اعلام کردم که منظورم تنها معرفی آن نتایجی است که حتی وقتی ما توجه

زیادی به این برهان - که به وسیله آن ما نتایج مذکور را استخراج می‌نماییم - نداریم نیز می‌توانند یادآوری شوند» (افضلی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

کاتینگهام به منظور روشن‌سازی این بیان دکارت می‌گوید: معنای ضمنی در اینجا آن است که همان زمانی که من به طور واضح و متمایز در حال درک قضیه‌ای هستم به منظور اطمینان از حقیقت آن به شناخت خدا نیازی ندارم و نیز در حالی که من به واقع متوجه برهانی هستم، برای اطمینان از اعتبار آن هیچ نیازی به شناخت خدا ندارم. در اینجا هیچ سخنی از نیاز به یک ضمانت کلی (خواه الهی یا غیر آن) در مورد اطمینان‌پذیری عقل به میان نیامده است (Cottingham, 1989: 66,67). در واقع، آنچه از فحوای کلام دکارت برمی‌آید این است که مادامی که من به حقیقتی به گونه‌ی شهودی توجه دارم، درستی آن بر من آشکار است و به خدا و ضمانت الهی نیازی نیست. به بیان دیگر، اندیشنده زمانی که وجود خدا را اثبات می‌کند، می‌داند درباره‌ی صدق مقدمات فریب نمی‌خورد، زیرا او در عمل به آنها توجه می‌کند و مادامی که توجه می‌کند مطمئن است که فریب نمی‌خورد (افضلی، ۱۳۸۴: ۳۳۴). به نظر می‌رسد ادعای دکارت این باشد که قضایایی هستند که مادامی که حقیقتی شهودی‌اند، یعنی تا زمانی که فاعل شناسا به آنها توجه دارد و در زمان حال استمراری قرار دارند، در درستی‌شان نمی‌توان تردید کرد و از ضمانت الهی بی‌نیاز هستند. کاتینگهام با توجه به این گفته دکارت می‌نویسد: «به نظر می‌رسد آگاهی من از وجود خودم، به هیچ وجه تنها موردی نیست که دکارت در رابطه با آن مدعی است من شناسایی‌ای قابل اعتماد و مستقل از شناخت خدا دارم، همین مطلب در مورد بدیهه‌هایی که در اثبات وجود خدا لازم‌اند نیز می‌تواند صادق باشد (ibid.: 67-89).

اگر مادامی که من به چیزی توجه می‌کنم، یقین آن در همان لحظه تضمین می‌شود، در این صورت آگاهی من از وجودم تنها موردی نیست که یقین آن با توجه به حقیقت شهودی آن می‌تواند تضمین شود. یقین مقدمات بدیهی نیز که دکارت برای اثبات وجود خداوند استفاده می‌کند، می‌تواند از این طریق توجیه شود. بنابراین، مقدمات

۱۲۳



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟



برهان‌های اثبات خداوند قضایایی نیستند که یقین آنها به ضمانت الهی متکی باشد. هرچند دکارت از این طریق تلاش می‌کند از مشکل دور خلاص شود، مجبور می‌شود شهودی بودن کوجیتو را به قضایای دیگری سرایت دهد، اما موفق بودن یا نبودن او در توجیه این مسئله، سخن دیگری است. در اینجا پرسش اساسی این است که اگر یقین قضایای شهودی مثل « $۳+۲=۵$ » یا «می‌اندیشم، پس هستم» با توجه به حقیقت شهودی آنها تضمین می‌شود و به ضمانت الهی نیازی ندارد، پس اهمیت خدا در نظام دکارتی چیست؟ بدون خداوند تنها یقین قضایای شهودی مثل کوجیتو که در زمان حال استمراری جریان دارد می‌تواند از طریق همان ماهیت شهودی آنها تضمین شود. با اثبات خداوند است که می‌توانیم از مرحله صرف شناخت لحظه‌ای به مرحله معرفت ثابت برسیم.

بنابراین، دکارت در نظام فلسفی‌اش درباره ماهیت و جایگاه شک دچار تزلزل نیست و طی یک رشته استدلال‌های منضبط که به زعم خویش دارای نظمی ریاضی و هندسی است، چنین شک فراگیری را با یقینی محکم جایگزین می‌کند و به این ترتیب، فلسفه و متافیزیک را به ساحل امن یقین می‌رساند.

۲. ماهیت شک هیوم

هیوم از یک منظر در مواضعی محدود و مشخص در باب شکاکیت اظهار نظر کرده است. از این منظر، وی نخستین بار در فصل‌های اول و دوم از بخش چهارم، مهم‌ترین اثر خویش، یعنی رساله‌ای در باب طبیعت آدمی و نیز در قسمت پایانی بخش اول کتاب و بار دیگر در فصل‌های هشتم و دوازدهم از بخش‌های اول، دوم و سوم کتاب تحقیق در فاهمه بشری، به این موضوع پرداخته است. اما از منظری دیگر، به نظر می‌رسد که در بیشتر بحث‌ها، نگرش‌ها و استدلال‌های هیوم حال و هوای شکاکانه و به تعبیر دقیق‌تر، چون و چرا در باورهای فلسفی رایج حضور دارد.

عناصر دال بر شکاکیت جهان‌شمول

هیوم افزون بر خطاهای مشهور حواس که گذشتگان برشمرده‌اند، خطای بزرگی با عنوان پذیرش وجود جهان خارج را عنوان می‌کند که عقل از قبول آن ابا دارد. در واقع، او معتقد است انگیزه‌ای طبیعی انسان را وا می‌دارد که به حواس خود اعتماد کند و بر این مبنا وجود جهانی مستقل از حواس خود را بپذیرد. هیوم در فصل دوازدهم از کتاب تحقیق در فاهمه بشری نخست شک در حواس را واری می‌کند و معتقد است شکاکان همیشه بر اعتمادناپذیری حواس تأکید داشته‌اند و ادله و مثال‌هایی را در این زمینه می‌آورد، ولی می‌افزاید بسیاری از این ادله از نظر وی ادله‌های فرسوده‌اند، زیرا اعتمادپذیر نیستند. هیوم به برخی از این مثال‌ها اشاره می‌کند؛ مانند پارویی که تا نیمه در آب فرو رفته و خمیده به نظر می‌آید. این مثال‌ها تنها به ما می‌آموزند که باید آنچه را که حواس می‌یابد، با عقل مورد سنجید و ملاحظاتی مانند فاصله شیء، وضعیت نسبی اندام حسی و ... را نیز باید در نظر گرفت (Hume, 2009: 300). اما در عین حال برهان‌های عمیق‌تری مبنی بر خطای حواس وجود دارند که نمی‌توان به آسانی از کنار آنها گذشت و به آنها پاسخ داد (ibid.: 301). این قسم از شکاکیت به نظریه‌ای در باب ادراک می‌انجامد که امروزه به پدیدارگرایی (Phenomenalism) موسوم است، نظریه‌ای که شکاکانه تلقی نمی‌شود. در ادامه بحث به سمت آن نظریه هدایت خواهیم شد.

یکی از مهم‌ترین مصداق‌های شکاکیت جهان‌شمول هیوم عبارت است از شک در وجود جهان مستقل از وجود آدمی (Edward, 1998: 98-99). هیوم در این زمینه بیش از همه بر مولفه‌ی عادت تأکید می‌کند. عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که انسان را به پذیرش وجود جهان خارج وا می‌دارد و این همان چیزی است که عقل آدمی از قبول آن ابا دارد. چرا حتی وقتی که اشیا نزد حواس ما حاضر نیستند، اصرار داریم که آنها همیشه حاضرند و حضوری پیوسته و مستمر دارند؟ نیز چرا آنها را متمایز از ذهن و ادراکات خود قلمداد می‌کنیم؟ این دو پرسش به نوعی با هم مرتبط هستند. چون آدمی چه ادراک بکند یا نکند، اشیا وجود مستمر و پیوسته خود را ادامه خواهند داد. پس





درواقع اشیا در این حالت از ذهن و ادراکات ذهن آدمی نیز متمایز خواهند بود. درواقع با پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم خود به خود پاسخ داده می‌شود.

پس از این مرحله، هیوم پرسش دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا باور به وجود پیوسته و در عین حال متمایز اشیا به حواس ما برمی‌گردد یا به عقل آدمی و یا به متخلیه آدمی؟ هیوم در آغاز، کار خود را با حواس می‌آغازد و از همان ابتدا بیان می‌کند که حواس نمی‌تواند علت باور ما به وجود اشیا و اجسام باشد، زیرا وقتی که از فعل احساس کردن باز می‌ایستیم، این باور دیگر در ما وجود نخواهد داشت و افزون بر این، حواس ما اجسام را متمایز از ادراکات حسی ما درک نمی‌کنند (Fogelin, 2009: 90)؛ برای مثال، وقتی به دست خود یا این میز می‌نگریم، تنها انطباعات خود را به واسطه حواس درک می‌کنیم نه خود دست یا خود میز را. پس اگر قرار باشد حواس علت باور ما به وجود اجسام خارجی باشد، در این حالت حواس باید انطباعاتی همچون خود آن وجودها را برای ما منتقل سازند و افزون بر این باید که هم متعلق حواس و هم خود ما در مقام فاعل ادراک حسی برای حواس آشکار باشیم، درحالی که این مسئله از نظر هیوم محال است؛ یعنی به باور وی حواس نمی‌تواند به متعلقات خود، یعنی به خود خود، آگاهی یابد (Hume, 2009: 328).

حواس ما نمی‌تواند علت باور ما به وجود اجسام باشد (ibid.: 316). نه تنها حس، بلکه عقل هم نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باور داشتن وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند، زیرا از نظر هیوم برهان‌های فلسفی اثبات اشیا مستقل از ذهن، حتی بر فرض تمامیت، برای عموم مردم مفید نیست، بلکه تنها برای عده‌ای از خواص مفید خواهد بود. همچنین وی بر مبنای مطالب پیش گفته از نظام فلسفی خویش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست. بنابراین، نمی‌توان وجود اشیا را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. بر فرض وجود چنین استنباطی، این استنباط علی خواهد بود و برای اعتبار آن باید پیوستگی همیشگی آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کرد، اما این کار امکان‌پذیر

نیست، چون نمی‌توان از ادراکات خارج شد و آنها را با چیزی غیر از خودشان مقایسه کرد (Fogelin, 2009: 93).

وی در وجود جوهر نیز شک می‌کند. هیوم در رساله در باب طبیعت آدمی، پس از آزمونی کوتاه معتقد می‌شود به اینکه چون اجسام دارای دو ویژگی ثبات (Constancy) و سازگاری (Coherence) هستند، ما چنین تخیل یا توهمی را پیدا می‌کنیم؛ برای مثال، همیشه کوه‌ها و درختان برای ما به یک صورت پدیدار می‌شوند؛ به گونه‌ای که اگر بارها آنها را ببینیم، تغییری در تصورمان پیدا نخواهد شد؛ به همین دلیل، همیشه انطباق‌های یکسان و همانندی داریم (Hume, 2009: 323). البته وی اذعان می‌کند که این ثبات نمی‌تواند به صورت کامل همیشه حاکم باشد، زیرا در انطباق‌ها، اعم از ملایم یا شدید، اختیاری و یا غیراختیاری، این حکم صادق نیست (ibid.: 328).

در اینجا وی با طرح موضوع سازگاری، اذعان می‌کند که اگر ثبات نباشد، نوعی از سازگاری همچنان حاکم خواهد بود. حال چون متخلیه در درون زنجیره اندیشه قرار می‌گیرد، پیشروی می‌کند؛ حتی اگر موضوع آن از میان برود؛ یعنی مانند کشتی‌ای که پاروها آن را به حرکت درآورده باشند، بدون نیروی رانش جدیدی نیز به پیش خواهد رفت. بنابراین، ذهن با مشاهده ثبات و سازگاری انطباعات تا آنجا پیش می‌رود که به وجود مستمر اجسام باور می‌یابد، به این شکل که فرض می‌کند ادراک‌های از هم گسسته را موجوداتی واقعی که ما از آنها بی‌خبریم، به هم پیوسته است. بنابراین، به اعتقاد هیوم ما دوست داریم بدین شکل وجود مستمر اجسام را توهم کنیم و چون این توهم از انطباعات روشن حافظه ناشی می‌شود، ما را وامی‌دارد می‌کند تا به وجود مستمر اجسام باور داشته باشیم (ibid.: 328, 329).

هیوم از اینجا به نفی این همانی منتقل می‌شود و می‌گوید: «هنگامی که به تدریج تغییرات متوالی متعلقی را دنبال می‌کنیم، پیش‌رفتن تدریجی اندیشه، ما را وادار می‌سازد تا این همانی‌ای را به این توالی نسبت دهیم، چون با کنش ذهنی مشابهی یک متعلق تغییرناپذیر را مورد تأمل قرار می‌دهیم. هنگامی که وضعیت آن را پس از تغییری قابل





ملاحظه مقایسه می‌کنیم، پیش‌روی اندیشه متوقف می‌شود و در نتیجه با تصور تفاوت [تنوع] (diversity) مواجه می‌شویم. برای رفع تناقض، قوه تخیل این استعداد را دارد که به وجود چیزی ناشناخته و نادیدنی تظاهر کند، چیزی که تحت همه این تغییرات، این همان باقی می‌ماند و این امر مبهم را جوهر یا ماده اصلی یا اولی می‌نامد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۹۵).

هیوم پس از طرح شک در حواس، کار خود را درباره استدلال‌های انتزاعی پی می‌گیرد. او در بخش چهارم از کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی متعلقات عقل آدمی را به دو قسمت تقسیم می‌کند: یکی نسبت‌های میان تصورات و دیگری امور مربوط به واقع (ibid.: 289). موضوع‌های دانش‌هایی همانند حساب، هندسه و جبر از قسم اول است و گزاره‌هایی از این دست را می‌توان با صرف عمل تفکر کشف کرد، بدون نیاز به اینکه چیزی در عالم موجود باشد. بنابراین، چنان حقایق بدیهی‌اند، چیزی شبیه قضایای تحلیلی در لایب‌نیتس. اما امور واقع را که قسم دوم از متعلقات عقل انسان‌اند، نمی‌توان به همین نحو محقق کرد و نیز دلیل ما برای وضوح حقیقت آنها هر قدر هم قوی باشد، شبیه دلایل قسم اول نیست. این قسم از حقایق با گزاره‌های تألیفی مشابهت دارند، اما هیوم دوست دارد با استناد به خطای موجود در قوای انسان در هنگام به‌کارگیری آنها، خطایی را وارد این علوم سازد. بر همین اساس، دانش‌هایی مانند حساب، هندسه و جبر دانش‌هایی احتمالی خواهند بود و هیچ ریاضی‌دانی نخواهد توانست به یقین کامل برسد (ibid.: 289-290).

بر همین اساس، هیوم شک خود را به‌منظور تنزل یقین به احتمال در زمینه علمی مانند حساب، هندسه و جبر با این عنوان آغاز می‌کند که در این دانش‌ها برای مثال در باب اعداد نمی‌توان مورد کاملاً یقینی پیدا کرد. دلیل این امر سر و کار داشتن با مقدار بی‌نهایت است؛ یعنی نمی‌توان فاصله بی‌نهایت میان دو عدد صحیح یا طبیعی را به‌لحاظ منطقی طی کرد. به همین دلیل، این دانش‌ها باید از مرتبه یقینی به مرتبه احتمالی کاهش یابند: «.... به‌ندرت می‌توان گزاره‌ای در باب اعداد یافت که کاملاً یقینی باشد. دلیل این امر آن است که به‌آسانی می‌توان با کاهش تدریجی اعداد، طولانی‌ترین دنباله جمع را

به ساده‌ترین مسئله‌ای که می‌توان بر ساخت؛ یعنی به جمع دو عدد ساده تقلیل داد. بر مبنای این فرض، در خواهیم یافت که در عمل، نشان‌دادن مرزهای معرفت و احتمال و یا کشف اعداد خاصی که در آنها عددی به پایان می‌رسد و عددی دیگر آغاز می‌شود، ناممکن است... افزون بر همه اینها، اگر مجموع اعداد معینی قطعی باشد، هر مجموع عددی باید آن‌گونه باشد و در نتیجه مجموع کلی و یا نهایی باید این‌گونه باشد، مگر اینکه کل بتواند از همه اجزاء خویش متفاوت باشد. من قبلاً گفته‌ام که این امر یقینی است، اما فکر می‌کنم که آن یقین نیز همانند هر استدلال دیگری باید از مرتبه معرفت به مرتبه احتمال تنزل یابد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶-۲۴۷).

بنابراین هیوم با این کار خود همه معرفت آدمی را به احتمال تقلیل می‌دهد. او سپس میزان اعتمادپذیری عقل درباره این احتمال‌ها را بررسی می‌کند. وی این کار را با تکیه بر ذکاوت و تجربه انسانی انجام می‌دهد (Flage, 1190: 8)؛ بدین صورت که داوری‌هایی را که انسان در هر استدلالی از طبیعت خویش به دست می‌آورد با طبیعت فاهمه یا همان عقل خود مقایسه می‌کند و بر اساس میزان خردمندی و تجربیات خود درستی و نادرستی آن را می‌سنجد و با در نظر داشتن وجود خطا در گذشته و احتمال وجود خطا در آینده، میزان درستی داوری خویش را بررسی می‌کند و نتیجه‌ای را که از مقایسه داوری طبیعت خود و طبیعت فاهمه انجام می‌دهد، در نهایت به فاهمه خود می‌افزاید: «در انسان دارای حواس قوی و البته با تجربه، این قدرت و نفوذ هرگز کامل نیست، چون حتی چنان انسانی نیز حتماً از بسیاری از خطاهایی که در گذشته داشته آگاه است و همچنان باید از وقوع چنان خطاهایی در آینده بیمناک باشد. پس، در اینجا گونه‌ای جدید از احتمال سربرمی‌آورد که گونه نخست احتمال را اصلاح و تعدیل و معیار و تناسب درست آن را تثبیت می‌کند. از آنجا که برهان در معرض کنترل احتمال قرار دارد، به همین ترتیب خود احتمال نیز از طریق کنش غیرارادی ذهن در معرض اصلاح قرار می‌گیرد، به این صورت که طبیعت قوه فاهمه آدمی و استدلال برآمده از نخستین احتمال، به متعلق [فاهمه] مبدل می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۷ - ۲۴۸).

۱۲۹



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟



تا به این مرحله، هیوم اعتمادی را که به احتمالات دارد به عقل خود می‌افزاید و در مرحله بعدی از امکان خطا در تخمین این صدق و اعتمادپذیری قوا صحبت می‌کند. او برای فهمیدن وجود خطا آزمون‌هایی را بر باورهایی که عقل با اطمینان آنها را به دست آورده است، اعمال می‌کند و معتقد می‌شود که هرگز نباید نخستین باور خویش را بسیار محکم برگزینیم، زیرا نخستین باور یک موجودی احتمالی است که دست‌خوش تعدادی نقص‌های نامتناهی می‌شود و بدین طریق، پس از اعمال شک و تردید نامتناهی، چیزی از آن باقی نخواهد ماند (Fogelin, 2009: 93). حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از گذر از آزمون‌های پیاپی تا نامتناهی، تمامی باورها به تخریب، تقلیل و نابودی خواهند رسید، اما چگونه است که آدمی در عمل دارای باورهایی است و چنان تقلیل و نابودی‌ای اتفاق نمی‌افتد؟ پاسخ این پرسش در ادامه روشن خواهد شد.

پاسخ‌های شکاکانه به دکارت

در درجه نخست، هیوم اعتماد به نفس دکارت و باور او به یقینی‌بودن ریاضیات را توهم‌آمیز می‌داند. وی یقین توهمی ریاضی‌دانان به گزاره‌های خویش را اینگونه به نقد می‌کشد: اولین راه تکیه ریاضی‌دان بر برهان‌های قطعی و یقینی خود است و راه دوم تأیید همین برهان‌ها به وسیله اطرافیان ریاضی‌دان و راه سوم برای به اوج رساندن یقین در این گونه از علوم، تأیید همین برهان‌ها از سوی افراد فاضل می‌باشد: «ریاضی‌دان هر زمان که بر براهین خویش سوار است، یقین او فزونی می‌یابد، اما تحسین و تأیید دوستانش یقین او را باز هم افزون‌تر می‌سازد. این یقین وقتی به بالاترین حد خویش می‌رسد که در جهان اهل فضل و دانش مورد تصدیق کامل واقع شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶). بنابراین، هیوم به اساس روش دکارت حمله می‌کند و براساس برهان‌های پیش‌گفته، ریاضیات را نیز شک‌پذیر و امری احتمالی می‌داند.

یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظام فلسفی دکارت، تفکیک میان جوهر مادی و جوهر

نفسانی است. به باور هیوم، ناتوانی دکارت و دکارتی‌ها در کشف رموز طبیعت باعث شده است که هر جا که از تبیین ناکام مانده‌اند، پای امر غیرمادی را به میان بکشند: «از آنجا که برخی از آنها، به طور خاص دکارتی‌ها، این موضوع را همچون یک اصل اثبات کرده‌اند که ما با ذات ماده آشنایی کامل داریم، طبیعتاً نتیجه گرفته‌اند که ماده فاقد اثربخشی است و به خودی خود برای انتقال حرکت و یا ایجاد آثاری که به آن نسبت می‌دهیم، توانایی ندارد، چون ذات ماده عبارت است از امتداد و امتداد نه بر حرکت بالفعل، که بر قابلیت حرکت دلالت دارد، آنها نتیجه می‌گیرند که انرژی موجد حرکت در امتداد نهفته نیست» (همان: ۲۲۰). همچنین به باور وی تمسک نهایی دکارت به خداوند به عنوان محرک نخستین عالم از ناتوانی در تبیین علل طبیعی موجود در خود طبیعت نشئت می‌گیرد: «بنابراین، این فلاسفه به دلیل ناتوانی از کشف اصل مؤثر (Efficacious) در ماده، نتیجه گرفته‌اند که چون ماده نمی‌تواند از چنان اصلی بهره‌مند باشد، بالاجبار وجود متعال استثناست [و آن را واجد اثربخشی دانسته‌اند]. یا اگر آنها دیدگاه مذکور را مبهم و مغشوش تلقی بکنند، کما اینکه عموماً چنین است، به آنها خواهم گفت که چگونه می‌توانند از آن اجتناب ورزند. از نکتهٔ نخست می‌توان این گونه نتیجه گرفت که آنها در هیچ متعلقی تصویری بسنده از قدرت یا اثربخشی نمی‌یابند، چون نمی‌توانند نه در جسم و نه در روح، نه در طبایع متعال و نه در طبایع دانی، [حتی] یک مصداق واحد از آن را بیابند» (همان: ۲۲۰).

هیوم نه تنها کلیت نظریهٔ تصورات فطری را نفی می‌کند، بلکه به طور مصداقی نیز در نفی برخی از آنها می‌کوشد؛ برای مثال، وی انکار می‌کند که آدمی واجد تصویری از خلأ، امتداد و زمان باشد. زمان از هیچ انطباعی ناشی نمی‌شود و قابل نشان دادن نیست و کیفیات آن نامعلوم است: «هنگامی که شیئی ثابت را در ساعت پنج بینیم و همان را در ساعت شش بینیم، مستعد آنیم که در مورد آن شیء تصور زمان را به شیوه‌ای به کار ببریم که گویی در هر لحظه‌ای به واسطهٔ موضعی متفاوت، متمایز شده است و یا اساساً تعویض شیء اتفاق افتاده است. ... می‌توان این را نیز اضافه کرد که آنچه تجربه به ما





نشان می‌دهد این است که شیء مذکور در میان این نمودها در معرض چنان تعدادی از تغییرات بود و همچنین، دیمومیت تغییرناپذیر و بلکه توهمی، از طریق افزایش و کاهش آن، همان تأثیری را بر روی هر کیفیتی دارد که توالی بر جای می‌گذارد؛ توالی‌ای که برای حواس آشکار است. از مجرای این سه رابطه ما مستعد آنیم که تصورات خود را خلط بکنیم و تصور کنیم که قادریم تصور زمان و دیمومیت را بدون [تصور] تغییر و توالی بر سازیم» (همان: ۱۰۲).

هیوم همچنین توسل دکارت به خداوند را برای پاسخ به ایراد فریکاری حواس کافی نمی‌داند: «برای فرار از این مشکل پاسخ دکارت در خصوص صداقت الهی که خداوند اجازه نمی‌دهد آدمیان در ادراکات حسی خود به خطا و گمراهی دچار شوند کافی نخواهد بود، زیرا اگر صداقت الهی مانع از خطای حواس آدمی بود، باید همیشه چنین باشد و هیچ‌گاه حواس آدمی خطا نکنند. اساساً در این صورت نباید حواس خطاناپذیر باشد. مهم‌تر اینکه، اگر ما در وجود جهان خارج از ذهن شک کنیم، دیگر نمی‌توانیم وجود خدا و صفات او را اثبات کنیم، چون وجود ذات الهی و صفات او در عالم خارج از ذهن هستند» (Hume, 1999: 202).

عناصر غیر شکاکانه نظام هیوم

آدمی باورهایی دارد و این باورها را عموماً به‌طور غیرشکاکانه می‌پذیرد. باورهای ما به‌واسطه عادت به‌دست می‌آیند و اگر چنین نباشد اعتقادی در ما شکل نمی‌گیرد، چون وقتی باوری را نخستین بار در نظر می‌گیریم، با تکرار بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و باعث ایجاد یک احتمال [باور] جدید دیگری می‌شود که خود آن نیز با تکرار بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و به همین صورت تا بی‌نهایت. در این حالت، کل باور نخستین ما نابود شده و هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند و به این ترتیب، هیچ باور و اعتقادی برایمان باقی نمی‌ماند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۳-۲۵۰). به همین دلیل، هیوم باور را یک حس می‌داند که ناشی از عادت و تجربه است و صرفاً یک کنش ساده اندیشه

نیست و خطایی را در آن راه نمی دهد.

نیز همان گونه که گفتیم، هیوم نظریه پدیدارگرایی را مطرح کرده است؛ نظریه‌ای واقع‌گرایانه درباره ماهیت ادراک حسی که در ذیل نظریه‌های واقع‌گرایانه دسته‌بندی می‌شود و نظریه‌ای شکاکانه به‌شمار نمی‌آید. به‌طور معمول در کتاب‌های معرفت‌شناسی این نظریه را به هیوم نسبت می‌دهند و آن را نظریه‌ای شکاکانه تلقی نمی‌کنند. مطابق این نظریه، «ادراک چیزی عبارت است از به نظر آمدن چند خصوصیت از آن چیز» (Audi, 1999: 30). منظور از این تعریف به‌نسبت کلی همان چیزی است که پیش‌تر بیان شد؛ یعنی آنچه که در ادراک حسی بیشترین اهمیت را دارد و محکی از واقعیت تلقی می‌شود، همان پدیدارهایی هستند که در ذهن حاضر می‌شوند.

برخی از ایده‌های هیوم که به‌طور سنتی شکاکانه تلقی می‌شوند، در واقع شکاکانه نیستند و امروزه بیشتر معرفت‌شناسان بدان‌ها باور دارند؛ برای مثال، معرفت‌شناسان فضیلت به اشاره او بر ضعف‌های روان‌شناختی آدمی در دست‌یابی به معرفت تأکید کرده‌اند (برای نمونه: نک: زاگربسکی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). هیوم می‌گوید: «هیچ یک از ضعف‌های طبیعت آدمی به اندازه آنچه که عموماً زودباوری (Credulity) و یا ایمان بسیار آسان به گواهی دیگران می‌نامیم، عمومیت ندارد. این ضعف از طریق تأثیر شباهت، به سهولت تبیین می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

هیوم به‌خوبی می‌دانست که چنان موشکافی‌های نظری‌ای در ساحت عمل نه‌تنها به کار نمی‌آید، بلکه حیات را نیز به کلی مختل می‌سازد (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۴). از آنجا که وی پیش‌درآمد کانت و الهام‌بخش او بود، قلمرو معرفت‌آدمی را تنها در حد ویژگی‌های ظاهری اجسام و اشیا می‌داند و تلاشش برای فرارفتن از آن را نادرست می‌داند و معتقد است این حد از معرفت برای تدبیر امور زندگی کافی است: «من نمی‌توانم خود را با بلندپروازی‌های کسانی که در هر حوزه‌ای موشکافی را از حد می‌گذرانند همراه سازم، مگر آنکه دست‌کم در یک مورد موفقیت‌شان را مشاهده کنم. من در حال حاضر خود را با دانستن کامل این موضوع راضی می‌سازم که چگونه تعلقات حواس مرا متأثر

۱۳۳



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟



می سازند و تا آنجا که تجربه مرا آگاه می سازد، چگونه با یکدیگر پیوند می یابند. تا این حد برای هدایت زندگی کفایت می کند و نیز برای فلسفه من که تنها مدعی تبیین ماهیت و علل ادراکات و یا انطباعات و تصورات است» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

از نظر هیوم، شک زیر سلطه عقل قرار دارد و از آن نشئت می گیرد. هرچه عقل قوی تر باشد، اصول شک نیز قوی تر خواهد بود. گرچه این دو متناقض و دشمن هم هستند، ولی در آغاز نیروی یکسانی را به آنها می دهد و تا زمانی که یکی از آن دو مقاومت کند، هر دو وجود خواهند داشت. به باور هیوم هیچ گاه نباید به استدلال های شکاکانه خود اعتماد کنیم، مگر زمانی که قدرت نابودسازی تمام عقل و باورهای ما را داشته باشند و این امر ممکن نیست (همان: ۲۵۴).

وی در دفع اتهام شکاکیت از خود نیز می کوشد و اظهار می دارد که شکاکیت کامل و جهان شمول ممکن نیست: «نه من و نه هیچ کس دیگری از صمیم قلب و به تمام و کمال بر آن موضع [یعنی شکاکیت کامل] نیست. طبیعت بر مبنای ضرورتی مطلق ما را چنین تعین بخشیده است که همان گونه که [غیر ارادی و به اقتضای طبیعت خویش] نفس می کشیم و احساس می کنیم، به همان طریق داوری بکنیم. وقتی نور کافی و کامل وجود داشته باشد، نمی توانیم اشیا را نبینیم، چون پیوند مألوف آن اشیا با انطباع حاضر بیش از آن است که مادامی که بیداریم و یا اشیا را پیرامونی را می بینیم، بتوانیم هنگام رو کردن به آنها زیر تابش نور درخشان آفتاب، خود را از اندیشیدن به آنها باز داریم. هر آنکه رنج ابطال ایرادات این شکاکیت کامل را به جان بخرد، در واقع وارد جنگی شده است که در آن دشمنی وجود ندارد. چنان شخصی برای اثبات قوه ای کوشیده است که طبیعت پیشاپیش در ذهن او به ودیعت نهاده و احتراز از آن را ناممکن ساخته است» (همان: ۲۴۹).

البته عبارت مهمی در رساله هیوم وجود دارد که به نوعی بر دستوری و غیر واقعی بودن شک او دلالت دارد. به دلیل اهمیت ویژه این عبارت، تمام آن را در اینجا نقل می کنیم:

مقصود من از نشان دادن دقیق استدلال‌های آن فرقه خیالی [یعنی شکاکان مطلق] تنها این است که خواننده صدق این فرضیه مرا دریابد که همه استدلال‌ها و تعقل ما در باب علیت از چیزی جز عادت مشتق نمی‌شود و اینکه در واقع باور بیشتر یکی از اعمال مؤلفه حسی طبیعت ماست تا مؤلفه شناختی آن. من در اینجا اثبات کرده‌ام که درست همان اصولی که ما را وادار می‌سازند تا در باب موضوعی تصمیم بگیریم و به واسطه ذکاوت و توانایی خویش و همچنین از طریق تأمل در باب وضعیت ذهن خویش هنگام بررسی موضوع، آن تصمیم را اصلاح بکنیم، همین اصول اگر در باب هر داوری غیرارادی جدید به کار روند، لزوماً به‌طور پیوسته قرینه اصلی را تخریب می‌سازند و در نهایت آن را معدوم می‌گردانند و کل باور و عقیده را از بین می‌برند. بنابراین، اگر باور صرفاً یک کنش ساده اندیشه بود، بدون شیوه منحصر به فرد مفهوم‌سازی و یا اضافه کردن نیروی وضوح، بدون شک خود را تخریب می‌کرد و در همه موارد به تعلیق کامل حکم و داوری منتهی می‌شد، اما از آنجا که تجربه هر که را که این موضوع را شایسته اندکی بررسی می‌داند، به قدر کفایت قانع خواهد ساخت که هر چند در استدلال‌های پیش‌گفته خطایی نمی‌یابد، با این حال همچنان به باور داشتن، اندیشیدن و استدلال کردن به نحو معمول ادامه می‌دهد. او می‌تواند از این مقدمات به درستی نتیجه بگیرد که استدلال و باور او نوعی احساس و یا شیوه نامعمول مفهوم‌سازی است که تصورات و تأملات صرف قادر به تخریب آن نیستند (همان: ۲۵۰).

هر چند وی به اندازه دکارت دستوری بودن شک خود را در آغاز کار و با صراحت تام بیان نمی‌کند، ولی از این گونه عبارت‌ها می‌توان به سود غیر واقعی بودن شک هیوم استدلال کرد.

در اینجا چه بسا این پرسش مطرح شود که اگر بپذیریم که هیوم در واقع با شکاکیت جهان‌شمول موافق نیست، آیا از نظر هیوم، شکاکیت کامل از حیث روان‌شناختی ممکن نیست یا از حیث معرفت‌شناختی؟ باید گفت یکی از امتیازات هیوم از بسیاری از





فیلسوفان این است که نظریه‌های فلسفی او با روان‌شناسی‌گرایی آمیخته است و اساساً یکی از پرکاربردترین مفاهیم و اصطلاح‌ها در آثار فلسفی او مفهوم «عاطفه» و مفهوم «احساس» است. وی در بسیاری از مواقع می‌کوشد مفاهیم معرفتی را به مفاهیم روان‌شناختی فروکاهد. غایت اصلی هیوم، ترسیم نقشه طبیعت آدمی است و در این راه، حیثیت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی چندان جدای از هم نیستند. از همین‌رو، وی در پژوهش درباره فاهمه آدمی تصریح می‌کند که انسان‌ها موجودات کنشگر و اجتماعی‌اند و نه تنها موجودات عاقل. با این حال، در برخی مواضع می‌کوشد تا این دو حیثیت را از هم جدا کند؛ بدین صورت که شکاکیت جهان‌شمول را تنها در ساحت معرفتی ممکن می‌داند و مدعی است که در زندگی روزمره و ساحت روان‌شناختی در عمل نمی‌توان شکاک جهان‌شمول بود، اما البته همچنان که گفتیم قسم نخست شکاکیت جهان‌شمول را نیز خالی از اشکال نمی‌داند.

۳. مقایسه تطبیقی شکاکیت هیوم و شک دکارتی

گفتیم که دکارت فلسفه خود را با شک آغاز کرد و پس از طرح شک دستوری خود و گذراندن دوازده مرحله، در انتها وارد مرحله یقین شد و از این طریق شک خود را به سرمنزل یقین رساند، اما هیوم اساساً سودای گذر یا عدم گذر از شکاکیت را ندارد. به بیان دیگر، هیوم در آغاز هیچ نشانه‌ای به دست نمی‌دهد که سرانجام ماجرای که با شکاکیت آغاز کرده است چه خواهد بود. او دلهره و اضطرابی ندارد، بلکه مطمئن به نظر می‌رسد و این همان چیزی است که با برجسب شکاکیت او چندان سازگار به نظر نمی‌رسد.

ظاهر ماجرا این است که شک دکارت شکی واقعی نبوده است، بلکه حالت دستوری و مصلحتی داشته، اما شک هیوم شکی واقعی است، زیرا به نظر می‌رسد تعبیر رایج دستوری بودن شک دکارت که البته خود او آن را بر سر زبان‌ها انداخت، اندکی محافظه‌کارانه بیان شده باشد. از سوی دیگر، همان‌گونه که نشان دادیم، وی بر دستوری

و غیر واقعی بودن شک خویش و نیز امتناع شکاکیت کامل تصریح دارد، ولی به هر حال هیوم چنان سخن می گوید که داوری در باب کلی بودن یا نبودن شکاکیت وی بسیار دشوار می نماید. به همین دلیل، این گونه به نظر می رسد که دکارت شک را پیشه خود قرار می دهد تا به هدف خود، یعنی ارائه روش تحلیل در فلسفه برسد، اما شک برای هیوم در ظاهر امر پدیده ای است که دچار آن می شود، بدون داشتن هدف و قصدی از پیش. با نگاهی عمیق تر می توان دریافت که هیوم بی هدف کاری انجام نمی دهد، زیرا در نهایت امر هدف هیوم سست ساختن جزمی گرایی؛ اعم از جزمی گرایی فلسفی و جزمی گرایی دینی است. حتی برخی متخصصان فلسفه هیوم گفته اند که شکاکیت هیوم در اساس واکنشی به مبانی عقل گرایانه فیلسوفان سنت عقل گرایی است: «موضع هیوم او را در تقابل مستقیم با فیلسوفان عقل گرایی مانند دکارت، اسپینوزا، و لایبنیتس قرار می دهد؛ کسانی که می کوشند دقیقاً کاری را بکنند که هیوم ناممکن می داند. این نکته کمک می کند تا جنبه شکاکانه فلسفه هیوم را دریابیم، جنبه ای که دقیقاً بر ضد نظریه های عقل گرایانه در باب طبیعت آدمی، معرفت، اخلاق و جهان جهت گیری کرده است» (Merrill, 2008: 11). بنابراین، شاید بتوان گفت که وقتی هیوم را در مقابل عقل گرایان قرار می دهیم، جنبه شکاکانه اندیشه او رنگ و بوی بیشتری می یابد.

دکارت شک در حواس را به نهایت رساند، شاید چون فیلسوفی عقل گراست و به اعتبار حس مشکوک است. وی با برشمردن خطای حواس بی اعتباری آن را پیش کشید تا بتواند جایی برای عقل باز کند.^۱ در واقع، می توان گفت که این شک روشمند،

۱. با توجه به آثار اولیه دکارت از جمله کتاب گفتار در روش درست به کاربردن عقل می توان نتیجه گرفت که وی به شدت دشمن تجربه گرایی ارسطویی است و حتی در این کتاب به یکی از اصول اساسی مکتب مدرسی که «هیچ چیز در عقل وجود ندارد که پیش تر در حواس نبوده باشد» پشت پا زده است. حال، با این توصیف ها چه بسا این پرسش طرح شود که چرا دکارت کار خود را با حواس شروع می کند؟ وی بنا بر دو دلیل از حواس آغاز می کند: نخست اینکه دکارت نمی خواست به خوانندگان خود که فکر ارسطویی داشتند، بهانه ای برای رد کتاب خود بدهد، اما دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ما انسانیم و به مشاهده جهان از دوران کودکی مجبور هستیم. بنابراین، نمی توان از حواس شروع نکرد (Larmore, 2008: 20).





دکارت را به عقب‌نشینی تا مرزها و چهارچوب خود مجبور کرد؛ بدین معنا که از آن پس، هر یقینی باید برای ذهن «من» یقینی باشد، «من» ملاک یقین هستم، «من» باید یقین را به وضوح دریابم و چه چیزی برای «من» یقینی است؟ پس من آغاز فلسفه و شناخت قرار می‌گیرد. با توجه به این مطالب، می‌توان دید که دکارت چگونه یقین را از دل شک بیرون می‌کشد. خود دکارت در این زمینه می‌گوید: من نمی‌خواهم در حالت شک باقی بمانم، بلکه می‌خواهم به پناهگاهی امن برسم. در واقع، شک دکارت کاملاً ارادی و آگاهانه بوده و همچون ابزاری است که وی بدان متوسل شده است، زیرا شک، حالت بینابین جهل و یقین است و نسبت به هر دو حالت، حالتی مساوی دارد و انسان آگاه شک می‌کند که میان دو امر متعارض گرفتار آید و قادر نباشد که با اختیار یک طرف، طرف دیگر را مردود انگارد، زیرا دلایل کافی برای گزینش در اختیار ندارد.

حالت پیش‌گفته در مورد دکارت صادق است، زیرا وی از سویی به وضوح استدلال‌های شکاکانه‌ای را که ویرانگر علم و مانع پیشرفت آن شده است درک می‌کند و خود نیز علوم موجود را غیر یقینی و بی‌اساس می‌داند. دکارت با اینکه به خوبی می‌داند علم یقینی یا یقین علمی آرزویی دست‌نیافتنی است، ولی می‌کوشد نشان دهد دست‌یافتن به معرفت یقینی برای انسان ممکن است، به همین جهت راهکار شک را برمی‌گزیند تا شاید به یقین و معرفت دست یابد. در واقع، شک وی همچون نردبانی است برای رسیدن به یقین. از این رو، می‌توان شک او را شک علیه شک یا شک بدون شکاکیت نام نهاد، زیرا شکاکیتش نه انجام، بلکه آغاز کار اوست؛ به عبارتی، در ریشه شکاکیت دکارتی، یقین وجود دارد که شکاکیت کلی را باطل می‌سازد. به همین جهت می‌توان اذعان کرد شک دکارتی، شکی فراگیر و عام نبوده، بلکه حالت صوری و مصلحتی داشته است.

در مقابل، هیوم شک در محسوسات و معقولات را به یک اندازه جدی می‌داند. او برای طرح شک در حواس، به خطای بزرگی می‌پردازد که راه حل آسانی ندارد که

همان پذیرش وجود جهان خارج است که عقل از قبول آن ابا دارد، اما شک در عقل، از نظر هیوم متعلق تفکر یا امور واقع یا نسبت‌های بین تصورات است. او در توانایی عقل در مورد دوم شک ندارد، اما در قدرت آن بر شناخت امور واقع سخت تردید دارد؛ چه در قدرت آن بر اثبات جهان خارج از ادراکات و چه بر اثبات روابط علی و معلولی میان امور واقع. با این همه در این نوشتار نشان دادیم که چگونه با خودشکن بودن شکاکیت جهان‌شمول هیوم می‌توان شک وی را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری بودن دانست، هر چند وی به اندازه دکارت در آغاز کار و با صراحت تام بر دستوری بودن شک خود تأکیدی نداشته است. با این حال، چنان‌که گذشت دلایلی که هر کدام از این دو فیلسوف برای شک در حواس و شک در معقولات مطرح کرده‌اند، بر اساس مذهب فکری‌شان تفاوت‌های بنیادینی دارد.

عامل دیگری که خارج از قلمرو فلسفه بر موضع شکاکانه این دو فیلسوف تأثیر گذاشته، از شیوه زندگی و علایق این دو فیلسوف است. دکارت زندگی تقریباً منزوی و یک‌نواختی داشت و جز سفر و نظورری فلسفی و ریاضیاتی کار مهم دیگری نداشته است؛ اما در مقابل هیوم شخصیتی ذوابعاد داشت. او مورخ، اقتصاددان، نویسنده مقالات در حوزه‌های مختلف و دیپلمات بود و از همین رو، به نظر می‌رسد. اشتغال خاطر به حوزه‌های مختلف به‌طور طبیعی وی را بیش از دکارت از جزمیت دور ساخته بود.

نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم شکاکیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوع‌های معرفت‌شناسی، جایگاه رفیعی در نظام فلسفی دکارت و هیوم داشته است. با این حال، با بررسی دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باب ماهیت شک، به این نتیجه رسیدیم که نه‌تنها دکارت، بلکه هیوم نیز نمی‌توانست یک شکاک واقعی و تمارعیار بوده باشد. دکارت از شک خود به‌عنوان راهی برای نجات علم استفاده می‌کند، بدین معنا که وی در آغاز و به یک‌باره در اعتبار تمام باورهای پیشین خود تردید می‌کند تا به این طریق ساختمان معرفتی ذهن انسان را تخریب



کند تا بتواند آن را از نو، ولی این بار بر پایه‌هایی استوار بنا نهد. با این توضیح که هر کدام از اجزای سازنده باورها را که به نظر سست بنیاد رسیده، در مسیر بازسازی کنار گذاشته و آنهایی را که تردید ناپذیرند، با خیال آسوده سر جای خود می‌گذارد. بر این اساس، شک در نگاه دکارت نه به عنوان روش، بلکه همچون راهکاری نمایان خواهد شد که از آن به عنوان پادزهری برای درمان بیماری شک استفاده کند. در واقع، او با این کار خود خواست پادزهر شک را از خود شک بیرون بکشد. هیوم نیز با اینکه با شک در حواس و عقل، در امکان معرفت به امور تجربی و حسی شک کرد، ولی در نهایت خود شکن بودن شکاکیت جهان‌شمول را پذیرفت. افزون بر وجود نشانه‌هایی دال بر غیر واقعی بودن شک هیوم، این واقیعت در جای جای رساله‌ای در باب طبیعت آدمی به عنوان نخستین و مهم‌ترین اثر هیوم که بیشترین فصل‌های درباره مبحث شک و شکاکیت است، به چشم می‌خورد. بر این اساس، با توجه به آنچه گذشت می‌توان شک هیوم را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری دانست، اما نمی‌توان انکار کرد که جنبه دستوری شکاکیت هیوم در مقابل جنبه دستوری شکاکیت دکارت کمرنگ‌تر است.



کتابنامه

۱. دکارت، رنه (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضل‌ی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. _____ (۱۳۹۰)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۴. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
5. Audi, Robert (1999), *Epistemology: Acontemporary Introduction to the theory of Knowledge*, New York: Routledge.
6. Broughton, Janet (2010), *Descartes's Method of Doubt*, United Kingdom: Princeton University Press.
7. Cottingham, John (1986), *Descartes*, Oxford: Blackwell.
8. _____ (1993), *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
9. Descartes, Rene (1641), *Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane, Toronto: Cambridge University Press.
10. _____ (2002), *The Principles of Philosophy*, John Veitch, The University of Michigan: Ezreads Publications LLC.
11. Edward, Craig (1998), "Ancient Skepticism," *encyclopedia of philosophy*, vol 8, London: Routledge.
12. Flage, Daniel E. (1990), *David Hum's Theory of Mind*, New York: Routledge.
13. Fogelin, Robert J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, United Kingdom: Oxford University Press.
14. Hume, David (1999), *An Enquiry Concerning Human Understaning*, Tom L. Beauchamp, Canada: Oxford Philosophical Texts.
15. _____ (2009), *A Treatise of Human Nature* , Waiheke Island: The Floating Press.
16. Jonathan, Dancy (1992), *A Companion to Epistemology*, Ernest Sosa, United States: Wiley-Blackwell.



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟

17. Larmore, Charles (2008), *The Blackwell Guide to Descartes Meditation*, Descartes and Skepticism, United States: Wiley-Blackwell.
18. Merrill, R. Kenneth (2009), *Historical Dictionary of Hum's Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press.
19. Popkin, Richard (2003), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York: Humanities Press .



۱۴۲

نظر

صد

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

بُتْریه و اندیشه تقصیر

* قاسم کاجی

** رسول رضوی

چکیده

جریان اهل تقصیر بر گروهی از شیعه که در نیمه سده دوم و در کوفه فعالیت می کردند و با پیش آمدن شرایط اجتماعی و سیاسی از رجوع کامل به امام خودداری کردند اطلاق می شود. آنان که برخی اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) نیز بودند، نگرشی متفاوت به مسئله امامت داشتند و به عنوان عقب ماندگان اعتقادی شیعه، قدرت امام بر علوم سماوی و عصمت امام را انکار می کردند. آنان پس از ظهور زیدیه با گرایش به این ائتلاف، با پذیرش نظریه امامت مفضول، در برخی از عقائد با آنان همسو شدند و بُتْریه را که یکی از بزرگ ترین جریان های تقصیر است تشکیل دادند. در بررسی احادیث و روایت های بُتْریه و مقصره و مقایسه بین آن دو، به نظر نمی رسد همه شخصیت های بُتْریه از منظر احادیث دارای گرایش های همگون بوده و یک حلقه نظام مند مرتبط با اندیشه تقصیر را تشکیل داده باشند؛ چون در میان بُتْریه افرادی مورد لعن امام قرار گرفته اند و تنها گروهی از دید امام توانایی شناخت و هدایت داشته اند.

کلیدواژه ها

بُتْریه، زیدیه، جریان تقصیر، امامت مفضول.



مقدمه

اهل تقصیر یکی از جریان‌های اعتقادی بودند که در زمان ائمه : پدید آمدند و به سبب جهل، در محوری‌ترین کانون اعتقادی شیعه ایده‌های فکری جدیدی مطرح ساختند و با رویکردی متفاوت در مسئله جانشینی پیامبر ۹ امامت مفضول را پذیرفتند و اموری مانند عصمت، مناقب و ... را در حق ائمه : روا ندانستند. به نظر می‌رسد بجز منابع روایی و حدیثی، می‌توان بخشی از اعتقاد این جریان را در عناصری با اندیشه‌های کلامی زیدی - شیعی جست‌وجو کرد و پیشینه بعضی آموزه‌ها را در اندیشه مخالفان مذهب شیعه و در منابع رجالی و فرقه‌نگاری یافت. نوشته حاضر می‌کوشد با تطبیق تفکر گروهی از زیدیه با نظریه جریان اهل تقصیر، چهره واقع بینانه‌ای از آنان ارائه دهد و چگونگی تعامل ائمه : با جریان فکری مقصره را از نگاه ایشان ارزیابی کند تا مشخص گردد برخی از افراد این جریان که به گمان خویش تفکر شیعی را ترویج می‌دادند، چرا از دیدگاه امام ماهیت غیر شیعی داشته‌اند و چگونه با تمایز نهادن میان اندیشه تقصیر و روایت‌ها می‌توان معنای روشنی از تطور مفهوم کلامی مقصره در باب علم ائمه : ارائه کرد. در منابع تاریخی و فرقه‌نگاری اگرچه این گروه به نام مقصره شناخته نشده‌اند، ولی به یقین کتاب‌هایی در رد عقاید جریان تقصیر در عصر ائمه : به نگارش در آمده بود. ابن ندیم کتاب‌های الرد علی من قال بإمامة مفضول اثر هشام بن حکم، الرد علی المعتزله فی إمامة المفضول اثر مؤمن الطاق و علی من أبی وجوب الإمامة بالنص اثر سکاک را در فهرست خویش آورده است (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۲۸) که می‌تواند ردیه‌ای بر پیش فرض‌های اهل تقصیر به شمار آید.

در عصر کنونی کتاب مکتب در فرآیند تکامل، مقاله «بازخوانی نظریه علمای ابرار» نگاه متفاوتی به جریان تقصیر داشته‌اند و می‌توان این دو نگاه و گمانه‌زنی را تلاشی برای احیای اندیشه مقصره در عصر حاضر دانست. مدرسی طباطبایی مقصره را از شیعیان فرمان‌بردار در برابر ائمه : بر می‌شمارد؛ مقصره‌ای که در مبانی اعتقادی خود نصبی یا نصی بودن امام را نمی‌پذیرفتند و نزدشان وجوب طاعت و علم اختصاصی امام



اعتباری نداشت. مدرسی طباطبایی نصّ یا نصب، افتراض طاعت و علم اختصاصی ائمه : را نظریه‌ای تطور یافته می‌داند که از مقام سیاسی به مقام مذهبی و علمی امام نزد برخی شیعیان انتقال یافت و عصمت در مسیر سامان یافتن مرجعیت مذهبی نهادینه شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۹، ۸۰، ۱۰۲).

در میان کتاب‌ها و مقاله‌هایی که به نقد دیدگاه مدرسی پرداخته‌اند می‌توان به کتاب بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع به صورت محدود و مقاله «مُرَجَّه شیعه» اشاره کرد. همچنین بخشی از جلد ششم کتاب ادب فنای مقربان با بررسی عُلات و مقصره به تشریح واژه تقصیر می‌پردازد. گفتنی است سلاح اعتقادی جریان تقصیر به برندگی سلاح اعتقادی عُلات نیست، ولی در عصر حضور ائمه : بسیار تأثیرگذار بوده است. نظریه و اندیشه این گروه از آن روی آفت دینی به‌شمار می‌رود که افزون بر تعمیق مظلومیت و تضعیف جایگاه ائمه : در مردود شمردن شماری از متون حدیثی که به زعم این گروه بوی غلو می‌داد، نقش اساسی داشته است و باعث شده عناصر درون‌مذهبی با دامن‌زدن به اندیشه جریان تقصیر فرصت را غنیمت شمارند و بدین طریق چهره شیعه را غیرواقع‌بینانه جلوه دهند.

تقصیر و مفهوم آن

در لغت نامه‌ها «قَصْر» اغلب به معنای کوتاهی و نرسیدن چیزی به پایان خود آمده و در نرسیدن تیر به هدف «قَصْرُ السَّهْمِ عَنِ الْهَدَفِ» به کاربرد آن اشاره شده است. نیز وقتی «أَقْصَرْتُ الْمَرَأَةَ» گفته شود، به معنای زادن بچه‌های ناقص است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۹۵). اگر واژه «قصر» به باب تفعیل برود، اقدام قصدی متوجه فاعل آن می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۵۸). دو مفهوم اصطلاحی برای واژه «تقصیر» شهرت یافته است که اولی به اموری اطلاق می‌شود که روا نیست از معرفت آنها کوتاهی کرد؛ مانند گواهی به یکتایی خدا، حق بودن رسالت پیامبر ۹، ولایتی که خدا امر فرموده و... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۹). مفهوم دوم تقصیر نیز به معنای کوتاه کردن موی سر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳۷).





البته تقصیر در مفهوم عام منابع کلامی به عملکرد کسانی اطلاق می‌شود که درباره یک شخص یا واقعه‌ای کوتاهی کرده و از پذیرش واقعیت درباره او طفره رفته‌اند؛ برای مثال، شهرستانی خوارج را به دلیل نپذیرفتن حکمیت مقصره می‌نامد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۷)، ولی در کلام امامیه و از نگاه منابع شیعی، تقصیر کوتاهی در شناخت ائمه : و جنبه‌های وجودی آنان بوده و شامل کسانی می‌شود که ائمه : را از اندازه خود پایین تر می‌آورند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۶) و در ردیف دیگران قرار می‌دهند. در مقابل اصطلاح تقصیر (تفریط)، اصطلاح غَلُو به معنای افراط و تجاوز از حدّ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۳۲) و بالابردن ائمه : تا مقام الوهیت قرار دارد. بر خلاف غالیان که دشمنان اهل بیت : شمرده شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۱)، تعبیر مقصره در روایت‌هایی از ائمه : در مورد گروهی از شیعیان نیز وارد شده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۴۸). امام سجاد ۷ مقصره را کسانی معرفی می‌کند که از معرفت ائمه : و امور واگذار شده از امر و روح به سوی آنها کوتاهی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۱۴).

معنای لغوی «بتر»

در لغت‌نامه‌ها بتر به معنای بریدن و قطع کردن پیش از اتمام آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۷) که از باب قتل می‌باشد و لازم آن، بَتْرٌ بَتْرًا از باب تعب و به معنای اَبْتَرٌ آمده است. اَبْتَرُ هر امری است که اثر خیر از او منقطع شود (همان). در حدیثی آمده است: «کان لرسول الله ﷺ دِرْعٌ یقال لها البتراء، سمیت بذلك لقصرها»: رسول خدا ﷺ زرهی داشت که به آن بترای می‌گفتند و سبب این نام‌گذاری کوتاهی زره بوده است (همان). همچنین رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «لا تُصَلُّوا عَلَی صَلاةٍ مَبْتُورَةٍ بل صَلُّوا الَیَّ اَهْلَ بَیتِی»: بر من درود بی‌دنباله نفرستید، بلکه بر من و اهل بیتم درود فرستید. درود بی‌دنباله، درود بر پیامبر ﷺ بدون درود بر آل آن حضرت است. این نوع درود را پیامبر ﷺ «مَبْتُورَه» نامیده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۰۷).

بتر جمع اَبْتَرٌ و بُتْرِیَه می‌تواند نام گروهی باشد. روشن است که واژه «بتر یا بتر»

گاهی با واژه «قصر» همپوشانی معنایی دارد. ابن منظور در چند مورد از واژه «بتر» به معنای قصر بهره برده و در بیان اصطلاح «الأبتَرُ من الحیات» می‌نویسد: «الذی یقال له الشیطان قَصر الذنب لایراه أحد إلا فرَّ منه ولا تبصرة حامل إلا أسقطت وإنما سُمی بذلك لِقصر ذنبه كأنه بُتیر منه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۴، ۳۸). بنابراین، هر دو اصطلاح در معنای یکدیگر به کار رفته و همواره در رسیدن به نهایت خویش عقیم می‌مانند و منقطع از خیر و ثوابند. با توجه به حدیث امام سجاد ۷ در بیان معنای مقصره و تبیین حدیث شریف رسول خدا ۹ از «مبتوره» معلوم می‌گردد که این دو تلقی واحدی از ائمه : داشته و بنا بر خیر امت بودن اهل بیت : (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۹۷، ۲۳۵) اعتقاد ناتمامی در معرفت وجودی به ایشان پیدا کرده‌اند.

اوائل بُتیره به معنای اهل تقصیر

به نظر می‌رسد اوائل بُتیره از نخستین گروه‌هایی است که حق ائمه : را کاهش دادند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰). اشعری می‌نویسد: گروهی که حضرت علی ۷ را فاضل‌ترین، عادل‌ترین، زاهدترین و شجاع‌ترین مردم پس از رسول خدا ۹ دانسته و می‌گفتند حضرت علی ۷ به رضایت خود امور خلافت را به ابوبکر واگذار کرده است، عنوان «اوائلُ البتیره» داشته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸).

به‌طور مشخص رشد و بالندگی «اوائل البتیره» در شهر کوفه بوده است. شهر کوفه با داشتن جریان‌های متعدد تشیع اعتقادی اهمیت ویژه‌ای دارد و محور اختلاف این جریان‌های شیعی نیز به رویکرد هر دسته در باب علم امام و مسائل مربوط به آن باز می‌گشت (جعفریان، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۳، ۹۰). شیعیانِ برائتی^۱ امام را وارث علم نبی ۹ می‌دانستند و قائل بودند امامت در اهل بیت : باقی خواهد ماند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). از سویی دستیابی به معارف ناب همواره از دغدغه‌های اصلی این اصحاب بوده است و شفاف‌سازی

۱. شیعیانِ برائتی به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب اعتقاد داشتند و از ابوبکر و عمر برائت می‌جستند و در مقابل این اصحاب، گروهی از امامیه حاضر به برائت از این دو نبودند.





احادیث منسوب به ائمه : از سوی آنان، برای این اصحاب نقش حیاتی داشت. نقطه قوت روش اندیشه‌ورزی شیعیان برائتی، متن نگاره‌هایی با رنگ‌وبوی وحی از زبان ائمه : بود و فاصله جغرافیایی کوفه و مدینه اهمیت استماع حدیث و طرح مسائل جدید، درک محضر امام را ضروری می‌ساخت. عظمت این بهره‌گیری را می‌توان از سخن ابان بن تغلب دریافت که می‌گفت: «الشیعةُ الَّذِينَ اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۹ أَخَذُوا بِقَوْلِ عَلِيٍّ ۷ وَ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ عَلِيٍّ ۷ أَخَذُوا بِقَوْلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ۷»: شیعه کسانی هستند که وقتی مردم درباره رسول خدا ۹ اختلاف می‌کنند، سخن علی ۷ را بپذیرند و زمانی که مردم درباره قول علی ۷ اختلاف می‌کنند، قول جعفر بن محمد ۷ را بپذیرند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲).

از منظر تعریف ابان، استمرار سنت پیامبر اکرم ۹ و امام علی ۷ و رسیدن به مقام اصحاب خاص، به رجوع اصحاب به امام بستگی داشت. ائمه : می‌کوشیدند شیعیان را از مشی‌های عقیدتی معتزلی، مرجئی و... حفظ کنند، ولی همه اینها نمی‌توانست تنها به خواست امام محقق شود، بلکه لازم بود شیعیان شخص امام را به‌عنوان جانشین پیامبر، با اوصاف ویژه بشناسند و به چگونگی زمان و مکان دریافت حدیث توجه کنند.

تعریف ابان بن تغلب مباحث جدیدی را در حوزه افراط و تفریط سامان می‌داد و به ارزشیابی قابل توجهی در میان پیروان ائمه : منجر می‌شد، ولی بر خلاف رویه أخذ به قول معصوم، فضای کوفه تعامل نامتوازنی در حلقه‌ی درسی برخی اصحاب امامیه همچون اوائل البتیره رقم زد؛ با این همه نباید جریان متأثر اوائل البتیره را لزوماً مقهور اندیشه‌های عقیدتی جاری در کوفه دانست، بلکه در پی گرفتاری‌های جامعه شیعی در عهد امویان و شرایط دشوار زندگی، این گروه از شیعیان در منازعه‌های اعتقادی با جریان‌های غیر شیعی با تنزل دادن مقام امام به‌ظاهر از ویژگی‌هایی مانند عصمت و علم خاص امام چشم‌پوشیده بودند تا به اختلاف‌ها دامن نزده باشند. اما اشخاصی از میان این گروه تمایل به امامی‌نشان می‌دادند که در برابر ظلم بنی‌امیه قیام کند و شاید از همین رو به صلح امام حسن ۷ در قبال معاویه اعتراض کردند و امام نیز حفظ جان شیعیان را علت

این صلح بر شمرد و از مفترض الطاعة بودن خود به نص رسول خدا 9 سخن گفت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۱۶). این سخن امام این احتمال را تقویت می کند که راهبرد فکری اشخاص یادشده با تدبیر سیاسی امام بنابر آگاه بودن امام بر امور مسلمانان بیگانه بوده است. بسیاری از اوائل البتريه بر چنین باوری تا قیام زید بن علی استوار بودند. آنچه در اینجا قابل توجه است عقب نشینی این گروه ها در قیام امام حسین 7 و زید بن علی بود، زیرا آنان قیام را تنها در مسیر برپایی حکومت شیعی می پذیرفتند و با علم به شکست قیام از آن روی گردان می شدند. از سوی دیگر، وجوب اطاعت از امام هر چند نزد آنان جاری بود، این وجوب اطاعت به معنای مفترض الطاعة بودن به نص پیامبر نبود.

اوائل البتريه و قیام زید

با قیام زید بن علی شخصیت هایی از اوائل البتريه همچون سلمة بن کهیل و کثیر النوا با وی بیعت کردند، ولی پس از مدتی از زید خواستند تا بیعت از آنان بردارد (طبری، ۱۳۸۴، ج ۷: ۱۶۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۷). با نگاهی به گزارش طبری می توان گفت عده ای از اصحاب سلمة بن کهیل در مجلس زید حضور داشته اند (همان). علت این بیعت شاید همان روحیه برجیده شدن ظلم امویان بود. از سویی برائت نجستن زید از شیخین انگیزه آنان را دو چندان کرد. با شهادت زید بن علی و در آغاز سده دوم هجری عناصر مهم بتريه با پیوستن به ائتلاف زیدیه با چهره بتريه رخ گشودند و به پیروان کثیر النوا و حسن بن صالح مشهور شدند.

کشی علت نام گذاری این گروه به بتريه را از مجلس امام باقر 7 گزارش کرده و از قول سدير می نویسد: «با سلمة بن کهیل و أبو مقدام ثابت بن حداد و سالم بن ابي حفصه، کثیر النوا و جمعی دیگر نزد امام باقر 7 رفتیم و برادر آن حضرت زید بن علی هم نزد او بود. این اشخاص به حضرت باقر 7 گفتند: «ما علی، حسن و حسین : را دوست داریم و از دشمنان شان بیزاری می جوییم. حضرت فرمود: خوب است. بعد گفتند: ابوبکر و عمر را نیز دوست می داریم و از دشمنان شان بیزاری می جوییم». زید بن علی رو به ایشان کرد





و گفت: آیا از فاطمه 3 بیزاری می‌جوئید؟ شما کار ما را بریدید، ریشه شما بریده باد...» (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۶). علامه مجلسی «أبتر الید بودن»، یعنی عیب جسمانی کثیر النوا را که از پیشوایان بتریه بود، سبب این نام‌گذاری دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۳۴۶). ناشی‌ء اکبر قائل است چون این افراد به طعن عثمان در شش سال آخر خلافتش پرداخته‌اند و از عثمان تبری جستند، به بتریه معروف گشتند (ناشی‌ء اکبر، ۱۳۸۶: ۲۰۱).

حمیری آورده است: «این لقب را مغیره بن سعید به کثیر النوا داده است» (زریاب، ۱۳۷۵: مدخل بتریه). فان. اس. برداشت متفاوتی دارد و می‌نویسد: «مغیره با این نام‌گذاری خواسته است ادعا کند که بتریه حق امام علی 7 را أبتر گذارده‌اند، زیرا آنها منکر نصّ پیامبر برخلاف امام علی 7 شدند» (فان. اس.، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۴۲). شهرستانی هم می‌نویسد: «بتریه پیروان کثیر النوا و حسن بن صالح بودند و تقدم مفضول بر أفضل را جایز و خلافت ابوبکر و عمر را صحیح می‌شمردند و در امر عثمان توقف کرده، می‌گفتند علی أفضل مردم پس از رسول خدا و اولی به امامت بود، ولی خلافت را با رضایت واگذار کرد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۷۴). به هر حال با بررسی بیشتر مشخص می‌شود این نام‌گذاری را دیگران به جریان بتریه داده‌اند.

بتریه زیدی؟ یا شیعی؟

در برخی کتاب‌های نحل، بتریه به عنوان شاخه‌ای از شاخه‌های زیدیه ثبت شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸)، ولی این پرسش مطرح است که آیا اوائل البتریه با پیوستن به زیدیه هویت تازه‌ای یافتند و از جامعه شیعی متمایز شدند؟

از گزارش کشی برمی‌آید که انتساب عناصر مشهور بتریه به زیدیه بسیار دشوار است، زیرا آنها به چیزی اعتقاد داشتند که زیدبن علی، به سبب چنان اعتقادی، آنان را مورد عتاب قرار داده و نفرین کرده بود. حال آن‌که اگر نفرین زید این نام‌گذاری را برای بتریه به همراه داشت، چگونه می‌توان بتریه را به زیدیه منسوب کرد؟ حتی گزارش ابن اثیر درباره گفت‌وگوی میان زید و سلمة بن کهیل و برداشتن بیعت از سلمة بن کهیل

نیز نمی‌تواند مانع از تردید این انتساب شود (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ج ۵: ۲۳۵). وی از سوی در منابع اهل سنت، به داشتن گرایش‌های شیعی متهم شده (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۱۷۶) و از سوی دیگر در منابع شیعی، زید بن بتری خوانده شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۳). همچنین شیخ طوسی حکم بن عتیبه - یکی از شخصیت‌های مهم بتریه - را در شمار اصحاب امام سجاد 7 ضبط کرده و برقی نیز وی را در شمار اصحاب امام سجاد و امام باقر 8 به‌شمار آورده است و سال وفات وی نیز پیش از قیام زید بوده است. همچنین ثابت بن حداد از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : ضبط شده است (خویی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۱۷۶).

اشعری می‌گوید دو فرقه - بتریه و جارودیه - امر زید بن علی بن حسین بن علی را بر خود بسته‌اند و فرقه‌ی زیدیه از ایشان منشعب شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸). همین مطلب در فرق الشیعه نوبختی نیز آمده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۱، ۲۰). شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه با اشاره به دو فرقه زیدیه می‌نویسد: «جارودیه فرقه‌ای از زیدیه‌اند و بنا به قولی ایشان مانند بتریه منسوب به زیدیه‌اند، ولی در حقیقت زیدیه اهل سنت‌اند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۵۴۳).

بر اساس سخن شیخ صدوق دو نکته روشن می‌شود: اولاً، ممکن است فرقه بتریه جریانی مستقل بوده و تنها منسوب به زیدیه باشند؛ ثانیاً، علت صف‌آرایی دو جریان بتریه و جارودیه در اعتقاد شیعی بتریه ریشه داشته است و آنان تنها به زیدیه گرایش داشته‌اند و بنا بر شواهد تاریخی و مطلب شیخ، جارودیه از اهل سنت وارد زیدیه شده است. نوبختی هم از دو گروه اُقویا و ضعفای زیدیه نام می‌برد که به نظر می‌رسد ضعفای دارای گرایش کم‌رنگ زیدیه همان بتریه باشند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷). در گزارشی از ماهیت بتریه، کِسّی هیچ سخنی از زیدیه نمی‌کند و می‌نویسد:

بتریه در آغاز مردم را به ولایت علی 7 دعوت می‌کردند. سپس آن را با ولایت ابوبکر و عمر درآمیخته و به اثبات امامت ایشان می‌پردازند. آنان بر عثمان، طلحه و زبیر خرده می‌گیرند و بر قیام با فرزندان علی بن ابی‌طالب معتقدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۳).





با مقایسه گزارش کِشّی و قول سعدبن عبدالله اشعری دربارهٔ بتریه و مطلبی که در گفتار نوبختی و شیخ صدوق بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که بتریه پیش از قیام زید و پیدایش زیدیه، حیاتی در میان شیعیان داشته‌اند که سعدبن عبدالله اشعری آنان را اوائل البتریه می‌خواند و پس از مدتی با تأثیرپذیری از زیدیه، خلافت ابوبکر و عمر را با وجود افضلیت امام علی ۷ پذیرفته بودند. در کنار نظریهٔ اوائل البتریه، پاسخ به این پرسش که آیا اوائل البتریه حق امامت را در قیام کننده‌ای از فرزندان امام حسن و امام حسین ۸ منحصر می‌دانسته‌اند آسان نیست، زیرا نام برجستگان مهم بتریه چه در قیام زید و چه نفس زکیه ثبت نشده است. گفتنی است نام بتریه به جریان مورد بحث اختصاص نداشت، زیرا معتزله را نیز به دلیل آنکه علی ۷ را بر ابوبکر و عمر برتری می‌دادند، بتریه نام نهاده‌اند (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۳۵) و حتی به برخی از پیشوایان بتریه لقب مُرجئی هم داده بودند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵) تا مشخص گردد نام گذاری‌های یادشده، تمام هویت یک جریان نمی‌توانست باشد.

پیش‌تر اشاره شد که این گروه خود نخواسته بودند که نام بتریه را برای خود برگزینند و آنان هم انگیزه‌ای نداشتند تا خود را جدا از گروه شیعه بدانند و از دیدگاه سلیمان بن جریر به‌عنوان یک زیدی مذهب، بتریه جزئی از امامیه بودند (فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۴۰).

بی‌اعتنایی بتریه به شأن و منزلت امام

گفتنی است اعتقاد و جدیت بتریه به محدود بودن علم امام، انگیزهٔ تمایل به زیدیه را در ایشان زنده نگه داشت و آموزه‌هایی مانند علم غیب امام، عمل تقیه و رجعت را دستخوش تغییر و تحول کرد. به‌طور مشخص پذیرش ادبیات سیاسی زیدیه از سوی برخی افراد بتریه رویکرد اعتراضی بتریه را در برابری می‌کرد و این گروه به این باور رسیدند که امام مرجع واحدی به‌شمار نمی‌آید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۹). نوبختی دربارهٔ اعتقاد زیدیه به علم امام می‌نویسد:

اما دیگر فرقه‌ها امر را توسعه بخشیده و گفتند علم مشترک در همه اینها -

ائمه : - و عموم مردم است و باهم مساوی و برابرند. پس اگر علمی که مردم به آن در دینشان احتیاج دارند نزد هیچ یک از ایشان - ائمه : - و نه نزد غیر ایشان پیدا نشد، جایز است مردم به اجتهاد عمل کنند. این قول أقویا و ضعفای آنها (زیدیه) است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷).

البته افزون بر شرایط سیاسی پیش گفته، اعتقاد نداشتن بتریه به علم امام نیز نقش مهمی در مردود شمردن عصمت امام نزد این گروه داشته است، زیرا بتریه علم امام را به گونه تساهل و تسامح نزد خود تثبیت کرده بودند، ولی در طرف مقابل و از نگاه برخی شیعیان امامیه ۷ علم و ویژه سهم عظیمی در عصمت امام داشت (عاملی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۹۲، به نقل از: هاشمی تنکابنی، ۱۳۹۰: ۸۱).

اشعری از قول سلیمان بن جریر با اشاره به دو دیدگاه شیعه در افضلیت امام علی ۷ می نویسد: به زعم فرقه ای از امامیه امور مسلمانان پس از پیامبر ۹ به دست علی بن ابی طالب بود تا اگر خواست آن امور به دست گیرد، در غیر این صورت دیگری را عهده دار کارها کند. از نظر اینها چنین عملی جایز است اگر شخص دیگر عادل باشد. گروه دیگر امامیه گفته اند تمام دین نزد علی ابن ابی طالب ۷ است و امامت پس از ایشان در جماعت اهل بیت : خواهد ماند. سپس سلیمان در قول خود می افزاید فرقه دوم با گروه اول در دو چیز مخالفت کرده است: اول آنکه معتقدند علی ۷ ابوبکر و عمر را به درستی ولایت داده و بیعت علی با آن دو صحیح بوده است؛ دوم، عصمت را برای اهل بیت : ثابت نمی دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). شیخ مفید هم شیعه را در مسئله عصمت دو گروه دانسته و با اشاره به تقابل اکثریت شیعه با اقلیت آن می نویسد: «در عقیده قاطبه شیعه، ائمه : در اجرای احکام و ... جایگاه انبیا را داشته و مانند آنها معصوم اند و سهو در اموری از دین نزد ایشان جایز نیست. امامیه بر این مذهب اند، جز گروه قلیلی که به عصمت قائل نیستند» (مفید، ۱۴۱۳: ۶۵).

از سویی امام سجاد ۷ در روایتی تصریح می فرماید که عصمت، خاص اهل بیت پیامبر ۹ است و جز با نص - پیامبر ۹ بر امام ۷ - عطا نمی شود (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۳۲). بنابراین





این روایت بتیره با اعتقاد به نصبی نبودن امام توانایی درک عصمت وی را نداشتند، با این همه بتیره در مصداق شناسی به بیراهه نرفته بودند و حتی در حلقه درسی اصحاب امامیه حضور می‌یافتند. شاهد این ادعا روایت‌های فراوانی است که بزرگان بتیره از ائمه : نقل کرده‌اند. امام باقر ۷ نیز از شیعیانی ابراز شگفتی کرده که با قبول وجوب اطاعت ائمه : به مانند اطاعت رسول ۹، حق ائمه را کاهش داده و بر ایشان خرده می‌گیرند. حضرت خطاب به اصحاب می‌افزاید: شما می‌پذیرید خدای متعال اطاعت اولیائش را بر بندگان واجب کند و سپس اخبار آسمان‌ها و زمین را از ایشان پوشیده دارد؟ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۶۲). اشعری از دو گروه قائل به علم امام در میان شیعیان خبر داده و گفته است گروه دوم امام را تنها دانای به احکام و شریعت می‌دانند و می‌گویند علم امام شامل هر چیزی نمی‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۰). گروه دوم افزون بر چنین عقیده‌ای، جهت اثبات جایگاه و اقبال در میان شیعیان اخباری را جعل کرده‌اند. امام رضا ۷ به ابراهیم ابی‌محمود فرمود: سه گروه درباره فضائل ما اخبار جعل می‌کنند. سپس گروه دوم را کسانی معرفی کردند که در حق ائمه : کوتاهی کرده و آنان را در ردیف دیگران قرار داده‌اند. ایشان می‌افزاید وقتی مردم روایت‌های تقصیر را می‌شنوند، آنها را پذیرفته و بدان معتقد می‌شوند (صدوق، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۳۰۴).

رویکرد بتیره در مواجهه با گروه‌های غیر شیعی

البته با توجه به اختلاف رویکرد اعتقادی در میان ائتلاف زیدیه، بتیره به سلیمانیه تمایل داشته‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳). آنان با پذیرش امامت مفضول که گفته می‌شود سلیمانیه آن را مطرح کرده بودند (همان؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۵۰)، در یک موضع سیاسی سرسختانه، به نقادی امام پرداخته و تحت تأثیر زیدیه ادعای مفترض الطاعة بودن امام صادق ۷ را رد کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۳۲) و مواضع و تدبیرهای سیاسی امام را به چالش کشیدند. شهرستانی هم می‌نویسد: سلیمانیه امامت مفضول با وجود افضل را به طریق اجتهاد اثبات می‌کنند و می‌گویند بیعت امت با شیخین با وجود امام علی ۷ خطا بود، ولی خطای امت به درجه

فسق نمی‌رسید، چون خطای اجتهادی بوده است. وی بتریه را در قول به امامت موافق سلیمانیه دانسته است، جز آن که نه به ایمان عثمان تصریح کرده و نه به کفر عثمان تصدیق کرده‌اند و در شأن او اخباری مانند «عَشْرَةٌ مُبَشِّرَةٌ» را پذیرفته‌اند. به گفته وی، ایشان امامت مفضول را اگر به رضایت فاضل باشد با وجود أفضل جایز می‌شمارند، (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۸۶)، اما بر پایه نقلی از ناشی‌ء اکبر، پیروان واصل بن عطا طرفداران نظریه امامت مفضول با وجود أفضل بودند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۰۷). به هر حال، کتاب الردُّ علی المُعتزله فی إمامة المفضول اثر مؤمن طاق فرضیه وجود تفکر امامت مفضول در میان معتزله را تقویت می‌کند (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴). ملطی در این زمینه آورده است: به زعم فرقه چهارم از زیدیه که معتزله بغداد بودند، علت جایز بودن امامت مفضول بر فاضل، واگذاری جنگ ذات السلاسل به عمرو عاص از سوی پیامبر ۹ با وجود فضلا، مهاجران و انصار بود (ملطی، ۱۴۱۹: ۳۰). اگرچه ادعای ملطی به سال‌ها پس از عصر امام صادق ۷ مربوط است، گروهی از معتزله با پیوستن به زیدیه در قیام آنان شرکت کردند. در بررسی انگیزه پیوستن معتزله به زیدیه می‌توان به سخن اشعری استناد کرد که گفته است: اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر در صورت امکان و با شمشیر به وقت قدرت داشتن، در میان معتزله جاری بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰). بر پایه گزارش‌های موجود در اواخر عهد اموی، بیعتی میان معتزله با زیدیه انجام شده است. اشعری این گروه معتزله را معتزله بصره می‌داند (همان: ۷۹). مسعودی از اینان به‌عنوان جماعتی از اهل بصره که به قول معتزله بغداد قائل بودند یاد می‌کند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۰۹).

بنابراین، میان زیدیه پدیده چند فرقه‌ای گسترده بود و اساساً زیدیه به‌عنوان یک فرقه در نیمه اول سده دوم هجری وجود خارجی نداشته است و اندیشه‌هایی در این جریان حاکم بود که متأثر از فضای فکری کوفه در سالیان گذشته و کنونی بود. حتی ابوحنیفه که یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان ارجاء بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۸)، می‌کوشید نظریه رأی و اجتهاد را میان زیدیه گسترش بخشد و فضائل امام علی ۷ را میان امامیه کم‌رنگ جلوه دهد. وی در گزارشی از اعمش می‌خواهد تا حدیثی را در فضیلت امام علی ۷ انکار





کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۲۷۳). در روایتی عمرو بن قیس ماصر که بُتری مذهب به‌شمار می‌آمد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۹۰)، همراه ابوحنیفه خدمت امام باقر ۷ رسیده و از حضرت پرسشی با رنگ و بوی تفکر ارجاء کردند و گفتند ما هم کیشان و اهل ملت خویش را با ارتکاب گناهان از ایمان خارج نمی‌دانیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۵). این روایت افزون بر نشان‌دادن تأثیر اندیشه ارجاء بر بتریه، رابطه تنگاتنگ ابوحنیفه با برخی از شخصیت‌های بتریه را نمایان می‌کند.

پذیرش رویکرد سیاسی ارجاء از سوی برخی بتریه و شیعیان به دلیل چنین عملکردهایی سبب شد تا امام صادق ۷ این دسته را مرجئة الشیعه بنامد. اساس دیدگاه ابوحنیفه از ارائه ارجاء سیاسی وحدت‌بخشی میان مسلمانان بود و در مسیر حل مسئله امامت جامعه به زعم او مؤثر واقع می‌شد و نزاع‌های پیش‌روی جامعه مسلمانان در باب امامت را پایان می‌بخشید، زیرا هیچ مسلمانی - حتی خلیفه - با ارتکاب گناه کبیره‌ای غیر مؤمن به‌شمار نمی‌آمد (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۱).

تعامل ائمه : با بتریه

در مقابل نگرش اصحاب بتریه که در آن برهه به اندیشه‌های غیر شیعی معطوف گردیده بود، امام باقر ۷ شخصی را نزد زُراره فرستاد تا به حکم بن عتیبه بگوید: «أوصیای محمد : مُحدث‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۷۰). آن حضرت خطاب به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: «اگر به مشرق یا به مغرب روید، علم درستی جز آنچه نزد ماست، پیدا نخواهید کرد» (همان: ۳۹۹). بر اساس روایت امام باقر ۷ علوم غیبی، خاص اوصیای پیامبر : بوده و لازمه تحصیل علم صحیح رجوع به ائمه : است. روایت‌هایی از این دست کم‌وبیش وجود دارد و گاهی در شأن شخصیت‌های تأثیرگذار بتریه و آموزه‌های آنان وارد شده است و در مواردی نیز امام خود جریان را خطاب قرار داده است؛ برای مثال، امام صادق ۷ می‌فرماید: «اگر همه بتریه ردیف واحدی از مشرق تا مغرب تشکیل دهند، خداوند در دنیا به ایشان عزّت نخواهد بخشید» (خویی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۹۹).

اما پرسش قابل تأمل این است که چگونه با وجود برائتی که امامان : از بتریه داشتند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۴۱)، می توان جریان بتریه را از گروه های مقصره برشمرد؟ فان. اس. درباره بزرگان بتریه می نویسد: «با توجه به مجموع تصویری از شرح حال اشخاص فوق، سخن گفتن از یک گروه منسجم جسورانه خواهد بود. حتی نمی توان آنان را به نحوی از انحا تحت تأثیر زیدبن علی دانست و نزد مورخان نمی توان اثبات کرد ارتباط حوادث زیدیه آن ایام - ایام قیام زیدیه - مقصودی به اینان - بتریه - باشد» (فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۵۴). به طور مشخص این دیدگاه تا حدی درست به نظر می رسد، چون بتریه جریانی است که با گرایش ها سمت و سو گرفته و حتی برخی از بزرگان بتریه مُرجئی نامیده شده اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵). به یقین مسلم حلقه مفقوده مقصره در منابع رجالی، برداشت های متفاوت از شیعه به ثبت رسانده است، ولی با نگاهی به احادیث و روایت های ائمه : دو گروه بتریه را می توان از یکدیگر باز شناخت:

۱. جریان نخست به موازات زیدیه صورت تازه ای یافت و با تأکیدهای بدیع کثیر النّوا، صالح بن حسن، ابومقدم ثابت بن حداد، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه و سلمة بن کهیل بر لزوم به کارگیری اجتهاد در مقابل نصّ و نظریه برتری مفضول بر فاضل استحکام یافت. شاید بتوان عنوان اقویای مقصره را بر اینان نهاد. امام صادق ۷ برخی از اینها را نفرین کرد (همان: ۲۳۶ و ۲۳۴) و کثیر النّوا را دروغ گو خوانده، لعنش فرمود (همان: ۲۳۰). گویا او با امام محمد باقر ۷ مخالفت هایی داشته و در انکار امامت آن حضرت می کوشیده است (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۵۲) و شیخ طوسی او را بتری نامیده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۴). وی احادیث زیادی را تکذیب می کرده و به واسطه او شیعیان گمراه می شدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۴۰، ۲۴۱). کثیر النّوا به همراه اشخاص پیش گفته به افضل بودن علی ۷ پس از پیامبر ۹ در میان امت اعتقاد داشتند و در حالی مردم را به ولایت او فرامی خواند که آن را با ولایت ابی بکر و عمر خلط می کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۷۳).

اما نقش تکمیل کننده جریان بتریه را باید در شخصیت حسن بن صالح کوفی (۶۸-۱۰۰) جست. او نیز از پیشوایان بتریه بود (نویختی، ۱۴۰۴: ۷۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸) که بنا به نوشته





ابن ندیم فقیه، متکلم و مؤلف چندین کتاب بود (زریاب، ۱۳۷۵: مدخل بتریه). آرای بتریه با دیدگاه‌های وی صورت مستحکم‌تری یافت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳۰). ذهبی وی را دارای بدعت تشیع می‌داند (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۹۶). حسن بن صالح افزون بر قبول نظریه امامت مفضول قائل بود که امام علی ۷ خود خواسته تا خلافت را واگذار کند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰). از میان اینان، سالم ابن ابی حفصه (وفات: ۱۳۷م) امام صادق ۷ را متهم کرد به اینکه امام بر هفتاد وجه سخن می‌گوید. امام هم در شأن سالم فرمود: او قادر به درک عظمت نیست، سپس حضرت در چرایی توجیه‌پذیر بودن سخنانش با اشاره به قول حضرت ابراهیم و یوسف: فرمود: همانا ابراهیم نیز وقتی بت پرستان از او خواستند تا همراه آنها برای برگذاری عید به صحرا رود فرمود: «همانا بیمارم» (صافات: ۸۸). در صورتی که بیمار نبود و دروغ هم نگفت. حضرت در ادامه حدیث به مواردی دیگر درباره درستی سخنش، مانند قول حضرت یوسف در اتهام دزدی به برادرانش (یوسف: ۷۰) اشاره فرمود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵)، پیش از این سالم بن ابی حفصه و سلمه بن کهیل مورد لعن امام باقر ۷ قرار گرفته بودند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۴ و ۲۳۶) کشتی هم نسبت بتری و هم نسبت مرجئی را در کتابش به سالم داده است (همان: ۲۳۲ و ۲۳۵).

هرچند نظریه شاخص بتریه - مقصره در چهره اشخاصی، چون کثیر الثواء، حسن بن صالح، سالم ابن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه بن کهیل و ابی مقدم ثابت حداد رخ می‌کند، یکی از تفاوت‌های بنیادین این گروه تحریف در ناحیه احکام فقهی شیعه است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۰۰). به دیگر سخن، عنوان مقصره با توجه به کلام معصوم همچون عبارت «الْمُقَصَّرَةُ شِيعِنًا» (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۶)، مقصره شیعه ما هستند و قبول مقصره به شرط رجوع به عناصر یادشده تعلق نمی‌گیرد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵).

۲. جریان دوم با تکیه بر مذهب شیعه و در جوار آن، وابستگی وجودی خود را حفظ کرده بود. اگرچه این تکیه، اتکای انحصاری بر امامت نبود و با آگاهی از امر امامت، عقیده‌ای سست نسبت به امام داشتند. اینها همان گروه مقصره از میان ضعفای شیعه و پیروان گروه نخست بودند. موضع ائمه: در قبال چنین افرادی قبول رجوع به امام

جهت اعتلای عقیده شیعی آنان بود (همان). امام صادق 7 در علت پذیرفتن مقصره می‌فرماید: برای اینکه غالی بر ترک نماز، زکات، روزه و حج عادت کرده است و بر ترک عادتش در برگشت به انجام دادن طاعت خداوند عزوجل ندارد و اما مقصر وقتی بشناسد اطاعت و عمل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰). از سخن امام بر می‌آید که نشانه اتصاف مقصره به عمل، برخورداری از رفتار تکلیف‌پذیری بوده و آثار عملی تکلیف‌پذیری شناخت امام را در پی داشت. به دیگر سخن، علت توفیق رجوع مقصره، شریعت‌پذیری آنان بود؛ بر خلاف گروه نخست بتیره که با اجتهاد در دین، شریعت‌گریزی در آنها نهادینه می‌شد.

دو جریان بتیره و مقصره در کتاب‌های فرق و لسان احادیث و به رغم تفاوت‌های جزئی، در بسیاری مطالب هم‌داستان‌اند و از جمله هر دو به ولایت بلافصل امام علی 7 به دیده تردید می‌نگرند و ارزش و اعتباری برای معارف و حیانی و علم لدنی امام در نظر نمی‌گیرند.

مؤلفه کم‌وبیش مشترک در میان دو گروه بتیره و مقصره، همان خط سیری بود که آغاز آن شیعه‌گری و گرایش به سمت زیدیه بود که در مرز زیدیه افزون بر ناپختگی آموزه‌ایشان به سیاست‌زدگی زیدیه در قبال صادقین 8 آمیخته شد. حادترین معارضه شخصیت‌های برجسته بتیره با صادقین 8 در معیارهایی که زیدیه برای ایجاد شکاف ارائه کرده‌اند، نمود یافته است.

برخی شخصیت‌های مقصره

هر چند اطلاعات قابل توجهی از افراد دسته دوم در دست نیست، در برخی منابع افراد ذیل از جمله این افراد به‌شمار رفته‌اند:

ربیعہ سعدی

از او در باب ارزش والای تولی حسنین : از رسول خدا 9 حدیثی نقل شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۵۱). وی می‌گوید: نزد حدیفه بن یمان رفته و به او گفتم: ما در فضائل





علی 7 و منقبت‌های او گفت‌وگو می‌کنیم و اهل بصره به ما می‌گویند: شما درباره علی 7 از اندازه می‌گذرید. سپس او در فضیلت امام علی 7 حدیثی از حدیثه جویا می‌شود. وقتی حدیثه از سنگینی اعمال علی 7 و ناچیز بودن اعمال همه اصحاب در مقایسه با اعمال حضرت سخن به میان می‌آورد، ربیعہ می‌گوید: این گفتاری است که نمی‌شود روی آن تکیه کرد و کسی آن را نمی‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۱). علامه مجلسی می‌نویسد وی به حضور حدیثه رفته و به‌عنوان نماینده پرسش‌کنندگان، از تقدم و افضل بودن ابوبکر، عمر، ابوذر و سلمان در جانشینی پیامبر 9 پرسش کرده و خود را از گروه پنجمی دانسته که اعتقادشان در تاریخ ذکر نشده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۱۱۲).

عمر بن ریاح بن قیس

وی از نخستین بیعت‌کنندگان با امام باقر 7 بود، ولی چون در سفرهای حج هربار در قبال پرسش معین از امام با پاسخ‌های متفاوتی روبه‌رو می‌شد، واکنش نامناسبی نشان داد و پاسخ امام را نپذیرفت و در امامت امام باقر 7 شک کرد. او از امامت امام اعراض کرد و با به چالش کشیدن علم امام در خروج (به قیام) و امر به معروف و نهی از منکر به بتربه گرایش یافت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۹). کشتی می‌نویسد: عده‌ای با عمر بن ریاح به بتربه گراییدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۷). با این نقل قول روشن می‌شود که شخصیت‌های مهم بتربه امام را واجب الطاعه نمی‌دانستند و علت گرایش عمر و گروهی از شیعه همین امور بوده است. ضمن آنکه از سخن کشتی مشخص می‌شود گروهی از مقصره در میان شیعیان و اصحاب امامیه فعالیت داشته و به دلیل همخوانی مواضع سیاسی مقصره با بتربه و بروز اختلاف به بتربه گرایش می‌یافتند.

ابوعبدالله بلخی

داوود بن کثیر رقی نقل می‌کند که ابو الخطاب، مفضل و ابوعبدالله بلخی در خدمت امام صادق 7 بودند که ناگهان کثیر النوا وارد مجلس شد و از بیزاری و فحش ابو الخطاب

به ابوبکر و عمر و عثمان شکایت کرد. امام روی به جانب ابوالخطاب کرده و فرمود: چه می‌گویی؟ ابوالخطاب فحش به آنان را انکار می‌کند. پس از رفتن کثیر التواء، امام آنها (ابوبکر، عمر و عثمان) را غاصب می‌خواند، ولی ابوعبدالله بلخی مبهوت شده و با تعجب به امام نگاه می‌کند. امام صادق 7 می‌فرماید: آیا از حرف‌هایم تعجب کردی و مخالف آن حرف‌ها هستی؟ او می‌گوید: آری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۱۱۱). به ظاهر عقیده ابوعبدالله بلخی در نتیجه حضور وی در حلقه‌های درسی ابوحنیفه بوده باشد، زیرا بسیاری از طالبان بلخی در عراق ملازمت مجلس ابوحنیفه را داشتند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۴۲). بنا به نقل صفی‌الدین بلخی رابطه سه‌گانه میان ابوحنیفه، مذهب ارجاء و مردمان بلخ به حدی نزدیک بود که بلخ را از آن رو که کانون دوست‌داران ابوحنیفه و پیروان او بود، مرجی‌آباد می‌خواندند (همان).

نتیجه‌گیری

مقصره جریانی اعتقادی - شیعی است که در نیمه سده دوم هجری در کوفه به فعالیت پرداخت. به‌رغم اینکه محققانی در عصر حاضر مقصره را از پیروان فرمان‌بردار ائمه : بر می‌شمارند، اما در واکاوی احادیث ائمه : و اندیشه‌های کلامی این گروه مشخص می‌شود که آنان در تطور اندیشه‌های مبتنی بر عدم عصمت امام سهیم بوده‌اند و متکی نبودن علم امام بر علوم سماوی را وارد کلام شیعه کرده‌اند. نزد برخی از آنان واجب الطاعة بودن امام، نه به نص، بلکه به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شد. این گروه که با نام مقصره در لسان احادیث و با نام بتریه در منابع رجالی شناخته می‌شوند، خود را جزئی از جامعه شیعی می‌دانستند و بیشترین نقش را در نقل میراث فکری اوائل البتریه ایفا کردند. البته دسته‌ای از گروه حاضر که پیوند تنگاتنگی با سلیمانیه (از زیدیه) داشتند از سوی ائمه : طرد شدند. نظریه امامت مفضول باعث شد تا افراد برجسته غیرشیعی هرچه بیشتر خود را به گروه فوق در تثبیت عدم وصایتی بودن جانشین پیامبر 9 با انگیزه‌های سیاسی نزدیک سازند، اما امام در تعامل با دسته دوم این جریان، آنان را شیعه



خواندند، البته جهل اعتقادی که در میان این دسته به گرایش‌های غیرشیعی دامن می‌زد، گاهی جنبه سیاسی نیز به خود می‌گرفت. همچنین با مقایسه روایت‌های تقصیر و روایت‌های بتریه در می‌یابیم که اساس جهل اعتقادی مقصره، در باب علم امام بوده است که این اندیشه همچنان در برخی حلقه‌های فکری شیعه به‌ویژه تا زمان امام جواد 7 باقی ماند که به‌عنوان محوری‌ترین مسئله با مناقشه‌هایی توأم گردید.



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن (۱۴۰۲)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الصادر.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین واسطی بغدادی (۱۳۶۴)، رجال، مصحح: محمدرضا حسینی، قم: دارالحدیث.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۸)، الطبقات الکبری، محقق محمد عبدالقاهر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، ابی الحسین احمد بن زکریا (۱۴۰۴)، مقایس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاسلامی.
۵. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، فهرست، ترجمه و تحقیق: محمدرضا تجدد، تهران: بی تا.
۷. ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۹)، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۸. الاردبیلی، محمد بن علی الغروی الحائری (۱۳۳۱)، جامع الرواه، مکتبه محمدی.
۹. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، مصحح: رسول محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.
۱۰. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر.
۱۲. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱)، «مرجنه شیعه»، نقدونظر، ش ۶۷.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجمیل - دارالآفاق.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲)، رجال برقی، الطبقات، محقق: محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، تاریخ تشیع در ایران، تهران: علم.



۱۶۳

نگار

بزرگه و اندیشه تقصیر

۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۵۸)، ادب فنای مقربان، تحقیق و تنظیم: محمد صفایی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. جوزف، فان اس (۲۰۰۸م)، علم الکلام والمجتمع، بغداد، بیروت: منشورات الجمل.
۱۸. خصیعی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۶۰)، معجم الرجال الحديث، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجادی، بیروت: دار المعرفه.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۲۲. روحانی، مهدی و سیدحسن خمینی (۱۳۸۱)، فرهنگ جامع فرق اسلامی، تهران: اطلاعات.
۲۳. زریاب، عباس (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، مدخل بتربه، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۴. سبحانی، محمدتقی و دیگران (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۵. شریف مرتضی (۱۹۹۸م)، امالی المرتضی، قاهره: دار الفكر العربی.
۲۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم: الشریف الرضی.
۲۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۶۲)، الخصال، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۲۸. _____ (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۳۰. _____ (۱۳۸۵)، علل الشرايع، قم: کتاب فروشی داوری.
۳۱. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۸)، غالیان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۲. طبری، ابی جعفر محمدبن جریری (۱۳۵۸)، تاریخ طبری، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان: دار المعارف.



نظر
صدور

سال بیست و یکم . شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

۳۳. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹)، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه.
۳۴. _____ (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، مصحح: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتاب الاسلامیه.
۳۵. _____ (۱۴۱۴)، امالی، قم: دارالثقافه.
۳۶. _____ (۱۳۷۳)، رجال، مصحح: قیومی، اصفهانی: نشر اسلامی.
۳۷. علوی، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۲۸ق)، المناقب، الكتاب العتیق، قم: دلیل ما.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد بصری (۱۴۱۰ق)، العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۹. قاضی عبد الجبار (۱۴۲۷)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره: دار المصطفی.
۴۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، محقق: مصحح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار کتاب الاسلامیه.
۴۱. کدیور، محسن (۱۳۵۸)، «بازخوانی نظریه علمای ابرار»، مدرسه، ش ۳.
۴۲. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحيای التراث العربی.
۴۴. مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۸۹)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزد پناه، تهران: انتشارات کویر.
۴۵. مسعودی، ابی الحسن علی بن الحسین (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب، تحقیق: یوسف اسعد داغر، بیروت: دار الاندلس.
۴۶. مصطفوی، حسن (۱۳۹۳ق)، تحقیق فی کلمات قرآن کریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. مفید، محمدبن محمد نعمانی (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محقق مصحح: مؤسسه آل البيت، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۸. _____ (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، محقق، مصحح: حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۹. ملطی، ابن عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، التنبیه والرد علی اهل الأهواء والبدع، بیروت: البلاغ.



۵۰. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶ق)، مسائل الامامه، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۵۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۲. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، بیروت: دار الاضواء.
۵۳. هاشمی تنکابنی، سید موسی (۱۳۹۰)، عصمت ضرورت و آثار، قم: بوستان کتاب.



نظر
صدر

سال بیست و یکم . شماره ۸۲ . تابستان ۱۳۹۵

The Butrīyya and the Taqṣīr View

Ghasem Kaji

MA student, Dar al-Hadith
ma2252102@gmail.com

Rasoul Razavi

Professor, University of the Quran and Hadith
razavi.r@chmail.ir

A group of Shi'as who were active in Kūfa in the middle of the second century (8th century) is called the people of Taqṣīr. They generally refrained from complete reliance on the Imams as a result of social and political conditions. They, some of whom were companions of Imam al-Bāqir and Imam al-Ṣādiq, had a special view about Imami issues. People of Taqṣīr are considered to be lagging in their beliefs among Shi'as, because they denied Imam's knowledge about heavenly sciences and their infallibility. After Zaydīyya's advert, they leaned towards them by accepting some of their beliefs, such as the theory of the leadership or imamate of inferior (or people of lower status). They formed one the biggest branches of Taqṣīr called Butrīyya. Investigating the traditions and hadiths about Butrīyya and the people of Taqṣīr and their comparison shows that not all the figures of Butrīyya had the same attitude, forming a systematic relation with the Taqṣīr thought. It is because there were some individuals among Butrīyya who were cursed by the Imams and some others who were considered by the Imams to be able to know the truth and be guided.

Keywords

Butrīyya, Zaydīyya, People Of Taqṣīr, The Imamate Of The Inferior.



The Humean skepticism, in line with the Cartesian doubt or in opposition to it?

Seyed mostafa shahraeini

Associate Professor of University Of Tabriz
m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

Jalal Paykani

Associate Professor, Payam Noor University
jpaykani@yahoo.com

Farideh Lazemi

MA student of philosophy
farideh.lazemi@yahoo.com

8



Vol. 21, No. 82, SUMMER, 2016

Generally, Cartesian and Humean doubts are considered as two types of different and diverse doubts. The first one is imperative and the second one is real. Although Cartesian and Humean points of view about doubt from one perspective reflect the fact that, not only the Humean doubt is not in continuity with the Cartesian doubt, but it has fundamental differences with it in terms of forms and contents. On the other hand, there are some elements indicating that the Humean doubt is unreal and incomplete. So, in this regard, it is possible to see the Humean doubt as being the same as the Cartesian doubt that has an imperative characteristic. In this paper, we try to represent similarities and differences between these two philosophers about this topic by focusing on doubts in Hume's works and we will briefly refer to the Cartesian doubt; and see whether the common idea about the relation between the skepticisms of these two philosophers is true or not.

Keywords

Doubt, Devil Demon, Impressions, Imagery, Descartes, Hume.

The View of the Scholars of Baghdad concerning the problem of Wilāyat-i Takwīnī

Mahdi Farmanian

Associate Professor, University of Religions and Denominations
m.farmanian@chmail.ir

Jafar Rahimi

PhD student of the University of Religions and Denominations
sadrarahimi@yahoo.com

It is very significant to identify the origins of the neologism, “al-wilāyat al-takwīnīyya”, coined by the scholars of kalām in the School of Baghdad. In this paper, we will examine the view of the Scholars of Baghdad concerning the problem of wilāyat-i takwīnī with a descriptive-analytical method. Some contemporary scholars characterize wilāyat-i takwīnī with distinctive features such as: the creation of the whole or part of the world by Divine Saints (their being efficient causes of the world); sustenance of the whole or part of the world by Divine Saints (their being sustaining causes of the world); their managing the whole system of the world or part of it; their mediation in all or some divine grace; the obedience of the whole world or part of it from the Saint; the realization of miracles; and performing extraordinary actions. Of these features of wilāyat-i takwīnī, the only one that can be found in the view of the Scholars of Baghdad is the performance of extraordinary actions by the Shiite Imams (a), ignoring the rest. In this paper, we will show that some Scholars of Baghdad, such as al-Shaykh al-Mufīd, al-Sayyid al-Murtaḍā, al-Shaykh al-Ṭūsī, and al-Muḥaqqiq al-Karājakī, never cited the hadiths concerning the miracles of the Imams (a) in their work. They are explicit that miracles and extraordinary interventions in the world sometimes attributed to the Imams (a) are acts of God happening to the prophets and the Saints.

Keywords

Wilāyat-I Takwīnī, School Of Baghdad, Wilaya, Generative Intervention.



Facts and problems concerning the theories of perception

Yasser Pouresmaeil

PhD Student of Institute for Research in Fundamental Sciences (IPM)

pouresmail@gmail.com

Perception is one of the most important types of mental states in that it plays an essential role in the formation of many of our ordinary and basic beliefs and hence our knowledge of the world, and perhaps more fundamentally, in the formation of many of our concepts. In this paper, I will elaborate the facts that any theory of perceptual experience should accommodate, such as transparency, illusion, and hallucination, as well as the problems that such theories should address, such as the metaphysical and epistemological problems. However, it seems that theories of perceptual experience have overlooked some of these facts and problems and limited themselves only to some of these. In this paper, I seek to show that this is because there is a tension within the facts and problems concerning perceptual experiences and this leads different theories to give priority to the explanation of a certain set of such facts and problems.

Keywords

Perception, Perceptual Experience, Illusion, Hallucination, Transparency, Phenomenal Indistinguishability.



The Semantics of "Good" in Nowell-Smith's Thought

Hossein Atrak

Associate Professor, Zanjan University

atrak.h@znu.ac.ir

Shabnam Safari

MA student: shabnam.safari@znu.ac.ir

One of the most important issues in metaethics is the meaning of "Good". There are different cognitive and non-cognitive theories regarding this issue. Nowell-Smith, the contemporary British philosopher, believes that the meaning of Good is not anything other than its uses in different contexts. "Good" is a genus and multi-functional word. We have to notice the different contexts of using "Good" to know its meanings. He divides the uses of "good" into two sections: 1) two main uses of "good" for choice and advice and 2) six other uses of it for praising and applauding, commanding, verdicts and appraisals, efficiency, skill and description. Dividing the words into (A), (G) and (D) words, Nowell-Smith believes that "Good" can be used as an emotional word for expressing interest and as an ought word for expressing an action being apt to do or choice. He criticizes other ethical theories because of reducing the functions of "good" to a single case. He believes that "good" has two functions at least in one of its uses. For example, the sentence of "Justice is good" could be used to advise justice to others or command it to them or praise it or encourage people to do that or other things.

Keywords

Nowell-Smith, Good, Advice, Praise, Commend, Cognitive, Non-Cognitive.



Abstracts

Analogy, types and foundations: from the viewpoint of Aquinas and Avicenna

4

Meysam Shadpoor

PhD Student, Baqer al-Ulum (a) University (Corresponding Author)
shadpoor6348@gmail.com

Ahmad Vaezi

Professor, Baqer al-Ulum (a) University
Ahmadvaezi01@hotmail.com

The issue of religious language can be investigated from various aspects, including the semantic. The fundamental issue on the semantics of the language of religion is this: "Can-and how can-the language and concepts used about creatures, be significantly and positively and truly used about God? How can attributes abstracted from finite creatures refer to God Who must be simple and infinite?" Aquinas uses the analogy of internal attribution, and such attributes -abstracted from finite creatures- apply to God. Of course, he uses other types of analogy, including metaphorical attribution, to explain some religious texts about God. But Avicenna also uses the general ambiguous idea which is not different from the analogy of internal attribution. Also, he explains the language of religion with using a metaphor that it is not other than metaphorical attribution. It seems that in explaining his own claims, Avicenna has more accuracy and precedence.

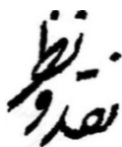
Keywords

Religious Language, Analogy, Matter Of Degrees, Aquinas, Avicenna.



Table of Content

Analogy, types and foundations: from the viewpoint of Aquinas and Avicenna	4
Meysam Shadpoor	
Ahmad Vaezi	
The Semantics of "Good" in Nowell-Smith's Thought	31
Hossein Atrak	
Shabnam Safari	
Facts and problems concerning the theories of perception	62
Yasser Pouresmaeil	
The View of the Scholars of Baghdad concerning the problem of Wilāyat-i Takwīnī	95
Mahdi Farmanian	
Jafar Rahimi	
The Humean skepticism, in line with the Cartesian doubt or in opposition to it?	116
Seyed mostafa shahraeini	
Jalal Paykani	
Farideh Lazemi	
The Butrīyya and the Taqṣīr View	143
Ghasem Kaji	
Rasoul Razavi	
Abstracts	4



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 21, No. 2, Summer 2016

82

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

Tel.: +98 25 37742165 • Fax: +98 25 37743177 • P.O. Box. 37185/3693
jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیبای بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی