



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و سوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۷

۸۹

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

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا 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)

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

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ره)

یادآوری

۱. 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.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.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: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵ * ۰۲۵ * شماره: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج گردد.
- 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 ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۱۶۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و 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 یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی 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، شماره مسلسل 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	نغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی محمدمعلی مبینی علیرضا آل‌بویه
۲۹	حل تعارض‌های اخلاقی در تجربه پدیدارشناسانه مانده‌لباوم حسن فتح‌زاده علیرضا ضمیری
۵۷	بررسی استلال مستقیم بر نفی مسئولیت اخلاقی جواد دانش ابراهیم علی‌پور
۷۵	مفهوم «توانایی» و راهکار شرطی مور بهرام علیزاده
۹۷	بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق علی‌الله‌باشتی اصغر رمضانی
۱۲۰	الزامات بینش هانری کربن درباره ولایت در روش مطالعه تاریخی اسلام (بررسی دو رویکرد تاریخ‌قدسی و تاریخ‌مندی فهم دین) هادی وکیلی فرشته کاظم‌پور
۱۴۴	واکاوی تحلیلی مسئله گرتلر درباره معیار درون‌گرایی - برون‌گرایی در فلسفه ذهن علیرضا مازاریان
۱۶۸	ملخصات
۱۷۵	Abstracts

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی

محمدعلی مبینی *

علیرضا آل‌بویه **

چکیده

لغزش معناشناختی یکی از لغزش‌گاه‌های رایج در مباحث علمی است و زمانی رخ می‌دهد که شخص متفکر هنگام بحث و نظریه‌پردازی درباره یک موضوع، از قلمروی معنایی مورد نظرش فاصله بگیرد و به وادی معنایی دیگری بیفتد. پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان گفت برخی نظریه‌های اخلاقی نیز دچار لغزش معناشناختی شده‌اند و اگر آری، این لغزش چگونه روی داده است؟ هدف این تحقیق آن است که از این منظر به بررسی نظریه‌های غایت‌گرا پردازد و وقوع لغزش معناشناختی و چگونگی آن را در این نظریه‌ها واکاود. برای دستیابی به این هدف، از روش تحلیلی مفهومی استفاده شده است؛ به این صورت که با تحلیل مفهوم «ارزش»، پس از تفکیک معانی مختلفی که از آن اراده می‌گردد، معنای مورد نظر در مباحث فلسفه اخلاق تعیین شده و سپس مطابقت یا عدم مطابقت نظریه‌های غایت‌گرا با این معنا بررسی گردیده است. با بررسی‌های به‌عمل آمده این نتیجه به دست آمد که نظریه‌های غایت‌گرا در فلسفه اخلاق و به‌طور خاص نظریه استاد مصباح یزدی در معرض چنین اشکالی هستند. در نظریه ایشان با نادیده گرفتن معنای ارزش اخلاقی، به جای آنکه از واقعیت داشتن ارزش اخلاقی اعمال دفاع شود، از واقعی بودن ارزش ابزاری آنها برای رسیدن به نتایج مطلوب دفاع شده است.

کلیدواژه‌ها

ارزش اخلاقی، ارزش ابزاری، لغزش معناشناختی، غایت‌گرایی، آیت الله مصباح یزدی.



مقدمه

یکی از اشکال‌های رایج در مباحث علمی که دامن‌گیر بسیاری از متفکران می‌شود خروج از محل بحث است و از همین رو، یکی از توصیه‌های روش‌شناختی این است که پیش از ورود به بحث علمی به تعیین دقیق محل نزاع پردازیم. خروج از محل بحث می‌تواند به این صورت باشد که متفکر از حوزه معنایی تعیین‌شده برای موضوع مورد بحث خارج شده و به حوزه معنایی دیگر وارد شود. به بیان دیگر، به‌هنگام بحث پای ما از معنای مورد نظر بلغزد و چیزی را اثبات یا رد کنیم که اساساً مورد نزاع نیست. این را می‌توان مشکل «لغزش معناشناختی» نامید. لغزش معناشناختی در صورتی اتفاق می‌افتد که انسان در مرحله معناشناسی، شاخصه‌های معنایی مفهوم مورد بحث را مشخص سازد، ولی هنگام بحث وجودشناختی درباره حقیقت آن مفهوم، از این شاخصه‌های معنایی بیرون رود و درباره حقیقتی بحث کند که با معنای مورد نظر همخوانی ندارد.

در این مقاله به لغزش معناشناختی در برخی از نظریه‌های اخلاقی پرداخته می‌شود. نخست مراد از لغزش معناشناختی روشن می‌شود و سپس با اشاره به نمونه‌هایی از لغزش معناشناختی در مباحث فلسفه اخلاق، نشان داده می‌شود که این لغزش چگونه دست‌کم در نظریه‌پردازی‌های غایت‌گرایانه درباره اخلاق و از جمله در فرایند نظریه‌پردازی استاد مصباح یزدی اتفاق افتاده است و چگونه آنان در مقام ارائه ملاک و معیار درباره ارزش اخلاقی، از حوزه معنایی ارزش اخلاقی بیرون رفته و به حوزه معنایی ارزش ابزاری وارد شده‌اند.

۱. مراد از لغزش معناشناختی

اگر با این پرسش روبه‌رو شویم که «آیا سیمرغ وجود دارد و اگر وجود دارد، چه مشخصاتی دارد؟»، نخستین گام برای پاسخ‌دادن آن است که مراد خود را از سیمرغ روشن کنیم، زیرا ممکن است این سؤال ناظر به لفظ «سیمرغ» نبوده، بلکه ناظر به معنایی باشد که با واژه «سیمرغ» بدان اشاره کرده‌ایم. اگر ما و سؤال‌کننده دو معنای متفاوت از





سیمرغ داشته باشیم، معقول نیست که به پاسخ به آن پرسش اقدام کنیم، زیرا ممکن است ما بگوییم سیمرغ وجود دارد و معنایی خاص از آن اراده کنیم و حال آنکه سؤال کننده معنای دیگری در ذهن داشته باشد.

برای تعیین مراد از سیمرغ لازم است ارتکازات معنایی متعارف و رایج خود را از سیمرغ بیان کنیم. برای مثال، یکی از ارتکازات معنایی متعارف درباره سیمرغ آن است که سیمرغ یک پرنده است. با روشن ساختن این ارتکازات، معنای متعارف از سیمرغ به دست می آید و سپس با توافق بر آن، می توانیم به پاسخ پرسش فوق پردازیم، زیرا اکنون معنایی مشترک در ذهن داریم و معقول است که درباره آن بحث کنیم.

حال اگر در پاسخ به پرسش فوق کسی بگوید: «آری، سیمرغ وجود دارد و یکی از مشخصاتش آن است که فقط می تواند در زیر آب زندگی کند»، آن گاه بی درنگ این اشکال بر او وارد می شود که از معنای متعارف از سیمرغ عبور کرده است و درباره چیزی سخن می گوید که مورد سؤال نبوده است، زیرا یکی از شاخصه های معنایی متعارف از سیمرغ پرنده بودن آن است که لازمه اش بیرون از آب بودن و پرواز کردن است. در این حالت می توان گفت «لغزش معناشناختی» رخ داده است.

در نتیجه مراد از لغزش معناشناختی در این مقاله نادیده گرفتن برخی عناصر معنایی متعارف به هنگام ارائه نظریه وجودشناسانه است؛ به این صورت که مفهومی را که در عرف رایج و متعارف است در نظر می گیریم و می خواهیم درباره حقیقی بودن یا خیالی بودن آن بررسی کنیم و در صورت حقیقی بودنش، مشخصاتی از آن را که مورد توجه ما نبوده به دست آوریم، ولی اما هنگامی که به اظهار نظر وجودشناختی درباره آن می پردازیم، از این مفهوم عبور کرده و درباره مفهومی دیگر سخن بگوییم.

توضیح بیشتر اینکه باید میان تحقیق درباره معنایی که از کاربرد یک اصطلاح در ذهن ما متبادر می شود و تحقیق درباره حقیقت مصداق آن معنا در خارج تفکیک کنیم. در تحقیق اول که تحقیقی معناشناختی است، یکی از تلاش های علمی آن است که عناصر معنایی روشن و مسلم در اصطلاح مورد نظر تشخیص داده می شوند،

به گونه‌ای که در هر کاربردی این عناصر معنایی لحاظ می‌شوند و در مواردی که این عناصر معنایی صدق نکنند، از اساس کاربرد آن اصطلاح نیز در آن موارد اشتباه تلقی می‌شود؛ برای مثال، معنایی که از واژه «آب» در ذهن ما متبادر می‌شود، مایعی شفاف، بی‌بو و بی‌رنگ است که برای رفع عطش مناسب است. حال اگر با حقیقتی (مثلاً بنزین) برخورد کنیم که دارای این ویژگی‌ها نباشد، نشان آن است که کاربرد واژه «آب» در آن مورد صحیح نیست.

در تحقیق دوم که پژوهشی وجودشناختی است، درباره حقیقتی بحث می‌کنیم که آن عناصر معنایی بر آن دلالت دارند. در این تحقیق چه‌بسا ویژگی‌هایی را از حقیقت آن شیء کشف کنیم که جزو عناصر معنایی ما نباشند. به‌رحال بی‌گمان مفهومی که ما از یک شیء داریم شامل همه ابعاد و ویژگی‌های آن شیء نمی‌شود و تنها برخی ویژگی‌های بارز آن شیء است که در شکل‌گیری مفهوم ما از آن نقش دارند؛ برای مثال حقیقت آب ویژگی‌های نهفته‌ای دارد که وقتی مفهوم آب را به ذهن می‌آوریم یا واژه «آب» را استعمال می‌کنیم، آن ویژگی‌ها به ذهن ما تبادر نمی‌کنند و از این‌رو، جزو عناصر معنایی بحث به‌شمار نمی‌روند. این‌گونه ویژگی‌ها را دیگر نمی‌توان از طریق تحقیق معناشناختی به دست آورد، بلکه لازم است به تحقیق بر روی حقیقت آب در خارج پردازیم تا آنها را کشف کنیم؛ برای مثال، تنها از طریق آزمون‌های تجربی است که دانشمندان دریافته‌اند فرمول شیمیایی آب H_2O است.

اکنون نکته قابل توجه این است که اگر برای مثال، در تبیین حقیقت آب، آن را ماده‌ای با فرمول شیمیایی CO_2 بدانیم، در این صورت لغزش معناشناختی به وقوع پیوسته است، زیرا هرچند این ماده برخی عناصر معنایی مانند بی‌بویی و بی‌رنگی را دارد، با برخی ویژگی‌های معناشناختی مسلم ما درباره آب تعارض دارد؛ به‌ویژه آنکه اساساً چنین ماده‌ای مایع نیست، بلکه نوعی گاز است. لغزش معناشناختی در اینجا بدین معناست که با چشم‌پوشی از برخی عناصر معناشناختی مسلم درباره آب، حقیقتی دیگر را آب دانسته و آن را مصداق همان کاربردهای معناشناختی خود قلمداد کرده‌ایم؛ به

۷



نظر
صدر

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا ...



بیان دیگر، از معنای مورد نظر خود از آب که بیانگر حقایقی خاص است خارج شده ایم و حقیقت دیگری را که این معنا بر آن تطبیق نمی کند بررسی کرده ایم و به اشتباه آن را مصداق همان معنای مورد نظر دانسته ایم.

در برخی نظریه های اخلاقی نیز به نظر می رسد چنین انحراف معناشناختی صورت گرفته است و برای نمونه، نظریه ای در وجودشناسی ارزش ارائه گردیده است که با شهودات معنایی ما درباره ارزش اخلاقی همخوانی کامل ندارد. البته این بدان معنا نیست که پژوهش های وجودشناختی نمی توانند موجب تحولاتی در ناحیه معنا شوند. در واقع همه شهودات معنایی ما از یک مفهوم در یک سطح از روشنی و وضوح نیستند، بلکه در حالی که برخی از آنها روشن و مسلّم اند، برخی دیگر به گونه ای با ابهام آغشته اند. از این حیث، می توان گفت برخی از عناصر معنایی به جهت روشنی شان جزو هسته معنایی به شمار می روند و برخی دیگر از این هسته فاصله دارند و در منطقه های مرزی مجاور با معانی دیگر قرار دارند. پژوهش های وجودشناختی چه بسا به تغییر و تحول در عناصر معنایی مبهم و مرزی منجر شوند و حدود و ثغور معنایی را دقیق تر کنند، ولی این پژوهش ها به ندرت می توانند در هسته معنایی دخالت داشته باشند و عناصر معنایی مسلّم را جابه جا کنند.

در واقع ممکن است در پژوهش های وجودشناختی مان به این نتیجه برسیم که اساساً حقیقتی که بتواند ویژگی های معناشناختی مورد نظر ما را تأمین کند، وجود ندارد، ولی نمی توانیم به این نتیجه برسیم که چنین حقیقتی وجود دارد، ولی برخی از عناصر معنایی مسلم را دارا نیست، زیرا دیگر آن حقیقت با مفهوم مورد بحث بی ارتباط خواهد بود.

۱. برای مثال، مفهوم «گره» در ذهن ما عناصر معناشناختی مسلمی دارد که در صورت تطبیق آنها بر مصادیق خارجی، می توان به راحتی گره بودن آنها را تشخیص داد، ولی اگر برخی از این عناصر معناشناختی روشن در مصداق خارجی وجود نداشته باشد، چه بسا در گره بودن آن تردید شود. برای خروج از این تردید، تحقیق بر روی مصداق خارجی می تواند راهگشا باشد و نتیجه آن تحقیق می تواند بر عناصر معنایی مرزی تأثیرگذار باشد و حدود و ثغور معنای ما از گره را دقیق تر کند.

۲. نمونه‌هایی از انتقادهای ناظر به لغزش معناشناختی در فلسفه اخلاق

الف) انتقاد محقق اصفهانی به ملاحادی سبزواری

ملاحادی سبزواری در شرح الاسماء برای مقابله با دیدگاه اشاعره به مسئله رابطه ضروری و علی و معلولی میان اعمال انسان و نتایج اخروی آنها، مانند رابطه ضروری میان نماز و دخول در بهشت یا خوردن مال یتیم و خوردن آتش اشاره می‌کند و ایراد اشاعره در نفی عقلی بودن حسن و قبح را این می‌داند که آنها حسن و قبح را به این امر حقیقی بر نمی‌گردانند و به چنین رابطه ضروری میان اعمال و نتایج اخروی آنها معتقد نیستند؛ حال آنکه چنین رابطه‌ای ثابت شده است و آیات و روایات نیز بر آن دلالت می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۱۹-۳۲۰). محقق اصفهانی در واکنش به این ایراد، آن را خارج از معنای مورد بحث دانسته و می‌گوید:

و از آنچه در تحریر محل نزاع ذکر کردیم، فهمیده می‌شود که ثبوت علاقه لزومیه [و رابطه ضروری] میان اعمال خوب و بد با صورت‌های ملائم و منافر در آخرت چنان که مقتضای کشف صحیح و نص صریح است، خارج از محل نزاع است، زیرا سخن در تحسین و تقبیح به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلاست و این معنایی مشترک میان مولی الموالی [یعنی خدا] و سایر موالی می‌باشد. بنابراین، ایراد محقق مذکور [سبزواری] به اشاعره بر مبنای ثبوت این گونه رابطه میان اعمال و نتایج آنها خارج از محل بحث و مورد نقض و ابرام است، هر چند چنین چیزی در مسئله اجرای ثواب و عقاب صحیح است و بلکه با تأمل، در مسئله استحقاق و اقتضا نیز صحیح است، اما به معنای دیگری از استحقاق (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶).

در نتیجه محقق اصفهانی هر چند رابطه ضروری میان اعمال و نتایج اخروی آنها را می‌پذیرد، سوق دادن بحث به سوی این مسئله را انحرافی معناشناختی به‌شمار می‌آورد؛ چون بحث بر سر خوبی و بدی به معنای استحقاق مدح و ذم از سوی عقلاست و مراد از عاقل هم اعم از خدا و انسان‌های عاقل است، نه رابطه ضروری میان اعمال و نتایج





اخروی آنها. البته اصفهانی می‌پذیرد که در اینجا نیز ممکن است به جهت رابطه ضروری مذکور، معنایی از قابلیت و استحقاق پدید آید، اما این معنا متفاوت از معنای مورد بحث است، زیرا مراد در اینجا آن است که هر عملی در این دنیا قابلیت و استعداد دریافت صورت خاصی در آخرت را دارد؛ اعمال خوب مقتضی صورت‌های ملائم و اعمال بد مقتضی صورت‌های منافر در آخرت هستند. این معنای از اقتضا و استحقاق غیر از معنای مورد بحث است و صرفاً به مخلوقات اختصاص دارد و در مورد خدا کاربرد ندارد و حال آنکه حسن و قبح اخلاقی، به معنای استحقاق مدح و ذم است و به یکسان درباره خدا و مخلوقات کاربرد دارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۹ و ۳۷۴-۳۷۵؛ ج ۲: ۴۱۹).

ب) انتقاد مایکل اسمیت به برخی نظریه‌های اخلاقی

در فلسفه اخلاق، یک نمونه قابل توجه درباره لغزش معناشناختی شیوه بحث مایکل اسمیت در کتاب مسئله اخلاقی (Smith, 1994) است. اتکای او در همه مباحثش، چه در مقام شرح و نقد دیدگاه‌های دیگران و چه در مقام بیان نظر خود، ارتکازات متعارف و اندیشه‌های رایج درباره مفاهیم اخلاقی است که وی از آنها با عنوان «platitudes» یاد می‌کند که می‌توان آن را به «مسلمات معنایی» ترجمه کرد.^۱ مراد اسمیت از این اصطلاح انواع گرایش‌های ارجاعی و حکمی کسانی است که آشنایی کافی با مفاهیم اخلاقی دارند و در کاربرد اصطلاح‌های اخلاقی خبره هستند (Ibid.: 39).

اسمیت برای ارائه تبیینی مقبول از حقیقت درستی اخلاقی (moral rightness) نخست به جمع‌آوری انواع مسلمات معنایی (ارتکازات) و اندیشه‌های رایج کسانی که آشنایی کافی با اصطلاح «درستی» دارند، می‌پردازد (Ibid., 1994: 39-41). از جمله این ارتکازات روشن یا مسلمات معنایی درباره درستی اخلاقی هنگامی که در گزاره‌ای به کار می‌روند دو چیز است: ۱. حیث کاشف‌بودن و اخباری‌بودن این گزاره‌ها؛ ۲. حیث انگیزشی و

۱. این واژه در کتاب‌های لغت به معنای «امور پیش‌افتاده و غیرقابل ذکر» است و در کتاب اسمیت به معنای ای از یک واژه اشاره دارد که چنان رایج و مسلم‌اند که برای همه روشن بوده و قابل بحث نیستند.

توصیه‌ای آنها. به اعتقاد اسمیت، ارائه تحلیلی از اصطلاح‌های اخلاقی باید به گونه‌ای تمام این ارتکازات متنوع را دربرگیرد، وگرنه خطر اینکه چنین تحلیلی اساساً تحلیلی از اصطلاح‌های اخلاقی نباشد، وجود دارد (Ibid.). مراد اسمیت از این مطلب می‌تواند این باشد که اگر تحلیل فلسفی ما از مفاهیم اخلاقی با برخی از ارتکازات روشن ما در تعارض باشد، آن‌گاه خطر دچار شدن به خطایی که از آن به لغزش معناشناختی یاد کردیم، جدی می‌شود. از این‌رو، اسمیت در این کتاب خود، همواره در نقد آرای دیگران میزان تعهد آنها به ارتکازات اخلاقی را می‌سنجد و یکی از نقدهای اساسی او به آرای دیگران این است که آنها از برخی ارتکازات روشن دست کشیده‌اند، بدون آنکه تحلیل مورد دفاع آنها وجه ترجیحی بر این ارتکازات داشته باشد. نقد اسمیت به ابراز‌گرایی‌مانند آیر این است که از عنصر ارتکازی اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی دست کشیده‌اند و نقد او به برون‌گرایان هم این است که آنها از عنصر معنایی توصیه‌ای و انگیزشی بودن گزاره‌های اخلاقی چشم پوشیده‌اند (See: Smith, 1994: chs. 2 & 3).



نظر
صدر

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا ...

ج) انتقاد آیت‌الله لاریجانی به نظریه ارزش استاد مصباح

یکی از انتقادهای آیت‌الله صادق لاریجانی به نظریه استاد مصباح در باب الزام‌های اخلاقی آن است که در نظریه استاد مصباح از معنای مرتکر در ذهن ما عبور شده است. نظریه مورد بحث قائل است که تمام قضایای اخلاقی حتی آنهایی که در قالب بایدها و نبایدها اظهار می‌گردند همگی ناظر به رابطه فعل با آثار و غایات مترتبه‌اند، ولیکن به نظر ما با اندک تأملی روشن است که قضایای اخلاقی مطلقاً و از همه واضح‌تر در مورد بایدها و نبایدها ناظر به رابطه انسان با فعل خاصی است که مورد «باید» و «نباید» قرار گرفته، نه ناظر به رابطه فعل انسان با غایت مترتبه، ولو اینکه ممکن است این غایات و آثار مترتبه منشأ بایدها و نبایدها باشند، ولیکن فرق بسیار است میان اینکه بگوییم مفاد قضایای مذکور بیان رابطه ضروری فعل با آثار مطلوبه است و میان اینکه مفاد قضایای مذکور بیان رابطه انسان با فعل خاصی است، ولیکن داعی برابر از این قضایا (فرضاً) غایات و آثار مذکوره است (لاریجانی، بی‌تا: ۴۸).



آیت‌الله لاریجانی در ادامه تصریح می‌کند که دلیل‌شان بر این ادعا ارتکازات مستقر است و به گفته ایشان، «در تحلیل‌های خود نمی‌توانیم از معنای مرتکز نزد خودمان تعدی نماییم» (همان). ایشان همچنین در یک نشست علمی، هنگام بررسی نظریه استاد مصباح، مهم‌ترین خطای آن را به این صورت بیان می‌کند که این نظریه «نقطه قوتی را پیدا کرده، ولی به قیمت ازدست‌دادن موضوع؛ گویی ما دنبال سیب بودیم و گلابی به ما تحویل دادند. ما دنبال الزامات اخلاقی بودیم که بین فاعل و فعلش واقع می‌شود، ولی لزومات تکوینی به نحو علی و معلولی بین فعل و غایت را به ما نشان دادند» (لاریجانی: ۱۳۸۵).

۳. تعیین محلّ نزاع دربارهٔ ارزش اخلاقی

با توجه به مطالب پیش گفته زمانی که بخواهیم نظریه‌ای دربارهٔ ارزش اخلاقی یا خوب و بد اخلاقی ارائه دهیم، نخستین گام لازم آن است که پرسش خود را مشخص سازیم. یک پرسش مهم در فلسفهٔ اخلاق این است که «آیا مفهوم ارزش اخلاقی یا خوب و بد اخلاقی که ما با آن سر و کار داریم و با آن، برخی امور را به‌لحاظ اخلاقی خوب و برخی دیگر را بد می‌دانیم، ریشه‌ای واقعی در عالم خارج دارد یا خیر و اگر واقعییتی برای آن قابل تصور است، چه واقعییتی است و چه مشخصاتی دارد؟» اگر چنین سؤالی مطرح باشد، آن‌گاه پیش از هر چیز باید معنای متعارف از ارزش اخلاقی را به‌وضوح معین سازیم؛ به بیان دیگر، عناصر معنایی مسلم خود دربارهٔ خوب و بد اخلاقی را مشخص سازیم و به‌هنگام نظریه‌پردازی دربارهٔ حقیقت این معنا مواظب باشیم که نظریهٔ ما به خروج از این معنا نینجامد، زیرا ما می‌خواهیم تکلیف وجودشناختی این معنا را مشخص سازیم نه اینکه چیزی را اثبات یا رد کنیم که به این معنا ارتباطی نداشته باشد.

برای رسیدن به معنای متعارف از خوب و بد اخلاقی، باید گفت که اصطلاح‌های خوب و بد دست‌کم در سه معنا به کار می‌روند: خوب و بد ابزاری، خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی و به‌طورخاص خوب و بد اخلاقی. این سه کاربرد تفاوت معنایی روشنی با یکدیگر دارند و باید دقت کنیم که آنها را به جای یکدیگر به کار نبریم. یک

نکته معنایی روشن درباره ارزش اخلاقی و به طور خاص خوب اخلاقی تفاوت معنایی بارز آن با خوب ابزاری و خوب نفسانی است. البته مراد از تفاوت معنایی این نیست که هیچ عنصر مشترک معنایی میان این سه کاربرد وجود ندارد، بلکه مراد آن است که دست کم برخی عناصر معنایی آنها متفاوت است؛ برای نمونه هنگامی که می‌گوییم: «نور برای رشد گیاهان خوب است»، «این غذای خوبی است» و «ایشان کردن خوب است»، خوب در جمله سوم تفاوت معنایی روشنی با دو جمله دیگر دارد، هر چند ممکن است برخی عناصر معنایی مشترک میان این سه وجود داشته باشد.

کاربرد خوب ابزاری در مواردی است که رابطه میان دو چیز سنجیده شود و وجود یکی از آنها برای تحقق دیگری مناسب یا نامناسب تشخیص داده شود. اگر وجود الف برای تحقق یافتن ب مناسب باشد، تعبیر «خوب» به کار برده می‌شود و اگر مناسب نباشد، تعبیر «بد» به کار برده می‌شود. می‌توان گفت این کاربرد خوب و بد ناظر به روابط علی و معلولی یا سبب و مسبب به معنای عام کلمه است، اما کاربرد خوب نفسانی هنگامی است که رابطه امور را با خودمان می‌سنجیم و بر اساس نوع رابطه آنها با ما تعبیر «خوب» یا «بد» به کار می‌بریم؛ برای مثال، لذت و خوشی را (از هر نوعی که باشد) خوب می‌دانیم و رنج و درد را (از هر نوعی که باشد) برای خود بد می‌دانیم. همچنین هر چیزی را که به ایجاد لذت و خوشی در ما کمک کند، خوب و هر چیزی را که به درد و رنجی در ما منجر شود، بد می‌نامیم. البته اموری هستند که از جهاتی لذت و خوشی و از جهاتی درد و رنج ایجاد می‌کنند و در این موارد، بسته به اینکه غلبه با کدام طرف است، خوب یا بد نامیده می‌شوند.

در خوب ابزاری یک عنصر معنایی مسلم وجود دارد که آن تناسب میان دو چیز (وسیله و هدف) است، ولی در خوب نفسانی افزون بر عنصر تناسب، عنصر مطلوبیت هم وجود دارد. هنگامی که می‌گوییم این غذای خوبی است، مرادمان آن است که با امیال و نیازهایمان تناسب دارد و این گونه تناسب به معنای مطلوبیت آن برای ماست. نکته قابل توجه در اینجا آن است که خوب نامیدن این غذا به جهت تناسب آن با میل و نیاز و مطلوبیت آن است؛ یعنی چون با میل ما متناسب است، پس خوب است. در واقع در اینجا خوبی مفهومی تبعی و مترتب بر مطلوبیت است.





اما در مورد خوب اخلاقی، مسئله برعکس است و همین سبب تمایز معنایی آن با خوب نفسانی می‌شود. در واقع خوب اخلاقی مفهومی پایه و تحویل‌ناپذیر به مفهوم دیگری است. خوب بودن یا ارزش داشتن در این کاربرد قابل تعریف به مفهومی دیگر نیست و مفهومی بسیط است که همگان آن را درک می‌کنند و تفاوتش را با خوب نفسانی و خوب ابزاری احساس می‌کنند. هنگامی که عملی را به لحاظ اخلاقی خوب می‌دانیم، اولاً نگاه ابزاری محض به آن نداریم و ارزش آن را تنها از ناحیه نتایج مترتب بر آن نمی‌دانیم، بلکه خود عمل را نیز دارای ارزش اخلاقی می‌دانیم. البته منکر آن نیستیم که اعمال اخلاقی می‌توانند نتایج ارزشمندی هم در پی داشته باشند، ولی نکته ارتكازی مهم این است که خود عمل را خوب و دارای ارزش به معنای خاص آن می‌دانیم؛ ثانیاً ارزشی که در خود عمل مشاهده می‌کنیم، به معنای مطابقت عمل با میل ما و یا به معنای مطلوبیت عمل برای ما نیست، بلکه ارزش در اینجا مفهومی پایه و بسیط و تحویل‌ناپذیر به چیزی دیگر است؛ به بیان دیگر، این گونه نیست که چون برای ما لذتی دارد یا مطابق میل ماست، آن را ارزشمند می‌دانیم، بلکه برعکس چون آن را ارزشمند می‌دانیم، برایمان لذت بخش است. در واقع در اینجا نیز عنصر معنایی مطلوبیت وجود دارد، ولی این مطلوبیت حالت تبعی و فرعی دارد، چون این عمل از نظر اخلاقی خوب است، پس مطلوب ماست نه اینکه چون مطلوب ماست، آن را خوب بنامیم. بنابراین، نگاه ما به ارزش اخلاقی نگاه غیر ابزاری و غیر نفسانی است.

در نتیجه هنگامی که به نظریه پردازی در اخلاق می‌پردازیم، همواره باید درباره همین معنا بحث کنیم و به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ دهیم که آیا ارزش اخلاقی به این معنا واقعیت خارجی دارد یا صرفاً برساخته ذهن ماست؟ اگر واقعیت خارجی دارد، چگونه واقعیتی برای آن قابل تصور است؟ آیا می‌توان گفت این مفهوم ارزشی در تعامل میان ذهن و عین ساخته می‌شود؛ یعنی ضمن آنکه پایه‌ای ثابت و عینی در خارج دارد، ذهن ما هم در ساختن این مفهوم نقش ایفا می‌کند؟ آیا نوع عواطف انسانی هم در ایجاد این معنا نقشی ایفا می‌کنند؟ در هر حال، بحث باید همواره درباره ارزش اخلاقی با در نظر گرفتن عناصر معنایی مسلّم آن انجام پذیرد که دست کم در برخی از این عناصر، با ارزش ابزاری و ارزش نفسانی تمایز روشنی دارد.

۴. لغزش معناشناختی در نظریه‌های غایت‌گرا

با توجه به مطالب پیش گفته درباره تفکیک معانی ارزش، می‌توان گفت در نظریه‌های غایت‌گرا، معنای خوب ارزشی به کلی حذف شده است و به جای آن خوب ابزاری که با معنای مورد نظر ارتباطی ندارد، مطرح شده است. در واقع نظریه‌پرداز از محل بحث خارج شده و معنایی دیگر را که محل بحث نیست بررسی کرده است. بر اساس نظریه غایت‌گرایی، ارزش اخلاقی اعمال به ارزش ابزاری آنها فروکاسته می‌شود و فعلی به لحاظ اخلاقی خوب دانسته می‌شود که ما را به غایت مدنظر برساند. در نتیجه صرف نظر از غایت، هیچ فعلی را نمی‌توان به خوبی و بدی متصف کرد؛ به بیان دیگر، افعال صرف نظر از غایت به لحاظ اخلاقی خنثی هستند و نمی‌توانند به ارزش اخلاقی متصف بشوند. این در حالی است که ما در فهم ارتکازِ خود، در خودِ اعمال فارغ از ارتباط آنها با نتایج و غایات‌شان ارزش اخلاقی مشاهده می‌کنیم و از ارزش اخلاقی معنایی غیرابزاری اراده می‌کنیم. از همین رو، تبیین غایت‌گرایان از اخلاق فاصله فاحشی با ارتکازات اخلاقی ما دارند. در اینجا می‌توان ادعا کرد که غایت‌گرایان مرتکب لغزش معنایی شده‌اند و در تبیین حقیقت ارزش اخلاقی چیزی را بیان کرده‌اند که با معنایی که ما از ارزش اخلاقی داریم همخوانی ندارد.

در ادامه نظریه اخلاقی استاد مصباح را به‌عنوان نمونه‌ای از نظریه‌های غایت‌گرا در اندیشه اسلامی، محور بحث قرار داده و به توضیح و تحلیل این نظریه و اشکال وارد بر آن می‌پردازیم.

۵. لغزش معناشناختی در نظریه اخلاقی استاد مصباح

الف) توضیح نظریه و اشکال وارد بر آن

در نگاهی کلی، نظریه اخلاقی استاد مصباح بر مدار غایت‌گرایی و خودگرایی شکل یافته است و در آن خوب و بدها و باید و نبایدهای اخلاقی به خوب و بدها و باید و نبایدهای ابزاری و در نهایت نفسانی برگشت داده شده‌اند و امتیاز معنایی جداگانه‌ای





ندارند. در واقع یک جنبه روشن نظریه اخلاقی استاد مصباح نگاه ابزاری ایشان به اخلاق است؛ به این معنا که در باور ایشان افعال اختیاری انسان با نگاه به ذات‌شان به خوبی یا بدی اخلاقی متصف نمی‌شوند، بلکه با نظر به نتایج‌شان است که خوب یا بد می‌گردند. اگر فعلی اختیاری، انسان را به نتیجه خوب^۱ برساند، به تبع خوبی نتیجه، آن فعل خوب می‌گردد و اگر فعلی اختیاری، انسان را به نتیجه بد برساند، به تبع بدی نتیجه، آن فعل هم بد می‌گردد. بنابراین، خوبی یا بدی نتیجه است که به فعل سرایت می‌کند، و گرنه با نظر به ذات فعل، فعل به لحاظ اخلاقی نه خوب است نه بد.

ملاک خوب بودن افعال اخلاقی یا «باید»های اخلاقی یا ایجاب و الزام، عبارت است از رابطه مثبت بین فعل اختیاری و هدف مطلوب ما و ملاک بد بودن، شرّ بودن، ممنوع بودن و ناپایدهای اخلاقی این است که با هدف ما مابینت داشته باشد (مصباح، ۱۳۷۳: ۴۰).

به بیان دیگر، امور اخلاقی همگی ارزش بالغیر دارند نه بالذات. به گفته استاد مصباح، «افعال اخلاقی پیوسته دارای مطلوبیت بالغیر هستند و همه ارج و ارزش آنها به خاطر نتیجه‌ای است که با انجام این افعال، عاید انسان می‌شود» (همو، ۱۳۹۴: ۴۹). از نظر استاد مصباح بدون لحاظ نتایج افعال اختیاری، هیچ‌گونه خوبی و بدی اخلاقی را نمی‌توان به آنها نسبت داد؛ برای مثال، راست‌گویی از آن حیث که راست‌گویی است، به لحاظ اخلاقی نه خوب است و نه بد. دروغ‌گویی نیز همین وضعیت را دارد؛ یعنی با نظر به خودش به لحاظ اخلاقی نه خوب است و نه بد. آنچه راست‌گویی یا دروغ‌گویی را به لحاظ اخلاقی خوب یا بد می‌کند، نتیجه‌ای است که از آنها پدید می‌آید. اگر نتیجه خوب باشد، خوب می‌شوند و اگر بد باشد، بد می‌شوند. در برخی موقعیت‌ها راست‌گویی نتایج خوب و مفیدی در پی دارد؛ در این‌گونه موارد راست‌گویی خوب

۱. استاد مصباح از نتیجه خوب با تعبیرهای گوناگونی سخن گفته است؛ از جمله تأمین مصالح فرد و جامعه (مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴) و قرب الهی (همان: ۳۴۳) که این تعبیرها همان‌گونه که خود یادآور شده‌اند، هیچ تهافتی با یکدیگر ندارد و در طول هم هستند (نک: همان، ۳۳۸-۳۳۹).

است. اما در برخی موارد دیگر، راست‌گویی نتایج بدی دارد، مثلاً منجر به قتل انسان‌های بی‌گناهی می‌شود؛ در این گونه‌موارد، راست‌گویی بد می‌شود و دروغ‌گویی که نتیجه خوبی دارد و به واسطه آن جان انسان‌های بی‌گناه نجات می‌یابد، خوب می‌گردد (همو، ۱۳۷۳: ۴۱).

ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت واقعی فرد و جامعه است. مصلحت یعنی هر چیزی که موجب کمال و صلاح واقعی انسان است. بنابراین، راست‌گویی صرفاً از آن جهت که راست‌گویی است، موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رسانده و مصلحت واقعی او و جامعه را تحقق می‌بخشد، خوب است. به همین دلیل نیز اگر در جایی این کارکرد خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌توان آن را موضوعی برای محمول «خوب» قرار داد. به تعبیر دیگر، «خوب» عنوانی نیست که ذاتاً بر «صدق بما انه صدق» حمل شود، بلکه حد وسط می‌خواهد ... پس این حکم که هر راست‌گفتنی خوب است، حکمی منطقی و عقلی نیست، بلکه حکمی عرفی است (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این نگاه ابزاری به اخلاق، راست‌گویی و دروغ‌گویی با نظر به ذات‌شان در وضعیت یکسانی به لحاظ اخلاقی قرار دارند. اگر در نگاه عرف، راست‌گویی به‌طور مطلق خوب دانسته می‌شود، این یک نگاه تسامحی است، و گرنه در نگاه دقیق، راست‌گویی تنها در صورتی که نتایج خوب و مفیدی داشته باشد، خوب است. همین‌طور بد دانستن دروغ‌گویی به‌طور مطلق نیز ناشی از نگاه تسامحی و عرفی است، و گرنه در نگاه دقیق، دروغ‌گویی تنها در صورتی بد است که نتایج بد و مضری داشته باشد (همو، ۱۳۷۳: ۴۱). در نتیجه از دیدگاه استاد مصباح، صفت «خوبی» نمی‌تواند صفتی ذاتی برای «راست‌گویی» باشد. این مسئله در مورد همه اعمال اختیاری دیگر نیز صادق است و هیچ عمل اختیاری با نظر به ذاتش متصف به خوبی یا بدی اخلاقی نمی‌گردد (همو، ۱۳۹۴: ۹۷).

در واقع آیت‌الله مصباح باید و نبایدها و خوب و بدهای اخلاقی را ناظر به روابط علی و معلولی میان اعمال اختیاری و نتایج آنها می‌داند. هنگامی که به رابطه میان یک فعل





اختیاری و نتیجه حاصل از آن، از این حیث که یک رابطه ضروری و لزومی است نگاه کنیم، برای بیان این ضرورت، از تعبیر «باید» استفاده می‌کنیم و هنگامی که به همین رابطه از این حیث که یک رابطه متناسب است نگاه کنیم، برای بیان این تناسب، از تعبیر «خوب» استفاده می‌کنیم.

«راست باید گفت» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس است. پس ضرورت دارد. «خوب است» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملایمت و تناسب وجود دارد (همو، ۱۳۷۳: ۳۹).

چنان که گفته شد، یکی از انتقادات بر نظریه استاد مصباح، ناظر به همین نگاه ابزاری و نتیجه‌گرایانه وی به ارزش‌های اخلاقی است. آیت‌الله صادق لاریجانی همان‌گونه که در باب الزام‌های اخلاقی این اشکال را بر استاد مصباح وارد کرد، در مسئله خوب و بد اخلاقی نیز همین اشکال را وارد می‌داند. ایشان این نگاه نتیجه‌گرایانه که ارزش اخلاقی بالذات را در امور اخلاقی نفی می‌کند، خلاف ارتکازات می‌داند. به گفته وی، «وقتی می‌گوییم عدالت حسن است، ما به خود عدالت توجه می‌کنیم نه به ورای عدالت، [و] اصلاً کاری به نتایجش نداریم» (لاریجانی، ۱۳۷۹، ج ۲، جلسه ۱۴۹: ۳).

در اینجا می‌توان گفت اساساً استاد مصباح از معنای مورد بحث خارج گشته است. معنایی که ما از خوب و بد اخلاقی در ارتکازات خود داریم^۱، غیر از معنای خوب و بد ابزاری است. هنگامی که فعلی را از لحاظ اخلاقی خوب می‌یابیم، این خوبی را در خود فعل و بدون لحاظ نتایجش می‌بینیم و هنگامی که فعلی را به لحاظ اخلاقی بد می‌یابیم، این بدی را نیز با نظر به ذات فعل و بدون توجه به نتایجش ملاحظه می‌کنیم.

ب) مقایسه با نظریه محقق اصفهانی و ملاحضاتی سبزواری

همان‌گونه که محقق اصفهانی در پاسخ به حکیم سبزواری می‌گوید، مسلم است که هر

۱. خود استاد مصباح اصل ارتکازات عرفی را در این معنا از خوب و بد اخلاقی قبول دارد، ولی معتقد است این حکم عرفی خلاف عقل و منطوق است (نک: مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

فعل اختیاری به نتایجی خاص می‌انجامد و از این لحاظ می‌توان آن را ارزیابی کرد، ولی ارزیابی ما از افعال اختیاری به همین خلاصه نمی‌شود، بلکه با نظر به ذات‌شان نیز خوبی و بدی را به آنها نسبت می‌دهیم. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی خود به معنای مورد بحث پایبند بوده و کوشیده است در نظریه‌پردازی‌اش آن معنای خاص ارزشی را حفظ کند (برای اطلاع بیشتر نک: اصفهانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷). هر چند محقق اصفهانی در یک مرحله نگاه ابزاری به اعمال اخلاقی دارد و ارزش اعمال اخلاقی را به جهت تأثیرشان در تحقق مصلحت نظام اجتماعی می‌داند، تفاوت نگاه ابزاری محقق اصفهانی با نگاه ابزاری حکیم سبزواری و استاد مصباح این است که در نظریه اصفهانی این مرحله از بحث به حذف مراحل دیگر منجر نشده است و وی در مرحله معناشناسی همچنان به معنای ارزشی مورد نظر پای‌بند است و در مرحله وجودشناسی منشأ ایجاد آن را بنای عقلا می‌داند و تنها در مرحله ارائه معیار، نگاه ابزارگرایانه دارد،^۱ ولی در نظریه حکیم سبزواری و استاد مصباح مراحل قبلی بحث حذف شده‌اند و در واقع مرحله سوم جای آن مراحل را گرفته است؛ به بیان دیگر، معنای ارزشی خوب اخلاقی به کلی حذف شده و خوبی ابزاری جای خوبی ارزشی را گرفته است.

اصفهانی در پاسخ به این دغدغه که این معنای ارزشی از کجا آمده است، پیشنهاد می‌دهد که از طریق بنای عقلا ایجاد می‌شود، اما راهکار سبزواری و مصباح چشم‌پوشیدن از این معنای ارزشی و نشان دادن معنای ابزاری به جای آن است. اصفهانی حیثیت ابزاری امور اخلاقی را به عنوان معیار عقلا برای ایجاد آن معنای ارزشی می‌داند،

۱. البته نگاه ابزاری اصفهانی در مرحله ارائه معیار، به‌ویژه از جهت تعارض میان تبیین وجودشناختی و تبیین معناشناختی می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد. جدای از این مسئله، یک نکته انتقادی دیگر که به نظریه اصفهانی می‌تواند وارد شود این است که وی نیز از یک معنای ارتكازی روشن دیگر چشم پوشیده است. چنان‌که پیش‌تر از مایکل اسمیت نقل کردیم، وی یکی از مسلمات معنایی درباره گزاره‌های اخلاقی را حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری آنها از واقع می‌داند، به گونه‌ای که وقتی کاربران مفاهیم اخلاقی درباره ارزش‌های اخلاقی صحبت می‌کنند برخورد واقع‌گرایانه دارند و ارتكازشان این است که در حال گزارش از واقعیت‌های خارجی هستند، ولی در نظریه اصفهانی که گزاره‌های اخلاقی را از سنخ مشهورات می‌داند، بنابر یک تفسیر، از نگاه واقع‌گرایانه فاصله گرفته است که این می‌تواند به عنوان یک نقطه ضعف این نظریه تلقی گردد. البته در مقابل این تفسیر، برخی نویسندگان کوشیده‌اند از شناخت‌گرایی در نظریه اصفهانی دفاع کنند (نک: احمدی، ۱۳۹۳).





اما سبزواری و مصباح از اساس چنین معنای ارزشی‌ای را نادیده می‌گیرند و ارزش اخلاقی را تنها در همین حیثیت ابزاری خلاصه می‌کنند. هرچند خوبی ارزشی در نظریه اصفهانی، مطابق این تفسیر یک خوبی تولیدی است نه کشفی، به هر حال این معنای از خوبی حفظ شده و در نظریه‌پردازی از آن غفلت نشده است.

نتیجه آنکه فارغ از اشکال‌های وارد بر نظریه اصفهانی، حسن نظریه ایشان نسبت به نظریه سبزواری و مصباح این است که از معنای مورد بحث عدول نشده و درباره همان معنای ارزشی از خوب و بد اظهار نظر شده است، اما معنای مورد توجه در نظریه سبزواری و مصباح، معنایی صرفاً ابزاری از خوب و بد است و این می‌تواند نمونه‌ای از خروج از معنا باشد.

ج) مراحل سه‌گانه بحث

برای روشن‌تر شدن مسئله، می‌توانیم میان سه مرحله از بحث تمایز بگذاریم و نظر استاد مصباح را در هر مرحله جویا و پاسخ مناسب با آن را یادآور شویم. در واقع بحث و تحقیق به هر مرحله‌ای که مربوط باشد، روش استدلالی خاص خود را می‌طلبد. نخستین مرحله، مقام معناشناسی بحث است. ادعای ناظر به این مرحله از بحث آن است که خوبی و بدی اخلاقی دارای معنای خاص ارزشی و غیر ابزاری است. چه بسا استاد مصباح چنین معنای ارتكازی در ذهن متعارف را بپذیرد که در این صورت با توافق بر معنا به مرحله بعدی بحث وارد می‌شویم، ولی ممکن است ایشان چنین معنای ارتكازی را انکار کند و خوب اخلاقی را در ارتكازات متعارف به معنای خوب ابزاری بداند. در این صورت، مسئله به اختلاف در شهودات و ارتكازات برمی‌گردد و روش استدلالی متناسب با این مرحله، رجوع به ارتكازات متعارف و مشاهده نمونه‌ها و کاربردهای مختلف خوب و بد اخلاقی برای تعیین معنای دقیق آن است.

با فرض رسیدن به توافق در مرحله معناشناسی و اینکه خوب و بد اخلاقی در ارتكازات متعارف دارای معنایی غیر ابزاری است و به ذات افعال نسبت داده می‌شود، مرحله بعدی بحث ناظر به مقام وجودشناختی است که در اینجا نخست بررسی می‌شود

که آیا اساساً حقیقتی برای این معنای خاص و غیرابزاری وجود دارد یا معنایی جعلی، عاطفی، خیالی و یا مسامحی است. چه بسا در پاسخ به این پرسش کسی به این نتیجه برسد که چنین معنایی، صرفاً معنایی خیالی و مسامحی و بدون پشتوانه عقلی است. از برخی بیانات استاد مصباح می‌توان چنین برداشت کرد که وی ضمن آنکه می‌پذیرد مردم خوبی و بدی اخلاقی را به گونه غیرابزاری در ذات افعال مانند راست گویی و دروغ گویی می‌دانند، این تلقی را خطا و مسامحه‌آمیز می‌داند، زیرا اگر خوبی و بدی را صفت ذاتی در نظر بگیریم، نباید هیچ‌گاه از موصوف‌شان جدا گردند و حال آنکه گاهی جدا می‌گردند:

صفت ذاتی هیچ‌گاه نمی‌تواند از موصوف خود جدا شود یا مورد تردید قرار گیرد. پس «حسن» واقعاً، صفت ذاتی صدق نیست تا عقل آن را به‌طوربدیهی درک کند. این گونه استثنائات نشان می‌دهد اینکه مردم درباره «خوبی صدق» ادعای بدهاقت دارند، آن‌چنان دقیق نیست و موضوع را آن‌طور که باید نفهمیده‌اند و این‌گونه قضایا، مشهوراتی هستند که با نوعی تسامح و ساده‌انگاری در میان مردم رواج دارند. چنان‌که یک‌سری از اعمال دیگر، نظیر «ظلم»، «دروغ»، و غیره را که همه می‌فهمند بد است، در این موارد نیز رابطه‌ای نزدیک درک می‌شود و فرمول‌های ساده است، ولی اینها نیز نظیر آنچه گذشت از قضایای مشهوره و غیربرهانی هستند و اگر بخواهیم برهانی شوند، لازم است دقیقاً اطراف و جوانب این قضایا را بررسی و شرایط، حوزه‌ها و قیودش را مشخص کنیم (مصباح، ۱۳۹۴: ۹۷؛ همچنین نک: مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

اگر اختلاف به این مرحله از بحث مرتبط باشد، آن‌گاه استدلال‌گری در این مرحله با مرحله قبل تفاوت اساسی خواهد داشت. در مرحله قبل دغدغه اساسی کشف معنای ارتکازی بود، اما در این مرحله فرض بر این است که بر سر معنای ارتکازی توافق وجود دارد و اختلاف بر سر حقیقی بودن این معنای ارتکازی است. یک شیوه استدلالی مهم در اینجا بر مبنای حجیت و اعتبار اولیة ارتکازات و شهودات شکل می‌گیرد. در مرحله قبل، مسئله اعتبار ارتکازات مطرح نبود و تنها در مقام کشف ارتکازات بودیم، ولی در





این مرحله، برای ارتکازات، اعتبار معرفتی قائل هستیم و خود اینکه چیزی در ارتکازات و شهودات متعارف وجود داشته باشد را دلیلی بر حقانیت آن می‌دانیم. بحث دربارهٔ اعتبار ارتکازات و معانی شهودی در جای خود قابل طرح است و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود که امروزه رجوع به فهم متعارف و توجه به شهودات و ارتکازات عموم، در فلسفه جایگاه ویژه‌ای یافته است و به‌عنوان یک راه معتبر برای حل مسائل فلسفی قلمداد می‌شود.

با دقت در مباحث فیلسوفان، می‌توان دو رویکرد روش‌شناختی در مقام بحث را از یک‌دیگر باز شناخت. مطابق یک رویکرد، دغدغهٔ اصلی فیلسوف ساختن مفاهیم بر اساس معیارهای فلسفی خود است و برای مفاهیم متعارف و رایج در عرف اعتبار چندانی قائل نیست. از آنجا که خود فیلسوف هم فردی از عرف محسوب می‌شود، لاجرم با همان مفاهیم متعارف زندگی می‌کند، ولی هنگامی که وارد فضای فلسفه‌ورزی می‌شود، با همان مفاهیم خودش هم به چالش می‌افتد، اما مطابق رویکرد دیگر، مفاهیم متعارف و ارتکازات عرفی جایگاه مهمی در فلسفه‌ورزی پیدا می‌کنند و دغدغهٔ فیلسوف آن است که برای همین مفاهیم متعارف شأن فلسفی بیابد و جایگاه‌شان را تحکیم بخشد.

در واقع تفاوت این دو رویکرد از تفاوت نگاه‌شان به فهم متعارف ناشی می‌شود. در رویکرد دوم، برخلاف رویکرد اول، فهم متعارف معتبر دانسته می‌شود و بنا بر آن گذاشته می‌شود که ساختار معرفتی انسان‌ها به گونه‌ای طراحی شده است که به فهم‌های درست و مفاهیم معتبر دست می‌یابد. وظیفهٔ فیلسوف این نیست که مفاهیم برآمده از جامعهٔ انسانی را به کل بر هم بزند و مفاهیمی جدید بسازد و طرحی کاملاً نو دراندازد؛ بلکه وظیفهٔ او تنقیح و پیراسته‌سازی همین مفاهیم است و اگر قرار است دخل و تصرفی هم انجام دهد، باید با استفاده از معیارهایی باشد که از دل همین مفاهیم بیرون آمده باشد.

یک نمونهٔ گویا از این دو رویکرد در مباحث معرفت‌شناختی یافت می‌شود. برخی معرفت‌شناسان با معیارهای بسیار سنگین خودساخته تا مرز بی‌اعتبارسازی همه مفاهیم و

معرفت‌های رایج بشری پیش رفته‌اند، اما برخی دیگر، با اذعان به نامعقولی این روش، مباحث خود را با رجوع به فهم متعارف پیش برده‌اند و کوشیده‌اند معیارهای معرفتی خود را با توجه به همین فهم متعارف سامان دهند. آلون پلنتینگا، معرفت‌شناس معاصر، در دسته دوم قرار دارد و این سؤال را مطرح می‌کند که چرا ما باید از اول معیاری را ارائه دهیم که بر اساس آن بخش بزرگی از ساختار معرفتی ما ناموجه جلوه کند؟ به نظر او هرگونه معیار شناختی را باید با توجه به ساختار معرفتی خود به دست آوریم و این یعنی ساختار معرفتی ما تا اندازه زیادی آن طور است که باید باشد. در واقع پلنتینگا معتقد است که سیر بحث ما باید از پایین به بالا باشد نه برعکس؛ به این معنا که باید با سیر استقرائی در مجموعه معرفتی خود به معیارهای معرفتی حاکم بر آنها برسیم، نه آنکه با نگاهی قیاسی ابتدا معیاری کلی ارائه دهیم و ابایی نداشته باشیم که با این معیار بخش عظیمی از داشته‌های معرفتی مردم بی‌اعتبار می‌گردند (Plantinga, 1983: 76-77).

اگر این رویکرد دوم را بپذیریم، آن‌گاه خود ارتکازی بودن و شهودی بودن یک چیز دلیلی معتبر برای حقانیت آن است و تنها در صورتی نقض می‌شود که دلیلی قاطع برخلاف آن اقامه شود. اکنون باید ملاحظه کرد که دلیل استاد مصباح بر تسامحی دانستن معنای ارتکازی مورد نظر درباره ذاتی و غیر ابزاری بودن خوبی و بدی اخلاقی چیست؟ جالب اینکه دلیل استاد مصباح بر انکار ذاتی بودن خوبی و بدی اخلاقی، خودش یک دلیل ارتکازی است. ایشان به نمونه‌هایی استدلال می‌کنند که انسان مجبور است برای رسیدن به نتایج مطلوب از راست گویی چشم پوشد و به جای آن دروغ بگوید. فهم ارتکازی استاد مصباح این است که در این موارد ما دیگر برای راست گویی ارزش اخلاقی قائل نیستیم، بلکه به جای آن دروغ را خوب می‌دانیم. هرچند در اینجا نیز باز مسئله به اختلاف در فهم ارتکازی می‌انجامد، از این فهم ارتکازی به عنوان دلیلی بر ادعای وجود شناختی استفاده می‌شود؛ یعنی نتیجه گرفته می‌شود که معنای ذاتی بودن خوبی و بدی اخلاقی حقانیت ندارد.

این فهم ارتکازی استاد مصباح قابل دفاع به نظر نمی‌رسد، چون هنگامی که فردی به جهت برخی مصلحت‌ها دروغ می‌گوید، آن را در ارتکازات خود، همچنان فعل بدی





می‌داند که ناچار به انجام آن شده است؛ به بیان دیگر، در این گونه موارد میان خوب اخلاقی و وظیفه اخلاقی فاصله می‌افتد و وظیفه فرد این است که یک خوب اخلاقی (مثلاً راست‌گویی) را برای رسیدن به خوب برتر (مثلاً نجات جان بی‌گناه) ترک کند و به جای آن مرتکب یک بد اخلاقی (مثلاً دروغ) گردد، زیرا اگر بخواهد مرتکب این بد اخلاقی نگردد، به ناچار امر بدتری (مثلاً کشته شدن یک بی‌گناه) اتفاق خواهد افتاد. در این گونه موارد، دروغ همچنان با نظر به ذاتش فعل بدی تلقی می‌شود و تغییری در بد دانستن آن ایجاد نشده است. فقط به جهت آنکه پدیده بدتری، مانند کشته شدن یک بی‌گناه اتفاق نیفتد، وظیفه فرد این است که این فعل بد اخلاقی را مرتکب شود. شاهد بر این مدعا این است که آدم‌های اخلاقی گرچه برای نجات جان انسان بی‌گناهی به اجبار دروغ می‌گویند، با این حال افسوس می‌خورند که ای کاش ماجرا به گونه‌ای پیش می‌رفت که نجات جان انسان بی‌گناه بدون دروغ گفتن امکان‌پذیر می‌شد و حال آنکه بنا بر نظر استاد مصباح چنین افسوسی هیچ جایگاهی ندارد، چون به هیچ وجه کار بدی انجام نشده است و قبح فعلی در کار نیست. فقیهان و اصولیان در این گونه موارد تعبیر «دفع افسد به فاسد» را به کار می‌برند و این تعبیر حاکی است کسی که وظیفه دارد عمل فاسدی انجام دهد، در حین عمل همچنان با نظر به ذاتش فاسد است و تنها از حیث صدورش از فاعل اخلاقی قابل توجیه است.

اکنون به مرحله سوم بحث می‌رسیم. این مرحله نیز مرحله‌ای وجودشناختی است، با این تفاوت که در مرحله قبل درباره اصل حقانیت معنای ارتکازی بحث می‌شد، ولی در این مرحله پس از پذیرفتن حقانیت معنای ارتکازی مورد بحث، نوبت به تبیین چیستی آن حقیقت می‌رسد. اگر کسی حقانیت یک معنای ارتکازی (در اینجا ارزشی و غیرابزاری بودن خوب و بد اخلاقی) را پذیرفته باشد، معقول است که به تبیین چیستی این حقیقت بپردازد، اما اگر کسی حقانیت آن معنای ارتکازی را نپذیرفته باشد، معقول نیست که در اینجا به تبیین چیستی آن بپردازد، زیرا به باور وی هیچ حقیقتی وجود ندارد که بخواهد درباره چیستی آن تحقیق کند.

جی. ال. مکی در نظریه خطای خود دقیقاً به حیث ارزشی مفاهیم اخلاقی توجه دارد و

از آنجا که نمی‌تواند واقعیتی برای آن تصور کند، معتقد می‌شود که گزاره‌های اخلاقی از آنجا که حیثیت ارزشی برای امور خارجی قائل‌اند، یکسره خطا هستند (See: Mackie, 1977). حسن نظریهٔ مکی این است که از حیث ارزشی اخلاق چشم‌پوشیده است، ولی چون نتوانسته برای آن واقعیتی تصور کند، به عدم حقایقت آن رأی داده است. البته عیب مکی هم ناتوانی او در ارائهٔ تبیینی واقع‌گرایانه از بُعد ارزشی اخلاق است. برخی نویسندگان در پاسخ به نظریهٔ خطای مکی و برای دفاع از واقع‌گرایی به کلی از معنای ارزشی مورد بحث چشم‌پوشیده و به جای آن از رابطهٔ ابزاری اعمال با نتایج آن سخن گفته‌اند و این دقیقاً مشابه همان خطای معناشناختی‌ای است که در پاسخ سبزواری به اشاعره رخ داده است. یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد:

مفاهیم اخلاقی معمولاً در دو گروه مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی قرار می‌گیرند. مفاهیم ارزشی مستقیماً از رابطهٔ مثبت میان رفتار و صفت اختیاری ما و هدف اخلاق حکایت دارد و با این مطلب، از یک حقیقت و واقعیت خبر می‌دهد و مفاهیم الزامی هم با در نظر گرفتن این رابطه به انسان اشاره می‌کند که رسیدن به آن هدف و مقصد، مستدعی انجام فعل خاص یا داشتن صفت خاصی است که در سعادت و کمال آدمی نقش دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم الزامی هم از رابطهٔ ضروری میان فعل اختیاری و هدف اخلاق خبر می‌دهند که یک رابطهٔ واقعی است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۱: ۴۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این پاسخ، از مفاهیم ارزشی صرفاً نام «ارزشی» برای آن باقی مانده و هرگونه حیثیت ارزشی به معنای خاص کلمه از آن زدوده شده است و در واقع به جای سخن گفتن از ارزش اخلاقی به معنای ارتكازی آن، از رابطهٔ ابزاری میان افعال و نتایج آنها سخن گفته شده است. این‌گونه پاسخ‌گویی به کسانی مانند مکی و اشاعره برای نشان دادن واقع‌گرایی، پاک کردن اصل صورت مسئله است؛ یعنی دست برداشتن از معنای ارتكازی اولیهٔ همگان از ارزش اخلاقی و جایگزین کردن ارزش ابزاری به جای آن. این کار در واقع پاسخ به مکی نیست، بلکه پذیرش موضع مکی است، زیرا فرد پاسخ‌گو همسو با مکی می‌پذیرد که ارزش اخلاقی به معنای خاص ارتكازی آن پشتوانهٔ خارجی ندارد و





بنابر این تلاش می‌کند به جای آن ارزش ابزاری اعمال را بنشانند. پاسخ موفق به مگی در صورتی است که برای همین معنای ارتکازی از ارزش اخلاقی تبیینی واقع‌گرایانه ارائه دهیم و این تلاشی است که برخی اندیشمندان مانند مک داوول انجام داده‌اند (برای اطلاع اجمالی از دیدگاه مک داوول در برابر مگی نک: ملایوسفی، ۱۳۸۴).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گذشت در بررسی وجودشناختی درباره حقیقت‌داشتن یک معنا در خارج از ذهن و چگونگی حقیقت آن، قبل از هر چیز لازم است شاخصه‌های معنایی مورد نظر به‌طور روشن به دست آید تا اگر مدعی حقیقت‌داشتن این معنا در خارج شدیم، هنگام تبیین آن حقیقت، از این شاخصه‌های معنایی فاصله نگیریم. فاصله گرفتن از شاخصه‌های معنایی مورد نظر به معنای جداشدن از موضوع مورد بحث و خروج از محل نزاع است و این عارضه‌ای است که برخی نظریه‌پردازی‌ها دچار آن شده‌اند که از آن به عنوان «لغزش معناشناختی» یاد شد. در مقاله، با ذکر برخی نمونه‌های لغزش معناشناختی در حوزه نظریه‌پردازی در باب ارزش اخلاقی، به‌طور خاص نظریه‌های غایت‌گرا را دچار چنین لغزشی دانستیم و برای نمونه نظریه استاد مصباح را از این منظر بررسی کردیم.

اصطلاح‌های خوب و بد دست‌کم در سه معنای مختلف به کار می‌روند: خوب و بد ابزاری، خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی. در اخلاق با خوب و بد ارزشی سر و کار داریم و یک عنصر معنایی و ارتکازی روشن در مفاهیم اخلاقی، حیث ارزشی بودن اخلاق به معنای خاص آن است؛ به گونه‌ای که به معنای ابزاری محض تحویل‌ناپذیر است. اکنون اگر در مرحله وجودشناختی و بیان حقیقت ارزش اخلاقی، تبیینی صرفاً ابزاری از آن ارائه شود، چنین چیزی خروج از معنای مورد بحث می‌باشد. مقتضای این نگاه ابزاری به اخلاق فاصله گرفتن از بُعد ارزشی اخلاق به معنای خاص کلمه است. در این نگاه، از ارزش‌مداری تنها نامش باقی می‌ماند و حقیقتش به ابزارگرایی فروکاسته می‌شود.

در نتیجه یک مشکل اساسی نظریه ارزش استاد مصباح نگاه صرفاً ابزاری ایشان به ارزش اخلاقی است، به گونه‌ای که وی در نظریه ارزش خود به کلی از خوب و بد ارزشی چشم پوشیده و خوب و بد اخلاقی را به معنای خوب و بد ابزاری گرفته است که این انحراف معناشناختی محسوب می‌شود. ارتکازات ما در حوزه اخلاق بیانگر آن هستند که وقتی به عملی ارزش اخلاقی نسبت می‌دهیم، معنایی خاص از ارزش در ذهن داریم که آن را در ذات عمل مشاهده می‌کنیم و با قطع نظر از نتایجی که بر آن مترتب می‌شود آن را ارزشمند و قابل تحسین می‌یابیم.



کتابنامه

۱. احمدی، حسین (۱۳۹۳)، «فلسفه اخلاق محقق اصفهانی؛ شناخت گرا یا ناشناخت گرا؟»، جاویدان خرد، ش ۲۵.
 ۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقدونظر، سال چهارم، ش اول و دوم.
 ۳. _____ (۱۳۷۴ق)، «نهایه الدرایه فی شرح الکفایه (طبع قدیم)، قم: سید الشهداء».
 ۴. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی تئوری خطای جی. ال. مکی در فرا اخلاق (بر اساس مبانی آیت الله جوادی آملی)»، فصلنامه اسراء، ش ۱۴.
 ۵. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۵)، شرح الاسماء، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
 ۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
 ۷. _____ (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، نگارش: احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
 ۸. _____ (۱۳۹۴) اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ هشتم.
 ۹. مایوسفی، مجید (۱۳۸۴)، «جان مک داوول و واقع گرایی اخلاقی»، نامه حکمت، ش ۶.
 ۱۰. لاریجانی، صادق (۱۳۷۹-۱۳۸۰)، «جزوه درس خارج اصول»، ج ۲، جلسات ۸۶-۱۸۲، سال تحصیلی ۷۹-۸۰ (در: کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
 ۱۱. _____ (بی تا) جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام (در: کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
 ۱۲. _____ (۱۳۸۵)، نشست تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی (۳)، نظریه پرداز: آیت الله صادق لاریجانی، ناقدین: حجت الاسلام والمسلمین معلمی و حجت الاسلام والمسلمین میرسپاه، داور: آیت الله فیاضی، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۷ اسفند ۱۳۸۵.
13. Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.
 14. Smith, Michael (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
 15. Plantinga, Alvin (1983), "Reason and Belief in God," In: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.



حل تعارض‌های اخلاقی در تجربه پدیدارشناسانه ماندلباوم

* حسن فتح‌زاده

** علیرضا ضمیری

چکیده

حل نزاع‌ها و تعارض‌های اخلاقی از اهداف هر نظریه اخلاقی است که به‌نوعی بر وجود عناصر مطلق در احکام اخلاقی اصرار می‌ورزد. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در اخلاق از آن‌رو که به وجود احکام مطلق و وظایف مستقل از فاعل اصرار دارند بیش از دیگر نظریه‌ها در پی حل چنین نزاع‌هایی هستند. سنت‌های مختلف فلسفی اعم از قاره‌ای و تحلیلی با روش‌های خاص خود به دنبال حل این معضل هستند. موریس ماندلباوم فیلسوف تحلیلی امریکایی از منظر تجربه پدیدارشناسی اخلاقی با طرح یک نظام اخلاقی مستقل و تبیین این نظام، هدف عملی فلسفه خود را حل تعارض‌های اخلاقی می‌داند. خاستگاه این تعارض‌ها از نظر وی عوامل شناختی‌ای هستند که بر نحوه شکل‌گیری حکم اخلاقی تأثیرگذار می‌گذارند. هرچند همواره نمی‌توان بر این عوامل فائق آمد، ولی می‌توان اصولی را برشمرد که اگرچه مطلق نیستند، در بسیاری موارد به شیوه‌ای پدیدارشناختی راهگشا هستند. از این منظر «اصل اولویت واقعیت‌ها»، «اصل جهان‌شمولی» و «اصل غایت» مجموعه اصولی هستند که هنگام تغایر و اختلاف اخلاقی به کار می‌آیند. با توجه به این اصول قصد داریم در واقع فراتر از نظریه هنجاری





خاص ملاکی برای حل اختلاف نظرهای اخلاقی ارائه کنیم و این اصول را با توجه به باورها و امور واقعی ای که احکام اخلاقی ناگزیر از آنها برمی‌خیزند، موجه سازیم. در این مقاله پس از توضیح اجمالی راه‌حل‌های رایج به‌ویژه در سنت وظیفه‌گرایانه، به ارزیابی راه‌حل‌های ماندلباوم خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی اخلاق، عواطف، تعارض‌های اخلاقی، اصل اولویت واقعیت‌ها، اصل جهان‌شمولی، اصل غایت.

مقدمه

موریس ماندلباوم (Maurice Mandelbaum) از نمایندگان روش تحلیلی در پدیدارشناسی اخلاق به‌شمار می‌رود. نگاه پدیدارشناسانه به اخلاق در سنت قاره‌ای با مفاهیم انسان‌شناسانه‌ای همچون «عشق» (Love)، «نفرت» (Hate)، «احساسات» (Sentiments)، «عواطف» (Emotions) و «شخص» (person) ربط و نسبت وثیقی دارد. از سوی دیگر، در سنت تحلیلی به توصیف پدیدارها بر مبنای تجربه اول شخص پرداخته می‌شود.

این نگاه تازه به اخلاق فارغ از نظریه‌های رایج اخلاقی به اموری می‌پردازد که پیش‌تر در اغلب نظریه‌ها مطرح شده بود. رویکرد غالب غیرپدیدارشناسانه بر روش‌هایی در اخلاق مبتنی بود که به نام رویکرد سوم شخص شناخته می‌شد و اگر بناست نظریه‌های اخلاقی به چالش جدی تعارض احکام و الزام‌های اخلاقی بپردازند، لاجرم می‌بایست فارغ از نظریه‌های خاص خود بدان‌ها پاسخ گویند. اندیشه پدیدارشناسانه ماندلباوم این موضع بدیع را در اختیار ما می‌گذارد.

از سویی دیگر، برخی نظریه‌ها تنها با تکیه صرف بر ماده قضایای اخلاقی و برخی دیگر تنها به صورت این نظریه‌ها تمرکز داشته‌اند؛ برای نمونه، اخلاق کانتی مصداقی از توجه به صورت و قانون اخلاقی است و اخلاق ماکس شلر، فیلسوف آلمانی، نمونه اعتنا به محتوای این احکام است، ولی ماندلباوم در کنار توجه همزمان به صورت و محتوای احکام اخلاقی با توسل به روش خاص خود، از سویی به بسط نظریه اخلاقی یاری

می‌رساند و از سوی دیگر، فراتر از چارچوب نظریه‌های رایج به شکل بی‌طرفانه‌ای اصولی برای حل نزاع‌های اخلاقی به دست می‌دهد.

دشوارترین عمل ماندلباوم، ارائه معیار واحدی است که تجربه‌های اخلاقی را ذیل مفهوم واحدی قرار دهد. وی با رویکرد نوعی ساختاری (Generic of Structural approach) به ماهیت احکام به این مهم دست می‌یابد. ویژگی این رویکرد، تلقی تجربه اخلاقی به عنوان عمل حکمی تام (Complete Judgment act) است. نه تنها در این رویکرد گرایش‌های موجود و محتوای تصدیق‌شده لحاظ می‌شوند، بلکه بررسی این امور در زمینه با موقعیتی که حکم در آن صادر می‌شود نیز مهم است. بنابراین، به جای اینکه محتوا یا گرایش را از کل موقعیت جدا کنیم، نخست نحوه پدیدارشدن موقعیت را برای فرد صادرکننده حکم اخلاقی بررسی می‌کنیم، سپس می‌کوشیم تا این دو عنصر را بر اساس موقعیتی که دارند، تفسیر کنیم (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۷۵). در واقع ماندلباوم به جای اینکه نخست گرایش‌های موجود و محتوای تصدیق‌شده را لحاظ کند، با نحوه پدیدارشدن موقعیت برای فرد صادرکننده احکام آغاز می‌کند تا روش خود را به کار گیرد؛ یعنی درحالی که رویکرد پدیدارشناسی محتوایی به بررسی تجربه اخلاقی از طریق آنچه در احکام اخلاقی اظهار می‌شود، می‌پردازد، رویکرد پدیدارشناسی نوعی، جدای از محتوای خاص باور این احکام و فارغ از آنچه اظهار می‌کنند، در پی آن چیزی است که میان همه آنها مشترک است (همان: ۶۹).

باری در نظریه‌های وظیفه‌گرایانه (Deontological) که شباهت بسیاری به نظریه ماندلباوم دارند، در بسیاری موارد با تعارض‌های اخلاقی‌ای (Moral Conflict) مواجه هستیم که فرد یا افراد با دو حکم متناقض مواجه هستند و از آنجایی که می‌دانیم همواره در یک موقعیت باید یک حکم متوجه افراد مختلف باشد، لزوم بررسی این احکام در این گونه نظریه‌ها دو چندان می‌نماید. به‌طور مشخص در سنت وظیفه‌گرایانه، کانت این گونه تعارض‌ها را به زمینه احکام مربوط می‌داند و در دیدگاه دیوید راس این تعارض‌ها در نهایت به تفکیک اخلاق در بادی نظر یا اخلاق در نگاه اول و اخلاق در مقام عمل منجر می‌شود. این دو دیدگاه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، در واقع با



توجه به نظریه وظیفه‌گرایانه به حل تعارض‌ها و نزاع‌های اخلاقی پرداخته‌اند، اما دیدگاه ماندلباوم هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نظریه اساساً با راه‌حل‌های وظیفه‌گرایانه عقلی و شهودی در حل این نزاع‌ها تفاوت دارد.

۱. پدیدارشناسی اخلاق

واژه پدیدارشناسی (Phenomenology) به معنای علم به پدیدارها، به عنوان علمی از هستی و برگرفته از واژه یونانی (phainomenon) به معنای نمود است (Woodruff, 2003). اگر آن را به مثابه یک رشته علمی در نظر بگیریم، پدیدارشناسی ساختارهای تجربه آگاهانه را آن‌چنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود، همراه با شرایط مرتبط تجربه بررسی می‌کند (Ibid.).

هوسرل به عنوان پایه‌گذار رسمی مکتب پدیدارشناسی، در پی یافتن مبنای متقن برای علم است و برای او نسبت میان سوژه و ابژه و کیفیت پدیدارشدن آگاهی بسیار اهمیت دارد. در پدیدارشناسی هوسرل امور طبیعی به واسطه عمل اپوخه (Epache) تقلیل داده شده و تنها چیزی که باقی می‌ماند، ماهیت محض است (Husserl, 1983: 33-34). از سوی دیگر، «من طبیعی» (Natural ego) نیز از علائق روان‌شناختی تهی شده و به مثابه «من محض» به دریافت پدیدارها می‌پردازد (Husserl, 1970: 312).

جدای از سنت پدیدارشناسی کلاسیک، تلاش‌های مستقلی نیز در سنت اتریشی - آمریکایی فلسفه تحلیلی و در قالب فلسفه ذهن صورت پذیرفته است که وسعت رویکرد آن کاملاً به قلمروهای حسی محدود است. پدیدارشناسان حوزه فلسفه ذهن، پدیدارشناسی را چنین تعریف کرده‌اند: پدیدارشناسی به توصیف کیفیات حسی دیدن، شنیدن و مانند اینها می‌پردازد (Woodruff, 2033).

رویکرد پدیدارشناسانه به اخلاق از آنجایی آغاز شد که گمان می‌رفت ارزش‌شناسی‌های متافیزیکی، روان‌شناختی و منطقی، جز ملزومات ناکافی و ناموجه پیامد دیگری ندارند و صرفاً بر نقش استنتاجی (Deductive) احکام اخلاقی صحنه می‌گذارند، درحالی‌که روش پدیدارشناسی بر روش استنباطی (Eductive) مبتنی است.

از همین رو، ماندلباوم تأکید می‌کند اگر نظامی که متافیزیک‌دان استنتاج می‌کند با احکام ارزش و وظیفه‌ای که افراد به‌واقع صورت می‌دهند سازگار نباشد، هیچ حدی از استدلال ما را در مورد اعتبار آن نظام و صدق مبنای متافیزیکی‌اش اقتناع نخواهد کرد (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۴۶). درواقع سخن بر سر این نیست که رویکردهای که مبتنی بر استنتاج جملگی غیرمبتنی بر اول شخص هستند، بلکه بحث ناظر بر روشی است که دیدگاه پدیدارشناسانه و غیرپدیداری اخذ می‌کنند. دیدگاه پدیدارشناسی روش خود را کاملاً بر تجربه اول شخص مبتنی می‌سازد. تجربه اول شخص در صدور احکام اخلاقی و چگونگی آن می‌تواند پدیده‌ها را بدون واسطه به حضور سوژه برساند. از همین رو، ارزش‌شناسی پدیدارشناسانه، تجربه ارزش و نسبت مادی و صوری را که در میان ارزش‌ها و احکام به دست می‌آید توضیح می‌دهد (Drummond, 2002: 8). درعین حال، ماهیت چنین تجربه‌ای از دیدگاه پدیدارشناسان اخلاق یکسان نیست. پدیدارشناسی اخلاق بررسی ویژگی‌هایی از حالات ذهنی بالفعل است که اهمیت اخلاقی دارند و از طریق درون‌نگری مستقیم دسترس‌پذیر هستند؛ چه این حالات واجد ویژگی‌های پدیداری باشند یا نباشند (هرگن و تیمنس، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۷).

اما آنچه تفکر اخلاقی ماندلباوم را از دیگران جدا می‌کند، بررسی پدیدارشناسی تجربه اخلاقی در سنت فلسفه تحلیلی است. وی با بررسی تحلیلی حکم اخلاقی در بعد احکام مستقیم و احکام دور اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، همچنین حل معضلات اخلاقی از طریق پدیدارشناسی، رویکرد جدیدی در به اخلاق ارائه می‌دهد.

احکام اخلاقی مستقیم (Direct Moral Judgments) احکامی هستند که عامل آنها مستقیم با موقعیت درگیر است؛ برخلاف احکام دور اخلاقی (Removed Moral Judgments) که عامل در آن مستقیم با موقعیت درگیر نیست، بلکه به‌عنوان ناظر بر اعمال دیگری و یا گذشته خود حکم صادر می‌کند. چنین روش پدیدارشناختی‌ای دربردارنده اهداف فلسفی و نیز اهدافی عملی است. هدف فلسفی اولیه او ایجاد پیشرفت در نظریه اخلاقی است. ماندلباوم این هدف را در خدمت هدف عملی دیگری که یافتن مبنایی برای پرداختن به تعارض‌های اخلاقی است، قرار می‌دهد (هرگن و تیمنس ۱۳۹۲ الف: ۴۷).



۲. انواع تعارض‌های اخلاقی

یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث فلسفه اخلاق بحث از تعارض‌های اخلاقی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. در فلسفه اخلاق برای این مفهوم از عبارت (Moral Dilemma) یا (Moral Conflict) استفاده می‌شود. البته عبارت نخست بر اختلافاتی که از شدت کمتر برخوردارند و عبارت دوم به دوراهی‌های اخلاقی که انتخاب میان آنها دشوار است دلالت دارد. تعارض اخلاقی در یک معنا اختلاف نظر داشتن با فرد دیگر در تعیین وظیفه اخلاقی است و در معنای دوم، به تضاد میان امیال و وظیفه اخلاقی مربوط می‌شود؛ یعنی کشمکش درونی بین وظیفه و میل که یک فرد پس از تشخیص وظیفه دچار آن می‌گردد. نوع سوم تعارض اخلاقی که اهمیت بیشتری دارد، به معنای بلا تکلیفی درونی برای تشخیص وظیفه اخلاقی به خاطر تعارض وظایف است (اتکینسون، ۱۳۷۹: ۳۱). در قلمرو فلسفه اخلاق بیشتر مورد سوم محل نزاع است. آنچه فیلسوفان اخلاق با عنوان تعارض اخلاقی مطرح می‌کنند، نه از سنخ معناشناسی است و نه از سنخ تعارضات میل درونی و وظیفه بیرونی شخص، بلکه به شرایطی مربوط است که در آن فرد احکام اخلاقی را می‌شناسد و می‌داند که تنها یک وظیفه متوجه اوست، ولی انتخاب هر کدام به معنای کنار گذاشتن دیگر وظایف است؛ یعنی تعارض میان دو حکمی که هر دو متوجه فرد است، اما در واقع تنها به یک حکم می‌تواند عمل کند. به هر حال مهم این است که فاعل اخلاقی برای هر دو فعل دلیل دارد و در عین حال بنا بر محدودیت‌های واقعیت، انجام هر دو عمل غیرممکن است. در واقع در این موارد فاعل به یک نوع محکومیت اخلاقی دچار شده است. فیلسوفان اخلاق این موقعیت را دوراهی اخلاقی می‌نامند (McConnell, 2002).

اندکی به عقب بازگردیم. کانت در زمینه احکام اخلاقی معتقد بود چون تمامی احکام اخلاقی صادر شده از عقل هستند، اساساً هیچ وظیفه‌ای نیست که لازم نباشد و تمامی احکام از شمول یکسان نسبت به شخص برخوردارند. احکام اخلاقی دارای اطلاق، ضرورت و کلیت هستند. در هر حال، ممکن است برای یک فاعل، در یک قاعده



اخلاقی دو زمینه الزام وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد؛ در این صورت، یکی از این دو زمینه، تکلیف نیست (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸: ۵۵). از آنجایی هم که تنها امر مطلق به واسطه عقل حکمی را ثابت، لازم و قانون اخلاقی می‌شمارد، به علت تقویت زمینه یک الزام یا حکم بر دیگری، الزام بدون زمینه منتقی می‌شود.

برخورد و تضاد تکالیف و الزامات با یکدیگر قابل تصور نیست. در هر حال، ممکن است برای یک فاعل در قاعده‌ای که برای خود الزام کرده است، دو زمینه الزام وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد؛ در این صورت یکی از آن دو زمینه، تکلیف نیست (کانت، ۱۳۸۳: ۵۹).

اما دیوید راس برای حل این تعارض، میان احکام در نگاه نخست (Prima facie duty) و احکام در مقام عمل (Actual duty) تفکیک قائل می‌شود تا مشکل مطلق‌گرایی کانتی را به نحوی سامان بخشد. وظایفی مانند وفاداری، عدالت و نیکوکاری را در نظر بگیرد. در نگاه نخست عمل به همه این تکالیف برای انسان ضروری است، اما در مقام عمل نمی‌توان به همه آنها پای‌بند بود، بلکه با توجه به موقعیت و با نگاه متأملانه (contemplative) باید دست به انتخاب زد. راس می‌گوید که وقتی در یک موقعیتی قرار دارم که بیش از یک وظیفه در نگاه نخست بر من الزام آور است، باید آن موقعیت را به طور کامل تا جایی که می‌توانم بررسی کنم تا به نظری متأملانه دست یابم که در این شرایط تنها یکی از این وظایف نسبت به دیگری الزام‌آورتر است؛ بنابراین ملزم هستم انجام این وظیفه در نگاه نخست را وظیفه بی‌چون و چرای خود در این موقعیت بدانم (Ross, 2002: 20). مجموعه این مسائل راه‌حل‌هایی بود که وظیفه‌گرایان متقدم و متأخر برای حل موضوع تعارض پیشنهاد داده‌اند.

مانندلباوم به بررسی این راه‌حل‌های ارائه‌شده می‌پردازد و از منظر پدیدارشناسی می‌کوشد به تفکیک میان اخلاق در نگاه نخست و در مقام عمل واکنش نشان دهد. اگر منشأ چنین اختلافی، تفاوت در درک برخی امور واقع باشد، از «تغایر» (Disparity) و در غیر این صورت، از «اختلاف اخلاقی» (Moral conflict) سخن خواهیم گفت. به عبارتی





در این نزاع‌ها، هرگاه بتوانیم نزاع‌های اخلاقی را درباره ماهیت واقعیت فیصله ببخشیم، از «تغایر» و هرگاه به‌رغم درک موقعیت و ماهیت متعلق حکم، نزاع همچنان پابرجا باشد، از «اختلاف» نام می‌بریم. در واقع «اختلاف» به جنبه‌های اخلاقی حکم و «تغایر» به جنبه‌های نااخلاقی اشاره دارد. از نظر ماندلباوم، بررسی خاستگاه‌های محتمل احکام اخلاقی ناهمساز و انواع تعارض‌های که ایجاد می‌کنند، می‌تواند برای حل این نزاع‌ها مبناهایی به دست دهد. این مبانی بر چهار دسته‌اند: باورهای درباره امور واقع (Matters of Fact)؛ عواطف (Emotions)؛ احساسات (Sentiments) و ساختار فردیت (Personality – Factors).

الف) باورهای درباره امور واقع

نخستین امری که بر احکام اخلاقی ما به‌نحوی تأثیر می‌گذارد و به بروز اختلاف یا تغایر می‌انجامد و به درستی و نادرستی یک عمل خاص مربوط است، یا درباره درک متفاوت دو شخص از نتایج علی یک عمل بیرونی خاص است و یا اینکه اساساً چنین رفتار بیرونی‌ای یکسان است، ولی ناظرهای مختلف، معانی متفاوتی از این عمل بیرونی می‌یابند.

شق اول یعنی درک دو شخص از نتایج علی یک عمل بیرونی، یا ناظر به اختلاف درباره نتایج بالفعلی است که دو فرد به آن باور دارند؛ مانند اینکه فردی دروغ گفتن برای ازدست‌ندادن شغل را دارای نتایج درست و فردی دیگر این دروغ را باعث بی‌اعتمادی و در نتیجه سست شدن روابط شغلی در سطوح جامعه می‌داند؛ یا اینکه دو فرد به‌لحاظ نتایج علی که بر عمل مترتب می‌شود، اختلاف نظر دارند و نتایج عمل را به‌لحاظ اختلاف در علل آن درست یا نادرست می‌دانند. در این مورد از یک جهت اختلاف پیش می‌آید و آن صورتی است که دو فرد در قلمرو نتایج اختلاف داشته باشند، نه اینکه این اختلاف درباره احکام صادره‌شده از خود نتایج باشد. چه‌بسا اختلاف در لحاظ کردن نتایج بلندمدتی باشد که یک فرد لحاظ می‌کند، اما فرد دیگر بدون توجه به این موقعیت بلندمدت حکم متفاوتی صادر کند؛ در واقع نزاع بر سر تعیین ملاک برای سنجش نتایج بلندمدت و کوتاه‌مدت در تعیین حکم اخلاقی است.

از نظر ماندلباوم تغییری که در آغاز دربردارنده این واقعیت بود که یک شخص نسبت به دیگری، منظری وسیع تر به نتایج یک عمل خاص اتخاذ می کند، همچنان یک تغایر ساده باقی می ماند؛ این تعارض در نهایت بر تفاوت در منظرهایی درباره اینکه از این عمل چه نتایج بالفعلی انتظار می رود مبتنی است. این تغایر در جایی است که دربردارنده بحثی نااخلاقی باشد، اما اگر قرار باشد، درباره بحثی اخلاقی باشد، دیگر بحث تغایر نیست. در چنین مواردی تلقی هایی که نخست صرفاً دربردارنده تغایر میان احکام اخلاقی به نظر می رسیدند، در نهایت دربردارنده اختلاف اخلاقی خواهند بود (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۲۸۹-۲۹۹).

شق دوم جایی است که احکام متفاوتی درباره درستی یا نادرستی یک عمل خاص به اختلاف در معانی مختلف نزد ناظرهای مختلف بینجامد؛ به بیان دیگر، در یک موقعیت، درک متفاوتی از سوی ناظران نسبت به عمل حاصل شود. همچنین هر یک از ناظران می توانند تفسیرهای متضادی از موقعیتی که عملی در آن انجام شده داشته باشند. نیت و انگیزه های اعمالی که عامل اخلاقی مرتکب می شود، کاملاً برای ناظر اخلاقی ظهور نمی یابد، زیرا دریافت پدیداری عمل برای ناظر در اثر کاستی های روش های سوم شخص در درک و تنظیم و ملاک اخلاقی بودن مورد تعرض قرار می گیرد و فقط با وجوه اول شخص آگاهی با رفتار بیرونی فرد عامل مواجه است. از این رو، برخی افعال اخلاقی مثلاً کشتن سالمندان در فرهنگ های مختلف به گونه ای برای ناظر پدیدار می شود که در دریافت های او از عناصر اخلاقی تهی است.

دومین موردی که در آن اختلاف نظرهای اخلاقی درباره امور واقع بررسی می شود، احکام مربوط به ارزش های اخلاقی است که می تواند درباره صفت یا شخصیت فرد (Character attributes) به عنوان یک کل مورد بحث قرار گیرد. مثال هاچسن درباره صفت شخصیت بسیار راهگشاست. فرد تنبل و لخرج نمی تواند اکنون بدهی خود را پرداخت کند، زیرا نحوه خاص اقتصاد او مانع از این بازپرداخت است. او بابت پرداخت نکردن بدهی مقصر نیست، بلکه به علت نحوه سامان دادن اقتصاد در زندگی که ما را وامی دارد درباره شخصیت او ارزیابی کنیم، قابل سرزنش است (Hutcheson, 1755: 230).





البته نتایج ملحوظ عمل وی مورد نظر است، ولی نه از آن جهتی که فایده گرا می‌اندیشد، بلکه به جهت عدم تطابق با ویژگی‌های شخصیتی است که فرد می‌بایست آنها را متناسب با فضیلت‌ها پرورش دهد. بی‌تردید شخص را برای نتایج بد ناخواسته عمل یا ترکش مسئول می‌دانیم، در صورتی که این نتایج به گونه‌ای باشند که او به دقت متعارف می‌توانست آنها را پیش‌بینی کند. اما متعلق این سرزنش اعمال فرد نیست، بلکه سرزنش اخلاقی به این گونه اعمال یا ترک‌های همراه با بی‌دقتی به‌طور مستقیم تعلق می‌گیرد، از این حیث که این بی‌دقتی نتیجه غفلت ارادی قبلی‌ای نسبت به وظیفه بوده است (Sidgwick, 1907:201). این گونه صفات استعدادی (Dispositional traits) هستند که از طریق درک موقعیت انضمامی صورت می‌گیرد. در سوی مقابل، درک این موقعیت انضمامی در مواردی که به بررسی خصایص شخصیتی و صفت آن، یعنی فضایل و رذایل می‌پردازیم، کفایت نمی‌کند. در این موارد باید نحوه تلقی او را از این موقعیت بفهمیم؛ به عبارتی باید این موقعیت را از نگاه او ببینیم و در این روش باید فهمیدن حین عمل را با آنچه نمی‌دانیم پیوند بزنیم (همان: ۳۰۷). این واقعیت روشن است که هر چقدر به درک موقعیت عمل نزدیک شویم، باز هم شناخت قطعی موقعیت برای ما ناممکن است. تنها می‌توان این امکان را افزایش داد و به نزدیک‌ترین موقعیت شخصیت دست یافت.

ب) عواطف

تمام نزاع‌هایی که در مفاهیم اخلاقی و احکام اخلاقی به کار می‌رود، در نهایت بر اساس عواطف خواهد بود. هرچند برخی انکار کرده‌اند که نوع خاصی از این عواطف باید منشأ این اختلافات در احکام اخلاقی باشد (westermarck, 1932: 32). از زوایا و یا رویکرهای مختلف می‌توان عواطف را تحلیلی کرد؛ برای نمونه به‌عنوان یک تجربه پدیدارشناختی یا به‌عنوان انگیزش یا گرایش عملی می‌توان عواطف را تحلیل کرد. برخی عواطف مانند ترس و شادی هنگامی رخ می‌دهد که چیزهای خوب یا بد اتفاق می‌افتد. همچنین آنها می‌توانند وقتی که چیزهای خوب یا بد در مورد اشخاص دیگر اتفاق می‌افتد نیز رخ دهند (haidt, 2003: 583).

به این ترتیب، از نظر ماندلباوم دومین عاملی که بر حکم ما تأثیر می‌گذارد عاطفه است. هنگام اشاره به عواطف در معنای خاص، از آن دسته حالاتی سخن می‌گوییم که هنگام خشم، ترس، لذت، اضطراب، تأسف، انزجار، تنفر، اشمئزاز، حسادت، بیزاری و غیره احساس می‌کنیم (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۳۱۰). ماندلباوم این عواطف را به‌طور کلی و بدون پرداختن به جزئیات روان‌شناختی و معناشناختی آنها پی می‌گیرد. این صفات نتایج حالات روان‌شناختی ما و نمود و شکل بیرونی آنهاست. از این‌رو، ماندلباوم میان عواطف فاقد متعلق، مانند لذت سرخوشانه یا اضطراب کلی، و عواطف دارای متعلق، مانند خشم یا ترس تمایز می‌گذارد. این حالات عاطفی از چهار طریق می‌تواند بر نزاع‌های حکم اخلاقی تأثیر گذارد که در سه مورد نخست این تأثیر بر قابلیت عواطف برای تأثیر گذاشتن در شناخت ما از متعلق حکم اخلاقی مبتنی است، اما در مورد آخر پیوندی میان احکام اخلاقی و عواطف وجود دارد که عواطف در آن نقش ذاتی دارد، مانند خشم اخلاقی یا فداکاری اخلاقی. وجه نخست در اخلال ادراک شناختی ما از موقعیت‌ها شکل می‌گیرد. اگر عاطفه به‌گونه‌ای باشد که در شناخت این موقعیت‌ها اخلال ایجاد کرده و آنها را مغشوش سازد، شأنیت این را ندارد که به یک اختلاف جدی بدل شود، و بنابراین ملاک ما یعنی تفاوت در شیوه درک دو ناظر از موقعیت پیش‌روی عامل، به‌واسطه مغشوش شدن شناخت موقعیت محقق نمی‌شود.

عاطفه‌ای که به جنبه‌ای از موقعیت معطوف است، تمایل دارد تا موقعیت را به‌عنوان یک کل ساختار بندی کند، اما یک حکم اخلاقی در بردارنده ظرفیت مشابهی برای «به سود» یا «به زیان» بودن است. سومین حالت عاطفی که بر حکم ما تأثیر می‌گذارد از طریق ارتباط همدلانه عواطف و مفهوم همدلی (Empathy) است که با احساسات فرد دیگر پیوند می‌خورد. حال اگر ادراک همدلانه ما با انواع عاطفی که می‌توانیم احساس کنیم مرتبط باشد، ممکن است هر تفاوتی میان عواطف احساس شده از سوی دو فرد بر درک آنها از آنچه هر موقعیت خاصی در بردارد تأثیر بگذارد (همان: ۳۱۲-۳۱۴). هم در عواطف متعلق و هم در عواطف غیرمتعلق که تأثیر این عواطف مخل شناخت قرار می‌گیرد، تغایر اتفاق می‌افتد، زیرا چنین تعارضی فیصله‌پذیر است و تعارض آنها از سنخ





ماهیت واقعی حکم نااخلاقی است که در درک ماهیت موقعیت با یکدیگر اتفاق دارند و یکی از تمایزات میان تغایر و اختلاف نیز همین نکته است. تعارض در تغایر به گونه‌ای نااخلاقی و در اختلاف به شکل اخلاقی است؛ یعنی در ماهیت‌های اخلاقی حکم. در نتیجه درک هر دو موقعیت از نظر ناظران به سبب عاطفه‌ای که بر ساختار تأثیر گذاشته متفاوت می‌شود، اما همچنان این نزاع نااخلاقی است و همچنان در دایره تغایر قرار می‌گیرد.

در نگاه پدیدارشناسانه نکته این نیست که تلقی زبان‌شناسانه حول گزاره‌ها به چه سیاقی مفهوم‌پذیر است، حتی سخن بر سر این تلقی از کاربرد احساسی و تحریکی این واژگان نیز نیست؛ چنان‌که عاطفه‌گرایانی مانند استیونسون و آیر می‌اندیشیدند. پدیدارشناس حتی در سنت تحلیلی نیز مستقیم به سراغ آگاهی اول شخصی می‌رود، و محور ابژکتیویته (Objectivist) علوم را از رویکرد سوم شخص به رویکرد سوژکتیویته (Subjectivist) اول شخص بدل می‌سازد. از این رو، ماندلباوم به جای تمایز نهادن میان انواع گزاره‌ها که شأن روش تحلیلی است، در درون رویکرد اول شخص به‌طور مستقیم با فعل و انفعالات و آگاهی آنها مواجه می‌شود.

ج) احساسات

به‌طور کلی اخلاق پس از کانت تا حد زیادی متأثر از وی و در قالب اخلاق صوری دنبال شده است. تمام همت کانت در این بود که اخلاق را از دام نسبیّت نجات دهد و مبنای مطلقی برای آن قرار دهد. از همین رو، وی توسل به احکام پسینی و دخالت عنصر تجربی در صدور حکم اخلاق را نادرست می‌شمارد. در سوی مقابل، نظریه‌های پدیدارشناسانه مدعی‌اند می‌توان یک نظریه اخلاقی ارائه داد که بر احکام پسینی مبتنی نباشد و در عین حال یک اخلاق صوری صرف نباشد. به این منظور مطابق یک سنت سترگ فلسفی - الهیاتی بر نقش عشق در متافیزیک و ارزش تکیه شد. از آنجا که عشق و نفرت مبدأ ارزش‌گذاری است، راه وصول به آن از احساسات می‌گذرد. چنین محتوا و کیفیاتی در چهار دسته قرار می‌گیرند:

۱. ارزش‌های امور خوشایند و ناخوشایند: این ارزش‌ها در اعیانی است که با موجودات دارای حواس ملائم و دمسازند. از آنجاکه این حواس متفاوت‌اند، ممکن است چیزهای متفاوتی برای انواع گوناگون افراد خوشایند یا ناخوشایند جلوه کنند، حال آنکه خود ارزش‌ها ثابت می‌مانند.

۲. ارزش‌های حیات: این دسته از ارزش‌ها افزودهٔ بدیع شلر به فهرست سنتی کیفیات ارزشی هستند. نمونه‌هایی مانند شریف و پست که در درجه اول نژادها و گونه‌های عالی و نازل گیاهان یا جانوران است و در قالب حیات، سلامت و سرزندگی بیشتر یا کمتر نمودار می‌شوند.

۳. ارزش‌های روحی: این ارزش‌ها به محور موجود زنده - محیط مربوط نمی‌شوند. ارزش‌های زیبایی‌شناسانه و درست و نادرست اخلاقی و ارزش‌های معرفت محض از این قبیل‌اند.

۴. ارزش‌های امور قدسی و غیرقدسی: اینها ارزش‌هایی هستند که برخی اعیان مطلق نمودار آن‌اند. حاملان این ارزش را باید در سپهر دین جستجو کرد، اما احساسات برخلاف عواطف، صرفاً عاطفه‌گذاری عشق یا نفرتی نیست که به شخص یا شیء دیگری معطوف باشد، بلکه امری پایدار است که قوانین خاص خود را از جهت رشد، تبدل و ازمیان‌رفتن دارد (اسپیلبرگ، ۱۳۹۲: ۴۵۱).

نکته مهم اینکه در بسیاری از موارد حالات احساسی با احساس خلط می‌شود. ادراک پسند و ناپسند که مضمون و کیفیت ارزش‌ها را تشکیل می‌دهند، به واسطه احساس صورت می‌پذیرد. احساسی که همانند عقل به تشخیص و آشکارسازی امر ارزشی از ضد ارزشی می‌پردازد، اما هر احساسی نمی‌تواند واجد این ویژگی باشد و عامل شناخت ارزش‌ها باشد. حالت‌های احساسی، احساس‌های جهت‌مند نیستند. رابطه‌ای را که برخی از این گونه حالات با شیئی که علت آنهاست دارند، خود این حالات ایجاد نمی‌کنند، بلکه این اندیشه و پیوند تصورات است که بین آنها ارتباط برقرار می‌کند (ذاکرزاده، ۱۳۸۷: ۵۴). یک حالت شاد یا غمگین تنها علت حالات خود را تبیین عاطفی ساده می‌کند؛ یعنی هیچ کنشی وی





را به بروز این احساس خاص وادار نساخته است. اگر قرار باشد این احساس بتواند ارزش‌ها را تشخیص دهد، باید بتواند به واسطه کنشی که برقرار می‌سازد به احساس خود جهت دهد؛ درحالی که در حالات احساسی ما تنها با واکنش‌هایی سروکار داریم که موقعیت برای ما ایجاد کرده است. در نتیجه این حالات به دلیل فقدان جهت‌مندی نمی‌توانند ارزش‌ها را بشناسانند.

اما از نظر ماندلباوم ما به موضع شخص در برابر چیزهایی که تجربه می‌کند اشاره می‌کنیم. در گرایش‌های دارای متعلق، هم به موضع شخص و هم به چیزی که این موضع را در قبال آن گرفته‌اند اشاره می‌کنیم. بدین ترتیب، در مورد ستایش، کیفیت ستودنی بودن و عمل ستودن هم‌بسته‌اند (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۱۹۰). از سوی دیگر، هر احساسی نیز که تمایل دارد فراگیر (Enveloping) شود، یا به نحو اشتدادی (Intensively) و یا گسترشی (Extensively) است (همان: ۳۲۵-۳۲۷)؛ خصوصیات اشتدادی به نحوی است که فردی که دارای احساس قوی‌ای مانند عشق و محبت است، تمام خصوصیات متعلق خود را خوشایند می‌پندارد و فردی که با کسی دشمنی دارد، تمام خصوصیات وی از جمله نحوه لباس پوشیدن وی نیز برای او ناخوشایند می‌نماید. در نوع اول، این احساسات حتی می‌توانند در وظایف ما نسبت به متعلق افعال ما باعث غلظت حکم و شدیدتر شدن درستی یا نادرستی‌ای که به آنها نسبت می‌دهیم شوند. در شرایطی دیگر، حتی می‌توانند واجد کیفیات اخلاقی و نااخلاقی شوند که در اصل درستی یا نادرستی حکم دخالت داشته باشد. دوست داشتن فردی می‌تواند به نادیده‌انگاشتن حکم واقعی بینجامد. حکمی که اگر شرایط احساسی در آن دخیل نبود، به شکل دیگری نمود می‌یافت؛ هرچند ممکن است این احساس پسینی باشد و به احساس پیشینی ارتباطی نداشته باشد.

د) ساختار فردیت

تأثیر دیگری بر احکام صادرشده ما، از جانب ساختار فردیت ماست. برای اثبات این

نکته که ممکن است احکام اخلاقی متمایزی به لحاظ تأثیر فردیت شکل بگیرد، به دو مبنا نیازمندیم: نخست اینکه باید ثابت کنیم مجموعه رفتارهایی که هر فرد به طور مستقل انجام می‌دهد، الگوهای تشکیلی می‌دهد که با الگوهای فرد دیگر متفاوت است. مبنای دوم اینکه چنین تفاوت الگویی در حکم اخلاقی تأثیرگذار است تا جایی که به اختلاف یا تغایر اخلاقی منجر شود.

از نظر ماندلباوم این تأثیر از نوع تأثیر غیرمستقیم خواهد بود. تأثیر غیرمستقیم در اثر فرافکنی‌های مستقیم عناصری که منشأ ساختار کلی فردیت ما هستند به وجود می‌آیند. در سوی مقابل، تأثیر مستقیم محصول ویژگی کنترل‌کننده فردیت ماست (همان: ۳۳۶). فرافکنی‌های خصایصی که به طور مستقیم حکم اخلاقی ما را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند، می‌توانند عناصری باشند که آن عناصر به طور مستقیم صادرکننده حکم اخلاقی نیستند، بلکه به چیزی امر می‌کنند و فرمان می‌دهند که آن امر در حکم اخلاقی مؤثر است. مفاهیمی مانند وفای به عهد، فداکاری، بخشش و غیره پیش از آنکه فرمانی را به عنوان وظیفه دریافت کنند، تحت تأثیر عناصری از فردیت هستند؛ عناصری که به طور نمونه می‌تواند در تعارض با یکی از این دو رفتار اخلاقی ترجیح یابند؛ برخلاف تأثیر مستقیم که به یک حکم در ساختار فردیت اولویت می‌دهد.

۳. حل نزاع‌های اخلاقی

در تحلیل‌های پیشین دریافتیم که تأثیر عمده بر احکام اخلاقی، از سوی ساختار شناختی متعلق به حکم اخلاقی است، نه حالات درون‌بنیاد عاطفه، احساس یا فردیت. همبستگی میان ساختار شناختی موقعیت اخلاقی و احکام اخلاقی، نتیجه‌ای است که هنگام ملاحظه ماهیت و خاستگاه‌های نزاع‌های اخلاقی آشکار می‌شود (همان: ۳۵۳). بنابراین برای حل نزاع لازم است که نخست ببینیم آیا اصول کلی‌ای وجود دارد که هنگام تعارض به آنها رجوع کنیم، تا در مرحله بعد به ملاکی جهت احکام اخلاقی معتبر و نامعتبر دست یابیم. این اصول از نظر ماندلباوم عبارتند از: اصل اولویت واقعیت‌ها، اصل جهان‌شمولی، اصل غایت و درنهایت اصولی که در مقام عمل به کار می‌آیند.



الف) اصل اولویت واقعیت‌ها

همان‌گونه که اختلاف در حکم اخلاقی بر نوع خاصی از درک شرایط نااخلاقی استوار است، به نظر می‌رسد ماندلباوم از یک حیث حکم به سیالیت احکام و ازسوی دیگر، اعتقاد به اطلاق احکام اخلاقی را می‌پذیرد. از آنجایی که بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی را معطوف به درک وظیفه متناسب با موقعیت و فرمان آن قلمداد می‌کند، می‌توان مدعی شد که از ارزش‌های ذاتی احکام اخلاقی دفاع می‌کند، ولی ازسوی دیگر بر نقش امور نااخلاقی همچون تناسب موقعیت در صدور حکم تأکید می‌کند.

اصل اولویت واقعیت‌ها را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: اسناد یک کیفیت اخلاقی برای اینکه معتبر باشد باید به عنوان پاسخی فوری به درک ویژگی‌های نااخلاقی‌ای دانسته شود که شیء نکوهش شده یا ستایش شده به واقع واجد آنهاست (همان: ۳۶۲). بنابراین اعتبار یک حکم به درک ویژگی‌های نااخلاقی و همچنین صدق چنین ویژگی‌هایی بستگی دارد. دو طرف نزاع هم باید از به درک ویژگی‌های نااخلاقی خود از موقعیت پیش‌رو دفاع کنند و دشوارتر اینکه ثابت کنند حکم نااخلاقی یک طرف نزاع نسبت به حکم دیگری از قوام صدق برخوردار است.

ب) اصل جهان‌شمولی

آنچه مراد ماندلباوم از جهان‌شمولی است، یک اصل کلی معتبر نیست، زیرا اگر چنین باشد باید پیش‌تر صدق آن اثبات شده باشد، بلکه منظور ادعای پذیرشی جهان‌شمول است که هر حکم اخلاقی‌ای باید دارا باشد تا در نزاع اخلاقی جدی گرفته شود. ازسوی دیگر، در آزمونی به نام «آزمون سازگاری» باید نشان دهیم یک اظهار اخلاقی و نه اظهار اخلاقی دیگر را باید پذیرفت، و اینکه این اظهار اخلاقی با دیگر اظهارات اخلاقی درباره اعمال دیگر سازگاری دارد (همان: ۳۶۵ و ۳۹۰-۳۹۱). درواقع همین که یک گزاره یا اصل ادعایی بتواند به نوعی در نزاع خود را ظاهر سازد که توان نزاع با حکم دیگر را داشته باشد کافی است؛ به عبارتی یک حکم باید شأنت محل نزاع بودن را



داشته باشد که البته این حکم نه صدق قطعی خواهد داشت و نه کذب قطعی. زمانی که ادعا کردیم حکمی صادق است در مقابل آن حکم کاذب قرار خواهد داشت و یک قضیه ذوحدین شکل می‌گیرد، در حالی که در چنین تبیینی ما در عمل در یک دوراهی اثبات و نفی قرار خواهیم گرفت، ولی در اینجا ما قضایا را در دوران میان نفی و اثبات قرار نمی‌دهیم، بلکه با ادعای «قابلیت محل نزاع داشتن» به آن می‌پردازیم.

با این تغییر الگو در عمل در دام تناقضات نیز نخواهیم افتاد؛ برای نمونه، من در حکمی که درباره گذشته خود و یا شخص دیگری صادر کرده‌ام، حکمی متفاوت را در زمان دیگر صادر کرده‌ام و اکنون به این نتیجه رسیده‌ام که حکمی که در گذشته صادر شده خطا بوده است، اما چه ملاکی وجود دارد که یکی از آن دو حکم را قابل دفاع‌تر از دیگری در نظر می‌گیرم؟ ملاکی که از آن دفاع خواهیم کرد، جهان‌شمولی است. در رک موقعیتی که به صدور حکم در زمان سابق منجر شده است، عناصری را در نظر می‌آوریم که حکم از آن ناشی شده است؛ مثلاً زمانی که این حکم را صادر کرده‌ام در سنین جوانی بوده‌ام و حکمی را که در یک موقعیت اخلاقی سیاسی صادر کرده‌ام محصول نشاط و شور جوانی بوده است، اما در زمان کنونی به دلیل هضم در مشکلات و درک پیچیده‌تر از مناسبات سیاسی اطراف، حکمی متغیر نسبت به گذشته صادر می‌کنم. اکنون درکی بسنده‌تر نسبت به موقعیت اول دارم، زیرا می‌توانم خاستگاه هر دو حکم را تصور کنم و حتی میان این دو خاستگاه - آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی - حکم کنم.

ج) اصل غائبیت

این اصل را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: هر حکم اخلاقی‌ای که معتبر دانسته می‌شود، تصحیح‌ناپذیر (Incorrigible) است و باید پذیرفت که هر حکم اخلاقی تصحیح‌ناپذیری بر اندیشه و عمل الزام‌آور است. الزام‌آور بودن بدین معناست که چنین حکمی بر شخص سیطره دارد و آنچه حکم کرده بر باور وی استوار است (همان: ۴۰۲ و ۴۰۸). تفاوتی که این





اصل با دیگر اصول در این است که این اصل همانند دو اصل پیشین مستقل نیست و دو اصل سابق را پیش فرض می‌گیرد. تصحیح‌ناپذیری وصفی است که پس از اعتبار و یا صدق یک گزاره اخلاقی لازم می‌آید. دو اصل پیشین درباره تصحیح‌پذیری احکام اخلاقی بود، با این ملاک که در اصل اولویت واقعیت‌ها تنها با اشاره به عدم مطابقت حکم معارض با واقعیت‌ها، آن حکم را تضعیف می‌کردیم.

در اصل جهان‌شمولی نیز با استفاده از عنصر سازگاری، حکم دیگری را تضعیف می‌کردیم. زمانی که می‌گوییم حکمی تصحیح‌ناپذیر است، پذیرفته‌ایم که آن حکم معتبر است و هرگز نمی‌توان اعتبار آن را زیر سؤال برد. الزام‌آوری بر اندیشه، حالتی روان‌شناختی است مبتنی بر این واقعیت که تصحیح‌ناپذیری تا زمانی که پابرجاست و سیطره دارد، الزام‌آور نیز هست. الزام‌آوری در عمل به این معناست که ما در حکم اخلاقی مستقیم، نمی‌توانیم عملی را درست بدانیم و در مورد انجام دادن آن احساس وظیفه نکنیم و همین طور به عکس (همان: ۴۱۴). همچنین در این مورد مانند الزام‌آوری در اندیشه، تنها زمانی می‌توان عمل را الزام‌آور ندانست که حکم ما نامعتبر شود، اما تا زمانی که حکم ما معتبر است، الزام‌آوری هم در اندیشه و هم در عمل وجود دارد.

نکته دیگر در تفاوت این اصل با دو اصل دیگر در این است که در این اصل همانند اصل جهان‌شمولی بر خصلت اظهارات احکام اخلاقی تکیه می‌کنیم، زیرا الزام‌آوری بر فکر، بر خصلت اظهاری حکم اخلاقی متکی است (همان: ۴۰۷).

اکنون فرض کنید حکمی که من معتبر دانسته‌ام و در عمل برای من الزام‌آور است، با حکم فرد دیگری در تعارض باشد، و این امر دایره مدار اعتبار حکم من باشد، اما اگر فرد مقابل به حکم من باور نداشته باشد و حتی به بی‌اعتباری حکم اخلاقی من باور داشته باشد، در واقع عمل الزام‌آور او بر بی‌اعتبار بودن حکم اخلاقی من و اعتبار حکم اخلاقی او مبتنی است. عمل من برای خودم به جهت اعتبار حکم خودم الزام‌آور و عمل او به جهت بی‌اعتبار بودن حکم من الزام‌آور نیست، و حکم او برای خودش معتبر و در نتیجه الزام‌آور است. در واقع حکم اخلاقی مستقیم من یا او با حکم دور هر یک از ما

متعارض واقع شده است. کاربرد اصل غایت در این گونه تعارض هاست. در این حالت، هر فرد باید به شیوه‌ای که احساس می‌کند برای او الزام‌آور است، عمل کند. ممکن است ما به مبنای این احساس او در مورد لزوم این شیوه عمل انتقاد کنیم، ولی این کار تلاش برای نشان دادن این است که حکم او نامعتبر است (همان: ۴۱۶).

تنها باید نشان دهیم که آن حکم نامعتبر است و بی‌اعتبار بودن این حکم زمانی حاصل می‌شود که ثابت کنیم این عمل متناسب با موقعیت آن شخص نیست. سخن بر درست یا نادرست بودن حکم او نیست، بلکه مهم این واقعیت است که این حکم از نظر او چگونه به نظر می‌رسد؛ قطع نظر از اینکه آن را درست می‌داند یا خیر. ما با عنصر کیفیت به نظر رسیدن حکم برای وی سروکار داریم، نه واقعیت عمل درست یا نادرست. بنابراین اگر قرار است حکم او را به چالش بکشانم، ناگزیر باید حکم او را نامعتبر به‌شمارم و این امر حاصل نمی‌شود جز اینکه برداشت او را از واقعیتی که صدور حکم خاصی انجامیده است نقد کنم، نه اصل حکم را. درواقع این گونه به نظر می‌رسد که این اصل قرار است کاستی‌های اصل جهان‌شمولی را پوشش دهد. حال فرض کنید تلاش ما برای پذیرش حکمی که بر ما الزام‌آور است ناکافی به نظر برسد و معارض حکم اخلاقی ما نیز بر الزام‌آوری حکم اخلاقی خود اصرار ورزد. در این صورت، نمی‌توان او را به غیر از الزامی که بر باور و فکر او متکی است وادار ساخت، زیرا نقض اصل غایت خواهد بود. پس چگونه از این اصل استفاده کنیم؟

به نظر ماندلباوم باید معیار غایت حکم اخلاقی را هم در حکمی که عامل صادر می‌کند و هم در مورد حکم خودمان به کار گیریم (همان). درواقع چه‌بسا مبنای حکم اخلاقی عامل را زیر سؤال ببریم، ولی باور و احساسی را که وی را به این الزام‌آوری رسانده است تأیید کنیم؛ به عبارتی دیگر، اصل غایت دائر مدار درستی و نادرستی حکم اخلاقی نیست، بلکه بر اعتبار و عدم اعتبار حکم اخلاقی حکم می‌کند. در نتیجه در چنین مواردی که نحوه و کیفیت باور و الزام‌آوری را تأیید می‌کنیم، ولی به مبنای این باور انتقاد داریم، این حکم اخلاقی را نامعتبر می‌دانیم؛ نه اینکه عمل خاص اخلاقی‌ای را نادرست بدانیم.



نقد و بررسی

حل اختلاف نظرها و دوراهه‌های اخلاقی همواره مشکل جدی فیلسوفان اخلاق بوده است تا جایی که ارائه راه‌حل‌های موجه، کافی و متناسب، از مزیت‌های یک نظریه اخلاقی محسوب می‌شود. از این‌رو، هر اندازه نظریه‌های اخلاقی بتوانند عنصر بی‌طرفی (Impartiality) را در نظریه خود وضوح بیشتری ببخشند، در ارائه راه‌حل‌های موجود، رویکرد موجه‌تر و ارزیابانه‌تری خواهند داشت.

اخذ موضع بی‌طرفانه نسبت به نظریه‌های اخلاقی، هم در پیشرفت یک نظریه اخلاقی و هم در ارائه راه‌حلی برای نزاع‌های اخلاقی از نقاط قوت رویکرد ماندلباوم است. انسجام در یک نظریه اخلاقی و پیوند آن برای حل معضلات پیش رو، آن هم در نظریه‌های پدیدارشناسانه که همواره با نوعی پیچیدگی همراهند، بسیار دشوار است؛ به‌ویژه در نظریه ماندلباوم که سادگی یک نظریه را نیز ندارد.

تفکیک میان احکام اخلاقی مستقیم و احکام اخلاقی دور از جمله مواردی است که بر نقش متفاوت عامل و ناظر اخلاقی و اختلاف آن در نحوه پدیدارشدن احکام و چگونگی بروز اختلافات تأثیرگذار است. از این‌رو، این تفکیک مهم فضایی برای ساختار فردیت و احساسات و عواطف برای فرد ایجاد می‌کند که در احکام صادرشده شخصی که به‌طور مستقیم در موقعیت قرار دارد و فردی که تنها ناظر رفتار بیرونی عامل است، تفاوت ایجاد می‌کند.

نکته دیگر عنایت به اهمیت امور نااخلاقی در حوزه اخلاق است. خاستگاه بسیاری از تفاوت‌های اخلاقی که به‌صورت بنیادین نمایان می‌شوند، محصول بی‌توجهی به درک ویژگی‌های نااخلاقی است که یک به یک به آنها پرداختیم و ماندلباوم به‌خوبی ویژگی‌های آنها را برشمرد و بسیاری از اختلاف‌نظرهای بنیادین اخلاقی را به تفاوت در این ویژگی‌ها تحویل برد و دایره اختلاف‌نظرهای اخلاقی را محدود ساخت.

درعین حال به‌نظر می‌رسد تفکیک ماندلباوم میان ساختار نااخلاقی و اخلاقی و همچنین اصولی که در حل نزاع‌های اخلاقی مطرح کرد، خالی از اشکال نیست. ساختار



نااخلاقی دربردارنده ماهیت واقعیت و ساختار اخلاقی درباره درک موقعیت و ماهیت متعلق حکم است. درواقع به نظر می‌رسد مراد ماندلباوم از این تفکیک به نوعی بر نقش باورها، امیال و نگرش‌ها در اخلاق مربوط است. ساختارهای نااخلاقی ما ساختارهایی هستند که بر امور واقعی و شناختی ما که به لحاظ مفهومی و معرفتی اخلاقی قلمداد نمی‌شود متکی است و ساختارهای اخلاقی ما قطع نظر از امور واقع و تنها با توجه به متعلق حکم مورد توجه قرار می‌گیرند. به‌ویژه در زمینه امور واقع تعیین نشده است که سنجش معیار نااخلاقی در نظر او مطابق با کدام معیارها از پیش مشخص می‌شود. این منظر وسیع‌تر که وی برای توجیه توافق برای حل مسئله‌های نااخلاقی به کار می‌برد، به‌طور دقیق چه معیارهایی دارد و تمایز میان منظر وسیع‌تر و محدودتر چیست؟

اگر این اختلاف‌نظرها از سنخ باورها باشد، این امر طبیعی است که باور موجه با یک امر واقعی مطابق است و در نتیجه اختلاف اخلاقی قابل حل است. تصور کنید اختلاف بر سر اخلاقی بودن و اخلاقی نبودن سقط جنین باشد و یکی از دو طرف نزاع مدعی باشد به لحاظ تجربی این عمل پیامدهای روانی و بیولوژیکی منفی در مادران ایجاد می‌کند، اما اگر بر چنین باورهایی متکی نباشد و برگرفته از امیال و نگرش‌های ما باشد، در این هنگام با مشکل اساسی مواجه خواهیم بود. از نظر استیوسون ارتباط میان باورها (امور واقع) و حکم اخلاقی‌ای که صادر می‌کنیم، لزوماً بر سر امور واقع نیست. تلقی‌های ما (attitudes) غالباً بر باورهایمان تأثیر می‌گذارد. همچنین باورهای ما بر تلقی‌هایمان تأثیرگذار است. وقتی که ما باورمان را درباره ماهیت چیزی تغییر می‌دهیم، چه‌بسا شکل تأیید چیزی تغییر کند. درعین حال ارتباط میان باورها و تلقی‌ها معمولاً با یکدیگر نزدیک نیست، بلکه تقابل دارد (Stevenson, 1944: 5). همواره این‌گونه نیست که توافق در باورها به توافق در حکم اخلاقی‌ای که صادر می‌کنیم بینجامد و هر یک را با توجه به روش خاص خود می‌توان حل کرد.

اگر اختلاف‌نظرها بازتاب اختلاف‌نظر در تلقی‌هایی باشد که مبتنی بر اختلاف‌نظر در حوزه باورهاست، می‌توان ابزار عقلانی، یعنی فنون تجربی و منطقی را به کار برد، ولی اگر این اختلاف بر خود تلقی‌ها مبتنی بود، این ابزار کافی نیست (Arrington, 1997: 111).





ماندلباوم در بیان امور عاطفی می‌کوشد ویژگی‌هایی را برشمرد که شأنی نااخلاقی دارد، اما هیچ تمایزی میان این امور عاطفی مانند خشم، اضطراب، ترس از زاویه روان‌شناختی و پدیدارشناختی نمی‌نهد. به نظر می‌رسد او در ارائه داده‌ها داده‌شده دچار خلط مبحث پدیدارشناسانه و روان‌شناسانه شده است، زیرا خود از منظر سوم شخص در حال بررسی این دست ویژگی‌هاست. وجه تمایز میان تأثیر ساختار فردیت و منشأ مستقیم و غیرمستقیم آن نیز نامبهم و اساساً بدون دلیل موجه است. بر چه اساسی می‌توان ویژگی‌های فردی را دارای دو اثر دانست و حال آنکه اگر آگاهی قادر باشد هر دو را بشناسد، این تمایز مهمل می‌شود. بسیاری از ویژگی‌های فردی ما تحت تأثیر اموری همچون وراثت، سن و سال، تأثیرات ژنی و غیره قرار دارد و در این زمینه با تمامی افراد دیگر اشتراک دارد. کدام معیار حکم می‌کند این اختلاف بنیادین به یک تغایر ساده تحویل پذیر باشد؛ درحالی که با توجه به معیار ماندلباوم این نوع اختلاف نظرها به‌رغم اینکه از امور نااخلاقی هستند، در عین حال باید جزو اختلاف محسوب شوند و نه تغایر. به‌رغم فرانظریه‌ای بودن اصل اولویت واقعیت‌ها، مشخص نیست کدام معیار به‌عنوان پاسخ فوری به درک ویژگی‌های نااخلاقی دلالت می‌کند و چنین ترتیبی میان کیفیت اخلاقی و ویژگی‌های نااخلاقی بر چه اساسی است؟ اگر چنین ملازمه‌ای میان آنها باشد، اساساً اختلاف اخلاقی‌ای که برای حل آنها اصولی را مطرح ساخته است، به‌طور کلی از میان می‌رود. در اصل جهان‌شمولی به جای اینکه از یک اصل در جهت نزاع برخوردار باشیم، در واقع از یکی از شروط صدور کیفیت اخلاقی سخن گفته‌ایم؛ اصلی که می‌توان به اصل انسجام نیز از آن نام برد؛ یعنی انسجام حکم سابق با توجه به شرایط مکانی و زمانی و انسجام آن حکم با حکم دیگر در زمانی دیگر. به نظر می‌رسد این اصل شرط هر حکم اخلاقی است، پیش از آنکه حتی وارد نزاع شویم.

در اصل غایت نیز با نوعی باور مواجه هستیم که می‌تواند بر فرض واقعیات مبتنی باشد. هرچند ماندلباوم اذعان می‌دارد که این اصل بر فرض گرفتن دو اصل گذشته مبتنی است، به اضافه عنصر تصحیح‌ناپذیری و همسو با آن اصل الزام‌آوری. اما این اصل پاسخی برای تعارض در باورهای تصحیح‌ناپذیر ما ارائه نمی‌دهد و مشخص نمی‌کند کدام یک از

باورهای تصحیح‌ناپذیر ما موجه‌تر از دیگری است؟ در عین حال مشکل اینجاست که مفهوم اعتبار (Validity) در این گونه موارد کاربرد چندانی ندارد، زیرا اعتبار در نهایت یا بر باورهای ما مبتنی است که امری اخلاقی است و به ظهور اختلاف قوی اخلاقی می‌انجامد. و یا بر نگرش‌ها یا امیال ما مبتنی است که در آن صورت امر نااخلاقی است که به بروز تغایر آسان اخلاقی منجر می‌شود. در صورت دوم با تغییر در نگرش‌ها اساساً نزاع اخلاقی منحل می‌شود، اما در صورت نخست همچنان اختلاف پابرجاست.

برای نمونه اگر جمله (پرویز انسان خوبی است) به معنای (من پرویز را تأیید می‌کنم و همین‌طور نیز عمل می‌کنم) باشد، می‌توان گفت کسی که با این قضاوت مخالف است، می‌گوید (من پرویز را رد می‌کنم و همین‌طور نیز عمل می‌کنم). دو فردی که در این مورد اختلاف نظر دارند، چه‌بسا برای یکدیگر استدلال کنند. استدلالی که متضمن تلاش آن دو برای ایجاد اطلاعاتی درباره تام است تا بتوانند باورهای دیگر و نگرش‌های شخص دیگر را نسبت به پرویز تغییر دهد (Ibid.)، اما اگر بناست احکام اخلاقی معتبر باشد - چنانچه ماندلباوم می‌اندیشد - پذیرش حکم تصحیح‌ناپذیر با حکم معتبر مترادف است که الزام نیز مترتب بر اعتبار حکم است.

از سوی دیگر، مجموعه این اصول با توجه به دیدگاهی توجیه می‌شوند که در نگاه اخلاقی خود شأنی برای اصول قائل هستند؛ در حالی که همچنان نظریه‌هایی هستند که بر نقش فردی احکام اخلاقی تأکید می‌کنند. در واقع این پرسش مطرح می‌شود که آیا این نگاه به اصول اولویتی هم دارد. به عبارتی چرا نباید به احکام اخلاق به صورت فردی نگریم؟

می‌توان استدلال کرد که ما اغلب در مورد یک عمل منفرد بیشتر به لحاظ اخلاقی مطمئن هستیم تا در مورد اصل عمومی که عمل ما مصداق آن محسوب می‌شود (Arrington, 1997: 119). از نظر نگارنده تفاوتی نمی‌کند این اصول در نگاه بدوی به وجود آمده باشد یا در حل نزاع‌های اخلاقی به کار رود. به‌ویژه خصوص در نظریه‌های پدیدارشناسانه که بر روش درون‌نگری (Introspection) تأکید می‌کند و اساساً کیفیت پدیداری هر قضیه اخلاقی‌ای با دیگر قضایا متفاوت است.





نتیجه گیری

همان گونه که گفتیم، نزاع در احکام اخلاقی به صورت تغایر یا اختلاف احکام آشکار می شود و تغایر در احکام از این رو، قابل حل است که بر امور نااخلاقی مبتنی است که هر کدام از دو طرف در موقعیت های متفاوت آن را درک می کنند و روشن است که در این موارد می توان به دیگر احکام واقعی استناد کرد که به واقعیت های نزاع مربوط است. اگر ادعا کنیم تمام موارد نزاع هایی از سنخ تغایر به این شکل قابل حل اند، نیازی به ارجاع به اصول سه گانه نیست، ولی اگر به هر جهتی، همان طور که برخی ادعا کرده اند تمام اشکال تغایر قابل حل نباشند، با توجه به اصول می توان آنها را حل کرد؛ برای مثال در موردی که ادعا می شود اختلاف نظرها در تغایر قابل حل نیستند و محتاج ارجاع به اصول هستند، می توان از تأثیرات عواطف و احساسات بر احکام اخلاقی سخن گفت. برای حل این نزاع، به اصل جهان شمولی که یکی از ابزارهای ما برای حل نزاع است مراجعه می کنیم.

اما سه نوع اختلاف در نزاع های اخلاقی قابل احصاست: دسته اول شامل مواردی است که دو شخص به نتایج اخلاقی مختلفی درباره یک عمل خاص می رسند، زیرا دیدگاه های مختلفی درباره این موضوع دارند که از منظری اخلاقی، نحوه تلقی درست تر درباره رابطه میان عمل و موقعیتی که عمل قرار دارد، چیست (همان: ۴۲۶). این اختلاف نااخلاقی به اختلاف اخلاقی تسری یافته و هر کدام از دو طرف نزاع رابطه میان موقعیت و عمل را به یکسان مشاهده نمی کند. سخن بر سر تلقی نااخلاقی صرف از درک موقعیت نیست که اگر این گونه بود در دایره تغایر دسته بندی می شد، بلکه تسری به موارد حکم اخلاقی است که غلظت نزاع را تشدید و آن را زیرمجموعه اختلاف تعریف می کند. هر چند ممکن است دو طرف با اینکه در اصل حکم اخلاقی نیز دیدگاه یکسانی دارند، ولی در اینکه کدام تلقی بسنده تر است، اختلاف داشته باشند.

نوع دوم اختلاف در مورد خود حکم یا رابطه عمل و موقعیت نیست، همچنین درباره درستی و ناردستی یا ستایش و نکوهش شخصیتی نیز نیست، بلکه اختلاف در درجه این گونه احکام است. در نهایت نوع سوم در جایی است که دو فرد در کیفیت

اخلاقی اختلاف داشته باشند؛ هرچند درباره ویژگی‌های نااخلاقی دیدگاه یکسانی داشته باشند. بنابراین، این اختلاف یا از جهت میزان کفایت حکم یا درجه حکم و یا کیفیت حکم است.

در اختلاف نخست، اصل اولویت واقعیت‌ها کمکی نمی‌کند، زیرا در خود واقعیت‌ها اختلاف روی داده است؛ به عبارتی خود واقعیت‌ها محل نزاع هستند. پس چگونه اصل مبتنی بر واقعیت‌ها می‌تواند این نزاع را حل کند؟ برخلاف اصل جهان‌شمولی که به کمک آزمون سازگاری می‌تواند این گونه نزاع‌ها را حل کند. با این اصل ثابت می‌کنیم حکمی که دیگری یا خودمان صادر کرده‌ایم در اثر کدام منظر (کدام احساس) بوده است. اما مواردی نیز هستند که با این اصل حل نمی‌شوند؛ مواردی که عواملی در منظرهای مختلف در صدور حکم دخیل باشند که شخص دیگر آنها را درک نکند. در این موارد باید به اصل غایت که همان تصحیح‌ناپذیری است رجوع کرد و تنها اعتبار حکم مقابل را رد کرد. در مورد اختلاف دوم که ناشی از تفاوت در درجه احکام صادر شده است، می‌توان به هر دو اصل رجوع کرد. در بسیاری موارد ممکن است این احکام از جنبه‌های مختلف عاطفی مورد اختلاف واقع شوند. در نتیجه می‌توان به‌طور مشترک اصول جهان‌شمولی و اولویت واقعیت‌ها را به‌کار بست. چه‌بسا درجه عاطفی می‌تواند نسبت به درجه درستی و نادرستی نسبت داده شده به عوامل برانگیزاننده عاطفه متفاوت باشد.

بنابراین با درک تفاوت عواطف مختلف که اتفاقاً اختلافی نااخلاقی است، می‌توان به درک مشترکی از این شرایط دست یافت. در اصل اولویت واقعیت‌ها همان‌گونه که احکام اخلاقی معتبر باید به درک صحیح احکام اخلاقی معتبر پردازد، در جهت تکمیل آن باید از اصل جهان‌شمولی استفاده کند. حل این تنازع تنها با توجه به انضمام این دو اصل قابل حل است، و نه یکی از آنها به‌طور مستقل، زیرا ما هیچ‌گاه درجه درستی یا نادرستی را با درجه عاطفه یکی نمی‌گیریم. سومین نوع اختلاف که شدیدترین آنهاست، پیامد درک شرایط یکسان نااخلاقی است که در ویژگی‌های اخلاقی آن روی می‌دهد. بی‌گمان اصل اولویت واقعیت‌ها نمی‌تواند کمکی به حل نزاع کند، زیرا درک یکسانی از شرایط واقعی نااخلاقی وجود دارد و نزاع در بخش اخلاقی حکم است.



با استفاده از آزمون سازگاری که لازمه اصل جهان‌شمولی است، فرد باید فرمان‌هایی را که درک نمی‌کند احساس کند؛ یعنی با توجه به دیگر احکامی که پیش‌تر صادر کرده است، وجوه احساسی آنها را در نظر آورد و با توجه به سازگاری در موارد حکم‌شده عمل کند. اگر ثابت کند در موردی که کمک به انسان تهیدست در اثر احساسات خاصی نبوده است، در مقابل حکمی که این احساسات در آن لحاظ شده است، می‌تواند با استناد به این حکم و رهیافتی سازگار با آن نزاع را حل کند. در نتیجه در هر سه مورد می‌توان به کمک اصل جهان‌شمولی به واسطه آزمون سازگاری استناد کرده و به حل نزاع پردازیم. در عین حال چه‌بسا هر دو طرف نزاع از آزمون متفاوت سازگاری بهره بگیرند و در عین حال همچنان اختلاف پابرجا باشد. در اینجا به اصل غایت می‌رسیم و زمانی که هر دو فرد به نحو سازگاری به این احکام معتقد باشند، این اصل اقتضای تصحیح‌ناپذیری حکم را دارد. هر چند پاسخ قطعی و احصای همه موارد اختلاف و تحت حکم در آوردن آنها ذیل این اصول کار ساده‌ای نیست، اما می‌توان در مواردی که پیچیدگی‌های کمتری را اقتضا می‌کند از این سه اصل بهره برد.



کتابنامه

۱. اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی تبار، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲. اسپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
۳. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۸)، درس‌های فلسفه اخلاق کانت، تهران: نقش‌ونگار.
۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش‌ونگار.
۵. ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی تجربه اخلاقی، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
۶. هرگن، تری و مارک تیمنس (۱۳۹۲a)، «پدیدارشناسی اخلاق و نظریه اخلاقی»، در: تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
۷. _____ (۱۳۹۲b)، «تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق آینده»، در: تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
8. Arrington, Robert L. (1997), *Ethics (1945 to the present)*, in: *Routledge History of Philosophy*, Vo. 10, John V, Canfield, London: Routledge press.
9. Drummond, John (2002), "The phenomenological Tradition and Moral Philosophy," in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, John Drummond, New York: Fordham University.
10. Haidt, Jonathan (2003), *The Moral Emotions*, Oxford: University Oxford Press.
11. Hutcheson, F. (1755), *System of Moral Philosophy*, New York: Indiana University, Foulis.
12. Husserl, Edmund (1970), *Phenomenological Psychology*, Trans: J. M. Findlay, 2Vols, NY.
13. _____ (1983), *Idea Pertaning to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, Trans: W. B. Gibson, Boston.
14. Ross, W. D. (2000), *Foundations of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.



15. _____ (2002), *The Right and The Good*, Oxford: Oxford University Press.
16. Sidgwick, H. (1907), *Methods of Ethics*, Cambridge: University of Cambridge.
17. Stevenson, Charles L, (1944), *Ethical and Language*, New Haven, Conn: Yale University Press
18. McConnell, Trance (2002), "Moral Dilemmas," in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas>.
19. Woodruff, Davis (2003), "Phenomenology," in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology>.
20. Westermarck, Edward (1932), *ethical relativity*, London: Routledge.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

بررسی استدلال مستقیم بر نفي مسئولیت اخلاقی

جواد دانش *

ابراهیم علی پور **

چکیده

فیلسوفان ناسازگار گرا با اتکا بر دو شرط «لزوم بدیل‌های گشوده برای عامل اخلاقی» و «انتخاب‌گری اصیل شخص از میان این بدیل‌های محتمل» و نیز منشاء حقیقی بودن او نسبت به کنش‌هایش، ضرورت و تعیین علی را با اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی متعارض بر شمرده‌اند. ون اینوگن از جمله این فیلسوفان است که با استدلالی مستقیم بی آنکه از مفاهیمی همچون «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» یا «اجتناب‌پذیری» یاری بگیرد، می‌کوشد تا هرگونه تعیین علی را مستلزم انتقال عدم مسئولیت به عامل اخلاقی معرفی کند، زیرا از منظر وی چنین ضرورت اجتناب‌ناپذیری مرادف با فقدان اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی عامل در برابر رخداد و در گام واپسین نتایج و پیامدهای آن است. اما در این مقاله نشان می‌دهیم که مقدمه نخست این استدلال و تصویری که او از نسبت ضرورت علی با آزادی اراده در کنش‌های انسانی ارائه می‌دهد، نامقبول و مخدوش است.

کلیدواژه‌ها

مسئولیت اخلاقی، ناسازگار گرای، استدلال مستقیم، ون اینوگن، مثال فرانکفورتی.





درآمد

بی تردید یکی از پرچالش‌ترین مباحث «اخلاق هنجاری» (Normative ethics) در سده‌های اخیر نسبت مسئولیت اخلاقی با تعین و ضرورت علی بوده است که البته همواره به سبب هم‌مصدافی مسئولیت اخلاقی با اراده آزاد در گرو موضع فیلسوفان درباره جبر و اختیار نگریسته شده است. واکنش فیلسوفان اخلاق در مواجهه با نسبت میان آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی انسان با موجبت و تعین علی، بسته به موضع‌بنیابی آنها درباره صواب و الزام اخلاقی مختلف بوده است؛ برای نمونه غایت‌انگاران سودگرا چندان مخالفتی با ایده سازگاری و جوب علی با مسئولیت اخلاقی نشان نداده‌اند، زیرا از نظر آنها معیار نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی «اصل سود» است و مسئول‌شمردن یا تحسین و سرزنش کردن عامل‌های اخلاقی، تنها با توجه به نتیجه و غایت این عمل یعنی ارزش غیراخلاقی ایجاد شده است و با این شیوه میزان غلبه عمومی خیر بر شرّ توجیه می‌شود. بنابراین در صورتی که ستایش یا مجازات عامل نتایج خاصی همچون تأمین رفاه عمومی به همراه داشته باشد، چنین عملی موجه خواهد بود؛ اگرچه او اراده آزاد و نامتعینی نداشته و در واقع فاقد چنین مسئولیتی باشد.

اما مهم‌ترین آرای فیلسوفان درباره نسبت میان ضرورت علی و مسئولیت اخلاقی یا به بیان دقیق‌تر رابطه تعین علی با آزادی اراده مقتضی این مسئولیت را می‌توان در دو دسته کلی بررسی قرار کرد: گروه نخست از این فیلسوفان با تأکید بر ناسازگاری این دو مؤلفه، آزادی حقیقی را مترادف با توانایی انتخاب مختار یکی از امکان‌های محتمل برای فرد و در نتیجه شکل دادن به شخصیت و انگیزه‌های خود و به بیان دیگر، «خود - تعینی» (Self-determination) برمی‌شمردند و با استناد به استدلال‌هایی همچون استدلال پیامد (Consequence argument) و استدلال مهار (Manipulation argument) تصریح می‌کنند که با فرض ضرورت علی، کنش‌های ما نتیجه قوانین طبیعت و رخداد‌های گذشته‌ای خواهد بود که به یقین در اختیار ما نیستند. بنابراین، اعمال نیز خارج از قلمرو اراده آزاد و مسئولیت ما هستند؛ به بیان دقیق‌تر، فیلسوفان ناسازگارگرا اصولاً دو شرط را برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها در نظر داشته‌اند: نخست آنکه عامل در

انتخاب فعل، بدیل‌های گشوده و احتمالی پیش‌روی خود داشته باشد و آزاد باشد که کدام‌یک از این بدیل‌ها را برگزیند؛ دوم اینکه، خاستگاه کنش‌های عامل در خود او باشد و نه در واقعیت دیگری همچون قوانین طبیعت، تقدیرهای خداوند و یا علت‌های پیشینی که خارج از عامل و ورای کنترل او هستند. بسیاری از ناسازگارگرایان مانند ون اینوگن (Inwagen, 1975: 185 – 199 Van) با استناد به شرط نخست، اختیار و مسئولیت انسان را منتفی می‌دانند؛ زیرا به باور آنها در صورت وجود ضرورت علی دیگر عامل نمی‌توانست بدیل فعل خود را برگزیند و درحقیقت از همان آغاز ناگزیر به چنین عملی بود. برخی دیگر مانند رابرت کین (Kane, 2005: 120-131) نیز با اتکا به شرط دوم، تأکید می‌کنند که مسئولیت نهایی عامل در قبال یک عمل در گرو آن است که او در قبال تمام عوامل و علت‌های پیشینی آن کنش از جمله امیال و انگیزه‌های منتهی به انتخاب آن عمل نیز آزاد بوده و مسئول باشد که چنین لازمه‌ای با وجود تعیین علی قابل تحصیل نخواهد بود.

اما برخلاف ناسازگارگرایان، برخی دیگر از فیلسوفان اساساً تعارض و تخالفی میان آزادی انسان و موجبت علی قائل نیستند. این سازگارگرایان (Compatibilists) و به عبارتی تعیین‌گرایان نرم (Soft determinists)، ایده اراده آزادی را که اختیارگرایان ارائه می‌دهند نامعقول، غیرضروری و به سخن دقیق‌تر افراطی برمی‌شمردند و از این‌رو، آزادی را در معانی دیگری جز قدرت خود - تعیینی عامل اخلاقی معنا می‌کنند؛ برای نمونه سوزان ولف (Susan Wolf) آزادی را مترادف با توانایی کنشگر در ادراک دلایل درست و ارزیابی دقیق و معقول خود و نیز تغییر رفتار خود مطابق با این ارزیابی و به بیان دیگر، «اصلاح خود» (Self - correction) قلمداد می‌کند (Wolf, 1988: 60). بنابراین شخصی که تحت سرپرستی و آموزش پدری مستبد رشد کرده و در نتیجه وی را به‌عنوان الگوی رفتاری و ارزشی خود پذیرفته است، به جهت سنخ تربیت اخلاقی‌اش از فهم و ارزیابی درستی یا نادرستی اعمال و انجام دادن هرگونه اصلاحی در خود ناتوان خواهد بود و در نتیجه آزادی اراده لازم را برای مسئولیت اخلاقی نخواهد داشت. از نظر برخی از این سازگارگرایان، آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی او نه تنها با ضرورت علی





ناسازگار نیست، بلکه اساساً بدون آن ادراک‌ناپذیر است، زیرا اگر کنش‌های عامل اخلاقی فاقد علت باشند، کاملاً غیرقابل پیش‌بینی، متغیر و به تبع غیرمسئولانه خواهند بود. آشکار است که اگر رابطه ضروری روشنی میان مبادی اولیه، فعل مختار عامل و در نهایت نتیجه فعل وجود نداشته باشد، نمی‌توان شخص را در برابر کنش یا پیامدهای آن مسئول دانست. کاملاً محتمل است که او بنابر سائق‌های اولیه خود عمل A یا نتیجه B را اراده کرده باشد، اما به سبب فقدان نسبت ضروری علی، در واقع عمل A یا نتیجه B رخ دهد. البته نکته مهمی که لازم است بدان توجه شود تمایز میان علل درونی و علت‌های بیرونی است. اعمال آزاد و مختارانه انسان‌ها اگرچه به سبب علت‌های بیرونی مقدر و معین نمی‌شوند، معلول امیال، باورها و منش‌های افراد بوده و بی‌شک در صورت آگاهی از این شرایط روان‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل پیش‌بینی‌اند.

در میان ناسازگارگرایان، غالب استدلال‌های ارائه‌شده بر تعارض تعیین‌گرایی علی و مسئولیت اخلاقی، فقدان مسئولیت عامل را معلول مؤلفه‌هایی همچون ثبات گذشته یا تغییرناپذیری قوانین طبیعی دانسته و به‌طور ضمنی تأکید کرده‌اند که وجوب سابق علی هرگونه امکان بدیلی را از دسترس عامل اخلاقی خارج ساخته و به تبع به دلیل آنکه دیگر شخص مجالی برای عمل به نحوی دیگر نخواهد داشت، به‌ناگزیر به فعل ایجاب‌شده مجبور خواهد بود و از این‌رو، فرض مسئولیت اخلاقی برای وی ناممکن می‌شود.

یکی از مشهورترین انحای این استدلال‌های غیرمستقیم «برهان پیامد» (Consequence argument) است که ون اینوگن آن را با سه تقریر نزدیک به هم از سوی ارائه‌داده است؛ مطابق تقریر اولیه این استدلال:

«اگر تعیین‌گرایی درست باشد، در این صورت اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و حوادثی در گذشته دور خواهند بود؛ اما نه آنچه که پیش از تولد ما رخ داده و نه قوانین طبیعت در اختیار ما نیستند. بنابراین نتیجه این واقعیت‌ها (از جمله اعمال کنونی ما) نیز در دست ما نخواهند بود» (Van Inwagen, 1983: 56).

مطابق برهان غیرمستقیم پیامد، با فرض نسبت ضروری علی میان پدیده‌ها، تمامی

انتخاب‌ها، تصمیم‌ها و کنش‌های انسان معلول تخلف‌ناپذیر و محتوم برخی قوانین طبیعی و علل پیش از خود هستند و از آنجا که این قوانین و عوامل برخاسته از جهان طبیعی خارج از محدوده توانایی ما و یا عناصر تأثیرگذاری پیش از تولد ما هستند، خارج از قلمرو کنترل و اختیار انسان‌اند و از این رو، نتایج آنها تحت کنترل نخواهند بود. آیا هنگامی که شما این مقاله را می‌خوانید، می‌توانید به گونه‌ای واقعیتی را در گذشته منجر به این فعل تغییر دهید و برای مثال پیشینه تولد نگارنده یا نگارش مقاله را به مدت صد سال به تأخیر بیندازید و یا قوانین متعارف طبیعی را آن‌چنان دگرگون سازید که سرعت نور تغییر کند یا اینکه مثلاً به هنگام نگریستن به خطوط کتاب، واژگان در برابر پرتوهای نورانی محیط پنهان شوند؟! پس به نظر می‌رسد که در صورت پذیرش ضرورت سابق علی، هر دو مؤلفه مطرح در برهان ون اینوگن کنترل‌ناپذیر خواهند بود.

استدلال مستقیم بر نفی مسئولیت اخلاقی

آن‌چنانکه دیدیم در برهان غیرمستقیم بر ناسازگاری تعیین‌گرایی علی و مسئولیت اخلاقی، تأکید بر آن بود که فعل عامل اخلاقی برآمده از رخدادهای گذشته و قوانین طبیعت و در نتیجه خارج از قلمرو انتخاب و اراده او و نامسئولانه است، زیرا گویی تعیین و وجوب علی امکان‌های بدیل لازمه مسئولیت اخلاقی را از عامل بازمی‌ستاند. اما در استدلال مستقیم بر ناسازگاری، از همان آغاز انتفای مسئولیت اخلاقی انسان در برابر رخدادهایی مطرح است که شخص به سبب ضرورت علی فاقد مسئولیتی در قبال مقدمه و تلازم مؤخر از آن بوده است. بنابراین در سنخ اخیر استدلال هیچ پیش‌فرض ضمنی‌ای مبنی بر لزوم امکان‌های بدیل برای تحقق مسئولیت اخلاقی مطرح نیست، اگرچه ممکن است برخی از طرفداران استدلال‌های مستقیم بر این باور باشند که مسئولیت اخلاقی در واقع نیازمند امکان بدیل است. در این استدلال نیز همچون تقریر وجهی برهان غیرمستقیم، از «اصل وجهی انتقال» استفاده می‌شود، با این تفاوت که به‌جای انتقال ناتوانی در استدلال مستقیم، بر اصل انتقال عدم مسئولیت (Principle of Transfer of Non-Responsibility (NR) تأکید می‌شود.





ون اینوگن از آن‌رو استدلال مستقیم را طرح می‌کند تا نشان دهد که می‌توان ناسازگاری مسئولیت اخلاقی و تعیین‌گرایی را بدون استفاده از مفهوم «اجتناب‌پذیری» یا «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» برای اراده آزاد اثبات کرد. بیان ساده و ابتدایی این برهان چنین است: «اگر شما از نظر اخلاقی در قبال پدیده‌ای مسئول نباشید و نیز در قبال اینکه آن پدیده منجر به رخداد پدیده دیگری می‌گردد هم هیچ‌گونه مسئولیت اخلاقی‌ای نداشته باشید، در این صورت از نظر اخلاقی در قبال آن پدیده یا واقعه دوم، مسئول نخواهید بود» (See: Van Inwagen, 1980: 30–37; Widerker, 2002: 316–324).

برای نمونه اگر زلزله‌ای در دریای خزر رخ دهد و در نتیجه آن ویلاهای قانونی حاشیه ساحل تخریب شوند، نمی‌توان کسی را در قبال چنین واقعه‌ای از جهت اخلاقی مسئول قلمداد کرد؛ به بیان دیگر:

۱. هیچ‌کس از جهت اخلاقی حتی اندک مسئولیتی در قبال این واقعت ندارد که زلزله‌ای در دریای خزر رخ داده است.

۲. هیچ‌کس اندک مسئولیت اخلاقی‌ای در برابر این واقعت ندارد که اگر چنین زلزله‌ای در دریای خزر رخ دهد، جزر و مد آب به ویلاهای ساحل آسیب خواهد رساند؛ پس:

۳. هیچ‌کس حتی اندکی در قبال این واقعت که جزر و مد آب دریا به ویلاهای ساحل آسیب می‌رساند، مسئولیت اخلاقی ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد که شهود زندگی متعارف ما انسان‌ها حکایت از انتقال عدم مسئولیت از یک پدیده به واقعه‌ای متوقف بر آن دارد، به گونه‌ای که به‌طور کلی اگر کسی در برابر وقوع P و ملازمه لاحق بر آن، یعنی ایجاد Q به وسیله P مسئولیت نداشته باشد، به تبع در قبال نتیجه (Q) نیز به‌لحاظ اخلاقی مسئول نخواهد بود و از این‌رو، می‌توان بیان داشت که اگر:

۱. P واقع شود و هیچ‌کس حتی اندکی در قبال وقوع آن مسئولیت اخلاقی نداشته باشد (NP)، و

۲. وقوع P به رخداد Q بینجامد و هیچ‌کس حتی اندکی در قبال این توالی و ترتب مسئولیت اخلاقی نداشته باشد [N(P→Q)]، پس:

۳. Q واقع می‌شود و هیچ‌کس حتی اندکی در قبال وقوع آن مسئولیت اخلاقی ندارد (NQ).

به‌طور خلاصه: $[NP \& N(P \rightarrow Q)] \rightarrow NQ$

آشکار است که حصول نتیجه این قضیه شرطی، یعنی فقدان مسئولیت عامل در قبال پیامد یک فعل یا ترک فعل مسبوق به صدق دو طرف ترکیب عطفی مقدم، یعنی عدم مسئولیت اخلاقی در قبال انجام فعل یا ترک فعل نخستین و نیز مسئول نبودن شخص در برابر رخداد علی متعاقب آن است؛ زیرا: $\sim[NP \& N(P \rightarrow Q)] \equiv \sim NP \vee \sim N(P \rightarrow Q)$.

بدین ترتیب، نقض هر یک از مقدمات به نقض نتیجه پیشین و به تبع مسئولیت عامل اخلاقی می‌انجامد؛ از این‌رو، اگرچه هیچ‌کس در قبال وقوع زلزله‌ای در یک شهر به لحاظ اخلاقی مسئول به‌شمار نمی‌آید (صدق NP)، اگر شخصی در اثر این زلزله مصدوم شده باشد و نه فقط در اثر این زلزله، بلکه با اهمال و بی‌توجهی دیگر افراد در نهایت جان دهد، از آنجا که $N(P \rightarrow Q)$ صادق نخواهد بود، نمی‌توان دیگران را در قبال مرگ وی فاقد مسئولیت دانست. همچنین هنگامی که شخصی را که از روی عناد و لجاجت یا تبلی و سست‌ارادگی، خود را از برخی حقایق محروم کرده و در نتیجه این جهل خود مرتکب برخی خطاهای اخلاقی می‌شود، به یقین او را مسئول تلقی خواهیم کرد، زیرا مقدمه نخست ترکیب عطفی (NP) در چنین حالتی صادق نخواهد بود.

برهان غیرمستقیم ون اینوگن نیز بدین صورت به نحو مستقیم قابل طرح خواهد بود که در صورت صدق تعیین‌گرایی، هیچ عاملی نه در قبال رخدادهای گذشته، نه در برابر قوانین طبیعت و نه در قبال هر آنچه که به‌وسیله آنها ضرورت یافته و ایجاد شده است مسئولیتی نخواهد داشت؛ از این‌رو، نمی‌توان عامل را در قبال هیچ پدیده‌ای مسئول برشمرد، اما این مسئولیت‌ناپذیری یا انتقال عدم مسئولیت انسان‌ها در جهان متعینی که آنها مسئولیتی در قبال گذشته یا قوانین طبیعت ندارند تا چه اندازه قابل قبول است؟

ویدرکر (David Widerker) که می‌کوشد با اصلاح برخی پیچیدگی‌ها و ابهام‌های اصل انتقال عدم مسئولیت، تقریر منقح‌تری از این اصل را ارائه دهد، تأکید می‌کند که با هرگونه جرح و تعدیلی در قاعده مزبور باز هم نمی‌توان آن‌را پذیرفت. مثال ویدرکر را



با اندکی تغییر در نظر بگیرید:

«فرض کنید که بابک به‌طور عمدی و به دلایلی خودخواهانه احمد را به قتل می‌رساند، درحالی که به‌خوبی می‌داند که در انجام چنین فعلی، غیراخلاقی عمل می‌کند. همچنین فرض کنید که بابک در جهانی متعین زندگی می‌کند. حال آیا بابک از نظر اخلاقی در قبال آنچه که انجام داده مسئول و سزاوار سرزنش خواهد بود؟» (Widerker, 2002: 322-323)

به نظر ویدرکر، طرفداران برهان مستقیم ناگزیرند که به این پرسش پاسخ منفی دهند، زیرا در این جهان متعین، بابک نمی‌توانست از کشتن احمد اجتناب کند و برای نمونه از فشردن گلوی او ممانعت ورزد (NP). از سوی دیگر، فشردن گلوی احمد نیز ناگزیر به مرگ وی منجر می‌شود $[N(P \rightarrow Q)]$ ، درحالی که مخالفان بر این اصل شهودی تأکید خواهند کرد که کسی که آگاهانه به شیوه اخلاقاً نادرستی عمل کرده و به‌درستی معتقد بوده است که می‌تواند از انجام دادن این عمل خودداری کند، در قبال عمل خود مسئول و سزاوار سرزنش خواهد بود (NP-).

بنابراین در نمونه یادشده به نظر می‌رسد تا آنجا که بابک می‌توانست به‌گونه دیگری عمل کند، مسئول خواهد بود و می‌توان او را در قبال فعل آگاهانه و اختیاری‌ای که به همراه دیگر عناصر معلول را ضرورت بخشیده و در ارتباط میان حالت پیشین جهان و قتل احمد به کمک آن پاسخ‌گو برشمرد. حال این پرسش مطرح است که آیا این نفی عدم مسئولیت در برابر یک پیامد، به جهت انکار مقدمه ناظر به قوانین است و یا به سبب نقض مقدمه مربوط به گذشته؛ یعنی آیا بابک می‌توانست به نحو متفاوتی عمل کند تا گذشته یا قوانین طبیعی جهان نسبت به آنچه که بالفعل بوده است، تفاوت کند؟ یا آنکه اختیار عامل اخلاقی، بخشی از قوانین پیشین جهان در انجام فعل بابک بوده و او با اختیار خود موجب ضرورت فعل شده است؛ به‌گونه‌ای که اگر چنین آگاهی و اختیاری در کار نبود، هرگز فعل بابک وجود و متعاقب آن وجود نمی‌یافت و از این‌رو، مقدم شرطی برهان مستقیم که حاکی از مسئولیت‌نداشتن عامل در برابر شرایط نخستین است نادرست خواهد بود.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

ارزیابی استدلال مستقیم

فیلسوفان مختلفی پس از ون اینوگن کوشیده‌اند تا با ارائه دلایل و مثال‌هایی «استدلال مستقیم و نیز در اصل انتقال عدم مسئولیت وی تردید کنند؛ برای نمونه، مثال ابتدایی زیر از فیشر و راویزا را - که مثال «بهمن» (Avalanche) ۱» می‌نامیم - در نظر بگیرید:

بیژن جاسوس دو طرفه‌ای (Double agent) است که به او آموزش داده‌اند که چگونه با ایجاد بهمین و فروریختن آن، پایگاه دشمن را که در دامنه یک کوه بلند و برف‌گیر قرار دارد منهدم سازد. او برای انجام این کار در درون شیارها و شکاف‌های یک یخچال برفی مواد منفجره را کار می‌گذارد و در لحظه T_1 بیستون را فشار می‌دهد که در نتیجه مواد انفجاری، منفجر شده و بهمین آغاز می‌گردد. سرعت بهمین لحظه به لحظه بیشتر می‌شود و بر نیروی آن افزوده می‌گردد تا اینکه دقایقی بعد و در لحظه T_3 ، پایگاه دشمن را درهم می‌شکند. فرض کنید موفقیت او در این مأموریت متوقف است بر اینکه دقیقاً در لحظه T_3 پایگاه دشمن منهدم شود (Fischer and Ravizza, 1998: 155).

به نظر می‌رسد که چون بیژن در این انفجار و ایجاد بهمین، آزادانه عمل کرده و نسبت به پیامدهای عمل خود آگاه بوده است، در قبال فعل و نتیجه فعلش، یعنی «انهدام پایگاه دشمن در لحظه T_3 » مسئول است.

اما حال فیشر و راویزا از ما می‌خواهند که تصور کنیم سرباز دیگری از ارتش خودی به نام محمد، بدون اطلاع بیژن، کمی پایین‌تر از او در دامنه کوه پنهان شده است. فرماندهان بیژن، بنابر دلایلی به وفاداری او اطمینان ندارند و از همین‌رو، قصد دارند که او را در انجام دادن وظایف محوله امتحان کنند، اما برای اینکه از انجام موفقیت‌آمیز مأموریت نیز مطمئن شوند، محمد را کاملاً مخفیانه و سرّی می‌فرستند تا اگر بیژن از انجام مأموریتش سر باز زد، او خود مواد انفجاری را کمی پایین‌تر از محل استقرار بیژن منفجر سازد و مأموریت را انجام دهد. بدین ترتیب، اگر بیژن مواد انفجاری را در لحظه T_1 منفجر نکند، محمد در لحظه T_2 این عمل را انجام می‌دهد و در نتیجه سقوط بهمین بر سر دشمن در T_3 را تضمین و قطعی می‌سازد.





همان‌طور که می‌بینیم این مثال، نمونه‌ای فرانکفورتی است که در آن مداخله‌گر خلاف واقع (محمد) هیچ نقشی در روند بالفعل عمل ایفا نمی‌کند و به‌ظاهر صرف حضور او تأثیری در مسئولیت بیژن در قبال انهدام پایگاه دشمن ندارد، زیرا حضور بیژن فشار دادن پیستون توسط او در لحظه T_1 و انهدام پایگاه دشمن در اثر ریزش بهمن حاصل از انفجار مواد منفجره، هیچ‌یک معلول خواست و اراده محمد نبوده است. نمونه‌هایی مانند مثال بهمن ۱ که در آنها دو یا چند عامل هم‌عرض می‌توانند موجب تعیین و ضرورت فعل شوند، در اعتبار اصل انتقال عدم مسئولیت تردید می‌کنند، زیرا هرچند:

۱. بیژن در قبال واقعیت حضور محمد مسئول نیست؛ و

۲. بیژن در قبال این واقعیت که اگر محمد حاضر باشد پایگاه دشمن در لحظه T_3 منهدم می‌شود، هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد؛ ولی با این حال
۳. بیژن دست کم اندکی در قبال انهدام پایگاه دشمن در لحظه T_3 در اثر سقوط بهمن مسئول است.

ولی همان‌گونه که فیشر و راویزا نیز می‌پذیرند، نمونه‌هایی مانند مثال فوق به‌معنای دقیق کلمه مثال نقضی برای اصل انتقال عدم مسئولیت به‌شمار نمی‌آیند. آن‌چنان‌که دیدیم اصل انتقال عدم مسئولیت ون اینوگن متضمن آن است که هیچ‌کس حتی اندکی در قبال شکل‌گیری رخداد مورد بحث مسئولیت نداشته است، درحالی‌که در مثال بهمن ۱ به‌درستی می‌توانیم ادعا کنیم که مثلاً فرمانده بیژن کم و بیش در قبال واقعیت حضور محمد (P) و نیز در قبال این واقعیت که «اگر محمد حاضر باشد در این صورت پایگاه دشمن به‌وسیله بهمنی در لحظه T_3 تخریب می‌شود» ($P \rightarrow Q$) مسئول است. بنابراین مثال بهمن ۱ مثال نقض دقیقی برای اصل انتقال عدم مسئولیت نخواهد بود، ولی با اندکی تغییر در مثال بهمن ۱، نمونه‌های دقیق‌تری را می‌توان پایه‌ریزی کرد که به‌ظاهر می‌توانند اعتبار اصل انتقال عدم مسئولیت را با چالش مواجه سازند.

مارک راویزا نمونه دیگری از مثال بهمن ارائه می‌دهد - که آن‌را مثال بهمن ۲ می‌نامیم (Ravizza, 1994: 78). در این مثال نیز بیژن در لحظه T_1 مواد منفجره را آزادانه منفجر می‌کند تا بهمنی را فرو ریزد و اردوگاه دشمن را در لحظه T_3 تخریب کند.

سرانجام این انفجار به خوبی بهمنی را فرو می‌ریزد که برای تخریب اردوگاه دشمن در لحظه T_3 کافی است. اما بی‌آنکه بیژن مطلع باشد، عامل دیگری نیز برای انهدام اردوگاه به وسیله بهمن وجود دارد. در لحظه T_1 ، یک بز کوهی لگد زده و تکه سنگی را پرتاب می‌کند که این تکه سنگ بهمنی را موجب می‌شود که برای تخریب این اردوگاه در لحظه T_3 کافی است و در اینجا به تخریب بالفعل اردوگاه در T_3 کمک می‌کند.

بی‌تردید در این ماجرا:

- هیچ کس حتی اندکی در قبال لگدزدن بز به تکه سنگ مسئولیت اخلاقی ندارد (NP)؛ و نیز

- هیچ کس حتی اندکی در قبال این واقیعت که اگر این بز در لحظه T_1 به آن تکه سنگ لگد بزند، اردوگاه دشمن در لحظه T_3 به وسیله بهمنی تخریب

می‌شود، مسئول نیست (N(P→Q)؛ اما

- بیژن در قبال تخریب اردوگاه به وسیله بهمن در لحظه T_3 مسئول است (Q).

بنابراین، نمونه بهمن ۲ راویزا به ظاهر نشان می‌دهد که اصل انتقال عدم مسئولیت نامعتبر و دست کم در موارد علیت متقارن و همزمان ناکارآمد است. پس ممکن است که یک فیلسوف ناسازگارگرا درباره نسبت تعیین‌گرایی علی و مسئولیت اخلاقی، ثبات گذشته، ثبات قوانین و حتی اصل انتقال ناتوانی و به بیان مقبول در استدلال مستقیم ضرورت اجتناب‌ناپذیر علی را بپذیرد، ولی با این همه اصل انتقال عدم مسئولیت را رد کند و بدین ترتیب، به یک نیمه‌سازگارگرای (Semicompatibilism)^۱ منتهی شود.

اما آیا نمونه‌های بهمن ۱ (صرف نظر از اشکالی که بیان شد) و یا بهمن ۲ می‌توانند

۱. وجه ممیز نیمه‌سازگارگرای از سازگارگرای سنتی، اختلاف آنها درباره «قدرت عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر» است. سازگارگرایان سنتی و نیمه‌سازگارگرایان در این نکته متفق‌اند که اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها هیچ تعارضی با وجود علی پدیده‌ها و از جمله افعال انسانی ندارد، اما سازگارگرایان سنتی بر این باورند که نه تنها شرط «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» برای مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد وجود دارد، بلکه این شرط با تعیین‌گرایی سازگار است، درحالی که نیمه‌سازگارگرایان معتقدند که حتی اگر تعیین‌گرایی با توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر ناسازگار باشد، باز هم مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد، با تعیین‌گرایی سازگار است، زیرا اساساً اراده و عمل آزاد با توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر نسبتی ندارد.





در نفی استدلال مستقیم ون اینوگن بر انتقال بی مسئولیتی قابل ائکا باشند؟ پیداست که در هر دو مثال یادشده، بیژن در قبال حضور خودش و اینکه این حضور آگاهانه و ارادی او به انهدام پایگاه دشمن در لحظه t_3 منجر می شود و در نهایت در برابر نتیجه، بسته به میزان اختیار او در سرپیچی از اوامر فرمانده اش مسئول است. به بیان دیگر، چه هنگامی که مانند نمونه بهمن ۱ با تعیین چند عاملی رقیب و پیش گیرانه مواجهیم و چه زمانی که همچون مثال بهمن ۲ تعیین چند مؤلفه ای متقارن و جمعی را پیش رو داریم که به هر حال وضعیت و شرایطی وجود دارد که فاعل در قبال آن مسئولیتی ندارد و در عین حال این وضعیت ها برای تحصیل و تضمین نتیجه کافی است، عامل در قبال فعل و نتیجه فعل خود مسئول است.

اما نقدی مهم بر این نمونه ها آن است که تأثیر ناپذیری این وضعیت های تضمین کننده از عامل و رخداد نتیجه به وسیله آنها نافی اصل انتقال NR نخواهد بود، زیرا نفی مدعای اساسی ون اینوگن و اثبات سازگاری میان تعیین علی و مسئولیت اخلاقی، مسبوق به ارائه شواهدی است که در آنها ضرورت علی بر روند بالفعل و فعل عامل حاکم باشد و نه بر روند بدیل گسسته از فاعل. به سخن دیگر، از منظر ون اینوگن در صورت صدق ضرورت و تعیین علی، عامل در قبال رخداد های گذشته و قوانین طبیعت و نیز هر آنچه که به وسیله آنها ایجاب شده است مسئولیتی نخواهد داشت و از این رو، اساساً در برابر هیچ پدیده علی و نتیجه حاصل از آن مسئول نخواهد بود. در نمونه بهمن ۲ نیز به یقین هیچ کس در قبال لگدزدن بُز به تکه سنگ، ایجاد بهمن و در نهایت تخریب اردوگاه در اثر این بهمن ناشی از لگد زدن بز از نظر اخلاقی مسئول به شمار نمی آید. بنابراین، اثبات عدم تعارض میان ضرورت علی حاکم بر فعل عامل و مسئولیت اخلاقی او مستلزم ردیابی آنها در روند بالفعل منتهی به خود عامل است.

به هر حال برخی از فیلسوفان همچون استامپ (Eleonore Stump)، پر بوم (Derk Pereboom) و مل (Alfred Mele) با این تلقی که این مثال های نقض فرانکفورتی نادرستی اصل NR را نشان می دهد، می کوشند که گونه تجدید نظر شده ای از اصل انتقال عدم مسئولیت را ارائه دهند و بدین ترتیب، ناسازگاری تعیین گرایی علی و مسئولیت اخلاقی را به

شکل مستقیم نشان دهند یا آنکه گونه‌های دیگری از استدلال‌های مستقیم را بدون استفاده از اصل وجهی انتقال تقریر کنند؛ برای نمونه استامپ با طرح یک معمای دوحدی نسبت به نمونه‌های دو مسیره‌ای که برای نقض اصل NR به کار می‌روند، ادعا می‌کند که از سویی فرض تعیین علی در جهان مشتمل بر این مثال‌ها «مصادره به مطلوب» است و از سوی دیگر، عدم وجوب و تعیین آن نیز نافی این مثال‌های نقض است. وی در گام بعدی تلاش می‌کند با پیشنهاد محدودیتی برای انتقال NR در نمونه‌های تک‌مسیره، تقریر قابل اعتمادتری از اصل انتقال عدم مسئولیت ارائه دهد (See: Stump, 2000: 459-465)، گرچه هیچ‌گاه دقیقاً این اصل اصلاح‌شده را تبیین نمی‌کند تا بتوان در مورد کاربرد این اصل وجهی تک‌مسیره در یک استدلال عام و بی‌آنکه مصادره به مطلوب شود، داوری کرد، اما فیلسوفان دیگری مانند پرپوم و مل ترجیح می‌دهند به جای اصل وجهی انتقال، از مفاهیم دیگری همچون دخل و تصرف غیرطبیعی عامل و واقعیت منشأ کنش‌ها بودن وی بهره گیرند و تیره‌های متفاوتی از استدلال مستقیم را عرضه کنند.^۱

اما گذشته از اشکال مهم تأثیرناپذیری وضعیت‌های تضمین‌کننده در نمونه‌های یادشده از عامل و به عبارتی جریان آنها در روند بدیل، نقد دیگر وارد بر تمامی نمونه‌های فرانکفورتی _ و از جمله این دو مثال _ آن است که اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را صرفاً در بند کنش بیرونی عامل می‌انگارند و حال آنکه رخدادهایی همچون نیت، قصد و اراده کنش‌های جوانحی اولیه‌ای هستند که به یقین دارای بدیل‌اند و به تبع منشأ مسئولیت اخلاقی شخص می‌باشند؛ برای نمونه، در نمونه بهمن ۲ دست کم بیژن در قبال نیت و اراده خود برای منفجر کردن مواد انفجاری از نظر اخلاقی کاملاً مسئول قلمداد خواهد شد، زیرا بدیل این کنش‌ها برای وی وجود داشت و او دست کم می‌توانست از قصد و اراده انفجار پرهیزد.

۱. به منظور دیدن تقریرهای متفاوت استدلال‌های شبه‌مستقیم مهار (Manipulation Argument) که درصددند بدون استمداد از اصل وجهی انتقال عدم مسئولیت، ناسازگاری ضرورت علی با مسئولیت اخلاقی را به‌طور مستقیم نشان دهند، نک:

(Taylor, 1974; Pereboom, 2003: 110-117; Mele, 2006: 188-195).





بنابراین مطابق این اشکال‌ها اصل انتقال عدم مسئولیت و ناینوگن هنوز مخدوش نشده است، اما ضعف اساسی استدلال و ناینوگن در انگاره وی از ضرورت علی و اثبات مقدمه نخست استدلال (NP) است. بنابر فهم و ناینوگن ضرورت و تعیین علی ملازم با سلب آزادی اراده و مسئولیت عامل اخلاقی است؛ در حالی که مطابق دیدگاه مشهور فیلسوفان مسلمان نه تنها اراده آزاد انسان تعارضی با علیّت ندارد، بلکه اساساً تا هنگامی که اراده یا اختیار به عنوان «جزو اخیر علت تامه» تحقق نیابد، ضرورت برخاسته از اصل علیّت موجب و موجب معلول نخواهد گردید^۱ و اصولاً انکار علیّت در قلمرو کنش‌های انسانی، اختیار و علیّت او را مخدوش می‌کند. در توضیح مجمل این تلقی غالب، در گام نخست باید احکام فرعی اصل علیّت را بررسی کنیم:

۱. قاعده ضرورت علی: مفاد این اصل عقلی تخصیص‌ناپذیر - که آن را با عبارت «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸-۵۴۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۱۲) بیان می‌کنند - آن است که تا چیزی به سبب علت تامه ضرورت نیابد، هرگز موجود نمی‌شود و البته ملاک و مبنای این احتیاج و افتقار نیز امکان ماهوی معلول است. در فلسفه اسلامی بیان می‌شود که «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»؛ یعنی ماهیت به خودی خود، تنها اقتضای حمل ذات و ذاتیات خود را بر خود دارد و از آن جهت که ماهیت است، نه ضرورت دارد که موجود باشد و نه واجب است که معدوم باشد؛ بلکه با هر دو شأن سازگار است و به اصطلاح امکان ذاتی دارد. پیداست که چنین ماهیتی نه می‌تواند سبب تحقق خود شود و نه می‌تواند موجب عدم تحقق خود گردد، زیرا در هر حال ترجیح بلامرجح پیش می‌آید که محال است. بنابراین ترجیح وجود یا عدم این ماهیت نیازمند امر دیگری به عنوان «علت تامه» خواهد بود که ماهیت را و موجب بالغیر دهد و به ناگزیر به وجود آورد. به بیان شیخ اشراق، اگر معلول با وجود علت تامه خود هم وجود نیابد،

۱. مطابق تلقی رایج در فلسفه اسلامی، در فرایند انجام‌دادن یا ترک‌کردن یک فعل، نخست آن عمل به ذهن شخص خطور می‌کند و تصویری از خیربودن انجام یا ترک آن در فاعل ایجاد می‌گردد. پس از آن، میل و هیجان نسبت به فعل یا ترک فعل شدت می‌یابد و با تصدیق فایده آن، شوق شکل گرفته و با قوت یافتن شوق، عزم یا شوق مؤکدی بر انجام‌دادن یا ترک‌کردن فعل حاصل می‌آید که اراده نامیده می‌شود (برای مثال، نک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۷).

تحقق آن ممکن خواهد بود، زیرا اگر ممتنع باشد، موجود نخواهد شد. از سوی دیگر، نسبت تحقق معلول با هر چیزی امکانی است، یعنی در ظرف وجود هر امری - اگر چه علت نباشد - ممکن الوجود است؛ بنابراین در این فرض، میان علت تامه و هر چیزی غیر از آن تفاوتی نخواهد بود. بر این اساس، علت تامه دیگر علت تامه نخواهد بود و این خلاف فرض تامه بودن علت است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۶۳).

۲. قاعده استحاله ترجیح بلامرجح: مطابق این قاعده - که مورد پذیرش بیشتر فیلسوفان و عدلیه است - افعال اختیاری انسان افزون بر اینکه متوقف بر علت فاعلی است، نیازمند غایت و مرجحی است که آنرا از حالت استوای نسبت به دو طرف خارج سازد. به سخن دیگر، فاعل مختار نمی تواند میان یکی از دو فعلی که از جهت مصالح - که داعی و غایت فاعل - مساوی اند، یکی از آنها را انتخاب کند.

بنابراین هر موجود ممکن در اصل وجودش - که به اصطلاح وجود نفسی گفته می شود، یا احوال وجودی اش که وجود نعتی نامیده می شود، مسبوق به علتی است که به آن ضرورت می بخشد و تا هنگامی که ممکن الوجود به وسیله علت تامه خود این ضرورت رُتبی را نیابد، هرگز موجود نخواهد شد. اراده انسان - خواه مترادف با شوق اکید و از مقوله انفعال باشد و خواه از مقوله فعل و به معنای عزیمت و اجماع باشد - و فعل آزاد متعاقب آن نیز محکوم به ضرورت حاصل از علل پیشین و در نهایت واجب الوجود است، اما این امر خللی در اختیار انسان ایجاد نمی کند. از منظر فلسفی قدرت و اختیار عبارت است از اینکه «فاعل به گونه ای باشد که اگر بخواهد، فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۷). این قضیه شرطی هیچ دلالتی بر امتناع یا ضرورت خارجی مدلول خود ندارد و صرفاً امکان تحقق فعل مختار و قدرت فاعل مُرید بر انجامش را نشان می دهد. حال اگر شخص بر اساس مشیت و اراده اش فعلی را انجام دهد و این فعل به عنوان امری ممکن به حد ضرورت برسد، این ضرورت ناشی از مشیت فاعل نه تنها منافاتی با اختیار نخواهد داشت، بلکه مؤید آن نیز خواهد بود،^۱ زیرا مشیت مورد نظر جزئی از علت تامه فعل است. بدین ترتیب، با نقض

۱. به بیان فلسفی: الوجوب بالاختر لا ینافی الاختر.



مقدمه اول استدلال شرطی ($\sim NP$) و ناینوگن، مطابق قضیه دمورگان ترکیب عطفی دو مقدمه نیز نقض خواهد شد $\{ \sim [NP \ \& \ N(P \rightarrow Q)] \}$ و به تبع نتیجه مورد نظر، یعنی انتقال عدم مسئولیت نیز منتفی می‌گردد.

نتیجه‌گیری

اگرچه مثال‌های فرانکفورتی به سبب ضعف ساختاری و بی‌توجهی به کنش‌های درونی عامل و اهمیت مسئولیت اخلاقی وی در قبال آنها توان نقض استدلال مستقیم و ناینوگن را ندارند، به هر حال مقدمه نخست استدلال مستقیم بر انتقال عدم مسئولیت مطابق تلقی به نسبت رایج در میان فیلسوفان مسلمان نادرست است. ضرورت علی بر خلاف فهم و ناینوگن نه تنها نافی اراده آزاد عامل نیست، بلکه اساساً با انضمام این جزو اخیر است که علیت، تام گشته و معلول مجال ظهور می‌یابد. به سخن دیگر، به تصریح فیلسوفان مسلمان ماهیت تنها اقتضای حمل ذات و ذاتیات را دارد و هیچ‌گونه اولویت یا ضرورتی نسبت به وجود یا عدم ندارد. مبادی اولیه تحقق فعل ارادی با الحاق اراده و خواست عامل کامل می‌شود و با ایجاب فعل، آن را از استوای نسبت به دو طرف وجود یا عدم خارج و در نتیجه محقق می‌سازد. بنابراین استدلال مستقیم از نمایاندن ناسازگاری ضرورت علی و مسئولیت اخلاقی عامل ناتوان است، زیرا با فقدان چنین ضرورتی فعل ممکن وجوب و وجود نمی‌یابد و این ضرورت خود در گرو الحاق اراده آزاد (و مسئولیت اخلاقی) عامل در قبال کنش‌های اختیاری است.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۶ق)، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح و تحقیق هنری کربن، تهران: انتشارات انجمن اسلامی فلسفه ایران.
۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، ج ۶ و ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. _____ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، ج ۱، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
5. Fischer John Martin and Ravizza Mark (1998), *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, New York: Cambridge University Press.
6. Kane Robert (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
7. Mele Alfred (2006), *Free Will and Luck*, New York: Oxford University Press.
8. Pereboom Derk (2003), *Living without Free Will*, New York: Cambridge University Press.
9. Ravizza Mark (1994), "Semi-Compatibilism and the Transfer of Nonresponsibility," *Philosophical Studies*, No. 75.
10. Stump Eleonore (2000), "The Direct Argument for Incompatibilism," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 61.
11. Taylor Richard (1974), *Metaphysics*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
12. Van Inwagen, Peter (1980), "The Incompatibility of Responsibility and Determinism," in: Michael Bradie and Myles Brand (eds.), *Action and Responsibility*, Bowling Green Studies in Applied Philosophy, Vol. 2, Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.
13. Van Inwagen, Peter (1975), "The Incompatibility of Free Will and Determinism," *Philosophical Studies*, No. 27.
14. Van Inwagen Peter (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.



نظر:

بررسی استدلال مستقیم بر نفی مسئولیت اخلاقی

15. Widerker David, (2002), "Farewell to the Direct Argument," *Journal of Philosophy*, No. 6.
16. Wolf, Susan (1988), "Sanity and the Metaphysics of Responsibility," in: Ferdinand Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

مفهوم «توانایی» و راهکار شرطی مور

بهرام علیزاده*

چکیده

عبارت فاعل از «توانایی انجام فعل به گونه دیگر» برخوردار است، به چه معناست؟ مباحث بسیاری در فلسفه معاصر درباره معنای این عبارت مطرح شده است. جی ای مور در کتاب اخلاق استدلال کرده است که فاعل از توانایی انجام فعل به گونه دیگر برخوردار است تنها اگر به گونه دیگر انتخاب کرده باشد. نخستین بار آستین ردیه‌ای بر تحلیل شرطی مور نگاشته و معتقد شد که دسته‌ای از جملات با ظاهر شرطی اگر-آن‌گاه به معنای واقعی شرطیه محسوب نمی‌شوند؛ مثل این گزاره که «می‌توانستم به گونه دیگر عمل کنم اگر آن‌گونه می‌خواستم». پس از او، چیزم و لور تلاش کرده‌اند هرگونه تحلیل شرطی از عبارت «S می‌تواند X را انجام دهد» را رد کنند. به نظر آنها گزاره‌هایی با قالب «اگر C محقق باشد، S عمل X را انجام خواهد داد» با گزاره «S می‌تواند عمل X را انجام دهد» هم‌معنا نیست. بروس آون معادله بالا را معادله‌ای درست می‌داند و معتقد است که استدلال چیزم و لور حاوی نوعی مصادره به مطلوب است. در این مقاله ضمن مروری بر این بحث، مدعای دو طرف را بررسی کرده و خواهم گفت که اشکال‌های بروس آون قانع‌کننده نیستند.

کلیدواژه‌ها

توانایی، توانایی انجام فعل به گونه دیگر، تحلیل شرطی، آزادی، مور.



اگر مطابق اصل علیّت همه رویدادهای جهان (از جمله تصمیم‌ها و اعمال ما) توسط وضعیت‌های پیشین به نحو علیّی ضروری شده باشند، آزادی اراده چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ به گزاره‌های زیر توجه کنید:

(۱) دترمینیسم صادق است. (به این معنا که همه رویدادهای جهان از جمله

اعمال ما معلولِ ضروری رویدادهای پیشین (حتی قبل از تولد ما) است.)

(۲) صادق بودن دترمینیسم به این معناست که نمی‌توانیم به گونه‌ی دیگر عمل

کنیم.

(۳) تنها کسانی از اراده آزاد برخوردارند که قادر باشند به گونه‌ی دیگر عمل کنند.

بسیاری معتقدند که مجموعه سه گانه بالا مجموعه‌ای ناهم‌ساز است و پذیرش هر سه

آنها ما را به ناسازواری مواجه می‌کند. پس اگر دترمینیسم صادق باشد قاعدتاً نباید کسی

از اراده آزاد برخوردار باشد. جورج ادوارد مور (G. E. Moore) در کتاب اخلاق برای

حل این ناهم‌سازی، گزاره (۲) را انکار می‌کند (نک: G. E. Moore, 1912: ch. 6). او به این

منظور بر مفهوم «توانایی» متمرکز می‌شود چرا که معتقد است حل و فصل مسئله اراده

آزاد در گرو آن است که معنای عبارت «توانایی انجام فعل به گونه‌ی دیگر» روشن شود.^۱

۱. مور مشهورترین طرفدار قرن بیستمی این رویکرد به‌شمار می‌رود، ولی پیش از او هیوم و هابز (Hobbes, 1962: 240)

نیز از تحلیل شرطی سود جسته بودند. برای مثال، هیوم در «کاوشی در خصوص فهم بشری» می‌گوید: «پس

آزادی را می‌توان تنها به معنای نیروی انجام یا ترک فعل دانست که به واسطه خواست‌های ما متعین می‌شود؛

یعنی اگر بخواهیم ساکن باشیم، می‌توانیم ساکن بمانیم و اگر بخواهیم حرکت کنیم می‌توانیم حرکت کنیم.

همگان می‌پذیرند که کسی که زندانی نباشد یا با زنجیر بسته نشده باشد به این معنای مشروط آزاد است

(Hume, 1955: 104). البته یادآوری این نکته مهم است که پیش از هر دوی آنها ابن‌سینا از تحلیل شرطی در

حل مسئله اختیار سود جسته است: «... قوه [قدرت] آن است که موجود جاندار به گونه‌ای باشد که اگر خواست

عملی را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

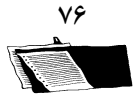
این تعریف ابن‌سینا مقبول فیلسوفان پس از او قرار گرفته و این مقبولیت تا زمان معاصر ادامه داشته است؛ برای

نمونه، علامه طباطبایی نیز از همان تعریف ابن‌سینا استفاده می‌کند: «[...] لاقدرة مع الاجبار، والقادر مختاراً بمعنی

أن الفعل إنما يتعین له بتعین منه [أی: بتعین من نفسه بأن یقتضیه ذاته] لا بتعین من غیره» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج

۲: ۲۵۸). [بررسی دیدگاه ابن‌سینا در این مجال نمی‌گنجد و آن را در مقاله جداگانه‌ای بررسی کرده‌ام که به

زودی منتشر خواهد شد.]



بسیاری از فلاسفه این راهکار شرطی را موفقیت‌آمیز تلقی کرده و برای اثبات همسازی آزادی و ضرورت علی از آن سود جستند.^۱

در ادامه مقاله نخست به راهکار شرطی مور اشاره خواهیم کرد که پاسخی است به این پرسش که معنای واژه «توانستن» چیست. او پیوند می‌زند میان درستی و نادرستی عمل در حوزه اخلاق و توانایی فاعل در حوزه متافیزیک، و با طرح ملاحظاتی نشان می‌دهد که «توانایی» تنها به نحو شرطی قابل تفسیر است. او معتقد است که «توانایی انجام فعل به گونه دیگر» بدین معناست که؛ «اگر فاعل به گونه دیگر می‌خواست به گونه دیگر عمل می‌کرد». در بخش (۳) نقد چیزم و لرر به راهکار شرطی را خواهیم گفت که بر اساس مفهوم سازواری منطقی بیان می‌شود. در بخش (۴) اشکالی از بروس آون به استدلال چیزم و لرر ارائه می‌کنم. او معتقد است که در استدلال چیزم و لرر، نوعی مصادره به مطلوب وجود دارد، چرا که سازواری مورد ادّعی آنها به جای آنکه اثبات شود، مفروض گرفته شده است. و در نهایت با بیان نکته‌ای منطقی است در باب شرایط لازم و شرایط کافی یک عمل، میان این دو دیدگاه داوری کرده و مقاله را به پایان برده‌ام.

۱. راهکار شرطی: می‌توانستم اگر می‌خواستم

مور معتقد است که میان درستی/ نادرستی عمل و پیامدهای آن عمل ارتباطی تعیین‌کننده برقرار است؛ به این معنا که پیامدهای عمل درستی یا نادرستی آن را به ما نشان می‌دهند. عملی درست است که بیشترین پیامدهای خوب را در پی داشته باشد. از مهمترین اعتراض‌ها به این دیدگاه، اشکال نامعین بودن پیامدهاست. ما انسان‌ها - برخلاف موجود دانای مطلق مثل خداوند - وقتی در برابر چند فعل بدیل قرار می‌گیریم به ندرت می‌توانیم مطمئن شویم که عملی که انجام می‌دهیم بهترین پیامدها را به دنبال

۱. ناهمسازگرایان معتقدند که اگر بدانیم که فاعل نمی‌توانست کار دیگری (مثلاً عمل ب) غیر از آنچه انجام داده است (مثلاً عمل الف) انجام دهد مسئول کاری که کرده (یعنی عمل الف) نیست. در مقابل، همسازگرایان معتقدند که حتی اگر فاعل نمی‌توانست کار دیگری انجام دهد باز هم مسئول عمل آزادانه‌ای است که انجام داده است. تعیین معنا و حدود و ثغور مفهوم «توانایی» در مرکز این دعوا قرار دارد.





خواهد داشت یا نه. همواره احتمال دارد پای رویدادهای غیرمترقبه‌ای به میان آید و محاسبات ما را ابطال کند.^۱ مور این اعتراض کانتی^۲ را رفع‌شدنی می‌داند، اما معتقد است حل آن در گرو پاسخ به مسئله اراده آزاد و به‌طور خاص پاسخ به این پرسش مهم است که معنای واژه «توانستن» چیست؟

اشکال نامعین بودن پیامدها مفروض می‌گیرد که درستی یا نادرستی عمل تابع آن چیزی است که فاعل می‌تواند بداند، ولی همان‌طور که خود مور نیز تأکید می‌کند درستی یا نادرستی عمل تابع آن چیزی است که فاعل می‌تواند انجام دهد؛ یعنی مسئله اصلی ناظر به مفهوم «توانایی» است، نه «دانایی»؛ به دیگر سخن، بهترین پیامدهای ممکن یک عمل همواره بهترین پیامدهایی است که فاعل می‌توانست انجام دهد. و این یعنی برای تعیین درستی یا نادرستی عمل باید پیامدهای ممکن آن را در نسبت با اعمال ممکن دیگری بسنجیم که فاعل می‌توانست انجام دهد. اکنون روشن است که این مسئله حوزه اخلاق چگونه با مسئله متافیزیکی اراده آزاد پیوند می‌خورد؛ عمل فاعل تنها در صورتی متصف به درستی یا نادرستی می‌شود که او بتواند عملی غیر از آنچه که انجام داده است انجام دهد، اما این عبارت که فاعل «بتواند عملی غیر از آنچه که انجام داده است انجام دهد» دقیقاً به چه معناست. من این عبارت را با گزاره A نشان داده‌ام:

(A) «فاعل می‌توانست عملی غیر از آنچه را که انجام داده است انجام دهد».

باید توجه داشت که محتوای گزاره A لزوماً به زمان گذشته محدود نمی‌شود. پس می‌توان گزاره را در نسبت با افعال آینده این‌گونه نیز بیان کرد: «فاعل می‌تواند عملی غیر از آنچه انجام

۱. مور این اعتراض را مهم‌ترین نقد به دیدگاه خود می‌شمارد (G. E. Moore, 1912: ch. 6).

۲. کانت معتقد است: «...تعیین اینکه کدام عمل به‌طور کلی و قطعی مایه سعادتی یک موجود عاقل می‌شود یکسره حل‌ناپذیر است... زیرا سعادتی صرفاً بر مبنای تجربی متکی است و انتظار بی‌هوده‌ای است که این مبنای را تعیین‌کننده عملی بدانیم که بتواند به مجموعه پیامدهایی دست یابد که [این پیامدها] در واقع نامحدودند...» (Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, Ak: 418-419). یا در جای دیگر بیان می‌کند که: «خواست خوب نه به دلیل نتیجه یا آثار خود یا شایستگی‌اش برای رسیدن به غایت مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده [ای که موجب آن شده است] خوب دانسته می‌شود، یعنی به‌خودی‌خود خوب است... حتی اگر بر اثر ناهمراهی بخت یا تنگ‌چشمی طبیعت این خواست از رسیدن به مقصود خود ناتوان باشد...» (ibid. 394) (از ترجمه حمید عنایت با اندکی ویرایش استفاده کرده‌ام).

خواهد داد انجام دهد». حال پرسش این است که آیا ممکن است گزاره A را به نحوی معنادار به کار برد؟ مور پاسخ دهندگان به این پرسش را در دو دسته کلی قرار می‌دهد؛

۱. کسانی که معتقدند هیچ کس هیچ گاه نمی‌توانسته به گونه‌ای دیگر - غیر از آنچه انجام داده - عمل کند.

۲. کسانی که معتقدند ما مطلقاً می‌توانستیم (و خواهیم توانست) عملی غیر از آنچه انجام داده‌ایم انجام دهیم.

به نظر مور هم دسته نخست، یعنی جبرگرایان تمام‌عیار (Hard determinist) و هم دسته دوم، یعنی اختیارگرایان (Libertarianist) به خطا رفته‌اند. برای روشن شدن مطلب، دیدگاه مور در باب درستی و نادرستی عمل که پیشتر نیز به آن اشاره کردم را در گزاره زیر خلاصه می‌کنم:

(B) «درستی یا نادرستی عمل تابعی است از توانایی فاعل نسبت به آن عمل».

مطابق گزاره B، عمل فاعل تنها زمانی به ویژگی درست یا نادرست اخلاقی متصف می‌شود که قادر باشد عملی غیر از آنچه که انجام داده است انجام دهد. اگر آن گونه که گزاره B می‌گوید، درستی و نادرستی عمل تابعی باشد از «توانایی انجام فعل به گونه دیگر»، آن گاه:

دسته اول باید بپذیرند که هیچ عملی - چه آنهایی که فاعل قبلاً انجام داده است و چه آنهایی که در آینده انجام خواهد داد - نمی‌تواند درست یا نادرست نامیده شود، زیرا به نظر آنها فاعل به طور مطلق فاقد توانایی «انجام فعل به گونه دیگر» است. پس به ناگزیر باید پذیرفت که هیچ یک از اعمال فاعل نه درست است و نه نادرست. که البته نتیجه بسیار عجیبی است.^۱

۱. مور همه این پیچیدگی‌های معنایی را به مسئله اراده آزاد موکول می‌کند. در زبان عامه مردم وقتی گفته می‌شود که فاعل از آزادی عمل برخوردار بوده است تلقی عمومی این است که او دست کم می‌توانست عملی غیر از آنچه که انجام داده انجام دهد. اگر کسی به ما بگوید که ما آزادیم و در عین حال منکر شود که از توانایی انجام فعل به گونه دیگر برخورداریم مطمئناً با به کارگیری نادرست واژگان قصد فریبمان را دارد. اگر کسی به هیچ معنایی نتواند بگوید که «می‌توانستم به گونه دیگر عمل کنم» پس به چه معنا می‌توان مدعی شد که او آزاد است؟ به نظر مور به هیچ معنا! (G. E. Moore, 1912: ch. 6).





اما دسته دوم نیز معتقدند که درستی یا نادرستی عمل تابعی است از توانایی بالفعل فاعل در قبال آن عمل و این نیز به نظر مور نادرست است، زیرا از نظر مور درستی یا نادرستی عمل تابعی است از توانایی شرطی فاعل و نه توانایی بالفعل او در رابطه با آن عمل. به دیگر سخن، اینکه فاعل می‌توانست به گونه دیگر عمل کند به این معناست که اگر فاعل به گونه دیگر انتخاب می‌کرد [یا به گونه دیگر می‌خواست] به گونه دیگر عمل می‌کرد. پس می‌توان گفت که مور معنای مورد نظر خود از گزاره B را با اضافه کردن قید شرطی C توضیح می‌دهد.

(C) «... اگر فاعل به گونه دیگر انتخاب می‌کرد [یا به گونه دیگر می‌خواست]

به گونه دیگر عمل می‌کرد».

گزاره B* حاصل از افزوده شدن قید شرطی C به گزاره B است:

(B*): «درستی یا نادرستی عمل تابعی است از توانایی فاعل در رابطه با آن

عمل - به این معنا که اگر فاعل به گونه دیگر انتخاب می‌کرد [یا

می‌خواست] به گونه دیگر عمل می‌کرد».

هم مخالفان A (دسته اول) و هم موافقان A (دسته دوم) بر آنند که اضافه کردن قید شرطی C به گزاره B ایجاد نوعی انحراف معنایی در مفهوم «توانستن» است. از نظر آنها «می‌توانست» در گزاره A به معنای «توانایی بالفعل» است درحالیکه گزاره B* از «توانایی شرطی» سخن می‌گوید. به نظر آنها برای آنکه عمل فاعل را درست یا غلط بنامیم، کافی نیست که او از توانایی شرطی برخوردار باشد. اما مور تأکید می‌کند که معنای مورد نظرش از توانایی همانی است که در گزاره B* بیان می‌کند.^۱

مور برای اثبات درستی مدّعی خود به معنانشناسی مفهوم «توانستن» می‌پردازد. او با ذکر کاربردهای (دو کاربرد) مفهوم «توانستن / نتوانستن» این پرسش را مطرح می‌کند که آیا به کارگیری این مفهوم در زمینه‌های مورد استعمال‌شان موجه است یا خیر. یکی

۱. البته مواجهه مور با این دسته بسیار متواضعانه است. او اعتراف می‌کند که اولاً بسیار دشوار است که اطمینان حاصل کنیم از اینکه درست و غلط مبتنی بر معنای بالفعل توانایی است یا معنای شرطی توانایی. ثانیاً حصول این اطمینان نیز بسیار دشوار است که وقتی واژه «توانستن» را به کار می‌بریم کدام معنا را مراد می‌کنیم (ibid.).

از موارد استعمال واژه «توانستن / نتوانستن» به بحث علیّت مرتبط است. فرض کنید که جهان تابع قوانین علیّ-معلولی است، به این معنا که تمام رویدادهای عالم نتیجه ضروری رویدادهای پیش از خود هستند. در چنین جهانی می توان به نحو کاملاً موجه گفت که هیچ رویدادی نمی توانست به گونه ای غیر از آن گونه که روی داده است روی دهد. اگر کسی بپذیرد که واژه «توانستن» تنها به این معنا درست است لاجرم باید این راهم بپذیرد که دو گزاره «هر چیزی علّتی دارد» و «بعضی از چیزهایی که روی نداده اند می توانستند روی دهند» متناقض اند. و اگر این تناقض برقرار باشد مسئله اراده آزاد صرفاً تلاشی خواهد بود برای یافتن پاسخ این پرسش که آیا هر چیزی علّتی دارد یا نه. برخورداری از اراده آزاد به این معناست که «می توانیم به گونه دیگر عمل کنیم» و اگر صدق علیّت به این معناست که «چیزی نمی تواند به گونه دیگر رخ دهد» و اگر معنای «توانستن» در این دو جمله یکی باشد وجود تناقض میان علیّت و آزادی گریزناپذیر خواهد بود. این یکی از کاربردهای درست واژه «توانستن / نتوانستن» است. اما آیا استعمال این واژه صرفاً در معنای مذکور (در زمینه علیّت) موجه و معنادار است؟ آیا معنای دیگری از این واژه وجود ندارد که درست باشد؟

مور معتقد است که این واژه کاربرد موجه دیگری نیز دارد. از قضا آنچه در لسان عاقله مردم از واژه «توانستن / نتوانستن» مراد می شود همین معنای دوم است و از دیدگاه مور نیز همین معنا از توانایی است که به مسئله اراده آزاد مربوط می شود. برای روشن شدن مطلب، چنین فرض کنید که رویداد الف در زمان گذشته رخ نداده است. دو وضعیت برای رویداد الف متصوّر است:

(۱) رویداد الف رخ نداده است ولی می توانست رخ دهد.

(۲) رویداد الف رخ نداده است و نمی توانست رخ دهد.

وضعیت (۱) توصیفی از امور ممکن و وضعیت (۲) توصیفی از امور ناممکن است. اگر این تقسیم بندی رایج تقسیمی درست از وضعیت رویدادهای واقع نشده باشد آن گاه گفتن این سخن کاملاً موجه و پذیرفتنی خواهد بود که «بعضی از امور که روی نداده اند می توانستند روی دهند و برخی از آنها نمی توانستند روی دهند». این نشان می دهد که ما





گاهی به نحو کاملاً موجه از واژگان «می توانست / نمی توانست» استفاده می کنیم تا دو وضعیت متفاوت را برای رویدادهای واقع نشده توصیف کنیم. فرض کنید که من دیروز هیچ یک از کارهای زیر را انجام نداده‌ام:^۱

۱. پیاده روی یک کیلومتر در بیست دقیقه

۲. پیاده روی ده کیلومتر در بیست دقیقه

با اینکه من هیچ کدام از دو کار بالا را انجام نداده‌ام، ولی هم این گزاره صادق است که «می توانستم دیروز یک کیلومتر را در بیست دقیقه پیاده طی کنم» و هم این گزاره که «نمی توانستم دیروز ده کیلومتر را در بیست دقیقه پیاده طی کنم». این دو گزاره صرفاً به این دلیل که من دیروز هیچ کدام از این دو کار را انجام نداده‌ام غلط نخواهند بود. پس استعمال واژه «توانستن / نتوانستن» در هر دو مورد استعمالی بجا و درست است. به نظر مور این نشان می دهد که به کارگیری درست واژه «توانستن / نتوانستن» در مورد یک فعل لزوماً منوط به این نیست که آن فعل را انجام داده باشیم، چرا؟ به این دلیل که گزاره

P- «می توانستم یک کیلومتر را در بیست دقیقه پیاده طی کنم»، به این معناست

که

P*- «اگر انتخاب کرده بودم می توانستم یک کیلومتر را در بیست دقیقه پیاده

طی کنم».

به دیگر سخن، گزاره P جمله تالی از شرطیه‌ای است که مقدم آن غالباً از لسان عامه مردم حذف می شود اما همه آن را مفروض می دانند. به همین معنا از «توانستن»، گفتن اینکه «اگر انتخاب کرده بودم می توانستم ده کیلومتر را در بیست دقیقه طی کنم» ناموجه می نماید، زیرا تنها برخی از اعمال انجام نشده ما می توانستند انجام شوند و «طی کردن ده کیلومتر در بیست دقیقه» از آن جمله نیست. ما تنها نسبت به آن دسته از اعمال که انجام داده ایم و می توانستیم انجام ندهیم (یا برعکس) آزادیم. درست بودن و غلط بودن اعمال تابع این معنای شرطی از توانستن است.

۱. این مثال از مور است، ولی برای فهم بهتر تغییراتی در آن ایجاد کرده‌ام.

مور همچنین معتقد است که «می توانست» به معنای دوم هیچ منافاتی با قاعده علیت ندارد.^۱ به بیان مور هیچ کدام از این سه گزاره با قاعده علیت منافات ندارد:

(۱) اگر به گونه دیگر انتخاب می کردم به گونه ای متفاوت عمل می کردم.

(۲) اگر انتخاب کرده بودم که به گونه دیگر انتخاب کنم به گونه دیگر انتخاب

می کردم.

(۳) تقریباً همواره ممکن است که به گونه دیگر انتخاب کنم به این معنا که

کسی به طور یقینی نداند که من آن کار را نخواهم کرد.

تحلیل شرطی مور به این معناست که همه «توانستن‌ها/نتوانستن‌ها» لزوماً با مسئله آزادی و اختیار مرتبط نمی شود؛ مثلاً خواست و اراده من برای انجام کاری مثل حبس کردن نفس علت کافی انجام آن فعل است، یعنی در شرایط متعارف وقتی بخواهم می توانم نفسم را حبس کنم، اما اگر چنین کردم کارهای دیگر (از جمله عمل نفس عمیق کشیدن) کم و بیش برای من غیرممکن خواهد شد. اما این واقعیت که من نمی توانم به این معنا کاری غیر از آنچه که می خواهم بکنم به هیچ وجه و به هیچ معنایی محدودیتی برای آزادی من به شمار نمی آید، زیرا من با به کارگیری آزادی خودم امکان عمل کردن به گونه دیگر را کنار گذاشته است. توانایی به معنای مرتبط با مسئله اختیار نوعی توانایی شرطی است که قید «خواستن» در آن لحاظ شده است. پس می توان آن را چنین تعریف کرد:

«S می توانست عمل B را انجام دهد = S عمل B را انجام می داد اگر آن گونه

می خواست».

به نظر می رسد که توانستن به این معنا تنها با وجود دو شرط محقق می شود؛ شرط

۱. آستین (Ifs and Cans; Philosophical Papers, 153-180) در تقریر دیدگاه مور به این نکته اشاره می کند که می توان به جای «می توانست» از واژه «می بایست» استفاده کرد. یعنی می توان گفت که «می بایست به گونه دیگر عمل می کردم اگر به گونه دیگر انتخاب می کردم». آستین می گوید: که هر چند خود مور به این نکته تصریح نکرده است، می توانست بر همین اساس بگوید که دیدگاهش با دترمینیسم همساز است، زیرا با این بیان رابطه ضروری میان رویدادها محفوظ می ماند. در ادامه مقاله خواهم گفت که آستین یکی از مهم ترین مخالفان مور است و معتقد است که این جایگزینی (می بایست به جای می توانست) درست نیست.



نظر



نخست اینکه S در لحظه t باور داشته باشد که قادر است هریک از دو گزینه A و B را انجام دهد. و شرط دوم اینکه S تحت فشارهای روانی یا فشارهای بیرونی نباشد مثلاً هیپنوتیزم نشده باشد یا خطری جدی او را تهدید نکرده باشد تا مانع عملی کردن خواست و اراده‌اش شود. یکی از مفاهیم کلیدی به کار رفته در شرط نخست قید «باور داشتن» است. شرط نخست نمی‌گوید که S باید لزوماً «باور درست» داشته باشد که می‌تواند عمل A و B را انجام دهد بلکه می‌گوید باید صرفاً باور داشته باشد. منظور از «باور درست» باور مطابق با واقع است که به اختصار آن را «باور*» می‌نامیم. پس S می‌تواند به چیزی باور داشته باشد درحالی که آن چیز در واقعیت محقق نشده باشد، ولی نمی‌تواند به آن باور* داشته باشد. به دیگر سخن، باور به P با باور به $\sim P$ سازوار است درحالی که باور* به P با باور* به $\sim P$ جمع نمی‌شود.

۲. تحلیل شرطی و انتقادات آستین

در بخش ۲ از راهکار شرطی مور سخن گفتیم. راهکار مور را می‌توان به اختصار در گزاره زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) S می‌توانست عملی غیر از A انجام دهد \equiv S اگر می‌خواست می‌توانست

عملی غیر از A انجام دهد.

علی‌رغم اقبال همساز گرایان جدید، راهکار مور با انتقاداتی نیز مواجه شده است.^۱ از

۱. طرفداران تحلیل شرطی این نکته را مفروض می‌گیرند که پیوندی ضروری میان «آزادی» و «توانایی انجام فعل به گونه دیگر» برقرار است. لذا تلاش می‌کنند تا مفهوم «توانایی» را به گونه‌ای خاص (به نحو شرطی) تفسیر کنند که با دترمینیسم همساز باشد. اما همه همساز گرایان برای حل مسئله آزادی به تحلیل شرطی متوسل نمی‌شوند. آنها تحلیل شرطی را نه به دلیل نادرستی بلکه به دلیل بی‌اهیتی آن کنار می‌گذارند. یعنی این نوع از توانایی برای مسئله آزادی اراده اصلاً مهم نیست. برای مثال، هری فرانکفورت معتقد است «توانایی انجام فعل به گونه دیگر» در برخی بافت‌ها به‌طور کل نامرتبط است. مطابق این دیدگاه مسئله آزادی اراده از مفاهیم متافیزیکی مثل دترمینیسم و ایندترمینیسم فاصله گرفته و با مفاهیم ارزشی همچون مسئولیت‌پذیری و معقولیت مرتبط می‌شود. وقتی یک دزد برای غضب امواتان شما را به قتل تهدید می‌کند، کسی انتظار ندارد که از انجام خواسته او سرباز بزنید. با آنکه در مواردی از این قبیل شما - به معنای متافیزیکی - از امکان‌های تبدیل برخوردارید، ولی فعل شما آزادانه به‌شمار نمی‌آید (نک: Frankfurt, Harry, 1969).

نخستین نقدها می‌توان به انتقادات جی. ال. آستین (J. L. Austin) اشاره کرد. او در مقاله «شرطیه‌ها و توانایی‌ها» بیان می‌کند که تحلیل‌های شرطی از مفهوم توانایی فقط در ظاهر دارای ساختار «اگر-آن‌گاه» ("if-then" sentences) هستند، ولی به معنای واقعی شرطیه نیستند.^۱ در واقع، او معتقد است که طبیعی‌ترین راه برای تفسیر «اگر» در جمله بالا تفسیر غیرعلّی (non-causal) و در واقع غیرشرطی (conditional-Non) است. اگر «اگر» این‌گونه تفسیر شود دیگر هیچ دلیلی نداریم که بپذیریم گزاره (۱) یک معادله منطقی سازوار است. آستین معتقد است که دو تفسیر شرطی از گزاره «S می‌توانست عملی غیر از A انجام دهد» قابل ارائه است که البته هر دو تفسیر با مشکلاتی مواجه است:

(الف) S اگر می‌خواست می‌توانست عملی غیر از A انجام دهد.

(ب) S اگر می‌خواست عملی غیر از A انجام می‌داد.

هم (الف) و هم (ب) تفسیری نادرست از گزاره بالا محسوب می‌شوند، زیرا گزاره (الف) تحقق توانایی را منوط می‌کند به این که فاعل بخواهد توانایی خود را اعمال کند. و این یعنی اگر کسی نخواهد توانایی خود را اعمال کند توانا به شمار نخواهد آمد. گزاره (ب) نیز معادل مناسبی به شمار نمی‌آید، زیرا بنابر گزاره (ب) توانایی بر فعل منوط است به تحقق فعل، درحالی که در موارد بسیاری می‌توان دید که فاعل نسبت به فعل توانا محسوب می‌شود، ولی فعل مورد نظر محقق نمی‌شود. آستین از ما می‌خواهد بازیکن گلفی را در نظر بگیریم که قصد دارد از فاصله‌ای کوتاه توپ را وارد چاله کند. او توانا به انجام این کار است، زیرا پیش از این هرگاه که می‌خواست توپ‌ها را از آن فاصله وارد چاله می‌کرد. اما به دلایلی او نمی‌تواند این بار توپ را وارد چاله کند، ولی همچنان برای ارسال توپ‌هایی از آن فاصله به درون چاله توانا به حساب می‌آید. پس این گزاره شرطی که «اگر فاعل می‌خواست آن کار را می‌کرد» شرط ضروری برای تحقق توانایی به شمار نمی‌آید.

۱. به دیگر سخن، گزاره «اگر می‌خواستم می‌توانستم به گونه دیگر عمل کنم» صرفاً نوع تغییر شکل یافته‌ای از گزاره حمله «می‌توانستم به گونه دیگر عمل کنم» است، زیرا این دسته از جملات به ظاهر شرطی حاوی یک ابتدای واقعی نیستند؛ یعنی به معنای واقعی، توانایی را بر تمایلات ما مبتنی نمی‌کنند (نک: Austin, 1961: 153-180).





۳. تحلیل شرطی و مسئله سازواری

چیزم (Chisholm) و کیث لِر (Lehrer) نیز معتقدند که دو سوی گزاره (۱) هم‌ارز نیستند.^۱ برای اثبات این مدعا، فرض کنید که فاعل S در زمان t (i) عمل A را انجام داد. (ii) اگر می‌خواست،^۲ عمل دیگری غیر از A را انجام می‌داد. (iii) اگر نمی‌خواست، عمل دیگری غیر از A را انجام نمی‌داد. (iv) او نمی‌توانست عمل دیگری غیر از A را بخواند. چیزم از مجموع این گزاره‌ها نتیجه می‌گیرد که اگر چه S به گونه دیگر عمل می‌کرد در صورتی که غیر از A را می‌خواست ولی او نمی‌توانست به گونه دیگر عمل کند چرا که نمی‌توانست عملی غیر از A را بخواند. برای سادگی بیشتر از تعبیر «عمل B» به جای تعبیر «هر عملی غیر از A» استفاده می‌کنم؛ در این صورت می‌توان بیان دیگری از گزاره (۱) ارائه کرد:

(۲) S می‌توانست عمل B را انجام دهد $S \equiv$ عمل B را انجام می‌داد اگر آن گونه می‌خواست.

هر سه گزاره زیر در ارتباط با سمت چپ معادله بالا صادق هستند^۳:

(۳) S عمل B را انجام می‌داد اگر آن را انتخاب کرده بود.

(۴) S عمل B را انجام نمی‌داد اگر آن را انتخاب نکرده بود.

(۵) S عمل B را انتخاب نکرده بود [زیرا بنابر فرض، S عمل A را انجام داده است].

سه گزاره بالا مجموعه‌ای سازوار را تشکیل می‌دهند یعنی هر سه می‌توانند صادق باشند. اما اگر آن گونه که تحلیل شرطی ادعا می‌کند، گزاره (۳) هم‌ارز با گزاره «S می‌توانست عمل B را انجام دهد» باشد قاعدتاً باید بتوانیم گزاره «S می‌توانست عمل B

۱. چیزم در مقاله "review of Austin's *Philosophical Papers*" خط سیر اشکالی را طرح‌ریزی می‌کند که بعدها در مقاله 'Freedom and Action' آن را بسط می‌دهد (نک: Lehrer 1966a: 11-44).
 ۲. در اینجا مفاهیم انتخاب کردن (chose) و خواستن (will) به یک معنا و جابه‌جا استفاده شده است.
 ۳. این تقریر از دیدگاه چیزم را بروس آون (Bruce Aune) در مقاله «شرطی‌ها و مفهوم «توانستن» بیان کرده است (Aune, 1967: 191-195).

را انجام دهد» را با گزاره (۳) جایگزین کنیم، اما در این صورت دیگر مجموعه حاصل آمده از آنها یک مجموعه سازوار نخواهد بود. به این دلیل که صدق گزاره‌های (۴) و (۵) مستلزم آن است که «S نمی‌توانست عمل B را انجام دهد».

پس گزاره (۳) نمی‌تواند معادل مناسبی برای گزاره «S می‌توانست عمل B را انجام دهد» باشد، زیرا بنابر یک اصل وجهی (modal principle) معتبر در منطق، اگر P، Q و R سازوار باشند و اگر Q و R مستلزم not-G باشند، آن‌گاه P منطقاً نمی‌تواند هم‌ارز با G باشد. اگر این اصل منطقی درست باشد گزاره (۲) یک معادله نادرست خواهد بود. این یعنی در تحلیل شرطی بیان شده در گزاره (۲) مفهوم «می‌توانست به نحو ناموجه به کار رفته است».

کیث لِر (Lehrer, 1966) نیز تحلیل شرطی را با استدلال مشابهی به چالش می‌کشد. او با کمی تغییر در گزاره شرطی از ساختار عام‌تری برای بیان استدلال خود سود جست و معتقد است که طرح او قابلیت انطباق بیشتری با دیدگاه‌های مختلف همسازگرایانه را دارد. لِر این گزاره شرطی را پیشنهاد می‌کند:

(۶) اگر C محقق باشد S عمل X را انجام خواهد داد.

لِر معتقد است که به جای C هر چه قرار دهیم تفاوتی در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که گزاره (۶) به معنای «S می‌تواند عمل X را انجام دهد» نیست.^۱ این سه گزاره را در نظر بگیرد:

(۶) اگر C محقق باشد S عمل X را انجام خواهد داد.

(۷) اگر C محقق نباشد S نمی‌تواند عمل X را انجام دهد.

(۸) C محقق نیست.

سه گزاره بالا مجموعه‌ای سازوار را تشکیل می‌دهند یعنی هر سه صادق‌اند. حال اگر گزاره (۶) معادل این گزاره باشد که «S می‌تواند عمل X را انجام دهد» آن‌گاه باید بتوان

۱. اگر به جای C یکی از کاندیداهای مطلوب همسازگرایان یعنی «خواست» را قرار دهیم، به این ترتیب، C عبارت خواهد بود از اینکه «S می‌خواهد که X».





آن را با گزاره (۶) جایگزین کرد. اما مشکل اینجاست که بعد از این جایگزینی، مجموعه بالا دیگر یک مجموعه سازوار نخواهد بود زیرا عطف گزاره های (۷) و (۸) مستلزم آن است که گزاره «S می تواند عمل X را انجام دهد» کاذب باشد.

۴. سازواری و معنای مربوط توانایی

بروس آون (Bruce Aune, 1967) در پاسخ به استدلال چیزم و لرر، معتقد است که آنها به جای آنکه سازواری سه گزاره بالا را اثبات کنند، آن را بی هیچ دلیل موجّهی مفروض گرفته اند. به دیگر سخن، آنها معنایی از «توانایی» را مسلّم انگاشته شده اند که دلیلی برای پذیرش آن ارائه نمی کنند. برای روشن شدن مطلب، این اصل وجهی مشهور را در نظر بگیرید که می گوید؛ «اگر P لازمه ضروری Q باشد، و اگر Q غیرممکن باشد، آن گاه P نیز غیرممکن خواهد بود». این همان قاعده ای است که ون انوگن آن را تحت عنوان «قاعده بتا» (β) می نامد و در صورت بندی دلیل استلزام (به سود ناهمسازگرایی) از آن سود می جوید:

قاعده بتا (β): «اگر R غیر قابل تغییر باشد، و Q لازمه ضروری R باشد - به گونه ای که اگر R رخ دهد Q نیز رخ می دهد- آن گاه Q نیز غیر قابل تغییر خواهد بود».

$$\beta: (N(P) \& N(P \rightarrow Q)) \rightarrow N(Q)$$

این قاعده شهودی با نام «اصل انتقال ناتوانی» نیز شناخته می شود، چرا که می گوید اگر S نتواند R را تغییر دهد و Q لازمه ضروری R باشد، در تغییر Q نیز ناتوان خواهد بود. پس عکس آن نیز صادق است که: «اگر S بتواند R را ابطال کند، در حالی که Q لازمه R است، آن گاه باید بتواند Q را نیز ابطال کند» (van Inwagen, 1975: 192). تنها با مفروض گرفتن این اصل منطقی است که چیزم از صدق گزاره های ۴ و ۵ می تواند نتیجه بگیرد که S نمی توانست عمل B را انجام دهد:

«اگر خواستن عمل B از سوی S از جهاتی برای انجام عمل B از سوی S ضروری باشد، و اگر S به برخی معانی نتواند B را بخواهد، به همان معنا از «نتوانستن» S نمی تواند B را انجام دهد».

اما درستی این نتیجه گیری در گرو آن است که بپذیریم «نمی توانست» به معنای «غیرممکن» است. و - همان طور که در بخش (۲) در تقریر دیدگاه مور بیان شد - «نمی توانست» به معنای «غیرممکن» همان معنایی نیست که به مسئله آزادی انسانی مربوط باشد. در آنجا اشاره کردیم که «توانستن/نتوانستن» مفهومی است مبهم که به دو معنا استعمال می شود؛ معنای مرتبط با آزادی انسانی و معنای غیرمرتبط با آزادی انسانی. ناتوانی های بسیاری در آدمی وجود دارد که هیچ معنای محصلی در ارتباط با آزادبودن یا آزادنبودن او ندارد. تنها آن معنا از «توانستن» در مسئله اراده آزاد حائز اهمیت است که در نسبت با اعمال ارادی سنجیده شود. اما «اراده کردن» یا «خواستن» از جمله اعمال ارادی ما محسوب نمی شوند. ارادی دانستن اراده هایمان به همان اندازه بی معناست که مثلاً «باور کردن» را یک عمل ارادی بدانیم. اما اگر بپذیریم که بی معناست که اراده هایمان ارادی باشند آن گاه باید این را نیز بپذیریم که غیرممکن بودن یک امر بی معنا محدودیتی برای آزادی انسان پدید نخواهد آورد. چه اینکه اگر من نتوانم ده کیلومتر را در بیست دقیقه پیاده طی کنم کسی نخواهد گفت که این ناتوانی آزادی مرا تهدید می کند. به این ترتیب، مسئله آزادی اراده این نیست که «آیا من می توانم بخوام یا نه». صورتبندی درست مسئله آزادی این است که «آیا من می توانم به اراده خود عملی غیر از آنچه انجام داده ام انجام دهم یا نه».

چیزم برای آنکه بتواند به نحو منطقی موجه از گزاره های ۴ و ۵ به این نتیجه برسد که «S نمی توانست B (یا هر عملی غیر از A) را انجام دهد» لازم است نشان دهد که معنایی از «نتوانستن» که شخص به آن معنا نمی تواند به گونه دیگر عمل کند همان معنایی است که شخص به آن معنا نمی تواند اراده کند. این هم معنایی در اصل انتقال ناتوانی رعایت شده است لذا این اصل به لحاظ منطقی موجه است. در واقع، اصل انتقال ناتوانی می گوید که اگر S نتواند R را تغییر دهد و Q لازمه ضروری R باشد، S در تغییر Q به همان معنایی ناتوان است که در تغییر R ناتوان بود. عکس آن نیز صادق است چرا که می گوید؛ اگر S بتواند R را ابطال کند، درحالی که Q لازمه R است، آن گاه به همان معنایی که می توانست R را ابطال کند می تواند Q را نیز ابطال کند. اما استفاده چیزم و





لرر از این اصل نادرست است چرا که در استنتاج آنها، این هم معنایی صرفاً به عنوان یک فرض مشکوک باقی می ماند بدون آنکه تلاشی برای اثبات آن صورت گرفته باشد.

بیاید یک بار دیگر اصل وجهی مفروض در استدلال چیزم و لرر را با تحلیل شرطی بسنجیم. مطابق این اصل، اگر P ، Q و R مجموعه‌ای سازوار را شکل داده باشند و Q و R مستلزم not-G باشند آن گاه غیرممکن است که P معادل منطقی G باشد. از سویی، با توجه به توضیحاتی که دادیم روشن شد که ساختار کلی راهکار شرطی بسیار ساده و چیزی شبیه به این است؛ «الف \equiv اگر ب آن گاه ج». مخالفان راهکار شرطی باید بتوانند معادل‌هایی مثل پ و د بیابند که با یک سوی این معادله سازوار باشد و به نقض طرف دیگر بیانجامد. لرر برای مثال، مدعی است که اگر تحلیل شرطی درست باشد، گزاره‌های (۶)، (۷) و (۸) هر سه نمی توانند صادق باشند، زیرا عطف گزاره‌های (۷) و (۸) مستلزم آن است که گزاره «S می تواند عمل X را انجام دهد» کاذب باشد. و این یعنی به لحاظ منطقی کاملاً ممکن است که شخص قادر به انجام فعل به گونه دیگر نباشد حتی اگر به گونه دیگر بخواهد یا اراده کند. اما بروس آون معتقد است که پذیرش سازواری سه گزاره بالا بدون هرگونه دلیل موجه، نوعی مصادره به مطلوب (begging the question) است. اگر کسی گزاره «S می تواند عمل X را انجام دهد» را بر اساس گزاره شرطی «عمل X را انجام خواهد داد اگر C محقق باشد» تحلیل کند، دیگر هیچ گاه نخواهد پذیرفت که سه گزاره (۶) و (۷) و (۸) سازوارند. به دیگر سخن، اگر بپذیریم که گزاره «S عمل X را انجام خواهد داد اگر C محقق باشد» با این گزاره هم معناست که «S می تواند عمل X را انجام دهد» دیگر نمی توان این گزاره را با عطف دو گزاره «S نمی تواند عمل X را انجام دهد اگر C محقق نباشد» و «C محقق نیست» سازوار دانست. همین سخن را درباره استدلال چیزم نیز می توان بیان کرد؛ مدعای اثبات نشده او، یعنی این فرض که (۳) و (۴) و (۵) سازوار هستند، هرگز از سوی کسی که گزاره (۲) را یک تحلیل مناسب می داند پذیرفته نمی شود. از آنجا که بروس آون گزاره «S می تواند عمل X را انجام دهد» را معادل می داند با گزاره «S عمل X را انجام می داد اگر آن گونه می خواست» لذا نمی پذیرد که این گزاره با گزاره‌های «S می توانست عمل

X را انجام دهد اگر آن گونه می‌خواست» و «S نخواست که عمل A را انجام دهد» سازوار باشد. او انتظار دارد لرر برای این سازواری استدلال جداگانه‌ای ارائه کند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، ناهمسازگرایان معتقدند که تحقق اراده‌ی آزاد در یک دنیای دترمینیستی محال است. جورج ادوارد مور برای حل این تعارض، به تحلیل مفهوم «توانایی انجام فعل به گونه‌ی دیگر» پرداخته و از راهکاری شرطی برای تعیین معنای آن سود جسته است. به نظر مور این عبارت بدین معناست که؛ «اگر فاعل به گونه‌ی دیگر انتخاب می‌کرد [یا به گونه‌ی دیگر می‌خواست] به گونه‌ی دیگر عمل می‌کرد». مور مدعی است که مفهوم «توانایی» دو کاربرد عمده دارد؛ یکی نامرتبط و دیگری مرتبط با بحث اختیار؛ در کاربرد نخست، اگر بپذیریم که تمام رویدادهای عالم نتیجه‌ی ضروری رویدادهای پیش از خود هستند آن‌گاه به نحو کاملاً موجه می‌توان گفت که هیچ رویدادی نمی‌توانست به گونه‌ای غیر از آن‌گونه که روی داده است روی دهد. پس دو گزاره «هر چیزی علتی دارد» و «بعضی از چیزهایی که روی نداده‌اند می‌توانستند روی دهند» متناقض‌اند.

اما در کاربرد دوم از این مفهوم، می‌توان گاهی به نحو کاملاً موجه و پذیرفتنی پذیرفت که؛ «بعضی از امور که روی نداده‌اند می‌توانستند روی دهند و برخی نمی‌توانستند روی دهند». این همان معنای شرطی توانایی است که در بخش (۲) به آن اشاره کرده و در قالب گزاره (۱) صورت‌بندی کردیم؛ S می‌توانست عملی غیر از A انجام دهد \equiv S اگر می‌خواست می‌توانست عملی غیر از A انجام دهد. مور معتقد است که آنچه در لسان عاقله مردم از واژه «توانستن/نتوانستن» مراد می‌شود معنای دوم است و نیز همین معنا از توانایی است که به مسئله اراده‌ی آزاد مربوط می‌شود. همچنین مور معتقد است که «می‌توانست» به این معنای دوم هیچ منافاتی با قاعده علیت ندارد.

در بخش سوم و چهارم مقاله به نقدهای آستین و نیز انتقادات چیزم و لرر اشاره کردم. در واقع این انتقادات لازم و کافی بودن تحلیل شرطی مور را به چالش می‌کشند.





آستین معتقد بود که تحلیل شرطی قادر به ارائه شرایط لازم برای تحقق توانایی نیست. به این معنا که می‌توان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط فاعل توانا به‌شمار آید، ولی تحلیل شرطی مور فاعل را ناتوان تلقی می‌کند. از سوی دیگر، انتقادات چیزم و لِرر کافی‌بودن تحلیل شرطی مور را به چالش می‌کشد. آنها معتقدند که گزاره شرطی «فاعل اگر می‌خواست به گونه دیگر عمل می‌کرد» شرایط کافی برای صادق‌بودن گزاره «فاعل می‌توانست به گونه دیگر عمل کند» را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. اگرچه فاعل به گونه دیگر عمل می‌کرد اگر به گونه دیگر می‌خواست، نمی‌توانست به گونه دیگر بخواهد. به دیگر سخن، اینکه فاعل صرفاً از توانایی شرطی برخوردار باشد کافی نیست تا بتواند به گونه دیگر عمل کند. مثال کیث لِرر در این زمینه روشن‌گر است؛ اگر من به رنگ قرمز - مثلاً به این دلیل که مرا به یاد خون می‌اندازد - حساسیت داشته باشم، ناتوان از انتخاب شکلات قرمز خواهم بود. البته اگر می‌خواستم حتماً یکی از آن شکلات‌های قرمز را برمی‌داختم، ولی به دلایل روانی قادر به خواستن آن نیستم. پس به‌لحاظ منطقی کاملاً سازوار است که اگر می‌خواستم یکی از شکلات‌های قرمز را برمی‌داختم، ولی در عین حال از برداشتن یکی از آنها ناتوانم. گزاره شرطی بالا تنها در صورتی تحلیل مناسبی برای گزاره «فاعل می‌توانست به گونه دیگر عمل کند» به‌شمار می‌آید که بپذیریم فاعل می‌توانست به گونه دیگر بخواهد. اما اگر بخواهیم این توانایی بر خواستن به گونه دیگر را بار دیگر در قالب شرطی تحلیل کنیم با یک تسلسل بی‌نهایت مواجه می‌شویم و این نشان می‌دهد که گزاره شرطی تحلیل مناسبی برای گزاره «فاعل می‌توانست به گونه دیگر عمل کند» نیست.

چیزم و لِرر استدلال خود را بر اساس مفهوم منطقی سازواری بیان می‌کنند. به باور لِرر سه گزاره (۶)، (۷) و (۸) مجموعه‌ای منسجم را شکل می‌دهند، یعنی هر سه صادق‌اند؛ حال اگر گزاره (۶) معادل این گزاره باشد که «S می‌تواند عمل X را انجام دهد» آن‌گاه باید بتوان آن را با گزاره (۶) جایگزین کرد، اما مشکل اینجاست که پس از این جایگزینی دیگر مجموعه بالا یک مجموعه سازوار نخواهد بود، زیرا عطف گزاره‌های (۷) و (۸) مستلزم آن است که گزاره «S می‌تواند عمل X را انجام دهد» گزاره‌ای کاذب باشد.

بروس آون در پاسخ به استدلال چیزم و لور، مدعی است که آنها به جای آنکه سازواری سه گزاره بالا را اثبات کنند، آن را مفروض گرفته‌اند. در استدلال آنها معنایی از «توانایی» مسلّم انگاشته شده است که دلیلی برای پذیرش آن وجود ندارد. در بخش (۵) مقاله حاضر به دیدگاه او اشاره کرده‌ام. به نظر او در استدلال چیزم و لور مفهوم «نمی‌توانست» از همان ابتدا به معنای «غیرممکن» فرض شده است، درحالی که «نمی‌توانست» به معنای «غیرممکن» همان معنایی نیست که به مسئله آزادی انسانی مربوط باشد. بروس آون انتظار دارد که لور برای اثبات سازواری مورد ادعای خود استدلال جداگانه‌ای ذکر کند، ولی اگر گزاره (۱) بیانگر معادله‌ای منطقی باشد پس به لحاظ منطقی ممکن نخواهد بود که یک سوی این معادله محقق شود و سوی دیگر محقق نشود. مثالی که لور مطرح کرده است - انتخاب شکلات قرمز برای کسی که به آن حساسیت دارد - نشان می‌دهد که به لحاظ منطقی ممکن است که این گزاره کاذب باشد که:

(i) «من می‌توانستم شکلات قرمز را بخورم»

و در عین حال این گزاره صادق باشد که:

(ii) «من اگر شکلات قرمز را می‌خواستم می‌توانستم آن را بخورم»

و نیز می‌دانیم که گزاره (ii) با عطف دو گزاره زیر سازواری منطقی دارد:

(iii) شخص می‌توانست شکلات قرمز را بخورد تنها اگر آن را می‌خواست.

(iv) این گونه نیست که من شکلات قرمز را خواسته باشم.

از آنجا که عطف (ii)، (iii) و (iv) مجموعه‌ای سازوار را شکل می‌دهند و این مجموعه مستلزم کذب (i) است، پس گزاره (ii) نمی‌تواند معادل مناسبی برای گزاره (i) باشد، ولی بروس آون به این دلیل که گزاره‌های (i) و (ii) را هم‌معنا می‌داند، نمی‌تواند بپذیرد که گزاره (ii) با گزاره‌های (iii) و (iv) سازوار باشد. البته همان‌طور که لور تأکید می‌کند اگر بپذیریم که گزاره (ii) شرطیه‌ای علی است (آن گونه که بروس آون مدعی است)، آن‌گاه خواست فاعل برای خوردن شکلات قرمز شرط کافی برای انجام این عمل (خوردن شکلات قرمز) است. در این صورت، همان‌طور که گزاره (iii) بیان



می‌کند، خواستِ فاعل برای خوردن شکلات قرمز شرط لازم برای تحقق توانایی فاعل برای خوردن آن نیز به‌شمار می‌آید؛ یعنی فاعل تنها در صورتی می‌تواند شکلات قرمز را بخورد که آن را خواسته باشد، اما او نمی‌تواند شکلات قرمز را بخواند. البته بروس آون همچنان می‌تواند بر این نکته پافشاری کند که لرر دلیلی ذکر نکرده است تا اثبات کند که فاعل در صورت نخواستن شکلات قرمز ناتوان از خوردن آن محسوب می‌شود، ولی به نظر می‌رسد لرر نیازی به اثبات این مطلب ندارد که شخص در صورت نخواستن یا انتخاب‌نکردن، از انجام‌دادن فعل به‌گونه‌ی دیگر ناتوان است. برای لرر نشان‌دادن امکان منطقی این مطلب کافی است. اگر بروس آون معتقد است که خواست فاعل شرط ضروری برای توانا دانستن او نیست، پس باید دلیلی بیاورد که نشان دهد به لحاظ منطقی محال است که شخص در صورت نخواستن شکلات قرمز ناتوان از خوردن شکلات قرمز محسوب شود. البته او از آوردن چنین دلیلی ناتوان است. از این‌رو، به نظر می‌رسد انتقال ناتوانی از «خواستن شکلات قرمز» به «خوردن شکلات قرمز» انتقالی موجه است. این یعنی برخلاف آنچه بروس آون مدعی است، گزاره‌های (۶)، (۷) و (۸) از سازواری منطقی برخوردارند.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۱۷ق/۱۳۷۵ش)، الشفا، الطبيعيات، النفس، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، نهاية الحكمة، تحقيق و تعليق، عباس على زارعی سبزواری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
3. Ayer, A. J. (1954), "Freedom and Necessity," in: *Philosophical Essays*, London: Macmillan.
4. Aune, Bruce (1967), "Hypotheticals and "Can": Another Look," *Analysis*, No. 27.
5. _____ (1969), 'Free Will, "Can", and Ethics: A Reply to Lehrer," *Analysis*, No. 30.
6. Austin, J. L. (1961), "Ifs and Cans," In: *Philosophical Papers* (ed.), J. O. Urmson and G. Warnock, Oxford: Clarendon Press; Reprinted in: Berofsky, 1966.
7. Berofsky, Bernard (2002), "Ifs, Cans, and Free Will: The Issues," in: *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford: Oxford University Press.
8. _____ (ed.) (1966), *Free Will and Determinism*, New York: Harper & Row.
9. Chisholm, R. M. (1967), "He Could Have Done Otherwise," *Journal of Philosophy*.
10. _____ (1964), "J. L. Austin's Philosophical Papers," In: Berofsky, 1966.
11. _____ (1966), "Freedom and Action," In: Lehrer (1966a), *Freedom and Determinism*, New York: Random House.
12. Frankfurt, Harry (1969), "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, No. 66.



۹۵

نظر:

مفهوم «توانایی» و راهکار شرطی مور

13. G. E. Moore (1912), *Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
14. Hobbes, Thomas (1962), *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. 5, W. Molesworth (ed.), London: Scientia Aalen, Original publication 1654.
15. Hume, David (1955), *An Enquiry concerning Human Understanding*, L. A. Selby- Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, Originally published in 1743.
16. Kant, I. (1784/1998), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, M. Gregor (ed. and transl.), Cambridge: Cambridge University Press.
17. Lehrer, Keith (1968), "Can's Without 'If's," *Analysis*, No. 29.
18. _____ (ed.), (1966a), *Freedom and Determinism*, New York: Random House.
19. _____ (ed.) (1966b), "An Empirical Disproof of Determinism," In: Lehrer (1966a), *Freedom and Determinism*, New York: Random House.
20. _____ (1964), "Could' and Determinism," *Analysis*, No. 24.
21. Van Inwagen, P. (1975), "The Incompatibility of Free Will and Determinism," *Philosophical Studies*, No. 27.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق

علی‌الله‌داشتی *

اصغر رمضانی **

چکیده

در علم کلام انسان‌شناسی از جایگاه بالایی برخوردار است و مباحث مهمی مانند «تکلیف»، «کیفیت معاد»، «ثواب و عقاب»، و «وعد و وعید» بر شناخت حقیقت انسان مبتنی هستند. در مورد حقیقت انسان در میان متکلمان مسلمان دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. دیدگاه غالب در میان متکلمان معتزلی تلقی ماده‌انگارانه از انسان است. از نظر آنها انسان همین پیکر مشاهد است. در مقابل این نظریه، متکلمانی از امامیه مانند هشام بن حکم، شیخ صدوق و شیخ مفید با استناد به برخی از آیات و روایات‌ها دوگانه‌انگار بوده و انسان را مرکب از روح و بدن می‌دانند. شیخ مفید به‌رغم اتفاق نظر با شیخ صدوق در ترکیب انسان از روح و بدن، به برخی دیدگاه‌هایی که شیخ صدوق برای روح قائل است، به‌شدت انتقاد دارد. در این مقاله کوشیده‌ایم استحکام ادله هر کدام از این دو دیدگاه انسان‌شناختی و میزان سازگاری هر کدام با موازین عقلی و نقلی را نشان دهیم. برای رسیدن به این هدف پس از گزارش دیدگاه صدوق، انتقادات مفید به دیدگاه او با توجه به ادله نقلی و عقلی بررسی و نقد شده و نشان داده‌ایم که در بیشتر موارد نظر شیخ صدوق از شواهد قوی‌تری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

شیخ صدوق، شیخ مفید، انسان‌شناسی، نظریه ماده‌انگارانه، نظریه دوگانه‌انگارانه، نفس و بدن.



انسان‌شناسی یکی از مهم‌ترین مسائل علم کلام است و این اهمیت ناشی از آن است که در علم کلام رابطه خدا با انسان با محوریت تکلیف تبیین می‌شود. مباحث مطرح در بحث تکلیف عبارتند از: بحث از «مُكَلَّف» (تکلیف‌کننده)، «مُكَلَّف» (مخاطب تکلیف) و «مُكَلَّفُ به» (فعلی که انجام‌دادن یا ترک کردن آن از مُكَلَّف خواسته شده است). بحث از مُكَلَّف در واقع همان مباحث شناخت خداوند و صفات و افعال اوست. این مباحث در ذیل عنوان خداشناسی بررسی می‌شود. مراد از «مُكَلَّفُ به» مجموعه افعالی است که خداوند بندگانش را به انجام‌دادن برخی امر کرده و از انجام‌دادن برخی دیگر نهی نموده است. افعال جوانحی از قبیل اعتقادات، در علم کلام و جزئیات افعال جوارحی نیز در علم فقه بررسی می‌گردد. مراد از «مُكَلَّف» نیز همان انسان است؛ کسی که مخاطب امر و نهی خداوند است. از همین رو، متکلمان در کتاب‌های کلامی‌شان بابتی با عنوان «المُكَلَّف من هو؟» می‌گشایند و درباره حقیقت انسان بحث می‌کنند و در واقع مرادشان از این بحث، شناخت آن حقیقتی است که متعلق تکالیف است و در آخرت نیز در قبال این تکالیف مسئول شناخته می‌شود؛ یعنی همین حقیقت در صورت اطاعت متنعّم به نعمت الهی و در صورت عصیان معذب به عذاب پروردگار می‌گردد.

مطابق گزارش اشعری برخی از آرای مهم متکلمان اهل سنت درباره حقیقت انسان به قرار ذیل است: در نظر ابوالهذیل علاف انسان همین شخص ظاهری دارای دست و پا است که رؤیت می‌شود. به باور بشر بن معتمر انسان مجموعه‌ای مرکب از جسد و روح است و همین امر مرکب فاعل افعال است. انسان از نظر ضرار بن عمرو مجموعه‌ای مرکب از اشیای بسیار از جمله رنگ، طعم، بو، قوه و امثال آنهاست. به عقیده نظام انسان همان روح است، ولی این روح تمام بدن را پر کرده است و بدن محبس و ظرف تنگی برای روح است که آن را به نحو فشرده شده در خود جای داده است. معتمر انسان را جزو لایتجزایی می‌داند که بدن را تدبیر می‌کند و بدن ابزار آن است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹-۳۳۲).



بر اساس گزارش اشعری در میان متکلمان امامیه نیز درباره حقیقت انسان چهار نظر مطرح بوده است:

دیدگاه اول از آن به هشام بن حکم است. هشام انسان را اسمی برای دو معنا می‌داند: بدن و روح. بدن مرده است و ادراک و احساس فعل روح است. به عقیده هشام روح نوری از انوار است، برخلاف بدن که جسم است. دیدگاه دوم از آن کسانی است که انسان را جزو لایتجزا می‌دانند و استدلال‌شان آن است که داشتن بیش از یک جزو مستلزم محال است، زیرا اگر انسان به فرض دارای دو جزو باشد جایز باشد، که یک جزو محل ایمان و جزو دیگر محل کفر باشد و در نتیجه انسان در یک آن هم مومن باشد و هم کافر و چنین چیزی محال است. دیدگاه سوم آن است که انسان همان روح است و بنابر دیدگاه چهارم، انسان همین جسمی است که رویت می‌شود. دو دیدگاه اخیر را معتزلیان شیعه شده ارائه داده‌اند (همان: ۶۰-۶۱).

در میان متکلمان امامیه در عصر غیبت، روند بحث درباره چیستی انسان با اهمیتی بیشتر و اندکی مفصل‌تر دنبال شد و همین امر موجب شد تا در برخی مباحث اختلاف نظرهای شدیدی پدید آید که یک نمونه از آن، اختلاف نظرهای اساسی میان شیخ صدوق و شیخ مفید است. بحث شناخت انسان برای شیخ صدوق چنان مهم بود که وی به ظاهر در نظر داشته‌اند تا کتابی مفصل در این باره بنگارند که البته موفق به نگارش آن نشده‌اند (صدوق، ۱۴۱۴: ۵۰)، ولی باین حال مطالبی از او در الاعتقادات درباره نفوس و ارواح در این زمینه به یادگار مانده است. شیخ صدوق در سفر به نیشابور بنا به درخواست مؤمنان آن دیار رساله‌ای به نام الاعتقادات نگاشت و در این رساله به اجمال آرای انسان‌شناختی خود را نیز بیان کرد. این کتاب به دلیل اهمیتی که در معرفی عقاید رسمی امامیه داشت به شدت مورد توجه قرار گرفت. همین مسئله موجب شد تا شیخ مفید شرحی به نام تصحیح الاعتقاد بر آن بنویسد و برخی از آرای صدوق را که در نظرش ناصحیح می‌نمود تصحیح کند. یکی از این موارد نظریه انسان‌شناختی شیخ صدوق است. در نوشتار پیش‌رو تلاش می‌شود نخست نظریه انسان‌شناختی شیخ صدوق به صورت منسجم بیان شود و سپس اشکالات مفید بر این نظریه گزارش شده و در نهایت



در این باره داوری گردد. ملاک داوری آیات و روایات خواهند بود، زیرا شیخ صدوق از طریق ادله نقلی به اثبات دعاوی خود پرداخته است. از سوی دیگر، شیخ مفید نیز مدعی است که آرای کلامی اش موافق روایت‌هایی است که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است (مفید(ب)، ۱۴۱۳: ۵۱).

دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق و موضع شیخ مفید درباره آن

چیستی و حقیقت انسان

شیخ صدوق با استناد به آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ آن‌گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم و آن‌گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن‌گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است» (مومنون: ۱۴)، انسان را مرکب از دو جزء روح و بدن دانسته و معتقد است که روح از جنس بدن نیست (صدوق، ۱۴۱۴: ۵۰). حقیقت جسمانی و مادی بدن از نظر او امر روشنی است و از این رو، درباره آن چیزی نمی‌گوید، اما بیان او در مورد حقیقت روح بیانی سلبی است و نه ایجابی و او به همین مقدار بسنده کرده است که روح انسان از سنخ بدن او نیست. در سخنان شیخ صدوق شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه از میان این دو جزو، سازنده حقیقت انسان روح اوست. صدوق می‌گوید: «نفوس یا همان ارواح مایه حیات هستند» (همان: ۴۷). در لغت نیز روح به مقوم و مایه حیات بدن تعریف شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۷۱). طبق نظر برخی از لغت‌شناسان نیز نفس همان روح است و در آیه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ؛ جان‌هایتان را بیرون دهید» (انعام: ۹۳)، نفس به معنای روح استعمال شده است (راغب اصفهانی (بی تا): ذیل ماده «نفس»).

بنابراین از نظر شیخ صدوق روح مایه حیات است و حیات نیز مصحح قدرت و علم است. نتیجه این سخن آن است که وی متعلق تکلیف یا مخاطب امر و نهی‌های الهی را



نظر
صدوق

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

روح انسان می‌داند. صدوق می‌گوید: «به عقیده ما ارواح پس از مفارقت از بدن‌های‌شان باقی هستند؛ برخی متنعم به نعمت‌های الهی هستند و برخی دیگر معذب به عذاب خداوند هستند تا وقتی که حق تعالی اراده کند و آنها را به بدن‌های‌شان برگرداند» (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷). این سخن به روشنی بیان می‌کند که از نظر صدوق روح مخاطب امر و نهی‌های الهی خداوند است، زیرا روح است که به سبب انجام دادن تکالیف متنعم می‌شود یا به سبب عصیان و نافرمانی دچار عذاب می‌گردد. بر این اساس، باید نتیجه گرفت آنچه که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد روح انسان است. شیخ مفید با این بخش از دیدگاه شیخ صدوق تا حد زیادی موافق است. مفید در المسائل السرویه پس از نقل آرای مختلف درباره ماهیت انسان نظر خودش را در این مسئله موافق نظر نوبختیان و هشام بن حکم می‌داند. او معتقد است که انسان جوهر بسیطی است که قائم به نفس است و حجم و مکان ندارد و همچنین ترکیب، حرکت، سکون و اجتماع و افتراق در آن راه ندارد. از نظر او این جوهر بسیط روح نامیده می‌شود و امر و نهی و وعد و وعید متوجه اوست و ثواب و عقاب نیز بر او وارد می‌شود (شیخ مفید (ج)، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱؛ همو (الف)، ۱۴۱۳: ۹۱).

ویژگی‌های روح از نظر شیخ صدوق و انتقادات شیخ مفید

تا اینجا روشن شد که از نظر صدوق سازنده حقیقت انسان همان روح است و نظر شیخ مفید نیز در این زمینه موافق نظر شیخ صدوق است، اما شیخ صدوق یکسری احکام و ویژگی‌هایی برای روح برمی‌شمارد که به شدت اعتراض شیخ مفید را برانگیخته است؛ به گونه‌ای که پیش از نقد آرای صدوق عبارت‌های تندی علیه او به کار می‌برد و سخنان صدوق در زمینه نفوس و ارواح را دور از تحقیق و از روی حدس و گمان می‌داند. از نظر مفید بهتر آن بوده است که صدوق به نقل اخبار بسنده می‌کرد و به معانی آنها نمی‌پرداخت، زیرا در این صورت از گرفتار شدن در تنگناهایی که توان خروج از آنها را نداشت ایمن می‌ماند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۷۹). اما احکام و ویژگی‌هایی که شیخ صدوق برای ارواح و نفوس برشمرده عبارتند از:



۱۰۱
نظر

این‌همانی ارواح و نفوس

به باور صدوق، روح همان نفس است و این دو مفهوم، دو نام برای حقیقت واحد هستند (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷)؛ این در حالی است که مفید نظر صدوق مبنی بر یکی‌بودن نفس و روح را قبول ندارد. وی به این اشکال تصریح نمی‌کند، ولی از فحوای کلام وی چنین اشکالی قابل برداشت است. او در بیان اشکال خود، به واژه‌شناسی نفس و روح می‌پردازد و شواهدی از کلام عرب و آیات قرآن برای معانی مورد نظر خود می‌آورد. وی نخست برای نفس پنج معنا آورده است:

الف) نفس به معنای ذات شیء؛ ب) نفس به معنای دم سائل (خون روان)؛ ج) نفس به معنای هوا؛ د) نفس به معنای میل و خواست طبع؛ و) نفس به معنای نقیمت و عقاب خداوند که شاهد آن آیه «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ تَفْسَةً» و خداوند شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند» (آل عمران: ۲۸) است.

شیخ مفید برای روح نیز چهار معنا می‌آورد:

الف) به معنای حیات؛ ب) به معنای قرآن؛ ج) به معنای ملکی از ملائکه خداوند؛ د) به معنای جبرئیل.

همان‌طور که گذشت از ذکر معانی نفس و روح توسط مفید این‌گونه برداشت می‌شود که گویا او نظر صدوق را مبنی بر اینکه نفس و روح دو عنوان برای یک حقیقت واحد هستند قبول ندارد، زیرا برای این دو واژه هیچ معنای مشترکی قائل نیست. به نظر می‌رسد اشکال مفید وارد نباشد، زیرا شواهد لغوی وجود دارد که این دو واژه در برخی اطلاق‌ها به یک معنا به کار رفته‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۵: ذیل ماده «روح» و «نفس»؛ راغب اصفهانی (بی‌تا)، ذیل ماده «روح» و «نفس»). همچنین در آیه شریفه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ» (انعام: ۹۳)، نفس به معنای روح به کار رفته است (راغب اصفهانی، (بی‌تا): ذیل ماده «نفس»).

افزون بر این، خود مفید نیز در مواردی روح و نفس را یکسان تلقی کرده است. او می‌گوید به نظر برخی از اصحاب ما مخاطب امر و نهی خداوند همان روح است که آن را جوهر می‌نامند. مفید با قبول این نظر معتقد است که این جوهر همان چیزی است که



فیلسوفان از آن به «جوهر بسیط» تعبیر می‌کنند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۹۱). روشن است که مراد از جوهر بسیط در اصطلاح فیلسوفان همان نفس است. البته این اقرار شیخ مفید زمانی علیه خودش نافذ است که نفسی که صدوق آن را با روح یکسان می‌داند، همان نفس مصطلح فلسفی باشد.

ارواح، نخستین مخلوق خداوند

دومین ویژگی که شیخ صدوق برای ارواح برمی‌شمارد آن است که آنها نخستین مخلوق خداوند هستند. او برای تأیید مدعای خویش به حدیث نبوی «إِنَّ أَوَّلَ مَا أْبَدَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النَّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَقَهَا بِتَوْجِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ؛ نَفُوسَ مُقَدَّسَةٍ وَمُطَهَّرَةٍ أُولَئِكَ شَيْءٌ بَدَأَ اللَّهُ بِهِ خَلْقَ الْوُجُوهِ وَبَدَأَ بِهَا خَلْقَ الْبَشَرِ» (صَدُوق، ۱۴۱۴: ۴۷)، ولی به نظر می‌رسد دلیل صدوق مدعای او را اثبات نمی‌کند، زیرا اخص از مدعاست؛ چون مراد از نفوس مقدس و مطهر که گویای به توحید شده‌اند، نفوس پیامبر و اهل بیت او هستند و شاهد آن روایتی است که صدوق از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. در این روایت امام رضا علیه السلام به نقل از پدرانش از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت می‌کند که «أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَرْوَاحَنَا فَأَنْطَقَنَا بِتَوْجِيدِهِ وَتَمَجِيدِهِ؛ أَرْوَاحَ أُولَئِكَ مَخْلُوقَةٍ بَدَأَ اللَّهُ بِهَا خَلْقَ الْوُجُوهِ وَبَدَأَ بِهَا خَلْقَ الْبَشَرِ» (صَدُوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۲؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵). بنابراین، دلیل صدوق در مورد ارواح دیگر انسان‌ها دلالتی ندارد. شاید تصور شود که در بحث مورد نظر مراد شیخ صدوق از ارواح همان ارواح مقدسه است، نه ارواح همه انسان‌ها، ولی این تصور درست نیست؛ زیرا او در ادامه، احکامی را برای ارواح برمی‌شمارد که برخی از آنها در مورد ارواح مقدسه صادق نیست؛ برای نمونه معتقد است پس ارواح بعد از مفارقت از بدن باقی‌اند و برخی در عذاب و برخی در نعمت‌اند (همو، ۱۴۱۴: ۴۷) و روشن است که نفوس مقدسه عذاب ندارند، ولی احتمال دیگر و البته ضعیف‌تر آن است که مراد از ارواح در حدیث نبوی ارواح همه انسان‌ها باشند، زیرا ارواح از عالم ملکوت هستند و عالم ملکوت عالمی





مقدس و مطهر است و ارواح پیش از هبوط به زمین و تعلق به بدن‌ها در آنجا سکونت داشته‌اند. شیخ مفید در این مورد اظهار نظری مستقیمی نکرده است، ولی از سخنانش برمی‌آید که نخستین مخلوق بودن ارواح را قبول ندارد، زیرا از نظر او خلقت ارواح پیش از خلق اجساد مردود است، زیرا مستلزم تناسخ است (مفید ج: ۱۴۱۳: ۵۳) و لازمه این سخن آن است که ارواح نخستین مخلوق نباشند.

جاودانگی ارواح

خلود یا جاودانگی عبارت است از بقای همیشگی یک شیء به گونه‌ای که هیچ‌گونه تباهی یا فساد در آن راه نیابد (راغب اصفهانی، بی تا: ذیل ماده «خلود»). سومین ویژگی ارواح از نظر صدوق جاودانگی است. او با استناد به حدیث نبوی «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تَنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ؛ شَمَا نَهْ لِلْبَقَاءِ، بَلْ كَهْ لِلْفَنَاءِ» و «فَمَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ» منزلی به منزل دیگر منتقل می‌شوید» معتقد است که ارواح برای بقا خلق شده‌اند و جاودانه هستند و فنا در آنها راه ندارد. او می‌گوید ارواح پس از مفارقت از بدن باقی می‌مانند؛ برخی متنعم به نعمت‌های الهی و برخی نیز گرفتار عذاب هستند و این وضع تا وقتی که خداوند آنها را به بدن‌هایشان برگرداند ادامه دارد. مستندات صدوق بر این ادعا آیاتی مانند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ؛ هَرَّكَزْ كَسَانِي رَا كَهْ دَر رَاهِ خَدَا كَشْتَهْ شَدَهْ‌اَنَد مَرَدَه مَپَنَدَار، بَلْ كَه زَنَدَه‌اَنَد كَه نَزْد پَرُورْد گَار شَان رُوزِي دَاَدَه مِي شُونَد» (آل عمران: ۱۶۹) و «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ؛ وَ كَسَانِي رَا كَه دَر رَاهِ خَدَا كَشْتَه مِي شُونَد، مَرَدَه نَخَوَانِيد، بَلْ كَه زَنَدَه‌اَنَد، وَلِي شَمَا نَمِي دَانِيد» (بقره: ۱۵۴) است که بر حیات داشتن شهدا دلالت دارد (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷).

شیخ مفید به این ادعای شیخ صدوق واکنش بسیار تندی دارد و برداشت شیخ صدوق از روایت نبوی را یک توهم صرف و مخالف آیاتی از قرآن همچون آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ؛ هَر چَه بَر [زَمِين] اَسْت، فَانِي شُونَدَه اَسْت وَ ذَاتِ بَاشْ كُوه وَ اَر جَمْنَد پَرُورْد گَارْت بَاقِي خَوَا هَد مَانَد» (الرحمن: ۲۶-۲۷) می‌داند. او در

توضیح سخن خود می گوید مدعیان جاودانگی دو گروه‌اند: گروه اول فیلسوفان ملحدند که معتقدند کون و فساد فقط در اجسام مرکب راه دارد، اما در نفوس راه ندارد (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۸۷). به احتمال مراد شیخ مفید از فیلسوفان ملحد افلاطون باشد که نفس را امری بسیط و فناپذیر می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۲). گروه دوم اصحاب تناسخ‌اند. تناسخ عبارت از تعلق روح به بدن پس از مفارقت از بدن دیگر است (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۱).

به اعتقاد اصحاب تناسخ راحتی یا سختی که انسان با آن مواجه می‌شود، جزای عملی است که در گذشته و در بدن قبلی انجام داده است. از نظر آنها انسان به صورت ابدی از دو حال خارج نیست: یا در حال عمل است و یا در حال تحمل جزای عمل سابق است و بهشت و جهنم او در همین بدن‌ها رقم می‌خورد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۹۹-۳۰۰). به بیان دیگر، روح انسان فانی نمی‌شود، بلکه تا ابد گرفتار این چرخه است. از نظر شیخ مفید قول به جاودانگی نفس از بدترین اقوال است و اظهار آن از سوی شیخ صدوق موجب شد تا ناصبی‌ها شیعه را نکوهش کرده و آنها را زندیق بخوانند. به باور شیخ مفید آنچه که از احادیث درباره سرنوشت ارواح پس از مرگ اجساد ثابت می‌شود آن است که ارواح پس از مرگ اجساد دو گونه‌اند: برخی از آنها به منظور ثواب و عقاب منتقل می‌شوند و برخی باطل شده و از بین می‌روند و ثواب و عقابی را درک نمی‌کنند. او به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کند که طبق آن از امام علیه السلام درباره موطن روح پس از مرگ انسان پرسش می‌شود که امام در پاسخ می‌فرماید: «کسی که بمیرد و مؤمن محض یا کافر محض باشد، روح او از بدنش به بدنی مثل آن منتقل می‌شود و تا روز قیامت به جزای اعمال خود می‌رسد و روز رستاخیز خداوند جسم (سابق) او را انشا نموده و روح را به آن برمی‌گرداند و سپس او را محشور می‌کند تا به صورت تمام و کمال به جزای اعمالش برسد». شیخ مفید بر اساس این روایت معتقد است که روح مومن و کافر پس از مرگ به بدنی همانند بدن دنیوی‌شان منتقل می‌شود و تا روز قیامت مؤمن در بهشت منتعم و کافر هم به صورت جاودان در آتش معذب می‌گردد.

وی آیات «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» گفته شد به بهشت درآی. گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم



نظر



چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد» (یس: ۲۶-۲۷) را شاهد ادعای خود درباره روح مؤمن و آیه شریفه «النَّارُ يَغْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُومَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ؛ [اینک هر] صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و روزی که رستاخیز برپا شود [فریاد می‌رسد که] «فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب در آورید» (غافر: ۴۶) را نیز شاهد ادعای خود درباره روح کافر می‌آورد. شیخ مفید درباره وضعیت قسم دوم از ارواح نیز که مومن محض و کافر محض نیستند، می‌گوید که این قسم از ارواح با معدوم شدن بدن‌شان معدوم شده و به بوت‌ه فراموشی سپرده می‌شوند. از نظر او آیه شریفه «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ كُنْتُمْ إِلَّا يَوْمًا؛ ما داناتریم به آنچه می‌گویند، آن‌گاه که نیک‌آیین‌ترین آنان می‌گویند: «جز یک روز، بیش نمانده‌اید» (طه: ۱۰۴) به این قسم از ارواح اشاره دارد، زیرا کسانی که همواره در نعمت یا عذاب بوده‌اند، وضع‌شان برای خودشان نامعلوم نیست و شبهه‌ای در بقای پس از مرگ‌شان ندارند. شاهد دیگر شیخ مفید در مورد معدوم بودن این قسم از ارواح روایتی از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «إِنَّمَا يُسْأَلُ فِي قَبْرِهِ مَنْ مَحْضُ الْإِيمَانِ مَحْضًا وَالْكَفَرِ مَحْضًا وَ أَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَيَلْهَى عَنْهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۳۵). طبق این روایت تنها از مؤمنان محض و کافران محض در قبر پرسش می‌شود و کسانی که این وضع را ندارند، وانهاده می‌شوند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۸-۹۰).

شیخ مفید در نهایت می‌گوید که بقای ارواح عام و شامل همه ارواح نیست، بلکه فقط مختص ارواح مؤمنان محض و کافران محض است (همان: ۹۳)، اما نابودی ارواح از نظر مفید به سبب عروض موت بر آنهاست. به باور او موجودیت ارواح وابسته به حیاتی است که به صورت مداوم از ناحیه خداوند به آنها می‌رسد و با قطع امتداد آن، موت که ضد حیات است، عارض ارواح شده و آنها وجود خود را از دست می‌دهند (مفید ج)، ۱۴۱۳: ۵۵. انتقادهای شیخ مفید از چند جهت قابل بررسی و نقد است:

الف) نکته اول آن است که از نظر او شیخ صدوق بدون توجه به سند اخبار ظاهر آنها را اخذ می‌کند و حق و باطل آنها را تشخیص نمی‌دهد و از همین رو، برداشت درستی از معانی اخبار ندارد (همو (الف)، ۱۴۱۳: ۸۸). به نظر می‌رسد انتقاد مفید پذیرفتنی

نباشد، زیرا به فرض که خبر مورد استناد صدوق واحد باشد، ولی محتوای آن با برخی از آیات قرآن سازگار است که دالّ بر جاودانگی ارواح پس از مفارقت از بدن است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. افزون بر این، مفاد آن با قواعد عقلی سازگار است، زیرا طبق نظر هر دوی آنها تکلیف متوجه روح است و از این رو، اگر پس از مفارقت از بدن معدوم شود و برای جزا و پاداش اعاده گردد، لازمه اش اعاده معدوم و محال است.

ب) نکته دوم آنکه خود شیخ مفید، با استناد به روایت‌ها، جاودانگی برخی از ارواح، یعنی ارواح مومنان محض و کافران محض را می‌پذیرد (همان: ۸۸-۹۳). بنابراین، اگر جاودانگی ارواح تالی فاسد داشته باشد، تفاوتی نمی‌کند که همه ارواح جاودان باشند، همان‌گونه که شیخ صدوق به آن معتقد است یا برخی از ارواح جاودان باشند که خود شیخ مفید به آن معتقد است. از این رو، به نظر می‌رسد هر اشکالی که مفید بر عقیده صدوق وارد کند، همان اشکال بر نظر خودش نیز وارد خواهد بود.

ج) نکته سوم درباره آیه شریفه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» است که شیخ مفید با استناد به آن مدعی است که ارواح پس از مفارقت از بدن معدوم می‌شوند (همان: ۸۷). متکلمان در معنای واژه «فنا» اختلاف نظر دارند. بیشتر آنها آن را به معنای عدم می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۵؛ طوسی، ۱۳۹۴: ۲۷۶) و گروهی نیز آن را به معنای تفرق اجزا می‌دانند (طوسی، ۱۳۹۴: ۲۷۶). از این رو، با وجود دو معنا استدلال شیخ مفید به آیه مذکور سست خواهد شد، زیرا بنا بر اینکه معنای فنا تفرق اجزا باشد، مدعای صدوق صادق خواهد بود، چون طبق این معنا اجسام نیز معدوم نمی‌شوند، بلکه اجزای شان متفرق می‌شود، چه رسد به روح که از نظر صدوق از سنخ اجسام نیست. بنا به درستی این معنا حتی شیخ مفید نیز نمی‌تواند مدعی انعدام ارواح پس از مفارقت از بدن شود، زیرا او روح را امری بسیط می‌داند. خلاصه اینکه با وجود دو احتمال در معنای فنا، شیخ مفید باید بر مدعای خود که فنا به معنای انعدام است، دلیل و شاهد ارائه دهد که نکرده است و بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد و آن اینکه تفسیر فنا در آیه شریفه به نابودی و انعدام ارواح نامعقول است، زیرا اگر ارواح معدوم شوند و سپس برای جزا و پاداش اعاده شوند،





مستلزم اعاده معدوم بعینه است و امتناع اعاده معدوم بعینه از بدیهیات عقلی است. همچنین شواهد زیادی از آیات قرآن وجود دارد که دال بر جاودانگی ارواح است؛ برای نمونه آیه «جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ پاداش آنان نزد پروردگارشان باغ‌های همیشگی است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است، جاودانه در آن مانند؛ خدا از آنان خشنود است و [آنان نیز] از او خشنودند. این [پاداش] برای کسی است که از پروردگارش بترسد» (بینه: ۸) یا آیه «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا؛ و هر کس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند، قطعاً آتش دوزخ برای اوست و جاودانه در آن خواهند ماند» (جن: ۲۳) و آیات دیگری که بیانگر بقای ارواح پس از مفارقت از بدن است.

د) نکته چهارم اینکه شیخ مفید با استناد به آیه «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْئَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا» (طه: ۱۰۴) مدعی است که بی‌اطلاعی برخی از ارواح از مقدار توقف خود در قبر بدین دلیل است که آنها معدوم شده بودند. به نظر می‌رسد این آیه به ادعای شیخ مفید کمکی نمی‌کند، زیرا ظاهر آیه این است که آنها چیزی را ادراک نمی‌کردند؛ همانند اصحاب کهف که تنها در خواب بودند، ولی در عین حال از مقدار درنگ‌شان خبر نداشتند و می‌گفتند: «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» (کهف: ۱۹). از این رو، نمی‌توان از آیه یادشده انعدام برخی از ارواح را نتیجه گرفت (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۷).

ذ) نکته آخر در رابطه با دلالت روایت «إِنَّمَا يَسْأَلُ فِي قَبْرِهِ مَنْ مَحْضُ الْإِيمَانِ مَحْضًا وَ الْكُفْرِ مَحْضًا وَ أَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَيَلْهَى عَنْهُمْ؛ در قبر فقط از مؤمنین خالص و کافرین خالص سؤال می‌شود، و اما غیر آنها وانهاده می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۳۵) بر مدعای شیخ مفید، یعنی انعدام برخی از ارواح است. به نظر می‌رسد این روایت نیز بر مدعای شیخ مفید دلالتی ندارد، زیرا ظاهر روایت آن است که از غیرمؤمن محض و غیرکافر محض پرسش نمی‌شود و بین عدم پرسش و معدوم بودن تلازمی وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۶۰).

نتیجه بحث آنکه ادعای شیخ صدوق مبنی بر بقا و جاودانگی همه ارواح پس از مفارقت از بدن معقول بوده و از شواهد و قرینه‌های قوی بسیاری برخوردار است.

ارتباط ارواح با ابدان

صدوق معتقد است ارواح زمینی نیستند، بلکه خاستگاه آسمانی و ملکوتی دارند و از این رو، در زمین غریب‌اند و زندانی بدن هستند. وی در این باره به سخن عیسی عَلَيْهِ خطاب به حواریونش استناد می‌کند که فرمود: «يَحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ، إِنَّهُ لَا يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ إِلَّا مَا نَزَلَ مِنْهَا؛ سخن حقی به شما می‌گویم و آن اینکه به آسمان صعود نمی‌کند مگر چیزی که از آسمان فرود آمده باشد». همچنین دو آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهَا بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ؛ و اگر می‌خواستیم قدر او را به وسیله آن [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد» (اعراف: ۱۷۶) و «تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ؛ فرشتگان و روح، به سوی «او» بالا می‌روند» (معارج: ۴)، از مستندات صدوق در این زمینه هستند. به باور او، هر آنچه از ارواح به سوی ملکوت بالا نرود، در هابویه فرو می‌رود، زیرا که بهشت دارای درجات و جهنم دارای درکات است (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷). از این ویژگی که صدوق برای روح برشمرد، دو نکته قابل برداشت است که البته نکته دوم قابل ارجاع به نکته اول است. نکته اول اینکه وی روح را امری مستقل از بدن می‌داند و از این رو، می‌تواند به صورت منفرد و جدا از بدن تحقق داشته باشد. نکته دوم به ارتباط میان روح و بدن مربوط می‌شود. شیخ صدوق گفت که «ارواح در زمین غریب‌اند و زندانی بدن هستند». این سخن در واقع به معنای استقلال نفس از بدن است و اینکه تنها یک امر بیرونی آنها را به مانند مطروف و ظرف به هم مرتبط ساخته است. بنابراین همان‌گونه که نسبت زندانی به زندان یک نسبت خارج از ذات و قابل زوال است، نسبت روح به بدن نیز نسبتی خارج از ذات و قابل زوال است. بنابراین، از این حیث نه تقدم خلق روح بر خلق بدن اشکال دارد و نه بقای روح پس از مرگ و متلاشی شدن بدن. البته شیخ صدوق هیچ تبیینی از این ارتباط به دست نمی‌دهد. شیخ مفید به این سخن صدوق واکنش مستقیمی نشان نمی‌دهد، ولی در جایی که دیدگاه صدوق درباره تقدم خلق ارواح بر ابدان را نقد می‌کند، ارتباط روح با بدن را به صورتی تبیین می‌کند که بیانگر نپذیرفتن سخن شیخ صدوق است. مفید می‌گوید که خداوند ارواح را پس از خلق اجساد و به منظور تدبیر آنها آفریده است (شیخ مفید (ج)، ۱۴۱۳: ۵۳).





به نظر می‌رسد نظر شیخ صدوق درباره رابطه روح و بدن افزون بر اینکه خلاف یافته‌های تجربی است، با تلقی خود او درباره روح نیز تعارض دارد. او روح را مایه حیات بدن می‌داند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷) و این به معنای تأثیر روح در بدن است و حال آنکه لازمه رابطه ظرف و مظروفی آن است که ترکیب روح و بدن با یکدیگر ترکیب انضمامی شده و هیچ‌یک در دیگری مؤثر نباشد. در این مسئله، حق با شیخ مفید است و روح مدبّر بدن است و این امر را هر شخصی به تجربه درمی‌یابد که رشد و نمو بدن و یا حرکت و سکون آن به برکت روح است و با مفارقت روح از بدن، بدن فاسد شده و متلاشی می‌گردد.

تقدم خلقت ارواح بر خلقت ابدان

ویژگی دیگر ارواح از نظر صدوق آن است که خلقت ارواح مقدم بر خلقت ابدان است. او با استناد به برخی روایات معتقد است که ارواح دو هزار سال پیش از بدن‌ها خلق شده و در عالمی به نام «اظله» حضور داشته‌اند. صدوق در روایتی از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِتْتَلَفَ، وَ مَا تَنَازَرَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ؛ ارواح در محلی جمع بودند، آنهایی که همدیگر را می‌شناختند با یکدیگر الفت گرفتند و آنهایی که همدیگر را نمی‌شناختند مختلف گردیدند» (همان: ۴۸). نیز امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى آخَى بَيْنَ الْأَرْوَاحِ فِي الْأُظْلَةِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَبْدَانَ بِأَلْفِي عَامٍ، فَلَوْ قَدَّ قَائِمًا أَهْلَ الْبَيْتِ لَوَرِثَ الْأَخُ الَّذِي آخَى بَيْنَهُمَا فِي الْأُظْلَةِ، وَلَمْ يَرِثِ الْأَخُ مِنَ الْوَلَادَةِ؛ خداوند دو هزار سال پیش از آفرینش بدن‌ها، در عالم اظله میان ارواح برادری و اخوت برقرار کرد. بنابراین وقتی قائم ما اهل بیت علیهم السلام قیام نماید، دو برادری که در عالم اظله بینشان اخوت برقرار شده از یکدیگر ارث می‌برند، درحالی که دو برادر حاصل از ولادت از یکدیگر ارث نمی‌برند» (همان).

همچنین امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَتَلْتَقِي فِي الْهَوَاءِ فَتَعَارَفَ فَتَسْأَلُ، فَإِذَا أَقْبَلَ رُوحٌ مِنَ الْأَرْضِ قَالَتْ الْأَرْوَاحُ: دَعُوهُ فَقَدْ أَفَلَتْ مِنْ هَوْلِ عَظِيمٍ، ثُمَّ سَأَلُوهُ مَا

فَعَلَ فُلَانٌ وَ مَا فَعَلَ فُلَانٌ، فَكَلَّمَا قَالَ قَدْ بَقِيَ رَجْوُهُ أَنْ يَلْحَقَ بِهِمْ، وَ كَلَّمَا قَالَ قَدْ مَاتَ قَالُوا هَوَى هَوَى؛ ارواح در هوا یکدیگر را ملاقات کرده و خود را به همدیگر معرفی می کنند و از احوال هم پرس و جو می کنند و چون روحی از زمین برمی گردد، می گویند او را به حال خود واگذارید که از هول عظیمی رها شده است. سپس از فلان و فلان از او می پرسند. پس اگر بگویند در دنیا مانده، امید دارند که او به آنها ملحق شود و هرکسی را گفت مرد گویند به هلاکت رسید» (همان: ۴۸-۴۹). این روایت نشان می دهد که ارواح پیش از حلول در بدن، خلق شده بودند و همدیگر را می شناختند و این سخن بدین معناست که ارواح در عالم اظله ادراک دارند و این مطلب با مبنای صدوق که روح را مایه حیات می داند سازگار است؛ زیرا حیات مصحح ادراک است و ارواح نیز حیات دارند. طبق روایت دیگری که صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می کند، روح پس از مفارقت از بدن بالای جسد قرار گرفته و هر کاری را که با آن می شود می فهمد و سخن مردم را می شنود (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۹۳). این روایت و روایت ماقبل آن نشان می دهد که ادراک فعل نفس است؛ منتهی نفس برای فعل ادراک زمانی که در عالم ماده نباشد، بی نیاز از بدن است.

مفید بر این مدعای صدوق چندین اشکال وارد کرده است که عبارتند از:

الف) روایت مورد استناد صدوق مبنی بر خلقت ارواح پیش از اجساد از اخبار آحاد است و اعتبار ندارد و بر فرض صحت نیز توجیهی دارد غیر از آنچه ناآگاهان به حقایق گمان کرده اند. توجیه صحیح آن است که مراد از ارواح در این خبر ملائکه هستند؛ یعنی خداوند ملائکه را دو هزار سال پیش از بشر آفریده است و ملائکه ای که پیش از آفرینش بشر همدیگر را می شناختند، به هنگام آفرینش بشر با هم الفت گرفتند، ولی ملائکه ای که همدیگر را نمی شناختند، پس از خلقت بشر مختلف شدند. بنابراین برخلاف گمان حشویه شیعه، مراد از ارواح ذواتی نیستند که در عالم ذر آفریده شده باشند، مخاطب امر و نهی خداوند باشند، همدیگر را بشناسند، دارای عقل و فهم باشند، سخن بگویند و سپس خداوند اجساد را برای آنها خلق کند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۱-۸۵).





این اشکال مفید به صدوق وارد نیست، زیرا این اخبار متواتر هستند و از هر دو طریق شیعه و سنی روایت شده‌اند؛ برای نمونه مجلسی تنها در یک باب از بحارالانوار در این زمینه سی روایت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۳۱-۱۵۰) و صفار هشت روایت نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴: ۸۶-۸۹). در جوامع روایی اهل سنت نیز برای نمونه سیوطی چندین روایت در این باره نقل کرده است (سیوطی، بی‌تا، ج ۳: ۵۹۹). نیز به نظر می‌رسد توجیه شیخ مفید از این خبر هم صحیح نباشد، زیرا مفید مراد از ارواح را در این خبر ملائکه دانسته، ولی هیچ شاهدی بر توجیه خود ارائه نداده است. تأمل در اخبار دیگر ظاهر در این است که برداشت صدوق صحیح بوده و مراد از ارواح، ارواح انسان‌هاست؛ برای نمونه در روایتی از امام صادق علیه السلام، می‌خوانیم شخصی به امیرالمومنین علیه السلام اظهار محبت کرد، ولی امام با تکذیب او فرمود: «خداوند دو هزار سال قبل از ابدان ارواح را آفرید و سپس دوست‌داران ما را به ما عرضه کرد، ولی من روح شما را در میان عرضه‌شدگان ندیدم» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸۷). به احتمال این توجیه برای خود مفید هم رضایت بخش نبوده است، زیرا او در المسائل السرویه تفسیر دیگری از روایت خلق ارواح قبل از اجساد ارائه داده و می‌گوید که صدور این خبر قطعی نیست و راویان تنها از روی حسن ظن آن را روایت کرده‌اند.

مفید سپس در توجیه این خبر می‌گوید که مراد از روح در این خبر بر فرض صحت صدور روح انسان است که در این صورت مقصود از خلق ارواح، خلق تقدیری ارواح پیش از اجساد است؛ یعنی خداوند ارواح را پیش از اجساد در علم خودش مقدر فرموده است، نه اینکه ذات ارواح را پیش از اجساد خلق کرده باشد، بلکه اول اجساد را آفرید و سپس ارواح را برای تدبیر آن اجساد خلق کرده است (شیخ مفید ج، ۱۴۱۳: ۵۲-۵۳). صدر توجیه دوم مفید با نظر صدوق سازگار است؛ یعنی مراد از ارواح در این خبر ارواح انسان‌هاست و همان‌گونه که گذشت شواهد روایی نیز به نفع آن وجود دارد، اما ذیل توجیه دوم مفید با دیگر سخنان سازگار نیست؛ به این بیان که صدوق در بحث از افعال انسان معتقد است که افعال انسان مخلوق خداوند به خلق تقدیری است و مراد آن

است که خداوند به مقادیر افعال انسان‌ها عالم است (صدوق، ۱۴۱۴: ۲۹). مفید با نقد این باور صدوق، می‌گوید که در لغت عرب علم به شیء را خلق شیء نمی‌گویند. مفید در ادامه اشکال به صدوق می‌گوید در لغت تقدیر به معنای خلق است و جز به فعل نخواهد بود. بر این اساس، نمی‌توان علم خداوند به مقادیر افعال بندگان را خلق تقدیری دانست (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۴۲-۴۳)؛ یعنی در واقع نظر مفید این است که اگر افعال انسان را مخلوق خداوند به خلق تقدیری بدانیم، لازمه‌اش آن است که خداوند فاعل افعال زشت و قبیح باشد و حال آنکه خداوند برتر و منزّه از این امور است.

بنابراین همان اشکالی را که شیخ مفید در مسئله خلق افعال بر شیخ صدوق وارد کرده بود، اینجا به خودش وارد است، زیرا لازمه این سخن مفید که «تقدیر در لغت به معنای خلق است و جز به فعل نخواهد بود»، آن است که توجه دوم او از روایت خلق ارواح پیش از اجساد بیشتر مؤید نظر صدوق باشد تا رد آن. شیخ مفید در تفسیر روایت نبوی «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجْتَدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَازَرَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ؛ ارواح، لشگری متراکم باشند، هر کدام که یکدیگر را می‌شناسند با هم الفت می‌گیرند و هریک که همدیگر را نمی‌شناسند اختلاف پیدا می‌کنند». نیز از ادعای اینکه مراد از ارواح، ملائکه هستند دست کشیده و می‌گوید که مراد از ارواح همان جواهر بسیط یا ارواح انسان‌هاست که از حیث جنس مساوی، ولی از حیث عوارض اختلاف دارند. ارواحی که در رأی خود اتفاق دارند با یکدیگر آشنایی می‌کنند، ولی ارواحی که رأی و خواسته آنها مختلف از همدیگر است، با همدیگر اختلاف می‌کنند. به اعتقاد مفید ائتلاف و اختلاف ارواح در همین دنیا است، زیرا چیزی است که محسوس است و ما آن را مشاهده می‌کنیم (همو ج)، (۱۴۱۳: ۵۳-۵۴).

ب) مطابق اشکال دوم مفید آفرینش ارواح پیش از اجساد مستلزم آن است که ارواح قائم به نفس باشند و به ابزارهایی که آنها را حمل کند نیاز نداشته باشند (همان: ۵۳). مفاد این اشکال ظهور در این دارد که از نظر شیخ مفید ارواح قائم به نفس نیستند و این در تعارض با نظر مفید درباره ارواح است، زیرا از نظر مفید ارواح همان جواهر بسیطی





هستند که قائم به نفس اند (همان: ۵۸-۵۹). شاید این تعارض را بتوان این گونه توجیه کرد که اشکال یادشده ناظر به افعال ارواح است، نه ذوات آنها؛ یعنی ارواح در ذات خود قائم به نفس اند ولی در افعالشان نیازمند آلتی به نام جسد هستند. همان طور که شیخ مفید می گوید: «إن الإنسان هو شیء -تسمیه الحکماء الأوائیل الجواهر البسیط- قائم بنفسه محتاج فی أفعاله إلى الآلة التي هی الجسد» (همان: ۵۸-۶۰). بنابراین، اشکال این گونه مطرح می شود که روح موجودی است که در افعالش نیازمند بدن است، بنابراین اگر پیش از بدن خلق شده باشد، چون هنوز بدنی ندارد، مستلزم آن است که در افعالش بی نیاز از بدن باشد. به نظر می رسد این اشکال نیز وارد نباشد، زیرا مفید صدق گزاره «روح در افعالش به بدن نیازمند است» را به صورت گزاره ضروریه مطلقه مسلم گرفته است؛ یعنی از نظر مفید هر جا که موضوع قضیه موجود باشد، نسبت محمول، یعنی نیازمندی به بدن در افعال نیز برای آن ضروری است، بدون آنکه دلیلی برای آن اقامه کند، درحالی که بی گمان، این گزاره به صورت وقتییه مطلقه صادق است؛ یعنی ضرورت نیاز روح به بدن در افعالش مقید به وقت معینی است؛ یعنی هنگامی که تحقق روح در عالم ماده است.

ج) به نظر مفید اگر مدعای صدوق صحیح باشد و ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، ما باید از آنچه بودیم مطلع می بودیم و آن را به خاطر می آوردیم و چیزی از آن حالت بر ما پوشیده نمی بود. اگر کسی در شهری مقیم باشد و سپس آنجا را ترک کند، علمی که از آن شهر دارد از خاطرش محو نمی شود و اگر هم آن را فراموش کند، به محض یادآوری آن را به خاطر می آورد. اگر این گونه نباشد، جایز خواهد بود شخصی در بغداد متولد شود و بیست سال در آنجا زندگی کند و سپس به شهر دیگری منتقل شود و آن گاه در بغداد بودنش را به طور کامل فراموش کند و اگر فردی تمام نشانه های حضورش در بغداد را به خاطر او بیاورد، وی منکر همه آنها شود و این چیزی است که هیچ عاقلی آن را نمی پذیرد (شیخ مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۵-۸۷).

این اشکال مفید صرف استبعاد است و برهانی نیست، زیرا بیشتر افراد رویدادهای دوران طفولیتشان را فراموش می کنند، چه رسد به حالاتی که پیش از ورود در این

عالم داشته‌اند. بنابراین، با این گونه سخنان نمی‌توان از ظاهر اخبار متواتری که بر خلق ارواح پیش از ابدان دلالت دارند، دست کشید.

د) از نظر مفید مدعی «خلقت ارواح پیش از اجساد» مستلزم تناسخ است. به باور مفید آنچه که صدوق در این زمینه می‌گوید همان چیزی است که پیروان تناسخ و حشویه شیعه به آن معتقدند (همان: ۸۱). به نظر می‌رسد این اشکال بخشی از اشکالی باشد که در اشکال دوم مطرح شد. از نظر مفید روح موجودی است که در افعالش نیازمند بدن است، بر این اساس اگر روح پیش از این بدن مادی خلق شده باشد، از دو حال بیرون نیست: یا همراه با یک بدن است یا اینکه بدون آن است. مفید هر دو شق را باطل می‌داند، زیرا اگر بدون بدن باشد، مستلزم آن است که روح در افعالش بی‌نیاز از بدن باشد. این شق از اشکال مفید در اشکال دوم مطرح و رد شد، اما اگر با بدن باشد، این شق نیز از نظر مفید باطل است، چون مستلزم تناسخ است. در پاسخ باید گفت اشکال تناسخ نیز وارد نیست، زیرا اولاً، مفاد ادله نقلی دال بر خلق ارواح پیش از بدن دلالتی بر همراهی ارواح با بدن ندارد تا لازمه‌اش تناسخ باشد؛ ثانیاً، بر فرض که تناسخ لازم بیاید، ادله استحاله تناسخ نیز تمام نیست (فیاضی، ۱۳۹۰: ۴۵۳-۵۱۳)؛ ثالثاً خود مفید انتقال روح از یک بدن به بدن دیگر را قبول دارد. او در باب متعمم بودن و معدب بودن اصحاب قبور می‌گوید خداوند به آنها جسم‌هایی می‌دهد که غیر از اجسام دنیوی‌شان است، ولی همانند آن است. به باور مفید خداوند در همین جسم دوم مؤمنان را متنعم و کافران را عذاب می‌کند و این جسم دوم غیر از جسمی است که در قبر قرار می‌گیرد و به مرور زمان پوسیده و از هم متلاشی می‌گردد (مفید ب) (۱۴۱۳: ۷۷). تفاوت سخن مفید با صدوق آن است که طبق عقیده صدوق روح پیش از دنیا به بدن دیگری تعلق داشته و در دنیا به بدن مادی تعلق می‌گیرد، ولی از نظر مفید روح پس از مفارقت از بدن مادی به بدن دیگری تعلق می‌گیرد.

نتیجه اینکه هیچ کدام از اشکال‌های مفید درباره خلقت ارواح پیش از خلق ابدان بر صدوق وارد نیست و برخی روایت‌ها هستند که در حد تواتر مدعی صدوق را تأیید می‌کنند؛ برای نمونه امام باقر علیه السلام می‌فرماید:





إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شَيْعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا وَهُمْ ذُرِّيَّةُ يَوْمٍ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الدَّرِّ وَالْإِفْرَارِ لَهُ
بِالرُّبُوبِيَّةِ وَلِمُحَمَّدٍ ص بِالنُّبُوَّةِ ... وَخَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا قَبْلَ أَبْدَانِهِمْ بِاللَّيْلِ عَامٍ
وَعَرَضَهُمْ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُمْ رَسُولَ اللَّهِ وَعَرَفَهُمْ عَلِيًّا وَنَحْنُ نَعْرِفُهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ
(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۳۸)؛ خداوند در روزی که در عالم ذر از همه پیمان
می گرفت، از شیعیان ما درحالی که به صورت ذر بودند، بر پذیرش ولایت ما
پیمان گرفت و همچنین بر پذیرش ربوبیت خداوند و نبوت محمد پیمان
گرفت... و خداوند ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از بدن‌های‌شان آفرید،
و رسول الله و علی را به آنها شناساند و ما شیعیان خود را از لحن گفتارشان
می شناسیم.

حاصل سخن آنکه از نظر صدوق انسان وجودی پیش از دنیا دارد و از این رو،
موضوعی هم که در حوزه معرفت و نحوه حصول آن برمی‌گزینند، بر همین مبنای
انسان‌شناختی او مبتنی است.

نتیجه گیری

۱. شیخ صدوق و شیخ مفید هر دو قبول دارند که انسان مرکب از روح و بدن است و
سازنده حقیقت انسان روح است و امر و نهی خداوند متوجه روح است و اوست که در
آخرت به ثواب یا عقاب می‌رسد.

۲. شیخ صدوق به این همانی نفس و روح معتقد است، ولی شیخ مفید به تلویح این
نظر را نمی‌پذیرد، ولی در سخنانش شواهدی وجود دارد که بیانگر قبول این همانی روح
و نفس است.

۳. شیخ صدوق ارواح را نخستین مخلوق خداوند می‌داند، ولی ادله‌اش مخدوش
است. در مقابل از نظر شیخ مفید خلق ارواح پس از خلق اجساد است.

۴. از نظر شیخ صدوق همه ارواح پس از مرگ باقی و جاودانه‌اند، ولی شیخ مفید
جاودانگی را مختص ارواح مؤمنان محض و کافران محض می‌داند و معتقد است دیگر

ارواح پس از مفارقت از بدن معدوم می‌شوند. ادله شیخ مفید بر ادعای دوم چنین دلالتی ندارند.

۵. از نظر شیخ صدوق رابطه روح با بدن بسان رابطه مظروف با ظرف است، ولی از نظر شیخ مفید رابطه نفس با بدن رابطه تدبیری است و بدن آلتی برای نفس محسوب می‌شود. نظر شیخ صدوق در این زمینه قابل توجه نیست و نظر شیخ مفید معقول به نظر می‌رسد.

۶. از نظر شیخ صدوق خلقت ارواح بر خلقت ابدان‌شان مقدم است، ولی شیخ مفید بر آن اشکال می‌کند. در اینجا نیز به نظر می‌رسد هیچ کدام از اشکالات شیخ مفید وارد نیست و ادعای شیخ صدوق از شواهد قوی و محکمی برخوردار است.



کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، آلمان: فرانز شتاينر، چاپ سوم.
۴. جرجانی، میرشریف (۱۴۱۲)، تعریفات، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۵. خلیل بن احمد (۱۴۰۵)، العین، قم: دار الہجره.
۶. راغب اصفهانی (بی تا)، المفردات، بیروت: دار المعرفه.
۷. سیدمرتضی (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، الدر المنثور فی تفسیر المانور، بیروت: دار الفکر.
۹. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۹۵)، کمال الدین وتمام النعمه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. _____ (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
۱۲. _____ (۱۴۱۴)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
۱۳. _____ (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
۱۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۹۴)، تمهید الاصول، قم: راند، چاپ اول.
۱۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰ش)، علم النفس فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه: سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.



۲۰. مازندرانی، محمدهادی بن محمدصالح (۱۴۲۹)، شرح فروع الکافی، قم: دار الحدیث للطباعه والنشر.

۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف)، تصحیح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۲۳. _____ (۱۴۱۳ ب)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۲۴. _____ (۱۴۱۳ ج)، المسائل السرویه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.



الزامات بینش هانری کربن درباره ولایت در روش مطالعه تاریخی اسلام (بررسی دو رویکرد تاریخ قدسی و تاریخ‌مندی فهم دین)

* هادی وکیلی

** فرشته کاظم‌پور

چکیده

هانری کربن یکی از شرق‌شناسانی است که به اندیشه شیعی توجه خاصی دارد و با تمسک به رویکرد فراتاریخی یا تاریخ قدسی به تفسیر آموزه ولایت می‌پردازد. او با مبنا قراردادن آموزه‌های پیامبرشناسی و امام‌شناسی، ولایت را باطن تشیع می‌داند. در مقابل، نظریه رقیب وی، یعنی «نظریه تاریخ‌مندی»، با تمسک به واقعیت‌های اجتماعی جامعه عرب در دوران نزول قرآن، ولایت را به‌عنوان پدیده اجتماعی خاص آن دوران تفسیر کرده و هیچ شأنی برای آن قائل نیست. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که رویکرد تاریخ‌مندی با مشکل عدم تطبیق با آموزه‌های دینی و بی‌توجهی به مبانی فلسفی خداشناسی مواجه است. بنابراین رویکرد فراتاریخی کربن اتقان بیشتری دارد و تفسیر وی از ولایت دارای معقولیت بیشتری است.

کلیدواژه‌ها

آموزه ولایت، رویکرد فراتاریخی، تشیع، امر قدسی، نظریه تاریخ‌مندی.



مقدمه

معمولاً اختلاف میان تشیع و تسنن را به ماجرای سقیفه و نزاع بر سر حکومت تقلیل می‌دهند و بر این اساس، اهل سنت که ادعای رجوع به رأی و عقیده عموم دارند، در فضای دموکراتیک امروزی خود را محق می‌نمایند، در حالی که حتی با نادیده‌انگاشتن چنان فضایی، مناقشه یادشده به لحاظ سرنوشت مسلمانان امروزی یک نزاع تاریخی بی‌اهمیت به نظر می‌آید، زیرا اسلام را به امری کهنه بدل می‌کند که برای دنیای امروز هیچ نفع و مزیتی ندارد.

کسی که امام اول بود، یعنی علی بن ابی‌طالب علیه السلام پسر عمو و داماد پیغمبر صلی الله علیه و آله به لحاظ ترتیب جانشینی در تاریخ رسمی اسلام ظاهری، فقط چهارمین خلیفه بود، اما این امر درحقیقت امامت وی کاستی پدید نمی‌آورد و باعث نمی‌شود که منصب امامت به کسانی داده شود که مطابق تقویم رسمی سه خلیفه نخست بودند (ابوبکر، عمر و عثمان) و یا به آنان که پس از آنها متصدی خلافت ظاهری شدند (امویان، عباسیان و...). اگر درک شود که مناقشه تشیع در باب چیست، دانسته خواهد شد که بحث بر سر «مشروعیت طلبی سیاسی» و رقابت خاندان‌ها نیست (کربن، ۱۳۹۴: ۱۶۹).

اسلام در چه صورتی می‌تواند پیامی برای امروز و در نتیجه برای کل تاریخ بشر داشته باشد؟ از جمله شاهراه‌هایی که باید از خلال آن پاسخ را جست، مفهوم ولایت در تشیع است. غایت قصوای دین به نحو عام و اسلام به نحو خاص، در ورای شأن نزول‌ها و بستر تاریخی آن، پدید آوردن راه‌هایی برای رهایی انسان از شرک و رسیدن به توحید است و البته این توحید، همان توحید انتزاعی متکلمان نیست، زیرا آن خود در فضای ثنویت واقع است و در نتیجه شرک است. این توحید از خلال تحقق انسان می‌گذرد و در اینجاست که ولایت نقش خویش را ایفا می‌کند.

از جمله متفکرانی که به نقش ولایت توجهی خاص نشان داده‌اند هانری کربن است که با عنایت به سنت اسلامی و ایرانی کوشیده است تا با مطالعه آثار متفکران شیعه به فهم این سنت بار یابد. او در مطالعات اسلامی‌اش هرگز به ظواهر دین بسنده نمی‌کرد و





همواره می‌کوشید افزون‌بر توجه به ظاهر اسلام، به باطن آن نیز راه یابد. می‌توان گفت که توجه به باطن اسلام بود که او را به مذهب تشیع رهنمون شد و با بررسی اندیشه شیعی توانست باطن اسلام را به مشتاقان بنمایاند. توجه او به اندیشه شیعی، وی را به سمت مفهوم ولایت نیز سوق داده است.

در این مقاله می‌کوشیم تا به تحلیل دیدگاه‌های او درباره ولایت پردازیم، ولی چون فهم این مفهوم، به درک مبانی پیامبرشناسی و امام‌شناسی او بستگی دارد، از این‌رو، نخست به بررسی این دو مفهوم پرداخته و در پرتو آن به تحلیل مفهوم «ولایت» می‌پردازیم.

پیامبرشناسی

یکی از جنبه‌های اصلی رویکرد کربن به ملاصدرا به علاقه محققانه خود کربن به مکتب شیعه و هم‌فکری با آن مربوط می‌شود؛ به‌ویژه با معادشناسی شیعی که بر سنت نبوی مبتنی است. او مواد کافی برای بازتاب این جنبه از تفکر ملاصدرا را در الحکمة العرشیه و تفسیر این فیلسوف بر مجموعه حدیثی مشهور شیعی محمد بن یعقوب الکلینی، یعنی شرح اصول کافی یافت. این جنبه شاید مهم‌ترین جنبه برای کربن بود؛ به‌طوری‌که او را بر این جهت رهنمون شد که برخلاف دیگر غربی‌ها و درحقیقت برخی مفسران شرقی، ملاصدرا را متفکر کاملی در «فلسفه نبوی» ببیند؛ فلسفه‌ای که به‌طور سنتی الهام گرفته از «مشکاة النبوه» نامیده می‌شود که دسترسی مستقیم به شناخت حقیقی قرآن و «صراط مستقیم» است. این راه در عبارت‌های خود کربن «در فاصله‌ای برابر هم از ظاهربینی دین شریعت‌مدار که عقل‌گرایی را انکار می‌کند، می‌گذرد».

از همین‌رو؛ باید به اهمیت موضوع پیامبرشناسی و امام‌شناسی در نزد کربن پرداخت. اگرچه دوره تنزیل و نبوت محدود به بیست‌وسه سال بود و به پایان رسید، دور ولایت با اتمام آن بیست‌وسه سال به پایان نرسید، بلکه در ورای تاریخ زمان‌مند، در قبل، هم‌زمان و پس از آن تا به انتها جاری است.

دور نبوت با آدم علیه السلام گشوده می‌گردد و با پیامبر اسلام - خاتم انبیا - بسته می‌شود؛ با این اختتام، دور ولایت محض، خودبه‌خود افتتاح می‌شود؛ این دور، مقدمه‌ای برای

شریعتی نو در آینده نیست، بلکه تمهیدی است برای آمدن «قطب الاقطاب» است که پرده از باطن همه شرایع بر خواهد گرفت. مقام و منصب «خاتم ولایت»، نتیجه انحصاری دو وراثت است: الف) وراثت صوری و نسبی؛ ب) وراثت روحانی. نسبت خویشاوندی زمینی، صرفاً نشانی محسوس از اتحاد ملکوتی مجموعه تام چهارده معصوم است. ابوت و بنوت نسبی، ظرف و حامل وراثت روحانی موهبت شده به امامت است. امام ششم، امام جعفر صادق علیه السلام، به صراحت اظهار می داشت که ولایت وی (یعنی وصایت و قرب روحانی او) به امام اول علیه السلام، افضل از پیوند صلبی و جسمانی وی است. یازده امام، در ازل و در زمان، به طور متناوب «اوصیا» هستند، ولی دوازدهمین امام، چون آن رشته را ختم می کند، از این امتیاز برخوردار است که بی هیچ وصف اضافی، وصی مطلق باشد. در پی ظهور کوتاه وی در دنیا، عصر غیبت فرا رسید که تنها با بازگشت و ظهور او به پایان خواهد رسید (همو، ۱۳۹۵: ۲۶۳).

اگر به ساحتی قدسی قایل نباشیم، چگونه می توان احادیثی از این دست را فهمید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ؛ مَنْ كُنْجِي نَهَانٌ بُوَدَمْ، پس دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». همین «کنج نهان» بودن، وجود لذاته اوست که به طور مطلق خاص اوست؛ چنان مطلق که برخلاف همه صفاتی که هر کدام نامی برای نامیدن (و حتی برای اعطای منزلت واقعی خارجی به آنها) دارند، «وجود» نامی دیگر غیر خود وجود (که خود مالک خویشان است) ندارد و این ذات است که لئفسه و بی ارجاع به غیر خودش، آن چیزی است که هست... (همان: ۴۱۹). رسول الله صلی الله علیه و آله می فرماید: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ؛ مَنْ پیامبر بودم، در حالی که آدم علیه السلام میان آب و گل بود» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱۷)؛ امیر مؤمنان علیه السلام نیز فرموده اند: «كُنْتُ وَلِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ؛ مَنْ وَلِيٌّ بُوَدَمْ، در حالی که آدم علیه السلام میان آب و گل بود» (همان). عبارت «کنْتُ» در این نقل ها قابل درک نیست، مگر اینکه به ساحتی دیگر از زمان و مکان قائل باشیم؛ ساحت نفس، ساحت انفسی و قدسی؛ امری که آشکارا نزد اهل معنای شیعی از جمله ملاصدرا نمایان است. برای درک اهمیت موضوع به گوشه ای دیگر از بیان کربن باز می گردیم:



ما مفسران غربی حق نداریم که یک برنامه موسوم به «مدرن» را بر مؤلفان [شرقی] مان تحمیل کنیم. رسالت ما [غربیان، نه آن کار، بلکه] ارج نهادن و معرفی قدر و قوت معنا و جهت پرسش‌هایی است که «در برنامه» فیلسوفان [شرقی] مان بوده است یا همچنان هست؛ رسالت ما همچنین، قبول حمل بار مسئولیت معنا و جهت آن پرسش‌هاست. آثاری عظیم و گسترده، آن برنامه را بسط داده‌اند. در اینجا جا دارد متذکر تأویلات روزبهان بقلی شیرازی، عبدالرزاق کاشانی، سید احمد علوی، ملاصدرا شیرازی، تا تفسیر کبیر عرفانی سلطان‌علیشاه در قرن سیزدهم هجری شویم (کرین، ۱۳۹۵: ۲۳۰).

داده‌های اصلی که سبب تأسیس پیامبرشناسی اسلامی می‌شود، در آثار امامان شیعه قرار دارد و پیامبرشناسی در محیط شیعی شکوفا گردید و بسط یافت (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۲). متفکران شیعه هیچ‌گاه از رویکرد عقلانی به دین غفلت نورزیده و همیشه در تلاش بودند تا مبانی اعتقادی خود را مبرهن سازند. از همین رو، می‌کوشیدند تا با تمسک به احادیث امامان و آموزه‌های عقلی به تفسیر دین بپردازند. از همین رو، شباهت و هم‌سویی جالبی میان نظریه مراتب عقل از نظر فیلسوفان مسلمان با نظریه روح در احادیث امامان شیعی وجود دارد. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «در انبیا و اوصیا پنج روح است: روح بدن، روح القدس، روح القوه، روح الشهوه و روح الایمان و در مؤمنین چهار روح است که روح القدس را ندارند، ولی دارای روح بدن و روح قوت و روح شهوت و روح ایمان‌اند و در کافران سه روح است: روح بدن، روح قوت و روح شهوت. سپس فرمود: روح ایمان با بدن هست تا وقتی که شخص مرتکب گناه کبیره‌ای نشده [باشد] وقتی کبیره‌ای انجام داد روح از او جدا می‌شود، ولی روح القدس در هر کسی باشد، هرگز گناه کبیره انجام نمی‌دهد» (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ۵۵).

عین همین آموزه‌ها در آثار فیلسوفان مسلمان آورده شده است. آنها قائل‌اند که عقل دارای چهار مرتبه بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است و نزد اکثریت آنها عقل، بالقوه است و تنها نزد شمار اندکی، شرایطی جمع است که تبدیل آن به عقل بالفعل را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳).

در روایت‌هایی دقیق‌تر مانند آنچه که از امام صادق علیه السلام نقل شده باز چنین مفادی را می‌بینیم. در همین راستا مجلسی روایتی را از امام حسن عسکری علیه السلام نقل می‌کند که در آن به جایگاه ولایت کلیه علیهم السلام ائمه اشاره شده است، حضرت در این روایت می‌فرماید:

به تحقیق که ما با گام‌های نبوت و ولایت از بلندترین قله حقایق بالا رفتیم و هفت درجه و طبقه نشانه‌ها و علامات فتوی را با هدایت خود روشن ساختیم. پس ما شیران بیشه نبرد هستیم و باران‌های پرآب و رحمت و کوبندگان دشمنان، و در میان ما در این دنیای عاجل شمشیر و قلم است و در آخرت (آجل) لویای حمد خدا و حوض کوثر است و فرزندان ما سوگندخورندگان دین و متعهدان شریعت سید المرسلین خلیفه‌های پیامبران‌اند و چراغ‌های روشن هدایت و کلیدهای عطا و کرم، به کلیم الله موسی بن عمران علیه السلام خلعت برگزیدگی پوشانیده شد، چون ما او را در وفا به عهد پایدار دیدیم. و روح القدس در بهشت صاغوره (بهشت آسمان سوم) از باغ پر میوه ما فقط نوبری چشیده بود. پیروان (شیعیان) ما دسته رستگار و گروه پاکیزه‌اند، ما را یار و نگهبان شدند و علیه ستمکاران به هم پیوسته و معین یکدیگر گردیدند؛ چشمه‌های حیات برای آنان پس از زبانه کشیدن آتش‌ها جوشان شود، در پایان مدت الم و طه و طواسین و این نوشته ذره‌ای است از کوه رحمت و قطره‌ای است از دریای حکمت، آن را حسن بن علی عسکری در سال دویست و پنجاه و چهار نوشته است (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۲۶۴).

ضرورت وجود انبیا

هانری کربن در بحث ضرورت وجود انبیا به احادیث امامان شیعه و به‌ویژه امام صادق علیه السلام تکیه می‌کند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «از آنجا که خداوند بسیار متعالی‌تر از آن است که توسط مخلوقاتش دیده شود و مردم بتوانند بی‌واسطه با او در ارتباط باشند، از این رو، لازم است فرستادگانی از سوی خداوند به سوی مردم مبعوث شوند و ایشان را به مصالح و منافع‌شان و آنچه که موجب بقای آنان و ترکش موجب





نابودی‌شان است، راهنمایی کند و این فرستادگان در میان خلق، همان پیامبران و انبیای الهی هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۳۷۵).

کربن به تبع ملاصدرا تأثیر پذیرفته است، نبی وجهی رو به تقدس و الوهیت دارد و وجهی رو به تجسم و بشریت. بنابراین، می‌توان گفت که پیامبر انسان ربانی یا رب انسانی است. این عبارت نشان می‌دهد که در پیامبرشناسی اسلامی، اهلیت و صلاحیت اعطا شده از سوی خداوند تنها به حقیقت نبوی ازلی، یعنی حقیقت محمدیه رجوع دارد و جنبه بشری بودن پیامبر را در بر نمی‌گیرد. بشریت پیامبر به آیه «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ؛ بگو: من هم مثل شما بشری هستم، و [لی] به من وحی می‌شود» (کهف: ۱۱۰) مستند است و حقیقت الهی وی نیز به آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ و [ای پیامبر] این تو نبودی که [خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی، بلکه خدا انداخت!» (انفال: ۸) استناد دارد (نک: کربن، ۱۳۹۴: ۴۱۲-۴۱۴).

با توجه به این مطلب می‌توان فهمید که پیامبرشناسی شیعی را هرگز نباید با جامعه‌شناسی تحصیلی یکسان پنداشت، بلکه مطابق این دیدگاه، حیات معنوی انسان‌ها در گرو آن است (همو، ۱۳۸۵: ۶۳). به بیان دیگر، می‌توان گفت نبوت نعمتی است که خداوند به مردمان ارزانی داشته‌اش تا بدین وسیله طریقی بیابند که در آن بتوانند به میثاق ازلی خود مبنی بر «أَلست بربکم قالوا بلی» پایبند باشند و در مسیری گام بردارند که همواره گواهی بر ربوبیت الله دهند. اما همان‌طور که پیش‌تر گذشت مردم در این طریق نیازمند هادیانی هستند که آنها را راهنمایی کنند و این هادیان، پیامبران هستند. همچنین خوب می‌دانیم که حضرت محمد ﷺ خاتم پیامبران است و پس از او پیامبری مبعوث نخواهد شد. پرسش مطرح در اینجا آن است که با توجه به ضرورت هدایت معنوی مردم و وجود راهنما برای طی طریق، وضع مردم پس از رحلت شخص حضرت خاتم ﷺ چه خواهد شد؟ آنها چگونه باید در مسیر هدایت گام نهند و بر میثاق ازلی خود استوار بمانند؟ پاسخ به این پرسش ما را به سمت امام‌شناسی شیعه رهنمون می‌شود.

امام‌شناسی

یک فرض برای پاسخ به پرسش یادشده آن است که بگوییم پس از حضرت محمد ﷺ، معجزه وی یعنی قرآن هدایتگر مردم به صراط مستقیم است و مؤمنان همواره باید با تمسک به آن، طریق ضلالت را از هدایت بازشناسند، اما آیا قرآن به تنهایی می‌تواند هادی مردم باشد؟ و آیا کربن با چنین سخنی موافق است؟ با بررسی آثار کربن درمی‌یابیم که وی در این قسمت نیز با اثرپذیری از اندیشه‌های ملاصدرا معتقد است که قرآن به تنهایی نمی‌تواند هادی و حجت بر مردم باشد، زیرا قرآن مشتمل بر ظاهر و باطن و بلکه هفت بطن است. این کتاب بسیار غامض و سرشار از رموز است و پی‌بردن به مقاصد آن بسیار دشوار است. توده مردم حتی از درک اندیشه‌های فیلسوفان و حکیمانی همچون فارابی و ابن سینا ناتوان هستند، چه برسد به درک مقصود کتابی که گوینده آن خداوند متعال است. از این رو، سلسله حجت‌های الهی پس از حضرت ختمی مرتبت به پایان نمی‌رسد، بلکه در امامان متجلی می‌شود. امام، عالم به جمیع معارف کتاب خداست و وجودش برای تفسیر (توضیح ظاهری) و تأویل (ایضاح معنوی) قرآن ضروری است و از همین روست که امام را به‌عنوان «قیم قرآن» می‌خوانند (همو، ۱۳۹۴: ۴۲۰-۴۲۱).

پرسش مطرح در اینجا آن است که چه چیزی سبب می‌شود امامان اهلیت ع جانشینی پیامبر را پیدا کنند؟ آیا این جانشینی علتی دنیوی دارد یا به دلیل وجود برخی علل فرادنیوی چنین جانشینانی تعیین شده‌اند؟ خوشبختانه هانری کربن به این بُعد مسئله توجه کرده و بدان پاسخ داده است. از نظر او امامان از همان مرتبه از فهم و علم برخوردارند که پیامبر برخوردار است و این همان چیزی است که هر کدام از آنان را شایسته مقام قیم قرآن می‌کند. باید توجه کرد که انبیا نه وارثان نبوت تشریحی، بلکه وارثان ولایت نبی هستند. لازمه چنین سخنی آن است که در نبی چیزی بیش از رسالت تشریحی وجود داشته باشد (همان: ۴۵۳). نکته‌ای که هانری کربن بدان اذعان می‌کند این است که هرگز نباید پنداشت که نسبت جسمانی و دنیوی با شخص پیامبر سبب شده است که وی جانشینان دوازده‌گانه خود را برگزیند، بلکه بایستی نص و عصمت نیز وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۸۵: ۷۷).





با توجه به سخنان پیش گفته می‌توان ادعا کرد که ولایت رکن اساسی در امام‌شناسی و فهم شأن امام است؛ به طوری که امام‌شناسی بدون فهم ولایت مقدور نیست و نیز فهم ولایت فاقد امام‌شناسی شیعی بدون تکیه گاه است. سخن گفتن از ارتباط وثیق ولایت با امامت بدین معنا نیست که شخص نبی اسلام از نعمت ولایت محروم بود، بلکه خاتم انبیابودن جامعی است که همه وجودات و مراتب کل اولیای خدا را در خویش جمع دارد. کمال بالقوه دایره ولایت در شخص ایشان به صورت بالفعل ظهور می‌کند (همو، ۱۳۹۴: ۴۷۷). گفته‌اند ولایت خاتم انبیا ولایت شمس است، درحالی که ولایت تمام اولیای دیگر خدا ولایت قمری است (همان: ۴۷۸). چنین مقامی در واقع مرهون حقیقت محمدیه است که نخستین تعینی است که از نامتعیّن مطلق، متعین گشت. حقیقت محمدیه دارای دو وجه است؛ وجه ظاهری آن که همان جهت نبوت است و جهت باطنی آن که همان ولایت و امامت است. از این رو، حقیقت محمدی هم سرچشمه نبوت ازلی است و هم سرچشمه ولایت ازلی (همان: ۴۴۸).

با توجه به اینکه ولایت به پیامبر اسلام نیز منسوب می‌شود، می‌توانیم به فهم ژرف تری از نبوت نیز برسیم و مفهوم حدیث پیامبر را که فرمود: «لا نبی بعدی» بهتر درک کنیم. مقصود پیامبر در این حدیث آن است که نبوت تشریحی به انتها رسیده است و دیگر تشریح نوری در کار نیست، اما نبوت باطنی هرگز منقطع نشده و تا آخرالزمان تداوم دارد (همان: ۴۴۲). از این رو، می‌توان ادعا کرد که ولایت، تشرف به اسرار نبوت است و با نام ولایت، گونه‌ای از ولایت تداوم می‌یابد که دیگر ناظر به نبوت تشریحی رسولان نیست، بلکه ناظر به نبوت باطنی است. نیز چون نبوت باطنی تمام تاریخ بشر را دربرمی‌گیرد، می‌توان گفت که تشیع مقدمات یک الهیات عمومی ادیان و تاریخ ادیان را پیشاپیش حدس زده است؛ الهیاتی که مرکز چشم‌انداز آن یک امر فروافتاده در گذشته نیست (همان: ۴۴۱).

غایت ولایت ولی‌الله معرفت باطن، یعنی شناخت معنا و حقیقت شرایع الهی است. وراثت نبوی که زمان‌مند است، تنها به معرفت ظاهر، یعنی معنای ظاهری شرایع مربوط است... امامت در تمامیت خویش، هم معرفت باطن است و هم معرفت ظاهر؛

برعهده گرفتن وصایت پیامبر، پاسداشت و نگاهداشت «زنجیره باطن» (سلسله باطن) است، ولی خلافت یعنی جانشینی پیامبر در منصب ریاست دنیوی، پاسداشت و نگاهداشت زنجیره ظاهر (سلسله ظاهر) است؛ این پاسداشت در غیاب زنجیره باطن همواره ناپایدار و در پرده ابهام خواهد بود (همان: ۱۶۹).

همان طور که اشاره شد نبوت باطنی تمام تاریخ بشر را دربرمی گیرد. این سخن به تلویح توجه ما را به دو نکته مهم جلب می کند که در فرهنگ شیعی وجود دارد. نکته اول اینکه حکمت بالغه الهی چنین اقتضایی دارد که زمین هیچ گاه از وجود ولی خدا خالی نماند، زیرا همان طور که گفته شد امر هدایت مردم، موضوعی خطیر است و خداوندی که از وجود انبیا و امامان برای هدایت دریغ نورزیده، ممکن نیست مردم دیگر عصرها را بدون راهنمایی و ولایت رها کند؟ بنابراین طبیعی است که در هر عصری ولی ای از سوی خداوند در زمین وجود داشته باشد. به همین دلیل، در روایت ها آمده است که خداوند زمین را بدون عالم و انبی گدارد، زیرا اگر چنین نمی کرد، حق از باطل تشخیص داده نمی شد.

صدرالمآلهین در ذیل این حدیث اشاره می کند که منظور از عالم در این حدیث عالم ربانی است که علمش را که علم لدنی است از خداوند می گیرد، زیرا هر کس که علمش را از دیگر مردمان و از طریق تعلیم و تعلم فرا بگیرد، عالم حقیقی نیست و احتمال ورود شک در خزانه علم او وجود دارد، اما کسی که علمش را از خزانه غیب الهی و برهان تابناک قدسی می گیرد، هرگز در علمش تردید راه نمی یابد و پیوسته بر سبیل یقین گام برمی دارد. بنابراین منظور از حدیث یادشده این است که خداوند هیچ گاه زمین را بدون امام باقی نمی گذارد و اگر زمانی را فرض کنیم که در زمین امام و ولی ای نباشد، آن گاه حق از باطل تشخیص داده نخواهد شد؛ یعنی در اموری که خردهای بشری با افکارشان از ادراک عاجز و ناتوانند، تنها نور وحی و الهام الهی است که می تواند گره گشا باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۷۶).

نکته دوم بحث غیبت و امام زمان علیه السلام است. نخست باید یادآور شد که از دیدگاه شیعه





زنجیره دوازده امامی را هرگز نباید در همان سطحی قرار دهیم که سلسله‌های قدرت دنیوی در آن قرار دارند (کربن، ۱۳۹۴: ۴۳۱). عطیه ولایت امام و نیز عالمی که ولایت از آن منبعث و با آن مرتبط است، از دیده مردم نماند و به همین دلیل، امامت منوط به رأی و نظر آنان نیست. حتی در برخی شرایط لازم است که امامت ظاهر نباشد، همچون عصر کنونی که عصر غیبت است. خلافت [ظاهری] صرفاً معطوف به حفظ شریعت، یعنی زنجیره ظاهر است. درحقیقت پس از امام علی علیه السلام هیچ‌یک از یازده امام دارای خلافت ظاهری نبوده‌اند، درحالی که تک‌تک آنها قیم‌الکتاب بوده‌اند. این بدان معناست که امری کاملاً متفاوت از خلافت ظاهری در میان است و آن عبارت است از خلافت «حقیقی»، آن‌گونه که در شخص امام محقق می‌شود؛ با این حال، تحقق کامل آن، ذاتاً و بنا بر تعریف، تنها در پایان چشم‌اندازی آخرت‌شناختی صورت می‌گیرد. کربن در ادامه همین مطلب می‌نویسد:

«اینک متنی را گزارش می‌کنیم که به بهترین نحو، روحیه شیعی را به ما می‌نمایاند و بدین ترتیب، توضیحات اجمالی ما در فوق را تلخیص می‌کند. این متن گویا خاتمه گفت‌وگویی میان امام ششم، جعفر صادق علیه السلام و یکی از نزدیک‌ترین شاگردانش، مُفَضَّل بن عمر جُعفری است:

امر ما دشوار و دشواریاب است. بار آن نتواند کشید مگر ضمیرهای تابنده از اشراق و دل‌های نورانی و روان‌های پاک و نهادهای نیک. و دلیل آن این است که خداوند از شیعیان ما پیمان گرفته است. هر آن کس که به ما وفادار باشد، باشد که خداوند بدو وفا کند و بهشت عطا نماید و آن کس که به ما پشت کند و دشمنی ورزد و حق ما را پایمال نماید، پس او در جهنم است. همانا نزد ما (ائمه) از خدا سَری است که بار آن را بر دوش هیچ‌کس جز ما ننهد. پس به ما امر به ابلاغ آن کرد. ما آن را ابلاغ کردیم، اما هیچ‌کس را نیافتیم که اهلیت آن را داشته باشد و قادر به حمل آن باشد تا بتوان امانت را بدو سپرد تا اینکه خداوند به این منظور انسان‌هایی را از طینت محمد صلی الله علیه و آله و ذریه او (یعنی از همان

جوهره محمد ﷺ و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آفرید. اینان از نور ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به واسطه فضل صنع رحمت الهی آفریده شدند. ما به آنان به نام (به حکم) خداوند ابلاغ می‌کنیم آنچه را که مأمور به ابلاغ آن شده‌ایم. آن را می‌پذیرند و حمل می‌کنند و دل‌های آنان از این امر مضطرب نیست. ارواح‌شان به سرّ ما راغب و خودبه‌خود به معرفت سرشت ما مایل‌اند و بی‌اختیار جویای امر ما هستند. اما همچنین خداوند انسان‌هایی آفریده است که جهنمی هستند. به ما امر کرده است که همان چیز را به آنها نیز ابلاغ کنیم. پس آن را به آنان ابلاغ می‌کنیم، ولی دل‌های ایشان در مواجهه با سرّ ما منقبض و درهم می‌شود؛ از آن دوری می‌گزینند و آن را به ما بازمی‌گردانند؛ از حمل آن عاجزند و فریادشان به تکذیب بلند. خداوند بر دل‌های آنان مهر زده است. پس زبان‌های آنان به بخشی از حقیقت گویاست و آن را به لفظ بر زبان می‌رانند، درحالی که قلوب آنان منکر آن است.

۱۳۱



نظر

الزامات بیش‌هائری گزین درباره ولایت در روش مطالعه تاریخی اسلام

مفضل جعفی نقل می‌کند که در این هنگام اشک از دیدگان امام جاری شد، دست‌ها را بالا برد و فرمود: «بارالها! این گروه مطیع امر تو بس اندک‌اند. بارالها! زندگانی آنان را همچون زندگانی ما و مرگ آنان را همچون مرگ ما گردان. مگذار دشمنی بر آنان مسلط شود، زیرا اگر بگذاری که دشمنی بر ایشان مسلط شود، دیگر کسی در دنیا نخواهد بود که تو را پرستش کند. متن یادشده در حکم پیش‌درآمدی بر تفسیر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...» (احزاب: ۱۷۲) است، زیرا سرّ امانت الهی به انسان در آن بیان گشته است. در این متن همان موضوعاتی طرح شده که در گفت‌وگوی میان امام علی (علیه السلام) و شاگردش کمیل بن زیاد آمده است و از آن برمی‌آید که در صحنه ماورای تاریخی میثاق، همه انسان‌ها «بلی» را به یکسان ادا نکرده‌اند. قلوب برخی حامل رد و انکار بود. اینان می‌باید منکران ازلی بوده باشند، یعنی انسان‌های اهل «ضلالت و محروم از ولایت و تشریف»، انسان‌های «نه بدون آری»؛ تقدیر آنان نیز ناشی از انتخابی ازلی است که هیچ تبیین بشری قادر به نیل بدان و توضیح آن نیست. سرانجام



آنکه اولین عبارت جاری شده بر زبان امام در این نصّ، همانند است با عبارت حدیث مشهوری که سرّ امامان را سرّ تأویل می‌داند، و در نتیجه به راز «حقیقت محمدی» اشاره می‌کند (کربن، ۱۳۹۴: ۱۶۹-۱۷۰). امام نه صرفاً بسان «علمای ابرار»^۱ بلکه هادی مؤمنان به سمت توحید و مأمّن سلام و سکون و صلح است و چون چنین است، امام به‌مثابه ولیّ ویژگی‌هایی دارد که باید تفصیل آن را در امام‌شناسی شیعی جست.

نکته بعدی درباره جایگاه عدد دوازده است. کمال این عدد در سخنان پیامبر درباره تعداد ائمه تصدیق شده است و همین تمامیت تعداد امامان در دوازده تن است که امتیازات خود را به شخصیت اسرارآمیز امام دوازدهم اعطا می‌کند. از یک سو می‌بینیم که عدد دوازده در تشیع دوازده امامی یا اسماعیلیه واجد اهمیت است، اما این عدد در اسماعیلیه نه به تعداد معین امامان، بلکه با شمار حجت‌هایی که پیوسته گرد هر یک از امامان بوده‌اند مرتبط است. از این منظر، هر امام دوازده حجت دارد. بنابراین جایگاه این عدد نزد آنان با جایگاه آن در شیعه دوازده امامی یکسان نیست و این یکی از تفاوت‌های اسماعیلیه با امامیه است.

احادیث زیادی از پیامبر یا برخی ائمه نقل شده است که تعداد امامان را در دوازده منحصر دانسته‌اند. در این احادیث با ارجاع به بروج دوازده گانه، دوازده قبیله بنی‌اسرائیل، دوازده چشمه جوشیده از صخره بر اثر ضربه‌های موسی، دوازده ماه سال و دوازده ساعت روز و غیره ضرورت عدد دوازده به‌عنوان عدد کامل و رمز هنجار درونی یک کمال تام توضیح داده شده است. از این رو، شاهدیم که یک الهیات تجلی و ظهور در تشیع دوازده امامی از نو پدیدار می‌گردد (همان: ۱۶۹-۱۷۰). سلسله امامت در امام دوازدهم به پایان می‌رسد. وی امام غایب زمان ماست. او در عالمی فرامحسوس مقیم و از دید مردمان نمان است تا آن‌گاه که زمان ظهور آتی وی، ظهور نهایی او که خاتم

۱. از نظر سیدحسین مدرسی طباطبایی شیعیان اصیل و بهره‌مند از تعلیم و تأیید امامان، همان شیعیان اعتدالی‌اند که امامان را «علمای ابرار» می‌دانستند و مقامات فوق طبیعی را از ایشان نفی می‌کردند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۳).

دور کنونی ماست فرا رسد. همان گونه که پیش تر یادآور شدیم ممکن نیست که زمین آنی از امام، هر چند امامی غایب و از دیده نهان خالی باشد، زیرا در این صورت ارتباط زمین با آسمان منقطع خواهد شد. بنابراین ضروری است که امام همواره حضور داشته باشد. از سوی دیگر، مجموعه تام دوازده از پیش شکل گرفته است. دوازده، عدد کامل است و بی آن امامت ناقص خواهد بود و به دلیل کمال آن از عدد دوازده نمی توان فراتر رفت. بنابراین باید که امام دوازدهم هم اکنون و نیز در آینده وجود داشته باشد و می باید در دنیا باشد. با این حال، دایره ولایت هنوز ناتمام است و باید منتظر ظهور امام دوازدهم باشیم. بنابراین اگرچه امام دوازدهم در اینجا بوده است و خواهد بود، باید همچنان منتظر باشد. پس او باید هم زمان موجود در گذشته و موجود در آینده باشد و همین همبودی، یعنی وجود توأمان هم این و هم آن، شیوه وجودی او را معین می کند و آن عبارت است از: «حضور برزخی میان زمان ها»، حضور غیبی و دائم از زمان غیبت صغری تا آخر زمان تاریخ.

کربن در بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، شیعیان را میان دو حد محصور می داند: حد اول همان «یوم الميثاق» یا «روز الست» است که حیات مادی بشر به آن مسبوق است و حد دوم ظهور امام عصر (عج) روحی فداه است که اکنون در غیبت به سر می برد. زمان فعلی که به نام امام غائب است، زمان غیبت اوست. از همین رو، «زمان او» با رمز و علامتی دیگر مشخص می شود و غیر از آن زمانی است که برای ما علامت و رمز تاریخ محسوب می گردد. بنابراین با نوعی حضور مواجهیم که نمی تواند متقبل شیوه ای از حضور مادی در مکانی از فضای طبیعی محسوس شود. بدین روی، ضرورت این حضور مستلزم وجود یک عالم میانه فرامحسوس است؛ عالمی متفاوت که برخوردار از زمانی دیگر است (همان: ۱۷۷-۱۷۸).

همان گونه که مشاهده می شود تشیع هرگز به ظاهر و رونمای فقه دینی قناعت نکرده و همواره در صدد است تا به کنه دین راه یابد. کنه دین در ولایت تجلی می یابد و امامان دوازده گانه شیعی متعلق این ولایت هستند. با توجه به این نکته که درون مایه اصلی





تشیع، ولایت است و ولایت نیز به امامان دوازده گانه تعلق دارد، به راحتی معنای این جمله را که گفته می شود «قرآن امام صامت و امام قرآن ناطق است» می توان درک کرد. این جمله بدان معناست که امام، هادی است و همواره تعلیم دهنده حقیقی وحی قرآنی است و بدین ترتیب، قرآن را به حالت کلام زنده نگه می دارد.

همان طور که از مطالب گذشته آشکار می شود، دیدگاه های هانری کربن درباره ولایت، بر رویکرد تاریخ قدسی و فهم فراتاریخی از دین و کتاب مقدس مبتنی است. مطابق این رویکرد آموزه های دینی و کتاب مقدس را نباید در بستر تاریخ و ارتباطش با حقایق فرهنگی درک کرد بلکه این تعالیم از علم الهی سرچشمه گرفته اند که حیثیتی فرازمانی و فرامکانی دارد. وی درباره اصالت امر تاریخی می گوید:

ما در مقابل اصالت امر تاریخی (Historicism) موضع گیری خواهیم نمود و موضع مان حتی نوعی «ضدیت با تاریخ» را به ذهن خواننده متبادر می سازد. امیدواریم ما را به مخالفت با مطالعات تاریخی متهم نکنید. حاشا که چنین باشد! جامعه ای که با مطالعات تاریخی مخالفت ورزد، جامعه ای مبتلا به فراموشی جمعی است. مایه نگرانی است که نکند بیماری تا همین حالا هم پیشرفت کرده باشد: اینکه همواره در پی «جدید» باشید و مدعی شوید که فقط و فقط به امور «تازه» علاقه مندید، نشانه ابتلا به فراموشی ای است که دیدگان شما را بر وقایع و حقایق گذشته خودتان می بندد. وانگهی اجازه می خواهیم گوشزد نماییم که برخورد هموار ساختن زحمت بیرون کشیدن شمار زیادی از نسخ خطی که در کنج کتابخانه ها متروک و مهجور مانده است، خود کار اصیل یک مورخ است (همان: ۷۶).

از نظر وی ائمه شیعه اصالت امر تاریخی را مردود می دانند و آن را سبب از میان رفتن قرآن می دانند. وی در این باره می گوید:

ائمه علیهم السلام که دام اصالت امر تاریخی را پیش از آنکه چنین لفظی مصطلح شود خشنی می کرده اند، پیوسته تکرار کرده اند که اگر معنای آیات قرآن به شأن نزول آنها محدود می بود، تمام قرآن اکنون مرده بود و دیگر تنها به گذشته تعلق

داشت، لیکن قرآن زنده است، زیرا پیوسته تا یوم‌القیامه در درون جان‌ها «رخ می‌دهد». این سخن بدان معناست که معنای قرآن که زنده است، نه به یک لحظه تاریخی خاص وابسته است و نه به یک نظام اجتماعی مربوط به مکان و زمانی ویژه (همان: ۱۲۵).

نکته اینکه آن نحو اگرچه از یک نگاه تأویلی و عالمانه کربن فرومایه است و به همین دلیل هم ایشان بدان وقعی نمی‌نهد، ولی این بدین معنا نیست که بی‌قاعده‌اند و ناموجود. در واقع بیشتر دین‌داران و در اینجا شیعیان در همین نحو روزمره زندگی می‌کنند. البته چون تاریخی‌گری و روش مطالعه تاریخی ادیان با این نحو زندگی تناسب دارد، پس تاریخی‌گری و روش مطالعه تاریخی ادیان نیز کاربرد خاص خود را دارا هستند و به‌طور مطلق نمی‌توان آنها را زاید دانست؛ همچنان‌که علم مدرن و فناوری کارایی و نقش خاص خود را دارند. اما البته کربن چون در آن ساحت دیگر ماوا گزیده است، توجه خود را به این حوزه معطوف نمی‌کند و از کربن جز این نیز انتظاری نیست. اما این رویکرد بدون رقیب نبوده است و همواره متفکرانی کوشیده‌اند تا از منظر تاریخی به دین و کتاب مقدس نظر اندازند. در این قسمت از مقاله به بررسی نظرگاه تاریخ‌مندی فهم دین می‌پردازیم و در آخرین بخش این مقاله به نقد رویکرد تاریخی پرداخته و از دیدگاه کربن دفاع خواهیم کرد.

تاریخ‌مندی فهم دین

مطابق این رویکرد فهم گزاره‌های دینی بدون لحاظ جنبه تاریخی و فرهنگی دین امکان‌پذیر نیست. قرآن کتابی است که به زبان عربی نازل شده و زبان هم پدیده‌ای نیست که در خلأ به وجود آمده باشد، بلکه در بافت و سیاق فرهنگی یک جامعه پدید می‌آید. قرآن اگرچه در ذات خود حاصل تجربه‌ای معنوی است و از نبوت و رسالت نبی اکرم حکایت دارد، اما از حیث زبانی و اجتماعی و فرهنگی پدیده‌ای عربی است و هرگز نباید پنداشت که در سطح نزول و دریافت آن به کلی از فضای زبان عرب خارج





است؛ به بیان دیگر، قرآن دارای سه جنبه است: جنبه لازمانی که در نسبت آن با رسالت آسمانی متجلی می‌شود؛ جنبه معنوی که در دشواری پیامبر در تجربه دریافت وحی، خود را نشان می‌دهد و جنبه اجتماعی و دعوت‌گری که در اقدام پیامبر به تبلیغ و رسالت و پیامدهای آن از جمله واکنش مردمان خود را نشان می‌دهد (الجابری، ۱۳۹۳: ۵۱).

همان‌طور که در آرای کرین مشخص شد، وی به تبع ملاصدرا قائل است که پس از نبی اکرم ﷺ، قرآن به‌تنهایی نمی‌تواند هدایتگر مردم باشد، زیرا فهم مفاهیم والا و دشواریاب آن برای مردم میسر نیست، مگر اینکه برگزیده‌ای از سوی خداوند مفاهیم آن را برای مردم آشکار سازد، ولی رویکرد تاریخ‌مندی فهم قرآن با چنین سخنی مخالف است و معتقد است که اگرچه قرآن دارای جنبه الوهی و آسمانی است، هرگز نباید جنبه زبانی و بشری آن را نادیده گرفت. قول به الهی بودن متون و اصرار به ماهیت الهی آنها مستلزم آن است که بگوییم انسان با روش‌های خود از فهم قرآن ناتوان است، مگر اینکه عنایت خاص الهی شامل حال او بشود و او را بر فهم وحی قادر سازد.

بدین ترتیب، نصوص دینی از حوزه فهم انسان‌های عادی خارج شده و بنا به قاعده کسی توان درک مقصود و غایت کلام الهی را نخواهد داشت. این امر مستلزم آن است که گویی هدف خداوند از نزول قرآن نجوای درونی با خود است و درعین حال می‌داند که کسی توان فهم سخن او را ندارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۹). با توجه به این مطالب به‌صراحت می‌توان ادعا کرد که اگر متون دینی را به‌خوبی تحلیل کنیم، درنهایت به چیزی جز متون زبانی نمی‌رسیم. این سخن بدان معناست که آنها به چارچوب‌های فرهنگی مشخصی تعلق دارند و بر اساس قوانین فرهنگی به وجود آمده‌اند که زبان نیز به‌عنوان نظام مرکزی معنایی آن شمرده می‌شود (همان: ۲۷۴). حال که متون دینی متونی زبانی و وابسته به فرهنگ شمرده می‌شوند، می‌توان گفت که به‌ضرورت باید آنها را متون تاریخی دانست؛ بدین معنا که دلالت این متون از نظام زبانی-فرهنگی که بخشی از آن است، جدا نیست. البته زمانی که می‌گوییم دلالت متون تاریخ‌مند است، به‌معنای ثابت‌ماندن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ یعنی نباید بپنداریم حال که

قرآن متنی زبانی شد و با فرهنگ و تاریخ عرب جاهلیت پیوند محکمی برقرار کرد، معانی و تفسیرهایش همچنان در همان سطح باقی می ماند و هیچ گونه دلالتی نمی تواند برای انسان امروز داشته باشد، بلکه اگر نیک بنگریم می فهمیم که زبان به مثابه مرجع تفسیر و تأویل هیچ گاه ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت تحول می پذیرد و دگرگون می شود و تحول و سیالیت زبان نیز موجب تحول و سیالیت دلالت متون می گردد (همان: ۲۷۹-۲۸۰). بنابراین می توان گفت که متون دینی و قرآنی دارای سه نوع دلالت هستند:

۱. نصوصی که فقط شواهد تاریخی هستند؛

۲. نصوصی که قابل تأویل مجازی هستند؛

۳. نصوصی که با تکیه بر فحوای دلالت شان قابل بسط و گسترش هستند (کریمی نیا،

۱۳۷۶: ۶۴-۶۸).

پرسش مطرح در اینجا آن است که این رویکرد مفهوم ولایت و واژگان مشتق از آن همچون «ولاء» و «مولا» را چگونه تبیین می کند؟ این رویکرد معتقد است «جامعه ای که وحی بر آن نازل شده بود، جامعه ای بود قبیله ای و برده دار و در آن، روابط بر این دو بُعد استوار بود که بعد نخست را می توان بعدی افقی و بُعد دوم را عمودی دانست. نیاز نیست که در مورد بُعد عمودی که رابطه بالا به پایین را در یک قبیله تعیین می کرد، سخن بگویم. در این رابطه چه برده خریداری شود یا به اسارت گرفته شود یا عرب باشد، وضعش هیچ گونه تغییر نمی کند. بُعد افقی نیز روابط قبایل با یکدیگر را نشان می داد که اساساً بر پایه منابع تولید ثروت (ابزار تولید) استوار بود که در آن جامعه از آب و چراگاه تشکیل می شد. در چنین نظامی و با توجه به روابط کشمکش آمیز آن طبیعی است که قبایل ضعیف در صدد برآیند از حمایت قبایل قدرتمندی که در قلمرو قبیله به منابع ثروت دسترسی دارند بهره مند شوند. روابط ولایی بین قبایل از همین جا سرچشمه می گیرد. این روابط به ظاهر افقی به نظر می رسند، ولی از آنجا که رابطه قوی-ضعیف را نشان می دهند، در میانه دو بُعد افقی و عمودی قرار می گیرند. این روابط در





زبان نیز بازتاب داشت، از این رو، می‌بینیم کلمه دال بر رابطه و لاء و مشتقات آن معنایی دو پهلو دارد. این کلمه از آن گونه متضادهای زبان‌شناسی است که بر معنی کلمه و نقیض آن دلالت دارد؛ به این معنا که کلمه مولا هم بر عبد دلالت دارد و هم بر آقا» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

همان‌گونه که از این نقل قول آشکار می‌شود مفهوم ولایت جزو آن دسته مفاهیمی است که تحت تأثیر ساختار اجتماعی عرب جاهلیت به وجود آمده و اگر هم در قرآن از آن نام برده می‌شود، به دلیل تأثیرپذیری از جامعه آن روزگار است. بنابراین طبق رویکرد تاریخ‌مندی، نصوصی که در بردارنده ولایت و مشتقات آن هستند صرفاً شواهد تاریخی‌اند و بسط آن به روزگار حاضر، کج فهمی در مقاصد و غایات وحی است. بسیار واضح است که این تفسیر از ولایت با تفسیر هانری کربن در تضاد کامل قرار دارد و هرگز با یکدیگر قابل جمع نیستند، ولی مسئله این است که کدام یک از این دو تفسیر به حقیقت نزدیک‌تر است؟ به نظر می‌رسد دیدگاه کربن در این زمینه موجه‌تر و معقول‌تر باشد. برای اثبات این مدعا لازم است نقص‌ها و کاستی‌های رویکرد تاریخ‌مندی را آشکار سازیم تا در پرتو آن به اثبات حقانیت دیدگاه کربن پی ببریم. از این رو، در ادامه به نقدهای رویکرد تاریخ‌مندی خواهیم پرداخت.

نقد اول

تاریخ‌مندی دارای یک مبنای انسان‌شناختی است که بر مبنای آن، انسان محدود و محاط به زمان و تاریخ است؛ حیثیت‌های زمانی-مکانی و تاریخی او و عدم امکان فرازمان یا فراتاریخ برای انسان ذاتی اوست و او هرگز به یقین و فهم نهایی نمی‌رسد. طبق این مبنا هر انسانی، موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد، با محیط و اوضاع و احوال خاصی است که محصور به این حیطه زمانی و مکانی است و تمام این خصوصیات ذاتی او محسوب می‌شوند و هیچ کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

دیدگاهی که انسان را ذاتاً تاریخ‌مند می‌داند، دچار تناقض ذاتی و خودشکن است و سرانجام به نسبت مطلق و نیهیلیسم می‌انجامد. گادامر که از سردمداران تاریخ‌مندی است می‌گوید که قضیه «همه‌چیز تاریخ‌مند است» برای همیشه صحیح نیست، زیرا این نظریه دچار تناقض ذاتی فعلی است و چنین نظریه‌ای در حد فرضیه هم قابل طرح نیست (نک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۹).

رویکرد تاریخ‌مندی مدعی است که برخی آیات قرآنی تحت تأثیر شرایط اجتماعی آن دوران پدید آمده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که جامعه اعراب آن دوران و به‌طور کلی همه جوامع، دارای عقایدی اعم از خرافی و غیرخرافی هستند؛ به بیان دیگر، عقاید جوامع، ترکیبی از عقاید حق و باطل است. حال اگر دیدگاه رویکرد تاریخ‌مندی در خصوص تأثیر قرآن از شرایط فرهنگی عرب را بپذیریم، مستلزم آن است که در قرآن عقاید غلط و خرافی راه یافته باشد؛ درحالی که فرض بر این است که قرآن، کتاب هدایت‌بخش است و نزول آن جهت تأیید عناصر مثبت و نفی عناصر ناروا و بنانهادن نظامی برای رساندن بشر به سعادت می‌باشد (اسدی نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

افزون‌براین، چنین امری در خود قرآن تأیید شده و به‌صراحت آمده است که باطل در قرآن راه نمی‌یابد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲). آمدن باطل به‌سوی قرآن بدین معناست که باطل در آن راه نمی‌یابد و این‌طور نیست که بعضی از اجزای آن از میان برود و باطل شود؛ به‌طوری که بعضی از حقایق و معارف حق قرآن غیرحق شود و یا بعضی از احکام و شرایع آن و توابع آن احکام از قبیل احکام اخلاقی لغو گردد؛ به‌طوری که دیگر قابل عمل نشود، بلکه آیات و سوره‌های قرآن و معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی‌اش تا قیامت به اعتبار خود باقی می‌ماند. بنابراین مراد از جمله «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» زمان نزول قرآن و عصرهای بعد از آن تا روز قیامت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۶۰۴).

نقد دوم

دین اسلام که حاصل وحی الهی است و خود را در قرآن متجلی ساخته است، دینی





کامل و جاودانه است که برای تمام مشکلاتی که ارتباطی با هدایت، سعادت و شقاوت انسان‌ها دارد، راه‌حل دارد و برنامه‌ریزی ارائه کرده است. برنامه‌های اسلام و قرآن فرازمانی و فرامکانی است و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها قابلیت اجرا دارد، زیرا اسلام به فرموده قرآن دینی است که بر مبنای فطرت انسان مبتنی است (اسدی‌نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۰). قرآن می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ؛ با حق‌گرایی به دین رو کن، این همان سرشت الهی است که مردم را بدان سرشته است، در آفرینش خدا دگرگونی نیست، دین استوار این است» (روم: ۳۰). این آیه اشاره می‌کند دینی که باید بدان روی بیاورید و از آن غفلت نورزید، همان دینی است که خلقت بدان فرامی‌خواند و فطرت الهی به سویش هدایت می‌کند و گفتنی است که فطرت قابل‌تبدیل و تغییر نیست. بنابراین دین چیزی جز سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۲۶۷).

از آنجاکه قرآن به دینی فرامی‌خواند که بر مبنای فطرت انسانی استوار است و از طرفی فطرت نیز تغییرپذیر نیست، باید گفت که رویکرد تاریخ‌مندی پذیرفتنی نیست، زیرا این دیدگاه همه مسائل دینی را از نظر تاریخی می‌نگرد و به‌صراحت اعلام می‌کند که برخی گزاره‌های دینی منقضی شده‌اند و کارایی ندارند. ناپذیرفتنی بودن این رویکرد بدان‌سبب است که با نص صریح آیات قرآنی در تضاد است و درواقع هدف خداوند از نزول قرآن را تبیین نمی‌کند.

نقد سوم

زبان گزاره‌های موجود در قرآن، بیانگر دوام آنهاست و در هیچ آیه و روایتی به موقت بودن آن اشاره نشده است. از این‌رو، از این‌بعد همانند قواعد علوم، کلی است. بنابراین اگر اصلی از آن اصول تغییرپذیرد، نشان آن است که این اصل از آغاز دروغ بوده و یا آمیخته به جهل بوده است. از این‌رو، زمانی که وحی قرآن کامل گردید

و از سوی خداوند دیگر وحی‌ای صادر نشد و تکلیف عام و خاص و ناسخ و منسوخ و غیره روشن شد، دیگر ممکن نیست که بخشی از آن را موقت بینگاریم (اسدی‌نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۲-۱۸۳).

تحلیل و بررسی

افزون بر نقدهای مطرح شده، اشکال دیگری نیز بر رویکرد قائلان به تاریخ‌مندی وارد است و آن اینکه این رویکرد به لوازم و بنیان‌های فلسفی کلام خداوند توجه نکرده و صرفاً از آن جهت که قرآن در قالب الفاظ درآمده، آن را همانند کلام بشری و تابع شرایط زمانی و فرهنگی عصر جاهلیت می‌داند. تفاوت حقیقی بین این دو نوع کلام، زمانی آشکار می‌شود که ما به مبانی فلسفی صفات توجه کنیم. توضیح اینکه تکلم از صفات فعلی الهی است؛ یعنی تحقق آن همچون صفات خالق، رازق، هادی و... بر وجود غیر متوقف است و تا غیر لحاظ نشود، اطلاق این صفات بر خداوند امکان‌پذیر نیست. ویژگی‌ای که این صفات و از جمله کلام خداوند داراست، زمان‌مند بودن آن است؛ یعنی همواره در زمان رخ می‌دهد. اگر تنها به صفات فعلی توجه کنیم و کلام خدا را از این حیث بررسی کنیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که مدعای دیدگاه تاریخ‌مندی صحیح است و قرآن کتابی زبانی است که باید در بستر اجتماع و فرهنگ خودش فهم شود، اما مسئله اینجاست که محدود شدن به این دسته از صفات به معنای بی‌توجهی به مبانی فلسفی آنهاست، زیرا مطابق مبانی فلسفه اسلامی، این صفات اگرچه بر خداوند به نحو حقیقی صدق می‌کنند، در ذات خداوند موجود نیستند، زیرا مستلزم تغییر در ذات خدا می‌شوند. حقیقت این است که این صفات دارای اصل و منشأ در ذات خداوند هستند و دو صفت علم و قدرت که صفات ذاتی خداوند هستند، سرچشمه دیگر صفات به‌شمار می‌روند. صفات ذات به هیچ وجه تغییر نمی‌کنند و همواره ثابت‌اند. کلام خدا که صفتی فعلی است، در صفات ذات ریشه دارد.

بنابراین نباید این نوع کلام را با کلام انسان برابر دانست و همانند کلام انسان با آن



برخورد کرد، زیرا صفات ذاتی خداوند همچون ذاتش وجوب دارند و به نحو مطلق بر او صدق می‌کنند؛ برخلاف صفات انسان که محدود و ممکن‌الوجود بوده و با جهل آمیخته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲) با توجه به این بحث می‌توان گفت که کلام خداوند کلامی است که شائبه جهل در آن راه ندارد هرگز متأثر از اجتماع و فرهنگ نیست، بلکه همواره تمام سخنانش از ذات الهی سرچشمه می‌گیرد و حقیقت ناب است.

نتیجه‌گیری

رویکرد تاریخ‌مندی فهم دین از حیث مطابقت با مضامین قرآنی و دینی با اشکال مواجه است و از این حیث که به مبانی فلسفی خداشناسی و انواع و کیفیت صفات در خدا توجه نکرده دچار نقصان است. بنابراین تحلیلی که طرفداران این رویکرد تاریخ‌مندی از مفهوم ولایت ارائه می‌دهند، دچار اشکال است، زیرا وقتی پایه‌های یک نظریه مخدوش باشد، به طبع محصولات آن نیز خدشه‌پذیر است. بنابراین تفسیر ولایت به امری که در نظام قبیله‌ای پدید آمده است، محصول رویکرد تاریخ‌مندی است، ولی از آنجا که مبانی این رویکرد دچار اشکال است، این نحوه تفسیر از ولایت نیز اشکال دارد، ولی مبانی تاریخ قدسی که کربن بر مبنای آن به تفسیر ولایت پرداخته است، هم با مبانی فلسفی ذات و صفات خدا سازگاری دارد و هم با آموزه‌های قرآن و دین تطبیق بیشتری می‌کند. از این رو، پذیرش تفسیر کربن از ولایت با معقولیت بیشتری همراه است.



کتابنامه

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: نشر یادآوران، چاپ دوم.
۲. اسدی نسب، محمدعلی (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی»، قبسات، ش ۶۵.
۳. الجابری، محمود عابد (۱۳۹۳)، رهیافتی به قرآن کریم: در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۹)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۶ و ۱۷، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سی ام.
۶. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، چالش با ابوزید، از: مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال، ج ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. کرین، هانری (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، چاپ پنجم.
۸. _____ (۱۳۹۴)، اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ترجمه رضا کوهکن، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۹۵)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام در سپندبوم ایرانی، ترجمه رضا کوهکن، ج ۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶)، آراء و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۴)، بحار الأنوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۴۳



نظر

واکاوی تحلیلی مسئله گرتلر درباره معیار درون‌گرایی - برون‌گرایی در فلسفه ذهن

علیرضا مازاریان*

چکیده

نظریه برون‌گرایی با صورت‌بندی کنونی خویش از مهم‌ترین رویکردهای نوآمد در فلسفه زبان و ذهن معاصر است. گرتلر، فیلسوف تحلیلی معاصر، با طرح مسئله‌ای جدید درباره معیار تمایز درون‌گرایی - برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی، کوشیده است نشان دهد واژگان فنی «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» ابهام جدی دارند. جان مایه استدلال گرتلر چنین است که هر معیاری برای تمایز این دو، ناگزیر باید به مفهوم «نفسی برای شناسا» تمسک کند، درحالی‌که به باور وی این مفهوم خود به‌لحاظ توصیفی و هنجاری مبهم و مشکل‌زاست. من در این نوشتار، نخست توضیحی مقدماتی درباره مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی در فلسفه ذهن ارائه می‌کنم و سپس مسئله گرتلر را به تفصیل شرح داده و آنگاه پس از توضیح معیارهای پیشنهادی گرتلر، در بخش پایانی می‌کوشم پیش‌فرض‌های نادرست و خطاهای روش‌شناختی او را کشف و تبیین کنم.

کلیدواژه‌ها

درون‌گرایی - برون‌گرایی، محتوای ذهنی، معیار، تمایز، ضدفرد‌گرایی، ویژگی نفسی.



تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۲

mazarian@ucla.edu

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه ذهن، پژوهشکده علوم شناختی تهران

۱. گفت‌وگوهای شفاهی درازدامن من در دو سال گذشته در مجامع فلسفی تهران (پژوهشکده علوم شناختی و نیز پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، ونکوور (دانشگاه سایمون‌فرایزر) و لس‌آنجلس (دانشگاه کالیفرنیا) با فیلسوفانی مانند آقایان محمود مروارید، مارتین هان، تایلر برج، دیوید کیپن، کالوین نورمور، جاش آرمسترانگ و همچنین مکاتبه‌های ایمیلی با خانم‌ها بری گرتلر (دانشگاه ویرجینیا)، کریستینا بورگونی (دانشگاه گرتس) و سارا سویر (دانشگاه ساسکس) در شکل‌گیری این نوشتار نقشی ویژه داشته است. بر خود لازم می‌دانم که سپاس‌گزار مساهمت اینان باشم. بی‌تردید راهنمایی‌های پروفیسور برج در این میان بسیار ارزشمند بوده است. همچنین باید به پاس چند نقدونظر جدی، قدردان ارزیابان نقدونظر باشم.

درآمد

فلسفه ذهن در قرن بیستم عرصه بنیادین ترین نوآوری های نظری بوده است. در این میان، این پرسش که حالات و رویدادهای ذهنی از چه طبیعت یا ماهیتی (nature) برخوردارند و چه رابطه ای با محیط فیزیکی و اجتماعی دارند، همواره پرسشی کلیدی تلقی شده است. مکاتب فردگرایی - ضدفردگرایی (Individualism-Anti-individualism) و یا به تعبیری دیگر مکاتب درون گرایی - برون گرایی در فلسفه ذهن معاصر کوشیده اند به چنین پرسشی پاسخ دهند. بری گرتلر (Brie Gertler)، فیلسوف ذهن معاصر، کوشیده است با طرح مسئله ای جدید و صوح تمایز میان دو مکتب مزبور را به چالش بکشد. من در بخش نخست مقاله، پس از مقدمه، به نکاتی مقدماتی می پردازم، زیرا پیش از اینکه توضیح دهم گرتلر چه مسئله ای را در برابر تمایز درون گرایی - برون گرایی مطرح کرده است، برای فهم اصل مسئله توجه به نکاتی آغازین لازم است؛ به بیان دیگر، برای درک مسئله گرتلر، دست کم آشنایی مقدماتی با نظریه برون گرایی یا ضدفردگرایی لازم است. پس از توضیحی اجمالی درباره برون گرایی، در بخش دوم به این بحث می پردازم که گرتلر چگونه مسئله خود را پیش می برد و چگونه اثبات می کند که تمایز درون گرایی - برون گرایی تمایز روشنی نیست. او برای این مقصود، معیارهایی را پیشنهاد می دهد و گمان می کند برای درک تمایز مزبور به چنین معیارهایی نیازمندیم. من پس از آوردن یکایک معیارهای او، در بخش پایانی مقاله، توضیح می دهم که گرتلر بر اساس کدام پیش فرض های نادرست و خطاهای روش شناختی به ساخت چنین اشکال یا مسئله ای اقدام کرده است. بی گمان مجال من در این مقاله اندک است و فرصت ندارم جدا از نقدهای مربوط به پیش فرض و روش که در واقع نقدهایی سلبی است، به راهکاری ایجابی نیز پردازم. برای این مقصود در مقاله ای دیگر که بهتر است در ادامه ی همین نوشتار خواننده و فهم شود، با طرح راهکاری ایجابی، نشان خواهم داد که حتی بر فرض پذیرش ابتدایی اشکال گرتلر، می توان معیاری ساخت که شروط او را برآورده کند و به خوبی نشان دهد که تمایز درون گرایی - برون گرایی در فلسفه ذهن به چه معناست.

۱۴۵



نظر

واکاوی تحلیلی مسئله گرتلر درباره معیار درون گرایی - برون گرایی ...



مهم‌ترین نکته مقدماتی، پیش از پرداختن به اشکال یا مسئله گرتلر علیه تمایز برون‌گرایی - درون‌گرایی، چستی خود برون‌گرایی است. برون‌گرایی در فلسفه زبان و نیز فلسفه ذهن معاصر چالش‌های نظری گسترده‌ای فراروی فیلسوفان درون‌گرا (Internalist) نهاده است؛ برای نمونه می‌توان به رویکرد فیلسوف برون‌گرایی معاصر تایلر برج (Tyler Burge) اشاره کرد. او با بسط و تعمیم پروژه برون‌گرایانه هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) از فلسفه زبان به فلسفه ذهن کوشید با طراحی چند آزمایش فکری (thought experiment) جدید نشان دهد که حالات و رویدادهای ذهنی (mental states and events) از حیث تفرد متافیزیکی (Metaphysical individuation) خویش به محیط زبانی و اجتماعی فرد وابسته‌اند. بنابراین رأی، توصیف‌های فردگرایانه (individualistic) یا درون‌گرایانه صرف از رویدادها و حالات مزبور نمی‌تواند طبیعت یا ماهیت آنها را به درستی تبیین کند.

در آزمایش‌های برون‌گرایانه پاتنم دو همزاد این‌همان به‌لحاظ درونی (یا دست‌کم این‌همان به‌لحاظ یک امر درونی) در دو محیط فیزیکی متفاوت مثل زمین کنونی و دوقلوی زمین (یک محیط خلاف واقع یا فرضی) قرار دارند. که به‌لحاظ مصداق یا مرجع یک واژه (مثل «آب») متفاوت هستند. ما در این آزمایش‌ها درمی‌یابیم که واژه‌ها یا جملات یکسان (مثلاً «آب رفع تشنگی می‌کند») در این دو محیط دارای دو معنای متفاوت است، پس معنا بر امور درونی مبتنی نیست.

در آزمایش‌های برج، تز پاتنم از قلمرو زبان به قلمرو ذهن بسط داده می‌شود. در این آزمایش‌ها دو همزاد این‌همان به‌لحاظ درونی (یا دست‌کم این‌همان به‌لحاظ یک امر درونی مثل وجود التهاب در ران) در دو جامعه زبانی و محیط اجتماعی بالفعل (مثلاً جامعه فارسی‌زبان کنونی) و فرضی (یک جامعه خلاف واقع فارسی‌زبان) قرار دارند. که به‌لحاظ مرجع یک واژه به‌ظاهر یکسان (مثل «آرتروز») متفاوت‌اند. ما در این آزمایش‌ها درمی‌یابیم که واژه‌ها یا جملات به‌ظاهر یکسان آنها (مثلاً الفاظ و مصوت‌های به‌ظاهر یکسانی مانند «آرتروز دردناک است») با توجه به تفاوت جامعه زبانی، با دو مفهوم (concept) و مرجع (referent) متفاوت مرتبط است و آنها واجد دو حالت یا

رویداد ذهنی متفاوت‌اند. پس حالت و رویداد ذهنی کاملاً بر امور درونی یا اموری که به صورت فرد گرایانه توصیف شده‌اند، مبتنی نیست.

دیدگاه‌های برون گرایانه یا ضدفرد گرایانه برج در برابر دیدگاه‌های درون گرایانه قرار دارد. درون گرایی مزبور می‌کوشد تفسیری درون گرایانه از محتوای حالات ذهنی یا خود آن حالات و رویدادها ارائه دهد. این تفسیر درون گرایانه یک امر درونی مشترک (مثل محتوای مضیق یا «narrow» یا حالات روان‌شناختی مضیق) را در محیط‌های فیزیکی (پاتم) یا محیط‌های اجتماعی (برج) مفروض و مبرهن می‌انگارد. درون‌گرا علی‌الاصول حالات و رویدادهای ذهنی را بر پایه همان امر مشترک درونی تبیین می‌کند.

۱. مسئله گرتلر

گرتلر نخست مدعای اصلی تزه‌های درون گرایی و برون گرایی درباره محتوای ذهنی را این چنین معرفی می‌کند:

درون گرایی: محتواهای افکار همواره بر ویژگی‌های نفسی شناسا (thinker) مبتنا (supervenience) دارند (Gertler, 2012: 51-75).

برون گرایی: چنین نیست که محتواهای افکار همواره بر ویژگی‌های نفسی شناسا مبتنا دارند.

یک نکته مهم این است که یکی از رایج‌ترین خوانش‌های برون گرایی در فلسفه ذهن، برون گرایی اجتماعی یا ضدفرد گرایی برجی (Burgeon Anti-individualism) است. این خوانش اولاً و بالذات درباره تفرد خود حالات و رویدادهای ذهنی در افراد است، نه درباره تفرد محتوای آنها.^۱ بنابراین اینجا ادعای گرتلر را درباره رأی برج

۱. یکی از خوانش‌های نادرست درباره بسیاری از دیدگاه‌های برون‌گرا یا ضدفرد‌گرا مانند نظریه برج در این امر ریشه دارد که این نظریه را نظریه‌ای درباره محتوای ذهنی تلقی می‌کنند. برج درباره این خوانش چنین می‌نویسد:

«این امر شایعی است که ضدفرد گرایی (به تعبیر من برون گرایی برجی) نظریه‌ای درباره محتوا تلقی شود. این





شبه‌سازی می‌کنم. پس از منظر برج، چنین ادعاهایی خواهیم داشت:
 درون‌گرایی: حالات و رویدادهای ذهنی همواره بر ویژگی‌های نفسی شناسا مبتنا دارند.

برون‌گرایی: چنین نیست که حالات و رویدادهای ذهنی همواره بر ویژگی‌های نفسی شناسا مبتنا دارند.

سپس گرتلر ادعا می‌کند که واژگان «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» ابهامی دارند که از ابهام مفهوم «نفسی برای شناسا» به ارث می‌برند. همچنین وی این ابهام را حذف‌ناشدنی و گریزناپذیر می‌داند.

می‌دانیم که برای چند دهه، یکی از رایج‌ترین مناقشه‌های فلسفی در فلسفه ذهن درباره درون‌گرایی - برون‌گرایی بوده است. اگر به واقع تلقی گرتلر درست باشد و ما دریابیم که این مناقشه ذاتاً به یک ابهام بنیادین و حذف‌ناشدنی گره خورده است، در خواهیم یافت که چنین مناقشه‌هایی بی‌معنا بوده است. پس دیگر به چنین مباحث

تلقی قابل درک است. مقاله برج با عنوان «فردگرایی و امور ذهنی» حرف‌های بسیاری درباره محتوا دارد. نتایج آن مقاله، از تأمل درباره اینکه محتواهای بازنمودی حالات و رویدادهای ذهنی جزئی چیستند، حاصل می‌شود. در عین حال، ضدفردگرایی اساساً درباره ماهیت محتوا نیست. این نظریه درباره ماهیت حالات و رویدادهای ذهنی بازنمودی است. این نظریه درباره شروط مقوم یا ذاتی برای داشتن آن انواعی از حالات و رویدادهای ذهنی یک فرد است که آن فرد دارد. در آن آزمایش‌های فکری (مثل آزمایش فکری آرتروز) من یادآور شدم که افراد مزبور در وضعیت‌های اصلی و خلاف واقع، افکاری با محتواهای بازنمودی متفاوت دارند. از آنجاکه محتواهای بازنمودی به این همان‌سازی نوعی افکار کمک می‌کنند، آن افکار، انواع یا گونه‌هایی متفاوت از فکر بودند. نتیجه (آن آزمایش‌ها) درباره خود افکار است. نتیجه درباره این است که چگونه داشتن افکاری مشخص، به لحاظ تقوم، بر نسبت‌هایی با آن محیط وابسته است. نتیجه مزبور درباره ماهیت خود محتواهای افکار نیست» (Burge: 2007: 155-156).

جدا از فراز بالا، برج در چند کامنت برای این مقاله تأکید کرده است که دیدگاه او نباید به اشتباه نظریه برون‌گرایی درباره محتوا تلقی یا معرفی شود. دیدگاه اساسی برج، اولاً و بالذات برون‌گرایی درباره حالات و رویدادهای ذهنی است که البته همراه با برخی مقدمات دیگر می‌تواند درباره ماهیت محتوای ذهنی نیز اطلاع‌بخش باشد. درباره ماهیت وجودشناختی محتوا می‌توان تبیین‌های گوناگون افلاطونی، فرگرای، فودری و... را پذیرفت و در عین حال به‌عنوان پرسشی جداگانه به این اندیشید که آیا خود حالات و رویدادهای ذهنی همچون باور، تفردی غیرفردگرایانه دارند یا نه. درهم‌آمیزی نادرست این دو تلقی در آثار فلسفی گوناگون، پدیده‌ای نادر نیست.

فلسفی سترونی ادامه نخواهیم داد. گرتلر ادعا می کند که این ابهام حذف ناشدنی است، چون «هر راهی برای توضیح مفهوم «نفسی برای شناسا» با طبقه‌بندی متعارف دیدگاه‌های شاخص درون‌گرا و برون‌گرا تعارض خواهد داشت یا این دیدگاه‌ها را همراه با تعهداتی که بنا به قاعده به آنها بی‌ارتباط تلقی می‌شود، در نظر خواهد گرفت و در برخی موارد آشکارا از سوی نمایندگان شاخص آن دیدگاه‌ها انکار خواهد شد» (ibid.: 51).

به بیان دیگر، گرتلر ادعا می کند که ما نمی‌توانیم دریابیم مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی چیست، جز آنکه نخست چستی مرز (boundary) یا معیار این دو را تبیین کنیم. همچنین او گمان می کند که ما نیاز داریم مفهوم «نفسی برای شناسا» را تبیین کنیم و هر تعریفی از این مفهوم با اطلاعات توصیفی ما درباره تاریخچه مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی ناسازگار خواهد بود. پس بنابر ادعای گرتلر، هیچ‌تنز یکپارچه و برداشت هماهنگی از این دو دیدگاه وجود ندارد.

۲. معیارهای پیشنهادی گرتلر

گرتلر مسئله خویش را این‌گونه پیش می‌برد که با توجه به این فرض که ارائه چنین معیاری ضرورت دارد، باید معیاری برای مفهوم «نفسی برای شناسا» ارائه شود که دو ویژگی داشته باشد:

۱. با طبقه‌بندی‌های معیار درباره دیدگاه‌هایی خاص که به‌عنوان درون‌گرایی یا برون‌گرایی مطرح‌اند، تعارض نداشته باشد.
 ۲. با مفروضاتی که به‌طور غالب درباره تعهدات برون‌گرایی و درون‌گرایی پذیرفته شده است، تعارض نداشته باشد.
- سپس با طرح معیارهای مختلف به‌عنوان گزینه‌های احتمالی برای مفهوم «نفسی برای شناسا» به نقد یکایک آنها می‌پردازد.

الف) معیار فضایی - فیزیکی

ویژگی F (به‌عنوان یک ویژگی که S تمثیل می‌بخشد) برای S (به‌عنوان یک شناسا)





یک ویژگی نفسی است، اگر و تنها اگر F یک ویژگی فیزیکی باشد که درون محدوده فضایی که پوست بدن S تشکیل داده، متمثل شده باشد (ibid.: 55).

بر اساس نقد گرتلر، خطای این معیار آن است که تز برون گرایی را این گونه معرفی می کند که «محتوای افکار بر عامل های فیزیکی درون محدوده فضایی اندامواره (organism) مبتنی نیستند. بدین قرار، برون گرایی را به پرسشی به ظاهر بی ربط درباره وجودشناسی امور ذهنی مربوط می سازد. به احتمال روشن ترین نشانه این نقص آن است که این معیار، دکارت را که معمولاً چهره شاخص درون گرایی در نظر گرفته می شود، برون گرا طبقه بندی می کند، چون دکارت انکار می کند که محتواهای ذهنی به لحاظ متافیزیکی بر هیچ یک از ویژگی های فیزیکی مبتنی باشند» (ibid.).

می توان نقد گرتلر را چنین تقریر کرد که او این معیار را بدین دلیل رد می کند که به لحاظ وجودشناختی خنثی (neutral) نیست و به دلیل همین نقص، این تأثیر توصیفی - تاریخی را دارد که دکارت را که بسیاری فیلسوفان درون گرا می دانند، در طبقه فیلسوفان برون گرا قرار می دهد.

با توجه به مشکلی که گفته شد، گرتلر در معیار فضایی - فیزیکی تجدید نظر می کند و این معیار اصلاح شده را معرفی می کند:

ب) معیار اصلاح شده فضایی - فیزیکی

ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر یا: (الف) F یک ویژگی فیزیکی باشد که درون محدوده مکانی متقوم به پوست S متمثل شده باشد؛ و یا اینکه (ب) متمثل کردن F از سوی S به لحاظ متافیزیکی بر هیچ کدام از مشخصات فیزیکی محیط مبتنی نباشد (ibid.: 56).

به نظر گرتلر، این معیار دکارت را برخلاف تفسیر متعارف طبقه بندی نمی کند، زیرا بر محیط تأکید دارد. همان طور که می دانیم بر اساس خوانش مشهور درباره دکارت، این دیدگاه به او منسوب می شود که متمثل ساختن ویژگی ذهنی F از سوی شخص S به لحاظ متافیزیکی بر هیچ یک از مشخصات یا وجوه فیزیکی محیط مبتنی نیست. پس با

توجه به این معیار اصلاح شده، او همچنان در گروه درون‌گرایان طبقه‌بندی خواهد شد. البته این معیار نیز به همان نکته وجودشناختی بی‌ارتباط با چالش اصلی درون‌گرایی - برون‌گرایی، یعنی محدودیت به ویژگی‌های فیزیکی اشاره دارد. پس به باور گرتلر، این معیار نمی‌تواند به‌خوبی دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه - برون‌گرایانه‌ی تایلر برج را طبقه‌بندی کند. اگر ما دیدگاه برج را چنین تفسیر کنیم که او معتقد است مثلاً داشتن مفهوم آرتروز، یک ویژگی غیرفیزیکی تحویل‌ناپذیر است، این تفسیر با معیار اصلاح‌شده در تعارض خواهد بود، زیرا بر اساس این معیار، این فکر که آرتروز دردناک است، برای شناسا یک ویژگی نفسی خواهد بود و در نتیجه برون‌گرایی برج یک دیدگاه درون‌گرایانه تلقی خواهد شد!

گرتلر سپس برای حل این مشکل به‌صورت‌بندی برج این‌گونه اشاره می‌کند که:
 «بر اساس نظریه‌ی فردگرایی درباره‌ی ذهن، ماهیت‌های ذهنی همه‌ی حالات و رویدادهای ذهنی یک شخص یا حیوان به‌گونه‌ای است میان‌بودن فرد در حالتی از آن نوع با ماهیت محیط‌های فیزیکی یا اجتماعی فرد که هیچ رابطه‌ی تفرّدبخش ضروری یا عمیقی نیست» (Burge, 1986b: 3-4).

به نظر گرتلر صورت‌بندی برج درباره‌ی فردگرایی (و همچنین با مسامحه درباره‌ی درون‌گرایی)، مشکل محدودیت وجودشناختی به ویژگی‌های فیزیکی را ندارد، چون به محیط اجتماعی نیز اشاره دارد. این صورت‌بندی، هر دو دیدگاه درون‌گرایانه‌ی دکارت (طبق خوانش مشهور) و برون‌گرایی دوگانه‌انگارانه‌ی برج را به‌درستی طبقه‌بندی می‌کند. اگر ما بپذیریم که دکارت منکر این است که اندیشه‌ها به‌سبب نسبت‌شان با محیط فیزیکی یا اجتماعی تفرّد می‌یابند، بر اساس این معیار، او یک درون‌گرا محسوب خواهد شد و با توجه به اشاره کردن به محیط اجتماعی، برون‌گرایی دوگانه‌انگارانه نیز به‌عنوان تزی برون‌گرایانه تلقی خواهد شد.

البته گرتلر این صورت‌بندی را نیز نمی‌پذیرد. دلیل این انکار، تردید او درباره‌ی این فرض است که محیط اجتماعی بیرون از شناسا قرار دارد. یک تبیین محتمل درباره‌ی این فرض آن است که محیط اجتماعی بیرون از شناساست، بدین معنا که بیرون از محدوده‌ی



فضایی (و نه به ضرورت فضایی - فیزیکی) پوست او قرار دارد. با توجه به این راه حل، او معیار جدیدی طراحی می کند که به لحاظ وجود شناختی خنثی است و همچنین مشکل طبقه بندی اشتباه را نیز ندارد. معیار جدید او این گونه است:

ج) معیار فضایی

ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر (الف) F درون محدوده فضایی تعریف شده با پوست S متمثل شود، یا (ب) متمثل کردن F از سوی S به لحاظ متافیزیکی بر هیچ یک از مشخصات محیط بیرون از محدوده فضایی پوست S مبتنی نباشد (Gertler, 2012: 58).

آزمایش فکری فارکاس

هر چند گرتلر معتقد است معیار فضایی، اساساً مشکلی وجود شناختی ندارد، به دلیل آزمایش فکری فارکاس این معیار را نیز رد می کند. در ادامه نخست آزمایش فکری فارکاس (۲۰۰۳) را توضیح می دهیم و سپس به چالش احتمالی این آزمایش با معیار فضایی می پردازیم.

بر اساس آزمایش فکری فارکاس، ما در یک سناریوی خیالی، دو همزاد را در سال ۱۷۵۰م. پیش از کشف مننژیت در نظر می گیریم. یک همزاد بر روی زمین، از مننژیت یا همان التهاب پرده های محافظ مغز و نخاع که درون بدن است، رنج می برد. همزاد دیگر، در شرایط خلاف واقع (counterfactual) یا به اصطلاح همتای فرضی زمین، از بیماری به ظاهر (و نه دقیقاً) مشابهی رنج می برد که در آن وضعیت فرضی به آن نیز «مننژیت» گفته می شود، اما آن بیماری در پی ایجاد باکتری متفاوتی نسبت به باکتری مننژیت در جامعه کنونی ایجاد شده است. با توجه به اینکه ما در این دو وضعیت با دو باکتری متفاوت مواجهیم، پس با دو بیماری متفاوت مواجهیم؛ هر چند در هر دو وضعیت، واژه ای به ظاهر یکسان یعنی «مننژیت» به کار می رود. در نتیجه اگر چه هر دو باکتری و هر دو بیماری درون بدن وجود دارند، باز هم با دو محتوای فکر و ویژگی



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷

ذهنی متفاوت مواجهیم. گرتلر در آزمایش فارکاس تغییر کوچکی فرض می کند که بر اساس آن، دو باکتری نخست در دو بدن دو همزاد پیدا می شوند و هیچ گاه به محیط بیرونی راه نمی یابند. پس به لحاظ محیطی هیچ تفاوتی نداریم (ibid.: 59).

گرتلر ادعا می کند که فارکاس آزمایشی طراحی کرده است که تقریباً مشابه آزمایش فکری برون گرایانه پاتنم درباره «آب» است، اما چالشی برای درون گرایی ایجاد نمی کند و با آن سازگار است. در آزمایش فارکاس، بر اساس معیار فضایی، حضور باکتری ها برای دو همزاد نفسی است، چون در درون قلمرو فضایی پوست S قرار دارد.

در توضیح باید گفت آزمایش فکری پاتنم آزمایشی برای اثبات برون گرایی و نفی درون گرایی درباره معنای واژگان انواع طبیعی مثل «آب» است. در آزمایش پاتنم، واژه مشابه «آب» در دو وضعیت متفاوت زمین و دوقلوی زمین اظهار می شود. فرمول شیمیایی آب H_2O است، ولی آنچه در محیط فیزیکی زمین دوقلو در رودخانه ها و دریاها وجود دارد و «آب» خوانده می شود، با آنچه در روی زمین وجود دارد و «آب» خوانده می شود، یکسان نیست، چون فرمول شیمیایی متفاوتی مثلاً XYZ دارد. پس واژه به ظاهر یکسان «آب» یا جمله ای یکسان مثل «آب تشنگی را رفع می کند»، در روی زمین و دوقلوی زمین از سوی دو همزاد، دو معنای جداگانه دارند. در آزمایش پاتنم، دو همزاد یکسان به لحاظ درونی، با اظهار واژه ای یکسان، با توجه به تفاوت بیرونی، اظهاراتی با دو معنای متفاوت دارند. پس پاتنم به راحتی می تواند بیان کند معنا بر امور درونی مبتنی نیست، چون هیچ چیزی در درون دو همزاد در این سناریو متفاوت نیست، ولی معنا با توجه به تغییر بیرونی، تغییر می کند. حال پرسش این است که اگر به راستی آزمایش فارکاس مشابه آزمایش پاتنم است، پس چرا با توجه به معیار فضایی، تهدیدی علیه درون گرایی تلقی نمی شود؟ پس لابد مشکلی در معیار فضایی وجود دارد که نمی تواند روح مناقشه درون گرایی برون گرایی را فراچنگ آورد.



د) معیار فضایی اصلاح شده

گرترلر با اشاره به اینکه معیار فضایی از روح مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی به دور است، فراز نخست آن معیار را حذف می‌کند و معیاری می‌سازد که به مقاصد برج نزدیک‌تر باشد. معیار اصلاح شده چنین است:

ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر F به‌لحاظ متافیزیکی بر هیچ یک از مشخصات محیط بیرون از محدوده مشخص شده با پوست S وابسته نباشد (ibid.: 59).

به نظر گرترلر، این معیار با آزمایش فکری جدیدی که وی بر اساس آزمایش فکری فارکاس طراحی کرده در تعارض است. در سناریوی جدید گرترلر، چنین ادعا می‌شود که باکتری‌های مربوط به بیماری مننژیت در روی زمین و تی‌مننژیت در دوقلوی زمین از آغاز در بدن دو بیمار رشد کرده و هیچ‌گاه در محیط بیرون از بدن بیمار نبوده و به آن نیز راه پیدا نکرده‌اند. پس مطابق ادعای گرترلر، در این سناریو دو محیط این‌همان قابل تصور است. به هر صورت، گرترلر معیار فضایی اصلاح شده را رد می‌کند، زیرا به گمان او این معیار روح مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی را نمی‌تواند فراچنگ آورد. معیار جدیدی که او معرفی می‌کند، معیار معرفتی مطرح شده از سوی فارکاس است.

ه) معیار معرفتی

ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر متمثل کردن آن از سوی S تفاوتی در اینکه چگونه موجودات برای او به نظر می‌رسند، ایجاد کند؛ به گونه‌ای که او را قادر سازد دسترسی ویژه به این واقعیت داشته باشد که او S را متمثل کرده است (ibid.: 60).

فارکاس نخست انکار می‌کند که موقعیت فضایی عوامل تفریببخش محتوا (content-individuating factors) نقشی اساسی داشته باشند. سپس ادعا می‌کند که دو همزاد مطرح در آزمایش فکری آب پاتنم یا آزمایش مننژیت او، نسبت به تفاوت‌های موجود میان اندیشه‌های خودشان با اندیشه‌های همزادهای شان غافل و ناآگاه هستند. بر اساس این ادعا، ادعای مشترک میان آزمایش او با آزمایش‌های پاتنم - برج برعلیه درون‌گرایی



آن است که موقعیت معرفتی دو همزاد در این آزمایش‌ها به گونه‌ای است که هیچ تفاوتی از این حیث که چگونه اشیا برای آنها به نظر می‌رسند، وجود ندارد. بر اساس این تلقی جدید نسبت به واژگان «درونی» یا «نفسی»، همزادها به لحاظ درونی یا نفسی این همان دانسته می‌شوند؛ برای مثال، وقتی اسکار (۱) و همزادش اسکار (۲) جملهٔ یکسان «آب رفع تشنگی می‌کند» یا «منزیت خطرناک است» را اظهار می‌کنند، آنها به لحاظ معرفتی و قائم به شخص بودن (subjectively)، میان آب (H₂O) و هاب (XYZ) یا منزیت و تی منزیت تمایزی نمی‌نهند، ولی محتوای اندیشه‌های آنها و نیز رویدادها و حالات ذهنی‌شان متفاوت است.

فارکاس باور دارد که مناقشهٔ اصلی میان برون‌گرایی و درون‌گرایی بر سر موقعیت معرفتی محتوای اندیشه‌هاست؛ به‌ویژه اینکه تفاوت‌ها در محتوای اندیشه‌ها به لحاظ قائم به شخص بودن، آیا قابل تمایز است یا نه؟ فارکاس درون‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کند:

واقعیت‌ها، محتواهای ذهنی را متفرد می‌سازند، فقط تا آنجا که در شیوه‌ای که اشیا برای ما به نظر می‌رسند، تفاوتی ایجاد کنند. این بدین معناست که هر تفاوتی در محتوای اندیشه‌ها باید از منظر شخص قابل تمایز و به تبع درون قلمرو دسترسی ویژه باشد (Farkas, 2003: 203).

بر این اساس، ناگزیر برون‌گرایی نیز چنین نظریه‌ای تلقی خواهد شد:

واقعیت‌های بیرونی محتواهای ذهنی را متفرد می‌سازند، هرچند اگر در شیوه‌ای که اشیا برای ما به نظر می‌رسند، تفاوتی ایجاد نکنند. پس این ضروری نیست که لزوماً هر تفاوتی در محتوای اندیشه‌ها از منظر شخص قابل تمایز باشد.

گرتر معیار معرفتی فارکاس را دارای چند مزیت می‌بیند:

۱. به نظر او، بر اساس یک تلقی رایج در میان شمار قابل توجهی از فیلسوفان، برون‌گرایی دست‌کم به‌ظاهر و در نگاه نخست، با دسترسی ویژهٔ شخص نسبت به اندیشه‌های خودش تعارض دارد. پس بار اثبات در این میان بر عهدهٔ برون‌گراست و اوست که باید دسترسی ویژه را تبیین کند. گرتر ادعا می‌کند که معیار معرفتی فارکاس





این تلقی رایج را به خوبی قابل فهم می‌سازد.

۲. گرتلر ادعا می‌کند که این معیار به درستی دکارت را در زمرهٔ درون‌گرایان طبقه‌بندی می‌کند. همچنین این معیار برون‌گرایی دوگانه‌انگارانهٔ برج را به درستی درون‌گرا برمی‌شمارد. البته اینکه مثلاً یک متخصص در جامعهٔ من مفهوم آرتروز را دارد یا نه، تفاوتی در «گونه‌ای که اشیا برای من به نظر می‌رسند» ایجاد نمی‌کند. به باور گرتلر، حتی اگر فرض کنیم که این عناصر تاریخی - توصیفی با معیار معرفتی به خوبی منطبق و متناسب هستند، این معیار، موضوع اصلی مورد مناقشه میان برون‌گرایی - درون‌گرایی در فلسفهٔ ذهن را روشن نمی‌سازد. حال او معیار دیگری معرفی می‌کند که نسبت به امور معرفتی و وجودشناختی خنثی است:

و) معیار شناسا

ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر تمثیل F از سوی S مستلزم وجود هیچ هویت عینی‌ای کاملاً جدا از S نباشد (Gertler, 2012: 63).

گرتلر ادعا می‌کند که این معیار مزایایی دارد؛ برای مثال به لحاظ وجودشناختی خنثی است. دیگر آنکه اگر بپذیریم که دکارت منکر وابستگی اندیشه‌های جزئی/خاص (particular) به وجود هرگونه هویت عینی دیگری است، این معیار دکارت را به درستی درون‌گرا تلقی می‌کند. همچنین اگر قبول کنیم که متخصصان جامعه، هویت‌های عینی جدا از شناسا هستند، به درستی دیدگاه برج را نیز دیدگاهی برون‌گرا طبقه‌بندی می‌کند. به نظر او، مشکل این معیار در این است که شروط صدق اطلاع‌بخش برای درون‌گرایی و برون‌گرایی ارائه نمی‌کند. مطابق استدلال گرتلر بر اساس معیار شناسا، برون‌گرایی صادق و درون‌گرایی کاذب است، اگر اندیشه‌های دو شناسا تنها با توجه به تفاوت هویت‌های عینی بیرون از فرد متفاوت باشند. همچنین بر اساس این معیار، برون‌گرایی کاذب و درون‌گرایی صادق است، اگر اندیشه‌های دو شناسا بر هویت‌های عینی بیرون از آنها وابسته نباشند. در اینجا به نظر می‌رسد فرض گرتلر این است که «بیرون» و «نفسی» دو روی یک سکه‌اند و به این نتیجه می‌رسد که این معیار چنان خنثی

است که نمی تواند اطلاع بخش باشد. او در این باره چنین می نویسد:

اینکه بگوییم یک هویت بیرون از یک شناسا - کاملاً مجزا از او - وجود دارد، عیناً مثل این است که بگوییم آن هویتی که وجود دارد، یکی از ویژگی های نفسی آن شناسا نیست. در نتیجه، معیار شناسا، دوباره پرسش اصلی ما را پیش می کشد که: چگونه باید ویژگی «نفسی برای شناسا» را بفهمیم؟ (ibid.: 65).

نقد و ارزیابی مسئله گرتلر

پیش فرض های نادرست و خطاهای روش شناختی

الف) خلط نکات هنجاری و توصیفی: نمی توان اهمیت عزیمت گاه پرسش اصلی گرتلر یعنی وضوح (clarity) را انکار کرد، زیرا می دانیم که بدون وضوح مفاهیم پایه، نمی توانیم هیچ گفت و گوی فلسفی - تحلیلی موقفی داشته باشیم. سرآغاز و انگیزه نخستین پژوهش او جذاب است، اما جدا از نقدهای تفصیلی که به دیدگاه او در ادامه طرح خواهیم کرد، با راهبرد کلی پژوهش او نیز موافق نیستیم. نوشتار او برخی نکات تاریخی و توصیفی را با پاره ای تعریف های هنجاری به اشتباه درهم می آمیزد.^۱ در واقع

۱. گرتلر در کامنتی درباره این فراز از مقاله چنین پاسخ داده است:

«من فکر می کنم که تصور نوظهور ما از «درون گرایی» قویا با دیدگاهی که آن را دکارت گرایی می نامیم (صرف نظر از اینکه آن دیدگاه واقعا دیدگاه خود دکارت هم بوده یا نه)، مرتبط گردیده است. پس هرگونه تبیین «درون گرایی» که دکارت گرایی را تزی غیردرون گرا محسوب کند، [نسبت به آن مفهوم یا برداشت نوظهورمان] غیرمتعهدانه خواهد بود» (منبع: کامنت های ایمیل شده گرتلر به نگارنده).

به نظر من نقد گرتلر قانع کننده نیست، چون افزون بر اینکه به درستی باید در این پرسش بیندیشیم که مواضع شخص دکارت چه نسبتی با برون گرایی یا ضدفرد گرایی در فلسفه ذهن دارد، این نکته را نیز باید بکاویم که آیا دکارت گرایی یا دوگانه انگاری جوهری اساساً با برون گرایی یا ضدفرد گرایی در فلسفه ذهن سازگار است یا نه. همان طور که برج در مقالات متعدد و نیز در گفت و گوهای حضوری یادآور شده، بر اساس برخی تفسیرها از دو طرف سنجش، دکارت و نیز دکارت گرایی، می توانند به مثابه تزهایی برون گرایانه یا ضدفرد گرایانه تلقی شوند. مشکل دکارت و دکارت گرایی این نیست که تزی کاملاً درون گرایانه درباره حالات و رویدادهای ذهنی ارائه می دهند، چون می دانیم چنین نمی کنند. تز دکارت و دکارت گرایان با توجه به وابسته دانستن حالات و رویدادهای ذهنی به خدا تزی از این حیث (in terms of) برون گرایانه است. مشکل جدی دکارت و دکارت گرایی، از منظر فلسوفی برون گرا همچون برج این است که وابستگی حالات و رویدادهای ذهنی به





می‌توان گفت این خلط بر این پیش‌فرض نادرست مبتنی است که انگار لازم است برای وضوح مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی باید امری متفق‌علیه از سوی تمام چهره‌های شاخص هر دو گروه چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات وجود داشته باشد. گر تکرار تصریح می‌کند که این امر مطلوب و درعین حال مفقود متفق‌علیه یک‌تذ واحد است، اما من گمان می‌کنم لازمه نوشتار او این است که وی در پی یک معیار یا تعریف متفق‌علیه واحد برای ویژگی نفسی است. به نظر می‌رسد که این خطای روش‌شناختی (خلط نکات توصیفی - هنجاری) نیز در دست‌یابی به نتایج نادرست وی نقش دارد. وقتی که می‌خواهیم یک موضوع فلسفی یا حتی موضوعی متداول و روزمره را تعریف و تبیین کنیم، دو گونه تعریف متفاوت پیش‌روی خواهیم داشت: تعریف هنجاری (normative) و تعریف توصیفی (descriptive). در تعریف هنجاری، موضوع را از منظر خویش و آن‌گونه که درست می‌دانیم و گمان می‌کنیم باید چنان باشد، تعریف می‌کنیم. در تعریف توصیفی، به تعریف‌های دیگران در پیشینه آن موضوع اشاره می‌کنیم. یک ریاضی‌دان می‌تواند در تعریف یک مفهوم ریاضیاتی، به فرض x تعریف هنجاری خویش را بیان کند و بر آن دلیل بیاورد. یا اینکه به تعریف‌های دیگر ریاضی‌دانان و به‌ویژه صاحب‌نظران کلیدی این فن در گذشته تاریخی اشاره کند و برای مثال بگوید «طبق تعریف خیام، x آن چیزی است که...». البته بی‌تردید برخی تعریف‌های هنجاری هستند که با برداشت‌های تاریخی - توصیفی بیشتری منطبق و متناسب‌اند، اما نیازی نیست این انطباق به‌ضرورت در هر تعریف و تبیین درستی حضور داشته باشد. حتی اگر فرض کنیم که گر تکرار به‌درستی در پی چنین تعریفی است، باز هم او نخواهد توانست برخی تعریف‌های هنجاری را با استناد به تفاوت آنها با دیگر تعریف‌ها در تاریخچه آن موضوع رد کند. همچنین برخی طبقه‌بندی‌ها با معیارهای ما متفاوت خواهد بود، ولی

→

جهان فیزیکی بیرونی را نمی‌پذیرند. پس چنین تصور نوظهوری به‌معنای مطلق درون‌گرایی وجود ندارد. بماند که بر فرض وجود، باز اساساً باید در جدی‌گرفتن تصورات نوظهورمان درباره مناقشه‌هایی جدی مانند برون‌گرایی - درون‌گرایی تردید کنیم.

این تفاوت مانع این نمی‌شود که ما درباره ایده‌ها و پرسش‌های پایه بیندیشیم. اگر راهبرد تلفیقی گرتر درست باشد، که البته در ادامه استدلال خواهیم کرد که چنین نیست، بخش قابل توجهی از مسائل و راه‌حل‌های فلسفی اساساً بی‌معنا، ناطلاع‌بخش و مهم‌بل خواهند بود.

ب) لزوم بی‌دلیل: نکته دیگر این است که گرتر ادعا می‌کند مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی راهکار ندارد (Gertler, 2012: 51). من گمان می‌کنم دلیل این رأی آن است که او نمی‌تواند برداشت خود از مفهوم «نفسی برای شناسا» را از گزند مسئله ابهام نجات دهد. به نظر او، این مناقشه بر مفهوم «نفسی برای شناسا» وابسته است. به نظر من، این پیش‌فرض (باور به این وابستگی) خطای دوم گرتر است. استدلال او چنین صورت‌بندی‌ای دارد که یک تبیین کافی برای «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» باید معیار «نفسی برای شناسا» را به کار بگیرد. به نظر می‌رسد او خود نخست باید نشان دهد که دلیل یا دلایل کافی برای این «باید مفروض» دارد. در واقع، این پیش‌فرضی برای مراحل بعدی استدلال اوست که در ادامه این را نیز ارزیابی خواهیم کرد.

ج) نبود توجه کافی به تمایز درونی و نفسی: بر اساس نوشتار گرتر، او به خوبی می‌داند که در برخی از صورت‌بندی‌های معیار نسبت به برون‌گرایی و درون‌گرایی، واژه «درونی» (internal) به جای «نفسی» (intrinsic) به کار می‌رود، ولی او گمان می‌کند که این ترجیح چندان وجهی ندارد و هر دو واژه در این بحث می‌توانند یکسان تلقی شوند. برخلاف پیش‌فرض او، من گمان می‌کنم که ترجیح «internal» بر «intrinsic» وجه مهمی دارد و ما نمی‌توانیم این دو واژه فنی متفاوت را به دل‌خواه (arbitrarily) به جای یکدیگر به کار بریم.

از یک سو، ویژگی‌های اشیا را می‌توان به ویژگی‌های اضافی (extrinsic) و ویژگی‌های غیراضافی یا نفسی (intrinsic) تقسیم کرد. واژه «intrinsic» در زبان انگلیسی برای معانی گوناگونی مثل اصلی، ذاتی، جدایی‌ناپذیر از خود شیء یا فی‌نفسه (Per se) به کار می‌رود. اصطلاح «ویژگی نفسی» در متون فلسفی به ویژگی‌هایی اشاره دارد که





اشیا از آن حیث که خودشان هستند، واجد آن‌اند. در مقابل، ویژگی‌های «اضافی»، ویژگی‌هایی هستند که اشیا آنها را از حیث رابطه یا عدم رابطه‌شان با شیء یا اشیا دیگر دارند. «سرداشتن» یک ویژگی نفسی یا غیراضافی است و «همسرداشتن» یک ویژگی اضافی است. بر اساس تعریفی دیگر، ویژگی یک شیء، نفسی یا غیراضافی خواهد بود، اگر هر همتای کامل آن شیء نیز آن ویژگی را داشته باشد.^۱

از سوی دیگر، ویژگی‌های اشیا را می‌توان به ویژگی‌های درونی و ویژگی‌های بیرونی تقسیم کرد. ویژگی‌های «درونی»، ویژگی‌هایی هستند که درون (inside) شیء قرار دارند و یا بخشی از شیء را تشکیل می‌دهند. ویژگی‌های بیرونی ویژگی‌هایی هستند که بیرون از شیء قرار دارند یا بخشی از آن را تشکیل نمی‌دهند؛ برای مثال، «اکسیژن‌داشتن» ویژگی درونی آب روی میز من و «در لیوان‌بودن» ویژگی بیرونی آن است.

به نظر من ویژگی‌های درونی با ویژگی‌های نفسی این‌همان نیستند، چنان‌که ویژگی‌های بیرونی نیز با ویژگی‌های اضافی این‌همان (identical) نیستند، زیرا تمایزهای قابل توجهی در این میان به ذهن می‌رسد.

۱. یکی از تفاوت‌ها این است که تقسیم درونی - بیرونی بر تقسیم نفسی - اضافی اولویت تبیینی دارد؛ بدین معنا که در مقام تبیین، فهم تقسیم دوم بر فهم تقسیم نخست وابسته است و نه به عکس. فهم و تصدیق یک ویژگی نفسی وابسته است به دریافتن اینکه آیا آن ویژگی برای شخص درونی است یا نه؛ اما عکس آن صادق نیست. ما برای اینکه دریابیم آیا یک ویژگی برای شخص درونی است، لزوماً از قبل نیاز نداریم که بدانیم آیا آن ویژگی برای او نفسی نیز هست یا نه؟ همچنین روشن است که ما در مقام شناخت، پیش و جدا از آگاهی یا التفات نسبت به تقسیم دوم، درک عرفی مقدم و روشن‌تری از مبنای تقسیم درونی - بیرونی داریم؛ یعنی پیش از التفات به تقسیم دوم، توجه داریم که آیا

۱. برای ارزیابی و نقد دقیق این دو تعریف متمایز که دیوید لویس (1983:197) و (1986: 61) مطرح کرده که اولی شهودی‌تر و دومی همراه با دشواری‌هایی نظری است، نک: Sider, 1996: 1-27.

یک ویژگی درون شیء قرار دارد و بخشی از آن را تشکیل می‌دهد یا نه. ما با اندکی تأمل می‌دانیم که داشتن ویروس سرماخوردگی، ویژگی درونی شخص سرماخورده است، چون این ویروس درون بدن او قرار دارد، اما به همان وضوح نمی‌توانیم دریابیم که آیا داشتن این ویروس ویژگی نفسی آن شخص نیز هست یا نه؟

۲. تفاوت دیگر اینکه تقسیم نفسی - اضافی که به لحاظ فنی و فلسفی پیچیده‌تر و اختلاف‌برانگیزتر از تمایز درونی - بیرونی است، به آسانی قابل تطبیق بر اشیای مادی و مجرد است؛ برای نمونه، کسانی که اعداد را شیء مجرد (abstract object) می‌دانند، می‌توانند بپذیرند که هر عددی ممکن است ویژگی‌هایی نفسی یا اضافی داشته باشد، اما پذیرش اینکه اشیای مجرد ویژگی‌هایی درونی و بیرونی دارند، بسیار دشوار است، زیرا داخل یا بیرون برای آنها به آسانی قابل تصور نیست.

۳. سومین اختلاف با توجه به تمایز دقیقی است که در دیدگاه ویلسون ریشه دارد (Robert, 1995: 150). بر اساس این تمایز حالت‌های نفسی (intrinsic states) در سطح زبان‌شناختی مطرح می‌شوند:

حالت‌های درونی: حالت A برای فرد x درونی است، اگر و تنها اگر بدون پیش‌فرض گرفته‌شدن وجود هیچ فردی جز X، x بتواند در آن حالت قرار داشته باشد. حالت‌های نفسی: حالت A برای فرد x نفسی است، اگر و تنها اگر بدون پیش‌فرض گرفته‌شدن وجود هیچ فردی جز X، بتوان چنین توصیف کرد که x در آن حالت قرار دارد.

به نظر می‌رسد این تمایز میان حالت‌های درونی و نفسی، می‌تواند به تمثیل ویژگی‌های درونی و نفسی نیز تعمیم یابد.

۴. تفاوت دیگر اینکه ممکن است کسانی ویژگی‌های «intrinsic» را به معنای ویژگی‌های «essential» یا ذاتی شیء بدانند^۱ و به دلایلی منکر وجود یا دست‌کم آگاهی

۱. برج در گفت‌وگو یادآور شد گویا امروزه در ذهن فیلسوفان انگلیسی‌زبان به‌طور غالب چنین تلقی‌ای وجود دارد که «intrinsic» را «essential» یا مفهومی مشابه و نزدیک به آن برمی‌شمارند.





ما از ذات و چنین ویژگی‌هایی (ویژگی‌های ذاتی) شوندد. حال آنکه بعید است ویژگی‌های درونی - بیرونی چنین مخالفت‌های متافیزیکی خاصی را به خود بینند. ما مقدم بر مباحث فلسفی پیچیده دربارهٔ تعریف و چیستی ویژگی‌های نفسی - اضافی، حتی در کودکی، درکی روشن و مشترک از مفاهیمی مانند درون و بیرون شیء داریم.

د) تمرکز بر عنوان: خطای دیگر روشن‌شناختی گرتلر این است که او نخست بیش از اندازه بر عنوان‌های «درون‌گرایی»، «برون‌گرایی»، «نفسی» و «اضافی» تمرکز می‌کند. سپس آن‌گاه که درمی‌یابد نمی‌تواند هیچ تعریف درستی برای این عنوان‌ها و مسئله خویش بیابد، حکم می‌کند که مناقشهٔ درون‌گرایی - برون‌گرایی دربارهٔ محتوای ذهنی باید رها شود. جالب اینکه خود تایلر برج، از پیشگامان برون‌گرایی، عنوان «برون‌گرایی» را نمی‌پسندد، بلکه عنوان «ضد فردگرایی» را به جای «برون‌گرایی»، و «فردگرایی» را به جای «درون‌گرایی» پیشنهاد می‌دهد. همچنین واژهٔ «نفسی» را از روی عمد به کار نمی‌برد. برج در توضیح این ترجیح می‌نویسد:

«من به دلایل متعددی ترجیح داده‌ام که «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» را به کار نبرم... دلیل سوم این است که «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» دربارهٔ آنچه مرز درون و بیرون را شکل می‌دهد، مشخص نیستند. این واژگان طوری به کار رفته‌اند که این مرز را به صورت‌هایی بسیار مختلف ترسیم می‌کنند. این طور نیست که همهٔ آنها به تمایز میان فرد و واقعیت فراتر از فرد ربط داشته باشند. دلیل اصلی من این است که واژهٔ «برون‌گرایی» برای بسیاری تلقی‌گر این است که اساساً موضوع اصلی به موقعیت مکانی ربط دارد. همچنین چنین فرض شده است که رویدادها و حالات ذهنی خودشان «بیرون از سر» هستند یا خودشان نسبت‌هایی به چیزهایی بیرون از فرد هستند. هر دو تلقی اشتباه‌اند» (Burge, 2007: 154).

وی در پاورقی می‌نویسد: «این نکات غالباً بر فیلسوفانی که واژهٔ «ویژگی نفسی» را به کار می‌برند، مبهم می‌ماند. برخی از این نویسندگان، بی‌آنکه توضیح دهند، ادعا می‌کنند که محتواهای ذهنی، ویژگی‌های نفسی ذهن‌هایند. این گونه نوشتن می‌تواند به آشفتگی دامن بزند، [زیرا می‌دانیم واژهٔ «نفسی» کاربردهای بسیاری دارد» (ibid.).

پس همان‌طور که برج در نوشتارهای خود به درستی پیشنهاد می‌دهد ما می‌توانیم به جای اصطلاح برون‌گرایی، اصطلاحی دیگر مثل ضدفردگرایی را به کار ببریم، ولی همچنان مناقشه اصلی ادامه خواهد داشت و آن را رها نخواهیم کرد. مناقشه اصلی درون‌گرا و برون‌گرا یا فردگرا و ضدفردگرا در فلسفه ذهن بر سر این است که آیا محتوای حالات ذهنی (در یک خوانش) و یا خود حالات و رویدادهای ذهنی (در خوانش برج) کاملاً بر امور درونی یا فردی مبتنی‌اند یا بر امور بیرونی و یا غیرفردی نیز تا حدودی وابسته‌اند. درون‌گرایان یا فردگرایان در میان خانواده خود درباره اینکه تعبیر درونی را به کار ببرند یا فردی، می‌توانند قیل و قال کنند. همچنین می‌توانند درباره تعریف یا معیار ویژگی نفسی گریبان چاک کنند. برون‌گرایان یا ضدفردگرایان نیز درباره اینکه تعبیر بیرونی را به کار ببرند یا ضدفردگرایانه، می‌توانند اختلاف درون‌خانوادگی داشته باشند. همچنین می‌توانند برداشت‌های متفاوت خود را درباره ویژگی نفسی داشته باشند، اما همه این اختلاف‌نظرها مانع این نیست که این مناقشه را مناقشه‌ای مرده یا مبهم تلقی کنیم.

درواقع همان‌طور که برج در گفت‌وگوها یادآور شده است، پیش‌فرض گرتلر که باید تعریف یا معیاری واحد برای نفسی وجود داشته باشد که میان هر دو گروه متفق علیه باشد، محل اشکال است. گرتلر گمان می‌کند هیچ‌تزو واحدی وجود ندارد که همه چهره‌های شاخص برون‌گرایی بپذیرند و همه چهره‌های شاخص درون‌گرایی آن را رد کنند و یا به عکس. مسئله اصلی این است که برای اینکه درون‌گرایی یا برون‌گرایی را به‌عنوان یک رویکرد فلسفی بپذیریم، لازم نیست اثبات کنیم همه چهره‌های شاخصی که بر اساس طبقه‌بندی متعارف برون‌گرا یا درون‌گرا به‌شمار می‌روند، در مقام نظریه‌پردازی به‌واقع برون‌گرا یا درون‌گرا هستند. افزون‌بر اینکه اثبات وجود داشتن برون‌گرایی تنها نیازمند نشان‌دادن یک فیلسوف برون‌گرا و نظریه برون‌گرایانه اوست و همین‌طور در مورد درون‌گرایی. لازم نیست یک تعریف یا معیار واحد درباره ویژگی نفسی ارائه دهیم که تمام درون‌گرایان و برون‌گرایان آن را بپذیرند و یا اینکه تزی واحد را نشان دهیم که همه برون‌گرایان می‌پذیرند و همه درون‌گرایان انکار می‌کنند. با توجه





به مطالب پیش گفته خواننده بهتر درمی یابد که منظور من از خلط نکته‌های هنجاری و توصیفی - تاریخی در مسئله یا استدلال گرتلر چیست.

ه) تمرکز بی جا بر مکان و فیزیک ویژگی‌های نفسی: یکی از مهم‌ترین اشکالها بر معیارهای پیشنهادی گرتلر این است که انگار او در پس‌زمینه معیارسازی‌های خود، تأکید فراوانی بر بحث موقعیت مکانی و ماهیت فیزیکی - بدنی ویژگی‌های نفسی دارد. به‌طور ویژه در چهار معیار نخست (ویژگی فیزیکی - بدنی، ویژگی فیزیکی بدنی یا غیروابسته به محیط، ویژگی داخل محدوده پوست یا غیروابسته به محیط و نیز ویژگی غیروابسته به محیط)، انگار گرتلر پیوسته بر موقعیت مکانی و ماهیت فیزیکی - بدنی ویژگی‌های نفسی تمرکز کرده است. این تمرکز می‌تواند معرف پاره‌ای از حقیقت نزاع درون‌گرایان - برون‌گرایان باشد، اما نباید به شیوه حصری و در قالب معیاری جامع و مانع بسط یابد. چه‌بسا گروهی از فیلسوفان دو سر طیف، این ترجیح مکانی - فیزیکی را پسندند، اما برای ارائه معیاری شامل‌تر که مشکلات گوناگون وجودشناختی و تعارض با طبقه‌بندی تاریخی را نداشته باشد، باید توجه داشته باشیم که تأکید بر تفرد محتوا یا حالات و رویدادهای ذهنی و نه تأکید بر مکان یا فیزیک آنها گزینه مناسب‌تری است. چهار معیار نخست گرتلر به بحث تفرد بی‌توجه‌اند و بی‌جهت با یک سوگیری مکان‌مندانه یا فیزیکی، معیار ویژگی نفسی را به گونه‌ای محدود معرفی می‌کنند. من برای اینکه هم به بحث موقعیت مکانی و ماهیت فیزیکی حالات نفسی اشاره شود و هم ویژگی نفسی به این مشخصه‌ها محدود و منحصر نشود، در معیار پیشنهادی خود که در مقاله‌ای دیگر به آن پرداخته‌ام، آنها را به‌صورت عطفی در کنار اموری که با تفرد نیز سازگارند، مطرح می‌کنم.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار کوشیدیم با یکی از اشکالها یا مسائل در برابر تمایز برون‌گرایی - درون‌گرایی به تفصیل آشنا شویم. گرتلر ادعا می‌کند نمی‌توانیم تمایز مزبور را تمایزی روشن بدانیم و برای اثبات این ادعا معیارهایی برای تمایز مزبور پیشنهاد می‌دهد. سپس

ادعا می‌کند تمامی این موارد مشکلاتی مانند تعهد وجودشناختی نامربوط یا ناسازگاری با طبقه‌بندی‌های مرسوم تاریخی دارند. من پس از تبیین مسئله و معیارهای پیشنهادی او در مقام نقد، کوشیده‌ام نشان دهم او چه پیش‌فرض‌ها و روش‌های نادرستی را پی گرفته که به چنین اشکال یا مسئله‌ای منجر شده است. با چشم‌پوشی از مسئله گرتلر و نیز درست یا نادرستی نقدهای من بر او، نویسنده امیدوار است که مطالعه این نوشتار نشان دهد اثبات یا نفی یک تمایز بدیع فلسفی به کدامین امکان‌ها و توانمندی‌های نظری نیازمند است. در مقاله‌ای دیگر به تفصیل به نقد ایجابی و ارائه راهکار برای مسئله گرتلر خواهم پرداخت.

۱۶۵



نظر
صدر

واکاوی تحلیلی مسئله گرتلر درباره معیار درون‌گرایی - برون‌گرایی ...

1. Burge, Tyler (1979), "individualism and the Mental," in: P. French, T. H. Uehling and H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, 4 Minneapolis, Minn: *University of Minnesota Press*.
2. _____ (1986a), "Individualism and Psychology," *Philosophical Review*, No. 45.
3. _____ (1986b), "Intellectual Norms and Foundations of Mind," *Journal of Philosophy*, No. 83.
4. _____ (1986c), "Cartesian Error and the Objectivity of Perception," In: *Subject, Thought, and Context*, P. Pettit and J. McDowell (ed.), Oxford: *Oxford University Press*.
5. _____ (2003), "Descartes, Bare Concepts, and Anti-Individualism: Reply to Normore," In: Hahn, M. and B. Ramberg, *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press.
6. _____ (2003), Psychology and the Environment: Reply to Chomsky," in: Martin Hahn and Bjorn Ramberg (eds.), *Reflections and Replies*, London: MIT Press.
7. _____ (2007), "Foundations of Mind," Oxford: *Clarendon Press*.
8. Gertler, Brie (2012), "understanding the Internalism-Externalism debate: what is the boundary of the thinker?" *Philosophical Perspectives*, No. 26.
9. Farkas, Katlin (2003), "What is Externalism," *Philosophical Studies*, No. 112.
10. Liu, JeeLoo (2002), "Physical Externalism and Social Externalism: Are They Really Compatible?" *Journal of Philosophical Research*, Vo. 27.
11. Donnellan, Keith. (2003), "Burge Thought Experiments," in: Martin Hahn and Bjorn Ramberg (eds.), *Reflections and Replies*, London: MIT Press.
12. Wilson, R. A. (1995), "Cartesian Psychology and Physical Minds," *Cambridge: Cambridge University Press*, Pollock, John L. (1990), "technical methods in philosophy," Boulder: Westview Press.



13. Sider, Theodore (1996), "Intrinsic Properties," *Philosophical Studies*, No. 83.
14. Lewis, D. (1983) "Extrinsic Properties," *Philosophical Studies*, No. 44.
15. _____ (1986), *On the Plurality of Worlds*, New York: Blackwell.
16. Moore, G. E. (1951), "The Conception of Intrinsic Value," in: *Philosophical Studies*, New York: Humanities Press Inc.

۱۶۷



نظر
صدر

واکاوی تحلیلی مسئله گرتلر درباره معیار درون گرایی - بیرون گرایی ...

عثرات المعنى في النظريات الأخلاقية الغائية مع التأكيد على النظرية الأخلاقية لدى الأستاذ مصباح اليزدي

محمّد علي مبيني^١
علي رضا آل بوية^٢

الملخص

عثره المعنى هي إحدى المزالق الشائعة في البحوث العلمية، وتقع للمفكر حينما يتعد عن حدود معنى الموضوع الذي يخوض فيه بالبحث والتظير ويلج في مجال معنوي آخر. السؤال الرئيسي لهذه الورقة هو أنه هل من الممكن القول بأن بعض النظريات الأخلاقية قد تعرّضت لتعثر في المعنى؟ وإذا كانت الإجابة بنعم فكيف حصل هذا التعثر؟ يهدف البحث إلى التعرّض لنظريات الأخلاق الغائية من هذا المنظور وأن يتفحص عن العثرات المعنوية وكيفية وقوعها في هذه النظريات. ومن أجل بلوغ الغاية المطلوبة استخدم أسلوب التحليل المفهومي؛ وذلك بأن تمّ تحليل مفهوم "القيمة" وبعد استبيان المعاني المختلفة لها حدّد المعنى المراد في فلسفة الأخلاق، ثمّ تمّت مناقشة مطابقت النظريات الغائية وعدمها لهذا المعنى. أنتجت المناقشات المشارّة أنّ النظريات الأخلاقية الغائية، وخاصّة نظرية الأستاذ مصباح اليزدي، هي عرضة لمثل هذا الإشكال. فقد أغفلت نظريته معنى القيمة الأخلاقية؛ وبدلاً من الدفاع عن واقعية القيمة الأخلاقية للأعمال قامت النظرية على أساس الدفاع عن واقعية القيمة الآلية لها من أجل تحصيل النتائج المطلوبة.

كلمات مفتاحية

القيمة الأخلاقية، القيمة الآلية، مزلق معنوي، الغائية، آية الله مصباح اليزدي.



فصل النزاعات الأخلاقية في التجربة الظاهرية لماندلباوم

حسن فتح زاده^١
عليرضا ضميري^٢

الملخص

من أهداف النظرية الأخلاقية التي تصرّ على وجود المكوّنات المطلقة في الأحكام الأخلاقية هو فصل الخصومات والنزاعات الأخلاقية. ولذا فنظريات الواجب الأخلاقي هي أكثر النظريات سعياً لحلحلة النزاعات هذه، وذلك لإصرارها على القول بوجود الأحكام المطلقة والمستقلة عن الفاعلين. كما أنّ مختلف التيارات الفلسفية، بما فيها الفلسفتين القاريّة والتحليلية، تسعى لحلّ تلك النزاعات كلّ بأسلوبه الخاصّ به. موريس ماندلباوم، الفيلسوف التحليلي الأمريكي، عبر تقديمه لنظام أخلاقي مستقلّ وشرحه لهذا النظام من منظور التجربة الظاهرية في الأخلاق، يرى أنّ الهدف العملي لفلسفته هو عبارة عن فصل النزاعات الأخلاقية. ويرى أنّ منشأ هذه النزاعات هو أسباب معرفية ذات تأثير على طريقة تشكل الحكم الأخلاقي. ليس من الممكن التغلّب على هذه الأسباب دائماً، ولكن بالإمكان عدّ مبادئ تأتي في أغلب الأحيان مجدّية وإن لم تكن هي مطلقة. ومن هذا المنظور ينتج عن كلّ من: "مبدأ الأولوية في الواقعيّات"، و"مبدأ العالمية" و"مبدأ الغائية" مجموعة مبادئ تُستخدم عند حصول الخلاف والتنافر في الأخلاق. وباستعانة هذه الأصول نرمي في الواقع إلى تقديم معيار أبعد من نظرية معيارية خاصّة لحلّ الخلافات الحاصلة في وجهات النظر الأخلاقية، وتبريرها نظراً إلى المعتقدات والأُمور الواقعية التي تنطلق منها الأحكام الأخلاقية بالضرورة. نقوم في هذه الورقة بتقييم حلول ماندلباوم، بعد أن نعرض إجمالاً للحلول الشائعة خاصّة في تيار الواجب الأخلاقي.

كلمات مفتاحية

ظاهرية الأخلاق، المشاعر، النزاعات الأخلاقية، مبدأ الأولوية في الواقعيّات، مبدأ العالمية، مبدأ الغائية.

١٦٩



زنگنه
ملخصات

مناقشة الاستدلال المباشر على نفي المسؤولية الأخلاقية

جواد دانش^١
إبراهيم علي بور^٢

الملخص

يرى الفلاسفة اللا اتساقيون اعتماداً على شرطي "ضرورة البدائل المفتوحة للعامل الأخلاقي" و"الاختيار الصريح للفرد من بين البدائل المحتملة تلك"، وأيضاً كونه حقيقي الأصل قياساً بافعاله، أنّ الضرورة العلية وتعيينها تتعارض والإرادة الحرّة والمسؤولية الأخلاقية. ومن هؤلاء الفلاسفة فان إينواجن حيث يسعى باستدلال مباشر ودون أن يستعين بمفاهيم من قبيل "استطاعة الأداء بنحو آخر" أو "التوقي" في الإيحاء بأن أي نوع من التعيين العلي هو مستلزم لسلب المسؤولية عن الفاعل الأخلاقي؛ وذلك لأنه من منظوره ترادف مثل هذه الضرورة المحتومة انعدام الإرادة الحرّة والمسؤولية الأخلاقية في قبال الحادث، وبالتالي نتائجه ومآلاته. لكننا سنكشف في هذه الورقة عن أنّ المقدّمة الأولى من الاستدلال والصورة التي يعرضها من العلاقة بين الضرورة العلية والإرادة الحرّة في الفعل البشري لا يمكن الركون إليها وهي مدخولة.

كلمات مفتاحية

المسؤولية الأخلاقية، اللا اتساقية، استدلال مباشر، فان إينواجن، مثال فرانكفورت.

١٧٠



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره ٨٩، بهار ١٣٩٧

j.danesh@isca.ac.ir

i.alipour@isca.ac.ir

١. أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

٢. أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

مفهوم "الاستطاعة" وحلّ مور الشرطي

بهرام عليزاده^١

الملخص

ماذا تعني عبارة أنّ للفاعل "القدرة على القيام بالعمل بنحو آخر"؟ طُرحت أبحاث كثيرة في فلسفة الأخلاق المعاصرة حول معنى هذه العبارة. استدلّ جي. إي. مور على أنّ للفاعل القدرة على القيام بالعمل بنحو آخر فقط إذا كان قد وقع اختياره بنحو آخر. كتب للمرّة الأولى آستين ردّاً على تحليل مور الشرطي. وكان يرى أنّ هناك مجموعة من الجمل ذات مظهر شرطي "إذا - إذن" لا تُعدّ جملاً شرطية بالمعنى الحقيقي؛ كما في هذا الافتراض "كان بإمكانني القيام بالعمل بنحو آخر، إذا كنت أريد ذلك". ثمّ سعى بعده كيزم ولهرر أن يردّوا أيّ تحليل شرطي لعبارة "S يستطيع أن يقوم بـ X". وبحسب ما يريان فإنّ افتراضات بصياغة "إذا كان C واقعاً، فإنّ S سيقوم بعمل X" ليست متماهية معنى مع افتراض "S يستطيع أن يقوم بـ X". يرى بروس آيون أنّ المعادلة المذكورة صحيحة، ويعتقد أنّ دليل كيزم ولهرر ينطوي على شكل من أشكال مصادرة المطلوب. في هذه الورقة بعد أن نستعرض هذه الأبحاث سنعرض لدعاوى الجانبيين، وقد انتهى بنا المطاف إلى أنّ إشكالات بروس آيون غير مقنعة.

كلمات مفتاحية

القدرة، استطاعة القيام بعمل بنحو آخر، التحليل الشرطي، الحرّية، مور.

١٧١



نظر
مدرسة
ملخصات

استعراض ونقد مأخذ الشيخ المفيد على رؤية الشيخ الصدوق في الإنسان

علي الله داشتني^١
أصغر رمضان^٢

الملخص

لمعرفة الإنسان في علم الكلام منزلة عالية، وتأسس على معرفة ماهية الإنسان أبحاث مهمة مثل: "التكليف" و"نوعية المعاد" والثواب والعقاب" و"الوعد والوعيد". وقد أبدى المتكلمون المسلمون آراءً عديدة بخصوص ماهية الإنسان. والرأي الغالب بين متكلمي الاعتزال هو الفهم المادي للإنسان. فبحسب رأيهم إنَّ الإنسان هو المُشاهد المرئي. وفي المقابل يرى متكلمون من الإمامية كهشام بن الحكم والشيخ الصدوق والشيخ المفيد، استناداً إلى آيات من القرآن وروايات، ثنائية حقيقة الإنسان وأنه تركيب من الروح والجسم. ولكن الشيخ المفيد فهو وإن كان متفقاً مع الشيخ الصدوق في تركيب الإنسان من الجسم والروح إلا أنَّ له مأخذ ونقوداً شديدة على بعض آراء الشيخ الصدوق فيما يخص الروح. سعينا في هذه الورقة في أن نتبين مدى صمود أدلة كلا الوجهتين في ماهية الإنسان وتوافقهما مع المقاييس العقلية والنقلية. ولأجل تحقيق هذه الغاية قمنا بتقرير وجهة نظر الشيخ الصدوق أولاً، ثم أتبعنا ذلك بمؤاخذات المفيد على وجهة نظره، مع عرضها على الأدلة العقلية والنقلية ومقابلتها بها، وكشفنا عن أنَّ لأكثر آراء الشيخ الصدوق شواهد أقوى تدعمها.

كلمات مفتاحية

الشيخ الصدوق، الشيخ المفيد، معرفة الإنسان، النظرية المادية، النظرية الثنائية، الروح والجسم.

١٧٢



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره ٨٩، بهار ١٣٩٧

alibedashti@gmail.com

asghar.ramazani.49@gmail.com

١. أستاذ مشارك بجامعة قم

٢. طالب دكتوراه الكلام بجامعة قم

إلزامات رؤية هنري كوربان حول الولاية في المنهج التاريخي لدراسة الإسلام (استعراض اتجاّهي التاريخ القدسي وتاريخانية الفهم الديني)

هادي وكيلي^١
فرشته كاظم پور^٢

الملخص

هنري كوربان هو أحد المستشرقين الذين أولوا الفكر الشيعي عناية خاصّة، وقد انبرى لشرح فكرة الولاية انطلاقاً من الاتّجاه الفوق تاريخي أو التاريخ القدسي. ويرى أنّ الولاية هي باطن التشيع وذلك عبر اعتبار تعاليم النبوة والإمامة الأصل والمبدأ. وفي المقابل تتبنّى "نظرية التاريخانية" المحايدة لها، انطلاقاً من واقع المجتمع العربي إبان نزول القرآن، اعتبار الولاية كظاهرة اجتماعية خاصّة بذلك العصر ولا شأن لها سوى ذلك. نسعى في هذه الورقة في الكشف عن أنّ الاتّجاه التاريخاني يصطدم بمشكلة التنافر مع التعاليم الدينية وإغفال المبادئ الفلسفية للإلهيات. ولذا فاتّجاه كوربان الفوق تاريخي أكثر إتقاناً، وتفسيره للولاية يتوقّف على قدر أكبر من المعقولة.

كلمات مفتاحية

تعليم الولاية، الاتّجاه الفوق تاريخي، التشيع، الأمر القدسي، النظرية التاريخانية.



تنقيب تحليلي لمسألة غير تـلر حول معيار الخارجيـة والداخليـة في فلسفة العقل

عليرضا مازاريان^١

الملخص

نظرية الخارجيـة بصياغتها الراهنة تُعدّ من أهمّ المقاربات الحديثة في فلسفة اللغة والعقل المعاصرة. سعى غير تـلر، الفيلسوف التحليلي المعاصر، عبر طرحه لمسألة جديدة حول معيار التمايز بالخارجيـة والداخليـة للمحتوى العقلي، في الكشف عن غموض مصطلحيّ "الخارجيـة" و"الداخليـة". ولبّ الدليل الذي يُقيمه غير تـلر هو أنّ أيّ معيار للتمييز بينهما لا بدّ أن يعتمد على مفهوم "نفس للذات العارفة"، في حين يعتقد أنّ هذا المفهوم غامض وشائك وصفاً ومعياراً. سأقوم في البداية بشرح أولي حول مفاوضة الخارجيـة والداخليـة في فلسفة العقل، وبعدها أشرح في بيان مسألة غير تـلر بتفصيل، وثمّ بعد عرض معايير كرتلر المقترحة أُحاول في القسم الختامي أن أكشف وأشرح افتراضاته المسبقة الخاطئة وأخطاءه المنهجية.

كلمات مفتاحية

الداخليـة والخارجيـة، المحتوى العقلي، معيار، تمايز، لافردية، ميزة نفسية.

١٧٤



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره ٨٩، بهار ١٣٩٧

An Analytical Examination of Gertler's Problem concerning the Criterion of Internalism-Externalism in the Philosophy of Mind

Alireza Mazarian

PhD student of the Philosophy of Mind, Institute for Cognitive Science, Tehran
mazarian@ucla.edu

In its present formulation, externalism is an important new approach in contemporary philosophies of language and mind. Gertler, a contemporary analytic philosopher, has proposed a new problem concerning the criterion for the distinction between internalism and externalism about the mental content, in an attempt to show that the technical terms, "internalism," and "externalism," are seriously vague. The idea behind Gertler's argument is that any criterion for such a distinction has to appeal to the notion of "subjective," while this concept is, for her, descriptively and normatively vague and problematic. In this paper, I will first introduce the internalism-externalism debate in the philosophy of mind, and then elaborate Gertler's problem. After explicating Gertler's proposed criteria, I will finally seek to uncover and elaborate her wrong presuppositions and methodological errors.

Keywords

Internalism-externalism, mental content, criterion, distinction, anti-individualism, intrinsic property.



The Requirements of Henry Corbin’s Insight concerning Wilāya for the Methodology of the Historical Study of Islam (the Examination of the Two Approaches of Sacred History and the Historicity of the Understanding of the Religion)

Hadi Vakili

Associate professor in Institute for Research in Humanities and Cultural Studies
drhvakili@gmail.com

Fereshteh Kazempour

PhD student of Transcendent Wisdom, Research Institute for Institute for Research in Humanities and Cultural Studies
fh.kazempour@gmail.com

Henry Corbin is an Orientalist who is particularly concerned with Shiite thoughts, interpreting the doctrine of wilāya by drawing on a meta-historical approach or sacred history. Relying on the doctrines of prophethood and imamate, he takes wilāya to be the interior of Shiism. On the contrary, the rival theory—that of “historicity”—appeals to social facts of the Arab community at the time of the revelation of the Qur’an, and takes wilāya to be a social phenomenon of the period, without having a particular status. In this paper, we seek to show that the historicity approach faces the problem of incompatibility with religious doctrines and ignorance of the philosophical foundations of theology. Thus, we believe that Corbin’s meta-historical approach is more cogent, and his interpretation of wilāya is more rational.

Keywords

The doctrine of wilāya, meta-historical approach, Shiism, the Sacred, theory of historicity.

An Examination and Critique of al-Shaykh al-Mufid's Objections of al-Shaykh al-Ṣadūq's View of the Human Nature

Ali Allahbedashti

Associate professor in the University of Qom
alibedashti@gmail.com

Asghar Ramazani

PhD student of Kalam, University of Qom
asghar.ramazani.49@gmail.com

The nature of the human being is an important issue in kalam or Islamic theology, on which many other significant issues such as “obligation,” “the quality of resurrection,” “reward and punishment,” and “promise and threat,” hinge. Muslim theologians have offered a variety of views regarding the nature of the human being. The dominant view among Mu'tazili theologians is a materialist conception of the human being. They take the reality of the human being to consist in the visible body. On the contrary, some Imāmī theologians, such as Hishām b. Ḥakam, al-Shaykh al-Ṣadūq and al-Shaykh al-Mufid, have appealed to some Quranic verses and hadiths to support dualism according to which the human being consisted of a body and an immaterial soul. Al-Shaykh al-Mufid agrees with al-Shaykh al-Ṣadūq in taking the human being to consist of a body and a soul, but he objects to some of al-Shaykh al-Ṣadūq's concepts of the soul. In this paper, we seek to show how cogent the arguments of both parties of the debate are and how compatible they are with rational and transmitted evidence. To do so, we review al-Ṣadūq's view, and examine al-Mufid's objections to him given rational and transmitted evidence, showing that in most cases, al-Shaykh al-Ṣadūq's views are supported with stronger evidence.

Keywords

Al-Shaykh al-Ṣadūq, al-Shaykh al-Mufid, the human nature, materialist theory, dualism, soul and body.



The Notion of “Can” and Moore’s Conditional Analysis

Bahram Alizadeh

Assistant professor in Kharazmi University

bahramalizadeh58@gmail.com

What it means to say that “agents have the ability to do otherwise”? There has been much debate in recent moral philosophy about the meaning of this notion. G. E. Moore argued that one could do otherwise, only if one had chosen to do otherwise. For the first time, Austin rejected the conditional analysis, and provided a decisive refutation of it. He argued that some "if-then" sentences, such as "I could have done otherwise if I had wanted to", are not genuinely conditional propositions. Later, Chisholm and Lehrer attempted to refute any analysis of ‘S can do X’ in terms of a conditional. They have argued that "If C, then S X's" cannot mean "s can X." Bruce Aune objected to Lehrer’s argument. He argued that the above equivalence is true, and their argument is question-begging. In this paper, I present an overview of the debate and try to show that Aune’s objections are unsatisfactory.

Keywords

“Can”, Ability to do otherwise, Conditional analysis, Freedom, Moore.



An Examination of the Direct Argument against Moral Responsibility

Javad Danesh

Assistant professor in Islamic Sciences and Cultures Academy

j.danesh@isca.ac.ir

Ebrahim Alipour

Assistant professor in Islamic Sciences and Cultures Academy

i.alipour@isca.ac.ir

Relying on the two conditions of the “necessity of open alternatives to moral agents” and “genuine choice of the person from among the alternatives” as well as the agent being a true origin of his or her actions, incompatibilists believe that causal determination is incompatible with free will and moral responsibility. One such philosopher is van Inwagen who brings a direct argument—without drawing on notions such as “the ability to do otherwise” or “inevitability”—to show that any causal determinism is incompatible with the responsibility of moral agents, because, in his view, such an inevitable necessity amounts to the absence of the agent’s free will and moral responsibility. In this paper, we show that the first premise of this argument, and the picture van Inwagen provides for the relationship between causal necessity and free will in human actions, are unacceptable and objectionable.

Keywords

Moral responsibility, incompatibilism, direct argument, van Inwagen, Frankfurt-type example.



The Resolution of Moral Conflicts in Mandelbaum's Phenomenological Experience

Hassan Fathzadeh

Associate professor of Zanjan University

hfatzade@znu.ac.ir

Alireza Zamiri

MA student of philosophy

zalireza.amiri@yahoo.com

The resolution of moral conflicts is the goal of any moral theory that puts an emphasis on the existence of absolute elements in moral judgments. Since deontological theories in ethics insist on the existence of absolute judgments and agent-independent obligations, they are concerned with the resolution of such conflicts more than any other theory. Various philosophical traditions, both continental and analytical, seek to solve the problem with their own methods. Maurice Mandelbaum, an American analytic philosopher, has devised and elaborated an independent ethical system from the viewpoint of moral phenomenological experience, taking the practical aim of his philosophy to be the resolution of moral conflicts. He takes the origins of such conflicts to be cognitive factors affecting the way a moral judgment is formed. Although such factors cannot always be overcome, we can consider certain principles that are phenomenologically helpful in many cases, although they are not absolute. In this point of view, principles that are helpful for the resolution of moral conflicts and disputes consist in the "principle of the priority of facts," the "principle of universality," and the "principle of teleology." Given these principles, we seek to provide a criterion for the resolution for moral disagreements beyond any specific normative theory, justifying these principles given the beliefs and facts from which moral judgments inevitably arise. In this paper, we will briefly explain common solutions, especially in the deontological tradition, and then evaluate Mandelbaum's solutions.

Keywords

Moral phenomenology, emotions, moral conflicts, the principle of the priority of facts, the principle of universality, the principle of teleology.



Abstracts

Semantic Deviation in Teleological Moral Theories with an Emphasis on the Moral Theory of Mişbāḥ Yazdī

Mohammad Ali Mobini

Assistant professor in Islamic Sciences and Culture Academy

ma.mobini@isca.ac.ir

Alireza Alebouyeh

Assistant professor in Islamic Sciences and Culture Academy

a.alebouyeh@isca.ac.ir

4



Vol. 23, No. 89, SPRING, 2018

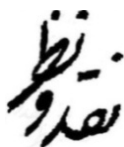
In scholarly discussions, a semantic deviation occurs when a scholar deviates from the conventional meaning of the subject matter he or she discusses and theorizes about to a different unconventional meaning. The main question of this paper is whether some moral theories are subject to semantic deviations, and if so, how such a deviation has occurred. The paper aims to examine teleological moral theories to see whether and how they suffer from semantic deviations. We have done with the method of conceptual analysis, that is, we analyze the concept of “value” by distinguishing different meanings of the word and determining what is meant by it in the literature on moral philosophy. We will then consider whether teleological theories can live up to this meaning of “value.” We conclude that teleological theories in moral philosophy, and in particular, Mişbāḥ Yazdī’s view, are vulnerable to such a problem of semantic deviation. Ignoring the meaning of moral value, he defends the reality of the instrumental value of morality for achieving desired goals, instead of defending the reality of the moral value of actions.

Keywords

Moral value, instrumental value, semantic deviation, teleology, Ayatollah Mişbāḥ Yazdī.

Table of Content

Semantic Deviation in Teleological Moral Theories with an Emphasis on the Moral Theory of Mişbāḥ Yazdī	4
Mohammad Ali Mobini Alireza Alebouyeh	
The Resolution of Moral Conflicts in Mandelbaum’s Phenomenological Experience	5
Hassan Fathzadeh Alireza Zamiri	
An Examination of the Direct Argument against Moral Responsibility	6
Javad Danesh Ebrahim Alipour	
The Notion of “Can” and Moore’s Conditional Analysis	7
Bahram Alizadeh	
An Examination and Critique of al-Shaykh al-Mufid’s Objections of al-Shaykh al-Şadūq’s View of the Human Nature	8
Ali Allahbedashti Asghar Ramazani	
The Requirements of Henry Corbin’s Insight concerning Wilāya for the Methodology of the Historical Study of Islam	9
Hadi Vakili Fereshteh Kazempour	
An Analytical Examination of Gertler’s Problem concerning the Criterion of Internalism-Externalism in the Philosophy of Mind	10
Alireza Mazarian	



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 1, Spring 2018

89

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

English Translator: Yasser Pouresmaeil

Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ 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

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....

نشانی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....

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

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی