



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و سوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۷

۹۲

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: سعید لطفی

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 علیه السلام)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)

مجله علمی

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 موجد 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)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica) 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، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۱۳۸۶ - ۰۲۵ * آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

ویژگی‌های شکلی مقاله: حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p. 224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp. 44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه، مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem.» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، *عنوان کتاب (ایرانیک)*، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *نام نشریه (ایرانیک)*، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، *عنوان رساله*، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (**ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است**).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۵ نقش فضیلت عقلانی تواضع فکری در فرایند استنباط حکم شرعی
مهدیه تکفلاح
علیرضا آل بویه
سیدمحمدرضا آیتی
- ۲۸ بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱)
حسین کامکار
- ۵۵ نقادی اخلاق باور کلیفورده بر محور اصل عدالت اخلاقی
منصور نصیری
مهرداد صفری آبکسری
- ۷۹ پیش‌داشت کمال‌یافتگی؛ شرط ضروری فهم و کژفهمی نزد گادامر
رضا مقراضچی
محمد رعایت‌جهرمی
- ۱۰۴ پاسخ به مسئله گرتر دربارۀ معیار درون‌گرایی - برون‌گرایی در فلسفه ذهن
علیرضا مازاریان
- ۱۲۷ معرفت و علایق انسانی؛ جستاری دربارۀ نسبت دو مقوله
محمدرضا اسمخانی
حسین شیخ‌رضایی
- ۱۵۲ کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»
حسینعلی سعدی
بهنام طالبی طادی
- ۱۷۶ ملخصات
- 4 Abstracts

نقش فضیلت عقلانی تواضع فکری در فرایند استنباط حکم شرعی

* مهدیه تکفلاح

** علیرضا آل بویه

*** سیدمحمد رضا آیتی

چکیده

فضایل عقلانی در فرایند استنباط حکم و در مقام باورمندی و افتاء از مسائل مهمی هستند که فقیهان و مجتهدان می‌بایست به تحصیل آنها بپردازند. بدون تردید فقدان این فضیلت‌ها، موجب نقصان و جاهت و اعتبار ثمره عملیات فقاقت است. پیش فرض ما این است که عالمان دین همچون دیگر اندیشه‌ورزان به صورت آشکار و پنهان دستخوش آفت‌ها و آسیب‌های اخلاقی هستند. فضائل متعددی از جمله گشودگی ذهنی، پشتکار فکری، دقت و تمرکز، تواضع فکری، شجاعت فکری، احتیاط فکری، گشودگی فکری، انصاف فکری و استقلال فکری مجموعه فضائلی هستند که در اعتبار معرفت مؤثرند. از آنجاکه در اجتهاد و استنباط احکام شرعی، باورهای مجتهد نقش اساسی ایفا می‌کند، در این مقاله نقش فضیلت عقلانی «تواضع فکری» در فرایند استنباط حکم شرعی بررسی شده است. نتیجه اینکه آراستگی به فضیلت «تواضع»، حجاب نفسانیت و منیت را از پیش‌روی مجتهد و ادله احکام برداشته و طریق وصول به حکمی اخلاقی‌تر را هموار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد اخلاقی، اخلاق باور، اخلاق پژوهش، فضایل عقلانی، تواضع فکری.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۰

* دانشجوی دکتری دانشگاه علوم و تحقیقات، گروه آموزشی فقه و حقوق، ایران، تهران. mahdiehtakfallah@yahoo.com

** استادیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام، ایران، قم. (نویسنده مسئول) a.alebouyeh@isca.ac.ir

*** استاد گروه فقه و حقوق، دانشگاه علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد، ایران، تهران. smrayati@yahoo.com



مقدمه

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به حدود و ثغور معرفت یا همان «باور صادق موجه» می‌پردازد. تا اوایل سده بیستم معرفت‌شناسی گونه‌ای از علوم توصیفی بود که به پرسش «معرفت چیست؟» می‌پرداخت، اما در میانه سده بیستم معرفت‌شناسانی ظهور کردند که دیگر معرفت را صرفاً علمی توصیفی نمی‌دانستند. آنها به این نکته پی‌بردند که مقوله اختیار در آدمی می‌تواند در فرایند کسب معرفت تأثیرگذار باشد؛ از این پس، معرفت‌شناسی صرفاً علمی توصیفی نبود، بلکه در جایگاه یک علم توصیه‌ای نیز قرار گرفت. این علم باید به این پرسش پاسخ می‌داد که «معرفت چگونه باید تحصیل شود؟» به تدریج معرفت‌شناسان دریافتند که معرفت‌شناسی دو بعد دارد: اولاً، بررسی چگونگی حصول معرفت؛ ثانیاً، باید و نبایدهای حصول معرفت. ضرورت پاسخ به پرسش دوم، معرفت‌شناسی را به دانشی دارای مرزهای مشترک با علم اخلاق مبدل کرد. مواجهه با اخلاق سبب شد سه نوع نگرش به حصر عقلی در دانش معرفت‌شناسی پدید آید:

۱. وظیفه‌گرایان اخلاقی: این معرفت‌شناسان که قرینه‌گرا نیز نام دارند، «باور موجه» را باوری می‌دانند که از جانب شهادی حمایت شده باشد و آن شاهد را به گونه‌ای معرفی می‌کنند که از ویژگی‌های یک فرد کاملاً متمایز است و متمرکز بر گزاره باور است. نزد برخی از آنها، قاعده این گونه است که میزان شدت یک باور را قوت باور تعیین می‌کند (چیگل، ۱۳۹۵: ص ۴۵). شاخص‌ترین فرد در این دسته، کلیفورد است که یک قرینه‌گرای سخت‌گیر بود. او بر این باور بود که «همواره، همه جا و برای همه کس باور به امری بر مبنای قرینه ناکافی نادرست است» (Clifford, n.d). کلیفورد را می‌توان مبدع نام اخلاق باور دانست، اما بی‌تردید چالش‌های باور آوری و هنجارهای ناظر بر آن بسیار پیش از او و شاید به زمان دکارت، جان لاک و کانت بازگردد (چیگل، ۱۳۹۵: ص ۱۳).

۲. نتیجه‌گرایان اخلاقی: اینان معیار و جاهت باور را در پیامدهای باور جستجو می‌کردند. در این رویکرد آنچه کلیفورد وظیفه معرفتی و بنابراین، وظیفه اخلاقی می‌خواند موجب ازدست‌رفتن حقایق مهم می‌شود که آن حقایق مهم، به بهای ممانعت



نظر
صدر

از ورود باورهای کاذب بیشتر از دست می‌روند. ویلیام جیمز نخستین متفکری است که به این نکته تنبّه می‌دهد (James, 1919: p.1-31). او جانب راهبردی را می‌گیرد که به باورهای صادق بیشتر می‌انجامد، حتی اگر از پس این راهبرد باورهای کاذبی هم اجازه ورود یابند. در این رویکرد عمل‌گرایانه، ملاحظات مصلحت‌اندیشانه بر تعلیق حکم به جهت فقدان قرائن متقن تقدم می‌یابد (چیگنل، ۱۳۹۵: ص ۵۹).

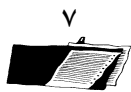
۳. فضیلت‌گرایان اخلاقی: این دسته، از معرفت‌شناسان برای توضیح و فهم فرایند شناخت از فضیلت‌ها و رذیلت‌ها استمداد می‌جویند. در اینجا محور شناخت به جای تمرکز بر مفاهیم توجیه و تضمین به فضائل و رذائل عقلانی منتقل می‌شود؛ بنابراین در صورتی که باوری از فردی با گشودگی ذهن، تواضع ذهنی و استدلال‌گرا اخذ شده باشد، آن باور موجه و عقلانی محسوب می‌شود. فضیلت‌گرایان اخلاقی معیار و جاهت باور را در خصائص باورمند جست‌وجو می‌کنند (زگزبسکی، ۱۳۹۳: ص ۲۶۱).

در بحث حاضر ما با توجه به تناسب رویکرد فضیلت‌گرایانه با آموزه‌های قرآن و احادیث شیعه، در موضع صاحبان نگرش سوم از روزنه معرفت‌شناسی توصیه‌ای، به شرایط حصول معرفت در اجتهاد نظر کرده‌ایم و در دایره شرایط اجتهاد به فضائلی پرداخته‌ایم که فتوا را به منزله یک باور فقهی معقول و موجه می‌سازد.

در راستای این بررسی‌ها، به سراغ آثار به جای مانده از فقیهان و اصولیان شیعه رفته و معرفت‌شناسی فضیلت را به‌طور عینی در سنت اجتهادی خود یافتیم. گویی اگر بخواهیم اخلاق باور را متشکل از سه قسم قرینه‌گرایانه، غایت‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه بدانیم، در فهم باورآوری فقیهان، معرفت‌شناسی فضیلت در مورد بسیاری از عالمان بیشترین سهم را داشته است.

ارتباط فضائل عقلانی با اجتهاد

عموماً تقسیم‌بندی فضائل به سه فیلسوف برتر یونان باستان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو نسبت داده می‌شود. چهار فضیلت برتر «حکمت»، «عفت»، «شجاعت» و «عدالت» اصلی‌ترین فضائل انسانی هستند که به آن اشاره کرده‌اند. رواقیان به چهار فضیلت دیگر



نظر



معتقد بودند: اشتیاق به حقیقت، عظمت و بزرگی روح، شجاعت، علاقه به حفظ خود و استقلال خود (اوپی آرمسن، ۱۳۷۸: ص ۱۲۶-۱۲۹). مسیحیان نیز سه فضیلت ایمان، امید و عشق را سرلوحه فضیلت‌های خویش می‌دانستند (Aquinas, 1990: p.60).

فضایل اخلاقی - عقلانی نخستین بار در مباحث فلسفی یونان باستان و در اندیشه ارسطو مطرح شد (ارسطو، بی‌تا: ص ۲۰۵). او برخلاف سقراط و افلاطون که به «یگانگی فضیلت» باور داشتند، معتقد بود که هر یک از اجزای نفس انسان، فضیلت ویژه‌ای دارد و از آنجا که نفس دو بعد عقلانی و غیرعقلانی دارد، فضیلت‌ها نیز دو گونه‌اند؛ برخی همچون «حکمت» از فضایل عقلانی و برخی دیگر همچون «سخاوت» مربوط به فضائل اخلاقی‌اند (همان: ص ۵۱).

در فلسفه اسلامی، فارابی شاخص‌ترین متفکری است که توجه ویژه‌ای به بحث فضایل دارد و فضایل، بخشی بنیادین از اندیشه او را تشکیل می‌دهد. او نیز مانند ارسطو یگانگی فضیلت را نمی‌پذیرد و به تمایز فضایل از یکدیگر باور دارد. البته از نگاه او فضایل رابطه تلازمی با هم دارند و داشتن یکی، مستلزم داشتن دیگری است (Booth, 2016: p.43).

بحث فضیلت در معرفت‌شناسی، رویکرد جدیدی را به نام «معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا» (Virtue Epistemology) در پی داشت که در آن به جای توجه به باور و ویژگی‌های آن، به باورنده و صفات آن می‌پردازد و به جای تعریف رایج از معرفت و تکیه بر مفاهیمی همچون توجیه و تضمین، نقش فضایل عقلانی در تکوین و تعریف معرفت برجسته می‌شود.

لیندا زاگزیسکی (Linda Zagzebski) (متولد ۱۹۴۶م)، فیلسوف و معرفت‌شناس معاصر امریکایی و از پیشگامان نظریه معرفت‌شناسی فضیلت است. او عادت‌هایی را که عواطف و امیال را مدیریت می‌کنند، «فضایل اخلاقی» و عادت‌هایی را که به شکل‌گیری باور در ما می‌انجامند «فضایل عقلانی» می‌نامد. زاگزیسکی هرچند به یگانگی فضیلت باور ندارد، تفاوت میان فضایل اخلاقی و عقلانی را سطحی و همچون تفاوت میان دو فضیلت اخلاقی با یکدیگر می‌داند و نه بیشتر (Zagzebski, 1998: p.56). از نگاه او فضایل عقلانی زیرمجموعه فضایل اخلاقی‌اند و هیچ دلیل مهمی در دست نیست

که نشان دهد این دو از یکدیگر متمایز هستند (ibid., p. 172-173). زاگربسکی بیان می‌دارد که میان فضایل اخلاقی و عقلانی روابط علی و منطقی برقرار است؛ به‌ویژه در مورد فضایی که هم صورت اخلاقی و هم صورت عقلانی دارند، همچون شجاعت و فروتنی، ارتباط علی نزدیک‌تری در میان است؛ برای نمونه پشتکار اخلاقی و عقلانی چنان به یکدیگر نزدیک می‌شوند که گمان می‌رود در واقع یک فضیلت‌اند (زگربسکی، ۱۳۹۶: ص ۲۱۲).

ابعاد دیگری از مبحث فضایل عقلانی عبارت‌اند از: برشماری، دسته‌بندی، تحلیل روابط بینایی و شناسایی ماهیت آنها. فهرست‌های گوناگونی برای فضایل عقلانی برشمرده‌اند که هر یک در برخی موارد با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند؛ برای نمونه در اینکه خصلت «امیدواری» فضیلتی عقلانی به شمار می‌آید یا خیر گفت‌وگوهایی شکل گرفته است و درباره حد مطلوب آن دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند (Aaron D., 2015). آنچه در این نوشتار از آن سخن می‌رود، فضایی هستند که می‌توان گفت تمامی محققان این عرصه بر فضیلت‌مندی آنها اتفاق نظر دارند.

در مورد دسته‌بندی فضایل عقلانی، جیسون بشر (Jason Baehr) معرفت‌شناس فضیلت‌گرا آنها را بر اساس روابط بینایی و نقش آنها در فرایند پژوهش، به شش گروه افراز می‌کند. او متناظر با شش چالش پژوهشی «انگیزش آغازین»، «تمرکز کافی و مناسب»، «انسجام در ارزیابی»، «تمامیت فکری»، «انعطاف ذهنی» و «پایداری»، فضیلت‌های عقلانی را تقسیم‌بندی کرده است (Jason, 2011: p.21).

در دو دهه اخیر آثار نگاه‌شده درباره ابعاد گوناگون فضایل عقلانی رشد فزاینده‌ای داشته است و نظریه‌ها و تحلیل‌های تازه‌ای در مورد چیستی این فضایل، زمینه‌های بروز آنها در محیط‌های آموزشی و پژوهشی مختلف و چگونگی رشد و باروری آنها مطرح شده است؛ برای نمونه، زاگربسکی بارها در آثارش به ویژگی‌های فضیلت‌های عقلانی می‌پردازد یا رابرتز و وود (Robert C. Roberts and W. Jay Wood) اثری مستقل^۱ در این باره به نگارش در آورده‌اند. جیسون بشر در کتاب ذهن پژوهنده:

1. *Intellectual Virtues; an Essay in Regulative Epistemology.*





بررسی فضایل عقلانی و معرفت‌شناسی فضیلت^۱ به ابعاد گوناگون ماهیت فضایل عقلانی پرداخته و دو فضیلت «گشودگی فکری» و «شجاعت فکری» را به تفصیل بررسی کرده است و همچنین اثر تازه‌تری را در زمینه نقش فضایل عقلانی در فرایند آموزش و یادگیری ویراستاری کرده است.^۲

نقش فضایل عقلانی در شکل‌گیری باورهای دینی یکی از عرصه‌های جدی بحث در معرفت‌شناسی فضیلت‌گراست و بخشی از تحلیل‌ها و نگاشته‌ها در موضوع فضیلت‌های عقلانی به این عرصه اختصاص یافته است. مجموعه مقالات ایمان مذهبی و فضایل عقلانی^۳ نمونه‌ای برجسته در این زمینه است.

گفتنی است سخن از فضایل عقلانی در سنت اخلاق‌پژوهی مسلمانان نیز پیشینه‌درازی داشته است و در آثار ایشان نیز می‌توان دیدگاه‌هایی را در این باره رصد کرد؛ به‌ویژه در زمینه اخلاق و آداب تعلیم و تعلم، به دلیل رونق دیرینه بازار علم در میان مسلمانان، هم نصوص دینی و هم آثار اخلاقی متعددی به چشم می‌خورد که از جمله مهم‌ترین این آثار منیة المرید شهید ثانی است.^۴

در خصوص دانش فقه و اخلاق اجتهاد، برخی رساله‌های مستقل و برخی فصول کتاب‌ها درباره فقهت به این موضوع اختصاص یافته‌اند؛ از جمله: الفقیه والمتفقہ از خطیب بغدادی (د. ۴۶۳ق)، أدب المفتی والمستفتی نگاشته ابن صلاح شهرزوری (د. ۶۴۳ق) و صفة الفتوی والمفتی والمستفتی نوشته ابن حمدان حنبلی (د. ۶۹۵ق).

ورود معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا در بحث باورها و ارزیابی اخلاقی آن رویکردی جدید است. در این رویکرد تمرکز بر باورنده به‌عنوان فاعل شناخت است؛ از این رو با مباحث روان‌شناسی که علم شناخت روان آدمی است، ارتباطی تنگاتنگ دارد. نتایج

1. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology.*

2. *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology.*

3. *Religious Faith and Intellectual Virtue.*

۴. برای آگاهی از این تألیفات، نک: یحیی حسن علی، آداب العالم والمتعلم عند المفکرین المسلمین: من منتصف القرن الثانی الهجری وحتى نهاية القرن السابع، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳م.

این پژوهش در نهاد اجتهاد به عنوان یک نهاد دینی که متولی استنباط حکم به مثابه یک معرفت فقهی است، جایگاه شاخصی می تواند داشته باشد. در ادامه به یک فضیلت فکری تأثیرگذار در اجتهاد پرداخته و مصادیقی از تأثیرات این فضیلت بر فرایند اجتهاد در تاریخ فقه می آوریم که ضرورت نهادینه ساختن این فضیلت را در تعلیم و تربیت مجتهدان آینده در عمل نشان می دهد.

فضیلت تواضع فکری

تواضع، فروتنی یا افتادگی فضیلتی مردد است. معروف است که ارسطو نه تنها آن را فضیلت به شمار نمی آورده است، بلکه رذیلت می دانست؛ همین طور گفته شده «تواضع» اندوهی است که از مشاهده ضعف و ناتوانی انسان در او پدید می آید (اسپینوزا، بی تا، بخش ۴، قطعه ۲۶ از عواطف). در این تعریف، تواضع یکی از حالات و وضعیت هایی است که در احساس و عاطفه آدمی پدید آمده و او را اندوهگین می کند. اندوهی برخاسته از باور به یک ضعف (اسپینوزیل، ۱۳۹۵: ص ۱۹۴). کانت تواضع را به آگاهی و احساس ارزشی اخلاقی تعبیر می کند که در قیاس با قانون رخ می دهد (دکترین فضیلت کانت، بخش دوم). در این تعریف، تواضع فضیلتی مقیم در هر دو ساحت دانسته شده است.

تواضع فکری، یک فضیلت در ارتباط با دیگر هم نوعان است؛ به این معنا که این فضیلت در روابط شخص با خدا و با خود مصداق ندارد. تحقق تواضع در ساحت عمل و گفتار به مراتب ساده تر از تحقق آن در ساحت باور است. به ظاهر تواضع فکری و عملی از آن قسم فضائلی است که در هر دو نوع خود دارای حقیقتی واحد است و صرفاً به جهت موضع اعمال فضیلت متفاوت است. تواضع فکری در ساحت اندیشه و تواضع اخلاقی در ساحت عمل پدیدار می شوند (زگزبسکی، ۱۳۹۶: ص ۲۱۲). تواضع فکری را درجه عالی تواضع باید دانست؛ زیرا به مراتب دقیق تر بوده و به نوعی سرچشمه تواضع عملی است. برخی بر این باورند که نظریه میان دو رذیلت بودن در فضائل ذهن همواره جاری نبوده و برخی فضائل فکری دارای دو رذیلت متقابل نیستند (همان: ص ۱۶۹). اگر چنین هم





باشد، تواضع فکری چنان که گفتیم متناظر اخلاقی آن بوده و میان دو رذیلت است. «تواضع فکری» یعنی تشخیص دادن اینکه ما همه چیز را نمی دانیم. این معنا را در قیاس با تعریف فضیلت تواضع می سنجیم. فضیلت تواضع به معنای آن است که انسان بداند و اعتراف کند از دیگران برتر و بهتر نیست (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۴۴؛ قشیری، ۱۳۸۸: ص ۲۸۳؛ عزالدین محمود بن علی کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳-۵۱۴). در این تعریف، «تواضع» فضیلتی در ساحت باور است.

شناخت ماهیت این فضیلت فرایندی پیچیده است. وجه ایجابی آن با ابهام های جدی همراه است که تبیین آن را با مشکلاتی همراه ساخته است. وجه سلبی آن به مراتب قابل فهم تر و تبیین آن در جهت شناخت این فضیلت مؤثرتر است. رابرتز و وود معنای فضیلت عقلانی فروتنی را با دلالت های سلبی آن روشن می کنند. رذیلت هایی همچون: «غرور» (Conceit)، «خودمحوری» (Egotism)، «خودآیینی گزاف» (Hyper-autonomy)، «خودنمایی» (Grandiosity)، «تظاهر» (Pretentiousness)، «فخر فروشی» (Snobbishness)، «جسارت» (presumption Impertinence)، «نخوت» (Haughtiness)، «حق به جانبی» (Self-righteousness)، «سلطه جویی» (Domination)، «جاه طلبی خودخواهانانه» (Selfishambition)، «خودبینی» (Self-complacency)، «تکبر» (Arrogance) و «تفرعن» (Vanity) (C. Roberts & Wood, 2007: p.236). شناخت ماهیت تواضع به واسطه شناخت اضداد، یک روی دیگر نیز دارد. تواضع میان افراط و تفریط است.

با عبارات های فوق جانب افراط را روشن کردیم. به جاست که برای تحقق تواضع از خود مراقبت کنیم که در دام «ترس»، یعنی جانب تفریط آن نیز نیفتیم. «سست ارادگی»، «حقارت»، «بی حمیتی» عبارات هایی است که شناخت آنها ارمغان آور شناختی کامل تر و بی نقص تر از تواضع است؛ زیرا اینها را می توان وجه تفریط تواضع دانست. پیش رو داشتن تواضع فکری، به مثابه یک فضیلت، مقتضی دفع اتهام از باورنده در متصف شدن به این رذائل است؛ زیرا متصف به این صفات در ساحت عقیده ممکن است ناآگاهانه

مرتکب «خودسانسوری» شود. در ادامه خواهیم گفت که این خودسانسوری در تاریخ اجتهاد و فقهات، اختلال‌های جدی داشته است و خواهد داشت.

شناخت وجه ردیلائے افراطی تواضع

فهم انانیت در شخص افراط‌گر در اجتهاد، نسبت به دیگر کاستی‌های اخلاقی به مراتب دقیق‌تر بوده و با ابهام‌های جدی‌تری مواجه است. شخص متکبر در ساحت اندیشه و اجتهاد، احساس و تعلقی خاص به اندیشه و رأی خود دارد و عاطفه او امکان داوری بی‌طرفانه را از او سلب می‌کند. نتیجه این احساس و تعلق، این خواهد بود که رأی خود را در قیاس با دیگر آرا حق‌تر تلقی می‌کند؛ بنابراین در بدو امر دستاوردهای فکری فرد، موضوعیتی خاص یافته و در پرتو این امر باور او را در جهت حقانیت رأی خود منحرف می‌کند؛ حال اینکه مفروض است میزان تعلق و وابستگی به آرا با میزان قوت قرائن، ادله و شواهد متناسب باشد (خداپرست، ۱۳۹۷: ص ۳۸۸).

باید دانست که آفت تکبر تنها شخصیت فرد فرد انسان‌ها را آسیب نمی‌زند، بلکه گاهی در شناختی که فرد به مثابه یک عضو از یک مکتب، تفکر یا جماعتی خاص، از موقعیت خود و دیگران دارد رسوخ می‌کند. در این فرض چه بسا فرد به تنهایی سلکی متواضعانه داشته باشد، اما در عضویت خود در گروه چه بداند چه نداند، تکبر بورزد. وستفال در شرح تکبر با اشاره به این قسم از تکبر، انسان اخلاقی را از این سنخ تکبر برحذر می‌دارد (وستفال، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶-۱۶۹).

تفاوتی نمی‌کند که ما تواضع را فضیلتی مؤثر در باورها یا عواطف و احساسات بدانیم. به هر حال، تکبر که نقطه مقابل تواضع است، ناشی از نوعی خودپسندی است. خودپسند خود را باور دارد؛ حال آنکه متواضع در پی حقیقت است و خود را هم فدای حقیقت می‌کند. این خودپسندی نیز از انانیت ناشی می‌شود (اسپونویل، ۱۳۹۵: ص ۱۹۵). تواضع، فضیلتی است که شخص را در دو راهی منیت و حقیقت قرار می‌دهد. تنها در این دو راهی است که تواضع، فضیلت بوده و قابل تحسین است. مفهوم این سخن این است که در دیگر موارد، هرچند رفتار متواضعانه داشته باشیم، نزد عقل، تلقی فضیلت را



نقشه



نخواهیم داشت. توجه به این نکته در نهاد اجتهاد بسیار اهمیت دارد؛ ای بسا مواردی که فقیه آن‌را به معیار تواضع سنجیده و طبق حکم عقل عملی امتثال کند، ولی در واقع توهم تواضع بوده و نه تواضع به معنای حقیقی. به طبع شناخت اضداد فضیلت تواضع، لازمه تلاش ما در نهادینه کردن این فضیلت مهم است. در ادامه به بررسی مهم‌ترین این موارد می‌پردازیم:

غرور: بر هر اهل علمی است که وجود انانیت و آثار و آفات ناشی از آن را در فرایندهای باورسازی رصد کند. اولین اثر انانیت پدید آمدن حالتی نفسانی در رابطه شخص با خود است که «غرور» نام دارد. شخص مغرور به‌طور طبیعی خود را در قیاس با دیگران برتر می‌بیند. این نوع نگرش مقدمه تکبر اوست؛ بنابراین تکبر اثر با واسطه انانیت در رابطه شخص با دیگران است.

در آیین مسیحیت، غرور منشأ تمامی گناهان دانسته شده است (اریک دایسون، ۱۳۹۶: ص ۲۰). این واقعیت در عرصه پژوهش به‌عینه دیده می‌شود. غرور ملازمه مستقیم با انانیت دارد. محقق واقعی دل در گرو حقیقت دارد؛ این در حالی است که ظهور آفت غرور می‌تواند زمینه‌ای را فراهم کند که اراده شخص تحت تأثیر قرار بگیرد و نادانسته از قرائن و شواهد نیز به نفع اثبات دانسته‌های خود بهره گیرد.

پژوهشگر لازم است روحیه علمی داشته باشد. بدیهی است که روحیه علمی شاخصه‌ای غیر از عالم‌بودن است. روحیه علمی به معنای این است که شخص ملاحظه هیچ امری را غیر از حقیقت نکند. خود را با تمام وجود مشتاق حقیقت یابد و حتی موانع درونی او همچون غرور، عجب و انانیت، حجاب وصول او به حقیقت نشود که از این طریق به دام تعصب، جزم، جمود و پیش‌داوری بیفتد (مطهری، بی‌تا: ص ۳۹).

به‌طور کلی غرور علمی معلول دو چیز است: حقیر دیدن دیگران، بزرگ‌پنداشتن خود. در مورد نخست، چه بسا رذایلی همچون «حسد» و «کینه» زمینه‌ساز آن می‌شود که انسان دارایی‌های علمی دیگران را نخست کوچک شمرده و سپس به برتری خود و دانسته‌هایش باور یابد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۲۴۵)، اما درباره خود بزرگ‌بینی باید گفت که این خصلت برخاسته از مقام، جایگاه و برجسب‌های علمی‌ای است که به

شخص تعلق گرفته و به نوعی جهل در انسان منجر شده است که کمیت یا کیفیت دانشی خویش را بسیار برجسته می‌پندارد. عامل اصلی نیز می‌تواند شرایطی باشد که فرد در آن واقع شده و زمینه این اتهام‌ها را فراهم آورده است. التفات همیشگی به محدودیت‌های دانشی و شناختی، تنها یکی از راهکارهایی است که می‌توان از گزند این خواهش‌های نفسانی در امان بود. این راهکار منشأ جهل این تظاهرات نفسانی را زائل می‌کند؛ حال اینکه باید توجه داشت آبخور این گونه صفات در آدمی می‌تواند افزون از اینها باشد. از همین رو بزرگان همواره به جویندگان علوم دینی توصیه کرده‌اند که هرگونه که می‌توانند وجوه مختلف انانیت را در نفس از میان ببرند.

سلطه‌جویی و برتری‌طلبی: سلطه‌جویی و برتری‌طلبی رذیلت دیگری است که در تضاد با تواضع می‌تواند مفهوم آن را روشن‌تر سازد. سلطه‌جویی در ساحت اندیشه بدان معناست که شخص تمایل بسیاری بر تأثیرگذاری فکری بر دیگران دارد. روشن‌ترین مصداق این آفت علمی را می‌توان در مرید و مرادبازی و در حرص و ولع برخی در رهبری جریان‌های فکری مشاهده کرد. رابرتز و وود معتقدند در گونه‌های عقلانی، رذیلت سلطه‌جویی چنین است که فرد علاقه بیش از حدی در تعیین کردن باورهای مردم داشته، میل ویژه‌ای به شکل‌دادن ذهن‌های دیگران دارد که او بنیان‌گذار چنان ایده‌ای باشد که بسیار غوغا می‌کند که او کسی است که چنین و چنان عقایدی را به فلان و فلان شخص قبولاند (C. Roberts and Wood, 2007: p.241).

تکبر: همه ما واژه «خود» را می‌شناسیم و بارها آن‌را به کار برده‌ایم. بهتر است بدانیم در یک تحلیل منحصر به فرد این خود چهار مصداق دارد. اول خود واقعی است که ما هستیم؛ دوم تصویری که ما از خود داریم؛ سوم تصویری که از تصور دیگران نسبت به خود داریم و چهارم، تصویری که دیگران از ما دارند. حقیقی‌ترین خود همان خود اول ماست، ولی در زندگی اجتماعی گاهی لازم است بارها به خود دوم مان نیز رجوع کنیم. این تصویر همان خودی است که میل ارتقا و برتری در اجتماع را دارد و البته که مذموم نیست؛ زیرا انگیزه‌ساز بوده و پیش‌نیازهای درونی پذیرش تمام گرفتاری‌ها و سختی‌ها را بازی می‌کند. آنچه مذموم است، توجه به خود سوم است. آن هم به هدف درخشش در





میان جمع و بهره‌مندی از مزایای اجتماعی آن. نشان این تکبر، نوعی اضطراب در مورد جایگاه خود در دیدگان دیگران است. این وضعیت در مورد افرادی که نفوذ بیشتر دارند و به طبع در جلب منافع و مزایای اجتماعی اختیارات گسترده‌تری دارند، به مراتب شدیدتر می‌شود (خداپرست، ۱۳۹۷: ص ۳۶۷).

متکبر دو اشتباه بزرگ می‌کند؛ نخست دستاوردهای معرفتی را از آن خود می‌داند و غافل است که این دستاوردها با یاری دیگران به دست آمده است؛ دوم اینکه دوام دستاوردهای معرفتی را بسیار جدی می‌پندارد و سطح بالای شکندگی آن را در نظر ندارد و تصور می‌کند تمامی عوامل در این فرایند در ضبط و مهار اوست. در نهایت فرد متکبر برخلاف ظاهر مطمئن خویش، برده‌آرا و نظریه‌های دیگران است (همان: ص ۳۶۷ و ۳۶۸).

نمودهای تواضع فکری در فرایند اجتهاد

گذشته از تأثیرگذاری‌های عمیق تواضع بر علم‌آموزی و علم‌اندوزی و پژوهش، تواضع به‌هنگام اجتهاد و استنباط حکم نیز بسیار نقش‌آفرین است. در اینجا برخی نمودهای تواضع فکری در اجتهاد و استنباط را نام می‌بریم.

۱. پذیرش و اذعان به ناآگاهی

دانش فقه، حوزه‌ای به گسترده‌گی ابعاد گوناگون زندگی دنیوی انسان دارد و از این رو ناتوانی مجتهد از استخراج حکم در موضوع خاصی از ابعاد زندگی آدمی دور از تصور نیست. آن‌گونه نیست که اگر مجتهد خود را در مواجهه با موضوعی ناتوان دید، نشان از ضعف علمی یا کم‌کاری او باشد. دنیای امروز دنیای وسیعی است. در چنین دنیایی دور نیست که مجتهدی در برخی ابواب یا مسائل، ناآگاه یا کم‌اطلاع باشد یا به دلیل دشواری آن بخش از دانش فقه، از عهده حل مسائل آن بر نیاید. روحیه تواضع مجتهد اقتضا می‌کند در مواجهه با مسائل این‌چنینی، نخست نزد خویشتن به عدم وسع خود به استخراج حکم اعتراف کرده و تلاش بیشتر برای فراهم آوردن اسباب تفحص و تحقیق از وجوه گوناگون افتاء را و جهت همت خود قرار دهد.

نقل شده است در پایان مناظره‌ای که میان ملا خلیل قزوینی و فیض کاشانی صورت گرفته است، قزوینی، فیض را خطاکار خوانده و نظر خویش را درست می‌داند، ولی پس از چند روز متوجه اشتباه خویش شده و درستی دیدگاه فیض را درک می‌کند؛ از این رو جهت عذرخواهی از قزوین تا کاشان را پیاده می‌پیماید و هنگام رسیدن به منزل فیض بانگ برمی‌آورد که: «یا مَحْسَن قَدْ آتَاكَ الْمُسَىءُ؛ ای محسن! خطاکار نزد تو آمده است» (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۳: ص ۳۱۹).

شیخ عبد‌الکریم حائری درباره لزوم پذیرش اشتباهات از سوی عالمان می‌فرماید: «معروف است که حرف مرد یکی است، من می‌گویم حرف مرد دو تاست؛ زیرا مرد آن است که وقتی فهمید حرفش باطل است، روی آن پافشاری نکند و حق را بپذیرد» (شیرازی زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۵۰۰).

بنابراین «نمی‌دانم»، «باید بینم»، «از دیگران هم پرس» و ... عبارت‌هایی است که از مجتهدان متواضع بسیار شنیده می‌شود. این نوع مواجهه با استفتائات افزون بر اینکه احترام به حقوق پرسشگر است، زمینه‌ی قسمی از ابهام‌ها در احکام فقهی را از میان می‌برد. در برخی موارد دیده می‌شود که ابهام و ناآگاهی مجتهد نسبت به وجوهی از فتوا، آنها را وامی‌دارد که این ابهام را به پاسخ منتقل کرده و موجبات سردرگمی مکلف را فراهم آورند. اگر احکام برخی موضوعات به تبیین‌های جدی‌تر نیاز دارد، حکم وجدان این است که متواضعانه این حقیقت را پذیرفته و از تلاش‌های مضاعف در رسیدن به احکام مرضی شارع فروگذار نکنیم.

گفتنی است که ابهام‌انواعی دارد (نوئل مور و پارکر، ۱۳۹۳: ص ۵۱). گاهی ابهام در گزاره فتوا، حاصل فرایند اجتهاد است. چنین پدیده‌ای نتیجه حذف فرایندهای پژوهشی مبهم بوده و در اصل تسری ابهام ذهن مجتهد به فتوا یا حکم آن است. بی‌تردید این ابهام در شأن نهاد اجتهاد نبوده و آن را از تحقق اهداف خود ناتوان می‌سازد؛ زیرا بیشتر مخاطبان فتوا، قشری عامه و به احتمال در پایین‌ترین سطح سواد هستند. این حقیقت مجتهدان را موظف می‌سازد حکم را به غایت ساده‌شده و آماده‌امثال پاسخ گویند.





۲. علم آموزی در هر جایگاه علمی

خصلت فروتنی حکم می‌کند مجتهد خویشتن را به لحاظ علمی بالاتر از دیگران نبیند و به آفت خودبزرگ‌بینی دچار نگردد. در نگاه عالمان متواضع، مدارک و مدارج علمی هیچ ارزشی نداشته و تنها اهداف والای معنوی است که انگیزه‌های حرکت پرشتاب علمی ایشان را تضمین می‌کند. نمونه‌ای از این روحیه را می‌توان در آیت الله کوهستانی سراغ گرفت که اجازه‌نامه‌های اجتهاد خویش را به دور از چشمان همگان نگاه داشته و آن را چیزهای باارزشی قلمداد نمی‌کرده است و در برابر تعریف و تمجید دیگران نیز در کمال تواضع خود را تنها «آخوندی ساده» می‌دانسته است (کوهستانی، ۱۳۸۷: ص ۲۹).

نتیجه این شکسته‌نفسی عالمان آن است که ایشان با داشتن هر جایگاه علمی، همواره آماده زانو زدن در محضر دیگر عالمان بوده و خود را از آموختن بی‌نصیب نمی‌گذارند؛ برای نمونه شیخ محمد بن حسن بن بحرانی پس از بازگشت شاگرد خویش، از درس حدیث شیخ بهایی (د ۱۰۳۰ق)، تصمیم به درس آموزی نزد او گرفته و در علم حدیث شاگردی شاگرد پیشین خویش را می‌کند و سرزنش مردم از اینکه او شاگرد کسی شده که پیش‌تر شاگرد درس او بوده، او را از فراگیری درسش باز نمی‌دارد (آزادکشمیری، ۱۳۸۷، ص ۵۷).

میرزای قمی (د. ۱۲۳۱ق) جلوه دیگری از تواضع فکری را به نمایش گذارده است. نگارنده کتاب مهم قوانین الأصول با وجود تبحر در دانش فقه از آنجا که می‌دانستند آیت الله سیدجواد عاملی (د. ۱۲۲۶ق)، صاحب مفتاح الکرامه، در تتبع و فحص فروع و دیدگاه‌های فقهی سرآمد هم‌عصران خویش است، در هنگام اقامت وی در قم، نزد ایشان می‌آمد و اختلاف دیدگاه‌ها در مسائل فقهی را از ایشان جویا می‌شدند (الامین، ۱۴۰۳، ج ۴: ص ۲۸۹).

همچنین میرزا محمدحسن شیرازی پس از درگذشت صاحب جواهر، با وجود عزم وطن و رفتن از نجف، به پیشنهاد یکی از دوستان در مجلس درس شیخ اعظم شرکت می‌کند. همین حضور در کلاس، تصمیم ایشان را تغییر می‌دهد و به منظور توشه‌اندوزی

و علم‌آموزی همچنان اقامت در نجف را برمی‌گزینند؛ در حالی که ایشان از شاگردان بزرگ صاحب جواهر بود (تهرانی، ۱۳۶۲: ص ۳۶).

نمونه روشن دیگری از تواضع در یادگیری، آیت الله گلپایگانی است. استاد جعفر سبحانی نقل کرده‌اند که زمانی از یکی از ممالک عربی جوانی ۲۵ ساله که قاری قرآن بود به خدمت آیت الله گلپایگانی می‌رسد. ایشان به آن جوان می‌فرماید به حمد و سوره من گوش دهید تا اگر اشتباهی داشتم به من تذکر بدهید تا اصلاحش کنم و سپس شروع به خواندن حمد و سوره می‌کنند (حسینی، ۱۳۷۵، ج ۵: ص ۱۵۹).

۳. پذیرش موانع دیرپای معرفت فقهی

اجتهاد فرایند گسترده و عمیقی است که افزون بر تسلط بر فنون علمی متعدد و گاه تحلیل‌های نظری دشوار که جز با داشتن بنیه و توان فکری نیرومند به پیش نمی‌رود، نیازمند ملکات اخلاقی است و شاید از همین روست که برخی در تعریف اجتهاد به مؤلفه «ملکه» توجه داده‌اند (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ص ۴۰۷؛ عاملی، ۱۴۲۱، ج ۱: ص ۸؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۷: ص ۱۸۱). رسیدن به معرفت فقهی همچون شاخه‌های دیگر معرفت، موانع بسیاری داشته و فرایند اجتهاد را با گرفتاری‌هایی مواجه می‌کند. همان‌گونه که ممکن است برخی اختلال‌های موقتی همچون عصبانیت، گرسنگی و بیماری‌های زودگذر در عملکرد قوای فکری تأثیرگذار باشد، امور دیرپا و ریشه‌دارتری مانند صفات و ملکات منفی، به‌ناگزیر اختلال‌های جدی‌تری در امر اجتهاد ایجاد می‌کند. درباره‌ی حاج آقا رضا همدانی نقل کرده‌اند که وقتی ایشان در اواخر عمر دچار نسیان می‌شود، به جمع‌آوری رساله‌اش دستور می‌دهد و تقلید از خود را جایز نمی‌داند (شیری زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۳۹۱). همچنین آورده‌اند میرزای قمی به‌هنگام پیری، شبی سیدمحمد مجاهد و جمعی دیگر از علما را به منزل فرامی‌خواند و مباحثه علمی مفصلی را با آنها ترتیب می‌دهد. پس از این بحث و صحبت‌ها میرزای قمی خطاب به جمع می‌فرماید: «غرض از دعوت شما عزیزان و مکالمات علمیه‌ای که صورت گرفت این بود که بنده به سن پیری رسیده و



نظر
صدر



قوای من به تحلیل رفته، نگران بودم که قوه اجتهادم هنوز باقی است یا خیر. لذا خواستم با شما قدری صحبت کنم تا شما کیفیت علمی مرا ببینید و تشخیص دهید که آیا قوه استنباط و ملکه اجتهادم ضعیف شده است؟». سیدمحمد مجاهد با شگفتی از تواضع و احتیاط میرزا، خطاب به ایشان می‌فرماید: «اگر ملکه استنباط این است که شما دارید پس من و امثال من هیچ قوه استنباطی نداریم» (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۴).

بی‌شک در چنین شرایطی این تواضع علمی یا تواضع در باورورزی است که عملکرد فقیه را سمت و سو می‌دهد و او را وادار می‌کند، بدون توجه به جایگاه علمی و اجتماعی، به موانع دیرپای معرفت فقهی توجه کند و مقدمات زوال آن را فراهم آورد. ایمان ما از آن رو که منسوب به ماست، برخوردار از کلیه جنبه‌های منفی منیت‌های ما نیز می‌شود. گاهی ما ایمان خود را به چنان اوجی می‌رسانیم که انسان می‌تواند صادقانه اعتراف کند که آنچه می‌پرستد کلیسا، آشرام،^۱ معبد، کنیسه یا مسجد است و نه خدایی که همه آنها به او اشاره می‌کنند (اریک دایسون، ۱۳۹۶: ص ۳۴). این واقعیت انکارنشده در فتوای مفتی عربستان سعودی در حج سال ۱۳۲۲ هـ. ش در حق حاجی جوان، ابوطالب یزدی صادر شد، متجلی می‌شود. او که به همراه همسرش جهت ادای فریضه حج رفته بود، به‌هنگام طواف با یک حادثه ناگوار غیرقابل پیش‌بینی مواجه می‌شود. ابوطالب حین طواف بر دور کعبه استفرغ کرده و زمین مسجد به‌واسطه این وضعیت ناخواسته آلوده می‌شود. مفتی عربستانی حکم اعدام او را به جهت تعمد در اهانت به خانه خدا صادر کرده و در پی این حکم باطل، ابوطالب در منظر عموم اعدام می‌شود (الحسینی الروحانی، ۱۴۹۹: ص ۱۹۰). این حکم را با هیچ نوع تفکری نمی‌توان به تقدس کعبه و مسجد الحرام نسبت داد؛ مگر اینکه از سرانانیت و غرور، عصییت برخاسته از باور به برتری‌های بی‌بنیان را مفروض بگیریم. این حکم نمونه‌ای از دخالت موانع معرفتی دیرپا، در رسیدن به معرفت فقهی است.

۱. محل عبادت هندوها.

۴. احتمال خطاپذیری در استنباط

مطالعه انبوه آرای گذشتگان که در زمان حیات خود متغیر شده و اجماع‌های بزرگان فقها که مبدل گردیده است، ما را به ماهیت دانش حصولی توجه می‌دهد. همواره دانش حصولی ما از یقین‌های قطعی‌مان گرفته تا ظنون و پایین‌تر از آن، با احتمال عدم مطابقت با واقع مواجه است. مجتهد گرچه با پشتکار فکری، تمام تلاش خویش را در استنباط حکم الهی به کار می‌بندد و به رأیی در یک مسئله دست می‌یابد، همواره باید به پیچیدگی دانش فقه توجه داشته و خود را در دیدگاهش متهم بشمارد و در جستجوی ادله و قرائنی متقن‌تر باشد. گشودن راه نقض و ابرام بر باورها صرفاً در فرض تأمل در خطاپذیری آن و دقت نظر در آرای مخالف امکان‌پذیر است؛ وگرنه پرده بر بصیرت خویش کشیدن و حجاب درون را افزودن درهای هدایت را بر ما خواهد بست (بحرانی و یوسف ابن احمد بن ابراهیم، ۱۴۰۵، ج ۱: ص ۱۶۷).

احتمال خطاپذیر بودن مجموعه باورها بدان می‌انجامد که مجتهد بر مرآورده و مباحثه علمی با دیگران همت گمارد و اگر فقهی نظری مخالف او دارد، در پی آگاهی از استدلال وی برآید؛ یعنی جایگاه علمی او مانع آن نشود که از گوش فرا دادن به عالمان جوان و تازه‌کار باز بماند. شیخ یوسف بحرانی نمونه بارزی از این تواضع فکری را در اوایل ظهور جنبش اصولیان به نمایش گذارد. مجلس درس او در کربلا مملو از شاگردان حاذق بود. طبیعی است که تعلق خاطر استاد به چنین مجلس درسی می‌توانست مانع بزرگی بر سر راه شنیده شدن افکار وحید بهبهانی باشد. حال اینکه شیخ یوسف با توجه به احتمال خطابودن باورهایش، نه تنها خود به افکار وحید گوش می‌سپارد، بلکه به شاگردانش توصیه می‌کند که از این پس به مجلس درس وحید بهبهانی بروند. این عملکرد شیخ یوسف در اوج شهرت و نفوذ در میان شاگردان، نشان از وارستگی اخلاقی و اوج تواضع علمی اوست (آصفی، ۱۳۷۴: ص ۱۳۹-۱۴۰). ایشان در آثار خویش مخاطب را به این حقیقت توجه می‌دهند که اگر برخلاف بسیاری از اخباری‌ها به سوی حقانیت آرای مجتهدان آمدند به این دلیل بود که راه نقض و ابرام را گشودند. به اعتقاد





این عالم بزرگوار اختلافات میان دو مکتب اصولی، ریشه‌های عمیقی ندارد و با تأمل درمی‌یابیم که مبانی هر دو قابل جمع است (همان).

در نمونه‌ای دیگر، شیخ انصاری با آن مرتبت علمی در مجالس درس به نیکی به سخنان کوچک و بزرگ از شاگردان خویش گوش می‌سپردند. ایشان اذعان می‌کنند که در روزگار تحصیل به ذهن و ادراک و حافظه خویش مغرور بوده‌اند و اگر در مطلبی تعمق کرده و چیزی را درک می‌کردند، به مخالفت‌های استادان خود گوش نمی‌سپرده‌اند، ولی با گذر زمان و در روزگار استادی خویش به این تجربه رسیده‌اند که سخن کمترین شاگرد خویش را نیز به نیکی استماع کنند (مختاری، ۱۳۸۴: ص ۱۱۵).

وجه ردیالانه تفریطی تواضع

تحلیلی موشکافانه از ماهیت تواضع نشان می‌دهد که این فضیلت بر شناخت نداشته‌ها و ضعف‌ها تکیه دارد (اسپونیل، ۱۳۹۵: ص ۱۹۳). این شاخصه تواضع ابتدای آن بر حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد و افزون بر آن تمام خودفریبی‌ها و شبهاتی را که از طریق آن به دام محافظه‌کاری می‌افتیم، روشن می‌سازد.

سده پس از شیخ طوسی نمونه بارزی از این اشتباه رایج است. در این سده ما با رکود حداکثری فقه و فقاہت روبه‌رو هستیم و همین رکود فغان از نهاد ابن‌ادریس برمی‌آورد (الحلی، ۱۴۱۰: مقدمه). او که نواده شیخ الطائفه نیز می‌باشد، خود را موظف به برافراشتن پرچمی می‌بیند که جد بزرگش در میان تمامی فرقه‌های مسلمان برافراشته بود و در عصر وی در پس سکوت تلخ تقلید از شیخ طوسی مدفون شده بود. ایشان کوشیدند نقد اندیشه‌های شیخ را به‌مثابه ابزاری برای زنده کردن روش اجتهادی شیخ به کار گیرند؛ اندیشه‌ای که با تقلید و محافظه‌کاری سازگار نبود.

آنچه موجب این نمود محافظه‌کارانه در میان فقیهان عصر بود، فروتنی رواج‌یافته به‌گونه‌ای اشتباه بود. عظمت شیخ الطائفه، فقیهان پسین را مقهور خود ساخته بود و این شرایط ناآگاهانه عموم آنها را به تواضعی نمایش‌گونه، خودخواسته و از سر رغبت درونی کشانیده بود. غافل از اینکه این تواضع درحقیقت وجه تفریطی تواضع است که

البته نارواست. صاحب معالم از پدرش شهید ثانی نقل می‌کند که فقیهان پس از شیخ به جهت حسن ظن به ایشان، نوعی هماهنگی با آرای او را وجهه همت خود قرار داده بودند. این حقیقت چنان جدی بود که شهرت پس از شیخ کاشف از شهرت واقعی نبود، بلکه از سر تعبد عموم فقیهان تلقی می‌شد و لذا معتبر نبود (اسلامی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۵).

شهید صدر این واقعیت تلخ را نقادانه به تصویر کشیده و علل آنرا بررسی کرده است. ایشان در میان عوامل این پدیده، با اشاره به قداست و عظمت شخصیت شیخ طوسی، می‌گوید که این مراتب عالی شخصیتی موجب شده بود که فقهای عصر بعدی او را بری از خطا تلقی کنند و هرگونه نقد و اعتراض را از سر عدم شناخت کافی بدانند. آنان حتی نقل می‌کرده‌اند که خواب حضرت امیر را دیده‌اند که حضرت تمامی آرای شیخ در نهایی را صحیح دانسته‌اند. حال آنکه به باور شهید صدر هر چقدر که فقیه در فن فقاقت اوج گیرد، این امر چشم‌بسته تسلیم آرای او شدن را بر فقیهان دیگر موجه نمی‌سازد. تعبد و ایمان کامل برای کسی است که از میزان قابل قبولی از علم بی‌بهره است تا بخواهد با دقت نظر، درستی مسائل را با قرائن و شواهد بسنجد. فقیهان که با ادله، قرائن و شواهد سروکار دارند، موظف‌اند به دور از شخصیت‌زدگی درباره آثار هر فقیه عالی‌رتبه‌ای، آثار آنها را بررسی علمی کنند (صدر، ۱۳۹۵: ص ۶۶).

آقا باقر بهبهانی با اشاره به مشی احتیاطی عالم ربانی ملاصالح مازندرانی، آورده است که ایشان پس از فراغت از شرح اصول کافی، قصد داشتند به شرح فروع کافی بپردازند، ولی برخی اشخاص گفته بودند که شرح فروع به اجتهاد نیاز دارد و ایشان به جهت ملاحظه این تذکرات و شبهه مجتهد نبودنشان از قصد خود منصرف شدند؛ حال اینکه قضاوت جامعه علمی در باب شرح اصول کافی و شرح معالم ایشان که در جوانی نوشته بودند، بر فضل و علم و مهارتش صحه گذارده است (حسینی، ۱۳۷۵: ص ۲۲۱ و ۲۲۲).

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی فضیلت شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که دستاوردهای آن در حوزه معرفت‌فقهی به غایت مفید است. داده‌های انسان‌شناسی این حوزه از علم به سهولت با



نظر
صدر

واقعیت تحقیق‌یافته در تاریخ فقاہت قابل انطباق است. کافی است منظر ما منطری فضیلت‌جویانه شود تا در تاریخ فقاہت به تعداد قابل توجهی از انسان‌های بی‌بدیلی دست یابیم که در این جرگه نماد اخلاق و فضائل عقلانی بوده‌اند. تحلیل فضیلت «تواضع فکری» و شناخت ماهیت آن نشانگر تأثیر بی‌بدیل آن در سنت اجتهادی فقیهان است. نمونه‌های مختلف در تاریخ فقاہت، درک و دریافت ما را از ماهیت و روابط بینایی این فضیلت و فضائل دیگر بیشتر کرد. طرح چنین نمونه‌هایی، خوانشی نو از عملکرد فقیهان را در فرایند اجتهاد سبب می‌شود؛ خوانشی ناظر بر ربط این فضائل در استنباط و فهم آنها از احکام دین.

در این مقاله تواضع فکری را در پرتو چهار جلوه آن در اجتهاد، شرح دادیم: ۱. پذیرش و اذعان به ناآگاهی؛ ۲. علم‌آموزی در هر جایگاه علمی؛ ۳. پذیرش موانع دیرپای معرفت فقهی؛ ۴. پذیرش احتمال خطا در استنباط. بی‌تردید تأملات جدی‌تر و مطالعه در احوال مجتهدان اخلاق‌مدار می‌تواند جلوه‌های دیگری از فضیلت‌های اخلاقی را بر ما آشکار سازد.



۲۴
نظر

کتابنامه

۱. آصفی، محمد مهدی (۱۳۷۴)، «نقش وحید بهبهانی در نوسازی علم اصول»، فقه اهل بیت، ش ۴.
۲. ابی جعفر، محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلی (۱۴۱۰ق.)، السرائر، تحقیق مؤسسه النشر الإسلامی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۸)، تهذیب الاخلاق، ترجمه: زاهد ویسی، تهران: جامی.
۴. ارسطو (بی تا)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. اریک دایسون، مایکل (۱۳۹۶)، غرور از مجموعه هفت گناه کبیره، ترجمه: مهین خالصی، تهران: ققنوس.
۶. اسپونویل، آندره کنت (۱۳۹۵)، رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
۷. اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، درآمدی بر فقه اسلامی (ادوار، مفاهیم، کتاب‌ها و رجال فقه مذاهب اسلامی)، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۸. الامین، السید محسن (۱۴۰۳ق.)، اعیان الشیعة، تحقیق حسن الامین، بیروت: دارالعارف للمطبوعات.
۹. الحسینی الروحانی، مهدی (۱۴۹۹)، بحوث مع اهل السنة والسلفية، قم: المكتبة الاسلامی.
۱۰. بحرانی، آل عصفور و یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق.)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. تهرانی، آقابزرگ (۱۳۶۲)، هدیه الرازی، ترجمه: اداره تبلیغات و پژوهش، تهران: اداره کل تبلیغات و انتشارات.
۱۲. چیگنل، اندرو (۱۳۹۵)، اخلاق باور دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه: امیر حسین خداپرست، تهران: ققنوس.
۱۳. حسینی، سید نعمت‌الله (۱۳۷۵)، مردان علم در میدان عمل، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. خداپرست، امیر حسین (۱۳۹۷)، باور دینی و فضیلت فکری: تحول اخلاق باور دینی در تعامل با معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه زگزیسکی، تهران: هرمس.
۱۵. زگزیسکی، لیندا (۱۳۹۶)، فضائل ذهن: تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت، ترجمه: امیر حسین خداپرست، تهران: کرگدن.



نقش



۱۶. زگر بسکی، لیندا (۱۳۹۳)، معرفت‌شناسی، ترجمه: کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۸)، سیمای فرزنانگان، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۸۹)، جرعه‌ای از دریا، قم: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه.
۱۹. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۳)، زبدة الأصول مع حواشی المصنف علیها، تحقیق علی جبار گلباغی ماسوله، قم: شریعت.
۲۰. صدر، محمدباقر (۱۳۹۵)، المعالم الجديدة للأصول، طبع قدیم، ج ۱، تهران: مكتبة النجاج.
۲۱. عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۲۱ق.)، رسائل الشهيد الثاني، تحقیق رضا مختاری و حسین شفیعی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوزن (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: زوار.
۲۳. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۹)، مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: زوار.
۲۴. کاشانی، فیض (۱۴۱۷ق.)، المحجة البيضاء، تصحیح: مرتضی محمد بن شاه، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية ومؤسسة النشر الاسلامی.
۲۵. کرکی، علی بن حسین بن عاملی (۱۴۱۴ق.)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۶. کوهستانی، عبد‌الکریم (۱۳۸۷)، بر قله پارسایی، قم: واریان.
۲۷. مختاری، رضا (۱۳۸۴)، «نکته‌ها»، فقه اهل‌بیت علیهم السلام، ش ۴۲، ص ۱۱۰-۱۱۵.
۲۸. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.
۲۹. آزادکشمیری، محمدعلی بن محمدصادق (۱۳۸۷)، نجوم السماء فی تراجم العلماء (شرح حال علمای شیعه قرن‌هایی از دهم و دوازدهم و سیزدهم هجری قمری)، مصحح: محدث، هاشم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
30. Aaron D, Cobb (2015), "Hope as an Intellectual Virtue," *The Southern Journal of Philosophy*, Issue 3, Vol. 53.
31. Booth, Robert. (2016), *Islamic Philosophy and The Ethics of Belief*, Brighton, United Kingdom: University of Sussex.

32. C. Roberts, Robert; & Wood, W. Jay (2007), *Intellectual Virtues; An Essay in Regulative Epistemology*, New York: Oxford University Press Inc.
33. Clifford, W. K. (1879), *Lectures and essays*, Vol. 2, London: Macmilliam.
34. James, William, (1923), *The will to believe, and other essays in popular philosophy*, New York: Green and co.
35. Jason, Baehr (2011), *The Inquiring Mind; On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, New York: Oxford University Press Inc.
36. Zagzebski, Linda (1998), *Virtues of the Mind: an Inquiry into the Natur of Virtue and Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.



بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱)

حسین کامکار*

چکیده

ابوالقاسم فنایی در طرح اصلاح گرایانه خود، ظنون عقلی را حجیت می‌داند و مبتنی بر این نکته، به نقد اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه می‌پردازد. هدف مقاله حاضر، نقد دیدگاه او به روش تحلیلی است. ادعای ما این است که مقام معرفت متفاوت از مقام داوری است؛ مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی، بی‌آستانه و قانون‌ناپذیر است؛ حال آنکه مقام داوری دوازده‌گانه، آستانه‌مند و قانون‌پذیر است. در مقام داوری چه‌بسا جنبه‌های غیرمعرفتی نیز ترجیح یابند. حجت‌های اصولی، حجت‌های مقام داوری فقهی هستند و قانون‌پذیری آنها، ما را به مراجعه به نقل و فحص از دخالت زائد قانون‌گذار ملزم می‌نماید. پس از این بررسی، درمی‌یابیم که در نصوص فراوانی، قانون‌گذار از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء نهی کرده است. چشم‌پوشیدن از این نصوص بدون ارائه دلایل قوی‌تر از آنها امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دین‌شناسی، روش‌شناسی فقه، حجیت ظنون عقلی، نقد روشن‌فکری دینی، ابوالقاسم فنایی، اجتهاد متداول.



مقدمه

جریان روشن‌فکری دینی در دوره معاصر در همه گونه‌هایش، همواره انتقادهایی جدی به روش اجتهاد سنتی داشته است؛ از جمله در آرای ابوالقاسم فنایی که خود دانش‌آموخته حوزه است و البته تحصیلات عالی دانشگاهی در حوزه تخصصی فلسفه اخلاق نیز دارد، این نقدهای جدی قابل توجه است. وی آثار متعددی در زمینه دین‌شناسی و اخلاق دارد، ولی ثمره این آثار را می‌بایست کتاب اخلاق دین‌شناسی^۱ دانست.

فنایی در این کتاب می‌کوشد چالش‌های فقه با دوران جدید را به صورت ریشه‌ای حل کند. او تلاش می‌کند با اثبات حجیت برای ظنون عقلی، پای ظنون اخلاقی و علمی را نیز به فقه باز کند و معرفت دینی را با علوم مدرن آشتی دهد. از نظر او روش‌های سنتی برای کارآمد کردن فقه پاسخ‌گو نیستند و این به سبب تفاوت عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن است. او در این تلاش، از قرائت‌های تصحیح‌شده‌ای از نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، نظریه «بسط تجربه نبوی» و دیگر آرای روشن‌فکران دینی یا معنوی استمداد می‌گیرد و نظریه نهایی خود را با عنوان «ترجمه فرهنگی متون دینی» به عنوان نظریه معقول در باب روش اجتهاد ارائه می‌دهد.

تأمل درباره روش شایسته دین‌شناسی از نخستین مقالات فنایی (۱۳۷۴، «الف»؛ ۱۳۷۴، «ب»؛ ۱۳۷۵، «الف»؛ ۱۳۷۵، «ب»؛ ۱۳۷۵، «ج») دیده می‌شود؛ با این حال، اخلاق دین‌شناسی را باید اوج کار فنایی در این زمینه قلمداد کرد. فنایی در آثار متنوع خود، یک منظومه فکری

۱. اخلاق دین‌شناسی با عنوان فرعی پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه نخستین بار در سال ۱۳۸۹ منتشر شد. این کتاب، بخش دوم پروژه فکری فنایی در باب رابطه دین و اخلاق است. بخش نخست این پروژه، در قالب کتابی با عنوان دین در ترازوی اخلاق (۱۳۹۲)، نخستین بار در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است که فنایی در آن، نسبت اخلاق و دین را در مقام ثبوت می‌کاود (۱۳۹۰، ص ۳). ماهنامه مهرنامه در کتاب‌نامه شماره هفدهم خود با تیتیر «مرحله بعدی روشن‌فکری دینی» به معرفی این کتاب پرداخته است. در آنجا جلایی‌پور این کتاب را مرحله بعدی روشن‌فکری دینی و خردپسندانه‌ترین الگوی دفاع از دین و نقد اخلاقی دین رسمی و علی‌رضا علوی تبار آن را نشانه پیش‌رو بودن برنامه پژوهشی روشن‌فکری دینی می‌داند (همان: ص ۳-۱۰). اصغر زارع کهنمویی نیز آن را برگی در میان پروژه معنویت ملکبان دانسته است (همان: ص ۳)، اما به نظر می‌رسد این توصیف درست نباشد؛ زیرا اخلاق دین‌شناسی متعلق به پروژه روشن‌فکری دینی است.





به نسبت منسجم ارائه می‌دهد و درباره بنیان‌های فکری خویش، از مبادی معرفت‌شناسانه (۱۳۷۸) و الهیاتی (۱۳۷۵، «د»؛ ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۷) تا فلسفه فقه (۱۳۹۲؛ ۱۳۹۴، «الف») و تفسیر (۱۳۹۳ و ۱۳۹۴، «ب») تأملات خود را به رشته تحریر در آورده است.

یکی از مهم‌ترین انگاره‌های طرح فکری فنایی، «حجیت ظنون عقلی» در دین‌شناسی و اجتهاد است؛ به صورتی که باید این انگاره را از ارکان اساسی طرح فنایی دانست. این اهمیت تا بدانجاست که فنایی اخلاق دین‌شناسی را «رساله‌ای در باب دفاع از حجیت و اعتبار معرفت‌شناسانه ظنون عقلی و تجربی» قلمداد می‌کند (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۱۶). او همچنین در عبارت‌هایی نظریه کلاسیک در این زمینه (عدم حجیت ظنون عقلی) را «مهم‌ترین نقص اخلاق اجتهاد موجود» (همان: ص ۱۶)، «اساس بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های مسلمین» و «منشأ اصلی انحطاط تمدن اسلامی» و «علت نخستین عقب‌ماندگی جوامع اسلامی» اعلام می‌کند (همان: ص ۴۷-۴۸) و سپس با اتکا به دلایلی، انگاره حجیت ظنون عقلی را اثبات می‌کند؛ دلایلی که نقد و ارزیابی آنها، موضوع این مقاله و چند مقاله بعدی نگارنده در این نشریه خواهد بود.

البته مناقشه‌های مختلفی در مدعیات و استدلال‌های اصلی فنایی وجود دارد و نقدهایی نیز بر اخلاق دین‌شناسی نگاشته شده است (برای نمونه نک: واله، ۱۳۹۰ و صادقی، ۱۳۹۳). در این مقاله‌ها به نقد و ارزیابی انگاره «حجیت ظنون عقلی» در اندیشه فنایی پرداخته شده است. مقاله پیش‌رو متکفل بیان مبادی تصویری بحث، توصیف دیدگاه‌های فنایی در این باب و شرح و نقد سه اشکال در اندیشه فنایی است: ۱. فروکاست حجیت‌های اصولی به هنجارهای معرفت‌شناختی؛ ۲. انکار اصل عدم حجیت و تلقی از آن؛ ۳. عدم فحص مناسب در ادله نقلی برای بررسی تشریحات قانونی در این زمینه.

۱. برخی از مبادی تصویری و تصدیقی

الف) سرشت دین، معرفت دینی و معرفت‌شناسی دین

بی‌شک داوری ما درباره اوصاف وجودی دین، بر روش دین‌شناسی و اجتهاد مؤثر است و دیدگاه فنایی درباره این اوصاف نیز با دیدگاه رایج در حوزه‌های علمیه متفاوت

است؛ اما تحقیق حاضر متعرض این مناقشه‌ها نمی‌شود و مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی حداقلی در باب هستی‌شناسی دین پیش می‌رود و به نقد برخی دیگر از مواضع فنایی می‌پردازد؛ برای مثال، فنایی قائل به «سیالیت ابدی شریعت» است؛ حال آنکه دیدگاه کلاسیک به «ثبات شریعت پس از رحلت پیامبر» قائل است (فنائی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۳۶۳)، اما مسئله مورد بحث ما، یعنی حجیت ظنون عقلی، به لحاظ منطقی مستلزم هیچ‌یک از دو دیدگاه یادشده نیست و هیچ‌یک از دو دیدگاه - سیالیت و ثبات - نه فی‌نفسه مستلزم حجیت ظنون عقلی و تجربی است و نه مستلزم عدم حجیت آنها.^۱

پیش‌فرض‌های وجودشناسانه تحقیق حاضر درباره دین عبارت‌اند از:

۱. ذات‌انگاری دین؛ به این معنا که دین، ذاتی مستقل از ناقلان و پیروانش دارد (شجاعی‌زند، ۱۳۹۲: ص ۸۳). این پیش‌فرض نشان وجود مقام ثبوتی برای دین است که بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران دین آن را بنیان نهاده‌اند.

۲. دین، واجد محتوای معرفتی برای پیروان خود است.

این دو پیش‌فرض، مورد وفاق دوطرف است (نک: فنائی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۵۴۳-۵۴۴). از این رو «دین» در این تعریف غیر از تدین پیروان، نقل ناقلان و نظریه‌های عالمان دینی است. هر یک از اینها ممکن است با واقع دین مطابق باشد یا نباشد، اما درباره معرفت‌شناسی دین، شاید در آغاز چنین بنماید که معرفت‌شناسی دین، روش و منابعی بیش از یا متفاوت با معرفت‌شناسی عام دارد، اما در نگاه دقیق، از نظر هنجارها، روش‌ها و منابع، هیچ تفاوتی میان معرفت‌شناسی عام و معرفت‌شناسی دین وجود ندارد. معرفت‌شناسی دین، همان معرفت‌شناسی عام است که موضوع شناخت خویش را دین قرار داده است (همان: ص ۲۹۴).

به طبع این بدان معنا نیست که از هر منبع و روشی به صورت بی‌ضابطه می‌توان در کشف دین استفاده کرد و برای مثال تجربیات فیزیکی مدرن را نیز به مثابه دین تلقی

۱. چه‌بسا اشکال شود که اگر به سیالیت ابدی شریعت قائل باشیم، در عمل راهی جز معتبردانستن ظنون عقلی نداریم. پاسخ این است که همان‌طور که در ادامه مقاله خواهد آمد، مقصود از ظن، مراتب پایین‌تر از اطمینان است و اطمینان‌های عقلی در دسترس ماست. از این رو با دو مسئله مستقل مواجه هستیم.





کرد، بلکه بدین معناست که از تجربیات فیزیک مدرن نیز به صورت ضابطه‌مند می‌توان در شناخت دین استفاده کرد؛ برای نمونه می‌توان در اعتبارسنجی نسخه‌های خطی اسلامی از آزمایش ایزوتوپ کربن ۱۴ که بر واپاشی هسته‌ای و نظریه‌های فیزیک مدرن مبتنی است (نک: هاشمی زرج‌آباد، ۱۳۸۳) استفاده کرد. هنجارهای عام عقلانیت و معرفت‌شناسی، خود ضابط مناسب به کارگیری منابع مختلف را تعیین می‌کنند.

اگر موضوعی یافت شود که معرفت‌شناسی آن موضوع با آنچه در معرفت‌شناسی عام مدوّن شده متفاوت باشد، این نشان آن است که تدوین ما از معرفت‌شناسی عام ناقص بوده و ناظر به همه گونه‌های معرفت صورت نگرفته است. در این صورت، می‌بایست با اصلاح معرفت‌شناسی عام، اقتضات شناخت آن موضوع جدید را نیز به‌درستی تدوین کرد.

مطابق دیدگاه برخی از اصولیان (شاید مشهور آنان) و گروهی از معرفت‌شناسان، عمل «باور کردن» فعلی غیر ارادی و اختیاری است و لذا تکلیف به تحصیل مستقیم باور ناممکن است.^۱ برای این نکته دلایل متنوعی آورده‌اند.^۲ همچنین یکی از دلایل‌هایی که قائلان به عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات یا تفسیر اقامه کرده‌اند این است که در این زمینه‌ها در پی حجّت معرفتی - کشف واقع - هستیم و حجیت معرفتی اصولاً تعبدپذیر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ص ۲۰۵-۲۰۶ و محمدی، ۱۳۹۴: ص ۵۳). آری می‌توان گفت مقدمات باورمندی اختیاری هستند و لذا سخن گفتن از «اخلاق باور» ناظر به مقدمات کسب باور امری معقول است (مقایسه کنید با: فناپی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۵۰۹).

داوری نهایی درباره درستی یا نادرستی این دیدگاه، یعنی اختیاری نبودن باور، نیازمند مجالی گسترده‌تر است و مقاله حاضر بر پاسخی خاص و معین به این پرسش

۱. نک: بیانات اصولیان در بحث استصحاب و تحلیل عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» که تصریح کرده‌اند مراد در اینجا نقض حقیقی نیست؛ زیرا نهی از نقض واقعی یقین معنا ندارد و بالأخره شک برای مکلف حاصل شده و فرمان به شک‌نداشتن، امکان‌پذیر نیست (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۴۸۷).
۲. از جمله اینکه برخی اصولیان گفته‌اند: باورآوری یک دلیل برای باورنده بیش از مقتضای شواهد یا کمتر از آن اصولاً ممکن نیست (برای نمونه نک: نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۲۴).

مبتنی نیست. فنایی تصریح می‌کند که تحوّل‌زایی بخشی از معرفت‌ها در برخی دیگر، به دو نوع اختیاری و غیراختیاری قابل تقسیم است (همان: ص ۳۶۱) و انسان‌ها می‌توانند در فرایند فهم به صورت اختیاری، برخی شواهد معرفتی را دخالت ندهند (همان: ص ۲۹۷-۲۹۸). نه این دیدگاه معرفت‌شناسانه فنایی و نه نظریه‌های رقیب آن، هیچ‌یک از پیش‌فرض‌های مقاله حاضر نیستند. پیش‌فرض روش متداول در حوزه‌های علمیه نیز این نیست که حجت‌های معرفتی، تعبدپذیر هستند. آنچه در روش اجتهاد متداول مورد تأکید است، تعبدپذیری حجت‌های اصولی - ارزش‌های داوری فقهی - است، نه حجت‌های معرفتی.

ب) مقام معرفت و مقام داوری

در این پژوهش، مقصود از مقام معرفت و مقام داوری، با اصطلاحی که معمولاً در این زمینه به کار می‌رود تفاوت دارد. معمولاً مقصود از تفکیک «مقام کشف» یا گردآوری (context of discovery) از «مقام داوری» (context of justification) این است که راه‌ها و منابع کشف نظریه‌ها اعم از راه و منبع توجیه آنهاست (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۳۱۴-۳۱۵)، اما مقصود ما از «شناخت»، شناخت است و مقصود از «داوری» نیز صدور حکم اختیاری در باب یک مسئله است؛ مثل کاری که قاضی در محکمه انجام می‌دهد.

بر همین اساس می‌توان به دو گونه حجیت اشاره کرد: ۱. حجیت معرفتی که به معنای صلاحیت برای ایجاد یا تقویت باور یا صلاحیت استناد برای توجیه است؛ ۲. حجیت داوری که به معنای صلاحیت استناد در دادگاه است؛ خواه این استناد از جانب قاضی باشد یا دو طرف دعوی. این حجیت، اولاً و بالذات بار حقوقی دارد و ثانیاً و بالعرض ممکن است بار معرفتی نیز داشته باشد یا نداشته باشد.

«حجیت اصولی» سنخ خاصی از حجیت داوری است. مطابق تعریف اصولیان، «حجیت» به معنای معذرت و منجزیت در مقام احتجاج است. حجیت اصولی مصداقی از حجیت داوری است و درحقیقت «اصولی» در پی حجت‌هایی است که در پیشگاه «دادگاه» الهی استناد به آنها از جانب مولا یا عبد صلاحیت داشته باشد. ادعا این نیست که برای شناخت‌های قاضی یا مفتی می‌توان قوانین حقوقی وضع کرد، بلکه ادعا این





است که برای نحوه داوری یا افتای او چنین می‌توان کرد؛ البته شناخت‌های قاضی یا مفتی نیز لازم است مقید به هنجارهای معرفت‌شناسانه باشد، اما این هنجارها از وضع قوانین اعتباری ایجاد نشده‌اند. حجیت یافتن یک امر در دادگاه گاهی به سبب جنبه معرفت‌زایی آن است و گاهی به اموری غیر معرفتی باز می‌گردد. در حقیقت ترجیح‌های مقام داوری بر سه گونه‌اند: ۱. ترجیح‌های تماماً معرفتی؛ ۲. ترجیح‌های تماماً غیر معرفتی؛ ۳. ترجیح‌های تلفیقی.

برای مثالی از تفکیک حجیت معرفتی و داوری، فرض کنید که تجمیع مجموعه شواهد α ، ما را به این راهنمایی می‌کند که شخص A قاتل است و به موجب آن شواهد، گمان معقول ۷۰ درصدی در ذهن قاضی شکل می‌گیرد. در چنین فرضی، باور به قاتل بودن A ترجیح دارد به باور به قاتل نبودن A ، ولی این ترجیح الزاماً به «حکم» قاتل بودن او نمی‌انجامد؛ یعنی حکم و داوری به سود قاتل بودن A بر داوری و حکم به قاتل نبودن A ترجیح ندارد؛ زیرا در اینجا جنبه‌های غیر معرفتی مثل اصل برائت افراد نیز دخالت دارند.^۱ بنابراین چنین شواهدی در عین ارزش معرفتی، فاقد صلاحیت استناد برای داوری و حکم است. در این مسئله وقتی قاضی که حکم به تبرئه A می‌کند، نتیجه را مبتنی بر نکاتی غیر معرفتی ترجیح داده است؛ زیرا از نظر معرفتی، ۷۰ درصد (احتمال قاتل بودن) بر ۳۰ درصد (احتمال بی‌گناه بودن)، ترجیح دارد.

کرامت انسانی، اهمیت آبروی افراد، لزوم سهل‌گیری بر مردم و تضمین آزادی‌های فردی (خالقی، ۱۳۹۲: ص ۴۰۷) از جمله مواردی هستند که جنبه‌های غیر معرفتی در داوری می‌آفرینند. در مقام افتا، حجت‌ها (امارات و اصول عملیه) همین وضعیت را دارند. حجت‌های اصولی می‌توانند فاقد جنبه معرفتی (اصل بحث) باشند یا اینکه جنبه معرفتی و اکتشافی آنها تنها دلیل تشریح آنها باشد (امارات) یا تلفیقی از جنبه‌های معرفتی و

۱. درباره اینکه پشتوانه عقلایی اصل برائت افراد چیست، چه بسا بگوییم پشتوانه آن این است که قبح محکوم کردن فرد بی‌گناه بیش از قبح محکوم نکردن فرد گناهکار است. گذشته از اینکه ممکن است کرامت افراد و حفظ عرض آنان نیز در آن مدخلیت داشته باشند.

غیر معرفتی در تشریح آنها دخالت داشته باشد (مثل اصول محررز) (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۳۲۳). مقام معرفت و مقام داوری، سه تفاوت مهم دارند:

۱. مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی است، ولی مقام داوری دو ارزشی است؛

۲. مقام معرفت، بی‌آستانه است، ولی مقام داوری آستانه‌مند است؛

۳. مقام معرفت، قانون‌ناپذیر است، اما مقام داوری قانون‌پذیر است؛

بی‌شمار ارزشی بودن معرفت بدین معناست که خروجی شناخت، می‌تواند مدارج و پیوستاری از شک مطلق تا یقین ناب را شامل شود، ولی مقام داوری که متضمن تصمیم‌گیری درباره صدور یا عدم صدور یک حکم است، دو ارزشی است؛ برای مثال، در پیشگاه دادگاه پس از ملاحظه شواهد و مدارک، مطابق قانون، یا حکم علیه متهم صادر می‌شود (محکومیت) یا صادر نمی‌شود (تبرئه). در مقام افتاء نیز مجتهد باید پس از ملاحظه شواهد، درباره فعلی به الزام یا عدم الزام فتوا بدهد.^۱

اتصال این پیوستار به آن خروجی گسسته، موجب شکل‌گیری ایده «آستانه داوری» (threshold) است. عقل حکم می‌کند که با صرف ترجیح معرفتی، امکان داوری وجود ندارد، بلکه نصابی از شواهد لازم است که اطمینان و وثوق لازم برای داوری را فراهم آورد. به طبع در تصمیم‌گیری‌های حساس، آستانه وثوق را بالاتر در نظر می‌گیریم^۲ و در داوری‌های غیرخطر، تسامح بیشتری به خرج می‌دهیم. چنین نیست که هر درجه‌ای از گمان، حجیت داوری داشته باشد و بتوان با استناد به آن حکم کرد. سیدمحمدباقر صدر در این باره می‌نویسد:

ان نظر العقلاء فی العمل بالظهور، لیس إلی مجرد الکشف وإلا لزم أن یکون کل کشف بأی درجه هو حجة، مع ان المفروض عدم صحة تعمیم أی درجه من الکشف، إلا الإطمئنان: در نگاه خردمندان در عمل به ظهور، صرف کشف

۱. توقف در داوری (خودداری از صدور حکم) ارزش سومی در مقام داوری نیست. اگر اصرار شود که توقف نیز به عنوان ارزش سومی قلمداد شود، در نهایت می‌بایست داوری را سه ارزشی و نه بی‌شمار ارزشی دانست. همچنین فتوا به استجاب، حد میانه‌ای برای فتوا به الزام و فتوا به عدم الزام نیست.

۲. برای ملاحظه بحث درباره سیره عقلا درباره امور مهم و خطیر نک: شهیدی‌پور، بی‌تا: ج ۲: ص ۳۶۳.





ملاک نیست، و گرنه لازم بود هر کشفی با هر درجه‌ای حجیت داشته باشد؛ حال آنکه مفروض این است که تعمیم حجیت به هر درجه‌ای از کشف صحیح نیست، مگر اطمینان (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۳۳۷).

قانون‌پذیری مقام داوری نیز بدین معناست که قانون‌گذار می‌تواند یا می‌بایست برای نحوه داوری قاضی، قانون‌گذاری کند؛ برای مثال، قانون‌گذار می‌تواند برخی از موارد مُحَرِّز جرم را فاقد ارزش در محکمه بداند؛ مثلاً اثبات جرم را به شهادت دو نفر منوط بکند، به‌رغم اینکه به‌لحاظ عقلی متصور است شهادت یک نفر نیز در بعضی اوضاع و احوال، ارزش معرفتی مشابه داشته باشد. در بحث حدود و تعزیرات، راه احراز «زنا» در شریعت اسلامی، تعیین مشخصی دارد، یعنی در مواردی چهار شاهد عادل می‌بایست برای احراز عنوان، شهادت دهند. بنابراین شهادت سه نفر عادل حتی اگر موجب وثوق به جرم بشود، قابل استناد نیست؛ زیرا قانون‌گذار تنها وضعیت خاصی (شهادت چهار نفر) را معتبر دانسته است.

نکته اینجاست که چارچوب سخت‌گیری یا آسان‌گیری در احراز جرم، تنها بر جنبه‌های معرفتی استوار نشده است، بلکه آمیزه‌ای از جنبه‌های معرفتی و غیرمعرفتی است؛ برای مثال، درباره احراز زنا می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که شارع بنا ندارد هر موردی از فحشا که امکان وثوق عقلایی به آن هست، در پیش‌گاه دادگاه اسلامی اثبات‌پذیر باشد؛ بلکه تنها مواردی که جنبه علنی‌تر داشته و شاهدان بیش‌تری آن را دیده‌اند محکوم به مجازات شود. این نکته، ترجیحی غیرمعرفتی است و شاید بر نوعی پرده‌پوشی مبتنی باشد. یا مطابق آیین دادرسی، دلایل اثباتی به اموری محدود می‌شوند که در پرونده کیفری مضبوط بوده و در جریان رسیدگی قرار گرفته و در مرجع بالاتر قابل کنترل باشد؛ بنابراین چنین دلیلی نمی‌تواند علم شخصی خارج از پرونده - مثلاً خواب‌دیدن - باشد (خالقی، ۱۳۹۲: ص ۴۱۵-۴۱۶)؛ بنابراین هر چند قاضی به طریقی دیگر به بی‌گناهی فرد یا گناه او علم بیابد، قانون‌گذار از او می‌خواهد که در مقام داوری به چنین علمی استناد نکند. کنترل‌پذیری یا کنترل‌ناپذیری در مراجع بالاتر قضایی، شاخصی غیرمعرفتی است و به قوت ظنّ و یقین قاضی باز نمی‌گردد.

بر همین وزن، بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران یک دین نیز می‌توانند درباره شیوه احراز و اثبات احکام خویش، قوانینی را برای پیروان خود تشریح کنند؛ برای مثال، می‌تواند: (۱) برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت بداند؛ هرچند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی نباشند؛ (۲) برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت نداند؛ هرچند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی باشد؛ بنابراین قاضی یا مفتی موظف است در صورت توجیه حقوقی این قوانین، مطابق آنها عمل کند.

ج) اصل انطباق

اگر قانون‌گذار درباره امکان استناد به شواهد و مدارک، قانونی وضع نکرده باشد، استناد به شواهد و مدارک به نحو عقلایی و متعارف نزد خردمندان در نظر گرفته می‌شود. آستانه داوری به صورت پیش‌فرض (default)، همان آستانه عقلایی در سیره خردمندان است و سکوت قانون‌گذار نشانه تأیید آن است. بنابراین، در اصل انطباق، اصل بر این است که معیار داوری‌هایی که قانون‌گذار معتبر می‌شمارد؛ بی‌کم و کاست همانند معیارهایی است که خردمندان معتبر می‌شمارند، مگر اینکه خود قانون‌گذار به خلاف آن تصریح کند.

بر این اصل، دو نتیجه متفرع می‌شود:

(الف) در معرفت‌هایی که به درجه وثوق عقلایی (اطمینان) نرسیده‌اند، اصل بر عدم حجّیت است؛

(ب) در معرفت‌هایی که به درجه وثوق عقلایی (اطمینان) رسیده‌اند، اصل بر حجّیت است.

اصولیان، گزاره (الف) را «اصل عدم حجّیت» می‌نامند و گزاره (ب) را حجّیت نوعی اطمینان می‌نامند.

مضمون اصل انطباق را در عبارت‌های متعددی نزد اصولیان می‌توان یافت (برای نمونه نک: اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۴۸)، بلکه بنا بر دیدگاه برخی از اعلام، می‌توان با تمسک به





اطلاق مقامی، حکمی کلی‌تر از اصل انطباق را ابراز کرد: اصولاً اصل بر انطباق اعتبارات شرعی و اعتبارات عقلایی و عرفی است و این توسعه و تضییق اعتبارات عقلاست که به بیان نیاز دارد (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰: ص ۳۶۱۰-۳۶۱۱)؛ از این رو در جایی که خردمندان اصل را بر حجیت می‌دانند، اتفاقاً اصل بر حجیت است. از همین رو، در این موارد این دخالت زائد قانون‌گذار است که نیازمند دلیل است و در فرض نبود دلیل، باید به نحو متعارف و معقول و مطابق اعتبارات عقلایی و عرفی عمل کرد. درباره عمل به اطمینان نیز همین نکته برقرار است.

د) حجیت عام اطمینان

اصولیان، به حجیت قطع نوعی و حجیت اطمینان نوعی قائل‌اند. مقصود از قطع نیز به طبع قطع ریاضی و منطقی نیست،^۱ بلکه قطع متعارف است. مولی احمد نراقی در این باره می‌نویسد:

إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي هُوَ الْحِجَّةُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ مِنْ غَيْرِ إِحْتِيَاجٍ إِلَى دَلِيلٍ وَبِرْهَانٍ، هُوَ الْعِلْمُ الْعَادِي وَهُوَ الَّذِي لَا يَلْتَفِتُ أَهْلُ الْعُرْفِ وَمُعْظَمُ النَّاسِ إِلَى إِحْتِمَالِ خِلَافِهِ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ فِي مَطَالِبِهِمْ وَلَا يَعْتَنُونَ بِهِ فِي مَقَاصِدِهِمْ [...] لَا مَا لَا يَحْتَمِلُ خِلَافَهُ أَصْلًا، أَوْ لَا يَجُوزُ الْعَقْلُ خِلَافَهُ أَوْ عَدَّ خِلَافَهُ مُحَالًا عَقْلِيًّا (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۴۳۵-۴۳۷).

علمی که در شریعات، بدون نیاز به دلیل و برهان حجیت دارد، «علم عادی» است و آن علمی است که اهل عرف و بیشتر مردم به احتمال خلاف آن توجهی ندارند و در خواسته‌هایشان آن را معتبر نمی‌دانند و در قصدهایشان به آن اعتنا نمی‌کنند [...] نه آنچه که احتمال خلاف آن وجود نداشته باشد یا عقل خلاف آن را ممکن نداند یا خلاف آن محال عقلی باشد.

اصولیان افزون بر قطع متعارف، درباره اطمینان نیز جداگانه بحث می‌کنند و حجیت

۱. فنایی در مواضع مختلفی از کتابش (از جمله در ۱۳۹۴، «الف»: ص ۴۸)، قطع و یقین را به معنای ریاضی و منطقی آن در نظر می‌گیرد و لذا مدعی است که منحصر کردن حجیت عقل به قطع به تعطیل عقل می‌انجامد.

آن را اثبات می‌کنند (نک: منافی، ۱۳۹۲) و مشهور اصولیان، بلکه قریب به اتفاق آنان به حجیت اطمینان قائل هستند و حتی برخی حجیت آن را ذاتی می‌دانند (درباره اقوال مختلف درباره حجیت نک: مددی، ۱۳۹۶)؛ بنابراین سخن اصولیان را تاکنون می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

قرینه‌های معرفتی - چه نقلی و چه عقلی - اگر به درجه اطمینان برسند، امکان استناد به آنها وجود دارد؛ مگر اینکه بر خلاف این نکته، قانون‌گذار امری را اثبات کند؛ اما اگر به درجه اطمینان نرسند - چه قرائن نقلی و چه قرائن عقلی - امکان استناد به آنها وجود ندارد؛ مگر اینکه بر خلاف این نکته، قانون‌گذار امری را اثبات کند.

بنابراین تمام سخن اصولیان در اثبات اعتبار ظنون نقلی مثل خبر واحد یا ظهور کلام، در فرضی است که آن ظن نقلی، اطمینانی نباشد؛ زیرا در فرض وثوق و اطمینان به ادله اعتبار ظنون نیازی نداریم و دلیل حجیت اطمینان و وثوق راساً آنها را در بر خواهد گرفت.^۱

۲. گزارشی توصیفی از آرای فنایی درباره حجیت ظنون عقلی

فنایی در معرفی کتاب خود می‌نویسد:

اخلاق دین‌شناسی را می‌توان رساله‌ای در باب دفاع از حجیت و اعتبار معرفت‌شناسانه ظنون عقلی و تجربی نیز تلقی کرد. به گمان ما مهم‌ترین نقص اخلاق اجتهاد آن‌گونه که هست یا عقلانیت فقهی موجود ... در این نکته خلاصه می‌شود که اخلاق اجتهاد موجود (عقلانیت فقهی) ظنون عقلی و تجربی را چه در قلمرو فقه و چه در قلمرو اخلاق فاقد ارزش و بی‌اعتبار اعلام می‌کند (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۱۶).

این عبارتها همان‌گونه که نشان‌دهنده اهمیت این مبحث در منظومه فکری فنایی است،

۱. البته این بنا بر دیدگاه مشهور است و بنا بر نظریه حق‌الطاعة، ورود و خروج متفاوت است؛ هرچند نتیجه و اصل مطلب صحیح است. با تشکر از استاد محمدصالح حائری به سبب یادآوری این نکته.



۳۹



روشنگر آن است که وی جهت بحث را معرفت‌شناسانه تلقی کرده است. به‌طور کلی موضع او در سراسر کتاب به همین صورت انتشار می‌یابد که گویی فقیهان، حجیت معرفت‌شناسانه را انکار کرده‌اند و در مقابل، او در دفاع از حجیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی برآمده است.

فناپی استدلال‌های خود برای حجیت ظنون عقلی را در فصل نخست کتاب اخلاق دین‌شناسی ارائه کرده است. مدعای فناپی در این فصل، نقد دیدگاهی است که فقه را به جای اخلاق می‌نشانند. او قائلان به این دیدگاه را «اشعریان مدرن یا پست‌مدرن» می‌نامد؛ زیرا آنان هرچند حُسن و قُبْح ذاتی را همچون معتزلیان می‌پذیرند، ولی در مقام اثبات، معرفت به این حُسن و قُبْح را برای عقل، همچون اشعریان میسور نمی‌دانند و لذا فقه را جایگزین اخلاق می‌کنند. در آنجا فناپی با اشاره به چهار استدلال این گروه که از جانب آنان بازسازی کرده است به نقادی آنها می‌پردازد (همان: ص ۳۲-۷۷). عمده بحث حجیت ظنون عقلی نیز در خلال نقد او بر استدلال اول ذکر شده است.

در سراسر کتاب، فناپی زاویه بحث را در مقام معرفت معرفی می‌کند، نه مقام داوری. یکی از موارد جالب این است که در فصل دوم کتاب، با توصیف نظام حجیتی اصولیان (امارات و اصول عملی از جمله برائت و استصحاب) آن را مبانی «معرفت‌شناسانه» فقه شیعه می‌خواند (همان: صص ۹۷ و ۹۹). در جایی می‌نویسد:

برای عقلانیت حاکم بر حوزه‌های علمیه، هیچ نظیری در بیرون از حوزه نمی‌توان یافت. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های عقلانیت حوزوی با عقلانیت عرفی (سکولار / فرادینی) در مورد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی ظنون عقلی و تجربی است. عقلانیت حوزوی ظنون عقلی را در ظن حاصل از «قیاس فقهی» (تمثیل منطقی) و «استحسان» خلاصه می‌کند و مصداق دیگری برای ظن عقلی نمی‌شناسد؛ در این عقلانیت، ظنون عقلی و تجربی تعبداً مصداق «جهل» و «شک» محسوب می‌شوند (همان: ص ۷۹).

با همین تلقی وی به حوزویان، «شکاکیت اخلاقی» را نسبت می‌دهد (همان: ص ۳۶). فناپی واژه حجیت را در عبارت «ظنون عقلی فاقد حجیت‌اند»، حجیت معرفت‌شناسانه

قلمداد می‌کند؛ حال آنکه مراجعه به سنت فقهی - اصولی نشان می‌دهد که مراد از حجیت در این عبارت، حجیت مقام داوری فقهی (افتاء) است. شواهد فراوانی در عبارت‌های فنایی وجود دارد که این خلط را نشان می‌دهد. وی در عبارت‌هایی می‌نویسد: «اعتبار و حجیت معرفت‌شناسانه این باورها [ظنون عقلی]، به هیچ وجه از اعتبار و حجیت معرفت‌شناسانه باورهای فقهی مستند به نقل کمتر نیست» (همان: ص ۶۱).

و همچنین:

اگر نقل و عقل به نتایج متفاوت و ناسازگار منجر شوند، نتیجه‌ای را باید مقدم داشت که از پشتوانه معرفت‌شناسانه قوی‌تری برخوردار است. از نظر عقل عرفی و عرف و عقلا، اینکه ظنی عقلی باشد یا نقلی و مستند به شهود و تجربه باشد یا به خبر واحد و ظاهر کلام، هیچ خصوصیتی ندارد و امتیازی محسوب نمی‌شود. مهم درجه ظنّ و اطمینان است (همان: ص ۶۲-۶۳).

و همچنین:

عقل از ما نمی‌خواهد که مطلقاً به ظنّ و احتمال اعتنا نکنیم. آنچه عقل از ما می‌خواهد این است که (۱) درجه اعتماد و پای‌بندی خود به باور یا حکم الف را با درجه ظن مدلی که به آن داریم، موزون کنیم و بیشتر یا کمتر از حد مناسب به باور یا حکمی ملتزم نشویم و ترتیب اثر ندهیم (همان: ص ۴۹).

فنایی به جد با «اصل عدم حجیت» نیز مقابله می‌کند و آن را بدون دلیل می‌داند. وی این ادعا را تکرار می‌کند که خردمندان، بین مناشئ مختلف ظنون تفاوتی نمی‌گذارند و تنها به قوت ظنون توجه می‌کنند (همان: صص ۶۱-۶۳ و ۴۵۵). همچنین خداوند نیز نمی‌تواند از سیره عقلا در این مسئله نهی کند و آن را امضا نکند؛ زیرا این امر مستلزم تناقض است و خلاف وجدان؛ چون مستلزم این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این بالوجدان کاذب است؛ نمی‌توان با سیره‌های عقلایی برخورد گزینشی کرد. ملاک و فلسفه عمل به ظن نزد خردمندان، عام است. همچنین ردع از عمل به ظن عقلی، مستلزم نسبت دادن لغو به خداوند متعال است؛ زیرا در این صورت باید گفت خداوند عقل را آفریده و سپس دستور به تعطیل آن داده است (همان: ص ۶۵).





هم عقلا و هم رئیس عقلا می‌گویند باید بر طبق ظنّ قوی تر عمل کرد و نباید به رئیس عقلا، فعلِ قبیح و شنیع ترجیح مرجوح بر راجح را نسبت داد (همان: ص ۷۵-۷۶). عالم تربودن خداوند، علم غیب او و کمال عقل و حکمت او نیز در این زمینه تغییری ایجاد نمی‌کند و صرف اینکه خداوند چیزهایی می‌داند که ما نمی‌دانیم، دلیل خوبی برای این ادعا نیست که آن چیزها به لحاظ اخلاقی «مربوط» اند و حکم مسئله را عوض می‌کنند (همان: صص ۶۴ و ۷۵). به تعبیر صریح تر:

خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظنّ قوی تر از آن را امضا نکند؛ زیرا چنین کاری یعنی ترجیح مرجوح بر راجح که قبح و زشتی اخلاقی آن بیشتر از ترجیح بلا مرجح است. همچنین خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظنّ مساوی با آن را امضا نکند؛ زیرا این کار ترجیح بلا مرجح است (همان: ص ۶۴).

وی تصریح می‌کند:

ما موظفیم بر طبق ظنون حاصل از راه‌های قابل اعتماد عمل کنیم و چنان‌که گفتیم نهی شارع از عمل به ظنون عقلی قوی تر از ظنون نقلی، ترجیح مرجوح بر راجح و نهی از عمل به ظنون عقلی معادل با ظنون نقلی، ترجیح بلا مرجح به شمار می‌رود (همان: ص ۶۵).

او معتقد است که در فهم نقل نیز، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند؛ بنابراین ملتزم شدن به روایت‌های نهی از عمل به ظن عقلی، به تعطیلی نقل نیز می‌انجامد (همان: ص ۳۶-۵۲-۵۳) و اصولاً در مقام حل تعارض «نقل» و «عقل» نمی‌توان به نحو تعبدی به داوری نقل تکیه و استناد کرد؛ برای مثال، نمی‌توان باتمسک به روایت‌هایی که در نفی قیاس و استحسان وارد شده، حجیت ظنون عقلی را به کلی نفی کرد (همان: ص ۵۴)؛ بلکه از نظر او، در تعارض بین عقل و نقل، حکمی را باید مقدم داشت که پشتوانه معرفت‌شناختی قوی‌تری دارد و در این میان، بین ظنون مستند به دلایل نقلی و ظنون مستند به دلایل عقلی فرقی نیست (همان: ص ۶۶). البته لازم است درجه ظنّ را «پس» از مقایسه و نه پیش از آن لحاظ کرد (همان: ص ۶۳). بر این اساس، چه بسا در پاره‌ای موارد، تعارض به سود نقل حل شود، مشروط به اینکه دلایل نقلی قوی تر از دلایل رقیب باشد.

از نظر فنایی، این امر هر چند ممکن است، ولی به ظاهر بدون مصداق است (همان: ص ۵۲۱) و درجه ظنّ و اطمینان ما به باورهای اخلاقی نوعاً بیشتر از درجه ظن و اطمینانی است که از ظواهر نقلی حاصل می‌شود (همان: ص ۶۳) و لذا نوع این تعارض به سود اخلاق یا عقل حل می‌شود.

۳. نقد و ارزیابی

الف) تحویل حجّت‌های اصولی به هنجارهای معرفتی

گفتیم که فنایی، در مقام دفاع از حجّیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی است، حال آنکه فقیهان و اصولیان، بلکه اخباریان نیز منکر حجّیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی نیستند، بلکه در زندگی خویش و بسیاری از حیطه‌های دیگر - غیر از مقام افتاء - به معارف تجربی بشری و همه ظنون عقلی بها داده‌اند و بدانها اتکا کرده‌اند؛ از جمله در علوم ادبی و زبان‌شناختی یا در طبیعیات، طب و نجوم. هم‌اینکه اصولیان، بحث «حجّیت قطع» را طرح می‌کنند، فارغ از پاسخی که بدان می‌دهند، نشان آن است که آنان درباره مقام داوری (اعتذار و احتجاج) سخن می‌گویند، نه کشف.

به نظر می‌رسد دیدگاه فنایی، بر پیش‌فرض ناگفته‌ای مبتنی است و آن اینکه:

پ ۱: تنها ترجیح‌های معرفتی می‌بایست هنجارها و ترجیح‌های مقام داوری را شکل دهند.

اما گزاره پ ۱ مستلزم اشکالاتی فراوان است؛ از جمله اینکه اگر صرف ترجیح معرفتی ملاک باشد، لازم است درستی گزاره‌های زیر را بپذیریم:

(الف) در دادگاه، حکم به تبرئه کسی که شواهد ۷۰ درصدی بر جرم او در دسترس است، ترجیح مرجوح بر راجح است که قبیح و زشتی اخلاقی آن بیش از ترجیح بلا مرجح است!

(ب) قانون نمی‌تواند بین (۱) مدارک رسمی و (۲) مدارک غیررسمی‌ای که به اندازه مدارک رسمی برای قاضی ایجاد ظن می‌کنند تفاوتی قائل شود؛ زیرا در این صورت قانون به ترجیح بلا مرجح قائل شده که به لحاظ عقلی قبیح است!



نظر



(ج) در مقام افتاء، حکم به براءت درباره تکلیف محتمل در فرضی که شواهدی ۶۰ درصدی برای آن وجود دارد، ترجیح مرجوح بر راجح است که قبح اخلاقی آن بیش از ترجیح بلا مرجح است و همین حکم حتی در فرضی که شواهد ۵۰ درصدی در دست باشد، باز هم به لحاظ عقلی قبیح است؛ زیرا مستلزم ترجیح بلا مرجح است. در صورتی که پیش تر گفتیم که حجیت مقام داوری می تواند بر ملاک های غیر معرفتی نیز مبتنی باشد. به تعبیر بعضی اصولیان، همان گونه که ارزش احتمال در سنجش های ما دخیل است، نوعیت و اهمیت محتمل نیز در این داوری ها سرنوشت ساز است (نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج: ۲، ص: ۵۱).

البته فنایی هم به لوازم نادرست تحویل حجیت داوری به حجیت معرفتی ملتزم نیست. او در فصل چهارم اخلاق دین شناسی در توضیح «تناسب بین حکم و سند» بیان می کند اثبات احکامی که تبعات مهم و خطیر دارند، نیازمند دلیل قوی تری است (فنایی، ۱۳۹۴، «الف»: ص ۲۵۵) و درباره شرایط ظن معتبر، معتقد است که ظن باید اولاً نوعی و همگانی باشد و ثانیاً از راه های متعارف به دست آمده باشد (همان: ص ۶۶)؛ بنابراین ایشان هم مطابق عقل سلیم حاضر نیست صرف درجه ظن را معیار بدانند. پس می توان از جانب ایشان گفت:

ف ۱: گاهی به ظن قوی تر عمل نمی شود، ولی به ظن ضعیف تر عمل می شود؛ زیرا ظن قوی تر تبعات بیشتری را برای انسان ها در پی دارد یا خطیر است و ظن ضعیف تر، به امور غیر مهم مربوط است یا اینکه ظن قوی تر از راه های غیر متعارف به دست آمده است. در این فرض ها، عمل نکردن به ظن قوی تر مصداق ترجیح مرجوح بر راجح نیست؛ حال آنکه در موضعی دیگر تأکید شده است که:

ف ۲: ترجیح ظن ضعیف تر بر ترجیح ظن قوی تر، ترجیح مرجوح بر راجح است و از نظر عقلی و به لحاظ اخلاقی قبیح است و تنها درجه احتمال و ظن است که اهمیت دارد و کار فقیه، صرفاً جمع و تفریق ظنون است.

روشن است که ف ۱ و ف ۲ متناقض هستند. البته می توان گفت که ف ۱ قرینه ای برای تفسیر ف ۲ است و از این رو تناقضی در کار نیست. در هر صورت، توجه به این

نکته مهم است که صرف احتمال و جمع و تفریق ظنون، حتی نزد خردمندان نیز علت تامه داوری نیست.^۱

ب) اصل عدم حجیت

گفته شد که فنایی، اصل عدم حجیت را قاطعانه انکار می‌کند، حال آنکه اصل عدم حجیت، یکی از تطبیق‌های روشن اصل انطباق است. مادامی که ظنون به مرتبه وثوق عقلایی نرسیده‌اند، اصل بر عدم صلاحیت استناد به آنها در داوری است و چون به مرتبه وثوق عقلایی رسیدند، اصل بر صلاحیت استناد به آنهاست، ولی فنایی در این باره می‌گوید:

هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای به سود این ادعا وجود ندارد که «اصل، عدم حجیت و اعتبار ظنون است» و «حجیت و اعتبار ظنون در گرو امضای قطعی شارع است» (همان: ص ۶۵).

اصولاً استفاده از اسلوب‌هایی مثل «هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که ...» مناقشه‌برانگیز است. پیش‌تر گفته شد که اصل بر انطباق موازین داوری با موازین عقلایی است و داوری عقلایی آستانه‌مند است و لذا در ظنونی که پایین‌تر از مرتبه اطمینان عقلایی هستند اصل بر عدم حجیت است. درباره حیطه وثوق و اطمینان عقلایی نیز آنچه در سنت فقهی - اصولی در حوزه‌های علمیه جریان دارد این است که قریب به اتفاق اصولیان به حجیت اطمینان قائل‌اند و حتی گاهی برخی حجیت اطمینان را ذاتی دانسته‌اند و آن را در گرو امضای قطعی شارع ندانسته‌اند، بلکه ردع از حجیت اطمینان را نیازمند تنصیص شرعی دانسته‌اند، نه اثبات آن را: «إِنَّ بقاء هذه الحجية لا يحتاج إلى تنصيص من الشرع، بل هو حجة حتى يرد من الشرع في مقام نص على عدم كفايته و لزوم العلم: بقای این حجیت، به نص از جانب شرع نیازی ندارد، بلکه تا نص شرعی بر عدم کفایت اطمینان و لزوم علم وارد نشود، اطمینان حجت است» (اراکی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۱۳۱). این

۱. از این نکته در نقدهای مقاله دوم استفاده خواهم کرد.





مضامین، در کلمات علمای اعلام و مجتهدان فراوان دیده می‌شود (برای چند نمونه نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج: ۲؛ ص ۲۸۷؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ج: ۴؛ ص ۱۸۶؛ فیاض، بی تا، ج: ۴؛ ص ۴۸).^۱

بنابراین اصل عدم حجیت ناظر به ظنونی است که به مرحله اطمینان و وثوق نرسیده‌اند. در مواردی که وثوق و اطمینان وجود دارد، اصل حجیت است و این ردع است که دلیل می‌خواهد. در این مرحله (مرحله تأسیس اصل) نیز فرقی میان دلیل عقلی و نقلی برقرار نیست؛ از این رو اصولیان، ظنون نقلی کمتر از حد اطمینان را نیز مشمول اصل عدم حجیت می‌دانند. البته ممکن است گفته شود: آستانه داوری خردمندانه الزاماً در مرز اطمینان (به معنای طمأنینه و سکونت نفس) نیست و گاهی اعتماد به مراتب پایین‌تر از اطمینان روان‌شناختی نیز معقول است یا در نقطه مقابل، گاهی اکتفا به اطمینان روان‌شناختی کافی نیست. در حقیقت می‌توان بین اطمینان معقول (جایی که اعتماد به شواهد معقول است) و اطمینان روان‌شناختی (جایی که سکونت نفس حاصل می‌شود) تمایز گذاری کرد. آنچه مورد تکیه نگارنده است اطمینان معقول است.^۲

بنابراین می‌توان گفت اگر آقای فنایی، ظنون پایین‌تر از آستانه داوری خردمندان را در مقام داوری حجّت می‌داند، امری خلاف سیره خردمندان را قائل است و اگر همان آستانه خردمندانه را برای مقام داوری قائل است، پس به اصل عدم حجیت قائل است و اگر مقصود او اساساً حجیت معرفتی است، هیچ‌یک از هواداران فقه سنتی و اجتهاد جواهری و حتی اخباریان منکر حجیت معرفتی نبوده‌اند.

ج) لزوم فحوص از تشریحات قانون‌گذار

با توجه به امکان قانون‌گذاری درباره حجت‌های اصولی، با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا دخالتی از سوی قانون‌گذار در این زمینه صورت گرفته و راه‌های اثباتی متعینی در این رابطه وضع شده یا خیر؟

۱. استدلال به آیه ۱۰ سوره ممتحنه نیز در این زمینه جالب است (نک: فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج: ۱؛ ص ۳۸۲).

۲. با تشکر از دکتر محمود مروارید به دلیل توجه دادن به این نکته.

روش پاسخ به این پرسش، مراجعه به منابع اسلامی است. مراجعه به منابع اسلامی نشان می‌دهد که اسلام دستورعمل‌های خاصی برای افتاء و داوری فقهی دارد؛ از جمله مهم‌ترین این دستورعمل‌ها به‌ویژه در منابع امامیه، وجوب شنیداری و روایی بودن فقه و حرمت قیاسی بودن آن و عدم جواز استناد به رأی و نظر است. این ادله از طرفی ظنون عقلی را در مقام افتاء، فاقد حجیت دانسته و از طرف دیگر، بر سمعی و نقلی بودن کشف شریعت تأکید می‌کنند؛ برای نمونه شیخ صدوق به اسنادش از امام رضا علیه السلام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کند:

الْحَسَنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا عليه السلام يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنْ دَانَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ الْبُتَّةَ إِلَى الْفَنَاءِ وَمَنْ دَانَ بِسَمَاعٍ مِنْ غَيْرِ الْبَابِ الَّذِي فَتَحَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِيَخْلُقَهُ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَالْبَابُ الْمَأْمُونُ عَلَى وَحْيِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مُحَمَّدٌ (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۹).

از رسول خدا صلی الله علیه و آله: هر کس دین‌ورزی به غیر طریق شنیدار نماید، بی‌تردید خداوند او را به نیستی ملزم خواهد کرد و هر کس دین‌ورزی به شنیدن از غیر بابی که خداوند برای خلق گشوده است نماید، مشرک است و آن دری که خداوند برای وحی خود امین دانسته محمد صلی الله علیه و آله است.

همچنین به سند صحیح در کافی نقل است که:

عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ فَتَنْظُرُ فِيهَا فَقَالَ لَا أَمَّا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجِرْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۵۶).

ابو بصیر گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: اموری بر ما وارد می‌شود که از کتاب خدا و سنت [حکم] آن را نمی‌شناسیم، می‌توانیم [خودمان] نظر بدهیم؟ فرمودند: نه، اگر درست بگویی اجری نخواهی داشت و اگر اشتباه بگویی بر خداوند عزوجل دروغ بسته‌ای.



و همچنین:

عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام بِمَا أَوْحَدَ اللَّهُ فَقَالَ يَا يُونُسُ لَا تَكُونَنَّ مُبْتَدِعًا مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى وَ مَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَ قَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ (همان: ج ۱: ص ۵۶).

یونس بن عبدالرحمن گوید: به امام کاظم علیه السلام گفتم چگونه خداوند را توحید ورزم؟ فرمودند: ای یونس، بدعت گذار نباش، کسی که به «رأی» خویش نظر می دهد هلاک می شود، و کسی که اهل بیت پیامبرش را ترک نماید گمراه می شود، و کسی که کتاب خدا و گفتار پیامبرش را ترک نماید کافر است.

و صاحب محاسن، چنین نقل می کند:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُجَالَسَةِ أَصْحَابِ الرَّأْيِ فَقَالَ جَالِسُهُمْ وَ إِيَّاكَ وَ خَصْلَتَيْنِ تَهْلِكُ فِيهِمَا الرَّجَالُ أَنْ تَدِينَ بِسُنَى مَنْ رَأَيْكَ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۰۵).

عبدالرحمن بن حجاج می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره همشینی با اصحاب رأی پرسیدم، فرمود مجالست داشته باش، ولی از دو خصلت که با آن هلاک می شوند پرهیز. اینکه با نظر شخصی ات دین ورزی کنی و اینکه به مردم فتوای بدون علم بدهی.

و موارد فراوان دیگر که محدثان آنها را در باب های مشخص کتاب های حدیثی گردآوری کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۲۸۴-۳۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ص ۴۰-۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۵۲۳-۵۳۹ و ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: صص ۷۷-۱۰۵ و ۳۵-۶۲).

بنابراین احادیث صحیح السند و مستفیض و با دلالت واضحی در منابع اسلامی موجود است که گویای عدم جواز اتکا به ظنون متکی به حدس - مثل رأی و نظر و قیاس - در مقام افتاء است. روایت های متعدد دیگری نشان می دهند که خود امامان نیز در مقام افتاء به رأی و اجتهاد و مبتنی بر ظن و گمان سخن نمی گفته اند و صرفاً ناقل سنت پیامبر بوده اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: صص ۲۹۹-۳۰۲ و ۳۸۷-۳۸۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: صص ۶۲ و ۵۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۱۴). البته در این زمینه دلایل دیگری نیز در دست



نظر

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷

هست که نشانگر پدید آمدن حکمت به قلب آنان یا شنیدن نکاتی غیبی است (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۲۶-۳۲۸)، اما به نظر می‌رسد این کشف برای آنان اطمینان‌آور است و هیچ دلالتی وجود ندارد که معرفت ناشی از این کشف‌ها، ظن و گمان باشد.

دلالت و کثرت این احادیث به حدی است که وثوق و قطع عرفی به صدور فی الجمله چنین مضمونی از اوصیای پیامبر حاصل می‌شود. با اتکا به این احادیث، در فقه امامیه، آرای ظنی عقلی فاقد حجیت در مقام افتاء هستند. بدون فحص و جستجوی لازم در این دلایل نقلی و بررسی تفصیلی مفاد آنها، هر گونه داوری درباره حجیت یا عدم حجیت ظنون عقلی از نظر اخلاق تفکر و تحقیق روا نیست.^۱

د) درباره مقاله دوم

چه بسا در واکنش به برخی نقدهای مقاله حاضر گفته شود: «صرف امکان صدور تصرفات قانونی از ناحیه قانون‌گذار، موجب نمی‌شود که صدور هر حکمی از جانب او ممکن باشد؛ اگر بپذیریم که (۱) قانون‌گذار احکام خردستیز صادر نمی‌کند و (۲) بررسی و احراز خردستیزی بودن برای ما ممکن است، آن‌گاه می‌توان گفت در صورت اثبات خردستیزی، حتی پیش از فحص از دلایل نقلی نیز می‌توان صدور چنین تشریحی از سوی خداوند حکیم را نفی کرد و دلایل نقلی مسئله را به نفع دلایل عقلی کنار گذاشت یا به تأویل برد». در پاسخ باید گفت همان‌گونه که در بخش توصیف دیدگاه فنایی گفته شد، او استدلال‌هایی نیز برای اثبات خردستیزی نهی از عمل به ظنون عقلی اقامه کرده است؛ از جمله اشکال همواره ضعیف‌تر نبودن ظنون عقلی نسبت به ظنون نقلی، اشکال فرق‌نگذاشتن عقلا بین مناشئ مختلف ظنون، اشکال ناکارامدی تمدنی (استلزام تعطیل عقل و تجربه)، اشکال دور استنادی (خودشکنی نهی از ظنون عقلی).

۱. البته فنایی در یکی دو مورد به بررسی ادله نقلی (از جمله آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم: ۲۸) و روایت «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۳۲۴) هم می‌پردازد، ولی حجج ادله این باب بسیار گسترده‌تر از ملاحظات ایشان است و در همین موارد نیز تتبع مناسبی مشاهده نمی‌شود؛ از جمله اینکه به قرائن متصل همین حدیث نیز در فقره‌های بعدی اشاره نشده است.





همچنین ممکن است گفته شود حل مسئله حجیت ظنون عقلی به لحاظ رتبی بر مراجعه به متون اسلامی مقدم است. برای توجیه این تقدم، چه بسا به امور مختلفی استدلال شود؛ از جمله تقدم تنقیح پیش فهم‌ها بر فهم متن، تقدم عقل بر نقل، تقدم انسان‌شناسی بر دین‌شناسی، تقدم اخلاق بر فقه، تقدم مبانی و روش تفسیر بر تفسیر، تقدم مسائل درجه دوم دین‌شناسی بر مسائل درجه اول، تقدم مسائل بیرون‌دینی بر مسائل درون‌دینی یا امثال اینها. البته برخی از این موارد، در نهایت به برخی دیگر بازگشت می‌کنند.

در مقاله دوم، به بررسی این دو سنخ از اشکال‌ها - که به برخی از آنها در آثار آقای فنایی تصریح شده است - خواهیم پرداخت. در مقاله دوم تبیین خواهد شد که اولاً مراجعه به متون اسلامی و استناد به آن پس از توجیه حقانیت اسلام کاملاً معقول است؛ ثانیاً نهی از عمل به ظنون عقلی نه تنها خردستیز نیست، بلکه کاملاً خردپذیر است و یکی از مستندات این نکته، تفاوت سیره خردمندان در مواجهه با معرفت‌های مستند به حس (شنیداری و سمعی) و معرفت‌های مستند به حدس (رأی و قیاس) در مقام استناد به قانون و احتجاج و اعتذار است.

نتیجه‌گیری

برای درک اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه یا نقد آن، نخست باید به درستی مقصود از حجیت در کلام بزرگان حوزه را دانست. حجیت در کلام آنان اولاً بار حقوقی دارد و ثانیاً ممکن است بار معرفتی داشته باشد و خلط میان این دو مقام نتایج نادرستی به بار می‌آورد. مجموعه «آمارات و اصول عملیه» در فقه، نظام حجیت است؛ نه نظام معرفت و فروکاستن هنجارهای مقام داوری به هنجارهای مقام شناخت توالی فاسدی در پی خواهد داشت؛ بنابراین صحیح نیست که آمارات و اصول عملیه، برائت و استصحاب را «مبانی معرفت‌شناختی فقه شیعه» بنامیم. از نظر ما مبانی معرفت‌شناختی چه در جایی که موضوع شناخت را دین بدانیم و چه در دیگر موارد یکسان‌اند و هرچه در معرفت‌شناسی عام مدون است، ثمرات خود را در دین‌شناسی نیز آشکار می‌کند. این بدان معنا نیست که صدور تشریحات حقوقی خاص از سوی قانون‌گذار ناروا باشد و از همین رو فحوص از

صدور چنین تشریعاتی بایسته است. نتیجه اینکه وجود یک اختلاف فاز میان معرفت‌شناسی عام از سویی و نظام حجیت و استنادهای قانونی از سوی دیگر، امری معقول است و میان خردمندان متداول است. جستجو در متون اسلامی نشان می‌دهد که به استناد ادله نقلی راه صحیح در حیطة افتاء، به کارگرفتن فرایند شنیداری - روایی در کشف فرائض و سنن اسلامی است، نه اتکا به ظنون عقلی همچون رأی، نظر، قیاس و استحسان. این توصیه اسلام به فقیهان است و از این رو اجتناب از این توصیه، باب بدعت‌گذاری در دین را می‌گشاید. سند، دلالت و کثرت طرق این مجموعه از ادله به صورتی است که وثوق به صدور آن حاصل می‌شود و نپذیرفتن آن شکاکیت فقهی - تاریخی را در پی خواهد داشت.



کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. اراکی، محمدعلی (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: مؤسسه در راه حق.
۲. _____ (۱۴۱۳ق)، کتاب الطهاره، قم: مؤسسه در راه حق.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. _____ (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه فی أصول الأئمة، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۶. خالقی، علی (۱۳۹۲)، آیین دادرسی کیفری، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش.
۷. صادقی، مسعود (۱۳۹۳)، «نقدی بر اخلاق دین شناسی ابوالقاسم فنایی»، قابل دسترسی در: <http://farhangemrooz.com/news/22149/1396/10/28>
۸. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق)، منتقى الأصول، تقریرات عبدالصاحب حکیم، قم: دفتر آیت الله سیدمحمد حسینی روحانی.
۹. شیرازی زنجانی، سیدموسی (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۲)، «ذات انگاری دین»، جستارهای فلسفه دین، ش ۳.
۱۱. شهیدی پور، محمدتقی (بی تا)، «مباحث الحجج»، قابل دسترسی در: ۱۳/۱۱/۱۳۹۷.
<http://www.shahidipoor.ir>
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۳. _____ (۱۴۲۲)، دروس فی علم الاصول، قم: دار الهدی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا، تهران: نشر جهان.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، کمال الدین وتمام النعمه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فاضل مقداد (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی.
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۴ الف)، «مبانی اجتهاد»، نقدونظر، ش ۳ و ۴.



۲۰. _____ (۱۳۷۴ ب)، «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، نقدونظر، ش ۵.
۲۱. _____ (۱۳۷۵ الف)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، تهران: انتشارات اشراق.
۲۲. _____ (۱۳۷۵ ب)، «معرفت دینی در بستر زمان و مکان»، نقدونظر، ش ۶.
۲۳. _____ (۱۳۷۵ ج)، «انتظار بشر از دین، درنگی در صورت مسئله»، نقدونظر، ش ۷ و ۸.
۲۴. _____ (۱۳۷۵ د)، «مجازهای تحویل‌ناپذیر در الهیات»، معرفت، ش ۱۹.
۲۵. _____ (۱۳۷۸)، «نردبان آسمان»، نقدونظر، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۶. _____ (۱۳۷۹)، «خدای عرفان و خدای فلسفه»، نقدونظر، ش ۲۱ و ۲۲.
۲۷. _____ (۱۳۸۷)، «صفات باری، کلام باری»، آیین، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۹. _____ (۱۳۹۳)، «امر خدا درباره ذبح اسماعیل «امر امتحانی» بود نه امر واقعی»، مصاحبه‌گر: محمد شکری و ستاره عزت‌آبادی، قابل دسترسی در: ۱۳۹۷/۸/۱۶.
<http://www.iscanews.ir/news/100383>
۳۰. _____ (۱۳۹۴ الف)، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۱. _____ (۱۳۹۴ ب)، «در باب قصه ابراهیم و فرزندش در قرآن»، قابل دسترسی در: ۹۷/۸/۱۶.
<http://dinonline.com/doc/article/fa/5540>
۳۲. فیاض، محمداسحاق (بی‌تا). تعالیک مبسوطه علی العروة الوثقی، قم: انتشارات محلاتی.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۷۱)، نوادر الاخبار فی ما يتعلق بأصول الدین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق.)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. محمدی، عبدالله (۱۳۹۴)، «اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات از منظر علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، ش ۴۳.
۳۷. مددی، سید محمود (۱۳۹۶)، تقریرات درس خارج، مورخ ۱۳۹۶/۹/۱۹. قابل دسترسی در: ۱۳۹۷/۸/۱۲.
<http://mfef.ir/taghrirat/189-madadiu9697/7798-040-960919.html>
۳۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق.)، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۹. منافی، سیدحسین (۱۳۹۲)، «بررسی حجیت اطمینان»، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۹.



۴۰. مهرنامه (۱۳۹۰)، «کتاب‌نامه، ش ۷»، در: مهرنامه، ش ۱۷.
۴۱. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق.)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. واله، حسین (۱۳۹۰)، «عقلانیت مدرن و بحران فقه»، نقدونظر، ش ۶۴.
۴۳. هاشمی زرج‌آباد، حسن (۱۳۸۳)، «تکنیک‌های تاریخ‌گذاری در باستان‌شناسی»، ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه بیرجند)، ش ۴.



نقادی اخلاق باور کلیفورد بر محور اصل عدالت اخلاقی

منصور نصیری *

مهرداد صفری آیکسری **

چکیده

در این نوشتار کاربرد دسته‌ای از مفاهیم در اخلاق باور کلیفورد را با کاربرد آنها در اخلاق باور رقیب فکری او، یعنی جیمز مقایسه کرده‌ایم. این مفاهیم شامل توجیه اخلاقی هنجار دلیل، توجیه معرفتی هنجار دلیل، آسان‌باوری، ایده عمل بر اساس احتمالات و پذیرش باورهای بی دلیل می‌شود. ادعای ما این است که کلیفورد با وجود اینکه اصل دلیل حداکثری - «باور به چیزی با دلایل ناکافی همیشه، همه‌جا و برای همه نادرست است» - و معیار تحقیق‌پذیری را پیشنهاد می‌دهد، خود عامل به آنها نیست و استفاده‌ای از مفاهیم می‌کند که او را به دیدگاه رقیب نزدیک‌تر می‌سازد؛ به گونه‌ای که می‌شود گفت ما با دو کلیفورد افراطی و معتدل و دو نوع قرینه‌گرایی افراطی و معتدل روبه‌رو هستیم. با معرفی «اصل عدالت» به مثابه حس انصاف درونی انسان‌ها که در قالب قاعده زرین اخلاقی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم پسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند» صورت‌بندی شده است، پیشنهاد می‌کنیم که نظام اخلاق باوری که کلیفورد معتدل ارائه می‌دهد، اخلاق باور عادلانه‌تری است.

کلیدواژه‌ها

کلیفورد، جیمز، اصل دلیل، اصل عدالت، پیامد‌گرایی، آسان‌باوری.



ویلیام کینگدن کلیفورد ریاضی دان و متفکر بزرگ انگلیسی در اواخر سده نوزدهم است. افزون بر نوآوری‌های چشمگیری که در تخصص اصلی خود - ریاضیات و هندسه - ایجاد کرد، علاقه‌مند به برخی موضوعات فکری چالشی زمانه خود مثل اخلاق، دین و فلسفه نیز بوده است. در جوانی باورمند به مسیحیت بود و می‌کوشید با استفاده از آرای آکوئیناس از باورهای دینی در برابر چالش‌های علمی دفاع کند (Pollock, 1901: p.39). در نتیجه آشنایی با نظریه داروین و پذیرش آن، از مسیحیت گسست و کوشید داروینسم را حتی در توضیح فرهنگ، تمدن و اخلاق هم وارد کند. به تبع این نگاه، مسیحیت را دشمن اصلی رشد فکری و اخلاقی بشر دانسته، مساعی فکری و قلمی خود را مصروف نشان دادن این ویژگی باورهای مسیحی و باطل بودن آنها کرد (Madigan, 2009: p.32). نظریه وی در مورد ضرورت پیروی از هنجار دلیل در مقاله «اخلاق باور» مطرح شده است. وی این مقاله را نخست به صورت شفاهی در سال ۱۸۷۶ م. در انجمن متافیزیکی ارائه کرد که موجب شکل‌گیری بحث‌های چالشی فراوانی میان دین‌باوران و سکولارها شد. این مقاله بعدها در ۱۸۷۹ م. در قالب کتابی که دربردارنده مجموعه مقالات وی بود چاپ شد.

قلب نظریه وی در این مقاله، لزوم پیروی از هنجار دلیل است: «باور به چیزی با دلایل ناکافی همیشه، همه‌جا و برای همه نادرست است» (Clifford, 1879: p.186). وی برای ایضاح این ضرورت، دو تمثیل یا داستان را بیان می‌کند. اولی داستان یک مالک کشتی است که با وجود تردیدهای درونی‌اش در مورد صحت و ایمنی کشتی، آن را بدون معاینه و بررسی راهی سفر می‌کند. کشتی در اقیانوس غرق می‌شود و مالک کشتی هم خسارتش را از بیمه می‌گیرد (ibid., p.177). دومی داستان برخی ساکنان جزیره‌ای است که بدون پیروی از هنجار دلیل، اتهام‌هایی را به باورمندان دینی جدید وارد می‌کنند که بعدها نادرستی آنها روشن می‌شود (ibid., p.178-179). کلیفورد معتقد است که در هر دو داستان پیامدهای باورها و اعمال ما بر زندگی دیگران چنان تأثیرگذار است که نمی‌شود



بدون بررسی دقیق و منصفانه درمورد صحت و موجه بودن باورهای ما، آنها را وارد منظومه باورهایمان کرد و براساس آن تصمیم گرفت. اصلی ترین استدلال کلیفورد در اینجا آن است که اعمال ما بر سرنوشت بشر اثر می گذارد و این اعمال ناشی از باورهایی هستند که ما در ذهنمان نگه می داریم. باورها هدایتگر اعمال ما هستند و لاجرم به عمل ختم می شوند. پس باید مراقب بود که چه باورهایی را در ذهن می پروریم. کلیفورد دلیل اصلی مفاسد را در آسان باوری می داند؛ چون آسان باوری سبب تخریب روحیه پژوهش می شود و حرمتی به حقیقت نمی نهد؛ بنابراین با رواج آسان باوری رذیلت های اخلاقی بیشتری وارد باورهایمان می شود و در نهایت جامعه دچار زوال می شود.

هنجار دلیل به شکل افراطی و حداکثری آن که کلیفورد بیانش می کند، لاجرم به شکاکیت و بی عملی می انجامد. این مطلبی است که کلیفورد خود بدان اذعان می کند. اینکه ما حتی یک صدم از باورهایمان را نمی توانیم بررسی کنیم تا از درستی و نادرستی آنها مطمئن بشویم. ما نمی توانیم هر گاه خواستیم قدم از قدم برداریم، صحت باورهایمان درمورد سفتی زمین زیر پایمان را بررسی کرده و سپس راه بیفتیم. همچنین حجم بسیار بزرگی از باورهای علمی مان را ما به طور عمومی از روش هایی مثل گواهی های دیگران کسب می کنیم که در صورت پیروی از این هنجار از آنها محروم خواهیم شد (ibid., p.188). البته کلیفورد به یقین عملی (Practical certainty) متوسل می شود و اعلام می دارد که کسی از عمل به این هنجار آسیب نمی بیند. نیز اینکه می شود در برخی موقعیت ها براساس احتمالات تصمیم گرفت، سپس نتایجش را دید و به عنوان دلیل ارائه کرد (ibid., p.188-189). ایده «عمل براساس احتمالات و مشاهده ثمراتش» برای توجیه آن باور که توصیه کلیفورد در موقعیت هایی است که چالش شکاکیت در نتیجه اصل دلیل کلیفورد پیش می آید، فارغ از اینکه در آغاز خلاف اصل دلیل کلیفورد است، مشابه چیزی است که جیمز در مورد برخی باورها ادعا می کند؛ یعنی اینکه در برخی موقعیت ها در آغاز شاید دلایلی برای باور نداشته باشیم، اما خود آن باور کاری می کند که ما به حقیقتی یا خیری دست یابیم که آن باور اولیه را موجه می سازد.





در بخش سوم مقاله وی به استنتاج‌های فراتجربی می‌پردازد. در اینجا هم کلیفورد اذعان می‌کند که برخی باورهای ما، مثل باور به یکنواختی طبیعت، اساساً ورای دلیل هستند و نمی‌شود برای آنها دلیل کافی تدارک دید، ولی ما راهی جز استفاده از آنها برای باورسازی‌هایمان نداریم؛ مثل باور به حافظه که ما دلیلی برای اعتماد به آن نداریم، اما از آن استفاده می‌کنیم. یا حقایق تحلیلی و تردیدناپذیر که آنها می‌پذیریم، ولی دلیلی از سنخ دلیلی که کلیفورد مطالبه می‌کند برایشان در دست نداریم. نفس استفاده کلیفورد از این باورهای بی‌دلیل نشان نوعی بی‌عدالتی در نظریه وی است؛ زیرا همان چیزهایی که دیگران را از استفاده از آنها منع می‌کند، خود به کار می‌برد. فارغ از اینکه دست کم در ظاهر این کار خلاف اصل دلیل کلیفورد است، وی همین حق را به دیگران نمی‌دهد که از برخی باورهای بی‌دلیل حمایت کنند.

به نظر می‌رسد این میزان از بحث‌های پیش‌زمینه‌ای برای هدفی که ما در این نوشتار داریم کفایت نکند. کار ما در اینجا برجسته کردن بخش‌هایی از مفاهیمی است که کلیفورد براساس اصل دلیلی که خود صورت‌بندی می‌کند، بنابر اصول مجاز نیست که از آنها استفاده کند. کلیفورد با توسل به نوعی انحصارگرایی علمی که دلیل را منحصر در دلیل علمی پوزیتیویستی می‌بیند، دیگر کارکردهای آن مفاهیم را نادیده گرفته و عدالت را رعایت نمی‌کند؛ برای مثال، آسان‌باوری که وی آن را یکی از رذیلت‌های اخلاقی و سبب زوال جامعه و تمدن می‌داند از نظر جیمز و سوئینبرن و همه فیلسوفانی که از اصل متعارف دفاع می‌کنند، کارکردهای معرفتی مثبتی دارد و می‌تواند ما را از شکاکیت خارج کند. یا مثلاً اگر فرض یکنواختی طبیعت را می‌پذیرد که خود باوری بی‌دلیل است، چگونه می‌تواند دیگران را از پذیرش باورهای بی‌دلیل منع کند؛ بنابراین عدالت حکم می‌کند که وی یا باید به‌طور کلی از این مفاهیم استفاده نکند و در غیر این صورت، برای دیگران نیز حقی برای استفاده از این مفاهیم قائل شود. به همین منظور، ما دسته‌ای از مفاهیم موجود در نظریه کلیفورد را برجسته کرده و کاربرد آنها را با کاربردهای رقیب مقایسه می‌کنیم تا نشان دهیم استفاده از عدالت می‌تواند انحصار در

معنای دلیل را بشکند و یک اخلاق باور منصفانه تری دهد. یک نظام اخلاق باور که هم شدنی باشد و هم عدالت را در میان عرصه‌های مختلفی که باور در آنها اهمیت دارد، برقرار سازد.

۱. توجیه اصل دلیل از منظر اخلاقی

لُب کلام کلیفورد در مقاله «اخلاق باور»، یعنی اینکه به‌طور کلی باید برای باورهایمان دلیلی داشته باشیم و شرط عقلانیت را برآورده سازیم، سخن پذیرفته‌ای است؛ اما آنچه در این اصل پیشنهادی ذهن را می‌گزد آن است که وی به دسته‌ای ناهمگون از دلایل و شواهد پرداخته است که یک صورت‌بندی مشخص برای دفاع از اصل یادشده را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازد. چنانکه در منابع بحث اخلاق باور دیده می‌شود، محققان در استخراج مبانی سخنان وی اختلاف نظرهای جدی دارند. عده‌ای گفته‌اند اخلاق مورد نظر او از سنخ اخلاق وظیفه‌گرایانه است (Vorstenbosch, 1997: p.99-111) و برخی بر اخلاق فضیلت‌انگشت نهاده‌اند (Zagzebski, 2001: p.235) و عده‌ای دیگر به جانب اخلاق پیامدگرایانه روی آورده‌اند (Code, 1987) (Meiland, 1980) (Zamulinski, 2002).

جالب اینکه در مقاله کلیفورد شواهدی وجود دارد که هر کدام از این دسته‌ها در تأیید نگاه خود به آن ارجاع می‌دهند. دو حقیقت را باید در اینجا تفکیک کرد: نخست اینکه مدعیات و مستندهای کلیفورد چنان فراوان و ناهمگون‌اند که به واقع این اختلاف نظرهای بسیار چندان جای تعجب ندارد. درحقیقت کلیفورد خواسته با هر چه در ذهن دارد و با هر چه در دسترس داشته، ادعای خود را بر کرسی اخلاق باور بنشانند، بی‌آنکه انسجام لازم یک نظریه را رعایت کرده باشد؛ دوم آنکه اگر کلیفورد خود چنین کاری را انجام نداده و ما را در تردید و اختلاف رها کرده است، دلیل نمی‌شود که ما هم کار او را بدون بررسی و اصلاح بگذاریم؛ ازاین‌رو لازم است مبانی اخلاق باور وی روشن شود تا بعدها بتوان در مورد آن و دیگر بحث‌های مربوط به اخلاق باور سخنی قابل قبول گفت.





در مورد مبانی اخلاقی نظریه کلیفورد، نخست پیامدگرایی به ذهن می‌رسد؛ زیرا از مثال کشتی شکسته و مغروق (Clifford, 1879: p.177) برمی‌آید که قبح اخلاقیِ باورآوری با وجود دلایل ناکافی به سبب آثار فجیعی است که این باور دربرداشته است، ولی او با ردّ این نگاه، تصریح می‌کند که یک فعل با چشم‌پوشی از آثاری که در بر دارد، درست یا نادرست است (ibid., p.178). وقتی وی از مفهوم وظیفه و «وظیفه در قبال بشر» سخن می‌گوید: «اما نمی‌توانیم با خارج شدن از صداقت، این گناه بزرگ را در حق بشر مرتکب شویم» (ibid., p.185)، اخلاق وظیفه‌گرایانه در نظر می‌آید، ولی به دلایلی این دیدگاه هم نمی‌تواند پذیرفتنی باشد؛ چون اخلاق وظیفه‌گرایانه یک اخلاق صوری و پیشینی است که وارد تجربه نمی‌شود و از محتوا سخنی نمی‌گوید؛ درحالی‌که بحث کلیفورد هم صبغهٔ تجربی دارد، هم محتوایی اخلاقی - اصل دلیل‌گرایی - را برمی‌کشد و هم نگاهی به کاربردی شدن اخلاق در جامعه دارد.

از سوی دیگر، وظیفه در قبال بشر در متن این مقاله چونان چیزی که ارزشی احساسی و عاطفی دارد بیان شده است، اما برایش استدلالی نشده است؛ بنابراین نگاه‌ها به سمت اخلاق فضیلت می‌رود. تأکید فراوان کلیفورد بر قبح شدید رواج آسان‌باوری (Credulity) در جامعه و آسیب‌هایی که اشاعه این رذیلت در جامعه ایجاد می‌کند، یکی از شواهد فضیلت‌گرایی وی است. وی آسان‌باوری را مادر دروغ و فریب می‌داند و درواقع دلیل‌گرایی را راهی برای جلوگیری از اشاعه این رذیلت در جامعه می‌داند. از نگاه او باورآوری به یک گزاره نادرست بد است، ولی هرگز در اندازه آفت باورآوری براساس آسان‌باوری نیست:

اما خطای بزرگ‌تر و وسیع‌تر زمانی رخ می‌دهد که شخصیت آسان‌باور حمایت و تقویت شود و عادت باورآوری براساس دلایل بی‌ارزش پرورده شده و دائمی گردد. اگر من پولی را از کسی بدزدم، شاید خسارت چندانی بر وی وارد نکنم ... آنچه جامعه را تخریب می‌کند؛ از دست دادن اموال نیست، بلکه آشیانه تبه‌کاران شدن آن است. در این صورت، جامعه دیگر جامعه نیست

اشاعه آسان‌باوری نه تنها موجب اشاعه برخی دروغ‌ها و فریب‌ها در جامعه می‌شود، بلکه اساساً کاری می‌کند که جامعه دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، یا نمی‌تواند جامعه باشد و این به معنای امکان‌ناپذیر شدن زندگی است؛ بنابراین باور آوری براساس دلایل ناکافی یا بی‌ارزش موجب پیدایی شرایطی می‌شود که زندگی را تباه می‌کند و امکان زیستن را از میان می‌برد.

اما چنان‌که پیداست حتی در این نگاه هم برخی سویه‌های پیامد‌گرایانه قابل مشاهده است. آسان‌باوری فی‌نفسه یک رذیلت اخلاقی است و زمانی که در ارکان جامعه سریان یابد، اثر^۱ جمعی و نهایی آن، انهدام جامعه یا زیست‌جهان انسان‌هاست؛ بنابراین این نگاه یک نگاه فضیلت‌گرایانه خالص نیست، بلکه با مبانی پیامد‌گرایانه درهم می‌آمیزد و سنتزی به نام پیامد‌گرایی فضیلت‌محور (Virtue Consequentialism) را عرضه می‌کند. پیامدها در اینجا از سنخ پیامدهای صرفاً سودجویانه مذموم نیستند، بلکه پیامدهای سترگی هستند که در سطح جامعه و زیست‌جهان انسان‌ها اثرگذارند و از این‌رو، نمی‌توان در آنها خلوص پیامد‌گرایی یا خلوص فضیلت‌گرایی را مدعی شد؛ چون آمیزه‌ای از هر دو دیده می‌شود که مرز آنها روشن نیست. دیدگاه‌های اخلاق‌هنجاری یا بر‌شناسایی فعل اخلاقی درست و نادرست تأکید دارند یا متمرکز بر فاعل اخلاقی هستند؛ اخلاق فضیلت با تأکید بر فاعل اخلاقی، انگیزش اخلاقی بالایی دارد. برخلاف دیدگاه‌های پیامد‌گرایی و وظیفه‌گرایی که بر شناسایی فعل اخلاقی درست و نادرست تمرکز دارند (دباغ، ۱۳۹۲). اندیشمندان مسلمان نیز شناسایی فعل درست و نادرست اخلاقی را از آراستگی بدان تفکیک می‌کردند. این تفکیک تحت عنوان «حسن فعلی و حسن فاعلی» انجام می‌شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ص ۳۵۶).

روی‌هم‌رفته می‌شود گفت که مبنای اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور نوعی از پیامد‌گرایی یا پیامد‌گرایی فضیلت‌محور است. دو استدلال اساسی موجود در متن مقاله

۱. و این «اثر» معنای روشن پیامد‌گرایانه دارد.





«اخلاق باور» این دیدگاه را تأیید می‌کند. کلیفورد در استدلال اول تصریح می‌کند که چرا کار مالک کشتی و ساکنان جزیره نادرست است:

دلیل این حکم روشن است: در هر دو مثال باورهای یک فرد برای دیگری اهمیت داشت؛ چون هیچ باوری، هرچند به ظاهر بی‌مقدار و مبهم، بر سرنوشت دیگران بی‌اثر نیست، بنابراین باید اصل دلیل را در مورد همه باورها اعمال کرد (Clifford., 1879: p.182).

چون باورها هدایتگر اعمال ما هستند و رابطه‌ای منطقی و ضروری میان باور عمل وجود دارد که هرگز جداشدنی نیست و لاجرم روزی به عمل می‌انجامد، بنابراین باید مراقب بود و همه باورها حتی باورهای سطحی را جدی تلقی کرد و با معیار دلیل با او رفتار کرد (ibid., p.181-182). روی دیگر معیار دلیل، آسان‌باوری است؛ یعنی نداشتن معیاری برای باور و سهل‌گیری در مورد باورها. کلیفورد معتقد است که بی‌پروایی در مورد باورسازی‌های ما موجب می‌شود شخصیتی آسان‌باور در ما رشد کند که خود مادر همه دروغ‌ها و فریب‌هاست و جامعه‌ای که آسان‌باوری در آن رواج یابد، به تدریج به سمت بربریت و زوال می‌گراید (ibid., p.186).

کارکرد متفاوت آسان‌باوری

به نظر می‌رسد که آسان‌باوری ضرورتاً به باورهای کاذب نمی‌انجامد و حتی بی‌حرمتی به حقیقت معنا نمی‌دهد. آسان‌باوری را از ساده‌لوحی و سطحی‌نگری باید تفکیک کرد. می‌شود نگاهی فنی و ابزاری به آسان‌باوری داشته باشیم که بر کارکردهای مثبت آن در علم و معرفت مبتنی باشد. آسان‌باوری ریشه‌های تاریخی و فلسفی محکمی دارد. در نتیجه‌ی وازدگی فیلسوفان از ایدئالیسم افراطی که به انقطاع از واقعیت بیرونی و عینی انجامید و تجربه‌گرایی افراطی که به شکاکیت فراگیر و مطلق به همه باورها منتهی شد، این اندیشه بالیدن گرفت که شاید علت این افراط‌ها غفلت از اصل فهم متعارف باشد. مطابق این اصل ما در مواجهه با شکاکان باید به عقل سلیم استناد کنیم. جان لاک،

تامس رید و جورج ادوارد مور از حامیان این اصل هستند. رید (Reid) در پاسخ به شکاکیت، برخی از باورها را کاملاً موجه می‌داند؛ چون بی‌دلیل دارای توجیه هستند. بنابراین اصل، اگر «الف» باور داشته باشد که «پ» و این باور یک باور پایه از نوع «ک» باشد، پس «الف» در باور به «پ» بدون استدلال موجه است، مگر آنکه ناقضی معتبر بر کذب باور به «پ» در کار باشد (لر، ۱۳۸۱: ص ۲۲۰).

از نظر وی مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمامی استدلال‌ها و علم و معرفت‌اند. این بنیادها به ندرت پذیرای برهان‌های مستقیم یا محتاج به آنها هستند. نیازی به آموزش آنها هم نیست؛ چون همه انسان‌های دارای فهم متعارف از آنها آگاهند یا دست کم همین که معرفی و تصور بشوند، تصدیقشان می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ص ۳۸۷). رید و مور در برابر شک‌گرایی از همین روش بهره می‌گیرند و آن را مبنای شناخت ما از جهان محسوب می‌کنند. اصل آسان‌باوری هم از دل همین سنت برآمده است. بر همین اساس، بعدها ریچارد سوئینبرن اصل آسان‌باوری را معرفی کرد و تبیین و دفاعی پرمایه از آن تدارک دید (Swinburne, 2005: p.303). وی ویژگی‌های این اصل را نیز برمی‌شمرد: ۱. این اصل یکی از اصول بنیادین عقلانیت است؛ ۲. یک اصل عام است؛ ۳. بر حافظه قابل اطلاق است؛ ۴. یک اصل ایجابی است؛ ۵. به احتمال قدرت واقع‌نمایی شیء را اثبات می‌کند (ibid., p.303-305). سوئینبرن از این اصل برای توجیه معقولیت تجربه دینی بهره می‌گیرد که در اینجا موضوع بحث نیست، اما این قدر هست که نشان دهد از آسان‌باوری استفاده‌های مجاز دیگری هم می‌شود کرد؛ بنابراین این درست نیست که آسان‌باوری صرفاً کارکردهای منفی و تخریبی داشته باشد.

۲. توجیه اصل دلیل از منظر معرفتی

به نظر می‌رسد که موازی با نظریه اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور، نظریه‌ای معرفتی نیز در کار است. دسته‌ای از اندیشمندان را می‌توان پیروان «هرمنوتیک سوءظن» (Hermeneutic of suspicion) (Phillips, 2001: p.1; Ricoeur, 1970) یا «ناب‌گرایی معرفتی»





نماید. اینان همیشه هراس دارند خطایی در مجموعه باورهای آنها وارد شود و بر سلامت باورهای آنها آسیب جدی وارد کند. لبّ کلام ناب‌گرایان این است که باید تمامی مساعی مان را صرف پیش‌گیری از ورود خطا در منظومه باورهایمان کنیم و این باید هدف یا ارزش یگانه ما در جستارهای فکریمان باشد، با وجود اینکه ممکن است با این روش حقایق بزرگی را هم از دست بدهیم. این دیدگاه، نگاهی کیفی به حقیقت دارد و می‌خواهد مجموعه باورهای ما صرفاً مشتمل بر باورهایی صادق یا موجه باشد که آلوده به خطایی نیست. کلیفورد از پیروان این دیدگاه است. در مقابل، دیدگاه دیگری وجود دارد که با عنوان «هرمنوتیک یادآوری» (Hermeneutic of Recollection) (ibid) یا پیشینه‌گرایی از آن یاد می‌شود. در این نگاه که ذهنیت اکتشافی بر آن حاکم است، تمام تلاش‌ها به منظور رسیدن به حقایق بیشتر می‌شود، با وجود اینکه احتمال نفوذ خطاهای معرفتی در مجموعه باورها وجود خواهد داشت. در واقع رسیدن به حقیقت در اینجا هدف یا ارزش اصلی است. این دیدگاه، نگاهی کمی به حقیقت دارد و معتقد است بهتر است ما حقایق بیشتری را بدانیم، حتی اگر خطر ورود باورهایی نادرست به وجود بیاید. ویلیام جیمز از پیروان این دیدگاه است.

جیمز استدلال می‌کند در مواردی که برخی از باورهای ما در آغاز دلایل کافی ندارند، اگر آن باورها بتوانند دستیابی به حقیقت را برای ما امکان‌پذیر کنند، ما جواز باورمندی به آن باورها را داریم. در این دست موقعیت‌ها، باور به یک چیز کمک می‌کند آن چیز ایجاد شود:

مواردی وجود دارند که یک واقعیت هرگز نمی‌تواند ایجاد شود، مگر آنکه پیش از آن ایمانی به وجود آن داشته باشیم و در جایی که ایمان به یک واقعیت در ایجاد یا تحقق آن واقعیت مؤثر است، آن منطقی که می‌گوید ایمان پیش از شواهد علمی پایین‌ترین سطح علمی را دارد، منطقی نابخردانه است (James, 1907: p.25).

بیماری را در نظر بگیرید که از نظر شواهد جاری پزشکی، امیدی به بهبودی وی نیست. از سوی دیگر، دانش پزشکی پذیرفته است که در این شرایط باور به بهبودی در

بیمار می‌تواند موجب بهبودی واقعی بیمار شود؛ بنابراین این بیمار مجاز است که چنین باوری را بیرواند و این بهبودی که می‌توان آن را یک دستاورد عملی یا دستیابی به یک حقیقت نظری در نظر گرفت - (Reisner, 2008; Reinsner, 2009)، چیزی است که در نتیجه اتخاذ رهیافتی حاصل شده است که بی‌دلیل بودن باور یا کافی نبودن دلایل را پذیرفته بود. دیدگاهی که جیمز برای ما تصویر می‌کند روی هم‌رفته چنین ویژگی‌هایی دارد:

در جایی که گزینه‌ای حیاتی وجود داشته باشد که مطابق سرشتش نتوان با دلایل عقلی در مورد آن تصمیم گرفت، سرشت عاطفی ما نه تنها مجاز است، بلکه باید یک گزینه را در این گزاره‌ها انتخاب کند؛ چون در چنین شرایطی، بیان اینکه «تصمیم‌نگیر، مسئله را باز بگذار» خود یک تصمیم عاطفی است؛ درست مانند تصمیم گرفتن با بله یا خیر و با همان اندازه مخاطره از دست‌دادن حقیقت» (James, 1907: p.11).

ناب‌گرایی و بیشینه‌گرایی دو دیدگاهی هستند که ناظر به حقیقت‌اند. هدف هر دو دیدگاه حقیقت است و باور در آنها ابزاری است برای رسیدن به حقیقت؛ با این تفاوت که ناب‌گرایی کلیفورد حقیقت را ناب و پیراسته از خطا می‌پسندد و بیشینه‌گرایی جیمز حقیقت را هر چه بیشتر می‌پسندد. در واقع آنچه برای کلیفورد ارزش دارد، کیفیت است و آنچه برای جیمز ارزش دارد کمیت است. تناظر این دیدگاه‌ها با نظریه اخلاقی آنها نیز جالب است. گفتیم که نظریه اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور، پیامد‌گرایی است. در اینجا نیز متناظر با نظریه اخلاقی، نوعی پیامد‌گرایی فضیلت‌محور مشاهده می‌شود که فضیلت فکری از منظر آن باورهای کمی‌نه، ولی صادق و موجه است. ناب‌گرایی معرفتی نوعی پیامد‌گرایی است که معتقد است با معیار دلیل می‌توان به این هدف ارزشمند معرفتی دست یافت و تا جای ممکن از نفوذ خطا در منظومه باورها پیش‌گیری کرد. در مقابل، موازی با بیشینه‌گرایی معرفتی، نوعی پیامد‌گرایی اخلاقی در نظریه جیمز مشاهده می‌شود که باور دارد در برخی موقعیت‌ها پیروی معیار دلیل - با صورت‌بندی کلیفورد - موجب از دست‌دادن خیرات بزرگی می‌شود که به آسانی نمی‌توان از آن





گذشت. مثل بیماری که باور حتی بی دلیل به بهبودی اش ممکن است به بهبودی واقعی وی بینجامد؛ بنابراین رویکرد جیمز به اخلاق باور را نیز می توان با پیامد گرایی فضیلت محور صورت بندی کرد.

نقد قرینه گرایی یا نقد قرینه گرایی علمی پوزیتیویستی

در بیان جیمز پیش فرض هایی وجود دارد که روشن کردن آنها خالی از فایده نیست. نکته اول در مورد قید «اگر نتوان با دلایل عقلی در مورد یک باور تصمیم گرفت» (ibid., p.11) است، در حالی که نمی شود گفت باور آوری در شرایطی که به رسیدن به حقیقتی یا خیری بینجامد بدون دلیل است. اگر شواهدی احتمالی داشته باشیم بر اینکه باور آوری می تواند نتیجه ای معرفتی یا عملی به بار آورد، در این صورت، دلایلی داریم که برای باور آوری به آن گزاره کافی است. ما می پذیریم که این شواهد احتمالی اند، قطعیت ندارند و احتمال خطا در آنها وجود دارد، اما در کفه دیگر ترازو احتمال رسیدن به یک حقیقت بزرگ یا دستاورد عملی بزرگ وجود دارد که پس از توزین دستاوردها و خلل دو کفه ترازو و مقایسه آن با نظریه رقیب می توان یکی از این دو رهیافت را برگزید. مطابق الگوی کلیفورد که خطا پرهیزی یگانه ارزش باورهاست، نمی توان باور آوری مورد نظر جیمز را دارای دلیل کافی دانست، ولی بر اساس دیدگاه جیمز باور آوری در این شرایط دلیل کافی دارد. البته خود جیمز هم احتمال ورود خطا در مجموعه باورها را رد نمی کند، ولی در برابر رسیدن به حقایق آن را قابل چشم پوشی می داند؛ به بیان دیگر، فایده معرفتی - اخلاقی آن را بیشتر از نظریه رقیب می داند؛ یعنی آن را اقتصادی تر می داند. نکته دیگر، تأکید بر سرشت عاطفی باورهای ماست که در اینجا مورد نظر نیست، ولی از این جهت تفاوتی میان هیچ کدام از این دو راهبرد معرفتی وجود ندارد؛ چون هر دو ناشی از یک شوق اند: شوق خطا پرهیزی و شوق بیشینه سازی حقیقت؛ حال اگر کلیفورد رویکرد معرفتی رقیب را نوعی رذیلت یا بربریت بداند (Clifford, 1879: p.186)، به همان نحو خود را مضمول این حکم ساخته است. البته می توان از

واژه‌هایی مانند «شوق»، «راهبرد» و «جست» یا حتی «فضیلت» استفاده کرد، ولی افراد مختلف بسته به ارزش معرفتی‌ای که برای هر کدام از این دو رویکرد قائل‌اند، می‌توانند از آنها استفاده کنند. چه‌بسا کسی دیدگاه خطا‌پرهیزی را ارزشمندتر ببیند و دیگری دیدگاه پیشینه‌سازی حقیقت را. درست مثل کلیفورد و جیمز، اما هیچ‌کدام از این دو را نمی‌توان به‌طور کلی رد کرد. هر دو کارکرد معرفتی - اخلاقی دارند و برای هدف یا ارزشی که مبنا گرفته‌اند روش خوبی هستند.

نکته سوم قید «باید» در بیان جیمز است. در اینجا به نظر می‌رسد بهتر است از قید «جواز» استفاده کنیم؛ زیرا ممکن است ارزش معرفتی - اخلاقی نزد افراد مختلف تفاوت کند. در این صورت، کسی که خطا‌پرهیزی برایش ارزش است، الزامی ندارد که چنین کند و کسی که پیشینه‌سازی حقیقت برایش ارزش است نیز مجاز است که چنین کند. بنابر اصول باید گفت ارزش اخلاقی باورهای مذکور در گرو نظریه پیشینی هنجاری‌ای است که شخص در باب ارزش اخلاقی برگزیده است. مهم‌تر از همه اینکه کلیفورد در بخش دوم مقاله «اخلاق باور» توضیحی از دلیل و معنای آن می‌دهد که روشن می‌شود قرینه‌گرایی مطلوب وی از نوع قرینه‌گرایی علمی پوزیتیویستی است. در اینجا کلیفورد مطرح می‌کند که سخن همه افراد را در هر حیطه معرفتی‌ای که باشند تا آنجا می‌شود پذیرفت که قابلیت تحقیق‌پذیری در آنها وجود داشته باشد (ibid., p.193). مثالی هم که وی از پیامبر اسلام می‌زند، همین مطلب را نشان می‌دهد. به ادعای وی این واقعیت که پیامبر اسلام یک شخصیت عالی اخلاقی و در عین حال پیروزی‌های بزرگ اجتماعی داشته است، دلیلی بر حقانیت وی در آموزه‌های الهیاتی‌اش نیست؛ چون آن آموزه‌ها اساساً قابلیت تحقیق‌پذیری ندارند و پذیرفتن باوری بی‌آنکه این قابلیت در آن باشد، خارج‌شدن از حدود انسانیت است (ibid., p.192-193).

عمل بر اساس احتمالات و مشاهده فایده‌ها

کلیفورد در بخش دوم مقاله‌اش با عنوان وزن وثاقت (The Weight of Authority) برای





فرار از مشکل شکاکیت که یکی از لوزام راهبرد وی است، راه‌حل‌هایی پیشنهاد می‌دهد. از نظر او یکی از راه‌حل‌ها پیروی از احتمال است و می‌گوید در برخی موارد می‌توانیم بر اساس احتمالات عمل کنیم تا در نتایج فایده‌هایی که با اتخاذ یکی از احتمالات حاصل می‌شود، بتوان آن باور را مدلل کرد:

آیا در این صورت ما باید شکاکان مطلق باشیم که در همه چیز تردید دارند و حتی می‌ترسند که قدم از قدم بردارند مگر آنکه قبل از آن استحکام زمین زیر پایمان را آزموده باشیم؟ آیا باید خودمان را از راهنمایی و کمک آن حجم گسترده از دانش که روزانه دربارهٔ جهان رشد می‌کند محروم کنیم؟ چون نه ما و نه کس دیگری نمی‌تواند حتی یک صدم این دانش‌ها را با مشاهده یا تجربه مستقیم بیازماید و چون حتی اگر چنین آزمونی ترتیب بدهیم، قادر به اثبات کامل آنها نخواهیم بود؟ (Clifford, 1879: p.188).

بی‌گمان کلیفورد خود به لحاظ شهودی به پیامدهای ناپذیرفتنی اصل پیشنهادی خود آگاه است و دربارهٔ این پیامدها می‌اندیشد. به واقع این پرسش‌ها از سنخ استفهام انکاری است و پاسخ تمام پرسش‌های کلیفورد یک «آری» روشن و قاطع است. اگر نگاهمان به علوم و معرفت کلیفوردی باشد، یعنی رویکرد پژوهشی وی را در پیش بگیریم، خودمان را از تمام معرفت‌هایی که هر روزه دربارهٔ جهان تولید می‌شود محروم خواهیم کرد و حتی قدم از قدم نمی‌توانیم برداریم؛ زیرا نمی‌توانیم درست بودن باورهایمان در مورد اموری مانند استحکام زمین زیر پایمان را اثبات کنیم. کلیفورد خود به عمق مسئله اذعان دارد وقتی می‌گوید: «حتی اگر چنین کنیم یک صدم باورهایمان را نمی‌توانیم اثبات کنیم».

در اینجا به مثال خود کلیفورد بازمی‌گردیم. فرض کنیم صاحب کشتی تصمیم می‌گرفت در مورد امنیت و سلامت کشتی تحقیق مفصلی بکند. چندین نفر خبره فن را برمی‌گمارد و آنها روزهای متعدد را صرف بررسی بخش‌های مختلف این کشتی می‌کردند، ولی ایرادی را پیدا نمی‌کردند، اما کلیفورد می‌تواند بگوید این دلیلی بر

ایمنی کامل آن نیست و باید بیشتر بررسی شود و این فرایند می‌تواند چنان تداوم یابد که چرخه زندگی صاحب کشتی متوقف شود. حال تصور کنید در هر هواپیمایی که می‌خواهد از زمین برخیزد، رویکرد کلیفوردر را در پیش بگیریم؛ تا ابد باید در فرودگاه در حالت تردید بمانیم. پس فرایند دلیل و توجیه باید در جایی پایان یابد و فرایند عمل آغاز بشود؛ چون ما برای زندگی نیاز به پایان‌دادن داریم؛ کاری را پایان داده و کاری دیگر را شروع کنیم که برای ادامه زندگی لازم است. یکی از اموری که نیاز به پایان دارد، همین سلسله تردیدها، پرسش‌ها و دلیل‌هاست که باید در جایی پایان داده بشود تا عمل شروع بشود.

شگفت‌تر از اینها، راه‌حل کلیفوردر برای گریز از این شکاکیت بنیادین و مطلق است. وی توصیه می‌کند احتمالات را در نظر آوریم که امری شگفت‌آور است. چگونه می‌شود از یک سو اعتقاد و اصرار داشته باشیم که در هیچ صورتی (همیشه، همه‌جا، برای همه) کسی نمی‌تواند باوری را بدون دلیل گزارهای کافی پروراند و از سوی دیگر و در نتیجه همان اعتقاد و اصرار قبلی، مغاک شکاکیت انسان‌خوار (Clifford, 1879: p.189) را به یاری خواند و از آن پناهگاهی برای خود ساخت؟ از یک طرف بر طبل دلیل گزارهای تحقیق‌پذیری کوفت و از طرف دیگر، بر محمل «یقین عملی» (Practical Certainty) نشست؟

البته حقیقت آن است که این توصیه کلینفوردر پذیرفتنی و معقول است، ولی اشکال در این است که جیمز نیز همین سخن را می‌گوید. جیمز هم می‌گوید که در برخی موقعیت‌ها می‌شود با یک باور احتمالی آغازید؛ اگر امید خیری معرفتی و اخلاقی در آن است. گفتیم که این صورت‌بندی، خلاف گفته جیمز، بی‌دلیل نیست، بلکه نوعی قرینه‌گرایی است که می‌شود آن را قرینه‌گرایی پراگماتیستی نام نهاد. برخلاف قرینه‌گرایی فرمالیستی که سیر پس‌آهنگی دارد و دلیل را در ریشه‌ها می‌جوید، قرینه‌گرایی پراگماتیستی سیر پیش‌آهنگی دارد و دلیل را در نتایج می‌بیند.



مبادی فراطبیعی ناگزیر

کلیفورد در بخش سوم مقاله از حدود استنتاج بحث می‌کند؛ اینکه در چه شرایطی می‌توان امور ورای تجربه را باور کرد. از نظر وی یکی از اصول فراطبیعی و فراتجربی که باید مفروض باشد، «اصل یک‌نواختی طبیعت» (Uniformity in Nature) است (Clifford, 1879: p.206). او در اینجا به درستی اذعان می‌کند که حتی ساده‌ترین باورهای ما نیز فراتر از تجربه هستند:

کودکی که دیروز دستش سوخته از آتش می‌ترسد؛ چون باور دارد که آتش امروز هم مثل گذشته خواهد سوزاند؛ اما این باور فراتر از تجربه است و فرضش این است که آتش ناشناخته امروز همانند آتش گذشته است. حتی این باور که کودک دیروز سوخته هم فراتر از تجربه حاضر است و فقط حاوی خاطره سوختن است، نه خود سوختن؛ فرضش این است که حافظه اعتمادپذیر است، گرچه می‌دانیم خطا در حافظه راه دارد (ibid).

در اینجا شاهدیم که خود کلیفورد نیز به اصولی فراتر از تجربه (و بدون دلیل) باور دارد که بدون فرض آنها نمی‌شود باورهایی را که داریم داشته باشیم. البته اگر کسی اشکال کند که این اصل بدون دلیل پذیرفته شده است، پاسخ آن است که این اصل خود پایه هرگونه استنتاجی است و بدون فرض آن، استنتاج اساساً ممکن نیست (Clifford, 1901: p.351). این سخن درستی است، ولی اشکالش این است که چگونه می‌شود اصولی را که برای استنتاج‌های مورد نظر کلیفورد لازم‌اند، بدون دلیل پذیرفت و همین حکم را برای کسی دیگر نپذیرفت. آیا اگر هر کسی باوری را با این دلیل که مبنای استنتاج‌های ماست بدون دلیل بپذیرد، موجب پرورش همان شخصیت آسان‌باوری نمی‌شود که کلیفورد زنه‌ار می‌دهد؟ چگونه می‌شود حدود استنتاج‌های بدون دلیل را به‌شکلی منصفانه تعیین کرد که فقط مقبولات یک‌دسته از اندیشمندان - مثل کلیفورد - را نپذیرد و مقبولات دسته‌ای دیگر از اندیشمندان - مثل جیمز - را هم نپذیرند باشد؟ کلیفورد در این بخش، چنین منطقی ارائه نمی‌دهد (Clifford, 1879: p.205-211).



نظر
صدر

۳. اصل عدالت

در تمام موارد پیش گفته، شاهد نوعی رفتار با مفاهیم هستیم که با وجود بهره‌گیری از قوت‌های آن مفاهیم، کلیفوردهمین قوت‌ها یا دیگر قوت‌های این مفاهیم را برای رقبا منع می‌کند و این شائبه بی‌انصافی و بی‌عدالتی در مواجهه با مفاهیم و به تبع آن بی‌عدالتی اخلاق باور کلیفورده را تقویت می‌کند. ما این نوع رفتار او را در پنج موضع نشان دادیم:

۱. ساختار توجیه اخلاقی باور کلیفورده مشابه ساختار توجیه اخلاقی اخلاق باور رقیبش، جیمز است؛
۲. او نیز از آسان‌باوری استفاده می‌کند، ولی آن را منع می‌کند. (گفتیم که کلیفورده یک‌نواختی طبیعت را بدون دلیل پذیرفته است. طبق تعریف وی از آسان‌باوری، این کار او مصداقی از آسان‌باوری است).

۳. ساختار توجیه معرفتی اخلاق باور کلیفورده مشابه ساختار توجیه معرفتی اخلاق باور رقیبش، جیمز است؛

۴. کلیفورده عمل براساس احتمالات را پیشنهاد می‌دهد؛ ایده‌ای که فرق چندانی با ایده آسان‌گیری جیمز ندارد.

۵. او پذیرش برخی باورهای فراتجربی بی‌دلیل را می‌پذیرد، ولی اخلاق باور وی اجازه این کار را به دیگران نمی‌دهد.

بنابراین، می‌شود گفت که وی انصاف و عدالت را در نوع رابطه و استفاده از مفاهیم رعایت نکرده است و این مطلب را حس انصافی که در درون ماست به ما می‌گوید. این حس انصاف را می‌توان در مقام یک اصل اخلاقی در اخلاق باور صورت‌بندی کرد و «اصل عدالت» نام نهاد: «تقریباً همیشه، همه‌جا و برای همه خطاست که از مفاهیمی استفاده شود، اما همزمان دیگران از استفاده از همان مفاهیم منع شوند».

الف) اشکال‌های وارد بر اصل عدالت

در اینجا لازم است پاسخی به اشکال‌های احتمالی بر اصل عدالت داشته باشیم، اما





پیش تر باید دانست که «اخلاق باور» نظامی است که اولاً و بالذات اخلاقی است؛ یعنی اولاً و بالذات معرفتی نیست، بلکه یک فرایند اخلاقی است که فرآورده‌های معرفتی تولید می‌کند. طرح اخلاق باور اساساً بر اساس حُسن و قبح اخلاقی شکل گرفته است و مستقل از مباحث معرفت‌شناسی است که خود نظامی جداگانه دارد، گرچه در این میان هم‌پوشی‌های فراوانی نیز دیده می‌شود که گاه مرز میان اخلاق باور و معرفت‌شناسی را تیره و تار می‌کند. البته این تیرگی مرزها در بسیاری از بحث‌های معرفتی وجود دارد و نمی‌تواند مانع از این تشخیص بشود که اخلاق باور مستقل از معرفت‌شناسی است. این اخلاق باور نتایج و پیامدهای معرفتی فراوانی در پی دارد که یکی از علل تیرگی مرزهای اخلاق و معرفت‌شناسی می‌شود. اگر یک دانشمند تجربی معتقد باشد که با هدف رشد علمی، مجاز است که آزمایش‌های کشنده‌ای را روی بدن انسان‌ها انجام دهد، در هر دو صورت حُسن یا قبح چنین اندیشه‌ای، اثری بر معرفت بشری خواهد داشت، اما حُسن و قبح آن مسئله‌ای اولاً و بالذات اخلاقی است؛ بنابراین اخلاق باور اولاً و بالذات اخلاق است و به تبع آن معرفت‌شناسی است. نتیجه اینکه اصل دلیل (پیشنهاد کلیفورد)، اصل آزادی (اصل آسان‌گیری جیمز در برخی موقعیت‌ها) و اصل عدالت (پیشنهاد این نوشتار) همگی اصول اخلاقی هستند که هندسه معرفتی را شکل می‌دهند.

ممکن است بر این ایده اشکال‌هایی در ذهن بیاید. اولین اشکال این است که نقد و اشکال بر رویکرد کلیفورد نمی‌تواند توجیه‌کننده اصل پیشنهادی نگارنده (اصل عدالت) باشد؛ حتی اگر اشکال‌های فوق بر کلیفورد وارد باشد، نگارنده باید برای توجیه معرفتی اصل پیشنهادی خود دلایلی منسجم بیاورد تا خود دچار اشکال‌هایی از نوع نقدها بر کلیفورد نشود. اشکال دوم اینکه اصل عدالت پیشنهاد جدیدی نیست و همواره در بنیان معرفت بشر وجود داشته است. اساساً مفهوم اجتماع نقیضین که یکی از اصول اساسی فلسفه است و بدون آن نمی‌شود فلسفه ورزید نیز به همین معناست و همواره وجود داشته است. پس افزوده و آورده این بحث چیست؟

هر دو سخن فوق کاملاً درست است، اما هیچ‌یک اشکالی بر رویکرد این نوشتار وارد نمی‌کند. اصل عدالت محتاج ایضاح است. تعریف ما از اصل عدالت همان حس انصاف درون انسان‌هاست که قاعده زرین اخلاقی آن را با دو وجه ایجابی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند» و وجه سلبی «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند» صورت‌بندی می‌کند. این اصل فراگیرترین اصل اخلاقی در بشر است. در تمامی ادیان، آیین‌ها و نیز در فلسفه و معرفت‌شناسی می‌توان شکلی از این قاعده را مشاهده کرد، اما آیا این به معنای اثبات درستی این اصل است؟ خیر. ذکر فراگیری از این جهت مهم است که کلیفورد در پی طرح یک اخلاق باور منسجم است که مهم‌ترین ارکان آن دو چیز است: یکی فراگیری آن است که مطابق بیان وی باید شامل همه بشر بشود؛ دیگری کاربردی بودن آن است تا یک محال اخلاقی جلوه نکند؛ از این رو به نظر می‌رسد که قاعده‌های فراگیرتر و کاربردی‌تر از اصل عدالت را نمی‌توان سراغ گرفت که به کار اخلاق باور بیاید و تکمیلش کند. اینکه این اصل نکته جدیدی ندارد، مطلب درستی است، اما اشکال واردی نیست؛ زیرا بسیاری از طرح‌های فکری مهم بشر - مثل همین اصل دلیل‌گرایی - نکته جدیدی نبوده و همواره در فکر بشر وجود داشته‌اند. آنچه مهم است اقتباس و استفاده از آن و طرح یک چارچوب پژوهشی تازه است که بتواند حل مسئله کند؛ بنابراین اصل عدالت چیز جدیدی نیست، اما اصل عدالت در اخلاق باور مطلب جدیدی است که می‌تواند به حل مسئله کمک کند. اصل عدالت چه مسئله‌ای را حل می‌کند؟ اصل عدالت مسئله ناتمام بودن طرح یک اخلاق باور منسجم را که اساساً یک نظام اخلاقی است حل می‌کند. اصل عدالت تنها نقد نمی‌کند، بلکه تکمیل هم می‌کند. اصل عدالت تخریب کلیفورد نیست، تداوم راه وی براساس مبانی وی و افزودن بر آن و به نتیجه رساندن آن است.

در اینجا و پیش از دفاع نظری از اصل عدالت، لازم است به یک اشکال محتمل دیگر نیز پاسخ دهیم. اشکالی که بسیار بر اصل عدالت یا همان قاعده زرین مطرح می‌شود این است که چه‌بسا فردی به دلیل اختلال در قوای فکری و عاطفی خود





(مازوخیزم)، امر قبیحی را برای خودش و در نتیجه برای دیگران هم بپسندد که در نهایت به ابطال این قاعده می‌انجامد. در اینجا می‌توان گفت این اصل زمانی معتبر است که در یک قوه فکری سالم و کارا بررسی بشود، نه در یک نظام پردازشی مختل؛ بنابراین این اشکال بر اصل عدالت وارد نیست. در ادامه تلاش خواهد شد به دفاع نظری از اصل عدالت بپردازیم:

ب) دفاع نظری از اصل عدالت

به نظر می‌رسد که به سه شکل می‌توان نشان داد که اصل عدالت اصل معتبری است؛ با این توضیح که هر سه مورد درباره اصل دلیل هم صادق هستند. چون در اینجا متمرکز بر اصل عدالت هستیم، آن را برای اصل عدالت مطرح می‌کنیم، ولی به همین شکل برای اصل دلیل نیز قابل استفاده است. نخست اینکه بگوییم اصولی مثل دلیل‌گرایی و عدالت مفاهیمی ضروری هستند که از تحلیل خود مفهوم باور به دست می‌آیند. ذهن ما با دقت در مفهوم باور و هدف آن که رسیدن به حقیقت یا معرفت است، به این نتیجه می‌رسد که تنها با رعایت اصل دلیل و اصل عدالت است که می‌توان به یک معرفت واقعی دست یافت؛ چون بدون ارائه شواهد و بدون حفظ انسجام، معرفت ادعایی ما وزن و وثاقت مستحکمی نخواهد داشت.

راه دوم اینکه بگوییم قوای شناختی ما که وظیفه باورسازی را بر عهده دارند، طوری تعبیه و تنظیم شده‌اند که نسبت به ارائه دلایل و رعایت عدالت حساس هستند. قوایی مثل ادراک حسی، حافظه، گواهی، درون‌نگری، استدلال و غیره براساس ارائه دلیل و رعایت عدالت باورسازی می‌کنند؛ یعنی نشانه قوای شناختی سالم و طبیعی این است که این اصول را رعایت کنند و اگر باورهایی بدون رعایت این اصول تولید شوند، خواهیم گفت که اختلالی در آنها به وجود آمده است. راه سوم جدا از هر دو نظر فوق است. می‌توانیم بگوییم این اصول نه ضروری‌اند و نه کارکرد قوای شناختی ما هستند، بلکه اصولی ترکیبی هستند که ذهن ما پس از مشارکت در جریان باورسازی و مفهوم‌سازی و

درگیری در جریان فعالیت‌های پژوهشی به آنها دست می‌یابد؛ بنابراین ذهن ما در جریان باورسازی و در آن چارچوبی که در آن قرار گرفته است، به لحاظ شهودی به این تشخیص می‌رسد که یک باور درست آن باوری است که این اصول را رعایت کرده باشد.

نتیجه‌گیری

با شناسایی توجیه اخلاقی و معرفتی کلیفورد از «اصل دلیل» روشن شد که استدلال‌های وی ساختاری مشابه با ساختار استدلال‌های جیمز در توجیه اخلاقی و معرفتی و آسان‌گیری دارد. توضیح دادیم که رویکرد جیمز را برخلاف تحلیل وی می‌توان نوعی قرینه‌گرایی دانست که با قرینه‌گرایی کلیفورد از حیث نگاه به پیش یا پس تفاوت دارد. جالب اینکه آسان‌باوری که یکی از مفاهیم اصلی در استدلال کلیفورد است، در ایده جیمز هم وجود دارد. البته جیمز در این رویکرد تنها نیست و سنتی از فیلسوفان مدافع فهم متعارف را می‌توان حامی این دیدگاه دید. نمی‌شود انکار کرد که آسان‌باوری، کارکردهای منفی و مثبت احتمالی از منظر معرفتی و اخلاقی دارد. جالب‌تر اینکه کلیفورد وقتی به اصل پیشنهادی خود نظر می‌کند، با انصاف تمام اعتراف می‌کند که ایده وی شدنی نیست؛ از این رو ایده عمل بر اساس احتمالات را پیشنهاد می‌دهد. این پیشنهاد دوم، پیشنهاد معقولی است که فرق چندانی با پیشنهاد جیمز ندارد. منظورمان این نیست که کلیفورد با این پیشنهاد از حدود قرینه‌گرایی خارج می‌شود، بلکه در اینجا ما شاهد نوعی قرینه‌گرایی معتدل هستیم که محدودیت‌های قوای فکری و اخلاقی و حتی زیستی ما را درک می‌کند و منصفانه‌تر از آن قرینه‌گرایی افراطی است که در آغاز با قید «همیشه، همه‌جا و همه‌کس» و به‌ویژه معیار تحقیق‌پذیری پیشنهاد کرده بود.

وقتی نوع مواجهه وی با باورهای فراتجربی را در نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که وی در اینجا آشکارا از اصل آسان‌گیری یا آسان‌باوری بهره می‌گیرد؛ گویی ما با دو کلیفورد روبه‌رو هستیم. کلیفورد اول، کلیفوردی است که می‌گوید پیش از باور حتماً



باید یک دلیل مشخص در محدوده تحقیق‌پذیری داشته باشیم (قرینه‌گرایی افراطی یا قرینه‌گرایی علمی پوزیتیویستی)؛ کلیفورد دوم، کلیفوردی است که محدودیت‌های بشر را درک می‌کند و طرحی درمی‌اندازد که منصفانه‌تر است (قرینه‌گرایی معتدل). البته این قرینه‌گرایی، سویه‌های پراگماتیستی پررنگی دارد. کار ما در این مقاله، برجسته‌بودن کلیفورد دوم با پیشنهاد تکمیلی «اصل عدالت» بود. تعریف ما از اصل عدالت همان حس انصاف درون انسان‌هاست که معمولاً در قالب قاعده زرین اخلاقی صورت‌بندی می‌شود. با استفاده از این اصل، ما کلیفوردی را که عموماً از نظرها پنهان است، برجسته کردیم و از این رهگذر، یک نظام اخلاق باور را معرفی کردیم که شدنی‌تر و منصفانه‌تر است؛ بنابراین پس از این، اخلاق باور را باید شامل این سه اصل دانست: اصل دلیل، اصل آزادی و اصل عدالت.



کتابنامه

۱. دباغ، سروش (۱۳۹۲)، درس گفتارهایی در فلسفه خلاق، تهران: صراط.
۲. کیث، لور (۱۳۸۱)، «چرا نه شکاکیت؟»، ترجمه: علی رضا قائمی نیا، ذهن، ش ۱۱ و ۱۲.
۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه: ا. ا. اعلم، ج ۵، تهران: سروش.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ترجمه و تدوین: ا. شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
5. Clifford, W. K. (1879), *Lectures and Essays*, Vol. 2, London: Macmillan & Co.
6. _____ (1879), *Lectures and Essays*, Vol. 2, (L. S. Pollock, (ed.) London: Macmillan and Co.
7. _____ (1901), *Lectures and Essays* Vol. 1, London: Macmillan and Co.
8. Code, L. (1987), *Epistemic Responsibility*, Hanover and London: University Press of New England.
9. James, w. (1907), *The Will To Believe And Other Essays In Popular Philosophy*, New York: Longman Green And Co.
10. Madigan, Timothy (2009), *W. K. Clifford and The Ethics of Belief*, New Castle: Cambridge Scholars Publishing.
11. Meiland, J. (1980), "at Ought We to Believe"? *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No.1.
12. Phillips, D. Z. (2001), *Religion and Hermenutics of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press.
13. Pollock, F. (1901), "Biographical Introduction", In: W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co.
14. Reisner, A. (2008), "Weighing pragmatic and evidential reasons for belief," *Philosophical Studies*, Vol. 138, No. 1.
15. _____ (2009), "The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem," *Philosophical Studies*, , Vol. 145, No. 2.



نقد:

16. Ricoeur, P (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, D. Savage, (Trans), New Haven: Yale University Press.
17. Swinburne, Richard (2005), *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press
18. Vorstenbosch, J. (1997), "W. K. Clifford's Ethics of Belief Revisited," In: A. Meijers (ed.), *Belief, Cognition, and the Will*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Zagzebg, Linda (2001), "Recovering Understanding," In: M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*, New York: Oxford University Press.
20. Zamulinski, B (2002), "A Re-evaluation of Clifford and His Critics," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3.



پیش‌داشت کمال‌یافتگی؛ شرط ضروری فهم و کژفهمی نزد گادامر

رضا مقراضی *

محمد رعایت‌جهرمی **

چکیده

هدف اصلی نوشتار حاضر، واکاوی استلزام پیش‌داشت کمال‌یافتگی به‌عنوان شرط ضروری فهم و کژفهمی در گادامر است. جهت‌دستیابی به این هدف از روش تحلیلی بهره گرفته شده است. گادامر، فرض موقتی مفسر در خوانش هر متن، مشتمل بر دو عنصر صوری (وحدت و انسجام درونی) و محتوایی (حقیقت کامل بودن) را پیش‌داشت کمال‌یافتگی می‌نامد. او بر آن است که فهم یک متن با فرافکنند معنای اولیه مفسر آغاز می‌گردد، اما اگر دؤر هرمنوتیکی با پیش‌معنایی درست به جریان نیفتد، عمل فهم شکست خواهد خورد؛ زیرا تناسب میان پیش‌معنای مفسر و خود متن، محل تردید است؛ از این رو هنگامی که متنی خوانده می‌شود، فرض وحدت و انسجام درونی آن، نخستین فرض ضروری، جهت اصلاح، رد یا تأیید پیش‌معنای اولیه مفسر است؛ ولی این فرض، ناکافی است و لازم است مفسر، حقیقت کامل متن را نیز به‌طور موقت، جهت آزمودن پیش‌معنا و پیش‌داوری‌های خود مفروض گیرد؛ زیرا اگر مفسر، صرفاً با پیش‌فرض انسجام متن، به فهم جزئیات آن پردازد، ممکن نیست که آن جزئیات بتوانند نادرستی معنای اولیه محدود

۷۹



نقد و نظر

پیش‌داشت کمال‌یافتگی: شرط ضروری فهم و کژفهمی نزد گادامر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۸

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)، ایران، قزوین
r.meghrazchi@edu.ikiu.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)، ایران، قزوین (نویسنده مسئول)

raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir



و تحریف شده را نمایان سازند. پیش‌داشت کمال‌یافتگی، فرض "قابل فسخ" مرجعیت متن است که پیش‌داوری‌ها و طرزفکرهای شخصی و دل‌بخواهانه مفسر را به چالش کشیده و مقدمه‌ای جهت اصلاح یا تأییدشان می‌گردد. پیش‌داشت کمال‌یافتگی، بایسته فهم است و در خور واکاوی؛ زیرا هر مفسری در تلاش برای فهم، کمال‌یافتگی متن را پیش‌بینی می‌کند تا با کشمکش میان معنای پیش‌بینی شده و مقاومت متن از تفسیر نامناسب، دل‌بخواهانه و ذهنیت‌گرایانه بپرهیزد.

کلیدواژه‌ها

پیش‌داشت کمال‌یافتگی، انتظار کمال‌یافتگی، پیش‌معنا، فرافکنی معنا، گادامر.

درآمد

از نگاه گادامر، فهم یک رویداد (event) است که در دور هرمنوتیکی تحقق می‌یابد. دور هرمنوتیکی، «توصیف‌کننده مؤلفه ساختار هستی‌شناسی فهم است» (Gadamer, 2013: p.305). این دور فهم، گفت‌وگوی دیالکتیکی میان متن و پیش‌داوری‌های (prejudices) مفسر است؛ گفت‌وگویی جاری و گردش‌همیشگی که می‌تواند با فرض عدم محدودیت زمانی برای مفسر، بدون تعیین و تکمیل‌شدگی نهایی تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ زیرا «برای انسان، فهم به‌عنوان کاری بی‌پایان و نا‌کامل و دائماً مد نظر است» (گادامر، ۱۳۹۴: ص ۴۰). بر مبنای همین عدم تکمیل‌شدگی نهایی فرایند فهم است که «گادامر دور هرمنوتیکی را دوری روش‌شناختی (Methodological circle) نمی‌داند و علیه وجود روشی^۱ (Method)

۱. «جستجوی روش‌شناسی‌ای برای علوم انسانی که آنها را بر پایه‌ای محکم دوشادوش «علوم طبیعی» قرار دهد؛ جستجویی که مشخصه بخش بسیار زیادی از پژوهش هرمنوتیکی پیشین بود، اساساً بر خطاست. نه تنها هیچ روش‌شناسی‌ای نیست که وسیله رسیدن به فهم امر انسانی یا امر تاریخی را وصف کند، بلکه هیچ روش‌شناسی‌ای از این گونه هم نیست که برای فهم امر غیر انسانی یا طبیعی کفایت کند» (ملپاس و دیوی، ۱۳۹۴: ص ۴۱)؛ از همین رو، گادامر می‌نویسد: «علوم انسانی هیچ روشی از آن خودشان ندارند» (Gadamer, 2013: p.7) گادامر با هلمهولتس (Hermann von Helmholtz) موافق است که علوم انسانی در عمق با به‌کار بستن درایت (Tact) بسیار بیشتر سر و کار دارند تا با کاربرد هر نوع روش (گروندن، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۱۷۴). با این وجود، گادامر معتقد است که می‌توان از راه روش به حقیقت دست یافت، اما آنچه مشکوک است، ادعای آگاهی روشمند مدرن انحصارطلب است مبنی بر اینکه هیچ حقیقتی بیرون از روش وجود ندارد.

برای دستیابی به فهم [نهایی] یا حقیقت (Truth) استدلال می‌کند^۱ (مپاس و دیوی، ۱۳۹۴: ص ۴۱).

مفسر با پیش‌داوری‌هایش که «زمینه گشودگی‌اش به جهان»^۲ (نیچه، ۱۳۸۵: ص ۷۴) و شروط فهم هستند، خود را به روی متن گشوده می‌دارد تا به دور هرمنوتیکی وارد گردد. بدین ترتیب متن نیز فرصت می‌یابد تا نقش خود را بازی کند. مفسر، هر بار که به سراغ متن می‌رود، اگر به متن گشوده باشد، آن را در تعدیل، اصلاح و تغییر پیش‌داوری‌های خود محق می‌داند؛ از این‌رو در هر آمد و شد، خود را فراتر از فهم قبلی‌اش از متن یافته و منظر متفاوتی خواهد یافت. هر منظر تازه مفسر، نتیجه امتزاج (Fusion)، توافق (Agreement) و هماهنگی (Harmony) میان متن و مفسر است.

به باور گادامر هیچ تفسیری بدون پیش‌داوری امکان ندارد. «درواقع تاریخت وجود مفسر متضمن این نکته است که پیش‌داوری، در معنای تحت‌اللفظی این واژه، سازنده جهت‌گیری اولیه همه توان وی برای تجربه کردن است. پیش‌داوری‌ها شرایطی‌اند که مفسر از طریقشان چیزی را تجربه می‌کند و به واسطه آنها، هرچه که با آن روبه‌رو می‌گردد با او سخن می‌گوید» (همان). برای مفسر، فهم موضوع (Subject Matter) و معنایی از متن، همواره به پیش‌داوری‌های او از موضوع و همچنین موقعیت او بستگی دارد.

او صرفاً با به کارگیری معانی گوناگونی^۳ درباره متن یعنی آن چیزهایی که

۱. در این مورد به‌ظاهر استدلال گادامر این است که درحالی‌که مخاطب (مفسر) ممکن است بتواند از راه تأمل در برخی عناصر پیش‌فهم خود، آنها را واپاید، هرگز به آن خودشفافی (Self-transparency) دست نمی‌یابد که همه عناصر «ساختار پیش‌داوری» او به سطح خودآگاهی برسد. او اشاره می‌کند که حتی روانکاوی هم اصولاً «هرگز به پایان نمی‌رسد» و خواست شفافیت کامل [از منظر] انسان‌شناسی و هستی‌شناسی [خواستی] نابه‌جاست (Bernstein, 1994: p.121).

۲. برای جهان داشتن، آدمی می‌باید قادر به باز کردن فضایی در برابر خود باشد که جهان در آن بتواند چنانکه هست بر او آشکار شود (Gadamer, 2013: p.460).

۳. گادامر این مجموعه از معنای فراافکنده شده را پیش‌ساختارهای فهم می‌نامد (شرت، ۱۳۸۷: ص ۱۳۲).





درباره متن از سنت^۱ به ارث رسیده است، فهم را آغاز می‌کند. این گونه است که فهم مفسر در سایه رفت و آمد میان کل و اجزای متن میسر می‌گردد؛ یعنی پیش‌داوری‌های مفسر از طریق دیالکتیک (دور هرمنوتیکی) و در دل سنت با متن مواجه می‌گردد. این مواجهه، زبانی است؛ زیرا «سنت، سرشت زبانی دارد» (همان: ص ۱۶۹)؛ از این رو می‌توان گفت که مفسر به گفتگوی با متن یا همان افق معنایی متن که آن هم دل در سنت دارد می‌نشیند. پس مفسر از گذشته آغاز می‌کند و به حال می‌رسد. فهم، حضور گذشته در حال است و لذا مفسر، بازیگرِ بازیِ فهم معنایی است که متن در زمان حال منتقل می‌کند.

همچنین گادامر معتقد است فهم، به همان سان که رویداد تولد معنایی تازه در بستر سنت است، «مقدم بر هر چیز، توافق است» (Gadamer, 2013: p.186)؛ یعنی قرابت و توافق میان پیش‌داوری‌های مفسر و متن که پس از رفع چالش‌های درون دور هرمنوتیکی به وقوع می‌پیوندد. سنت، افق معنایی مفسر و متن را در خود دارد و در این بستر است که گادامر، تلاش مفسر برای قرابت با متن و در نهایت رسیدن به معنایی تولید شده^۲ در زمان حال را وقوع فهم می‌نامد؛ یعنی آن را رویدادی درون‌زبانی و نحوه حضور مفسر در جهان می‌داند.

به‌طور کلی هرمنوتیک فلسفی می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که این «فهم

۱. منظور گادامر از سنت، سنت خاصی نیست؛ زیرا در غیر این صورت، باید او را سنت‌گرا قلمداد کنیم، حال آنکه او هرگز در این جرگه نمی‌گنجد. او بیشتر از «عملی تاریخ» بحث می‌کند که پشت سر فهم، فعال است و آن را پیش می‌برد. به این ترتیب، سنت معرفت‌تمامی آن چیزهایی است که در فرایند فهم «عینیت‌پذیر» نیستند، اما به نحو غیرملموس، فهم را متعین می‌کنند (گروندن، ۱۳۹۱، «ب»: ص ۶۰).

به نظر هایدگر و گادامر «این گونه نیست که ما صرفاً تاریخ را ساخته باشیم و در نتیجه نیازی به فهم آنچه خودمان بر ساخته‌ایم نداشته باشیم؛ بلکه مسئله بیش از این است: ما حقیقتاً تاریخی هستیم؛ بنابراین فهم تاریخ عبارت است از فهم آنچه هستیم. علاوه بر این، در واقع فهم‌مان از آنچه هستیم سازنده همین هستی تاریخی ماست» (شرت، ۱۳۸۷: ص ۱۳۷).

۲. معنای متن همواره با موقعیت تاریخی مفسر تعیین می‌شود. معنای متن نه فقط گاهی، بلکه همواره فراتر از (Beyond) مولف خود می‌رود. این بدان خاطر است که فهم صرفاً فعالیتی بازتولیدی (Reproductive) نیست، بلکه همواره فعالیتی تولیدی نیز هست (Gadamer, 2013: p.307).

چگونه ممکن است، نه فقط در علوم انسانی، بلکه در کل تجربه انسان از جهان» (بالمر، ۱۳۹۵: ۱۸۱). «این پرسشی است که بر هر گونه عمل فهم از جانب ذهنیت، از جمله فعالیت روشمند علوم، تفسیر و هنجارها و قواعد آنها مقدم است» (وایسنهایمر، ۱۳۸۱: ص ۵۷). بدین ترتیب، گادامر فلسفه‌ای هنجارین را پایه نمی‌گذارد، توصیه‌ای جهت قاعده‌مند کردن عمل فهمیدن به دست نمی‌دهد، هر گونه تلاش برای به کار بستن عملی آن را سوء تعبیر آن می‌داند (همان: ص ۵۲) و جلوگیری از بدفهمی را وظیفه اصلی هرمنوتیک نمی‌داند؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی دل‌مشغول‌چگونگی رخداد فهم و تمییز میان پیش‌داوری‌هاست. به باور گادامر هرمنوتیک فلسفی «در یافتن آن چیزی است که در همه اشکال فهم مشترک است» (همان: ص ۵۰). از این روست که هرمنوتیک فلسفی به بررسی شرایط فهم، هستی‌شناسی فهم، تبیین فلسفی خود فهم، توصیف وضع طبیعی تفسیر، آشکارسازی بنیادهای امکان تفسیر درست و فرق‌گذاری میان پیش‌داوری‌های درست و نادرست که به کژفهمی می‌انجامد می‌پردازد.

به نظر گادامر وضع عادی و طبیعی بیانگر فهم است، نه کژفهمی که شلایرماخر از آن سخن می‌گوید. شلایرماخر دو شیوه هرمنوتیکی را از هم متمایز کرده بود: شیوه آسان‌گیرانه (Lax) و شیوه سخت‌گیرانه (Strict). شیوه آسان‌گیرانه فرض را بر این می‌گذارد که فهم به‌طور معمول کامیاب می‌شود و هرمنوتیک تنها در موارد دشوار به منظور اجتناب از کژفهمی (Misunderstanding)، مورد نیاز است، ولی هرمنوتیک عام شلایرماخر همان شیوه سخت‌گیرانه است؛ زیرا تصور می‌کند که حصول کژفهمی، امری طبیعی است» که به دلیل شتاب‌زدگی یا پیش‌داوری معمولاً روی می‌دهد و از این روست که همواره به هرمنوتیک نیاز داریم (اشمیت، ۱۳۹۵: ص ۳۸). او می‌نویسد: «شیوه آسان‌گیرانه‌تر در فن فهم، فرض را بر آن می‌گذارد که فهم طبق روال عادی پدید می‌آید و لذا مقصود را به‌طور سلبی بیان می‌کند: باید از کژفهمی اجتناب کرد، ... شیوه دقیق‌تر فرض را بر آن می‌گذارد که کژفهمی طبق روال عادی پدید می‌آید و بایستی در هر موردی فهم را طلب و جستجو کرد» (Schleiermacher, 1998: p. 22).





در مقابل، چنانکه پیش تر هم اشاره شد، گادامر وضع عادی و طبیعی را بیانگر فهم می‌داند. همچنین در تعیین خاستگاه فهم معتقد است که «هر شکلی از تشخیص کژفهمی یا ارتباط معیوب، لازم نیست که همواره به توافقی در گذشته رهنمون شود که از قبل به شکلی مطمئن از طریق سنت هم‌گرایی ایجاد شده است، اما هر توافق ایجادشده در سنت، پیش‌فهم یا پیش‌زمینه‌ای را شکل می‌دهد که در وهله نخست، تشخیص یک کژفهمی را ممکن می‌سازد؛ از این رو سنت مقدم بر هر تفکر انتقادی است» (اشمیت، ۱۳۹۵: ص ۲۶۳)؛ از این رو پیش‌فهم‌های مفسر تا جایی که با چالش و رد متن مواجه نگردد، همچنان فهم است و نه کژفهمی. گادامر می‌نویسد «ایا برآمدن علوم جدید و آرمان روش است که [فهم تا حد زیادی به منزله گریز از کژفهمی‌ها، به مثابه پدیدآورنده بیگانگی و اختلاف میان من و تو نگرسته می‌شود. ما بایستی تصدیق کنیم که توافق در فهم از کژفهمی، اساسی‌تر و اولی‌تر است تا جایی که فهم، مدام ما را به بازسازی توافق در فهم به عقب بازمی‌گرداند» (گادامر، ۱۳۹۵: ص ۱۴۵)؛ گادامر در مصاحبه‌ای با عنوان «نوشتن و صدای زنده»^۱ می‌گوید «حیات اجتماعی به اعتماد و پذیرش ما نسبت به کلام هرروزه بستگی دارد. ما نمی‌توانیم بدون داشتن این اعتماد، حتی یک تاکسی خبر کنیم؛ بنابراین وضع عادی و طبیعی بیانگر فهم است نه کژفهمی» (لان، ۱۳۹۵: ص ۲۲۴).

گادامر همچنین مدعی است که «دل‌مشغولی واقعی‌اش فلسفه بوده و هست: نه آن چیزی که ما انجام می‌دهیم یا باید انجام دهیم؛ بلکه آن چیزی که ورای خواست و عمل ما برایمان رخ می‌دهد» (واینس‌هایمر، ۱۳۸۱: ص ۵۸). او می‌گوید «ما همواره با جهانی روبه‌رویم که از پیش تأویل شده و در چارچوب مناسبات بنیادین سازمان یافته است. در این جهان است که تجربه همچون چیزی نو گام می‌نهد، آنچه را راهبر انتظارهای ما بوده به هم می‌ریزد و در این آشوب، خود به سازماندهی دوباره تن می‌دهد. بدفهمی و

1. Writing and the living voice (Gadamer, 1992: pp. 63-71).

غرابت، عوامل نخستین و اصلی نیستند که بگوییم جلوگیری از بدفهمی‌ها وظیفه خاص هرمنوتیک است. مسئله، درست برعکس است. تنها با پشتوانه ادراک مشترک و متعارف می‌توان خطر کرد و به عرصه بیگانه گام نهاد، از دل بیگانه چیزی برکشید و به این ترتیب، تجربه خود از جهان را وسعت و غنا بخشید» (نیچه، ۱۳۸۵: ص ۸۱).

افزون بر این، گادامر انواع پیش‌داوری‌های مفسر را با صفات درست (True)، نادرست (False)، پرثمر (Fruitful) و آنهایی که ما را محبوس (Imprison) می‌کنند، توصیف می‌کند و از چگونگی تأثیرگذاری‌شان در فرایند فهم سخن می‌گوید. به نظر گادامر پیش‌داوری‌های نادرست موجب کژفهمی می‌شوند و «ما می‌بایست آماده تمیزدادن میان پیش‌فرض‌های پرثمر و آن برداشت‌هایی باشیم که ما را محبوس می‌کنند و از تفکر و دیدن باز می‌دارند» (پالمر، ۱۳۹۵: ص ۲۰۲). گادامر مدعی است که «پرسش حقیقتاً نقادانه هرمنوتیک» پرسش از جداسازی (Distinguishing) است. جداسازی «پیش‌داوری‌های درست که با آنها می‌فهمیم از نادرست که با آنها دچار کژفهمی می‌شویم» (Gadamer, 2013: p.309). اما پرسش اصلی آن است که «آیا معیاری برای انجام‌دادن چنین کاری وجود دارد؟ به گفته گادامر این اشتیاق به معیار (Criterion)، همواره گواه بر عینیت [و یا موضوعیت] خواهد بود، اما حتی اگر چنین معیاری در دست نباشد، امارات و نشانه‌هایی (Indicators) هست» (گروندن، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۱۷۹)؛ زیرا اگر معیاری مبتنی بر فهمی عینی نیز در دست نباشد، پیش‌داشت کمال‌یافتگی و فاصله زمانی (اماره) به ترتیب معیارهایی درونی و بیرونی جهت فرق‌گذاری میان فهم و کژفهمی هستند.

آنچه در پی خواهد آمد تلاشی است به منظور تحلیل استلزام پیش‌داشت کمال‌یافتگی به عنوان اولین معیار ارزیابی فهم نزد گادامر. پیش‌داشت کمال‌یافتگی، معیاری درونی است که خود از دو معیار صوری و محتوایی تشکیل شده است، اما معیار فهمی نهایی یا عینی نیست. این معیار برای هر عمل فهم، ضروری است، ولی فقط خود مفسر است که تا رسیدن به توافق با متن از آن بهره می‌برد. پس اگر مفسر، معنایی





نادرست بر متن فرافکننده باشد، به کژفهمی نائل خواهد آمد و از آن آگاه نیز نخواهد شد؛ این در حالی است که انسان چیزی را می‌جوید که درست است.

بدین ترتیب، جهت واکاوی پیش‌داشت کمال‌یافتگی، پس از تبیین «فرافکنی معنا» که همان پیش‌بینی معنای متن توسط مفسر در مواجهه اولیه‌اش با متن است، به «فرض وحدت درون‌ماندگار معنا»، یعنی اولین عنصر و معیار صوری پیش‌داشت کمال‌یافتگی می‌پردازیم. با بررسی این فرض صوری و البته ضروری، مشخص می‌گردد که جهت ارزیابی فهم، این معیار نابسند است و قادر به نمایان کردن نادرستی معنای اولیه‌ای محدود و تحریف‌شده که از قضا سبب بدفهمی یکپارچه‌ای از متن شده است نمی‌باشد. ناکافی بودن این فرض را ذیل عنوان «نابسندگی فرض وحدت متن» بررسی خواهیم کرد تا ضرورت وجود معیاری دیگر، یعنی معیار «فرض حقیقت کامل بودن متن» نیز مشخص شود. پس از تبیین این فرض محتوایی و ضروری، پیش‌داشت کمال‌یافتگی در کلیت خود و به‌عنوان ویژگی خاص تفسیر متنی و نیرویی در مقابل امکان دل‌بخوانانه بودن تفسیر، معرفی می‌گردد. پس از تبیین ضرورت این معیار و البته ناکافی بودن آن، به جایگاه فاصله زمانی به‌عنوان معیار اصلی (معیار پالایش‌گر و تمیزدهنده) نزد گادامر، جهت ارزیابی فهم، مختصر اشاره‌ای خواهد شد. هدف اصلی از نگارش این مقاله، تبیین جایگاه معیار پیش‌داشت کمال‌یافتگی در وقوع فهم است؛ چنانکه که باید آن را به‌مثابه بخش ضروری و انکارناپذیر پاسخ به این پرسش دانست که آیا معیاری برای جداسازی فهم از کژفهمی وجود دارد یا خیر؟

۱. فرافکنی معنا

به باور گادامر مفسر به‌سبب تاریخ‌مندی‌اش، همواره متن را با پیش‌زمینه‌ای از پیش‌داوری‌ها و باورهای پیش‌انگاشته‌ای می‌خواند و تفسیر می‌کند که شرط فهم‌اند، «به ذهنیت مربوط نیستند و به سنت بستگی دارند» (Michelfelder and Palmer, 1989: p.327) و البته قابل بازنگری‌اند.

لذا مفسر پیش از آنکه معنایی توسط متن به او القا شود، باب فهم را می‌گشاید و معنایی را به سوی متن پیش می‌افکند^۱ یا به تعبیری، معنای متن را پیش‌بینی می‌کند.^۲ او می‌نویسد «فردی که در تلاش برای فهم^۳ متن است، همواره در حال فرافکنی معنا (Projection of meaning) است. او به محض آشکار شدن معنایی اولیه در متن، معنایی را به سوی متن به‌عنوان یک کل فرامی‌افکند. همچنین معنای اولیه فقط به این سبب آشکار می‌شود که او متن را با انتظارات^۴ خاصی درباره‌ی معنای معینی می‌خواند. بسط این پیش‌فراکنی که با نفوذ او بر معنا، بر حسب آنچه ظاهر می‌شود بازنگری می‌گردد، همان فهم آن چیزی است که هست» (Gadamer, 2013: p.279).

برای مثال اگر مفسر، داستانی پلیسی را با این تصور بخواند که متنی درباره‌ی هنر است، تفسیر وی معیوب خواهد بود. در این مثال، مفسر برای فهمیدن متن، معنای اولیه‌ی هنری بودن را بر متن فرامی‌افکند که بر پایه‌ی تجربه‌ای ناقص از متن است. این تجربه می‌تواند بر اساس نام مؤلف یا عنوان آن کسب شده باشد (وارنکه، ۱۳۹۵: ص ۸۸). حال اگر مفسر با خواندن متن، متوجه عدم تناسب معنای کلی مورد نظرش (هنری بودن متن) با جزئیات متن شود و حدسش در ادامه‌ی مطالعه‌ی متن، تقویت و تثبیت نگردد، فهم متن را مشکل یافته و متوجه می‌شود که فرض اولیه‌اش درباره‌ی موضوع محوری این متن به اصلاح نیاز دارد و چه بسا بی‌ربط است. گادامر معتقد است که «تناسب تمام جزئیات با

۱. خواننده یا مفسر، متن را با انتظارات پیش‌انگاشته (عقاید پیش‌دریافته یا پیش‌دآوری‌ها) می‌خواند و در کارش بازنگری‌هایی انجام می‌دهد. با این حال، فهم متن چیزی است که همواره با حرکت پیش‌دستانه‌ی پیش - فهم تعیین می‌گردد.
۲. در تلاش برای فهمیدن (برای مثال یک متن)، آدمی همواره معنایش را پیش‌بینی می‌کند. آدمی در هر لحظه بر کلمه یا جمله‌ی خاصی تمرکز می‌کند، اما به‌طور هم‌زمان، معنایی کلی را نیز به‌مثابه یک کل، بر متن فرامی‌افکند، این پیش‌بینی معنا (Anticipation of meaning) است (Lawn, 2011: p.10).
۳. هر خواندنی که همراه با فهمیدن باشد، آشکارا نوعی بازتولید (Reproduction) و تفسیر است... به‌ظاهر آنچه معنایی داشته باشد و فهمیده می‌شود با هر آنچه تجسم زبانی دارد، چنان رابطه تنگاتنگی دارد که بتوان گفت فهمیدن همواره با گفت‌وگویی درونی همراه است (Gadamer, 2013: p.160).
۴. پیش‌دآوری‌ها یا پیش‌فهم‌های ما باید تقریباً مانند شرایط استعلایی فهم فهمیده شوند. ما می‌فهمیم و برای رسیدن به حقیقت تلاش می‌کنیم؛ چون با انتظارات معنا در این راه هدایت می‌شویم (گروندن، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۱۷۷).





کل، معیار فهم درست است و عدم موفقیت در این تناسب بدان معناست که فهم شکست خورده است» (ibid, p.302). او می‌گوید که واژه پیش‌داوری (Vorurteil) در معنای لفظی، صرفاً به معنای پیش‌حکم (Vor-urteil) یا به بیانی دیگر، حکمی است که پیش از ارزیابی درست تمام دلایل و شواهد صادر شده است؛ بنابراین پیش‌داوری در خوانش و تجربه بعدی تأیید یا ردشدنی است (همان: ۸۹). پس مفسر می‌کوشد در پرتو خوانش کامل تری که تا بدینجا از جزئیات متن داشته، خواندن متن را از سر بگیرد. او در بهترین حالت، با فرض پلیسی‌بودن موضوع، بار دیگر به سراغ متن می‌رود.

۲. فرض وحدت درون‌ماندگار معنا

به هر صورت به منظور فهمیدن، مفسر پیش‌فرض می‌گیرد که موضوع یک متن، یک وحدت کامل معنایی دارد؛ به بیان دیگر، «موضوع متن در ابتدای [خوانش مفسر] به‌عنوان امری که در خود نامنسجم است (وحدت درون‌ماندگار معنا) تلقی نمی‌گردد» (Michelfelder and Palmer, 1989: p.182)؛ بنابراین مفسر افزون بر فراق‌کنندگی پیش‌معنایی اولیه (Fore-meaning) از جانب خویش، انسجام (Consistency) و وحدت (Unity) درونی متن را نیز فرض می‌گیرد. فرض وحدت درون‌ماندگار معنای متن، فرض عنصری صوری (Formal) و نه محتوایی است. این بدان معناست که متن، «معنای خود را به‌طور کامل بیان می‌دارد» (Gadamer, 2013: p.30) و هر مفسری در هر خوانش از هر متنی آن را مفروض می‌دارد.

«مسئله‌ای که متن می‌توانست طور دیگری باشد؛ اما اگر متنی [همان‌طور که هست] واجد وحدت کامل معنا تلقی نشود، هیچ چیزی وجود نخواهد داشت تا تردیدی در پیش‌داوری‌هایی که تفسیر را هدایت می‌کنند پدید آورد. یک متن آنچه را می‌گوید که مفسر از آن می‌خواهد تا بگوید. بدین طریق، وحدت کامل معنایی، متن را قادر می‌سازد تا به‌مثابه یک کل، خودبیانگر و موثق باشد» (Michelfelder and Palmer, 1989: p.182)؛ از این رو گادامر نشان می‌دهد که اگرچه این فرض، صوری است، با مناطی محتوایی، یعنی معنا

به‌مثابه یک کل، ارزیابی می‌گردد و شکست فهم، نتیجه نبود تناسب میان پیش‌فرض اولیه مفسر با وحدت معنایی این کل است و نه به‌عکس؛ بنابراین مشخص می‌گردد که اگر متن، منسجم در نظر گرفته شده باشد، توان پرسشگری از مفسر را دارا خواهد بود و می‌تواند پیش‌داوری‌های مفسر را به حالت تعلیق درآورد. گادامر می‌نویسد: «در نتیجه به زبان منطق، هرگونه تعلیق (Suspension) پیش‌حکم‌ها و به طریق اولی تعلیق پیش‌داوری‌ها، دارای ساختار یک پرسش است. ذات پرسش این است که امکانات را بگشاید و آنها را گشوده نگاه دارد»^۱ (Gadamer, 2013: p.310).

بنابراین اگر «معیار فهم درست، تناسب جزئیات با کل است»، این کل، کلی منسجم با وحدت معنایی است. در آغاز و پیش از «فرض درستی ذاتی (substantive rightness) سخن دیگری یا حقیقت کامل بودن متن» (ibid., pp.305, 403) که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، فرض اینکه کل متن دارای چنین «وحدت درون‌ماندگار معنا» است، بخشی از معیار حفظ یا طرد پیش‌داوری‌ها و تفسیرهای فردی خواهد بود؛ وحدت بالقوه کامل معنا (Potential Perfected Unity of Meaning) که اگر مفسر از پذیرش آن سر باز بزند، هرگز نمی‌تواند تشخیص دهد که این عدم تناسب و شکست، ناشی از پیش‌داوری‌های خود اوست یا خود متن. صرفاً جهت برجسته‌سازی عامل شکست فهم و تشخیص آن، می‌توان به این مثال مشهور اشاره کرد که اگر فردی مشاهده‌گر چوبی باشد که در آب فرو رفته است و شکسته به نظر می‌آید، تنها در صورتی می‌تواند به خطای دید خود حکم کند که صورت سالم و نشکسته بودن چوب را از پیش، فرض گرفته باشد. «البته ممکن است که متن دارای تناقضاتی باشد، اما باور به انسجام، ضروری است، حتی اگر خواننده دل‌مشغول تناقضات متنی باشد؛ زیرا همین تناقضات، فقط درون یک معنای

۱. گادامر در ادامه می‌افزاید: پرسش‌پذیر شدن یک پیش‌داوری در قبال آنچه دیگری یا یک متن به ما می‌گوید بدین معنا نیست که پیش‌داوری کاملاً کنار گذاشته شود و به جای آن مفاد متن یا [گفته] دیگری پذیرفته شود... بلکه بدین معناست که پیش‌داوری‌مان به مخاطره افکنده شود و از این طریق نقش ایفا کند» (Gadamer, 2013: p.310).





کلی مفروض [اولیه و نه تأییدشده]، تناقض‌اند» (وارنکه، ۱۳۹۵: ۹۷). پس بدین ترتیب، باور به عنصر صوری موقتی وحدت و انسجام متن، همچنان ضروری است.

نابسنده‌گی فرض وحدت متن

گادامر همچنین از احساس مفسر مبنی بر تعلق‌یافتن متن به خود (و برعکس) سخن می‌گوید که به نظر، هشدار به امکان پنهان‌بودگی پیش‌داوری‌هایی است که در پس توافق و سازگاری با متن، موجب شکست در فهم می‌گردند؛ «زیرا تجربه فهم آنچه یک متن از آن سخن می‌گوید تا زمانی که دریافت شده‌اش بدانیم، مقبولیت و مألوف‌بودن را در ما ظاهر خواهد ساخت و ناگزیر این احساس را می‌رساند که به ما تعلق دارد و ما به او» (Bilen, 2001: p. 37). پس ضرورت باور مفسر به وحدت متن، به معنای عدم نیاز به ارزیابی آن نیست؛ چون این فرض برای رفع بدفهمی متن ناکافی است. اگر مفسر صرفاً بر پیش‌فرض انسجام متن تأکید داشته باشد و شروع به خواندن متن و فهم جزئیات آن کند، چگونه ممکن است که آن جزئیات، نادرستی معنای اولیه‌ای محدود و تحریف‌شده را که از قضا سبب بدفهمی یکپارچه‌ای از متن شده است اصلاح کند؟ «چگونه ممکن است آن پیش‌فرض، اجتناب‌ناپذیر و مسلم به نظر نرسد؟» (وارنکه، ۱۳۹۵: ص ۹۷).

البته خود گادامر نیز خرده‌گیر است و این پرسش را مطرح کرده است. او می‌نویسد: «این سؤال مطرح می‌شود... چگونه فرض می‌شود که فرد راه خروج از مرزهای پیش‌معناهای خود را می‌یابد؟ به یقین این فرض عام ممکن نیست وجود داشته باشد که آنچه در متن به ما گفته می‌شود کاملاً با آرا و انتظارات خود ما همخوانی دارد. برعکس، آنچه کسی در گفت‌وگو، نامه، کتاب یا هر چیز دیگری به من می‌گوید، نخست ذیل این پیش‌فرض قرار می‌گیرد که مطلب بیان‌شده نظر اوست، نه نظر من و من باید، بی‌آنکه ضرورتاً در آن سهیم باشم، آن را از آن خود کنم. این شرط، فهم را آسان‌تر نمی‌کند؛ بلکه آن را دشوارتر می‌سازد؛ زیرا پیش‌معناهایی که فهم من را

مشروط می‌کنند، چه بسا کاملاً از نظر پنهان بمانند. اگر آنها موجب کژفهمی می‌شوند، چگونه می‌شود که وقتی دیگر چیزی برای تناقض وجود ندارد، کژفهمی را در خصوص یک متن تشخیص داد؟» (همان: ص ۹۸).

گادامر در مقاله «کانت و پرسش درباره خدا» دو تفسیر متناقض از گزاره «فلسفه مسیحی وجود ندارد» مطرح می‌کند که می‌تواند روشنگر این بحث باشد: «جملات فلسفی این گونه است: فلسفه مسیحی وجود ندارد و این گفته ممکن است به یک معنا خیلی مسیحی باشد. همان گونه که لوتر و نظام لوتری به قدر کفایت این جمله را تکرار کردند، اما کسی همین جمله را می‌تواند مبتنی بر نقد مدرن دین نیز بگوید و به این اعتبار، از خود آگاهی روشنائی بخش انسان‌گرایی پیروی کند» (گادامر، ۱۳۹۶: ص ۲۶).

البته گزاره «فلسفه مسیحی وجود ندارد»، جمله‌ای تک‌افتاده و جدا شده از بافت متن است و این امکان را فراهم نمی‌کند تا از جانب ما با کل متن سنجیده شود، اما این توانایی را دارد که امکان چنین تفسیرهای یکپارچه و البته متناقضی را نشان دهد. پیش معناها و تفاوت آنها نزد لوتر و منتقد مدرن دین است که موجب چنین تفاوت‌هایی در تفسیر می‌گردد، ولی بدفهمی نتیجه کدامین پیش فرض است؟ اگر هر دو تفسیر از انسجام برخوردار بوده و بدون هر گونه تناقضی، این بدفهمی نیز ذیل آن انسجام رخ داده باشد، مفسر چگونه می‌توانسته پیش معنای نادرست خود را تشخیص دهد؟ کدام تفسیر دل‌بخوایانه و کدام یک غیردل‌بخوایانه است؟

چگونگی اصلاح نوعی بدفهمی که از قضا منسجم و یکپارچه است، از بحث‌برانگیزترین مباحث توصیف فلسفی عمل فهم نزد گادامر است. گادامر نگرشی غیر سوپرتکتیو به فهم دارد و مدعی است «ممکن نیست که عمل ذهن، معیار معنای اثر باشد» (Gadamer, 2013: xxviii)، ولی در عین حال مدعی است که «معنای متن همواره با موقعیت تاریخی مفسر تعیین می‌شود» (Ibid, p.307) و «پیش‌داوری مفسر، سازنده جهت‌گیری اولیه همه توان وی برای تجربه کردن است» (نیچه، ۱۳۸۵: ص ۷۴)، اما در این مثال با توجه به اینکه این بدفهمی، یکپارچه است، پس ریشه خطای فهم مفسر، نه در





متن که وحدت درون‌ماندگارش از معنا مفروض گرفته شده است، بلکه در پیش‌داوری‌های مفسر است. حال اگر این پیش‌داوری‌ها، پیش‌معناهایی پنهان از نظر باشند، با آنکه مفسر سعی دارد تا آنچه متن بیان می‌کند را از آن خود کند، اصلاح فهم مشکل‌تر نیز می‌گردد؛ چون تشخیص تناقض آنچه که آگاهانه و در دسترس نیست، امکان ندارد یا تحت این شرایط، چنانکه از قول گادامر نقل شد، «چیزی برای تناقض وجود ندارد». پس بدین ترتیب، درحالی‌که فرض وحدت معنایی متن ضروری است، اما نمی‌توان با تکیه صرف بر انسجام، یکپارچگی و وحدت متن، از اصلاح یا تأیید معنای اولیه برافکنده شده بر متن، تفسیرهای دل‌خواهانه و شخصی از آن، بطلان دور هرمنوتیکی و نیز کژفهمی اجتناب کرد.

۳. فرض حقیقت کامل بودن متن

گادامر همداستان با اندیشه هایدگر^۱ معتقد است که «این امکان که شخصی دیگر شاید بر حق باشد، جان علم هرمنوتیک است» (گروندن، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۱۹۷). همچنین مدعی است که «تفسیر صحیح باید از تحکم من‌عندی (Arbitrary) باورهای نسنجیده و نامحسوس دوری کند» (Gadamer, 2013: p.279) و پرهیز از آن را در پرداختن به «درستی ذاتی سخن دیگری» می‌داند (وارنکه، ۱۳۹۵: ص ۹۹). این بدان معناست که مفسر افزون بر فرض صوری «وحدت درون‌ماندگار معنا»، یعنی انسجام متن، لازم است تا حقیقت و احتمال درست بودن آنچه را که متن برای گفتن دارد نیز به‌عنوان عنصری محتوایی فرض بگیرد. البته این فرض نیز موقتی است و گویای این نکته است که متن یا شخص بهتر از ما می‌داند و تأکیدی بر پذیرش نهایی آن توسط مفسر ندارد.

همان‌طور که خود گادامر اشاره کرده است «آنچه کسی در گفتگو، نامه، کتاب یا هر چیز دیگری به من می‌گوید، نخست ذیل این پیش‌فرض قرار می‌گیرد که مطلب

۱. نخستین وظیفه تأویل عبارت از نقد خویش است (گروندن، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۱۷۸).

بیان شده نظر اوست، نه نظر من» (Gadamer, 2013: p.281)؛ «پس چیزی برای گفتن دارد» (ibid., p.310) و «همان‌طور که هر کس به خبرهایی که خبرنگار گزارش کرد باور دارد؛ زیرا او [در محل] حضور داشته یا مطلع تر است، ما نیز در اساس به این امکان که نویسندهٔ متنی منتقل شده آگاه‌تر از ماست، معتقدیم» (ibid., p.305). پس «تمامی تلاش‌ها در جهت فهم یک چیز، هنگامی آغاز می‌شود که فرد، در مقابل چیزی قرار بگیرد که بیگانه، چالش‌برانگیز و آشفته‌کننده است» (گادامر، ۱۳۹۵: ص ۱۴۱). «این بدان سبب است که آگاهی‌ای که به لحاظ هرمنوتیکی تربیت یافته است، از آغاز می‌بایست به غیریت متن حساس باشد، اما این نوع حساسیت نه متضمن بی‌طرفی (Neutrality) نسبت به محتوای متن است و نه خاموشی خود فرد، بلکه متضمن برجسته‌سازی (Foregrounding) و تخصیص (Appropriation) پیش‌معناها و پیش‌داوری‌های خود فرد است. مهم این است که [فرد] از سونگری خویش باخبر باشد تا متن بتواند خودش را با تمامی دیگربودگی‌اش آشکار سازد و به این ترتیب، حقیقت خود را در مقابل پیش‌معناهای فرد نمایان سازد» (Gadamer, 2013: p.282).

بدین ترتیب اگر مفسر، نظر «او» یا همان متن را مطلبی متفاوت، جدید و درست‌تر از آن چیزی که پیش‌تر از موضوع و محتوای متن می‌دانسته، فرض نگیرد، در سطح پیش‌داوری‌ها و معناهای شخصی چه‌بسا ناسازگار با متن بماند. در واقع «نمی‌توان به پیش‌داوری‌ای که پیوسته بدون جلب توجه، تأثیرگذار است، وقوف یافت مگر تنها هنگامی که به تعبیری، برانگیزاند» (ibid., p.310).

پس مفسر پس از فرض «وحدت معنایی»، با فرض «حقیقت کامل بودن» متن، این امکان را فراهم می‌سازد که حتی اگر از نادرستی پیش‌داوری‌های خود ناآگاه باشد، خود متن، آن پیش‌داوری‌ها را به چالش کشیده، به بازی گرفته (Malpas, 2015: p.653) و اصلاحشان را بر عهده گیرد. البته به نظر گادامر با آنکه گشودگی به متن و فرض محتوایی حقیقت کامل بودن آن، به مانند فرض صوری وحدت متن، برای عمل فهم ضروری است و بدون این دو فرض، ارزیابی فهم امکان‌پذیر نیست، اما هر دوی آنها موقتی‌اند و چه‌بسا که باطل گردند.



۴. پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی

گادامر این فرض مشتمل بر عنصر صوری (وحدت و انسجام درونی) و محتوایی (حقیقت کامل بودن) را پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی می‌نامد^۱ که به اصل حمل بر صحت (Principle of charity)^۲ در دیگر نظریه‌های تفسیر شباهت دارد.

گادامر در فصل چهارم (اصول نظریه‌ای دربارهٔ تجربهٔ هرمنوتیک) از کتاب حقیقت و روش از پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی و عناصر صوری و محتوایی آن سخن گفته و می‌نویسد:

دوری که برای هر فهمی بنیادی است، این استلزام هرمنوتیکی را که پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی می‌نامم نیز در بر دارد که آشکارا شرط صوری هر فهمی نیز می‌باشد. [پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی] بیان می‌دارد که فقط آنچه به واقع وحدت معنا را قوام می‌بخشد قابل فهم است. پس وقتی متنی را می‌خوانیم پیوسته کمال‌یافتگی‌اش را فرض می‌گیریم و تنها زمانی که این فرض به خطا می‌رود - و متن قابل فهم نیست - خواندن متن را متوقف می‌کنیم و در کشف چگونگی اصلاح آن می‌کوشیم. قواعد چنین نقد متنی را می‌توان کنار گذاشت؛ زیرا نکته مهمی که شایستهٔ توجه است این است که استفاده از آن قواعد، به درستی به فهم محتوای متن وابسته است. پس پیش‌داشتِ کمال‌یافتگی که رهنمون همه فهم ماست، همواره توسط محتوای مشخص [معناداری]، تعیین می‌یابد. مفسر صرفاً وحدت درون‌ماندگاری از معنا را مفروض نمی‌گیرد، بلکه فهم او توسط انتظارات استعلایی دائمی معنا که ناشی از ارتباط با حقیقت آنچه گفته می‌شود است نیز

۱. «موضوع متن در ابتدای [خوانش مفسر] نه به‌عنوان امری که در خود نامنجم است (وحدت درون‌ماندگار معنا) تلقی می‌گردد و نه با آنچه دغدغه اصلی موضوع متن است (انتظارات استعلایی معنا که خاستگاهشان، حقیقت سخن گفته شده است) ناسازگار در نظر گرفته می‌شود» (Michelfelder and Palmer, 1989: p.182).

۲. «حمل بر صحت در تفسیر واژگان و افکار دیگران اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر، درست همان‌طور که باید [امکان] توافق با آنچه فرد بیگانه درباره آن سخن می‌گوید یا خطر بی‌معنا بودنش را به غایت بدانیم، همچنین باید آن خودانسجامی (Self-consistency) که به او نسبت می‌دهیم را نیز بیشینه داریم، [زیرا] در غیر این صورت او را نخواهیم فهمید» (Davidson, 2002: p.27).



هدایت می‌گردد. درست همان‌طور که گیرنده یک نامه، اخبار مندرج در آن را می‌فهمد و نخستین بار همه چیز را با چشم‌های نویسنده نامه می‌بیند؛ یعنی آنچه را که او نوشته است، درست در نظر می‌گیرد و در درک آرای خاص نویسنده بماهو نمی‌کوشد، ما نیز متون سنتی را بر اساس انتظارات معنایی که از رابطه قبلی مان با موضوع برمی‌انگیزند، می‌فهمیم. نیز همان‌طور که هر کس به خبرهایی که خبرنگار گزارش کرده است باور دارد؛ زیرا که او [در محل] حضور داشته یا مطلع تر است، ما نیز در اساس به این امکان که نویسنده متنی منتقل شده، مطلع تر از ماست، معتقدیم. تلاش برای پذیرفتن آنچه که گفته می‌شود درست است، تنها زمانی شکست می‌خورد که می‌کوشیم متن را به مثابه نظر دیگری از لحاظ روان‌شناختی یا تاریخی «فهم» کنیم؛ بنابراین پیش‌داوری کمال‌یافتگی نه تنها مشتمل بر این عنصر صوری است که متن باید معنای خودش را کامل افاده کند، بلکه این را نیز شامل می‌شود که آنچه متن می‌گوید حقیقت کامل است.

در اینجا نیز می‌بینیم که فهمیدن در درجه اول به معنای فهم محتوای آنچه که گفته می‌شود است و فقط در مرتبه ثانوی به معنای مجزاکردن و فهمیدن معنای ذاتی شخص دیگری است؛ از این رو، ابتدایی‌ترین هر شکلی از پیش‌شرط‌های هرمنوتیک، پیش‌فهم خود فرد باقی می‌ماند که خاستگاهش مشغول‌بودن به یک موضوع است. این همان چیزی است که تعیین می‌کند چه چیزی می‌تواند به عنوان وحدت معنا تحقق یابد و بدین ترتیب، تعیین می‌کند که چگونه پیش‌داشت کمال‌یافتگی اطلاق می‌گردد (Gadamer, 2013: p.305).

گادامر مفهوم «انتظار یا پیش‌داشت کمال‌یافتگی»^۱ را همچون نیرویی در مقابل امکان دلخواهانه‌بودن تفسیر معرفی می‌کند و آن را ویژگی خاص تفسیر متنی می‌داند (وارنکه، ۱۳۹۵: ص ۹۶). به نظر گادامر، فهم همواره متضمن این پیش‌فرض قابل تجدیدنظر است که آنچه قرار است به فهم درآید، فهم‌پذیر، یعنی کلی منسجم و از این‌رو معنا دار

1. "Anticipation or Fore-conception of completeness."





است (ملپاس و دیوی، ۱۳۹۴: ص ۲۲). هر مفسری در تلاش برای فهم، کمال‌یافتگی متن را پیش‌بینی می‌کند تا با کشمکش میان معنای پیش‌بینی‌شده و مقاومت متن از تفسیر نادرست اجتناب کند؛^۱ زیرا اگر متن مرجعیت نداشته باشد، فهم مفسر می‌تواند تحریف‌کننده معنا باشد؛ بنابراین پیش‌داشت کمال‌یافتگی، فرض مرجعیت متن است که پیش‌داوری‌ها و طرز فکرهای شخصی و دل‌بخوانانه مفسر را به چالش کشیده و مقدمه‌ای جهت اصلاح یا تأییدشان می‌گردد. گادامر می‌نویسد: «بنابراین پیش‌داوری کمال‌یافتگی نه تنها مشتمل بر این عنصر صوری است که متن باید معنای خودش را کامل افاده کند، بلکه این را نیز شامل می‌شود که آنچه متن می‌گوید حقیقت کامل است» (Gadamer, 2013: p.305).

پیش‌داشت کمال‌یافتگی بیانگر آن است که «هر خواننده‌ای انتظار دارد که متن، منسجم و بر طبق اصلی عقلانی، معنا دار باشد. فرایند تفسیر، تلاش برای درک آن چیزی است که متن به مثابه دیگری در [این] انتظار کمال‌یافتگی بیان می‌دارد. در این فرایند [جاری]، حقیقت موضوع، خود را به عنوان حقیقت، منکشف خواهد کرد و نوعی توافق حاصل خواهد شد. توافق و در نتیجه فهم، بر اساس توانایی و گرایش مفسر در به رسمیت شناختن دیگری به مثابه دیگری و تجربه و مواجهه (Meet) با دیگری به عنوان دیگری است» (Loevlie, 2003: p.39).

با فرض «پیش‌داشت کمال‌یافتگی»، مفسر به نوعی به «اصل حمل بر صحت» قائل می‌گردد تا به فهم مناسب او یاری رساند. این اصل در دیدگاه فیلسوفانی همچون کواین و دیویدسون مطرح می‌گردد. در مدخل هرمنوتیک از دانشنامه فلسفه استنفورد، در خصوص این اصل نزد دیویدسون چنین آمده است: «رهیافت دیویدسون به ماهیت قابلیت زبانی، بر نقش مقوم و اساسی آنچه در اصطلاح اصل حمل بر صحت در هر تفسیری خواننده می‌شود تأکید می‌شود. بنا بر این اصل، ما اصولاً و از اساس، یکدیگر را

۱. کمال‌یافتگی‌ای که آدمی پیش‌بینی می‌کند [و انتظار دارد]، همواره با کشاکش میان معنای پیش‌بینی‌شده و مقاومت متن یا آنچه که فرد در پی فهمش برآمده است، درهم می‌شکند. این کشمکش آن‌گاه که آدمی معنای عین‌های زیبایی‌شناختی را جستجو می‌کند، شدیدتر است؛ توانایی و ظرفیت آثار هنری در برهم‌شکستن پیش‌بینی‌ها از [توانایی] فهم‌های روزمره ما تشخیص‌پذیرتر است (Lawn, 2011: p.10).

تا جایی به منزله گوینده و کنشگر درک می‌کنیم که همدیگر را به‌مثابه کنشگر عاقل یا به زبان مک‌داول (McDowell)، کنشگر پذیرای هنجارهای خود فرض می‌کنیم. این برای دیویدسون معانی چندی دارد؛ از جمله اینکه ما گفته‌های صادقانه همدیگر را در کل، درست فرض می‌کنیم» (ربرگ و گسدال، ۱۳۹۳: ص ۴۰).

آنچه تا بدینجا آمد بُعدی پنهان دارد و آن میانه‌روی فلسفی گادامر است.^۱ فرض آنکه متن چیزی برای گفتن دارد، فرض حقیقت کامل بودن، مرجعیت و انسجام متن و در مجموع، پیش‌داشت کمال‌یافتگی، مقدمه‌ای می‌شود تا مفسر بتواند از دام خوانش دل‌بخوانانه و چشم‌انداز گرایانه نیچه‌ای در امان بماند، اما گادامر پیش‌داوری‌های مفسر را نیز به رسمیت می‌شناسد و بدین ترتیب، به پیش‌داوری که پس از روشنگری و در تفکر پوزیتیویستی بی‌اعتبار شمرده می‌شد، حیثیتی دوباره می‌بخشد. همین حیثیت‌بخشی (Rehabilitation) یا اعاده اعتبار پیش‌داوری به دست گادامر که ارزش‌گذاری‌ای مثبت بر نقش حجیت (Authority) و سنت به‌مثابه منابع موجه معرفت است، اغلب و مشهورتر از همه نزد هابرماس، شاخص محافظه‌کاری گادامر به‌لحاظ ایدئولوژیک دانسته شده است. خود گادامر آن را صرفاً چیزی می‌داند که به نحوی درخور، واکنش افراطی به این ایده‌ها را که با جنبش روشنگری رخ داد، تصحیح می‌کند (ملپاس و دیوی، ۱۳۹۴: ص ۲۳).

پس در هرمنوتیک گادامر، مفسر پای از دور هرمنوتیکی و تنش میان پیش‌داوری‌های خود و پیش‌داشت کمال‌یافتگی متن بیرون نمی‌گذارد و با انتظار وحدت و حقیقت متن، درون دور هرمنوتیکی باقی می‌ماند. دوام این دور با رد این باور از سوی گادامر که پیش‌داشت کمال‌یافتگی، در نهایت کمالی تحقق‌یافتنی است^۲ و رد

۱. این است آنچه گادامر در اندیشه هایدگر می‌یابد: حد وسطی میان انحلال پوزیتیویستی خود و چشم‌انداز گرای نیچه‌ای. مسئله فقط این است که چگونه به پیش‌طرح‌اندازی‌های «مناسبی» می‌رسیم که به «خود شی» [یا خود متن] اجازه سخن گفتن می‌دهد (گروندن، ۱۳۹۱: ص ۱۷۸).

۲. شیوه بیان گادامر گرچه گاه چندان دقیق نیست، اما واضح است که مقصود او این نیست که بگوید فهمیدن بر مفهوم کمال‌یافتگی استوار است یا یک کلیت ثابت معنا هرگونه تشبیه هرمنوتیکی به معنا را تضمین و تأیید می‌کند (Davey, 2006: p.186).





این باور که فرد می‌تواند متأملانه عقاید خویش را نادیده گرفته و خود را جای دیگری بگذارد (Bilen, 2001: p.8)، حفظ می‌گردد. رد این باورها و تأکید بر این ملاحظه که «تلاش برای پذیرفتن آنچه که گفته می‌شود درست است، تنها زمانی شکست می‌خورد که سعی می‌کنیم متن را به‌مثابه نظر دیگری از لحاظ روان‌شناختی یا تاریخی، فهم کنیم» (Gadamer, 2013: 305)، باعث می‌گردد تا پیش‌داشت کمال‌یافتگی که نخستین گام داوری فهم و یکی از دو معیار تعیین درستی آن است، معیاری درونی^۱ برای ارزیابی فهم به‌شمار آید.

مرور زمان (Zeitenabstand) یا فاصله زمانی (Temporal distance)، دیگر معیار درستی فهم نزد گادامر است. معیار فاصله زمانی بر خلاف معیار نخست که بر عنصر نزدیکی و آشنایی (Familiarity) پافشاری دارد، بر عنصر بیگانگی (Strangeness) تأکید می‌ورزد. پیش‌داوری‌ها یا افق مفسر و افق متن که به مفسر به ارث رسیده است، همگی در یک فرهنگ مشترک و سنت واحد ریشه دارند که همان عنصر نزدیکی میان مفسر و متن است، ولی از سوی دیگر، به علت فاصله زمانی میان مفسر و متن، تنش میان حال و گذشته وجود دارد که همان عنصر بیگانگی است؛ یعنی بیگانگی مفسر با نیت مؤلف. البته «جایگاه هرمنوتیک همین در - میان‌بودن (in-between) است» (Gadamer, 2013: p.306)، بودن میان آنچه که در متن آشناست و آنچه با مفسر غرابت دارد.

گادامر می‌گوید:

تنها/اغلب^۲ فاصله زمانی است که می‌تواند مسئله نقد در علم هرمنوتیک را حل کند؛ یعنی چگونه پیش‌داوری‌های حقیقی را که به‌وسیله آنها می‌فهمیم، از پیش‌داوری‌های باطل که به‌وسیله آنها بد می‌فهمیم، تمیز دهیم» (گروندن، ۱۳۹۱،

۱. تناسب فهم با موضوع متن یکی از معیارهای صحت تفسیر است، [اما] فاصله زمانی و فاصله‌ای که با نوشتار ایجاد شده است، نقش معیار خارجی فهم درست را ایفا می‌کند (Bilen, 2001: p.37).

۲. هنگامی که چاپ پنجم حقیقت و روش، چاپ سال ۱۹۸۶ مجموعه آثار منتشر شد، گادامر این فقره را بازننگری کرد و جای «تنهاست» را به «اغلب» داد.

«الف: ص ۱۷۹). «فاصله زمانی کار پالایش را انجام می‌دهد و موانع فهم و عناصر
مضمون آن را آشکار می‌کند، ولی فاصله زمانی در کنار جنبه سلبی جریان
پالایش، جنبه ایجابی هم دارد. فاصله زمانی از یک سو پیش‌داوری‌های موردی
و ناموجه را معلوم و معدوم می‌سازد و از سوی دیگر، اجازه می‌دهد
پیش‌داوری‌های موجه، یعنی پیش‌داوری‌هایی که فهم اصیل را به وجود
می‌آورند نمایان و متمایز شوند (Gadamer, 2013: p.309).

در نهایت جهت‌داری مفسر نسبت به فهم خویش از متن، معیار پیش‌داشت
کمال‌یافتگی اگرچه لازم است، کافی نخواهد بود. هرچند مفسر، چیزی را که درست
است می‌جوید و پیش‌داشت کمال‌یافتگی را در هر خوانش از متن مفروض می‌دارد، اما
در نهایت گذر زمان است که معیار تمایز میان پیش‌داوری‌های درست از نادرست قرار
می‌گیرد. از این جهت، دوباره بر این قول گادامر تأکید می‌کنیم که «تنها فاصله زمانی
است که می‌تواند مسئله نقد در علم هرمنوتیک را حل کند؛ یعنی چگونه
پیش‌داوری‌های حقیقی را که به وسیله آنها می‌فهمیم، از پیش‌داوری‌های باطل که به
وسیله آنها بد می‌فهمیم، تمیز دهیم» (ibid.).

نتیجه‌گیری

عمل فهمیدن فارغ از آنکه فهم، اصیل یا کثرفهمی بوده باشد، به پیش‌داوری‌های مفسر
وابسته است؛ زیرا پیش‌داوری مفسر، شرط فهمیدن است. پس شروع عمل فهمیدن به
طرح‌افکنی پیش‌بینی معنایی اولیه به‌مثابه پیش‌داوری از جانب مفسر به متن بستگی دارد،
اما تشخیص درستی و نادرستی آن ادعا یا معنای اولیه که در نتیجه چرخش درون دور
هرمنوتیکی، معنای کلی متن را به‌مثابه حقیقت متن، ایجاد و تفسیر می‌کند، با نظر به
درون دور هرمنوتیکی (گفتگوی درونی میان مفسر و متن) و نیز با توجه به بیرون از دور
هرمنوتیکی میان مفسر و متن (گذر زمان)، امکان‌پذیر می‌گردد.
بررسی درستی فهم تکوینی یک متن با نظر به درون دور هرمنوتیکی، همان بررسی





تحقیق التزام پیش داشت کمال یافتگی است که شرطی است لازم جهت سنجش درستی معنای اولیه‌ای که توسط خود مفسر، بر متن فرافکننده شده است؛ زیرا تحقق دُور هرمنوتیکی و فهم، درون‌زبانی است یا به تعبیری درون مفسر روی می‌دهد و پیش از همه نزد خودش قابل بررسی است. بدین ترتیب، مفسر پس از طرح افکنی معنایی اولیه، نخست با فرض وحدت و انسجام درونی متن به‌عنوان عنصر صوری پیش داشت کمال یافتگی و سپس با فرض حقیقت کامل بودن متن به‌منزله عنصر محتوایی متن، کشمکش میان معنای پیش‌بینی شده و مقاومت متن را به تماشا می‌نشیند تا از تفسیر نادرست بپرهیزد.

فرض صوری «وحدت و انسجام درونی»، متن را قادر می‌سازد تا به‌مثابه یک گُل، خودبیانگر و موثق باشد و برای مفسر این امکان را فراهم می‌آورد تا حفظ انسجام و تناسب میان معنای اولیه خویشتن با متن را بررسی کند، ولی اگر این معنای فرافکننده شده نادرست باشد و از قضا سبب بدفهمی یکپارچه‌ای از متن گردد، مفسر از آن روی که صرفاً به انسجام متن و نه محتوای آن نظر دارد، قادر به تشخیص و اصلاح معنای اولیه خویشتن نخواهد بود. پس ضرورت باور مفسر به وحدت متن، به معنای بی‌نیازی از ارزیابی آن نیست؛ زیرا این فرض برای رفع بدفهمی متن، ضروری، اما ناکافی است و لازم است حقیقت و احتمال درست بودن محتوای متن نیز ارزیابی گردد. بدین ترتیب، اگر چه فرض وحدت و انسجام درونی، فرضی صوری است، با مناطقی محتوایی یعنی معنا به‌مثابه یک کل ارزیابی می‌گردد؛ از این روی مفسر «حقیقت کامل بودن» متن را نیز فرض می‌گیرد. این فرض محتوایی، امکان خروج مفسر از سطح پیش‌داوری‌ها و معناهای شخصی چه‌بسا نادرست را مهیا می‌کند؛ زیرا متن را قادر می‌سازد تا تحریک‌کننده مفسر و پیش‌داوری‌های نادرست و پنهان‌درکار او باشد، آنها را به بازی بگیرد و اصلاح کند. البته این دو فرض که در مجموع التزام پیش داشت کمال یافتگی نامیده می‌شوند، صرفاً ارزیابی درونی دُور هرمنوتیکی (فرایند فهم میان مفسر و متن) را امکان‌پذیر می‌نمایند و درنهایت ممکن است که گذر زمان، رأی خلاف آن داشته باشد؛

زیرا خوانش‌های مفسران مختلف از یک متن در طول زمان، می‌تواند ارزیابی درونی مفسران پیشین را به چالش بکشد. پس سرانجام این فاصله زمانی یا ارزیابی دور هرمنوتیکی از بیرون است که به ما مجال می‌دهد تا پیش‌داوری‌های درست و نادرست را از یکدیگر تفکیک کنیم.



بیت

پیش‌داشت کمال یافتگی؛ شرط ضروری فهم و کزفهمی نزد گادامر

کتابنامه

۱. پالمیر، ریچارد (۱۳۹۵)، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۲. رمبرگ، بیورنت و کریستین گسدال (۱۳۹۳)، هرمنوتیک (دانشنامه فلسفی استنفورد)، ترجمه: مهدی محمدی، تهران: ققنوس.
۳. شرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی فاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۴. کی. اشمیت، لارنس (۱۳۹۵)، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه: بهنام خداپناه، تهران: نشر ققنوس.
۵. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۴)، رازوارگی سلامت (هنر شفابخشی در عصر علم)، ترجمه: نرگس تاجیک، تهران: روزگار نو.
۶. _____ (۱۳۹۵)، هرمنوتیک، زبان، هنر، ترجمه: عبدالله امینی، مقاله زبان و فهم، آبادان: پرسش.
۷. _____ (۱۳۹۶)، هرمنوتیک دین و اخلاق، ترجمه: شهاب‌الدین امیرخانی، تهران: کتاب پارسه.
۸. گروندن، ژان (۱۳۹۱)، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۹. _____ (۱۳۹۱)، هرمنوتیک، ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
۱۰. لان، کریس (۱۳۹۵)، ویتگنشتاین و گادامر، ترجمه: مرتضی عابدینی فرد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۱۱. مانتزاوینوس، کریستوستموس (۱۳۹۵)، هرمنوتیک طبیعت‌گرایانه، ترجمه: علیرضا حسن‌پور و رقیه مرادی، تهران: نقش و نگار.
۱۲. ملیاس، جف و نیکولاس دیوی (۱۳۹۴)، گادامر و زیبایی‌شناسی او (دانشنامه فلسفه استنفورد ۴۱)، ترجمه: وحید غلامی‌پور فرد. تهران: ققنوس.
۱۳. نیچه، فریدریش و دیگران (۱۳۸۵)، هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها، ترجمه: بابک احمدی، هانس گئورگ گادامر، مقاله همگانیت مسئله هرمنوتیک، تهران: نشر مرکز.
۱۴. وارنکه، جورجیا (۱۳۹۵)، گادامر (هرمنوتیک، سنت و عقل)، ترجمه: اصغر واعظی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۵. واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.



16. Bernstein, Jay M. (1994), *Frankfurt School: Vol. 6*, Routledge.
17. Bilen, Osman (2001), *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New York: The Council for Research in Values & Philosophy.
18. Davey Nicholas (2006), *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, State University of New York Press.
19. Davidson, Donald (2001), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
20. Gadamer, Hans-George (1992), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, D. Misgeld and G. Nicholson (ed.), Albany, NY: State University of New York Press.
21. _____ (2013), *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Bloomsbury Academic.
22. Lawn, Chris (2011), *The Gadamer Dictionary*, London & New York: Continuum Publishing Group.
23. Loevlie, Elisabeth Marie (2003), *Literary Silences in Pascal, Rousseau, and Beckett*, Oxford: Oxford University Press.
24. Malpas, Jeff and Gander, Hans-Helmuth (2015), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge.
25. Michelfelder, Diane P and Richard E. Palmer (1989), *Dialogue and Deconstruction*, New York: State University of New York Press.
26. Schleiermacher, Friedrich (1998), *Hermeneutics and Criticism, translated and Edited by Andrew Bowie*, Cambridge: Cambridge University Press.



نظر:

پیش داشت کمال یافتگی: شرط ضروری فهم و کز فهمی نزد گادامر

پاسخ به مسئله گرتلر درباره معیار درون‌گرایی - برون‌گرایی در فلسفه ذهن

علیرضا مازاریان*

چکیده

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های نادرست گرتلر این است که چون گمان می‌کند نظریهٔ دکارت یا دست‌کم نظریهٔ دکارت‌گرایی، طبق برداشت متعارف نظریه‌ای درون‌گرایانه است، پس باید معیار مطلوب ما برای ویژگی «نفسی برای شناسا» به گونه‌ای طراحی شود که حتماً نظریهٔ دکارت یا دست‌کم دکارت‌گرایی کماکان در زمرهٔ درون‌گرایی طبقه‌بندی شوند. این پیش‌فرض نادرست موجب شده است گرتلر در چهار معیار نخستین خود با منحصرساختن ویژگی‌های نفسی در ویژگی‌هایی دارای موقعیت مکانی خاص یا ماهیت فیزیکی خاص نتواند معیاری عام مطرح کند. همچنین به نظر می‌رسد دیگر سطور استدلال گرتلر نیز دچار مشکل‌اند. من در بخش پایانی، یک معیار جدید بازگشتی و یک تبیین غیربازگشتی برای این تمایز مطرح و از آن دفاع خواهم کرد. حتی اگر معیار مزبور پذیرفته نشود، با توجه به پیش‌فرض خطای گرتلر در مورد لزوم ارائهٔ یک معیار یا تعریف متفق‌علیهٔ هنجاری - توصیفی و همچنین خطاهای گوناگون روش‌شناختی که در مقالهٔ قبلی بیان شده است، مسئلهٔ گرتلر منحل خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

برون‌گرایی - درون‌گرایی، محتوای ذهنی، گرتلر، ضدفرد‌گرایی، ویژگی نفسی شناسا.

بری گرتلر، فیلسوف ذهن معاصر (Brie Gertler: 2012) در سال‌های اخیر کوشیده است با طرح مسئله‌ای جدید نشان دهد مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی در فلسفه ذهن دارای مشکل عدم وضوح و معیار متفق علیه است. او برای اثبات این مدعا معیارهایی پیشنهاد داده است. یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های گرتلر این است که او چون گمان می‌کند نظریه دکارت یا دست‌کم نظریه دکارت‌گرایی، طبق برداشت متعارف نظریه‌ای درون‌گرایانه است، پس باید معیار مطلوب ما برای ویژگی "نفسی برای شناسا" (intrinsic properties to the thinker) به گونه‌ای طراحی شود که حتماً نظریه دکارت و یا دست‌کم دکارت‌گرایی کماکان در زمره درون‌گرایی طبقه‌بندی شوند. من هم درباره اتقان آن گمان و هم درباره آن لزوم مفروض تشکیک خواهم کرد. این پیش‌فرض نادرست موجب شده است گرتلر در چهار معیار نخستین خود با منحصر ساختن ویژگی‌های نفسی در ویژگی‌هایی دارای موقعیت مکانی خاص (spatial location) و یا ماهیت فیزیکی خاص (physical nature)، نتواند معیاری عام مطرح کند و در ادامه به بررسی این مشکل و نیز اشکالات دیگر در استدلال گرتلر خواهم پرداخت.

نقدهای تفصیلی

من در این بخش می‌کوشم معیارهای پیشنهادی گرتلر را به تفصیل نقد کنم. در بخش نقد روش شناختی^۱ روشن شد که لزومی در پذیرش پیش‌فرض گرتلر (ارائه تعریفی که هم معیارهای هنجاری را داشته باشد و هم به لحاظ توصیفی - تاریخی با طبقه‌بندی مرسوم تعارض نداشته باشد) نیست، ولی حتی اگر فرض اولیه او را بپذیریم که فعلاً در سطح نقد تفصیلی چنین تلقی می‌کنیم، باز هم نتیجه مد نظر او درست نخواهد بود. هدف من در نقد تفصیلی این است که نشان دهم اگرچه معیارهای پیشنهادی گرتلر

۱. نک: بخش اول مقاله نگارنده در: نقد و نظر، ۱۳۹۷، ش ۸۹.





مقتضیات فرض اولیه‌اش را برآورده نمی‌سازد، درعین حال نباید به درستی نتیجه‌ای که او می‌رسد، باور پیدا کرد. مشکل معیارهای پیشنهادی گرتلر در شیوه طراحی آنهاست، نه در ذات آنها. همان ذات با آرایشی دیگر به‌خوبی به کار خواهد آمد؛ به همین دلیل، اگر معیاری با شیوه جدید طراحی کنیم، می‌توانیم مقتضیات پیش‌فرض او را برآورده سازیم. من با معیار جدیدی که در بخش پایانی نوشتار ارائه می‌دهم، می‌کوشم مقتضیات پیش‌فرض اولیه او را برآورده سازم و به تبع نتیجه مفروض او کاذب خواهد بود، اما معیارهایی که او پیشنهاد می‌دهد بر اساس متدولوژی پژوهشی اشتباه او، که درهم آمیزی نکات هنجاری با تاریخی - توصیفی است، نمی‌تواند با آن فرض سازگار باشد. او پس از رد تمام معیارها به این نتیجه می‌رسد که در مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی هیچ‌تظر واحدی وجود ندارد که یک طرف مناقشه قبول داشته باشند و طرف دیگر قبول نداشته باشند.

من در این بخش، با نقد یکایک معیارها به تدریج این نکته را روشن می‌سازم که خطای روشی گرتلر چگونه او را به آن نتیجه اشتباه رسانده است؛ به همین منظور، با اینکه در پاره‌ای موارد نقد موردی او را به برخی معیارها تأیید می‌کنم و حتی گاه خود نقدی جدید نیز بر فهرست نقدها می‌افزایم، اما درنهایت می‌کوشم معیار جدیدی ارائه دهم که مقتضیات پیش‌فرض او را برآورده سازد و درعین حال نتیجه ادعایی او را رد کند. درواقع به نظر من با توجه به مقتضیات فرض اولیه گرتلر باید به معیاری عام‌تر نظیر معیار پیشنهادی من که از اصطلاحات وجودشناختی گوناگون بهره می‌برد، بپردازیم. معیارهای پیشنهادی گرتلر برخلاف معیار بازگشتی که من طرح خواهم کرد، نمی‌توانند با فرض اولیه او سازگار باشند؛ چون وی آنها را برخلاف مقتضیات فرض اولیه‌اش با سوگیری وجودشناختی خاصی طراحی کرده است. برای اینکه ساختار نقد من روشن‌تر شود، استدلال گرتلر را صورت‌بندی می‌کنم:

۱. هر تبیین کافی از درون‌گرایی - برون‌گرایی باید به مفهوم نفسی برای شناسا تمسک کند.

۲. معیارهایی که من (گرتلر) طراحی می‌کنم، دست‌کم یکی از مشکلات سه‌گانه (تعهدات وجودشناختی نامربوط، نااطلاع بخشی و تعارض با طبقه‌بندی‌های تاریخی) را دارند. پس همه معیارها شکست می‌خورند.

۳. مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی نمی‌تواند نجات پیدا کند.

نتیجه: بهتر است فیلسوفان این بحث را رها کنند و به بحث‌های دیگر بپردازند. روشن است که همه سطور این استدلال مشکلات خاص خود را دارند. «باید» در سطر اول بی‌دلیل است، همان‌طور که تایلر برج (Burge, Tyler) نیز به مشکلات خاص نفسی (intrinsic) یا نفسی اشاره می‌کند و من نیز به تفصیل درباره تمایز درونی و نفسی توضیح دادم. در سطر دوم نیز معیار بازگشتی که من طراحی می‌کنم، یک مورد نقض برای «همه معیارها» است. معیارهای دیگر که در آینده نیز بر اساس شباهت خانوادگی پی‌ریزی می‌شوند، نیز ناقض «همه» خواهند بود. سطر سوم نیز کاذب است و درنهایت نمی‌توان به نتیجه قائل شد.

نقد معیار اول (معیار فضایی - فیزیکی)^۱

به نظر می‌رسد نقد گرتلر درباره خنثی نبودن وجودشناختی معیار اول تا حدودی درست است. این معیار نمی‌تواند شامل دیدگاه‌هایی شود که ویژگی‌های نفسی را غیرفیزیکی می‌دانند؛ برای مثال، یک دوگانه‌انگار جوهری (Substance-dualist) همچون دکارت می‌تواند ادعا کند که ما ویژگی‌هایی غیرفیزیکی داریم که حتی اگر آنها درون محدوده مکانی - فیزیکی پوست ما متمثل نشده باشند، باز هم برای ما (مثلاً برای روح غیرمادی ما) ویژگی‌هایی نفسی یا غیراضافی اند.

۱. ویژگی F (به عنوان یک ویژگی که S متمثل می‌بخشد) برای S (به عنوان یک شناسا) یک ویژگی نفسی است، اگر و تنها اگر F یک ویژگی فیزیکی باشد که درون محدوده فضایی که پوست S تشکیل داده، متمثل شده باشد.





اما دربارهٔ این نکته که دکارت را باید در گروه درون‌گرایان تلقی کرد، باید قدری بیشتر احتیاط کرد. من به‌اجمال باید این نکته را توضیح دهم. تایلر برج در یادداشت خویش درباره این فراز از مقالهٔ من اعلام کرد که به باور او دکارت برون‌گراست. این باور شاید برای کسانی که طبقه‌بندی‌های متعارف را درست تلقی می‌کنند، شگفت باشد، اما در عرصهٔ کاوش‌های فلسفی نباید از امور شگفت و خلاف‌آمد عادت هراسید. بر اساس گفت‌وگوهای شفاهی، عمده دلیل برج برای این رأی این بود که دکارت، اگرچه ذهن را یک جوهر غیروابسته به محیط فیزیکی می‌داند، این جوهر را (همراه با همهٔ اذهان) به جوهری دیگر (خدا) که بیرون از آن است، وابسته محسوب می‌کند. پس می‌توان گفت دکارت به یک معنا برون‌گرا یا ضدفردگراست. البته روشن است که دکارت - طبق یک تفسیر به‌نسبت مشهور - به وابستگی ذهن به جواهر فیزیکی خارج از ذهن باور ندارد، اما برون‌گرایی یا ضدفردگرایی فیزیکی تنها تقریر برون‌گرایی یا ضدفردگرایی نیست. برون‌گرایی دکارت را می‌توان برون‌گرایی غیرفیزیکی نامید، اما به هر روی باز هم برون‌گرایی است؛ یعنی بر اساس آن حالات ذهنی کاملاً بر امور فردی و درونی مبتنی نیستند و بر امری بیرونی یا غیرفردی (خدا) نیز وابسته‌اند. بی‌تردید برون‌گرایی سطوح یا تفسیرهای گوناگون دارد. برج پیش‌تر نیز در چند مقاله به تفصیل دربارهٔ این پرسش، سخن گفته است (2003 & 1986c). تفسیر رأی دکارت در این امر نیازمند پژوهشی چندجانبه است. البته روشن است که این تفسیرپذیری و داشتن تقریرهای گوناگون ویژگی انحصاری برون‌گرایی نیست. قاعدتاً همهٔ ایسم‌ها یا گرایش‌های فلسفی چنین‌اند. نسبی‌گرایی، مطلق‌گرایی، مادی‌گرایی، مجرد‌گرایی و هر گرایش فلسفی دیگری علی‌الاصول می‌تواند با تفسیرها و تفصیل‌های گوناگونی همراه باشد.

افزون بر برج، فارکاس نیز که از چهره‌های مؤثر در پژوهش‌گرتر است، تردیدهایی دربارهٔ طبقه‌بندی متعارف نسبت به دکارت دارد. او دربارهٔ این دشواری در تفسیر دکارت چنین می‌نویسد: «نظریهٔ دکارتی ذهن غالباً به‌عنوان کانون درون‌گرایی در

نظر گرفته می‌شود، اما دلیلی که دکارت بر اساس آن درون‌گرا دانسته می‌شود، نمی‌تواند این باشد که بر اساس نظریه او، حالات ذهنی بر اساس حالات بدنی متفرد می‌شوند. پس فهم متداول این نکته را تبیین نشده رها می‌کند که به چه معنا دکارت‌گرایی یک نظریه درون‌گرا دانسته می‌شود» (Farkas, 2003: p.189).

نقد معیار دوم (معیار ویژگی فیزیکی بدنی یا غیروابسته به محیط)^۱

گرتلر ادعا می‌کند که معیار دوم مشکلات وجودشناختی معیارهای قبلی را ندارد، ولی به نظر من این معیار هنوز مشکل وجودشناختی دیگری دارد که گرتلر به آن توجه نداشته است. مشکل این است که باورهای ریاضیاتی یا منطقی در مقام تمثیل بر هیچ‌یک از مشخصات محیط بیرون از محدوده فضایی پوست مبتنی نیستند؛ چون ما می‌دانیم که ویژگی‌های ریاضیاتی یا منطقی در هیچ جا یا مکانی قرار ندارند. پس بر اساس بند (ب) این معیار، باورهای ریاضیاتی یا منطقی، برای شناسا، ناگزیر نفسی تلقی خواهند شد، ولی روشن است که در مقام طراحی یا تعریف معیار، معیار نباید به این صورت و با سوگیری قبلی مطرح شود؛ زیرا این خود جای سؤال دارد که آیا این باورها برای شناسا نفسی یا اضافی هستند و درون‌گرا و برون‌گرا پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش خواهند داد. این مشکل نشان می‌دهد که پیش‌زمینه‌ای که گرتلر بر اساس آن عمده معیارهایش را طراحی می‌کند، نادرست است. این پیش‌زمینه اشتباه، بی‌جهت بحث موقعیت مکانی را در بحث معیار برای نفسی و به تبع در مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی پیرنگ می‌کند. حال آنکه بحث اصلی در این مناقشه بر سر تفرد (individuation) است، نه موقعیت. برون‌گرا و درون‌گرا هر کدام می‌توانند موضعی مشابه یا متفاوت درباره موقعیت و جایگاه محتوای ذهنی یا حالات و رویدادهای ذهنی داشته باشند، اما بحث

۱. 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، یا (ب) متمثل کردن F از سوی S به لحاظ متافیزیکی بر هیچ کدام از مشخصات فیزیکی محیط مبتنی نباشد.





اصلی بر سر این است که آیا این امور ذهنی به لحاظ تفرد خویش بر امور بیرونی یا غیرفردگرایانه نیز وابسته‌اند یا نه؛ به همین دلیل، ما می‌توانیم درون‌گرایی مادی‌انگاران نظیر نظریه دینت و فودر یا برون‌گرایی غیرمادی‌انگاران نظیر رأی برج داشته باشیم.

چه بسا گرتلر یا مدافع رأی او بخواهند به این نقد چنین پاسخ دهند که او می‌تواند معیار فضایی را به باورهای مربوط به محیط محدود سازد و از آنجا که باورهای منطقی یا ریاضیاتی باورهایی درباره محیط نیستند، معیار مزبور اساساً به این قبیل باورها ناظر نیست. من در برابر می‌توانم همچنان اشکال را وارد بدانم؛ چون این معیار جدید که صرفاً به باورهای مربوط به محیط (و نه هر باوری) مربوط است، برای ارائه یک نظریه درباره آنچه قرار است آن را در واقع تبیین کند، کافی نیست. بر اساس فرض، ما چون به تبیین ویژگی‌های فکر یا باور نیاز داشتیم، پس در پی معیاری برای تمایز ویژگی‌های نفسی شناسا از ویژگی‌های اضافی شناسا بودیم، پس نمی‌توانیم معیاری غیرجامع ارائه کنیم که صرفاً به تبیین برخی باورها (باورهای مربوط به محیط) و نه همه باورها پردازد.

نقد معیار سوم (معیار ویژگی داخل محدوده پوست یا غیروابسته به محیط)^۱

به نظر می‌رسد سخن گرتلر درباره اینکه آزمایش فارکاس تقریباً برابر یا موازی با آزمایش پاتنم است، درست نباشد. به باور من آزمایش پاتنم واجد نکته مهمی به لحاظ دیالکتیک است که آزمایش فارکاس فاقد آن است. جدا از نکته حضور آب در بدن ساکنان زمین که یک اشکال کوچک و اجتناب‌پذیر برای آزمایش پاتنم است و به راحتی می‌توان آن را با عنصر شیمیایی دیگر که در بدن دو همزاد نیست، مثل آرگون، جایگزین کرد، این آزمایش در رد دیدگاه‌های درون‌گرایانه مشکل دیالکتیکی دیگری ندارد. نکته جالب در آزمایش شبه پاتنمی من (مورد آرگون) و همچنین در آزمایش‌های

۱. 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.

اصیل برون‌گرایان مثل آزمایش آرتروز این است که ما از حیث یک امر (مثلاً نبود آرگون در بدن دو همزاد یا وجود التهابی یکسان در ران دو همزاد) مشابهتی تام و تمام داریم، اما درعین حال معنای واژگان یا حالات ذهنی افراد با توجه به تغییر محیط فراتر از فرد یکسان نیست. بی‌تردید در طراحی و پی‌ریزی این آزمایش‌های فکری، مشابهت درونی، دست‌کم از حیث یک امر به‌لحاظ دیالکتیکی، مهم بوده و به‌عمد در نظر گرفته می‌شده است. یکی از اهداف دیالکتیک در پی‌ریزی آزمایش‌های شبه‌پاتنمی این است که نشان داده شود حتی در حالتی که به‌لحاظ درونی همزادها یکسانند، اما باز هم تفاوت در معانی وجود دارد، پس معنا بر آن امر یا امور درونی یکسان مبتنی نیست، ولی در آزمایش فارکاس چنین مشابهت یا یکسانی درونی‌ای نه در کل حالات درونی و نه حتی درباره باکتری مورد نظر وجود ندارد. درست است که در آزمایش فارکاس هم درنهایت با دو محتوای متفاوت مواجهیم، این آزمایش با توجه به تفاوت درونی دو همزاد دارای دو باکتری، به‌لحاظ دیالکتیکی چنان ضعیف است که توان مقابله با درون‌گرایی را ندارد. پس نمی‌توان پذیرفت که آزمایش فارکاس آزمایشی شبه‌پاتنمی است.

برای روشن‌تر شدن نکته پیش‌گفته دوباره تأکید می‌کنم که برای ساختن سناریویی شبه‌پاتنمی که به‌لحاظ دیالکتیک توان مشابهی داشته باشد و بتواند ما را به اهداف برون‌گرایانه، هرچند گامی نزدیک‌تر کند، حتماً باید دست‌کم به‌لحاظ یک امر درونی یکسانی یا مشابهت داشته باشیم. درست است که با توجه به تفاوت جاذبه و امور مربوط به فضا - زمان نمی‌توانیم ادعا کنیم دو همزاد در زمین و دوقلوی زمین به‌لحاظ درونی دقیقاً و کاملاً این همانند،^۱ ولی می‌توانیم ادعا کنیم در سناریوی شبه‌پاتنمی من، دو

۱. در نوشتارهای آغازین برون‌گرایان در سده بیستم، همچون مقالات اولیه پاتنم، معمولاً ادعا می‌شد که می‌توان به‌روشنی و آسانی فرض کرد که دو همزاد به‌لحاظ فیزیکی و درونی کاملاً این همانند، ولی در دو محیط متفاوت (مثل زمین و دوقلوی زمین و یا جامعه زبانی بالفعل و جامعه زبانی خلاف واقع) قرار دارند، اما این ادعا درست نیست؛ زیرا اکنون به‌روشنی می‌دانیم که ناممکن است که دو شخص در دو محیط فیزیکی متفاوت وجود داشته باشند و به‌لحاظ فیزیکی این همان باشند. تفاوت در مکان، جاذبه و اموری از این دست، قطعاً در





همزاد دست کم به لحاظ اینکه درون بدنشان آرگون وجود ندارد یا در سناریوی برج، دو همزاد به لحاظ اینکه در ران خود دچار التهاب هستند، یکسانند.

به لحاظ تاریخی ما بسیاری نظریه‌ها را در قرن پیش درباره تبیین حالات و رویدادهای ذهنی یا به تعبیر گرتلر درباره ویژگی‌های فکر دیده‌ایم که از ابتدای این حالات، رویدادها و ویژگی‌ها بر امور درونی حمایت کرده‌اند. یکی از اهداف اصلی آزمایش‌های شبه‌پاتنمی و شبه‌برجی انکار این گونه نظریه‌هاست. پس ناگزیر به لحاظ دیالکتیکی باید مشابهنی درونی میان دو همزاد فرض کنیم و بعد نشان دهیم که با تغییر بیرونی، ویژگی‌ها و حالات و رویدادهای ذهنی تغییر می‌کنند. پس آنها بر رویدادها و حالات درونی مبتنی نیستند.

در اینجا نکته مهم دیگری باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد دیدگاه گرتلر، در شیوه تلقی یا تفسیر او از آزمایش‌های برج و پاتنم ریشه دارد. حتی اگر ما فرض کنیم این شیوه درست است، از موضوع اصلی چالش درون‌گرایی - برون‌گرایی بسی به دور است. می‌توان برای پیش‌برد بحث چنین فرض کرد که تفاوت فیزیکی میان دو همزاد، صرفاً تفاوتی درونی باشد، نظیر آنچه در آزمایش شبه‌فارکاسی ادعا می‌شود. حال باز جای این پرسش باقی می‌ماند که آیا این تفاوت‌های فیزیکی درونی (مثل وجود دو باکتری متفاوت در بیمار مننژیتی زمین و بیمار تی مننژیتی دوقلوی زمین) بر حالات ذهنی مزبور (مثل اینکه باور همزاد زمینی درباره مننژیت است، ولی باور همزاد دوقلوی زمین درباره تی مننژیت است) به چه شیوه‌ای تأثیر می‌گذارند. آیا تأثیر تفاوت‌های فیزیکی مزبور به لحاظ متافیزیکی به شیوه‌ای است که فیلسوف مادی‌انگار یا نظریه‌پرداز معتقد به ابتنا (Supervenience) ادعا می‌کند؟ یا اینکه این تفاوت‌های فیزیکی با قرار داشتن در

→ وضعیت فیزیکی درونی آنها تأثیر می‌گذارد. برج به این اشتباه در آزمایش‌های برون‌گرایانه اولیه در گفت‌وگوهای شفاهی با بنده تصریح کرده است. اما من در این نوشتار می‌کوشم با تثبیت دست کم یک مشابهنی درونی در میان دو همزاد (مثلاً تصریح به وجود التهاب در ران هر دو همزاد در آزمایش آرتروز یا فقدان آرگون درون بدن دو همزاد در آزمایش شبه‌پاتنمی)، آزمایش‌های مزبور را به گونه‌ای بازسازی کنم که توان دیالکتیکی آنها از این حیث محفوظ بماند.

رابطه‌ای با کاربرد زبان‌شناختی یا ذهنی فرد تأثیر می‌گذارند؛ زیرا حالات ذهنی محتوای خود را از طریق نسبت‌های علیّی - ارجاعی (Causal-referential) با موضوعشان (حتی اگر بپذیریم که موضوعشان به لحاظ فیزیکی درونی است) به دست می‌آورند؟ پاسخ درست این است که روابط معناشناختی (Semantical) و شکل‌دهنده محتوا و نه روابطی نظیر ابنتا، تفاوت‌های مزبور در حالات ذهنی (مثل تفاوت دو باور آن دو همزاد) را تعیین می‌کنند. پس می‌توان یک بیماری درونی را موضوعی محیطی تلقی کرد. نوعی از روابط میان ذهن و بدن که درون‌گرا فرض می‌گیرد، با نوعی از روابط که برون‌گرا یا ضدّ فردگرا فرض می‌گیرد، بسیار متفاوت است. برون‌گرا یا ضدّ فردگرا روابطی را فرض می‌گیرد که علیّی، ارجاعی و شکل‌دهنده محتوایند. درون‌گرا یا فردگرا به دلیل دیدگاه‌هایی خاص در مسئله ذهن - بدن (مثل یک دیدگاه مادی‌انگاران یا معتقد به نظریه ابنتا) روابطی را فرض می‌گیرند که خودشان تعیین‌کننده حالت‌اند. آزمایش‌های فکری ضدّ فردگرایانه یا برون‌گرایانه بر موضعی خاص درباره مسئله ذهن - بدن مبتنی نیستند؛ هرچند همراه با مقدماتی دیگر پایه‌ای را برای روشن ساختن مسئله ذهن - بدن ارائه می‌دهند. این آزمایش‌های فکری بر شهودهایی درباره شروطی علیّی و معناشناختی که یک حالت ذهنی را همان حالتی می‌سازند که هست، وابسته‌اند. این شروط مشخص می‌کنند که فرد به چه چیزی ارجاع می‌دهد و اینکه محتواهای بازنمودی (representational contents) فرد چیستند.

نقد معیار چهارم (معیار ویژگی غیروابسته به محیط)^۱

مشکل جدی معیار چهارم همان مثال نقض باورهای ریاضیاتی و منطقی است که در مورد تقریر پیشین نیز گفته شد. جدا از آن اشکال، گرتر گمان می‌کند در آزمایش فارکاسی جدید با توجه به تغییر سناریوی اصلی فارکاس، باکتری‌ها صرفاً در دو بدن

۱. ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر F به لحاظ متافیزیکی بر هیچ یک از مشخصات محیط بیرون از محدوده مشخص شده با پوست S وابسته نباشد.





وجود دارند، پس ما دو محیط متفاوت را نخواهیم داشت. به نظر می‌رسد این نیز خطای دیگر گرتلر باشد. بی‌گمان در هر دو تقریر آزمایش فارکاس، تفاوت‌های درونی را در دو وضعیت واقعی و خلاف واقع داریم؛ چون دو باکتری متفاوت در دو بدن فرد بالفعل (actual individual) و فرد مفروض وجود دارند، اما من ادعا می‌کنم که در سناریوی فارکاسی گرتلر تفاوت‌هایی محیطی نیز وجود دارد. دلیل من بر تغییر زاویه دید مبتنی است. ما می‌توانیم از زاویه دید سوم شخص به دو جهان ممکن متفاوت، مثلاً دو جهان ممکن W_1 و W_2 نگاه کنیم و نکته‌ای را دریابیم که از زاویه دید اول شخص به راحتی در نمی‌یابیم. از زاویه دید سوم شخص، آن دو جهان در همه جوانب یکسانند، جز اینکه دارای دو شخص‌اند که به لحاظ درونی و فیزیکی بدن‌هایی متفاوت دارند. پس لاجرم آنها دو جهان این‌همان با یکدیگر نیستند و تفاوت‌هایی محیطی نیز میان آن دو وجود خواهد داشت.

جهان‌های ممکن و محیط‌هایی که دارای بدن مبتلا به منتزیت هستند، با جهان‌های ممکن و محیط‌هایی که چنین بدنی را ندارند و به جای آن بدنی را دارند که مثلاً دچار تی‌منتزیت است، تفاوت دارند. پس ما در سناریوهای برون‌گرایانه (نظیر آزمایش آرگون یا آرتروز) دو محیط متفاوت را داریم با دو بدن که دست‌کم از لحاظ یک امر درونی (مثل نداشتن آرگون یا داشتن التهاب ران) مشابه و یکسانند، اما در آزمایش‌های فارکاس و نیز آزمایش شبه‌فارکاسی گرتلر، دو محیط ناین‌همان (non-identical) و نیز دو بدن ناین‌همان را می‌بینیم. حال درمی‌یابیم چرا آزمایش‌های اصلی برون‌گرایانه به لحاظ دیالکتیک سودمند هستند و به خوبی می‌توانند علیه درون‌گرایی اقامه شوند، اما آزمایش‌های فارکاسی و شبه‌فارکاسی نمی‌توانند چنین کنند. وقتی درون‌گرا با آزمایش‌های فکری شبه‌برجی یا شبه‌پاتنمی مواجه می‌شود، دو همزاد این‌همان به لحاظ درونی (دست‌کم از حیث امر مربوط به آزمایش نظیر التهاب ران) را در دو محیط ناین‌همان می‌بیند. این دو همزاد، با دو معنای متفاوت مرتبط هستند یا دو حالت ذهنی متفاوت دارند. در اینجا چالش اصلی برون‌گرایی در مقابل درون‌گرا بهتر فهم می‌شود، نسبت به جایی که درون‌گرا با موردی شبه‌فارکاسی مواجه شود که اساساً دو همزاد

به لحاظ درونی (بنابر تصریح فارکاس و گرتلر) و به لحاظ بیرونی (به زعم من) نیز این همان نیستند.

گرتلر ادعا می‌کند که در سناریوی جدید او، تفاوت در محتوای افکار مربوطه (باورهای مربوط به "منتزیت" و "تی منتزیت") فقط از تفاوت در انواع طبیعی ناشی می‌شود و این واقعیت که نوع طبیعی مزبور درون محدوده فضایی پوست شخص متمثل شده و نه بیرون از آن محدوده، ارتباطی با صدق این آزمایش فکری ندارد، ولی به نظر می‌رسد ما باید به ریشه‌های تفرد انواع طبیعی (individuation of natural kinds) توجهی ویژه داشته باشیم. در سناریوی جدید گرتلر، تفاوت‌هایی عینی میان جهان و محیطی که حاوی منتزیت است (هرچند به واسطه بدن شخص زمینی) با جهان و محیطی که حاوی بیماری دیگری بجز منتزیت است (هرچند به واسطه بدن همزاد او در دوقلوی زمینی) وجود دارد. پس ما نوع طبیعی منتزیت را روی زمین، به صورتی متفاوت از نوع طبیعی تی منتزیت در دوقلوی زمین، متفرد می‌کنیم؛ چون آنها واقعاً دو نوع متفاوت از مصادیق هستند.

حتی اگر گاهی این انواع طبیعی درون بدن وجود داشته باشند یا محقق گردند، تفرد آنها صرفاً بر اساس یک سری واقعیات درونی یا بدنی نیست. گرتلر باید یک امر بیرونی و کلی را که به واقعیت فراتر از فرد و نه صرفاً به واقعیت مضیق و محدود به بدن یا ذهن آن دو بیمار مربوط است، در نظر بگیرد. آن امر هم این است که نوع طبیعی منتزیت، نوع طبیعی تی منتزیت نیست؛ حتی اگر در برخی جهان‌های ممکن تنها درون بدن یک یا چند فرد محقق گردد. ما برای تفرد نوع طبیعی منتزیت به این نگاه نمی‌کنیم که در یک جهان ممکن خاص آیا آن نوع طبیعی درون بدن بیماری خاص محقق شده یا بیرون از آن؛ بلکه باید به واقعیت فراتر از بدن و ذهن فرد، نگاه کنیم. می‌توان فرض کرد که در برخی جهان‌های ممکن همانند سناریوی گرتلر، نوع طبیعی مزبور تنها درون محدوده پوست فرد و نه بیرون از آن محقق یا متمثل (instantiate) شده باشد، اما همین مصادیق جزئی یا خاص (particular tokens) آن انواع طبیعی نیز به لحاظ متافیزیکی بر مشخصات محیط بیرون از





محدوده پوست شخص وابسته‌اند. ما می‌توانیم این واقعیت را تصدیق کرده و بپذیریم؛ زیرا می‌دانیم که اگر ساختار کلی جهان و محیط در سناریوی گرتر تغییر کرده و با ساختاری دیگر جایگزین شود، این تغییر بر بدن‌ها و نیز باکتری‌های آن دو بیمار تأثیر می‌نهد و آنها دیگر همان بدن‌های پیش از تغییر ساختار جهان را نخواهند داشت.

از سوی دیگر، وقتی او دو بدن متفاوت را با دو نوع طبیعی متفاوت در دو جهان ممکن فرض می‌کند، نمی‌تواند به‌درستی ادعا کند که این جهان‌ها دو جهان این همانند. ما نمی‌توانیم انواع طبیعی را در انزوا و بدون هیچ رابطه یا وابستگی به محیط فیزیکی و واقعیت طبیعی فراتر تلقی کنیم. چه‌بسا برخی باکتری‌ها، بیماری‌ها و بدن‌های متفاوت در جهان‌های ممکن و محیط‌های ناین همان و دارای قواعد، ساختارها، هویات (entities) و اوضاع امور (states of affairs) طبیعی و فیزیکی متفاوت وجود داشته باشند، اما به نظر من این ممکن نیست که باکتری‌ها، بیماری‌ها و بدن‌های متفاوت در جهان‌های ممکن و محیط‌های کاملاً این همان و دارای قواعد، ساختارها، هویات و اوضاع امور طبیعی و فیزیکی کاملاً این همان وجود داشته باشند. هر تغییری درون بدن به برخی قوانین یا علل قریب یا بعید در محیط و واقعیت فراتر از بدن فرد مربوط است.

نقد معیار پنجم (معیار ویژگی معرفتی با دسترسی ویژه)^۱

به نظر می‌رسد جدا از موضوع اینکه آیا واقعاً تلقی تعارض برون‌گرایی و دسترسی ویژه رایج است یا نه، حتی اگر فرض کنیم و مسلم بینگاریم که واقعاً چنین تلقی رایجی وجود دارد، این می‌تواند صرفاً جنبه‌ای ثانویه و عرضی (نه یک ویژگی اساسی و اولیه) نسبت به نظریه برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی یا حالات و رویدادهای ذهنی باشد. وقتی می‌خواهیم یک نظریه فلسفی را تعریف کنیم، باید بر جوانب اصلی و ذاتی آن

۱. 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 که دسترسی ویژه به این واقعیت داشته باشد که او S را متمثل کرده است.

تمرکز کنیم؛ جوانی که بدون آنها آن نظریه نمی‌تواند به درستی فهمیده شود. مشخصه معرفتی یا پدیداری امور ذهنی، به‌ویژه درباره گرایش‌های گزاره‌ای (Propositional attitudes)، بخش اساسی یا ذاتی نظریه برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی نیست. موضوع رابطه میان این نظریه و بحث دسترسی اول‌شخص ویژه ما و این امر که چگونه برون‌گرایی می‌تواند این دسترسی را تبیین کند، امور اصلی نیستند.

نقد معیار ششم (معیار ویژگی خود‌شناسا)^۱

به نظر می‌رسد گرتلر گمان می‌کند که «نفسی» (intrinsic) و «بیرون» (outside) به‌لحاظ مفهومی به یکدیگر وابسته‌اند و ما به مفهومی دیگر نیازمندیم که یکی از این دو را تبیین کند، ولی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، «نفسی» (صرفاً به‌عنوان ترجمه‌ای فارسی برای «intrinsic») یک واژه فنی با کاربردهای مختلف و مسئله‌ساز در ادبیات فیلسوفان است؛ حال آنکه واژگانی مانند «بیرون» و «درون» یا «بخشی از» یا «جزئی از» چنین نیستند. ما در مقام تبیین، برداشتی عرفی - مبتنی بر عقل سلیم (conventional-commonsensical)، واضح (clear)، شهودی (intuitive) و مفید از بخش یا جزئی از چیزی بودن یا نبودن داریم. حال وقتی می‌خواهیم یک نظریه یا تر را تبیین کنیم، این واژگان واضح بر آن واژگان پیچیده اولویت تبیینی (explanatory priority) دارند.

۲. معیار پیشنهادی

گرتلر در هر کدام از معیارهای قبل، کاستی‌هایی همانند طبقه‌بندی تاریخی اشتباه، پرداختن یا تعهد به امور وجودشناختی نامربوط و نااطلاع‌بخشی را می‌دید. من در اینجا می‌کوشم معیاری جدید معرفی کنم که هیچ‌یک از این سه اشکال را نداشته باشد، اما پیش از معرفی معیار جدید چند نکته مقدماتی مغفول در مسئله گرتلر را بیان می‌کنم:

۱. 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.





۱. تمایزهای فلسفی غالباً به تفاوت‌های واضح در واقعیت مربوط است. از آنجا که ما نمی‌توانیم قانون عدم تناقض را انکار کنیم، می‌دانیم که ادراکات مشترک ما درباره تمایزات، علی‌الاصول و شهوداً (intuitively)، بر تقابل‌های واقعی میان اشیا یا اوضاع امور مربوط است. پس در تمایزهای فلسفی معروفی مانند درونی - بیرونی یا تمایز نفسی - اضافی نیز باید در پی بهترین معیار تمایزبخش باشیم که در واقعیت ریشه دارد. ما نمی‌توانیم ویژگی «درونی برای شناسا» را با ویژگی «بیرونی برای شناسا» این همان بدانیم؛ همان‌طور که نمی‌توانیم ویژگی «نفسی برای شناسا» را با ویژگی «اضافی برای شناسا» این همان محسوب کنیم؛ بنابراین تا زمانی که معیار تمایز را مشخص نکنیم، متوقف نخواهیم شد. فهم کنونی ما از این معیار خطاناپذیر نیست و چه‌بسا در آینده تجدیدنظری به خود ببیند، ولی ما نمی‌توانیم معیار محتمل و در دسترس کنونی‌مان را در آرزوی معیاری که اکنون نامعلوم است و به احتمال در آینده کشف خواهد شد، رها کنیم.

۲. لازم نیست که حتماً در پی تعریفی صریح از آن نوع که گرتلر گمان می‌کند، باشیم. تعریف‌های بازگشتی (recursive definitions) نقشی قابل توجه در منطق، ریاضیات و علوم رایانه دارند. گمان می‌کنم ما می‌توانیم به این فهرست، فلسفه ذهن را نیز بیفزاییم. اگر تعریف بازگشتی مقبولی برای «نفسی برای شناسا» ارائه کنیم، به نظر نمی‌رسد که حضور «نفسی برای شناسا» به‌عنوان یک فراز یا گام استقرایی (inductive step) که در آن معرّف (definiendum) تکرار می‌شود، مشکلی جدی ایجاد کند. پس تکرار معرّف در تعریف با جنبه اطلاع‌بخش آن در تقابل نخواهد بود.

۳. من از معیار بازگشتی خود در ادامه دفاع می‌کنم. چه‌بسا بسیاری آن را نپذیرند، ولی در هر حال، باید توجه داشت که اگر کسی فرض کند که معیار مطلوب برای «نفسی برای شناسا»، افزون بر شروط هنجاری ما باید لزوماً شروط توصیفی - تاریخی پیچیده‌ای مانند سازگاری با آرای امثال دکارت، پاتنم و برج را نیز برآورده کند، شاید جست‌وجوی معیاری لازم و کافی بهترین گزینه نباشد. به نظر می‌رسد در برابر، ما می‌توانیم به جای شروط کافی و لازم به‌لحاظ هنجاری و توصیفی، صرفاً در پی

شباهت‌هایی خانوادگی (Family resemblance) باشیم که برای فهم دغدغه‌ها، ایده‌ها، استدلال‌ها و خلأهای اصلی در مناقشه فلسفی درون‌گرایی - برون‌گرایی کافی باشد. همچنین حتی اگر معیار جدیدی که من پیش می‌کشم، مقبول برخی واقع نشود، باز هم نقد اصلی این مقاله بر گرتلر وارد است. نقد اصلی پیش‌فرض اصلی گرتلر این بود که هیچ ضرورتی وجود ندارد که برای فهم و همچنین پیش‌برد مناقشه فلسفی درون‌گرایی - برون‌گرایی، تعریفی همه‌پسند از «ویژگی نفسی برای شناسا» وجود داشته باشد؛ زیرا تعریف‌هایی وجود دارند که به این اصطلاح متمسک نمی‌شوند، بلکه به مفاهیم بدیل روی می‌آورند و همچنین می‌توان از طریق نمونه‌ها و مثال‌هایی مانند آرتروز، به شباهت‌هایی خانوادگی میان دو گروه رقیب پی برد. حال معیار جدید را معرفی می‌کنم و با سنج‌های گوناگونی که گرتلر پیش کشید، آن را می‌آزمایم.

معیار بازگشتی

ویژگی F برای شخص S، نفسی است، اگر و تنها اگر (الف) F یک ویژگی غیرربطی S باشد یا (ب) F یک ویژگی ربطی میان S و خودش باشد یا (ج) F یک ویژگی ربطی میان S و بخش‌های فیزیکی‌اش باشد یا (د) F یک ویژگی ربطی میان S و حالات غیرفیزیکی‌اش باشد که به‌لحاظ تقویم خویش نفسی‌اند.

بر اساس این تعریف بازگشتی، قضیه پایه که معرّف «نفسی برای شناسا» در آن تکرار نمی‌شود، این است:

«ویژگی F برای شخص S نفسی است، اگر و تنها اگر (الف) F یک ویژگی غیرربطی S باشد یا (ب) F یک ویژگی ربطی میان S و خودش باشد یا (ج) F یک ویژگی ربطی میان S و بخش‌های فیزیکی‌اش باشد».

فراز یا گام استقرایی که معرّف در آن تکرار می‌شود، این است: «F یک ویژگی ربطی میان S و حالات غیرفیزیکی‌اش باشد که به‌لحاظ تقویم خویش نفسی‌اند».

چه بسا نخست به نظر برسد که این معیار دوری (circular) است؛ چون معرّف آشکارا در معرّف حضور دارد، ولی قضیه پایه، یک ورودی یا مدخل غیردوری ارائه می‌دهد





که عبارت است از یک زوج که در آن از یک سو S یا شخص وجود دارد و از سوی دیگر، «حالات» او که اساساً به لحاظ تقویم هویتی نفسی اند.

به نظر می‌رسد این تعریف بازگشتی می‌تواند با توجه به بستار (closure) قضیه پایه‌اش تحت روابط یا نسبت‌های استفاده‌شده در بازگشت مزبور به یک تعریف صریح تبدیل شود.^۱ درست است که ویژگی نفسی برای شناسا در معرف و معرف حضور دارد، ولی با توجه به توضیحاتی که در قضیه پایه معرف برای ویژگی نفسی داده می‌شود، نمی‌توان تعریف را دوری و باطل تلقی کرد.

بی‌گمان ویژگی‌های غیررابطی (Non-relational) ما مثل جرم ما برای ما نفسی هستند، اما ویژگی‌های رابطی ما باید نسبت به شخص (subject) یا خود (self) ما یا نسبت به بخش‌ها یا حالات ما رابطی باشند تا بتوانند نفسی تلقی شوند؛ برای مثال، فرض کنید من می‌گویم «من باور دارم که خودم را دوست دارم» یا «من باور دارم که من وجود دارم». این ویژگی رابطی بر رابطه‌ای میان من به‌عنوان یک متکلم با شخص یا خود من وابسته است. پس این دو باور ویژگی‌های رابطی و نفسی من هستند؛ مثلاً برای یک ویژگی رابطی میان شخص S و بخش‌ها یا اجزای فیزیکی‌اش، من می‌توانم بگویم «من باور دارم که من دست دارم». این رابطه‌ای میان شخص و اجزا یا بخش‌های فیزیکی‌اش مثل دست است. این باور رابطی و برای من نفسی است؛ برای نمونه برای ویژگی رابطی میان S و حالات غیرفیزیکی‌اش می‌توانیم این باور را مثال بزنیم؛ وقتی که می‌گویم «من باور دارم که من درد دارم». یک دوگانه‌انگار (درون‌گرا یا برون‌گرا) می‌تواند بگوید که درد یک جزء یا بخشی فیزیکی از من نیست، ولی به یقین او می‌تواند بپذیرد که درد یکی از حالات ذهنی (و احتمالاً غیرفیزیکی) من است. در این مثال نیز با یک ویژگی نفسی و درعین حال رابطی مواجه می‌شویم.

بدین ترتیب، بر اساس معیار بازگشتی فوق، وقتی کسی می‌گوید که «من باور دارم

۱. برای اطلاع از نکته‌های منطقی - ریاضیاتی درباره نقش نظریه مجموعه (set theory) در تبدیل یک تعریف بازگشتی به یک تعریف صریح نک: John L. Pollock, 1990: p. 40.

که رانم دچار آرتروز شده»، درون گرا می تواند با توجه به معیار بازگشتی، این عبارت را درون گرایانه و برون گرا آن را برون گرایانه تفسیر کند. درون گرا می تواند استدلال کند که باور ابراز شده با این جمله، به لحاظ تقوم، برای او نفسی است؛ چون یک ویژگی ربطی میان او و تصویر و حالت ذهنی درباره معنای واژه «آرتروز» است. برون گرا نیز می تواند به ما بگوید که این باور به لحاظ تقوم، برای او اضافی است؛ زیرا این باور یک ویژگی ربطی میان او با مصداق یا مرجع (referent) واژه «آرتروز» است که تفردی غیر فرد گرایانه (فراتر از S، حالات یا بخش های فیزیکی) دارد.

یکی از مزایای این معیار بازگشتی، این است که به لحاظ وجودشناختی خنثی است، از این جهت که با دو واژه «بخش» (part) و «حالت» (state) به ایده هر دو گروه فیزیکی است و آنتی فیزیکی است اشاره دارد. یک دوگانه انگار دکارتی، طبق تلقی رایج، علی الاصول نمی پذیرد که ویژگی های فکر ما به بخش های فیزیکی یا فضایی ما ربط دارد؛ در مقابل، او باور دارد که افکار ما بر خود غیرمادی ما وابسته است و خود هیچ بخش فیزیکی یا مکانی ندارد، اما روشن است که می تواند حالت یا حالاتی داشته باشد. حال اگر مطابق تفسیر رایج از دکارت، طرفداران نظریه دکارتی بپذیرند که ویژگی های فکر (مثل فکر کردن به اینکه «آب تشنگی را رفع می کند») بر S یا بخش ها یا حالات او وابسته است، بر اساس این معیار بازگشتی، دکارت یا مدافع او را به درستی درون گرا تلقی کرده ایم.

همچنین بر اساس این معیار، می توان به درستی برون گرایی اجتماعی یا برجی را به مثابه برون گرایی در نظر گرفت؛ زیرا بر اساس تعریف برج، نظریه برون گرایی او بیان می دارد که ماهیات ذهنی بسیاری از حالات و رویدادهای ذهنی یک فرد برای تفرد خویش بر محیط های فیزیکی و اجتماعی آن فرد وابسته اند. پس این ویژگی های فکر (مثل ویژگی های باور)، برای تفرد خویش، صرفاً بر ویژگی های نفسی S وابسته نیستند، بلکه تا حدودی بر محیط های فیزیکی و اجتماعی فراتر از او نیز وابسته اند.

این معیار به ما می گوید وقتی می خواهیم دریابیم که سخن اصلی درون گرایی درباره محتوای ذهنی یا حالات و رویدادهای ذهنی نظیر باور چیست، باید بر ویژگی های غیر ربطی شخص یا ویژگی هایی که نسبت به او ربطی است یا ویژگی هایی که نسبت به





بخش‌ها یا حالات نفسی او ربطی است، تمرکز کنیم. همچنین وقتی می‌خواهیم بفهمیم که لب کلام برون‌گرایی مزبور چیست، باید به ویژگی‌های محیطی که به واقعیت فراتر یا موسع مربوطند، توجه کرد. واقعیت مزبور از ویژگی‌های غیرربطی شخص یا ویژگی‌هایی ربطی نسبت به او یا بخش‌ها یا حالات نفسی او فراتر است. پس ما با توجه به این معیار بازگشتی درمی‌یابیم که مرز در مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی در فلسفه ذهن چیست و این مناقشه چه معنایی دارد.

چه‌بسا برخی درون‌گرایان فیزیکیالیست بگویند که تمرکزهای اصلی در مقام تعریف ویژگی‌های نفسی شناسا باید بر روی بخش‌های درونی بدن و نه حالات به فرض غیرمادی شخص باشد. از آن سو، شاید برخی درون‌گرایان ضد فیزیکیالیست ترجیح دهند که این ویژگی‌های فکر را به عنوان حالات غیرمادی شخص در نظر بگیرند، نه به مثابه بخش‌های بدنی یا فیزیکی او. شاید یک درون‌گرای فیزیکیالیست چنین رأیی داشته باشد که برای هدف فهم برخی حالات و رویدادهای ذهنی مانند باور، تمرکز اصلی باید افزون بر جنبه‌های درونی، به محیط فیزیکی و نه محیط اجتماعی (غیرفیزیکی) معطوف باشد. در مقابل، برخی برون‌گرایان ضد فیزیکیالیست می‌گویند که محیط‌هایی که در تفرد ویژگی‌های فکر مهم و مؤثرند، صرفاً محیط فیزیکی نیستند، بلکه محیط غیرفیزیکی اجتماعی نیز در این میان دخیل است، ولی به هر صورت، این اختلافات ظریف و میان‌گروهی برای معیار بازگشتی مسئله‌ساز نیست.

۳. معیار غیربازگشتی برج

برج در توضیحاتش معیار جدید غیربازگشتی برای ویژگی‌های نفسی (intrinsic) معرفی کرده است. من در اینجا تبیین او را نقل می‌کنم و اندکی توضیح می‌دهم. به نظر برج، ویژگی‌های نفسی (intrinsic) را می‌توان با توجه به این موارد به خوبی تبیین کرد:

ویژگی‌های یک بخش از بدن یا یک رویداد فیزیکی در محدوده بدن؛ روابط بخش‌های بدن با یکدیگر و ویژگی‌های فیزیکی بخش‌های بدن و رویدادهای فیزیکی درون محدوده بدن.

روابط میان شخص و فقط خودش (بدون اینکه در رابطه شخص با خودش چیز دیگری از خارج، مثلاً یک شیء دیگر وجود داشته باشد).

باورهای بازنمودی صادق شخص درباره بدن خودش، بخش‌های بدنش، رویدادهای بدنی‌اش و درباره ویژگی‌های اینها (اساساً باورهای غیرصادق بر رابطه میان شخص و هیچ چیزی مبتنی نیستند).

روابط میان شخص و حالات ذهنی خودش (مانند درد داشتن یا احساس درد).

بدین ترتیب، یک درون‌گرا مدعی خواهد بود که حالات ذهنی نظیر باور بر فهرست ویژگی‌های بالا مبتنی است؛ حال آنکه یک برون‌گرا برخلاف درون‌گرا مدعی خواهد بود که این حالات بر ویژگی‌های بالا مبتنی نیست. همان‌طور که دیده می‌شود هیچ امر دوزی (circular) یا بازگشتی (recursive) در این تبیین برج نیست و واژه نفسی (intrinsic) اساساً در تعریف تکرار نشده است. همچنین روشن است که بر اساس این تبیین، به درستی پیش‌فرض گرفته شده است که تمایز ربطی - غیرربطی کاملاً با تمایز نفسی (intrinsic) - غیرنفسی (extrinsic) منطبق نیست و مواردی از ویژگی‌های نفسی و درعین حال ربطی (relational) وجود دارد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که معیار بازگشتی که من برای مفهوم «نفسی برای شناسا» ارائه دادم و همچنین معیار غیربازگشتی برج، سه مشکل قبلی ارائه‌شده از سوی گرتلر (طبقه‌بندی توصیفی - تاریخی اشتباه، پرداختن یا تعهد به مسائل وجودشناختی نامربوط و نااطلاع بخشی) را ندارد. گرتلر کوشید این اشکالات را سد راه معیارهای فیزیکی، فیزیکی فضایی، فضایی، معرفتی و شناسا معرفی کند و نجات مناقشه درون‌گرایی - برون‌گرایی درباره محتوای ذهنی را بر یافتن معیاری که این مشکلات را ندارد، مبتنی سازد. صرف نظر از موفقیت کوشش او در نقد معیارهای مزبور، من و برج کوشیدیم معیاری جدید ارائه دهیم که بتواند از آن موانع مفهومی عبور کند؛ بدین معنا که به لحاظ تاریخی - توصیفی، دیدگاه‌های شاخص را درست طبقه‌بندی کند، تعهدات



وجودشناختی نامربوط نداشته باشد و همچنین اطلاع‌بخش باشد. افزون بر آن نقدهایی اساسی نسبت به پیش فرض گرتلر و نیز نقدهایی روش‌شناختی نسبت به فرایند طرح و پیش‌روی مسئله‌ی او مطرح کردم. پس برخلاف نظر گرتلر، می‌توانیم نتیجه بگیریم که مناقشه برون‌گرایی - درون‌گرایی (به‌ویژه وقتی که منظور ضدفردگرایی - فردگرایی باشد) در فلسفه ذهن همچنان مناقشه‌ای زنده، تأثیرگذار و معنادار خواهد بود.



نظر
صدر

کتابنامه

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 P.Pettit and J. McDowell (ed.), *Subject, Thought, and Context*, Oxford: Oxford University Press.
5. _____ (2003), "Descartes, Bare Concepts, and Anti-Individualism: Reply to Normore," In Hahn, M. and B. Ramberg (2003) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge* (MIT Press), Psychology and the Environment: Reply to Chomsky," in Martin Hahn and Bjorn Ramberg (eds.), *Reflections and Replies*, London: MIT Press.
6. _____ (2007), *Foundations of Mind*, Oxford: Clarendon Press.
7. Gertler, Brie (2012), "understanding the Internalism-Externalism debate: what is the boundary of the thinker?," *Philosophical Perspectives*, No. 26.
8. Farkas, Katlin (2003), "What is Externalism," *Philosophical Studies*, No. 112.
9. Liu, JeeLoo (2002), "Physical Externalism and Social Externalism: Are They Really Compatible?" *Journal of Philosophical Research*, 2001.
10. Donnellan, Keith (2003), "Burge Thought Experiments," in Martin Hahn and Bjorn Ramberg (eds.), *Reflections and Replies*, London: MIT Press.
11. Wilson, R. A (1995), "Cartesian Psychology and Physical Minds," Cambridge: Cambridge University Press.



نظر
صدر

باسخ به مسئله گرتلر درباره معیار درون گرایی = بیرون گرایی...

12. Pollock, John L. (1990), "technical methods in philosophy," Boulder:
Westview Press.
13. Sider, Theodore (1996), "Intrinsic Properties," *Philosophical Studies*, No. 83.



۱۲۶

نظر

صدر

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷

معرفت و علایق انسانی؛ جستاری درباره نسبت دو مقوله

* محمدرضا اسمخانی

** حسین شیخ‌رضایی

چکیده

این مقاله می‌کوشد به یکی از مباحث چالش‌برانگیز در معرفت‌شناسی یا علم‌شناسی، یعنی رابطه «علایق انسانی» با «معرفت» به‌ویژه «معرفت علمی» بپردازد و الگویی قابل دفاع از نسبت میان این دو مقوله ارائه دهد. در این راستا، نخست سه سنخ الگوی پیشنهادی درباره این رابطه طرح و نقد می‌شوند: «رابطه استعلایی» علایق با معرفت (هابرماس)، «رابطه برساننده» یک‌سویه علایق با معرفت علمی (برنامه قوی) و «رابطه برساخته دوسویه» علایق - معرفت (نظریه شبکه‌عامل). سپس در ادامه تلاش می‌شود الگوی جدیدی از پیوند علایق انسانی و معرفت علمی در یک چارچوب «تصمیم‌گرایانه» ارائه گردد که معتقدیم هم در برابر نقدهای پیش‌گفته مصون است و هم به شکل واقع‌گرایانه‌تری موقعیت‌های بالفعل تصمیم‌گیری علمی و نقشی علایق در آنرا توضیح می‌دهد. در این نظریه، به‌اختصار علایق و منافع انسانی همواره نقشی برساننده در معرفت دارند (در برابر اسطوره «دانشمند بی‌علاقه»)، ولی برخلاف هر سه الگوی مورد نقد، آنها را به‌عنوان «بردارهای تصمیم» امکانی که عضو خانواده‌ای بزرگ‌تر از ارزش‌ها هستند تصویر می‌کند که در برهم‌کنش با یکدیگر به انتخاب‌های علمی شکل می‌دهند.

کلیدواژه‌ها

علایق انسانی، معرفت (علمی)، رابطه استعلایی، رابطه برساننده، رابطه برساخته، بردارهای تصمیم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۹

* دانشجوی دکتری موسسه حکمت و فلسفه ایران، گروه مطالعات علم، ایران، تهران (نویسنده مسئول)

m.r.esmkhani@gmail.com

sheykhrezaee@nrisp.ac.ir

** استادیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، گروه ترویج علم، ایران تهران



پیوستگی تنگاتنگ میان «باورها» و «علائق انسانی» را به راحتی می‌توانیم در سطح زندگی روزمره آدمیان بنگریم؛ مثل اینکه آدمیان اغلب به چیزهایی باور دارند که با اهداف، اغراض، تمایل‌ها و علایق‌شان همخوانی بیشتر دارد و از سوی دیگر، برای توجیه و مشروعیت‌بخشی به علایق، اهداف و منافعشان از باورهای مورد اعتقادشان بهره می‌گیرند؛ برای مثال، دین‌ورزانی را در نظر بگیرید که از باور به وجود خدا برای «توجیه» پاره‌ای از علایق‌شان، مثل انگیزه‌های اخلاقی، بهره می‌گیرند و از سوی دیگر، گمان می‌برند که باور به وجود خدا با برخی اهداف و علایق دیگرشان، مثل معناداری زندگی همخوانی دارد. اما اینکه معرفت نظام‌یافته، مؤثق و معتبری مثل «معرفت علمی» نیز به نحوی از «علائق انسانی» متأثر باشد، امری دور از ذهن می‌نماید؛ زیرا برداشت رایج از روند ساخت معرفت علمی و از دانشمندان به مثابه عاملان این ساخت این نکته را می‌رساند که ما در این قلمرو گویی با کُنشگرانی «بی‌علاقه» (disinterested) و با فرایندی «عینی» (objective) مواجهیم، که هر دو دست‌کم حامل این نتیجه است که فراورده‌های نهایی معرفت علمی محصولاتی خالص و مبرا از عناصر مرتبط با علایق و منافع انسانی است.

بدین ترتیب، مسئله مرکزی این مقاله آن است که «علائق انسانی» (human interests) و «معرفت» و به ویژه «معرفت علمی»، چه روابط و مناسباتی می‌توانند با هم داشته باشند. علایق و منافع انسانی چه نقشی در بر ساخت یا ارزیابی معرفت علمی می‌توانند داشته باشند و ما چه تقریر معقولی می‌توانیم از این نقش آفرینی داشته باشیم. یادآوری این نکته در آغاز به جاست که در این مقاله «علائق انسانی» به معنای اعم آن به کار می‌رود که مشتمل است هم بر انگیزه‌ها و منفعت‌های فردی دانشمندان؛ مثل شهرت‌طلبی، حقیقت‌جویی، معرفت‌اندوزی و مانند آن، و هم اهداف و دغدغه‌های اجتماعی - رفاه عمومی، پیشرفت فناوریانه، توسعه اجتماعی و مانند آن را شامل می‌گردد؛ همچنین «معرفت علمی» دلالت دارد بر هر «نظام معرفتی» - دینی یا غیردینی، تجربی یا غیرتجربی - که توانسته با اتکا بر یک روش‌شناسی و عقلانیت ویژه، مجموعه‌ای از گزاره‌های



درست‌بنیاد را دربارهٔ حوزه‌ای از حوزه‌های هستی - جهان تجربی، واقعیت‌های تاریخی، امور انتزاعی و مانند آن - تولید کند. بدین ترتیب، برای مثال، پرسش شفاف این مقال آن است که آیا علقه یا منفعتی مثل «شهرت‌طلبی» و «اعتبارجویی» (credit-seeking) دانشمند در بر ساختِ معرفتِ علمیِ متناظرش نقش دارد و اگر دارد، سازوکارِ این نقش‌آفرینی چگونه است؟

اهمیت این مسئله در این است که پس از رد دیدگاه‌های خام «عینیت‌گرایانه» که علم را فرایندی عینی، به معنای مستقل از شرایط تولیدش در نظر می‌گیرند و عالمان را عاملانِ منفعل و خنثایی نشان می‌دهند که فقط نقش «کشف» فارغ از علاقه و واقعیت‌های جهانِ خارج را دارند، آن‌گاه پرسش اصلی دربارهٔ وزن و نحوهٔ اثرگذاریِ علایق انسانی بر معرفت پیش می‌آید که هر پاسخی به آن تحلیلگر علم را به سمت اتخاذ جعبه‌ابزار مفهومی-تجربی ویژه‌ای برای توصیف و تبیین این فعالیت شناختی سوق می‌دهد؛ از این رو پرسش کلیدی این است که کدام الگو در خصوص نسبتِ دوگانهٔ علایق انسانی - معرفت بهتر می‌تواند فعالیت انضمامی پیچیدهٔ علم را توضیح دهد. در این راستا، نخست می‌کوشیم با طرح و نقد سه نظریهٔ ویژه دربارهٔ سرشت این رابطه که هر کدام از حیث تاریخی از دل نقد دیگری برآمده است، شاکله‌ای از این نسبت را طرح‌ریزی کنیم. در اینجا سه رابطهٔ استعلایی، بر سازهٔ یک‌سویه و بر ساختهٔ دوسویه بین علایق انسانی و معرفت علمی بررسی و نقد می‌شوند. سپس می‌کوشیم با استناد به آثار اخیر فلسفهٔ علم، به ویژه کارهای فیلسوفانی مانند گیئری (Ronald N. Giere) و سولومون (Miriam Solomon)، الگوی رضایت‌بخش‌تر و منعطف‌تری از این رابطه ارائه دهیم که به نظر نگارنده می‌تواند از پس پیچیدگی‌های این رابطه و نیز از عهدهٔ نقدهای پیش‌گفته برآید.

۱. طرحی از روابط میان علایق انسانی و معرفت

الف) رابطهٔ استعلایی: علایق به‌عنوان «شرط امکان» معرفت

در سنت جامعه‌شناسی معرفت و علم، به تبع این نکته‌سنجی مارکس که معرفت ما به جهان به وساطت علایق و فعالیت (پرکسیس) انسانی شکل می‌گیرد و این ایده که





معرفت «فراورده واقعی و انضمامی» انسان‌هایی است که در جامعه زندگی و کار می‌کنند - نه، برخلاف قرائت ایدئالیستی هگل، تجلّی یک «روح» هرچند تاریخی - و به‌طور کلی روندهای ساختِ معرفت و ساختِ جامعه در هم تنیده هستند، آن ایده‌شهودی اولیه درباره نسبتِ علایق و معرفت به ساختِ معرفت علمی نیز سرایت می‌یابد و قلمرو ویژه معرفت علمی نیز با امور متعارف انسانی پیوند می‌یابد.

برای نمونه، در سنت مارکسیستی جامعه‌شناسی معرفت، به‌ویژه در کارهای لوکاخ (Georg Lukacs) و هابرماس (Jurgen Habermas)، مفهوم «علاقه» به‌عنوان یک ابزار تحلیلی کلیدی برای مطالعه اجتماعی علم به کار رفت. به‌ویژه هابرماس در کتاب معرفت و علایق انسانی (Habermas, 1987: p.188-317) در پی یک «نظریه انتقادی» از لحاظ تجربی پُرمايه درباره جامعه بود که کاستی‌های روایت‌های مارکسیستی پیشین را پوشاند (Yearley, 2005: p.43-44). نزد وی، چنین نظریه‌ای مستلزم تحلیل نظام‌مند معرفت بشری است و این امر وی را به «علایق قوام‌بخش معرفت» (knowledge constitutive interest (KCI)) رساند، بر این مبنا که تکوین و ارزیابی هر معرفت یا مدّعی معرفتی مسبوق و منوط به پاره‌ای علایق بر سازنده می‌باشد. هابرماس در طرح استعلایی‌اش سه دسته معرفت و علایق متناظر با آنها را به این شرح استخراج می‌کند: (۱) معرفت علمی - تکنیکی (technical-scientific knowledge) یا علوم تجربی - تحلیلی (همبسته با «علاقه فنی» به پیش‌بینی و کنترل (interest in prediction and control)؛ (۲) معرفت هرمنوتیکی - تاریخی (historical-hermeneutic knowledge) (همبسته با «علاقه عملی» به فهم و ارتباط معنادار (practical KCI in meaningful communication)، مثلاً فهم آثار هنری یا فهم یک رویداد تاریخی) و (۳) معرفت انتقادی (همبسته با «علاقه رهایی‌بخش» به مثلاً خودمختاری).

همان‌طور که روشن است شرح هابرماس از علایق و منافع انسانی با اینکه خود اذعان دارد که آنها نه کاملاً «تجربی» و نه کاملاً «استعلایی» هستند و با اینکه وی در مقام یک نظریه‌پرداز اجتماعی به تاریخت و اجتماعیت تفکر حسّاس است و از تأثیر شرایط اجتماعی - اقتصادی مسلط بر تجربه سوژه سخن می‌گوید، بیشتر جنبه «استعلایی» دارد؛

به این معنا که در عمل شرط داشتن یکی از اقسام معرفت و «پیش شرط عینیت» آن را وجود یک دسته علایق خاص معرفتی می‌کند. این برداشت دور از ذهن نیست؛ زیرا پروژه خودآگاهانه وی به‌طور کلی این است که انگاره «تأمل بر خویشتن» یا «خوداندیشی» بین‌الذهانی (intersubjective self-reflection) را جایگزین سوژه استعلایی کانت سازد؛ بر این مبنا که وی این خوداندیشی بیناسوژگی را یکی از توانایی‌های آدمی و گره‌خورده با یکی از علایق انسانی (علاقه به رهایی‌بخشی) معرفتی می‌کند که برای مثالی برجسته، در گفتگوهای روان‌کاوی و در رابطه بیناشخصی میان پزشک و بیمار تبلور می‌یابد.

اما دو ایراد اصلی به این برداشت از رابطه علایق با معرفت وارد است که هر دو از خصلت «پیشینی» گرایانه این نحوه مواجهه با این دوگانه بر می‌خیزد: نخست اینکه، ما هیچ «دلیل مفهومی» یا «شاهد تجربی» موثقی بر صحت این امر نداریم که تک تک این معرفت‌های پیش‌گفته با «یک علاقه منحصر به فرد» قوام یافته باشند؛ برای مثال، خود علوم تجربی - تحلیلی که هابرماس به طرز یگانه‌ای آنها را قوام یافته از «علاقه ابزاری» دانشمندان به کنترل و پیش‌بینی طبیعت می‌انگارد. نگاهی ساده به تاریخ این علوم و توجه به دستاوردهای حوزه‌های گوناگون علم‌شناسی معاصر نشان می‌دهد که دانشمندان در بساختن همین علم از هر وسیله، ابزار، تدبیر و ترفندی استفاده می‌کنند که تقلیل دادن آنها به یک علاقه ویژه از یک نگرش واقع‌گرایانه به فعالیت علمی به دور است:

جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان علم چالشی مهمی برای فلسفه پیش‌نهاده‌اند. آنها با بررسی شماری از مطالعات موردی، استدلال کرده‌اند که معرفت علمی با کاربرد رویه‌هایی پیش‌نمی‌رود که مورد تصویب هنجارهای معرفت‌شناختی پیشنهادی فیلسوفان است؛ بلکه برعکس دانشمندان از هر وسیله یا شیوه لازم بهره می‌گیرند؛ مانند مذاکره، دزدی، وام‌گیری، معامله، چانه‌زنی و غیره. بدین جهت که تفاسیرهایشان را مقبول دیگران کنند، اهدافشان را پیروز سازند یا دست‌کم در بازی علم دوام آورند (Longino, 2002: p.11).





دوم اینکه شاید مبنای اصلی اعتقادِ هابرماس به این تمایزافکنی‌ها، مقابله با جریان «پوزیتیویستی» فلسفه علم بود که در نیمه نخست سده بیستم بر این رشته سایه افکنده بود و مبادی فلسفی و روش‌شناختی ویژه‌ای داشت: علوم تجربی - صوری یگانه‌دانش معتبر درباره واقعیت را عرضه می‌کنند و این امتیاز به «روش علمی» ممتاز آن وابسته است که اساساً بر مشاهده، تجربه و آزمایش اتکا دارد. دستاوردهای تجربه‌بنیاد علمی کاملاً از بافت علم مستقل‌اند و در یک شرایط عمومی آزمون‌پذیر تجربی هستند و مانند آن، ولی یکی از لوازم این نگرش، شکل‌گیری یک تفاوت ذاتی میان علوم طبیعی و دیگر علوم است که القا می‌کند هر قلمروی از دانش که این معیارها را نپذیرد یا بی‌اعتبار است و یا بی‌معنا. حال، هابرماس در واقع می‌کوشد با عیان کردنِ علایق بر سازنده همین علوم تجربی، هم ریشه «عینیت» آنها را روشن سازد و با ایده «بی‌علاقگی» معرفت علمی تجربی مقابله کند و هم با ارائه فهرستی از علایق مشروع دیگر، جایی برای عرضه شدن معرفت‌های دیگر (هرمنوتیکی و انتقادی) باز کند که البته نباید به صرف تفاوت علایق بر سازنده‌شان از اعتبار یا امتیاز کمتری بهره‌مند شوند. البته با همه درستی این نکات، منتقد (نک: Barnes, 1977: p.17-19) می‌تواند بگوید که بی‌توجهی یا «بی‌علاقگی» (!) هابرماس به دستاوردهای فلسفه علم پس‌پوزیتیویستی، به‌ویژه آثار فیلسوفانی همچون کواین (Quine)، هسه (Mary Hesse)، کوون (Thomas Kuhn) و فایرابند (Paul Feyerabend) که دقیقاً نشان می‌دهند که از قضا علوم طبیعی نیز ماهیتی هرمنوتیکی دارند و آن خط قاطع میان دو دسته علوم که مقبول هم پوزیتیویست‌ها و هم هابرماس است، به هیچ وجه معقولیت ندارد، یکی دیگر از نشانه‌های رویکرد پیشینی‌گرایانه و غیرطبیعی‌گرایانه وی در علم‌شناسی است. خلاصه اینکه این آثار به اشکال مختلف تأکید دارند که علم به هیچ وجه امری «مستقل از بافت» (context-free) نیست؛ بلکه هر سه لایه تکوین، ارزیابی و تغییر آن، همگی به بافت و زمینه خاصی وابسته‌اند. تمایز قاطعی میان نظریه - مشاهده، زبان - واقعیت و واقعیت - ارزش وجود ندارد؛ بدین معنا که این تمایزها همگی در ضمن یک فعالیت علمی خاص بر ساخته می‌شوند و اینکه توجه به تاریخ پُرفراز و نشیب علم نشان می‌دهد که تقریباً هر علاقه‌ای با هر معرفتی و هر معرفتی

با هر علاقه‌ای عجین شده است و ما از پیش نمی‌توانیم معیار یا شاخصی استعلایی گونه برای روند پیشرفت علم فراهم آوریم.

ب) رابطه برساننده یک سویه علایق با معرفت

اما گام معقول بعدی این است که نقش آفرینی علایق در بساخت معرفت را «طبیعی سازی» کنیم و توجه ویژه‌ای به دستاوردهای تجربی مطالعات علم داشته باشیم. بی‌تردید یکی از بارورترین این قرائت‌ها را در آثار مدافعان برنامه قوی (Strong Programme) در جامعه‌شناسی معرفت علمی (SSK) می‌توانیم بیابیم (Barnes, 1977: p.1-26; Barnes and MacKenzie, 1979: p.49-54; Bloor, 1991: pp.3-23, 163-185). برخلاف هابرماس، مدافعان ادینبوروی نظریه علاقه (interest theory) در پی یک برنامه پژوهشی تجربی در یک چارچوب طبیعی گرایانه بر پایه همان بصیرت‌ها بودند و می‌خواستند ملاحظاتی نظری مهم سنت مارکسیستی را که تنها به «تأمل ورزی‌های کلی» کفایت کرده‌اند، وارد تحلیل انضمامی ساخت معرفت علمی سازند (Barnes, 1977: 10).

در منظر ایشان، معرفت به‌عنوان یک «پدیده طبیعی» آشکارا یک «پدیده اجتماعی» یا یک «شناخت نهادینه‌شده» (institutionalized cognition) است (نقطه مقابل برداشت کلاسیک فیلسوفان از معرفت که آنرا معادل با «باور صادق موجه» می‌انگارند) و هر جا ما با «الگوی مشترکی از باورها» در یک فرهنگ باثبات مواجه می‌شویم، به‌واقع داریم به «نهادی» می‌نگریم که مرجعیت‌هایی آنرا، به وسیله یک سامانه قدرت و کنترل اجتماعی حفظ می‌کنند و آنرا در راستای مجموعه‌ای از علایق و اهداف ویژه به خدمت می‌گیرند؛ بنابراین به اعتقاد ایشان، اصولاً محتوای یک «نهاد» (و تکوین و بسط آن)، که خود برساننده معرفت علمی است، با عطف نظر به علایق و اهداف مشترک گروه‌های اجتماعی مربوطه فهم می‌شود. با این راهبرد، ایشان به مفهوم فربه‌تری از «علایق» به‌مثابه یک «منبع تبیین» دست می‌یابند که به طرز گویایی آنرا به «امکانیت ضروری» متصف می‌کنند؛ هم از این حیث که علایق بالضروره و رای مدعیات معرفتی نقش آفرینی می‌کند (یا به تعبیری، معرفت هرگز از علایق آزاد نیست) و هم از این





جهت که از پیش نمی‌دانیم که سرشت تجربی این علایق چیست و همواره آنها در طول تاریخ تغییر می‌کنند یا به تعبیری، میان علایق اجتماعی و محتوای معرفت هیچ رابطه ذاتی‌ای یا پیوند ضروری قانون‌واری وجود ندارد (Yearley, 1982: p.356).

بدین ترتیب، در «الگوی علایق» در جامعه‌شناسی علم از طرفی با یک نکته مفهومی - نظری مهم به‌عنوان پیش‌فرض کارشان روبه‌رو هستیم که میان علایق و معرفت پیوند ناگسستنی برقرار می‌سازد. به تعبیر بارنز، معرفت محصولی «انسان‌ساخته» است، از این جهت که علایق کُنشگران انسانی مسیر معرفت علمی را جهت‌دهی می‌کنند و جنبه «ابزاری» دارد، از این حیث که همواره علایقی حضور دارند که تکوین، ارزیابی و حفظ از پیش بدان ساختار می‌دهند: «کُلّ صور معرفت بدین شیوه تولید [و ارزیابی] می‌گردد که کُنشگران منابع شناختی موجود (existing cognitive resources) را در پیگیری علایق خاص تاریخی و امکانی به کار می‌گیرند و بسط می‌دهند» (Yearley, 1982: p.356). از سوی دیگر با یک چارچوب کار تجربی با قالبی مشخص مواجه هستیم که به‌طور کلی «محتوای تجربی» علایق پیش‌گفته را ترسیم می‌کند (همان: ۳۶۲). دیدگاه‌ها یا نگرش‌های متفاوت به یک مبحث علمی خاص یا دعوی‌های متفاوت در یک مناقشه علمی به کُنشگران خاصی اسناد داده می‌شود. سپس نشان داده می‌شود که این کُنشگران وابستگی‌های اجتماعی (social affiliations) و درنهایت وابستگی‌های طبقاتی متعارضی دارند. آن‌گاه شواهدی ارائه می‌شود دالّ بر اینکه دیدگاه‌های علمی دوطرف به نحوی اهداف و تعلقات عملی ایشان را برآورده می‌سازد یا در راستای تحقق آنها صورت‌بندی می‌شود. با این دو گام درعمل خصلت برنامه‌ای نظریه علایق بار تجربی به خود می‌گیرد و نتیجه گرفته می‌شود که ایده علمی مورد بحث به این دلیل محتوای تجربی خاصی گرفت که همچون یک «منبع» برای اهداف سیاسی یا اجتماعی به کار گرفته شد.

البته به این نظریه دو دسته انتقاد ریشه‌ای وارد است که سرجمع این نقدها، نظریه پردازان علم را به طرح ایده‌های جدیدتر درباره دو گانه علایق - معرفت رهنمون می‌شود. نقد نخست اینکه (برای مثال، نک: Yearley, 1982: p.353-388)، روابط و مناسبات میان علایق و معرفت در سطح تجربه چنان پیچیده، نامتعیّن و تفسیرپذیر است که درعمل

نمی‌توانیم اقتضائاتِ شاکلهٔ تبیینی نظریهٔ علایق را برآورده سازیم. پس باید به جای تحلیل علایق به چیز دیگری روی آوریم؛ مثلاً خودِ رویه‌های استدلال‌ورزی دانشمندان و گفتمان علم را در مرکز توجه قرار دهیم؛ به بیان مشروح‌تر، برای اینکه مفروضاتِ روش‌شناختی نظریه‌پردازان علایق دلالتِ عملی و بارِ تجربی بیابد، ایشان باید بتوانند «رابطهٔ میان علایق - معرفت» را به شکلی بی‌ابهامی شناسایی کنند و در همین مسیر است که به نظر ناکام می‌آیند؛ نظریه‌پرداز علایق در اطلاقِ الگوش بر موقعیت‌های انضمامی و مطالعات تجربی دو مسیر می‌تواند پیش بگیرد که هر دو مسدود به نظر می‌آیند: یا اینکه به گزینشِ دسته‌ای خاص از «علایق ابزاری اصیل» دست بزند (مثل «علاقه به کنترل (طبیعت)») و از این‌رو رابطهٔ «علاقه - معرفت را سخت و ضلَب تعریف کند و بر مبنایش کار تحلیل جامعه‌شناختی‌اش را به انجام رساند یا اینکه رابطهٔ علایق و معرفت را متغیّر و «تفسیری» در نظر بگیرد. در صورت انتخاب مسیر نخست، با این مشکل مواجهیم که تحلیل‌مان از حیث جامعه‌شناختی نابسند است؛ زیرا در هر مناقشه‌ای دو طرف مناقشه به طبع می‌توانند ادعا کنند که دیدگاهِ خاص خودشان جنبهٔ ابزاری دارد (مثلاً هر دو طرف می‌توانند به نحو مشروعی مدّعی شوند که «علاقه به کنترل» دارند) و جامعه‌شناس از حیث جامعه‌شناس بودنش نمی‌تواند قضاوت کند که کدام یک درست می‌گویند.

از سوی دیگر، هیچ ضمانتی نیست که همیشه تنها یک «علاقهٔ خاص بتواند به هر نوع مدّعی معرفتی تعین بخشد و خود این امر در یک چارچوب طبیعی گرایانه خصلتِ «امکانی» دارد. حال اگر مسیر دوم را انتخاب کنیم، یعنی خود «ابزاری بودن» (instrumentality) را تفسیرپذیر بدانیم و به نوعی رابطهٔ «علاقه - معرفت را آزادتر و نامتعین‌تر و به یک معنا یک «دستاورد تفسیری» (interpretative accomplishment) در نظر بگیریم (کنشگران به عنوان «مفسران علایق» (interpreters of interests)، این نکته با مبادی معرفت‌شناختی آنها سازگار نمی‌افتد؛ زیرا قرار بود علایق به مثابه «علل» مشخصی عمل کنند که به معرفت علمی تعین می‌بخشند، ولی با تفسیری شدنِ کاربست‌های عملی علایق در عمل این مسیر نامتعین می‌گردد: چه بسا «باورها به نحو تفسیری با علایق بسیاری پیوند داشته باشند و برقراری این ارتباط هم دغدغهٔ مشارکت‌کننده و هم





تحلیلگر علم است. نظریه جامعه‌شناختیِ علایق هیچ شرح معتبری از این امر ارائه نمی‌دهد که چگونه پیوند معرفت - علاقه در هر نمونه خاص قرار است شناسایی و تعیین گردد» (Yearley, 1982: p.383).

نقد دوم نیز زیربنای شاکله تبیینی این نظریه را هدف می‌گیرد و بر آن است که نظریه پردازان علایق دچار نوعی «واقع‌گرایی اجتماعی» (social realism) هستند (برای مثال، نک: Woolgar, 1981: p.366-389) که دقیقاً نسخه بدیلش را در سمت علوم طبیعی نقد و واسازی می‌کنند. اینکه ایشان هم مانند دانشمند علوم طبیعی جنبه‌هایی از جهان را «به نحو بلاغی» (rhetorically) برمی‌سازند، ولی این بار این روند به جای «واقعیت‌های طبیعی - فیزیکی» به روی «واقعیت‌های اجتماعی» در قالب «علایق اجتماعی» اجرا شده است؛ یعنی آنها نیز در ضمن تبیین‌هایشان به شیوه‌های بلاغی خاصی «علایق» را به مثابه هویت‌هایی برمی‌سازند.

بنابراین برای پرهیز از «ناسازگاری» در دستگاه تحلیلی مان باید به برنامه‌های پژوهشی‌ای روی آوریم که نگرش یکدست‌تر و «متقارن» تری به فعالیت‌های علمی دارند؛ به بیان بهتر این نقد همان پرسشی را که خود طرفداران برنامه قوی درباره متقدمان‌شان - چه فیلسوف چه جامعه‌شناس - مطرح می‌ساختند، در برابر خود مطرح می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که آنها نتوانسته‌اند «لوازم» نگرش شکاکانه‌شان را تا انتها ردگیری کنند. برای یادآوری، پیشنهاد برنامه‌قوی‌ها و پیام کلی ایشان در مطالعات اجتماعی علم، استناد به «علایق اجتماعی» به عنوان «منع تبیین» است. هرگونه تکوین و تغییری در محتوای معرفت علمی باید برحسب علایق مختلف «اجتماعی یا شناختی» مشارکت‌کنندگان در بازی علم فهمیده شود. در همین جا، در کار این نظریه‌پردازان شاهد نوعی «دوگانگی» ناروا در پرداختن به معرفت علمی هستیم. در چارچوب نظریه علایق، وقتی پدیده «تبیین‌خواه» مطرح باشد (محتوای معرفت)، ایشان به این معنا طبیعی‌گرا هستند که در پی یک «فهم ضدفلسفی» مبتنی بر داده‌ها و شواهد تجربی خالص هستند، ولی وقتی پای «شاکله تبیینی» به میان آید (الگوی علایق)، به این معنا طبیعی‌گرا هستند که به اصول سخت یک «نظریه علمی» برای توضیح پدیده‌ها متوسل

می‌گردند. در اینجا علایق دیگر برای آنها «اموری برساخته» نیستند و این بدین معناست که منبع تبیین آنها (علایق) خودش بدون تبیین و بی‌نیاز از تبیین، آزادانه در دسترس جامعه‌شناس قرار دارند؛ بدین ترتیب، نکته این نقد آن است که برای درک بهتر علم باید از این «عدم تقارن» یا «دوگانگی» در نظریه علم مان پرهیزیم؛ «بدین ترتیب [برنامه قوی] نامتقارن است؛ نه به این دلیل که ایدئولوژی و علم را از هم جدا می‌سازد، همان‌گونه که معرفت‌شناسان چنین می‌کنند، بلکه به این دلیل که طبیعت را نادیده می‌گیرد و قطب «جامعه» را و می‌دارد تا تمام بار تبیین را به دوش بکشد. این برنامه درحالی که وقتی طبیعت مورد نظر باشد برساخت گراست، درباره جامعه واقع گراست... اما می‌دانیم که جامعه نسبت به طبیعت خصلت برساختی کمتری ندارد» (Latour, 1993: p.94).

بنابراین، نتیجه این دو نقد این است که (۱) رابطه میان علایق و معرفت بدان گونه که در مبادی روش شناختی نظریه علایق منظور شده، به سبب نامتعین ذاتی شان، نمی‌تواند در سطح مطالعات سیال تجربی به طور کامل دستگیرمان باشد؛ (۲) رابطه میان علایق و معرفت یکی از انواع و اقسام روابطی است که در ضمن کار علمی «برساخته می‌شود» و ما باید با جزئیات تفصیلی به توصیف همین برساخته شدن دست بزنیم؛ نه اینکه آن را پیش فرض بگیریم.

ج) رابطه برساخته دوسویه علایق و معرفت

مسیر دیگر در ارتباطی علایق و معرفت را می‌توان در کارهای نظریه پردازانی یافت که می‌کوشند در حوزه مطالعات علم (STS)، متأثر از نقدهای پیش گفته و نقدهای مشابه، بدیلی برای این «نظریه علایق» پیش نهند؛ برای مثال، این پیشنهاد که تحلیل گر علم باید از علایق دانشمندان به سمت «چیزی دیگر» روی آورد، مثل تحلیل «گفتمان» علم و بررسی شیوه‌ای که دانشمندان استدلال‌هایشان را ذیل اوضاع و احوال مختلف ارائه می‌دهند و روشی که در آن به استدلال‌های یکدیگر پاسخ می‌دهند.

یا اینکه در برابر شیوه تحلیل برنامه‌قوی‌ها به جای انتخاب دسته‌ای دیگر از عوامل به جای «علایق اجتماعی»، اصولاً چارچوب کلی «تبیین محور» ایشان را به نحو ریشه‌ای





عوض کنیم؛ برای نمونه، یک رهیافتِ متناسب با این هدف، رهیافت «قوم‌نگاری» (ethnography) به معرفت علمی است؛ زیرا تحلیل‌گر در این رهیافت، با مفروض گرفتنِ ذخایرِ مفهومی اندک از پیکره علم و خود دانشمندان در مقام‌گنشگران علمی، می‌کوشد و جوهرِ مختلفِ علم‌ورزی - اجتماعی، طبیعی و شناختی - را به‌عنوان «اموری برساخته» بنگرد و آنها را «دستاوردهایی» انگارد که ویژگی‌هایش را خود «فعالیت علمی» مشخص می‌سازد، نه تحلیل‌گر علم؛ برای مثال، در «روش مستند» مکتب قوم‌روش‌شناسی (ethnomethodology) در سنت مطالعات علم، تحلیل‌گر با یک روند رفت‌وبرگشتی دو متغیرِ ناثابت و غیرمستقل را با هم از متنِ فعالیت علمی برمی‌سازد: قواعد (هنجارها، علایق و مانند آن) و گنشی علمی (باورها، واقعیت‌ها، گزاره‌ها)؛ بدین ترتیب، «لازمه برنامه‌وار [این بحث‌ها] این است که ما باید فهمی از مدیریت و تدبیر عملی (practical management) مطابقت بین گنش‌ها و الگوهای زبرنایی طرح و بسط دهیم و نه اینکه صرفاً خودمان را درگیر تلاش‌های غیربازاندیشانه برای طرح و بسط این مطابقت‌ها کنیم» (Woolgar, 1981: p.383).

اما شاید بهترین نامزد برای ارائه یک برداشتِ بازنگری‌شده از علایق، رویکردِ مدافعان نظریه شبکه - عامل (Actor-Network Theory (ANT) به این دو گانه باشد که می‌توانیم ایده اصلی آن‌را در قالب مفهوم «ترجمه علایق» بیان کنیم (Callon and Law, 1982: p.55-57; Yearly, 2005: p.615-25). در نظر ایشان جامعه‌شناسی معرفت علمی اساساً نوعی «جامعه‌شناسی ترجمه» است و در این بستر علایق همان‌قدر براین‌د این ترجمه‌ها هستند که خاستگاه آنها؛ توضیح آنکه در سویه سلبی، آنها منتقدِ مدلِ نظریه علایق مکتب ادینبورو هستند و آن‌را به‌صراحت «یک - سویه» و «ایستا» تلقی می‌کنند؛ به این معنا که این نظریه تنها به این قضیه توجه دارد که چگونه علایق بر معرفت اثر می‌گذارند و نه برعکس. نیز اینکه علایق هستومندها یا ویژگی‌های به‌نسبت ثابتی تلقی می‌گردند که دستخوش هیچ تغییری نمی‌شوند، در کل مسیرِ لف و نشرِ علم نقطه اُتکاییِ لایتغیر هستند و قرارست کل منحنی فعالیت علمی با ارجاع به این ویژگی‌های ثابت ترسیم گردد، ولی ایشان در سویه ایجابی می‌کوشند انگاره منعطف‌تر و پویاتری از علایق ارائه

دهند و این هویت‌ها را برابند «برهمکنش‌ها» و «مذاکرات» کنشگران انسانی و غیرانسانی بینگارند.

بدین منظور، آنها تعبیرهای پُرمایه‌ای همچون «عضوگیری» (enrolment) و «ترجمه» (translation) را ضرب می‌کنند که به‌واقع بر کارهایی دلالت دارند که دانشمندان (و نیز دیگر انواع کنشگران) انجام می‌دهند تا «حلقه‌های زنجیر متحدان» (chains of allies) به نحو فزاینده قدرتمندی بسازند تا پروژه‌ها و ایده‌هایشان را تثبیت کرده و پیش ببرند. عضوگیری به‌منزله نتیجه فعالیت «علاقه‌مندسازی» کسی به چیزی، بر این ایده استوار است که دانشمندان به‌طور خاص و آدمیان به‌طور کلی، دست‌کم در پرتو انواع و اقسام مدعیات معرفتی پیش‌رویشان به سمت این یا آن علایق کشانده شوند؛ یعنی درعمل عقل‌نظری و ساحت معرفتی ما می‌تواند عقل عملی و علایق غیرنظری‌مان را تغییر دهد. با این انگاره، آنها می‌توانند به همان رابطه دوسویه دل‌خواهشان دست یابند و هم از این سخن بگویند که علایق معرفت را هدایت می‌کنند و هم اینکه ممکن است شرایط تولید معرفت به علایق شکل دهند. انگاره «ترجمه» نیز بر این ایده استوار است که کنشگر ۱ در صورتی می‌تواند کنشگر ۲ را برای هدفی معین عضوگیری کند که وی این پیشنهاد را مطرح سازد که معرفت یا ایده‌های وی وسیله‌ای است برای اینکه کنشگر دوم بتواند به اهداف و اغراضش دست یابد، که همین امر حاکی از آن است که پیشبرد ایده‌ها یا دانش‌وی ذیل علایق کنشگر دوم قرار دارد؛ بدین معنا که علایق کنشگر (۲) اکنون به علایق کنشگر (۱) «ترجمه» شده است و علایق اصلی خود وی به نحو چشمگیری مطابق با این دادوستد معرفتی - علاقه‌ای، «دگردیس» شده است.

بدین ترتیب، تفاوت این انگاره پویا از علایق با تقریر ایستای نظریه علایق از این هویت، و نسبت آن با معرفت روشن می‌شود. در تبیین‌های علاقه‌محور، گویی عامل اجتماعی (علایق) تعیین‌بخش تفسیرها و ایده‌های کنشگران است، درحالی که شواهد برآمده از جهان طبیعی (شواهد تجربی) از صافی معرفت - علایق کنشگران (actors' knowledge-interests) می‌گذرد و به‌ظاهر هیچ نقش قوام‌بخشی در نظریه علم یادشده ندارد. حال آنکه با پذیرش ایده اصلی این برداشت بازنگری‌شده از علایق، که مطابق آن



علايق تاحدی پیامد فرايند سیال ترجمه و عضوگیری هستند، تقدّم «اموراجتماعی» هم بر «امور شناختی» و هم بر «امور طبیعی» از میان می‌رود و چه بسا با پیشبرد این استدلال به اصل متقارنی مانند «اصل تقارن تعمیم‌یافته» (principle of generalized symmetry) برسیم که بر اساس آن کلیه تمایزهای پیش‌گفته اموری «برساخته‌شده» (constructed) هستند و همگی پس از تثبیت یک نهاد پویای علمی شکل مشخصی به خود می‌گیرند؛ نه اینکه از پیش به فعالیت علم شکل دهند؛ از این رو در برخی نسخه‌های این نظریه، نه تنها «علايق»، بلکه مفاهیم «جامعه»، «شناخت» (cognition) و «طبیعت» همگی فراورده‌های یک روند مشترک تولید علم هستند که از پیش هیچ هویت مستقلی ندارند.

۲. نگاهی به نقدهای پیش‌گفته

با چشم‌پوشی از نظریه غیرقابل دفاع نخست که به رابطه استعلایی میان علايق انسانی و معرفت قائل بود، به ظاهر یا باید به یکی از دو رابطه بعدی - برسازنده و برساختی دوسویه - حکم دهیم یا درعمل مسیر چهارمی را برگزینیم. از آنجا که این مقاله مدعی تقریر چهارم و سنجیده‌تری برای نسبت پیش‌گفته است، باید درباره نقدها و اتهام‌های صورت گرفته میان این دو نظریه موضع‌گیری کند و درعمل «لزوم» طرح یک نظریه چهارم را به روشنی توضیح دهد. درباره نقد نخست به نظریه علايق، نکته این است که «مسئله آمیزی» رابطه علايق با معرفت امری است که از همان آغاز مورد توجه خود برنامه‌قوی‌ها بوده است؛ برای نمونه به‌زعم بارنز (Barnes, 1977: 36) این قضیه بیشتر یک مسئله فنی - عملی برای جامعه‌شناس است که با بهره‌گیری از روش‌های استاندارد جامعه‌شناسی همچون «همدلی» وبری می‌توان بر آن فائق آمد یا به اعتقاد بلور (Bloor, 1999: 99-100) علايق درواقع چیزهای همیشه ثابت و لایتغیری نیستند و گروه‌های اجتماعی اهداف و منافع صریحی ندارند، بلکه خود این امر میان گنشگران بحث می‌شود که زمینه‌ساز پژوهش‌های تجربی است یا اینکه علايق ضرورتاً درعمل با تأمل گنشگران بر آنها، گزینش یا تفسیرشان عمل نمی‌کنند (Bloor, 1991: p172-173)، بلکه برخی از آنها بیشتر تنها



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷

«علت» این امر واقع می‌گردند که کُنشگران به نحوی خاص فکر و عمل کنند، ولی نکته مهم‌تر این است که چنین معضلی که در قالب عدم تعین و ابهام آمیزی رابطه یادشده مطرح می‌شود و در انگاره پویای نظریه شبکه‌عامل نیز حفظ می‌گردد، نمی‌تواند به‌طور کلی نظریه علایق و نقش برساننده علایق را از صحنه بیرون کند؛ زیرا چه‌بسا بتوان با ارائه طرحی معقول هم از این ایده دفاع کرد که علایق در کنار دیگر عوامل دیگر، در واقع امر «می‌توانند» به‌طور مستقیم در تکوین یا تغییر معرفت علمی نقش داشته باشند و هیچ «مانع معرفت‌شناختی- مفهومی» بر این نحوه مساهمت وجود ندارد و هم‌باز تعریف نقش علایق، فضایی برای رابطه سیال و تفسیری میان علایق و معرفت باز کرد؛ چون همان‌قدر که لزومی ندارد علایق به صورت یک دسته عوامل نقشی ثابت ایفا کنند، درحقیقت لزومی هم ندارد که خود علایق به‌مثابه یک هویت ایستا یا غیرتفسیری بار تبیین را تنها به دوش بکشند؛ برای مثال، در یک زمینه علمی «شهرت‌طلبی»، یک دانشمند به‌عنوان یک علقه یا منفعت می‌تواند به‌عنوان یک عامل قطعی در روند یک علم تأثیرگذار باشد و در یک زمینه علمی دیگر، همین ویژگی می‌تواند متأثر از سطح دانش دانشمند تغییر کند و تفسیر خاصی پذیرد.

در باب نقد دوم هم می‌توان گفت که نظریه پرداز علم باید نخست قرائت ویژه و تخصصی خودش را از ساختار «جامعه» یا بنیادهای «اجتماع» ارائه دهد و سپس به تحلیل «اجتماعی» پدیده موردنظر دست یازد؛ کاری که خود برنامه‌قوی‌ها یا حتی قوم‌روش‌شناس‌ها در سنت جامعه‌شناسی علم آگاهانه انجام می‌دهند و در طرح تکمیلی ارائه‌شده نیز حفظ می‌گردد؛ به بیان دیگر، تحلیل‌گر «اجتماعی» علم، مثل هر تحلیل‌گر دیگری، با‌باور به «یک واقعیت» همچون «واقعیت اجتماعی» که شرط معناداری نحوه زیست و بازی زبانی‌اش است، کارش را پیش می‌برد و «زندگی علمی»‌اش با توقف به روی سطحی از سطوح جهان پی ریخته می‌شود. در این صورت، اگر جان کلام این نقد و نیز مدافعان نظریه شبکه‌عامل این ادعای قوی است که اصولاً «اجتماعی» و «غیراجتماعی»، در کنار دیگر چیزها، فرآورده همان گفتمان علم است، در اینجا به نظر گامی فراتر از مطالعه «اجتماعی» گذاشته‌ایم و به یک دستگاه متافیزیکی دیگری نیاز





داریم که بتواند جایگاه نه تنها «امر اجتماعی»، بلکه برای نمونه «امر شناختی» و «امر طبیعی» را نیز بازتعریف کند.

از این حیث، به نظر می‌رسد هزینه این دستگاهِ متافیزیکی سیال بسیار بالاست؛ برای مثال، در موضع لاتور (Latour, 1992: p.272-287)، اصولاً «عاملیت» (agency) میان هویت‌های انسانی و غیرانسانی توزیع می‌گردد؛ در حالی که در طرحی همچون طرح برنامه قوی و نیز در طرح چهارم مورد دفاع ما، عاملیت تنها به «انسان‌ها» اختصاص دارد و همین عامل‌های انسانی هستند که در برساختِ معرفتِ علمی نقشی بی‌بدیل دارند. این نکته‌سنجی با شهودهای معنایی معرفتی ما بیشتر تناسب دارد یا در طرح «برساخت‌گرایانه نوکانتی» وولگار اصولاً این «بازنمایی‌های جمعی» ما هستند که به واقع اُبژه‌های جهان را می‌سازند (Woolgar, 1993: 53-65) که به نظر می‌رسد به روشنی رابطه علی - معلولی متعارف میان بازنمودها با اُبژه‌ها را معکوس می‌سازد؛ در حالی که در طرحی مثل طرح برنامه قوی و باز در طرح ما، اشیای عالم، رفتارهای آنها و برهمکنش‌هایشان اصولاً انتظارات و بازنمایی‌های ما از آنها را ساختار می‌بخشند.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد برخی انتقادهای درست به شاکله نظریه علایق، همچون «تفسیرپذیری» نقش علایق یا «پویایی» ساخت آنها، برخی نظریه‌پردازان را به سمت طرح ایده‌هایی رهنمون شده که یا هزینه‌های بالایی دارند، مانند اعطای عاملیت به هویت‌های غیرانسانی، یا با پاره‌ای از ابتدایی‌ترین شهودهای معرفتی ما همخوانی ندارند؛ همچون علیتِ رویدادهای خارجی نسبت به ایده‌ها و بازنمودهای دانشمندان. حال با این اوصاف، به ایده یا طرح بدیلی نظر می‌افکنیم که به نظر نگارنده، هم در برابر انتقادهای مطرح شده مقاومت می‌ورزد و هم قرائتِ معقول‌تری از رابطه علایق - معرفت، نسبت به نظریه علایق که نگرشی تک‌عامل و یک‌سویه به علایق داشت، عرضه می‌کند.

۳. الگوی چهارم: علایق به منزله بُردارهای تصمیم

تا اینجا به بررسی سه رابطه ممکن میان علایق و معرفت پرداختیم که هر کدام ایرادهای خاصی داشتند. بدین ترتیب، دست کم دستاوردِ بحث‌های پیش گفته، به لحاظ سلبی این

بود که رابطهٔ صحیح علایق - معرفت نه می‌تواند «استعلایی» باشد، نه اینکه علایق می‌توانند بدین معنا برسازندهٔ معرفت باشند که همیشه و همه‌جا چنان معرفتی با ارجاع بدان‌ها معنادار و مفهوم‌پذیر می‌شود و نه اینکه علایق «بالصّور» اموری برساخته هستند که هیچ‌گاه نمی‌توانیم به‌عنوان «منبع» (source) بر آنها تکیه کنیم، بلکه باید تنها هم‌تراز با همهٔ عوامل دیگر یک «مبحث» (topic) لحاظ شوند که به طبع خود نیازمند توصیف و تبیین است. با این وصف، به نظر می‌رسد در گام ایجابی، الگوی بهتر و قابل‌دفاع‌تر از نسبت علایق - معرفت آن‌گاه نُضج می‌گیرد که به علایق و منافع دانشمندان تنها به‌عنوان یکی از اعضای کلیدی مجموعهٔ پیچیدهٔ امکانی عناصرِ برسازندهٔ معرفت علمی بنگریم و بکوشیم نقش ثابت یا متغیر و تفسیری آنها را در فرایند تکوین یا ارزیابی علم در یک چارچوب «تصمیم‌گرایانه» بفهمیم. بدین منظور، در ادامه ساختار و اوصاف کلی این الگوی چهارم دربارهٔ نسبت علایق - معرفت را بازسازی می‌کنیم که خط‌فکری اصلی‌اش را می‌توانیم در آثار برخی فیلسوفان علم معاصر ردیابی کنیم (برای مثال، نک: Giere, 1988: p.22-178; Solomon, 2001: p.51-64).

اولین نکته این است که این الگو می‌کوشد در دستور کارش رویکرد یکپارچه و جامع‌تری را به متغیرهای برسازندهٔ معرفت علمی قرار دهد؛ به بیان بهتر، هم می‌کوشد ارزش‌های سنتی معرفتی (epistemic values) مورد نظر فیلسوفان و معرفت‌شناسان، همچون حقیقت‌گرایی، سادگی، سازگاری، قدرت پیش‌بینی و ... را از نظر دور ندارد، و هم از ملاحظات فیلسوفان علمی، مثل کیچر و گلدمن، بهره‌برد که عواملی همچون «رقابت»، «تلاش برای کسب اعتبار علمی»، «منفعت‌طلبی» و مانند آن‌را در گُل برای موقّعت علمی مفید می‌دانند و هم از این نکته‌سنجی جامعه‌شناسان علم و معرفت‌شناسان فمینیستی بهره‌گیرد که انواع و اقسام «ارزش‌ها» و «ایدئولوژی‌ها» به‌واقع در فرایند تکوین و ارزیابی علم نقش دارند؛ از این‌رو اولین مقدمهٔ کلیدی این الگو آن است که هیچ‌یک از این متغیرهای امکانی را نمی‌توان به نحو دل‌خواه یا «به نحو پیشینی» (a priori) از دست‌گاہ تبیینی مان حذف کنیم یا نادیده‌شان بگیریم یا بنا به دلایل معرفت‌شناختی یکی از آنها را بر دیگران اولویت بخشیم.





دومین نکته اینکه این الگو به عنصر «تصمیم» در فرایند تکوین و یا ارزیابی علم بهای زیادی می‌دهد و درعمل تمام عوامل پیش گفته را تنها از مدخل یا «صافی» سوژه‌های برساننده علم و تصمیم‌ها و احکامشان، واجد کارکرد می‌بیند؛ به بیان دیگر و در ارتباط با یکی از نقدهای معطوف به ایده «علائق برساننده معرفت»، در این الگو اگر مثلاً علایق و منافع یک گروه علمی خاص به «پیش‌بینی» یا «اثربخشی مفید در اجتماع» نقشی ایفا می‌کند، نخست اینکه به این علاقه در کنار دیگر عوامل نگریسته می‌شود و به آن اعتبار منحصر به فرد و جایگاه ویژه‌ای اختصاص داده نمی‌شود؛ به طوری که وزن و اعتبار واقعی آن در نهایت تنها در ظرف مطالعه تجربی و انضمامی مشخص می‌گردد؛ دوم اینکه در نهایت تبیین و توصیف نهایی همیشه به کنشگران علمی، احکام و تصمیم‌هایشان، درباره حقی خود همان علایق، ارجاعی ذاتی دارد و این کنشگران انسانی و مناسبات میان آنهاست که تکلیف یک تصمیم و توافق علمی را معین می‌سازند؛ از این رو این الگو به خوبی مشکل «عدم تعین» و «تفسیرپذیری» آنها را با برداشتن بار تبیین از روی آنها و انتقال این بار به دوش «تصمیم‌ها»ی کنشگران انسانی، مرتفع می‌سازد؛ برای مثال، چه بسا یک علاقه یا منفعت ثابت دانشمند، مثل بها دادن به «ارزش صدق» نظریه، در پرتو علایق و منافع دیگر وی، مثل پیش‌برد یک «هدف اجتماعی معین»، تحت الشعاع قرار گرفته و به گونه‌ای خاص منطبق با آن «تفسیر گردد».

سوم اینکه می‌توانیم در اینجا از اصطلاح «بُردارهای تصمیم» (decision vectors) سولومون بهره‌گیریم (برای نمونه، نک: Solomon, 2001: p.53-55)؛ به عنوان تعبیری فراگیر که بر اعضای مجموعه امکانی متغیرهای برساننده معرفت دلالت دارد؛ یعنی هر عاملی که در «خروجی یک تصمیم علمی» نقش ایفا می‌کند. این تعبیر چند ویژگی دارد که کاربردش را سودمند می‌سازد: نخست اینکه، از حیث معرفتی «خشی» است؛ بدین معنا که فی‌نفسه هیچ پیوند معرفتی اساسی با یک هدف از پیش تعیین شده علم همچون «صدق / حقیقت» ندارد و از این رو می‌تواند به خوبی در یک چارچوب نظری واقع‌گرایانه تری جای گیرد. دوم اینکه تعبیری دقیق‌تر و بی‌تکلف‌تر از تعبیرهایی مانند «عوامل اجتماعی»، «عوامل بیرونی»، «عوامل سوءدهنده» (biasing factors) و مانند

اینهاست: یکی به این دلیل که بسیاری از عوامل دخیل در فرایند تصمیم‌گیری علمی هستند که جزو هیچ‌یک از اینها قرار نمی‌گیرند؛ دوم اینکه در ذات این اصطلاح‌ها، دو گانه‌هایی (dualities) نهفته است. «بیرونی» در برابر «درونی»، «اجتماعی» در برابر «غیراجتماعی» و مانند آنکه این الگو می‌کوشد بنا به دلایل طبیعی گرایانه از آن اجتناب ورزد.

با این ویژگی‌ها نمونه خلی ساده یک الگوی تصمیم‌گرایانه را در نظر بگیرید که در صددست پدیده «انتخاب نظریه» (theory choice) در علم و مقوله «تصمیم‌گیری علمی» را مدل‌سازی کند (نک: Giere, 1988: p.141-178)؛ برای مثال، زمانی که دانشمندی قصد دارد میان دو نظریه (مثلاً بین «علوم انسانی» «اسلامی») یا «غیراسلامی» در حوزه علوم بومی یا میان نظریه «زمین مرکزی» و «خورشید مرکزی» در علم نجوم یا جامعه‌شناسی «مارکسیستی علّت کاو» و «تفسیری معنا کاو» در نظریه‌های جامعه‌شناسی دست به انتخاب بزند. فرض را هم بر این می‌گذاریم که این الگو هم به «ایدئال‌های معرفتی» فیلسوفان حسّاس است (مثل مقوله «صدق» یا «حقیقت‌گرایی»)، هم به ملاحظات جامعه‌شناختی اعتبار می‌دهد (مثل عاملیت عواملی مثل «علائق و منافع اجتماعی») و هم انگیزه‌های روان‌شناختی (مثل «اعتبارجویی شخصی» دانشمند) را به شمار می‌آورد؛ یعنی همه اینها را به‌عنوان «بردار تصمیم» در ماتریس تصمیم این دانشمند به شمار می‌آورد. بدین ترتیب، در اینجا دانشمند «تصمیم‌گیرنده» ای تلقی می‌شود که یکی از تصمیمات مهمش در فعالیت علمی، تصمیم به «پذیرش یک نظریه / فرضیه» است به‌عنوان چیزی که «تصویری به‌نسبت درست (صادق)» از بُرشی یا قلمروی از جهان ارائه می‌دهد.

با این اوصاف، در این الگوی تصمیم‌گرایانه از «ساختار تصمیم‌ها»، دانشمند به‌عنوان یک کُنشگر می‌تواند از میان «گزینه‌های مختلف» (حداقل دو گزینه متفاوت) پیش‌رویش دست به انتخاب بزند که در اینجا عبارت است از گزینش میان دو نظریه یا فرضیه استاندارد و جدید. در ضمن، دو «حالت ممکن از جهان» وجود دارد که با یک تفسیر واقع‌گرایانه از این قرارداد: اینکه نظریه یا فرضیه استاندارد شباهت بیشتری با جهان





دارد (همخوان تر با آن است) و اینکه فرضیه یا نظریه جدید شباهت بیشتری با جهان دارد (همخوان تر با آن است) [هر دو با درجات و از وجوه معین]، که در نتیجه در نهایت به یک ماتریس 2×2 با چهار خروجی می‌رسیم. بدین ترتیب، آشکارا دو خروجی ممکن وجود دارد که به‌طور تقریبی با یک «تصمیم درست» مطابقت دارند: پذیرش نظریه/فرضیه استاندارد یا نظریه/فرضیه رقیب، در صورتی که هر کدام با جهان همخوانی داشته باشد و دو خروجی نیز هم‌ارز با «تصمیم اشتباه» هستند: پذیرفتن یک نظریه به‌عنوان نظریه همخوان، در حالی که نظریه رقیب همخوانی بهتر یا بیشتری با جهان دارد. حال، چند ملاحظه در ارتباط با این الگوی تصمیم‌گرایانه وجود دارد که با بحث ما از نسبت‌علاقه با معرفت مرتبط است: اول اینکه این الگو قرار است به نقشی «ارزش‌ها» و «علاقه» در تصمیم‌گیری اعتبار دهد؛ زیرا تصمیم‌گیرندگان را در موقعیت‌های «بالفعل» تصمیم‌گیری به واقع‌جویی اهداف، علایق و منافع و ارزش‌های شخصی و اجتماعی در نظر می‌گیرد؛ از این رو همه اینها به صورت «بُردارهایی تعیین‌بخش» بردار نهایی تصمیم‌ترسیم می‌شوند. حال نکته قوت این الگو آن است که به‌خوبی جایگاه این عناصر را در بساخت معرفت نشان می‌دهد و هم برهمکنش علایق با یکدیگر و هم همه اینها با معرفت را مشهود می‌سازد: مؤلفه ارزش می‌تواند به‌منزله «ارزیابی نسبی خروجی‌ها» معرفی شود. به تعبیر دیگر، نظام «رتبه‌بندی ارزشی» کُشگران با «خروجی‌های ماتریس تصمیم» پیوند می‌یابد؛ برای مثال، چه‌بسا یک دانشمند برخلاف دانشمند دیگر، بنا بر کلیت نظام ارزشی - علاقه‌اش، به خروجی «نظریه الف با جهان منطبق‌تر است» از ماتریس تصمیمش نسبت به خروجی «نظریه ب با جهان منطبق‌تر است» ارزش کمتری اختصاص دهد.

دوم اینکه فیلسوفان و معرفت‌شناسان علم معمولاً انگاره «ارزش‌های معرفتی» را در همین بحث پذیرش فرضیه‌ها یا مدل‌ها معرفی کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها انگاره فربه «صدق» (گزاره‌ها) یا «شباهت/هم‌ریختی» (یک مدل و جهان) است. نوع دانشمندان «صدق» را بر «کذب» ترجیح می‌دهند یا برتر می‌نشانند و به «ارزش حقیقت‌گرایانه» (veritistic values) بهای بیشتری می‌دهند؛ بر این مبنا که نوع آدمیان به

داشتن «باورهای صادق» در برابر «باورهای کاذب» یا «بی‌اعتقادی» یا «بی‌یقینی» ارزش ویژه‌ای اختصاص می‌دهند، ولی نکته‌ی اساسی این است که اگر ما انواع ارزش‌های دیگر به غیر از «صدق» و مفاهیم مشابه را به این الگو نیفزاییم، با الگویی از دانشمندان به‌عنوان «حقیقت‌جویان بی‌علاقه» (disinterested seeker-after-truth) مواجهیم که در طرح‌هایی مانند جامعه‌شناسی علم مرتون تجسم دارند که کفاف توضیح موقعیت‌های انضمامی را نمی‌دهند.

در این سنخ طرح‌ها، برای نمونه دانشمند نوعی، خروجی‌های درست را با احتمال بیشتری بر «خطاها» یا «اشتباه‌ها» ارزش می‌نهد یا رجحان می‌بخشد، ولی نسبت به انتخاب میان دو خروجی درست (و نیز «نادرست») بی‌تفاوت است و در عمل نسبت به پذیرش نظریه‌ی معیار و نظریه‌ی رقیب به‌عنوان نظریه‌ای همخوان با جهان هیچ غلغله و کشش خاصی ندارد؛ درحالی‌که در این ماتریس تصمیم به نحو واقع‌گرایانه‌تری، دانشمندان واقعی دو تصمیم درست را به نحو برابر و هم‌ارز ارزش نمی‌نهند یا دو تصمیم اشتباه و خطا را با علاقه یا دغدغه‌ی یکسانی لحاظ نمی‌کنند. همین امر گویای آن است که «باید» علایق دیگری افزون بر «علاقه به درست‌بودن [نظریه‌ها یا فرضیه‌های انتخابی]» (interest in being correct) وجود داشته باشد؛ از این‌رو در این الگوی ترکیبی هم می‌توان از ارزش‌های سنتی فلسفی همچون سادگی، دقت و کاربست‌پذیری گسترده، و هم از ارزش‌های مورد تأکید جامعه‌شناسان علم، مانند علایق حرفه‌ای و التزام‌های اجتماعی و متافیزیکی بهره‌برد و مواردی را به‌خوبی پوشش داد که مثلاً دانشمندان به‌طرز علنی نظریه‌ای را بر نظریه‌ی دیگر ترجیح دهند؛ تنها بدین دلیل که بهتر با التزام‌های اجتماعی عام‌ترشان همخوانی دارد.

بدین ترتیب، در این الگو، برخلاف الگوهای کلاسیک مثل جامعه‌شناسی مرتونی، نه با «دانشمندان بی‌علاقه» مواجهیم که منفعلانه به توصیف واقعیت دست می‌زنند و به طرز دست‌بسته از هنجارهای نهاد علم تبعیت می‌کنند و در یک فضای بلوری عاری از مناسبات انسانی عمل می‌کنند و نه برخلاف دیدگاه نظریه‌ی علایق، با «دانشمندان علاقه‌مند صرف» مواجهیم که نیروی علایق محض آنها را به پس و پیش می‌کشاند و



هیچ اهرم تفسیری و هیچ علاقه و ارزش دیگری وجود ندارد که نیروی آنها را تحدید و تعدیل کند همچنین نه برخلاف مبادی نظریه شبکه - عامل، مرز میان عاملیت انسانی و غیرانسانی در هم می آمیزد، بلکه این کُنشگران انسانی (دانشمندان) هستند که در تحلیل نهایی در ضمن تصمیم‌ها و احکامشان منحنی پیشروی علم را تعیین می کنند.

نتیجه گیری

در این مقاله کوشیدیم رابطه پیچیده علایق انسانی با معرفت علمی را وضوح بخشیم. در گام سلبی به طرح و نقد سه سنخ الگو پرداختیم و گفتیم رابطه «استعلایی» میان علایق و معرفت علمی که مورد دفاع جامعه‌شناسانی همچون هابرماس است، نمی تواند تاریخ انضمامی و پرفرازونشیب فعالیت علمی و شواهد تجربی برآمده از تاریخ و جامعه‌شناسی علم را توضیح دهد. همچنین رابطه بر سازنده علایق با معرفت علمی که مورد دفاع حامیان برنامه قوی است، برداشتی یک‌سویه، منفعل و ایستا از نقش علایق در برساخت معرفت دارند. نیز رابطه «برساخته دوسویه» علایق و معرفت، پیشنهاد مدافعان نظریه شبکه عامل است که گرچه حق مطلب را تا حدی زیادی درباره فعالیت زنده علم آدا می کند، این کار را با هزینه‌های گزافی انجام می دهد که یکی از آنها محو کردن مرز میان عاملیت‌های انسانی و غیرانسانی است.

سپس کوشیدیم در گام ایجابی با طرح ایده‌هایی، برگرفته از آثار اخیر در فلسفه علم، از الگوی چهارمی درباره نسبت میان علایق و معرفت علمی دفاع کنیم که به نظر می رسد، گذشته از اینکه پاسخ‌گوی نقدهای پیش گفته است، می تواند به نحو واقع‌گرایانه‌تری موقعیت‌های انضمامی «تصمیم‌گیری علمی» را پوشش دهد. ایده اصلی این الگو آن است که علایق و منافع دانشمندان تنها یکی از مؤلفه‌های امکانی اثرگذار بر تصمیم‌ها و احکام علمی هستند و آنها در نهایت یکی از «بُردارهای تصمیم»، هرچند از جمله مهم‌ترین‌ها هستند که به خانواده بزرگ تری تعلق دارند و همه اینها در برهمکنش با هم، در فرایند تکوین و ارزیابی معرفت علمی نقش بازی می کنند. بدین ترتیب، در این الگوی ناظر به روابط علایق - معرفت، برخلاف الگوی نخست، ما با رابطه‌ای



نظر
صدر

«استعلایی» میان این دو مقوله مواجه نیستیم؛ یعنی علایق «شرط امکان» معرفت علمی و عینیت‌اش نیستند و برخلاف الگوی دّوم به رابطهٔ برسانندهٔ یک‌سویه میان این دو مقوله قائل نیستیم؛ یعنی نه علایق نقشی یگانه در برساختِ معرفت دارند و نه کُنشگران تنها «سوژه‌های علاقه‌مند» صرف هستند؛ نیز برخلاف الگوی سوّم علایق صرفاً یا لزوماً هویت‌هایی نامتعیّن و برساخته نیستند؛ یعنی می‌توانند درعمل به‌عنوان متغیّرهای ثابت از آغاز در ماتریس تصمیم‌کنشگران علمی ایفای نقش کنند.



کتابنامه

1. Barnes, Barry (1977), *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.
2. Barnes, Barry and MacKenzie, Donald (1979), "On the role of interests in scientific change," in Roy Wallis (ed.), *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge, Sociological Review Monograph*, No. 27, Keele: University of Keele.
3. Bloor, David (1991), [1976], *Knowledge and Social Imagery* (2nd edition), Chicago: University of Chicago Press.
4. _____ (1999), "Anti-Latour," *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 30, No.
5. Callon, Michel and Law, John (1982), "On interests and their transformation: enrolment and counter-enrolment," *Social Studies of Science*, No. 12.
6. Giere, Ronald N. (1988), *Explaining Science: A Cognitive Approach*, University of Chicago Press.
7. Habermas, Jürgen (1987) [1986], *Knowledge and Human Interests*, Boston: Polity Press.
8. Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Translated by Porter, Catherine, Harvard University Press.
9. _____ (1992), "One more turn after the social turn....," in E. McMullin (ed.), *The Social Dimension of Science*, Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press.
10. Longino, H. E. (2002), *The Fate of Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
11. Pickering, Andrew (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
12. Sismondo, Sergio (2010), *An Introduction to Science and Technology Studies*, Blackwell Publishing.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷

13. Solomon, Miriam (2001), *Social Empiricism*, Cambridge, MA: MIT Press.
14. Woolgar, Steve (1981), "Interests and explanation in the social study of science," *Social Studies of Science*, No.11.
15. _____ (1993) [1988], *Science: the very idea*, London New York: Routledge.
16. Yearley, Steven (1982), "The relationship between epistemological and sociological cognitive interests," *Studies in History and Philosophy of Science*, No. 13: p.353-88.
17. _____ (2005), *Making Sense of Science: Understanding the Social Study of Science*, SAGE Publications.



کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»

* حسین علی سعیدی

** بهنام طالبی طادی

چکیده

نظریه «حق الطاعة» یک دیدگاه نو و خلاف مشهور در علم اصول فقه درباره تکلیف در شبهات بدوی است. مبدع این نظریه سیدمحمدباقر صدر است که در مقابل مسلک «قیح عقاب بلا بیان» و حکم برائت عقلی در محتمل التکلیف، به احتیاط عقلی و اشتغال ذمه قائل شده است. صدر این دیدگاه را به‌هنگام بحث از برخی موضوعات اصولی همچون حجیت قطع، قیح تجری و ترخیص اطراف علم اجمالی بیان کرده است. این نظریه پس از صدر مورد نقد و بررسی‌های مختلف دانشمندان علم اصول قرار گرفت، ولی به خاستگاه کلامی صدر در این نظریه به‌شایستگی پرداخته نشده است؛ از این رو در این نوشتار بدون تعمیق و تعرض به مباحث دانش اصول فقه درباره این نظریه، با روش توصیفی - تحلیلی، «صفات و اسمای الهی» و «تکلیف»، به‌متابسه دو متغیر کلامی در ساختار نظریه «حق الطاعة» مورد کاوش، نسبت‌سنجی و تحلیل منطقی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

حق الطاعة، اصول فقه، علم کلام، احتیاط عقلی.



مقدمه

درهم تنیدگی معارف دینی و ارتباط وثیق آنها به دلیل خاستگاه مشترکشان ایجاب می‌کند برای رسیدن به وجوه کامل‌تری از یک نظریه، تمامی ابعاد آن را که در علوم متجانس خود ریشه دارد بکاویم. از آنجا که مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله پس از نزول قرآن، تکالیفی است که برعهده فرد مکلف قرار داده می‌شود، از آغاز مسائل مختلفی درباره فلسفه تکلیف و هرآنچه را که به فضای بیرونی درباره چگونگی جعل الزام و مبادی مشترک در این عمل مربوط می‌شود، دغدغه ذهن اندیشمندان اسلامی شد. نظریه «حق الطاعة» در این میان اگرچه با خاستگاه اصولی خود به مسئله تکلیف نظر افکنده و حرکتی خلاف جریان مشهور اصولی را در این علم آغازیده است، تعمیق نظر و توسعه گستره کاوش درباره این قاعده خارج از علم اصول می‌تواند مبانی و مبادی این نظریه مهم را در مهم‌ترین بستر مبنایی علم اصول یعنی دانش کلام نظاره‌گر باشد. بدین ترتیب، برای اثبات و جواز اطراف این سخن در دانش اصول و ثمرات فقهی آن، می‌توان بافت‌های نظریه‌ای علم کلام را که به‌عنوان مؤید این دیدگاه است بررسی کرد. این فرایند را باید در طول تاریخ در قالب‌هایی همچون مبانی کلامی اجتهاد مشاهده کرد. سخن از مبانی کلامی اجتهاد، به‌معنای بیان مبانی دستگاه حجیت‌بخش معرفت‌شناسی دینی است؛ زیرا هر معرفت دینی باید منجزیت و معذرت خود را با استفاده از روش‌ها و الگوهایی که برای فهمنده و توسط این نظام روشی و بینشی ارائه شده است به دست آورد. درباره مبانی کلامی اجتهاد یا ارتباط فقه و کلام آثاری نگارش یافته است که مهم‌ترین آنها مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن اثر مهدی هادوی تهرانی؛ جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد اثر سعید ضیائی‌فر؛ فقه و کلام اثر علی‌محمد حسین‌زاده و ... است، ولی وجه نوآوری این نوشتار در پرداختن مسئله‌ای به آوردگاه فقه و کلام است؛ از این رو تاکنون بجز یادداشت کوتاهی با عنوان «نظریه "حق الطاعة"» به‌مثابه مبنایی کلامی - معرفت‌شناختی در مکتب اصولی شهید صدر» و بخش‌هایی از کتاب نظریه حق الطاعة، به‌رغم بررسی‌های مختلف اصولی درباره نظریه

۱۵۳



نظریه

کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»



«حق الطاعة»، کاوش دقیقی از نظرگاه علم «کلام» در این زمینه صورت نگرفته است که این نوشتار عهده‌دار آن خواهد بود. البته نگارش حاضر در مقام بررسی تضارب آرا در این مسئله و کشف صحت و سقم دیدگاه‌های موجود اصولی نیست، بلکه صرفاً در پی بررسی مبادی کلامی و درون بافت‌های این علم در ابداع نظریه «حق الطاعة» در مقابل مسلک مشهور «قبح عقاب بلایان» است.

۱. تعریف نظریه «حق الطاعة» و خاستگاه آن در علم اصول

از زمان شکل‌گیری ساختارهای فقه اسلامی، همواره اندیشمندان توجه داشتند که مکلفان افزون بر احکام قطعی و معلوم، درباره برخی از تکالیف خود تردید دارند. حال این تردیدها یا متعلق به اصل تکلیف است و یا مکلف به؛ از این رو در تقسیم‌بندی اقسام مکلفان در مواجهه با حکم شرعی، سه گانه یقین، ظن و شک را به‌عنوان الگوی کلانی که در ذیل خود فروع و احکام متعددی دارد متصور شده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۳-۴). یکی از گونه‌های تردید در اصل تکلیف به شک بعد از فحص مربوط است که مکلف نمی‌تواند به حکمی در مورد موضوع مورد سؤال خود برسد. این نداشتن دسترسی نیز یا به جهت فقدان حکم و یا به دلیل تعارض و اجمال یک نص است که آنها نیز در حکم فقدان نص می‌باشند؛ از این رو در اینجا برخی از برائت عقلی و شرعی سخن گفته‌اند. برائت عقلی این دیدگاه به یک مفاد کلامی مستند گردیده که در طول تاریخ فقه اسلامی به یک قاعده مسلم و بدیهی تبدیل شده است. مطابق این مفاد کلامی، خداوند حکیم فعلی را که مورد تقبیح ذات سبحان او باشد، مرتکب نمی‌شود. از آنجا که مکلف عرفی نمی‌تواند بپذیرد که مولای دنیوی او به دلیل عمل نکردن به دستوری که بیانی برایش صادر نکرده است، عبد خود را عقاب کند، به همین دلیل مولای حکیم و شارع مقدس نیز در صورت فقدان دلیل و بعد از فحص مکلف، وی را به سبب عمل نکردن به تکلیفی که بیان وافی و واصلی به مکلف نداشته است عقاب نخواهد کرد. قلمرو «قبح عقاب بلایان»، صرفاً شأنیت رفع حکم است؛ به بیان دیگر این

قاعده با توجه به ماهیت نظری خود قدرت جعل حکم را نخواهد داشت؛ به همین دلیل، اصولیان از برائت عقلی در مدارک احکام شرعی سخنی نگفته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۴۲).

تمامی اصولیان مستند قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را عرف و عقل بشری بیان کرده‌اند (نک: حائری، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ص ۷۵). نائینی نیز مبانی عقلی و فلسفی دیدگاه مشهور اصولیان درباره این قاعده را چنین بیان کرده است که «پس از اینکه مشخص شد احکام واقعی نمی‌تواند محرکیتی برای عبد ایجاد کند، مگر به وسیله اراده، محرکیت این احکام صرفاً بعد از وصول حکم به عبد معقول خواهد بود؛ زیرا انبعاث امکان پذیر نیست، مگر اینکه وجود علمی (نه وجود خارجی) موجب انبعاث شود؛ همان گونه که شیر دررنده صرفاً بعد از علم به وجود خارجی آن، موجب فرار و اجتناب از نزدیکی آن خواهد شد. بر این اساس، حکم محتمل فی نفسه امکان انبعاث ندارد و صرفاً محرکیت آن با اراده و احراز حکم ایجاد خواهد شد» (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۱۸۶). بر این اساس، باید گفت «قبح عقاب بلا بیان» دو مبنای عقلی و کلامی دارد:

الف) مبنای عقلی: نائینی این مبنا را مبتنی بر یک تحلیل از سازوکار اراده و فعل انسان در عمل به تکالیف ارائه داده است. بر اساس این دیدگاه تکالیف احتمالی به لحاظ عقلی نمی‌تواند برانگیزاننده انجام دادن فعل باشد؛ چه اینکه قابلیت تکلیف در پیام‌هایی است که الزام آن از سوی شارع واضح باشد. پس از آنجا که صرف وجود حکم واقعی و حکم احتمالی قابلیت تحریک را ندارند، عقاب بر مخالف چنین احکامی نیز به لحاظ عقلی امکان پذیر نیست؛ زیرا عقاب برای ترک اوامر یا انجام دادن نواهی است که در آنها الزام شرعی نهفته است؛ در حالی که تکلیف مشکوک مانند دیگر امورات مباح است؛ به بیان دیگر، متعلق عقاب طبق تحلیل عقلی برای مصادیقی است که خلاف مطلوب شارع صورت گرفته است و تکلیف مشکوک اساساً در دایره مصادیق و شمولیت این مفهوم قرار نمی‌گیرد. پس وقتی موضوع منتفی شد، حکم نیز منتفی است و عقاب به لحاظ عقلی ممکن نیست. به بیان دیگر، تکالیف مشکوک به طور ویژه از محل





بحث عقاب خارج است؛ زیرا وقتی شارع بیان مشکوک دارد، گویی اساساً بیانی نداشته و فقدان بیان به منزله فقدان اراده در شارع است. فقدان اراده نیز دال بر نبود مراد و مطلوب خواهد بود.

ب) مبنای کلامی: همان گونه که اشاره شد این مبنا بر تحلیل عقاب بلائیان به عنوان یکی از افعال الهی مبتنی است. پرسش مطرح در اینجا آن است که فعل عقاب شارع دقیقاً متعلق چه ماهیتی از معصیت مکلفان است؟ در اینجا می توان دو تحلیل متفاوت را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. هر تکلیف منجزی از جمله تکالیف مشکوک با عقاب و ثواب الهی ارتباط وثیقی دارد؛ به گونه ای که باید به آن التزام داشت.

۲. برخی تکالیف از جمله تکالیف مشکوک می تواند منجز باشد، ولی ارتباط التزامی با ثواب و عقاب الهی نداشته باشد؛ به بیان دیگر، اگر تکلیف مشکوک را در حق مکلف منجز دانستیم، عقاب عمل به خلاف آن از سوی شارع مقدس پذیرفتنی است؟ یا خلاف عدل و حکمت الهی است؟ و آیا تفکیک تکالیف واقعی و ظاهری در تنجز و عقاب نقشی دارد؟

پیش از نرج این قاعده نیز کلام فقیهان و متکلمان امامی درباره ملاک عقاب با چنین دلالتی همراه بوده است؛ برای مثال، به باور شهید اول ملاک عقاب، نقیض ملاک مدح و ثواب است. انسان با ترک طهارت، مقتضی حکمت شرعی نماز می شود که همان استحقاق عقاب است (عاملی، بی تا، ج ۱: ص ۶۴) همچنین سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲: ص ۲۱۰، ولی اندکی بعد را ملاک استحقاق عقاب تلقی کرده است (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲: ص ۲۱۰)، ولی اندکی بعد اصولیان در بحث هایی مانند «تجری» این ملاک را نیز نادیده گرفته و معتقد شده اند متجری به دلیل رعایت نکردن رسم عبودیت، مستحق عقاب است، ولی نه از جهت ارتکاب فعلی قبیح (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۵۹).

شهید صدر برخلاف مشهور معتقد است «قیح عقاب بلائیان» یک قاعده بدیهی و از مدرکات عقل فطری نیست، بلکه از شئون تطور تفکر اصولی و از منتجات علم اصول

است و به همین دلیل، یک قاعده عمومی محسوب نمی‌شود. همچنین صرف وجود اختلاف نظرهای عالمان درباره این قاعده آن را از بدیهی بودن خارج کرده است (صدر، ۱۴۲۱، ج ۳: ص ۶۴-۷۰)؛ برای مثال «در جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات مفهومی اختلاف است و شهید صدر در همین بحث، حکم حداء الإبل را در باب غناء مطرح می‌کند؛ زیرا برخی از محققان در شمول این قاعده درباره شبهات مفهومی تردید دارند؛ یعنی «بیان» از ناحیه مولی تمام، ولی در نهایت مجمل است و عده‌ای دیگر از محققان، بیان را در این حالت، به سبب اجمال آن منتفی دانسته‌اند؛ زیرا آنان مراد از بیان را کلامی می‌دانند که نزد مخاطب به رسایی بر معنای مورد نظر دلالت داشته باشد. شماری دیگر برائت را در شبهات موضوعی جاری می‌دانستند. در نهایت شهید صدر بر این باور شد که اصولیان، در تفسیر این مسئله، اتحاد رویه نداشته و آن را تنزل داده‌اند و به مثابه یک دلیل لفظی قرار داده‌اند» (ستوده، ۱۳۹۴: ص ۴۱).

۱۵۷



نظر
صدر

کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»

به نظر آیت الله صدر این برداشت یک برداشت مبتنی بر ثغور فهم بشری از نظام روابط انسانی و مولی عرفیه با عبید است و نمی‌توان آن را به سازوکار اوامر و امثال دستورهای شریعت نسبت داد. پیش از شهید نیز برخی متأخران ایشان نیز به قاعده قبح عقاب بلا بیان اشکال داشته و آن را تمام نمی‌دانستند. ایشان معتقد بودند اگر بگوییم عقاب با وجود عدم وصول بیان ظلم است، زیرا مخالفت با وجود عدم وصول بیان خروج از زی بندگی و ظلم بر مولی نیست، با برخی موارد معارض روبه‌رو خواهیم شد؛ همان‌گونه که مخالفت در صورت وصول بیان ولی در حالت جهل و غفلت ظلم شمرده نخواهد شد و عقاب در پی نخواهد داشت؛ در حالی که طبق بیان قبلی وصول بیان صورت پذیرفته است و مطابق قاعده باید ظلم ثابت شده باشد. پس نمی‌توان ملاک ظلم بر مولی و خروج از زی بندگی را وصول و عدم وصول بیان قرار داد. همچنین اگر بپذیریم مخالفت با بیان غیرواصل خروج از زی بندگی شمرده نمی‌شود، نمی‌توان پذیرفت که عقاب بر مخالفت با بیان غیرواصل از سوی مولای شرعی ظلم محسوب می‌شود؛ زیرا ظلم به معنای خروج از حقوق و حدود مفروض و بین الطرفین است. چنین



موضوعی صرفاً در مورد مولای عرفی پذیرفته می‌شود و نه مولای حقیقی که در آن ارتباط عبد و تمام وجودش برای مولاست و مولا به لحاظ تکوینی و تشریحی هر نوع تصرفی می‌تواند در وی داشته باشد (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۴۴۴-۴۴۵).

از این رو، به دلیل توسعه‌ای که صدر در دایره حق مولا به واسطه ملاک‌هایی چون «شکر منعم»، «خالقیت» و «مالکیت» قائل است، در تکالیف غیر معلوم به علم قطعی و غیر مقارن با علم اجمالی طبق قاعده اولی و عقلی براءت جاری نخواهد بود، بلکه این مجرا متعلق احتیاط است؛ زیرا طبق تحلیلی که شهید صدر از حق مولویت مولی بیان می‌دارد، ذمه مکلف اشتغال به تکلیف دارد؛ مگر اینکه امور مباح شرعی یا جواز ترخیص که از ادله ثانوی و بیرونی برای تکلیف غیر معلوم صادر شده باشد، یعنی آنچه صدر مبین آن است، به قاعده اولی عقلی مربوط است، ولی در مقام ثانوی و با ملاحظه ترخیص‌های شارع نظر دیگری ساری خواهد بود. در اینجا برخی تصور کرده‌اند همان‌گونه که مشهور اصولیان «قبح عقاب بلا بیان» را بدیهی دانسته‌اند، صدر نیز نظریه «حق الطاعة» را به بدیهیات مستند کرده است؛ از این رو نمی‌توان ترجیحی بر دیدگاه دو طرف مطرح کرد (لاریجانی، ۱۳۸۱: ص ۱۳)؛ در حالی که صدر با استناد به دلیل عقل، فهم عقلایی از «قبح عقاب بلا بیان» درباره مولای عرفی و حقیقی را از یکدیگر تفکیک کرده و نظریه «حق الطاعة» را بیان می‌کند (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۴۰).

با این اوصاف نمی‌توان ریشه‌ها و دریافت‌های بنیادین از نظریه حق الطاعة را به‌طور مطلق به شهید صدر مستند کرد؛ زیرا سخن از حق مولویت و طاعت حق تعالی در مباحث اصولی مورد استناد اصولیان واقع شده است؛ برای مثال، نائینی که در نوشتار صاحب نظریه، رقیب مسلک حق الطاعة قرار دارد، درباره دلالت عقلی ظهور صیغه امر در وجوب به اقتضای مولویت و عبودیت حق تعالی استناد کرده است: «بدان هنگامی که صیغه امر از مولی صادر شد، عقل به اقتضای عبودیت و مولویت مولا، حکم به لزوم امتثال آن می‌نماید و ترک امتثال به مجرد احتمال اینکه مصلحت حکم غیرلزومی است صحیح نیست؛ مگر اینکه در اینجا قرینه متصل و یا منفصلی وجود داشته باشد که این

مصلحت غیرلزومی است» (ثانی، ۱۳۵۲، ج ۱: ص ۹۵). یا در آثار متعددی از اصولیان و فقیهان دیده شده است که ملاک استحقاق عقاب را خروج از زی عبودیت دانسته‌اند؛ برای مثال، محقق اصفهانی در نه‌ایة الدرایه معتقد است که ملاک استحقاق عقاب خروج از زی رقیت است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ص ۲۹-۳۲). بروجردی نیز معتقد است گاهی فعل به سبب انتسابش به مولا به حسن و قبح متصف می‌گردد که در اینجا برخلاف ملاک وجود مفسد و مصالح در نفس حکم که ملاک ترک فعل حسن و اتیان فعل قبیح را برای استحقاق ثواب و عقاب در پی دارد، باید ملاک خروج از زی عبودیت و هتک حرمت مولا را ملاک استحقاق عقاب قرار داد (منتظری، ۱۴۱۵ق: ص ۴۱۳). این موضوع را در آثار عراقی (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۳۱) و آیت‌الله خوینی نیز می‌توان شاهد بود (حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۲۷).



۲. صفات و اسمای الهی در ساختار نظریه «حق الطاعة»

خاستگاه اصلی نظریه «حق الطاعة» و سرآغاز رویکرد متفاوت به تکلیف احتمالی، نوع خاص نگرشی است که صدر از مبادی کلامی در حوزه عبودیت الهی برداشت کرده است. وی در این نگرش با زاویه‌نگاهی متفاوت به طراحی یک نظام معنایی از صفات الهی پرداخته است که دارای اثر در ایجاد تکلیف می‌باشد؛ به بیان دیگر، میان وجود برخی از صفات برای خداوند متعال که در عرفان نظری ابتدای مباحث هستی‌شناسی بر آن قرار دارد (صادق، ۱۳۹۲: ص ۶۸) و الزام مکلف به تکلیف احتمالی ارتباطی منطقی و التزامی وجود دارد. حال باید بررسی کرد که از سویی ماهیت این صفات چیست؟ و چگونه می‌توان وجوه الزام در تکالیف غیرمعین و احتمالی را به‌مثابه یک گزاره‌انشائی استخراج کرد که حاوی «بایدها و نبایدها»ی الزامی از این صفات و نیز گزاره‌های توصیفی و اخباری که حاوی «هست» هاست، همان‌گونه که برخی معتقدند اساساً صفاتی همچون خالقیت و مالکیت به‌تنهایی نمی‌تواند حکم به وجوب امثال تکالیف الهی را به همراه داشته باشد؛ زیرا این مفهوم عمومیت دارد و شامل خالق عابث و ظالم



نیز می‌شود و بی‌گمان عقل به حق التزام و امثال تکالیف وی دستور نمی‌دهد (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: ص ۲۸۸). برخی دیگر معتقدند تنها مرجع در پاسخ به پرسش ملازمه فوق، عقل عملی است که «حفظ بالاترین حد ممکن از حرمت الهی و قیام به جمیع لوازم احترام حضرت حق را چه بر مبنای «شکر منعم» و چه بر مبنای «مالکیت حق» ضروری می‌داند... مفهوم این سخن آن است که خداوند متعال به حسب ادارک عقل عملی بر ما حق اطاعت دارد و این حق تنها به تکالیف قطعی منحصر نمی‌گردد، بلکه شامل کلیه تکالیفی می‌گردد که احتمال صدور آن از طرف خداوند در بین است» (حائری، ۱۳۷۸: ص ۱۳۵).

همچنین علت انتخاب برخی صفات خاص از سوی مبدع نظریه و طرح دیگر صفات چیست؟ صفات مورد استناد چه ویژگی نسبت به دیگر صفات داشته‌اند؟ همچنین بی‌گمان ارتباط یادشده میان صفات و تکالیف با ارتباط میان یک صفت و یک تکلیف احتمالی خاص متفاوت است؛ مانند زمانی که میان صفت مولویت و تکلیف احتمالی امرهای عبادی خداوند (همچون نماز) ارتباط برقرار کرده و در صدد ایجاد الزام با تمسک به این صفات هستیم. محل نزاع در اینجا اعتصام به برخی صفات الهی و استخراج حکم اشتغال ذمه مکلف در احکام مختلف و متفاوت احتمالی و غیر معلوم است؛ از این رو یکی از متغیرهای مهم در این تحقیق، بررسی ماهیت صفات الهی و چگونگی برداشت فقهی از آنها می‌باشد. این متغیر در امکان اعطای مولویت تکوینی و تشریحی خداوند متعال به غیر خود نیز نقش آفرین است.

مسئله تفویض و تصویر صحیح از قانون‌گذاری‌های بشری نیز در این حوزه تبیین می‌گردد. بر این اساس برخی معتقدند: «در بحث از مولویت تشریحی پیامبر اکرم و امام معصوم علیه السلام به هر نتیجه‌ای برسیم، به‌هنگام بحث از نظریه حق الطاعة، یکسان بودن همه اقسام مولویت به‌لحاظ وجوب اطاعت یا یکسان نبودن آنها مطرح است. شهید صدر در اینجا از اقسام مولویت‌های تشریحی افراد بشر بحث می‌کند که از جمله آنها مولویت تشریحی پیامبر اکرم و امام معصوم و مولویت تشریحی دیگر از

افراد بشر همچون پدر و مادر نسبت به فرزند است. به باور وی چون وجوب اطاعت افراد بشر در این گونه موارد به فرمان الهی و مجعول از ناحیه اوست، به طبع محدود به حدود جعل خواهد بود. ایشان از اینجا نتیجه گرفته‌اند که مولویت ذاتی و غیرمجعول در خداوند، قابل قیاس با مولویت‌های عرفی و مولویت‌های مجعول نیست» (اسلامی، ۱۳۸۶: صص ۶۱ و ۷۴-۷۵).

از سوی دیگر در این نظریه باید به مفهوم تکلیف و ابعادی که این عنصر مهم در اجتهاد از دیدگاه علم کلام دارد، نظر افکند و از نظر عقلی نیز بدیهی است که حکم به وجوب امتثال تکلیف متأخر از تصور عقلی تکلیف است (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: ص ۲۸۹)؛ از این رو، ماهیت و خاستگاه نظری که می‌توان برای ایجاد یک تکلیف در مبادی کلامی تصور کرد، می‌تواند موارد ابتدای نظریه «حق الطاعة» را که سخن از تنجز یا عدم تنجز یک تکلیف است نمایان کند. اگر مباحثی همچون ضرورت تکلیف، حسن تکلیف و شرایط تکلیف بازنگری شود، مؤیدها و مبادی کلامی حقیقی را می‌توان برای نظریه «حق الطاعة» استخراج کرد. در نتیجه نیز می‌توان با تفسیر رابطه تکلیف و صفات الهی به منطق روشنی از نظریه «حق الطاعة» در ارتباط صفات مولویت، خالقیت و منعیت خداوند و تنجز تکالیف احتمالی برای مکلف طراحی کرد.

صدر در نظریه خود از صفاتی همچون منع بودن، خالق بودن، رازق بودن و مدبر بودن در جهت اثبات تنجز تکلیف غیر معلوم و محتمل بهره برده است. در گونه‌شناسی صفات الهی این صفات را از اقسام صفات فعل^۱ الهی دانسته‌اند و همان گونه که گذشت، سنخ‌شناسی مباحث صفات را می‌توان در ساحت هستی‌شناسی عرفان نظری قلمداد کرد؛^۲

۱. صفات فعل در مقابل صفات ذات قرار دارد. صفات ذاتی با صرف تصور ذات تصدیق می‌شود؛ برخلاف صفات فعل؛ درحالی که میان صفات و ذات اتحاد نیز وجود دارد و تصور دوگانگی بین صفات و ذات موجب امکانی بودن صفات و در نتیجه قابلیت کثرات در ذات خواهد بود (کاشانی، ۱۳۸۰: ص ۳۳۹).
۲. برخی به جد معتقدند نباید در اباحت اصولی و عقلی که بنای استخراج قاعده شرعی است، از نظام اصطلاح‌ها و مناہج مشهور و مطرح در عرفان نظری بهره جست (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: صص ۲۸۷-۲۸۸).





زیرا در این نظام اندیشه‌ای همه عالم تجلی و بروز اشراقی خداوند متعال از طریق اسما و صفات است.^۱ آنچه از خیر و شر در هستی یافت می‌شود، مظهری از اسمای الهی است. در ادبیات عرفانی حتی اختلاف‌های تکوینی و تشریحی و تراحم‌ها، تخصص‌ها و نزاع‌ها میان پدیده‌ها و افراد به نقطه ثقل واحدی که همان اسما و صفات است راجع خواهد بود. البته ارتباط اسما و صفات به نحو عموم و خصوص مطلق است. صفات باطن اسما و اسما ظاهر صفات هستند؛ یعنی همان نسبتی که میان صفات و ذات برقرار است. بدین ترتیب اسما حجاب‌های صفات و صفات حجاب‌های ذات‌اند (کاشانی، ۱۳۸۰: ص ۳۴۰)؛ به بیان دیگر، تمام صفات افعال برآمده از صفات ذات می‌باشند؛ از این رو معرفت حق تعالی به معرفت صفات فعلی معطوف است. بدین ترتیب تا از صفات فعلی همچون خالق بودن و منعم بودن نفی نقص نگردد، نفی ظلم از ذات باری محقق نمی‌گردد (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۳-۳۵).

همان‌گونه که بیان شد سخن از صفات الهی در عرفان نظری در مقوله «هست»‌ها و توصیف‌های هستی‌شناسانه است؛ در حالی که اثبات تکلیف غیرمنجز به نوعی «باید» و انشا به شمار می‌رود که نحوه استخراج این «باید از هست» در مباحث اعتباریات بیان شده است. توضیح آنکه اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدر، ۱۳۶۰: ص ۱۴)، ولی نفس ادراک‌های انسانی نیز در یک تقسیم به معرفت حقیقی و معرفت اعتباری تقسیم‌پذیر است. معارفی که متعلق آن حقیقت است به نفس الامر مربوط است و انعکاس‌های ذهنی واقع را نشان می‌دهد. برخلاف ادراک‌های اعتباری که متعلق آن قراردادهایی است که انسان به منظور رفع احتیاج‌های حیاتی خود آنها را در زندگی اجتماعی وضع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۳۰).

۱. برخی تطبیق‌هایی با منابع دینی نیز در این عرصه مؤید مدعی است؛ مانند این فقره از دعای کمیل: «و باسمائیک التي ملائک ارکان کل شیء» (صادقی، ۱۳۹۲: ص ۶۹).

نکته‌ای که دربارهٔ با کشف و استنتاج «باید»‌های اعتباری از «هست»‌ها اهمیت دارد و به نوعی منطق ارتباطی و استنباط نظریه «حق الطاعة» در تکلیف‌های محتمل از برخی مبادی هستی‌شناسانه همچون صفات و اسمای الهی می‌باشد، توجه به این امر است که اعتباریات عرفی و شرعی همگی از سوی خداوند متعال که علت علل و منشأ تمام هستی است، به انسان الهام می‌شود (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۱۱۶) و اگرچه ما اعتباریات را بدون منشأ خارجی و ادراک حقیقی را دارای منشأ خارجی تلقی کرده‌ایم، اعتماد تمام علوم و احکام بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا هرآنچه بهره‌ای از هستی دارد، معلول فعل الهی است؛ بنابراین وقتی یک قانون طبیعی و عقلی به عنوان یک ادراک حقیقی ذکر می‌شود، به این نکته اشاره دارد که حق تعالی پیوسته چنین نسبتی میان این موضوع و محمول برقرار کرده است. همچنین است هنگامی که یک حکم ارتكازی عقلایی را به عنوان اعتباریات در نظر آورده و الزامی را برای آن وضع می‌کنیم. این قسم دوم نیز بدین معناست که خداوند انسان را چنین خلق کرده است که به ارتكاز خود چنین ابدایی انجام دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۸: ص ۶۶).

در نهایت باید ارتباط میان صفات و تکالیف را چنین توصیف کرد که اولاً صفات فعلی مطابق بیان پیشین با اتصاف به فعل الهی از صفات ذات متمایز می‌گردد؛ ثانیاً از آنجا که ویژگی این صفات تصور آن در صورت اضافه شدن به غیر است باید گفت این صفات دارای دو طرف ذات حق تعالی و مخلوقات هستند. به بیان منطقی این ارتباط را از نوع تقابل تضایف نامیده‌اند که تصور دو طرف بدون یکدیگر امکان پذیر نیست؛ برای مثال، در صفت رازق بودن تصور رازق بدون مرزوق و مرزوق بدون رازق قابل پذیرش نیست. حال با وجود انتساب این صفات از سویی به ذات باری که مظهر تمام کمالات و صفات ثبوتی و سلبی است و از سوی دیگر به مخلوقی که مظهر محدودیت و کثرات است، چه نتیجه‌ای را در قضایای صادرشده در برخواهد داشت؟ پاسخ این است که طبق اصل منطقی، نتیجه تابع اخص مقدمتین است؛ از این رو صفات فعلی حادث، محدود و متغیر خواهند بود (ناطق، ۱۳۸۴: ص ۸۸). از این نقطه می‌توان ارتباط وثیق





صفات فعلی و امور اعتباری و جعل گزاره‌های شرعی را شاهد بود؛ زیرا مبدأ امور اعتباری، حیات انسانی و تکوینی است و مشخص شد که مخلوق یک پایه از تقابل تضایف در صفات فعلی است که با توجه به اصل نتیجه تابع اخص مقدمتین است، باید نحوه تفسیر از صفات فعلی نیز ناظر به مخلوقات به عنوان «اخص احد المقدمتین» باشد؛ از این رو در اینجا می‌توان این چنین صفات فعلی را منشأ حکم و اعتبار قرار داد.

نمونه دیگر استنباط از صفات را می‌توان در صفت حکمت خداوند متعال پی جویی کرد؛ هنگامی که این صفت را صفت ذاتی کمال مطلق بدانیم و سپس هماهنگی و جامعیت را که ویژگی حکمت است به فعل حکیم سرایت داده و تمام نظام تکوین و تشریح را تابع حکمت الهی تلقی نماییم، بدین وصف تشریح شارع حکیم همگی تابع مصالح و مفاسد و اصولی همچون اصالت حقیقت، مولویت و تکلیفی بودن احکام خواهد بود (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۳)؛ از این رو در محتمل التکلیف که مکلف به وجود تکلیف شک دارد، باید اصالت اشتغال را جاری کرد و با توجه به صفات فعلی و ذاتی که برای مولا توصیف شده است، طوری عمل کند که ذمه او به طور قطع بری از تکلیف شده باشد؛ زیرا وقتی می‌گوییم خداوند متعال رَبِّ مطلق است و رَبِّ نیز به معنای اقدام کردن به امور کسی یا چیزی در مسیر اصلاح آن است (ابوالحسین، ۱۴۰۴: ج ۲: ص ۳۸۲)، پس خداوند متعال فیاض علی الاطلاق است که نقطه اثر عمل به تمامی تکالیف معلوم و غیر معلومش تسریع در سعادت و اصلاح امور دنیوی و اخروی انسان می‌باشد. حال این عمل اصلاحی یا از طریق تکوین صورت می‌پذیرد یا از طریق تشریح و نظام امر ونهی الهی. ربوبیتی را که از ساحت تکوین به انسان تعلق می‌گیرد، می‌توان در موضوع ایمان و ولایت ترسیم کرد و ربوبیت تشریحی نیز احکام پنجگانه‌ای است که به وی رسیده است. حال با توجه به اهمیت امر تربیت و هدایتی که تنها ناظر به این صفت از صفات الهی بیان شده است، به یقین در محتمل التکلیف عقل به اشتغال ذمه حکم می‌کند تا انسان از این جریان هدایت عام توحیدی بی‌بهره نماند.

تعبیر دیگری که می‌توان برای روشن‌سازی این گزاره‌های اعتباری در تکلیف

غیرمعین و محتمل نسبت به مبادی یادشده به کار برد این است که میان فعل اختیاری انسان در انجام دادن تکلیف محتمل و هدف تشریح رابطه علیت وجود دارد؛ یعنی در گزاره‌های تشریحی وقتی بیان می‌شود باید نماز را اقامه کرد یا امر به معروف و نهی از منکر کرد، اگرچه نامی از هدف این اعمال برده نمی‌شود، در واقع بیان این اعتبار همان بیان حقیقتی است که رابطه میان مأمور به یا منهی عنه و غایت تکلیف را مشخص می‌کند. این را می‌توان در اعتباریات اخلاقی نیز مشاهده کرد؛ زیرا وقتی الزام اخلاقی به عودت امانت یا صدق نیت می‌شود، در حقیقت رابطه این عمل با کمال و سعادت نهایی فاعل آن بیان شده است (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۷۷)؛ از این رو با توجه به آثار درونی و بیرونی و نیز پیامدهای فردی و اجتماعی که فعل انسان به مثابه یک پدیده خاص می‌تواند داشته باشد، رابطه ضرورت بالقیاس میان آنها یعنی فعل و اثر برقرار خواهد بود؛ برای نمونه اگر مطلوب انسان تحصیل قرب الهی باشد و چون عقل نیز اطمینان دارد که مسیر آن عمل به تکالیف قطعی و به احتمال تکالیف غیر معلوم است، میان آن هدف و اشتغال در تکلیف غیر معلوم رابطه ضرورت بالقیاس خواهد بود.

۳. «تکلیف» در ساختار نظریه حق الطاعة

الف) خاستگاه نظریه تکلیف در نظریه حق الطاعة

پایه دیگری که در توصیف مبادی نظریه «حق الطاعة» باید بدان پرداخت، مقوله تکلیف است؛ زیرا تمامی دستورهای شریعت که یکی از اقسام آن (امر و نهی‌های محتمل) ذیل نظریه «حق الطاعة» مطرح است، در نگاه بیرونی و فراقه‌ی - اصولی تحت عنوان تکلیف قرار می‌گیرد؛ از این رو وقتی ماهیت تکلیف و منطق کشف آن از خاستگاه کلامی تا تنقیح و وضع اعتباری شرعی تبیین گردد، می‌توان به بعدی دیگر از مبادی کلامی نظریه «حق الطاعة» و چگونگی استنتاج مبدع این نظریه از دو مشرب فقه و کلام اشاره کرد؛ از این رو در ادامه پس از تعریف تکلیف، تلاش می‌شود نوع ارتباط آن با مقسم قبلی، یعنی صفات الهی از دیدگاه متکلمان بررسی شود.





«تکلیف» یکی عناصر اشتراکی فقه و کلام و به نوعی عامل ایجاد تأخر کلام بر فقه است. لغت‌شناسان واژه تکلیف را به دستوری که انجام‌دادن آن بر شخص دشوار است، تعریف کرده‌اند (طریحی، ۱۳۸۶: صص ۴، ۶۱). مبحث تکلیف در آرای متکلمان ذیل عنوان افعال الهی است و با عنایت به اینکه تکالیف الهی بر اساس ضابطه و معیار حسن و قبح صورت می‌گیرد، برخی مؤلفان آن را در مجموعه مباحث «عدل» جای داده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۷۶)؛ از این رو همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، علت استفاده صدر از صفات فعلی الهی همچون منعم‌بودن و رازق‌بودن در پی‌ریزی نظریه «حق الطاعه»، ارتباط جنبه افعالی این صفات با مقوله تکلیف است که در دیدگاه متکلمان به‌عنوان فعل الهی مطرح شده است. بدین ترتیب، ایشان با استفاده از این عنصر کلامی که تکلیف محتمل را به‌مثابه یکی از افعال الهی می‌داند، به سبب صفات فعلی ذات حق تعالی که سازوکاری متفاوت از ارتباط عرفی مولا و عبید را اقتضا دارد، تنجز، معذرت و حجیت برای هر نوع انکشافی که از دستورهای الهی در قالب قطع، ظن یا احتمال مطرح شود، ثابت است و استنتاج این سه مقوله از کل انکشاف‌های قطعی، ظنی و احتمالی به دلیل حق‌اللهی است که حق تعالی به دلیل صفات افعالی خود بر مکلفان دارد (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۸۶)؛ از این رو، تکلیف محتملی را که خود فعلی از افعال خداوند است نیز به دلیل این مجانست و سنخیت با صفات و تفکیک شأنی مولای حقیقی و عرفی منجز کرده و دیدگاهی خلاف دیدگاه مشهور ارائه داده که بر «قبح عقاب بلابیان» در تصور عرفی از مولا و عبد مبتنی است.

ب) قرائت نواز حسن و قبح عقلی در نظریه حق الطاعه

همچنین حسن و قبح عقلی زیربنایی‌ترین مبنا در ماهیت‌شناسی تکلیف از دیدگاه متکلمان امامی است که آشکارا به اقتدار و توانایی عقل و صحت داوری‌های آن در فهم حسن و قبح افعال انسانی و الهی اعتقاد دارد. این ارزشیابی فارغ از نسبت فعل به فاعل آن خواهد بود. شهید صدر با مفروض دانستن همین ابتدای تکالیف بر حسن و قبح

عقلی و با ارائه قرائتی نو از این نظریه، به اصل اشتغال در محتمل التکلیف قائل می‌باشد؛ زیرا این عقل عملی است که با فهم حق طاعت حق تعالی، هر نوع انکشافی از تکلیف را منجز خواهد دانست.^۱ البته باید دقت داشت تنها اختلاف موجود در این میان آن است که در نظریه حسن و قبح عقلی تکالیف، تعمیم داوری و قضاوت عقل در رفتارهای انسانی به «افعال الهی» است؛ یعنی اگر انجام دادن فعلی را از سوی انسان قبیح دانستیم، این فعل همواره متصف به این وصف خواهد بود. حال با تغییر فاعل آن، حتی اگر فاعل را حق تعالی در نظر آوریم، تأثیری در دگرگونی ارزش ذاتی این فعل از حیث خوب یا بد بودن نخواهد داشت؛ زیرا طبق مفاد قاعده حسن و قبح عقلی، افعالی که از فاعل‌های آگاه و مختار صادر می‌شوند در نفس الامر از دو قسم بیرون نیست: یا نیکو است یا ناپسند و زشت. عقل انسان به‌طور مستقل می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد؛ از این رو افعال به خودی خود و با قطع نظر از حکم شریعت یا نسبت دادن آن به خداوند متعال دارای وصف حسن یا قبیح هستند.

در مقابل اشاعره از منکران عمده قاعده حسن و قبح عقلی‌اند. آنها معتقدند که حسن و قبح هر دو معیارهایی هستند که شرع آن را بیان می‌کند؛ از این رو حسن، چیزی است که شارع به آن امر می‌کند و قبیح چیزی است که شارع از آن نهی می‌کند و عقل آدمی را به آن راهی نیست (حلی، ۱۳۷۵: ص ۵۳).

بر همین اساس، برخی متکلمان در مقابل معتزله که به «قبح عقاب بلایان» قائل شده‌اند، تکلیف بمالایطاق را قبیح نمی‌دانند و معتقدند که عقل در درک حسن و قبح افعال ناتوان است؛ زیرا اگر تکلیف خارج از قدرت قبیح بود، خداوند بدان امر نمی‌کرد؛ در حالی که خدا به کافر تکلیف کرده است و می‌داند او ایمان نمی‌آورد (رازی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۷۹)؛ این در حالی است که صدر در اینجا با ارائه قرائت نوی از عقل عملی، معتقد است در بحث از تکالیف محتمل نمی‌توان فعل انسان را با فعل الهی سنجید؛ زیرا

۱. این دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله است (نک: اصفهانی، بی تا: ص ۴۳۲).





«قبح عقاب بلا بیان» برای موالید عرفی است نه مولای حقیقی و با در نظر گرفتن عوامل معرفتی از صفات افعالی الهی نمی توان قبحی را که در اینجا عقل برای عقاب بلا بیان تشخیص می دهد، در همه موارد صادق بدانیم؛ به بیان دیگر صدر در اینجا به حسن و قبح شرعی قائل نشده است؛ زیرا آنچه به عنوان قاعده اولی در تکلیف محتمل بیان می کند حکم عقل است، ولی با تقریری نو از حسن و قبح عقلی چنین تفسیر کرده است که گاهی عقل خود به کشف حسن و قبح مبتنی بر نسبت فاعل و فعل حکم می دهد؛ یعنی اگرچه حسن و قبح عقلی است، گاهی حکم عقل به واسطه نسبتی است که بین فاعل و فعل نیز برقرار است.

پس بر پایه دیدگاه آیت الله سید محمد باقر صدر در هر انکشافی که از حکم الهی در قالب قطع، ظن یا احتمال برای مکلف حاصل شود، طبق قاعده اولی و عقلی منجز، معذور و دارای حجیت خواهد بود؛ از این رو اگر مکلف حتی احتمال وجود تکلیف بدهد، اصل اشتغال ذمه جاری می شود؛ مگر آنکه طبق قاعده ثانوی دلیل ترخیص، مانع جاری شدن این اصل عملی و احتیاط عقلی شود. مطابق این رویکرد باید قرائت نوی از نظریه حسن و قبح عقلی در تکالیف الهی در نظر داشت؛ زیرا اگرچه به حسن و قبح شرعی قائل نشده و استدراک عقل را ملاک قرار داده ایم (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۹۸)، حکم «قبح» دانستن عقاب بلا بیان با تعدیل مولای عرفی به مولای حقیقی تغییر کرده و به تغییر حکم عقل در این مورد انجامیده است. پس برخلاف قرائت رسمی از نظریه حسن و قبح عقلی که عقل می تواند جدا از فاعل قبیح یا حسن بودن یک فعل را تشخیص دهد، در نظریه «حق الطاعه»، عقل با در نظر گرفتن فاعل نسبت قبیح یا حسن بودن به عقاب بلا بیان را تغییر داده و در مولای عرفی آن را می پذیرد، ولی در مولای حقیقی و نسبت به ذات حق تعالی عقاب بلا بیان به معنای عقاب به دلیل نبودن قطع و ظن معتبر به تکلیف را قبیح نمی داند و از این رو، نتیجه می گیرد اگر مکلف احتمال و نه قطع و ظن معتبر به تکلیف داشت و امتثال نکرد، عقاب او از سوی مولای حقیقی قبیح نخواهد بود؛ زیرا به استدراک همان عقل عملی می توان فهمید که مولا به واسطه حق

طاعتی که نسبت به مکلف دارد، هر نوع انکشافی از تکلیف، هر چند به احتمال موجب تنجز و حجیت تکلیف خواهد بود و مکلف موظف به امتثال آن می‌باشد. بدین ترتیب، با تفسیر دقیق از چارچوب تکلیف و ارتباطی که با نظام صفات افعالی ایجاد شد و همچنین با توجه به مهم‌ترین لازمه آن، یعنی نظریه حسن و قبح عقلی توانستیم نظامی از عناصر مفهوم و مبادی کلامی این نظریه اصولی را توصیف کنیم.

ج) تکلیف جاهل در نظریه حق الطاعه

مهم‌ترین بخش از ماهیت‌شناسی تکلیف و ناظر به مبانی کلامی «حق الطاعه»، سخن از تکلیف جاهل است؛ چون در نظریه «حق الطاعه» مفروض، تنجز تکلیف محتمل برای کسی است که علم قطعی به تکلیف ندارد و به نوعی جاهل به اصل وجود وضع تکلیف در حق خود است. فقیهان در رابطه با حکم جاهل به احکام آرای مختلفی برگزیده‌اند.^۱ برخی از این آرا در متن فتاوی و مبتنی بر تحلیل جزئی مسائل است و برخی دیگر به عنوان قاعده و اصل کلی بیان شده است. در کنار این دو قسم از تحلیل می‌توان اخباری را نیز در نظر گرفت که بیانگر احکام جهال به دستورهای شریعت است.

در بیان قواعد کلان می‌توان مشهور اقوال را در عدم معذوریت جاهل به حکم تفسیر کرد. بر پایه همین دیدگاه فرع فقهی مهمی با عنوان «بطلان عبادت جاهل» را (که نه مجتهد است و نه مقلد) مطرح کرده‌اند. این فرض و فرع حتی در صورتی است که عبادت جاهل با واقع مطابقت داشته باشد. در این دیدگاه می‌توان تنها برخی احکام معدود مانند حکم جهر، اخفات، قصر و اتمام را استثنا کرد که در صورت جهل به آنها جاهل معذور خواهد بود. در مقابل این دیدگاه، برخی به معذوریت مطلق جاهل قائل شده‌اند؛ جز در موارد معدودی همچون احکام جهر، اخفات، قصر و اتمام. حتی برخی دیگر معتقدند نماز شخص عامی به هر کیفی انجام شود صحیح است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱):

۱. باید دقت داشت که عمده این اقوال ناظر به قاعده ثانوی و دلیل روایی است؛ درحالی که سخن در نظریه حق الطاعه و جهل به تکلیفی که مطرح است، ناظر به قاعده اولی و عقلی است.





ص ۷۷-۷۹). ولی همان طور که بیان شد در نظریه «حق الطاعه» این جهل بخشودنی نبوده و مکلف همچنان نسبت به تکلیف محتمل موظف به امتثال است. در تبیین مبادی کلامی اقوالی که در تکلیف جاهل مطرح شده است باید گفت متکلمان شرط‌هایی را به عنوان اوصاف مکلف و شرایط تنجز تکلیف بیان داشته‌اند که عبارتند از: قدرت، علم، تمکن از آلات و عدم مانع که مبنای اصلی تمام اینها قاعده «قبح تکلیف ما لا یطاق» است. بر این اساس، اگر عقاب به واسطه ترک تکلیفی باشد که برای مکلف «معلوم» نبوده است، قیبح خواهد بود (بیرشک، ۱۳۸۷: ص ۹۲). شهید صدر نیز چنین ابتدای کلامی برای تنجز تکالیف را می‌پذیرد، ولی تحلیلی متفاوت درباره علم و ماهیت تشکیکی آن ارائه می‌دهد که مبدأ آثار جدید فقهی می‌شود؛ از این رو دومین مبنای کلامی صدر در تحلیل «حق الطاعه» و نفی «قبح عقاب بلا بیان» مشکک‌دانستن ماهیت علم به عنوان شرط تنجز تکلیف است. ایشان علم را در مطلق وصال بیان تحلیل کرده است؛ یعنی آنچه موجب تنجز تکلیف در حق مکلف است، نه علم به معنای وصال بیان به طور بیان روشن، قطعی و یقینی، بلکه به معنای مطلق وصال است؛ هر چند در مقام احتمال. توضیح آنکه می‌توان وصول بیان شارع به مکلف را در یک طیف صعودی و مشکک از وهم، احتمال، ظن و یقین ترسیم کرد. تکلیف مشکوک اگرچه نمی‌تواند در قسم بیان یقینی قرار گیرد، یکی از اقسام ضعیف وهم و احتمال است که در اصل ماهیت بیان و خبر بودن با یقین تفاوتی ندارد، ولی همان گونه که گذشت به دلیل مشکک بودن از جزئی ضعیف و تنزل یافته بیان است (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ص ۴۵-۵۲).

بیان دیگری که می‌توان در تأیید این رویکرد ارائه داد سخن برخی فقیهان در تأکید بر فقدان شأنت علم در تصحیح عقوبت به دلالت التزامی است. اساساً این دیدگاه مقتضای عقل را احتیاط در چنین مواردی می‌دانست (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲: ص ۷۱۵). همچنین می‌توان در این مورد به مبحثی اصولی به عنوان مؤید کلام صدر در نظریه «حق الطاعه» نیز اشاره کرد؛ چه اینکه مشهور اصولیان معتقدند که امر متعلق به طبیعت است، ولی از جهت حکایت‌گری افراد خارجی، ولی دیدگاه دیگری متعلق امر را نه وجود خارجی و

نه وجود ذهنی می‌داند، بلکه آن را نفس طبیعت لایبشرط می‌داند. بر همین اساس، خطاب‌های شرعی نیز کلی بوده نه شخصی و شامل عاجزان، غافلان و ناتوانان نیز می‌شود؛ زیرا در صورتی که خطاب‌ها را شخصی بدانیم، عجز عاجز در عدم تمکن از امتثال تکلیف موجب مستهجن بودن تکلیف است (موسوی الخمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۲۶-۲۷). بر پایه این دیدگاه خطاب‌های شرعی متوجه جامعه است و اراده تشریعی شارع تحقق تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست، بلکه اراده قانون‌گذاری و جعل احکام به صورت عام است. در غیر این صورت، هنگامی که جعل یک خطاب برای عموم کافی باشد، جعل خطاب‌های متعدد یا انحلال خطاب نسبت به افراد متعدد لغو خواهد بود. در اخبار و انشا نیز این وحدت را شاهدیم که حکم برای یک موضوع در نظر گرفته شده و اخبار داده می‌شود که «الواحد یصدر» عنه الا الواحد». کذب چنین گزاره‌ای به معنای کذب تمام مصادیق آن نیست. بر همین اساس، خطاب در انشا نیز یک هویت عنوانی مجموعی خواهد داشت و حتی منحل به افراد نیز نمی‌شود. در این صورت، اراده الهی نیز از عدم تطابق با واقع رهایی می‌یابد؛ زیرا در صورت عدم تعلق خطاب به عنوان کلی باید متعلق خطاب را انجام دادن تکلیف توسط مکلف بدانیم و این تعلق به معنای ضرورت یافتن وجودی فعل مامور به است؛ در حالی که می‌دانیم به موجب کلیه چنین امری محقق نشده است (همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ص ۴۹۳-۴۹۴).

این دیدگاه که به نظریه «خطابات قانونیه» معروف است، می‌تواند مؤید نظریه «حق الطاعة» در تنجز تکلیف مشکوک باشد؛ زیرا وجه جامع این دو نظریه فرد غیرمقدور به امتثال تکلیف به سبب فقدان علم و یقین به تکالیف است و در هر دو نظریه، تنجز تکلیف را شامل حال چنین فردی می‌داند. با استناد به همین دیدگاه اصولی، برخی فقیهان معتقدند «وظیفه مولی بیان احکام کلی است و تطبیق بر موارد جزئی بر عهده او نیست. پس عبد باید در شک در جزئیات و شبهات موضوعی احتیاط کند. این مقتضای حکم عقل است...» (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ص ۷۱۵).



نتیجه‌گیری

ابتنای «نظریه حق الطاعه» و نتیجه‌ای که نظریه‌پرداز در نهایت از آن در حکم احتیاط عقلی استخراج می‌کند، بر تخریب پایه‌های رویکردی یکسان‌انگارانه به مولای عرفی و حقیقی در مسلک رقیب یعنی «قبح عقاب بلایان» است. خاستگاه اصلی این عطف توجه، اندماج دلالت‌های معنایی از مفاهیم و گزاره‌های هستی‌شناسانه همچون صفات الهی در گزاره‌های اعتباری و «باید»‌های انشائی است؛ از این رو در این مقاله با تحلیل اقسام صفات و نسبت‌سنجی آن با «نظریه تکلیف» در علم کلام، سازوکار منطقی و ارتباطی این دو متغیر با جوهره اصولی نظریه حق الطاعه توصیف و تحلیل شد. از آنجا که هر کدام از عناصر کلامی یادشده دارای اجزای مفهومی و لوازم نظری گسترده‌ای در دانش کلام می‌باشند، در پژوهش‌های تمثیلی می‌توان در راستای توسعه نظریه «حق الطاعه» به مثابه یک نظریه میان‌رشته‌ای، به بررسی‌های تحلیلی مباحثی همچون «تکلیف مالا یطاق»، «نظریه اعتباریات و نحوه استنتاج بایدها از هست‌ها»، «تکلیف جاهل» و «نظریه خطابات قانونی» پرداخت.



کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، ۱۵ جلد، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر.
۳. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق.)، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابورغیف، السید عمار (۱۴۲۵ق.)، الأسس العقلیه؛ دراسة فی المنطلقات العقلية للبحث فی علم الأصول، بیروت: دارالفقه للطباعة والنشر.
۵. اسلامی، رضا (۱۳۸۴)، مدخل علم فقه، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۶. _____ (۱۳۸۶)، نظریه حق الطاعة، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق.)، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لاحیاء تراث.
۸. _____ (بی تا)، هدایة المسترشدين، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۳ق.)، تهذیب الاصول (تقریرات آیت الله شیخ جعفر سبحانی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۶ق.)، فرائد الأصول، ج ۱، چ ۵، قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم.
۱۱. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق.)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. بروجردی نجفی، محمدتقی (۱۴۱۷ق.)، نهاية الافکار (تقریرات درس آقا ضیاء عراقی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. بری، باقر (۱۳۷۵)، فقه النظرية الاسلامية عند الشهيد الصدر، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه امام صادق علیهم السلام.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق.)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلد، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۵. حائری، سیدمهدی (۱۳۸۷)، «بررسی نظریه حق الطاعة»، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۱۷-۱۸.



۱۶. حسینی بهسودی، محمد (۱۴۲۲ق.) مصباح الاصول (تقریرات دروس آیت الله العظمی ابوالقاسم خویی)، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۵)، کشف المراد، تعلیقه جعفر سبحانی، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. الرفاعی، عبدالجبار (۱۴۲۲ق.)، منهج الشهيد الصدر فی تجدید الفکر الإسلامی، الدمشق: دار الفکر.
۱۹. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق.)، منتقى الأصول، چ ۱، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۲۰. سبزواری، محمدباقر بن محمد (۱۲۴۷)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۱. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق.)، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، ۱۰ جلد، ج ۱، بیروت: عالم الکتاب.
۲۲. صادقی، مجید و سید جعفر قادری (۱۳۹۲)، «تقابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی»، آیین حکمت، س ۵، ش ۱۷.
۲۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الاولى (الموسوعة الشهيد الصدر)، ج ۶، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۴. _____ (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة (الموسوعة الشهيد الصدر) ج ۷، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۵. _____ (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثانية (الموسوعة الشهيد الصدر)، ج ۶، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۶. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵)، حق، حکم و تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۸۶)، مجمع البحرين، به کوشش: احمد حسینی، نجف: بی نا.



۳۰. عاملی، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد والفوائد، قم: کتاب فروشی مفید.
۳۱. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۱ق.)، الذخیره فی علم الکلام، به تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۲. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۹۴)، نظریه «حق الطاعة»، تقریر درس های خارج اصول فقه، تألیف: حمید ستوده، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۳. فخر رازی، ابو عبدالله (۱۴۱۲)، المحصل، تحقیق حسین اتای، چ ۱، قاهره: مکتبه دار التراث.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۱ق.)، کتاب العین، ۸ جلد، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۳۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل (۴)، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۶. قزوینی، سیدعلی موسوی (۱۴۲۷ق.)، الاجتهاد والتقلید (التعلیقة علی معالم الأصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. شیرازی (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۳۸. کاشانی، ملاحبیب الله شریف (۱۴۰۴ق.)، تسهیل المسالک إلى المدارک، قم: المطبعة العلمية.
۳۹. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق (۱۳۸۰)، مصنفات و رسائل کاشانی، مقدمه، تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده، چ ۲، تهران: میراث مکتوب.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.)، الکافی، ج ۴، چ ۴، تهران: الإسلامیة.
۴۱. لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، «نظریه «حق الطاعة»»، پژوهش های اصولی، ش ۱.
۴۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق.)، نهاية الأصول (تقریرات دروس آیت الله العظمی سیدحسین بروجردی)، تهران: نشر تفکر.
۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۴۳۰)، القوانین المحکمة فی الأصول، چ ۱، قم: طبع جدید.
۴۴. ناطقی، حیات الله (۱۳۸۴)، «بررسی تطبیقی مبحث صفات الهی از منظر علامه طباطبایی و ابومنصور ماتریدی»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ج ۱۶ (۴).
۴۵. _____ (۱۳۸۴)، «بررسی تطبیقی مبحث صفات الهی از منظر علامه طباطبایی و ابومنصور ماتریدی»، مجله طلوع، ش ۱۶.
۴۶. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، أجود التقریرات، چ ۱، قم: مطبعة العرفان.



دور فضيلة التواضع الفكري العقلانية في عملية استنباط الأحكام الشرعية

١ مهدية تلافاح
٢ عليرضا آل بويه
٣ سيّد محمّدرضا آيتي

الملخص

الفضائل العقلانية من القضايا المهمة التي يلزم الفقهاء والمجتهدين توفيرها في عملية استنباط الأحكام الشرعية وفي موضع الاعتماد والإفتاء. ولا شك أنّ افتقاد هذه الفضائل يستتبع النشاط الفقهي خطأً في وجهته وقيمة مخرجاته. افتراضنا المسبق في البحث هو أنّ علماء الدين كغيرهم من أهل العلم والفكر هم عُرضة للإصابة بالعاهات والأضرار الأخلاقية. هناك مجموعة فضائل متعدّدة تؤثر في اعتبار المعرفة، من قبيل: الانفتاح العقلي، المثابرة الفكرية، الدقّة والتركيز، التواضع الفكري، الشجاعة الفكرية، الاحتياط الفكري، الانفتاح الفكري، الإنصاف الفكري، الاستقلال الفكري. وبما أنّ لمعتقدات المجتهد دوراً أساسياً في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، فقد تمّ في هذه الورقة مناقشة دور فضيلة التواضع الفكري العقلانية في عملية استنباط الأحكام الشرعية. من حيث المبدأ، يُزيح التواضع حائل الأنانية من أمام المجتهد وأدلة الأحكام ويسهّل الطريق للوصول إلى الأحكام الأكثر أخلاقيةً.

كلمات مفتاحية

الاجتهاد الاخلاقي، معتقد الأخلاق، أخلاق البحث، الفضائل العقلانية، التواضع الفكري.



استعراض نقدي لنظرية أبو القاسم فنائي في حجية الظنون العقلية (١)

حسين كامكار^١

الملخص

يعتقد أبو القاسم فنائي في عرضه الإصلاحي بحجية الظنون العقلية، وينطلق من هذه النقطة في نقد الاجتهاد السائد في الحوزات العلمية. تهدف الورقة إلى نقد وجهة نظره هذه بأسلوب تحليلي. وما ندّعه هو الفرق بين مقامَي المعرفة والتحكيم؛ فمقام المعرفة يتسم بكونه لا نهائياً من حيث القِيم وفاقداً للمناط وغير منضبط، بينما مقام التحكيم ثنائي القيمة وذو مناط محدّد ومنضبط. ومن الممكن أن تؤثر الجوانب غير المعرفية في مقام التحكيم ترجيحاً. والْحُجَجُ الأصولية هي حُجَجُ في مقام التحكيم الفقهي، وانضباطها يلزمنا بالفحص عن مداخلات المشرّع الزائدة. وبعد هذا الفحص يتّضح لنا أنّ للمشرّع نصوصاً كثيرة نهى فيها عن العمل بالظنون العقلية في مقام الإفتاء. ولا يمكن الغضّ عن هذه النصوص دون تقديم أدلة أقوى منها.

كلمات مفتاحية

أخلاق علم الأديان، مناهج الفقه، حجية الظنون العقلية، نقد التنويرية الدينية، أبو القاسم فنائي.

١٧٧



نظر
صدر

خلاصة المقالات باللغة العربية

نقد أخلاق الاعتقاد لكليفورد انطلاقاً من أصل العدالة الأخلاقية

١ منصور نصيري

٢ مهرداد صفري آبكسري

الملخص

قمنا في هذه الورقة بمقارنة تطبيق مجموعة من المفاهيم في أخلاق الاعتقاد لكليفورد بتطبيقها في أخلاق الاعتقاد لمُنافسه الفكري جيمس. تشمل هذه المفاهيم على كل من التسويغ الأخلاقي لمعيار الدليل، والتسويغ المعرفي لمعيار الدليل، وسذاجة الاعتقاد، وفكرة العمل باعتماد الاحتمالات، والقبول بالاعتقادات الفاقدة للأدلة. ونُدعي أنّ كليفورد لم يلتزم هو نفسه بما اقترحه مسبقاً من أصل الدليل في حدّه الأقصى - "لا يصحّ الاعتقاد بشيء دون أدلة كافية، دائماً، وفي كلّ مكان، ولاي شخص" - ومبدأ التنبّت، ويستخدم المفاهيم بشكل يقربّه من وجهة النظر المضادة له؛ إلى حدّ يمكننا القول بأننا نواجه كليفوردَين اثنين: الأول متطرّف والآخر معتدل، ونوعين من الدليلية: الأولى متطرّفة والأخرى معتدلة. ونقترح - ضمن تقديم أصل العدالة باعتباره حسّاً باطنياً في الأشخاص يدعوهم إلى الانصاف حيث صيغ في القاعدة الذهبية للأخلاق بـ (ارض لأخيك ما ترضاه لنفسك واكره له ما تكرهه لنفسك) - كونَ نظام أخلاق الاعتقاد الذي يقدمه كليفورد المعتدل هو أخلاق الاعتقاد الأكثر عدالة.

كلمات مفتاحية

كليفورد، أصل الدليل، أصل العدالة، العواقبية، السذاجة.

١٧٨



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ٩٢)، زمستان ١٣٩٧

تحسُّب الكمال؛ الشرط الضروري للفهم والخطأ فيه لدى جادامر

رضا مقرضجي^١
محقد رعایت جهرمي^٢

الملخص

تهدف الورقة الراهنة إلى تحليل ضرورة تحسُّب الكمال باعتباره شرطاً ضرورياً للفهم والخطأ فيه لدى جادامر. وبغية نيل هذا الهدف استُفيد من الأسلوب التحليلي. يُسمَّى جادامر الافتراض المؤقَّت لدى المفسِّر في قراءته لأيِّ نصِّ تحسُّب الكمال الذي ينطوي هو الآخر على عنصرين: شكلي (الوحدة والانسجام الداخلي) ومضموني (كونه الحقيقة الكاملة). ويرى أنَّ الفهم للنصِّ يبدأ بإسقاط المعنى المسبق لدى المفسِّر عليه، ولكن إذا لم تقم الدائرة الهرمنيوطيقية على المعنى المسبق الصائب فسيكون الفهم مُخفِّقاً؛ وذلك لأنَّ التوافق بين المعنى المسبق لدى المفسِّر والنصِّ ذاته سيغدو موضع شكِّ. ولهذا عند قراءة النصِّ فإنَّ افتراض الوحدة والانسجام الداخلي للنصِّ يُعدُّ أول افتراض ضروري لتعديل أو رفض أو دعم المعنى المسبق الأولي لدى المفسِّر، غير أنَّ الافتراض هذا ليس كافياً بل يلزم المفسِّر أن يفترض مؤقتاً كون النصِّ حقيقةً كاملةً، لكي يختبر من خلاله المعنى والتحيّزات المسبقة لديه؛ وذلك لأنَّ المفسِّر إذا ما قام بفهم تفاصيل النصِّ باعتماد افتراض انسجام النصِّ فقط فإنه سيكون من غير الممكن أن تُظهر تلك التفاصيل عدم صوابية المعنى الأولي المحدد والمحزف. إنَّ شرط تحسُّب الكمال هو افتراض "قابل للفسخ" في مرجعية النصِّ، حيث يتحدَّى التحيّزات وأنماط الفكر الشخصية والاعتباطية للمفسِّر ويكون مقدّمةً لتعديلها أو دعمها. شرط تحسُّب الكمال ضروري للفهم وجدير بالتحليل؛ وذلك لأنَّ المفسِّر في محاولته للفهم يتحسَّب كمالية النصِّ لكي يتجنَّب الوقوع في التفسير غير المناسب والاعتباطي والذاتي؛ وذلك بما يحصل من تجاذب وتدافع بين المعنى المتحسَّب وتصلُّب النصِّ.

كلمات مفتاحية

تحسُّب الكمال، توقُّع الكمال، المعنى المسبق، إسقاط المعنى.

١٧٩



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

١. طالب ماجستير فلسفة بجامعة الإمام الخميني الدولية، إيران، قزوین

٢. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة الإمام الخميني الدولية، إيران، قزوین

١. طالب ماجستير فلسفة بجامعة الإمام الخميني الدولية، إيران، قزوین
٢. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة الإمام الخميني الدولية، إيران، قزوین

ردّ على مسألة غير تالر حول مقياس الداخليّة - الخارجيّة في فلسفة العقل

عليرضا مازاريان^١

الملخص

من أهمّ الافتراضات المسبقة الخاطئة لدى غير تالر هو أنّه بتصوّره الواهم بأنّ نظريّة ديكارت أو على الأقلّ نظريّة الديكارتية هي نظريّة داخليّة بحسب القراءة المعهودة، فمن اللازم أن يصمّم المقياس المرغوب لدينا للميزة "النفسية للذات العارفة" بشكل تبقى نظريّة ديكارت أو على الأقلّ نظريّة الديكارتية كما في السابق مصنّفة ضمن مجموعة الداخليّات. سأشكك أنا في كلّ من تماشك ذلك الوهم وأيضاً في ذلك اللزوم المفترض. وقد نجم عن هذا الافتراض المسبق الخاطئ أن لا يتمكن غير تالر من تقديم مقياس شامل، وذلك بحصره الميزات النفسية - في مقياسه الأولى الأربعة - في الميزات ذات التوضع المكاني الخاصّ أو ذات الحقيقة الفيزيائية الخاصّة. كما أنّه يبدو أنّ أسطر استدلال غير تالر الأخرى كذلك تنطوي على إشكال. وفي القسم الختامي سأقدم مقياساً تعاودياً جديداً لهذا التمايز وسأقوم بالدفاع عنه. أمّا المقياس المذكور فحتّى إن لم يحطّ بالقبول، فإنّ مسألة غير تالر ستكون منتهية بالنظر إلى افتراض غير تالر المسبق الخاطئ حول ضرورة تقديم مقياس أو تعريف متفقّ عليه يكون معيارياً ووصفياً، وأيضاً ما تمّ عرضه في الورقة السابقة من أخطاء منهجيّة متنوّعة.

كلمات مفتاحية

الخارجيّة - الداخليّة، المحتوى العقلي، التمايز، المعيار، غير تالر، تايلر برج، لافردية، ميزة نفسية ذاتية.

١٨٠



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ٩٢)، زمستان ١٣٩٧

المعرفة والرغبات البشرية؛ مناقشة في موضوع الصلة بين المقولتين

١ محمّد رضا إسمخاني

٢ حسين شيخ رضائي

الملخص

تسعى هذه الورقة في التعرّض لأحد الأبحاث الشائكة في الإستمولوجيا أو دراسة العلوم وهي العلاقة بين "الرغبات البشرية" و "المعرفة" وبخاصة "المعرفة العلميّة"، وفي أن تقدّم نمطاً يمكن الدفاع عنه حول الصلة بين هاتين المقولتين. في هذا الصدد يتمّ في البداية عرض ونقد ثلاثة أنماط مقترحة في الموضوع: "العلاقة المتعالية" بين الرغبات والمعرفة (هابرماس)، و "العلاقة البنائية" الأحادية الجانب بين الرغبات والمعرفة العلميّة (البرنامج المتين)، و "العلاقة المبنية الثنائية الجانب" بين الرغبات والمعرفة " (نظرية الشبكة - المُمثّل). وفيما بعد تأتي محاولة الدفاع عن نمط جديد من الصلة بين الرغبات البشرية والمعرفة العلميّة في إطار "قرارية" حيث يتجلّى صموده أمام النقود السالفة وأنه في تبيينه للحالات الراهنة للقرارات العلميّة ودور الرغبات فيها أكثر واقعية. وباختصار، فللرغبات والمصالح البشرية في هذه النظرية دائماً دور بنائي في المعرفة (في قبال أسطورة "العالم العديم الرغبة"، إلا أنّ هذه النظرية بالعكس من الأنماط الثلاث المتقدّدة تجعل تلك الرغبات والمصالح بمثابة "متجهات قرار" إمكانية هي الأخرى تنتسب إلى عائلة أكبر من القيم حيث تقوم في تأثيرها المتبادل فيما بينها ببلورة الانتقاءات العلميّة.

كلمات مفتاحية

الرغبات البشرية، المعرفة (العلميّة)، العلاقة المتعالية، العلاقة البنائية، العلاقة المبنية، متجهات القرار.

١٨١



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

١. طالب دكتوراه في مؤسسة حكمة وفلسفة إيران، طهران

sheykhrezaee@nrisp.ac.ir

٢. أستاذ مساعد في مركز دراسات الخطط العلميّة للبلد، قسم ترويج العلم، إيران، طهران

تنقيب في الأبعاد الكلامية لنظرية "حقّ الطاعة"

حسين علي سعدي^١
بهنام طالبی طادي^٢

الملخص

نظرية "حقّ الطاعة" هي وجهة نظر جديدة ومخالفة للمشهور في علم أصول الفقه حول التكليف في الشبهات البدوية. مبدع هذه النظرية هو السيد محمد باقر الصدر حيث تبني فيها الاحتياط العقلي وانشغال الذمة بالتكليف في محتمل التكليف على الطرف المقابل من مسلك "قبح العقاب بلا بيان" والبراءة العقلية. وقد تعرّض الصدر لهذه النظرية في خلال بعض المواضيع الأصولية من قبيل: حجّة القطع، وقبح التجزّي، وترخيص ارتكاب أطراف العلم الإجمالي. وقد وقعت هذه النظرية بعد الصدر موضع نقد ونقاش من قبل علماء الأصول، إلا أنهم لم يتعرّضوا بالشكل المطلوب للمنشأ الكلامي الذي انطلق منه الصدر في تكوين نظريته واستند إليه إجمالاً. لأجل ذلك فقد تعرّضنا بالأسلوب الوصفي والتحليلي لـ "الصفات والأسماء الإلهية" و "التكليف" - باعتبارهما متغيّرين كلاميين في بنية نظرية "حقّ الطاعة" - بالفحص والتنقيب والقياس للنسب والتحليل المنطقي، دون التعرّض للأبحاث ذات الصلة بالنظرية في علم أصول الفقه والتعمّق فيها.

كلمات مفتاحية

حقّ الطاعة، أصول الفقه، علم الكلام، الاحتياط العقلي.

١٨٢



نظر صدر

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ٩٢)، زمستان ١٣٩٧

saadi@isu.ac.ir

١. أستاذ مشارك بجامعة الإمام الصادق (ع)، إيران، طهران

٢. دكتوراه الفقه وأساسيات الحقوق الإسلامية، باحث في مركز التنمية بجامعة الإمام الصادق (ع)، إيران، طهران

b.talebi@isu.ac.ir

An Investigation of the Theological Dimensions of the Theory of “God’s Right for Obedience”

Hossein Ali Saadi

Associate professor, Imam Sadiq University, Iran, Tehran

saadi@isu.ac.ir.

Behnam Talebi Tadi

PhD, Islamic Jurisprudence and Legal Foundations, researcher at Roshd Center of Imam Sadiq University, Iran, Tehran

b.talebi8268@gmail.com.

The theory of “God’s right for obedience” (*ḥaqq al-tā’a*) is a new theory in Principles of Islamic Jurisprudence (*Uṣūl al-Fiqh*) about one’s obligation in primitive dilemmas, which is contrary to the majority view. The theory was introduced by SayyidMuḥammadBāqir al-Ṣadrwhocho believes in rational caution and obligation in cases of possible obligations, as against the theory of the “wrongness of punishment without prior proclamation” and rational exemption (*al-barā’at al-‘aqlīyya*). The view was propounded by al-Ṣadr in his discussions of various issues of the Principles of Jurisprudence, such as the reliability of certainty, the wrongness of effrontery (*al-tajarrī*), and the permissibility of all horns of non-specific knowledge (*al-‘ilm al-ijmālī*). After al-Ṣadr, the theory was criticized and examined by scholars of the Principles of Islamic Jurisprudence. However, the theological origin of al-Ṣadr’s view, which he briefly cites in his formulation of the theory, has not been properly addressed. Thus, in this paper, we will investigate, compare, and logically analyze “divine attributes and names” and “obligation” as two theological variables in the structure of the theory of “God’s right for obedience” with a descriptive-analytic method, without going into issues about the theory in the Principles of the Islamic Jurisprudence.

Keywords

God’s right for obedience, Principles of Islamic Jurisprudence, theology, rational caution.



Knowledge and Human Interests: An Inquiry about the Relation between the Two Categories

Mohammad Reza Esmkhani

PhD student, Iranian Institute of Wisdom and Philosophy, the Department of Science Studies, Iran, Tehran

m.r.esmkhani@gmail.com.

Hossein Sheykhrezaee

Assistant professor, National Research Institute for Science Policy, the group of popularization of science, Iran, Tehran

sheykhrezaee@nrisp.ac.ir.

This essay deals with one of the most controversial issues in contemporary epistemology and philosophy of science, i.e. the relationship between ‘human interests’ and ‘knowledge,’ particularly ‘scientific knowledge’ (SK), and aims to present a tenable model of this relation. First, three different models will be discussed and criticized: the ‘transcendental’ relation between interests and knowledge (Habermas), the one-sided ‘constructive’ relation (Strong Program), and the two-sided ‘constructed’ relation (Actor-Network theory). In our view, each of them suffers from some serious shortcomings, which should be resolved in a satisfactory manner. Secondly, based on some useful achievements in contemporary philosophy of science, we will put forward a new model of the relationship between interests and SK within a general ‘decisionistic’ framework, which seems to be immune to the foregoing criticism, and explain more realistically the actual situations of scientific actions. In this theory, in a nutshell, as merely one of the key factors in a complex, contingent collection of ‘decision vectors,’ interests could contribute into the process of scientific decisions.

Keywords

Human interests, scientific knowledge, transcendental relation, constructive relation, constructed relation, decision vectors



A Response to Gertler's Problem about the Criterion of Internalism- Externalism in the Philosophy of Mind

Alireza Mazarian

PhD of Philosophy of Mind, Institute for Cognitive Science Studies, Iran, Tehran
alirezamazarian@gmail.com.

An important false presupposition in Gertler's account is that since she thinks of Descartes's theory, or at least Cartesianism, as an internalist theory as usually construed, our desired criterion for a property that is "intrinsic to the subject" should be devised in such a way that it counts Descartes's theory or at least Cartesianism as an internalist view. I have doubts both about the accuracy of such a thought and about the putative requirement. The false presupposition led Gertler to fail to provide a general criterion in her first four proposed criteria because she restricts intrinsic properties to properties with particular spatial locations or a particular physical nature. Moreover, other lines of Gertler's argument also seem problematic. In the final section, I propose and defend a new recursive criterion for the distinction between internalism and externalism. Even if the criterion is not accepted, Gertler's problem will be resolved because of her false presupposition concerning the requirement of a criterion with an agreed-upon normative-descriptive definition as well as a variety of her methodological mistakes.

Keywords

Externalist, internalism, mental content, criterion, distinction, Gertler, Tyler Burge, anti-individualism, the subject's intrinsic property.



Fore-Conception of Completeness: A Necessary Condition for Understanding and Misunderstanding for Gadamer

Reza Meghrazchi

Master's student, philosophy, International University of Imam Khomeini, Iran, Qazvin
r.meghrazchi@edu.ikiu.ac.ir

Mohammad Ra'ayatJahromi

Assistant professor, Department of Philosophy, International University of Imam Khomeini, Iran, Qazvin

raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

This paper aims to investigate the requirement of the fore-conception of completeness as a necessary condition for understanding and misunderstanding in Gadamer's view. To do so, we deploy the analytic method. By the "fore-conception of completeness" Gadamer refers to the temporary assumption of an interpreter in reading a text, which consists of two elements: a formal (internal unity and consistency) and material (being a complete truth). He maintains that the understanding of a text begins with the projection of the initial meaning given to it by the interpreter. However, if the hermeneutic circle does not come to play with an appropriate fore-meaning, then the act of understanding will fail. For in this case the fit between the interpreter's fore-meaning and the text will be doubtful. Thus, when a text is read, the first necessary assumption to correct, disaffirm, or confirm the interpreter's initial fore-meaning will be that of the text's unity and internal consistency. However, this assumption is not sufficient. It is necessary for the interpreter to temporarily assume the complete truth of the text in order to test his or her fore-meaning and prejudices, because if the interpreter tries to understand the details of a text merely with an assumption of its coherence, then it will be impossible for those details to reveal the falsity of the limited and distorted initial meaning. The fore-conception of completeness is a "revocable" assumption of the authority of the text, which challenges the interpreter's prejudices as well as arbitrary and personal lines of thought and is preparatory for their correction or affirmation. The fore-conception of completeness is a prerequisite of understanding, which is worthy of investigation, because every interpreter anticipates the completeness of the text in his or her attempt to understanding, in order to avoid inappropriate, arbitrary, and subjectivist interpretations by drawing upon the conflict between the anticipated meaning and the resistance of the text.

Keywords

Fore-conception of completeness, anticipation of completeness, fore-meaning, projection of meaning.



Critique of Clifford's Ethics of Belief According to the Principle of Moral

Justice

Mansour Nasiri

Associate professor, Tehran University, Pardis of Farabi, Iran, Qom
nasirimansour@ut.ac.ir.

Mehrdad Safari Aboksari

PhD student, philosophy of religion, Tehran University, Pardis of Farabi, Iran, Qom
ghiama1365@gmail.com

In this paper, we compare the use of a class of concepts in Clifford's ethics of belief with their use in the ethics of beliefs provided by his intellectual rival, William James. The concepts include the moral justification of the norm of reason, epistemic justification of the norm of reason, credulity, the idea of acting upon probabilities, and acceptance of beliefs without reasons. We claim that although Clifford proposes the principle of maximal reasons – “it is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence” – as well as the criterion of verifiability, he does not himself act upon the principle, making use of concepts that push him towards the rival view. Thus, it can be said that we are faced with two Cliffords – extreme and modest – and two sorts of evidentialism – extreme and modest. We introduce the “principle of justice” as the internal feeling of fairness that has been formulated in terms of the Golden Rule – treat others as you wish to be treated and do not treat others as you do not wish to be treated – and then suggest that the system of the ethics of beliefs offered by the modest Clifford is a more just and fair ethics of beliefs.

Keywords

Clifford, James, Principle of Reason, Principle of Justice, consequentialism, credulity.



A Critical Study of Fanaei's View of the Reliability of Rational Speculations

(1)

Hossein Kamkar

Graduate of the level 3, Islamic Seminary of Qom

kamkar.hosein@gmail.com

In his reformist agenda, AbolqassemFanaei considers rational speculations (*al-zunūn al-'aqlīyya*) to be reliable, and thus, he criticizes the standard ijthadin Islamic seminaries. In this paper, I criticize his view with an analytic method. I claim that the stage of knowledge is different from the stage of judgment: the stage of knowledge is infinitely-valued, thresholdless, and not subject to laws, while the stage of judgment is two-valued, has a threshold, and is subject to laws. At the stage of judgment, non-epistemic aspects might make preferences. Evidence based on jurisprudential principles work at the stage of jurisprudential judgment, and since they are subject to laws, we need to consult transmitted evidence (*naql*) and look for further interventions of the legislator. After the search, we find that there are many texts in which the legislator bans acting upon rational speculations at the stage of issuing fatwas. One cannot ignore such texts without providing us with stronger evidence.

Keywords

Ethics of religious studies, methodology of Islamic jurisprudence (*fiqh*), reliability of rational speculations (*al-zunūn al-'aqlīyya*), criticism of religious enlightenment, AbolqassemFanaei.



Abstracts

The Role of the Rational Virtue of Intellectual Modesty in the Process of Inferring Jurisprudential Rulings

Mahdieh Takfallah

Ph.D student, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Iran, Tehran.

mahdiehtakfallah@yahoo.com

Alireza Alebouyeh

Assistant professor, Baqer al-Olum University, Iran, Qom

a.alebouyeh@isca.ac.ir

Sayyed Mohammad Reza Ayati

Faculty member, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Iran, Tehran.

smrayati@yahoo.com.

4



Vol. 23, No. 4. (92), Winter, 2019

Rational virtues should be acquired by jurists (*fuqahā'*) and mujtahids in the process of inferring jurisprudential rulings and at the stage of the acquisition of beliefs and issuing fatwas. The lack of such virtues will indubitably amount to lack of reputation and invalidity of the jurisprudential process. We presuppose that scholars of the religion are, like other intellectuals, subject to moral vices and problems either overtly or covertly. There are a number of virtues that contribute to the validity of our knowledge, such as open-mindedness, intellectual diligence, meticulousness and concentration, intellectual modesty, intellectual courage, intellectual caution, intellectual openness, intellectual fairness, and intellectual independence. Since a mujtahid's beliefs play a role in his *ijtihad* and inference of jurisprudential rulings, in this paper we examine the role of the rational virtue of intellectual modesty in the process of inferring jurisprudential rulings. In fact, modesty removes the veil of egoism from the mujtahid and from evidence of the rulings, and paves the path to arrive at a more ethical ruling.

Keywords

Ethical *ijtihad*, ethics of belief, ethics of research, rational virtues, intellectual modesty.


Table of Contents

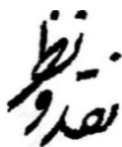
Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 4, Winter 2019

92

- 
- 4 **The Role of the Rational Virtue of Intellectual Modesty
in the Process of Inferring Jurisprudential Rulings**
Mahdieh Takfallah
Alireza Alebouyeh
Sayyed Mohammad Reza Ayati
- 5 **A Critical Study of Fanaei's View of the Reliability of Rational Speculations (1)**
Hossein Kamkar
- 6 **Critique of Clifford's Ethics of Belief
According to the Principle of Moral Justice**
Mansour Nasiri
Mehrdad Safari Aboksari
- 7 **Fore-Conception of Completeness: A Necessary Condition
for Understanding and Misunderstanding for Gadamer**
Reza Meghrazchi
Mohammad Ra'ayatJahromi
- 8 **A Response to Gertler's Problem about the Criterion of
Internalism-Externalism in the Philosophy of Mind**
Alireza Mazarian
- 9 **Knowledge and Human Interests:
An Inquiry about the Relation between the Two Categories**
Mohammad Reza Esmkhani
Hossein Sheykhrezaee
- 10 **An Investigation of the Theological Dimensions
of the Theory of "God's Right for Obedience"**
Hossein Ali Saadi
Behnam Talebi Tadi



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 4, Winter 2019

92

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Saeid Lotfi

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 31151386 • ✉ 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 ۱۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۴۸۰,۰۰۰ ریال

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....
نام نهاد:	نام 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: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
 راینامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی