



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیست و هشتم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲

۱۱۲

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

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه 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».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



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 رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

محمد اصغری، علیرضا آل بویه، جلال پیکانی، سید محمد حسینی
سورکی، سهراب حقیقت، یاسر خوشنویس، جواد دانش، مصطفی زالی،
شهاب الدین علائی‌نژاد، بهروز محمدی منفرد، عیسی موسی‌زاده،
ذوالفقار ناصری.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های گوناگون الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده

- موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله ای که نشریه متوجه عدم اطلاع رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- **پایان نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)

- ** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفا از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و
- ✓ فرم مشابهت یابی مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- انگلیسی)

✓ **تذکره:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلایی:** سطح (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع / مسئله / سؤال / هدف / روش / نتایج)؛**

۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل**

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**

۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش فهرست**

منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

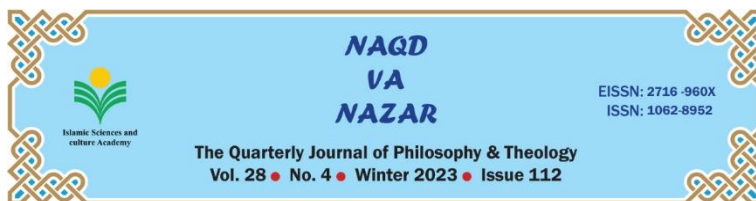
فهرست مقالات

- ۹ «سکولاریسم گزینهای» در جهان اسلام؛
بررسی اندیشه چارلز تیلور درباره فرایند عرفی شدن جوامع اسلامی
حبیب‌الله بابانی
- ۳۳ مفهوم‌شناسی مسئولیت اخلاقی
جواد دانش
- ۶۰ نقدی بر دیدگاه جایگزینی تقوا به جای اخلاق
در هندسه معارف دین
حسن بوسلیکی
- ۸۸ بررسی انتقادی راهکار جان مارتین فیشر در حل معضل بخت
محمدامین خدامرادی - کرامت ورزدار
- ۱۱۸ نقدی کوتاه بر درون‌نگری دکارتی با تمرکز بر تز شفافیت
سید مصطفی حسینی - محمود صوفیانی - محمد اصغری
- ۱۴۴ تأثیر پراگماتیسم مولد جان دیویی بر فلسفه تکنولوژی نری هیکمن
رضا صادقی - علیرضا مکاریان‌پور
- ۱۷۳ ارزیابی آرا اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه
خدیجه احمدی بیغش - علی غضنفری



نظر
نقد

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۴)، زمستان ۱۴۰۲



“Alternative Secularism” in the Islamic World: A Study of Charles Taylor’s View of the Secularization of Islamic Societies

Habibollah Babaei¹ 

1. Associate professor, Islamic Studies of Society and Civilization Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.


Email: h.babaei@isca.ac.ir



Abstract

Alternative secularism is a version of secularism that does not seek to eliminate religion but rather embraces it as one among many alternatives. The diversity and plurality of religious, pseudo-religious, and non-religious options, both in theory and in individual and social life, give rise to a new form of secularism in today’s world and within the Islamic world. This version of secularism differs from the traditional concept, which aims to exclude religion from the social and political domains. Alternative secularism emerges through psychological and cultural processes, while classical secularism is rooted in philosophical and sometimes political processes. The question arises whether Charles Taylor’s analysis in *A Secular Age* can be applied to secularization developments within the Islamic world. In this article, I undertake a textual analysis of *A Secular*

1. **Cite this article:** Babaei, Habibollah. (2023). “Alternative Secularism” in the Islamic World: A Study of Charles Taylor’s View of the Secularization of Islamic Societies. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 9-31. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68205.2095>

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)* **Type of article:** Research Article

 **Received:** 27/12/2023  **Revised:** 22/02/2024  **Accepted:** 07/03/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



Age to explore the potential for alternative secularization in the cultural developments of the Islamic world. I highlight the distinctions between Islamic and Western approaches to secularization and enumerate the challenges facing secularization in the Islamic context. From this perspective, religion and religiosity in Islamic societies are not straightforward processes but rather complex, deeply rooted, and highly convoluted, making their secularization in individual and social dimensions exceedingly difficult and sometimes impossible.

Keywords

Charles Taylor, alternative secularism, faith, Islamic world.



نظر
سنه

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۴)، زمستان ۱۴۰۲

«سکولاریسم گزینه‌ای» در جهان اسلام؛ بررسی اندیشه چارلز تیلور

دربارۀ فرایند عرفی‌شدن جوامع اسلامی^۱

حبیب‌اله بابائی^۱ 

۱. دانشیار، پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: h.babaei@isca.ac.ir

چکیده

سکولاریسم گزینه‌ای، سکولاریسم برآمده، نه از حذف دین، بلکه از قبول دین به مثابه یک گزینه در کنار هزاران گزینه دیگر است. گوناگونی و تکثر گزینه‌های دینی و شبه‌دینی و غیردینی - در مقام نظر و در مقام زیست فردی و اجتماعی - نوع جدیدی از سکولاریسم را در جهان امروز و نیز در جهان اسلام رقم می‌زند که مواجهه با آن بسیار متفاوت است از سکولاریسم به معنای حذف دین از قلمرو زندگی اجتماعی و سیاسی. سکولاریسم گزینه‌ای در یک فرایند روان‌شناختی و فرهنگی رخ می‌دهد؛ در حالی که سکولاریسم کلاسیک در یک فرایند فلسفی و گاه سیاسی واقع می‌شود. حال پرسش این است که آیا تحلیل چارلز تیلور در عصر سکولار را می‌توان درباره تحولات عرفی‌شدن در جهان اسلام نیز پی گرفت؟ نگارنده در این مقاله، با تمرکز بر متن خوانی عصر سکولار تلاش می‌کند با طرح امکان سکولاریزاسیون گزینه‌ای در تحولات فرهنگی جهان اسلام، به تفاوت‌های دنیای اسلام و دنیای غرب در این نوع از سکولاریزدگی تأکید کند و دشواری‌های سکولاریزاسیون در جهان اسلام را برشمارد. از این منظر، دین و دین‌داری در جوامع اسلامی نه یک فرایند سهل و آسان بلکه فرایندی پیچیده، ریشه‌ای، و بسیار تودرتو را طی می‌کند؛ به گونه‌ای که عرفی کردن آن در عرصه‌های فردی و اجتماعی بسیار دشوار و گاه ناممکن به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها

۱. **استناد به این مقاله:** بابائی، حبیب‌اله. (۱۴۰۲). «سکولاریسم گزینه‌ای» در جهان اسلام: بررسی اندیشه چارلز

تیلور درباره فرایند عرفی‌شدن جوامع اسلامی. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۹-۳۱.

<https://doi.org/10.22081/IJPT.2024.68205.2095>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین:

۱۴۰۲/۱۲/۲۸



نقد و نظر

«سکولاریسم گزینه‌ای» در جهان اسلام: بررسی اندیشه چارلز تیلور درباره فرایند ...

مقدمه

آنچه چارلز تیلور در مهم‌ترین کتاب خود عصر سکولار^۱ ارائه کرده است، نه درباره ایران و نه حتی در مورد جهان اسلام، بلکه در باب یک تجربه تاریخی سکولار در غرب، به‌ویژه آمریکای شمالی است. این نکته درست است که طرح مؤسسه سکولاریسم در اندیشه غربی، طرح مفاهیم سکولاریزاسیون در تاریخ غرب، طرح نظریات و صاحب‌نظران در فرایند سکولارشدگی تمدن غرب، همه منحصر به فرهنگ تاریخی و تمدن تاریخی غرب است و طرح این مفاهیم بدون هیچ تنظیم و تنسیقی آسیب‌های فکری و اختلالات ذهنی بسیاری را در میان طرفداران سکولاریسم و منتقدان سکولاریسم در جهان اسلام سبب می‌شود. با این همه، نکته‌ای در اندیشه چارلز تیلور وجود دارد که شبیه آن و نشانه‌های آن در جوامع شرقی و اسلامی در حال ظهور و بروز است؛ بی‌آنکه نخبگان مسلمان به آن چالش، اندیشه و تدبیری داشته باشند. این چالش ظهور نوعی از «سکولاریسم گزینه‌ای» یا سکولاریسمی که باور به آموزه‌های اسلامی و معارف دینی و هویت توحیدی، برای طیفی از جامعه تبدیل به یک «گزینه» در میان گزینه‌های معنوی فراوان، گزینه‌های اعتقادی زیاد، و گزینه‌های هویتی گوناگون می‌شود.

در این وضعیت این پرسش پیش می‌آید که آیا در واقع جهان اسلام نیز همچون دنیای غرب به‌نوعی از سکولاریسم گزینه‌ای - یا همان سکولاریسم پلورالیستیک - تغییر مسیر داده است؟ همین‌طور این پرسش مطرح می‌شود که در فرایند گزینه‌شدن دین و باور، آیا در عصر جهانی شده، تفاوتی بین جهان اسلام و دنیای غرب می‌ماند یا نه؟ آنگاه راه مواجهه جهان اسلام با پدیده گزینه‌ای شدن و مواجهه با گزینه‌های عرفی متنوع و انباشته چه می‌باشد؟ انسان مسلمان با چه رویکردی و چگونه می‌تواند برابر



نظر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

1. A Secular Age

تراکم گزینه‌های غیردینی در فرایند تمدن دینی خود دوام آورد و به جهت معرفتی و نیز به جهت روحی و روانی برابر این حجم انباشته از سکولاریسم تاب آورد؟

در این مورد به نظر می‌رسد که با وجود سریان گزینه‌های عرفی و سکولار در جوامع اسلامی در دو فضای حقیقی و مجازی، تفاوت‌های عمیقی بین جهان اسلام و دنیای غرب وجود دارد که نمونه آن را می‌توان در «پیچیدگی ایمان» و «مراتب و لایه‌های ایمان» در جوامع اسلامی و در عمق فرهنگ مسلمانان مشاهده کرد که فرایند سکولاریزاسیون در جوامع اسلامی را پیچیده، دشوار و گاه ناممکن می‌کند. از سوی دیگر، جهان اسلام افزون بر ابعاد فرهنگ ایمانی - در میانه انسان و خدا - برخوردار از فرهنگ تاریخی محبت و «عشق روحانی» نه فقط در میان انسان و خدا، بلکه بین انسان و انسان می‌باشد و همین عشق عمیق در دوسویه الهی و انسانی و در دو جهت مجازی و حقیقی همواره مانع از تشتت و تکثر وجودی انسان‌ها و شکاف بنیادین بین گزینه‌ها در الهیات، فرهنگ، و مناسبات اجتماعی می‌شود. از سوی دیگر، نوعی از تنوع و تکثر، و شکلی از مراتب و مدارج در باورهای اسلامی - سطوح دین‌داری - و نیز در فرهنگ مسلمانان وجود دارد که سیر حرکت «سکولاریسم گزینه‌ای» را برابر «دین‌داری گزینه‌ای» - یا دین‌داری برآمده از گزینه‌های اثبوه دینی و توحیدی - بسیار دشوار و سخت می‌کند. در این فرایند، سکولاریسم گزینه‌ای غربی نمی‌تواند در یک سیر استدلالی و یا حتی در یک سیر روان‌شناختی به آسانی در میان مسلمانان پیش بتازد. آنچه در این مقاله می‌آید، مروری بر سکولاریسم گزینه‌ای در جهان اسلام از منظر چارچوب نظری چارلز تیلور در کتاب عصر سکولار خواهد بود. به دیگر بیان، این مقاله نه در راستای تحلیل جامع از اندیشه تیلور، بلکه در راستای فهم «سکولاریسم گزینه‌ای» در جامعه ایرانی - اسلامی در پرتو توجه به گفته‌های تیلور خواهد بود.

۱. مفاهیم بنیادین «سکولاریسم» در اندیشه تیلور

در توصیف و تحلیل پدیدارشناختی چارلز تیلور از سکولاریسم و نیز از فرایند سکولاریزاسیون در غرب و مراحل بسیار درهم‌وبرهم آن، به چند مفهوم پایه و اساسی





می‌پردازیم که به نظر نگارنده این سطور، توجه و تأمل در همین مفاهیم پایه می‌توان ایده اصلی تیلور را در این کتاب و کتاب‌های نزدیک به آن پیدا کند و ساختار کلی سکولاریسم گزینه‌ای را درباره ایران و جهان اسلام از نو تحلیل و شاید نقد نماید.

اولین مفهومی که تیلور در کتاب عصر سکولار به آن پرداخته است، مفهوم «سرشاری»^۱ است. معنای «سرشاری» در گفته‌های تیلور، آفات سرخوشی و سرمستی است که انسان جدید اساساً در پی آن می‌رود و برای همان غایت نیز زندگی می‌کند. اساساً هدف زندگی و معنای زندگی انسان سکولار چیزی جز تجربه لحظه‌های اوج در لذت و خوشی نیست. این لحظه‌های سرخوش بودگی ممکن است برخاسته از تجربه جنسی فرد و یا هر تجربه مادی و لذت‌بخشی او باشد؛ ممکن است برخاسته از حس خدابودگی انسان و یا حس بسندگی عقل انسانی باشد، و ممکن است حتی برخاسته از خودفراموشی^۲ یا هوس‌های برآمده از غفلت و یا تغافل و نیز تجربه‌های برآمده از نفس تغییر پیوسته و نبود یک هویت معلوم و مشخص باشد (Taylor, 2007, p.5). البته در نگاه تیلور، این سرشاری ممکن است سرشاری برآمده از یک تجربه دینی و معنوی هم باشد؛ اما انسان سکولار سرشاری‌های اینجایی و اکنونی را در فرایند یک تصمیم بر سرشاری‌های آنجایی و واپسین ترجیح می‌دهد و بر سرشاری دنیوی و زمینی تمرکز می‌کند و بر همان نیز بسنده می‌نماید (Taylor, 2007, p.8).

نفس این «سرشاری» می‌تواند نه فقط غایت باشد؛ بلکه عامل تعیین‌کننده در زندگی و حیات انسانی است.^۳ اساساً فلسفه حیات انسان در دنیا، چیزی جز گذر زندگی به

۱. به نظر می‌رسد انتخاب کلمه «سرشاری» به جای «کمال» در ترجمه (fullness)، از سوی مترجم کتاب درست است. تیلور در این کتاب به دنبال طرح بحث کمال نیست؛ بلکه در پی ترسیم لحظه‌های اوج و حس سرخوشی و سرمستی انسان مدرن، در عرصه‌های محض رفتن در اینجا و اکنون است. این مفهوم در فهم ماهیت امر سکولار و جامعه سکولار بسیار اساسی است.

2. self-forgetfulness

۳. این سرخوشی ممکن است حاصل بی‌معنایی و یا عامل بی‌معنایی باشد. در نگرش نخست، اساساً پوچی و بی‌معنایی راهی برای «نه گفتن» به این دنیا نیست؛ بلکه مسیری برای «گفتن آری» به این دنیاست. «پوچی جهان باید انگیزه آری گفتن به جهان باشد - آن‌چنانکه هست» (حقیقی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰).

«وضعیت سرشاری» نیست. فرد غیرمؤمن در پی آن است که زندگی را تماماً رضایت‌بخش و لذت‌بخش کند. در فرهنگ سکولار نباید به چیزی اعتقاد داشت که مانع از این سرشاربودگی، سیرشدگی و لذت‌های در اوج شود. با این نگاه که در آن، «اقتصاد» هدف نهایی و غایت جامعه می‌شود، و هدفی فراتر از آن متصور نیست، «جهاد با نفس» و آموزه‌های دینی مشابه با آن بی‌معنا و متروک خواهد بود.

در این بیان، تفاوتی هست بین سرشاری برآمده از کنش دینی و معنوی، و سرشاری برآمده از تجربه‌های دنیوی. سرشاری انسان سکولار برآمده از توجه به خود، به درون خود و به خودانحصاری است؛ درحالی که سرشاری انسان دین‌دار در پرتو توجه به خدا و توجه به امری بیرونی - بیرون از خود - است.^۱ انسان سکولار در این سرشاری دوگانه - سرشاری خود‌گرا یا خداگرا، درون‌گرا یا بیرون‌گرا -، سرشاری حاصل از خود و خواسته‌های خود را محور و مبنا قرار می‌دهد و تصمیم می‌گیرد که عنان را یک‌سره به همین قدرت درونی واگذار کند و خود را از عوامل بیرونی به کلی رها سازد. از این منظر، غایت فراتر در نظم دینی، عیش و سرخوشی ما را مکدر می‌کند. گذاری مهم در آثار کسانی، مثل آدام اسمیت و جان لاک آموزهٔ تدبیر عمدتاً ناظر به تنظیم و تنسيق این جهان مبتنی بر نفع متقابل، به‌ویژه نفع اقتصادی است (اسمیت، ۱۴۰۱، ص ۷۱). چنین دیدگاهی انسان‌ها را درگیر «تبادل خدمات» تلقی می‌کند و از این منظر انسان‌محورانه، کل کیهان را صحنهٔ این اقتصاد می‌بیند. آنچه در تدبیر الهی نو اتفاق می‌افتد، «تقلیل» اغراض و مقاصد الهی و «اقتصادی‌سازی» منافع و علایق خداست (اسمیت، ۱۴۰۱، ص ۷۲)، «اهدافی که خدا برای ما داشت تقلیل می‌یابد به این هدف واحد که این نظم مبتنی بر نفع متقابلی را بپذیریم که برایمان طراحی کرده» (Taylor, 2007, p. 221)، «حتی خدا باوری ما نیز صبغهٔ انسانی و درون‌ماندگار به خود می‌گیرد و غایت عنایت مدبرانهٔ الهی هم به ساحت درون‌ماندگار محدود می‌شود» (اسمیت، ۱۴۰۱، ص ۷۲).

۱. گفتنی است که درون‌بودگی و برون‌بودگی امر غیبی نسبت به انسان بسته به تعریف و تبیین هستی‌شناختی رابطهٔ انسان با خدا و نسبت دنیا با فرادنیاست.



سکولاریسم مدرن و پسامدرن است. نکته بسیار مهم در این میان، این است که انسانی که از نفوذپذیری فرار می‌کند، انسانِ تعالی‌یافته نیست؛ بلکه «انسانی معمولی» با امیال معمولی است که در معمولی‌بودن و در اینجایی و اکنونی بودن پیش می‌تازد. به بیان دیگر، انسان معمولی در نفوذناپذیری معمولی تر می‌شود، نه معنوی تر یا متعالی تر یا حتی انسان‌تر! وقتی باورهای مذهبی و متافیزیکی به کنار می‌روند، ما با امیال معمولی انسان روبه‌رو هستیم و این مبنای انسان‌گرایی مدرن هستند. ارضای جنسی به جای اینکه مسیری به سوی دوزخ باشد، اکنون بزرگ‌ترین لذت ما تلقی می‌شود. عشق معمولی به خویشتن دیگر گناه نیست؛ بلکه مبنای صرف انسانی سالم است (Taylor, 2007, p. 253).

مفهوم بنیادین دیگری که در اندیشه چارلز تیلور در توصیف تحلیلی از عصر سکولار می‌توان مشاهده کرد موضوع «نظم اخلاقی» یا همان «نظم تمدنی» است. آنگاه که انسان به سوی انسان رخنه‌ناپذیر و نیز اومانیسیم انحصاری می‌رود، نظم مناسبات انسانی - بین انسان و انسان - را در یک فرایند به اصطلاح اخلاقی (اخلاق عرفی) بنا می‌نهد. وقتی رخنه‌ها و عوامل بیرونی که می‌تواند نزاعات بین انسانی را کاهش دهد، بسته می‌شود، تکیه بر خود انسان - در نگاه به خوی خشن انسان - نیز احتمالاً نمی‌تواند نظم بین انسانی را به ارمغان آورد؛ بلکه مایه بی‌نظمی و تنش در جامعه می‌شود.^۱ به بیان دیگر، اوج لیبرالیسم و اوج لذت ما را به نوعی از ماتریالیسم و اختلاف و نزاع می‌کشاند. از این منظر، اوج لذت‌گرایی و ماتریالیسم منجر به شکاف در جامعه و اختلاف طبقاتی می‌شود و اگر از آن جلوگیری نشود، اقتصاد به یک شور و هیجان‌های خشونت‌آمیز سوق پیدا می‌کند.

تیلور در تبیینی که از عصر سکولار و جامعه سکولار دارد، به نوعی از نظم افقی و

۱. گفتنی است در فرایند سکولاریزاسیون، گشوده شدن پای عاملی فراتر از انسان سبب شکاف در جامعه انسانی می‌شود و بحث علامه طباطبایی درباره عامل اختلاف نمی‌تواند عامل وفاق باشد (نک: محمدحسین طباطبایی، «امیران»، ج ۱، ص ۱۱۱. در بررسی عدم ریح صدان صدر مسرت، به با عامل مسرت انسانی، به با تقویت عامل دینی - دین قوی تر - رخ می‌دهد.





نظم مبتنی بر علت و معلول - در نظام سکولار - به جای نظم عمودی و احیاناً نظم عشق‌بنیان - در جامعه دینی - می‌پردازد. در این نگاه، نظم اخلاقی جدید دیگر تحت تأثیر «دسترسی‌های واسطه‌ای»^۱ نیست که توسط یک رأس - حاکمان یا روحانیان - اعمال شود. در نتیجه تغییر باورها، جامعه غربی از نظام سلسله‌مراتبی طبقاتی^۲ رهایی می‌یابد و وارد نظم غیرعامل^۳ می‌شود و به جای اینکه جهان به صورت عمودی با دسترسی‌های واسطه‌ای - از بالا به پایین - اداره شود، این بار به صورت افقی و خودآیینی مستقیم مردم مدیریت می‌شود (Taylor, 2007, p. 209).

از این نظر اساساً عامل نظم در جامعه باید فراگیر باشد و الآن عامل مسیحیت در غرب نمی‌تواند این نقش فراگیر را بازی کند. مسیحیت در غرب صرفاً تبدیل به یک گزینه شده است و دیگر نمی‌تواند فراگیر گردد. در این وضعیت، تیلور به نظم تمدنی، تمدنی توأم با ادب (تمدن مؤدب)^۴، و نظمی همراه با احترام متقابل اشاره می‌کند. در روند شکل‌گیری این نظم اخلاقی و تمدنی در فضای دنیوی و سکولار، «تجارت» جایگزین «جنگ» می‌شود. در واقع ادب و احترام متقابل برای تجارت و برای رفاه و نیز برای امنیت متقابل شکل می‌گیرد، نه برای انسان و زندگی انسانی و این شرایط مختلف جهان را به سوی اتحاد با یکدیگر از طریق الزامات متقابل در تعاملات سوق می‌دهد (see: Taylor, 2007, p.177).

بدین ترتیب، اخلاقیات تبدیل به قانون می‌شود. تفاوت و توجهی که ما از شرایط پیرامونی دریافت می‌کنیم هدیه رایگان از سوی آنها نیست؛ بلکه هزینه‌ای برای عدالت و حفاظتی است که آنها از ما انتظار دارند (Taylor, 2007, p. 178). اگر زندگی همراه با نظم یک مطالبه باشد، مردم ضرورتاً باید در راستای امور تولیدی قرار گیرند؛ زیرا یک جامعه منظم واقعی نیاز به یک اقتصاد قوی دارد که نظم را برای آنها ایجاد کند و آن نیز

1. mediated access

2. hierarchical order

3. impersonal order

۴. «تمدن مؤدب» در بیان چارلز تیلور برابر «تمدن وحشی» (savagery civilization) است (see: Taylor, 2007, p. 229).

جز از طریق نظم سیاسی - دولت به مثابه اشاعه‌دهنده جامعه منضبط - به دست نخواهد آمد (see: Taylor, 2007, p.179). آنچه در تمدن غرب اهمیت دارد، روابط اقتصادی است که در سابقه تمدنی و زندگی آنها جای گرفته، و نتیجه آن تعادل و تساوی در زندگی سیاسی و اجتماعی است (see: Taylor, 2007, p.179). بر این اساس، فعالیت اقتصادی مسیری است برای تحقق صلح تمدنی و نظم اخلاقی.

گفتنی است که تیلور جملاتی و نکاتی درباره نظم معنوی نیز دارد؛ اما همان‌طور که در موضوع سرشاری گذشت، نظم دینی و نیز نظم معنوی در مقایسه با نظم دنیوی - آنچه تیلور آن را نظم سکولار، نظم اخلاقی، و نظم تمدنی یا نظم مبتنی بر قانون طبیعت قلمداد می‌کند - و نیز نظم اقتصادی به حاشیه می‌رود و در نسبت بین این دو گانه در تاریخ غرب، امر سکولار غالب بر امر دینی می‌شود.^۱

در این میان، نکته قابل تأملی را تیلور در مقاله‌ای که از ایشان در سال ۱۹۹۸ منتشر شده است، بیان می‌کند که انسان در غرب در چه فرایندی به تدریج دچار فقدان قدر مشترک شده است و در یک مرحله، باور مشترک، و در مرحله‌ای دیگر، اخلاق مشترک را از دست می‌دهد، و آنگاه به قرارداد مشترک تمسک می‌کند تا بتواند نظم اجتماعی را حفظ نماید.^۲

مفهوم پایانی که چارلز تیلور در انتهای توصیف پدیدارشناختی از عصر سکولار در غرب مطرح می‌کند، مفهوم «فشار دو گانه»^۳ است. ظهور این فشار از دو سوی دین و

۱. درمقابل با نظم سکولار اقتصادی در بیان تیلور، در اندیشه و میراث فرهنگی مسلمانان، نوعی از نظم دیگر وجود دارد که می‌توان آن را «نظم ایمانی» و نیز «نظم معنوی» نام داد (نک: بابائی، ۱۳۹۹، صص ۴۲۷ و ۴۴۸؛ و نیز در این باره به تحلیل مارسال هاجسن درباره «نظم» در تمدن اسلامی بوجه نیند. Housh, 1777, vol. 1, pp. 234-200).

۲. در فرایند «فقدان قدر مشترک»، باید در پرسش اندیشه کرد که آیا از دست دادن قدر مشترک‌ها برآمده از قوت و قدرت و پیشرفت آدمی است یا اینکه چنین از دست‌دانی برخاسته از ضعف انباشته در انسان جدید است که چون انسان رفته‌رفته ضعیف‌تر می‌شود، فاقد قدر مشترک می‌گردد؟ در این مورد «مصرف‌گرایی و ابزارگرایی اقتدار عقل را تضعیف می‌کند» و اگر جامعه نتواند بر چرخش مدرن به سوی ایدئولوژی برآمده از سیاست لیبرال چیره شود، جامعه به سوی فاشیسم می‌رود.





سکولاریسم، برخاسته از یک حرکت فطری فشرده و متراکم در تاریخ غرب برای اقبال به دین و معنویت است. در فرایند تاریخی تمدن غرب، انسان غربی بعد از تجربه طولانی و خسته کننده از سکولاریبودگی، حس خلأ و اضطراب می کند و در نبود معنا و معنویت این بار در اصل سکولاریسم تردید می کند. در این فرایند، سکولاریسم مقبولیت خود را حتی در جوامع سکولار از دست می دهد. ریشه های این تردید پایانی را - درباره سکولاریسم - شاید بتوان در همان تردید آغازین - درباره دین - پی گرفت. همان طور که وعده های تحقق نیافته دین، راه را برای تردید در دین آغاز کرد و نیز تجربه های موفق غیر مسیحی، دوباره تردیدهایی را درباره مسیحیت به مثابه یگانه عامل موفقیت به وجود آورد، در پایان تجربه مدرنیته، سکولاریسم نیز دقیقاً به همین تردیدها دچار شد. وقتی وعده های سکولاریسم تحقق نیافت و در نقطه هایی، مثل جنگ جهانی اول و دوم، دچار نوعی شکست عملی شد، و وقتی برابر جهان سکولار، دنیای دینی دوباره سر برداشته و توفیقاتی را در عرصه های تمدنی به دست آورد، تردید در سکولاریسم عمیق تر شد. بدین سان، نسل بعدی برای زندگی در ارض موات حس خوبی ندارد و آنها به دنبال معنا در فراسوی مرزهای غرب سکولار می روند و این بار آزادی را در دل تقید، مناسک دینی و عبادی جست و جو می کنند. تردید انسان سکولار در سکولاریسم و در بسندگی سکولاریسم، سرآغازی است برای اقبال به دین و معنویت؛ از این رو از نظر تیلور، انسان غربی تا رسیدن به نقطه بی ایمانی^۱ فاصله زیادی دارد (Taylor, 2007, p. 330).

بدین سان اساساً دین را نمی توان از جامعه حذف کرد.

بدین سان، در این دنیای جدید متکثر، ایمان و بی ایمانی به هم تنه می زنند. زیستن در عصر سکولار، زیستنی است در عصری پر از تلاطم و درهم آمیختگی بین دین و سکولاریسم. درست است که اومانیزم انحصاری به گزینه ای جدی تبدیل شده است؛ اما این طور نیست که همه جا با آن تسخیر شده باشد. پس از تراکم سکولاریسم در تاریخ فکر و فرهنگی غربی، واکنش ها و پس زدن ها بلافاصله آغاز می شود و گستره

1. unbelief

بسیاری از گزینه‌ها برای معنابخشی پیدا می‌شود. در این گسترده‌گی، افزون بر «تکثر گزینه‌ها» با «تزلزل گزینه‌ها» مواجه هستیم؛ تزلزلی که برآمده از مجاورت و برخورد این گزینه‌ها با یکدیگر است. درست است که جهان برای ما مدرن‌ها افسون‌زدایی شده؛ اما به دنبال این افسون‌زدایی، انسان جدید نوعی از حس گم‌کردگی یا رخوت را هم تجربه کرده است. همین حس فشار جدید و متفاوتی را ایجاد می‌کند که پیش از این نبوده است.

در چنین وضعیتی، از یک سو، چارلز تیلور در پی نظم اخلاقی و از سوی دیگر، به دنبال ایجاد معنای باطنی - برای اقناع درونی انسان - می‌رود. در این نقطه تلاقی زیبایی‌شناختی، دین می‌تواند با ایجاد معانی معنوی و نیز با ارائه معانی قابل فهم و جذاب، در روند اجتماعی مشارکت کند. بدین سان، تیلور در نهایت به این نتیجه می‌رسد که با توجه به محدودیت فضای مادی و دنیوی، آدمی نیازمند به عالم ماوراست تا بلکه بتواند کمبود خود را جبران کند و بریدگی - طلاق - از خود^۱ (See: Taylor, 2007, p. 380) و از منابع عمیق مربوط به خود را ترمیم نماید. این نقطه بریدگی و طلاق وجودی از خود و دیگری، نقطه بروز رنج‌ها و اضطراب‌های تودرتو برای انسان سکولار معاصر است.^۲ فشار دوگانه‌ای که بین دین و سکولاریسم رخ داده است، هرگز به معنای مراجعه دوباره به مسیحیت نیست؛ بلکه مراجعه به نوعی از معنویت - یا مسیحیت اصلاح شده - است. در این رویکرد، دین افول نمی‌کند؛ بلکه جایگاه جدیدی از تقدس و معنویت ظهور می‌کند (See: Taylor, 2007, p. 437).

روند اصلاحی از آنجا شروع می‌شود که انسان معاصر در میان فشار دوسویه و برآمده از سکولاریسم از یک سو، و دین از سوی دیگر قرار می‌گیرد. انسان معاصر از

1. divorce from oneself

۲. حال نکته و بلکه پرسش مهمی که در این میان ظاهر می‌شود، «پناه انسان معاصر» در وضعیت سکولاریسم است. موضوع «پناه» نه فقط برای انسان سکولار غربی جدی است؛ بلکه برای انسان مسلمان درافتاده با وضعیت سکولار نیز مسئله است. پرسش این است که پناه فرهنگی و پناه تمدنی انسان امروز در مناسبات سکولار کجاست؟ در این میان، انسان مسلمان چه پناهی را در وضعیت آشفتگی‌های برآمده از عصر سکولار می‌تواند پیدا کند؟ پاسخ این پرسش در بخش پایانی مقاله اشاره خواهد شد.





سوی دین نمی‌تواند به سوی سکولاریسم برود و در آن موطن‌گزیند؛ زیرا تجربه تاریخی سکولاریسم نشان از خلأها و آفت‌های بسیاری دارد و سرخوشی او را تأمین نمی‌کند. از سوی سکولاریسم هم نمی‌تواند به سوی مسیحیت برود؛ زیرا تجربه تاریخی مسیحیت با کاستی‌ها و آسیب‌های بسیار همراه است. در این دوگانگی که آدمی در یک حیرت تاریخی و هویتی گرفتار شده است، به سوی یک وضعیت اصلاحی در میانه دین و سکولاریسم می‌رود. در نگاه تیلور، این فرایند اصلاحی در یک گفت‌وگوی سازنده، بین دین و سکولاریسم رخ می‌دهد.^۱

درست است که مدرنیته، جهانی شده و در پی آن سکولاریزاسیون را هم جهانی کرده است؛ اما ادیان به سطح جهانی نرسیده یا دست کم قلمرو جهانی شده دین کمتر و کوچک‌تر از قلمرو جهانی سکولاریسم مانده است. با این همه، باید به این نکته توجه داشت که امروزه برابر «سکولاریسم جهانی» یا همان «جهانی‌شدن سکولار»، جنبش‌های مربوط به «اسلام جهانی»، «اسلام تمدنی»، یا «جهانی‌شدن اسلامی» پیدا شده است که نمونه‌های آن را به گونه‌های مختلف در ایران، برخی کشورهای عربی، در شرق آسیا و اخیراً در ترکیه امروز می‌توان مشاهده کرد. تجربه «اسلام جهانی»، زبان و ادبیات جدید و چشم‌انداز تازه و ارزش‌های متفاوت انسانی را تولید و ارائه کرده است که با وجود دینی‌بودنش، برای انسان سکولار فطری قابل فهم و قابل استدلال است. این تجربه راهی متفاوت و چشم‌اندازی جدید درباره اصل «گفت‌وگو» ایجاد می‌کند و امتداد جهانی بحث تیلور در گفت‌وگو را وارد عرصه‌های نویی خواهد کرد.

۱. «من فکر می‌کنم نیاز مبرمی به گفت‌وگو میان اصحاب مواضع مختلف، اعم از مواضع دینی و غیردینی و ضددینی و اومانیستی و ضد اومانیستی و امثال اینها، داریم، گفت‌وگویی که به برکت آن از تصویر کاریکاتوری یکدیگر فاصله بگیریم و تلاش کنیم بفهمیم که از نظر بقیه «کمال» چه معنایی دارد» (اسمیت، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲). البته چارلز تیلور به این مسئله نمی‌پردازد که زبان گفت‌وگو بین دین و سکولاریسم چه زبانی است و از چه منطقی پیروی می‌کند. آیا این زبان، زبان سکولار است یا می‌تواند زبان دین نیز باشد؟ آیا اساساً جانب سکولار می‌تواند، و تن می‌دهد به اینکه بخواهد به زبان دین نیز سخن بگوید و یا بشنود، یا اینکه آیین سکولار همه چیز را با خود محک می‌زند و خواسته و یا ناخواسته در پی تحمیل خود به رقیبان دینی خود است؟

۲. «سکولاریسم گزینه‌ای» در جهان اسلام

سکولاریسم گزینه‌ای را چقدر می‌توان در جهان اسلام جدی تلقی کرد؟ آیا سکولاریسم در جهان اسلام به اندازه سیرت‌های پیش‌زمینه است یا نه. بدون شک تاریخ سکولاریسم و نیز سکولاریزاسیون در جوامع اسلامی با تاریخ امر سکولار و فرایند سکولاریزاسیون در کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی تفاوت‌های بسیاری دارد؛ از این رو نمی‌توان با صرف مشابَهت‌های ظاهری بین غرب و جهان اسلام به این‌همانی سکولاریسم غربی و سکولاریسم در جوامع اسلامی حکم کرد. یکی از تفاوت‌های بسیار مهم در میانه این دو فرایند از سکولارشدن، پیچیدگی ایمان و لایه‌مندی باورهای دینی و اشراقی در کشورهای اسلامی است. ایمان در عمیق‌ترین لایه‌های جوامع اسلامی و در سطوح تودگانی و نخبگانی و در یک انباشت تاریخی در جوامع اسلامی وجود یافته است و امکان باورزدایی سهل و بسط در آن وجود ندارد. با وجود این نمی‌توان از واقعیت سکولارشدگی، چه وقتی این سکولارشدگی برآمده از درون جهان اسلام بوده (حسین نصر، ۱۴۰۱، ص ۲۴۹-۲۵۱) و چه وقتی این سکولاربودگی متأثر از محیط جهانی و نظام سلطه سکولار بوده است، چشم پوشید. در این مورد، دنیای اسلام، همچون دنیای غرب سه تجربه مهم تاریخی را البته با تفاوت‌های بسیار و با چالش‌های مشابه طی می‌کند؛ تجربه جهانی شدن، تجربه صنعتی شدن، و تجربه شهری شدن (Hunter, 2010, pp. 200-201). افزون بر مسئله شهری شدن و صنعتی شدن که از واقعیت آن در جهان اسلام عبور کرده‌ایم، آنچه وضعیت جدیدی از سکولارشدگی را ایجاد نموده، مقوله جهانی شدن است که دنیای اسلام را وارد عرصه‌های جدید و چالش‌های نوظهور و احیاناً نوعی از «سکولاریسم گزینه‌ای» را در امکان امر دینی و جامعه دینی سبب شده است.

نکته بسیار مهم اینکه، سه عامل بالا عصر سکولار را به «عصر بی‌شکلی» - در تعبیر گئورگک زیمیل - (لاجوردی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸-۲۴۹)، «عصر اضطراب» - در تعبیر لوفان بومر - (لوفان بومر، ۱۳۸۲، ص ۸۰۹). و به نوعی از «وضعیت تعلیق» تبدیل کرده است. آنگاه این





وضعیت تعلیق در شرایطی که «سرعت» در تحولات فرهنگی و تمدنی تبدیل به یک عامل تعیین کننده شده است، تعلیق شدگی را شتاب بخشیده است. اکنون ما در جهان اسلام و نیز ما در ایران معاصر، در تأسی و نیز در تأثر به جهانی شدن و نوعی سکولاریسم گزینه‌ای برآمده از آن، وضعیت «تعلیق در تعلیق» را پیدا می‌کنیم. این تعلیق دوچندان از آن‌روست که اول اینکه، ما در تأسی به غرب سکولار، از وضعیت سنتی خود تعلیق و کنده شده‌ایم، و دوم اینکه، در تأسی به غرب نیز هیچ‌گاه به غرب اصلی^۱ دست یافته‌ایم و آنگاه در غربی شدن نیز دچار تعلیق جدید شده‌ایم و این برای ما یک تعلیق دوچندانی را به وجود می‌آورد. در این وضعیت که بعد سلبی سکولاریسم فعال شده؛ اما بعد ایجابی سکولاریسم هنوز شکل نگرفته است، انسان مسلمان معاصر وضعیتی بسیار آزاردهنده‌تر از وضعیت تعلیق در خود غرب پیدا می‌کند. آزاردهندگی آن بدان سبب است که تعلیق در غرب یک زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، قانونی، سیاسی و غیره داشته و آن را با فرهنگ خود احتمالاً وفق داده است؛ درحالی که در جهان اسلام چنین زمینه‌ای وجود نداشته است؛ از این‌رو جهان اسلام از یک سو، در داشتن ایمان انباشته و متراکم در تاریخ دینی خود، از تاریخ غرب و دین در غرب تفاوت می‌یابد و از سوی دیگر، در شکل‌گیری نوعی از سکولاریسم تقلیدی و البته پیچیده نیز از دنیای غرب جدا می‌افتد.

۳. تفاوت‌های سکولاریسم در «جهان اسلام» و «جهان غرب»

نخست باید بر این نکته تأکید کرد که تاریخ غرب با تاریخ جهان اسلام، تفاوت‌های بسیاری بنیادینی در تاریخ و اندیشه دارد که با توجه به آن نمی‌توان فرایندها و تحلیل‌های مربوط به سکولاریزدگی و عرفی شدن در غرب و در جهان اسلام را همسان دیده و تحلیل کرد. به بیان دیگر، سکولاریسم مانده در غرب با سکولاریسم آمده به شرق، و نیز سکولاریسم آمده به شرق و نیز جهان اسلام با سکولاریسم برآمده از خود

1. original

شرق و جوامع اسلامی تفاوت‌های بسیاری دارد و در این مورد نباید به این تفاوت‌ها بی‌اعتنا بود و در مغالطه اشتراک لفظی «سکولاریسم» در جهان اسلام و جهان غرب گرفتار شد و اقتضانات هریک را به صورت جدا تحلیل کرد. اساساً سکولاریسم در جهان مسیحیت با دینی چالش می‌کند که پیامبرش اهل رهبانیت بوده است و شهری دینی توسط عیسی مسیح در عالم مسیحیان تأسیس نمی‌شود، و نیز سکولاریسم با دینی چالش می‌کند که فاقد شریعت، و نیز فاقد تجربه اجتماعی و سیاسی در تاریخ غرب است؛ در حالی که در دنیای اسلام، پیامبر آنکه شعار «لا رهبانیه فی الاسلام» سر می‌دهد، بعد از ده سال از بعثت، مدینه‌النبی را تأسیس می‌کند، سند وثیقه‌المدینه را تنظیم می‌کند، و تقریباً تمام وحی‌ای که به او نازل می‌شود، ماهیت اجتماعی و سیاسی دارد. در این وضعیت، به طور طبیعی، راه برای سکولاریسم دشوار خواهد بود. از این نقطه نظر، سکولاریسمی که در غرب رخ می‌دهد، سکولاریسم درون‌زاد و برآمده از بستر تاریخی و فرهنگی خود غرب است و برخوردار از یک انباشت اندیشه‌ای و فرهنگی که آن را غالب بر دین قرار می‌دهد؛ در حالی که سکولاریسم در جهان اسلام نوعاً برآمده از امری برون‌زاد و البته ترجمه‌شده و گاه تصنعی و تقلیدشده از جهان غرب است. همین امر، سکولاریسم را در جهان اسلام بسیار ضعیف و درعین حال، بسیار آشفته می‌کند؛ از این رو اساساً باید واقعیت سکولاریسم در غرب را با واقعیت سکولاریسم در شرق و در جهان اسلام، به گونه‌ای دیگر و متفاوت، حس و فهم کرد.

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که بین سکولاریسم در غرب و سکولاریسم در جهان اسلام وجود دارد، همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، مقوله مراتب ایمانی، درجات ایمانی، و ایمان لایه‌به‌لایه در تاریخ اسلام و در میان جوامع مسلمان است. موضوع درجات ایمانی متناظر به درجات مختلف اسلام - اسلام اجمالی، اسلام تفصیلی، اسلام رضا، و اسلام فنا - (طباطبایی، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م، ج ۱۸، صص ۲۶۳ - ۲۶۸؛ و نیز نک: یزدان‌پناه، موضوع «ایمان و عمل صالح») و نیز گونه‌های ایمانی در بیان خواجه نصیر طوسی - ایمان تقلیدی و ایمان پژوهشی - (خواجه نصیر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵) و همین‌طور ایمان و باور خشک ذهنی و نیز باور عمیق معنوی و سویه‌های متناظر هریک در عرصه‌های مختلف فرهنگی، موضوع





ایمان در جوامع اسلامی را بسیار پیچیده و دارای ابعاد می‌کند. نقطه تفاوت دیگری که مسئله سکولاریزاسیون در جوامع مسلمان را دشوار می‌کند، عقبه معرفتی ایمان است. آنچه در مسیحیت درباره ایمان مطرح می‌شود و نقطه انعقاد ایمان شناخته می‌شود، معرفت تمام نیست؛ بلکه معرفت ناقص و بلکه نوعی از ابهام است که زمینه را برای ایمان فراهم می‌کند و ایمان اساساً نه بعد از علم و معرفت، بلکه قبل از آگاهی و معرفت منعقد می‌شود؛ برای مثال رودولف بولتمان در طرح «اسطوره‌زدایی»^۱ به این نکته اشاره می‌کند که اساساً بدون تصمیم در اینکه باید وجود داشت و باید انسان بود، فرد نمی‌تواند یک کلمه از انجیل را که با فرد وجودی سخن می‌گوید، فهم کند. در این بیان، تفسیر وجودی به معنای عقلانی کردن و تئوریزه کردن انجیل نیست؛ بلکه به معنای نوعی از ایمان به نحو وجودی است که خواننده انجیل را آماده می‌کند که با متن وجودی ارتباط برقرار کند. آنگاه که ما معنای وجودی و عمیق را طلب می‌کنیم و به کلمه الله فراتر از نگرش دنیوی می‌نگریم، از طریق اسطوره‌زدایی می‌توانیم متن مقدس را تفسیر کنیم (See: Bultmann, 2012, p 85). از این منظر، گویا جست ایمانی نه بعد از اوج آگاهی، بلکه در اوج حیرت و سرگشتگی رخ می‌دهد. آمیختگی ایمان به حیرت و سرگشتگی و ابهام و نامعلومی، بی‌شک آن را در مواجهه با سکولاریسم بسیار ضعیف و آسیب‌پذیر می‌کند.

این درحالی است که در تفکر اسلامی، ایمان نه قبل از معرفت، بلکه بعد از معرفت و آگاهی رخ می‌نماید. البته صرف معرفت برای انعقاد ایمان کافی نیست؛ بلکه بعد از معرفت و کسب آگاهی، فرد باید برای ایمان تصمیم بگیرد و برای انعقاد ایمان، اراده‌ورزی کند. بدون اراده برای «انعقاد ایمان» یا «تصمیم بر ایمان»، معرفت اکتسابی فرد به نقطه ایمان نمی‌رسد. در این مورد، وجود نوعی معرفت و حضور اراده پیوسته برای حفظ ایمان و نیز ازدیاد ایمان، عقبه ایمانی را قوی‌تر می‌کند و رسوخ نوعی از

1. demythologizing

سکولاریسم را در جامعهٔ ایمانی مسلمانان دوباره دشوارتر می‌سازد. بدین ترتیب باید به این نکته توجه داشت که ایمان در فرهنگ اسلامی برخلاف ایمان در کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی، ایمانی شورانگیز و ایمانی گرم است - برابر ایمان سرد - و ایمان گرم به طور طبیعی، برابر سکولاریزدگی مقاوم‌تر خواهد ماند؛ اما این موضوع و این سلسله از تفاوت‌ها هرگز به معنای این نیست که سطحی از سکولاریسم گزینه‌ای در کشورهای اسلامی وجود ندارد. همان‌طور که گفته شد، این نوع سکولاریسم با اقتضائات شرقی و جهان اسلامی آن، در دنیای ما نیز وجود دارد. حال پرسش اصلی این است که در رویکرد تمدنی، جهان اسلام با چالش سکولاریسم گزینه‌ای و تکثر گزینه‌های سکولار در جهان اسلام چه می‌توان کرد؟ در این مورد می‌توان به دو عنصر «وحدت» و «تنوع» در اندیشه و در فرهنگ اسلامی تأکید کرد و هریک را در مواجهه با این سکولاریسم گزینه‌ای تبیین نمود.

مراد از عنصر «وحدت» و عواملی که به انسجام و پیوستگی در وضعیت پر از تکثر و تنوع می‌انجامد، نه هر عنصر وحدت‌زا و انسجام‌آوری است؛ بلکه عناصری است که برخوردار از انرژی و مکنندگی بسیار قوی در جذب عناصر گوناگون باشد و در وضعیت پر از تشتت و سرعت در پراکندگی بتواند ایجاد وحدت کند. چنین عنصری را در کجای فرهنگ اسلامی می‌توان پیدا کرد؟ به نظر نگارندهٔ این سطور، عاملی که در هر شرایطی می‌تواند جذبهٔ فرهنگی ایجاد کند و جامعهٔ متلاطم گزینه‌ای و پیوسته متغیر را به سوی پیوستگی و اتصال بکشانند، عنصر «محبت» در فرهنگ مسلمانان و در اندیشهٔ اسلامی است. عنصر عشق و محبت در جهان اسلام، نه یک فرهنگ سفلی و دنیوی، بلکه یک فرهنگ قدسی، انسانی، و از جنس کمال است. این عشق مناسبات بین «انسان و خدا» تا مناسبات بین «انسان و انسان» را تحت تأثیر قرار داده است. در مناسبات انسانی هم عنصر عشق اشرافی نه فقط بین مسلمانان و اولیای الهی، بلکه در جامعهٔ اسلامی بین انسان مسلمان و هم‌کیشان خود، انسان مسلمان و هم‌نوعانش، و انسان مسلمان و خانوادهٔ او نیز تسری یافته است. درست است که یک سوی این عشق، مجازی، و سوی دیگر آن





حقیقی است؛ اما جنس عشق از فراسوی حقیقت تا سویه‌های مجازی آن - منظورم عشقی سفسطی نیست - در عرصه‌های فرهنگی انسان مسلمان از مسجد تا خانواده، از محله تا شهر، و از شهر تا تمدن گسترده است. مراقبت از این عشق، توسعه و عمق‌بخشیدن به این عشق بی‌شک می‌تواند در رویارویی با «شک و تردید» و در راستای حفظ ایمان الهی و عمق‌بخشیدن به آن بسیار اثرگذار باشد. در حالت سیطره عشق الهی در جامعه انسانی، امکانی برای رشد سکولاریسم نخواهد بود. با عطف توجه به این عنصر، تفکر و فرهنگ عرفانی در میان مسلمانان که هم نوعی از محبت مشروع را بین انسان و انسان تنوریزه می‌کند و هم محبت و عشق بین انسان و خدا و نیز انسان و حقایق متعالی را سفارش می‌نماید، از جمله داشته‌ها و سرمایه‌های جهان اسلام در رویارویی با سکولاریسم گزینه‌ای است.^۱

عامل دیگری که در اینجا بسیار با اهمیت است، طرح نوعی از دین‌داری گزینه‌ای و توجه به ظرفیت‌های روان‌شناختی «تنوع توحیدی» در مواجهه با سکولاریسم گزینه‌ای در فرهنگ اسلامی است. منظور از «تنوع توحیدی» طرح سُبُل الهی در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی برای رسیدن به یک صراط تمدنی است. در این مورد ما باید بتوانیم راه‌های پرشمار، زبان‌های متنوع، و اشکال گوناگون و یا «گزینه‌های متکثر توحیدی» - سبب الی الله - را به صورت روش‌مند و البته متعبدانه در فقه و شریعت فعال سازیم؛ مثلاً می‌توانیم برای اثبات خداوند از انواع زبان‌های فلسفی، کلامی، عرفانی، هنری، علمی و غیره استفاده کنیم تا از طریق هر کدام، طیفی از مخاطبان را قانع سازیم و نوعی از تراکم و انباشت توحیدی را در جامعه ایجاد کنیم. همین رویکرد را می‌توان در موضوع عفاف و حجاب و نیز در عرصه‌های مربوط به سبک زندگی پی گرفت.

نتیجه‌گیری

۱. برای نمونه براساس مطالعات میدانی در زمینه‌های مددکاری اجتماعی مشخص شده است، خانواده‌هایی که فرزندان معلول دارند و دچار مشکلات اعتقادی می‌شوند، ادبیات عرفانی برایشان موثرترین ادبیاتی است که می‌تواند بسیاری را از آستانه‌های الحاد دور کند.

سکولاریزاسیون گزینه‌ای در جهان اسلام نیز در حال شکل‌گیری و پیشروی است. این نوع از گستردگی در گزینه‌های دینی، شبه‌دینی و غیردینی در جهان اسلام ریشه در نوعی از مدرنیزاسیون - که صیوروت شرقی آن متفاوت از صیوروت غربی مدرنیته بوده است - دارد. هرچند ممکن است سکولاریزاسیون گزینه‌ای در جهان اسلام با سکولاریزاسیون گزینه‌ای در جهان غرب شباهت‌هایی داشته باشد، تفاوت‌های عمیقی در سیر تاریخی و فلسفی غرب با جهان غرب - پس - در - بی - بی - بی - بی -

همیشه به معنای این نیست که جهان اسلام همواره اسلامی می‌ماند و امکان حذف و نفی دین اسلام از آن وجود ندارد؛ بلکه این تفاوت و اقتضائات متفاوت آن، معنای افزون‌تری نیز دارد و آن اینکه سکولاریزاسیون گزینه‌ای در جهان اسلام اولاً چه‌بسا از جهان غرب اقتباس شده باشد؛ اما هیچ‌گاه غربی نشده و به وضعیت غربی نرسیده است؛ و دوماً اینکه سکولاریزاسیون گزینه‌ای در جهان اسلام، نه غربی است و نه با فضای فرهنگ شرق همخوانی دارد؛ همین نیز پدیده جدیدی را در سکولاریزاسیون ایجاد می‌کند که «نسبیت ایمانی»، «نسبیت در دین‌داری»، «نسبیت اخلاقی و انسانی»، و نیز «بی‌معنایی و پوچی» جدیدی را خلق می‌کند و چالش‌های تازه و البته بسیار گنگی را برای مسلمان معاصر ایجاد می‌نماید. مواجهه با این وضعیت گزینه‌ای در دین و دین‌داری، از عمده مسائل دین‌داری در سطح فردی و اجتماعی در جامعه جهانی اسلام است. مواجهه با این وضعیت که اندیشمندان در حوزه و دانشگاه کمتر بدان دغدغه نشان می‌دهند، یکی از نقطه‌های عطف در تحول فرهنگی ایران امروز و جهان معاصر اسلام است. آنچه در این زمینه باید درباره آن اندیشه کرد، گونه‌های مواجهه تمدنی جهان اسلام با پدیده فرهنگی «سکولاریزاسیون گزینه‌ای» است که بتواند ظرفیت‌های جدیدی از جهان اسلام را در ایجاد نوعی از تراکم دین‌داری و انباشت توحیدی فعال کند و در چالش با جهانی‌سازی گزینه‌ای و البته سکولار، نوعی از جهانی‌سازی دینی و توحیدی - سرشار از گزینه‌های توحیدی - را فراهم سازد.



فهرست منابع

بابائی، حبیب‌اله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اسمیت، جیمز کی ای. (۱۴۰۱). چگونه سکولار نباشیم؟ (چاپ اول). تهران: ترجمان.

حقیقی، شاهرخ. (۱۳۹۱). گذار از مدرنیته (چاپ ششم). تهران: انتشارات آگه.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷/ق/۱۹۹۷م). المیزان (ج ۲ و ۱۸). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، خواجه نصیر. (۱۳۷۶). اوصاف الاشراف (به کوشش ایرج گل‌سرخ، چاپ دوم). تهران: نشر علم.

لاجوردی، هاله. (۱۳۸۰). درباره تضاد فرهنگ مدرن، ارغنون، پاییز (۱۸).

لوفان بومر، فرانکلین. (۱۳۸۲). جریان‌ات بزرگ در تاریخ اندیشه غربی (مترجم: حسین بشیریه، چاپ اول). تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

نصر، حسین. (۱۴۰۱). دین و سکولاریسم، معنا و نحوه ظهور آنها در تاریخ اسلام، سکولاریسم از ظهور تا سقوط (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

یزدان‌پناه، یداله. (۱۳۹۵-۱۳۹۶). سلسله درس‌های عرفان در وادی عمل، موضوع ایمان و عمل صالح (شماره‌های ۱۹۷ تا ۲۲۹).

Bolduc, Josée. (2013). Putting the Apolitical into Question: A Critique of Fullness in the Work of Charles Taylor, Prepared for delivery at the 2013 Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, June 4-6, Victoria, BC, Canada.

Bultmann, Rudolf. (2012). *Jesus Christ and Mythology*. Norwich: Hymns Ancient & Modern Ltd; Reprint edition.



Hodgson, Marshall G. S. (1977). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* (Vol 1). New York: Oxford University Press.

Hunter, James Davison. (2010). *To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Vol 1). New York: Oxford University Press.

Taylor, Charles. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.



تجدید

«سکولاریسم گزینهای» در جهان اسلام: بررسی اندیشه چارلز تیلور درباره فرایند ...

References

- Babaei, H. (1399 AP). *Diversity and civilization in the Islamic thought* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Bolduc, J. (2013). Putting the Apolitical into Question: A Critique of Fullness in the Work of Charles Taylor. *The 2013 Annual Meeting of the Canadian Political Science Association*, June 4-6, Victoria, BC, Canada.
- Bultmann, R. (2012). *Jesus Christ and Mythology*. Norwich: Hymns Ancient & Modern Ltd.
- Haghighi, S. (1391 AP). *Transition from modernity* (6th ed.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Hodgson, M. G. S. (1977). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* (Vol. 1). New York: Oxford University Press.
- Hunter, J. D. (2010). *To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Vol. 1). New York: Oxford University Press.
- Lajevardi, H. (1380 AP). On the conflict of the modern culture. *Arghanoon*, 18, pp. 247-250. [In Persian]
- Le Van Baumer, F. (1382 AP). *Main Currents of Western Thought* (1st ed., H. Bashiriye, trans.). Tehran: Center for the Archeology of Islam and Iran. [In Persian]
- Nasr, H. (1401 AP). Religion and secularism, their meaning and emergence in the history of Islam. In *Secularism: from advent to collapse* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Smith, J. K. A. (1401 AP). *How (not) to be secular: reading Charles Taylor* (1st ed., H. Ghadiri, trans.). Tehran: Tarjoman. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1417 AH/1997). *Al-Mīzān* (Vols. 2, 18). Beirut: Al-A‘lamī Press Institute. [In Arabic]
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.



Ṭūsī, K. N. (1376 AP). *Awṣāf al-ashrāf* (2nd ed., I. Golsorkhi, ed.). Tehran: Elm Publications. [In Arabic]

Yazdanpanah, Y. (1395-1396 AP). Lectures on mysticism in the realm of practice, the issue of



تعمیر

«سکولاریسم گزینهای» در جهان اسلام: بررسی اندیشه چارلز تیلور درباره فرایند ...

A Study of the Concept of Moral Responsibility

Javad Danesh¹ 

1. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, Islamic Philosophy and Theology
Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: j.danesh@isca.ac.ir




Abstract

The nature, scope, and conditions of moral responsibility are among the highly controversial issues in ethical studies. A significant portion of these controversies appears to arise from the ambiguity surrounding concepts like moral responsibility and free will. This research utilizes the descriptive-analytic method to analyze the concept of moral responsibility. The diverse semantic scope of the concept of moral responsibility prompts the following question: What notion of moral responsibility has led to so many disputes between compatibilists and incompatibilists? Have we not encountered the challenge where one party argues for the compatibility of causal necessity with responsibility based on the agent's role and duty, while the other attempts to demonstrate the inconsistency and conflict between any causal predetermination and responsibility as accountability? While the initial focus of moral philosophers on issues of moral responsibility sometimes centers on three types of responsibility related to causation, duty, and moral requirement, recent works highlight two notions of responsibility concerning blameworthiness and accountability. It appears that the most precise concept of human moral responsibility towards moral requirements is "accountability."

Keywords

Moral responsibility, competence, virtue, accountability, domination.

1. **Cite this article:** Danesh, Javad. (2023). A Study of the Concept of Moral Responsibility. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp.33-56. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68601.2109>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 18/02/2024  **Revised:** 29/02/2024  **Accepted:** 02/03/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



مفهوم‌شناسی مسئولیت اخلاقی^۱

جواد دانش^۲ 

۲. استادیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: j.danesh@isca.ac.ir

چکیده

ماهیت، قلمرو و شرایط مسئولیت اخلاقی از مباحث پر مناقشه حوزه مطالعات اخلاقی است. به نظر می‌رسد بخش قابل‌اعتنایی از این مناقشات، برخاسته از ابهام مفاهیمی، چون مسئولیت اخلاقی و اراده آزاد بوده است. این پژوهش بر آن است تا در این میان با روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی مفهوم مسئولیت اخلاقی بپردازد. حوزه‌های معنایی متنوع و متکثر مفهوم این سنخ از مسئولیت، ما را با این پرسش مواجه می‌کند که انبوه اختلافات میان سازگارگرایان و ناسازگارگرایان با عطف نظر به کدام‌گونه از مسئولیت اخلاقی پدید آمده‌اند؟ آیا با این چالش مواجه نبوده‌ایم که در برخی پژوهش‌های دوسویه، یک طرف بر سازگاری و وجوب علی و مسئولیت مبتنی بر نقش و وظیفه عامل اصرار می‌ورزد، طرف مقابل تلاش می‌کند که ناسازگاری و تعارض هرگونه تعین پیشین علی را با مسئولیت در مقام پاسخگویی نشان دهد؟ گرچه تأکید اولیه فیلسوفان اخلاق در مباحث مربوط به مسئولیت اخلاقی، گاه متمرکز بر سه نوع مسئولیت ناظر به علت، وظیفه و الزام اخلاقی بوده است، در آثار متأخر، دو مفهوم مسئولیت ناظر به سزاوار سرزنش بودن و مسئولیت در مقام پاسخگویی مورد توجه قرار گرفته است، و به نظر می‌رسد که دقیق‌ترین مفهوم معادل مسئولیت اخلاقی انسان برابر الزامات اخلاقی همان «پاسخگویی» است.

کلیدواژه‌ها

۱. **استناد به این مقاله:** دانش، جواد. (۱۴۰۲). مفهوم‌شناسی مسئولیت اخلاقی. فصلنامه علمی- پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۳۳-۵۶.
<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68601.2109>

□ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
□ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ • **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ • **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۲/۱۲ • **تاریخ انتشار آنلاین:**

۱۴۰۲/۱۲/۲۸



مقدمه

مسئولیت اخلاقی از موضوعات مهم و تأثیرگذار اخلاق‌پژوهی است که گستره آن تمامی کنش‌های اختیاری انسان از عواطف و هیجانات برخاسته از افعال اختیاری تا باورها و درنهایت مجموعه فعل‌ها و ترک فعل‌هایی را که برابر خود و دیگر موجودات جهان هستی داریم دربرمی‌گیرد. این سنخ از مسئولیت، نه تنها ناظر به کنش‌های مستقیم عامل اخلاقی است؛ بلکه همچنین نتایج و پیامدهای به‌دست آمده از آنها را نیز شامل می‌شود و اساساً انسان مسئولیت‌پذیر فردی است که به لواحق و پیامدهای گاه متکثر و متنوع هر عمل خود نیز توجه داشته باشد.

پیداست که مسئولیت‌پذیری انسان از حیث اخلاقی مسبوق به شرایطی، چون آگاهی، قصد و نیت، توانایی و اختیار و آزادی اوست. البته عطف نظر بیش از پیش آثار متأخر در باب مسئولیت اخلاقی بر توانایی عامل برای «عمل به گونه‌ای دیگر» حکایت از آن دارد که در میان شرایط چهارگانه این مسئولیت، اراده آزاد و نسبت آن با مؤلفه‌هایی، چون موجبیت عصب‌شناختی، علم پیشین‌الهی و بخصوص تعیین‌علی از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است.

به نظر می‌رسد که بررسی قلمرو و شرایط مسئولیت‌عامل اخلاقی در گرو تنقیح مفهوم مسئولیت و به‌ویژه مسئولیت اخلاقی است و تا هنگامی که فیلسوفان تعریف دقیقی از این مفهوم ارائه نکنند، مجالی برای بحث از شرایط و مبانی مسئولیت اخلاقی و یا گستره آن نخواهیم داشت و چنانکه خواهیم دید، بخش قابل توجهی از مناقشات این حوزه، برخاسته از ابهام معنایی اصطلاح مسئولیت اخلاقی بوده است.

۱. مفهوم‌شناسی مسئولیت



نظر

بررسی دقیق کاربری متعارف زبان آشکار می‌سازد که اصطلاح «مسئولیت»^۱، مدلول‌ها و معنی‌ها و به ترتیبی را بررسی می‌کند. به نظر می‌رسد که هارت نخستین متفکری بود که در ضمیمه کتاب مجازات و مسئولیت میان شش گونه عمده مسئولیت تمایز گذاشت (Hart, 2008, pp. 210-230). پس از وی، فیلسوفان دیگری نیز کوشیدند تا افزون بر مسئولیت‌های ناظر به استعداد، نقش و وظیفه، علت، دین و تعهد، فضیلت و نتیجه، انحاء دیگری از مسئولیت را نیز تنقیح و تبیین نمایند. بدین ترتیب، مهم‌ترین آشکال کاربرد واژه مسئولیت عبارت بوده‌اند از:

– مسئولیت در مقام اختیار و سلطه:^۲ مانند گزاره «شرکت ساختمانی الف مسئول این پروژه است» و یا «فرمانده مسئول نیروهای تحت امر خود است» به این معنا که شرکت بیان‌شده متصدی پروژه است و اداره امور و هرگونه اعمال قدرتی با آن است و فرمانده «مرد در قبال نفقه همسرش مسئول است»، «والدین برابر تربیت کودکانشان مسئول‌اند»، «مغازه‌دار مسئول تأمین اجناس مورد نیاز مشتریانش است» و یا «حکومت اسلامی مسئول تأمین امنیت و معیشت مردم جامعه‌اش است» حکایت از آن دارند که هرگاه شخصی – حقیقی یا حقوقی – مقام، جایگاه یا نقش خاصی را در یک محیط، نهاد، سازمان یا حتی وسیله‌ای بپذیرد، متناسب با آن، وظایفی را بر عهده خواهد داشت که متضمن رفاه، تعالی و ... دیگران یا پیشبرد اهداف آن سازمان است. آشکار است که به جهت وظایف پرشماری که در هر لحظه می‌تواند متوجه افراد باشد، مسئولیت‌های آنها نیز متنوع و متکثر خواهد بود؛ برای مثال ممکن است که یک «معلم» به مثابه یک همسر، پدر، معلم، عضوی از جامعه انسانی، راننده اتومبیل شخصی خود و ... مسئولیت‌های ناظر به وظیفه گوناگونی داشته باشد و درحالی که نسبت به برخی از



۱. چنانکه مک کن (McKeon) در بررسی مبسوط تاریخچه واژه «مسئولیت» بیان می‌کند، اگرچه استفاده از وصف «مسئول» در آثار فیلسوفانی، چون هابز و جان لاک مشاهده می‌شود، کاربرد اسمی آن نسبتاً مدرن بوده و از پایان قرن هجدهم در مباحث فلسفی رواج یافته است (see: Williams, 2008, p. 456).

2. Responsibility as authority



آنها، مسئولیت‌پذیر و کارآمد است؛ اما در مورد برخی دیگر کاملاً سهل‌انگار و بی‌توجه است. نکته نسبتاً مهمی که در این سنخ از مسئولیت باید مورد توجه قرار گیرد آن است که مسئولیت‌پذیری در این مقام اصولاً مشروط به لوازم و وظایف دیگری نیز است. مسلمانی که به مثابه یک عضو جامعه اسلامی مبادرت به فریضه اخلاقی «نهی از منکر» می‌کند، ناگزیر باید به مؤلفه‌هایی، چون خیرخواهی، شفقت، تلاش حداکثری برای حفظ آبروی شخص مقابل و ... نیز ملتزم باشد.

– مسئولیت در مقام علت:^۱ این نحوه مسئولیت، قلمرو موسعی دارد و نه تنها روابط علی حاکم بر فعل‌ها و ترک فعل‌های انسانی را دربرمی‌گیرد؛ بلکه حیوانات، حوادث، شرایط و حالات نیز ممکن است برابر رویدادهای پدیدآمده چنین مسئولیتی داشته باشند؛ البته در صورتی که مسئولیت علی متوجه انسان باشد اصولاً – و به شرط آگاهی، اختیار و ... عامل – مقارن با انحاء دیگر مسئولیت، همچون مسئولیت در مقام پاسخگویی خواهد بود. «پیشروی آب دریای خزر مسئول خرابی بسیاری از ویلاهای حاشیه دریا بود»، «یخزدگی جاده مسئول تصادف زنجیره‌ای اتومبیل‌ها بود»، «بی‌توجهی و مسامحه او مسئول اندوه و پریشانی‌اش بود»، «سخنرانی رئیس جمهور مسئول اضطراب و دل‌نگرانی مردم بود» بیانگر نمونه‌هایی از این مسئولیت هستند.

– مسئولیت ناظر به قابلیت:^۲ این نوع مسئولیت، حاکی از حداقل قابلیت‌ها و توانمندی‌های جسمی، ذهنی و روانی‌ای است که باید در شخص وجود داشته باشد تا به‌درستی از نظر اخلاقی یا حقوقی مسئول قلمداد شود؛ برای نمونه و به‌خصوص با اتکا به نگرش اخلاق اسلامی و جایگاه «نیت» در فعل اخلاقی، لازمه مسئولیت فرد توانایی او در شکل‌دادن به نیت، متناظر با فعل صورت می‌گیرد و کنار قابلیت‌های دیگری، چون امکان تأمل و اندیشیدن بر روی نتایج اعمال، انتخاب فعل و ... است. هنگامی که مثلاً گوسفندی وارد حریم مزرعه می‌شود و به محصولات آن آسیب می‌رساند اساساً آن

1. Responsibility as cause

2. Responsibility as capacity

حیوان را برابر فعلی که انجام داده است، در خور نکوهش و توبیخ بر نمی‌شمریم؛ زیرا بر این باوریم که قابلیت و استعداد اموری، چون تصور، تصدیق فایده یا ضرر و یا قصد و نیت در چنین موجودی وجود ندارد.

- مسئولیت ناظر به فضیلت: ^۱ اطلاق این معنای از مسئولیت در گزاره‌ای، چون «علی انسان مسئولی است» حکایت از یک ویژگی مستحسن شخصیتی یعنی «مسئولیت‌پذیری» در عامل و آگاهی ما از التزام همیشگی یا حداکثری او به وظایفش دارد.

- مسئولیت مبتنی بر الزام: ^۲ مسئولیت در مقام وظیفه، معطوف به نقش و وظیفه افراد در جایگاه‌های مختلف و فارغ از اختیار و سلطه آنهاست؛ در حالی که مسئولیت مبتنی بر الزام هنگامی معنا می‌یابد که اختیار و توانایی بالفعل عامل نیز در نظر گرفته شود؛ برای مثال در جملاتی همانند «پلیس مسئول نظم و امنیت چهارراه است»، «رهگذر مسئول نجات مرد نابینا از سقوط در چاه بود» در صدد بیان این حقیقت هستیم که پلیس ملزم است که برای برقراری نظم و امنیت در تردد اتومبیل‌ها تلاش کند و یا شخص عابر ملزم است که برای ممانعت از سقوط و مرگ فرد نابینایی که با بی‌مبالاتی به سوی چاله عمیقی در حال حرکت است، از هیچ کوششی دریغ نکند و البته این الزام مسئولیت‌آفرین مشروط به اختیار آنها خواهد بود و اگر مثلاً پلیس بیان‌شده گروگان گرفته شود، با وجود آنکه وظیفه برقراری نظم و امنیت بر دوش او بوده است، با سلب سلطه و تمکن بر فعل، الزامی متوجه او نخواهد بود.

- مسئولیت در مقام پاسخگویی: ^۳ این گونه از مسئولیت عبارت است از اینکه عامل برابر آنچه انجام داده یا احتمالاً ترک کرده است و چرایی نقش وی در رخداد مذکور باید آمادگی توضیح و پاسخ داشته باشد. با توجه به حدیث زیبای از حضرت امیر علیه السلام «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ، اطیعُوا اللَّهَ وَ

1. Responsibility as virtue
2. Responsibility as obligation
3. Responsibility as accountability





لا تعصوه» (سیدرضی، ۱۳۷۳، خ ۱۶۷)، فرد مسلمان باید نسبت به نحوه مواجهه خود با انسان‌های دیگر، حیوانات و حتی زمین و محیط زیست خود پاسخگو باشد.

– مسئولیت در مقام سزاوار سرزنش بودن^۱: این شکل از مسئولیت، حکایت از شایستگی ملامت و توبیخ عامل برابر نقش وی در فعل یا ترک فعلی دارد که رخ داده است. هنگامی که فرزندان با وجود تذکرات پیشین ما، فعل ناشایستی را برابر دوست خود مرتکب می‌شود، ما او را در قبال این عمل مسئول و سزاوار ملامت قلمداد می‌کنیم.

– مسئولیت مبتنی بر دین و تعهد^۲: در این نوع از مسئولیت، شخص متعهد به جبران ضررها و خسارت‌ها و گاه تحمل حبس یا پرداخت جریمه است؛ برای مثال اگر راننده‌ای با خودخواهی به چراغ قرمز راهنمایی و رانندگی بی‌توجهی کند و به مسیر خود ادامه دهد و در نتیجه با عابر پیاده‌ای تصادف کند، بی‌تردید از نظر اخلاقی مسئول جبران صدمات و خسارت‌های ناشی از تصمیم نادرست و کنش ناصحیح خود خواهد بود.

چنانکه شاهدیم، گاه این انحاء مسئولیت از منظر حقوقی متوجه اشخاص است و گاه از جهت اخلاقی، و اساساً تلازمی میان آنها وجود ندارد؛ برای مثال در باب سنخ اخیر مسئولیت، فرض کنید که احمد شیئی را از علی به سرقت برده است و علی با وجود شکایت قانونی خود به دلیل نداشتن ادله و برهان‌های کافی نمی‌تواند مدعای خود را برای قاضی اثبات کند. در این حالت، اگرچه از نظر حقوقی، احمد متعهد به جبران خسارت و یا برگرداندن شیء نیست و به عبارتی، مسئولیت مبتنی بر دین ندارد، از جهت اخلاقی محققاً چنین مسئولیتی بر عهده او خواهد بود. البته گاه نیز هر دو سنخ اخلاقی و حقوقی مسئولیت در یک مقام خاص متوجه عامل یا تارک فعل خواهد بود؛ برای مثال پدر خانواده، هم از نظر اخلاقی مسئولیت مبتنی

1. Responsibility as blameworthiness

2. Responsibility as liability

بر نقش و وظیفه تأمین معاش همسر و فرزندانش را بر عهده دارد و هم از منظر قانونی و حقوقی.

اما پرسش مهمی که در این مجال قابل طرح است، عبارت است از اینکه میان خود این مدل‌های مختلف مسئولیت چه نسبتی وجود دارد؟
برای پاسخ به این پرسش و همچنین فهم بهتر و دقیق‌تر آشکال مسئولیت، مثال مشهور هارت درباره کاپیتان اسمیت را در نظر بگیرید:

«۱) اسمیت همواره شخص بسیار مسئولی، مسئولیت‌پذیری، بوده است. ۲) و در مقام ناخدای کشتی در قبال سلامت و ایمنی مسافران و خدمه کشتی‌اش احساس مسئولیت می‌کرد. اما او در سفر دریایی اخیرش، آن‌قدر مشروب خورد که گیج و بی‌حال شد و نتوانست کشتی را کنترل و هدایت کند. کشتی به صخره‌ای برخورد کرد و در نتیجه برخی از مسافران مُردند و برخی هم متحمل خسارت‌های شدیدی شدند. ۳) روزنامه‌های محلی اتفاق نظر داشتند که به هر حال اسمیت ملزم بود تلاش کند تا مسافران را با سلامت و ایمنی کامل به مقصد برساند. ۴) و کیل مدافع اسمیت استدلال می‌کند که الکل و بی‌حالی و افسردگی موقت وی مسئول سوء رفتار اسمیت بوده است. ۵) اما متخصصان و وکلای شاکی تأکید می‌کنند که او به هنگامی که نوشیدن مشروب را آغاز کرد کاملاً مسئول بود؛ چراکه وی در آن زمان از بی‌حالی و افسردگی رنج نمی‌برده است. ۶) اسمیت باید در قبال خسارت‌های وارده به خانواده‌های قربانیان پاسخگو باشد و قبول مسئولیت نماید؛ اما کارفرمای او نیز احتمالاً در قبال آنها مسئول قلمداد می‌شود؛ چراکه اسمیت درمانده و فاقد بیمه است.»^۱

۱. این مثال را نخستین بار هارت بیان کرد (Hart, 2008, p. 211) و بعدها فیلسوفان دیگری چون کوتز نیز آن را مطرح نمودند. در اینجا، مثال بیان‌شده با تغییراتی از مقاله «مسئولیت اخلاقی» وینسنت بیان شده است (see: Vincent, 2011, p.16).



در این مثال، واژه «مسئولیت» به هفت شیوه متفاوت به کار برده شده است که هر یک از آنها، به سنخ خاصی از کاربرد این اصلاح اشاره دارد. در مورد نخست، مسئولیت مبتنی بر فضیلت اسمیت با توجه به شناخت افراد از مواجهه او با وظایف پیشینش مطرح می‌شود. بدیهی است که این نحوه مسئولیت مبتنی بر مسئولیت ناظر به تابییت است؛ زیرا پیسییه سراسر شخص به حمل مسوومه و مسوویت پدیری مسبون به توانایی او برای مبادرت به چنین عملی بوده است؛ اگرچه به نظر می‌رسد که از حیث اثباتی، مسئول قلمداد کردن فردی بدین معنا مستلزم مواجهه مسئولانه او در مقام‌های دیگری، چون التزام، نقش، پاسخگویی و ... نیز است.

در استعمال دوم ادعایی درباره مسئولیت اسمیت در مقام ناخدای کشتی و وظایفی که بر عهده دارد، مورد توجه قرار می‌گیرد. مسئولیتی که با توجه به نقش و جایگاه وی، الزامات حقوقی و اخلاقی خاصی را برای حفظ ایمنی کشتی و سلامت مسافران بر او تحمیل می‌کند.

اما در گزاره سوم، مدعایی در باب مسئولیت مبتنی بر الزام طرح می‌شود. مسئولیتی که از یک سو، معلول نقش و وظیفه‌ای است که اسمیت بر عهده گرفته است و از سوی دیگر، برخاسته از اختیار و سلطه او برای اعمال اوامر و نواهی خود و در نهایت حاکی از تأثیرگذاری خواسته‌ها و افعال اسمیت در امنیت و سلامت مسافران است. بی‌تردید اگر اسمیت برای مثال آشپز کشتی بود و یا تسلط و قدرتی بر روی کشتی نداشت، چنین الزامی نیز متوجه او نمی‌شد.

در برنهاد چهارم، مسئولیت به معنای علیت، مورد استفاده واقع می‌شود. وکیل اسمیت می‌کوشد تا با تشبیه تأثیر الکل در افسردگی و بی‌حالی اسمیت، سوء رفتار او را به نحوی توجیه کند. آشکار است که لازمه این‌گونه مسئولیت نیز قابلیت اولیه الکل در ایجاد چنین شرایطی برای اسمیت است.

در گزاره بعد، به مسئولیت مبتنی بر قابلیت و استعداد فرد اشاره می‌شود. اگرچه در

زمان وقوع حادثه، اسمیت توان ذهنی و ارادی کنترل کشتی را نداشته است، با ردیابی^۱ مسئولیت او به لحظه ای t_1 می‌رسیم که قابلیت‌های ذهنی، روانی و ارادی او کاملاً سالم و بی‌نقص بوده و به طور معقول، تأثیرگذاری فعل نوشیدن مشروبات الکلی در آن لحظه، بر رخداد توانایی نداشتن کنترل کشتی در لحظه دوم t_2 قابل تصور و پیش‌بینی بوده است؛ از این رو به درستی می‌توان اسمیت را از جهت قابلیت و استعداد کنترل کشتی و پیشگیری از برخورد آن با صخره مسئول برشمرد. همان‌طور که پیش از این بیان شد پیشینه تمایل شخص به عمل شایسته و مسئولانه و به عبارتی، مسئولیت ناظر به فضیلت، مستلزم توانایی او برای انجام چنین عملی یعنی مسئولیت مبتنی بر قابلیت است؛ اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که این حقیقت به معنای نسبت مستقیم این دو سنخ مسئولیت در همه لحظات نیست؛ برای مثال اگرچه اسمیت به جهت فضیلت، شخص بسیار مسئولی بوده است، از نظر قابلیت و استعداد در لحظه t_2 کاملاً مسئولیت‌ناپذیر است، از سوی دیگر نیز کاملاً محتمل است که پیشینه قابل قبولی از مسئولیت‌پذیری در نظر عموم افرادی که وی را می‌شناسند، نداشته؛ اما در این لحظه، قابلیت و مسئولیت انجام فعلی را داشته است؛ بنابراین مدعای پیشین نگارنده آن بوده است که مسئولیت ناظر به فضیلت و التزام حداکثری شخص نسبت به افعال حسن، فقط در صورتی ممکن است که پیش از آن توانایی‌های روانی، معرفتی و ارادی او مجال بروز چنین کنش‌هایی را به او داده باشد.

قابلیت و مسئولیت معطوف به آن، امری تشکیکی و پیچیده است که از حالات روانی و ذهنی تا امکانات و توانمندی‌های فیزیکی افراد را دربرمی‌گیرد و به جهت تأثیر آن بر دیگر انحاء مسئولیت، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ برای مثال اگرچه ممکن

۱. واژه «می‌توانست» بیانگر اصلی است با نام «اصل ردیابی» (tracing principle) که از زمان ارسطو تاکنون مورد توجه و بحث بوده است (نک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۶) که مطابق آن، قابلیت‌های تقلیل‌یافته‌ای که شخص در تحویل و تضعیف آنها مسئول و مقصر بوده است، او را در خطای بعدی‌اش معذور و موجه نمی‌کند. البته فیلسوفان اندکی نیز مخالف اصل ردیابی بوده‌اند (Dimock, 2011, pp.83-99)





است فرد مسلمانی که در مواجهه با منکرات اجتماعی که به نظر می‌رسد چندان اهمیتی به وظیفه اخلاقی «نهی از منکر» ندارد و به سخن دیگر، در مقام یک عضو جامعه چندان مسئولیت‌پذیر نیست، از نظر اخلاقی لاابالی و سهل‌انگار به نظر برسد؛ اما ای بسا با واکاوی بسترهای روانی، اجتماعی، معرفتی و ... که او در آنها رشد کرده است، دست کم چنین تلقی‌ای نسبت به او تلطیف شود. تصور کنید که چنین شخصی به لحاظ روان‌شناختی به هراس مزمن اجتماعی^۱ مبتلاست؛ به گونه‌ای که از صحبت کردن با دیگران و مهم‌تر از آن، واکنش‌های محتمل به شدت می‌ترسد، در خانواده‌ای با اندیشه‌های کاملاً خودگروانه و محتاط تربیت شده و پس از آن هم مجال تأمل در اندیشه‌ها و باورهای دیگر را نداشته است، بی‌تردید قابلیت و مآلاً مسئولیت او در ایفای وظیفه نهی از منکر بسیار کمتر از شخصی خواهد بود که از چنین کاستی‌هایی رنج نمی‌برده است.

سرانجام در گزاره ششم تعابیری درباره مسئولیت ناظر به پاسخگویی و نیز مسئولیت مبتنی بر دین و تعهد شخص ابراز شده است. اسمیت در این مرحله می‌تواند مسئولیتی را که تاکنون در مقام وظیفه، سلطه یا الزامی که متوجه او بوده از پذیرش آن سرباز زده است، بپذیرد و با پاسخگویی شایسته، عذرخواهی و همدلی با افراد و خانواده‌های مصدوم و مصیبت‌دیده، پرداخت خسارت و ... تا اندازه‌ای آن را جبران کند؛ بنابراین کاربرد اصطلاح «مسئولیت» در معانی‌ای، چون پاسخگویی و تعهد، بیش از گذشته معطوف به «پذیرش مسئولیت»^۲ و در نتیجه چنانکه در کتاب مسئولیت و کنترل بیان شده است (Fischer & Ravizza, 1998, pp.210-213)، مسبوق به سه شرط است. نخست آنکه، این فرد باید خود را یک فاعل بداند؛ یعنی باور داشته باشد که انتخاب‌ها، تصمیم‌ها و افعال او بر جهان تأثیر می‌گذارد و نتایجی را ایجاد می‌کند. دوم آنکه، عامل بپذیرد که در نتیجه چگونگی به کارگیری این فاعلیت در موارد خاص، در تیررس رفتارهای واکنشی

1. Chronic Social phobia

2. Taking responsibility

لازم قرار خواهد گرفت. البته لازم نیست که او دربارهٔ اینکه در چه موارد و زمینه‌هایی مدح یا ذم او منصفانه است، نظریهٔ خاصی داشته باشد؛ بلکه همین اندازه کافی است که او بداند قابلیت دریافت رفتارها و نگرش‌های واکنشی‌ای را در زمینه‌های خاصی داراست، و این زمینه‌ها نیز گزاف و نامدلل نیست. اما شرط سوم پذیرش مسئولیت، آن است که نگرش شخص به خودش، به نحو مناسبی مبتنی بر دلیل باشد. اینکه در واقع چه دلیلی مناسب است و چگونه نگرش بیان شده به نحو مناسبی مبتنی بر دلیل باشد، بحث دقیق و مشکلی است و توضیح مفصلی می‌طلبد. در اینجا همین اندازه کافی است که شخص به مثابهٔ فاعلی که گاه در معرض رفتارهای واکنشی قرار می‌گیرد، نگرشی به خود داشته باشد که مبتنی بر دلیل خودش برای این نگرش باشد؛ برای مثال نگرش کودک به خود - به منزلهٔ یک فاعل - باید به نحو مناسبی مبتنی بر تجربهٔ خود او از مشاهدهٔ آثار گزینش‌ها و افعال او بر جهان باشد. و همچنین نگرش او به قابلیت رفتارها و برخوردهای واکنشی باید مبتنی بر تعلیمات پدر و مادر و به طور گسترده‌تر تجربه‌های وی از شنیدن مدح و ذم اجتماعی و یا تعهدات اخلاقی باشد.

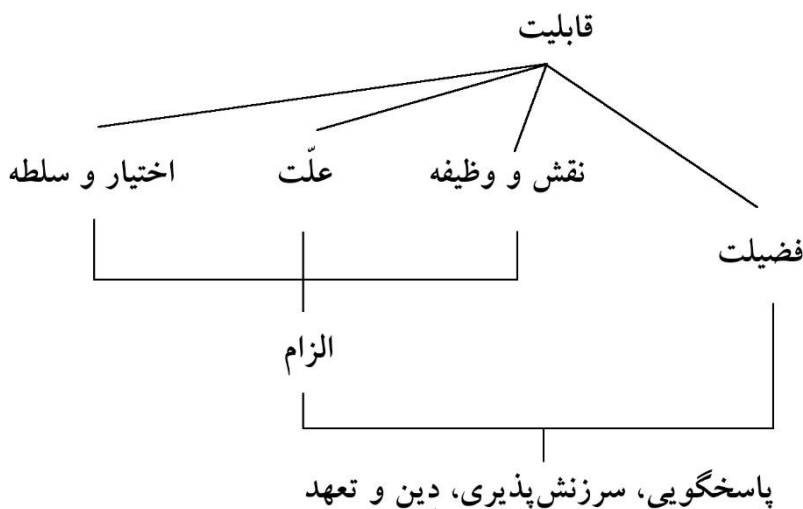
اما انحصار مسئولیتی که در گزارهٔ آخر مثال اسمیت بیان شده است و حتی مسئولیت در مقام سزاوار سرزنش بودن، مبتنی بر دو سنخ دیگر مسئولیت یعنی مسئولیت ناظر به فضیلت و نیز مسئولیت ناظر به الزام‌اند. فهم اخلاقی انسان‌ها حاکی از آن است که اگرچه انسان‌ها در صورتی از جهت اخلاقی مستحق سرزنش، ناگزیر به پاسخگویی و متعهد به جبران خسارت‌ها هستند که نسبت به الزامات اخلاقی که پیش‌روی آنها بوده است، سهل‌انگاری کرده باشند؛ اما میزان این مسئولیت‌ها گاه متأثر از پیشینهٔ اخلاقی شخص در تقید و التزام به بایدها و نبایدهای اخلاقی است؛ برای مثال فرض کنید که علی و بابک دو دوست بسیار صمیمی‌اند که از نظر سلیقه و باورهای سیاسی کاملاً متفاوت از یکدیگرند. در آستانهٔ انتخابات ریاست جمهوری و در بنبوحهٔ کشمکش‌های سیاسی، این دو نیز با نهایت جدیت، به تحلیل رویدادهای پیرامون خود و دفاع از کاندیدای مورد نظرشان می‌پردازند که به تدریج بحث





نسبتاً منطقی و آرام آنها، احساسی تر و تندتر می‌شود تا آنکه بابک عصبانی شده و در کمال ناباوری سخن ناشایستی را به علی می‌گوید. حال داوری ما دربارهٔ اینکه بابک تا چه اندازه به دلیل توجه‌نداشتن به الزامات اخلاقی برابر دوست خود سزاوار سرزنش یا ملزم به پاسخگویی و عذرخواهی از علی است، تا اندازه‌ای، معطوف به شناختی است که از پیشینهٔ مسئولیت‌پذیری بابک نسبت به وظایف و الزامات اخلاقی‌اش داریم. اگر بابک از منظر ما همواره شخصی مهربان، منطقی و مبادی‌آداب باشد، بی‌تردید او را کمتر ملامت خواهیم کرد تا هنگامی که وی را فردی خشن، نامعقول و عصبانی بشناسیم.

بنابراین مناسبت‌های میان گونه‌های مهم مسئولیت اخلاقی را می‌توان به کمک نمودار زیر ترسیم کرد:



۲. بررسی مفهوم مسئولیت اخلاقی

حال اگر مسئولیت اخلاقی مدلول واحدی نداشته باشد و دست کم ناظر به ثن سنخ متفاوت از حوزه‌های معنایی متناظر با مفهوم مسئولیت باشد، با این پرسش مواجه

خواهیم بود که انبوه مناقشات میان سازگار گرایان و ناسازگار گرایان با عطف نظر به کدام گونه مسئولیت اخلاقی بوده است؟ آیا بیم آن نبوده است که درحالی که یک طرف بر سازگاری و جوب علی و مسئولیت مبتنی بر نقش و وظیفه عامل اصرار می‌ورزد، طرف مقابل تلاش کند ناسازگاری و تعارض هرگونه تعیین پیشین علی را با مسئولیت در مقام پاسخگویی نشان دهد؟

واقعیت آن است که چنین پرسش‌هایی در آثار فیلسوفان مورد توجه قرار نگرفته است و آنها چنان به مباحث پرداخته‌اند که گویی همگی معنای واحدی را در ذهن دارند! فیشر و تاگنازینی در مقاله «چهره‌شناسی مسئولیت» که به بررسی و تحلیل ویژگی‌های دو معنای مورد نظر واتسون از مسئولیت اخلاقی یعنی اسنادپذیری^۱ و پاسخگویی^۲ می‌پردازد، با یادآوری آنکه برخی اختلاف نظرها درباره موضوع مسئولیت اخلاقی، برخاسته از این مسئله است که طرفین به هنگام استفاده از واژگانی، چون سازگاری یا مسئولیت مفاهیم مختلفی را مراد می‌کرده‌اند، تأکید می‌کنند که سازگار گرایان و ناسازگار گرایان، گاه از نسبت میان تعیین علی و «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» سخن گفته‌اند و گاه نیز رابطه بین ضرورت علی با «مسئولیت اخلاقی» را مورد توجه قرار داده‌اند؛ از این رو وضوح و شفافیت بحث میان آنها، مستلزم آن است که آنان در گام نخست مشخص کنند که سازگاری یا عدم سازگاری تعیین علی را با کدام یک از دو مؤلفه بالا ارزیابی می‌کنند و در گام بعد، اگر هم عنصر مسئولیت اخلاقی مورد نظر آنها بوده است، روشن کنند که «کدام حالت و حیثیت مسئولیت اخلاقی در نظریه آنها مورد بحث است. ممکن است که شخصی گمان کند که تعیین‌گرایی با مسئولیت در مقام اسنادپذیری سازگار است، اگرچه با پاسخگویی در تعارض است» (Fischer & Tognazzini, 2011, p. 398)؛ بنابراین با در نظر گرفتن اینکه اصطلاح



1. Attributability

2. Accountability



«مسئولیت اخلاقی» چنانکه دیدیم، گونه‌های مختلف توصیفی - مانند مسئولیت مبتنی بر قابلیت یا مسئولیت ناظر به وظیفه - یا تجویزی - همچون مسئولیت حاکی از الزام و مسئولیت در مقام پاسخگویی - را شامل می‌شود، در ابتدا باید نظریه پردازان مشخص کنند که کدام یک از این مدلول‌ها را در نظر داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که گرچه تأکید اولیه فیلسوفان اخلاق در مباحث مربوط به مسئولیت اخلاقی، گاه متمرکز بر سه نوع مسئولیت ناظر به علیت، وظیفه و الزام اخلاقی بوده است، بیش از آنها، دو نوع مسئولیت پیش گفته یعنی «مسئولیت ناظر به سزاوار سرزنش بودن» و یا «مسئولیت در مقام پاسخگویی» مورد توجه قرار گرفته است و نگارنده نیز اساساً مسئولیت را در مقام پاسخگویی ملحوظ داشته است و اگر هم گاهی نقش و وظیفه عامل اخلاقی مورد توجه قرار گرفته به مثابه یکی از لوازم و مبادی سنخ اخیر مسئولیت بوده است.

اما با صرف نظر از گونه‌های مفاهیم مسئولیت، تاریخ اندیشه در باب مفهوم مسئولیت اخلاقی متأثر از تفسیر افراد، از مفاهیم محوری و اقتضائاتی است که مفهوم مسئولیت اخلاقی را از نظر ارسطو معنا می‌کند. همان گونه که آندره اشلمن^۱ به خوبی توضیح می‌دهد، دو احتمال اساسی حاصل از نگرش‌های متفاوت نسبت به مفهوم مسئولیت اخلاقی از منظر ارسطو عبارت بوده‌اند از:

۱. دیدگاه مبتنی بر شایستگی^۲ که مطابق آن ستایش و سرزنش، واکنشی مناسب برابر فردی است که شایسته آن باشد، به این معنا که فقط شایستگی و لیاقت شخص سبب بروز چنین عکس‌العملی می‌شود. ۲. دیدگاه پیامدگرایانه^۳ طبق این تلقی مدح و ذم فقط بدان جهت مناسب است که احتمالاً سبب تغییر در شخص یا رفتار او خواهد شد. اندیشمندانی که مایل به دیدگاه مبتنی بر شایستگی بوده‌اند متمایل به نگرشی

1. Andrew Eshleman

2. Merit - based

3. Consequentialist view

ناهمسو با تعیین‌گرایی هستند و اصولاً معتقدند که از نظر ارسطو، در صورتی که ستایش و سرزنش بر اساس شایستگی شخص باشد، مستلزم آن است که وی کنترل ویژه‌ای بر افعال خود داشته باشد که محققاً این امر با تعیین‌گرایی علی ناسازگار است. آگوستین^۱ و توماس رید^۲ از جمله مدافعان این تفکرند. از سویی دیگر، مدافعان تفسیر پیامدگرا مدعی‌اند که تعیین‌گرایی علی تهدیدی برای مسئولیت اخلاقی به شمار نمی‌رود؛ زیرا مدح و ذم عاملی مؤثر در ترغیب شخص به رفتار و عمل مناسب است که حتی در عالمی جبری نیز تأثیرگذار است. توماس هابز^۳ و دیوید هیوم^۴ در زمره فیلسوفانی هستند که به مانند رواقیون طرفدار این نظریه‌اند. البته در میانه قرن بیستم تمایل شدید و گسترده‌ای به ایجاد پیوند میان نگرش پیامدگرا و سازگار با تعیین‌گرایی علی و رهیافت مبتنی بر شایستگی و ناسازگار با تعیین‌گرایی علی پدید آمد؛ اگرچه در دهه‌های اخیر، توجه فزاینده انسان‌ها به مسئول‌برشمردن یکدیگر در مناسبات اجتماعی شبیه شد که بار دیگر بر تنسیق تفسیر مناسبی از رهیافت شایستگی‌محور همت گمارند (Eshleman, 2001).

استراوسون^۵ در مقاله معروف «آزادی و رنجش»^۶ می‌کوشد تا این نزاع میان نگرش پیامدگرا و تلقی مبتنی بر شایستگی را پایان دهد. به عقیده او هر دو نظریه بیان‌شده نادرست است؛ زیرا آنها مفهوم مسئولیت اخلاقی را بیش از حد، عقلانی و نظری درک می‌کنند؛ درحالی که مسئولیت اخلاقی ریشه در رفتارهای انفعالی و طبیعی اشخاص دارد که در متن زندگی و در نتیجه مشارکت و تعامل فرد با دیگران به دست می‌آید و نه با توجه‌های عقلانی. مطابق تعریف مهم و پرنفوذ استراوسون، مسئولیت اخلاقی مترادف با

-
1. Augustine
 2. Thomas Reid
 3. Thomas Hobbes
 4. David Hume
 5. P. F. Strawson
 6. Freedom and Resentment





قابلیت «رفتارهای واکنشی»^۱ است. بر این اساس، برخوردها یا رفتارهای انفعالی‌ای، همچون رنجش، خشم، نفرت، عشق، سپاسگزاری، امتنان و احترام و کنش‌های مربوط به آنها یعنی تحسین و تقبیح اخلاقی و نیز پاداش و کیفر میان‌فردی، عناصری‌اند که مسئولیت اخلاقی انسان‌ها را آشکار می‌کنند (Strawson, 1962, p. 194). بی‌شک این معنا از مسئولیت اولاً متلائم با مدح و ذم اجتماعی است و وجه‌ای عمومی و عرفی دارد و دوماً در ترابط و مشارکت با «اشخاص»^۲ معنادار و موجه است؛ زیرا اشیای بی‌جان و حیوانات شایستگی این برخوردهای انفعالی را ندارند. اگر موجودات غیرانسانی محدودیت، آسیب یا ضرری را بر انسان یا یکدیگر تحمیل کنند، بی‌تردید رفتارهای واکنشی‌ای، همچون خشم یا سپاسگزاری دربارهٔ آنها ناموجه خواهد بود؛ زیرا برخلاف نگرشمان به اشخاص، آنان را قابل رفتارهای انفعالی‌ای، چون رنجش یا خشم نمی‌دانیم. به هر حال، استراوسون و به‌خصوص برخی فیلسوفان پس از او، همچون فیشر و راوزا مسئولیت را بر حسب قابلیت فرد برای بعضی از رفتارهای انفعالی انسان‌ها و برخی اعمال مقتضی، مانند تنبیه و پاداش اخلاقی تحلیل می‌کنند (Fischer & Ravizza, 1998, p. 8) و بدین ترتیب این کاندیدای مناسبی^۳ بودن برای دست‌کم برخی از رفتارهای واکنشی، برای مسئول تلقی کردن شخص کفایت می‌کند و نیازی نیست که فرد به نحو بالفعل، در معرض این موضع‌گیری‌ها و واکنش‌ها قرار گیرد (برای ملاحظهٔ بحث‌های بیشتری در باب دیدگاه مهم و بسیار مشهور استراوسونی دربارهٔ مفهوم مسئولیت اخلاقی (see: Watson, 1988). ای‌بسا فردی به دلیل انبوهی از کنش‌های ناشایست خود، درخور واکنش‌های رفتاری بسیاری باشد و با این حال، به جهت جهل افراد به افعال او، از آنها در امان بماند. تصور کنید که یک مدیر ارشد دولتی با توجه به سیطره و نفوذ خود، سال‌ها به اعتماد مردم خیانت کرده است و به طور مثال، زمین‌های بسیاری را به تدریج و

1. Reactive attitude

2. Persons

3. Apt Candidate

با ترندهایی دقیق به تملک خود در آورده است. اگرچه ممکن است این مدیر هیچ گاه بالفعل با تأثرات روحی و رفتارهای واکنشی مردم مواجه نشود، همین اندازه که در معرض چنین رفتارهایی بوده است، از نظر اخلاقی مسئول خواهد بود.

والاس^۱ نیز مسئولیت اخلاقی عامل را نه در گرو آزادی اراده وی بلکه اساساً مستلزم توانایی او برای درک و کاربست دلایل اخلاقی و کنترل بر رفتار خود در پرتو این دلایل برمی شمرد و می گوید تا اخلاقاً مسئول بودن را بر حسب اخلاقاً مسئول قلمداد کردن^۲ شخص تعریف کند و البته این مفهوم «هنجاری» مسئولیت اخلاقی را در گرو فهرست تنگ تری از عواطف میان اشخاص یعنی قابلیت رنجش، خشم و گناه و خطا معرفی می کند (Wallace, 1998, pp. 1-2).

اما یکی دیگر از دیدگاه‌ها در تعریف مسئولیت اخلاقی، تأکید بر عنصر «پاسخگویی»^۳ است که به وسیله فیلسوفانی، چون مارینا اوشانا (Oshana, 1997, p. 77) و هیلاری بک (Bok, 1998, p. 152) مطرح شده است. همان‌طور که در دیدگاه‌های استراوسون و والاس بر بعد اجتماعی مسئولیت اخلاقی تأکید می‌شود و اخلاقاً مسئول تلقی کردن فردی دیگر، مستلزم آن است که وی در معرض انفعالات و رفتارهای خاصی قرار داشته باشد، اوشانا نیز به همین ترتیب، مفهوم اجتماعی دیگری از مسئولیت اخلاقی پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد او، وقتی اظهار می‌کنیم که شخصی به لحاظ اخلاقی برابر چیزی مسئول است، در واقع بیان می‌کنیم که او فعلی را مستقیم یا غیرمستقیم انجام داده و یا ویژگی‌ای از خود بروز داده که شایسته است در قبال آن توضیح دهد و پاسخی ارائه کند. پس به عقیده اوشانا، از نظر اخلاقی، مسئول بودن برابر چیزی مستلزم پاسخگویی در قبال آن است و «x در قبال y پاسخگو است» نیز می‌تواند به منزله «شایسته است که x مقاصد و

1. R. Jay Wallace

2. Holding responsible

3. Accountability





نیایش را در انجام y (یا y بودن) توضیح دهد» تجزیه و تحلیل شود (Oshana, 1997, p. 56). به نظر اوشانا، توانایی پاسخگویی در مفهوم مسئولیت اخلاقی، بسیار دقیق‌تر از ایده استراسون یعنی در معرض رفتارهای واکنشی بودن است؛ زیرا بر اساس رهیافت او، عامل از آن جهت از نظر اخلاقی مسئول نیست که وی متعلق و موضوع مناسبی برای رفتار واکنشی است؛ بلکه عامل از آن جهت متعلق سزاواری برای رفتارهای واکنشی است که از نظر اخلاقی مسئول است. به عبارتی، قابلیت رفتارهای واکنشی معلول مسئولیت اخلاقی است و نه علت آن. در واقع آنچه مسئولیت‌ساز است، قابلیت پاسخگویی است که بر اساس آن مسئولیت به معنای بجا بودن و مناسب بودن تقاضای توضیح و پاسخ از شخص شکل می‌گیرد.

اما گری واتسون^۱ میان دو مفهوم یا جنبه فردی و اجتماعی مسئولیت اخلاقی تمایز می‌گذارد. از نظر وی جنبه فردی مسئولیت اخلاقی مترادف با ظهور قابلیت‌ها و استعدادهاى شخص به هنگام انجام یا ترک آزادانه یک فعل و به عبارتی، «خودآشکارسازی»^۲ یا «اسنادپذیری» است و حیثیت اجتماعی مسئولیت اخلاقی نیز ناظر به مفهوم «پاسخگویی» است (Watson, 2004, pp. 260-3).^۳ مطابق دیدگاه خودآشکارسازی، لازمه مسئولیت اخلاقی عامل «قابلیت اخلاقی»^۴ وی یعنی توانایی شخص برای انتخاب اهداف مختلف پیش از تحقق آنها و عمل بر طبق این غایات (علیت) است. این تلقی، مفهوم محوری مسئولیت را که برای حیات اخلاقی و ارزیابی اخلاقی محوری است،

1. Gary Watson

2. Self - disclosure

۳. البته فیلسوفانی، چون اسکانون (T. M. Scanlon) میان مفهوم مسئولیت اخلاقی در مقام اسنادپذیری و مسئولیت حقیقی و ذاتی (substantive responsibility) تمایز قایل می‌شوند؛ زیرا مسئولیت اسنادپذیر فقط بیانگر آن است که می‌توان شخص را از جهت اخلاقی مورد ارزیابی قرار داد، و تحسین یا سرزنش کرد؛ در حالی که مسئولیت ذاتی، وظایف الزامی و گریزناپذیر افراد برابر یکدیگر را معین می‌کند؛ به گونه‌ای که وقتی شخص به این معنا در قبال نتیجه‌ای مسئول باشد، نمی‌تواند اعتراضی به مضایق و یا الزامات آن نتیجه داشته باشد (See: Scanlon, 1998, p. 29).

4. Moral capacity

توصیف می‌کند و به سبب قابلیت‌هایی که با تحقق غایت‌ها مشخص می‌شود، می‌توان رفتاری را به فردی به مثابه عامل آن اسناد داد. چنین تصویری از مسئولیت اخلاقی و آزادی ملازم آن، با مشکلات پرشماری مواجه خواهد بود؛ برای مثال این سنخ عمل آزاد و مسئولانه یعنی عملی که غایات گرفته‌شده خود فرد را بیان می‌کند، برای نمونه‌های کنش سهل‌انگارانه، یا رفتار توأم با خودفریبی قابل اطلاق نیست. چگونه می‌توان در موارد خودفریبی، فعل و نتیجه به‌دست آمده را به‌درستی ظهور قابلیت‌های عامل و خودآشکار ساز برشمرد؟ مشکل دیگر آن است که تصور افراد از غایاتشان ممکن است برخاسته از شستشوی مغزی یا القائاتی باشد که بی‌تردید آزادی و مسئولیت اخلاقی شخص را به مخاطره می‌افکند.

واتسون جنبه اجتماعی مسئولیت اخلاقی را با مفهوم «پاسخگویی» نشان می‌دهد که از نظر او مبتنی بر مؤلفه «کنترل»^۱ یا «اجتناب‌پذیری»^۲ بوده و شامل رفتارهای واکنشی منفی و اعمال مربوطه است (Watson, 2004, pp. 265-73). واتسون با تمایز میان این دو گونه فردی و اجتماعی مسئولیت و تأکید بر عنصر «کنترل» می‌کوشد تا میان مسئولیت یک بزهدکار شرور که خود قربانی کاستی‌ها، ناملایمات و بدفهمی‌های بسیار دوران کودکی شده است، از مجرمی عادی تفاوت قایل شود؛ زیرا فرد نخست کنترل حقیقی بر اعمال خود ندارد و از منظر اجتماعی، پاسخگویی او چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ هر چند اعمال او قابل اسناد به وی است و به‌نحوی قابلیت‌های او را آشکار می‌سازد.

اما به نظر نمی‌رسد که چنین تمایزی میان دو مفهوم خودآشکارسازی و پاسخگویی و لوازم آنها قابل دفاع باشد؛ زیرا بی‌شک توانایی کنترل عامل بر کنش‌های خود، برای عمل مطابق غایات در نظر گرفته شده است و تحقق قابلیت اخلاقی شخص (خودآشکارسازی) نیز ضرورت خواهد داشت و طبعاً هرگونه ارزیابی اخلاقی در گرو آن است که فعل از روی کنترل صادر شده باشد. شاید بتوان با تأکید بر عواملی، چون

1. Control

2. Avoidability





اضطرار یا جهل و به‌طور کلی «عذر»^۱ تا اندازه‌ای، از این وجوه متفاوت مسئولیت استفاده کرد. ارسطو در کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس یادآور می‌شود که گاه با وجود آنکه عامل مبادرت به فعل خطایی می‌کند؛ اما انسان‌ها به چشم اغماض به او می‌نگرند؛ زیرا وی به دلیل برخی عوامل، ناگزیر به آن عمل بوده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۸۰). نمونه راننده‌ای را در نظر بگیرید که برای نجات جان فرزندش از چراغ قرمز عبور می‌کند و ناگزیر حق دیگران را پایمال می‌نماید. مثال زیمرمن را نیز در نظر بگیرید:

«جونز با صحنه تصادف اتومبیلی مواجه می‌شود؛ راننده بیهوش است... جونز [با توجه به قرائنی] پیش‌بینی می‌کند که اتومبیل هر لحظه منفجر خواهد شد و در نتیجه با عجله به سمت راننده می‌رود و او را از فضای باز لاشه اتومبیل بیرون می‌کشد. نتیجه: راننده برای همیشه فلج می‌شود - درحالی‌که اگر جونز او را همان‌طور رها می‌کرد، وی چنین نمی‌شد -، و اتومبیل نیز منفجر نشد» (Zimmerman, 1988, p. 41). حال آیا جونز از جهت اخلاقی عمل نادرستی انجام نداده است؟ آیا او نباید برابر این پیامد پاسخگو باشد؟ همان‌طور که در مثال پیشین، راننده به سبب عبور از چراغ قرمز فعل خطایی انجام داده بود - و بر انجام این فعل خود، کنترل هم داشت - و نسبت به آن مسئولیت اسنادی داشت؛ درحالی‌که به دلیل عذر معقولش دیگر پاسخگو نخواهد بود. در اینجا هم زیمرمن تأکید می‌کند اگرچه جونز عمل نادرستی انجام داده است، با این همه، نباید برابر این فعل خود پاسخگو باشد. او به هیچ وجه نمی‌دانست که بیرون کشیدن راننده از داخل اتومبیل باعث فلج شدن او می‌شود و از سوی دیگر، خطری هم وی را تهدید نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

در مجموع با توجه به نارسایی مفهوم استراوسونی «قابلیت شخص برای برخی رفتارهای انفعالی» در مسئولیت اخلاقی، انسان به دلیل الزامات و وظایفی که خداوند بر عهده‌اش

1. Excuse

گذاشته است، وی را بازخواست خواهد کرد، بی آنکه انفعالی برایش متصور باشد و نیز با توجه به نقصی که در جنبه فردی مفهوم مسئولیت مورد نظر واتسون خاطرنشان شد - اگر بتوان برای مسئولیت که اساساً مفهومی بیناشخصی است، وجه فردی معناداری ترسیم کرد -، به نظر می‌رسد از میان گونه‌های مختلف توصیفی یا تجویزی این اصطلاح، دقیق‌ترین مفهوم معادل مسئولیت اخلاقی انسان برابر الزامات اخلاقی، همان «پاسخگویی» است؛ اگرچه گاه این مسئولیت حاکی از دین و تعهد اخلاقی شخص نیز می‌باشد.



فهرست منابع

- ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
- سیدرضی. (۱۳۷۳). نهج البلاغه (مترجم: سید جعفر شهیدی، چاپ ششم). تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی.
- Bok, Hilary. (1998). *Freedom and Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Dimock, Susan. (۲۰۱۱). Please Drink Responsibly: Can the Responsibility of Intoxicated Offenders Be Justified by the Tracing Principle? (Nicole A. Vincent & others, Eds.). *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*, pp. 83-99.
- Eshleman, Andrew. (2001). *Moral Responsibility* (First published Sat Jan 6).
<http://plato.stanford.edu/contents.htm>.
- Fischer, John Martin & Ravizza, Mark. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Fischer John Martin & Tognazzini Neal A. (2011). The Physiognomy of Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(2), pp.381-417.
- Hart, H. L. A. (2008). Postscript: Responsibility and Retribution. In *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. New York: Oxford University Press.
- Oshana, Marina. (1997). Ascriptions of Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 34(1), pp. 71-83.
- Scanlon T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Strawson, P. F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, pp.187-211.



- Vincent, Nicole A. (2011). A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts (Nicole A. Vincent & others, Eds.). *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*. New York: Springer.
- Wallace, R. Jay. (1998). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, Gary. (1988). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme (Ferdinand Schoeman, Ed.). *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, Gary. (2004). *Agency and Answerability: Selected Essays*. New York: Oxford University Press.
- Williams, Garrath. (2008). Responsibility as a Virtue. *Ethical Theory and Moral Practice*, 11(4), pp. 455-470.
- Zimmerman, Michael J. (1988). *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.



References

- Aristotle. (1378 AP). *Nichomachean Ethics* (1st ed., M. H. Lotfi, trans.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Bok, H. (1998). *Freedom and Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Dimock, S. (2011). Please Drink Responsibly: Can the Responsibility of Intoxicated Offenders Be Justified by the Tracing Principle? In Nicole A. Vincent (Ed.), *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism* (pp. 83-99). Berlin: Springer Science & Business Media.
- Eshleman, A. (2001). *Moral Responsibility* (First published Jan 6). Retrieved March 1, 2024 from <http://plato.stanford.edu/contents.htm>.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Fischer, J. M. & Tognazzini N. A. (2011). The Physiognomy of Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(2), pp. 381-417.
- Hart, H. L. A. (2008). Postscript: Responsibility and Retribution. In *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. New York: Oxford University Press.
- Oshana, M. (1997). Ascriptions of Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 34(1), pp. 71-83.
- Sayyid al-Raḍī. (1373 AP). *Nahj al-balāgha* (6th ed., S. J. Shahidi, trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Company. [In Persian]
- Scanlon T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Strawson, P. F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, pp. 187-211.
- Vincent, N. A. (2011). A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts. In Nicole A. V. (Ed.), *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*. New York: Springer.



نظر:

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

- Wallace, R. J. (1998). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, G. (1988). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme. In Ferdinand Schoeman (Ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, G. (2004). *Agency and Answerability: Selected Essays*. New York. Oxford University Press.
- Williams, G. (2008). Responsibility as a Virtue. *Ethical Theory and Moral Practice*, 11(4), pp. 455-470.
- Zimmerman, M. J. (1988). *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.



۵۷

مفهوم شناسی مسئولیت اخلاقی

A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings

Hassan Boosaliki¹ 

1. Assistant professor, Department of Pedagogy, Ethics and Spirituality Research
Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: h.boosaliki@isca.ac.ir




Abstract

The relationship between morality and religion has long been a contentious issue in philosophy and theology. In recent years, the notion of inconsistency between morality and religion has gained traction, with advocates on both sides. Some argue for morality over religion, while others dismiss morality in favor of reinforcing religious practice. This article critically examines the perspective of a proponent of the latter approach, which was reflected in IRIB and other major Iranian official media. The central idea is the substitution of morality with piety (*taqwa* or fear of God). After analyzing various aspects of this concept, we highlight some of its major flaws, including its reliance on an inadequate conception of morality, neglect of themes within the Quran and Shiite hadiths regarding the importance of morality in religion, and disregard for the logical implications of invalidating innate and pre-religious morality. I

1. **Cite this article:** Boosaliki, Hassan. (2023). A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 59-83.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)* **Type of article:** Research Article

 **Received:** 14/11/2023  **Revised:** 05/01/2024  **Accepted:** 08/01/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



conclude that emphasizing the inconsistency between morality and religion and proposing to replace morality with piety is not only untenable from a religious standpoint but also detrimental to attracting youths to religion.

Keywords

Morality, piety (taqwa), morality-religion relationship, theology of morality, divine command theory.



نقدی بر دیدگاه جایگزینی تقوا به جای اخلاق در

هندسه معارف دین^۱

حسن بوسلیکی^۲ 

۲. استادیار، گروه تربیت، پژوهشکده اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: h.boosaliki@isca.ac.ir

چکیده

رابطه اخلاق با دین از دیرباز موضوع مباحثات فلسفی و الهیاتی بوده است. در سال‌های اخیر، این ایده که ناسازگاری اخلاق با دین واقعیت دارد، به اشکال مختلفی مطرح شده و طرفدارانی پیدا کرده است. در این میان، عده‌ای دین را به نفع اخلاق تخطئه می‌کنند و عده‌ای دیگر اخلاق را از اعتبار ساقط و جانب دین را تقویت می‌کنند. در این نوشتار، دیدگاه یکی از طرفداران رویکرد اخیر که در رسانه ملی بازتاب داشته، مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است. ایده اصلی «جایگزینی تقوا به جای اخلاق» است. پس از بررسی ابعاد مختلف این ایده، به برخی از مهم‌ترین کاستی‌های آن اشاره شده است. این کاستی‌ها بدین قرارند: ابتدای ایده بر درکی نابسنده از اخلاق، بی‌توجهی به مضامین قرآن و روایات شیعی ناظر به جایگاه ویژه اخلاق در دین، بی‌توجهی به لوازم منطقی بی‌اعتبار کردن اخلاق فطری و پیشادینی. جمع‌بندی نوشتار حاضر این است که تأکید بر ناسازگاری اخلاق و دین و پیشنهاد جایگزینی تقوا به جای اخلاق، نه تنها از منظر دینی قابل دفاع نیست؛ بلکه در نهایت به نفع دین‌داری جوانان نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

۱. **استناد به این مقاله:** بوسلیکی، حسن. (۱۴۰۲). نقدی بر دیدگاه جایگزینی تقوا به جای اخلاق در هندسه معارف دین، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۵۹-۸۳.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸

۱۴۰۲/۱۲/۲۸



نقد و نظر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

اخلاق دینی، تقوا، رابطه اخلاق و دین، الهیات اخلاق، نظریه امر الهی.

مقدمه

رابطه میان اخلاق و دین از دیرباز موضوع مباحثات فراوانی بوده است. در این بین، عده‌ای اخلاق را بر صدر نشانده و با منطق اخلاق به ستیز با دین رفته‌اند. عده‌ای دیگر تلاش کرده‌اند میان محتوای دین و اخلاق سازگاری برقرار کنند. برخی تلاش  تلاشی از آموزه‌های دینی ارائه کنند که اخلاق ستیز نباشند؛ ولی تلاش برخی دیگر در راستای اندراج کامل اخلاق ذیل دین است. به باور این عده اخیر، اخلاق هیچ استقلال از دین ندارد و باید به طور کامل ذیل دین و به عبارتی، ذیل امر الهی فهم شود. این موضوع در یونان باستان، در مکالمه ائیسفرون با سقراط وجود داشته است (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵). قول آنسلم در قرون وسطی و دیدگاه کسانی مثل آدامز و کرکگور در دوران معاصر، یک رگه مشترک دارند و آن ماهیت الهی اخلاق است. در این رویکرد اساساً اخلاق نباید از دین و امر الهی استقلال داشته باشد تا سخن از سازگاری یا ناسازگاری به میان آید.

در این بین، متفکران شیعی در طول سده‌های متمادی طرفدار سازگاری اخلاق و دین بوده‌اند. اینان نه استقلال اخلاق را انکار کرده‌اند و نه خوانشی از دین به دست داده‌اند که در تقابل با اخلاق باشد. اینان با شعار «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة» (حلی، ۱۴۳۰ق، صص ۴۷۰-۴۷۱؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۰) در پی ایجاد همگرایی میان فقه و اخلاق بوده‌اند؛ اما چند سالی است در جهان تشیع، جریانی در حال رشد است که منادی تقابل دین و اخلاق است. هرچند این جریان منادیان پرشماری دارد؛ ولی یکی از پرمخاطب‌ترین سخنگویان آن، حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا پناهیان است.^۱ هرچند ایشان سال‌ها است از بی‌اهمیتی اخلاق در منظومه معارف دین سخن می‌گویند؛ در

۱. اهمیت سخنان ایشان بیشتر از این جهت است که تریبون‌های فراوانی در رسانه‌های رسمی و غیررسمی در اختیار ایشان است و در اذهان مردم، سخنان ایشان به نوعی قرائت رسمی از دین تلقی می‌شود که مورد تأیید حوزه و حاکمیت است.





برنامه تلویزیونی «ماه من» که در سحرگاه‌های ماه رمضان ۱۴۴۴ق از شبکه سئ سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش می‌شد، بیش از دیگر موارد از وضوح و صراحت برخوردار بود. ایشان در جلسه پنجم این برنامه به تاریخ ۱۴۰۲/۱/۷ سخنانی بیان کردند که حتی از بی‌اهمیتی اخلاق فراتر رفت و مدعی تقابل و ناسازگاری اخلاق و دین شدند. بررسی و نقد محتوای سخنان ایشان در این برنامه، موضوع اصلی نوشتار حاضر است. تلاش می‌شود مطالب ایشان با رویکردی درون‌گفتمانی و از منظری دینی نقد و بررسی گردد.

۱. تقابل اخلاق با دین

اصلی‌ترین ادعای پنهان تقابل اخلاق با دین است. ایشان مدعی‌اند که خود اخلاق این ظرفیت را دارد که در مقابل دین بایستد. مجری برنامه تلویزیونی بیان‌شده بارها تلاش می‌کند مسئله را به «سوءاستفاده از اخلاق» مربوط بداند؛ یعنی عده‌ای با نام اخلاق در مقابل دین ایستاده‌اند؛ ولی ایشان اصرار دارند بگویند: نه اینکه عده‌ای با نام اخلاق این کار را می‌کنند؛ بلکه اساساً خود اخلاق در واقع این ظرفیت را دارد که در مقابل دین بایستد.

ناگفته نماند که یک دوگانگی و لغزندگی در بیان ایشان وجود دارد؛ در بخش‌هایی از برنامه می‌گویند: «نمی‌خواهیم اخلاق را نفی کنیم، ولی اخلاق هدف نهایی نیست؛ یعنی دین اخلاق را قبول دارد؛ ولی این را برای یک هدف بزرگ‌تر می‌خواهد»^۱. روشن است که با اندکی تسامح می‌توان با این ایده موافق بود؛ اما ایشان در ادامه اصرار دارند تقابل اخلاق با دین را نشان دهند. انسان‌های اخلاق‌مدار شمشیر روی امام معصوم علیه السلام می‌کشند؛ در دوران ظهور امام زمان علیه السلام وقتی انسان‌های مهربان با رفتار خشن ایشان مواجه می‌شوند، ایشان را تخطئه می‌کنند و می‌گویند: او فرزند پیامبر نیست،

۱. از باب تبدیل ادبیات گویشی به نگارشی و نیز از باب مراعات ایجاز و تلخیص، تعابیر منقول از ایشان، نقل به معنا هستند، هر چند داخل گیومه نقل شده باشند.

پیامبر، مهربان و رئوف بود! انسان‌های اخلاق‌مدار پیامبر خدا را هم زیر سؤال می‌برند؛ هنگام تقسیم غنایم جنگی اعتراض می‌کنند که عدالت را مراعات نکرده است! یعنی در بخش عمده گفتگوی ایشان این ناسازگاری اخلاق با دین توضیح داده می‌شود و برجسته می‌گردد. این دیدگاه با دیدگاه سابق متفاوت است. اینجا سخن از تقابل است، نه هدف متوسط بودن اخلاق؛ از این رو ایشان معتقد است با نگاه دینی، باید اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را با آن جایگزین کنیم. بدین ترتیب، می‌توان دال مرکزی سخنان ایشان را «جایگزینی تقوا به جای اخلاق» دانست.

آنگاه ایشان در چند فراز، به تقویت ایده خود می‌پردازد:

الف) کاربرد واژه اخلاق در روایات را به چالش می‌کشند و آن را یک مفهوم حاشیه‌ای و جزئی در هندسه معارف دین می‌دانند.

ب) روایت مشهور «إني بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» را زیر سؤال می‌برند.

ج) مفهوم ادب را در منظر دینی مهم‌تر از اخلاق می‌دانند.

ایشان ادعا می‌کنند که تعبیر حسن خلق در روایات ما بر خوش‌برخوردی و حسن معاشرت دلالت می‌کند و نه کل اخلاق (از قبیل صبر و صداقت و رازداری و ...). چنین مفهومی نمی‌تواند هدف و غایت بعثت پیامبران باشد. بعثت پیامبران هدفی والاتر از این دارد. روایت مشهور «إني بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» در کتاب‌های شیعی سند معتبری ندارد و نمی‌توان به واسطه آن جایگاهی برای اخلاق تراشید. برای همان حسن معاشرت هم تعبیر شناخته‌شده‌تر و پذیرفته‌شده‌تر «ادب و مؤدب بودن» است. بهتر است به جای اخلاق از ادب استفاده کنیم.

می‌توان با این ادعا که در روایات شیعی «حسن خلق» نوعاً به معنای حسن معاشرت است تا حدی همراه بود؛ و گرنه در برخی روایات برای اشاره به کل اخلاق انسان از تعبیر اخلاق استفاده شده است؛ برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «التَّقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ؛ خویشتن‌داری بخش اصلی اخلاق است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۱۰).

فرازی از دعای مکارم الاخلاق امام سجاد علیه السلام: «هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ؛ [خدایا] به





من نقاط اوج اخلاق را عطا فرما». (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰)

از باب جدل و در نقدی بنایی می‌توان از ایشان این را پرسید که آیا ادب و مؤدب بودن^۱ - که به تعبیر ایشان مورد تأیید روایات است -، ظرفیت تقابل با دین را ندارد؟ آیا ادب اقتضا نمی‌کند که ما به هیچ‌کسی القاب بد - مانند سگ و الاغ - نسبت ندهیم؛ در حالی که در خود قرآن شاهد چنین تعبیری هستیم؟ (اعراف، ۱۷۶؛ جمعه، ۵). همچنین در کلام اهل بیت علیهم‌السلام در خطاب به افراد خاصی، از این تشبیهات و تعبیر استفاده شده است.^۲ آیا در این موارد باید گفت: ادب با دین تقابل پیدا کرده است؟! آیا به بهانه چنین تقابل ظاهری‌ای باید ادب را هم از دایره معارف دینی - مانند اخلاق - کنار بگذاریم؟! همین مسئله درباره حسن خلق به معنای حسن معاشرت هم برقرار است. در سیره اهل بیت علیهم‌السلام شاهد رفتارهایی هستیم که با حسن معاشرت سازگار نیست. چه بسا امام معصوم علیه‌السلام به دلایلی، با شخصی چنان برخوردی داشته‌اند که با حسن معاشرت و خوش‌رویی سازگار نبوده است؛^۳ یعنی کسی که به حسن معاشرت اهمیت می‌دهد،

۱. البته این نکته ناگفت‌نماند که واژه «ادب» در روایات به طور معمول به معنای تربیت و تأدیب به کار رفته است، نه به معنای فارسی ادب و مؤدب بودن که در تعبیری، همچون «مبادی آداب بودن» به کار می‌رود. به هر حال،

۲. از جمله «یا ابن اللعین الأثر» که توسط حضرت علی علیه‌السلام خطاب به مغیره بن احنس گفته شده است (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۵) یا تعبیر «الدعی ابن الدعی» که توسط امام حسین علیه‌السلام درباره یزید یا عبیدالله بن زیاد گفته شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۰).

۳. برای نمونه، نقل شده است نفع انصاری در مسیر امام موسی کاظم علیه‌السلام قرار می‌گیرد و به کنایه از ایشان سؤال می‌کند: «کیستی؟ امام در جواب ایشان افتخارات خود را بیان می‌کند. از جمله اینکه می‌فرماید: اگر منظورت افتخارات است، [همین قدر بگویم که] قسم به خدا مشرکان قوم من مسلمانان قوم تو را هم‌شان خود نمی‌دانستند» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۶) (احتمالاً اشاره به ماجرای نبرد تن‌به‌تن جنگ بدر است که در آن، مشرکان قریش برخی از سربازان مسلمان را در شأن خود نمی‌دانستند تا با آنها مبارزه کنند). در موردی دیگر، امام رضا علیه‌السلام کسانی که از راه دور برای دیدار ایشان آمده بودند و خود را شیعه حضرت علی علیه‌السلام معرفی می‌کردند، به خانه راه ندادند. بعد از دو ماه، عدم اذن ورود، وقتی اجازه ورود دادند، جواب سلام آنها را ندادند و اجازه نشستن هم به آنها ندادند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۰). البته این رفتارها توجیه داشتند؛ ولی مسئله این است که کسی که به حسن معاشرت اهمیت می‌دهد، این رفتارها را قبیح می‌شمرد و از رفتار اهل بیت علیهم‌السلام دلزده می‌شود؛ یعنی دقیقاً همان اتفاقی که برای دلدادگان اخلاق در قبال دین ممکن است بیفتد - به گمان پناهیان - می‌تواند برای دلدادگان حسن معاشرت هم بیفتد.

ممکن است چنین رفتاری را تأیید نکند. آیا باید به دلیل چنین تقابلی میان حسن معاشرت و رفتار امام معصوم علیه السلام، حسن معاشرت را هم از دایره معارف دین کنار بگذاریم؟! به نظر می‌رسد به جای اینکه بخواهیم به دلیل تقابل ظاهری میان اخلاق و آداب و حسن معاشرت و ... با دین و رفتار پیشوایان دین، آنها را از دایره معارف دین کنار بگذاریم، بهتر است علت این تقابل‌های ظاهری را جویا شویم. چه بسا تقابل میان اخلاق و دین نباشد، بلکه میان فهم نادرست از اخلاق و دین باشد.

ایشان پیشنهاد می‌کنند تقوا را به جای اخلاق بگذاریم. دین منادی اخلاق نیست؛ منادی تقواست. مشکل اول این است که مفهوم تقوا در دیدگاه ایشان مبهم است. توقع این بود در همین برنامه که میان دو مفهوم، اخلاق و تقوا، تقابل ایجاد می‌کنند، هر دو مفهوم را توضیح دهند. به هر حال، چنین اتفاقی نیفتاده است. فعلاً در یک منظر گسترده و فراخ، تقوا را در دیدگاه ایشان معادل «تبعیت از دین و سرسپردگی به دین» فرض می‌کنیم. حال باید گفت به همین معنا، خود تقوا هم این ظرفیت را دارد که مقابل امام معصوم علیه السلام بایستد. مگر شعار خوارج «لا حکم الا لله» نبود؟ یعنی اتفاقاً با یک شعار و دغدغه دینی در مقابل امام معصوم ایستاده بودند. ابن ملجم به مثابه یک خارجی - نستجیر بالله - حضرت علی علیه السلام را کافر می‌دانست و برای قتل وی اقدام کرد. آنها به دنبال احیای خلافت اسلامی بودند. اتفاقاً برای هدف دینی‌شان اخلاق را زیر پا گذاشتند؛ یعنی کار آنها از منظر خودشان، مصداق تقواورزی است. به همان میزان که - به تعبیر پنهان - اخلاق ظرفیت تقابل با دین را دارد، تقوا هم دارد؛ از این رو گویا با جایگزینی تقوا به جای اخلاق مشکل حل نمی‌شود و باید ریشه آن را در جایی دیگر جست.

بدین ترتیب، به همان میزان، نه تنها اخلاق بلکه حسن خلق، ادب، تقوا و حتی عقلانیت، علم و دانش و بسیاری از حوزه‌های زیست بشری ظرفیت تقابل با دین را دارند. آیا باید همه اینها را کنار گذاشت؟ یا در پی ماهیت واقعی این تقابل ظاهری بود و بدفهمی از اخلاق را از خود اخلاق متمایز کرد؟

۲. تلقی ناپسندیده از اخلاق





موضوع دیگری که جا دارد بیشتر مورد دقت قرار گیرد، تلقی پناهیان از اخلاق است. این تلقی سه ویژگی اساسی دارد: فضیلت‌محور بودن؛ غیرمنعطف بودن؛ لطیف و ملایم بودن.

۲-۱. فضیلت‌محوری

ایشان اخلاق را یک سری فضایل نفسانی (حالات ثابت نفسانی) می‌دانند. این تلقی مبتنی بر نگاهی است که در اکثر کتاب‌های کلاسیک اخلاق ما وجود دارد؛ برای مثال ابوعلی مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، خُلق را حالتی برای نفس می‌داند که سبب برانگیختگی برای انجام افعال مناسب با آن، بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌شود (رازی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). طبق این تلقی، موضوع اخلاق اولاً، فعل و رفتار نیست؛ ملکات نفسانی است. فعل به تبع فضایل مورد توجه است و اساساً فعل متناسب با فضیلت، بدون نیاز به تأمل و سنجش صادر می‌شود! این تعریف اساساً تعریف لغوی از خلق است که در بردارنده ویژگی‌های نااخلاقی^۱، مانند درون‌نگری، برون‌نگری، حسی و شهودی بودن نیز است. فارغ از اشکالاتی که این تعریف دارد، در عرصه مطالعات اخلاقی، شاهد رویکردهای بسیار گوناگونی به اخلاق هستیم که فضیلت‌تراشی تنها یکی از آنهاست، مانند وظیفه‌گرایی عمل‌نگر، وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر، فایده‌گرایی، اخلاق وضعیت ... حتی اندیشمندان مسلمان نیز امروزه تعریفی گسترده از اخلاق ارائه می‌کنند که در بردارنده خود فعل و رفتار نیز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۴۷-۴۸)؛ بنابراین نمی‌توان فضیلت‌گرایی را تنها نماینده تفکر اخلاقی دانست و با بیان کاستی‌های آن، کل اخلاق را زیر سؤال برد.

پناهیان معتقد است فضایل اخلاقی اساساً در راستای زیست دینی نیستند؛ زیرا در

1. Non-moral

به معنای خارج از حوزه اخلاق است. اموری که به لحاظ اخلاقی، نه ارزش مثبت دارند و نه منفی، ممکن است به لحاظ‌های دیگری، همچون زیبایی‌شناختی، حقوقی، روان‌شناختی قابل ارزش‌گذاری باشند؛ ولی به لحاظ اخلاقی، چه مثبت و چه منفی، خالی از ارزش هستند.

منطق دین، آنچه اهمیت دارد، سعی است: «دین به دنبال این است که شما سعی کنید. فضایل اخلاقی کارها را برای شما راحت می‌کنند. کسی که خودش آدم مهربانی است، مهربانی ورزیدن برای او کار راحتی است و این دیگر به سعی نیازی ندارد. آنجایی که شما خلاف مهربانی و شفقت باید عمل کنید، آنجا نیاز به سعی دارد». درباره این سخن سه نکته گفتنی است: نخست اینکه، خود اکتساب فضایل گاه نیازمند سال‌ها تلاش است؛ بنابراین درست است که انسان فضیلت‌مند افعال متناسب با این فضایل را به راحتی انجام می‌دهد؛ ولی او نتیجه سال‌ها تلاش خود را برداشت می‌کند؛ مانند کسی که سال‌ها کار می‌کند و خودرویی تهیه می‌کند و از آن پس، به راحتی تردد می‌کند. این راحتی نتیجه آن تلاش‌هاست. روشن است که فضایی که ماهیت ژنتیکی دارند و بدون تلاش به دست می‌آیند، موضوع گفت‌وگو نیستند؛ زیرا آنها به لحاظ اخلاقی ارزشمند تلقی نمی‌شوند. اخلاق به امور اختیاری می‌پردازد، نه امور غیراختیاری. نکته دوم اینکه، اگر بخواهیم با این بیان، ارزش فضایل اخلاقی را زیر سؤال ببریم، باید درباره تقوا هم همین سخن را بگوییم. مگر ملکه تقوا سبب نمی‌شود انسان بدون فکر و اندیشه و به آسانی درست رفتار کند؟ کسی که ملکه تقوا دارد، کمتر از کسی که این ملکه را ندارد، برای مقاومت برابر و سوسه‌ها تلاش می‌کند. نکته سوم اینکه، تلاش تنها ملاک ارزشمندی فعل نیست؛ یعنی بنا نیست کارهای درست همیشه دشوار باشند، چه بسا موقعیت‌هایی که انجام وظیفه اخلاقی است، با راحتی و طیب خاطر انجام شود. تعبیر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۳۷ نهج البلاغه در جایی که کشاورزان انبار حضرت را ملاقات می‌کنند، همین است. کشاورزان یک آیین استقبال از حضرت به جا می‌آورند که برایشان کمی زحمت آفرین است. حضرت آنها را مؤاخذه می‌کنند و در نهایت می‌فرمایند: «چقدر زیان‌بخش است سختی کشیدنی که پشت سر آن عقاب هم باشد و چقدر سودبخش است آسایش و راحتی که امان از آتش و عذاب هم در آن باشد»؛^۱

۱. وَ مَا أَحْسَرَ الْمُسْتَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعُقَابُ وَ أَرْبِحَ الدَّعَةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ.





یعنی ما در جایی زحمت می کشیم و خودمان را نیز به عذاب اخروی می اندازیم و یک جایی هم کاری نمی کنیم و در عین آسایش، از آتش هم دور می شویم و حتی پاداش هم می گیریم. همیشه چنین نیست که انجام کار درست نیازمند سعی و سختی باشد.

۲-۲. غیرمنعطف بودن

ایشان در باب غیرمنعطف بودن اخلاق بیان می کنند: «فلانی مهربان است و اینجا مهربانی اقتضا می کند که تو این کار را نکنی و یا تو این کار را بکنی؛ تمام! اخلاق همین را می گوید». در نظر ایشان اخلاق عبارت است از یک سری دستورات ثابت، غیرمنعطف و خشک؛ برای مثال کسی که مهربان است نمی تواند رفتارهای خشن حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را برتابد، و به ولی الهی اعتراض می کند.

در این تلقی، اخلاق اقتضای رفتاری مشخص را دارد و بدون توجه به شرایط بیرونی یا درونی فرد، حکم صادر می کند و هیچ انعطافی به خرج نمی دهد. با این تلقی نمی توان همدلی کرد. بخش قابل توجهی از مباحث اخلاقی - به خصوص در اخلاق کاربردی - به «تعارض اخلاقی»^۱ اختصاص دارد. «تعارض اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی همزمان دو یا چند وظیفه اخلاقی دارد که هر کدام به تنهایی وظیفه اوست؛ ولی اتفاقاً و فقط به دلیل تقارن زمانی نمی تواند همه آن‌ها را انجام دهد» (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۶۱). به بیان ساده تر، تعارض اخلاقی همان دوراهی اخلاقی است که در این بیان حضرت امیر علیه السلام بازتاب شده است: «عاقل آن نیست که خوب را از بد تشخیص می دهد، عاقل آن است که بتواند بین دو بد، بهتر را تشخیص دهد»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶)؛ برای مثال دروغ گویی به لحاظ اخلاقی ممنوع است؛ ولی وقتی نجات جان انسانی تنها از راه دروغ گویی ممکن باشد، بر سر دوراهی قرار خواهیم گرفت و دروغ گفتن در چنین موقعیتی جایز خواهد بود؛ بنابراین چنین نیست که احکام الزامی اخلاقی مطلق و

۲. لیس العاقل من يعرف الخیر من الشر ولكن العاقل من يعرف خیر الشرین.

استثناپذیر نباشند.

حتی گسترده‌تر از موقعیت‌های تعارض اخلاقی، مسئله منعطف‌بودن اخلاق در بافت‌گرایی اخلاقی^۱ مورد توجه است. این دیدگاه تلاش می‌کند افزون بر دوری از نسبی‌گرایی اخلاقی، قضاوت‌های جزئی را بر اساس بافت مسئله - بافت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، روانی و ... - صورت دهد (هولمز، ۱۳۸۵، صص ۴۵۰-۴۶۵). چه بسا موضوعی واحد در یک بافت اجتماعی و فرهنگی، یک حکم اخلاقی داشته باشد و در بافتی دیگر، حکمی دیگر. توجه به بافت برای قضاوت اخلاقی، در منابع روایی نیز شواهدی دارد:

امام علی علیه السلام فرمود: «هرگاه درستی و راستی بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از ناراستی باشد] و در این شرایط، شخصی به شخص دیگر سوءظن پیدا کند، درحالی که نشانه و قرینه‌ای بر آن نیست، به آن فرد ظلم کرده است. و هرگاه ناراستی و فساد بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از راستی باشد] و در این شرایط شخصی به شخص دیگر حسن‌ظن پیدا کند، خودش را فریب داده است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۱۴).

بر اساس روایت بیان‌شده، اصل «حسن‌ظن به دیگران» را نمی‌توان به صورت مطلق ارزش‌گذاری مثبت یا منفی کرد؛ بلکه به فراخور بافت اجتماعی باید درباره آن قضاوت کرد؛ بنابراین احکام و قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند در لایه مصادیق و تطبیقات جزئی، انعطاف زیادی داشته باشند.^۲ بنابراین کسی که از سر مهربانی به رفتارهای خشن پیامبر صلی الله علیه و آله یا حضرت علی علیه السلام اعتراض می‌کند، فهم درستی از اخلاق ندارد و یک‌سونگری کرده است و اگر فهم کاملی از اخلاق داشت، چنین اعتراضی نمی‌کرد؛ هم‌چنانکه کسی که اهل تقوا و دین‌داری است نیز ممکن است به این یک‌سونگری دچار شود؛ یعنی یک حکم فقهی را بگیرد و بی‌توجه به دیگر احکام فقهی -

1. Moral Contextualism

۲. روشن است که این حرف به معنای نسبی‌ت اخلاق نیست؛ زیرا نسبی‌ت‌گرایی اخلاقی در لایه اصول کلی اخلاق مطرح است، نه مصادیق و تطبیقات جزئی (هولمز، ۱۳۸۶، فصل ۱۱).





به خصوص احکام ثانوی - قضاوت کند. نباید با دیدن رفتار چنین کسی فقه را منکوب و محکوم کرد؛ بلکه باید فهم فقهی آن شخص را اصلاح کرد.

ایشان در بیان غیرمنعطف بودن اخلاق و مقایسه آن با تقوا بیان می‌کنند: «وقتی کسی ناسزا می‌گوید، اخلاق می‌گوید که ناسزا بد است؛ تمام شد! درحالی که تقوا می‌گوید که این که ناسزا گفته است، ۹ تا را کنترل کرده و یکی از دهان او خارج شده است، آن یحی به، اوین ناسزایی نه به رباس آمده، خودس را سرن نجرده و نعه اسب. پس ار منظر تقوا، ارزش کاری اولی بیشتر است، اینها مساوی نیستند؛ درحالی که اخلاق کاری به اینها ندارد و تنها می‌گوید ناسزاگویی بد است».^۱ به نظر می‌رسد در این بیان، از دو گانه مشهوری که در کتاب‌های اخلاقی ما آمده، غفلت شده است: حسن فعلی و حسن فاعلی. درست است که اخلاق از منظر حسن فعلی، ناسزاگویی را تقبیح می‌کند؛ ولی این بدین معنا نیست که تحسین و تقبیح ناسزاگو، حسن/قبیح فاعلی، برای همه یکسان و غیرمنعطف است. بی‌تردید از منظر اخلاقی، کسی که ۹ ناسزا را کنترل کرده و تنها یکی گفته، به لحاظ حسن فاعلی بالاتر از کسی است که اولین ناسزایی را که به ذهنش رسیده، گفته و خود را کنترل نکرده است. نباید میان حسن/قبیح فعلی و حسن/قبیح فاعلی خلط کرد. به تعبیر پناهیان - در فرازهای دیگر -، اگر موضوع اخلاق، صفات و ملکات نفسانی است نمی‌تواند تنها درباره فعل خارجی سخن گوید و به میزان خویشتن‌داری‌ای که فاعل به خرج داده است، بی‌توجه باشد؛ بنابراین مقایسه‌ای که میان اخلاق و تقوا در کلام بالا آمده است، قابل هم‌دلی نیست.

۲-۳. لطیف و ملایم بودن

اکثر مثال‌هایی که پناهیان درباره انسان‌های اخلاقی بیان می‌کنند، ناظر به صفات لطیفی، همچون مهربانی و شفقت است؛ یعنی افرادی که به امام زمان عجل الله فرجه و حضرت

۱. بیان این نکته خالی از لطف نیست که در بخش زیادی از سخنان پناهیان، اخلاق به صفات و ملکات درونی معنا می‌شود؛ ولی در این فراز، اخلاق مستقیماً درباره فعل سخن می‌گوید و بر ملکات درونی فاعل چشم می‌پوشد.

امیر علیه السلام اعتراض می‌کنند، از منظر چنین صفاتی اعتراض می‌کنند؛ اما آیا اخلاق در این صفات خلاصه می‌شود؟ اخلاق عدالت چه می‌شود؟ اخلاق عدالت می‌تواند در بردارنده صفاتی خشن و بُرنده باشد. به تعبیر مشهور، «خشم نگهبان عدالت است». گاهی اوقات خشم و خشونت لازمه زیست اخلاقی است. اساساً وقتی در حوزه اخلاق جنگ سخن گفته می‌شود، بیشتر ناظر به رفتارهای خشونت‌آمیز و تصمیمات سختی است که در خلال جنگ اجتناب‌ناپذیر هستند (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۶، فصل ۶)؛ بنابراین وقتی از اخلاق سخن می‌گوییم باید تصویری کامل از آن ترسیم کنیم، آنگاه به تقابل/سازگاری آن با دین پردازیم. ترسیم تقابل میان بخشی از اخلاق - قسمت لطیف و ملایم آن - با دین، نگاهی بخشی و گزینشی به اخلاق است که قابل همدلی نیست. چه بسا اگر کسی همه یا بیشتر صفات اخلاقی را یک جا داشته باشد، به رفتار خشن حضرت امیر علیه السلام، نه تنها اعتراض نمی‌کند؛ بلکه با آن همراهی می‌کند.



۳. نفی اعتبار روایت «إنما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»

پناهیان با هدف کاستن از جایگاه اخلاق مدعی است، روایت مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله «إنی بعثتُ لأتمم مکارم الاخلاق» اعتبار لازم را ندارد و نباید برای فهم هدف بعثت به آن استناد کرد.^۱ به تعبیر ایشان، این روایت سند معتبر شیعی ندارد. نسخه‌ای از این روایت که با «إنما» شروع می‌شود،^۲ از طریق ابوهریره نقل شده که وضعیت او هم روشن است! بدین ترتیب، ایشان با خدشه در سند روایت، اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد. این ادعا که روایت متمیم مکارم، سند شیعی ندارد، قابل همدلی است؛^۳ اما نکته اینجاست

۱. ایشان در جایی دیگر بیان داشته‌اند که هدف بعثت، نه اخلاق، بلکه تشکیل حکومت بوده است.

۲. طبق این نقل، هدف بعثت در اتمام مکارم اخلاق خلاصه می‌شود.

۳. اصغر هادی در مقاله «مکارم الاخلاق» پیشینه تاریخی این روایات را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده که قدیمی‌ترین منبعی که این روایت را نقل کرده، مجمع‌البیان نوشته طبرسی است و دیگران از او نقل کرده‌اند. همچنین ایشان احتمال داده که طبرسی نیز از کتاب‌های اهل سنت روایت را نقل کرده است (هادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱). البته مهدی مهریزی روایت را به طرق مختلفی از منابع اهل سنت نقل می‌کند و ابتدای سندهای آن را به افرادی غیر از ابوهریره نیز منتسب می‌کند (مهریزی، ۱۴۰۰).



که نه فقط ابوهیره بلکه هر کس دیگری خبری برای ما آورد، نمی‌توانیم بدون تحقیق آن را رد کنیم. طبق آیه شریفه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا؛ اگر فاسقی برای شما خبر آورد، تحقیق کنید» (حجرات، ۶)، حتی اگر شخص فاسقی هم خبری برای ما آورد، باید تحقیق کنیم، نه اینکه به دلیل سوءظنی که به گوینده داریم، آن را بدون تحقیق رد کنیم. درباره روایات، لازم است به تجمیع قرائن اهتمام ورزیم؛ اگر شواهد و قرائن بیانگر آن بود، بپذیریم و اگر مخالفش بود، رد کنیم.

هنگامی که به دیگر روایات اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه کنیم، مضمون روایت بیان‌شده را در آنها مشاهده می‌نماییم، از جمله روایاتی که پیام دین را در اخلاق خلاصه می‌کنند. به نمونه‌ای از این دسته اشاره می‌کنیم:

«قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام أَخْبِرْنِي بِجَمِيعِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ قَوْلُ الْحَقِّ وَ الْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ؛ به علی ابن الحسین (امام سجاد علیه السلام) عرض کردم: تمام دستورات دین را برایم بفرمایید. ایشان فرمود: کلام راستین، قضاوت عادلانه، وفای به عهد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

حضرت سجاد علیه السلام وقتی می‌خواهند کل دستورات دین را خلاصه کنند، سه اصل اخلاقی را بیان می‌کنند: سخن راستین، قضاوت عادلانه و وفای به عهد.

«جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَأَخَذَ بِعِزِّ رِجْلَيْهِ وَ هُوَ يَرِيدُ بَعْضَ غَزَوَاتِهِ فَأَخَذَ بِعِزِّ رِجْلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي عَمَلًا أَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ فَقَالَ مَا أَحْبَبْتُ أَنْ يَأْتِيَهُ النَّاسُ إِلَيْكَ فَأْتِيَهُ إِلَيْهِمْ وَ مَا كَرِهْتُ أَنْ يَأْتِيَهُ إِلَيْكَ فَلَا تَأْتِهِ إِلَيْهِمْ، حَلَّ سَبِيلَ الرَّاحِلَةِ؛ پیامبر عازم یکی از غزوات بود که مردی بیان‌نشین آمد و رکاب مرکب ایشان را گرفت (مانع حرکت ایشان شد) و گفت: یا رسول‌الله عملی به من بیاموز که به واسطه آن وارد بهشت شوم. پیامبر فرمود: آنچه دوست داری مردم با تو بکنند، با آنها بکن و آنچه دوست نداری با تو بکنند، با آنها مکن. راه مرکب را باز کن [برویم]» (کوفی اهوای، ۱۴۰۲، ص ۲۱).

وقتی پیامبر می‌خواهد یک دستورالعمل برای ورود به بهشت بیان کند، یک قاعده اخلاقی را مطرح می‌کند. قاعده زرین اخلاق: آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپذیر. این قاعده جزو فراگیرترین قواعد اخلاقی است که فراتر از دین اسلام، در

ادیان دیگر و حتی آیین‌های غیر آسمانی نیز بازتاب دارد (اسلامی، ۱۳۸۶، صص ۷-۱۳).

زراره به آقا امام باقر علیه السلام عرضه کرده است که «النَّاسُ يَزُوُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ أَشْرَفُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْرَفُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقُوا وَ لَيْسَ حَيْثُ تَدَّهَبُونَ كَانَ أَشْرَفُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْحَاهُمْ نَفْسًا وَ أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا وَ أَحْفَظَهُمْ جَوَارًا وَ أَكْفَهُمْ أَدَى فَذَلِكَ الَّذِي إِذَا أَسْلَمَ لَمْ يَزِدْهُ إِسْلَامُهُ إِلَّا خَيْرًا؛ مردم از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کنند که ارجمندترین شما در جاهلیت، ارجمندترین شما در اسلام هستند. [آیا راست است؟] امام صادق علیه السلام فرمودند: راست می‌گویند، ولی منظور آن نیست که شما فکر کرده‌اید. ارجمندترین آنها در جاهلیت، بخشنده‌ترین‌ها، خوش‌اخلاق‌ترین‌ها، خوش‌همسایگی‌ترین‌ها و کم‌آزارترین‌ها بودند. چنین کسانی وقتی مسلمان می‌شدند، اسلامشان جز خیر برایشان نداشت» (ورام‌نابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۰).

بر اساس این روایت، نه تنها اخلاق جاهلیت که اخلاقی فارغ از دین بوده، مایه شرافت و ارجمندی است؛ بلکه چنین اخلاقی سبب باروری و خیرآوری دین‌داری فرد می‌شده است؛ یعنی نه تنها اخلاق - ولو فارغ از دین - ارزشمند است؛ بلکه بناگذاری دین‌داری بر اخلاق، شرط ثمردهی آن است.

اینها تنها گوشه‌ای از محتوای منابع دینی است که مضمون روایت اتمام مکارم اخلاق را تأیید می‌کنند. به عبارت دیگر، قرائن محتوایی روایات دیگر ضعف سند این روایت را جبران می‌کنند.

مسئله اصلی درباره این روایت، نوع برداشت از آن است. بنا بر آنچه پناهیان اشاره می‌کند، منظور این روایت این است که دین آمده است تا انسان‌ها را راست‌گو و مهربان کند. البته ایشان چنین هدف کوتاهی را برای دین و بعثت انبیا نمی‌پسندند و به مخالفان دین حق می‌دهند که بگویند چنین هدف سطحی‌ای بدون دین هم امکان تحقق داشته است! ولی به نظر نمی‌رسد این برداشت از روایت قابل‌همدلی باشد. مضمون روایت دو نکته کلیدی دارد: یکی ناظر به تعبیر «مکارم اخلاقی» است^۱ و دیگری ناظر به اتمام

۱. مکرمه اخلاق اشاره به آن فضایل اخلاقی دارد که برخورداری از آنها مایه افتخار و شرافت است. برخورداری





(تتمیم) این مکارم و نه اصل ایجاد آنها. به بیانی مصداقی، اگر شکرگزاری یک فضیلت اخلاقی است که انسان‌ها با فطرت اخلاقی آن را درک می‌کنند، دین آمده است تا همین را به اوج برساند؛ یعنی با نشان دادن انواع نعمت‌هایی که خداوند بدون هیچ چشم‌داشتی به انسان داده است، عمیق‌ترین حس شکرگزاری را در انسان‌ها ایجاد کند. اگر انسان‌ها با درک فطری خود ارزش و اهمیت وفای به عهد را درک می‌کردند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)، دین آمده است که آن را شدت و گسترش دهد. بر اساس نظام هنجاری قرآن، بالاترین ظلم و خطا، شرک است که از دایره رحمت و مغفرت الهی بیرون می‌افتد (نساء، ۴۸ و ۱۱۶)؛ یعنی ظالم‌ترین و منفورترین افراد، مشرکان هستند. با وجود این، اگر مسلمانان با همین انسان‌های منفور، عهد و پیمانی داشته باشند، ملزم به مراعات آن هستند (توبه، ۴ و ۷)؛ یعنی اصل وفای به عهد حتی در قبال منفورترین مردم نباید نقض شود. همچنین اصول اخلاقی، همچون احسان به والدین، در منطق دین بسیار تعمیق شده است. گذشته از تعمیق و گسترش نظام هنجاری، از دیگر جلوه‌های اتمام مکارم اخلاق، تربیت انسان‌های اخلاق‌مدار و متعالی در فرهنگ دینی است. نقطه اوج این مسئله پیشوایان دینی هستند که اخلاق‌مداری ایشان اسطوره‌وار است؛ یعنی بخشی از اتمام مکارم اخلاق، به تحقق عملی آنها در جان انسان‌هاست. با چنین برداشتی از روایت اتمام مکارم اخلاق می‌توان آن را در واقع هدفی والا و افتخارآمیز در نظر گرفت، نه هدفی سطحی که بدون دین نیز امکان تحصیل آن وجود داشته است!

از این رو به باور نویسنده، اتمام مکارم اخلاق نه تنها هدفی سطحی و کوتاه برای بعثت نیست؛ بلکه هدفی والا است که بشر نمی‌تواند بی‌نیاز از دین، و با عقل و درایت خود به آن برسد.

→

از صفات ابتدایی اخلاق، مانند صداقت - در حد عرفی - خیلی مایه افتخار نیست؛ بلکه نبود آن مایه مذمت و سرافکنندگی است. مکرمه اخلاقی در بردارنده پابندی به صداقت در مواردی است که برای شخص هزینه‌های سنگین داشته باشد.

۴. لوازم منطقی نفی اخلاق فطری و پیشادینی

پناهیان می گویند: «اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را به جای آن بیاوریم. در دین بیشتر تقوا توضیح داده شده است و با اخلاق خیلی کار نداشتند»؛ یعنی دوگانگی و تقابلی بین اخلاق و تقوا برقرار می کنند. این محتوای اصلی دیدگاه ایشان است. فرض کنید بنده به مثابه یک مسلمان می خواهم سفارش ایشان را پیشه زندگی ام کنم و اخلاق را کنار بگذارم و بر اساس تقوا زندگی و رفتار کنم. اولین پرسش این است که تقوا چیست و چگونه می توان تشخیص داد رفتاری مطابق با تقوا هست یا نه؟ متأسفانه ایشان توضیح روشنی درباره ماهیت تقوا - که قاعدتاً با اخلاق تغایر مفهومی دارد - نمی دهند. جا داشت در بحثی که دال مرکزی اش تقابل و تغایر اخلاق و تقواست، از هر دو مفهوم، تصویر روشنی ارائه شود.^۱ ایشان می گویند: «تقوا یعنی بدانید که چه زمانی چه خوبی برای وظیفه خودتان استفاده کنید. تقوا از ما در موقعیت های مختلف رفتار درست می خواهد». روشن است که با چنین بیانی، ابهام مفهومی تقوا برطرف نمی شود، به خصوص اگر بخواهیم در فضای تقابل و تغایر با اخلاق آن را فهم کنیم؛ زیرا اخلاق چنین مطالبه ای از ما دارد که «در موقعیت های مختلف درست رفتار کن!» واقعیت این است که چنین سخنی دربرگیرنده هیچ سفارشی نیست و خالی از محتواست.

با توجه به شواهدی درون متنی و برون متنی، این احتمال قوی وجود دارد که تقوای مد نظر ایشان، پیروی از دین است. انسان با تقوا در پی دستورات خداست. او به اخلاق کاری ندارد، فقط گوش به فرمان خدا است. خدا اگر به اخلاق امر کرد، اطاعت خواهد کرد؛ ولی مسئله اصلی خودش، اخلاق نیست، اطاعت است. چنین انسانی هرگز مقابل ولی الهی قرار نمی گیرد و همیشه تحت ولایت او و تسلیم امر اوست. چنین دیدگاهی در رابطه میان اخلاق و اوامر الهی، پیشینه ای طولانی دارد. مکالمه اثیرون که میان سقراط و اثیرون شکل گرفته، ناظر به چنین دیدگاهی است. در جهان اسلام، اشاعره

۱. البته از اخلاق، تصویری اجمالی ارائه شده است (یک سری فضایل نفسانی، مانند مهربانی)؛ ولی از تقوا تصویر روشنی ارائه نشده است.





نماینده تام این دیدگاه هستند. به بیان دیگر، اگر بخواهیم اخلاق را به نفع تقوا - به معنای اطاعت از امر الهی - از اعتبار بیندازیم، سر از نوعی اشعری گری درخواهیم آورد^۱ (برای اطلاع بیشتر، نک: دانش، ۱۳۹۲).

اولین پرسش از چنین دیدگاهی این است که اگر قرار باشد اخلاق را کنار بگذاریم و به طور کامل، مطیع امر الهی باشیم، خدا بر اساس چه معیاری امر و نهی می کند؟ به بیان دیگر، وقتی خدا به فعلی، همچون امانت داری امر کرده است، آیا امانت داری چون خوب است به آن امر کرده است یا چون به آن امر کرده است، خوب است؛ اگر بگوییم چون خوب بوده خدا به آن امر کرده است، باید دست از دیدگاه خود برداریم و بپذیریم که خوبی افعال، وابسته به امر خدا نیست و اگر بگوییم چون خدا امر کرده خوب شده است، آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهیم که اگر قبل از امر خدا همه افعال خنثی بوده اند، چرا خدا به جای امانت داری به خیانت در امانت امر نکرده است؟! به هر حال، خیانت در امانت هم پس از امر خدا می توانست خوب شود!

مسئله دیگر درباره این دیدگاه این است که اساساً چرا باید از امر خدا اطاعت کرد؟ روشن است که نمی توان به این پرسش پاسخی درون دینی داد، مانند اینکه «چون خدا در قرآن گفته است: «أَطِيعُوا اللَّهَ؛ از من اطاعت کنید» (نساء، ۵۹)؛ چرا که آنگاه سؤال دوباره تکرار می شود: از همین فرمان خدا چرا باید اطاعت کنیم؟ (چرا باید از «أَطِيعُوا اللَّهَ» اطاعت کنیم؟)؛ یعنی هر پاسخ درون دینی به این پرسش، به دور یا تسلسل ختم خواهد شد. ناچار باید دنبال پاسخی برون دینی و مبتنی بر اخلاق فطری برای این پرسش باشیم. به بیان دیگر، اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، هیچ مبنای منطقی برای تبعیت از دین نخواهد ماند.

مسئله دیگر درباره کشف پیام دین، اوامر و نواهی خداست. اگر شخصی وارد دین شده باشد و بخواهد پیام دین را دریابد - تا تقواورزی را شروع کند -، لازم است به صورت پیشینی، برخی اصول اخلاقی را معتبر بدانند و به اتکای آنها به طرف مقابل،

۱. البته وابستگی اخلاق به دین لایه های مختلفی دارد که در منابع مربوط مورد بحث واقع شده است.

۲. این پرسشی است که سقراط از اثیفرون می پرسد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

پیامبر، اعتماد کند؛ مثلاً اگر صداقت به صورت پیشینی یک ارزش اخلاقی نباشد، چه دلیلی وجود دارد که طرف مقابل، پیامبر، با دروغ، مطالبی را به خدا نبسته باشد؟ لازمه اعتماد به کلام پیامبری که اوامر و نواهی خدا را به ما ابلاغ می‌کند، قبول قبح دروغ‌گویی است. پیوند زدن این قبح به دین، دوباره ما را به دور یا تسلسل می‌رساند؛ بنابراین اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، راه مطمئنی برای کشف پیام دین باقی نخواهد ماند.^۱

از جمله اساسی‌ترین ابعاد نیاز به اخلاق پیشادینی، ماهیت ایمان و پذیرش دعوت پیامبران در قرآن است. در آیات پرشماری، پذیرش دعوت پیامبران توسط اقوامی خاص، در قالب یک «عهد و پیمان» صورت‌بندی شده است؛ یعنی خداوند بارها اقوام مختلف را خطاب قرار داده و از آنها خواسته به عهد و پیمانی که با خدا داشته‌اند، وفادار باشند. این عهد و پیمان، همان پذیرش دعوت پیامبر و ایمان به خدا و تحت فرمان خدا بودن است؛ یعنی گویا عهد و پیمانی بین مردم و خدا بوده است که آنها به خدا ایمان داشته باشند و تحت فرمان او باشند تا در مقابل، خداوند رستگاری و سکونت در بهشت را به آنها ارزانی کند.

«درحقیقت خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. [این] به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست. و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟ پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید شادمان باشید، و این همان کامیابی بزرگ است» (توبه، ۱۱۱).

«ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید، و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم، و تنها از من بترسید» (بقره، ۴۰).

«آری، هر که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری نماید، بی‌تردید خداوند

۱. علی مهجور در مقاله «مبای اخلاقی بعثت، پیش‌فرض‌های اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم ﷺ» برخی از اخلاقیات زمان جاهلیت را برشمرده است که وجود آنها، پذیرش دعوت پیامبر اسلام ﷺ را ممکن کرده است (علی مهجور، ۱۴۰۱، صص ۷۷-۱۰۰).





پرهیزگاران را دوست دارد. کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست...» (آل عمران، ۷۶ و ۷۷).

اگر اصل اخلاقی وفای به عهد از اعتبار بیفتد یا کم‌ارزش تلقی شود، چگونه می‌توان رابطه میان خالق و مخلوق را در قالب آن صورت‌بندی کرد؟ نه فقط اصل وفای به عهد، بلکه اساساً اخلاق والای پیامبر زمینه‌ساز جذب مردم عصر نزول به اسلام بوده است؛ یعنی اگر بن‌مایه‌های فطری اخلاق نبود، مردم جذب دعوت پیامبر اسلام ﷺ نمی‌شدند. مرور تاریخی جریان اصلی استقبال مردم جاهلیت از دعوت پیامبر ﷺ حاکی از این است که افراد بسیار کمی پس از بررسی منطقی و عقلانی محتوای دعوت، آن را پذیرفتند، برای بیشتر مردم، نقطه عزیمت گرایش به اسلام، اخلاق انسانی پیامبر اکرم بوده است.

۵. تبعات تفسیر اخلاق‌گریز از دین

پناهیان در فرازی اشاره به یک عامل مهم دین‌گریزی جوانان می‌کند و آن «تفسیر اخلاقی از دین» است! ایشان می‌گویند: «یکی از چیزهایی که جوانان دین‌گریز می‌گویند این است که دین باعث شده دربارهٔ ما قضاوت کنند». بعد ادامه می‌دهند: «ببینید، برداشت اخلاق‌مدار از دین باعث این موضوع شده است. اگر ما اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را وسط بیاوریم، تقوا دربارهٔ افراد قضاوت نمی‌کند. اخلاق است که قضاوت می‌کند. لذا اگر ما بخواهیم اخلاق دین‌مدار را ترویج کنیم سر از دین‌گریزی جوانان درمی‌آورد». سپس به مثال آن دو نفری اشاره می‌کند که ناسزایی از دهانشان خارج شده است. یکی ۹ ناسزا را کنترل کرده و یکی را گفته است و آن دیگری اولین ناسزایی که به دهانش رسیده، گفته است. بعد می‌گوید که اخلاق می‌گوید همین که یک فحش دادید هر دو بد هستید، اما در تقوا ما این کار را نمی‌کنیم، در تقوا افراد را قضاوت نمی‌کنیم.

افزون بر احترام به دل‌مشغولی ایشان دربارهٔ علل دین‌گریزی جوانان، لازم است نکاتی در این خصوص بیان شود.

قبلاً بیان شد که حتی در نگاه اخلاقی دو نفر مذکور در مثال ایشان، مساوی نیستند؛

هر چند قبح فعلی آنها یکسان است؛ ولی قبح فاعلی متفاوت است؛ زیرا یکی مبتنی بر خویشتن‌داری بیشتری است. گذشته از این، مگر قضاوت درباره افراد همیشه کار نادرستی است؟ تعبیری که امروزه بر سر زبان‌ها افتاده «دیگران را قضاوت نکن!» در یک معنای اولیه، با متون دینی و سیره اهل بیت علیهم‌السلام سازگار نیست؛ زیرا در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام موارد فراوانی از قضاوت درباره افراد - و نه افعال و اعمال آنها - وجود دارد. در آیه شریفه «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ» بریده باد دو دست ابولهب و مرگ بر او باد» (مسد، ۱)، خود ابی‌لهب موضوع قضاوت و لعن است، نه یک فعل خاص او. ما در بیانات دینی و از زبان اهل بیت علیهم‌السلام قضاوت‌های زیادی درباره افراد داریم؛ برای نمونه نامه‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به معاویه. چنین نیست که اگر اخلاق را رها کنیم و تقوا را جایگزین کنیم، قضاوت درباره افراد کنار گذاشته می‌شود.

نکته اصلی اینجا است که برخلاف آنچه ایشان بیان می‌کنند، شواهد زیادی وجود دارد که یکی از علل دین‌گریزی جوانان، ارائه تصویری غیراخلاقی از دین است، نه معرفی دین به منزله یک پدیده اخلاقی؛ یعنی گزاره‌های دینی که با اخلاق عمومی^۱ ناسازگار هستند، علت دین‌گریزی جوانان شده‌اند؛ مثلاً برخی احکام فقهی که در نگاه نخست، اخلاق‌ستیز می‌نمایند، زمینه اعتراض جوانان به دین را فراهم می‌کنند؛ و گرنه اگر بتوانیم بیانی اخلاقی از همین احکام ارائه دهیم و با زبان اخلاق از آنها دفاع کنیم، آنگاه چنین زمینه دین‌گریزی‌ای برچیده می‌شود؛ همان‌طور که تصویر اخلاقی از دین و منش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صدر اسلام، مایه گرایش مردم به دین بوده است. به نظر نمی‌رسد راهکار پنهان، جایگزینی تقوا به جای اخلاق، راه چاره این مشکل باشد؛ چه بسا ابعاد جدیدی بر آن بیفزاید. همین که در رسانه ملی سخن از ناسازگاری اخلاق با دین گفته شود، می‌تواند دستاویزی برای دین‌ستیزان باشد تا جوانان را هر چه بیشتر به دین بدبین کنند.



1. Common morality



نتیجه‌گیری

در سال‌های اخیر، برخی خطبا و سخنرانان دینی از ناسازگاری اخلاق با دین سخن می‌گویند. در یکی از نمونه‌های پرطنین این جریان، سخنان علیرضا پناهیان در برنامه زنده تلویزیونی بود. ایده اصلی ایشان جایگزین کردن تقوا به جای اخلاق است. طبق دیدگاه ایشان، دین منادی اخلاق نیست و اساساً اخلاق جایگاه رفیعی در نظام معرفتی دین ندارد. در این نوشتار، افزون بر تحلیل ابعاد این سخنان تلاش کردیم بخشی از نارسایی‌های چنین دیدگاهی را نشان دهیم. این دیدگاه مبتنی بر برداشتی نابسند از اخلاق است. نفی اعتبار روایت مشهور «إنما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» از منظر همین برداشت نابسند است. مضمون و محتوای این روایت در منابع شیعی، بازتاب زیادی دارد و می‌توان به پشتوانه آنها، از ضعف سند این روایت چشم‌پوشی کرد. کنار گذاشتن اخلاق به نفع مفهوم دینی تقوا لوازمی منطقی دارد که هیچ کدام از آنها مطلوب نیست و زمینه‌ساز نوعی اشعری‌گری است.

در این دیدگاه، بین کارکردهای شناختی و انگیزشی فضایل اخلاقی خلط شده است. تفکیک این دو کارکرد، لازمه قضاوت صحیح رابطه میان فضایل اخلاقی با مضامین دینی است. بخش زیادی از ناسازگاری فضایل اخلاقی با وظایف دینی، به خود فضایل مربوط نیست؛ بلکه محصول صفات شخصیتی افراد - نوعاً نااخلاقی - است.

در نهایت ضمن احترام به دل‌مشغولی افرادی، مانند علیرضا پناهیان به پدیده دین‌گریزی جوانان، به نظر نمی‌رسد جداسازی دین از اخلاق راهبرد قابل دفاعی باشد؛ بلکه لازم است در ارائه تصویری اخلاقی از دین تلاش کنیم. دفاع اخلاقی از آموزه‌های دینی می‌تواند بخشی از دین‌گریزی جوانان را چاره کند.

در کل می‌توان گفت از منظر دینی، تقابلی که میان اخلاق و تقوا در بیانات ایشان بازتاب یافته است، قابل دفاع نباشد و نتوان ایده جایگزینی تقوا به جای اخلاق را موجه دانست.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

*** صحیفه سجادیه

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱) قم: جامعه مدرسین.
- اسلامی، سید حسن. (۱۳۸۶). قاعده زرین در حدیث و اخلاق. علوم حدیث، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، دوره (۴۵-۴۶)، صص ۳۳-۳۵.
- اسلامی، محمد تقی؛ دبیری، احمد؛ علیزاده، مهدی. (۱۳۸۶). اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول (ج ۲). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بوسلیکی، حسن. (۱۳۹۱). تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: جامعه مدرسین.
- حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر. قم: مدرسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- دانش، جواد. (۱۳۹۲). دین و اخلاق. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رازی (مسکویه)، احمد بن محمد. (۱۳۸۴). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: زاهدی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: طه.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۲ق). الزهد. قم: المطبعة العلمية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۷۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مهجور، علی. (۱۴۰۱). مبادی اخلاقی بعثت، پیش فرض های اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخلاق پژوهی، ۵(۱)، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷۷-۱۰۰.

مهریزی، مهدی. (۱۴۰۰). رابطه بعثت و اخلاق

<https://www.dinonline.com/37749>

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (ج ۲). قم: مکتبه فقیه.

هادی، اصغر. (۱۳۸۵). مکارم الاخلاق (پژوهشی پیرامون روایت تنمیم مکارم اخلاق و روایات همانند). اخلاق، دوره (۵ و ۶)، صص ۲۲۹-۲۵۳.

هولمز، رابرت آل. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق (مترجم: مسعود علیا). تهران: ققنوس.



References

- * The Noble Quran.
- ** Nahj al-Balagha.
- *** Al-Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya.
- Anṣārī, M. (1419 AH). *Farā'id al-uṣūl* (vol. 2). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
[In Arabic]
- Boosaliki, H. (1391 AP). *Moral conflict and the principles of Islamic jurisprudence*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Danesh, J. (1392 AP). *Religion and morality*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, M. T.; Dabiri, A. & Alizadeh, M. (1386 AP). *Applied ethics: challenges and new inquiries in practical ethics*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, S. H. (1386 AP). The golden rule in hadith and ethics. *Hadith sciences*, 12(45-46), pp. 33-35. [In Persian]
- Frankena, W. K. (1383 AP). *Moral philosophy* (H. Sadeghi, trans.). Qom: Taha.
[In Persian]
- Hadi, A. (1385 AP). Noble traits of character: a study of the hadith of 'completion of noble traits' and other similar hadiths. *Akhlāq*, 2(5-6), pp. 229-253. [In Persian]
- Ḥillī, H. (1430 AH). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād*. Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Holmes, R. A. (1385 AP). *Basic moral philosophy* (M. Olya, trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Ḥulwānī, H. (1408 AH). *Nuzhat al-nāẓir wa-tanbīh al-khāṭir*. Qom: Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh al-Ṣadūq, M. (1362 AP). *Al-Khiṣāl* (vol. 1). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

- Kūfī al-Ahwāzī, H. (1402 AH). *Al-Zuhd*. Qom: al-Maṭba‘at al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Mahjour, A. (1401 AP). The ethical foundations of the prophetic mission: ethical presumptions of embracing the Prophet’s call. *Akhlāq-pazhūhī*, 5(1), pp. 77-100. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār* (vol. 75). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Mehrizi, M. (1400 AP). The relationship between the prophetic mission and morality. Retrieved March 1, 2024 from <https://www.dinonline.com/37749>. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1384 AP). *Morality in the Quran* (vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Rāzī Miskawayh, A. (1384 AP). *Tahdhīb al-akhlāq wa-taḥḥīr al-a‘rāq*. Qom: Zahedi. [In Arabic]
- Ṭabarsī, A. (1403 AH). *Al-Iḥtijāj ‘alā ahl al-lijāj* (vol. 2). Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic]
- Warrām b. Abī Farrās, M. (1410 AH). *Tanbīh al-khawāḍir wa-nuzhat al-nawāzīr* (vol. 2). Qom: Maktaba Faqih. [In Arabic]



A Critical Examination of John Martin Fischer's Solution to the Problem of Luck¹

Mohammad Amin Khodamoradi 

Keramat Varzdar³ 

2. MA student, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: amin.khodamoradi@ut.ac.ir

3. PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author).


Email: keramat.varzdar@ut.ac.ir



Abstract

The primary focus of this research is to analyze and critique John Martin Fischer's proposed solution to the problem of luck. Using a descriptive-analytic method, the study aims to highlight its shortcomings. The problem of luck arises from the belief that the absence of determinism in the formation of actions undermines the agent's freedom and moral responsibility. Fischer addresses this issue by reimagining one of Frankfurt's examples in an indeterminate world, presenting two scenarios: one where the world is determined (world 1) and another where it is indeterminate due to a random machine (world 2). According to Frankfurt's examples, the agent in the first possible world bears responsibility. However, in world 2, if the machine happens to be randomly inactive,

1. **Cite this article:** Khodamoradi, Mohammad Amin; Varzdar, Keramat. (2023). A Critical Examination of John Martin Fischer's Solution to the Problem of Luck. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 86-113. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67497.2069>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 05/10/2023  **Revised:** 15/12/2023  **Accepted:** 14/01/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



both worlds become identical, and the agent is deemed responsible. This research demonstrates that (a) Fischer's framing of the problem of luck aligns with the formulation based on the absence of causation, but his response falls short in addressing this formulation effectively, (b) the causation governing Fischer's world 2 differs from the indeterministic causation proposed by libertarians advocating for event-based causation. According to them, actively incorporating indeterministic causation into the causal chain of an action is crucial in addressing the problem of luck. However, in Fischer's world 2, there is no active indeterministic causation involved in the causal chain of action. Therefore, Fischer fails to confront the problem of luck posed to event-based causation, let alone resolving it.

Keywords

Free will, problem of luck, John Martin Fischer, random machine.



بررسی انتقادی راهکار جان مارتین فیشر در حل معضل بخت^۱

id ^۲ محمدامین خدامرادی id ^۳ کرامت ورزدار

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه‌ی دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: Amin.Khodamoradi@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Keramat.varzdar@ut.ac.ir

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش تحلیل و نقد راهکار جان مارتین فیشر در حل معضل بخت و هدف از آن نشان دادن ناکارآمدی این راهکار به روش توصیفی - تحلیلی است. بر اساس معضل بخت، نفی تعین گروهی در پیدایش یک کنش به سلب آزادی و مسئولیت اخلاقی کنشگر می‌انجامد. فیشر تلاش می‌کند بر اساس بازسازی یکی از مثال‌های فرانکفورتی در جهانی نامتعیین، معضل بخت را بر پایه ترسیم دو جهان حل کند. جهان ۱ متعین، اما جهان ۲ بر اساس ماشین تصادفی نامتعیین است. کنشگر در جهان ممکن اول بر اساس مثال‌های فرانکفورتی مسئول است. در جهان دوم با خاموش ماندن ماشین به نحو تصادفی، جهان ۱ و ۲ این همان و در نتیجه کنشگر مسئول خواهد بود. در این پژوهش آشکار می‌شود: الف) تقریر فیشر از معضل بخت، نسخه‌ای از صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت است و پاسخ فیشر حتی کارآمدی لازم برای حل این صورت‌بندی را ندارد. ب) علیت حاکم بر جهان ۲ فیشر، متفاوت با علیت



نظر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

۱. **استناد به این مقاله:** خدامرادی، محمدامین؛ ورزدار، کرامت. (۱۴۰۲). بررسی انتقادی راهکار جان مارتین فیشر در حل معضل بخت. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۸۶-۱۱۳.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67497.2069>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 ▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



ناتعین گروانه‌ای است که اختیارگروان حامی علیت مبتنی بر رویداد مد نظر دارند. از نظر آنها، قرارگرفتن علیت ناتعین گروانه فعال در سلسله علی یک کنش، شرط اساسی پرداختن به معضل بخت است؛ اما در سلسله علی کنش در جهان دوم فیشر، هیچ گونه علیت ناتعین گروانه فعالی وجود ندارد. در نتیجه فیشر اساساً با معضل بختی که اختیارگروای علیت مبتنی بر رویداد را تهدید می کند، مواجه نشده است که بخواهد آن را حل کند.

کلیدواژه‌ها

اراده آزاد، معضل بخت، جان مارتین فیشر، ماشین تصادفی.



مسئله سازگاری یا ناسازگاری اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی با تعین گروهی^۱ یکی از مسائل بنیادین فلسفی است و خصوصاً در فلسفه معاصر، مناقشات فراوانی را پدید آورده است. سازگارگروان معتقدند که تعین گروهی با اراده آزاد سازگار است و در تعارض با مسئولیت اخلاقی کنش گران انسانی نیست. از سوی مقابل، ناسازگارگروان معتقدند که تعین گروهی حاکم بر یک جهان، به منزله فقدان کنترل لازم برای آزادی کنش گران انسانی است و در چنین جهانی نمی توان کنش گران را آزاد و اخلاقاً مسئول دانست (McKenna & Pereboom, 2016, p. 30). اختیار گروهی،^۲ تعین گروهی سخت^۳ و ناسازگارگروهی سخت^۴ سه دسته از نظریات ناسازگارگروانه را تشکیل می دهند.

اختیار گروهی مرکب از دو فرضیه است: الف) اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی با تعین گروهی ناسازگارند و ناتعین گروهی شرط لازم برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی است. ب) این شرط (ناتعین گروهی) در جهان ما محقق است؛ در نتیجه ما کنشگران انسانی دست کم در انجام برخی کنش ها، دارای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی هستیم (Haji, 2008, p. 19).

یکی از مهم ترین اشکالاتی که پیش روی نظریات اختیارگروانه قرار دارد، معضل بخت^۵ است. طبق این معضل، ناتعین گروهی - برخلاف عقیده اختیارگروان - نه تنها آزادی و مسئولیت کنشگر را افزایش نمی دهد؛ بلکه به شدت از آن می کاهد. حامیان معضل بخت معتقدند که - در جهان آرمانی اختیارگروان - کنش های نامتعین به نحو تصادفی ایجاد می شوند و در نتیجه افسار کنش در دست کنشگر نیست؛ بلکه در دست

1. Determinism
2. Libertarianism
3. Hard Determinism
4. Hard Incompatibilism
5. Indeterminism
6. The Problem of Luck

شانس و بخت است. بخت آلود بودن کنش‌های نامتعیین آزادی و مسئولیت اخلاقی را از کنشگران آنها سلب می‌کند (Strawson, 1994; Ekstrom, 2000, p. 105; Haji, 2022).

جان مارتین فیشر^۱ فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفه دانشگاه کالیفرنیا، از افرادی است که در حل معضل بخت تلاش کرده است (Fischer, 2010; Fischer, 2013a). فیشر در بحث از اراده آزاد، از رویکردی به نام نیمه‌سازگار گروهی^۲ دفاع می‌کند که با اختیارگروهی تفاوت چشمگیری دارد. نیمه‌سازگارگروان معتقدند که نباید سرنوشت اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را به تعیین گروهی یا ناتعیین گروهی حاکم بر جهان گره زد (Fischer, 2012). مطابق با نیمه‌سازگارگروهی، اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی، هم با تعیین گروهی و هم با ناتعیین گروهی، سازگار است (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 253-254).^۳ بنابراین نیمه‌سازگارگروان دو وظیفه مهم بر عهده دارند: دفاع از سازگاری اراده آزاد و تعیین گروهی، و نیز دفاع از سازگاری اراده آزاد و ناتعیین گروهی. به این منظور، نیمه‌سازگارگروان باید به دو اشکال پاسخ دهند: استدلال پیامد^۴ و معضل بخت.

استدلال پیامد مهم‌ترین انتقادی است که متوجه نظریات سازگارگروانه است. مدعای استدلال پیامد، ناسازگاری اراده آزاد و تعیین گروهی است (Van Inwagen, 1983, ch. 3). فیشر در آثار پرشماری به این استدلال پرداخته است (Fischer, 2006, pp. 6-7; Fischer, 2010; Fischer, 2013c). وی با نفی لزوم اصل امکان‌های بدیل^۵ معتقد است حتی اگر این استدلال صحیح باشد، ارتباطی به ناسازگاری اراده آزاد و تعیین گروهی ندارد (Fischer, 2010; Fischer 2013b). فیشر افزون بر استدلال پیامد، به معضل بخت نیز می‌پردازد و تلاش می‌کند تا با بهره‌مندی از مبانی فرانکفورتی نیمه‌سازگارگروهی، نشان دهد که تعارضی میان اراده آزاد و ناتعیین گروهی وجود ندارد.

1. John Martin Fischer

2. Semi-Compatibilism

۳. از این رو برخی صاحب‌نظران از این رویکرد به فراسازگارگروهی (SuperCompatibilism) یاد کرده‌اند (Watson, 1999; Vargas, 2013, p. 13).

4. Consequence Argument

5. The Principle of Alternative Possibilities





تاکنون سه پژوهش به زبان فارسی، در باب نظریات فیشر درباره اراده آزاد صورت گرفته است. در هر سه پژوهش، به دیدگاه فیشر در باب استدلال پیامد پرداخته شده است. «دیدگاه جان مارتین فیشر درباره اختیار لازم در مسئولیت اخلاقی» (خزاعی و تمدن، ۱۳۹۳) عنوان مقاله‌ای است که نویسندگان آن، دیدگاه فیشر در باب عدم تلازم اراده آزاد با وجود امکان‌های بدیل را بررسی کرده و در نهایت حکم به عدم کفایت این دیدگاه در توجیه مسئولیت اخلاقی داده‌اند. همین رویکرد در «تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه جان مارتین فیشر» (حبیبی و جوادی، ۱۳۹۴) تکرار شده است؛ با این تفاوت که به نظر می‌رسد نویسندگان با دیدگاه فیشر موافق‌اند. «بررسی دیدگاه جان فیشر در باب نسبت علم پیشین الهی و مسئولیت اخلاقی انسان» (کوهی و دانش، ۱۳۹۹) عنوان پژوهش سوم است که صبغه الهیاتی دارد و نویسندگان آن به بررسی دیدگاه فیشر در باب سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان پرداخته‌اند و موضع وی را زیر سؤال برده‌اند (کوهی و دانش، ۱۳۹۹). تمرکز هر سه پژوهش بیان‌شده، معطوف به نقد فیشر به «اصل امکان‌های بدیل» در پرتوی مثال‌های نقض فرانکفورتی^۱ است و هیچ‌یک از این سه پژوهش، به بررسی پاسخ فیشر به معضل بخت پرداخته‌اند.

بررسی قوت نظریه فیشر در باب عدم لزوم امکان‌های بدیل برای اراده آزاد، و داوری در باب وارد بودن اشکالات پژوهش‌های بیان‌شده به نظر وی، از حیطة این پژوهش خارج است؛ بلکه این پژوهش به روشی توصیفی - تحلیلی تنها در صدد تحلیل و نقد پاسخ فیشر به معضل بخت است. همچنین این پژوهش در نقدهای خود، از نقد مبانی فرانکفورتی فیشر پرهیز می‌کند. بر این اساس، پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا راهکار فیشر در حل معضل بخت قابل دفاع است یا خیر؟

بر اساس فرضیه پژوهش حاضر، راهکار فیشر در حل معضل، ناکارآمد است. برای اثبات این فرضیه، این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول به تقریر معضل بخت اختصاص پیدا می‌کند. در بخش دوم به تقریر فیشر از معضل بخت خواهیم

1. Frankfurt – Style Counterexamples

پرداخت و عدم کفایت پاسخ وی به تقریر بیان شده را نشان خواهیم داد. در بخش سوم به تشریح نقش ماشین تصادفی فیشر و اشتباه وی در تشخیص ناتعین‌گروی موردنیاز برای اختیارگروی خواهیم پرداخت.

۱. ناتعین‌گروی و بخت

۱-۱. معضل بخت

معضل بخت مهم‌ترین اشکالی است که اختیارگروی را تهدید می‌کند. هسته مشترک نظریات اختیارگروانه در باب اراده آزاد این است که ناتعین‌گروی، شرط لازم برای کنش آزاد است؛ اما حامیان معضل بخت معتقدند که ناتعین‌گروی، شرط کافی برای کنش غیرآزاد است (Franklin, 2018, p. 123). بر اساس معضل بخت، نامتعین‌بودن یک کنش به نام A سبب می‌شود که کنشگر P در انجام A آزاد نباشد و در نتیجه در قبال آن کنش، مسئولیت اخلاقی نیز نداشته باشد. برای فهم بهتر معضل بخت می‌توان از مثال زیر بهره جست که الهام گرفته از مثال معروف رابرت کین^۱ است: (Kane, 1996, p. 126)

امیر قصد دارد امروز ساعت ۴ عصر همراه جمعی از دوستان، برای تماشای فیلم سینمایی مورد علاقه‌اش به سینما برود. وی از هفته گذشته برنامه خود را تنظیم کرده و بلیت‌های سینما را نیز از طریق اینترنت، خریداری کرده است. ساعت ۴ عصر فرا می‌رسد و به محض اینکه امیر می‌خواهد از خانه خارج شود، تلفن همراه وی زنگ خورده و خبردار می‌شود که یکی از همکلاسی‌هایش برای امتحان فردا نیازمند کمک در فهم مطالب درسی است و در صورتی که کسی به وی کمک نکند، در امتحان نمره بسیار بدی کسب می‌کند. همکلاسی از امیر درخواست می‌کند که چند ساعت از وقتش را به وی اختصاص دهد؛ به نحوی که امیر باید از میان به سینما رفتن و کمک به همکلاسی‌اش یکی را

1. Robert Kane





انتخاب کند. ج ۱، جهان ممکن است که در آن امیر در لحظه ز ۱، آزادانه تصمیم می‌گیرد که از رفتن به سینما صرف نظر کرده و به همکلاسی‌اش کمک کند. طبق اختیار گروهی، تصمیم مذکور نامتعیین است و این بدین معناست که جهان ممکن دیگری به نام ج ۲ وجود دارد که تا لحظه ز ۱ با ج ۱ این همان است، اما در ج ۲ امیر تصمیم می‌گیرد که به سینما رفته و از درخواست کمک دوستش چشم‌پوشی می‌کند. پرسش اینجاست که تفاوت ج ۱ و ج ۲ ناشی از چیست؟ از آنجایی که تمامی حالات ذهنی امیر تا قبل از تصمیم‌گیری در هر دو جهان اینهمان‌اند، توسل به این حالات نمی‌تواند تفاوت مذکور را تبیین کند. در نتیجه تفاوت ج ۱ و ج ۲ تنها از سنخ بخت است.

بنا بر نظر حامیان این معضل، اگر تصمیم امیر تنها از روی بخت و تصادف گرفته شده باشد، آنگاه امیر در گرفتن این تصمیم، خواه تصمیم به کمک کردن و خواه تصمیم به رفتن به سینما، آزاد نبوده است. این بدین معناست که نه در ج ۱ می‌توان امیر را بابت کمک به دوستش ستایش کرد و نه در ج ۲ می‌توان وی را بابت رفتن به سینما و بی‌اعتنایی به درخواست کمک سرزنش کرد؛ زیرا وی در ازای یک تصمیم تصادفی، فاقد مسئولیت اخلاقی است.

اختیارگروان با هدف فراهم کردن آزادی لازم برای مسئولیت اخلاقی کنش‌گر، تعیین گروهی را طرد می‌کنند؛ اما آنچه به دست می‌آورند چیزی جز بخت و تصادف نیست؛ بخت و تصادفی که به هیچ وجه نمی‌تواند به منزله آزادی اصیل و مسئولیت اخلاقی کنشگر باشد (Pink, 2004, p. 81). از نظر آنها، آزادی کنشگر در یک جهان متعین یا هیچ است یا به قدری اندک است که نمی‌توان کنشگر را مسئول اخلاقی کنش‌هایش دانست (Kane, 2009, pp. 35-44). اما بر اساس معضل بخت، نامتعیین بودن یک جهان نه تنها کمکی به افزایش آزادی کنشگر نمی‌کند؛ بلکه در عوض، از همان مقدار آزادی - فرضاً موجود در جهان متعین - نیز می‌کاهد و کنترل کنشگر بر کنش‌هایش را کاهش می‌دهد؛ به نحوی که دیگر نمی‌توان کنشگر را مسئول اخلاقی کنش‌هایش دانست (Clark, 2003, pp. 77-79; Widerker & Schnall, 2015).

۱-۲. صورت‌بندی‌های معضل بخت

از معضل بخت می‌توان صورت‌بندی‌های متفاوتی ارائه داد. کریستوفر فرانکلین^۱ به معرفی چهار صورت‌بندی از معضل بخت پرداخته و تمایز آنها را از یکدیگر نشان داده است (Franklin, 2018, pp. 119-153). این چهار صورت‌بندی عبارت‌اند از: صورت‌بندی مبتنی بر فقدانِ علیت^۲، صورت‌بندی مبتنی بر اطمینان^۳، صورت‌بندی مبتنی بر عقب‌گرد^۴ (بازگشت) و صورت‌بندی تبیینی^۵. حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدانِ علیت معتقدند که علیت مستلزم ضرورت است و نفی ضرورت به نفی علیت می‌انجامد؛ بنابراین کنش نامتعیین کنشی بی‌علت است و نمی‌توان کسی را مسئول وقوع آن دانست. در صورت‌بندی مبتنی بر اطمینان، از اطمینان‌ناپذیری وقوع کنش نامتعیین برای غیرآزادانه‌بودن وقوع این کنش استدلال می‌شود. در صورت‌بندی مبتنی بر عقب‌گرد، از عدم توانایی کنشگر در به ۱ (صد درصد) رساندن احتمال کنشش به عدم کنترل وی بر کنش بیان‌شده پُل زده می‌شود. حامیان صورت‌بندی تبیینی نیز معتقدند که در دسترس نبودن تبیین تقابلی^۶ برای کنش نامتعیین، به منزلهٔ فقدان آزادی کنشگر در انجام آن کنش است.

فیشر پیش از پرداختن به حل معضل بخت، تقریر خاص خود از این معضل ارائه می‌کند. با وجود تصریح‌نکردن فیشر، شواهد نشان می‌دهد که تقریر وی از معضل بخت، نسخه‌ای از صورت‌بندی مبتنی بر فقدانِ علیت است. در ادامه به تقریر فیشر از معضل بخت می‌پردازیم.

-
1. Christopher Evan Franklin
 2. No Causation Formulation
 3. Ensurance Formulation
 4. Rollback Formulation
 5. Explanatory Formulation
 6. Contrastive Explanation





۲. معضل بخت در نگاه فیشر و راهحل آن

۲-۱. تقریر فیشر از معضل بخت

فیشر معتقد است که معضل بخت، بازتاب‌کننده این إشکال است که گویی کنش کنشگر در یک جهان متعین دارای وصفی است که در یک جهان نامتعین فاقد آن وصف است و فقدان آن وصف برای کنش بیان‌شده، دلیل کافی برای سلب آزادی و مسئولیت اخلاقی کنشگر در انجام آن کنش است (Fischer, 2010; Fischer, 2013a). با در نظر گرفتن ملاحظات فیشر می‌توان گفت که این وصف «انتساب به کنش‌گر» است. کنش‌های کنشگر در یک جهان متعین متناسب به او هستند؛ اما در یک جهان نامتعین - به سبب عدم تعین - متناسب به او نیستند. به عبارت دیگر، فیشر معتقد است برای اینکه کنشگر P را در انجام کنش A آزاد و اخلاقاً مسئول بدانیم، کنش A حتماً باید کنش خود کنشگر P باشد^۱ و آنچه سبب می‌شود که کنش A، کنش کنشگر P به شمار آید این است که پیوند میان کنش A و حالات ذهنی^۲ (باورها، امیال، احساسات و ...) کنشگر P حفظ شود (Fischer, 2013a). فیشر به منظور اشاره به پیونددهنده میان کنش A و حالات ذهنی پیشین کنشگر P، از اصطلاح «چسب مورد نیاز»^۳ استفاده می‌کند. چسب مورد نیاز در یک جهان متعین، سبب برقراری پیوند میان کنش و حالات ذهنی کنشگر می‌شود و بدین طریق کنش بیان‌شده، وصف «انتساب به کنش‌گر» را کسب می‌کند - البته باید گفت فیشر چسب مورد نیاز را دلیل کافی برای کنش آزاد نمی‌داند (Fischer, 2010). - فیشر اذعان می‌کند از سرشت این چسب، چیز دقیقی نمی‌داند؛ اما این چسب هرچه است، در یک جهان نامتعین غایب است و همین امر منشأ معضل بخت به شمار می‌آید (Fischer, 2010).

1. In order to have the requisite control, the choices and actions must flow from the agent in the right way-it must be genuinely the agent's action (Fischer, 2010).
2. Mental States
3. Requisite Glue

در اینجا تقریر فیشر از معضل بخت را بر مثال کمک به همکلاسی منطبق می‌سازیم. ج ۱ جهانی است که امیر در لحظه ز ۲ با توجه به داشتن میل «کمک به همکلاسی» و نیز باور به «ارضای میل در صورت تصمیم به کمک کردن به همکلاسی»، آزادانه تصمیم می‌گیرد که به دوستش کمک کند. بر اساس اختیارگروی، ج ۱ جهانی نامتعیین است. طبق تقریر فیشر از معضل بخت، چسب مورد نیاز که نقش پیونددهنده کنش^۱ «تصمیم به کمک کردن» به «حالات ذهنی پیشین امیر» را ایفا می‌کند، در ج ۱ غایب است. تصمیم بیان‌شده به امیر منتسب نیست و نمی‌توان گفت که تصمیم گرفته‌شده، تصمیم امیر است. واضح است که امیر در گرفتن تصمیمی که تصمیم خودش نیست، آزادی ندارد و مسئول اخلاقی آن به شمار نمی‌رود. با این توضیحات می‌توان تقریر فیشر از معضل بخت را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول (اگر کنش A نامتعیین باشد، آنگاه پیوند کنش A با حالات ذهنی پیشین کنشگر P قطع می‌شود (غیاب چسب مورد نیاز).

مقدمه دوم (اگر ارتباط کنش A با حالات ذهنی پیشین کنشگر P قطع شود، آنگاه کنش A دیگر کنش کنشگر P نیست (فقدان وصف انتساب به کنشگر).

مقدمه سوم (اگر کنش A کنش کنشگر P نباشد، آنگاه مسئولیت کنش A به عهده کنشگر P نیست.

نتیجه: اگر کنش A نامتعیین باشد، آنگاه مسئولیت آن کنش به عهده کنشگر P نیست.

۲-۲. تقریر فیشر و صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت

با توجه به تقریر فیشر از معضل بخت می‌توان دریافت که تقریر وی نسخه‌ای از صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت است. حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت از معضل بخت معتقدند که ضرورت علی - معلولی از لوازم انفکاک‌ناپذیر اصل علیت به شمار می‌آید. در این صورت، نامتعیین بودن یک کنش به منزله بی‌علت بودن

۱. تصمیم‌گیری یک کنش ذهنی (mental action) به شمار می‌آید.





کنش بیان شده است و نمی‌توان کسی را بابت کنشی که علت ندارد، مسئول دانست (Franklin, 2018, pp. 123-124).

اما چرا تقریر فیشر از معضل بخت را باید نسخه‌ای از تقریر مبتنی بر فقدان علیت دانست؟ فیشر معتقد است که حامیان معضل بخت مدعی از بین رفتن پیوند میان حالات ذهنی پیشین کنشگر و تصمیم وی هستند. تعیین گروهی سبب برقراری پیوند میان حالات ذهنی پیشین کنشگر و تصمیم کنشگر است و ناتعین گروهی چنین پیوندی را نفی می‌کند. فیشر مدعی است که برقراری پیوند بیان شده در یک جهان متعین، به سبب سرچشمه گرفتن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین است (Fischer, 2010; Fischer, 2013a)؛ بنابراین حامیان معضل بخت - طبق تقریر فیشر - نفی تعیین گروهی را به منزله نفی سرچشمه گرفتن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین کنشگر می‌دانند (موضعی که فیشر تلاش می‌کند آن را رد کند). از همین جا مشخص می‌شود که تقریر یادشده از معضل بخت، ذیل صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت قرار می‌گیرد. نفی تعیین گروهی تنها در صورتی می‌تواند به نفی سرچشمه گرفتن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین کنشگر بینجامد که علیت میان حالات ذهنی پیشین کنشگر و تصمیم وی را نفی کنیم. اگر کسی قائل به علیت ناتعین گروانه^۱ باشد، سرچشمه گرفتن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین را نفی نمی‌کند؛ زیرا حالات ذهنی پیشین کنشگر را علت تصمیم کنشگر می‌داند؛ اگرچه این علیت به نحو ناتعین گروانه باشد. به عبارت دیگر، چسب مورد نیاز فیشر همان علیت حالات ذهنی پیشین کنشگر نسبت به تصمیم کنشگر است. حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت بر این باورند که علیت منحصر در علیت تعیین گروانه^۲ است و در نتیجه نامتعین بودن تصمیم کنشگر معنایی جز بی‌علت بودن این تصمیم ندارد.^۳

1. Indeterministic Causation

2. Deterministic Causation

۳. فیلسوفان مسلمان اصل ضرورت علی - معلولی را از لوازم انفکاک‌ناپذیر اصل علیت می‌دانند. ایشان معتقدند که با نفی ضرورت علی - معلولی، صدفه بر جهان حکم فرما می‌شود و دیگر نمی‌توان از اختیار انسان درباره کنش‌هایش سخن گفت. درواقع فلاسفه مسلمان از حامیان جدی صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت از معضل بخت به شمار می‌روند. (برای بررسی دقیق‌تر دیدگاه فیلسوفان مسلمان در این باب نک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳)

فیشر در پاسخ به این تقریر از معضل بخت معتقد است که در جهانی نامتعیّن نیز می‌توان تصمیم‌کنشگر را سرچشمه گرفته شده از حالات ذهنی پیشین‌کنشگر دانست. در این راستا، فیشر ادعای ترسیم جهانی را دارد که در آن، حالات ذهنی پیشین‌کنشگر به نحو ناتعیّن گروانه، علت تصمیم‌کنشگر واقع می‌شوند. در ادامه به تحلیل راهکار وی پرداخته می‌شود.

۲-۳. راهکار فیشر در حل معضل بخت

طبق تقریر فیشر از معضل بخت، حامیان این معضل معتقدند که نامتعیّن بودن یک کنش، شرط کافی پیوند کنش بیان شده با حالات ذهنی پیشین‌کنشگر است - قطع ارتباط علی میان حالات ذهنی پیشین‌کنشگر و کنش بیان شده - . فیشر برای خدشه کردن در کفایت این شرط و به طبع رد کردن معضل بخت مبتنی بر فقدان علیّت، موظف به ارائه مثال نقضی است که کافی بودن ناتعیّن گروی برای قطع پیوند میان کنش با حالات ذهنی‌کنشگر را زیر سؤال ببرد. مثال نقضی که در آن، با وجود نامتعیّن بودن کنش A، کنشگر P آزادانه A را انجام داده و در قبال آن مسئول است.

فیشر با طرح یک آزمایش فکری، مثال نقض خود را ارائه می‌دهد. وی ابتدا از ما می‌خواهد که جهان متعیّن ج ۱ را مدنظر قرار دهیم. اگر چیزی در ج ۱ باشد که سبب فقدان آزادی و مسئولیت اخلاقی کنش‌گران شود، آن چیز قطعاً عدم پیوند میان کنش و حالات ذهنی‌کنشگر (غیاب چسب مورد نیاز) نیست^۱ (Fischer, 2010). فرض کنید که امیر در ج ۱، از لحظه ز ۱ تا لحظه ز ۲ در باب اینکه چه تصمیمی بگیرد، تأمل می‌کند. در نهایت در ز ۲ تصمیم می‌گیرد که به همکلاسی‌اش کمک کند. از آنجا که ج ۱ متعیّن است، باورها و امیال امیر در یک مسیر مستقیم و متصل، تصمیم وی را ایجاد کرده‌اند و بنابراین چسب مورد نیاز برای پیوند تصمیم کمک به همکلاسی به حالات

۱. زیرا «فقدان چسب مورد نیاز» - بنابر ادعای حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیّت - ناشی از عدم تعین است؛ درحالی که ج ۱ جهانی متعیّن است.



ذهنی پیشین امیر موجود است. در گام بعدی، فیشر از ما می‌خواهد که جهان ج ۲ را در نظر بگیریم. ج ۲ تنها در یک مورد با ج ۱ تفاوت دارد که چیزی نیست جز ماشین تصادفی^۱ (Fischer, 2010; Fischer, 2013a).

در ج ۲، برخلاف ج ۱، یک ماشین تصادفی وجود دارد. وضعیت ماشین تصادفی از دو حالت خارج نیست: ماشین تصادفی یا فعال است یا غیرفعال. اگر ماشین تصادفی فعال شود، مانعی ایجاد می‌کند که سلسله حالات ذهنی پیشین امیر تا لحظه ز ۲ منجر به تصمیم به کمک کردن به همکلاسی نشود - مثلاً از راه فرستادن امواج الکترومغناطیس به مغز امیر - . به عبارت دیگر، در صورتی که ماشین تصادفی به کار بیفتد، تصمیم امیر در ج ۲ قطعاً برخلاف تصمیم امیر در ج ۱ خواهد بود؛ اما اگر ماشین تصادفی غیرفعال (خاموش) بماند، هیچ تغییری در فرایندی علی که از سوی حالات ذهنی پیشین امیر نسبت به تصمیم به کمک‌گیری در جریان است، رخ نمی‌دهد. به دیگر سخن، اگر دستگاه خاموش بماند، تصمیم امیر در ج ۲ قطعاً همان تصمیم امیر در ج ۱ خواهد بود (Fischer, 2013a).

نکته مهم اینجاست که احتمال هریک از این دو حالت، پنجاه درصد است. فیشر تأکید می‌کند این احتمال ریشه در واقعیت مستقل از فاعل شناسا دارد تا مخاطب گمان نکند این احتمال ریشه در قوای شناختی و معرفتی وی دارد و این فاعل شناساست که نمی‌تواند از قبل تشخیص دهد که دستگاه فعال می‌شود یا غیرفعال باقی می‌ماند؛ بنابراین احتمال در مثال فیشر، احتمال عینی^۲ است، نه احتمال ذهنی (Fischer, 2010). این احتمال عینی به معنای نامتعیین بودن ج ۲ است

در مرحله بعد، فیشر فرض می‌کند که ماشین تصادفی در ج ۲ خاموش مانده است. این بدین معنی است که سلسله حالات ذهنی پیشین امیر دقیقاً همانند ج ۱ عمل کرده‌اند و به تصمیم کمک به همکلاسی منجر شده‌اند. حال پرسش فیشر این است که آیا چسب

1. Random Machine

2. Objective Probability

مورد نیاز در ج ۲ حاضر است یا خیر؟ پاسخ وی به این پرسش مثبت است (Fischer, 2010; Fischer, 2013a). جریان علی سلسله حالات ذهنی پیشین امیر در ج ۱ نسبت به تصمیم در کمک‌رسانی دقیقاً این همان با جریان علی سلسله حالات ذهنی پیشین امیر در ج ۱ نسبت به همان تصمیم است؛ بنابراین همان‌طور که چسب مورد نیاز در ج ۱ حاضر است، در ج ۲ نیز حاضر است.

بنابراین به باور فیشر، ج ۲ی که در آن ماشین تصادفی خاموش می‌ماند، همان مثالی نقض مطلوب است؛ زیرا از یک سو ج ۲ یک جهان نامتعین است - زیرا هریک از دو حالت ماشین تصادفی محتمل‌اند - و از سوی دیگر، پیوند میان تصمیم امیر با حالات ذهنی پیشین وی نیز برقرار است (Fischer, 2010; Fischer, 2013a).

۲-۴. نقدِ راهکار فیشر در پاسخ به معضل بخت

به نظر می‌رسد که پاسخ فیشر کفایت لازم را در حل صورت‌بندی مبتنی بر فقدانِ علیت ندارد. موفقیت فیشر در ارائه مثال نقض بسته به این است که الف) حالات ذهنی پیشین کنشگر علت تصمیم کنشگر واقع شوند. ب) علیت حالات ذهنی پیشین کنشگر نسبت به تصمیم بیان‌شده، به نحو ناتعین گروانه باشد. ماشین تصادفی فیشر عهده‌دار برآورده کردن این دو شرط است. فیشر مدعی است که ج ۲، جهانی است که در آن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین کنشگر سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه شرط الف برقرار است. همچنین از آنجا که در علیت تعین گروانه، احتمال تحقق معلول در حضور علت تامه صد درصد است؛ ماشین تصادفی فیشر با تقلیل این احتمال به پنجاه درصد سبب می‌شود که علیت بیان‌شده از سنخ علیت ناتعین گروانه باشد و این همان برقراری شرط ب است.

اما نکته اینجاست که چرا حامی صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت باید ج ۲ فیشر را یک جهان ممکن بداند؟ حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت معتقدند دلایل خوبی دارند که نشان می‌دهد علیت مستلزم ضرورت است. اگر استدلال ایشان صحیح باشد، امکان علیت ناتعین گروانه بسته می‌شود. شاید فیشر بخواهد در مقام دفاع از



قاعدهٔ «تصورپذیری مستلزم امکان است»^۱ استفاده کند؛ به این صورت که صرفاً تصور ج ۲ دال بر امکان متافیزیکی آن است؛ اما طرفداران قاعدهٔ بیان‌شده میان دو نوع تصورپذیری تفاوت می‌گذارند: «تصورپذیری در بادی نظر»^۲ و «تصورپذیری ایدئال»^۳ (Chalmers, 2002a; Chalmers, 2002b).

اگر وضعیتی را تصور کنیم که نتوان در نگاه اولیه،^۴ استدلال پیشین در رد آن اقامه کرد، آنگاه این وضعیت در بادی نظر تصورپذیر است. اگر وضعیتی را تصور کنیم که نتوان بر اساس تأملات عقلانی ایدئال،^۵ استدلال پیشین در رد آن اقامه کرد، آنگاه وضعیت بیان‌شده به نحو ایدئال تصورپذیر است (Chalmers, 2002b). در پرتو این تقسیم‌بندی، مواردی هستند که در بادی نظر تصورپذیرند، اما به نحو ایدئال تصورپذیر نیستند و نکته اینجاست که استلزام میان تصورپذیری و امکان متافیزیکی تنها در تصورپذیرهای ایدئال برقرار است. فرض کنید که بخواهیم این قاعده را دربارهٔ مجموع زوایای داخلی مثلث پیاده کنیم. اگر کسی استدلال کند از آنجا که ۱۷۰ درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث تصورپذیر است، پس ۱۷۰ درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث ممکن است، باید به وی گفت که اگرچه ۱۷۰ درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث تنها در بادی نظر تصورپذیر است؛ اما تصورپذیر ایدئال نیست؛ زیرا ما استدلال قیاسی^۶ صحیحی در نفی آن داریم.

حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت، در واکنش به تصورپذیری ج ۲ فیشر خواهند گفت که با وجود استدلال قیاسی به سود تلازم اصل علیت و تعین‌گرایی علی، مثال فیشر به نحو ایدئال تصورپذیر نیست؛ بنابراین حامیان صورت‌بندی بیان‌شده ج ۲ را

1. Conceivability Entails Possibility.
2. Prima Facie Conceivability
3. Ideal Conceivability
4. Prima Facie
5. Ideal Rational Reflection
6. Deductive Argument

یک جهان ناممکن^۱ می‌دانند و نه جهانی ممکن. وظیفه منتقد صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت این است که نشان دهد اصل علیت مستلزم تعیین گروهی علی نیست و این جز با جرح و نقد دلایل مثبت تلازم میان علیت و تعیین گروهی علی ممکن نیست.^۲ این در حالی است که فیشر تنها به تصور یک مثال از علیت ناتعین گروانه بسنده کرده است و هیچ تلاشی برای نشان دادن تصورپذیری ایدئال آن - که همان نقد دلایل تلازم علیت و تعیین گروهی علی است - نمی‌کند.

۳. علیت ناتعین‌گروانه و ماشین تصادفی

۳-۱. مداخله‌گرهای خلاف واقع^۳ و مثال‌های نقض فرانکفورتی

پس از آشکار شدن ناکارآمدی راهکار فیشر در حل معضل بخت باید به نقش ماشین تصادفی وی و ارتباط آن با مثال‌های نقض فرانکفورتی اشاره کرد. فیشر معتقد است از آنجا که استدلال پیامد و معضل بخت ساختار واحدی دارند، پس راه‌حل آنها نیز باید از یک عنصر مشترک بهره‌گیرد (Fischer, 2010). این عنصر کلیدی عبارت است از «مداخله‌گرهای خلاف واقع». هری فرانکفورت^۴ در مقاله جریان‌ساز «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی» (Frankfurt, 1969) مدعی شد که صرف وجود یک مداخله‌گر، مادامی که نقشی در سلسله علی میان حالات ذهنی کنشگر و تصمیم وی نداشته باشد، ارتباطی به مسئولیت اخلاقی کنشگر ندارد. مثال‌های نقض فرانکفورتی آزمایش‌هایی فکری هستند که در آنها مداخله‌گری وجود دارد که غیرفعال است و تأثیری در فرایند علی میان حالات ذهنی کنشگر و تصمیم وی نمی‌گذارد. اگرچه مقصود فرانکفورت از این مثال‌ها، نفی شرط امکان‌های بدیل و در نتیجه رد استدلال پیامد است، فیشر از آنها

1. Impossible World

۲. برای مثال الیزابت آنسکوم در اثر معروف علیت و تعیین به نقد این دلایل می‌پردازد. آنسکوم استدلال می‌کند هیچ دلیل خوبی در دست نیست که نشان دهد علیت و ضرورت ملازم یکدیگرند (Anscombe, 1971, pp. 1-30).

3. Counterfactual Interveners

4. Harry Frankfurt



نقد



در جهت رد معضل بخت هم بهره می‌برد. ماشین تصادفی فیشر که در ج ۲ تعیین شده است، مداخله‌گری است که خاموش باقی می‌ماند و خللی در سرچشمه گرفتن تصمیم کنشگر از حالات ذهنی پیشین وی به وجود نمی‌آورد.

فیشر بر این باور است که عدم دخالت علی ماشین تصادفی در فرایند علی میان حالات ذهنی کنشگر و تصمیم گرفته‌شده، ما را به این مطلب می‌رساند که صرف وجود ماشین تصادفی ارتباطی به مسئولیت اخلاقی کنشگر ندارد (Fischer, 2010; Fischer, 2013a). ماشین تصادفی از یک سو سبب نامتعیین شدن ج ۲ می‌شود و از سوی دیگر، برای نداشتن نقش علی، ارتباطی به مسئولیت اخلاقی کنشگر پیدا نمی‌کند که بخواهد از مسئولیت اخلاقی بکاهد. با وجود اینکه در بخش ۴-۲ ضعف راهکار فیشر نشان داده شد، در ادامه به بررسی و نقد تلقی فیشر از ناتعیین‌گرویی مورد نیاز اختیارگروان خواهیم پرداخت.

۲-۳. اختیارگرویی علیت مبتنی بر رویداد^۱ و علیت ناتعیین‌گروانه

اختیارگرویی خود به سه شاخه اختیارگرویی غیرعلی^۲، اختیارگرویی علیت مبتنی بر رویداد، و اختیارگرویی علیت مبتنی بر کنش گر^۳ دسته‌بندی می‌شود (Clarke, 2003, pp. 17-27). حامیان اختیارگرویی علیت مبتنی بر رویداد، تصمیم کنشگر را معلول رویدادهای مرتبط با کنش گر، از جمله حالات ذهنی وی می‌دانند و از این جهت، با بسیاری از نظریات سازگارگروانه مشترک‌اند. آنچه سبب تمایز اختیارگرویی علیت مبتنی بر رویداد از نظریات سازگارگروانه علیت مبتنی بر رویداد می‌شود، ضروری دانستن ناتعیین‌گرویی است (Clarke, 2003, p. 29). اختیارگرویی علیت مبتنی بر رویداد، علیت حالات ذهنی کنشگر نسبت به تصمیم وی را ناتعیین‌گروانه می‌داند و نه تعیین‌گروانه.

در جهان‌های ترسیم‌شده توسط فیشر، حالات ذهنی کنش گرند که تصمیم کنشگر

1. Event-Causal Libertarianism
2. Noncausal Libertarianism
3. Agent-Causal Libertarianism

را ایجاد می‌کنند و این بدین معناست که فیشر نظریه علیت مبتنی بر رویداد را پیش فرض گرفته است. از سوی دیگر، فیشر مدعی است که ج ۲ جهانی نامتعیین است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ج ۲ فیشر باید جهانی باشد که مورد تأیید اختیار گروان علیت مبتنی بر رویداد است.

۳-۳. مدعای اختیارگروی علیت مبتنی بر رویداد و نقش ماشین تصادفی فیشر

به نظر می‌رسد هنگامی که اختیار گروان از ناتعیین گروی جهان سخن می‌گویند، معنای نسبی آن را لحاظ کرده‌اند؛ یعنی ناتعیین گروی در برخی از سلسله‌های علی این جهان - نه در همه آنها - و همچنین منظور آنها ناتعیین گروی در علیت همه اعضای سلسله نیست؛ بلکه وجود دست کم یک علیت ناتعیین گروانه در برخی از سلسله‌های علی خاص است. به دیگر سخن، اختیار گروان معتقدند در سلسله علی پیدایش برخی از کنش‌های انسانی، دست کم یک علیت ناتعیین گروانه وجود دارد.

بنابراین بر اساس مدعای اختیار گروان، در سلسله علی پیدایش یک کنش، دست کم یکی از علل به نحو ناتعیین گروانه علیت خود را اعمال می‌کند؛ برای مثال فرض کنیم کنش A دارای چنین سلسله‌ای است: رویداد F رویداد E را پدید می‌آورد. E رویداد D را پدید می‌آورد. D رویداد C و C رویداد B را پدید می‌آورد و در نهایت B کنش A را پدید می‌آورد. بنا بر نظر اختیار گروان حامی علیت مبتنی بر رویداد، دست کم یکی از علیت‌های بیان شده در این زنجیره علی به صورت ناتعیین گروانه است؛ بنابراین کنش A نامتعیین است اگر و تنها اگر دست کم یا علیت F برای E، یا E برای D، یا D برای C، یا C برای B یا B برای A به نحو ناتعیین گروانه پدید آمده باشد.

بنابراین برای ترسیم ناتعیین گروی، دست کم نیاز به یک عضو در سلسله علی هستیم که اولاً، نسبت به معلول پس از خود دارای شأن علی و اثرگذار باشد و دوماً، علیت خود را به نحو ناتعیین گروانه اعمال کند؛ برای مثال در سلسله بیان شده فرض کنیم علیت D برای پیدایش C به نحو ناتعیین گروانه است. این بدین معناست که امری معین و خاص به نام D، C را به نحو ناتعیین گروانه پدید می‌آورد؛ یعنی گاهی با وجود D، C پدید





می آید و گاهی پدید نمی آید. در صورتی که C، D را پدید آورد، زنجیره تا A ادامه پیدا می کند و در صورتی که C را پدید نیاورد، این سلسله در همین جا تغییر می کند و به نحو دیگری ادامه می یابد.

با این توضیح می توان به تحلیل و نقد مثال فیشر پرداخت. ماشین فیشر در جهان یک نوع ناتعین گروی ایجاد می کند. این ناتعین گروی ایجاد شده در ارتباط با روشن یا خاموش شدن ماشین تصادفی معنا پیدا می کند. در واقع در جهانی که فیشر ترسیم می کند، سلسله علی روشن شدن ماشین به نحو ناتعین گروانه عمل می کند. امیر دارای دو دسته از دلایل است. دلایل بیانگر اراده کمک به همکلاسی (A) و دلایل بیانگر رفتن به سینما (B) است. اگر ماشین خاموش بماند، دلایل بیانگر A اراده کمک به همکلاسی را در امیر به وجود می آورند (ج ۲)؛ اما اگر ماشین روشن شود، این ماشین علیت دلایل بیانگر A را خنثی می کند - و با ایجاد سلسله رویدادهایی در مغز امیر - اراده رفتن به سینما را در وی پدید می آورد (ج ۳). خاموش یا روشن ماندن ماشین به شکل ناتعین گروانه تعیین می شود؛ برای مثال فرض کنیم C در مثال بالا، «روشن شدن ماشین» باشد. بر این اساس، با پیدایش D (مجموعه رویدادهای جهان پیش از خاموش ماندن یا روشن شدن ماشین) گاهی C پدید می آید و گاهی پدید نمی آید؛ بنابراین دو جهان داریم که به لحاظ پیشینه تاریخی تا پیش از C (روشن شدن ماشین) با یکدیگر این همان هستند؛ اما بر اساس مثال فیشر، در ج ۲، C پدید نمی آید و در ج ۳، C پدید می آید. بر این اساس، ما دو زنجیره علی دیگر داریم که با توجه به خاموش یا روشن ماندن دستگاه، نقش علی خود را در پیدایش گنش های متناسب با خود ایفا می کنند.

روشن است که خاموش ماندن دستگاه در ج ۲، از سنخ علیت تحلیلی و نه واقعی است. به دیگر سخن، خاموش ماندن در ج ۲، نقش علی ایفا نمی کند؛ بلکه دستگاه در این حالت صرفاً از علیت دلایل بیانگر A جلوگیری نمی کند. در واقع C (خاموش ماندن ماشین) را در جهان واقعی (ج ۲) نمی توان علت پیدایش A دانست، و آنچه A را پدید می آورد، دلایل بیانگر A هستند. خاموش ماندن را می توان از سنخ علت های معده در پیدایش A دانست و دستگاه با خاموش ماندن، دخالتی در فرایند علی متداول نمی کند؛

اما روشن شدنِ دستگاه در ج ۳، نسبت به تصمیم برای رفتن به سینما علیت دارد. در واقع C در ج ۳، نقش علی مستقیم دارد.

۳-۴. عدم ارتباطِ مداخله‌گر خلافِ واقع به معضل بخت

به نظر می‌رسد فیشر یک امر را نادیده گرفته است و آن جمع میان «علیتِ ناتعین گروانه فعال» و «مسئولیت اخلاقی» است. آنچه برای اختیارگروان اهمیت دارد، جمع میان علیتِ ناتعین گروانه فعال و مسئولیت پذیری است، نه جمع میان عدم علیتِ ناتعین گروانه و مسئولیت پذیری. در واقع ماشین تصادفی در ج ۲ فیشر، فاقد تأثیر علی است و این دقیقاً همان چیزی است که مدنظر اختیارگروان است. سلسلهٔ عللی که پیش از خاموش یا روشن شدنِ ماشین، به نحوِ ناتعین گروانه ماشین را خاموش نگه می‌دارند، از سلسلهٔ علی گُنشِ A حذف می‌شوند؛ بنابراین در ج ۲ اساساً در سلسلهٔ علی A، علیتِ ناتعین گروانه‌ای وجود ندارد تا ما A را گُنشی نامتعیین فرض کنیم.

مشکلِ مثالِ فیشر این است که وی فرض کرده است، اگر ناتعین گروی را در هر جایی از جهان و در هر سلسله‌ای اضافه کنیم و کنار آن بتوانیم از مسئولیت اخلاقی دفاع کنیم، معضل بخت برطرف می‌شود؛ در حالی که با توضیحاتِ بالا روشن شد که برای رویارویی با معضل بخت، ناتعین گروی را باید در سلسلهٔ علی یک گُنش لحاظ کنیم و این امری است که در ج ۲ غایب است. هیچ یک از عللِ پیدایش A در ج ۲ به نحوِ ناتعین گروانه پدید نیامده‌اند. عدم روشن شدنِ دستگاه، علتِ پیدایش A نیست؛ زیرا عدم فعالیت از سنخ عدم است و عدم نمی‌تواند علتِ ایجادِ باشد؛ بنابراین قرار دادنِ ~ C (خاموش ماندنِ ماشین) در سلسلهٔ علل A صرفاً در مقام تحلیلِ ذهنی است؛ از این رو در ج ۲ سلسلهٔ علی منتهی به خاموش ماندنِ ماشین اساساً نقشی علی در فرایندِ پیدایش تصمیم به کمک کردن بازی نمی‌کنند.

فیشر معتقد است که صرفِ وجود یک مداخله‌گر خلافِ واقع، ارتباطی به مسئولیت اخلاقی کنشگر پیدا نمی‌کند؛ اما نکته اینجاست که صرفِ وجود یک مداخله‌گر - که مانند ج ۲ هیچ نقشی علی در فرایندِ ایجادِ تصمیم ندارد - اساساً ما را با معضل بخت





مواجه نمی‌کند که نوبت به حل آن برسد. اگر فیشر بخواهد با افزودن مداخله‌گر خلاف واقع، به پیشواز معضل بخت برود باید برای این مداخله‌گر نقشی علی قائل شود - مانند ج ۳ -؛ اما هم فیشر و هم حامیان معضل بخت متفق‌اند که امیر در ج ۳، فاقد آزادی و مسئولیت اخلاقی است. معضل بخت زمانی پدید می‌آید که رویدادی - مطابق با اختیار گرویی علیت مبتنی بر رویداد - نقشی علی فعال در پدید آمدن تصمیم کنشگر داشته باشد و این علیت به نحو ناتعین‌گروانه اعمال شود؛ درحالی‌که ماشین تصادفی فیشر در ج ۲ فاقد نقش علی است.

نتیجه‌گیری

جان مارتین فیشر در حل معضل بخت از وجود صرف مداخله‌گرهای خلاف واقع بهره می‌برد. ماشین تصادفی وی مداخله‌گر خلاف واقعی است که احتمال عینی هر یک از دو حالت خاموش ماندن یا روشن شدن آن معادل پنجاه درصد است. فیشر معتقد است که اگر ماشین تصادفی در ج ۲، خاموش بماند، هم سبب نامتعین شدن تصمیم کنشگر می‌شود و هم مسئولیت اخلاقی کنشگر محفوظ می‌ماند. در این پژوهش روشن شد که تقریر فیشر از معضل بخت، نسخه‌ای از صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت است و دیگر صورت‌بندی‌ها را شامل نمی‌شود. راهکار فیشر در حل تقریر بیان‌شده، ناکارآمد است؛ زیرا وی تنها به تصور در باب ج ۲ بسنده کرده است و برای رد استدلال‌های حامیان صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت مبنی بر تلازم علیت و ضرورت تلاشی نمی‌کند.

صرف نظر از کفایت یا عدم کفایت پاسخ فیشر به صورت‌بندی مبتنی بر فقدان علیت، عدم نقش علی ماشین تصادفی فیشر در ج ۲ بدین معناست که اساساً وی با معضل بخت مواجه نشده است که نوبت به حل آن برسد. علیت ناتعین‌گروانه‌ای که اختیارگروان آن را در فرایند تولید کنش مؤثر می‌دانند، در ج ۲ فیشر غایب است. ماشین تصادفی با خاموش ماندن در ج ۲، هیچ تأثیری علی در فرایند ایجاد تصمیم کنشگر ایجاد نمی‌کند. از آنجا که ماشین تصادفی نقشی در پدید آمدن تصمیم کنشگر

ایفا نمی‌کند، عللی که سبب شده‌اند ماشین تصادفی به نحو ناتعین گروانه خاموش بداند، سبب نامتعین شدن تصمیم کنشگر در ج ۲ نمی‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت که فیشر اساساً با معضل بختی که اختیار گروان با آن دست به گریبان‌اند، روبه‌رو نشده است.



فهرست منابع

- حییبی، سلیمان؛ جوادی، محسن. (۱۳۹۴). تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه جان مارتین فیشر. پژوهش‌های اخلاقی، ۵(۱۹)، صص ۳۵-۵۴.
- خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه. (۱۳۹۳). دیدگاه جان مارتین فیشر درباره اختیار لازم در مسئولیت اخلاقی. حکمت و فلسفه، ۱۰(۳۹)، صص ۱۳۱-۱۵۱.
- کوهی، توکل؛ دانش، جواد. (۱۳۹۹). بررسی دیدگاه جان مارتین فیشر در باب نسبت علم پیشین الهی و مسئولیت اخلاقی انسان. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲۲(۸۳)، صص ۱۴۷-۱۶۴.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳). تهران: انتشارات صدرا.
- Anscombe, Elizabeth. (1971). *Causality and Determination*. New York: Cambridge University Press.
- Chalmers, David. (2002a). Does Conceivability Entail Possibility. In *Conceivability and Possibility* (Tamar Szabo Gendler & John Hawthorne, Eds., pp. 145-200). New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David. (2002b). Philosophical Perspectives. *On Sense and Intension*, 16, pp. 135-182.
- Clarke, Randolph. (2003). *Libertarian Accounts of Free Will*. London: Oxford University Press.
- Ekstrom, Laura Waddell. (2000). *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder: Westview Press.
- Fischer, John Martin. (2006). *My Ways: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. (2010). Indeterminism and Control: An Approach to the Problem of Luck. In *Law and Neuroscience* (Michael Freeman, Ed., pp. 85-108). New York: Oxford University Press.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

- Fischer, John Martin. (2012). Semicompatibilism and Its Rivals. *The Journal of Ethics*, 16, pp. 117-143.
- Fischer, John Martin. (2013a). Toward a Solution to the Luck Problem. In *Libertarian Free Will: Contemporary Debates* (David Palmer, Ed., pp. 52-68). New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. (2013b). The Deterministic Horn of the Dilemma Defense: A Reply to Widerker and Goetz. *Analysis*, 73, pp. 489-496.
- Fischer, John Martin & Pendergraft, Garrett. (2013c). Does the Consequence Argument Beg the Question?. *Philosophical Studies*, 166, pp. 575-595.
- Fischer, John Martin & Ravizza, Mark. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, 66, pp. 829-839.
- Franklin, Christopher Evan. (2018). *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*. New York: Oxford University Press.
- Haji, Ishtiyaque. (2008). *Incompatibilism's Allure: Principal Arguments For Incompatibilism*. broadview press.
- Haji, Ishtiyaque. (2022). Libertarianism and Luck. *Journal of Philosophical Theological Research*, Vol 24, Issue 3, pp. 115-134.
- Kane, Robert. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert. (2009). Libertarianism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 144(1), pp. 35-44.
- McKenna, Michael & Pereboom, Derk. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Pink, Thomas. (2004). *Free Will: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.



- Vargas, Manuel. 2013. *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*.
New York: Oxford University Press
- Strawson, Galen. (1994). The Impossibility of Moral Responsibility. *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.
- Watson, Gary. 1999. "Soft Libertarianism and Hard Compatibilism". *Journal of Ethics*, 3: 351_365
- Widerker, David & Schnall, Ira M. (2015). On the Luck Objection to Libertarianism. In *Agency, Freedom and Moral Responsibility* New York: Palgrave-Macmillan (Andrei Buckareff, Carlos Moya & Sergi Rosell, Eds., pp. 94-115).



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۴)، زمستان ۱۴۰۲

References

- Anscombe, E. (1971). *Causality and Determination*. New York: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. (2002a). Does Conceivability Entail Possibility. In T. Szabo Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and Possibility* (pp. 145-200). New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002b). On sense and intension. *Philosophical perspectives*, 16, 135-182.
- Clarke, R. (2003). *Libertarian Accounts of Free Will*. London: Oxford University Press.
- Ekstrom, L. W. (2000). *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder: Westview Press.
- Fischer, J. M. & Pendergraft, G. (2013c). Does the Consequence Argument Beg the Question?. *Philosophical Studies*, 166, 575-595.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Fischer, J. M. (2010). Indeterminism and Control: An Approach to the Problem of Luck. In *Law and Neuroscience* (M. Freeman, Ed., pp. 85-108). New York: Oxford University Press.
- Fischer, J. M. (2012). Semicompatibilism and Its Rivals. *The Journal of Ethics*, 16, 117-143.
- Fischer, J. M. (2013a). Toward a Solution to the Luck Problem. In D. Palmer (Ed.), *Libertarian Free Will: Contemporary Debates* (pp. 52-68). New York: Oxford University Press.
- Fischer, J. M. (2013b). The Deterministic Horn of the Dilemma Defense: A Reply to Widerker and Goetz. *Analysis*, 73, 489-496.
- Fischer, J. M. (2006). *My Ways: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.



- Frankfurt, H. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, 66, 829-839.
- Franklin, C. E. (2018). *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*. New York: Oxford University Press.
- Habibi, S. & Javadi, M. (1394 AP). A philosophical account of moral responsibility from John Martin Fischer's perspective. *Pazhūhish-hāyi akhlāqī*, 5(19), 35-54. [In Persian]
- Haji, I. (2008). *Incompatibilism's Allure: Principal Arguments for Incompatibilism*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Haji, I. (2022). Libertarianism and Luck. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(3), 115-134.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2009). Libertarianism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 144(1), 35-44.
- Khazaei, Z. & Tamadon, F. (1393 AP). John Martin Fischer's view of the necessary free will for moral responsibility. *Hikmat va falsafih*, 10(39), 131-151. [In Persian]
- Koohi, T. & Danesh, J. (1399 AP). An examination of John Martin Fisher's view of the relationship between divine foreknowledge and human moral responsibility. *Pazhūhish-hāyi falsafi-kalāmī*, 22(83), 147-164. [In Persian]
- McKenna, M. & Pereboom, D. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Motahari, M. (1380 AP). *Principles of philosophy and the method of realism* (vol. 3). Tehran: Sadra Publications.
- Pink, T. (2004). *Free Will: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Strawson, G. (1994). The Impossibility of Moral Responsibility. *Philosophical Studies*, 75, 5-24.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۴)، زمستان ۱۴۰۲

- Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- Vargas, M. 2013. *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Watson, G. 1999. "Soft Libertarianism and Hard Compatibilism". *Journal of Ethics*, 3, 351-365.
- Widerker, D. & Schnall, I. M. (2015). On the Luck Objection to Libertarianism. In A. Buckareff, C Moya & S. Rosell (Eds.), *Agency, Freedom and Moral Responsibility* (pp. 94-115). New York: Palgrave-Macmillan.



A Brief Critique of Cartesian Introspectivism with a focus on the Transparency Thesis*¹

Seyed Mostafa Hosseini²  Mahmoud Sufiani³  Mohammad Asghari⁴ 

2. PhD student, Department of Contemporary Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author).

Email: hosseini.mostafa1980@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Email: m.sufiani@tabrizu.ac.ir

4. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Email: m-asghari@tabrizu.ac.ir




Abstract

Introspection is a method used to access the contents of the mind, relying on the thesis of the transparency of the mind. This notion constitutes part of Descartes's philosophical paradigm regarding the mind, characterized by immediacy, infallibility, and first-person authority. Proponents of the transparency thesis argue that the mind resembles a transparent container, with all its contents, including constant entities like mental

* This article is derived from the PhD dissertation, "Constructive introspection in contemporary philosophy of mind" (supervised by Mahmoud Sufiani and Mohammad Asghari), Department of Contemporary Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

1. **Cite this article:** Hosseini, Seyed Mostafa; Sufiani, Mahmoud; Asghari, Mohammad. (2023). A Brief Critique of Cartesian Introspectivism with a focus on the Transparency Thesis. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 116-139. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68342.2100>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 15/01/2024  **Revised:** 14/02/2024  **Accepted:** 18/02/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



states and unstable ones like mental events, essentially known. However, empirical experiments and philosophical arguments reveal numerous apparent and hidden intermediaries in the mind, leading to errors in self-understanding, unawareness of external influences, and the presumption of authority over all judgments. This challenges Descartes's claim that the mind is transparent to itself. Utilizing the analytic-critical method, this article scrutinizes these characteristics to assess the transparency thesis and dispel its self-evidence.

Keywords

Transparency, Descartes, introspection, contents of the mind.



نقدی کوتاه بر درون‌نگری دکارتی با تمرکز بر تز شفافیت* ۱

id **سید مصطفی حسینی**^۲
 id **محمود صوفیانی**^۳
 id **محمد اصغری**^۴

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه‌ی معاصر، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Hosseini.mostafa1980@gmail.com

۳. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: m.sufiani@tabrizu.ac.ir

۴. استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: m-asghari@tabrizu.ac.ir



چکیده

درون‌نگری روشی است برای دسترسی به محتویات ذهن، و تحقق آن نیز بسته به پذیرش تز «شفافیت ذهن» است. این تز بخشی از پارادایم فلسفه دکارت را برای شناخت ذهن تشکیل می‌دهد، و به واسطه ویژگی‌هایی، مانند بی‌واسطگی، خطاناپذیری، حجیت اول‌شخص و غیره مشخص می‌شود. طرفداران تز شفافیت، ذهن را همچون ظرفی شفاف می‌دانند که همه محتویات آن، اعم از امور ثابت - مانند حالت‌های ذهنی - و غیر ثابت - مانند رویدادهای ذهنی - بالذات معلوم‌اند. با این حال، آزمایش‌های تجربی و استدلال‌های فلسفی حاکی از آن‌اند که ذهن پر از واسطه‌های پیدا و پنهان است، در فهم



* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «درون‌نگری بر ساختی در فلسفه‌ی ذهن معاصر» (اساتید راهنما: محمود صوفیانی و دکتر محمد اصغری)، گروه فلسفه‌ی معاصر، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** حسینی، سیدمصطفی؛ صوفیانی، محمود؛ اصغری، محمد. (۱۴۰۲). نقدی کوتاه بر درون‌نگری دکارتی با تمرکز بر تز شفافیت، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۱۱۶-۱۳۹.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68342.2100>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 □ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



محتویات خودش دچار خطا می‌شود، از تأثیر عوامل بیرونی غافل است و خود را به اشتباه مرجع همه احکامش می‌داند و غیره. این موارد نشان می‌دهند که ذهن برخلاف مدعای دکارت، برای خودش شفاف نیست. این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی می‌کوشد تا با تحلیل برخی از ویژگی‌های بیان‌شده، تز شفافیت را بیازماید و از آن بدیهی‌زدایی کند.

کلیدواژه‌ها

شفافیت، دکارت، درون‌نگری، محتویات ذهن.



درون‌نگری^۱ روشی است برای دسترسی به محتویات ذهن؛ گرچه ماهیت این دسترسی را باید به جای خود پژوهید؛ ولی به‌طور کلی دو ایده اصلی در این مورد مطرح است: الف) سوژه دسترسی ممتاز^۲ به محتویات ذهن خود دارد و این دسترسی با دسترسی به جهان خارج، آن‌طور که در ادراک حسی رخ می‌دهد، متفاوت است. ب) دسترسی سوژه به محتویات ذهنش به لحاظ ماهوی تفاوت چندانی با ادراک حسی ندارد و دسترسی ممتاز هم چیزی جز غلو و بزرگ‌نمایی نیست. در ایده نخست فرض بر این است که ذهن برای خودش کاملاً شفاف^۳ است و هیچ چیز پنهانی در آن وجود ندارد؛ ولی در ایده دوم مسئله اندکی پیچیده‌تر می‌شود.

ظاهراً دکارت نخستین فیلسوفی است که بنیان اندیشه‌های خود را بر درون‌نگری استوار کرده است. او با مقایسه نظام معرفت انسان با یک ساختمان پیشنهاد کرد که باورهای معتبر ما یا باید بنیادین - یعنی مطلقاً یقینی و تردیدناپذیر - باشند، یا دست کم به طور غیرمستقیم از باورهای بنیادین استنتاج شده باشند. باورهای بنیادین از درون‌نگری به دست می‌آیند که برهان کوگیتو (می‌اندیشم پس هستم) نیز تبلور آنها است.

دکارت ذهن را ذاتاً شفاف می‌دانست و از این رو به فرآورده‌های درون‌نگری هم یقین مطلق داشت؛ زیرا طبق تز شفافیت، ما به همه محتویات ذهنمان، اعم از امور ثابت - مانند حالت‌های ذهنی - و غیرثابت - مانند رویدادهای ذهنی - آگاهی بی‌واسطه و بالذات داریم. پس امکان خطا اساساً منتفی است. او مدعی بود که سوژه با درون‌نگری می‌تواند با اطمینان بداند در کدام لحظه می‌اندیشد، شک می‌کند، چه باوری دارد یا چه زمانی باورش را تغییر می‌دهد و غیره. حتی دو موضوع خودشناسی^۴ و مسئله ذهن/جسم^۵

1. Introspection
2. privileged access
3. transparent
4. Self-knowledge
5. Mind/Body

نیز سرانجام به بحث درون‌نگری بازمی‌گردند؛ زیرا از نظر دکارت، خودشناسی یعنی درون‌نگری آگاهانه سوژه از اندیشه‌هایش، و سوژه نیز فقط از طریق درون‌نگری می‌تواند به ذهنش معرفت یقینی پیدا کند، نه به جسمش. پس اینها دو جوهر مستقل‌اند. بنابراین، اهمیت و جایگاه درون‌نگری در نزد دکارت آنقدر والا است که فلسفه او را به جرئت می‌توان «اصالت درون‌نگری»^۱ نامید و آثار او را به مثابه منبع مناسبی برای نقد درون‌نگری سنتی در نظر گرفت؛ برای نمونه با مطالعه کتاب تأملات درمی‌یابیم که فهم دکارت از درون‌نگری بر پایه این پیش‌فرض‌ها شکل گرفته است: (۱) من مطمئنم که به «چه چیزهایی» باور دارم یا ندارم. (۲) من می‌دانم که «چرا» به این چیزها باور دارم. (۳) من می‌دانم که «چه هنگام» باورهایم تغییر می‌کنند. (۴) من می‌دانم که «چرا» آن‌ها را تغییر می‌دهم. (۵) من می‌دانم که «چه هنگام» درباره چیزی یقین پیدا می‌کنم. در بخش سوم این نوشتار نشان خواهیم داد که هیچ‌یک از این ادعاها محکم و معتبر نیستند.

۱. درون‌نگری

اصطلاح Introspection که ما از آن به درون‌نگری تعبیر می‌کنیم، از واژه لاتین introspectus و اسم مفعول introspicere برآمده است که از ترکیب پیشوند (Intro) به معنای «درون»^۲ (inward) و «specere» به معنای «نگریستن به»^۳ ساخته شده است؛ بنابراین درون‌نگری به زبان ساده یعنی «نگریستن به درون» و منظور از درون هم «محتویات ذهن» است. گزاره‌های اول‌شخص، مانند «من می‌خواهم به تبریز سفر کنم»، «من به آشپزی علاقه‌ای ندارم»، «من دردی در انگشتان پایم حس می‌کنم» و «من به وجود خدا باور دارم»، نمونه‌هایی از گزارش‌های درون‌نگرانه‌اند که از نگریستن به محتویات ذهن به دست می‌آیند.

ما معمولاً بر پایه ادراک حسی - برای نمونه از طریق درک رفتار که امری بیرونی

1. Introspectionism

2. inward

3. to look at





است - به این باور می‌رسیم که آیا شخصی خوشحال است یا خیر؛ ولی خود او نه با مشاهده رفتارش بلکه با درون‌نگری به چنین تشخیصی می‌رسد. گرچه شاید کسی از طریق بیرون‌نگری^۱ هم بتواند حال درونی خود را حدس بزند - برای نمونه عصبانیت خود را از چهره سرخ‌شده‌اش در آینه تشخیص دهد -؛ ولی ما به طور معمول با درون‌نگری به چنین تشخیصی می‌رسیم. «درون‌نگری طبق کاربردی که این اصطلاح در فلسفه ذهن معاصر دارد، وسیله‌ای برای اطلاع‌یافتن درباره آن دسته از حالت‌ها یا فرایندهای ذهنی خود شخص است که هم‌اکنون در حال رخ‌دادن‌اند و یا شاید در گذشته‌ای بسیار نزدیک رخ داده‌اند» (شوایتزگیل، ۱۳۹۶، ص ۱۱). با توجه به این تعریف، متعلق درون‌نگری «محتویات ذهن» هستند که «هم‌اکنون» در «آگاهی» ما جریان دارند و ما از طریق فرایند درون‌نگری به آن‌ها دسترسی داریم؛ چنانکه در بخش بعد خواهیم دید، مهم‌ترین چالش در مسئله درون‌نگری، ماهیت این «دسترسی» است: این دسترسی چه لوازمی دارد و تا چه اندازه قابل اطمینان است.

دست کم از دوران دکارت تا سده بیستم این‌طور تصور می‌شد که ذهن آدمی به آسانی می‌تواند در خودش تأمل^۲ کند؛ یعنی می‌تواند به گذشته بازگردد و خودش را مورد توجه و بازنگری قرار دهد؛ برای نمونه من دیدگاه شما را درباره موضوع خاصی می‌پرسم و شما هم با اندکی تأمل پاسخ می‌دهی؛ گویا در ذهنت به عقب بازمی‌گردی و محتویات آگاهانه آن را در محیطی کاملاً شفاف و آرسی می‌کنی و سرانجام آن حالت ذهنی که حامل پاسخ است را می‌یابی و آن را برای من، به عبارتی، بازخوانی می‌کنی. این یک تصور ساده از درون‌نگری است.

ویلهلم وونت^۳ بنیان‌گذار روان‌شناسی مدرن، درون‌نگری را برای کشف فرایندهای ذهن انسان به کار می‌گرفت، و فرضش هم این بود که گزارش‌های مبتنی بر درون‌نگری خطاناپذیرند. البته پس از مدتی دریافت که فرایندهای ذهنی سطح عالی - مانند اندیشه

1. Extrospection

2. reflect

3. Wilhelm Wundt

و اراده - که بیش از حد انتزاعی‌اند را نمی‌توان با روش درون‌نگری مطالعه کرد. تیچنر^۱ یکی از شاگردان وونت، سنت او را به آمریکا برد و گسترش داد. این ماجرا ادامه داشت تا اینکه با ظهور واتسون^۲ اعتبار درون‌نگری خدشه‌دار شد و رفتارگرایی به مثابه مبنایی برای مطالعه ذهن جای درون‌نگری را گرفت. واتسون با اتکا بر مفهوم رفتارگرایی، تأکید خود را بر رفتار بیرونی اشخاص و واکنش‌های آنها در موقعیت‌های خاص گذاشت و نه بر وضعیت درونی و ذهنی‌شان. به نظر وی، تنها روش عینی برای فهم انسان‌ها، تحلیل واکنش‌ها و رفتارهایشان است، نه بررسی محتویات ذهنشان. پس از او، رفتارگرایی به شکلی افراطی‌تر توسط اسکینر^۳ ادامه یافت (Boring, 1953). بعدها ویلیام جیمز^۴ هم با پذیرش مبنایی پوزیتیویستی کوشید تا با استفاده از معرفت ممتاز انسان به رویدادهای جاری در آگاهی‌اش، بنای یک روان‌شناسی علمی را بگذارد. فروید نگاه متفاوتی داشت و مسیر دیگری را پیش گرفت. او ذهن را چندان شفاف نمی‌دانست و معتقد بود که برای واکاوی «خویشتن» باید سوژه را به سطح ناخودآگاهی‌هایش ببریم و آرزوها و امیال سرکوب‌شده او را بررسی کنیم. به همین منظور، وی کوشید تا با به کارگیری سازوکاری مشابه درون‌نگری، به اعماق ذهن انسان نفوذ کند.

در میان فیلسوفان، دیوید هیوم روش درون‌نگری را برای درک خویشتن کافی نمی‌دانست و می‌گفت: «هنگامی که با صداقت کامل در آنچه «خویشتن» می‌نامم غور می‌کنم [...] هنگامی که ادارک‌اتم برای مدتی، مثلاً از طریق خواب عمیق، معدوم می‌شوند، در آن مدت از خودم ناآگاهم، و می‌توان به درستی گفت که در آن مدت وجود ندارم» (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۳۱). کانت هم به پیروی از هیوم مدعی بود که اصولاً هیچ اندازه از تأمل و درون‌نگری برای داشتن معرفت از خویشتن و مفهوم «من» کافی نیست.

1. Titchener
2. Watson
3. Skinner
4. William James





از نظر او، تجربه‌ی آشنایِ آدمی از جهان مادی، به میزان زیادی توسط ذهنِ فعالِ او بر ساخته می‌شود.

جایگاه درون‌نگری در مکتب پدیدارشناسی نیز چشمگیر است. در واقع هدف آغازین این مکتب این بود که تجربه‌ی بی‌واسطه - یا جهان آن‌گونه که به نظر مشاهده‌گر می‌رسد - را به طور نظام‌مند مطالعه کند. هوسرل گمان می‌کرد که از طریق درون‌نگری می‌توان منبعِ محتویات ذهنی را آشکار کرد و به خویشتن استعلایی^۱ که در پشت خویشتن تجربی یا پدیداری جای دارد، دست یافت، و اینها نیز شدنی نیست مگر با توسل به درون‌نگری.

۲. تز شفافیت

اصطلاح «شفافیت معرفتی اندیشه»^۲ - یا کوتاه‌تر، شفافیت^۳ - که امروزه برای توصیف اندیشه‌های درون‌نگرانه‌ی دکارت به کار می‌رود، توسط مارگارت داوُلر ویلسون^۴ ابداع شده و نخستین بار در کتاب ارزشمند او به نام دکارت^۵ آمده است:

ادعای مهم دیگر [دکارت] در تأمل دوم این است که شناخت ما از خودمان به‌عنوان چیزهای اندیشنده «واضح و متمایز» است. [...] و افزون بر این، بر چیزی دلالت می‌کند که من آن را آموزه «شفافیت معرفت‌شناختی» اندیشه یا اندیشنده می‌نامم: اطلاع ما از فرایندهای فکری مان بی‌واسطه است و هیچ مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند؛ از این‌روی، اندیشه خارج از حوزه‌ی تبیین علمی قرار می‌گیرد و برخلاف بدن، درست همان چیزی است که به نظر می‌رسد و نیازی به توضیح بیشتر ندارد (Wilson, 1978, p. 50).

1. transcendental self
2. the epistemological transparency of thought
3. Transparency
4. Margaret Dauler Wilson
5. Descartes

دکارت در تأمل دوم دکارت تأکید دارد که آگاهی ذهن به متعلقاتش بالذات است، نه با واسطه، و افزون بر این، سوژه در احکامش حجیت^۱ دارد. به دیگر سخن، تنها مرجعی که به محتویات ذهن دسترسی دارد فقط خود سوژه است و امکان تصحیح آنها نیز فقط برای او محفوظ است. «هیچ چیزی در ذهن - تا جایی که ذهن را چیزی اندیشنده بدانیم - وجود ندارد؛ مگر آنکه ذهن نسبت به آن مطلع باشد. به همین دلیل، از دید من، ذهن برای خودش بديهی بالذات^۲ است» (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۳۰۳).

پیش از ادامه بحث شایسته است که به نکته‌ای مهم در مورد تز شفافیت اشاره کنم که غفلت از آن سبب سوء تفاهم می‌شود: شفافیت ویژگی ذهن نیست؛ بلکه بخشی از پارادایم دکارت برای شناخت ذهن است که درون‌نگری نیز بر پایه آن محقق می‌شود.

دکارت برای شناخت ذهن از یک پارادایم استفاده می‌کند. این پارادایم هم چهار فاکتور دارد:

(۱) آگاهی^۳ به مثابه ذات: ذهن دکارتی «امر ذهنی» را در قالب جوهری

غیرمادی که جدا از طبیعت است و ذاتش آگاهی است، در نظر می‌گیرد.

(۲) قصدیت^۴ به مثابه امری که انحصاراً ذهنی است: قصدیت فقط برای امر

ذهنی محفوظ است و امر مادی ماهیتاً فاقد آن است.

(۳) حجاب ادراک حسی: ادراک حسی، مانند حجابی می‌شود و تماس

مستقیم معرفتی ذهن با جهان مادی را قطع می‌کند - واقع‌گرایی معرفتی

غیرمستقیم - .

(۴) ذهن کاملاً شفاف است: ذهن اگر دارای فکر، احساس یا هر حالت ذهنی

دیگری باشد، به آن معرفت [بالذات] دارد (Hatfield, 2011).

-
1. authority
 2. self-evident
 3. consciousness
 4. intentionality





به بیان دقیق‌تر ما نباید شفافیت را با ویژگی‌هایی، مانند «خطاناپذیری»^۱، «بی‌واسطگی»^۲، «حجیت»^۳، «اطمینان‌پذیری»^۳، «تصحیح‌ناپذیری»^۴، و غیره هم‌ردیف بدانیم. این ویژگی‌ها مقوم شفافیت‌اند و شفافیت نیز محیطی برای تحقق درون‌نگری فراهم می‌کند. پس با نقض این ویژگی‌ها، قوام شفافیت هم از دست می‌رود و فرایند درون‌نگری نیز محقق نمی‌شود.

قاعده «رفع تالی» در اینجا به کار می‌آید. به این صورت که تز شفافیت را به مثابه مقدم، و ویژگی‌های بالا را به منزله تالی در نظر بگیریم: اگر ذهن شفاف باشد (p)، آنگاه همه محتویات آن ذاتاً برای ما معلوم‌اند (q)؛ برخی از محتویات ذهن برای ما معلوم نیستند (q-). پس ذهن شفاف نیست (p-). در بخش بعد می‌کوشیم تا به کمک این قاعده و با ارائه چند مثال نقض^۵، تز شفافیت را به چالش بکشیم و در نتیجه نشان دهیم که درون‌نگری دکارتی، مبنای استواری ندارد.^۶

بیان این نکته لازم است که این ویژگی‌ها را نمی‌توان به طور قاطع از هم تفکیک کرد. اگر بی‌واسطگی نقض شود این فرضیه قوت می‌گیرد که امور درونی و بیرونی بر احکام سوژه تأثیر می‌گذارند، و این باعث افزایش احتمال خطا و کاهش اطمینان به فرایند درون‌نگری می‌شود. در این صورت، دیگر سخت است که از دسترسی ممتاز سوژه به محتویات ذهنش و حجیت بی‌بدیل او در احکامش دفاع کنیم. چه بسا دیگران درک بهتری از باورهای سوژه داشته باشند. پس مرز دقیقی بین این ویژگی‌ها وجود

1. infallibility
2. immediate
3. reliability
4. incorrigible
5. counter example

۶ استفاده از این قاعده در اینجا ایرادی ندارد؛ زیرا ما تا اندازه زیادی با امور ذاتی مواجه‌ایم، نه امور عرضی. دکارت اندیشیدن را ذاتی ذهن می‌دانست. پس اگر اندیشیدن نقض شود، ذهنی هم وجود نخواهد داشت. افزون بر این، ما فقط از طریق درون‌نگری به اندیشیدن آگاه می‌شویم. پس ذهن ذاتاً شفاف است و متعلقات آن نیز ذاتاً معلوم‌اند. در نتیجه اگر این ویژگی‌ها نقض شوند، شفافیت هم خودبه‌خود نقض می‌شود و در نتیجه درون‌نگری دکارتی هم تحقق نمی‌یابد.

ندارد. ممکن است که در یک آزمایش، ویژگی خطاناپذیری غلبه داشته باشد و در آزمایشی دیگر ویژگی بی‌واسطگی، دسترسی ممتاز یا حجیت سوژه و غیره؛ بنابراین بیان آزمایش‌ها و مثال‌های گوناگون به معنای تکرار یک مطلب نیست؛ بلکه به معنای تفکیک ویژگی‌های غالب است.

۳. بررسی چند مثال نقض علیه تز شفافیت

از خطاناپذیری آغاز می‌کنیم که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها در بحث شفافیت است و دکارت بر اساس آن می‌خواست معرفت بشر را بنا کند؛ زیرا از نظر او معرفت یقینی باید مصون از خطا باشد. اصولاً درون‌نگری از جایی تبدیل به یک مسئله فلسفی شد که دکارت با فرض خطاناپذیری در فرایند درون‌نگری گفت «می‌اندیشم پس هستم».

دکارت در تأمل دوم از کتاب تأملات تأکید دارد که دستیابی سوژه به محتویات ذهنش فرایندی خطاناپذیر است. او چنین استدلال می‌کند: «و سرانجام من همانم که احساس می‌کنم [...]؛ اما ممکن است بگویند که همه این‌ها نمودهایی است کاذب و من دارم خواب می‌بینم [...]؛ اما به هر حال دست کم این مطلب کاملاً قطعی است که برای من چنین می‌نماید که نور را می‌بینم، سروصدا را می‌شنوم و حرارت را احساس می‌کنم. این دیگر نمی‌تواند خطا باشد» (دکارت، ۱۳۹۱، ۴۳).

تامس رید، فیلسوف اسکاتلندی، در قطعه‌ای درخشان علیه این مدعای دکارت چنین می‌نویسد:

این قیاس ضمیر^۱ متشکل است از یک گزاره پیشین (= من می‌اندیشم)، و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود (= پس هستم). اکنون اگر پرسیده شود که

1. Enthymeme

قیاس ضمیر یا قیاس مضمّر و پوشیده، قیاسی است که در آن، یکی از مقدمه‌ها یا نتیجه به تصریح ذکر نشده باشد. مثالی از قیاس ضمیر، استنتاج «سقراط فانی است» از «هر انسانی فانی است» می‌باشد. مقدمه‌ی محذوف در اینجا «سقراط انسان است» است. واژه‌نامه‌ی توصیفی منطق؛ ضیاء موحد؛ انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی؛ صفحه‌ی ۳۴.





دکارت چگونه به این گزاره پیشین یقین پیدا کرده است، پاسخ بدهی او این است که ما می‌توانیم به شهادت آگاهی اطمینان کنیم. دکارت گمان می‌کند به اندیشیدن خودش آگاه است و به هیچ استدلال دیگری نیاز ندارد. بنابر این، نخستین اصلی که او در قیاس ضمیر معروفش اتخاذ می‌کند این است که آن تردیدها و اندیشه‌ها و استدلال‌هایی که او از آنها آگاهی دارد یقیناً وجود دارند و آگاهی او می‌تواند وجود آنها را فراتر از هر شک و شبهه‌ای دریابد. می‌توان به اصل نخست دکارت این‌گونه اعتراض کرد که شما از کجا می‌دانید آگاهی‌تان شما را فریب نمی‌دهد؟ شما فرض کرده‌اید که هر آنچه می‌بینید، می‌شنوید و به دست می‌گیرید، ممکن است یک توهم باشد. خوب ولی چرا باید توانایی آگاهی را به طور تلویحی باور داشته باشیم [و مصون از خطا بدانیم]، آن‌هم در حالی که تمام توانایی‌های دیگرمان را مغالطه‌آمیز [و خطاپذیر] فرض کرده‌ایم؟ (Reid, 1846, p. 463).

نکته نهفته در نقد تامس رید این است که آگاهی، مصون از خطا نیست. گرچه دکارت با توسل به «وضوح و تمایز» و مسئله «بدهت» کوشید تا این مسئله را حل و فصل کند؛ ولی این ایراد همچنان بر او وارد است.

پیش از ادامه بحث بهتر است که یک نکته بسیار مهم را درباره خطاناپذیری در نظر داشته باشیم: منشأ این خطا کجا است؟ (۱) آیا خطا فقط معلول وجود واسطه‌ها در ذهن است؟ و یا (۲) بدون واسطه و با فرض وحدت هم محتمل است؟ ابتدا به فرض دوم می‌پردازیم.

طبق یک تصور سنتی، احتمال خطا فقط معلول وجود واسطه‌ها بین حس و گزارش (واقعیت و احساس) است؛ گرچه در این موارد، احتمال خطا هم منطقی‌بالاتر است؛ ولی با فرض وحدت هم احتمال خطا از بین نمی‌رود؛ برای نمونه وقوع چیزی شبیه به درد - مثلاً یک حس سرمای شدید و ناگهانی - را در شرایطی که فرد به شدت انتظار دارد دردی را احساس کند، در نظر بگیرید.

فرض کنید که شما به جرم جاسوسی اسیر شده‌اید و به مدت طولانی و مکرر



یک اتوی داغ را بر پشت شما می‌فشارند. اکنون اگر در بازجویی بیستم، به جای اتوی داغ، یک تکه یخ بر پشت شما فشار دهند، واکنش بی‌درنگ شما هیچ تفاوتی با نوزده واکنش نخست‌تان نخواهد داشت، و یا تنها تفاوت اندکی خواهد داشت. بدون تردید می‌توان گفت که شما برای مدتی حتی کوتاه، احساس درد خواهید داشت. چه بسا طرفدار تصحیح‌ناپذیری اصرار کند که حس شماره بیستم نیز به رغم علت ملایمش، درد بوده است؛ زیرا اگر شما آن را درد انگاشتید و اگر احساس درد کردید، پس به‌راستی درد بوده است. ولی این تفسیر را به‌دشواری بتوان در کنار این امر واقع قرار داد که این شخص اسیر می‌تواند تشخیص نادرست خود را تصحیح کند. آن جیغ اولیه از ترس، جای خودش را می‌دهد به «صبر کن... صبر کن... این همان احساسی که پیش‌تر داشتم، نیست. چه اتفاقی دارد در پشت من می‌افتد؟» اگر حس شماره بیستم به‌راستی درد بود، پس چرا حکم این شخص پس از چند ثانیه برگشت؟

(Churchland, 2013, p. 126).

این موارد را اثرات انتظار^۱ می‌نامند که به‌طور کلی در فرایند ادراک حسی رخ می‌دهند، و البته بدیهی است که در مورد احکام درون‌نگرانه نیز امکان وقوع دارند. اثرات انتظار، ما را آماده می‌کنند تا هر تشخیص نادرستی را، خواه از چیزهای بیرونی خواه حالت‌های درونی، پذیرا باشیم.

همچنین فرض کنید که برای مصاحبه‌ای دعوت شده‌اید. پس از مصاحبه از اتاق بیرون می‌آیید. دوستی از شما می‌پرسد که چه احساسی به اعضای هیئت‌علمی داشتید؟ شما بی‌درنگ پاسخ می‌دهید که من چیزی جز احساس «احترام» نسبت به آن‌ها نداشتم. دوستان شما را مجبور می‌کند تا از احساساتان بیشتر بگویید. شما ادامه می‌دهید و اندک‌اندک متوجه می‌شوید احساساتان احترام نبوده؛ بلکه «ترس» بوده است و شما به

1. Expectation effects

در این موارد، ناخودآگاه شخص نتیجه خاصی را انتظار می‌کشد و همین نکته بر گزارش وی تأثیر می‌گذارد.



دلایلی در تشخیص خود اشتباه کرده‌اید؛ بنابراین درمی‌یابید که تشخیص درون‌نگرانه‌تان کلاً خطا بوده است و با هدایت دوستان آن را تصحیح می‌کنید. چنین چیزی منطقاً امکان‌پذیر است و چه بسا در عمل هم رخ داده باشد.

اگر کسی مدعی شود که «از کجا معلوم آن احساس شما ترس بوده است؟ شاید به‌راستی احترام بوده و شما تحت تأثیر فشار دوستان به اشتباه افتاده‌اید و آن را ترس انگاشته‌اید و شاید هم اصلاً احساس دیگری به‌جز اینها بوده است». پاسخ این است که حتی اگر چنین باشد، باز هم نشان می‌دهد که محتویات ذهن ما و تغییرات آن، بالذات برای ما شفاف نیستند؛ زیرا ممکن است با هدایت دیگران تغییر کنند؛ بنابراین حجیت سوژه در احکامش نقض‌پذیر است.

دیوید آرمسترانگ استدلال می‌کند که «گزارش‌های ما از احساساتمان ممکن است اشتباه باشند؛ حتی اگر بحث لغزش زبانی هم در میان نباشد. این فیلسوف مدعی است که باور یک فرد به داشتن یک احساس به لحاظ منطقی مستلزم داشتن آن احساس نیست» (Armstrong, 1963)؛ برای نمونه پزشکی را فرض کنید که به بیمار خود می‌گوید هر احساس خارش، احساس درد است؛ گرچه بسیار ملایم باشد. این بیمار از این پس، هر بار که خارش را تجربه می‌کند، در واقع درد را تجربه می‌کند و در نتیجه باورهای او به اینکه درد را حس می‌کند، اغلب خطا هستند^۱ (لر، ۱۳۹۷، ۱۵۷).

به سراغ فرض نخست برویم. طبق این فرض، خطا محصول وجود واسطه‌ها است. روشن است که اگر درون‌نگری از حالت درونی (پیشینی) خود خارج شود و امور بیرونی (پسینی) در آن مداخله کنند، احتمال خطا هم بالا می‌رود. در تأیید این مطلب، اریک شوایتز گبل^۲ فرایند درون‌نگری را فرایندی متکثر^۳ می‌داند، نه واحد؛ بنابراین

۱. آیا ممکن نیست که افراد یک جامعه «باور داشته باشند» که از قربانی کردن فرزندانشان در معابد، احساسی معنوی و الهی را تجربه می‌کنند؛ ولی به‌راستی چنین احساسی نداشته باشند؟ آیا ممکن نیست که انسان‌ها «باور داشته باشند» که در شادی‌اند؛ ولی به‌راستی در رنج باشند؟

2. Eric Schwitzgebel

3. plural

معتقد است که «درون‌نگری برخلاف نگرش سنتی، عملکرد یک سازوکار شناختی یگانه یا مجموعه کوچکی از سازوکارها نیست؛ بلکه برعکس، احکام درون‌نگرانه ثمره تغییرهایی‌اند که از پیوند میان بسیاری از فرایندها شکل می‌گیرند» (Schwitzgebel, 2012).

«ما حتی در شرایط مناسب هم درباره تجربه آگاهانه کنونی و پدیدارشناسی‌مان به شدت مستعد خطای فاحش هستیم و حتی در این حوزه به ظاهر ممتاز، خودشناسی ما معیوب و غیرقابل اعتماد است [...] مبنای فلسفی با این فرض که ما دنیای بیرون را از طریق معرفت مطمئن و خطاناپذیر به آگاهی خودمان استنتاج می‌کنیم، ایده‌ای عقب‌مانده است [...] قضاوت‌های ما درباره تجربه‌مان تا حد زیادی برگرفته از قضاوت‌های ما درباره جهان است و البته درست هم هست؛ چون دومی‌ها مطمئن‌ترند» (Schwitzgebel, 2008).

البته نباید فراموش کرد که این واسطه‌ها اشکال گوناگون دارند. گاهی به صورت نظریه‌اند و گاهی به صورت الگوهای فکری و باورهای کهن‌اند که از سوی جامعه به ما تحمیل می‌شوند. گاهی واضح‌اند و گاهی هم به شکل حالت‌های سرکوب‌شده در ناخودآگاه پنهان می‌شوند و چه بسا سوژه هرگز از وجود آنها مطلع نشود. به دیگر سخن، چه بسا ذهن ما پر از اموری باشد که بدون هیچ علامتی فعالیت می‌کنند و بر احکام ما تأثیر می‌گذارند؛ بنابراین شاید با کمک دیگران بتوانیم به درک بهتری از خودمان برسیم، و مدعای فروید هم چیزی جز این نبود. باری، با وجود این واسطه‌های پیدا و پنهان، خطاناپذیری، دسترسی ممتاز، تصحیح‌ناپذیری و حتی حجیت سوژه در احکام خودش نیز مورد تردید جدی قرار می‌گیرد و شفافیت ذهن هم طبیعتاً نقض می‌شود.

دلیل دنت^۱ با تأکید بر احتمال خطا در درون‌نگری، مدعی است که ما در این مورد غلو می‌کنیم. از نظر این فیلسوف، ما باید باورهایمان را درباره تجربه‌های درونی تبیین کنیم و توضیح دهیم، نه اینکه ضروری بدانیم و در بست بپذیریم.

1. Danial Dennett





چه‌بسا آموزه خطاناپذیری فقط یک اشتباه باشد که به‌خوبی جا افتاده است. چه‌بسا حتی اگر همه ما اساساً در پدیدارشناسی خود شبیه هم باشیم، باز هم برخی مشاهده‌گران در توصیف خود به اشتباه بیفتند؛ ولی چون از صحت و درستی توصیفشان اطمینان دارند، همچنان خود را آسیب‌ناپذیر و بی‌نیاز از اصلاح بدانند. [...] به نظر من، این یک ایده گول‌زننده است که بگوییم فعالیت «درون‌نگری» همیشه و تنها وابسته به «نگاه کردن و دیدن» است. در واقع ما هر وقت ادعا می‌کنیم که فقط از قدرت مشاهده درونی خود استفاده می‌کنیم همیشه درگیر نوعی نظریه‌پردازی بداهه هستیم - که البته نظریه‌پردازان بسیار ساده‌لوحی هم هستیم - دقیقاً به این دلیل که چیزهایی که برای «مشاهده کردن» وجود دارند بسیار اندک‌اند؛ ولی چیزهایی که بدون ترس از تناقض‌گویی می‌توان درباره‌شان اظهار نظر کرد، بسیار زیادند. وقتی که درون‌نگری می‌کنیم، در واقع در همان موقعیت افسانه‌ای قرار داریم که مردان نابینا قسمت‌های مختلف فیل را بررسی می‌کردند (Dennett, 1991, pp. 67-68).

شاید در اینجا کسی ادعا کند که اگر ما همواره و با دقت به برخی تجربه‌های عاطفی‌مان توجه کنیم، بعید است که درباره‌شان اشتباه کنیم. دکارت چنین تصویری داشت؛ برای نمونه شاید کسی بگوید که من نمی‌توانم در مورد تجربه آگاهانه کنونی‌ام بر خطا باشم؛ چون به هر حال، آن تجربه را در این لحظه دارم. خوب، ما از این افراد می‌خواهیم اندکی تأمل کنند؛ آیا شما در واقع در این لحظه آن تجربه را دارید؟ آیا مشخصه‌اش برای شما کاملاً آشکار است؟ آیا درون‌نگری می‌تواند آن لحظه را همان‌طور که هست، بر شما آشکار کند؟ اطمینان شما از کجا می‌آید؟ آیا فهم شما از این احساس تنها بر پایه گزارش خودتان از آن نیست؟ آیا ممکن نیست که نژادپرست باشید؛ ولی در عین حال باور داشته باشید که نژادپرست نیستید؟ و یا عصبانی باشید؛ ولی باور داشته باشید که عصبانی نیستید؟ نباید فراموش کرد که درون‌نگری، مانند تجربه دیداری از اشیاء نیست. ما با همان قاطعیتی که می‌گوییم فلان ماشین چند چرخ دارد، نمی‌توانیم بگوییم که فلان حالت پدیداری را داریم؛ زیرا خود این مدعا - که شما این

حالت پدیداری را دارید - محل بحث است و نمی‌توان آن را پیش‌فرض گرفت. آیا احتمال ندارد گزارش شما در این مورد بعد از اندکی تأمل تغییر کند؟ کم نیستند مواردی که نشان می‌دهند، ما در ذهنمان باوری داریم؛ ولی از آن بی‌اطلاعم؛ زیرا شاید در اینجا وحدتی برقرار نباشد.

هیچ‌گونه یگانگی بین فرایند درون‌نگری و امور درون‌نگری شده - گرچه هردو حالت ذهنی‌اند - برقرار نیست. یک حالت ذهنی نمی‌تواند نسبت به خودش هویشار باشد؛ همان‌طور که یک انسان نمی‌تواند خودش را بخورد (Armstrong, 1968, p. 324).

وجود برخی از تجربه‌های جدید و ناب هم می‌تواند در این مورد راهگشا باشد. حالت‌های پدیداری معین - مانند خشم یا درد - آن‌قدر گوناگون‌اند که چه‌بسا درباره‌شان اشتباه کنیم یا طیف‌هایی از آن برایمان کاملاً جدید و شگفت‌آور باشند؛ برای نمونه آزمایش‌ها نشان می‌دهند بیمارانی که از مورفین استفاده می‌کنند، دردی را گزارش می‌دهند که ناخوشایند نیست (Dennett, 1978). این در حالی است که درد، یک حالت کیفی بی‌بخش^۱ و یکپارچه است که ذاتاً ماهیتی ناخوشایند دارد.

افزون بر این، روان‌شناسان مدرن هم به مدعای شفافیت ذهن تردید دارند. اجازه دهید به یکی از آزمایش‌های جالبی که در این مورد انجام گرفته است، اشاره کنیم.

در آزمایش شاکتر و نیزبت (۱۹۶۶)^۲ از آزمودنی‌ها خواسته شد که یک سری شوک الکتریکی با شدت فزاینده دریافت کنند. پیش از قرار گرفتن در معرض شوک، به برخی از این افراد، یک قرص دارونما^۳ داده شد و به آن‌ها گفتند که این قرص باعث تپش قلب، بی‌نظمی‌های تنفسی، لرزش دست و اضطراب می‌شود. اینها علائمی فیزیکی‌اند که اغلب توسط افرادی که شوک الکتریکی را تجربه کرده‌اند، گزارش شده‌اند. همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد هنگامی که این افراد در معرض شوک قرار

1. atomic

2. Nisbett and Schachter

3. placebo





گرفتند، علائم انگیختگی^۱ خود را به قرص نسبت دادند و به همین دلیل، چهار برابر شوک بیشتری را نسبت به افراد دیگر - که قرص دارونما نخورده بودند و این علائم را فقط حاصل شوک می‌دانستند - دریافت و تحمل کردند. سپس با افرادی که از قرص استفاده کرده بودند مصاحبه شد و پاسخ آن‌ها به این شرح بود:

پرسش اول: «من متوجه شدم که شما بیشتر از حد متوسط، شوک را تحمل کردید. فکر می‌کنید چرا این کار را کردید؟» پاسخ نمونه: «چه عرض کنم، راستش واقعاً نمی‌دانم [...] خوب من در ۱۳ یا ۱۴ سالگی رادیو و چیزهای دیگر می‌ساختم و شاید به شوک الکتریکی عادت کرده‌ام.

پرسش دوم: «درحالی که شوک را تحمل می‌کردید، آیا اصلاً به قرص هم فکر می‌کردید؟» پاسخ نمونه: «نه، من بیشتر حواسم به شوک بود».

پرسش سوم: «آیا اصلاً به ذهن‌تان خطور کرده بود که شاید این قرص است که این عوارض جسمی را ایجاد می‌کند؟» پاسخ نمونه: «نه، همان‌طور که گفتم، من بیش از هر چیز نگران شوک الکتریکی بودم». در مجموع تنها ۳ نفر از ۱۲ نفر انگیختگی را به قرص نسبت دادند.

پرسش چهارم: سرانجام، آزمایش‌گر فرضیه پژوهش - از جمله فرایند فرضی نسبت دادن علائم به قرص - را برای سوژه‌ها توضیح داد و از آن‌ها پرسید که آیا چنین چیزی به ذهن‌شان خطور کرده بود؟ آزمودنی‌ها معمولاً می‌گفتند که فرضیه بسیار جالبی است [...] ولی اعتراف کردند که متوجه آن نشده بودند (Nisbett & Wilson, 1977).

باری، همان‌طور که می‌دانیم قرص دارونما هیچ تأثیری در تپش قلب، لرزش دست ندارد؛ ولی باور سوژه‌ها به تأثیرگذاری آن باعث شده بود چهار برابر بیشتر از دیگران، شوک را احساس کنند؛ ولی خودشان نمی‌پذیرفتند که این شوک‌های اضافه محصول باور آنها به اثرات قرص است، نه شوک واقعی؛ بنابراین باوری داشتند که به طور پنهانی

1. arousal

روی رفتارشان تأثیر می گذاشت، و این شفافیت ذهن را نقض می کند.

در آزمایشی دیگر به گروهی از مردان، تصاویر زنانی را نشان دادند که چشمان بعضی از آنها - با دست کاری - درشت تر شده بود. از مردها خواستند که به جذابیت این تصاویر امتیاز بدهند. مردها نیز به تصاویر زنانی که چشمان درشت تری داشتند، امتیاز بیشتری دادند؛ ولی خودشان نمی دانستند که چنین باوری - یعنی علاقه به چشم درشت - به طور پنهان در ذهنشان هست و از آن بی خبرند. آنها برای اینکه دلیل این امتیازات را توجیه کنند، شروع به داستان سرایی کردند و آن را به اموری، مانند وجود استخوان های برجسته گونه، موی سرخ یا چشمان تیره و ... نسبت می دادند. خلاصه اینکه ما می کوشیم تا خود را مرجع این تصمیم گیری نشان دهیم و از پذیرش تأثیرات بیرونی بر احکام خود سر باز بزنیم (Nisbett & Wilson, 1977).

این قبیل آزمایش ها با موضوع های گوناگون، مانند نژادپرستی، ازدواج هم جنس گرایان و ... تکرار شده است. در همه این موارد، آزمودنی ها از تأثیر امور بیرونی بر تغییر باورهایشان بی خبر بودند. آنها گمان می کردند که نظرشان فقط محصول درون نگری حالت های ذهنی شان است؛ ولی این آزمایش ها نشان دادند که نه تنها ممکن است باورهای ما تحت تأثیر محرک های بیرونی تغییر کنند و ما از این تغییر بی خبر باشیم؛ بلکه چه بسا دلیل این تغییرها نیز برایمان روشن نباشد. نتایج این آزمایش ها عمیقاً ضد دکاری است؛ زیرا دکاری معتقد بود که اگر کل جهان هم بی پایه و بی اساس باشد، و حتی اگر شیطان هم من را درباره ماهیت همه چیز فریب دهد، باز هم ذهن من یک مکان شفاف و قابل اعتماد است که من دسترسی بی نقصی به آن دارم و هر اتفاقی در آن بیفتد، از نظر من دور نمی ماند.

اجازه دهید به سراغ مثالی برویم که چه بسا نتایج آگزستانسیالیستی هم داشته باشد. این گزاره را در نظر بگیرید: «آیا من به راستی از جشن تولدم احساس شادی می کنم؟» آیا می توان چنین گزاره ای را مطرح کرد و در پاسخ آن تردید داشت؟ آیا می توان گفت «صبر کن ببینم، آیا من به راستی از جشن تولدم لذت می برم یا فقط می گویم که لذت می برم؟» آیا ممکن است بعد از تأمل، پاسخمان تغییر کند؟ اگر چنین تردیدی





معقول باشد، شاید در واقع در مورد لذت بردن از جشن تولدمان - یا هر رخداد دیگری - اشتباه می‌کنیم و بین احساس و گزارش ما شکافی عمیق و پنهان وجود دارد؛ شکافی که محصول برساخت‌های اجتماعی است.

به گمان من اکثر ما نسبت به آنچه برای ما لذت و رنج می‌آورد، حس نسبتاًضعیفی داریم. آیا ما به‌راستی از کریسمس لذت می‌بریم؟ آیا به‌راستی هنگام شستن ظرف‌ها احساس بدی داریم؟ آیا هنگامی که علف‌های هرز را کوتاه می‌کنیم، خوشحال‌تریم یا هنگامی که با خانواده‌مان به رستوران می‌رویم؟ با اینکه ما معمولاً به شادی اهمیت می‌دهیم؛ ولی تنها اندکی از مردم این جنبه از زندگی خود را به طور جدی مطالعه می‌کنند. به نظر من اکثر مردم در بخش قابل توجهی از اوقاتشان احساس بدی دارند. ما تجربه‌های عاطفی خود را خیلی بد مدیریت می‌کنیم. چه بسا به طور قاطعانه بگوییم خوشحالیم؛ ولی واقعاً نمی‌دانیم در مورد چه چیزی صحبت می‌کنیم (Schwitzgebel, 2011, p. 121).

بسیاری از تجربه‌های درونی من بر پایه استنباط شکل می‌گیرند. من در جامعه یاد می‌گیرم که ازدواج، تجربه‌ای خوشایند است و باید با احساسی مثبت همراه باشد. من از جامعه می‌آموزم که باید در روز تولد خوشحال باشم یا در روز مرگ عزیزانم غمگین باشم؛ حتی اگر در واقع چنین احساسی نداشته باشم. خواست‌ها و برساخت‌های اجتماعی در فرایند درون‌نگری ما بی‌تأثیر نیستند و چه بسا آن را هدایت کنند. مردم معمولاً در شیوه رفتار و تفکرشان از نظریه‌هایی استفاده می‌کنند که خودشان هم از آنها بی‌خبرند؛ نظریه‌هایی برآمده از روابط علی میان محرک و پاسخ که متأثر از محیط زیست و فرهنگ غالب در محیط زندگی‌شان است.

و نکته پایانی: آیا ما اصولاً معرفت کافی درباره سازوکار درون‌نگری داریم که این قدر قاطعانه وجود واسطه‌ها را رد می‌کنیم؟ البته مسلم است هیچ واسطه‌ای که ما نسبت به آن هوشیار باشیم، وجود ندارد؛ ولی اصلاً بعید نیست که در این مورد اشتباه کنیم؛ زیرا معرفت ما به این مسئله هنوز بسیار اندک است. ماهیت دسترسی به محتویات ذهن، بسیار پیچیده‌تر از آن است که طرفداران درون‌نگری سنتی تصور می‌کنند. استفاده

از مثال‌های عامیانه و ساده، مانند «مگر می‌شود احساس خوشحالی کنم؛ ولی ناراحت باشم»، و پیش‌فرض گرفتن محل بحث، مانند «در امور وجدانی قطعاً خطا راه ندارد»، نه منصفانه است و نه عقل نقاد را قانع می‌کند. می‌توان به گذشتگان حق داد که ذهن را برای خودش ذاتاً معلوم می‌دانستند؛ ولی یک ایده تا زمانی یک‌تاز است که بدیل نداشته باشد. امروزه با پیشرفت در حوزه‌های گوناگون و پیدایش بدیل‌های جدید، ایده درون‌نگری سنتی هم سخت مورد تردید است.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه به نظر می‌رسد، فرایند درون‌نگری، آن‌گونه که دکارت و همفکرانش تصور می‌کردند جایگاه شفاف و مقدسی ندارد. دکارت گمان می‌کرد که هر آنچه در ذهن ما رخ می‌دهد، برایمان کاملاً آشکار است. با این همه، آزمایش‌هایی که در این مورد انجام گرفته‌اند، این مدعای دکارت را تأیید نمی‌کنند. در موارد زیادی سوژه دارای باوری است که خودش از ماهیت و علت آن بی‌خبر است. دیدگاه دکارت افزون بر ایرادهای تجربی، به لحاظ فلسفی هم ضعف‌هایی دارد: باور یک فرد به داشتن یک احساس به لحاظ منطقی، مستلزم داشتن آن احساس نیست. چه بسا شما باور داشته باشید که دردی را حس می‌کنید؛ ولی آنچه حس می‌کنید در واقع درد نباشد. باری، درون‌نگری نه یک روش واضح و ساده پیشین بلکه فرایندی چندگانه، متکثر و پر از مؤلفه‌های پسین است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از محرک‌های بیرونی، اثرات انتظار، و نظریه‌هایی که به طور پیدا و پنهان بر احکام ما تأثیر می‌گذارند. اگر منصفانه نگاه کنیم، حامیان خطاناپذیری در درون‌نگری، جایگاه استوارتری نسبت به مخالفان خود ندارند. آنها در نهایت شفافیت ذهن و صداقت سوژه در گزارش‌های کلامی‌اش را دلیلی بر درستی گزارش او می‌دانند؛ و این یعنی جارو کردن مسئله زیر فرش. هدف ما در این مقاله، رد عجزولانۀ درون‌نگری نبود؛ بلکه فقط کوشیدیم تا افسانۀ شفافیت ذهن را با نقض برخی از ویژگی‌های آن تضعیف کنیم.



فهرست منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۹۱). تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت، چاپ دهم.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۳). اعتراضات و پاسخها، علی افضلی، تهران: انتشارات شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- شوایترزگبل، اریک. (۱۳۹۶). درون‌نگری، یاسر پوراسماعیل، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ دوم.
- لرر، گیث. (۱۳۹۷). نظریه معرفت، مهدی عبدالهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- موحد، ضیا. (۱۳۷۴). واژه‌نامه توصیفی منطق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- هیوم، دیوید. (۱۳۹۵). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (کتاب اول: در باب فهم)، جلال پیکانی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- Armstrong, David M. (1963). Is introspective knowledge incorrigible?. *Philosophical Review*, 72, pp. 417-432.
- Armstrong, David M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. Humanities Press.
- Boring, E. G. (1953). A history of introspection. *Psychological Bulletin*, 50, pp. 169-189
- Churchland, P. (2013). *Matter and consciousness* (3rd ed.). The MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (1978). Why You Can't Make a Computer that Feels Pain. *Syntheses*, 38 (3), pp. 415-449.
- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown, & Co.



۱۳۸

نظر
مقدّم

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

- Hatfield, Gary. (2011). Transparency of Mind: The Contributions of Descartes, Leibniz, and Berkeley to the Genesis of the Modern Subject. In *Departure for Modern Europe: A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)* (Hubertus Busche Ed., pp. 361–375). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Nisbett, R. E. & Schachter, S. (1966). Cognitive manipulation of pain. *Journal of Experimental Social Psychology*, (2), pp. 227-236.
- Nisbett, Richard & Wilson, Timothy. (1977). Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes. *Psychological Review*. 84 (3), pp. 231-59.
- Reid, Thomas. *The Works of Thomas Reid, D.D.: 1846 Now Fully Collected, with Selections from his Unpublished Letters*. Edinburgh: Maclachlan and Stewart
- Schwitzgebel, Eric. (2008). The Unreliability of Naive Introspection. *Philosophical Review*, 117, pp. 245-273.
- Schwitzgebel, Eric. (2011). *Perplexities of consciousness*. Cambridge: MA: MIT.Schwitzgebel.
- Schwitzgebel, Eric. (2012). Introspection, what? In *Introspection and consciousness* (Declan Smithies & Daniel Stoljar, Eds.), Oxford: Oxford University Press. pp. 29--48 (2012).
- Wilson, Margaret D. (1978). *Descartes*. New York: Routledge.



References

- Armstrong, D. M. (1963). Is introspective knowledge incorrigible?. *Philosophical Review*, 72, pp. 417-432.
- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. Humanities Press.
- Boring, E. G. (1953). A history of introspection. *Psychological Bulletin*, 50, pp. 169-189.
- Churchland, P. (2013). *Matter and consciousness* (3rd ed.). The MIT Press.
- Dennett, D. C. (1978). Why You Can't Make a Computer that Feels Pain. *Syntheses*, 38(3), pp. 415-449.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown, & Co.
- Descartes, R. (1391 AP). *Meditations on first philosophy* (10th ed., A. Ahmadi, trans.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Descartes, R. (1393 AP). *Objections and replies* (3rd ed., A. Afzali, trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Company. [In Persian]
- Hatfield, G. (2011). Transparency of Mind: The Contributions of Descartes, Leibniz, and Berkeley to the Genesis of the Modern Subject. In Hubertus Busche (Ed.), *Departure for Modern Europe: A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700)* (pp. 361-375). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hume, D. (1395 AP). *A treatise of human nature* (1st ed., J. Peykani, trans.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Lehrer, K. (1397 AP). *Theory of knowledge* (2nd ed., M. Abdollahi, trans.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Movahed, Z. (1374 AP). *A descriptive lexicography of logic* (1st ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Nisbett, R. & Wilson, T. (1977). Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes. *Psychological Review*, 84(3), pp. 231-59.
- Nisbett, R. E. & Schachter, S. (1966). Cognitive manipulation of pain. *Journal of Experimental Social Psychology*, 2, pp. 227-236.



نظر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (زبانی)، زمستان ۱۴۰۲

Reid, Thomas. (1846). *The Works of Thomas Reid, D.D.: Now Fully Collected, with Selections from his Unpublished Letters*. Edinburgh: Maclachlan and Stewart.

Schwitzgebel, E. (2008). The Unreliability of Naive Introspection. *Philosophical Review*, 117, pp. 245-273.

Schwitzgebel, E. (2011). *Perplexities of consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Schwitzgebel, E. (2012). Introspection, what? In D. Smithies & D. Stoljar (Eds.), *Introspection and consciousness* (pp. 29-48). Oxford: Oxford University Press.

Switzgebel, E. (1396 AP). *Introspection* (2nd ed., Y. Poursmaeil, trans.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]

Wilson, M. D. (1978). *Descartes*. New York: Routledge.

۱۴۱



نقدی

نقدی کوتاه بر درون‌نگری دکارتی با تمرکز بر تز شفافیت

The Impact of John Dewey's Productive Pragmatism on Larry Hickman's Philosophy of Technology*¹

Reza Sadeghi²  Alireza Mokarianpur³ 

2. Associate professor, Department of Western Philosophy, Faculty of Literature,
University of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author)

Email: r.sadeghi@itr.ui.ac.ir

3. PhD student, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Email: mokarianpur@ltr.ui.ac.ir

Abstract




Larry Hickman approaches the philosophy of technology through a pragmatist lens. This article explores the relationship between Hickman's philosophy of technology and John Dewey's pragmatism, aiming to elucidate the implications of Dewey's philosophy in the discourse on technology. Prior to Hickman's exposition, Dewey was not typically regarded as a philosopher of technology. However, Hickman contends that Dewey developed a comprehensive philosophy of technology that diverges from the traditional view of technology as self-sufficient, detached from human essence. Hickman distinguishes between technology and

* This article is derived from the PhD dissertation, "Larry Hickman's philosophy of technology and its relationship with classical pragmatism" (supervised by Reza Sadeghi), Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

1. **Cite this article:** Sadeghi, Reza; Mokarianpur, Alireza. (2023). The Impact of John Dewey's Productive Pragmatism on Larry Hickman's Philosophy of Technology, 28(112), pp. 142-169.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68286.2097>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 06/01/2024  **Revised:** 24/02/2024  **Accepted:** 25/02/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



technique by emphasizing the role of knowledge, asserting that technology emerges from systematic research into technique. Dewey introduces the concept of naturalized technology, viewing it as an investigation into existing techniques to enhance adaptation to the environment and modify it according to human needs. In Dewey's productive pragmatism, technology becomes a philosophical concern, allowing philosophers to employ philosophical methods and tools to enrich their understanding and society's perception of the interplay among various aspects of technological culture, thereby shaping the evolving technological landscape. Hickman argues that Dewey's philosophy can reconcile technological culture with democratic values without resorting to holistic systems or linguistic analyses. However, Dewey's definition of technology tends to centralize it as a general concept, and his critique of realism hints at a resurgence of holistic metaphysics.

Keywords

Philosophy of technology, pragmatism, Larry Hickman, John Dewey.



تأثیر

تأثیر پراگماتیسم مولد جان دیوئی بر فلسفہ تکنولوژی لری ہیکمن

تأثیر پراگماتیسم مولد جان دیویی بر فلسفه تکنولوژی

لری هیکن^۱

id ^۲ رضا صادقی id ^۳ علیرضا مکاریان‌پور

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

Email: R.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: mokarianpur@ltr.ui.ac.ir

چکیده

لری هیکن با نگاهی پراگماتیستی به فلسفه تکنولوژی وارد شده است. در این مقاله، از نسبت فلسفه تکنولوژی هیکن با پراگماتیسم جان دیویی بحث خواهد شد. هدف این است که نتایج فلسفه دیویی در بحث از تکنولوژی مشخص شود. تا پیش از قرائت ارائه شده توسط هیکن، کسی به دیویی به مثابه فیلسوف تکنولوژی نمی‌نگریست؛ اما هیکن بر این باور است که دیویی دارای فلسفه تکنولوژی توسعه یافته‌ای است که برابر سنتی است که تکنولوژی را خودبسنده و دارای ذاتی بیگانه با انسان تلقی می‌کند. او در بیان تفاوت بین تکنولوژی و تکنیک به عنصر شناخت توجه دارد و تکنولوژی را حاصل مداخله تحقیق نظام‌مند در تکنیک می‌داند. دیویی با طرح مفهوم تکنولوژی طبیعی شده، تکنولوژی را به



نظـر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «فلسفه تکنولوژی لری هیکن و نسبت آن با پراگماتیسم کلاسیک» (استاد راهنما: رضا صادقی)، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** صادقی، رضا؛ مکاریان‌پور، علیرضا. (۱۴۰۲). تأثیر پراگماتیسم مولد جان دیویی بر فلسفه تکنولوژی لری هیکن، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۱۴۲-۱۶۹.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.68286.2097>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 □ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



مثابه تحقیقی معرفی می‌کند که انسان درباره تکنیک‌های موجود انجام می‌دهد تا سازگاری با محیط خود را افزایش دهد و آن را متناسب با نیازهایش تغییر دهد. تکنولوژی در پراگماتیسم مولد دیویی به موضوعی فلسفی تبدیل می‌شود و فیلسوف می‌تواند با استفاده از شیوه‌ها و ابزارهای فلسفی، درک خود و افراد جامعه‌اش را از نحوه پیوند میان وجوه متنوع فرهنگ تکنولوژیک ارتقا دهد و تأثیر معناداری بر جهان تکنولوژیک در حال تغییر داشته باشد. هیکمن ادعا دارد فلسفه دیویی می‌تواند بدون گرفتار شدن به نظام‌های کل‌نگر و فراتر از تحلیل زبان، فرهنگ تکنولوژیک را با ارزش‌های دموکراسی آشتی دهد. با این حال، تعریف دیویی از تکنولوژی، آن را به مفهومی کانونی و عام تبدیل می‌کند و در نقد او بر واقع‌گرایی، نشانه‌هایی از ظهور دوباره متافیزیک کل‌نگر به چشم می‌آید.

کلیدواژه‌ها

فلسفه تکنولوژی، پراگماتیسم، لری هیکمن، جان دیویی.



هر تعریفی که از فلسفه داشته باشیم، فیلسوفی که در جهان امروز می‌زید نمی‌تواند نسبت فلسفه خود را با پدیده محوری آن یعنی تکنولوژی مشخص نکند. در این میان، پراگماتیسم با توجه به زادگاه خود که مهد تکنولوژی است، بیشتر به این موضوع توجه دارد. پراگماتیسم زاده تحولات قرون ۱۹ و ۲۰ ایالات متحده است. با اینکه در دهه‌های گذشته، فلسفه تحلیلی در ایالات متحده تا اندازه‌ای دیگر نحله‌ها را به حاشیه رانده است؛ اما مانع رشد پراگماتیسم نشده است و اکنون پراگماتیسم در آثار امثال چارلز سندرس پیرس،^۱ ویلیام جیمز،^۲ و جان دیویی^۳ با دگرگونی‌هایی به حیات خود ادامه می‌دهد. لری هیکنم^۴ نیز از پراگماتیست‌های معاصر است که فلسفه‌اش تداوم پراگماتیسم کلاسیک تلقی شده است. از آنجا که او می‌کوشد بیش‌تر بر اصالت پراگماتیسم سده گذشته تأکید کند و اصرار دارد بسیاری از مسائلی که نحله‌های دیگر فلسفی، مانند تحلیلی‌ها و پست‌مدرن‌ها مطرح کرده‌اند، بالفعل یا بالقوه، در پراگماتیسم کلاسیک نیز مطرح شده است.

هیکنم قایل به نوعی «فلسفه آمریکایی» است که پراگماتیسم کلاسیک نقطه کانونی آن است. وی می‌گوید: «نظر من این است که رشته‌ای از فلسفه وجود دارد که نوعاً متعلق به ایالات متحده آمریکا است و با فلسفه در آمریکای لاتین متفاوت است؛ اما به آن مرتبط است. همچنین با فلسفه‌های وارداتی، از جمله فلسفه تحلیلی آنگلو-آمریکایی و فلسفه به اصطلاح «قاره‌ای»، آن گونه که در ایالات متحده آمریکا دنبال می‌شود، متفاوت و مرتبط است» (Hickman, 2009 b). نکته دیگری که وی اشاره می‌کند آن است که فلاسفه در آمریکا، بر موضوع تکنولوژی تمرکز دارند و «مرکز ثقل فلسفه تکنولوژی از اروپا به آمریکا منتقل شده است» (Hickman, 2014). از نظر او، فلسفه

1. Charles Sanders Peirce

2. William James

3. John Dewey

4. Larry Hickman



تکنولوژی نه تنها به لحاظ مکانی در آمریکا پدید آمده است؛ بلکه ویژگی‌هایی مجزا از فلسفه تکنولوژی تحلیلی و قاره‌ای دارد.

هیکن، هم در بحث از پراگماتیسم و هم در فلسفه تکنولوژی خود، بیش از همه، تحت تأثیر فلسفه جان دیویی قرار دارد. او مدتی مدیریت مرکز مطالعات دیویی در دانشگاه ایلینوی جنوبی را بر عهده داشت و با آثار پرشماری که درباره دیویی نگاشته، در محافل فلسفی دنیا به مثابه دیویی‌شناس مشهور شده است (Hickman, 2006, p. 133). نقطه کانونی مباحث هیکن اثبات این موضوع است که دیویی دارای فلسفه تکنولوژی کاملاً توسعه‌یافته‌ای است و پراگماتیسم کلاسیک بعد از دیویی از قابلیت‌های لازم برای گسترش فلسفه تکنولوژی برخوردار شده است. هیکن توانست نشان دهد که نظام مفهومی دیویی به فلسفه او این قابلیت را داده است که به تحلیل تکنولوژی پردازد، و آثار هیکن به دلیل تکیه بر همین قابلیت در مسیر فلسفه تکنولوژی تأثیرگذار شد (Feenberg, 2003, p. 42). اندیشه دیویی دارای اضلاع پرشماری است که هر کدام به‌نوعی توانسته است در خدمت فلسفه تکنولوژی قرار گیرد؛ از ابزارانگاری تا هگل‌گرایی تا توجه او به داروین. در این ترکیب، تکنیک و تکنولوژی به مثابه امری در پیوستگی با دیگر سازگاری‌های موجودات با محیط پیرامون با رویکردی طبیعت‌گرایانه تلقی می‌شود. همچنان که می‌توان از بسیاری از دوگانگی‌های گریبان‌گیر فلسفه مدرن عبور کرد و به تفسیر امر تکنولوژیک نشست (رورتی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). برای اینکه تأثیر فلسفه دیویی بر فلسفه تکنولوژی هیکن مشخص شود، نخست به نسبت فلسفه با تکنولوژی توجه می‌کنیم.

۱. نسبت فلسفه و تکنولوژی

هیکن در زمانی که فلسفه گرفتار بحران بود تلاش می‌کرد از فلسفه در تحلیل تکنولوژی کمک بگیرد، و این تلقی رواج داشت که دوره فلسفه به پایان رسیده و نظام‌های کلان فلسفی رو به زوال رفته است؛ برای نمونه برخی منتقدان ادبی متعلق به





مکتب‌سازی^۱ و برخی فلاسفه نوپراگماتیست بر این باور بودند که فلسفه غربی به بن‌بست رسیده است و اینکه فلسفه، به‌ویژه به‌شیوه‌ای کل‌نگرانه، فقط نسخه‌ دیگری از کلان‌روایت کلی‌سازنده^۲ است که اعتبار خود را از دست داده است. (Hickman, 2009 b) پست‌مدرن‌ها نیز با نوعی نسبی‌گرایی این سرگردانی را تشدید می‌کردند و عملاً قدرت تحلیل فلسفی را ضعیف می‌کردند. در نگاه آنها، فلسفه برای همیشه محکوم به سرگردانی است و طرفداران فلسفه در دریایی از بازتفسیرهای متونی بی‌پایان و بازشرح‌های ادبی گرفتار هستند که هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارند.

هیگمن نیز این‌گونه فلسفه‌ورزی‌ها را بی‌ثمر می‌داند؛ اما او ناامید نیست و بر این باور است که فلسفه‌ورزی می‌تواند مفید باشد و ما را از سردرگمی نجات دهد؛ ولی از نظام‌سازی‌های کلان‌سده‌های گذشته هم به دور باشد. هیگمن با خوانش فلسفه دیویی نظر خود را درباره فلسفه، این‌گونه بیان می‌کند: «فلسفه دقیقاً زنده و عالی است؛ زیرا سرانجام توجه خود را به مضامین تکنیکی و تکنولوژیک معطوف کرده است» (Hickman, 2006, p. 134). از نگاه او، فلاسفه می‌توانند/باید به حوزه‌های مشکل‌ساز فرهنگ تکنولوژیک وارد شوند و به مثابه نقاد، اصلاح‌گر و تسهیل‌گر نقش ایفا کنند. فلاسفه باید از تبعید خودخواسته به گوشه‌های محیط‌های آکادمیک و پرداختن صرف به مباحث انتزاعی و تخصصی رشته خودشان، آن‌گونه که در دهه‌های گذشته رخ داده است، بیرون بیایند و به دنبال تنظیم^۳ فرهنگ تکنولوژی باشند. حوزه‌های پزشکی، بیوتکنولوژی، کشاورزی، ارتباطات، مهندسی، تجارت و محیط زیست سرشار از مسائل مهم فلسفی هستند و فیلسوف می‌تواند درباره آنها تحقیق کند؛ اما هیگمن فیلسوفان را به «تکنولوژی به‌مثابه فرهنگ ما» (Hickman, 2001, p. 3) توجه می‌دهد که کلی‌تر است و می‌تواند مسائل این شاخه‌ها را نیز پوشش دهد.

در اینجا دیدگاه هیگمن ناظر به دو ادعاست. نخست این ادعا که تخصص‌گرایی

1. deconstructionism
2. totalizing
3. tune up

فقط گزینه است که در این زمانه می توان انتخاب کرد. دوم آنکه فعالیت های فلسفی ما را در دام فلسفه های کل نگر می اندازد. هیکن مدعی است می توان از کلان روایت دوری کرد و در عین حال، اندیشه ای به طور خاص فلسفی - و نه یک تخصص خاص - درباره فرهنگ تکنولوژیک داشت. وی می گوید: «تکنولوژی به عنوان فرهنگ - به عنوان فرهنگ ما - دغدغه موجهی برای فلاسفه است و اینکه فلاسفه می توانند در وسیع ترین معنای نقد و اصلاح فرهنگی فعالیت کنند» (Hickman, 2001, p. 4). فیلسوف می تواند درک خود و افراد جامعه اش را از نحوه پیوند میان وجوه متنوع فرهنگ تکنولوژیک، با استفاده از شیوه ها و ابزارهای فلسفی ارتقا دهد؛ از این رو به نظر هیکن فلسفه می تواند تأثیر معناداری بر جهان تکنولوژیک در حال تغییر داشته باشد (Baldine, 2003, p. 8).

هیکن معتقد است وظیفه فیلسوف تکنولوژی فقط حل مسائل دانشگاهی نیست و در فلسفه تکنولوژی باید به فکر حل مسائل جامعه باشیم. هیکن در خصوص انحصار کار فلسفی به تحلیل زبان به صراحت می گوید: «به نظر من چنین دیدگاهی [= دیدگاه تحلیلی ها] نشان از عجز بی دلیل فلسفه دارد» (Hickman, 2001, p. 24). از نظر او، رویارویی با مشکلات ویژه ای که در اثر استفاده و توسعه تکنیک به وجود می آیند، به عهده فلسفه است؛ بنابراین می توان از حوزه منحصرأ فلسفی دیگری سخن گفت که آن فلسفه تکنولوژی است. این حوزه اگرچه ممکن است با حوزه های دیگر، مانند انسان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ و ... ارتباط داشته باشد؛ اما هیچ کدام از آنها هم نیست. در این بحث، نقش اصلی دیویی در توجه دادن به جایگاه آگاهی در هدایت تکنولوژی است و هیکن با توسعه این بخش از اندیشه دیویی، امکان نقش آفرینی عناصر فلسفه تعلیم و تربیت دیویی در بحث از تکنولوژی را فراهم می کند. نتیجه دیگری که هیکن از کارهای دیویی می گیرد، به ماهیت کار فلسفی مربوط است؛ به طور خاص، این مطلب که فلسفه فقط پرداختن به مسائل آکادمیک و مفهومی نیست و فیلسوف باید به معضلات جامعه خود بپردازد.





۲. تعریف تکنولوژی

در زبان متعارف منظور از تکنولوژی نه تحقیق دربارهٔ تکنیک، بلکه خودِ تکنیک است؛ برای نمونه در انتقال تکنولوژی در بیشتر موارد، این تکنیک، ابزار و مصنوعات است که منتقل می‌شود؛ اما تکنولوژی همانند واژهٔ «زمین‌شناسی» [ژئولوژی] می‌تواند بیانگر نوعی «تحقیق»^۱ باشد. از نگاه هیکن، همان‌گونه که زمین‌شناسی به مطالعهٔ مواد پوستهٔ زمین می‌پردازد، تکنولوژی نیز به بررسی و مطالعهٔ آن چیزی می‌پردازد که یونانیان آن را تخته (techne) می‌نامیدند. تخته از نگاه افلاطون و ارسطو، تقلید هدفمند از طبیعت همراه اصلاح و تکمیل وقایع و اشیای طبیعی برای استفادهٔ انسان است (Hickman, 1990, p. 17). تخته همان تکنیک‌ها یا مهارت‌های تولیدی همراه ابزارها و مصنوعات مورد نیاز برای تحقق آنهاست و تکنولوژی نیز تحقیقی در مورد تکنیک‌ها، ابزارها و مصنوعات است. این تعریف گرچه به لحاظ ریشه‌شناسی پذیرفتنی است، با کاربرد متداول انگلیسی‌زبان‌ها همخوان نیست.

در یونان باستان، فعالیت‌های بشری متناظر با سلسله‌مراتب حاکم بر ساختار اجتماعی آن زمان تنظیم می‌شد. در این سلسله‌مراتب، دانشی نظری، مانند ریاضیات دانشی برتر تلقی می‌شد و عمل یعنی فعالیت‌های انضمامی، مانند سیاست در مقام دوم قرار داشت. تولید یا کار صنعت‌گر در مرتبهٔ سوم و نزدیک به پایین هرم اجتماعی یعنی کمی بالاتر از کار برده‌ها بود. این تقسیم‌بندی یونانیان را به این نتیجه رسانده بود که تخته نمی‌تواند با لوگوس همراه باشد. در انگلیسی معاصر نیز کاربرد رایج تکنولوژی متفاوت با تعریف هیکن است. مثل اینکه تکنولوژی «کاربرد علم، به‌ویژه برای اهداف صنعتی یا تجاری است» (American Heritage Dictionary, technology) یا «تکنولوژی کاربرد علم، مهندسی، و سازمان صنعتی برای ایجاد جهانی ساخته‌شده توسط بشر است» (Hickman, 2001, p. 10).

اگر این تعریف رایج را بپذیریم، تکنولوژی از نظر زمانی دیرتر و از لحاظ

1. inquiry

هستی‌شناسی پایین‌تر از علم است. تصور رایج این است که علم ماهیتی نظری دارد و تکنولوژی تنها عملی است. بر اساس همین دیدگاه است که افراد، پژوهش‌محض را که در آزمایشگاه‌های علمی رخ می‌دهد، تکنولوژی نمی‌دانند؛ اما هیکنم تقدم علم بر تکنولوژی را چه از نظر هستی‌شناسی و چه از نظر زمانی رد می‌کند. او می‌گوید: «انقلاب علمی قرن هفدهم بدون پیشرفت‌های عمده در تکنولوژی که باعث تولید جام‌های شیشه‌ای، تلسکوپ، میکروسکوپ، پمپ باد، و بسیاری از ابزارهای دیگر شد، امکان نداشت. دیگر صحبت درباره تقدم زمانی بس است» (Hickman, 2001, p. 8).

۳. تفاوت تکنیک و تکنولوژی

هیکنم بین تکنیک و تکنولوژی تفکیک قائل می‌شود. تکنیک به معنای مهارت‌های عادی شده همراه با ابزارها و مصنوعاتشان است و تکنولوژی تحقیقی نظام‌مند در رابطه با تکنیک‌ها است. در شرایط عادی تکنیک به‌تنهایی عملکرد کافی دارد؛ اما هنگامی که به هر دلیلی خراب شود، انسان برای حل مسئله به تکنولوژی متوسل می‌شود. وقتی تکنولوژی کارش را انجام داد و ایرادهای تکنیک برطرف شد، دوباره از طریق تکنیک‌های جدید تعادل برقرار می‌شود؛ بنابراین تکنولوژی است که تنظیم و تجدید تکنیک‌ها را بر عهده دارد. هیکنم تعریف کلاسیک خود از تکنولوژی را که بارها در آثارش بدان اشاره کرده است، به صورت زیر ارائه می‌دهد: «تکنولوژی شامل اختراع، توسعه و استقرار شناختی ابزارها و سایر مصنوعات است، که با توجه به حل و فصل مشکلات درک‌شده، بر مواد اولیه و قطعات فرآورده نیمه‌ساخته اعمال می‌شود» (Hickman, 2001, p. 12). در این معنا، تکنولوژی همان چیزی است که سیستم‌عامل‌های پایدار تکنیکی - ابزارها، مصنوعات و مهارت‌ها - را ایجاد می‌کند و در عین حال، فرصتی را فراهم می‌کند تا این عملکرد، و شکوفایی آن ادامه یابد. هیکنم مدعی است این معنا از تکنولوژی را با دقت در آثار دیویی فراهم کرده است.

در گذشته، بشر بیشتر با تکنیک سر و کار داشت تا تکنولوژی. مهارت‌ها نسل‌به‌نسل منتقل می‌شدند، بدون آنکه اصلاحات چندانی در آنها صورت گیرد. در چنین فضایی،





امور بیشتر عادی شده و مرسوم بود تا شناختی و ابتکاری. اگر چه می توان در آن دوران به طور محدود، اصلاحات در تکنیک را مشاهده کرد و در آثار برخی افراد درخشش هایی از نبوغ را دید، آن طور که خوزه ارتگای گاست^۱ در خصوص دوره تکنولوژی صنعت گر می گفت، در آن دوره، تحقیقی درباره تکنیک صورت نمی گرفت و تکنولوژی به معنای تحقیق نظام مند درباره تکنیک ها تا انقلاب علمی قرن هفدهم ظاهر نشد. هیکمن نیز معتقد است شناخت و نوآوری در این دوره ها، نظام مند و آزمایش محور نبود (Hickman, 2006, p. 46).

درک رابطه تکنیک و تکنولوژی با اهمیت است. انسان مدرن نوآوری های تکنولوژیک را از طریق استانداردسازی و خودکارسازی به تکنیک تبدیل می کند تا این نوآوری ها با کمترین تلاش ممکن اجرا شوند، و پلتفرم هایی پایدار برای نوآوری های بیشتر فراهم سازند. قطعات قابل تعویض و خط مونتاژ دو اختراع بزرگ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بودند که مورد اول را محقق کردند. تکنولوژی، فعال و خلاق است و تکنیک، منفعل و غیر تأملی. این شرایط البته به شکاف بین فعالیت های کارگر و متفکر می انجامد و باعث خواهد شد انسان در مسیر تکنولوژیک کردن زندگی خود از طبیعت دور شود.

تکنیک در زندگی روزمره و فعالیت های تخصصی، مانند مهندسی با اهمیت است. مهندسی که خانه می سازد، لازم نیست هر بار که خانه ای می سازد، تکنیک هایش را اختراع کند. چنین فعالیت هایی سزاوار صفت «تکنیکی» هستند که در بردارنده تعامل ماهرانه و ابزاری با چیزی مصنوعی هستند. تکنیک در بردارنده فعالیت هایی است که اگر چه حاصل یادگیری آگاهانه هستند، عادی سازی شده اند. این تکنیک ها خوب یا بد عادت^۲ هستند. «آنچه تامس کوهن «علم عادی»^۳ می نامید، نمونه ای از سیستم عامل تکنیکی در معنای دقیق کلمه است» (Hickman, 2001, p. 16). در خصوص علم

1. José Ortega y Gasset

2. habit

3. Normal science

عادی تردیدی از سوی جامعه علمی وجود ندارد؛ اما تحت بازسازی متناوب قرار می‌گیرد و آنگاه که سیستم عاملی رو به زوال برود و قابل بازسازی نباشد باید تخریب و جایگزین شود.

در نوآوری‌هایی که به تکنیک می‌انجامند، آنگاه که به مثابه عمل استاندارد تکنیکی تثبیت شدند، تمایل به ثبات، مانع از پیشرفت تکنیکی بیشتر می‌شود؛ برای نمونه با توجه به مراحل تاریخچه تکنیک‌های توصیف شده توسط لوئیس مامفورد^۱ می‌توان گفت برای عبور از مرحله زغال سنگ و فولاد به مرحله نئوتکنیک برق، نوعی مقاومت وجود داشت. در اینجاست که تکنولوژی وارد می‌شود. پس می‌توان گفت تکنولوژی مداخله شناختی در حوزه امور تکنیکی، و به بیان دیگر، مداخله تحقیق نظام‌مند است که نوآوری و پیشرفت را رقم می‌زند؛ از این رو از مجرای تکنولوژی است که می‌توانیم بگوییم تخته، لوگوس خود را بازیافته است. با این حال، هیچ دستورالعملی برای انقلاب تکنولوژیک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. نوآوری و جهش تکنولوژیک فرایندی است که در هر مرحله، ابعاد جدیدی به خود می‌گیرد و بنابراین هرگز نمی‌توان نتیجه آن را پیش‌بینی کرد (Hickman, 1996, p. 125).

از اینجا و با تعریف دیویی از تکنولوژی که به مفهوم تحقیق گره خورده است، هیکمن تعریف خود از تکنولوژی را از معنای رایج آن جدا می‌کند. او تحت تأثیر دیویی تکنولوژی را به تحقیق پیوند می‌زند و با صراحت از نقش دیویی در توجه به این عنصر سخن می‌گوید: «این تفسیر من از هزاران واژه‌ای است که دیویی به توصیف تکنولوژی اختصاص داده است» (Hickman, 2006 b, p. 50). در فلسفه دیویی منطق یا نظریه تحقیق برخلاف معرفت‌شناسی، بر استفاده از مواد اولیه و ابزارهایی تأکید دارد که برای پالایش این مواد طراحی شده‌اند. همچنین تحقیق به تولید و ذخیره فرآورده‌های نیمه‌ساخته، از جمله مفاهیم و اشیا نسبتاً مطمئن نیازمند است. او می‌گوید: «تکنولوژی» به تمامی تکنیک‌های هوشمندی اشاره می‌کند که به موجبشان می‌توان انرژی‌های

1. Lewis Mumford





طبیعت و انسان را برای تأمین نیازهای انسانی هدایت و استفاده کرد؛ همچنین تنها به اشکال بیرونی و نسبتاً مکانیکی محدود نیست. در مواجهه با امکاناتی که تکنولوژی به همراه دارد، تصور سنتی از تجربه نیز دیگر منسوخ شده است» (Dewey, 2008, p. 270).

۴. گستره تکنولوژی

تعریف هیکمن از تکنولوژی با مفهوم تکنوساینس ارتباط نزدیکی دارد. او از مفهوم تکنوساینس برای اشاره به رشته‌هایی، مانند علوم طبیعی، انواع مختلف مهندسی، کشاورزی و ... استفاده می‌کند و از صفت «تکنولوژیک» برای اشاره به محیط زندگی کنونی ما استفاده می‌کند که مشخصه‌اش روش‌ها و محصولات تکنولوژیک است. در انقلاب علمی در قرن هفدهم، علم از نقش خود به مثابه دانش فراتر رفت و به تکنوساینس یا دانش تجربی ابزاری تبدیل شد؛ از این رو آنچه اکنون علم می‌نامیم، در واقع یک شاخه از تکنولوژی است که دربردارنده اختراع، توسعه و استقرار شناختی ابزارها و سایر مصنوعات است که در آن برای حل مسائل و مشکلات درک‌شده، از مواد اولیه و فرآورده‌های نیمه‌ساخته استفاده می‌شود.

به هیکمن اشکال شده است که او در تعریف خود، بازه تکنولوژی را گسترده گرفته است و با این کار، بسیاری از فعالیت‌ها تکنولوژیک تلقی خواهند شد؛ برای نمونه کارل میچام معتقد است بر اساس تعریف هیکمن همه فعالیت‌ها به نوعی تکنولوژیک هستند و در این صورت، تکنولوژی محتوای اصلی خود را از دست می‌دهد. او می‌نویسد: «اگر عملاً همه دانش‌ها و در واقع تمام فعالیت انسانی، در هسته اصلی اش تکنولوژیک باشد، وهم تقلیل‌گرایی افزایش می‌یابد [...] اگر همه زندگی تکنولوژیک باشد، مفهوم تکنولوژی بی‌معنا می‌شود» (Hickman, 2006, p. 177). برای بررسی پاسخ هیکمن به این اشکال باید به انواع فعالیت‌های بشری توجه کرد.

فعالیت‌های انسان را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دو دسته دانست: آنهایی که دربردارنده استفاده از ابزارها و مصنوعات هستند و مواردی که این استفاده را ندارند. فعالیتی که استفاده از ابزارها و مصنوعات را شامل می‌شود هم می‌توان به دو نوع

دسته‌بندی کرد: آنچه تکنولوژیک است و شامل فعالیت‌های استنباطی شناختی یا آگاهانه است و آنچه صرفاً تکنیکی است که در بیشتر موارد عادت است و امر غیرشناختی یا غیراستنباطی به شمار می‌آید. فعالیتی که دربردارنده ابزار و مصنوعات نباشد نیز به دو نوع تقسیم می‌شود. اول، فعالیتی وجود دارد که غیرابزاری شناختی است. دوم، فعالیت غیرابزاری غیرشناختی است. فعالیت این نوع اخیر را می‌توان ادراک بی‌واسطه یا واکنش‌های غیرارادی مربوط به عادت دانست (Hickman, 2001, p. 18)؛ بنابراین پاسخ‌هیکن این است که اگر فعالیت‌های تکنیکی نباشد، فعالیت تکنولوژیک هم شکل نخواهد گرفت. ابتدا باید فعالیت تکنیکی وجود داشته باشد تا به دنبال آن، کار شناختی‌ای صورت گیرد و آگاهانه نوآوری‌ای پدید آید. امر تکنولوژیک، هم با مصنوعات سروکار دارد و هم شناختی است و فقط بخشی از فعالیت‌های ما را دربرمی‌گیرد.

۵. منطق: نظریه کلی‌ترین الگوهای تحقیق

یکی از بینش‌های مهم دیویی این بود که فلسفه می‌تواند نوعی عملکرد مولد داشته باشد. از نگاه او، فلسفه به مثابه نوعی واسطه عمل می‌کند تا هنر، علوم پایه، و مباحث مهندسی و ... به گفت‌وگو با یکدیگر بپردازند (Dewey, 1929 b, p. 306). همان‌طور که فیلسوفان علم به دانشمندان در رشته‌های گوناگون کمک می‌کنند تا با یکدیگر گفت‌وگو کنند و از روش‌های یکدیگر مطالبی بیاموزند، فلاسفه به مثابه منتقد فرهنگ تکنولوژیک نیز در موقعیتی قرار دارند که می‌توانند این عملکرد را در مقیاس گسترده‌تری انجام دهند. در بین فلاسفه حرفه‌ای این دیدگاه پذیرفته شده است که مبتکرترین و تأثیرگذارترین فلاسفه قرن بیستم ویتگنشتاین، هایدگر و دیویی هستند؛ اما از این سه، فقط دیویی درباره فلسفه عمومی مطالب زیادی نوشت و فلسفه آموزش را پیشرفت داد و یک برنامه منسجم برای ایجاد بهبود اجتماعی عملی داشت (Hickman, 2006 b, p. 48).

فلسفه دربردارنده منطق است که آن را می‌توان نظریه کلی‌ترین الگوهای تحقیق دانست. تحقیق، چه درباره زیبایی‌شناسی باشد و چه درباره علم مواد، روش‌های کلی





راهبردی مشترکی دارد حتی اگر تحقیق در آن دو حوزه، موضوع مایه‌ها و روش‌های مختلف تاکتیکی داشته باشد. منطق به مثابه نظریه این روش کلی تحقیق، به منزله یک تسهیل‌کننده عمل می‌کند. فیلسوف با تحقیق خود، نه تنها از فرهنگ تکنولوژیک نقد می‌کند؛ بلکه می‌تواند در نقد نقد هم مشارکت کند و فرایند نقد را که نوعی روند خوداصلاحی است، پیش ببرد.

فلسفه آنگاه که به مثابه تحقیق در نظر گرفته می‌شود، از دوگانه‌های سنتی جسم و ذهن، انضمامی و انتزاعی و ... عبور می‌کند و آنها را تنها ابزاری برای تحقیق در نظر می‌گیرد. هیکن می‌گوید که الگوی کلی تحقیق یک امر تکنولوژیک است؛ زیرا از مواد اولیه‌ای استفاده می‌کند و ابزارهای آن مواد اولیه را با هدف تولید مصنوعات جدید به شیوه‌ای شناختی به کار می‌گیرد. از آنجا که این الگوی کلی تحقیق، هم موارد سخت‌افزاری و هم موارد مفهومی را دربرمی‌گیرد، هم نحوه کار تولیدکننده محصول فولادی از سنگ آهن را و هم نحوه نوشتن رمان از تجربه‌ها و تخیل نویسنده را شامل می‌شود. هر زمان و هر کجا از تکنیک‌های تولید و ساخت استفاده می‌شود، مهم نیست که حوزه مفهومی یا مادی باشد. از نظر دیویی، در هر صورت، کاری مفید در حال انجام است. از نگاه او، حتی افکار عمومی را می‌توان به مثابه محصولی تلقی کرد که با روش‌های تکنولوژیک ساخته می‌شود. هیکن با ارائه تحلیل بالا، مفهوم منطق - در این معنای خاص - را که در فلسفه دیویی مطرح شده است، برای تحلیل تکنولوژی به میان می‌آورد و به مرور جعبه‌ابزار خود را برای تحلیل تکنولوژی کامل می‌کند.

بحث از رمان به مثابه تکنولوژی نیز ما را به خوبی با تأثیرپذیری هیکن از دیویی در تعریف تکنولوژی و حدود آن آشنا می‌کند. در این مسیر تکنولوژی - و نه تکنیک - تلاش پیوسته و همیشگی‌ای تلقی می‌شود که بشر در طول زندگی بر روی کره خاکی برای عبور از مشکلات انجام می‌دهد. مردم معمولاً ساخت یک ماشین را تکنولوژیک در نظر می‌گیرند؛ اما نوشتن یک رمان را خیر. هیکن با تأسی به نظرات دیویی معنای تکنولوژی را بسط می‌دهد و به دلیل آنکه نوشتن رمان فعالیتی در راستای

حل مسئله است و در جریان آن تحقیق صورت می‌گیرد، آن را فعالیت «تکنولوژیک» می‌خوانند. نوشتن یک رمان نیز یک تحقیق است؛ بدین معنا که مواد اولیه‌ای وجود دارد - مثلاً تجربیات نویسنده یا دیگران و تخیلات او - که توسط ابزارهایی تبدیل به رمان می‌شوند و در جریان این تحقیق، هم مواد اولیه و هم ابزارها به طور مداوم، پالایش می‌شوند. به نظر دیویی، این امر در انواع تحقیق رخ می‌دهد. با نگارش رمان، کالایی مصنوعی به بازار روانه می‌شود که خود در ساخت مصنوعات بعدی مؤثر است. مصنوع بعدی می‌تواند رمانی دیگر باشد یا مردمی که با خواندن آن رمان زندگی خود را تغییر می‌دهند و ... در این نگاه، شکاف قدیمی بین ارزش و واقعیت، فرهنگ و تکنولوژی از میان برداشته می‌شود.

۶. مزایای نگاه دیویی به فلسفه تکنولوژی

هیکن با توجه به این نگاه دیویی نتیجه می‌گیرد که فلسفه را می‌توان ابزاری دانست که برای تنظیم و به‌کارآوری تکنولوژی به کار می‌آید و برای این تلقی مزیت‌هایی را بیان می‌کند. نخستین مزیت این است که این دیدگاه گسترده از فلسفه به مثابه نقادِ تکنولوژی و تحلیل‌تکوینی ابزارهای مفهومی، حوزه‌ای جدید از تحقیق را باز می‌کند (Hickman, 2001, p. 36). مزیت دوم این است که بر اساس دیدگاه دیویی، پیوستگی‌ای بین فعالیت‌های تنظیم‌کننده انسان‌ها و فعالیت‌های تنظیم‌کننده موجودات طبیعی می‌توان یافت. در اینجا مفهوم تکنولوژی طبیعی شده مطرح است؛ بدین معنا که تکنولوژی تحقیقی است که انسان درباره تکنیک‌های موجود انجام می‌دهد تا سازگاری با محیط خود را افزایش دهد و آن را متناسب با نیازهایش تغییر دهد. حتی حیوانات غیرانسانِ پایین‌تر نیز چنین فعالیت‌هایی را انجام می‌دهند، و همیشه در یک توسعه تکاملی این امر ادامه داشته است. هیکن این قرائت را برابر نسخه‌ای از ماوراءالطبیعه‌گرایی می‌داند که در آن، تکنولوژی از ریشه‌هایش در تکامل طبیعت غیرانسانی منقطع است.

مزیت دیگر دیدگاه دیویی این است که اگر فلسفه به مثابه ابزاری برای تنظیم و به‌کارآوری تکنولوژی است، و اگر دانستن فعالیتی تکنولوژیک است، پس می‌توان از





مبنای گرای،^۱ به معنای نیاز شناخت به یک اساس نهایی (ریس، ۱۴۰۰) رها شد. بدین ترتیب، یقین محدود می‌شود به حوزه‌های غیر وجودی ضیق، مانند قوانین جمع و تفریق ریاضی. در حوزه دیگر تحقیق که امور تکنوساینتیفیک در آن انجام می‌شود، یقین وجود ندارد. در این حوزه، با این فرض که می‌توان پیشرفت‌های بیشتری در امور وجودی، و قوانینی که برای توصیف آنها تدوین و به کار می‌رود، انجام داد، به بازسازی پیوسته امور می‌پردازیم. خطاپذیری^۲ و احتمال به مثابه اصطلاحات عملیاتی اصلی، جایگزین یقین می‌شوند. بنای دیویی به مثابه یک پراگماتیست بر عبور از متافیزیک غربی است و در این ویژگی، با پست مدرن‌ها همراه است. اگرچه او با ارائه جایگزینی طبیعت‌گرایانه یعنی متافیزیک تجربه، از پست مدرنیست‌ها نیز فاصله می‌گیرد (Hickman, 2007, p. 20).

مزیت دیگر دیدگاه دیویی از نظر هیکن این است که با این دیدگاه می‌توانیم به ارائه پلتفرم‌هایی پردازیم که به بهبود شرایطی می‌انجامد که مطابق خواست ما نیستند. برای رسیدن به این هدف باید فرضیه‌های آگاهانه و هوشمندانه ایجاد کنیم. دانستن به معنای کشف کردن نیست؛ بلکه به معنای ایجاد اطمینان است. از این نظر مثلاً تحقیقی که به کنترل بیشتر اوضاع اجتماعی و سیاسی مشکل‌ساز منجر می‌شود، نوعی فعالیت تکنولوژیک است؛ زیرا چنین تحقیقی با کمک ابزارهایی که از فلسفه، جامعه‌شناسی و ... می‌گیرد، به خلق شرایط سیاسی و اجتماعی بهتر می‌پردازد.

به گمان دیویی، تکنیک‌ها از جمله عادت‌هایی هستند که برای تداوم و رشد زندگی بشر ضروری می‌باشند و از این رو مهم‌ترین مشکل انسانی بهبود هوش است که آن‌هم با تکنولوژی قابل حل است. دیویی در ابتدا، موضع فلسفی‌اش را «ابزارگرایی» معرفی کرد. این نام‌گذاری منشأ بسیاری از مشکلات در میان برخی خوانندگان اروپایی دیویی بوده است که پروژه وی را نسخه‌ای از عقلانیت ابزاری یا دیدگاهی مبنی بر این امر می‌دانستند که کارآمدی ابزار بر ارزیابی اهداف یا مقاصد غلبه می‌کند. تفسیری که البته

1. foundationalism

2. Fallibilism

هیکنم آن را رد می‌کند؛ زیرا دیویی با استفاده از اصطلاح ابزارگرایی به ستایش ابزارها، ابزارآلات، و وسایل اشاره می‌کرد و آنها را در سطحی، هم‌تراز با اهداف و پیامدها قرار می‌داد؛ زیرا بدون آن ابزارها این موارد تنها تصادفی، ناپیوسته و ناپایدار خواهند بود؛ بنابراین دیویی، در حین ارائه مبنایی برای ارزیابی ابزارها و تکنیک‌ها، از جمله ابزارهای شناختی مورد استفاده توسط جریان‌های اصلی فلسفه غرب، عقلانیت ابزاری را رد می‌کرد. در این نقش اخیر، ابزارگرایی در بردارنده این آموزه است که منشأ، ساختار و هدف شناخت به گونه‌ای است که هرگونه تحقیقات کلی درباره ماهیت هستی را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد (Hickman, 2009 a, p. 177). هیکنم برای ابزارگرایی دیویی نام پراگماتیسم مولد را برمی‌گزیند.

۷. پراگماتیسم مولد و فلسفه تکنولوژی

در پراگماتیسم مولد، طبیعت به هیچ وجه یک «چیز»^۱ نیست؛ بلکه مصنوع اجتماعی و انسانی است که از ایده‌های دریافتی، علاقه‌ها، نتایج آزمون‌ها، دیدگاه‌ها و فرضیه‌های متفاوت ساخته می‌شود. پیش از این مشاهده کردیم که هیکنم متافیزیک و فلسفه‌های کل‌نگر را نفی می‌کند؛ اما در اینجا، با طرح ادعایی که به طور قطع، ماهیتی علمی ندارد، طبیعت را بر ساختی اجتماعی معرفی می‌کند و جامعه انسانی را جایگزین خدای ادیان می‌کند. به هر حال از نظر او، تحقیق مولد به مثابه یک امر عمومی قابل مشاهده است که در درون یک جامعه، و نه به مثابه چیزی که در ذهن خصوصی اتفاق می‌افتد. دیویی تحقیق را «یک واقعیت در فضای باز» می‌خواند و فکر می‌کرد که آن، به اندازه فعالیت‌هایی، مانند جویدن یا راه رفتن، طبیعی و قابل مشاهده است (Hickman, 2006, p. 54). این نگاه دیویی پیامد نگاه او به امر شناخت است که آن را پدیداری طبیعی شده تلقی می‌کند که حاصل تعامل دوسویه جهان و داننده است (تلیس، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲).

به نظر دیویی یکی از جدی‌ترین مشکلات دیدگاه ارسطو در رابطه با طبیعت این



1. thing



است که از نظر ارسطو علم طبیعی نوعی فعالیت تجربی است، نه نوعی فعالیت آزمایشی. البته این نگاه در فلسفه کهن، با توجه به تلقی آن از عالم و شکاف و تقابلی که بین علم و عمل، روح و جسم، و تغییر و ثبات وجود داشت، طبیعی می نمود (شفلر، ۱۳۹۷، ص ۲۸۷)؛ اما در نگاه دیویی، تفاوت اصلی بین تجربی و آزمایشی این است که مورد دوم دربردارنده مداخله مصنوعات تکنیکال و تکنولوژیک به مثابه ابزارهایی برای افزایش دانستن است؛ درحالی که مورد اول عمدتاً امر مشاهده‌ای است. با توجه به دیدگاه دیویی، پیشرفت‌های بزرگ در دانش بشری، از قرن هفدهم حاصل روش‌های آزمایشی تکنوساینس بوده‌اند. به بیان دیگر، علمی که امروزه در اختیارمان است، بدون استفاده از ابزار برای آزمون مشاهدات به مثابه داده‌های آزمایش، غیرممکن می‌شد.

پراگماتیسم مولد دیویی همچنین با الهام از داروین و هگل جوهر اندیشنده و جوهر ممتد دکارتی را که به مثابه اساسی‌ترین مقولات هستی‌شناسیک اشیا تلقی می‌شدند، رد می‌کند (بنواری‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۲۴). دیویی معتقد است، نه ذهن و نه ماده را به طور مستقیم یا در غیاب دیگری تجربه نمی‌کنیم، و ذهن و ماده مفاهیم یا ابزارهایی هستند که در تقسیم تجربه‌های بی‌واسطه و ناخالص کاربرد دارند، بر روی آنها عمل کرده و آنها را قابل مدیریت‌تر نشان می‌دهند. در نتیجه پراگماتیسم مولد معتقد است که ویژگی منحصر به فرد انسان‌ها را نمی‌توان به روح یا روان غیرتجربی نسبت داد که از نظر کیفی با بقیه دنیای حیوانات کاملاً متفاوت است. در عوض، ویژگی منحصر به فرد انسان‌ها حاصل نظم بسیار پیچیده‌ای است که ما را قادر می‌سازد تا روش‌های شکل‌دهی به عاداتمان را کنترل کنیم و بنابراین توسعه خودمان را به مثابه فرد و تکامل خود را به منزله یک گونه به عهده بگیریم. پراگماتیسم مولد ذهن و بدن را نقاط متفاوتی در تجربه، یا مراحل مختلفی در عمل کسب دانش و سازگاری با شرایط متغیر محیطی می‌پندارد. ذهن و بدن هویت‌های هستی‌شناسانه و طبیعی نیستند؛ بلکه ابزارهای کاربردی برای دانستن تلقی می‌شوند.

این بدان معناست که نه فقط مصنوعات، مانند اتومبیل یا تلویزیون تکنولوژیک به شمار می‌آیند؛ بلکه عادت‌های فردی و اجتماعی هم این‌گونه‌اند. مهارت‌های ورزشی،

دانشگاه‌ها، احزاب سیاسی، و عدد پی به اندازهٔ چکش مصنوعات تکنولوژیک به حساب می‌آیند. عادت‌های فردی و نهادهای اجتماعی دادهٔ خدا یا طبیعت به ما نیستند؛ بلکه مصنوعاتی به شمار می‌روند که تقریباً به همان شیوه‌ای ساخته می‌شوند که سخت‌افزارها ساخته می‌شوند؛ یعنی از مواد اولیه مختلف و مصنوعات ساخته‌شدهٔ قبلی، و از آنجا که اهداف و برنامه‌ها نیز ساختارهای تکنولوژیک هستند، مسئولیت فردی و جمعی برای آینده نیز باید به مثابهٔ امر تکنولوژیک مدنظر باشند.

دیویی در مقالهٔ «توسعهٔ پراگماتیسم آمریکایی»^۱ که خلاصهٔ دیدگاهش دربارهٔ پراگماتیسم مولد یا همان ابزارگرایی است می‌گوید: «بنابراین نه منشأ یک مفهوم، بلکه کاربرد آن است که ملاک ارزش آن می‌شود [...] بنابراین کارکرد هوش کی‌برداری ابژه‌های محیط نیست، بلکه در نظر گرفتن شیوه‌ای است که در آن، روابط مؤثرتر و مفیدتر با این اشیا ممکن است در آینده برقرار شود» (Dewey, 1925, p. 10). پراگماتیسم مولد بر اساس نگاه طبیعت‌گرایانه و تکاملی خود، مراحل توسعهٔ تکوینی ابزارها را لحاظ می‌کند؛ از این‌رو در یک طراحی موفق، اشکال جدید روش‌ها و مصنوعات تکنولوژیک از هیچ پدید نمی‌آیند؛ بلکه مبتنی بر نهادها، آداب و رسوم و عادات تثبیت‌شده هستند و همیشه عناصری از تکنیک‌ها و مصنوعات قدیمی را به منزلهٔ محتوایشان در خود جای داده‌اند. بدیهی است که در اینجا شاهد دگرگونی‌هایی هم هستیم که خلاف روال پذیرفته‌شده است و می‌تواند تبعاتی را به دنبال داشته باشد. هدف طراحی هوشمند کاهش این تبعات است.

طراحی هوشمند و مبتنی بر پراگماتیسم مولد دیویی در حل مشکلات احتمالی نیز روشمند است. چون از تکنیک‌های ارزیابی تکنولوژی که در ایالات متحده در دههٔ ۱۹۵۰م و اوایل دههٔ ۱۹۶۰م رایج بودند، دوری می‌کند (Hickman, 2001, p. 61). این تکنیک‌ها معمولاً شامل ارزیابی‌های از بالا به پایین و مبتنی بر تخصص بود و تأثیر و تأثرات تکنولوژی‌ها با جامعه تقریباً نادیده گرفته می‌شد؛ اما در پراگماتیسم مولد،

1. The Development of American Pragmatism





روش‌های دموکراتیک بااهمیت است. در این روش صدای همه طرف‌های متأثر نه تنها در مراحل برنامه‌ریزی پروژه‌های مهم عمومی، بلکه در مراحل اجرایشان باید شنیده شود. با توجه به گفته دیویی، پراگماتیسم مولد به اندازه‌ای که طالب جامعه‌ای پیوسته «در حال برنامه‌ریزی» است، خواستار جامعه «برنامه‌ریزی شده» نیست. نقش متخصص در پراگماتیسم مولد، تصمیم‌گیری نهایی در مورد تعیین و اجرای یک برنامه نیست؛ بلکه وظیفه او تدوین سناریوهایی برای عمل و ایجاد گونه‌ای تعامل با حوزه عمومی است که در آن طرف‌ها به ارزیابی و بیان نیازها و اهدافشان می‌پردازند.

پراگماتیسم مولد، هم با نگاهی به گذشته می‌کوشد کار خود را بر مبنای تجربه‌های گذشته انجام دهد و از صفر آغاز نکند و هم به آینده نگاه می‌کند و به تعاملات تکنولوژی و جامعه توجه نشان می‌دهد تا از محدودیت‌های تخصصی که جامعه و امور انسانی را نادیده می‌گیرند، رها باشد و از دریچه تنگ نگاه متخصص به امور ننگرد. چنانکه از دیویی انتظار می‌رود دموکراسی فراتر از تخصص قرار می‌گیرد و متخصص باید در تعامل با جامعه و ذیل دموکراسی نظرات خود را در اختیار مردم قرار دهد تا آنها خود از بین گزینه‌های پیش‌رو دست به انتخاب بزنند؛ اما دیویی درباره اینکه جامعه چه هدفی را باید بگزیند، سکوت می‌کند؛ زیرا مفروض نظریه دموکراتیک دیویی آن است که جامعه بر اساس عقلانیت درونی خود و در آزمون و خطای بین راه‌های گوناگون که بعضاً متخصصان برابر او می‌نهد، راه خود را می‌یابد. در این دیدگاه، دموکراسی نه یک مسئله صرف سیاسی بلکه به مثابه روشی برای زندگی خواهد بود (تلیس، ۱۴۰۰، ص ۲۲۰). روشن است که این روش بسیار بلندپروازانه است و در موقعیت‌هایی، مانند نشست رادیواکتیو یا اپیدمی کرونا که مسئله بقای نوع بشر مطرح است، فرصتی برای آزمون و خطا نیست و نظر متخصص نظر نهایی است.

در اینجا هیکمن افزون بر تبیین پراگماتیسم مولد دیویی، به بازتعریف تکنولوژی و بسط مفهوم آن از مصنوعات فنی، نقش تکنولوژی در حل مشکلات جامعه می‌پردازد و می‌کوشد با تعیین نسبت دموکراسی و تخصص، دیدگاه خود را در درمان تخصص‌زدگی جوامع ارائه کند. از اندک مواردی که هیکمن راه دیویی را نمی‌پیماید،

در اینجاست که نظرات او در باب دموکراسی و توانایی آن در حل مشکلات جامعه را بلندپروازانه تلقی می‌کند.

۸. ویژگی‌های روش کلی تحقیق

افزون بر تحقیق در موارد خاص، روش راهبردی فراگیری برای تحقیق وجود دارد. این روش کلی همواره در حال پالایش پیوسته است؛ زیرا همیشه در حال دادوستد با رشته‌های فرعی با جهت‌گیری‌های تاکتیکی‌تر است. این همان چیزی است که دیویی آن را الگوی کلی تحقیق یا روش هوش نامید و هیکن آن را تکنولوژی خطاب می‌کند. توصیف دیویی از این روش فراگیر - تکنولوژی - فرضیه‌ای دربارهٔ ویژگی‌های کلی تحقیقات است که به گمان هیکن موفقیت‌آمیز بوده است. روش تحقیق ناموفق تعامل و بده‌بستان بین وسایل و اهداف را محدود می‌کند و از چالش تجربی پرهیز می‌کند تا به آموزه‌های مقبولش خدشه‌ای وارد نشود. برخی وقایع به دلیل حمایتشان از نتایج پذیرفته‌شده، از پیش و غالباً بدون صلاحیت انتخاب می‌شوند و در نتیجه داده‌های جدید رد یا نادیده گرفته می‌شوند؛ به‌طور کلی این یکی از تفاوت‌های اساسی بین تکنوساینس و ایدئولوژی است. دیویی با اینکه روش‌های مربوط به رشته‌های تکنوساینس را می‌ستود؛ اما خود را به آنها منحصر نمی‌کرد. به گمان وی، این روش‌ها شناخت کنونی ما را همواره پالایش می‌کنند و توانایی عمل ما را برای آشکار کردن روابط بین پدیده‌های طبیعی افزایش می‌دهند (شفلر، ۱۳۹۷، ص ۲۸۹).

ویژگی اصلی روش تحقیق دیویی رد واقع‌گرایی^۱ است، چه از نوع متافیزیکی و چه از نوع علمی. جایگزین دیویی برای واقع‌گرایی علمی، همان پراگماتیسم مولد یا ابزارگرایی است (تلیس، ۱۴۰۰، ص ۱۱۸). تکنوساینس به‌شیوه‌ای تدریجی با مجموعه‌ای درهم‌تنیده از مشکلات مواجه می‌شود و ابزارهایش را برای حل آنها شکل می‌دهد و بهبود می‌بخشد. در این فرایند، راه‌حل‌های ارائه‌شده لزوماً منعکس‌کنندهٔ یک واقعیت

1. realism





ازپیش موجود نیستند و ابزارهایی برای حل و بازسازی مشکلات هستند. این مشکلات حاصل مواجهه با راه‌حل‌های بازسازی‌شده قبلی هستند که متعاقباً ثابت شده است، قابل دفاع نیستند.

از نظر دیویی، هیچ واقعیت مطلق یا شناوری^۱ وجود ندارد. واقعیت‌ها همواره واقعیت یک مورد هستند. ابژه موضوع مایه‌ای است که به وسیله تحقیق تولید شده است و «به طور پیش فرض، ابژه‌ها مقصود تحقیق هستند» (Dewey, 1939, p. 122). هیچ محقق‌کارش را از صفر شروع نمی‌کند؛ چرا که با ابژه‌هایی مواجهه است که «قبلاً به عنوان برون‌داد تحقیقات تعیین شده‌اند» (Hickman, 2001, p. 70). در اینجا نیز دیویی با ورود به متافیزیکی که خود قبلاً آن را نفی کرد، گرفتار تناقض می‌شود و بدون هیچ دلیلی در حکمی مطلق که صادر می‌کند، هرگونه واقعیت مطلق را انکار می‌کند.

به هر حال از نظر او، فعالیت‌های موجود در رشته‌های تکنوساینتیفیک از مجموعه‌ای از روش‌های تاکتیکی استفاده می‌کنند که بده بستان با الگوی کلی‌تری از تحقیق راهبردی دارند که می‌توان آن را تکنولوژی می‌نامد. دیویی تحقیق را این‌گونه توصیف می‌کند: «نوعی تحول کنترل‌شده یا هدایت‌شده از شرایط نامتعیین به شرایطی که در تمایزات و روابط تشکیل‌دهنده‌اش چنان متعین است که می‌تواند عناصر موقعیت اولیه را به یک کل واحد تبدیل کند» (Dewey, 2008, , p. 108). این بیان، تحقیق موفق را در همه حوزه‌ها، اعم از رشته‌های تکنوساینتیفیک، هنر، حقوق، تاریخ‌نگاری و تحقیق مربوط به مسائل اجتماعی مشخص می‌کند.

اگر رشته‌های تکنوساینتیفیک در استفاده از این روش، در مقایسه با دیگر رشته‌ها با موفقیت‌های بیشتری همراه بوده‌اند، به دلیل جایگاه ویژه آنها نیست؛ بلکه به این دلیل است که مطالب آنها در مقایسه با دیگر رشته‌ها چندان پیچیده‌تر نبوده، و بیشتر قابل مدیریت بوده‌اند. به عبارت دیگر، اگرچه روش‌های موفقیت‌آمیز در رشته‌های تکنوساینتیفیک در پالایش الگوی تحقیق نقش بسزایی دارند، روش‌های آنها فقط به

1. absolute or free-floating facts

منزله بخشی از تحقیق به شمار می‌آیند. پالایش مداوم روش‌های کاربردی در الگوی عمومی تحقیق، روش هوش، و تکنولوژی متأثر از پیشرفت‌های موجود در روش‌های دیگر حوزه‌های تحقیق است که برشمرده شد.

در نهایت روش‌های تحقیقاتی و کاربردی در رشته‌های تکنوساینس‌تئیک همواره در حال تغییرند. روش‌های تکنوساینس‌تئیک همواره به بازخوردهای اصلاحی نیازمند هستند که فقط با درگیر شدن با موارد واقعی، از عمل تکنوساینس‌تئیک موفق و در عین حال، به واسطه تعامل با روش عمومی تحقیق قابل دستیابی هستند. روش کلی تحقیق یا تکنولوژی ابزاری است که مانند ابزار نجاری پذیرای پیشرفت‌های پیوسته است؛ زیرا روش هوش روشی خوداصلاح‌گر است. خود شرح فعلی از این فرایند هم خطاپذیر است و همواره پذیرای بازبینی مداوم است؛ بنابراین انتشار این مطالب از این جهت خودش تصویری فوری از یک تحقیق در حال انجام است. البته حوزه‌های گسترده‌ای از فعالیت انسانی وجود دارد که در آن‌ها روش هوش چندان مؤثر نیست و یا اثربخشی اندکی دارد؛ اما ممکن است در این حوزه‌ها، مواد خام جالب و مهمی یافت شود. هیکمن به محتوای رؤیاهای، بصیرت عرفای دینی، داستان‌های فولکلور و درمان‌های محلی و ... اشاره می‌کند.

نکته قابل توجهی که هیکمن در خلال مباحث خود از دیویی می‌آموزد، نوعی خوداصلاحی پیوسته است. هیکمن خود این مورد را به مثابه تکنولوژی لحاظ می‌کند؛ زیرا تا آنجا که تکنیک به بن‌بست نخورده، پای تکنولوژی به میان نیامده است و حال که محقق به مشکل می‌خورد، با تکنولوژی جدیدتر، بدون تعصب و پافشاری بر اشکالات پیشین، به برطرف کردن کاستی‌ها و رشد تکنولوژیک ادامه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

لری هیکمن با تمسک به نظام مفهومی جان دیویی تلاش می‌کند نشان دهد فلسفه می‌تواند متمایز از انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و ... به تشریح و حل و فصل مسائل فرهنگ تکنولوژیک اقدام کند. از نظر او، فلسفه دیویی و در سطح





کلی‌تر، پراگماتیسم کلاسیک دارای فلسفهٔ تکنولوژی خاص خود است که او را از فیلسوفان مطرح در این زمینه، مانند مارتین هایدگر جدا می‌کند. وی برای رسیدن به مقصود خود به مفاهیمی از فلسفهٔ دیویی، مانند تحقیق، روش کلی هوش، طبیعی‌سازی تکنولوژی، پراگماتیسم مولد و ... اشاره می‌کند و بر اساس آنها به بازتعریف مفاهیمی کلیدی، همچون تکنولوژی و تکنیک می‌پردازد و می‌کوشد نقشهٔ راهی برای تفسیر تکنولوژی، و به تبع آن چگونگی پیشرفت تکنولوژی و کاهش مشکلات پیش‌روی جامعهٔ بشری بگشاید. او جدایی تخنه از لوگوس را مربوط به شرایط اجتماعی یونان باستان می‌داند و عنصر شناخت و تحقیق را بخشی از تعریف تکنولوژی تلقی می‌کند.

در نظر دیویی، تکنولوژی چیزی فراتر از ابزارهای ملموس، ماشین‌آلات و کارخانه‌ها را دربردارد و می‌تواند تفکر انتزاعی و شیوه‌های فرهنگی را هم دربرگیرد. تکنولوژی به همهٔ تکنیک‌های هوشمندی اشاره می‌کند که به وسیلهٔ آنها انرژی‌های طبیعت و انسان برای تأمین نیازهای انسان هدایت و استفاده می‌شوند. حتی تحقیق فلسفی نیز نوعی تکنولوژی برای تحول فرهنگ تکنولوژیک است؛ بنابراین فلسفه در پراگماتیسم مولد مجهز به روش تحقیقی است که با توسل به آن تمایزات را ایجاد می‌کند و فرهنگ تکنولوژیک را تحلیل می‌کند. مجموعه ابزارهای متمایز فیلسوف، هم دربردارندهٔ آن دسته از ابزارهایی است که برای استفاده در تحقیق فلسفی مناسب هستند و هم ابزارهای خاصی که به حوزه‌های مختلف دغدغهٔ فیلسوف، مانند زیبایی‌شناسی، اخلاق و یا منطق اختصاص دارند. در مجموع تعریف خاص هیگمن از تکنولوژی، تمایزی که بین تکنولوژی و تکنیک قایل می‌شود و بازتعریف تکنولوژی به مثابهٔ تحقیق، به او یاری می‌رساند تا از تکنولوژی به منزلهٔ پدیده‌ای انسانی، کنار ارزش‌های دموکراسی دفاع کند. با این حال، دیویی درنهایت با ضعف کردن واقع‌گرایی، پذیرش نظر متخصص را به نظر اکثریت واگذار می‌کند. چنین رویکردی خطر نسیت قوانین علمی را به دنبال دارد و عقلانیت دانش تجربی را که مبنای اعتماد به محصولات تکنیکی است، ضعیف می‌کند.

فهرست منابع

- بنواری نژاد، مجتبی؛ اصغری، محمد. (۱۳۹۶). ادغام تاریخ‌گرایی هگلی با طبیعت‌گرایی داروینی در برداشت جان دیویی از تجربه. دو فصلنامه شناخت، (۱) ۷۶.
- شفلر، اسرائیل. (۱۳۹۷). چهار پراگماتیست (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- تلیس، رابرت بی؛ ایکین، اسکات اف. (۱۴۰۰). عمل باوری (مترجم: حسین گلشاهی، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رورتی، ریچارد. (۱۳۸۶). فلسفه و امید اجتماعی (مترجم: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، چاپ اول). تهران: نشر نی.
- ریس، ویلیام. (۱۴۰۰). فرهنگ فلسفه (مترجمان: غلامرضا اعوانی، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.

ahdictionary.com

- Baldine, Joanne. (2003). Larry Hickman and Tuning up the Technological Culture. *Technè: Research in Philosophy and Technology*, ۷(1), pp. 8-17.
- Borgmann, Albert. (2003). Kinds of Pragmatism. *Technè*, ۷(1), pp. 18-24.
- Feenberg, Andrew. (2003). Pragmatism and Critical Theory of Technology. *Technè: Research in Philosophy and Technology*, 7 (1), pp29-33.
- Dewey, John. (1925). *The Development of American Pragmatism* (First published in Studies in the History of Ideas, Ed.). Department of Philosophy, Columbia University.
- Dewey, John. (1929 a). *The Quest for Certainty*. New York: Balch.
- Dewey, John. (1929 b). *Experience and Nature*. George Allen & Unwin, LTD.
- Dewey, John. (1939). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company
- Dewey, John. (2008). *The Collected Works of John Dewey* (vol. 5, 12, Jo Ann, Ed.). Carbondale: Southern Illinois University at Carbondale.



- Hickman, Larry A. (1990). *John Dewey's Pragmatic Technology*. Indiana: University Press.
- Hickman, Larry A. (1996). Techné and Politeia Revisited: Pragmatic Paths to Technological Revolution. *Phil & Tech*, 1(3-4), pp. 116-127.
- Hickman, Larry A. (2001). *Philosophical tools for technological culture: putting pragmatism to work*. Indiana: University Press.
- Hickman, Larry A. (2006). John Dewey as a Philosopher of Technology. *Technè*, 7(1), pp. 43-55.
- Hickman, Larry A. (2007). *Pragmatism as post-postmodernism*. New York: Fordham University Press.
- Hickman, Larry A. (2009 a). Technological Pragmatism (J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen & V. F. Hendricks, Eds.). *A Companion to the Philosophy of Technology*. Blackwell Publishing. pp. 175-179.
- Hickman, Larry A. (2009 b). Why American Philosophy? Why Now?. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII-2. [Online], I-1/2 | 2009, Online since 01 July 2009, connection on 08 May 2019.
- URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/964>.
- Hickman, Larry A. (2014). Review of American Philosophy of Technology. *The Empirical Turn, The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, Vol. 17, No. 4, pp. 306-308.



شماره

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

References

- American Heritage Dictionary. (n.d.). Retrieved March 1, 2024, from ahdictionary.com.
- Baldine, J. (2003). Larry Hickman and Tuning up the Technological Culture. *Technè: Research in Philosophy and Technology*, 7(1), pp. 8-17.
- Bonarvinejad, M. & Asghari, M. (1396 AP). Integrating Hegelian historicism with Darwinian naturalism in John Dewey's account of experience. *Shinākht*, 76(1), pp. 23-37. [In Persian]
- Borgmann, A. (2003). Kinds of Pragmatism. *Techné*, 7(1), pp. 18-24.
- Dewey, J. (1925). *The Development of American Pragmatism*. Department of Philosophy, Columbia University.
- Dewey, J. (1929a). *The Quest for Certainty*. New York: Balch.
- Dewey, J. (1929b). *Experience and Nature*. George Allen & Unwin, LTD.
- Dewey, J. (1939). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company.
- Dewey, J. (2008). *The Collected Works of John Dewey* (vols. 5, 12, Jo Ann, Ed.). Carbondale: Southern Illinois University at Carbondale.
- Feenberg, A. (2003). Pragmatism and Critical Theory of Technology. *Technè: Research in Philosophy and Technology*, 7 (1), pp. 29-33.
- Hickman, L. A. (1990). *John Dewey's Pragmatic Technology*. Indiana: University Press.
- Hickman, L. A. (1996). Techné and Politeia Revisited: Pragmatic Paths to Technological Revolution. *Phil & Tech*, 1(3-4), pp. 116-127.
- Hickman, L. A. (2001). *Philosophical tools for technological culture: putting pragmatism to work*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Hickman, L. A. (2006). John Dewey as a Philosopher of Technology. *Technè*, 7(1), pp. 43-55.
- Hickman, L. A. (2007). *Pragmatism as post-postmodernism*. New York: Fordham University Press.



- Hickman, L. A. (2009 a). Technological Pragmatism. In J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen & V. F. Hendricks (Eds.). *A Companion to the Philosophy of Technology* (pp. 175-179). Blackwell Publishing.
- Hickman, L. A. (2009 b). Why American Philosophy? Why Now?. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 7(2). [Online], pp. 1-3. Retrieved on March 3, 2024 from <http://journals.openedition.org/ejpa/964>.
- Hickman, L. A. (2014). Review of American Philosophy of Technology. *The Empirical Turn, The Journal of Speculative Philosophy*, 17(4), pp. 306-308.
- Reese, W. (1400 AP). *Dictionary of philosophy* (1st ed., G. Avani, trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Rorty, R. (1386 AP). *Philosophy and social hope*. (1st ed., A. Azarang & N. Naderi). Tehran: Ney. [In Persian]
- Scheffler, I. (1397 AP). *Four pragmatists* (1st ed.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Talisse, R. B. & Aikin, S. F. (1400 AP). *Pragmatism* (1st ed., H. Golshahi, trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publications. [In Persian]



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

An Evaluation of Fayḍ Kāshānī's Usulist Views in the book *Mu'taṣam al-Shī'a*¹

Khadījeh Ahmad Bighash²  Ali Qazanfari³ 

2. Assistant professor, Department of the Quran and Hadith, Faculty of Humanities,
Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran (corresponding author).

Email: kh.ahmadi@modares.ac.ir

3. Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quranic
Sciences, University of Qur'anic Studies and Sciences, Tehran, Iran.

Email: ali@qazanfari.net




Abstract

The Akhbarist and Usulist perspectives represent two distinct approaches to understanding religion based on original texts, as upheld by Shiite scholars. Over four centuries, intellectual disagreements between these perspectives have led to the emergence of various schools of thought among their advocates. This research examines how Fayḍ Kāshānī's Usulist views are manifested in his book *Mu'taṣam al-Shī'a* (The Resort of the Shia). Through a descriptive-analytic analysis, it becomes apparent that Fayḍ Kāshānī, a Shiite scholar in the eleventh century AH, despite his apparently Akhbarist inclinations and heavy reliance on transmitted hadiths, maintains a moderate stance on the role of reason and transmitted evidence in practical applications within *Mu'taṣam al-Shī'a*,

1. Cite this article: Ahmadi Bighash, Khadijeh; Qazanfari, Ali. (2023). An Evaluation of Fayḍ Kāshānī's Usulist Views in the book *Mu'taṣam al-Shī'a*. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 171-194.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67512.2070>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 06/01/2024 •  **Revised:** 24/02/2024 •  **Accepted:** 25/02/2024 •  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



one of his major works on Islamic jurisprudence (*fiqh*). Attribution of Akhbarism to him is primarily due to his influence from Akhbarist teachers, misinterpretation of some ambiguous jurisprudential verdicts or fatwas, and inconsistencies between certain views and his own arguments. However, it is evident that he predominantly adheres to a moderate perspective in this debate. This misattribution has fueled increasingly expanded disputes between Shiite Usulists and Akhbarists, despite his evident alignment with Usulist perspectives on various topics, such as consensus, the validity of apparent meanings of the Quran, the role of reason, reference to Usulist scholars' theories, flexibility in interpreting transmitted hadiths, and more. These factors strongly indicate his commitment to Usulism.

Keywords

Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Mu'taşam al-Shī'a*, Usulist-Akhbarist arguments.



ارزیابی آرا اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه^۱

۳ **علی غضنفری** ۲ **خدیجه احمدی بیفش**

۲. استادیار، گروه قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Kh.ahmadi@modares.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم تهران، تهران، ایران.

Email: ghazanfari@quran.ac.ir

چکیده

نگرش اخباری و اصولی دو روش فهم دین از متون اصلی در میان اندیشمندان شیعی است که بیش از چهار قرن از نزاع‌های فکری و یا ایجاد و شکل‌گیری مکاتب گوناگون میان طرفداران آنها را پشت سر گذاشته است. پژوهش حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش است که آرا اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه چگونه بازتاب یافته است. بررسی توصیفی - تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که فیض کاشانی، از علمای شیعی قرن یازدهم، با وجود دیدگاه‌های اخباری، و استناد و اتکا وی به روایات، اما نگرش به دور از هرگونه افراط و تفریط او از عقل و نقل را در کاربست عملی‌اش در کتاب معتصم‌الشیعه به مثابه کتاب فقهی فیض را شاهدیم. تأثیرپذیری از مسلک اساتید اخباری، برداشت سوء از برخی فتاوای مبهم فقهی ایشان در گذشته، تناسب نداشتن برخی دیدگاه‌های وی با برهان‌های موجود نزد خویش، و ... سبب شد فیض را که اغلب دارای آرا اعتدالی در نظریاتش است، به اخباری‌گری متهم کنند و دامنه اختلاف آرای میان اصولیان و

۱۷۳



نقد و نظر

ارزیابی آرا اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه

... کتاب معتصم‌الشیعه، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۱۷۱-۱۹۴.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67512.2070>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 □ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



اخباریان شیعی را بیش از پیش گسترده‌تر دهد؛ حال آنکه تمایل نداشتن ایشان در همراهی با نظر مشهور از اخباریان مبرهن است و پابندی وی به نگرش اصولیان در مواضع فراوانی، مانند اجماع، حجیت ظاهر قرآن، حجیت عقل، رجوع به آرا و نظریات اصولیان، عدم جمود در اخبار، و ... به میزانی است که انکار آن ممکن نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

ملاحسن فیض کاشانی، معتصم‌الشیعه، استدلال‌های اصولی اخباری.



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۴)، زمستان ۱۴۰۲

نگرش اخباری‌گری و تقابل آن با دیدگاه اصولی، به سده‌های نخستین حیات فقه شیعه بازمی‌گردد. با پایان یافتن عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام و آغاز عصر غیبت صغری در سال ۲۶۰ق در چگونگی دستیابی به احکام شرعی، سه نوع نگرش پدید آمد: الف) امتداد خط مشی عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام و اغلب یاران ائمه علیهم‌السلام است. این گروه با بسنده کردن به احادیث و تخطی نکردن از آنها، در پی دستیابی به احکام شرعی بودند. چهره‌های برجسته این نگرش محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹ق)، علین بابویه قمی (۳۲۸ق) و محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۳۸۱ق) هستند که در گردآوری کهن‌ترین آثار و مجموعه‌های فقهی و حدیثی نقش اساسی داشتند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ص ۱-۳۲۷). ب) در صدد اجتهاد، استخراج و استنباط فروع دین از اصول؛ یعنی قواعد، عمومی و کلی بودند. از برجستگان این مکتب می‌توان شیخ مفید (۴۱۳ق)، سیدمرتضی (۴۳۶ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) را نام برد که با نگارش و برجای گذاشتن آثاری در اصول فقه، پایه‌گذار حرکتی نوین و بنیادی در فقه شیعی بودند. در این دوره، نگرش اصولی به فقه تدریجاً رونق یافت و تا قرن‌ها گرایش فقها به استنباط و اجتهاد بر حدیث‌گرایی صرف برتری داشت که سبب کم‌فروغی و بی‌رونقی مکتب فقیهان اهل حدیث در اواخر سده چهارم تا آغازین سال‌های قرن یازدهم هجری شد. افزون بر آن، اندیشه و مسلک اجتهادی و عرفانی و گرایش به فلسفه و علوم عقلی میان اندیشمندان شیعی، با وجود علمای مجتهد اصولی، چون محقق کرکی (۹۴۰ق)، محقق اردبیلی (۹۹۳ق)، حسن بن زین‌الدین عاملی (۱۰۱۱ق)، سید محمد موسوی عاملی (۱۰۰۹ق) و ملاعبدالله شوشتری (۱۰۲۱ق) رواج یافت. ج) نگرش سوم که به اخباری‌گری شهرت یافت، با میداناری افرادی، چون محمدامین استرآبادی (۱۰۳۶ق) ایجاد و رواج یافت (سپهر، ۱۳۵۱، صص ۲-۲۱). استرآبادی در این مرحله، با سامان‌دادن مکتب اهل حدیث، به مکتب اصول‌گرایی سخت‌تاخت (گرجی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۵۲). اندیشه‌های اخباری‌گری از زمان پیدایش تا زمان معاصر به ترتیب شش دوره پیدایش، احیا به همراه افراط، اعتدال، افراط مجدد، افول و شکل‌گیری اخباری‌گری نوین را به خود دیده است (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹).





احتیاطگرایی و احیای برخی مباحث کلامی برخاسته از نگاه محدود و تنش‌زا، و ... از جمله ویژگی‌های مهم اخباریگری است که به همراه عواملی، چون حضور غالب و یا مطرح اخباریان در حوزه‌های علمیه، تألیف کتاب‌های مرجع و منبع، تنوع آثار در قلمروهای گوناگون دانش اسلامی، همخوانی تفکر اخباری با مذاق عامیانه مذهبی (عاملی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷)، به صورت پنهان یا آشکار حدود چهار قرن تداوم فعال یافت. از بارزترین عالمان دینی پیرو این مکتب می‌توان از محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰ق)، محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱ق)، ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ق)، محمدبن حسن حر عاملی (۱۱۰۴ق)، سید نعمت‌الله جزائری (۱۱۱۲ق) و شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق (۱۱۸۶ق) نام برد.

ملامحمدمحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۰۷ق) فقیه، حکیم، عارف، محدث، مفسر نامی و صاحب سبک شیعه‌مذهب دوره صفوی در قرن یازدهم هجری است. نام او محمدمحسن مشهور به ملامحسن و تخلص ایشان فیض بوده است. ایشان دارای آثار گران‌سنگی در زمینه‌های گوناگونی، چون فقه، اصول، تفسیر، و ... است که از میان این آثار، کتاب معتصم‌الشیعه از جایگاه رفیعی در زمینه دیدگاه‌های اصولی این عالم فرهیخته برخوردار است. فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه که در جوانی و در سن ۲۲ سالگی، در سه جلد تبیین احکام و فروعات فقهی را مورد پردازش قرار داده است. روش فقهی استدلالی، استناد به ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) با استفاده از اقوال فقها و به‌طور کلی فرازونشیب‌های میان دیدگاه‌های اصولی و اخباری فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه و مسلک ایشان، چالش‌هایی را برای فهم دقیق دیدگاه‌های اصولی یا اخباری ایشان در پی داشته است که در آثار بعدی فیض نیز این رویارویی استدلال‌ات اصولی اخباری، شیوه بهره‌گیری منابع و روش را نمی‌یابیم. پژوهش حاضر با نگرشی اعتدالی به نظریات اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه، روش ایشان در استنباط از مباحث فقهی و اصولی را در ابعاد گوناگون مورد تحلیل قرار داده است تا بر اساس آن، دیدگاه‌های اعتدالی در استدلال‌ات اصولی این عالم بزرگ و صاحب سبک شیعی در قرن

یازدهم هجری نمایان شود و پیش‌داوری‌های به دور از انصاف در مورد ایشان به چالش کشیده شود.

دیدگاه‌های فیض کاشانی به صورت اخص، در تحقیقات پرشماری مورد پردازش قرار گرفته است:

۱. مقاله «اعتدال فیض کاشانی در اخباری‌گری»، شهناز شایان‌فر (۱۳۹۲)، تنها به رویکرد اعتدالی اخباری فیض پرداخته و از دیدگاه‌های اصولی ایشان به صورت سطحی گذشته است.

۲. مقاله «سیر تطور آرا و آثار اصولی علامه فیض کاشانی؛ از تفکر اصولی تا اخباری»، طیبه عارف‌نیا (۱۴۰۲ق)، با تأکید بر وجود آثار اصولی پرشماری برای فیض، به بررسی نظریات اصولی فیض در این آثار پرداخته است.

۳. مقاله «اصول فهم حدیث از منظر فیض کاشانی در کتاب المحجة البیضاء»، علی محمد میرجلیلی (۱۳۹۸)، برخی از اصولی که فیض در گزینش روایات بدان‌ها تمسک کرده‌اند را بررسی کرده است.

۴. مقاله «کاوشی بر انوارالحکمه؛ اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی»، احدالله قلی‌زاده برندق (۱۳۹۲)، با هدف اثبات شیعه‌بودن فیض، برخی از اعتقادات شیعه را مورد بررسی قرار داده است.

۵. مقاله «واکاوی ملاک‌ها و شیوه گزینش اخبار در تفسیر الصافی»، نفیسه کوثرنیا (۱۴۰۰)، به بررسی و کنکاش در روش روایی فیض کاشانی در تفسیر آیات، در تفسیر الصافی پرداخته است.

۶. مقاله «روش‌شناسی کلامی فیض کاشانی»، محمدرضا امامی‌نیا (۱۳۹۸)، روش روایی کلامی فیض در آثار پرشمارش مورد بررسی قرار گرفته است.

۷. کتاب آرای فقهی ملامحسن فیض کاشانی، علیرضا فیض (۱۳۹۸)، دیدگاه‌های فقهی فیض را در باب عبادات، احکام، معاملات و ایقاعات با دیگر علما مقایسه کرده است.

و نگاه‌های بی‌شمار دیگر. اما نوشته‌ای که روش فیض کاشانی در استنباط‌های





ایشان بر اساس ادله اصولی، با وجود مسلک اخباری وی در ارزشمند معتصم‌الشیعه مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد.

این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی شیوه استدلال‌های اصولی فیض کاشانی در کتاب معتصم‌الشیعه پرداخته است.

۱. ارزیابی دیدگاه‌های اصولی فیض کاشانی

محمدبن مرتضی معروف به ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق) حکیم، عارف و از علمای بنام شیعی قرن یازدهم هجری، در دوره صفوی و از بزرگان اخباری‌گری به شمار می‌آید. اخباریان به کاربرد اصول فقه در استنباط احکام را نادرست دانسته و آن را منشأ پیروی از اهل سنت تلقی کرده‌اند. ایشان گرایش به استدلال و استنباط‌های اصولی را نشانه دوری فقها از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند. در نتیجه اجتهاد از نظر آنها حرام است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۷). از سوی دیگر، اصولیان در مخالفت با اخباریان، با تکیه بر عقل و اجتهاد، استفاده از روایات و اخبار را نوعی برداشت افراطی تلقی می‌کنند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، صص ۲-۶۶۶) و این دیدگاه افراطی را با استناد به معصومین علیهم‌السلام محکوم به رد، و عرضه آن بر قرآن می‌شمارند (قمی مشهدی، ۱۳۶۷، صص ۳-۳۶۷). این اختلافات در میان هر دو نظریه اصولی و اخباری سینه‌به‌سینه و نسل‌به‌نسل در میان علمای شیعه متداول شد و زمینه‌ساز اختلافات اساسی و چالش‌برانگیز بسیاری را فراهم کرد.

ملاحسن فیض کاشانی همواره به دفاع از اخباری‌گری ولو با عباراتی، چون «اصحابنا الاخباریین» پرداخته است (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۱-۲۹۱) و در نکوهش اجتهاد و پیروی از آرای آن می‌گوید: «مذاکره نمودیم با جمعی از اهل علم، در عمل به اخبار. پس از روی انصاف تصدیق ما را نموده و از طریق اصولیون برگشتند و اخباری را اختیار کردند» (فیض کاشانی، [بی‌تا]، ص ۲۲۵). ایشان در نکوهش اجماع به منزله یکی از ادله اجتهاد نیز بیان کرده است: «ثم أقول فانظروا یا اولی الالباب این الامام من هذا الاختلاف الذی بیننا معاشر الاخباریین و بین المتأخرین المجتهدین فی هذه المسألة الاصولیة، أعنی مسألة الاجماع؛ پس می‌گویم: ای صاحبان خرد بنگرید کجاست امام در اختلافی که بین ما

اخباری‌ها و بین مجتهدان متأخر در این مسئله اصولی یعنی اجماعی وجود دارد» (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق «ب»، ص ۹۰). همچنین وی معتقد است: «هنگامی که نگارش‌های اصحاب ما بسیار شد و در اصول فقه و فروع آن برابر اصطلاحات اهل سنت سخن گفتند، اصول دو طایفه به یکدیگر مشتبه گردید و اصطلاحات آنان درهم آمیخته شد. این مسئله موجب گشت امر بر گروهی از آنان مشتبه شود تا جایی که انگاشتند اجتهاد و حکم به رأی و ایجاد قواعد و ضوابط و گرفتن نظر اتفافی (اجماع) جایز است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۱-۱۵). ایشان در موضع دیگر از آثارش، استناد به اصول فقه را استناد به اصول فاسده و کاسره بیان می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۱-۵).

بررسی آرا فیض کاشانی در آثارش نشان می‌دهد با وجود آنکه فیض از بزرگان اخباری‌گری بوده و خود ایشان نیز به پیروی از این مسلک صحه گذاشته است، شاهدیم که در زمینه‌های علمی دیگر، چون فقه، اصول، فلسفه، کلام، تفسیر قرآن، شعر و ادب نیز آثاری ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴).

گرچه پیشروی فیض در تکیه بر اخبار سبب شد برخی از علما، ایشان را مخالف اجتهاد و مجتهد بدانند و حتی کتاب‌های وی را در حد کتاب‌های ضلال شمارند (نجفی، اِبی‌تا، صص ۱۱-۱۷۸)، اما آنچه در گرایش‌های مطالعاتی فیض کاشانی قابل توجه است اینکه اندیشه‌های او متأثر از استادانی بود که دیدگاه‌های مهم در اخباری‌گری داشتند، مانند سید ماجد بحرانی و مولی محمدامین استرآبادی و شاید بتوان همین علاقه وی به استادانش و تأثیر او از آنها را عامل مهمی در گرایش وی به مکتب اخباری دانست (عارف‌نیا، ۱۴۰۲ق، ص ۱). همچنین ایشان با تأثیرپذیری استاد اصولش حسن‌بن‌زین‌الدین عاملی، صاحب معالم (۱۰۱۱ق) و استاد فلسفه‌اش، ملاصدرا (۱۰۴۵ق) سبب شده که دیدگاه اخباری وی با روش‌های استدلالی و عقل‌گرایانه وی جمع شود (شایان‌فر، ۱۳۹۲، ص ۲۳). او در تمامی مباحث علمی در تلاش بود از حد اعتدال و انصاف خارج نشود و با رویکردهای علمی دقیق به علوم و مسائل گوناگون بنگرد و با وجود نظریات و آثار پرشماری در مباحث اصولی، از جمله علمایی به شمار آید که با نگرشی اعتدالی به اجتهاد و نقل نگرسته است (آشتیانی، ۱۳۹۳، صص ۱-۳۶۴). به عبارتی دقیق‌تر، گرچه وی از





علمای اخباری به شمار می‌آید؛ اما با داشتن مشرب فلسفی، با اجتهاد بدون مدرک، سرسختانه مخالفت می‌ورزید و به این مجتهدان طعن می‌زد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق «ج»، صص ۱۰-۱). همچنین از عبارات فیض کاشانی در باب محاکمه میان صوفیه و متشرعه، در کتاب خویش با عنوان المحاکمة بین الطائفتین من المؤمنین به وضوح قابل درک است که با وجود برخورد و مخالفت با صوفیه، از حد اعتدال بیرون نرفته و ایشان را خارج از دین و مذهب نمی‌انگاشته و کفرشان را رد کرده و آنان را مؤمن دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق «ب»، ص ۱۷۸). مرحوم فیض ارائه سخنی ترازمند درباره درگیری‌های علمی مطرح شده در ابواب گوناگون فقه، از جمله نماز جمعه، تقلید از میت و ... میان گروه‌ها و گرایش‌های مختلف را کاری خلاف عقل و خرد می‌داند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷، صص ۲۰-۱۳۶). به عبارت دیگر، ایشان با وجود مسلک اخباری و مخالفت با صوفیه، با فلاسفه اسلامی محترمانه برخورد می‌کرد.

بنابراین ملامحسن فیض کاشانی از فقهای زمان خود به شمار می‌آید که تحلیل و بررسی‌های برخی از مسائل فقهی را از مجرای اصولی به سرانجام رسانیده است. وی گرچه به منزله یکی از مهم‌ترین پرچم‌داران مکتب اخباری و مخالف اجتهاد و مجتهدان در قرن یازدهم و دوازدهم شهره بود و خود نیز در یکی از آثارش عنوانی را به بحث درباره اختلافات میان گروه اخباریان و مجتهدان متأخر الاختلاف الذی بینا معاشر الاخباریین و بین المتأخرین من المجتهدین (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) اختصاص داده است؛ اما شواهد و ادله موجود در کتاب معتصم‌الشیعه حاکی از آن است که مرحوم فیض به روش اخباری‌های افراطی عمل نکرده و سبک کتاب او مانند سیاق دیگر کتاب‌های فقهی مجتهدان شیعه به نگارش در آمده است. بدین معنا که ایشان در استنباط احکام فقهی خویش، تنها به اخبار و روایات معصومین علیهم‌السلام اکتفا نکرده و از استدلال‌ها و تحلیل‌های اصولی نیز بهره برده است. وی در مواضع گوناگون از این کتاب، ارائه دیدگاه‌های فقهی خود را بسته به نظراتش در مباحث اصولی دانسته است (ر.ک: عارف‌نیا، ۱۴۰۲ق، صص ۲۳۳-۲۶۲) و بیان می‌دارد: «فی المسألة نظر قد بینا وجهه فی الاصول؛ در مسئله نظر است، علت آن در اصول بیان داشتیم» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۲۰۹). در جایی

دیگر، شیوه استدلال در مباحث فقهی خویش را این گونه ارائه می‌دارد: «لجواز ان یکون الامر بالغسل للاستحباب فان استعماله فی ذلك شائع فی عرفهم... کما بیناه فی الاصول؛ جایز است که امر به غسل از باب استحباب باشد» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۸۷)؛ زیرا استعمال امر در استحباب، در عرف ایشان، همان گونه که در اصول بیان داشتیم، شایع بوده است.... یا آنجا که می‌گوید: «علی ما اخترناه فی الاصول من وجوب التوقف فی تخصیص الکتاب بخبر واحد؛ بر اساس آنچه در اصول از وجوب توقف در تخصیص کتاب با خبر واحد برگزیدیم» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۳-۳۴۳). وی در موضع دیگر چنین آورده است: «لکن الزائد علی الاقل لا یوصف بالوجوب کما حَقَّق فی الاصول؛ اما زیاده روی دست کم آن گونه که در اصول ثابت شده، واجب نیست» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۳-۳۲). یا می‌نویسد: «مفهوم الشرط و ان کان حجة لکنه لا یصلح لمعارضته المنطوق کما حَقَّق فی محلّه؛ مفهوم شرط اگرچه حجت باشد، برای مخالفت با منطوق، چنانکه در جای خود بررسی شد، مناسب نیست» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۱۳۳). فیض در مواردی به صراحت مانند مجتهدان به کتاب و علم اصول فقه ارجاع داده و بارها در کتاب یاد شده به اجماع تمسک جسته و از اصطلاحات صحیح، موثق، حسن و ضعیف سخن به میان آورده و در مواردی روایاتی را به دلیل ضعیف بودن یا مورد عمل اصحاب نبودن کنار گذاشته است. در مواردی نیز به ظاهر آیات استناد کرده و در مواضعی به دلیل عقلی تمسک جسته است. حال آنکه این شیوه کاملاً مغایر با مسلک اخباریان در به‌کاربردن روش‌ها و ادله اصولیان در استنباط و اجتهاد در مسائل فقهی است (رحیمی، ۱۳۹۲، صص ۲۳-۶۷). با توجه به نکات یادشده، فیض کتاب معتصم الشیعه را به روش اجتهادی اصولیان نگاشته است و دلیل خویش را برای نگارش این کتاب، این گونه بیان می‌دارد: «وهو مشتمل علی امهات المسائل الفقهية الفرعية مع دلائلها و مأخذها و الاختلافات الواقعة فیها بین الطائفة المحققة و تبیان الحق منها بيسط و تفصیل و فصل بعض المعاملات عن بعض حتی صار اثني عشر کتاباً؛ کتاب معتصم الشیعه شامل امهات مسائل فقهی فرعی همراه با دلایل و مأخذهای آنها و اختلاف‌هایی که در مورد آنها بین طایفه برحق، شیعه وجود دارد و بیان مبسوط و تفصیلی دیدگاه برحق از بین آن





دیدگاه‌ها و جداکردن برخی از معاملات از برخی دیگر به گونه‌ای که دوازده کتاب شده است» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، ص ۷۱). همچنین فیض در موارد بسیاری به کتاب‌های فقهی مجتهدان ارجاع داده است که مسلماً موارد یادشده با خط فکری اخباریان، به‌ویژه اخباری‌های تندرو سازگاری ندارد. همان‌گونه که خود نیز معترف است: «نه متکلم و نه فیلسوف و نه صوفی، بلکه مقلد قرآن و حدیث و تابع اهل بیت علیهم‌السلام هستم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ «الف»، ص ۱۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). در این عبارت، فیض کاشانی خود را مقلد قرآن کریم و تابع اهل بیت علیهم‌السلام مطرح کرده و مرادش از استنادنکردن خویش به علم کلام، فلسفه و تصوف، تمسک‌نکردن به رویکردهای افراطی و صرف در گرایش‌ها و آثار علمی خویش است. بدین معنا که با توجه به موارد یادشده، باید فیض را اخباری معتدل به شمار آورد که با ارجاع به منابع و مستندات پرشمار به بیان آرا خویش در مسائل گوناگون فقهی پرداخته است.

بنابراین اگر مرحوم فیض اخباری مصطلح بود، باید در کتاب‌های فقهی خود به روش آنها عمل می‌کرد؛ حال آنکه با رجوع به دیدگاه‌های او در کتاب معصم‌الشیعه، عکس آن را شاهدیم. مهم‌ترین نظریات اصولی ایشان که در کتاب معصم‌الشیعه آمده است عبارت‌اند از:

۱-۱. تمسک استدلالی به ظاهر آیات

اخباریان از مخالفان جدی حجیت ظاهر کتاب بوده و با استناد به احادیثی که تفسیر به رأی را منع نموده، هرگونه تفسیری از ظاهر کتاب را مانع شده، و تنها راه رسیدن به صلاح و فلاح را تمسک به روایات معصومان علیهم‌السلام و دوری‌گزیدن از دیگر منابع معرفتی می‌دانند (سترآبادی، ۱۴۲۶، ص ۳۵۳). ایشان معتقدند قرآن قابل فهم نیست و احدی غیر از معصومان علیهم‌السلام حق استنباط از آیات قرآن را ندارند؛ ازاین‌رو مسلمانان برای استفاده از قرآن باید به صورت غیرمستقیم، به روایات اهل بیت علیهم‌السلام رجوع کنند (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۱-۱۵۰). سترآبادی در کتاب فوائدالمدنیة نقل می‌کند: «حق آن است که آنچه مورد نیاز امت بوده و هست و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام گفته‌اند. از طرفی قرآن مطالب

را سربسته و به گونه‌ای کلی مطرح ساخته، بیان جزئیات آنها را به روایات واگذار کرده است؛ بنابراین می‌توان در مقام استنباط احکام، به ظاهر کتاب و سنت بسنده نمود» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۷).

اما بیانات مرحوم فیض کاشانی در کتاب معتمد الشیعه گویای آن است که ایشان در موارد پرشماری، برای استنباط احکام و ارائه نظریات فقهی خویش، به ظاهر آیه تمسک کرده است؛ برای نمونه او می‌گوید: «طهارة الماء يدلّ عليه الكتاب والسنة؛ قرآن و سنت به پاکی آب اشاره کرده است» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۱۲۲). پس با استناد به ظاهر آیات «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ كُمْ» (انفال، ۱۱) و «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان، ۴۸)، طهارت آب را که از نص آیه به خوبی قابل درک است، مطرح می‌کند. همچنین ایشان در ارائه نظریات خویش درباره مسئله نماز جمعه با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه، ۹)، امر در آیه را به صورت تشویقی و تأکیدی بیان داشته و بر انجام یا ترک برخی از امور در هنگام نماز جمعه اشاره کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۱ و ۷۶). وی در بحث غنا نیز ابتدا روایاتی درباره غنا نقل می‌کند و پس از آن، اقوال فقهای پیش از خود را مطرح می‌نماید و آنگاه بر اساس اجتهاد می‌گوید: روایاتی که در باب غنا وارد شده است، ناظر به زمان خلفای بنی‌عباس است که در آن زمان زن و مرد دور هم جمع می‌شدند و تغنی و آوازخوانی می‌کردند و وسایل ساز و طرب و عیش و نوش برپا می‌نمودند (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲ و ۴۳). ایشان همچنین در تمسک و استدلال به ظاهر آیات و روایات معتقد است: «لاخلاف بين اهل العلم ان الكفار مخلدون في النار الى ما لا نهاية له كما هو ظاهر الكتاب و السنة؛ در اینکه کفار تا زمان بی‌انتهای، در دوزخ همیشگی هستند، اهل علم به دلیل کتاب و سنت اختلافی ندارند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، صص ۲ و ۱۳۲۱). این موارد پرشمار که ایشان تنها با استناد به ظاهر آیه، استنباط اصولی‌اش را بیان کرده، گویای این است که ظاهر آیات برای وی، برخلاف هم‌مسلمانان اخباری‌اش حجت است (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۱-۷۶).



۱-۲. تمسک استدلالی به اخبار

مرحوم فیض کاشانی در سراسر کتاب‌های معتصم‌الشیعه و الشهاب‌الثاقب خویش از اصطلاحات چهارگانه صحیح، موثق، حسن، ضعیف استفاده کرده است. به عبارتی دقیق، ایشان در به‌کارگیری روایات، برخلاف اخباریان، جمود نداشته و حتی در مواردی روایات را به دلیل ضعیف بودن و یا مورد عمل اصحاب نبودن کنار گذاشته است؛ برای نمونه لزوم تحت‌الحنک انداختن یک سنت مسلم و قطعی اخباریان افراطی است که معتقدند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیثی فرمود: «الفرق بین المؤمنین و المشرکین التحلی بالعمامه؛ فرق میان مؤمنان و مشرکان در تحت‌الحنک داشتن عمامه است» (حر عاملی، ۱۴۲۴ق، صص ۴-۴۰۳). پس بر مسلمانان واجب است در هر حال، چه نماز و چه غیر آن، تحت‌الحنک عمامه در زیر گلو قرار دهند؛ یعنی مطلوب بودن این کار را محدود به صدر اسلام ندانسته است؛ بلکه در هر زمانی باید چنین کرد.

اما فیض کاشانی معتقد است: تلحی یعنی گوشه عمامه را از زیر چانه رد کرد و اقتعاط یعنی محکم بستن تحت‌الحنک دور عامه و استفاده از آن تنها به صدر اسلام محدود می‌شود. او بر این باور است که در قدیم مشرکان شعاری داشتند که تحت‌الحنک را به بالا می‌بستند و نام این عمل را «اقتعاط» می‌گذاشتند؛ چنانچه کسی این کار را می‌کرد، به این معنا بود که من جزء آنها هستم. این حدیث دستور مبارزه و عدم پیروی از آن شعار را می‌دهد. ولی امروز دیگر آن شعار از بین رفته، پس موضوع این حدیث از بین رفته و اکنون به دلیل آنکه همه تحت‌الحنک را به بالا می‌بندند، اگر کسی تحت‌الحنک را زیر چانه چرخ دهد، حرام است؛ زیرا لباس شهرت بوده و حرام تلقی شده و بر اساس روایات پرشماری پوشیدن لباس شهرت نهی شده است، مانند روایت «الْشُّهْرَةُ حَيَوُهَا وَ شَرُّهَا فِي النَّارِ؛ [لباس] شهرت خوب و بدش در دوزخ است» (کلینی، ۱۳۸۸، صص ۱۳ و ۲۴) و روایت «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَبْغِضُ شُهْرَةَ اللَّبَاسِ؛ همانا خداوند تبارک تعالی از لباس شهرت بدش می‌آید» (کلینی، ۱۳۸۸، صص ۱۳ و ۲۴). فیض در ادامه بیان می‌کند: امروزه سنت تلحی در بیشتر کشورهای اسلامی متروک شده، همان‌گونه که پوشیدن لباس کوتاه که در زمان امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام رایج بوده، امروزه به لباس



شهرت تبدیل شده است. این روایت با هدف تفکیک میان صفوف مؤمنان از مشرکان در صحنه اجتماع دستور می‌دهد، مؤمنان از شعائر مشرکان استفاده نکنند یا استفاده از تحت الحنک نمی‌تواند تأثیری در ایمان و شرک افراد داشته باشد. (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۱-۳۸)؛ بنابراین در روزگار کنونی که چنین شعار و نشانه و رمزی برای مشرکان وجود ندارد، موضوع این حدیث از میان رفته است و اکنون کاربرد عملی ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۲۰-۷۴۵). عبارات مرحوم فیض در کتاب معتمد الشیعه و در تمسک استدلالی به اخبار و روایات نشان می‌دهد ایشان زمان و مکان را دو عامل مهم در تغییر احکام فقهی می‌دانند که این امر حاکی از اعتدال وی در اخباری‌گری و نزدیکی دیدگاهش به دیدگاه اصولیان است. وی با نگرشی به دور از هرگونه جماد، در استنباط از روایات و دیدگاه‌های انحصاری که ممکن است موجبات کارآیی نداشتن دین و فتاوی فقهی فقها در اعصار مختلف را فراهم کند و سبب وهن فقه شیعی شود، مخالفت جدی دارد.

۳-۱. تمسک استدلالی به عقل و اجتهاد

اخباریان روش اجتهادی عالمان اصولی را خلاف کتاب و سنت می‌دانند؛ زیرا به اعتقاد آنان آنچه در اسلام مورد اهتمام و حجیت بوده - طبق حدیث مشهور ثقلین - کتاب و سنت است و مأخذ و دلیلی دیگر به نام عقل و اجتهاد در دین وجود ندارد. درحقیقت عقل و اجتهاد به مرور زمان از اهل سنت به عالمان شیعه رسیده و این دو امر اساس باطلی است که همه افکار و برداشت‌های اجتهادی عالمان اصولی را بی‌اعتماد ساخته و فتاوی آنان را التقاطی از دین و اندیشه‌های بشری کرده است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، صص ۱-۴۱)؛ زیرا مدارک چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع استنباط عالمان اصولی را ترتیب می‌دهد، نه کتاب و سنت به تنهایی (خوانساری، ۱۳۵۶، صص ۱-۷۱)؛ از این رو ایشان اجتهاد و تقلید را بدعت و نادرست می‌دانند؛ زیرا این گونه اجتهاد و تقلید، فاقد پیشینه‌ای نقلی مستند به عصر معصومان علیهم‌السلام است و امامان هرگز آنان را به اجتهاد فرانخوانده‌اند؛ بلکه افراد را به عمل بر اساس روایات دعوت کرده و آنان را از قیاس و استحسان بر





حذر داشته‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، صص ۱-۳۴). همچنین گفته شده است: روایت وارد شده مبنی بر رجوع به «روایة احادیثنا» در زمان غیبت امام عصر علیه السلام نظر به پذیرش روایت آنها دارد و به هیچ‌گونه استناد و استدلالی مبنی بر پذیرش رأی و اجتهاد علما اشاره ندارد (حر عاملی، ۱۳۹۸، صص ۲۷-۱۳۱).

اما فیض کاشانی برخلاف نظر دیگر هم‌مسلمانان خویش در استفاده از عقل معتقد است: «الروایات الدالة علی ذهاب الحمرة مخالفة للدلائل النقلية والشواهد العقلية فیجب طرحها او تأویلها؛ روایات دلالت بر ازبین رفتن سرخی شفق با ادلة نقلی و دلیل عقلی منافات دارد؛ لذا باید تفسیر و یا تأویل شود» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۲۱۱). وی در این عبارت که درباره تعیین وقت اذان مغرب است، در کنار شواهد نقلی، مستندات عقلی را نیز معتبر دانسته است. همچنین ایشان در جایی دیگر از کتاب معتمد الشیعه، درباره به کارگیری عقل می‌گوید: «ان العقل فاحسن بوجوب دفع الضرر المظنون الذی لایسهل تحمله؛ عقل در وجوب دفع ضرر مشکوک که تحمل آن آسان نیست، بهتر و نیکو است» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۱۸). این بیان مرحوم فیض ضرورت و ارزش رجوع به حکم عقل را نشان می‌دهد. ایشان در جایی دیگر از همین کتاب، درباره مسئله غسل در هوای سرد آورده است: «حرج منفی بالعقل والنقل؛ سختی و حرجی است که عقل و نقل آن را نفی می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۱۹). فیض در روش فقهی خویش، اهل تمسک به استدلال عقلی و اجتهادی بود؛ حال آنکه دیگر فقهای اخباری تنها به ظاهر روایات عمل می‌کردند. همان‌گونه که از عبارات پیداست، فیض کاشانی بهره‌مندی از حکم و نظر عقل را نه تنها پذیرفته است؛ بلکه بر لزوم استفاده از آن در ارائه نظرات فقهی تأکید دارد. ایشان در حمایت از استدلال و اجتهاد تا بدان جا پیش می‌رود که هرگونه نسبت به فساد و افساد به مجتهدان امامیه را از ناحیه ملامین استرآبادی نپذیرفته و شبهات اخباریان افراطی به علم و اجتهاد عالمان امامیه را رد کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، صص ۲۱-۲۲) و شأن این بزرگان را برتر از امثال این سخنان و شبهات می‌داند.

۴-۱. تمسک به استدلالات اصولی فقها

همان گونه که در قبل بیان شد، اخباریان از هرگونه توجه به عقل، اجتهاد، تقلید، اجماع فقها خود را بری دانسته‌اند و به شدت از آن بر حذر بودند. اگرچه به اعتقاد برخی علما فیض کاشانی از اخباریان به شمار می‌آید و در میان تألیفات ایشان، کتاب‌هایی با عنوان‌های الاصول الاصلية (۱۰۴۴ق)، سفينة النجاة (۱۰۵۸ق)، الحق المبين (۱۰۶۸ق) وجود دارد که مورد پسند محققان و فقیهان اصولی نیست؛ زیرا آنها را تحت تأثیر کتاب الفوائد المدينة ملا محمد امین استرآبادی اخباری نگاشته است؛ اما ایشان برخلاف این سیره اخباریان، به کتاب‌های پرشمار فقهی مجتهدان رجوع کرده و مطالب خود را نیز در کتاب معتصم‌الشیعه به آنها ارجاع داده است؛ برای نمونه ایشان بسیاری از مبانی خود در این کتاب را به کتاب‌های اصولیان بزرگی، همچون السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی نوشته ابن ادریس، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام نوشته محقق حلّی، المعبر فی شرح المختصر نوشته محقق حلّی، مختلف‌الشیعة فی احکام‌الشریعة نوشته علامه حلّی، ذکر‌الشیعة فی احکام‌الشریعة نوشته شهید اول، منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب نوشته علامه حلّی، لمعه و دروس نوشته شهید اول، شرح لمعه و مسالک‌الافهام فی شرح شرائع الاسلام نوشته شهید ثانی و مدارک‌الاحکام فی شرح شرائع الاسلام نوشته موسوی عاملی، و ... ارجاع داده است.

همچنین ایشان به کتاب‌های مهمی از فقهای متقدم فقهی نیز نظر ویژه داشته و به آثاری، چون المبسوط فی فقه‌الامامیه، و الخلاف فی الاحکام نوشته شیخ طوسی، و کتاب‌های سیدمرتضی، و دیگر فقهای بنام متقدم ارجاع داده است. میزان بهره‌مندی مرحوم فیض از کتاب‌های اصولی و فقهی، و رجوع به آنها، به اندازه‌ای است که برخی مفاتیح ایشان را خلاصه این دو کتاب مسالک‌الافهام فی شرح شرائع الاسلام و مدارک‌الاحکام فی شرح شرائع الاسلام دانسته‌اند و بیان کرده‌اند: «شایسته بود نام مفاتیح را مختصر مدارک و مسالک می‌گذاشت» (بهیانی، ۱۳۷۸، صص ۱-۶۶).

آنچه نگرش افراطی به اخباری‌گری را از سوی فیض کاشانی رد می‌کند، نگارش کتابی با عنوان نقدالاصول (۱۰۳۴ق) است که دربردارنده خلاصه مباحث اصول





فقه بوده و وی یک دوره اصول فقه را با آرا و استدلال‌های مختلف مورد تحلیل قرار داده است.

بنابراین در نگرش فیض کاشانی به مباحث اصولی علما و بهره‌گیری از آثار ایشان باید گفت کثرت تألیفات ایشان و ورود او در مباحث پرشمار سبب شده است گاهی اندیشه‌های مختلف در نوشته‌های وی دیده شود که با دقت در آثار ایشان، انتساب غلط این نسبت‌ها به وی واضح است؛ از این رو شیوهٔ مرحوم فیض در کتاب *معصم الشیعة* در استناد و استفاده از روش اصولیان و مجتهدان، گویای آن است که کتاب وی با دیگر کتاب‌های فقهی فقهای اصولی تفاوت چندانی ندارد.

۱-۵. تمسک به اجماع

اخباری‌ها برای اجماع در استنباط احکام شرعی نقشی قائل نیستند و ادلهٔ احکام را در کتاب و سنت منحصر می‌دانند. ایشان اجماع را اصل برآمده از اعتقادات اهل سنت بیان می‌کنند که اصولی‌ها آن را به کار گرفته‌اند. اما علمای اصولی با تفاوت قائل شدن میان تعریف اجماع اهل سنت و شیعه، اجماعی را که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد، حجت می‌دانند. اجماع به مثابهٔ یکی از ادله‌های فقهی مورد توجه فیض، در بیان احکام فقهی‌اش بوده است؛ برای مثال ایشان با نقد دلیل اجماع بر عدم وجوب عینی نماز جمعه که از سوی گروهی از فقها اقامه شده، وقوع اجماع را تنها در ضروریات دین و مذهب پذیرفته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق «الف»، ص ۶۲) و در مواردی که اجماع نمی‌تواند کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد، آن را نپذیرفته و با اعتقاد به عدم حصول علم به دخول رأی معصوم علیه السلام در میان اجماع‌کنندگان، حصول چنین علم قطعی را در زمان خود و زمان‌های مشابه ممتنع می‌دانسته و تمسک به آن را رد نموده است (شیر، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴)؛ حال آنکه با مراجعه به آثار گوناگون فیض شاهدیم وی نسبت به این دلیل، تغییر نگرش داشته و بر تمسک به آن تصریح کرده است و مانند دیگر عالمان اصول، ادلهٔ شرعی را منحصر در کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل بیان می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۱). یا در

جایی دیگر، با هدف دلیل فقهی بیان می‌کند: «برای مسلمانان جایز نیست نکاح کردن با زنان کافر غیر کتابی، به دلیل اجماع و نصوص، و در نکاح کردن او، با زن کافر کتابی اقوال پراکنده و نظرات متفاوتی وجود دارند. به دلیل اختلاف ظواهر قرآن و سنت، و اجماع، قول به منع وارد است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق «ج»، صص ۱-۲۳۰). همچنین ایشان از شروط لازم برای مجتهد آشنایی با لغت، سنت، اجماع، اصول، فقه، ناسخ، منسوخ، خلاف، احوال روایت، جرح و تعدیل، و ... دانسته و در مواردی از دلیل اجماع بهره گرفته است و در موارد فراوانی بدان تمسک می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). این نگرش وی به اجماع نشان‌دهنده اعتدال وی در اخباری‌گری و عدم تعصب شدید ایشان است. به عبارت دیگر، با آنکه اجماع از ادله مورد اتفاق اصولیان به شمار می‌رود (صدر، ۱۴۰۶ق، صص ۲۷۳-۴۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، صص ۳۶-۳۷) و از سوی اخباریان به شدت رد شده (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰) و خود مرحوم فیض نیز در برخی آثارش بر رد آن به مثابه دلیلی فقهی تأکید کرده، اما به صراحت در بیانات خود در کتاب معتمضم الشیعه در تبیین مسائل فقهی از آن بهره برده و بدان استناد جسته است؛ برای نمونه ایشان درباره مسئله نماز در مکان غصبی با رجوع به دلیل اجماع معتقد است: «فیه بحث آخر ذکرناه فی الاصول والاعتماد علی الاجماع؛ در مورد اصول و تکیه بر اجماع نیز تحقیق دیگری وجود دارد که به آن اشاره کردیم (فیض کاشانی، ۱۳۳۲، صص ۲-۲۳۷). یا در جایی دیگر می‌گوید: «والواردة فی ذم الأخذ بالاتفاق الأراء بتخصیصها بالأراء الخالیة من قول المعصوم لما ثبت عندهم ان الزمان لا یخلو من امام معصوم...؛ آنچه در مذمت قبول آرا وارد می‌شود، تفکیک آنها به آرای تهی از قول معصوم است؛ زیرا برای آنها ثابت شده که زمان از امام معصوم خالی نیست...» (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۱-۱۵). ایشان در این عبارت، با پذیرش و اعتماد به اجماع علما در صدد است تا روایاتی که دریافت آرای اتفاقی را نکوهش می‌کنند، رد نماید. حتی از این هم فراتر رفته و معتقد است این نکوهش مواردی که خالی از سخن معصوم علیه السلام است، دربردارد؛ زیرا نزد آنان ثابت شده که هیچ زمان خالی از امام معصوم علیه السلام نیست؛ از این رو اجماع را به منزله دلیلی فقهی مورد پذیرش و استناد قرار می‌دهد.



نتیجه‌گیری

حدود چهار قرن است که دو نظریهٔ اصولی و اخباری در بین مباحث روش فهم دین از متون اصلی، از جملهٔ مباحث مهم تلقی می‌شود. از تحلیل و بررسی آرا و نظریات ملامحسن فیض کاشانی از علمای سرآمد اخباری، در کتاب متعصم‌الشیعه، نتایج و یافته‌های پژوهشی زیر حاصل شد:

۱. با وجود آنکه فیض کاشانی خود را از اخباریان نامیده است، در قسمت‌های پرشماری از کتاب خود اشاراتی دارد که نشان می‌دهد مانند اصولیان عمل کرده و در زمینه‌های گوناگون، راه میانه‌ای در پیش گرفته و با اعتدال‌گرایی و استناد به مبانی اصولی، همچون حجیت ظواهر، حجیت اجماع، عقل، اجتهاد و تقلید و ... را در سیرهٔ علمی خویش پیش گرفته است.
۲. فیض کاشانی به جهت اخباری‌گری مورد هجمه قرار گرفته است؛ درحالی‌که نكوهش اخباری‌گری مبنای استدلالی ندارد؛ زیرا نكوهش‌شوندگان اخباری همان راه اصولی‌ها را که بررسی روایات برای یافتن شواهد فهم صحیح آن است، طی می‌کنند و اصولی‌ها نیز در عمل به غیر روایت فتوا نمی‌دهند. در واقع این امر حکایت از مبنایی واحد میان دیدگاه اصولی و اخباری دارد.
۳. گرچه مرحوم فیض در آثار پرشمار خویش، هم از مسلک اخباری پیروی کرده و هم روش اصولی را در استنباط‌های خویش پیش گرفته است، نشان می‌دهد اختلاف میان اخباری و اصولی اختلاف ذاتی و جوهری نیست. بدین معنا که تقابل اخباری و اصولی تقابل صنفی است؛ تقابلی بر اساس داشته‌های خود برای رسیدن به هدف واحد. اصولی با تکیه بر عقلی که به آن بهای ویژه داده است و اخباری با تکیه بر احادیثی که با توجه به تخصص خود به آن توجه ویژه دارد.



فهرست منابع

- استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق)، الفوائدالمدنیة و الشواهد المکیة. چاپ چهارم. قم: جامعه مدرسین قم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۹۳). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. چاپ سوم. تهران: تبلیغات اسلامی.
- آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن بن علی. (۱۳۸۷). الذریعة الی تصانیف الشیعة. چاپ سوم. تهران: اسلامیة.
- بهبهانی، وحید. (۱۳۷۸). شرح مفاتیح الشرایع. چاپ اول. قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
- بهشتی، ابراهیم. (۱۳۹۲). اخباری‌گری؛ تاریخ و عقاید. چاپ چهارم. قم: دارالحدیث.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۳۹۸). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. چاپ دهم. تهران: مکتبه الاسلامیة.
- خوانساری، سید محمدباقر. (۱۳۵۶). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. چاپ اول. قم: اسلامیة.
- رحیمی، مرتضی. (۱۳۹۲). اعتدال فیض کاشانی در اخباری‌گری (فیض پژوهی)؛ مجموعه مقالاتی در معرفی آرا، احوال و آثار ملامحسن فیض کاشانی). چاپ اول. تهران: خانه کتاب.
- سپهر (لسان‌الملک)، محمدتقی. (۱۳۵۱). ناسخ التواری. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعاتی دینی.
- شایان‌فر، شهناز. (۱۳۹۲). فیض پژوهی؛ مجموعه مقالاتی در معرفی آرا، احوال و آثار ملامحسن فیض کاشانی. چاپ اول. تهران: خانه کتاب.
- شیر، سیدعبدالله. (۱۴۰۴ق). الأصول الأصلیة و القواعد الشرعیة. چاپ اول. قم: مفید.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الاصول. چاپ اول. بیروت: دارالکتاب.





عارف‌نیا، طیبه. (۱۴۰۲ق). سیر تطور آراء و آثار اصولی علامه فیض کاشانی از تفکر اصولی تا اخباری. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، دوره (۳۰)، صص ۲۳۳-۲۶۲.

<https://doi.org/10.22075/feqh.2022.22914.2811>

عاملی، سید نورالدین علی. (۱۴۲۴ق). الفوائد المدنیة و الشواهد المکیه. چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۳۲)، معتصم الشیعه فی احکام الشریعه. چاپ سوم. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۷۰). الوافی. چاپ اول. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه رسائل. چاپ اول. اصفهان: مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین علیه السلام.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۸۰). نقد الاصول الفقهیه. چاپ اول. مشهد: دانشگاه فردوسی.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۸۷). قره العیون فی اهم الفنون (محقق محمد امامی کاشانی). چاپ اول. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۰۱ق «الف»). الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۰۱ق «ب»). رساله الإنصاف. چاپ اول. تهران: دلیل ما.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۰۱ق «ج»). مفاتیح الشرائع. چاپ اول. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۱۸ق). علم الیقین فی أصول الدین (مصحح محسن بیدارفر). چاپ اول. قم: بیدار.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۲۳ق). الحقایق فی محاسن الاخلاق. قم: دارالکتاب الاسلامی.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (بی تا). سفینه النجاة. چاپ سوم. قم: انتشارات کتاب سفینه النجاة.

قمی مشهدی، میرزا محمد بن رضا (۱۳۶۷). کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). الکافی. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامیه.

گرجی، ابوالقاسم. (۱۴۲۱ق). تاریخ فقه و فقها. چاپ هجدهم. تهران: سمت.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). اسلام و مقتضیات زمان. چاپ نهم. تهران: صدرا.

موسوی بجنوردی. محمد. (۱۳۷۱). مقالات اصولی. چاپ دوم. تهران: سپهر.

نجفی، محمد حسن. (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. چاپ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. چاپ اول.

قم: انتشارات مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.



References

- 'Āmilī, S. N. (1424 AH). *Al-Fawā'id al-Madaniyya wa-l-shawāhid al-Makkiyya* (5th ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Āqā Buzurg Tihriānī, M. (1387 AP). *Al-Dharī'a ilā taṣānif al-Shī'a* (3rd ed.). Tehran: Islamiyya. [In Arabic]
- Arefnia, T. (1402 AH). The development of the views and works of Allama Fayḍ Kāshānī regarding the principles of Islamic jurisprudence: from Usulism to Akhbarism. *Islamic jurisprudence and law studies*, 30, pp. 233-262. [In Persian] <https://doi.org/10.22075/feqh.2022.22914.2811>
- Ashtiani, Seyed Jalaloddin. (1393 AP). *Selected excerpts of the works of Iranian divine philosophers* (3rd ed.). Tehran: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Astarābādī, M. A. (1426 AH). *Al-Fawā'id al-Madaniyya wa-l-shawāhid al-Makkiyya* (4th ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Behbahani, V. (1378 AP). *Sharḥ mafātiḥ al-sharā'i'* (1st ed.). Qom: Allama Vahid Behbahani Institute. [In Arabic]
- Beheshti, E. (1392 AP). *Akhbarism: history and beliefs* (4th ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1332 AP). *Mu'taṣam al-Shī'a fī aḥkām al-sharī'a* (3rd ed.). Tehran: Shahid Motahari University. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1370 AP). *Al-Wāfi* (1st ed.). Isfahan: Amir al-Mu'minin Library. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1371 AP). *Collected essays* (1st ed.). Isfahan: Amir al-Mu'minin Research Center. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1380 AP). *Naqd al-uṣūl al-fiqhiyya* (1st ed.). Mashhad: Ferdowsi University. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1387 AP). *Qurrat al-'uyūn fī aḥamm al-funūn* (1st ed., M. Emami Kashani, Ed.). Tehran: Shahid Motahari University. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1401a AH). *Al-Shihāb al-thāqib fī wujūb ṣalāt al-jum'a al-'aynī* (2nd ed.). Beirut: A'lami Press Institute. [In Arabic]

- Fayḍ Kāshānī, M. (1401b AH). *Risālat al-inṣāf* (1st ed.). Tehran: Dalil-e Ma. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1401c AH). *Mafātīḥ al-sharā'ī* (1st ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1418 AH). *ʿIlm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (1st ed., M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1423 AH). *Al-Ḥaqāʾiq fī maḥāsīn al-akhlāq*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (n.d.). *Safīnat al-najāt* (3rd ed.). Qom: Safinat al-Najat Publications. [In Arabic]
- Gorji, A. (1421 AH). *History of Islamic jurisprudence and jurists* (18th ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Hashemi Shahroudi, S. M. (1382 AP). *Dictionary of Islamic jurisprudence according to the school of Ahl al-Bayt* (1st ed.). Qom: Institute for the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Persian]
- Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1398 AP). *Wasāʾil al-Shīʿa ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿa* (10th ed.). Tehran: Maktabat al-Islamiyya. [In Arabic]
- Khwānsārī, S. M. B. (1356 AP). *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-l-sādāt* (1st ed.). Qom: Islamiyya. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1388 AP). *Al-Kāfī* (2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Motahari, M. (1370 AP). *Islam and the demands of the time* (9th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mousavi Bojnurdi, M. (1371 AP). *Essays on the principles of jurisprudence* (2nd ed.). Tehran: Sepehr. [In Persian]
- Najafī, M. H. (n.d.). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʾīʿ al-Islām* (7th ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Qummī Mashhadī, M. (1367 AP). *Kanz al-daqaʾiq wa-baḥr al-gharāʾib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]



- Rahimi, M. (1392 AP). *Fayḍ Kāshānī's moderation in Akhbarism (Studies of Fayḍ: essays on the views, life, and works of Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī)* (1st ed.). Tehran: Khaneh-ye Ketab. [In Persian]
- Sadr, M. B. (1406 AH). *Lectures on the principles of Islamic jurisprudence* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Sepehr Lisan al-Mulk, M. T. (1351 AP). *Nāsikh al-tawārīkh* (1st ed.). Qom: Religious Press Institute. [In Persian]
- Shayanfar, S. (1392 AP). *Studies of Fayḍ: essays on the views, life, and works of Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī* (1st ed.). Tehran: Khaneh-ye Ketab. [In Persian]
- Shubbar, A. (1404 AH). *Al-Uṣūl al-aṣṭiyya wa-l-qawā'id al-shar'īyya* (1st ed.). Qom: Mofid. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

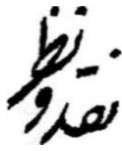
Mohammad Asghari, Alireza Alebouyeh, Jalal Paykani, Seyyed Mohammad Hoseini Souraki, Sohrab Haghighat, Yasser Khoshnevis, Javad Danesh, Mustafa Zali, Shahaboddin Alaeinejad, Behrouz Mohammadi Monfared, Isa Mouszadeh and Zoulfaqr Naseri.

۱۹۷



نشر

ارزیابی آرا اصولی فیض کاشانی در کتاب معتمد/الشیعه



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 28, No. 4, Winter 2023

112

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

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎Tel.:+ 98 25 31156913 •✉ P.O. Box. 37185/36^{^^}

jpt.isca.ac.ir



www.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

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

نشانی:	استان:	کدپستی:
شهرستان:	شهرستان:	کدا اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی