



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

۷۶

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

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

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

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

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:

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

• کتاب:

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

• مقاله مندرج در مجلات:

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

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

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

فهرست مطالب

- ۴ بازشناسی سرشت فضایل
با تأکید بر دیدگاه نیندا زگزیبسکی
غلامحسین جوادپور
- ۳۳ تحلیل انتقادی دیدگاه نیچه درباره معنای زندگی
میثم شادپور
سید محمود موسوی
- ۵۶ طبیعی‌گرایی در فلسفه اخلاق معاصر؛
با تمرکز بر مصادیق کاربرد علوم تجربی در قلمرو فلسفه اخلاق
جلال پیکانی
- ۷۷ هنجارمندی معنا در استدلال شکاکانه کریپکی
جعفر مروارید
- ۹۵ نظریه حدّ و سَطّ از منظر غزالی
حسین اترک
- ۱۲۱ نمادسازی از مرید و مراد در اسرارنامه عطار نیشابوری
منصور نیک‌پناه
ابراهیم نوری
حسین میری
- ۱۵۰ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

بازشناسی سرشت فضایل

با تأکید بر دیدگاه لیندا زگزبسکی

غلامحسین جوادپور*

چکیده

فضیلت و رذیلت از کلیدواژه‌های رایج در اخلاق فلسفی و کاربردی هستند که پژوهشگران این حوزه‌ها درباره چیستی و سنخ این مقولات بسیار سخن گفته‌اند. در چند دهه اخیر با برجسته شدن نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر فضیلت و نیز طرح نظریه فضیلت در معرفت‌شناسی، بازشناسی این مفهوم اهمیت دوچندان یافته و برخی معرفت‌شناسان نیز به تحلیل این مفهوم مهم پرداخته‌اند. لیندا زگزبسکی، نظریه پرداز معاصر در معرفت‌شناسی و اخلاق، با یگانه پنداشتن سنخ فضایل اخلاقی و عقلانی، در تحلیل سرشت فضایل نخست جنبه سلبی را در پیش می‌گیرد و تفاوت فضایل را با مفاهیمی مانند مهارت‌ها، استعدادها و توانایی‌های ذاتی، عادات، ملکات عقلانی و عواطف تبیین می‌کند. سپس در مقام ایجابی، فضایل را از سنخ ملکات رفتاری و دارای دو مؤلفه کلان انگیزش از درون و نیز موفقیت در کسب غایت مورد نظر می‌داند. با توجه به اهمیت فضایل در مسائل و ساختار برخی علوم از جمله اخلاق و معرفت‌شناسی، در مقاله حاضر با تأکید بر نظر زگزبسکی به بررسی سرشت فضایل و تفاوت بین آنها با مقولات مشابه می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

فضایل و رذایل، ملکات، عواطف، مهارت‌ها، عادات، انگیزش، زگزبسکی.



۴

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳

طرح مسئله

نظریه فضیلت شامل دسته‌ای از نظریه‌های کلان فلسفی است که درباره ماهیت، اقسام و کارکردهای فضایل یا رذایل بحث می‌کنند. این نظریه‌ها، به جای تأکید بر فعل و ویژگی‌های آن، بر فاعل (عامل) و ویژگی‌های وی متمرکزند، به جای تمرکز بر نقش فعل درست، بر نقش شخصیت افراد تأکید می‌کنند و مباحث آنها به جای پرداختن به «عمل کردن درست» (rightly acting)، در پی تحلیل «خوب عمل کردن» (acting well) و یافتن انسان خوب است (Dworkin, 2006: 636). هرچند برخی معتقدند برای اطلاق عنوان «نظریه فضیلت» نیازی نیست که آن نظریه بر فضایل متمرکز باشد، بلکه هر نظریه‌ای که به هر گونه‌ای به فضایل پرداخته باشد، در این دسته جای می‌گیرد (Jost, 2006, v. 9: 679). این نظریه‌ها به دو دسته رقیق (weak) (تمرکز بر عامل و ویژگی‌های وی) و محض (pure) (پیوند عمیق دو مفهوم خوب و فضیلت) تقسیم می‌شوند (Slote, 1993: 8). زگربسکی - فیلسوف دین و اخلاق معاصر - با تقسیم نظریه‌های فضیلت محض به «خوب - بنیاد» (good-based) (مانند نظر ارسطو) و «فاعل - بنیاد» (agent-based)، دومی را ترجیح می‌دهد و نظریه خود درباره فضیلت را بر همین اصل و عنصر انگیزش در عامل بنیان می‌نهد.

تحلیل فضیلت پیشنهادی طولانی دارد. در برخی از قرائت‌ها (آرای سقراط، ارسطو و برخی از معاصران)، معرفت پیش‌نیاز فضیلت یا برابر با آن شمرده شده است که برخی با طرح فضایل مبتنی بر جهل و بی‌خبری - مانند فروتنی که در آن فرد برخی از ارزش‌های خویش را نادیده می‌انگارد و مانند گذشت و اغماض کریمانه از دیگران که مستلزم چشم‌پوشی از خطاهای آنان است - آن را به چالش کشیده‌اند (Driver, 2001: 16) و برخی نیز با خدشه در آن، به دفاع از نظریه سنتی پرداخته‌اند (Winter, 2012: 23-25). افزون بر فلسفه اخلاق، فلسفه عمل نیز زمینه‌ای برای تحلیل فلسفی در باب «عمل فضیلت‌مندانه» (virtuous action) یا «برآمده از فضیلت» (come from virtue) است. به اعتقاد فیلسوفان عمل، فعل فضیلت‌مندانه چهار شرط دارد: الف) ارادی و اختیاری باشد؛ ب) برآمده از یک انتخاب عقلانی باشد (برخلاف اعمال کودکان و حیوانات)؛ ج) فاعل آن دارای غایت نهایی باشد؛ د) برآمده از حکمت عملی باشد (برخلاف فعل فرد شرور) (Hursthouse, 2010: 318-320).



نظریه

بازشناسی سرشت فضایل



گذشته از موضوع لزوم ارائه معیار در بازشناسی فضایل^۱، مسئله مهم تر آن است که آیا در فرهنگ‌های مختلف، فضایل مشترکی وجود دارند یا مفاهیم و مصادیق فضایل از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کند. تقریباً همه کسانی که درباره فضایل سخن گفته‌اند، فهرستی از مصادیق مورد نظر خویش را ارائه کرده‌اند. برای مثال، هیوم فضایل را در چهار دسته کلان (مفید برای دیگران، مفید برای خود، مقبول دیگران و مقبول خود) جای می‌دهد و در نهایت، توافق بر تلقی واحد از این مفهوم را مشکل می‌داند (Hume, 1983: 119-144). به باور جان لاک هر جا امری فضیلت شمرده شود، بدان معناست که آن امر در مقام قضاوت، ارزش تحسین و تشویق را دارد و نیز آنچه رذیلت شمرده می‌شود، سزاوار سرزنش است و این یک معیار کلی برای همه مصادیق در همه شرایط است (Lock, 1996, II: 28). مک‌این‌تایر نیز سیر تاریخی مفهوم فضیلت از یونان باستان تا عصر حاضر را ترسیم می‌کند و تفاوت آنها را در زمان و مکان به تصویر می‌کشد، اما ترسیم یک مفهوم مرکزی برای فضیلت را ممکن می‌داند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۲: فصل‌های ۱۰ - ۱۴). زگربسکی با اعتقاد به تفاوت فاحش بین فهرست‌ها، وجود فضایل مشترک میان فرهنگ‌ها را به دلیل تفاوت‌های عمیق بین الگوهای رفتاری آنها در حقیقت اشتراک نمی‌شمرد. او ارائه یک مفهوم جامع درباره فضیلت را به شامل شدن موارد زیر وابسته می‌داند:

۱. فضیلت یک برتری است؛
۲. فضیلت یک ویژگی عمیق درونی فرد است؛
۳. ویژگی‌هایی که بر صدر عالی‌ترین فهرست‌های فضایل در طول تاریخ می‌درخشند در حقیقت فضیلت‌اند؛
۴. حکمت، شجاعت، خیرخواهی، عدالت، صداقت، وفاداری، کمال و سخاوت از این دست ویژگی‌ها می‌باشند؛
۵. برخی از فضایل، عقلانی و برخی دیگر اخلاقی‌اند و شماری نیز نه اخلاقی‌اند و نه عقلانی؛
۶. نه در این فهرست‌ها و نه در کاوش نظری درباره فضایل، الزامی برای زائد دانستن قید «اخلاقی» نیست. در نتیجه این قید احترازی است، نه توضیحی؛

۱. آنسکوم معتقد بود فیلسوفان در طول تاریخ هیچ معیاری برای شناخت فضایل به دست نداده‌اند و تنها به بیان مصادیق آن بسنده کرده‌اند (Anscomb, 2004: 41).

۷. فضیلت دارای حد بالایی از اهمیت نظری و نیز کاربرد عملی^۱ مفید است

(Zagzebski, 1996: 89).

ماهیت فضایل

۱. رابطه فضیلت و خوب

فضیلت یک برتری و ویژگی ممتاز برای صاحب آن به شمار می‌رود و «خوب» است. حال این خوبی برای صاحب فضیلت چگونه است؟ امور خوب به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم می‌شود: خوبی‌های درونی به خود افراد و ویژگی‌های درونی آنها مربوط‌اند، اما مقصود از خوبی‌های بیرونی، امور پسندیده در میان دیگر افراد اجتماع است. پس سرشت فضیلت تنها به بازآفرینی امور نیک و پسندیده در فرد می‌انجامد یا منشأ پیدایش خوبی‌های بیرونی و اجتماعی نیز هست؟ زگزبسکی از جمله کسانی است که به این امر پرداخته است.

۱ - ۱. فضیلت و خوبی درونی

این نحوه از اتصاف می‌تواند به یکی از دو شیوه زیر باشد:

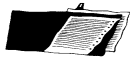
الف) فضیلت به فرد نیکی و شایستگی می‌بخشد. در این تلقی، بروز فضیلت از مالک آن، امری ستودنی (admirable) و تحسین‌برانگیز است و جلوه بیرونی و اجتماعی دارد و دیگران شاهد این برتری هستند؛

ب) فضیلت برای صاحب آن پسندیده و خوب است. در این تلقی، فضیلت مطلوب و دلخواه (desirable) صاحب آن است و او از اتصاف بدان خرسند است.

این دو معنا یکسان نیستند. برای نمونه، ثروتمندی در تلقی دوم خوب است، ولی در تلقی اول نه؛ یا اینکه سخاوت در تلقی اول خوب است، ولی در تلقی دوم دست‌کم قابل

بحث است که خوب و خیر هست یا نه (Zagzebski, 1996: 89-90).

۱. اهمیت عملی بدان معناست که از فضیلت برای تصمیم‌گرفتن و نیز ارزیابی دیگران بهره بگیریم. فایده نظری آن نیز در اخلاق نظری است و بیشتر فیلسوفان اخلاق، تبیین ماهیت فضایل و رابطه آن با دیگر مفاهیم مانند «خوب» و «درست» را مفید و راه‌گشا می‌بینند (Anscomb, 2004: 85-86).





اما پرسش مهم در زمینه رابطه خوب و فضیلت آن است که به لحاظ مفهومی و وجودی، کدام یک از مفاهیم مقدم‌اند: خوب یا فضیلت؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید بدانیم آیا فضیلت فی‌نفسه خوب است (موضوعیت دارد) یا اینکه چون صاحب خود را خوب و نیکو می‌گرداند، ما آن را خوب می‌دانیم (طریقت دارد)؟ در بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، خوب بنیادی‌تر به شمار می‌آید و ارزش بیشتر و بهتری دارد. این پرسش را نخستین بار آکوئیناس مطرح کرد و رویکرد دوم را برگزید. به اعتقاد وی، «فضیلت» آفریننده و ویژگی‌های پسندیده در صاحب خود است و هیچ‌گاه به رفتار نادرست نمی‌انجامد (Aquinas, 1984: I-II 55, a. 3). زگزبسکی می‌گوید از آنجا که جهان نیز بر ایند رفتارهای انسان‌هاست، پس می‌توان گفت فضیلت هم مایه خیر و خوبی صاحب خود است (حالات ممتاز درونی) و هم برای جهان (رفتارهای پسندیده و نیکو میان انسان‌ها) خوب است (Zagzebski, 1996: 91).

بعدها اندیشمندان بسیاری به این ارزش ذاتی فضایل و آفرینش خوبی در صاحبان آنها معتقد شده‌اند. یکی از مهم‌ترین چالش‌های این نظریه وجود مواردی است که بروز یک فضیلت به ناهنجاری و پیدایش ردیلت می‌انجامد. مانند صفت شجاعت در سربازان جنایتکار یا خوی رحمدلی در قاضی. ما هر دو را خصلت‌های ناپسندی می‌دانیم، هرچند به صورت محض و مجرد از اتصاف این صفات به اشخاص، داوری ما چنین نباشد. حال آیا این فضیلت‌ها توانسته‌اند به صاحبان خود، نیکی و خوبی هدیه دهند؟ برای حل این چالش، چند پاسخ ارائه شده است:

۱. این دو صفت سرباز و قاضی، به ترتیب شجاعت و رحمدلی نیستند (خروج موضوعی و تخصصی)؛
۲. این رفتارها شجاعت و رحمدلی هستند، اما همیشه فضیلت نیستند (خروج محمولی)؛
۳. این دو صفت همیشه فضیلت هستند، ولی فضایل در همه موارد، نیکی و شایستگی ایجاد نمی‌کنند و ممکن است تنها وجود (بالقوه) داشته باشند، نه اینکه اثرگذار باشند.
۴. این صفات وجود دارند و فضیلت شمرده می‌شوند و به صاحب خود نیکی می‌بخشند، ولی ویژگی‌های خوب آفرینی فضایل و ویژگی‌های بد آفرینی ردایل همیشه به گونه‌ای با یکدیگر جمع نمی‌شوند که خوبی محض و یکپارچه‌ای را برای

فاعل به ارمغان بیاورند (نظریه برگزیده زگزیسکی: Zagzebski, 1996: 92). وی در مقایسه میان دو دیدگاه که فضایل را به صورت بالقوه یا بالفعل می‌شمارند، دیدگاه دوم را می‌پسندد:

یک فضیلت همیشه ارزشمند است، حتی در مواردی که فرد را روی هم رفته بدتر کند، زیرا از میان دو فردی که یکی فضیلت الف را دارد و دیگری ندارد، اولی برای رسیدن به درجه‌ای از تعالی اخلاقی، زحمت کمتری را از دومی متحمل می‌شود و به مراتب والای اخلاقی نزدیک‌تر است، هرچند آن فضیلت خاص، اکنون او را کم‌ارزش‌تر کرده باشد (Zagzebski, 1996: 93-94).

پس فضیلت بر ایند ارزش اخلاقی صاحب خود را بالا می‌برد؛ هرچند در عمل، آمیزش فضایل و رذایل به تولید خطا و گناه بینجامد و حتی بیشتر از هنگامی که رذایل محض وجود داشته باشند، افعال نادرست از انسان سر بزنند. پس هیچ‌گاه نباید از وجود فضایل در فرد، انتظار بروز رفتار خوب و درست را داشته باشیم. البته در تعریف فضیلت در نگاه زگزیسکی، فضیلت در کسب غایت مورد نظر از آن قابل اعتماد است، ولی گذشته از برخی اشکال‌ها بر این ادعا باید گفت بر مبنای خود وی، در چنین مواردی غایت‌های فضایل و رذایل در تقابل با یکدیگر اثر همدیگر را خنثی می‌کنند؛ یعنی هرچند فضیلت می‌خواهد و می‌تواند غایت مقصود را فراهم سازد (مقتضی)، ولی رذایل از آن باز می‌دارند (مانع).

نکته دیگر درباره رابطه فضیلت و خیر درونی آن است که از فردی به فرد دیگر تفاوت می‌کند. ارسطو می‌گوید هرچند به لحاظ نظری یک فضیلت را میان دو رذیلت (افراط و تفریط) محصور و تعریف می‌کنیم، در عمل این امر از فردی به فرد دیگر تفاوت می‌کند (Aristotle, 2009: II, 1106 b, 5-7). برای نمونه، حد وسط میان بی‌پروایی و بزدلی از یک انسان به انسان دیگر فرق می‌کند؛ همانند اینکه میزان غذای لازم برای افراد متفاوت است. به اعتقاد زگزیسکی در موارد معرفتی و عقلانی، برخی با تلاش دقیق و با حساسیت به موفقیت می‌رسند، درحالی‌که عده‌ای بهترین کارهای خود را وقتی انجام می‌دهند که بدون سخت‌گیری و حساسیت، بی‌مبادلاتی زیادی در انجام‌دادن کار خود دارند! نتیجه آنکه هرچند داشتن فضیلت همواره ارزشمند است و نیکی به ارمغان می‌آورد، به نسبت افراد درجات متفاوتی وجود دارد که یک فضیلت بتواند به صاحب خود ارزش و خوبی عطا کند؛ یعنی نوع و درجه مشخصی از فعل وجود ندارد که اگر فرد از خود بروز داد، به یکسان





بتوان به فضیلت بودن آن و ارزشمند ساختن او حکم کرد. البته وی فضیلت «حکمت عملی» را استثنا می‌داند (Zagzebski, 1996: 96-97). این یک نکته کلیدی در تحلیل نگاه زگزبسکی به فضیلت است و به اعتراف او، فضیلت به حمل شایع (مصادیق خارجی آن) در افراد گوناگون متفاوت است.

۱-۲. فضیلت و خوبی بیرونی

بررسی تاریخ طرح مفهوم فضیلت نشان می‌دهد که این مؤلفه فردی، نتایج و برون‌دادهای اجتماعی خوبی نیز داشته است که فیلسوفان آنها را بر شمرده‌اند. اولین بار ارسطو با طرح نظریه سعادت مدعی شد فضیلت نوعی شکوفایی فردی و زمینه‌ساز سعادت انسان است و به دلیل ارتباط فرد با جامعه، سعادت آن دو با هم پیوند خورده‌اند. پس از نگاه وی، فضایل درونی با خیر بیرونی یا همان سعادت اجتماعی ارتباط مستقیمی دارند (Aristotle, 2009: A1099b).

البته این اعتقاد در میان فیلسوفان سنتی و کهن، طرفداران بسیاری داشته است، اما امروزه همه فیلسوفان اخلاق چنین نمی‌اندیشند و برخی درباره ارتباط شکوفایی درونی اشخاص از طریق فضایل با بروز نشاط و شکوفایی اجتماع تردید دارند. برای نمونه، مایکل اسلوت با تقسیم فضایل به «مربوط به خود» (self-regarding) و «مربوط به دیگران» (other-regarding)، در نگاه اول آنها را در مقابل هم فرض می‌کند (Slote, 1992: xvi- xvii & 9-17)؛ هرچند برخی مانند مک‌اینتایر، فضایل را پیش شرط بقای خانواده و جوامع سیاسی و زمینه‌ساز ایجاد حیات نیک اجتماعی می‌دانند. وی می‌گوید در یک اجتماع، هر یک از ما جزئی از یک خانواده، صنف، قبیله و ملیت هستیم و اقوام و آشنایان هر یک از ما چنین وضعیتی دارند. پس خیر و نیک‌بختی ما درهم تنیده است و ما در این امر از پیشینیان ارث می‌بریم و دیگران از ما و این نشانگر پیوند خوردن سرنوشت ما با یکدیگر است؛ هرچند نگاه فردگرایانه (individualism) در اندیشه جدید آن را بر نمی‌تابد (مک‌اینتایر، ۱۳۹۲: ۳۶۹ - ۳۷۰).

زگزبسکی را نیز باید در قلمرو دسته اخیر بر شمرد. در نگاه وی، فرد فضیلت‌مند کسی نیست که تنها از درون شایسته است و شخصیت والایی دارد، بلکه او در پی ایجاد محیطی برای خود است که انسان‌هایی با قلب‌ها و شخصیت‌های ارزشمند، دوستدار چنین جهانی باشند. هیچ چیزی فضیلت نیست، مگر آنکه برای صاحب خود و دیگران (هر دو) مفید باشد: فضایل با خوبی مرتبط هستند، اما نه از طریق افزایش خیر معینی به مالک خود و به جهان، بلکه با نزدیک‌تر کردن صاحب خود به سطح بالایی از ستایش و قرار دادن جهان در آستانه سطح بالایی از مطلوبیت (Zagzebski, 1996: 101).

۲. فضیلت و توانایی‌های طبیعی (ذاتی) (natural capacities)

آیا فضیلت امری طبیعی و فطری است یا حالتی اکتسابی و غیر ذاتی؟ هر انسانی دارای برخی از توانایی‌هاست که هم مزیت‌هایی برای او و هم ویژگی درونی و نفسانی او هستند، اما او برای فراهم آوردن آنها زحمتی نکشیده است؛ مانند قدرت دید خوب یا هوش فوق‌العاده یا حافظه قوی. این موارد را معمولاً استعداد ذاتی (innate faculty) یا قوا (powers) می‌نامند. در مقابل، برخی از ویژگی‌های فردی نیز اکتسابی‌اند؛ مانند تقویت روحیه ایثار. ارسطو معتقد بود «ما ذاتاً توانایی‌ها و استعدادهایی داریم، ولی ذاتاً خوب یا بد آفریده نشده‌ایم» (Aristotle, 1996: II. 5. 1106 a, 8-9). آنچه ذاتی و طبیعی ما باشد، با هیچ عادت و تمرینی از بین نخواهد رفت؛ درست مانند اینکه یک سنگ به خودی خود هرگز رو به بالا حرکت نمی‌کند. پس در نگاه وی، اینکه انسان می‌تواند خوب یا بد باشد، نشانه آن است که این امر ذاتی او نیست و بنابراین، فضیلت را امری اکتسابی می‌داند؛ حال فضیلت اخلاقی با تمرین و عادت و فضیلت عقلانی با تعلیم و تربیت کسب می‌شود (Aristotle, 1996: II.1 1103a, 19-25). در تلقی سوسا و گریکو (وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور (virtue reliabilism) یا وثاقت‌گرایی مبتنی بر استعداد (faculty reliabilism)، فضایل عقلانی غیر از فضایل اخلاقی و از جمله قوا و استعدادها شمرده می‌شوند و به تعبیر بهتر، آنها فضایل عقلانی را همان قوا و استعدادهای شناختی می‌پندارند (Sosa, 1991: 235; Greco, 2008: 4-5). در تاریخ فلسفه، کمتر کسی بر قوا و استعدادهای ذاتی، فضیلت عقلانی اطلاق کرده است و این یک رهیافت جدید است.

زگزبسکی تفکیک فضایل اخلاقی و عقلانی را نمی‌پذیرد و این دو را از یک سنخ می‌داند که به لحاظ تفاوت در کارکرد و غایت، دو دسته شده‌اند. وی می‌گوید فضیلت دارای دو کاربرد است: ما گاهی همه خوبی‌ها و برتری‌های انسانی را در اصطلاحی عام «فضیلت» می‌نامیم که گستره آن موارد فراوانی را شامل می‌شود؛ از جمله قوای خوب مانند بینایی خوب و قوی، کارکرد درست فرایندهای شناختی طبیعی مانند پرداختن به استدلال استقرایی معتبر و موجه، توانایی‌های ذاتی مانند هوش سرشار، خلق و خوی‌های پسندیده مانند خون‌گرمی و خوش‌برخوردی که این یک تلقی عمومی و حداکثری از فضیلت است. وی اطلاق فضیلت بر بینایی و شنوایی و... را می‌پذیرد، اما آن را در اصطلاحی کم‌دامنه‌تر، تنها شامل برتری‌های اکتسابی می‌داند. برشمردن این ویژگی برای فضیلت، یکی از





کم چالش ترین مباحث در سیر تاریخی مفهوم فضیلت است و همان گونه که فضیلت معمولاً یک ملکه تلقی می شده، اکتسابی بودن آن نیز محل بحث نبوده و به جای تحلیل این واژه، بیشتر به کارکرد آن پرداخته می شد (Zagzebski, 1996: 102).

یکی از دلایل وی بر این امر آن است که فضایل حالتی پایدار برای «شخصیت» افراد است و توانایی های ذاتی تنها مؤلفه ای برای «شخص» آنها به شمار می رود. چه بسا ما توانایی ها و استعداد های دیگران - مانند زیبایی یا قدرت - را تحسین یا تشویق کنیم، ولی فرد فاقد آنها را سرزنش نمی کنیم، زیرا وی اراده و نقشی در این محرومیت نداشته است؛ در حالی که فضایل ویژگی هایی هستند که حضورشان درخور تحسین و غیابشان (اتصاف به رذایل) مستحق سرزنش است. پس شرط فضیلت بودن یک خصیصه آن است که امری اکتسابی باشد، نه یک استعداد ذاتی (Zagzebski, 1996: 104).

نکته مهم در این زمینه، تبیین تفاوت میان ذاتی و اکتسابی و ارائه ملاکی برای بازشناسی آنهاست، زیرا توانایی های ذاتی هم می توانند با تمرین تا حدی رشد یابند؛ برای نمونه آیا می توان معیار را ارادی بودن آن و ویژگی دانست؟ یا می توان شرط فضیلت بودن یک ویژگی را وجود گرایش مخالف آن در انسان بر شمرد که اتصاف بدان نیازمند تلاش و فرایند اکتساب باشد؟^۱ زگزبسکی چند معیار در این زمینه ارائه می دهد: نخست اینکه یک ویژگی باید ارادی باشد تا بتوان بر آن فضیلت اطلاق کرد. در نتیجه توانایی های ذاتی که بدون تلاش و اراده به دست می آیند، فضیلت نیستند؛ دیگر اینکه فرد در قبال آن مسئولیت داشته باشد. البته اکتسابی بودن امری برای مسئول بودن در برابر آن کافی نیست، ولی به یقین شرط لازم آن هست؛ مثلاً حیوانات فعالیت هایی دارند که هر چند خوشایند آنها و تحسین برانگیز باشد، بر آنها اطلاق فضیلت نمی شود؛ چون کسی از آنها بازخواست نمی کند. معیار سوم نیز آن است که آن ویژگی، یک متناظر - و بنابر نظریه ارسطو، دو متناظر - داشته باشد (رذیلت) و هر فرد همزمان بتواند ویژگی تحسین برانگیز (فضیلت) یا نظیر سرزنش آفرین آن (رذیلت) را در خود نهادینه کند. برای نمونه، ترس از تاریکی یک رذیلت نیست؛ نه به دلیل اینکه غیر ارادی است، بلکه چون فضیلتی متناظر با آن وجود ندارد تا فرد مبتلا به تاریک هراسی آن را در خود تقویت کند (Zagzebski, 1996: 103-105).

۱. برای نمونه، فیلیپا فوت چنین ملاکی را ارائه می دهد. نک: Foot, 1987: 10-15

۳. فضیلت و مهارت (skill)

حال که فضایل در گستره قوا، توانایی‌ها و استعدادها ذاتی و فرایندهای طبیعی جای نگرفتند، این تصور پیش می‌آید که تفاوت میان فضایل و مهارت‌ها چیست؟ آیا رابطه میان آنها تساوی است یا تباین یا عموم و خصوص من وجه و یا مطلق؟ مهارت‌ها نیز اموری اکتسابی‌اند و وقتی در اثر تلاش و مداومت حاصل شوند، مزیت شمرده می‌شوند و فرد تحسین می‌گردد، مانند فراگیری زبان خارجی، توانایی در ورزشی خاص و فراگیری نجاری. بسیاری از فیلسوفان به تمایز میان این دو معتقدند و برای این ادعا ادله‌ای برشمرده‌اند. بهترین راه برای تبیین این دوگانگی، بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های این دو است. ارسطو در این مقام، واژه یونانی «*techne*» را به کار برده است که آن را به «*art*» ترجمه کرده‌اند. برداشت رایج بر این است که مقصود وی از این واژه همان مهارت است. او میان این دو تمایز نهاد و دو تفاوت برای این دو بیان کرد:

۱. انسان می‌تواند یک مهارت را فراموش کند، اما نمی‌تواند یک فضیلت را به فراموشی بسپرد. اگر هم فردی فضیلتی مانند شجاعت را نداشته باشد یا آن را از دست بدهد، این دلیل بر آن نیست که راه شجاع بودن را فراموش کرده باشد، بلکه در عمل فاقد آن است (Aristotle, 2009: I.10, 1100 b, 11-17).

۲. فردی که به یک فضیلت آراسته نیست، ممکن است یک رفتار فضیلت‌مندانه همراه با ویژگی‌های آن فضیلت را از خود بروز دهد، اما در مهارت‌ها چنین نیست و یک مهارت اتفاقی رخ نمی‌دهد و تنها در اثر شناخت و تمرین پدید می‌آید (Aristotle, 2009: II. 4, 1105 a, 17-35).

بلامفید با دفاع از این نظر که تقریباً همه فیلسوفان یونان باستان فضایل را نوعی مهارت می‌انگاشتند، دو نتیجه مهم برای آن برمی‌شمرد: یکی اینکه معرفت اخلاقی شاخه‌ای از معرفت عام تلقی شده، دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی محل تردید نخواهد بود، زیرا این نوع از معرفت برآمده از فضایل و درباره آنهاست و اگر فضایل از سنخ مهارت‌ها باشند، همچون دیگر مهارت‌ها به تولید معرفت می‌انجامند و معرفت یک شخص اخلاقی همچون دیگر معرفت‌هاست. دیگر اینکه، اختلاف میان درون‌گرا و برون‌گرا حل خواهد شد، زیرا در این صورت، معرفت برآمده از فضیلت است و فضیلت نیز نوعی مهارت خواهد بود و در نتیجه، باید توجیه باور را در ماهیت مهارت و کارکرد آن جست‌وجو کرد، نه در دسترسی





یا عدم دسترسی عامل معرفتی به عوامل آن (Bloomfield, 2000: 23-43). در مقابل، فوت معتقد است مهارت‌ها تنها توانایی‌هایی در افراد هستند و فضایل برخلاف مهارت‌ها، فراتر از یک استعداد یا توانایی، باید مسبوق به اراده باشند (Foot, 1987: 9). نیز برخی دیگر بر این باورند که مهارت لزوماً به تمرین و پرورش نیازی ندارد، اما شرط کسب یک فضیلت تنها تمرین است و فرد باید آن رفتار را در موقعیت‌های مناسب انجام دهد. انسان می‌تواند به هر دلیلی مانند ارثی بودن یا نبوغ، توانایی سریع‌دویدن یا حمل اجسام سنگین را بدون هیچ تمرینی داشته باشد. در مقابل، اگر فردی عمل عادلانه یا شجاعانه‌ای را در موقعیتی که اقتضای آن را دارد انجام ندهد، این کافی است تا فضایل شجاعت و عدالت را از وی نفی کنیم (Meilaender, 2000: 22).

یکی از دلایل تمایز این دو آن است که برخی از مهارت‌ها فاقد ارزش هستند، اما همه فضایل دارای ارزش‌اند و سرشت آنها با ارزش‌گره خورده است. البته این دلیل اثبات نمی‌کند که فضایل مهارت نیستند، ولی ثابت می‌کند که گستره فضایل و مهارت‌ها یکی نیست و این دو حدود یکسانی ندارند. بنابراین، چه‌بسا هر فضیلتی یک مهارت باشد، ولی هر مهارتی لزوماً فضیلت نخواهد بود و به مؤلفه‌های دیگر نیاز دارد. از دیگر سو، مهارت‌ها یا نوعی فن هستند و یا رابطه نزدیکی با آن دارند، درحالی که فضایل این‌گونه نیستند. فراگیری فنون نیز سختی خاص خود را دارند و مهارت نیز به معنای چیرگی بر آن سختی‌ها و فراهم آوردن آن ویژگی در خود است؛ در مقابل، در فضایل سخن از چیرگی بر سختی‌های خود فعل نیست و هرچند اکتساب برخی فضایل با مشقت همراه است، این سختی عارضی و ناشی از غلبه بر میل مخالف در درون انسان است، زیرا او به برخی از رذایل گرایش دارد و سرکوب کردن آن و جایگزینی فضیلت، مشقت خاص خود را دارد.

زگزبسکی با اعتقاد به تفاوت میان مهارت و فضیلت، یکی از مشکلات در این تفکیک را واژه‌پردازی مشترک می‌داند، زیرا گاهی یک واژه می‌تواند هم از یک فضیلت حکایت کند و هم نشانه درجه‌ای از مهارت باشد؛ مانند احتیاط، خودکنترلی، دقت و بی‌طرفی. البته گاهی نیز یک اصطلاح هم بر عاطفه‌ای خاص و هم بر فضیلتی مانند مهربانی و صداقت که آن عاطفه را مدیریت می‌کند، اطلاق می‌شود که در این موارد، تمایز فضایل با مهارت‌ها به

دلیل وجود «عاطفه» روشن است و خلط نمی‌شود. او برای بیان تمایز فضیلت و مهارت، دو وجه ابتکاری ارائه می‌دهد:

۱. یکی از تفاوت‌های فضیلت و مهارت در مفاهیم مقابل آنهاست. در مقابل هر فضیلتی، یک رذیلت (مخالف آن، نه متناقض با آن) قرار دارد و از این‌رو، آنها دو مفهوم «ضدان» و همیشه توأم هستند؛ درحالی که در مقابل مهارت چیزی وجود ندارد و تنها می‌توان «عدم مهارت» را در مقابل آن نهاد که یک مفهوم مستقل نیست، بلکه امری انتزاعی و اضافی است. پس در مقابل فضیلت، رذیلت قرار دارد که عدم آن نیست، اما در مقابل مهارت، تنها می‌توان به عدم آن اشاره کرد. فضایل و رذایل هر دو اکتسابی و وجودی‌اند و هیچ‌گاه کودک‌ان یا بالغان ناتوان را که تجربه‌ای کسب نکرده‌اند، فضیلت‌مند یا رذیلت‌مند نمی‌شماریم؛ درحالی که نبود مهارت نیازمند هیچ تلاشی نیست. بر مبنای ارسطو نیز - که هر فضیلتی دو مقابل دارد - این تفاوت تقویت می‌شود، زیرا هیچ مهارتی دو مقابل ندارد.

۲. رفتارها و کردارهایی که در جهت کسب یک مهارت صورت می‌گیرد، فاقد ارزش‌اند و اگر هم مهارتی ارزش داشته باشد، به دلیل ویژگی موقعیت آن است و به خود مهارت ربطی ندارد؛ درحالی که فضایل ذاتاً ارزش دارند و هر تلاشی برای اکتساب آنها دارای ارزش عارضی و تبعی است (Zagzebski, 1996: 112-113). به اعتقاد او ما هم فضایل عقلانی و اخلاقی داریم و هم مهارت‌های عقلانی و اخلاقی. مهارت‌ها معمولاً در خدمت فضایل قرار می‌گیرند و افرادی را که برپایه یک فضیلتی برانگیخته شده‌اند، در اجرای کار خود مدد می‌رسانند تا در این فرایند موفق و اثربخش باشند، اما برخی از فضایل اخلاقی با هیچ مهارت خاصی مرتبط نیستند. تواضع، صمیمیت و برخی دیگر از فضایل دینی مانند ایمان و امیدواری چنین سرشتی دارند و بدون داشتن مهارت می‌توان بدانها متصف شد. البته برخی فضایل مستلزم مهارت‌های خاصی نیستند و برخی مهارت‌ها هم ویژه نوع خاصی از فضایل نیستند و در تحقق شماری از فضایل مؤثرند (Zagzebski, 1996: 113). وی برای نمونه، برخی از مصادیق آنها را می‌آورد و با هم مقایسه می‌کند (Zagzebski, 1996: 114). پس با وجود هم‌پوشانی‌های فراوان میان فضیلت و مهارت، او تفاوت‌های مهم آن دو را برمی‌شمارد که آنها را به لحاظ ماهیتی و هویتی متمایز می‌سازد؛ برخی از این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. فضایل به لحاظ روانی و درونی، دارای جزو انگیزشی و فراتر از یک تأثیر خارجی صرف هستند، ولی مهارت‌ها تنها یک عمل جوارحی‌اند که در اثر پرورش و تمرین





یک عضو خاص پدید می‌آیند و اغلب برای تأثیرگذاری خارجی از آنها استفاده می‌شود؛

۲. کاربرد فضایل - دست کم به لحاظ نوعی - بیشتر از مهارت‌هاست و در مهارت‌ها با یک موضوع مشخص، زمینه معین و نقشی ثابت مواجه هستیم؛

۳. ویژگی خارجی و بیرونی بودن مهارت‌ها، فرایند آموزش را در آنها ساده‌تر می‌سازد؛ هرچند این به معنای ممکن نبودن امکان آموزش در فضایل نیست. صاحب فضایل نیز می‌تواند آنچه را در درون خود تقویت کرده است، با استفاده از مهارت‌های مرتبط به دیگران منتقل کند؛

۴. در فضایل عقلانی نیز جزو انگیزشی وجود دارد؛ درحالی که مهارت‌های عقلانی تنها فزونی هستند که برای اکتساب معرفت به آنها نیازمندیم؛

۵. فضایل بیشتر با ساختار انگیزشی و درونی (جوارجی) مرتبط هستند، ولی مهارت‌ها اغلب با تأثیر در افعال (جوارجی) در ارتباطند (Zagzebski, 1996: 116). البته این تفاوت‌ها اغلب مبنایی هستند و چون ایشان فضیلت را دارای جزو انگیزشی می‌داند، آنها را متمایز از مهارت‌ها معرفی می‌کند.

۴. فضیلت و عادت

پیش‌تر گذشت که فضایل و رذایل ویژگی‌هایی هستند که با تمرین و پرورش و در یک فرایند تدریجی حاصل می‌شوند و پس از ایجاد دوام خواهند داشت. در نتیجه گونه‌ای از «طبیعت ثانوی» افراد می‌شوند و افراد در برابر آنها پاسخگو هستند. حال از آنجا که این ویژگی‌ها شباهت‌هایی به عادات دارند، برخی این دو را یکی پنداشته و فضایل را از سنخ عادات دانسته‌اند. در آغاز یادآور می‌شویم که بین عادت و عادت کردن یا خوگیری (habitation) فرق است. اولی یک اسم است که حاصل یک فرایند می‌باشد، ولی دومی خود آن فرایند است و لزوماً به یک عادت نمی‌انجامد و ممکن است از آن در اتصاف به دیگر گونه‌های رفتاری استفاده شود.

برخی اصطلاح «hexis» را در آثار ارسطو به عادت ترجمه کرده‌اند؛ درحالی که ارسطو نمی‌خواسته فضایل را از سنخ عادات برشمارد (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۶). او با تفکیک میان فضایل عقلانی و اخلاقی، اولی را از طریق تمرین و پرورش و دومی را از راه

عادت قابل تحصیل می‌دانست و بنابراین، فضیلت را نتیجه فرایند عادت کردن برمی‌شمرد (Aristotle, 2009: II, 1103a, 15-19).

فیلسوفان معمولاً بین فضیلت و عادت تمایز قایل بوده‌اند؛ از جمله اینکه گستره معنایی عادت را کوچک‌تر از آن می‌دانند که بتوان فضیلت را در آن جای داد. برای نمونه نمی‌توان از عادت سخاوت سخن گفت. دیگر اینکه عادات می‌توانند نشانه و دلیل یک فضیلت باشند، نه اینکه خود آنها یک فضیلت باشند؛ برای مثال، عادت به لبخند یا خم شدن در مقابل دیگران می‌تواند نشانه مهربانی یا احترام به افراد باشد. سوم اینکه عادت‌ها اغلب معین و قابل شناسایی هستند، ولی فضایل بالفعل چنین نیستند، بلکه این قابلیت را دارند که آنها را مشخص کنیم؛ برای نمونه، اینکه فردی آهسته راه برود یا سر خود را تکان بدهد، این عادت اوست، ولی شجاعت را نمی‌توان در قالب یک یا چند رفتار خاص معرفی کرد، بلکه باید یک نفر در چند موقعیت و زمینه گوناگون، رفتارهایی را از خود بروز دهد. همه فضایل چنین‌اند که با یک رفتار خاص قابل تبیین نیستند (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۷).

زگزبسکی با برشمردن برخی از وجوه تشابه میان این دو، یکسان‌نگاری آنها را نادرست می‌داند. وی می‌گوید فضایل و رذایل دارای دو ویژگی اصلی هستند: الف) به تدریج کسب می‌شوند؛ ب) به نسبت پایدار هستند. این دو به هم وابسته‌اند و مناط مسئولیت داشتن افراد در قبال فضایل و رذایل خویش همین دو ویژگی است. وی می‌گوید این دو ویژگی در عادت‌ها نیز وجود دارند، ولی این به معنای یکی بودن آنها نیست. عادت و فضیلت هر دو از طریق تکرار در طول زمان به دست می‌آیند و حال باید بررسی کرد که آیا این فرایند اکتساب، ذاتی فضیلت است یا یک ویژگی اتفاقی و عارضی برای آن به شمار می‌آید و آیا می‌توان شیوه‌ای دیگر برای اکتساب فضایل در نظر گرفت؛ مثلاً دستگاهی دگرگون‌ساز (خمیره رنگرزی) را در نظر گرفت که یک‌باره فرد را دگرگون سازد و او را به گونه دلخواه او قرار دهد؟ (Zagzebski, 1996: 116-117). او معیار ارسطو را بازتاب‌دهنده همه فضایل نمی‌داند و معتقد است دسته‌ای از فضایل مانند ابتکار (originality) و خلاقیت (creativity) هرگز از طریق عادت‌ورزی به دست نمی‌آیند و حتی به نظر می‌رسد تنها در غیاب این امور می‌توانند شکوفا شوند و به سختی می‌توان تصور نمود که یک فرد، توانایی در ابداع نظریه‌های جدید در علوم و فنون را تنها با عادت و تکرار در یک فرایند تدریجی به دست آورده باشد.





پذیرش وجود چنین فضایی خود دلیلی بر نادرستی این ایده است که همه فضایل باید در یک رویه خو گرفتن و عادت کردن پدید بیایند.

به نظر می‌رسد این‌گونه ویژگی‌ها را باید از چرخه فضایل خارج کرد، زیرا اینها بیشتر شبیه استعداد طبیعی هستند و هرچند یک خوش‌شانسی برای صاحب آن به شمار می‌روند، فرد در برابر آن مسئولیتی ندارد و این معیار فضیلت در آن نیست. در مقابل، زگزبسکی معتقد است معیار فضیلت بودن را باید در ارتباط تنگاتنگ و ضروری آن ویژگی با هویت فرد دانست. تنها کافی نیست که فضیلت، یک مزیت برای فرد به شمار آید، بلکه به ادعای خود او باید آن ویژگی از اجزای تشکیل دهنده فرد باشد و قوام وجودی وی بدان باشد.

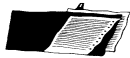
او در ادامه می‌گوید با این معیار، دو وصف پیش‌گفته در کنار اوصافی همچون داشتن قریحه اختراع (Inventiveness) و حتی برخی از بصیرت‌های درونی، در قلمرو فضایل جای می‌گیرند؛ چنان‌که فیلسوفان اخلاق سنتی آنها را فضیلت می‌شمردند. وی این موارد را در یک نظریه فضیلت قابل تحلیل و ارزش‌گذاری می‌داند؛ هرچند در کانون ارزیابی اخلاقی قرار نمی‌گیرند (Zagzebski, 1996: 125). به اعتقاد او، راه کسب فضیلت با شیوه ارزیابی اخلاقی آن فرد ارتباط تنگاتنگی دارد و اینکه فرد فضیلت را از چه راهی به دست آورده باشد، در چگونگی مسئولیت او در برابر آن ویژگی دخیل است، نه اینکه آن را از قلمرو فضایل خارج کند. خصیصه‌هایی مانند خلاقیت و ابتکار و دیگر استثناهای پیش‌گفته، هرچند مشمول ارزیابی اخلاقی عامل نمی‌شوند، فضیلت هستند و در گستره نظریه فضیلت جای می‌گیرند (Zagzebski, 1996: 125). پس هرچند وی برای قاعده کلی اکتسابی و ارادی بودن فضایل چند استثنا برمی‌شمرد، معیار بدون استثنای وی آن است که میزان مسئولیت و ارزیابی عامل اخلاقی به نقش وی در پدید آمدن این ویژگی وابسته است.

۵. فضیلت و ملکات عقلانی (rational dispositions)

تبین فضایل در چارچوب ملکات عقلانی، یکی از تلاش‌ها در مقابل فروکاهش فضایل به ملکاتی است که عادت شمرده می‌شوند. فیلسوفان معتقدند یک عادت به‌تنهایی نمی‌تواند فضیلت یا رذیلت شمرده شود، مگر اینکه چیزی به آن افزوده شود که آن امر، دلیل صاحب عادت برای کار خود است. مثال رایج در این زمینه، دلاوری‌های یک سرباز در میدان نبرد است که اگر تنها از روی عادت و تمرین باشد، چندان ارزشی نخواهد داشت، اما اگر وی

برای این کار دلیل داشته باشد و در جهت انجام وظیفه‌اش در برابر دوستان و هم‌نوعان خود به این کار دست زده باشد، نشانه ملکه شجاعت خواهد بود. بنابراین، ملکه عقلانی یعنی «گرایش به انواع خاصی از باورها، علقه‌ها، احساسات و خردورزی‌ها یا تمایل به گونه‌های خاصی از برانگیخته‌شدن یا عمل کردن و آگاهی از این فرایند». در نتیجه ملکه انجام‌دادن یک عمل به دلیل استدلال خاص یا اصل عملی خاصی که عامل بدان اعتقاد دارد، فضایل را از دیگر ملکات و نیز از یکدیگر متمایز می‌سازد. پس فضیلت عبارت است از «ملکه انجام یک عمل برطبق باوری که فاعل به‌عنوان یک اصل عملی یا براساس استدلالی خاص به آن اعتقاد دارد». ردیلت نیز به‌معنای «گرایش به یک عمل بر طبق اصول نادرست، یا کوتاهی (قصور) و انحراف از عمل براساس اصلی که فاعل آن را درست می‌پندارد» است (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۸). در زبان یونانی از این کوتاهی به «akrasia» یا اراده سست تعبیر شده است؛ مانند فردی که هرچند از زیان‌داشتن سیگار آگاه است و آن را امری نکوهیده می‌داند، ولی توان ترک کردن آن را ندارد؛ یعنی اراده وی برای این کار ضعیف است.

از آنجا که در این دیدگاه، فاعل در هر موقعیتی باید براساس اصول عملی خویش و نیز استدلال عمل کند، اولاً فضایل از اعمال برآمده از روی عادت متمایز می‌شوند و ثانیاً، ویژگی انعطاف‌پذیری فضایل بیشتر تبیین می‌گردد، زیرا در شرایط گوناگون، رفتارهای متفاوتی بروز می‌کند که گاه برخلاف عادت فرد است؛ مانند اینکه در مثال پیش گفته، سربازی که به دلاورهای خطرآمیز عادت دارد، به‌منظور رساندن پیغام مهمی به فرمانده از این کارها دست بکشد. پس قوام فضیلت، عمل بر طبق اصول، استدلال و آگاهی است که این بسیار به دیدگاه سقراط درباره یکی‌انگاشتن فضیلت و معرفت نزدیک است. در این دیدگاه، فضایل اخلاقی نیز به دستگاه معرفتی انسان مرتبط می‌شوند و این به دیدگاه ارسطو شبیه است که داشتن فضایل اخلاقی را در گرو داشتن حکمت عملی می‌دانست که البته امروزه این دیدگاه طرفدار چندانی ندارد. یکی از کاستی‌های این نظریه آن است که برخی خصلت‌هایی را که همگان آنها را جزو فضایل می‌پندارند - مانند حکمت، خلاقیت و مهربانی - فضیلت نمی‌داند (همان: ۴۰۹). همچنین افراد فضیلت‌مند زیادی را می‌یابیم که به اصولی خاص معتقد نیستند یا اگر هم اصول اعتقادی داشته باشند، این رفتار خاص ایشان به‌صورت خودآگاه بر آن اصول مبتنی نیست. زگربسکی در این باره اظهارنظری نمی‌کند.





۶. فضیلت، احساسات (feelings) و عواطف (emotions)

در تاریخ فلسفه اخلاق، موضع گیری‌های متضادی در برابر عاطفه گرفته شده است. برخی آن را یک تهدید خطرناک برای اخلاق و عقلانیت به شمار آورده‌اند و در مقابل، عده‌ای آن در کانون زندگی اخلاقی جای داده‌اند. این مفهوم پیوند وثیقی با فضیلت یافته است، زیرا برخی از فضایل مانند عشق، شفقت و ترحم در نام با عواطف اشتراک دارند و در برخی دیگر دوراندیشی، شکیبایی و میانه‌روی، سویه‌هایی از ایستادگی در برابر نیروی انگیزشی عواطف وجود دارد (Sousa, 2001, v. 1: 454). اهمیت طرح این بحث در اخلاق به دلیل پیوند عواطف با چهار مؤلفه بدن، عقل، اراده و ادراک است که در جای خود درباره آن بحث شده است (Sousa, 2001, v. 1: 455-457).

معرفت‌شناسان نیز رویکردی دوگانه با این مفهوم داشته‌اند و برخی بر تفکیک معرفت و عقلانیت از عواطف تأکید کرده‌اند تا مبادا دانش و عقل بشری اسیر آنها شود و در مقابل، عده‌ای اثرگذاری عواطف بر باورها را پذیرفته‌اند و آن را امری ضروری و واقعی می‌دانند: طبیعت عاطفی ما (اگر به‌درستی پرورش یابد)، در پی حقیقت است. «عقل عاطفی» قابل اعتماد است (وین‌رایت، ۱۳۸۵: ۱۹).

ظهور رویکرد برون‌گرایی در توجیه معرفتی، تأکید بر عامل‌های شناسا و کنش‌های معرفتی در مقابل تحلیل‌های مفهومی، تغییر رویکرد از معرفت قضیه‌ای به ارزیابی‌های معرفتی به طور کلی، نقد برداشت تنگ‌نظرانه از عقلانیت معرفتی در فلسفه علم، ظهور رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، ظهور معرفت‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی فمینیستی و طرح مبحث علوم شناختی و معرفت‌شناسی طبیعی شده از عوامل ظهور عواطف در کانون نظریه‌های معرفت‌شناختی هستند (Brun and Kuenzle, 2008: 6). زگربسکی عاطفه را جزو انگیزش و انگیزش را جزئی از فضایل می‌داند و در تبیین ماهیت عاطفه می‌گوید: عاطفه حالتی است که دو جنبه شناختی و احساسی دارد و این دو جدایی‌ناپذیرند و این ارتباط نه اتفاقی است و نه صرفاً علی (Zagzebski, 2004: 59).

فیلسوفان معمولاً عواطف را دارای این دو جزء می‌دانند که زگربسکی مدعی است این دو جداگانه عمل نمی‌کنند و کارکرد آنها ترکیبی است. هر عاطفه‌ای دارای یک عنصر قصدی (intentional object) است و تا یک احساس آگاهانه رخ ندهد، این شایستگی

اطلاق عنوان عاطفه بر آن را ندارد. در نتیجه شور و هیجان و نیز روحيات از این تعريف خارج می‌شوند. ارسطو به تمایز این دو معتقد بود. وی از اصطلاح «pathe» بهره گرفته که به «feelings»، «passions» و «affects» ترجمه شده است. او این حالات را از ویژگی‌های نفس برشمرده و مقصود خویش را مواردی همچون اشتیاق، خشم، ترس، اعتماد به نفس، حسادت، لذت، حس دوستانه، نفرت، آرزوی شدید، ترحم و... دانسته است. ارسطو سه دلیل برای تفاوت ماهوی میان فضایل و احساسات ارائه کرده است که آنها را همراه با نقدهای زگزبسیکی می‌آوریم:

۱. ما تنها با داشتن احساسات مشخصی سرزنش یا تشویق نمی‌شویم؛ برخلاف فضایل و رذایل که داشتن آنها موجب تحسین یا تقبیح می‌شود (Aristotle, 2009: II.5, 1105b, 32).

زگزبسیکی این دلیل را قانع‌کننده نمی‌داند؛ هرچند تا حدی آن را از دلیل بعدی بهتر می‌شمرد. او می‌گوید ما البته فردی را برای داشتن یک احساس سرزنش نمی‌کنیم، اما شیوه‌ای که او احساس می‌کند، درجه‌های احساس‌های او یا موقعیت‌هایی (مثلاً در موقعیت ترس و خشم) که در آنها احساس خود را بروز می‌دهد، همگی قابل ارزیابی و سرزنش یا تحسین هستند. البته موارد نیز وجود دارند که خود احساس مورد سرزنش یا تحسین قرار می‌گیرد؛ از جمله: نفرت، تندی، حسادت، عشق و هم‌دردی. پس نفس وجود برخی احساسات به تنهایی بازتاب‌دهنده سیرت صاحب آن احساس هستند و جنبه منفی یا مثبتی را انعکاس می‌دهند و نمی‌توان همه فضایل را نوعی احساس تلقی کرد.

۲. فضایل شیوه‌هایی از انتخاب یا شامل نوعی از انتخاب هستند، اما احساسات این‌گونه نیستند (Aristotle, 2009: II.5, 1105b, 33).

۳. عواطف، آدمی را به حرکت درمی‌آورند و در او شوق ایجاد می‌کنند؛ درحالی‌که فضایل و رذایل حالت‌های راسخی در انسان هستند و در آنها سخن از به حرکت درآوردن انسان نیست (Aristotle, 2009: II.5, 1106a, 37).

زگزبسیکی بدون اشاره به دلیل سوم ارسطو، دلیل دوم وی را نیز مخدوش می‌داند و التزام به انتخاب فضیلت یا عدم آن را در احساسات نادرست می‌داند؛ برای نمونه، درباره خشم، صبر و خودداری، شفقت، مهربانی و شهامت می‌توان گفت انتخابی وجود ندارد. حتی درباره خود ترس هم چه بسا من بتوانم انتخاب کنم که فعلاً بترسم، ولی ترس فعلی من





می تواند در اثر انتخاب پیشین من بوده باشد. به باور وی، مجموعه‌ای از انتخاب‌ها می تواند در ایجاد و بهبود یک فضیلت یا رذیلت مؤثر باشند، اما این نکته درباره احساسات نیز درست است. پس نه احساسات و نه فضایل انتخاب مستقیم قرار نمی‌شوند، بلکه رگه‌های انتخاب فاعل به صورت غیرمستقیم در دست‌یابی به آنها دخیل است و هر دو ممکن است شامل گزینش‌هایی باشند که صاحب خود را در انتخاب درست در موقعیت‌های متفاوت مدد رسانند. البته او ترجیح می‌دهد به جای انتخابی بودن، از ارادی بودن بهره گیرد تا تفاوت فضایل و احساسات روشن‌تر شود. احساسات همچون افعال در یک بازه زمانی مشخص و قابل شناسایی اتفاق می‌افتند:

فعل A که در زمان T انجام شده است، ارادی خواهد بود، اگر فاعل بتواند از

انجام دادن A در زمان T جلوگیری کند (Zagzebski, 1996: 127).

به اعتقاد وی، احساسات نمی‌توانند از این آزمایش سربلند بیرون آیند؛ مثلاً هنگام گریه ناگهانی نمی‌توان جلوی آن را گرفت، درحالی‌که فعل حتی اگر به صورت عادت هم درآمده باشد، مانند رفتن روزانه به محل کار، باز هم توان گذراندن این آزمون را دارد. پس عادت امری ارادی است، زیرا خود برآیند افعالی است که دست‌کم بیشتر آنها ارادی‌اند. به اعتقاد زگزیبسکی فضیلت هم امری ارادی - البته نه به قوت ارادی بودن افعال - است و این ارادی بودن مانند ارادی بودن عادت است و هر دو برآیند مجموعه افعالی هستند که آزمون سنجش معیار ارادی بودن را با موفقیت سپری کرده‌اند (Zagzebski, 1996: 126-128). پس او با پذیرش تمایز فضایل و احساسات، دو دلیل ارسطو را برنمی‌تابد و در این امر تا اندازه زیادی موجه است؛ هرچند دلیل دوم ارسطو را با تغییری اندک (تبدیل انتخاب به اراده) در عمل پذیرفته است. تفاوت در میزان ارادی بودن، یکی از دلایل تمایز فضایل و احساسات است. البته خود وی نیز این تفاوت را عمیق نمی‌داند، زیرا در بین خود افعال و فضایل نیز ارادی بودن دارای درجات است.

دلیل دیگر وی برای تفکیک این دو آن است که ما گاهی احساسات را موضوع سرزنش و تشویق خود قرار می‌دهیم، اما پیش از هر چیز، آنها را مزیت یا نقص تلقی نمی‌کنیم؛ درحالی‌که فضایل همیشه مزیت و برتری هستند. البته این تفاوتی ماهوی نیست و برخلاف دلیل نخست وی که یک ویژگی ذاتی آنها را مقایسه می‌کرد، این تفاوت چندان

دقیق نیست؛ برای نمونه چه بسا یک احساس در اثر گذر زمان به یک فضیلت تبدیل شود. آیا تحریک عواطف به هنگام دیدن انسان‌های زلزله‌زده تنها یک احساس است و فارغ از هر چیز، یک برتری محسوب نمی‌شود؟ آیا اگر مردمی این‌گونه عواطف را در خویش سرکوب کردند، به یک رذیلت (سنگدلی) متصف نمی‌شوند؟

او سپس می‌گوید هر چند بسیاری می‌پذیرند که فضیلت غیر از احساس است، اغلب فضیلت‌پژوهان، آنها را با احساسات پیوند زده‌اند. آن‌گاه در این زمینه به سخنان ارسطو، هابز، اسپینوزا، وین‌رایت و فیلیپاوت اشاره می‌کند، اما خود، انگیزه‌ها و محرک‌های درونی را بر دیگر احساسات ترجیح می‌دهد، زیرا انگیزه‌ها نیز گونه‌هایی از عواطف هستند که هم به افعال جهت‌دهی می‌کنند و هم هر دوی این جنبه‌ها در آثار کلاسیک در باب فضایل به منزله اجزای فضیلت تلقی شده‌اند. به نظر او، بحث از انگیزه و انگیزش، پایگاهی برای پیوند فضایل با عواطف یا احساسات است. پس در نگاه وی، فضایل خود احساسات نیستند، اما سویه‌های از احساسات و عواطف در آنها وجود دارد.

۷. فضیلت و انگیزش (motivation)

سخن از انگیزش و انگیزه (motive) همواره در همه نظریه‌پردازی‌ها درباره اخلاق و رشته‌های فلسفی و روان‌شناختی رایج بوده است. فردی که از بیماری در بیمارستان ملاقات می‌کند، اگر تنها برای انجام دادن یک «وظیفه» به سراغ وی رفته باشد و شاید کس دیگری را نمی‌شناخته است تا نزد او برود یا اینکه رفتن نزد وی آسان‌تر از دیگران بوده است یا...، آن مریض چندان شادمان نمی‌شود، زیرا ارزش این عمل اخلاقی به انگیزه درونی و محبوبیت مریض نزد ملاقات‌کننده است و وقتی روشن شود چنان انگیزه درونی‌ای در کار نبوده است، بیمار هم دلخوش نمی‌شود (راچلز، ۱۳۸۹: ۷۸).

بیشتر الگوهای ارائه‌شده برای تحلیل ماهیت فضیلت، آن را با مؤلفه‌های درونی از جمله انگیزش انسان‌ها گره زده‌اند. تبیین رفتاری صرف از فضیلت دارای انعطاف نیست و براساس آن گونه‌های ثابتی از اعمال و رفتارها وجود دارد که داوری درباره آنها بالطبع یکسان خواهد بود، اما اگر انگیزه‌های درونی در این امر دخیل شوند، چنین نظریه‌ای دارای قدرت تبیینی بهتری خواهد شد، زیرا از مؤلفه بنیادی‌تر و تأثیرگذارتری بهره می‌برد. در این تبیین، گاهی رفتاری که براساس دیگر نظریه‌ها فضیلت به شمار می‌آید، رذیلت تلقی





می شود و گاهی به عکس، زیرا ملاک این بازشناسی درونی است و لاشه و صورت فعل، تنها یک مؤلفه - آن هم با تأثیر کم - است و آنچه در این ارزیابی مهم است، انگیزه درونی فرد خواهد بود.

زگزبسکی از این مؤلفه بسیار بهره می گیرد و تمام نظریه فضیلت خویش را بر آن بنیان می نهد. او انگیزه را نیرویی درونی می داند که منشأ عمل یا مانع آن می شود و نه تنها وظیفه فعال سازی و جهت داری عمل را برعهده دارد، بلکه کارکرد مقاومتی نیز در آن هست. وی انگیزه ها را به دلیل تغییرپذیری و تفاوت های ماهوی در یک طیف منشوری قرار می دهد که در جانب پایین آن، انگیزه های تقریباً فیزیولوژیک و جسمانی کاملی مانند اشتها، عطش و خستگی قرار دارند که اینها احساسات هستند، ولی عواطف نیستند. در جانب بالا، به اصطلاح «انگیزه های محض برای وظیفه» (motive of duty pure) وجود دارند که هیچ احساسی بدانها راه ندارد و از سنخ باید و نباید هستند. در میان این دو دسته برتر و فروتر، انگیزه های بسیاری وجود دارند که در دسته های گوناگون عواطف جای می گیرند و حتی شاید اسم خاصی هم نداشته باشند، اما قابل شناسایی اند. اینها همان انگیزه هایی هستند که با فضایل ارتباط تنگاتنگی دارند. او انگیزه را چنین تعریف می کند:

انگیزه، عاطفه یا احساسی است که منشأ انجام فعلی می شود و آن را به سوی یک هدف معطوف می کند^۱ (Zagzebski, 1996: 131).

ارتباط تنگاتنگ فضایل و انگیزش ها بدین گونه است که یک فرد فضیلت مند در پی آن است تا با داشتن عواطفی - که آنها را همان انگیزه ها می نامیم - در خود، از آنها در جهت تغییر درون یا برون بهره گیرد. برای نمونه، یک فرد شجاع در مواجهه با خطر، در اثر عواطف و احساساتی که ویژگی فضیلت شجاعت هستند، برانگیخته می شود تا خطر را دفع کند. فرد منصف در اثر عواطف برانگیخته می شود تا همه رفتارهای دیگران را عادلانه ببیند و در نتیجه او در پی ایجاد وضعیتی باشد که همگان این رویه را در روابط خود با دیگران رعایت کنند و... وی در هر فضیلتی این دو جزء را در نظر دارد: یکی عواطف و احساسات، و دیگری غایت. او سپس انگیزش را چنین تعریف می کند:

انگیزش یعنی یک گرایش پایدار برای برانگیخته شدن بر اثر انگیزه ای خاص (Zagzebski, 1996: 132).

۱. البته وی در اثر بعدی اش، تاحدی از این نظر برمی گردد و بسیاری از افعال را دارای غایت نمی داند (Zagzebski, 2004: 72).

با این تحلیل، هر فضیلتی در بردارنده انگیزش ویژه به شخص است. انگیزه‌ها نیز مدیریت به فعلیت رسیدن عواطف را برعهده دارند و غایتی مخصوص را پی می‌گیرند که یا درونی است - مانند عزت نفس و آزادفکری - یا بیرونی - مانند خیرخواهی و انصاف - یا مانند حکمت عملی غایتی ندارند که موارد آن مشخص و جزئی است. پس یک انگیزش فضیلت‌محور، فاعل را تشویق می‌کند که فعالیت‌های مؤثر و خوشایندی داشته باشد (Zagzebski, 1996: 133).

مؤلفه دیگر، موفقیت و کامیابی فضیلت در کسب غایت مقصود است. زگربسکی می‌گوید تضمینی نیست که هر انگیزشی - به‌نحو موجه کلیه - در جهت کسب معرفت یا انجام دادن عمل خاصی به نحو اعتمادپذیری موفق باشد، بلکه تنها فاعل را به تلاش هرچه بیشتر برای صرف توان خود در راستای موفقیت متمایل خواهد کرد و میزان تلازم انگیزش و موفقیت در فضایل متفاوت است و حتی انگیزش‌ها برای فضایی مانند صداقت، آزادفکری، شجاعت و سخاوت بیش از حد معمول از موفقیت فاصله دارد.

با این همه، وی می‌گوید باید موفقیت را جزئی از فضیلت بدانیم و به‌گونه‌ای آن را تعریف کنیم که داشتن فضیلت به‌نحو اعتمادپذیری مستلزم کسب فرجام آن باشد و این یعنی صاحب فضیلت باید به‌نحو معقولی در انجام مهارت‌ها و فعالیت‌های شناختی مرتبط با به‌کارگیری فضیلت در موقعیت‌های مناسب موفق باشد و حتی برخی از جنبه‌های جهان پیرامون خویش را به‌خوبی بشناسد؛ مثلاً فرد شجاع، میزان خطر را در موقعیت خاص تشخیص می‌دهد و می‌داند که کدام خطر ارزش مواجه شدن با آن را دارد و کدام ندارد. یک فرد دلسوز میزان نیاز اطرافیان خود را می‌داند و می‌تواند تأثیرات انواع ابراز محبت را بر افراد با شخصیت‌های متفاوت پیش‌بینی و ارزیابی نماید تا براساس آن اقدام کند و... پس سیر عملکرد یک انگیزش از منظر زگربسکی چنین است:

- فضیلت مشتمل بر انگیزش است.

- انگیزش، یک میل یا گرایش درونی به داشتن انگیزه‌ای خاص است.

- انگیزه نیز منشأ پیدایش فعل و هدایت‌گر عاطفه است.

- در نتیجه انگیزه حالتی درونی است و برای کسب هدفی خاص برانگیخته می‌شود.

- بنابراین، انگیزه دارای عنصری به‌نام کشش و علاقه (برای رسیدن به هدفی خاص)

است.

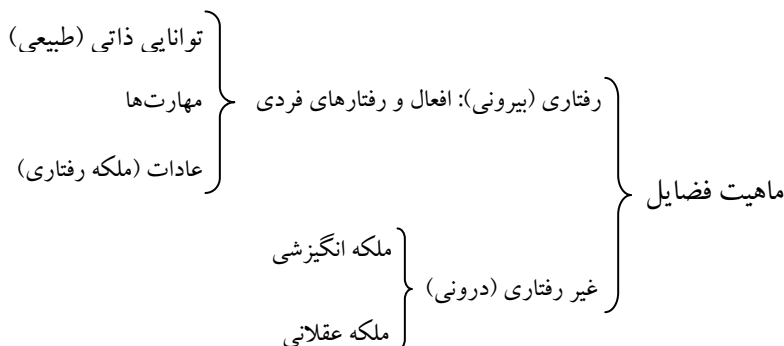


- این علاقه، فاعل را به سوی کشف واقعیت‌های غیروابسته به اخلاق (nonmoral facts) و پرورش مهارت‌های مرتبط با آن فضیلت رهنمون می‌شود.
 - پس موفقیت قابل اعتماد در کسب غایت درونی یا بیرونی، جزئی از فضایل است (Zagzebski, 1996: 134).

در نتیجه انگیزش نقش دوگانه‌ای دارد: نخست اینکه خاستگاه تکوینی و وجودی فضایل است؛ دوم اینکه به آنها ارزش می‌بخشد.

۸. مفهوم کلان و جامع از فضیلت

برایند آرای پیش گفته درباره ماهیت فضایل را می‌توان در نمودار ذیل نشان داد:



البته چنین نیست که هر کدام از سه شاخه فوق، همه ماهیت فضایل را در برگیرد، بلکه هر یک از آنها شاخصه اصلی فضایل است و در هر تعریفی معمولاً مؤلفه‌های رفتاری و غیررفتاری با هم دخیل‌اند. دوگانه دیگر درباره فضایل، رویکرد غایت‌انگارانه و انگیزش‌محورانه است. در اولی، فضایل شامل ویژگی‌هایی هستند که پایانی خوب فراهم می‌آورند. در مقابل، بنا بر نظریه دوم فضیلت یک ویژگی با مطلوبیت ذاتی است و خودبه‌خود ارزشمند است، نه به دلیل پایان خوش؛ یعنی هرچند این فرجام برای آن فراهم نشود، باز هم فضیلت و مطلوب است. تصویر کلی از فضایل، باید همه مصداق‌ها و ویژگی‌ها را در برگیرد و از هرگونه نقص و نقضی به دور باشد.

زگزبسکی یکی از چالش‌های عمده در فرایند تعریف فضایل را کاستی زبان‌شناختی می‌داند و می‌گوید زبان رایج، واژگان و نام‌های کافی برای تبیین و رساندن واقعیت کامل هر فضیلتی را ندارد؛ زیرا برخی نام‌ها، احساسات و واکنش‌ها مانند همدردی را نشان می‌دهند؛



برخی آرزوها و علائق مانند کنجکاوی را باز می‌شناسند؛ برخی نیز انگیزش‌ها در جهت عمل مانند خیرخواهی را معرفی می‌کنند؛ درحالی‌که برخی دیگر مانند انصاف درصدد شناساندن الگوهای فعالیت کردن هستند که مستقل از احساس و انگیزه به نظر می‌رسند. در نتیجه چه‌بسا فضیلت با یک احساس (همدردی، شفقت) یا یک مهارت (انصاف‌ورزیدن) اشتباه شود؛ یعنی هنگامی‌که چنان‌عنوانی اطلاق شود، ندانیم مقصود آن فضیلت است یا آن احساس یا مهارت. پس با این زبان و واژگان فضیلت‌وار، نمی‌توان یک تصویر واحد و جامع از فضایل ارائه داد.

به باور مک‌این‌تایر این نقص از فرهنگ رایج در غرب است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۲: ۳۷۹)، ولی زگزبسکی این را بر نمی‌تابد و می‌گوید فهرست ارسطو نیز چندان بهتر از ما نیست و حتی او به‌سختی توانسته برای برخی فضایل نامی بیابد. او همچنین دیدگاه کسانی را که یافتن تصویر واحدی از فضایل را ضروری ندانسته و تقسیم‌بندی کلان فضایل را کافی پنداشته‌اند، بر نمی‌تابد و این امر را شدنی می‌داند. به اعتقاد او، هر فضیلتی مستلزم معرفت یا دست‌کم آگاهی از حقایق غیروابسته به اخلاق درباره جهان است. پس در هر فضیلتی، فهمی نهفته است که آن را برای موفقیت در دستیابی به غایتش مدد می‌رساند و این فهم برای هر فضیلتی ضروری است (Zagzebski, 1996: 135-137). پس هر فضیلتی دو جزء دارد:

۱. عنصر انگیزشی (عنصر درونی)؛

۲. عنصر موفقیت‌تضمینی در رسیدن به غایت مورد نظر (عنصر بیرونی). پس:

فضیلت یک مزیت اکتسابی عمیق و پایدار در فرد است که شامل یک انگیزش برای ایجاد غایتی مشخص و مطلوب و نیز کامیابی تضمینی و موثق در دستیابی به آن غایت می‌باشد.

یا اینکه:

فضیلت یک مزیت اکتسابی انسانی است که شامل یک میل عاطفی خاص و نیز موفقیت‌قابل‌اعتماد در فراهم‌آوردن غایت آن فعلی می‌گردد که در اثر آن عاطفه برانگیخته شده است (Zagzebski, 2009a: 81; 2009b: 81).

زگزبسکی مدعی است دامنه این تعریف چنان گسترده است که نه‌تنها فضایل عقلانی، بلکه دیگر انواع آن مانند فضایل زیبایی‌شناختی، دینی و حتی مادی و جسمانی را نیز در خود جای می‌دهد. با این حال، وی می‌پذیرد که کمال و حکمت در دایره این تعریف





نمی‌گنجند. به باور وی، وقتی می‌گوییم الف فلان فضیلت را دارد، یعنی گرایش دارد که برای رفتار مشخصی برانگیخته شود و آن را در موقعیت‌های مشابه از خود بروز دهد و البته به شیوه‌ی مطمئنی این هدف انگیزشی را تحقق بخشد. این بدان معنا نیست که او همیشه در موقعیت‌های مشابه، گرایش به این رفتار را از خود بروز می‌دهد و در انجام این فضیلت موفق است و در نتیجه به معنای آن نیست که افعال و باورهای او باید همه مثبت ارزیابی شوند. در مقابل، برخی افراد بی‌فضیلت نیز اعمال و افکار فاقد ارزش و منفی دارند و ارزیابی آنها مستلزم شرایط دیگری است (Zagzebski, 1999: 106).

به اعتقاد وی، ما معمولاً افعال دیگران را در دو حالت ارزشمند تلقی می‌کنیم و ارزیابی اخلاقی مثبتی از آنها داریم: یکی اینکه خود آنها به صورت فضیلت‌گونه‌ای برانگیخته شوند و فضایل درونی، آنها را به انجام دادن عملی خاص بکشاند؛ دیگر اینکه عملی را انجام دهند که معمولاً از فرد فضیلت‌مند و درستکاری در موقعیتی مشابه چنان عملی سر می‌زند. البته با وجود این دو راه، باز ممکن است غایت فعل ابتر بماند. گاه فردی فعلی را انجام می‌دهد که هرچند قصد کار اخلاقی داشته است، فعل او ارزش تحسین را ندارد و این جایی است که پای شانس اخلاقی به میان می‌آید. فرض کنید فردی دارای فضیلت سخاوت است و به گدایی در خیابان کمک می‌کند؛ آن گدا به‌واقع ثروتمند است و نقش گدا را بازی می‌کند. پس این فعل در داشتن جنبه‌های اخلاقی خود نقص دارد، اما مانع از تشویق فاعل آن نمی‌شود و البته این کار او ارزش آن زمانی را ندارد که گدا به‌واقع نیز مستحق باشد (مراتبی بودن ارزش‌های اخلاقی). حال چه‌بسا در امور معرفتی و عقلانی نیز فرد با همه تلاش خود، واقعیت را فراچنگ نیاورد (بدشانسی) و این بدان معناست که به موازات شانس اخلاقی، بخت معرفتی نیز قابل تصور است.

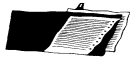
نکته دیگر آنکه موفقیت یک فضیلت اخلاقی در به فرجام‌رساندن رسالت خود باید بر اساس ویژگی ارزشی آن فعل باشد و آن غایت باید به سبب همین ویژگی به دست آمده باشد، نه از راه‌های دیگر. همچنین ناکامی وی در کسب این غایت می‌تواند خارج از قلمرو اراده وی باشد. فرض کنید یک قاضی با روش درست و براساس عدالت و دیگر صلاحیت‌های لازم، به گناهکاری فردی حکم می‌دهد، اما در حقیقت او اشتباه می‌کند که این اشتباه برآمده از نقصی در او نیست، بلکه این تنها به سبب یک بدشانسی بوده است. در اینجا ما قاضی را سرزنش نمی‌کنیم و البته تحسین هم نمی‌کنیم، اما با این همه، فعل او

برآمده از عدالت‌ورزی نیست و مؤلفه «برآمدن از یک انگیزش مبتنی بر فضیلت عدالت» را ندارد. حال فرض کنید آن گناهکار واقعی در مثال پیش گفته به نحو مرموزی با این فرد متهم جابه‌جا شده باشد که در این صورت قاضی بنا به اتفاق درست گفته است و این با مسئله گتیه در معرفت‌شناسی کاملاً منطبق است (Zagzebski, 1996: 294; 1999: 107-108).

نتیجه‌گیری

فضیلت از مفاهیم محوری و کاربردی در اخلاق و معرفت‌شناسی است و برای تحلیل بهتر آن می‌توان نخست به صورت سلبی، تفاوت‌های آن را با مفاهیم و مقولات مشابه واکاوی کرد و سپس مؤلفه‌های دخیل در سرشت آن را شناخت. به نظر می‌رسد فضیلت، هویتی مشخص و متمایز از مفاهیم مشابه دارد و در نگاه زگزبسکی نیز این مدعا بازتاب یافته است. در نگاه وی، فضیلت دارای مؤلفه‌های زیر است:

۱. فضیلت یک برتری و مزیت اکتسابی ماندگار (ملکه) برای نفس است و رذیلت نیز در مقابل آن (نقص اکتسابی) قرار دارد.
۲. فضیلت - جز در چند استثنا - در یک فرایند زمانی و عادت‌وار پدید می‌آید، هرچند خود عادت نیست.
۳. فضیلت غیر از مهارت است، هرچند شباهت‌هایی در شیوه اکتساب و گستره کاربرد با آن دارد.
۴. فضیلت شامل انگیزش است؛ انگیزش میل برای داشتن یک انگیزه خاص است و انگیزه نیز عاطفه‌ای است که افعال را برای کسب یک هدف مشخص مدیریت می‌کند.
۵. در پی هر فضیلتی، کامیابی و موفقیت است، زیرا هر انگیزشی یعنی در پی غایتی - درونی یا بیرونی - است و فضیلت‌مندی در گرو کسب این فرجام در یک فرایند موثّق است.



کتابنامه

۱. پینکافس، ادموند (۱۳۷۸)، «فضایل»، ترجمه مهدی علی پور و حمیدرضا حسنی، نقدونظر، ش ۱۹ - ۲۰.
 ۲. راجلز، جیمز (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ یکم، تهران: انتشارات حکمت.
 ۳. مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۲)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
 ۴. وین رایت، ویلیام (۱۳۸۵)، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
5. Anscomb, Elizabeth (2004), "Moral Modern Philosophy," in *Virtue Ethics*, Micheal Slote (ed.), Oxford: Oxford University Press.
 6. Aquinas, Thomas (1948), *Summa Theologica*, New York: Benzinger Brothers.
 7. Aristotle (1996), *Eudemean Ethics*, oxford: clarendam press
 8. _____ (2009), *Nickomachian Ethics*, trans. by Daivid Ross, Oxford: Oxford University Press.
 9. Bloomfield, Paul (2000), "Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue," *International Phenomenological Society*, v. 60.
 10. Brun, Georg and Dominique Kuenzle (2008), "Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology?" in *Epistemology and Emotions*, New York: State University of New York at Oswego.
 11. Driver, Julia (2001), *Uneasy Virtue*, New York: Oxford University Press.
 12. Dworkin, Gerald (2006), "Theory, Practice and Moral Reasoning," in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۳

13. Foot, Philippa (1987), "Virtues and Vices," in: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, P. Foot (ed.), Berkeley: University of California Press.
14. Greco, John (2008), "Virtue in Epistemology," in: *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser (ed.), New York: Oxford University Press.
15. Hume, David (1983), *An Enquiry concerning the Principles of Moral*, Indianapolis: Hackett Publishing.
16. Hursthouse, Rosalind (2010), "Virtuous Action," in: *A Companion to Philosophy of Action*, Timothy O'Connor and Constantine Sandis (ed.), New York: Cambridge University.
17. Jost, Lawrence J. (2006), "Virtue and Vice," *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borcher (ed.), United States of America.
18. Meilaender, Gilbert (2000), *The Theory and Practice of Virtue*, New York, Oxford University.
19. Lock, John (1996), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Kenneth Winkler (ed.), Indianapolis: Hackett.
20. Slote, Micheal (1993), "Virtue Ethics and Democratic Values," in: *Jornal of Social Philosophy*, vol. 24.
21. _____ (1992), *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
22. Sosa, Ernest (1991), "Knowledge and Intellectual Virtue," in: *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge university press.
23. Souse, Ronald (de.) (2001), "Emotion," in Lawrence C. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge.
24. Winter, Michael (2012), *Rethinking Virtue Theory*, University of St. Thomas.
25. Zagzebski, Linda (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.



26. _____ (2009a), "Exemplarist Virtue Theory," in: *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Heather Battaly (ed.), Blackwell Publishing.
27. _____ (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.
28. _____ (2009b), *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press.
29. _____ (1999), "What is Knowledge," in: *Blackwell Companion to Epistemology*, Ernest Sosa (ed.), first pub., Blackwell Publishing.



نظر
صدر

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

تحلیل انتقادی دیدگاه نیچه درباره معنای زندگی

* میثم شادپور

* سید محمود موسوی



۳۳

تحلیل انتقادی دیدگاه نیچه درباره معنای زندگی

چکیده

مسئله معنای زندگی پرستی اساسی است که پیش تر انسان معاصر غربی آن را در چارچوب مسیحیت پی می گرفت، اما به نظر نیچه، انسان اکنون در دورانی به سر می برد که چارچوب عقیدتی و ارزشی مسیحیت فرو ریخته است. در این دوران، انسان معاصر گرفتار نیست انگاری فراگیر شده است. از این رو، نیچه می کوشد معطوف به زندگی زمینی و در راستای اراده معطوف به قدرت، معنایی برای زندگی انسان معاصر طراحی کند که نتیجه اش آری گویی به زندگی زمینی و غلبه بر نیست انگاری فراگیر است. در این مقاله، پس از تبیین و نقد دیدگاه نیچه، نشان داده می شود که طرح نیچه راهی به رهایی از نیست انگاری ندارد.

کلیدواژه ها

نیچه، معنای زندگی، نیست انگاری، مرگ خدا، اراده معطوف به قدرت، انسان معاصر غربی.

Shadpoor6348@gmail.com

Smmusawi@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم 7 (نویسنده مسئول)

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7

مقدمه

مسئله معنای زندگی، یکی از پرسش‌های وجودی آدمی است که گاه در زندگی روزمره و در میان نیازهای هر روزی فراموش می‌گردد و یا در درون عقاید سنتی اجازه ظهور و بروز نمی‌یابد، اما این پرسش در دوران جدید و هنگامی که حضور خدا از اندیشه و انگیزه انسان معاصر غربی رخت برمی‌بندد، به صورت جدی مطرح می‌شود، زیرا اکنون نظام عقیدتی و ارزشی مسیحیت که پیش‌تر جهان را معنادار می‌نمود و زندگی را در جهت ارزش‌های والا هدفمند می‌ساخت، باورناپذیر شده است.

فردریک نیچه، متفکر آلمانی قرن نوزدهم، از نخستین متفکران غربی است که بحران نبود معنا برای زندگی انسان معاصر غربی را دریافت و خطر نیست‌انگاری را اعلام کرد، اما در آن زمان، کمتر کسی صدای او را شنید، زیرا آن‌گونه که خود می‌گفت: «هنوز زمان من فرا نرسیده است، عده‌ای پس از مرگ متولد می‌شوند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۹۱؛ نیچه، ۱۳۵۵: ۴۱). نیچه خود را «نخستین نیست‌انگار تمام عیار» می‌دانست که به‌مثابه قربانی پیش روی ما قرار گرفته تا ژرفای نیست‌انگاری را درک کند. او درباره خودش می‌اندیشد تا آموزگار عصر ما باشد. تحلیل پدیدارشناسانه نیچه از نیست‌انگاری مهم است، زیرا او با این کار ریشه بحران‌های معنوی و اخلاقی - سیاسی غرب را در چارچوب فرهنگ تاریخی و فلسفی غرب نشان می‌دهد (Ansell-Pearson, 2002: 199-200).

در این نوشتار، نگارنده می‌کوشد تلقی نیچه از بحران نبود معنا و ارزش در زندگی انسان معاصر غربی را تبیین کند و راهکار نیچه برای گذار از این بحران را تحلیل انتقادی کند، اما پیش‌تر می‌بایست به حال و هوای شخصی نیچه بپردازیم، زیرا به تعبیر خود او هر فلسفه بزرگ در واقع، «چیزی نبوده است، جز اعترافات شخصی مؤلفش و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۳).

نیچه و حال و هوای شخصی او

فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در خانواده روستایی و مذهبی در آلمان به دنیا آمد. نسل او از سوی پدر و مادر، از روحانیان لوتری مذهب بودند (استرن، ۱۳۸۷: ۴۶). در این خانواده، آموزه‌های مسیحیت لوتری، الگوی زندگی نیک را معین می‌ساخت (جکسن، ۱۳۹۰: ۳۲).



نیچه نیز به عنوان یک مسیحی راستین می‌زیست (نیوهایس، ۱۳۸۳: ۸)، اما در هجده سالگی به این جمع‌بندی رسید که مسیحیت یک «عرف و تعصب» و «شبحی» دو هزار ساله است که باید از آن برگذشت و به جهانی نو پرداخت. وی در سال ۱۸۶۵ از تحصیل الهیات دست کشید و حاضر نشد در مراسم عشای ربانی عید پاک شرکت کند و بدین ترتیب، مادرش گریه و زاری به راه انداخت و خواهرش نامه‌ای خطاب به او نوشت. نیچه در پاسخ به نامه خواهرش نوشت: «در اینجاست که راه افراد از هم جدا می‌شود. اگر می‌خواهی به آرامش ذهنی و خوش‌بختی برسی، پس ایمان [به مسیحیت] داشته باش؛ اگر مرید حقیقت هستی، پس راه جست‌وجوی را برگزین» (نیوهایس، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۷).

او در بخش عمده‌ای از زندگی خود، بی‌خدا، بی‌وطن، بی‌خانمان و بی‌یار و یاور بود، ولی همچنان آری‌گوی به زندگی و پی‌گیر حقیقت‌بنیادی و معنای زندگی است. وی در این دوره، بهترین و بزرگ‌ترین آثار خود، یعنی چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد و تبارشناسی اخلاق را نگاشت (جکسن، ۱۳۹۰: ۶۳). او در سال‌هایی که رسالت فلسفی خود را به تکامل می‌رساند و به تدریج به آرزوهای شخصی‌اش، یعنی شهرت و احترام واقعی می‌رسید،^۱ ناگهان دچار فروپاشی ذهنی شد و از سال ۱۸۸۹ تا ۱۹۰۰، مانند کودکان و ناتوان از هرگونه فکر منسجم به زندگی ادامه داد و در ۲۵ اوت سال ۱۹۰۰ چشم از جهان فروبست (استرن، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۲).

اندیشه فلسفی نیچه

«فرد انسانی» کانون مرکزی فلسفه نیچه است. فرد انسانی برای نیچه به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) «انسان‌نماهای مقهور عقاید عمومی» که «خود را در حجابی از آداب و تکلف‌ها» می‌پوشانند؛

ب) «انسان‌های زنده» که خود را مسئول «زندگی و هستی خویش» می‌دانند و می‌خواهند با «صداقتی نامشروط و عریان»، خودگونه‌وار و اصیل زندگی کنند و «سکان‌دار

۱. این مطلب در آخرین نامه نیچه به مادرش ثبت شده است: نک: هاوس، ۱۳۹۰: ۹۰-۹۳.





حقیقی کشتی زندگی خود» باشند. «انسان‌های زنده» به «وجدان پاک خود» نهیب می‌زنند که «خودت باش! همه آنچه که اکنون می‌کنی، می‌اندیشی، می‌طلبی».

نیچه از خود و انسان‌های عصر خویش می‌خواهد که خودگونه‌وار زندگی کنند، زیرا هر انسانی «به عنوان فردی فرید و بی‌نظیر، فقط یک بار در جهان خواهد زیست» (نیچه، ۱۳۷۹: ۱۹۳-۱۹۴). وی به‌عنوان انسانی که خودگونه‌وار می‌زید و اندیشه می‌ورزد، از هر گونه پرسشی که به‌زعم خود آن را ناچیز می‌داند، دوری می‌جوید (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۷). روش فلسفی نیچه «تاریخ فلسفیدن» به‌همراه «فروتنی» است؛ روشی متمایز از روش فیلسوفان تاکنون. به نظر نیچه، انسان موجودی تاریخی است که به مرور زمان دچار دگرگونی‌هایی شده است و در پی آن، قوه شناختی او نیز تحول یافته است و نمی‌تواند به‌مثابه میزانی فرا تاریخی برای فهم جهان قلمداد گردد». پیامد کاربست این روش تاریخی آن است که «هیچ حقیقت مطلق نیست» (پرسون، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۹) و هر فلسفه بزرگ در واقع، «چیزی نبوده است جز اعترافات شخصی مؤلفش، و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۳)، زیرا «بیشترین اندیشه‌های آگاهانه یک فیلسوف را غرایز او [به‌صورت] نهانی هدایت می‌کنند و به راه‌های معین می‌کشاند» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۰). بر همین اساس، او «فلسفه تاریخی» را جایگزین «فلسفه متافیزیکی» معرفی می‌کند (Salaquarda, 1996: 99) و فیلسوف آینده را می‌ستاید که «اهل جزمیت» نیست و با خود صادق است و به‌آسانی می‌پذیرد که «حکم من حکم من است: دیگری را به‌آسانی حق دستیابی به آن نیست»؛ لازم نیست که حقیقت برای من، «حقیقتی باشد برای همه کس» (نیچه، ۱۳۷۵: ۸۲).

بر این اساس، نیچه بسیاری از مسلمات فلسفی، دینی و علمی سنتی و مدرن را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که اینها افسانه‌هایی بیش نیستند (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۸). در همین راستا، نیچه رابطه زبان و تفکر را بسی مهم می‌شمارد، زیرا به نظر او بسیاری از خطاهای متافیزیکی و علمی، از ساختمان زبان و چگونگی تجربه‌های حیاتی و تاریخی مردمی که به آن زبان سخن می‌گویند، ناشی شده است؛ یعنی نادرستی بسیاری از معارف بشری، در جهل و بساطت ذهنی انسان‌های کهن ریشه دارد که به مرور زمان، خود را به‌عنوان یک حقیقت مسلم فراتاریخی جا زده‌اند (نیچه، ۱۳۷۵: ۴۷-۵۲).

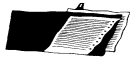
بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که نقادی نیچه درباره موضوعات گوناگون (فلسفه، مذهب، اخلاق، سیاست و برخی باورهای علمی) بر چه مبنای فلسفی‌ای استوار است. بر این

اساس، تا حدودی بعید به نظر می‌رسد که نیچه ایده‌های بنیادین فلسفی خود (ابرانسان، بازگشت ابدی و اراده معطوف به قدرت و...) را به‌مثابه ایده‌های حقیقی علمی یا متافیزیکی تلقی کند؛ آن‌هم حقیقت برای همه کس. بیشتر به نظر می‌رسد که این ایده‌ها که برخی از آنها در دوران نیچه با شواهد علمی نیز تأیید شده بودند، برای انجام‌دادن آزمونی هستند که نیچه می‌خواهد آن را برای عصر آینده به کار بندد؛ عصری که خالی از هر گونه حقیقت و آرمان و ارزش است و اساساً دست آدمی در آن خالی است (جکسن، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۷۳).

«مرگ خدا» و بحران معنای زندگی

قطعه «مرگ خدا» یکی از کلیدی‌ترین قطعات فلسفی نیچه است که در فهم تفکر فلسفی او نیز نقش بسزایی ایفاء می‌کند. در واقع، از دل ایده «مرگ خدا» است که نیچه دیگر ایده‌های نو همچون «ابر انسان»، «بازگشت ابدی» و «اراده معطوف به قدرت» را بر می‌سازد و ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها را پیش می‌کشد و معنای زندگی را در راستای اهتمام به زندگی زمینی ما طراحی می‌کند. نیچه که ایده خداوند را ایده‌ای تاریخی و اکنون باورناپذیر می‌دانست، بر این باور بود که هستی به خودی خود، فاقد معنا، هدف و ارزش بیرونی است و این ما انسان‌ها هستیم که معطوف به زندگی زمینی خود می‌توانیم آن را معنادار کنیم.

آری، پیش‌تر مسیحیت و اخلاق مسیحی که برای نیچه «همان مکتب افلاطون است، اما برای مردم» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۱)، با طرح هدف و معنای معطوف به رضایت الهی و سعادت جهان دیگر، چنین رسالتی را به دوش می‌کشید، ولی مسیحیت در ادامه، با تأسیس ارزش‌های اخلاقی، همچون «حقیقت‌دوستی» و «راستی‌خواهی»، فرد انسانی را به جست‌وجو درباره حقیقت ترغیب کرد، بی‌آنکه بداند این حقیقت‌جویی فرد انسانی را به این کشف بزرگ رهنمون می‌سازد که مسیحیت نیز خالی از حقیقت است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۱). از این‌رو، بار دیگر پرده‌ها به کنار می‌رود و حقایق آشکار می‌شود و روشن می‌گردد که هستی به خودی خود بی‌معناست، با این تفاوت که این بار، ما افراد انسانی هیچ آمادگی مناسبی برای مواجهه صادقانه با این حقیقت نداریم، زیرا به‌واسطه فرهنگ زاهدانه مسیحیت که قرن‌ها بر اندیشه‌ها و انگیزه‌های ما حاکمیت داشته است، این زندگی زمینی ما و این تن و غرایز طبیعی ما،





همواره سرکوب شده‌اند و انسان‌های مؤمن، به یک خودکشی تدریجی دسته جمعی دست زده‌اند.

به دیگر سخن، بنا بر نظر نیچه زندگی زمینی ما هیچ ارزشی بیرون از خود ندارد و اگر قرار است ارزشمند باشد، تنها از درون همین زندگی است که می‌تواند ارزشمند باشد. این در حالی است که مسیحیت با تبلیغات خود مدت‌ها چنین وانمود می‌کرد که زندگی زمینی ما به‌خودی‌خود هیچ ارزشی ندارد، مگر اینکه در راستای زندگی در جهان دیگر باشد؛ همچنین، خواست ما هیچ ارزشی ندارد، مگر اینکه در راستای خواست خداوند باشد. در این صورت، با مرگ مسیحیت و ایده جهان دیگر و باورناپذیری خدا، هم دست ما از ارزش‌های فرازمینی کوتاه شده است و هم خود زندگی زمینی ما از چشم ما افتاده است و خواست و اراده ما آن‌چنان ضعیف شده است که گویی توانی برای ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها و برساختن تفسیر، معنا و اخلاق جدید متناسب با زندگی زمینی و موقعیت وجودی حاضر ندارد. بنابراین، مسیحیت که برای روزگاری، مانع «نیهیسیسم عملی و نظری بود، اکنون برای ما عامل بحران نیهیسیسم شده است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۵).

نیچه می‌خواهد در زمانه مرگ خدا، به‌تنهایی دست‌ها را بر زانوهای خود بگذارد و قیام کند و بر اساس اراده معطوف به قدرت و با آری‌گویی به زندگی زمینی، به خلق دوباره ارزش‌ها و باز تفسیر معنایی نو از زندگی بپردازد. از این‌رو، نیچه می‌بایست نخست خبر «مرگ خدا» را که به‌زعم او یک حقیقت انکارناپذیر است، اعلام کند و انسان‌ها را برای مواجهه با این حادثه هولناک آماده سازد. نیچه این خبر را نخستین‌بار از زبان کسی اعلام می‌کند که خودش به‌نیابت از دیگران او را دیوانه می‌خواند؛ کسی که در روز روشن چراغی به دست گرفته و از قتل خدا خبر می‌دهد؛ چراغی که کنایه از خرد خاص نیچه‌ای است؛ خردی که نیچه یا همان دیوانه به‌واسطه آن به حقیقتی پی برده است که هنوز کسی از میان خداباوران و یا خدا‌ناباوران آن را درنیافته و مسئولیت آن را نپذیرفته است: «خدا مرده است!» و «ما، همه، قاتل او هستیم» و در پی آن، از این پس همگی «در نیستی لایتناهی، سرگردان» می‌شویم (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۲-۱۹۴).

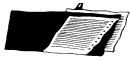
نیچه در سال ۱۸۸۵ بار دیگر این واقعه را البته این‌بار از زبان زرتشت گوشزد می‌کند؛ پیامبری بزرگ که گویی برای نقض آنچه که پیش‌تر گفته باز آمده است: «برادران، شما را

سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهرپالای‌اند، چه خود دانند یا ندانند. اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۲). زرتشت، از «مرگ خدا» با خشنودی یاد می‌کند، زیرا به‌زعم او «این خدا بزرگ‌ترین خطر» برای انسان‌هاست و «تنها از آن زمان که او در گور جای گرفته است»، انسان‌ها بار دیگر «رستاخیز» کرده‌اند (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۰۶).

نیچه سال‌ها بعد نیز خداوند را با تعبیرهایی همچون «پاسخی ناپخته»، «قطعه‌ای بی‌نزاکتی علیه ما متفکران»، «یک ممنوعیت ناپخته برای ما: نباید بیندیشی!» (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۸)، و «پادگزاره مفهوم زندگی» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۷۵) معرفی می‌کند. وی مفهوم «خدا» و دیگر مفاهیم دینی را «تخیلات صرف» می‌داند که «دروغ‌هایی ساخته‌غریزه‌های ناپسندمشتی بیمار» و برآمده از «آسیب‌بخش‌ترین افراد» بشری هستند که جای «انسان‌های بزرگ را گرفته‌اند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۷).

«مرگ خدا» در کلام نیچه و شخصیت‌های نیچه‌ای (دیوانه و زرتشت)، بیش از هر چیز خدای مسیحیت را نشانه گرفته‌اند که تن، زمین و زندگی دنیایی را خوار می‌شمرد و در عوض، تنها افق قدسی را بها می‌دهد و «علیه نوع عالی‌تر انسان تا سر حد مرگ جنگیده است، همه غریزه‌های بنیادی این نوع انسان را مطرود ساخته و از چکیده آنها بدی و فقط بدی را نگاه داشته است - بشر نیرومند را نمونه نکوهیده و مطرود انسان» شناخته است (نیچه، ۱۳۵۵: ۲۸).^۱ نیچه، تصور مسیحیت از خدا را یکی از «تباه‌ترین تصورات درباره خدا» می‌داند (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۶) و در مجموع، مسیحیت را ملغمه‌ای از تصورات «غیر حقیقی» (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۱) و دربردارنده ارزش‌های منحط می‌داند (نیچه، ۱۳۵۵: ۳۰) که «بی‌خردان» آن‌را زنده نگاه داشتند، اما اکنون سلیقه‌های ما نیز علیه مسیحیت حکم می‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۸). نیچه پیشنهاد می‌کند که از این پس از مسائل مهم‌تر همچون «آب و هوا، تغذیه، سرگرمی و تفریح» بحث شود، نه «خدا، جان، فضیلت، گناه، حقیقت و زندگی ابدی» (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۷ و ۱۷۵). بنابراین، نیچه درباره ایده سنتی خداوند که در دین مسیحیت و گاه در فلسفه و علم مدرن مطرح شده بود، چنین می‌اندیشید: دلایل اثبات وجود خدا «ناپخته» و ناتمام است و ایده خداوند افسانه‌ای نامفید است، زیرا مانع آری‌گویی به زندگی و خودگونه‌وار زیستن

۱. برای توضیح بیشتر درباره معنای درون‌زاد و برون‌زاد نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۵.





است. در ادامه، نیچه «مرگ خدا» را اعلام می‌کند که همخوان با سلیقه (آری‌گویی به زندگی) اوست. وی پیش‌گویانه می‌گوید دیگر مردمان نیز به تدریج به آنجایی می‌رسند که اکنون او هست؛ یعنی آنان نیز روزی - به زعم نیچه - به دروغ‌بودن و نامفید بودن ایده «خداوند» و «جهان دیگر» پی خواهند برد و از آن دست بر می‌دارند و در عوض، به زندگی زمینی و غرایز سرکوب‌شده خود می‌پردازند. نیچه از ما می‌خواهد که هرچه زودتر به او ملحق شویم و از بررسی دلایل له و علیه اثبات وجود خدا بپرهیزیم و بیشتر به زندگی و مسائل برآمده از آن، همچون فلسفه، تغذیه و تأثیر آب و هوا بر انسان و ایده‌های «ابر انسان»، «بازگشت ابدی» و «اراده معطوف به قدرت» بپردازیم.

پس از اعلام مرگ خدا، نیچه می‌کوشد پیامدهای این «فاجعه بزرگ» را نمایان سازد. نیچه صدای «طوفانی» را که با مرگ خدا به پا شده است می‌شنود. او طوفان را از دور می‌بیند؛ طوفان نیست‌انگاری که فرهنگ اروپایی را در خود می‌بلعد. نیست‌انگاری بدین معناست که «برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند، هدفی در کار نیست یا چرایی را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴)، زیرا باور به خداوند و آن مبنای استواری که ارزش‌ها و معنای زندگی را به پا می‌داشت، سقوط کرده و باورناپذیر شده است. اکنون «مرگ خدا» و «غیرعملی بودن این توجیه که بر سر آن نیروی بسیار وقف گشته»، افزون بر فروریختن نظام عقیدتی و ارزشی مسیحیت، مستلزم بدگمانی به هرگونه توجیه دینی، فلسفی یا علمی از انسان و جهان شد. حال، هدف قابل‌اعتمادی در کار نیست تا بدین وسیله انسان‌ها زندگی خود را در راستای هدفی بیرون از اراده انسانی و وابسته به امر قدسی معنادار سازند؛ و این همان نیست‌انگاری و بحران نبود معنا در زندگی انسان معاصر غربی است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۲).

در نیست‌انگاری، مسئله معنای زندگی که یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های وجودی آدمی است، بی‌پاسخ می‌ماند. در این صورت، آدمی «در هر عملی که انجام می‌دهد، بی‌هدفی نهایی بشر را پیش روی خود» می‌بیند و «تمام اعمالش را در سرشت و ذات، عبث و بیهوده» می‌یابد. از این منظر، زندگی نوع آدمی که با درد و رنج و مرگ و شؤند همراه است، از هرگونه معنا و هدفی خالی می‌ماند (محبوبی، ۱۳۹۲: ۵۵). نیچه تأکید می‌کرد که نباید به اشتباه، نشانه‌های نیست‌انگاری همچون اضطراب اجتماعی و فساد اخلاقی را به عنوان علل نیست‌انگاری تلقی کرد. به نظر او، فروریختن تفسیر مسیحی - اخلاقی از جهان در عصر حاضر است که نیست‌انگاری را پیش روی ما قرار داده است (Ansell-Pearson, 2002: 200).

بنابراین، نیچه فاجعه بزرگ مرگ خدا را دریافته و بر این باور است که نیست‌انگاری و بحران نبود معنا، پیامد مرگ خداست. حال، نیچه از خود می‌پرسد که در مواجهه با مسئله معنای زندگی، چه باید کرد و چه پاسخی می‌توان فراهم ساخت.

وی که از پاسخگویی به مسئله معنای زندگی بر مبنای حضور خدا و نظام عقیدتی و ارزشی مبتنی بر آن نومید شده بود، نخست کوشید تا نشان دهد تقریر رایج از مسئله معنای زندگی که در جستجوی معنایی بیرون از زندگی زمینی و اراده فرد انسانی است، نارواست و در یک عقیده نادرست ریشه دارد که با تبارشناسی این پرسش و شناختن آن ریشه، می‌توان از اساس ریشه این تقریر نادرست از مسئله معنای زندگی را از ذهن انسانی برکند و این تقریر از مسئله معنای زندگی را به دور انداخت.

آن عقیده نادرست این است که هر انسانی باید برای زندگی خود هدف و معنایی مهیا سازد و می‌بایست این هدف را در بیرون از زندگی زمینی خود قرار دهد؛ یعنی اگر غذا می‌خورم، کار می‌کنم، می‌اندیشم، از زیبایی‌ها لذت می‌برم و در برابر رنج مقاومت می‌کنم، تنها بدان سبب است که زندگی من به‌مثابه ابزاری برای برپایی هدفی والاتر است؛ هدفی بیرون از نیازها و غرایز طبیعی من. اما نیچه که با این نگرش مخالف است، می‌گوید این عقیده که معنا و هدف را باید در بیرون از زندگی زمینی جست و زندگی را به‌مثابه ابزاری برای تحقق هدفی بیرون از زندگی زمینی که معطوف به خدا و جهان دیگر است قرار داد، از آنجا ریشه می‌گیرد که فرد انسانی نمی‌تواند در برابر «احساس بیهودگی کردن»، یا به تعبیری زندگی کردن تنها به دلیل خود زندگی مقاومت کند؛ درحالی که برای نیچه، زندگی بر اساس غرایز طبیعی، به خودی خود مطلوب و ارزشمند است و به معنا و ارزش بیرون از زندگی زمینی و اراده فرد انسانی نیازی ندارد (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۱).

در ادامه، نیچه می‌کوشد به تقریری درست از مسئله معنای زندگی پردازد و آن را ناظر به همین زندگی زمینی و متناسب با موقعیت مرگ خدا طراحی کند: «معنای زندگی برای ما انسان‌هایی که باوری به خداوند و جهان دیگر نداریم، چیست؟» در واقع، او می‌کوشد برای زندگی معنایی نو برسازد؛ معنایی که نه معطوف به جهان دیگر، بلکه معطوف به همین زندگی زمینی ماست؛ معنایی که نه برآمده از امر قدسی (معنای برون‌زاد)، بلکه برآمده از اراده فرد انسانی است (معنای درون‌زاد).





بنابراین، اگرچه همواره نیچه با این اندیشه که زندگی با چیزی بیرون از اراده فرد انسانی و زندگی زمینی ارزشمند شود مخالف بود، ولی با اصل معنادار کردن زندگی هیچ مخالفتی نداشت. او می‌خواست این کار را با معنایی درون‌زاد و معطوف به زندگی زمینی ما انجام دهد؛ معنای مورد نظر نیچه، معطوف به زندگی زمینی و از درون اراده انسانی متولد می‌شود. در این صورت، تنها خود فرد انسانی و زندگی زمینی اوست که می‌تواند زندگی را مطلوب و محترم تلقی کند و آن را معنادار و ارزشمند سازد؛ نه امر قدسی (خدا) و ایده جهان دیگر.

راهکارهای نیچه برای عبور از بحران نبود معنا

نتیجه آنکه نیچه برای گذر از بحران نبود معنای ناشی از مرگ خدا و فرو ریختن نظام عقیدتی و ارزشی مبتنی بر آن، با چند گزینه روبه‌روست:

۱. انکار مرگ خدا و مقاومت در برابر آن: نیچه این راهکار را نمی‌پذیرد، زیرا به نظر او انسانی که «بیش از اندازه کنجکاو»، «پرسشگر» و «بلندطبع» باشد، نمی‌تواند ایده خداوند را بپذیرد، زیرا این ایده «پاسخی ناپخته» و «قطعه‌ای بی‌نزاکتی علیه متفکران» است (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۸). نیچه بر این باور است که نه تنها ایده «خداوند» در جهان‌بینی دینی، بلکه ایده «ماده» و «قانون‌مندی طبیعت» در جهان‌بینی ماتریالیستی و علمی نیز ناتمام است؛ نه فقط ایده «اراده آزاد» ناتمام است، بلکه ایده «اراده ناآزاد» نیز ناتمام است (نیچه، ۱۳۷۵: ۵۲-۵۴)، زیرا نیچه با در پیش گرفتن رویکرد تاریخی به انسان، او را موجودی در حال شَوند می‌داند که نمی‌تواند به‌مثابه آیین‌های جهان‌نما تلقی گردد؛ انسان، قوای شناختی و زبان او پیوسته در حال دگرگونی هستند و بدین ترتیب، «هیچ حقیقت مطلق نیست» (پیرسون، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۹). لازم نیست حقیقت برای من، «حقیقتی باشد برای همه کس» (نیچه، ۱۳۷۵: ۸۲). بنابراین، حقیقت چیزی جز افسانه‌های مفید نیست، با این توجه که مفید بودن یک افسانه نیز مجوزی برای درست بودن آن نیست.

۲. بنابراین، به‌زعم نیچه ایده خداوند افسانه‌ای است که اگرچه در عصری خاص به‌مثابه یک حقیقت تردیدناپذیر تلقی می‌شد، اما اکنون باورناپذیر است و سلیقه ما نیز علیه آن است و دیگر نمی‌توان برای طرح معنای زندگی بر آن تکیه زد.

۳. انکار رابطه منطقی میان مرگ خدا و نیست‌انگاری: نیچه، این راهکار را نیز نمی‌پذیرد، زیرا به باور او با ایجاد و بسط «اراده معطوف به حقیقت»، بنیادهایی که آرمان‌ها

و ارزش‌های بشری بر روی آن طرح ریخته شده‌اند، در معرض درون‌بینی و خودآزمایی انتقادی قرار گرفته‌اند که این روند به تخریب این بنیادها از طریق فرایندی انجامیده است که نیچه آن را «چیره‌شدن بر خود» (self-overcoming) می‌نامد (Ansell-Pearson, 2002: 200). در نتیجه، وی بر این باور است که سیر فلسفی غرب به «مرگ خدا» انجامیده است و مرگ خدای مسیحیت و زوال باور به حقانیت آن نیز به فروریختن ارزش‌های مسیحی انجامیده است و این واقعه هولناک نیز به بدگمانی درباره دیگر توجیحات انجامیده است؛ مبنی بر اینکه آنها نیز روزی فرو می‌ریزند و تکیه گاه مطمئنی نیستند (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۲). اکنون مرگ خدا با مرگ حقیقت و باورناپذیری هرگونه نظام متافیزیکی، ارزشی و معرفتی همراه می‌شود و این همان نیست‌انگاری در معنای مطلق آن است. نیچه نیست‌انگاری را یک منطق تسلیم‌ناپذیر می‌داند که راهی به رهایی از آن نیست و باید با آن روبه‌رو شد (Ansell-Pearson, 2002: 203).

۴. تسلیم‌شدن به نیست‌انگاری در قالب نه‌گویی به زندگی: نیچه با راهکار سوم که شوپنهاوری است هم مخالف است و آن را بیماری می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۸). در این راهکار، آدمی بر این باور است که اگر جهان را به‌نحو استقلالی و بدون در نظر گرفتن خدا و جهان دیگر در نظر بگیریم و آن را از هرگونه نظام عقیدتی حقیقی و چارچوب ارزش‌گذارانه مطلق عینی تهی بدانیم، در این صورت، این جهان نباید وجود می‌داشت و نبود آن بهتر از بودن آن می‌بود، زیرا مرگ و رنج، جزو جدایی‌ناپذیر زندگی انسانی است و هیچ معنا و هدف دسترس‌پذیری نیز ندارد، چون معنای زندگی همان سعادت است که فرد انسانی در این دنیا هرگز بدان نمی‌رسد.

۵. توضیح اینکه در تلقی شوپنهاوری، سعادت انسانی در نبود درد و رنج است، در حالی که زندگی انسان، آونگی است از ملال به رنج و به‌عکس، زیرا رنج، ناشی از ناهماهنگی خواست من در زندگی با جهان پیرامونی من است که بر من تحمیل می‌شود. در این صورت، اگر جهان پیرامونی را با خواست خود هماهنگ نسازم، دچار رنج می‌شوم و اگر هماهنگ سازم، پس از مدتی به ملال می‌انجامد. در این صورت، زندگی آونگی میان رنج و ملال است. در این صورت، آدمی تا هنگامی که آری‌گویی به زندگی و غلبه بر رنج را از طریق هماهنگ کردن جهان با خواست خود پیش ببرد، راهی برای دستیابی به سعادت انسانی (نبود درد و رنج) ندارد و زندگی ما همواره بی‌معنا و بدون سعادت است. نقد نیچه





به این راهکار، به نقد او از تلقی سنتی از مفهوم سعادت برمی گردد که در ادامه می آید.

۶. تسلیم شدن به نیست انگاری در قالب آری گویی به زندگی: نیچه راهکار چهارم را می پذیرد. وی برخلاف تلقی شوپنهاوری و رایج از سعادت، تعریفی دست یافتنی و متناسب با دوران مرگ خدا از سعادت ارائه می دهد که در آن، اساساً سعادت بدون درد و رنج به دست نمی آید، بلکه ملازم با آنهاست. سعادت، یعنی غلبه بر درد و رنج زندگی زمینی ما و آری گویی شادمانه به آن. در این تلقی، درد و رنج شرط سعادت هستند که باید بر آنها غلبه کرد، نه اینکه بهتر باشد هرگز وجود نداشته باشند. از این منظر، سعادت متناسب با دوران مرگ خدا و زندگی زمینی آکنده از درد و رنج بازتعریف می شود. سعادت فرد انسانی، در گرو آری گویی به همین زندگی زمینی و غلبه بر درد و رنج ملازم با آن به دست می آید. بدین ترتیب، نیچه در زندگی زمینی، اخلاق قدرت را تجویز می کند؛ یعنی اخلاق غلبه بر درد و رنج و آری گویی به زندگی و اراده معطوف به قدرت (محبوبی، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۱ و ۳۳-۳۵).

۷. به بیان دیگر، زندگی بدون رنج نیست و اساساً زندگی همان غلبه بر رنج است و سعادت نیز چیزی جز همین غلبه بر رنج نیست. در نتیجه، سعادت و مطلوب نهایی ما همین زندگی و آری گویی به آن است و بس. بدین ترتیب، نیچه معناداری زندگی را در راستای سعادت قرار می دهد که پس زمینه آن، اهتمام محض به همین زندگی زمینی در جهانی است که هیچ خدایی در آن نیست. نیچه، زندگی زمینی را مطلوب بالذات می داند و آن را به خودی خود ارزشمند می شمارد.

۸. تا پیش از این همه ارزش ها در پرتو عنایت و اراده الهی، معطوف به جهان دیگر بودند، اما اکنون در سایه سهمگین مرگ خدا، سعادت و ارزش های اخلاقی و معنای زندگی، تنها معطوف به همین زندگی زمینی ما بازتعریف می شوند تا متناسب با امکانات انسانی قابل دستیابی باشند. بدین ترتیب، در زندگی زمینی ما و جهان بی خدا، چیز ارزشمندی جز «مراتب قدرت و پایه های نیرو» در کار نیست که در طبیعت و گرایز انسانی ریشه دارند (نیچه، ۱۳۸۷: ۸۶). البته نیچه در پی آفریدن یک دین جدید نیست، بلکه به دنبال آن است که آدمی برای یک بار دیگر فرصتی بیابد تا استقلال، آزادی و خودمختاری را تجربه کند و خود را فراسوی خوب و بدی قرار دهد که دیگران بر او تحمیل کرده اند

۹. نیچه که در فلسفه خود همواره ابر انسان را می‌ستود، از او این انتظار را پیش می‌کشد که در مواجهه با جهان جدید که بر آن سایه مرگ خدا سنگینی می‌کند، به تنهایی بر زانوهای خود دست بگذارد و قیام کند؛ یعنی مرگ خدا را غنیمت شمارد و در راستای «یگانه کردن و گرد هم آوردن آنچه در انسان پاره پاره است» بکوشد و اراده معطوف به قدرت خود را به کار بندد و جهان را از نو بسازد؛ به گونه‌ای که با خود بگوید «باری، من آن را چنین می‌خواستم! من آن را چنین می‌خواهم!» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۱۵). نیچه به ابر انسان سفارش می‌کند که در این راستا فقط خرد را طلب کند؛ نه ایمان و عادت و سنت را (پیرسون، ۱۳۹۲: ۴۲)؛ به گونه‌ای که اگر بارها همین فرصت را داشته باشد، همان کند که اکنون می‌کند و این یعنی تجربه ایده بازگشت پیاپی ابدی.

۱۰. ایده بازگشت پیاپی ابدی، تنها ایده‌ای خیال‌انگیز است برای تلنگر زدن به روح شاعرانه انسان‌های خلاق تا لحظه‌لحظه زندگی خود را جدی بگیرند، بی‌آنکه چشم‌امیدی به ساحتی دیگر داشته باشند (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰۴)؛ یعنی چیزی کاملاً در جهت عکس ایده «جهان دیگر» در نگرش افلاطونی - مسیحی که مرکز ثقل و معنای زندگی ما را در جهان دیگر قرار می‌داد (پیرسون، ۱۳۹۲: ۹۹).

۱۱. از این منظر، برای نیچه و ابر انسان‌های نیچه‌ای، «نیک» چیزی نیست جز «آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند؛ اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان» و «بد» چیزی نیست جز «آنچه از ناتوانی می‌زاید» و «نیک‌بختی» نیز چیزی نیست، جز «احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد - احساس چیره‌شدن بر مانعی». حال آنچه اهمیت دارد «نه خرسندی بل قدرت بیشتر، به هیچ رو نه صلح، بل جنگ؛ نه فضیلت، بلکه زبردستی... ناتوانان و ناتندرستان، باید نابود شوند: این است نخستین اصل بشردوستی ما» (نیچه، ۱۳۵۵: ۲۶ - ۲۷).

بررسی انتقادی

بررسی انتقادی دیدگاه نیچه درباره «معنای زندگی» و ارتباط آن با ایده «مرگ خدا» را در چندین بخش مستقل پی می‌گیرم. بی‌شک می‌توان تفکر فلسفی نیچه را از جنبه‌های دیگری نیز نقادی کرد که برای اختصار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) «مرگ خدا» یکی از کلیدی‌ترین قطعات فلسفی نیچه است. نیچه ایده «مرگ خدا» را نتیجه منطقی روشنفکری سکولار می‌داند که پیش در تفکر غربی حاکمیت یافته





بود (Magnus and Higgins, 1996: 1). نیچه به عنوان یک فیلسوف ملحد و بر خلاف فیلسوفان الهی، راهکار رهایی از «مرگ خدا» و «نیست‌انگاری» را در امر قدسی نمی‌جست، زیرا بر این باور بود که امر قدسی یا نیست و یا اگر هست، در سکوت به سر می‌برد و ما صدای او را نمی‌شنویم. چنین خدایی اگر هم در واقع باشد، برای من انگار نیست.

آیا به واقع نیز ایده «مرگ خدا» نتیجه روشنفکری سکولار است و اگر هست، آیا روشنفکری سکولار، یک سرنوشت محتوم برای تفکر فلسفی است؟ پاسخ نیچه، به هر دو پرسش مثبت است، اما به نظر می‌رسد می‌توان در این مدعا مناقشه کرد، زیرا برخلاف تصور غالب که روشنفکری غربی در قرن هفدهم را ملازم با الحاد و بی‌دینی می‌دانند، روشنفکران به چند دسته متنوع تقسیم می‌شدند: مؤمن مسیحی، مؤمن به دین طبیعی، لادری‌گرا و در نهایت، روشنفکر ملحد که منکر وجود خداوند است و این گروه، همواره در اقلیت به سر می‌بردند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶: ۱۵-۷۲ و ۱۱۷-۱۵۰). بنابراین، از جهت تحقق خارجی، روشنفکری ملازم با الحاد نیست، مگر اینکه گفته شود هر چند چنین است، لازمه منطقی روشنفکری، الحاد است. در این صورت، برای مقابله با ایده «مرگ خدا» می‌توان در این مدعا مناقشه کرد که «روشنفکری سکولار، سرنوشت محتوم فلسفی بشر است». این مخالفت با رویکرد فلسفی روشنفکری سکولار، از همان سده هفدهم در آرای همان، هر در و یاکوبی آغاز شد و با نقدهای شورانگیز الهیاتی کرکگور به اوج خود رسید تا اینکه بعدها این رویکرد انتقادی به صورت فلسفی‌تر در اندیشه مارتین هایدگر ادامه یافت.

همان عقل‌گرایی روشنفکری قرن هفدهم را بیشتر نماینده قدرت شیطان می‌دانست تا نماینده عقل الهی، زیرا اصرار بر عقل استدلالی محض، راه را بر شعر، وحی و الهام الهی می‌بندد. به نظر او، روشنفکری دچار مغالطه «کنه و وجه» شده است و بخشی از هستی آدمی را به مثابه تمامیت آن معرفی کرده است (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶: ۱۵۱-۱۶۸).

اما کرکگور به صورت مستقل در دانمارک، همین نگرش ایمانی را با شور بیشتری پی گرفت و میان فلسفه و ایمان دیواری عظیم ساخت و فلسفه مدرن را به دلیل نادیده گرفتن فردیت و واقعیت سیال هستی انسان (اگزستانس) به نقد کشید (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۰۷، ۳۳۰، ۳۳۱ و ۳۳۷). کرکگور در تقابل با حقیقت آفاقی یا عینی (objective) که مطلوب فلسفه مدرن و علم سکولار است، از حقیقت آنفسی یا درونی (subjective) سخن می‌گفت: «حقیقت عبارت است از یک بی‌یقینی عینی که در فرایند از آن خود کردن پورشورترین سیر باطنی،

سخت بدان می‌چسبیم» (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۷۶؛ اندرسون، ۱۳۸۷: ۵۸؛ Kierkegaard, 1923: 51). در واقع، کرکگور با پیش کشیدن حقیقت آنفسی، می‌کوشد تا روزنه‌ای به سوی خداوند بگشاید. او بر این باور بود که اساساً انسان‌ها به صورت خود بنیاد، به واسطه ذات گناه‌آلودشان، راهی به شناخت آفاقی و استدلالی از خداوند ندارند. شناخت ما از خدا ممکن نیست، مگر به واسطه تجلی خود خدا بر انسان‌ها و این به دست نمی‌آید جز به واسطه عمل و حقیقت آنفسی و ایمان شورمندانه، نه حل چیستان فلسفی و جست‌وجو از حقیقت آفاقی و پژوهش نظری فارغ‌دلانه (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۷۹ - ۸۰).

بنابراین، همان‌ و کرکگور نیز همچون نیچه پذیرفته‌اند که لازمه منطقی روشنفکری سکولار و تفکر فلسفی مدرن، «مرگ خدا» است، ولی آنها برخلاف نیچه، به جای تسلیم شدن در برابر این سیر فلسفی، به مخالفت با آن می‌پردازند. البته مخالفت آنها بیش از آنکه فلسفی باشد، الهیاتی است.

هایدگر نیز که نیچه را از این جهت که کاشف نیست‌انگاری پنهان در فلسفه غربی است می‌ستود، برخلاف او در صدد انتقاد از سیر فلسفی غربی برآمد. وی این کار را با رویکرد فلسفی پی‌گرفت؛ فلسفه به معنای جدید که هایدگر آن را تنها راه‌هایی از نیست‌انگاری می‌دانست. برای هایدگر، پرسش حقیقی فلسفه، معطوف به «معنای هستی» است؛ پرسشی که در تاریخ فلسفه رایج غربی و به‌ویژه عصر جدید مغفول مانده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۹ - ۶۰). هایدگر بر آن است که بار دیگر این پرسش را در صدر مباحث فلسفی بنشانند تا انسان معاصر غربی را از بحران خودبنیادی و غفلت از هستی برهاند (خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). هایدگر در جست‌وجوی معنای هستی (Being) - که آن را اساسی‌ترین پرسش فلسفی می‌دانست - پیوسته به درون پرسش‌های دیگر فرو می‌رفت (بیمل، ۱۳۸۷: ۱۳). وی تمامی کار فلسفی خود را با اصطلاح در راه بودن (unterweg) توصیف می‌کرد (احمدی، ۱۳۸۱: ۴)، زیرا بر آن بود که «پاسخ‌های فلسفی همواره تکه‌تکه‌اند؛ همیشه ناتمام، ناکامل و در راه‌اند و به همین دلیل، گشاینده راه‌های تازه‌اند» (احمدی، ۱۳۸۱ الف: ۸۶). هایدگر با چشمان خود می‌دید که پیش‌بینی نیچه از طوفان نیست‌انگاری، چگونه همه چیز را در هم نوردیده است. اکنون امر قدسی به هر معنایی (خدای ادیان، فیلسوفان و عارفان)، از زندگی انسان کنونی و از اندیشه‌ها و انگیزه‌های او رخت بر بسته است. انسان معاصر غربی از جهان و مردمان جدا افتاده است و تو گویی خود را مالک هر چیز و هر کسی می‌داند و همواره به تسخیر و تخریب انسان و





جهان می‌کوشد. هایدگر برای رهایی از این بحران، چشم‌انتظار خدایی دیگر بود که این بار، نه در وحی تاریخ‌مند و نه در عقل مدرن، بلکه در شعر تجلی می‌یابد. وی رسالت راستین تفکر در عصر حاضر را جست‌وجوگری از جهانی می‌دانست که مردمان در آن، به امر مقدس می‌اندیشند و بدان ایمان می‌ورزند و در برابر آن، سر تعظیم فرو می‌آورند و به حفظ و مراقبت و تکریم آن می‌کوشند (احمدی، ۱۳۸۱ ب: ۶۶۸-۶۸۲).

بنا بر آنچه گذشت، حتی اگر پذیرفته شود که لازمه منطقی روشنفکری سکولار، تفکر الحادی و پذیرش ایده «مرگ خدا» است، این مطلب، به این نتیجه نمی‌انجامد که راهی به رهایی از «مرگ خدا» و «نیست‌انگاری» نیست، زیرا در سیر فلسفی غربی نیز همواره بوده‌اند کسانی که به صورت جدی، منتقد فلسفه مدرن و روشنفکری سکولار به شمار می‌آمدند.

ب) فیلسوفان دین و عالمان الهی نیز با پذیرش ایده «مرگ خدا» مخالف‌اند. آنها بر این باورند که ممکن است برخی از انسان‌ها هیچ توجیهی برای ایمان به خدا نداشته باشند و سلیقه آنها روی به الحاد داشته باشد و در زندگی خود خدا را کشته باشند، اما همچنان مؤمنانی هستند که برای ایمان به خدا دلیل معقول ارائه می‌کنند و حضور خدا به تلقی سنتی را در زندگی خود احساس می‌کنند.

برخی از فیلسوفان خدا‌باور معاصر همچون سوئینبرن، پلنتینگا و آلستون به جای نقد سیر فلسفی غرب یا تأکید بر زندگی شورمندان‌ه ایمانی همچون همان، کرگور و یا تلقی جدید از امر قدسی همچون هایدگر، می‌کوشند با استفاده از ظرفیت‌های موجود در همین سنت فلسفی، برای باور به وجود خداوند - به همان تلقی سنتی از خدا در ادیان ابراهیمی - دلیل عقلانی ارائه کنند و معنای زندگی را در قالب زندگی دینی فراهم سازند. توجه به دیدگاه این فیلسوفان از این جهت برای ما اهمیت دارد که دربردارنده این ادعاست که سنت فلسفی مدرن، نه تنها مستلزم الحاد و نیست‌انگاری نیست، بلکه می‌تواند معقولیت و حتی مستدل‌بودن خدا‌باوری، آن‌هم به قرائت سنتی از آن را نیز نشان بدهد.

برای نمونه، آلستون دو‌گونه مبنای‌گرایی را از یکدیگر متمایز می‌کند: مبنای‌گرایی ساده و مبنای‌گرایی مضاعف. براساس مبنای‌گرایی ساده، لازم نیست باورهای پایه تردیدناپذیر، اصلاح‌ناپذیر و خطاناپذیر باشند. آلستون این‌گونه مبنای‌گرایی را تنها شکل قابل دفاع از این نظریه می‌داند. در ادامه، وی برای تجربه دینی ساختاری مشابه با ساختار تجربه حسی در نظر می‌گیرد و نشان می‌دهد که تجربه دینی همچون تجربه حسی می‌تواند پایه‌ای برای توجیه

یک سری دعاوی درباره جهان خارج باشد. هدف اصلی او، دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم به خدا در تجربه‌های عرفانی، می‌تواند اعتقاد به برخی اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند را توجیه کند. به نظر آلستون، تفکر فلسفی می‌تواند نشان بدهد که دین امری محتمل‌الصدق و از لحاظ عقلی دارای وجاهت است (پترسون، ۱۳۸۷: ۴۹ - ۶۸؛ آلستون، ۱۳۸۰؛ همان، ۱۳۷۹).

سوئینبرن نیز معتقد است خدا باوری، هم معقول است و هم محتمل‌تر از نفی آن. وی برای اثبات مدعای خود، به برهان انباشتی استناد می‌جوید. برهان انباشتی سوئینبرن بدین شرح است: اولاً، با استفاده از برهان‌های دیگر (برهان از طریق آگاهی یا برهان مشیت الهی و...) روشن می‌شود که احتمال خدا باوری چندان هم کم نیست، هر چند خیلی زیاد هم نیست؛ ثانیاً، تجربه دینی برای برقرار کردن موازنه و اینکه خدا باوری را محتمل‌تر از نفی آن سازد ورود می‌کند؛ ثالثاً، تجربه دینی به انضمام اصل زودباوری (principle of credulity)، دارای اعتبار نخستین و احتمال راجح می‌شود؛ رابعاً، چون بعدها تجربه دینی با چالش‌هایی مواجهه می‌یابد که می‌توانند اعتبار نخستین آن را مخدوش سازند، تجربه دینی به اصل شهادت (principle of testimony) انضمام می‌یابد تا تجربه‌های مشابه به کمک هم برسند و بر چالشی که بر یک ادعای تجربی منفرد غالب می‌آید، چیره شوند (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۲۹ - ۱۵۴). روشن است که در تفکر فلسفی فیلسوفان مسلمان نیز باور به وجود خدا هم معقول است و هم مستدل. این فیلسوفان معتقدند می‌توان با استفاده از عقل محدود و زبان روزمره بشری، درباره اوصاف الهی به حق سخن گفت و آنها را مستدل کرد. برخی از برهان‌هایی که ایشان بدان استناد کرده‌اند، از این قرارند: «امکان و وجوب»، «حرکت و حدوث»، «صدیقین»، «نظم» و... (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

بنا بر مطالب پیش گفته درمی‌یابیم هنوز هستند کسانی که معتقدند می‌توان بر «مرگ خدا» و نبود یاد او در اندیشه و انگیزه انسان معاصر غربی غلبه کرد و معنای زندگی را بر مبنای ایده حضور خدا در جهان طراحی کرد.

ج) نیچه در نقادی دعاوی فلسفی، مذهبی، علمی و اخلاقی، از روش تاریخی و روان‌شناسی بهره می‌گیرد. او خود را نخستین فیلسوف روان‌شناس می‌داند که به‌جَد روان‌شناسی را در تبارشناسی حقایق و ارزش‌ها به کار بسته است (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۶۶ - ۱۶۷). او بر





این باور بود که بسیاری از دعاوی بشری در حوزه هست‌ها و بایست‌ها، برآمده از روان و شناخت بسیط انسانی در دوره‌های پیشین است که به مرور زمان، منشأ روانی آنها به فراموشی سپرده شد و به تدریج به عنوان حقایق ازلی انگاشته شدند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۰). از همین رو، او «فلسفه تاریخی» را به عنوان جایگزین «فلسفه متافیزیکی» معرفی کرد تا بتواند به مسائل از دریچه تاریخی بنگرد. این روش، از این جهت برای نیچه اهمیت داشت که با کاربست آن توانست نشان دهد که حتی آموزه‌های اصلی و مرکزی مسیحیت را می‌توان به یک‌سری نظرات تاریخی صرف تبدیل کرد و همچنین دریافت که این ایده که «زیستن بدون دین ناممکن است»، تنها یک پیش‌فرض افسانه‌ای نامعتبر است (Salaquarda, 1996: 99).

البته نیچه هوشیار بود که صرفاً با تکیه بر تبارشناسی تاریخی هست‌ها و بایست‌ها، نمی‌توان مدعی بطلان آنها شد. از این روی، خودش اذعان می‌کرد که با تبارشناسی، مدعی بطلان آنها نمی‌شود، بلکه صرفاً کاری می‌کند که این حقایق یخ بزنند (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

در واقع، نیچه با تأکید بر رویکرد تاریخی به آموزه‌های دینی، نخست آنها را به مسئله قابل بحث تبدیل می‌کند و سپس با اذعان به ناتوانی معرفتی انسان در شناخت حقایق، به این نتیجه می‌رسد آنچه که پیش‌تر به عنوان حقیقت تلقی می‌شد، در واقع حقیقت نیست؛ پس صرفاً افسانه‌ای است که برخی انسان‌ها جعل کرده‌اند.

بی‌گمان اگر کسی بر خلاف نیچه، به توانمندی معرفتی در شناخت حقایق اذعان داشته باشد، به طبع در این تبارشناسی با نیچه مخالفت می‌ورزد. به دیگر سخن، رویکرد تاریخی اگرچه عامل مهمی در ایجاد پرسش از مسائل دینی است، اما هر پرسشگری لزوماً به این نتیجه نمی‌انجامد که دین خالی از حقیقت عینی است. برای نمونه، آنهایی که حقانیت دعاوی دینی را می‌پذیرند، در تبارشناسی دعاوی دینی، آنها را دارای ریشه‌های الهی می‌دانند.

این توانمندی معرفتی در فلسفه اسلامی، با تکیه بر علم حضوری و اولیات بدیهی به دست می‌آید. فیلسوفان مسلمان، با تقسیم علم به حضوری و حصولی (اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵)، و خطاناپذیر دانستن علم حضوری (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۵۳؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۹) و با اذعان به محدودیت‌های هر یک از این اقسام به تنهایی، می‌کوشند

تا با تلفیقی از این دو، برخی از حقایق اساسی برای فرد انسانی را اثبات‌پذیر و مستدل سازند. به باور ایشان اساساً مشکل انسداد معرفتی در فلسفه غرب، محصول غفلت از علم حضوری است. در نتیجه کسانی برای دعاوی فلسفی، دینی و اخلاقی، واقعیتی ورای عواطف انسانی در نظر می‌گیرند، با این تبیین نیچه از دین، اخلاق و فلسفه مخالف‌اند.

(د) با مرگ خدا و نیست‌انگاری، فرد انسانی با دو معضل جدی مواجه می‌شود:

۱. سرگردانی ناشی از نبود هدف و معنای زندگی؛

۲. نومیدی ناشی از نبود نیروی پشتیبان برای اجرایی کردن معنای زندگی.

نیچه می‌خواست بر این سرگردانی و نومیدی، با اراده معطوف به قدرت از سوی نخبگان و ابرانسان‌ها غلبه کند؛ در حالی که در فلسفه نیچه، هیچ تضمینی برای اعتبار و اجرای ارزش مطلق و معنای یگانه در زندگی انسانی در کار نیست و راهی به رهایی از نومیدی و سرگردانی نیست، مگر اینکه بخواهیم ارزش برگزیده خود را بر دیگران تحمیل کنیم؛ یعنی خود را فریب دهیم که آن معنا و ارزش بی‌گمان مقبول می‌افتند و اجرایی می‌گردند! گویی نیچه همین راه را برمی‌گزیند، زیرا تصریح می‌کند که به نظرش «تغییر عقاید و افکار»، محصول «تغییر سلیقه»‌اند، نه به‌عکس. در باور او، این تغییر سلیقه از سوی ابرانسان‌ها ایجاد می‌گردد که بدون ملاحظه، سلیقه خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند (نیچه، ۱۳۷: ۱۰۰).

در جهان نیچه‌ای، ما با ابرانسان‌هایی روبه‌رو هستیم که هر کدام بر اساس آنچه که از اراده معطوف به قدرت و تندرستی و غرایز طبیعی خود بر ساخته‌اند، عمل می‌کنند. اکنون نه حقیقت مطلق در کار است و نه ارزش عام اخلاقی. آری، نیچه روشن می‌کند که ابرانسان‌ها فرمانده‌اند و ضعیفان و بردگان تنها فرمان‌بردار، ولی با این حال، این را به ابهام وامی‌نهد که در میان این همه فرمانده که هر کدام تنها اراده خود را معیار قرار می‌دهند، کدامین فرمانده‌اند و کدامین فرمان‌بر. آیا آنها اصول مشترکی دارند تا در تعامل با یکدیگر و یا با بردگان، دست‌کم برای لحظه‌ای، احترام و حرمت را پیشه کنند. شاید نیچه بیش از حد به طبیعت انسانی خوش‌بین بود. او می‌بایست زنده می‌بود و آنچه را که نازیسم به نام فلسفه نیچه با جهان کرد، از نزدیک می‌دید.



نتیجه گیری

به نظر نیچه، پیامد منطقی سیر فلسفی غرب، نیست‌انگاری و فروریختن ارزش‌های دینی و سنتی و نبود معنای بیرونی و قدسی برای زندگی است. او که هرگونه حقیقت را اسطوره مفید می‌داند، می‌کوشد تا با اراده معطوف به قدرت، بر نیست‌انگاری غلبه یابد، اما در نقد اعتقاد او روشن شد که اولاً، ثابت نشده است که لازمه منطقی سیر فلسفی غربی، مرگ خدا و نیست‌انگاری فراگیر و نبود معنای زندگی است؛ ثانیاً، اگر هم چنین باشد، ثابت نشده است که این سیر فلسفی، سرنوشت محتوم تفکر بشری است و ثالثاً، اگر هم چنان باشد، راهکار نیچه برای غلبه بر نیست‌انگاری فراگیر و طرح معنای زندگی ناتمام است.



کتابنامه

۱. آلستون، ویلیام (۱۳۷۹)، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه پناهنده، کیان، ش ۵۲.
۲. _____ (۱۳۸۰)، «دوگونه میناگرایی»، ترجمه عظیمی دخت، ذهن، ش ۸.
۳. احمدی، بابک (۱۳۸۱ الف)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۴. _____ (۱۳۸۱ ب)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۵. استرن، ج. پ (۱۳۸۹)، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۷)، فلسفه کرکگور، ترجمه دیهیمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. انسل پیرسون، کیت (۱۳۹۲)، چگونه نیچه بخوانیم، ترجمه لیلا کوچک‌منش، چاپ دوم، تهران: رخ داد نو.
۸. بیمل، والتر (۱۳۸۷)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
۹. پترسون، مایکل (۱۳۸۷)، تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات آشیانه کتاب.
۱۰. جکسن، روی (۱۳۹۰)، خودآموز نیچه، ترجمه شاهین صولتی، چاپ اول، تهران: انتشارات جاودان خرد.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. خاتمی، محمود (۱۳۹۱)، مدخل فلسفه غربی معاصر، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۵. دیویس، سی اف (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسین علی شیدان شید، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.





۱۶. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۱.
۱۷. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، علم حضوری، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. کاپوتو، جان (۱۳۸۹)، چگونه کرکگور بخوانیم، ترجمه صالح نجفی، چاپ اول، تهران: انتشارات رخداد نو.
۲۲. متز، تدئوس (۱۳۸۲)، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقدونظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۲۳. محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۲)، نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۲۴. نیچه، فردریش (۱۳۵۵)، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
۲۵. _____ (۱۳۷۵)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۶. _____ (۱۳۷۷)، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد و...، چاپ اول، انتشارات جامی.
۲۷. _____ (۱۳۷۹)، «شوپنهاور به‌مثابه آموزشگر»، ترجمه سیدحسن امین، نامه فلسفه، ش ۹.
۲۸. _____ (۱۳۸۱)، انسان مصلوب (آتک انسان)، ترجمه رویا منجم، چاپ دوم، تهران: نشر مس.
۲۹. _____ (۱۳۸۶)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، چاپ بیست و هفتم، تهران: نشر آگه.
۳۰. _____ (۱۳۸۷)، اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمدباقر هوشیار، چاپ ششم، تهران: نشر فرزاد.

۳۱. نیوهاوس، مارتین جی (۱۳۸۳)، فردریش نیچه، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.

۳۲. هاوس، لوگر لوتکه (۱۳۹۰)، لطفاً کتاب‌هایم را نخوان (نامه‌های نیچه به مادرش)، ترجمه علی عبداللہی، چاپ دوم، تهران: ثالث.

۳۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: نشر نی.

34. Keith Ansell-Pearson (2002), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University.

35. Kierkegaard, Soren (1923), *Selection from the Writings of Kierkegaard*, translated by L. M. Hollander, published by The University of Texas.

36. Magnus and Higgins (1996), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, by Bernd Magnus and... (eds.), Cambridge University.

37. Salaquarda, Jorge (1996), *The Cambridge to Companion to Nietzsche*, Bernd Magnus and... (eds.), Cambridge University.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

طبیعی‌گرایی در فلسفه اخلاق معاصر؛

با تمرکز بر مصادیق کاربرد علوم تجربی در قلمرو فلسفه اخلاق

جلال پیکانی*

چکیده

با توجه به ناشناخته‌بودن رهیافت طبیعی‌گرایانه به اخلاق در ایران، در این مقاله ضمن تبیین چیستی و مضمون طبیعی‌گرایی در قلمرو فلسفه اخلاق، مزیّت‌ها و کاستی‌های آن بررسی شده‌اند. برای نشان‌دادن چیستی طبیعی‌گرایی، چند نظریه اخلاقی طبیعی‌گرایانه برجسته بررسی شده و نشان داده می‌شود که از میان دو قسم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی، قسم نخست بیشتر چالش‌برانگیز است، اما قسم دوم که پیوندی وثیق با علم دارد، نکات قابل تأملی در بردارد. آن‌گاه نشان داده‌ایم که چرا پژوهشگران فلسفه اخلاق نباید طبیعی‌گرایی، به‌ویژه قسم روش‌شناختی آن را نادیده بگیرند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، طبیعی‌گرایی، طبیعی‌سازی، روان‌شناسی اخلاق.



مقدمه

چند دهه‌ای است که طبیعی‌گرایی در قلمروهای گوناگون فلسفه، به‌ویژه معرفت‌شناسی ریشه دوانیده است، ولی فلسفه اخلاق حوزه‌ای از فلسفه است که کمترین تأثیر را از این جریان پذیرفته است، زیرا ذات فلسفه اخلاق قلمرو به‌نسبت محافظه‌کارانه‌ای است که در مقایسه با دیگر قلمروهای فلسفه، کمتر به تغییرهای بنیادی تن می‌دهد. دلیل این مدعا آن است که غالب فیلسوفان اخلاق در مقابل ورود یافته‌های تجربی دارای دلالت و نتایج اخلاقی به‌نظرورزی‌های خویش مقاومت می‌کنند، اما در سال‌های اخیر برخی از فیلسوفان اخلاق با الهام از معرفت‌شناسی، دعوی طبیعی‌گرایی (naturalism) در قلمرو اخلاق، و به عبارت دیگر، طبیعی‌سازی (naturalizing) فلسفه اخلاق و اخلاق را مطرح ساخته‌اند. هرچند طبیعی‌گرایی در اخلاق، به یک معنا تا زمان ارسطو قابل پیگیری است، اما تقریری از طبیعی‌گرایی که با ابتنا بر علوم تجربی مدرن پیش می‌رود، جریان نو ظهور است. شاید بتوان به دلیل گسترش روزافزون این جریان، چنین ادعا و پیش‌بینی کرد که در آینده، فضای فکری فلسفه اخلاق تا حد زیادی تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت. البته طبیعی‌گرایی در اخلاق دعوی یگانه‌ای نیست و در باب میزان و مفاد آن اختلاف‌نظرهایی میان مدافعان آن وجود دارد. از آنجا که این بحث در فضای فلسفی ایران تقریباً به‌طور کلی ناشناخته است، در این مقاله تلاش خواهد شد چستی طبیعی‌سازی اخلاق و مهم‌ترین تقریرهای شکل‌گرفته درباره این ادعا تبیین شود و نقاط ضعف و قوت آن نقادی و بررسی گردد. این مقاله درباره این مسئله شکل گرفته است که «آیا باید طبیعی‌سازی اخلاق را رویکردی در نظر گرفت که بر مبانی محکم استوار است و یا باید بدان به‌مثابه جریانی کم‌اهمیت و گذرا نگریست؟».

با توجه به تنوع اقسام طبیعی‌گرایی در قلمرو اخلاق، در ادامه به‌ویژه بر آن دسته از نظریه‌هایی تمرکز می‌کنیم که به کاربرد یافته‌های علوم تجربی در اخلاق تأکید دارند و به مناقشه‌ها درباره اعتبار و چستی طبیعی‌گرایی در قلمرو اخلاق و نقص‌های آن کمتر خواهیم پرداخت.





۱. طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی معرفتی

از آنجا که در دوران معاصر طبیعی‌گرایی و یا طبیعی‌سازی، نخست در قلمرو معرفت‌شناسی صورت گرفت، در آغاز اشاره‌ای کوتاه بدان ضروری می‌نماید.

فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم به واسطه کارهای کواین دچار تحولات بنیادی شد. وی در معرفت‌شناسی، ایده طبیعی‌سازی معرفت‌شناسی را مطرح کرد. مطابق این ایده، معرفت‌شناسی در نهایت باید به‌مثابه شاخه‌ای از علوم تجربی، به‌ویژه روان‌شناسی شناخت درآید و از حیث روش‌شناسی، راه علوم تجربی را در پیش گیرد. وی در مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» اظهار می‌دارد که مطابق روش‌شناسی جدید، معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، اما قالبی نو به خود گرفته است و جایگاه آن روشن شده است. او نشان داده است که معرفت‌شناسی تنها بخشی از روان‌شناسی است و از این رو، بخشی از علوم طبیعی می‌باشد. معرفت‌شناسی به مطالعه پدیده‌های طبیعی، یعنی فاعل شناسای انسانی فیزیکی می‌پردازد (Quine, 1994: 29). هرچند ایده کواین بسیار افراطی بود و معرفت‌شناسی هرگز ایده کواین را تمام و کمال متحقق نساخت، با این حال بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر، آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر یافته‌های علوم شناختی و روان‌شناسی شناخت قرار دارند. به طور خاص، بیشتر معرفت‌شناسان از یک سو در طرح نظریه‌های معرفتی خود گوشه‌چشمی به حوزه علوم تجربی دارند و از سوی دیگر، مراقب‌اند تا تلاطم میان قول ایشان و سخن دانشمندان حوزه علوم شناختی و روان‌شناسی حفظ شود. به بیان دیگر، معرفت‌شناس امروز پیش از آنکه نظریه‌ای را عرضه دارد، نظر دانشمندان مرتبط با مسئله معرفت را نیز جویا می‌شود. نتیجه چنین رویکردی آن است که معرفت‌شناسی معاصر صبغه پیشینی خود را تا حد زیادی از دست داده و رنگ و بوی پسینی به خود گرفته است.

این قسم از طبیعی‌گرایی، به طبیعی‌گرایی روش‌شناختی موسوم است، اما امروزه به گونه دیگری از طبیعی‌گرایی نیز توجه شده است که به طبیعی‌گرایی متافیزیکی موسوم است. به‌هنگام کاربرد طبیعی‌گرایی بدون هیچ قید، معمولاً این معنای عام از طبیعی‌گرایی مد نظر است. طبیعی‌گرایی در معنای عام، سابقه‌ای طولانی در فلسفه غرب دارد. هر کدام از فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی معنای خاصی را از این اصطلاح مراد می‌کنند. از این رو،

به دست دادن تبیینی جامع از آن بسیار دشوار است، ولی به هر حال امروزه بیشتر فیلسوفانی که در سنت انگلیسی - آمریکایی (Anglo-American) قرار می‌گیرند، یا خود را طبیعی‌گرا می‌نامند و یا تبیین‌هایی را که از مفاهیم فلسفی کلیدی به دست می‌دهند، دارای رنگ و بوی طبیعی‌گرایانه می‌دانند. دامنه نفوذ طبیعی‌گرایی به سرعت در حال گسترش است و هر روز طرفداران بیشتری می‌یابد.

از منظر متافیزیکی و هستی‌شناختی، طبیعی‌گرایی بیانگر آن است که هستی منحصر در عالم طبیعت است و هیچ نیروی فوق طبیعی در طبیعت دخیل نیست (خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸۶). طبیعی‌گرایی با تجربه‌گرایی پیوند تاریخی دارد و در طول آن قرار دارد. همچنین طبیعی‌گرایی توجه و تأکید ویژه‌ای بر علم دارد. این تأکید چنان شدید است که در هیچ کدام از مکتب‌های فلسفی دیگر مشاهده نمی‌شود. طبیعی‌گرایی علم را ارج می‌نهد، زیرا تنها علم به قلمرو طبیعت توجه دارد و می‌کوشد که از اسرار آن پرده برگیرد. به همین دلیل، گاهی طبیعی‌گرایی را علم‌گرایی نیز می‌نامند.

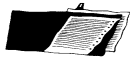
با آنکه طبیعی‌گرایی معاصر قرائت‌های بسیار متنوعی دارد، اما برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند همه قرائت‌های این نحله فلسفی به نحوی در دو اصل زیر مشترکند:

الف) اصل هستی‌شناختی: پذیرش برداشتی کاملاً علمی از طبیعت؛

ب) اصل روش‌شناختی: بازسازی رابطه سنتی فلسفه و علم به گونه‌ای که پژوهش فلسفی متصل با علم تلقی شود (De Caro and Mccarthur, 2004: 3). این قول قابل مناقشه است، چون برخی از فیلسوفان، طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را پذیرفته‌اند، بی‌آنکه تسلیم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی شوند. آلوین گلدمن (Alvin Goldman) از این دسته است (Goldman, 2002: 26).

۲. طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی اخلاقی و گونه‌های آن

در قلمرو اخلاق و فلسفه اخلاق رواج هر دو گونه از طبیعی‌گرایی را مشاهده می‌کنیم؛ یعنی گروهی از فیلسوفان اخلاق یا پژوهشگران قلمرو اخلاق از منظر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی و متافیزیکی به موضوع می‌نگرند و گروهی دیگر، از منظر روش‌شناختی. بر این اساس، به طور کلی کسانی که طبیعی‌گرایی را در معنای نخست به کار می‌برند، مرادشان از





طبیعی‌سازی اخلاق این است که باید ذات و ماهیت انسان را از نو تعریف کنیم و با مفروضاتی جدید به مطالعه جنبه اخلاقی انسان پردازیم. بی‌گمان در این رویکرد جدید انسان تنها در قلمرو طبیعی و تجربی تعریف و محدود می‌شود، اما گروه دوم تنها در بررسی جنبه‌های اخلاقی وجود آدمی بر روش‌های تجربی و علمی تکیه می‌کنند.

اما هر دو گونه اخیر طبیعی‌گرایی بر صورت‌های طبیعی‌گرایانه واقع‌گرایی اخلاقی (moral realism) ناظرند. مطابق واقع‌گرایی اخلاقی ویژگی‌ها و امور واقع اخلاقی عینی‌ای وجود دارند که به‌واقع ویژگی‌هایی طبیعی هستند و این ویژگی‌ها به اعتبار طبیعی بودن از طریق علوم تجربی قابل بررسی‌اند (Finlay, 2007: 5). در قلمرو طبیعی‌گرایی اخلاقی معاصر، این ایده بیش از همه در قالب سه رویکرد اصلی قابل پیگیری است:

الف) رویکرد ارسطوگرایی جدید (neo-Aristotelian): مطابق یکی از تقریرهای این دیدگاه که تقریر جدیدی از اخلاق فضیلت (virtue ethics) ارسطو است، ارزیابی اخلاقی نوعی سنجش رفتار حیوانات در قیاس با هم‌نوعان خویش (ethology) است. بر این اساس، انسان‌خوب انسانی است که واجد ویژگی‌هایی است که او را در راستای چهار غایت بنیادی بقا، زاد و ولد، لذت‌های انسانی و آزادی پیش می‌برد (Lenman, 2006).

ب) رویکرد واقع‌گرایی کرنل (Cornell Realism): بر اساس این دیدگاه، پرسش‌های اخلاقی را می‌توان با استفاده از روش‌های علمی و بدون برگزیدن هیچ فرض اخلاقی‌ای پاسخ داد، زیرا قواعد اخلاقی در قالب یک مجموعه به‌هم‌پیوسته بر یکدیگر مبتنا دارند و هیچ قاعده‌ای به‌مثابه قاعده بنیادی عمل نمی‌کند. بنابراین، این نظریه موضعی کل‌گرایانه (holistic) به اخلاق دارد و قواعد اخلاقی را در نسبت با یکدیگر معتبر و معنادار می‌داند.

ج) رویکرد کارکردگرایی جکسون (Jackson): به باور جکسون، امر اخلاقی بر امر توصیفی عارض می‌شود، به نحوی که هرگز امکان ندارد دو وضعیتی که به لحاظ ویژگی‌های اخلاقی با یکدیگر تفاوت دارند، از حیث‌توصیفی دقیقاً با یکدیگر یکسان باشند. البته این سخن بدین معنا نیست که دو امر یادشده هم‌گستره (coextensive) هستند، بلکه اساساً بر یکسان‌بودن آن دو دلالت دارد. این نظریه، امر اخلاقی را به امر توصیفی فرو می‌کاهد (ibid).

در ادامه به بررسی سه مورد از مهم‌ترین نظریه‌های عرضه‌شده در باب طبیعی‌سازی اخلاق می‌پردازیم که مصداق‌های عینی تحقق رویکردهای اخیر هستند. مشخصه نظریه‌های

برگزیده این است که تا اندازه‌ای از مباحث نظری صرف دوری کرده و بر کاربردی ساختن طبیعی‌گرایی اخلاقی تمرکز کرده‌اند. به بیان ساده‌تر، نظریه‌هایی که در پی خواهند آمد با الهام از ایده طبیعی‌گرایی در اخلاق در عمل به طبیعی‌سازی اخلاق مبادرت می‌ورزند:

سه مصداق طبیعی‌سازی اخلاق

الف) اخلاق رشد

یکی از نظام‌مندترین نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر طبیعی‌سازی اخلاق با رویکرد متافیزیکی را تریل باینیوم (Terrell Bynum) ارائه داده است. وی نظریه خویش را با الهام از آرای نوربرت واینر (Norbert Wiener) و فلوریدی (Floridi) طرح ریزی می‌کند.

به گواهی باینیوم در دوران معاصر نخستین شخصی که به جدّ از طبیعی‌سازی اخلاق بسیار سخن گفته، نوربرت واینر است. وی از میانه‌های سده بیستم به گسترش ایده خود پرداخت. او همانند بسیاری از مدافعان طبیعی‌گرایی، نه تنها دستی در علم داشت، بلکه خود یک دانشمند بود؛ به گونه‌ای که از پایه‌گذاران انقلاب اطلاعاتی به شمار می‌آید. وی با قصد پیوند میان علم اطلاعات و اخلاق، اخلاقی اطلاعاتی (information ethics) را ابداع کرد. وی در میانه‌های سده بیستم در زمینه مسائل نوظهوری مانند شبکه‌های اطلاعات، جهانی‌سازی (globalization)، جوامع مجازی (virtual communities)، رایانه‌ها و دین، رایانه‌ها و مسئولیت، تلفیق بدن انسان و ماشین، هوش مصنوعی و مانند اینها (Bynum, 2007: 304) یا پیشگام و یا نظریه‌پرداز بود.

واینر با تأثیرپذیری از ارسطو، میان اصلی‌ترین ویژگی ذاتی انسان، یعنی - به زبان امروزی - پردازش اطلاعات و غایت زندگی او پیوندی مشاهده می‌کرد. به باور او، غایت نهایی حیات انسان چیزی جز تبدیل شدن به یک شخص کامل و بالغ نیست و برای این منظور آدمی باید در تنوعی از فعالیت‌های مربوط به پردازش اطلاعات درگیر شود؛ فعالیت‌هایی مانند ادراک، سازمان‌دهی، یادآوری، استنباط، تصمیم، طرح‌ریزی و کنش (ibid.: 310). وی بر اساس دیدگاه ماشین‌وارانگاری و با جعل اصطلاح سیرننتیکس (cybernetics) مدعی شد که انسان چیزی جز یک سامانه سیرننتیک نیست که اجزای دورنی او به شیوه‌هایی با یکدیگر ارتباط دارند که مشتمل است بر بازگشت برای بررسی و





رؤیت فعالیت‌های خود.^۱ فراتر از این، جوامع نیز در حکم سامانه‌های سبیرنتیک مرتبه دوم هستند. امروزه این اصطلاح در علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی آشناست. وی بر مبنای نگاه ماشین‌وارانگاران خود، میان انسان و ماشین تفاوت ماهوی قائل نیست. از این‌رو، معتقد است برای هر دو یک نظام اخلاقی واحد نیاز است؛ نظامی که بر ارزش‌های اخلاقی مبتنی است، ولی منبع تعیین این ارزش‌های اخلاقی تا حد زیادی یافته‌های جدید در قلمرو اطلاعات و فن‌آوری ارتباطات است. نکته اخیر آشکارا جنبه طبیعی‌گرایانه دارد و از این حیث نخستین کوشش نظام‌مند برای طبیعی‌سازی اخلاق تلقی می‌شود. وی حتی می‌کوشد مفاهیم اخلاقی بنیادی خیر و شر را بر مبنای مفهوم ترمودینامیکی آنتروپی تبیین کند. به زعم وی، آنتروپی دشمن هر نظم و ساختار در عالم است و علت نهایی مرگ، بیماری، نقص و رنج است. حال، هر موجودی که آنتروپی را در هر مقیاسی کاهش دهد، به لحاظ اخلاقی کار خیری انجام داده است. با این تعریف، حتی برخی ماشین‌آلات نیز می‌توانند کار خیر انجام دهند و یا برعکس، مرتکب عمل شر شوند. در چارچوب علم ترمودینامیک، آنتروپی به معنای بی‌نظمی سیستم است که با افزایش میزان انرژی سیستم اتفاق می‌افتد. و این اصطلاح را کم و بیش در همین معنا به کار می‌برد.

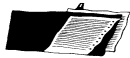
گفتیم که باینیوم از دانشمند و فیلسوف دیگری به نام فلوریدی نیز الهام می‌گیرد. فلوریدی موجودات را اعیان اطلاعاتی (informational objects) می‌داند. بر این اساس، هر موجودی مجموعه‌ای مجزا، کامل و بسته است که از یک سو حاوی ساختار مناسبی از داده‌هاست که ذات و صفات آن را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر، مجموعه‌ای از عملیات‌ها، کارکردها و یا روش‌هاست که از طریق تعامل‌های گوناگون تحقق می‌یابند. با این اوصاف، نه تنها موجودات زنده، بلکه هر سیستم اطلاعاتی نقش عامل کنش را بر عهده می‌گیرد. فلوریدی مهم‌ترین ویژگی اعیان اطلاعاتی را وجود داشتن و رشد کردن آنها می‌داند. موجودات هستند و رشد می‌کنند و ترکیبی از هستی و اطلاعات هستند و صرف همین موضوع آنها را واجد ارزش و اهمیت می‌سازد. از همین‌رو، هر وجود اطلاعاتی نسبت به بقا در جایگاه خود و نیز رشد و ارتقای وجود و ماهیت خویش دارای حق است (ibid.: 315).

۱. سبیرنتیکس، به معنای علم سامانه‌های بازگشت اطلاعات و مطالعه آماری ارتباطات.

باینیوم با الهام از نظریه واینرو فلوریدی و بر مبنای ایده طبیعی سازی اخلاق، برای تقریر مقبول خود از اخلاق طبیعی سازی شده تعبیر اخلاق رشد (flourishing ethics) را برمی گزیند. وی مدعی است این نظریه قابلیت تبدیل شدن به یک اخلاق جهانی را دارد (ibid. 316). به باور وی، اخلاق رشد مورد ادعای او همه نظریه های فرااخلاقی برجسته را به دلیل قابلیتی که در کاستن از آنتروپی دارند، با آغوش باز پذیرا خواهد شد. به زعم وی، فایده گرایی از این نظر قابل توجه است که اصل بنیادی آن، یعنی معادل دانستن خیر با لذت و شرّ با رنج، به ترتیب نشانه های رشد و مرگ هستند. با نظر به نقطه مقابل فایده گرایی، یعنی وظیفه گرایی کانت نیز نکته ای می یابیم که می تواند به کار اخلاق رشد آید. وظیفه گرایی کانت بر اصل خودفرمان روایی (autonomy) استوار است. هر معنایی از خودفرمان روایی را در ذهن داشته باشیم، به هر حال این امر توان انسان ها را در برنامه ریزی و انتخاب هایشان افزایش می دهد و از این طریق، ساختار زندگی آنها را بهبود می بخشد و این موضوع به کاهش آنتروپی منطقه زیست آنها کمک می کند (ibid.: 327). همچنین از آنجا که به لحاظ متافیزیکی، نظریه های طبیعی گرایانه به تفاوت ماهوی میان انسان و حیوان قائل نیستند، مطابق این برداشت از اخلاق دفاع از رفتار اخلاقی با حیوانات و حتی برخی از ماشین ها و روبات ها به لحاظ نظری موجه خواهد بود: «در کنار انسان ها و جوامع آنها، در عالم موجوداتی وجود دارند که ذاتاً و فطرتاً خوب هستند... حیوانات غیر انسان، گیاهان، اکوسیستم ها و حتی برخی ماشین ها در منطقه ای از زمان و مکان آنتروپی را کاهش می دهند و از این رو، خیر را حفظ و افزایش می دهند (ibid.: 328). باینیوم غایت نظریه خود را کمک به رشد و بقای همه موجوداتی می داند که در قلمروی از عالم که ما در آن واقع هستیم، وجود دارند. بی گمان این تقریر، از جنبه های ذوقیو عرفانی خالی نیست.

ب) زیست شناسی و جامعه شناسی، الهام بخش طبیعی سازی اخلاق

چکر کارلسون (Jeker Karlsson) تقریری نظام مندتر و فلسفی تر از طبیعی سازی اخلاق به دست می دهد که از جنبه های ذوقی تقریر اخیر خالی است. لب کلام کارلسون این است که اخلاق پدیداری طبیعی است که در اصل، بعدی از بوم شناسی (ecology) انسان است و ویژگی های اخلاقی از تاریخ طبیعی نوع انسان نشأت می گیرد و بر طبیعت انسانی تکامل یافته ما عارض می شود (Karlsson, 2012: 2).





به باور وی، اخلاق باید رخت نو بر تن کند و از نو تبیین شود. اگر این اخلاق از نو تبیین شده، نظریه‌ای غیرطبیعی گرایانه باشد، پرسش بنیادی فرااخلاق بدون پاسخ باقی خواهد ماند، ولی اگر نظریه‌ای طبیعی گرایانه باشد، باید اطلاعاتی بدهد که هم برای نظریه اخلاقی و هم برای اخلاق کاربردی سودمند باشد (4: ibid.). آن پرسش بنیادی صورتی ساده دارد: اخلاق چیست؟ در ادامه گفته خواهد شد که چرا از نظر کارلسون پاسخ‌های موجود به این پرسش پذیرفتنی نیستند. وی مدعی است جز از طریق رهیافت طبیعی گرایانه، امکان تبیین چیستی اخلاق منتفی است.

وی پیش از تقریر برداشت خویش از طبیعی گرایی بر دو نکته مقدماتی تأکید می‌کند. نخست اینکه اخلاق به معنای «ethics» در اساس به واسطه کارکرد اجتماعی خویش پدید آمده است: «اخلاقیکی از ابعاد بسیار مهم وجود انسان است که به حیات اجتماعی و نهادها، هم در ساحت عمومی و هم در ساحت شخصی شکل می‌دهد» (35: ibid.). دوم اینکه اخلاق سرانجام بر هر نوع استدلال و تعقل مقدم است و واجد نوعی حالت پیشینی است: «اخلاق خود را به مثابه امری پیشینی در آگاهی آدمی، و نیز در فرهنگ، آشکار می‌سازد. اخلاق به این معنا امر داده شده‌ای است که در هیچ برهه تاریخی مشخصی به وجود نیامده است و هیچ مبدع و یا طراحی ندارد. بر همین اساس، وی اخلاق را به علم بوم‌شناسی تشبیه می‌کند: «بوم‌شناسی گونه‌های مختلف موجودات، توصیف این امر است که چگونه صورت‌های گوناگون تعامل، صحنه را برای آن نوع از بازی که چنان در نمایش زندگی بازی می‌کند، می‌آراید» (35: ibid.). با این اوصاف، در تبیین یک نظام اخلاقی طبیعی گرایانه، محیط اجتماعی اهمیت محوری می‌یابد. کارلسون از اینجا نتیجه می‌گیرد که «آنچه انسان برای تسلط و کنترل زندگی و زندگی خوب نیاز دارد، دندان‌ها یا پنجه‌های تیز نیست، بلکه جهان اجتماعی‌ای است که وی در آن غوطه‌ور است و از رهگذر تغییر پیشامدها و رویدادهای جامعه‌اش سرنوشت او نیز تعیین می‌شود» (38: ibid.). بنابراین، از نظر کارلسون وابستگی و رابطه‌ای دوسویه میان فرد و اجتماع برقرار است، به این صورت که جامعه نیازمند اخلاق است و انسان نیازمند جامعه. حال به دلیل ابتدای این تقریر از طبیعی‌سازی اخلاق بر طبیعی گرایی هستی‌شناختی، انسان بیش از همه به مثابه یک مخلوق زیست‌شناختی طبیعت تلقی می‌شود: «او یک حیوان اجتماعی است و اخلاق، یعنی موقعیت بوم‌شناختی‌ای که انسان‌ها در آن ساکن‌اند» (ibid.). بنابراین، چنین اخلاقی به این معنا یک اخلاق

طبیعی‌گرایانه است که سرآغاز آن بخشی از جهان طبیعت است که اگر هدف ما توصیف آفریده‌های زیست‌شناختی‌ای همچون انسان باشد، بیش از دیگر بخش‌ها و جنبه‌های در دسترس است. آن بخش در دسترس، ویژگی‌های بوم‌شناختی‌ای است که واقعیت‌های پیرامون ما را آشکار می‌سازد. مادر طبیعت انسان را چنان مخلوقی بار آورده است که به اقتضای طبیعتی که دارد، چیزهایی برای او خیر و یا شر است. انسان چنان موجودی است که خیر و شر می‌تواند به مثابه سابق و یا بازدارنده او عمل کند. همچنین مادر طبیعت برای آدمی معیار و سنج‌ای اعطا کرده است که در پرتو آن آدمی می‌تواند خیر را تشخیص دهد و هم‌نوعان خویش را به سوی خیر هدایت کند.

ج) روان‌شناسی اخلاق و طبیعی‌گرایی روش‌شناختی

آنچه باینوم و کارلسون برمی‌سازند، به ضرورت بر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی استوار است، ولی امروزه تقریر روش‌شناختی از طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی به طور چشم‌گیری در حال گسترش است. این تقریر با رویکرد روان‌شناختی به اخلاق پیوند وثیق دارد و روان‌شناسان اخلاق پیشگام آن به شمار می‌آیند.

می‌دانیم که روان‌شناسی علمی تجربی است و از همین رو بر متافیزیک طبیعی‌گرایانه استوار است. از این رو، رهیافت روان‌شناسان به اخلاق که شاخه‌ای از روان‌شناسی به نام روان‌شناسی اخلاق را به وجود آورده است، باید در اساس بر یک متافیزیک طبیعی‌گرایانه مبتنی باشد. البته عموماً چنین است، ولی ملازمه منطقی در کار نیست. در واقع، روان‌شناسان اخلاق طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را در مطالعه اخلاق به کار می‌برند، بی‌آنکه لزوماً به طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی تصریح داشته باشند.

در هر صورت، روان‌شناسان اخلاق هر کدام به نحوی می‌کوشند نظریه‌های رایج در قلمرو فرا اخلاق را به چالش بکشند و در این میان برخی تنها به موضوعات خاص و جزئی درباره اخلاق کاربرد می‌پردازند.

یکی از روان‌شناسان مطرح در قلمرو فرا اخلاق جِس پَرینز (Jesse Prinz) است. وی به واسطه تخصصی که در روان‌شناسی و فلسفه دارد، می‌کوشد نظریه‌ای طبیعی‌گرایانه در قلمرو فرا اخلاق عرضه دارد. وی در مقاله «طبیعی‌سازی فرا اخلاق» اصلی‌ترین نظریه‌های فرا اخلاقی را در محک آزمون تجربی قرار می‌دهد تا روشن کند کدام یک از





آنها بیشترین تأیید تجربی را اخذ می‌کند. اساساً یکی از نکات مورد تأکید طبیعی‌گرایی روش شناختی آن است که هر نظریه‌ای که بیشترین تأیید تجربی را بگیرد، واجد بیشترین اعتبار خواهد بود. وی پس از آزمودن نظریه‌های مختلف، ترکیبی از نسبی‌گرایی و عاطفه‌گرایی و یا به بیان دیگر، سوژکتیویسم اخلاقی را با عنوان سانتی‌منتالیسم نسبی‌گرایانه (relativist sentimentalism) به لحاظ تجربی معتبرترین نظیه فرا اخلاقی اعلام می‌کند. برای این منظور، وی آزمونی تجربی تشکیل می‌دهد و برای شرکت‌کنندگان در آزمون این مورد فرضی را تصویر می‌کند. فرد (Fred) به یک انجمن و یا گروه تعلق دارد. برادرانش در این گروه، گاهی ماری‌جوانا مصرف می‌کنند. فرد اصرار دارد که باور دارد مصرف ماری‌جوانا به لحاظ اخلاقی پذیرفتنی است. وی به هم‌قطارانش می‌گوید: «شما پسرها وقتی ماری‌جوانا مصرف می‌کنید کار نادرستی انجام نمی‌دهید»، ولی در عین حال هنگامی که آنها را در حال مصرف ماری‌جوانا می‌بیند، احساس ناخوشایندی پیدا می‌کند. یک روز برای اینکه اثبات کند که واقعاً باور دارد که مصرف ماری‌جوانا کار درستی است، خودش ماری‌جوانا می‌کشد. پس از آن به دلیل مصرف مواد مخدر به شدت احساس شرمساری می‌کند. سپس پرینز از شرکت‌کنندگان می‌پرسد که کدام یک از گزینه‌های زیر محتمل‌تر است:

۱. فرد می‌گوید او به لحاظ اخلاقی مصرف ماری‌جوانا را تأیید می‌کند، اما در حقیقت باور دارد که این کار نادرست است.
۲. فرد درباره مصرف ماری‌جوانا حس بدی دارد، ولی در واقع معتقد است آن کار به لحاظ اخلاقی قابل قبول است.

مطابق گزارش پرینز، ۶۸.۴ درصد شرکت‌کنندگان گزینه (۱) را انتخاب کرده‌اند. وی این نتیجه را مؤید این دیدگاه می‌داند که «اکثریت آنها عواطف را به‌مثابه قرینه ارزش‌های اخلاقی تلقی می‌کنند، حتی هنگامی که آن قرینه به طور مستقیم در تضاد با خود اظهاری شخص باشد» (Prinz, forthcoming: 8).

وی سپس آزمون خود را به صورت دقیق‌تر درمی‌آورد. فرانک به یک انجمن یا گروه تعلق دارد. برادرانش در این گروه گاهی ماری‌جوانا مصرف می‌کنند. فرانک اصرار دارد که این کار به لحاظ اخلاقی ناپذیرفتنی است. او می‌گوید «شما پسران هنگامی که ماری‌جوانا می‌کشید کار نادرستی می‌کنید»، اما وی هنگامی که برادران هم‌گروهش را در حال مصرف ماری‌جوانا می‌بیند، عصبانیت و یا انزجاری در خود حس نمی‌کند. یکی از

روزها که هم‌قطاران‌ش در آن اطراف نیستند، او خود ماری‌جوانا می‌کشد. پس از آن، وی، نسبت به مصرف این ماده مخدر احساس شرمی نمی‌کند.

حال شرکت‌کنندگان با این دو گزینه مواجه هستند:

۱. فرانک می‌گوید او کشیدن ماری‌جوانا را به لحاظ اخلاقی رد می‌کند، ولی در حقیقت این کار را قابل قبول می‌داند.

۲. فرانک درباره کشیدن ماری‌جوانا احساس بدی ندارد، ولی در حقیقت آن را به لحاظ اخلاقی نادرست می‌داند.

در اینجا نیز مطابق گزارش پرینز ۸۹.۵ درصد شرکت‌کنندگان گزینه (۱) را انتخاب کرده‌اند. پرینز این نتیجه را مؤید این امر می‌داند که عواطف برای جهت‌گیری‌های اخلاقی ضروری هستند.

او در ادامه به مطالعات دیگری اشاره می‌کند که بر نقش عواطف در داوری‌های اخلاقی تأکید دارند. وی از اینجا نتیجه می‌گیرد که «اعتبارداشتن ارزش‌های اخلاقی عبارت است از میل به احساس کردن (feel) آن دسته از عواطف معطوف به خود و معطوف به دیگران که پیش‌تر بحث شد. چنان میل عاطفی را می‌توان یک احساس (sentiment) نامید. وی در اثبات ضروری بودن عاطفه در داوری اخلاقی بر مطالعاتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند در نبود عاطفه، داوری اخلاقی مقدور نیست (ibid.: 11).

از میان نظریه‌های فرآخلاقی مشهور، وی سوپرکتویسم اخلاقی هیوم را نزدیک‌ترین نظریه به یافته‌های تجربی می‌داند. پرینز در ادامه مقاله خویش برای اثبات نسبی بودن داوری‌های اخلاقی به توصیف مطالعه‌ای می‌پردازد که خود انجام داده است. وی نتایج آن مطالعه را مؤید این دیدگاه می‌داند: «مفاهیم اخلاقی نسبت به عینیت اخلاقی بی‌طرف هستند. افراد می‌توانند بدون داشتن باوری درباره اینکه کدام قسم از خصلت‌ها را برمی‌گزینند، این مفاهیم را به دست آورند. این نوع بی‌طرفی نوعی مقاومت در برابر خطا را ایجاد می‌کند. اگر هیچ خصلت اخلاقی عینی وجود نداشته باشد، آن‌گاه نتیجه نمی‌شود که داوری‌های اخلاقی بر چیزی ارجاع ندارند، بلکه تنها به این معناست که آنها بر خصوصیات وابسته به پاسخ (response-dependent) ارجاع دارند» (ibid.: 18). وابسته به پاسخ بودن بدین معناست که صادق بودن داوری‌های اخلاقی ممکن است، اما صادق آنها به عواطف و احساسات ما بستگی دارد.





پرینز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آیا الزامات اخلاقی را می‌توان به روش تجربی کشف کرد؟» می‌کوشد با فرض اصل فرا اخلاقی، اصالت عاطفه‌گرایی گزاره‌های اخلاقی تجویزی را بر بنیادی تجربی استوار کند و از این طریق، به اشکال شهودگرایان - که در ادامه خواهد آمد - پاسخ دهد.

دیدیم که وی اخلاق را امری ذهنی (سوژکتیو) می‌داند، اما ذهنی بودن اخلاق به معنای بی‌بنیاد بودن آن نیست. به بیان ساده‌تر، به زعم وی از ذهنی بودن اصول و مفاهیم اخلاقی، نبودن آنها ناشی نمی‌شود. او در این مقاله نیز مطابق روش شناسی طبیعی‌گرایانه خویش، به پژوهش‌های روان‌شناختی‌ای اشاره می‌کند که می‌کوشند جنبه تجویزی و الزام‌آور اخلاق را با فرض ذهنی بودن آن توضیح دهند. وی برای این منظور می‌کوشد نشان دهد که گزاره‌های اخلاقی بر چیزی ارجاع دارند، اما این «چیز»، امری خارج از ذهن نیست، زیرا پیش‌تر نشان داده است که تنوع ارزش‌های اخلاقی تعیین یک ذات مستقل از ذهن را برای گزاره‌های اخلاقی بسیار دشوار، بلکه ناممکن می‌سازد. بر این اساس، وی اظهار می‌دارد که انسان‌ها می‌توانند از مفهوم اخلاقی «نادرست»، الزام «نباید» را به این ترتیب استخراج کنند:

P1. مفهوم «نادرست» محصول عواطف است؛

P2. عواطف بر خصوصیات وابسته به پاسخ دلالت دارند؛

P3. شخصی مانند P وجود دارد، به نحوی که نوعی از کنش به نام A باعث می‌شود P

احساس کند که آن عاطفه مفهوم نادرست را ایجاد می‌کند؛

C1. بنابراین، انجام دادن کنش A برای شخص P نادرست است؛

P4. «برای شخص x انجام دادن F نادرست است». لازم می‌گرداند که «x باید از

انجام دادن F اجتناب ورزد؛

C2. بنابراین، P باید از انجام دادن عمل A اجتناب ورزد (prinz, 2007: 284).

برای نگارنده روشن نیست که آیا پرینز به ایراد معروف هیوم مبنی بر اینکه از «است»، «باید» نتیجه نمی‌شود (Hume, 2003: 369)، واقف هست یا نه. به احتمال چنین است، ولی نادیده گرفتن این ایراد شاید از این روست که به زعم وی توده افراد به لحاظ روان‌شناختی از «است»، «باید» را نتیجه می‌گیرند؛ هر چند به لحاظ منطقی ممکن است چنین استنباطی مشروع نباشد.

۱. مزایا و نقاط قوت طبیعی‌گرایی اخلاق

الف) اینکه طبیعی‌سازی اخلاق، به‌ویژه با رویکرد روش‌شناختی، چنین نفوذ و گسترش یافته است، از اهمیت و کارآمدی آن حکایت دارد. در عصر حاضر، درست یا نادرست، بیش از هر چیز به کارآمدی، بها داده می‌شود. بنابراین، کارآمدی به خودی خود یک ارزش و مزیت برای طبیعی‌سازی به طور عام، و طبیعی‌سازی اخلاق به طور خاص است. طبیعی‌سازی اخلاق کمک می‌کند تا سازوکار داورها و انتخاب‌های اخلاقی افراد آشکار شود و از این طریق، امکان برساختن قوانین اخلاقی عام که با واقعیت مطابقت دارد فراهم می‌شود. البته نباید فراموش کرد کارآمدی، مقبولیت عمومی و مانند اینها به خودی خود لزوماً به معنای صدق و درستی یک نظریه و یا رویکرد نیست.

ب) یکی از مشکلاتی که معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق به یکسان با آن درگیرند، ناتوانی در ارائه تعریف غیر دؤری از معرفت و اخلاق است. در قلمرو معرفت‌شناسی، یکی از مهم‌ترین رویکردهای سنتی، قرینه‌گرایی است. فلدمن و کانی قرینه‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «گرایش عقیدتی D نسبت به P توسط شخص S در زمان t موجه است، اگر و تنها اگر، داشتن نسبت به P با قرینه‌ای که S در t دارد هماهنگ باشد» (Conee and Feldman, 2004: 310)، اما لازم است در تعریف اخیر مفهوم کلیدی «قرینه» تعریف شود. گلدمن معتقد است تا زمانی که بگوئیم «قرینه» را با استفاده از مفاهیم معرفتی تعریف کنیم، دچار دور خواهیم شد. بنابراین، بایستی از مفاهیم غیر معرفتی بهره‌گیریم. به نظر گلدمن، قرینه را باید آن چیزی بدانیم که ما را به سمت صدق هدایت می‌کند. بر این اساس، گلدمن این تعریف را پیشنهاد می‌کند: «چیزی در رابطه با P قرینه است، اگر و تنها اگر، نشانه اعتماد‌پذیری از صدق P باشد» (Goldman, 2011: 255). اعتماد‌گرایی گلدمن، یک نظریه طبیعی‌گرایانه روش‌شناختی است. به همین ترتیب، در قلمرو فلسفه اخلاق نیز با ابتدای بر مفاهیم طبیعی و غیر معرفتی و یا نا اخلاقی، می‌توان تعریف غیر دؤری از معرفت یا اخلاق به دست داد.

ج) کارلسون این مزایا را برای طبیعی‌سازی اخلاق برمی‌شمارد. نخست اینکه با جهان‌بینی جدید علمی که در سراسر جهان غرب غلبه تام دارد، سازگار است و می‌تواند اخلاق را از منظری علی‌تیین کند. دوم اینکه بنیادی غیرشخصی برای اخلاق فراهم می‌کند، چون از دل طبیعی‌سازی برگزیده کارلسون اصول اخلاقی عام برمی‌خیزد. نهایت





اینکه بنیاد و سرآغاز عینی و مشخصی برای جست‌وجوی خیر فراهم می‌کند. به بیان ساده‌تر، طبیعی‌سازی اخلاق کمک می‌کند تا آدمیان بدانند و تشخیص بدهند که خیر چیست و چگونه و در کجا باید در پی آن بود.

د) طبیعی‌گرایی در اخلاق افق جدیدی را برای تفسیر فلسفه اخلاق ارسطو می‌گشاید. در این روزگار که اخلاق فضیلت ارسطو دوباره احیا شده است، تقریر طبیعی‌گرایانه نظریه او می‌تواند مباحث پر باری را در پی داشته باشد؛ مثلاً آنجا که ارسطو میان قوه اخلاقی آدمی و طبیعت اجتماعی او پیوند می‌زند و می‌گوید انسان به واسطه اخلاقی بودن، اجتماعی است، نکات بدیعی در بر دارد؛ برای مثال، خود کارلسون از سخن ارسطو چنین برداشت می‌کند که زیست‌شناسی و بوم‌شناسی با اخلاق ربط وثیق دارد.

۲. کاستی‌ها و انتقادات

الف) طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی نیز همچون هر رویکرد دیگری خالی از نقص و ایراد نیست. اساساً طرفداران طبیعی‌سازی اخلاق بر مبنای یکی از سه رویکرد جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی و روان‌شناختی وارد میدان شده‌اند. هر کدام از نظریه‌های پیش‌گفته به یکی از این سه رویکرد ابنا داشتند. از اینجا برمی‌آید که وقتی از طبیعی‌سازی اخلاق، همانند آنچه در پرینز دیدیم، بهره‌روش شناختی اخذ می‌شود، با هیچ هستی‌شناسی‌ای در تقابل قطعی واقع نمی‌شود، اما زمانی که همچون واینر یا باینوم، هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه را بنیاد طبیعی‌سازی اخلاق قرار بدهیم، تقابل آشکار خواهد شد. بنابراین، مشکل اساسی این است که بسیاری از طبیعی‌گرایان اخلاقی بر هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه یا فیزیکالیستی صحنه می‌گذارند و این امر باعث می‌شود نزد افرادی که به چنان هستی‌شناسی‌ای باور ندارند، طبیعی‌سازی اخلاق به امری بی‌اعتبار تبدیل شود. به بیان ساده‌تر، بسیاری از فیلسوفان اخلاق به‌ویژه فیلسوفان اخلاق دین باور آن را رد می‌کنند.

ب) نقص‌ها و نقدهای وارد بر طبیعی‌گرایی در قلمرو فلسفه اخلاق، مشکل مشترک همه‌گونه‌های طبیعی‌گرایی است و آن اینکه بسیاری از فیلسوفان در سنت به اصطلاح قاره‌ای، از اساس مخالف جدی طبیعی‌گرایی هستند. در واقع، مشکل طبیعی‌سازی اخلاق ابتدای آن بر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی است و در نتیجه، به مشکل پیشین قابل تقلیل است. فیلسوفان سنت قاره‌ای اساساً علوم تجربی را مرتبه نازلی از معرفت می‌دانند که توانایی

کشف حقایق اصیل، از جمله حقایق مربوط به ساحت اخلاق را ندارد. از همین رو، در روزگار معاصر طبیعی گرایی به طور کلی مورد اقبال فیلسوفان تحلیلی است و نه فیلسوفان قاره‌ای.

ج) همچنین در قلمرو خود فلسفه اخلاق، بیشترین نقدها بر برداشت طبیعی گرایانه از اخلاق را شهود گرایان صورت داده‌اند. شهود گرایان معتقدند هرگز نمی‌توان مفاهیم اخلاقی بنیادی مانند «خیر» را با مفهومی طبیعی، همچون «لذت» یکی گرفت و توضیح داد. تقریر مور از این ایراد مشهور است.

این ایراد به صورت ملوس‌تر نیز قابل بیان است: چگونه می‌توان از گزاره‌های علمی که توصیفی هستند، گزاره‌های تجویزی را استخراج کرد؟ به بیان ساده‌تر، خصلت‌های اخلاقی چگونه بر خصلت‌های نا اخلاقی و طبیعی الحاق می‌شوند؟ راه حل کارلسون چنین است که اگر به لحاظ اخلاقی خصلتی از میان خصلت‌ها ویژه‌گونه انسان باشد، آن‌گاه لازم نیست از بابت‌چگونگی الحاق شدن آنها نگران باشیم. به‌زعم وی، سه‌گونه الحاق اخلاقی بر سه امر واقع نا اخلاقی وجود دارد: نخست، الحاق معیار ارزشیابی بر بوم‌شناسی ما: بدین صورت که چون بوم‌شناسی ما یک سیستم زیست‌شناختی است، در اساس کارکرد دارد، فارغ از اینکه ما به‌مثابه فرد خوب (یعنی دارای کارکرد خوب) گونه خود رفتار بکنیم یا نه؛ دوم، نیروی هنجاری بر توانایی و ظرفیت معرفتی و عاطفی ما الحاق می‌شود تا به طور عقلانی به کارکردی بودن خود و دیگران در آینده پاسخ دهد. به بیان دقیق‌تر، معیار ارزش‌یابانه‌ای که در بوم‌شناسی آدمی جای دارد، با دو سیستم انگیزشی معرفتی و عاطفی به دو بخش تقسیم می‌شود و از این طریق، به عمل انگیزشی‌ای تبدیل می‌شود که در رفتار آدمی تأثیر می‌گذارد و به این ترتیب، هنجار شکل می‌گیرد؛ سوم، هر فرد انسان که مصداق خوبی از گونه انسان است، بر فصل مشترک طبیعت و محیط تکامل‌یافته الحاق می‌شود (Karlsson, 2012: 42).

د) مشکل دیگر طبیعی گرایی آن است که چون بیشتر نظریه‌پردازان آن بیش از آنکه فیلسوف باشند، دانشمند هستند، گاه دقت‌های فلسفی را نادیده می‌گیرند. به بیان ساده‌تر، طبیعی گرایی هرچند گاهی گره از مسائل فلسفی می‌گشاید، اما این گره‌گشایی گاه به سطحی ساختن و ساده‌سازی مسائل فلسفی می‌انجامد. از همین رو، بسیاری از دانشمندانی که





با رویکرد طبیعی‌گرایانه به اخلاق می‌پردازند، به عمق ایراد مور توجه نمی‌یابند. در واقع این بخش از ایراد مور وارد است که رویکرد طبیعی‌گرایانه به اخلاق، یکی از وجوه محوری و بنیادی اخلاق را نادیده می‌گیرد؛ هرچند بیان مور به طور دقیق آشکار نمی‌سازد که این جنبه نادیده گرفته شده چیست. به بیان ساده‌تر، نمی‌توان انکار کرد که در تقلیل اخلاق به واقعیت‌های طبیعی و قابل مشاهده محض، نوعی ساده‌سازی وجود دارد.

۳. آیا می‌توان به طبیعی‌سازی اخلاق خوش‌آمد گفت؟

از مباحث پیش‌گفته این پرسش مهم برمی‌آید که آیا کوشش‌های دانشمندان علوم تجربی در قلمرو اخلاق را می‌توان به مثابه رویکردی موجه و سودمند در نظر گرفت؟ آیا می‌توان در حل برخی مناقشه‌ها و مسائل اخلاقی، دانش تجربی را داور نهایی قرار داد؟ کمتر می‌توان در زبان فارسی مقاله‌ای را در نقد یا تبیین طبیعی‌گرایی در اخلاق یافت. به تازگی مقاله‌ای با عنوان «رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی مسیحی» (نک: میانداری، ۱۳۸۹) و یادداشت کوتاهی با عنوان «طبیعت‌گرایی اخلاقی، تحقیق تجربی، مغالطه طبیعت‌گرایانه، تعریف‌پذیری» (دبیری، بی‌تا) در این زمینه منتشر شده‌اند که مصداق این مصرع حافظ هستند که «یا او نشان ندارد یا من خبر ندارم». البته هستند مقالاتی که تعبیر «طبیعت‌گرایی» در آنها به کار رفته است، ولی به طبیعی‌گرایی در معنای معاصر آن ربطی ندارند؛ مانند مقاله «نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه» (نک: صادقی و براز، ۱۳۹۰) که در این مقاله طبیعت‌گرایی در معنای سنتی آن به کار رفته است.

در این میان شاید برخی از دلالت‌های ضمنی طبیعی‌گرایی اخلاقی نقش داشته باشد. از آنجا که طبیعی‌گرایی از یک سو با فیزیکالیسم مطابقت دارد و از سوی دیگر، فیزیکالیسم آشکارا واجد جنبه‌های مادی‌گرایانه است، سخن گفتن از طبیعی‌گرایی به‌ویژه در قلمرو اخلاق جذابیت چندانی ندارد. حتی گفته می‌شود در ایالات متحده نیز به دلیل پیوند وثیق میان اخلاق و دین، طبیعی‌سازی اخلاق با مقاومت مواجه می‌شود (2: Flanagan and et al, 2007). اگر بحث درباره‌ی طبیعی‌گرایی متافیزیکی و هستی‌شناختی باشد، سخن از ناسازگاری میان دو گانه‌انگاری و فیزیکالیسم - که همان طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی است - به جاست، اما وقتی بحث بر سر طبیعی‌گرایی روش‌شناختی باشد، تناقض منطقی وجود ندارد. همان‌گونه

که تحولات علمی دوره رنسانس در گشایش افق‌های جدید در فلسفه و بارور کردن اندیشه فیلسوفان نقش اساسی داشت، در دوران معاصر نیز طبیعی‌گرایی روش‌شناختی در کسوت روان‌شناسی اخلاق چالش‌های مهمی را برای نظریه‌های اخلاقی و فرا اخلاقی مطرح ایجاد کرده است. بنابراین، غفلت از این امر کامیابی و پویایی نظروورزی فلسفی در باب اخلاق را با تهدید مواجه خواهد کرد، ولی به هر حال منتقدان احتمالی می‌توانند بر این نکته تمسک جویند که سرانجام حتی در طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، روح طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی جریان دارد.

البته همان‌گونه که آقای فتحی‌زاده در مقاله ارزشمند خود با عنوان «طبیعت‌گرایی علمی و فرا طبیعی‌گرایی دینی» نشان داده‌اند، برخی از فیلسوفان حتی طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را به دلیل آنکه دلایل فرا طبیعی را بی‌اهمیت می‌دانند و تنها به تبیین طبیعی امور می‌پردازند، به گونه‌ای در تقابل با رویکرد دینی می‌دانند (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۱۷). در عین حال، همان‌گونه که گذشت نباید از یاد برد که فیلسوفان فراوان دیگری نیز هستند که ملازمه منطقی میان طبیعی‌گرایی روش‌شناختی و مادی‌گرایی مشاهده نمی‌کنند. در مناقشه میان طبیعی‌گرایی و دینداری، این قول پذیرفتنی‌تر می‌نماید که «باری، خرده‌گیری‌های دوسویه حامیان طبیعت‌گرایان علمی [روش‌شناختی] و فراطبیعت‌گرایان دینی یا فلسفی بر یکدیگر، بیانگر سختی داوری قطعی درباره کامیابی یکی و ناکامی دیگری است؛ گویی به جای ناسازگارپنداشتن دو حوزه علم و دین، باید بر نقش هر دو در تبیین جهان ارج نهمیم و ساده‌لوحانه با چند خرده‌گیری از یکی رو برنتایم. تبیین‌های علمی راه را بر تبیین‌های طبیعت‌گرا نمی‌بندند و تبیین‌های فراطبیعت‌گرا نیز ما را از تبیین‌های علمی بی‌نیاز نمی‌سازند» (همان: ۱۲۶).

نکته مهم دیگری نیز اهمیت این بحث را دوچندان می‌کند. امروزه شبیه‌سازی و دانش‌های وابسته در حال گسترش است. این زمینه‌ها، اخلاق زیستی را مطرح می‌کنند. اخلاق زیستی نیز کاملاً از رویکردهای طبیعی‌گرایانه متأثر است. به بیان کلی‌تر، درگیری با دانش‌های پیشرفته نوظهور ما را به قلمروهای جدیدی از مباحث اخلاقی وارد می‌سازد. ورود به این قلمروهای جدید به دلیل بنیاد علمی و طبیعی‌گرایانه‌اش، با رویکردهای



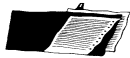
طبیعی‌گرایانه، دست‌کم طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، بهتر قابل انجام است. به بیان ساده‌تر، یک دانشمند با یک فیلسوف اخلاق زمانی می‌توانند دربارهٔ مسائل اخلاقی مرتبط با علم گفت‌وگو کنند که زبان مشترکی داشته باشند. اخلاق طبیعی‌گرایانه - البته گونهٔ روش‌شناختی آن - می‌تواند نقش این زبان مشترک را ایفا کند.

مثال‌هایی که در این مقاله عرضه شد نشان داد که می‌توان برخی از مسائل مناقشه‌برانگیز را با ابتنای بر روش‌های علوم تجربی تا حدودی فیصله بخشید. به بیان دیگر، طبیعی‌سازی اخلاق، ابزاری سودمند برای پایان‌بخشیدن به دشواری‌ها و پرسش‌های قدیمی در فلسفه اخلاق است.

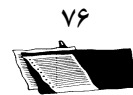


کتابنامه

۱. خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران: علم.
۲. دبیری، احمد (بی‌تا)، «طبیعت‌گرایی اخلاقی، تحقیق تجربی، مغالطه طبیعت‌گرایانه، تعریف‌پذیری»، در سایت: <http://www.pajoohe.com>.
۳. صادقی، افلاطون و فرنگیس براز (۱۳۹۰)، «نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه»، اخلاق، ش ۲۳.
۴. فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۹۲)، «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی»، پژوهش‌های علم و دین، سال چهارم، ش ۲.
۵. میانداری، حسن (۱۳۸۹)، «رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی مسیحی»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۱.
6. Bynum, T. W. (2007), "Copernican Revolution in Ethics," in: G. Dodig Crnkovic and S. Stuart (eds.), *Computation, Information and Cognition*, Cambridge Scholar publishing.
7. Conee, E. and Feldman R. (2004), *Evidentialism: essays in epistemology*, Oxford University Press.
8. De Caro and Mccarthur, (2004), "Introduction," in: *De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*, Harvard University Press.
9. Finlay, Stephen (2007), *Philosophy compass*, blackwell publishing Ltd, in: <http://www-bcf.usc.edu/~finlay/Moral%20Realism.pdf>
10. Flanagan, O., Sarkissian H. and Wong D. (2007), *Naturalizing Ethics*, in *Moral Psychology: The Evolution of Morality*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), vol. 1, MIT Press.
11. Goldman, Alvin (2011), "Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism or



- Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package," in: Trent Dougherty (ed.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford University Press.
12. _____ (2002), "A pripor Warrant and Naturalistic Epistemology," in: Goldman, *Pathways to Knowledge*, Oxford University Press.
13. Hume, David (2003), *ATreatise of Human Nature*, Mineola: Dover Publications.
14. Karlsson, Jeker (2012), "Ethics Naturalized," in: <http://lup.lub.lu.se/luur>.
15. Lenman, James, (2006), "Moral Naturalism," in: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral>.
16. Prinz, Jesse J. (2007), "Can Moral Obligations Be Empirically Discovered?" in: *Midwest Studies in Philosophy*, XXXI.
17. _____ (forthcoming), "Naturalizing Metaethics," *Mind*, special anniversary issue.
18. Quine, W. V. Q. (1994), "Epistemology Naturalized," In: *Naturalizing Epistemology*, Hillary Kornblith (ed.), second edition, MIT Press.



نظر

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

هنجارمندی معنا در استدلال شکاکانه کریپکی

جعفر مروارید*

۷۷



نقد

هنجارمندی معنا در استدلال شکاکانه کریپکی

چکیده

در این مقاله نخست استدلال شکاکانه کریپکی تبیین می‌گردد و از رهگذر آن قید هنجارمندی معنا توضیح داده می‌شود. کریپکی بر این اساس، یکی از قیدهای اساسی هر نظریه درباره معناداری را قید هنجارمندی می‌داند. در ادامه، با تفکیک معنای قوی و ضعیف در هنجارمندی، نشان داده می‌شود که استدلال کریپکی در این باره ابهام دارد. سپس تفسیرهای مک‌گین و بگاسیان از دیدگاه کریپکی درباره هنجارمندی گزارش می‌شود. مطابق تفسیر مک‌گین، هنجارمندی مفهومی بینامانی است که او بر اساس همین دیدگاه به تعمیم شکاکیت کریپکی از محتوای زبانی به محتوای ذهنی انتقاد می‌کند. در ادامه بگاسیان با نقد تفسیر مک‌گین از هنجارمندی، نتیجه می‌گیرد که انتقاد او به استدلال کریپکی وارد نیست. در پایان با طرح انتقادی علیه دیدگاه مک‌گین، ادعا می‌شود که به‌ظاهر بگاسیان خوانش دقیق‌تری از هنجارمندی و استدلال شکاکانه به دست داده است.

کلیدواژه‌ها

کریپکی، استدلال شکاکانه، هنجارمندی معنا، بگاسیان، مک‌گین.



مقدمه: استدلال شکاکانه کریپکی

کریپکی در کتاب تأثیرگذار دیدگاه ویتگنشتاین درباره قواعد و زبان خصوصی (Kripke, 1982) تفسیری بدیع و در عین حال تکان‌دهنده از آرای ویتگنشتاین در بحث قواعد، معناداری و زبان خصوصی به دست می‌دهد. تفسیر او بر نگاه ویژه‌ای از فقره‌های ۲۰۱ و ۲۰۲ تحقیقات فلسفی مبتنی است. ویتگنشتاین در این دو فقره می‌گوید:

این پارادوکس ماست: هیچ مرحله‌ای از عمل را نمی‌توان با قاعده معین ساخت، چون هر مرحله‌ای از این عمل را می‌توان جوری تفسیر کرد تا با قاعده مطابق شود... بنابراین، پیروی از یک قاعده به طور خصوصی ممکن نیست، چون در این فرض اینکه کسی فکر کند که پیرو قاعده است، همانند کسی خواهد بود که به واقع پیرو قاعده می‌باشد (Wittgenstein, 2001: 201 and 202).

به نظر کریپکی ممکن نبودن زبان خصوصی، ناشی از شکاکیتی است که در مفهوم قاعده وجود دارد و از این جهت تفسیر او با تفسیرهای متداول از استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی متفاوت است.^۱

کتاب کریپکی دو بخش دارد که در بخش نخست، با طرح استدلال (یا پارادوکس) شکاکانه به مقابله با «تعین‌گرایی معنایی»^۲ می‌پردازد. پس از آن در بخش دوم، با ارائه یک

۱. مطابق تفسیرهای متعارف از استدلال زبان خصوصی، این استدلال از فقره ۲۴۳ به بعد در پژوهش‌های فلسفی آمده است و تکیه‌گاه اصلی این استدلال نیز زبان احساسات است. یکی از نقاط ضعف چنین تفسیرهایی آن است که در فرض درستی این تفسیرها، برخی از بخش‌های اساسی فقره‌های ۲۴۳ به بعد، همانند دو فقره ۲۵۸ و ۲۶۵ بسیار مبهم خواهد بود (نک: Kripke, 1982: 3)، اما از نگاه کریپکی، استدلال زبان خصوصی از فقره‌های پیش از ۲۴۳ به دست می‌آید و به طور مشخص در فقره ۲۰۲ نتیجه، پیشاپیش آشکارا گفته شده است: «بنابراین، پیروی از یک قاعده به طور خصوصی ممکن نیست، چون در این فرض اینکه کسی فکر کند که پیرو قاعده است، همانند کسی خواهد بود که به واقع پیرو قاعده می‌باشد...» (PI: 202).

۲. مدعای اصلی تعین‌گرایی معنایی آن است که حالت ذهنی خاصی، شرط لازم و کافی برای قصد فلان معنا از فلان واژه از سوی شخص است؛ مثلاً اینکه «علی از علامت «+» تابع جمع را قصد کرده است»، تنها در صورتی صادق است که علی حالت ذهنی خاصی داشته باشد و این حالت ذهنی خاص، مقوم قصد علی نسبت به تابع جمع با به کاربردن علامت «+» است. تعین‌گرایی معنایی، ویژگی‌های متعددی برای این حالت ذهنی در نظر می‌گیرد: اولین ویژگی، معرفت‌بی‌واسطه و معرفت‌یقینی به این حالت‌های ذهنی است. دومین ویژگی، خصوصی بودن است. سومین ویژگی تعین‌گرایی معنایی، درک کردن و فراچنگ آوردن است؛ چهارمین ویژگی هنجارمندی معناشناختی (semantic normativity) است. این ویژگی خود شامل پنج ایده است: اولین ایده چشم‌پسته نبودن (non-blindness) است. دومین ایده در هنجارمندی معناشناختی، هدایت (guidance) است. سومین ایده در هنجارمندی معناشناختی، توجیه است. چهارمین ایده در هنجارمندی معناشناختی، توجیه کاربردهای آتی بی‌درنگ و بدون تأمل است. پنجمین ایده در هنجارمندی معناشناختی (که با کمک درک کردن به مثابه ←

«راه حل شکاکانه» علیه «شکاکیت معنایی» استدلال می‌کند. یکی از پیش‌فرض‌های اصلی کرییکی در استدلال شکاکیت، هنجارمندی معناست. نوشتار حاضر که درباره هنجارمندی معنا و اقسام است به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا نتایجی که کرییکی از ایده هنجارمندی می‌گیرد، موجه هستند یا خیر.

استدلال شکاکانه کرییکی در پی اثبات این مدعاست که هیچ واقعییتی نیست که معین سازد یک کاربر واژه‌ای را به چه معنایی به کار می‌برد. او این استدلال را نخست درباره واژه «plus» مطرح می‌کند و سپس یادآور می‌شود که به همین سان می‌توان به نتیجه‌ای شکاکانه در مورد دیگر واژگان رسید. فرض طبیعی و نخستین آن است که واژه «plus» در انگلیسی و «جمع» در فارسی برای مشخص کردن تابع ریاضی جمع به کار می‌رود. این تابع برای تمامی اعداد مثبت تعریف شده است. ما با توجه به تصور ذهنی مان و نماد بیرونی جمع (+) عمل جمع کردن را می‌فهمیم. نکته اساسی برای درک قاعده «جمع کردن» توجه به این مطلب است که گرچه تاکنون موارد فراوان، ولی محدودی از عمل جمع را محاسبه کرده‌ایم، این قاعده پاسخ درست در موارد جدید و نامحدود را نیز معین می‌کند؛ مواردی که تاکنون ملاحظه نکرده‌ایم. اینکه عمل جمع کردن را یک قاعده به شمار می‌آوریم، به این دلیل است که تصور کنونی ما از جمع کردن جواب‌های خاص، هر موردی در آینده را نیز از هم‌اکنون دربر دارد. حال فرض کنید تمام موارد جمعی که پیش‌تر انجام داده‌ایم، برای اعداد کوچک‌تر از ۵۷ بوده است، و اکنون با یک مورد جدید مواجه می‌شویم: $68+57$. عمل جمع کردن را انجام می‌دهیم و جواب ۱۲۵ به دست می‌آید. پس از بررسی دوباره عمل جمع کردن، اطمینان می‌یابیم که قاعده جمع کردن را درست به کار بسته‌ایم و به جواب درست رسیده‌ایم. درستی کاربرد ما در اینجا دو معنا دارد: درستی حسابی و درستی فرازبانی. منظور از درستی حسابی (arithmetical sense) آن است که به‌واقع ۱۲۵ حاصل

← علت صورت می‌پذیرد)، تفسیری خاص از شرطی‌های درباره معنا ارائه می‌دهد؛ شرطی‌هایی همانند: «اگر علی از «+» جمع کردن را قصد می‌کند، بنابراین (در صورتی که نظرش را تغییر ندهد) باید جواب «۱۲۵» به « $68+57$ » بدهد. بنابر ایده پنجم، این شرطی در صورتی صادق است که علی حالت ذهنی مناسب را داشته باشد؛ یعنی اگر حالت ذهنی مقوم معناست یا علت معناست، در این صورت شرطی‌های خلاف واقع مذکور با آن صادق می‌شوند. این حالت ذهنی، هم تضمین‌کننده جواب آتی علی و هم تضمین‌کننده صحت این جواب است. ویژگی پنجم تعین‌گرایی معنایی، عینیت است. ویژگی ششم تعین‌گرایی معنایی، واقع‌گرایی کلاسیک است. ویژگی هفتم و پایانی تعین‌گرایی معنایی، توجه متافیزیکی است (برای مطالعه بیشتر، نک: Kusch, 2006: 1-9).





جمع ۶۸ و ۶۷ است. درستی فرا زبانی (metalinguistic sense) نیز بدان معناست که واژه «جمع» همان گونه که پیش تر آن را به کار می بردیم، تابعی (function) را مشخص می کند که وقتی آن را برای اعداد ۶۸ و ۵۷ به کار می بریم، نتیجه ۱۲۵ را به دست می دهد. اکنون با شکاکی فرضی روبه رو می شویم. شکاک در درستی عمل جمع کردن به مفهوم «فرازبانی» آن شک دارد؛ یعنی در حال حاضر او نمی گوید قاعده جمع کردن را به صورت صحیح در ذهن داریم و در مقام عمل و تطبیق قاعده برای مقدار خاص $68+57$ دچار خطا شده ایم، بلکه شکاک می گوید: اصلاً قاعده جمع کردن را (به آن مفهومی که شما می گوید) در ذهن نداریم. او می گوید قاعده ای که شما در گذشته در ذهن داشته اید، جواب ۵ را برای این مورد جدید محاسبه تعیین می کند.

البته در برخورد اول ما به شکاک توصیه می کنیم که به مدرسه برگردد و قاعده جمع کردن را دوباره یاد بگیرد، اما شکاک می گوید اینکه شما در مقام جواب به محاسبه ۵۷ - ۶۸، ۱۲۵ می گوید، به دلیل حضور کنونی قاعده جمع کردن در ذهن نیست. ما آشکارا دستور عملی نداریم که ۱۲۵ را نتیجه $68+57$ بدانند، بلکه در این مورد جدید ($68+57$) به قاعده ای رجوع می کنیم که در موارد گذشته جمع کردن به آن رجوع می کردیم. قاعده ای که پیش تر بدان به آن رجوع می کردیم چیست؟ در گذشته تنها مواردی محدود و متناهی از محاسبات عددی داشته ایم و در آن موارد محدود، قاعده جمع کردن را به کار برده ایم. حاصل جمع تمام این موارد جمع کردن در گذشته، کوچک تر از عدد ۵۷ بوده است. حال شکاک ادعا می کند که در گذشته ما کلمه «جمع» و نماد «+» را برای مشخص کردن و تعیین تابعی به کار می برده ایم که در واقع جمع کردن (quss) بوده است. این تابع (که آن را با نماد ۰ نشان می دهیم) به صورت ذیل تعریف می شود:

اگر $x < 5$ و y ، آن گاه $xoy = x+y$ ؛ در غیر این صورت، $xoy = 5$

حال، چگونه می توان ثابت کرد که در گذشته چنین کاربردی مقصود ما از «جمع» نبوده است؟ موارد محدود گذشته به همان اندازه که مؤید تابع ریاضی جمع (pluss) هستند، تابع جمع (quss) را نیز تأیید می کنند؛ یعنی از آغاز نیز چه بسا قاعده جمع را در ذهن نداشته ایم، بلکه قاعده این بوده است که اگر هر دو عدد کمتر از ۵۷ باشد، حاصل جمع دو عدد را حساب کنیم، ولی اگر یکی از دو عدد بیشتر از ۵۷ باشد، نتیجه کاربرد قاعده ۰ عدد ۵

می‌شود؛ یعنی به ازای هر دو عدد که یکی از آنها بیشتر از ۵۷ باشد، قاعدهٔ O مقتضی عدد ۵ است. بی‌گمان این قاعده در تباین کامل با قاعدهٔ جمع کردن است.

طبق فرضیهٔ شکاک، این دستورعمل نمی‌تواند جمع کردن (plus) باشد، زیرا روشن است که دستورعملی صریح برای همین مورد $۶۸+۵۷$ نداریم. از سوی دیگر، نمی‌توانیم بگوییم که در جواب ۱۲۵ به محاسبهٔ $۶۸+۵۷$ ، ما دقیقاً همان کاری را انجام داده‌ایم که پیش‌تر انجام می‌دادیم، یعنی همان قاعدهٔ جمع کردن را که در موارد محدود پیشین اعمال می‌کردیم، در این مورد نیز اعمال می‌کنیم، زیرا شکاک خواهد گفت: کاری را که پیش‌تر انجام می‌دادید، مجع کردن (quass) بوده است. به همان اندازه که موجهیم فرض کنیم قاعده پیشین ما جمع کردن (plus) بوده است، موجهیم فرض کنیم آن قاعده مجع کردن (quass) بوده است. فرضیهٔ شکاکانه را به دو گونه می‌توان بیان کرد:

اول: شکاک می‌پرسد که آیا اساساً واقعیتهای وجود دارد مبنی بر اینکه من جمع کردن (plus) و نه مجع کردن (quass) را قصد کرده‌ام؟

دوم: شکاک می‌پرسد آیا اکنون دلیلی وجود دارد که من را الزام کند جواب ۱۲۵ و نه ۵ را به $۶۸+۵۷$ بدهم.

این دو نحوهٔ شکاکیت به یکدیگر مربوط هستند. جواب دادن به شکاکیت نوع دوم، بر حل شکاکیت نوع اول مبتنی است، یعنی نخست باید واقعیتهای مبنی بر جمع کردن در زمان اول وجود داشته باشد، بعد بتوانیم دلیلی برای الزام جمع کردن در این مورد جدید، در زمان دوم ارائه بدهیم، زیرا پاسخ به شکاکیت نوع دوم، از مفهوم «مطابقت با قصد پیشین» بهره می‌برد و تا قصد پیشینی نباشد، مطابقت با آن بی‌معناست.

شکاکیت محل بحث کریپکی، شکاکیت نوع اول است. این شکاکیت، در اصل وجود واقعیتهای تردید می‌کند که مقوم قصد قاعده جمع در گذشته است، نه اینکه قصد قاعده جمع مفروض باشد و در ادامه در زمان دوم و زمان‌های بعد و موارد نامحدود بعدی شک کنیم. بنابراین، در شکاکیت محل بحث درستی عملکرد حافظه و نیز درستی عملکرد ما در تطبیق قواعد یا مصداق‌های آن قواعد پذیرفته شده است. شکاکیت کنونی، شکاکیت بنیادین در اصل وجود واقعیتهای در ذهن ماست. به همین دلیل، برای ابطال این شکاکیت بنیادین نمی‌توان به درستی عملکرد حافظه یا محاسبه استناد کرد و یا گفت در موارد جدید، مطابق با همان قاعدهٔ پیشین و همان چیزی عمل کرده‌ایم که پیش‌تر قصد کرده‌ایم، چون اصلاً





واقعیتی در ذهن ما (که تنها بر قاعده جمع دلالت کند) وجود ندارد. پاسخ به این شکاکیت بنیادین باید دارای دو شرط باشد:

نخست اینکه این تبیین، باید چگونگی اشتغال حالات ذهنی بر قاعده جمع (plus) و نه مجمع (quass) را نشان دهد؛ در غیر این صورت، پاسخ ۱۲۵ به ۶۸+۵۷، تنها پاسخی دل‌بخوایی و غیر موجه خواهد بود؛

دوم اینکه نحوه موجه بودن ما در ارائه پاسخ ۱۲۵ به ۶۸+۵۷ را نیز نشان بدهد.

در ادامه، کریپکی استدلال می‌کند هیچ پاسخ واقع‌گرایانه برای استدلال شکاک وجود ندارد. شیوه استدلال کریپکی این گونه است که پاسخ‌های واقع‌گرایانه محتمل را بررسی می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که هیچ یک دو شرط بالا را بر آورده نمی‌سازند. در نهایت، به ادعای کریپکی، پارادوکس شکاکانه نشان می‌دهد که هیچ واقعیتی (چه در ذهن و چه در خارج) وجود ندارد که مقوم این باشد که من با کاربرد واژه «جمع»، تابع جمع را اراده کرده‌ام، نه تابع مجمع را و به صورت کلی، هیچ واقعیتی وجود ندارد که مقوم معنا باشد.

گاه از شرط دوم با نام «قید هنجارمندی معنا» نیز یاد می‌شود. هر پاسخ پذیرفتنی به استدلال شکاکانه باید هنجارمندی معنا را نیز توضیح دهد. به باور کریپکی، هر نظریه با کفایت معنا باید توضیح دهد که چرا در پاسخ به پرسش «حاصل جمع ۶۸+۵۷ چیست؟»، گوینده باید بگوید «۱۲۵». به دیگر سخن، صرف اینکه نظریه معنا توضیح دهد چرا گوینده در پاسخ به آن پرسش، پاسخ «۱۲۵» می‌دهد کافی نیست. برای مثال، یکی از انتقادهای اصلی کریپکی به نظریه تمایلی پیشرفته آن است که این نظریه قید هنجارمندی معنا و قاعده را نمی‌تواند بر آورده سازد (Kripke, 1982: 37). مطابق این نظریه، اگر از کسی که از «+» قصد جمع کرده است، پرسیده شود: حاصل جمع ۶۸+۵۷ چند خواهد شد؟ جواب خواهد داد: «۱۲۵»، اما این نظریه مستلزم آن نیست که آن شخص باید جواب دهد: «۱۲۵»، ولی مقصود کریپکی از اینکه می‌گوید: «معنا و قصد هنجاری است و هر نظریه درباره معنا باید این قید هنجارمندی را رعایت کند و استیفا بکند»، چیست؟

هنجارمندی قوی و ضعیف

معنای واژه هنجارمندی (هنجاری بودن) در اینجا مبهم است. به طور کلی، هنجارمندی در دو معنا به کار رفته است: هنجارمندی قوی و هنجارمندی ضعیف. منظور از هنجارمند

قوی بودن معنا آن است که قصد یک معنای خاص، متکلم را به سوی شیوه خاصی از کاربرد برمی‌انگیزاند. در این معنای قوی، هنجارمندی به معنای راهنمای عمل بودن (action-guiding) است. البته به صورت کلی، راهنمای عمل بودن می‌تواند در جهت اعمال اخلاقی و بنابراین تجویزی باشد، یا اینکه می‌تواند در جهت اعمال غیراخلاقی (و نه ضد اخلاقی) و بنابراین، غیر تجویزی باشد. برای مثال، قضاوت‌های اخلاقی، دارای این ویژگی راهنمای عمل بودن و تجویزی بودن هستند و از سوی دیگر، شوق به سمت افعال، راهنمای عمل و غیر تجویزی است.

گفتیم که در معنای قوی از هنجارمندی، قصد معنایی خاص باید برانگیزاننده به سوی شیوه خاصی از کاربرد باشند. این برانگیزانندگی می‌تواند مطلق یا مشروط باشد که دو نوع هنجارمندی قوی مطلق و هنجارمندی قوی مشروط را شکل می‌دهد. هنجارمندی قوی مطلق (برانگیزانندگی مطلق) این گونه است که قصد معنایی خاص ما را به طور مطلق برمی‌انگیزاند که به شیوه‌ای خاص آن واژه دال بر معنا را به کار بریم. از سوی دیگر، هنجارمندی قوی مشروط (برانگیزانندگی مشروط) این گونه است که قصد معنایی خاص ما انگیزش مشروط دارد؛ یعنی ما را برمی‌انگیزاند که اگر می‌خواهیم هدف خاصی را برآورده سازیم، آن واژه را به شیوه‌ای خاص به کار بریم. این هدف می‌تواند مفاهمه اجتماعی یا ابراز جمله‌های صادق باشد.

منظور از هنجارمندی ضعیف در معنا آن است که معنا باید بتواند کاربردهای درست و نادرست را نشان دهد و میان آنها تمایز بگذارد. معنا، معیاری برای تشخیص کاربردهای درست و نادرست است؛ به بیان دقیق‌تر، اینکه گوینده معنای خاصی را از یک واژه قصد می‌کند مستلزم آن است که برخی از کاربردهای آن واژه درست و برخی نادرست است. معنا در اینجا، برانگیزاننده نیست و به بیان دیگر، هنجارمندی تنها به معنای منتسب بودن به یک هنجار (relative to a norm) است (Hattiangdi, 2001: 37-50). برای مثال، میله متر در پاریس هنجاری است؛ به این معنا که این میله، معیاری است که با توجه به آن می‌توان اشیای دیگر را اندازه‌گیری کرد و مثلاً میز آشپزخانه را یک متر (مطابق با میله استاندارد) دانست و میز اتاق را کمتر از یک متر (غیر مطابق با میله استاندارد) دانست. به همین ترتیب، هنجارمندی معنا، معیاری است که براساس آن می‌توان میان کاربردهای درست و نادرست معنا تمایز گذاشت.





البته در مواردی (با افزودن باور و تمایلی خاص به قصد معنا) می‌توان میان هنجارمندی ضعیف و برانگیزانندگی مشروط جمع کرد. اگر باور داشته باشیم که کاربرد درست، اهداف خاصی (مثلاً مفاهمه با دیگران) را محقق می‌کنند و به تحقق آن اهداف هم تمایل داشته باشیم، آن‌گاه قصد معنایی خاص (که هنجارمندی ضعیف دارد)، برای ما برانگیزانندگی مشروط نیز دارد.

قابل توجه اینکه معنای ضعیف از هنجارمندی همانند معنای قوی، ویژگی معنا به لحاظ کاربرد است. همان‌گونه که درباره معنای قوی هنجارمندی، در قصد معنای جمع می‌گوییم که معنا (چه به صورت مطلق یا مشروط) برانگیزاننده به کاربرد خاصی است و معنا، به لحاظ کاربرد ویژگی برانگیزانندگی دارد. درباره معنای ضعیف هنجارمندی در قصد معنای جمع نیز می‌گوییم که معنا، معیار است و به لحاظ کاربرد ویژگی معیاربودن دارد؛ یعنی کاربردهای نامحدود با توجه به آن سنجیده می‌شوند و درستی یا نادرستی این کاربردها با توجه به این ویژگی در فعل قصد معنا تشخیص داده می‌شود (Hattiangdi, 2001: 37).

پس از بیان تمایز و تفاوت میان دو معنای هنجارمندی، حال باید دید اینکه کریپکی معنا را هنجاری می‌داند به کدام معناست؟ آیا به باور کریپکی، معنا هنجارمندی قوی مطلق دارد، یعنی یک امر تجویزی و هدایت‌کننده ما به سوی عمل و آن‌هم به شکل برانگیزانندگی مطلق است یا اینکه معنا هنجارمندی ضعیف دارد، یعنی تنها یک معیاری است که مصداق‌های آتی معنا با آن معیار اولیه سنجیده می‌شوند؟ سخن کریپکی در این زمینه مبهم است و آشکارا به این تمایز نپرداخته است، در حالی که هر دو معنای هنجارمندی را در کتابش آورده است. وی از یک سو به هنجارمندی ضعیف اشاره می‌کند و به واقع‌گرایی معناشناختی (semantic realist) این نسبت را می‌دهد که فهم معنای یک واژه، مشابه پیروی از قاعده است و اینکه وقتی از یک واژه معنایی را قصد می‌کنیم، قاعده‌ای خاص را در ذهن داریم که معین‌کننده جواب‌های آتی است:

نکته اصلی که باید مورد توجه قرار بگیرد آن است که در یادگیری جمع، قاعده‌ای را فراچنگ می‌آوریم: قصدهای پیشین ما با توجه جمع، جواب مشخصی را برای موارد جدید نامتناهی در آینده معین می‌سازد (Kripke, 1982: 7-8). وی از سوی دیگر، با اشاره به هنجارمندی قوی می‌گوید که واقع‌گرایی معناشناختی، معنا را

هنجارمند قوی می‌داند که امری هدایت‌کننده به سوی عمل است:

حتی هم‌اکنون که در حال نگارش هستم، این احساس اطمینان را دارم که چیزی در ذهن من وجود دارد؛ معنایی که به علامت «+» پیوند می‌دهم تا دستورعملی بدهد به آنچه که باید در تمامی موارد آتی انجام بدهم. آنچه را انجام خواهم داد پیش‌بینی نمی‌کنم...، بلکه خود را به سوی آنچه باید انجام بدهم هدایت می‌کنم تا مطابق با معنا عمل کنم (Kripke, 1982: 20-21).

پس سخن کریپکی (دست‌کم در بیان دیدگاه واقع‌گرای معناشناختی) دارای ابهام است و معنا را، هم دارای هنجارمندی ضعیف (یا منتسب به هنجار) و هم واجد هنجارمندی قوی می‌داند.

دیدگاه مک‌گین درباره هنجارمندی معنا

عبارت‌های کریپکی گرچه در مفهوم هنجارمندی، قابلیت برداشت‌ها و تفسیرهای متعدد را دارد، به گمان مک‌گین شیوه استدلال شکاکانه کریپکی در محتوای زبانی، به معنای قوی از هنجارمندی نیازی ندارد و بیشتر بر معنای ضعیف از هنجارمندی مبتنی است. مک‌گین بر اساس همین معنای ضعیف از هنجارمندی، دیدگاه‌های خویش را درباره هنجارمندی معنا مطرح ساخته است. مفهوم هنجارمندی از نظر مک‌گین، مفهومی بینا زمانی است؛ یعنی به مطابقت کاربرد کنونی با معنای پیشین ارتباط دارد. در این تفسیر، خطای زبانی به کاربردن واژه در معنایی غیر از معنای قصدشده اولیه است. برای تبیین هنجارمندی در دیدگاه مک‌گین، نیازمند تبیین دو نکته هستیم: ما تبیینی از این هنجارمندی داریم، در صورتی که دو امر را داشته باشیم:

(الف) تبیینی از اینکه قصد کردن معنایی خاص در زمان مفروض چه مقوماتی دارد؛
(ب) تبیینی از اینکه قصد کردن معنایی یکسان در زمان‌های متفاوت چه مقوماتی دارد، زیرا هنجارمندی (در کریپکی)، قصد کردن کنونی همان معنایی است که پیش‌تر قصد کرده بودیم (McGinn, 1984: 174).

در نتیجه، قید هنجارمندی در دیدگاه ظرفیت (capacity view) مک‌گین این‌گونه تبیین می‌شود: قصد معنای جمع با واژه «+» در زمان t ، همراه کردن ظرفیت جمع کردن با «+» در زمان t است و نیز قصد همان معنا با واژه «+» در زمان t' ، همراه کردن همان ظرفیت با «+» در





زمان t' (همانند زمان t) است. بنابراین، خطای زبانی، همراه کردن ظرفیت دیگری با همان واژه قبلی در زمان دوم (و زمان‌های بعدی) است؛ برای مثال، اگر با واژه «قرمز»، ظرفیت تشخیص اشیای سبز را همراه کنم، دچار خطای زبانی شده‌ام. طبق نظر مک‌گین، «هنجارمندی زبانی»، براساس این قصد ثابت است که واژگان در معنایی یکسان در طول زمان به کار برده شوند و این قصد ثابت، با همراه کردن واژگان با ظرفیت‌های یکسان که در طول زمان ثابت باقی می‌مانند استیفا می‌شود (McGinn, 1984: 175).

مک‌گین بر اساس این فهم از هنجارمندی، انتقاد مهمی را علیه کریپکی مطرح می‌کند و آن اینکه استدلال شکاکانه کریپکی علیه محتوای زبانی را نمی‌توان علیه محتوای ذهنی بازسازی کرد (McGinn, 1984: 146ff).

به دیگر سخن، بر اساس تفسیر مک‌گین از هنجارمندی، به‌واقع نمی‌توان اصل مسئله شکاکیت را در سطح مفاهیم (و افکار) تصور کرد. مک‌گین بر اساس همین دیدگاه خویش، می‌گوید: «این پرسش چه معنایی می‌تواند داشته باشد که آیا کاربرد کنونی این مفهوم خاص در تطابق با محتوای پیشین آن است؟» (McGinn, 1984: 174). دیدگاه مک‌گین را می‌توان چنین توضیح داد. از دیدگاه مک‌گین در صورتی کاربرد یک واژه درست است که از آن واژه همان معنایی را قصد کنیم که پیش‌تر قصد می‌کردیم. از این‌رو، چنانچه گوینده‌ای بخواهد این هنجار را رعایت کند، باید معنای قصدشده از واژه در طول زمان یکسان باشد. اما چنین هنجاری را بنا به اصول نمی‌توان در مورد محتوای ذهنی مفاهیم مطرح ساخت، زیرا محتوای یک مفهوم خاص، در اساس به قصد ما وابسته نیست. این بی‌معناست که لازم باشد در طول زمان، شخص از مفهومی خاص محتوایی یکسان را قصد کند. هر مفهومی ذاتاً دارای محتوای خاصی است، نه اینکه ما از آن مفهوم محتوای خاصی را قصد کنیم. به‌گمان مک‌گین نه تنها کریپکی مسئله شکاکیت را نسبت محتوای ذهنی ملاحظه نکرده است، بلکه اساساً «چگونگی تسری پارادوکس به مفاهیم [در کریپکی] واضح نیست» (McGinn, 1984: 146).

دیدگاه بگاسیان درباره هنجارمندی معنا

بگاسیان در بیان دیدگاه خود درباره هنجارمندی می‌گوید: «هر کاندیدای مفروض برای ویژگی‌ای که عبارت بر حسب آن دارای معناست، باید به گونه‌ای باشد که هنجارمندی معنا

را پایه‌گذاری کند، [یعنی] باید ممکن باشد که از هر ویژگی مفروض مقوم معنای واژه بتوان کاربرد درست آن واژه را به دست آورد» (Boghossian, 1989: 509). بگاسیان معتقد است این قیدی است که تبیین تمایلی از معنا نمی‌تواند برآورده سازد:

چون کسی نمی‌تواند از تمایل برای کاربرد واژه به شیوه‌ای خاص، کاربرد صحیح آن واژه را به دست آورد، زیرا تمایل برای کاربرد واژه به شیوه‌ای خاص، حداکثر مستلزم این است که او این گونه به کار خواهد برد، نه اینکه این گونه باید به کار برود. (چه بسا کسی به کاربرد ناصحیح از واژه تمایل داشته باشد) (Boghossian, 1989: 510).

بگاسیان بر اساس دیدگاهش درباره‌ی هنجارمندی، در انتقاد از مک‌گین معتقد است هنجارمندی معنا، در نظر مک‌گین این نیست که قصد کردن معنایی خاص (با یک عبارت) معین می‌کند که کاربردهایی از آن عبارت صحیح است، در حالی که معنای درست از هنجارمندی معنا، همین تعیین بخشی است، بلکه هنجارمندی در نظر مک‌گین با این امر پیوند دارد که آیا گوینده از این عبارت همان معنایی را قصد کرده است که پیش تر قصد کرده بود یا خیر؟

بگاسیان در عین اینکه تفسیر مک‌گین از هنجارمندی را منسجم می‌داند، ولی چون قیدی اساسی برای هر نظریه درباره‌ی معنا فراهم نمی‌کند، آن را با هنجارمندی در نظر کریپکی متفاوت می‌داند. دیدگاه مک‌گین درباره‌ی هنجارمندی، قیدی اساسی برای هر نظریه درباره‌ی معنا فراهم نمی‌کند، چون هر نظریه‌ای درباره‌ی معنا که تبیینی برای قصد کردن معنایی خاص از واژگان و عبارات‌ها در زمان‌های مفروض فراهم کرده است، می‌تواند این قید مک‌گین را استیفا کند. برای مثال، حتی در نظریه تمایلی (که از دیدگاه کریپکی نمی‌تواند قید هنجارمندی را برآورده سازد) واقعیت‌های معینی درباره‌ی تمایلات مرتبط با عبارت، در زمان مفروض وجود دارد که به راحتی می‌توان در زمان‌های بعدی پرسید که آیا آن واقعیت‌ها هم اکنون هم در ارتباط با عبارت وجود دارد (و معنایی یکسان قصد شده است)، یا اینکه معنای متفاوتی قصد شده است.

بگاسیان می‌پرسد اگر نظریه تمایلی می‌تواند قید هنجارمندی را برآورده سازد، پس چرا کریپکی آن را رد کرده است؟ او نتیجه می‌گیرد که تفسیر مک‌گین از هنجارمندی درست





نیست و مک‌گین نتوانسته است هنجارمندی را آن‌گونه تفسیر کند تا شرط کفایت برای هر نظریه درباره‌ی معنا باشد. به باور بگاسیان تفسیر خود او این وظیفه را به‌خوبی انجام داده است: هر نظریه درباره‌ی واقعیت‌هایی که بر حسب آن یک عبارت دارای معناست، باید به‌گونه‌ای باشد که معین کند چگونه عبارت باید به کار برده شود، اگر قرار باشد درست به کار برده شود (Boghossian, 1989: 91).

نظریه تمایلی در پی این است که معناداری عبارت‌ها را بر حسب اینکه چگونه به کار خواهند رفت تبیین کند و نه بر حسب اینکه چگونه باید به کار برده شوند و به همین دلیل، نمی‌تواند قید هنجارمندی را برآورده سازد.

بگاسیان ادامه می‌دهد که همین بدفهمی مک‌گین درباره‌ی هنجارمندی، سبب شده است که او انتقادهای متعددی را علیه کریپکی مطرح کند که براساس تفسیر بگاسیان از هنجارمندی، این انتقادهای به کریپکی مطرح نخواهد شد. یکی از انتقادهای مک‌گین، که پیش‌تر نیز مطرح شد آن است که کریپکی همان استدلال شکاکانه‌ای را که علیه محتوای زبانی آورده بود، علیه محتوای ذهنی نمی‌تواند مطرح کند (McGinn, 1984: 146ff.).

وی براساس تفسیری که از هنجارمندی به‌دست می‌دهد، به این انتقاد مک‌گین پاسخ می‌دهد. او نخست با اشاره به تأثیر گسترده این انتقاد بر نظریه کریپکی بر آن است که اگر استدلال شکاکانه کریپکی شامل محتوای ذهنی (و گرایش‌های گزاره‌ای) نشود، آن‌گاه می‌توان گرایش‌های گزاره‌ای را به‌عنوان حقایق مقوم معنای عبارت‌های زبانی در نظر گرفت و در نتیجه، پاسخ درخوری برای استدلال شکاکانه در سطح زبان فراهم آورد.

بگاسیان تسری استدلال شکاکانه به سطح محتوای ذهنی و فکر را چنان روشن می‌داند که آن را در آرای کریپکی بحث نمی‌کند، ولی معتقد است مک‌گین این تسری را واضح نمی‌داند، به این دلیل است که مک‌گین تصور درستی از هنجارمندی نداشته است. براساس تفسیر مک‌گین از هنجارمندی به‌واقع نمی‌توان اصل مسئله شکاکیت را در سطح مفاهیم (و افکار) تصور کرد، در حالی که بر اساس نظر بگاسیان، هنجارمندی را باید به‌عنوان شرط درستی به کارگیری مفهوم در زمان مفروض (و نه به‌صورت بینازمانی) مطرح کرد. در نتیجه پرسش اصلی درباره یک نظریه محتوا این است: «آیا این نظریه محتوا، شرایطی را معین می‌کند که در آن کاربرد یک مفهوم خاص صحیح باشد؟» این پرسش را همان‌گونه که برای محتوای زبانی می‌توان مطرح کرد، برای محتوای ذهنی (و محتوای مفهومی) هم

می‌توان مطرح کرد و در نتیجه، وجود یا عدم ویژگی‌هایی که معین‌کننده کاربرد صحیح باشند، هم در محتوای زبانی و هم در محتوای ذهنی قابل بررسی است. پس به یک اندازه، پرسش شکاکانه به هر دو قلمرو زبان و ذهن قابل طرح است.

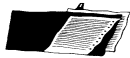
انتقاد علیه مک‌گین

مک‌گین قید هنجارمندی و تأثیر آن بر استدلال شکاکانه را به طور دقیق دریافته است، زیرا در حالی که اشکال نبود هنجارمندی در نظریه تمایلی را پذیرفته است (McGinn, 1984: 172)، ولی خود با جایگزین کردن «ظرفیت قصد معنا» به جای «تمایل»، دچار همان اشکال (نبود هنجارمندی) شده است. مک‌گین در پاسخ مستقیم خود به شکاک با طرح دیدگاه ظرفیت (و توانایی) (capacity view) می‌گوید:

آیا دیدگاه ظرفیت، هنجارمندی را تبیین می‌کند؟... ما تبیینی از این هنجارمندی خواهیم داشت وقتی دو امر را داشته باشیم: (الف) تبیینی از اینکه قصد کردن معنایی خاص در زمان مفروض چه مقوماتی دارد؛ (ب) تبیینی از اینکه قصد کردن معنایی یکسان در زمان‌های متفاوت چه مقوماتی دارد.... اگر با این اصطلاح‌ها بخواهیم پیش برویم، به سادگی می‌توان آنچه را که لازم داریم فراهم آوریم: قصد معنای جمع با واژه «+» در زمان t، همراه کردن ظرفیت جمع کردن با «+» در زمان t است و نیز قصد همان معنا با واژه «+» در زمان t'، همراه کردن همان ظرفیت با «+» در زمان t' (همانند زمان t) است (McGinn, 1984: 174).

برخی معتقدند اشکال نبود هنجارمندی در نظریه تمایلی، بر اساس تبیینی مطلوب از تمایل‌های فرد قابل پاسخ‌دادن است و تمایل‌های مقوم معنا در شرایط مطلوب می‌توانند شرایط درستی کاربرد را ارائه دهند و اینکه چگونه باید واژگان را به کار ببریم، اگر می‌خواهیم درست به کار ببریم (Blackburn, 1984: 281-301; Forbes, 1984: 223_37).

در ادامه توضیح خواهم داد که تبیین مطلوب از تمایلات، همچنان نمی‌تواند مشکل نبود هنجارمندی در نظریه تمایلی را برطرف سازد. پیشنهاد مک‌گین درباره جایگزینی ظرفیت به جای تمایل در شرایط مطلوب، تفاوتی در حل مشکل نبود هنجارمندی پدید نمی‌آورد. افزون بر اینکه ابهامی در دیدگاه ظرفیت وجود دارد و مشخص نیست ظرفیت انجام چه کاری، مقوم معنا و فهم ما از واژگان است؟ اگر مقصود از ظرفیت مقوم فهم، ظرفیت





کاربست «درست» واژه باشد و درست هم به معنای پاسخگو بودن به معنا باشد، در این صورت مدافع دیدگاه ظرفیت، این تفسیر از ظرفیت را غلط می‌داند، زیرا معنا را به صورت قیدی مستقل لحاظ کرده‌ایم که ظرفیت کاربرد واژگان باید با آن مطابق باشد (اگر قرار باشد که این ظرفیت، مقوم فهم مناسب از واژه باشد).

از نظر دیدگاه ظرفیت، این معیار درستی برای ظرفیت نیست، زیرا فرض این است که داشتن ظرفیت، مقوم فهم مناسب و معنای مناسب از واژگان است، نه اینکه داشتن ظرفیت خود دوباره با معنای واژه سنجیده شود؛ پس مقوم فهمیدن و قصد معنای واژه، ظرفیت کاربست واژه است و نه ظرفیت «درست» به کار بردن واژه (Wright, 1984: 759).

در نهایت، مک‌گین و مدافعانش پاسخی واضح به این پرسش نمی‌دهند که ظرفیتی که قرار است مثلاً مقوم فهم واژه‌ای مانند «سبز» باشد، ظرفیت برای چه کاری است؟ چه بسا به نظر برسد که ظرفیت‌ها بهتر از تمایلات می‌توانند مشکل هنجارمندی را حل کنند، زیرا مفهوم ظرفیت قابلیت‌های متعددی دارد؛ برای مثال وقتی نقشی می‌خواهد ادا شود یا هدفی برآورده شود یا قیدی استیفا شود، از مفهوم ظرفیت استفاده می‌کنیم، اما درست به دلیل همین کاربردهای متعدد است که باید مشخص‌سازی کلامی و ویژگی و کاربرد ظرفیت را در نظر داریم و می‌خواهیم چه نقش، هدف یا قیدی را به وسیله ظرفیت محقق سازیم. نمی‌توان برای مشخص‌سازی این ظرفیت، به کاربرد مناسب و درست واژه اشاره کنیم و این کاربرد درست را مستقل از ظرفیت‌های کاربرد در هر فرد تعیین بخشیم و ظرفیت‌های مقوم فهم و معنای واژگان را تنها ظرفیت‌هایی بدانیم که الگوی کاربرد درست واژه را رهگیری می‌کنند. در نهایت باید ظرفیت‌های محل بحث را مشخص‌سازی و در اینجا دیدگاه ظرفیت در مک‌گین دچار همان «مشکل دوری» می‌شود که نظریه تمایلی نیز بدان دچار بود.

در نظریه تمایلی، برای فرار از اشکال محدودیت و اشکال عدم امکان خطا و در نهایت استیفای هنجارمندی، به مطلوب کردن شرایط و تمایلات تمسک می‌شد، ولی پرسش این است که کدام تمایلات باید مطلوب شوند و مقوم معنا لحاظ شوند؟ همچنین به تعریفی نیازمندیم که مشخص‌سازی کلامی یک از دو تمایل الف یا تمایل شکاکانه بدلیل آن، این نقش را می‌توانند ایفا کنند؟

در واقع پرسش این است که از «+»، چه چیزی را قصد می‌کنیم؟ نظریه تمایلی می‌گوید در مواجهه با «+»، تمایل به جمع کردن (plus) پدید می‌آید. شکاک اشکال می‌کند از کجا می‌دانیم که تمایل به جمع (plus) داریم و نه تمایل به quss. نظریه تمایلی مطلوب پاسخ می‌دهد که در شرایط مطلوب، به‌هنگام مواجهه با علامت «+»، به جمع (و نه quss) تمایل داریم. شکاک اشکال می‌کند درست است که برای رسیدن به تابع جمع در شرایط مطلوب تمایل به جمع داریم، ولی برای رسیدن به تابع quss در شرایط مطلوب نیز تمایل به quss داریم. پس اینکه می‌گویید تنها در شرایط مطلوب تمایل به جمع دارید، «دوری» است، زیرا پیش‌تر فرض کرده‌اید که معنای علامت «+»، جمع (و نه quss) است و این مصادره به مطلوب است. پس همچنان برای تعیین چیستی تمایل مطلوب، باید به معنای واژگان مراجعه کنیم که در این صورت دچار دور می‌شویم. یا اینکه به تفسیرهای شکاکانه روی می‌آوریم و شکاک ادعا می‌کند که از کجا می‌دانید که در شرایط مطلوب به این معیار تمایل دارید و نه تمایلات غیر معیار دیگر. حال همین مشکل «دوری بودن» در تعریف تمایل‌های مطلوب و سرانجام در معرض شکاکیت واقع شدن، علیه نظریه مک‌گین در تعیین ظرفیت‌های مطلوب نیز مطرح می‌شود و در نهایت نمی‌توانیم (بدون دچار شدن به دور یا روی آوردن به تفسیرهای شکاکانه) ظرفیت‌های مقوم معنای واژگان را تعیین کنیم.

نتیجه‌گیری

کریکی استدلال شکاکانه‌ای را پایه‌ریزی کرده است که «قصد معنا از واژه» (به مفهوم واقع‌گرایانه آن) را در هر زمانی ممتنع می‌انگارد. استدلال شکاکانه کریکی هر نوع نظریه واقع‌گرایانه درباره حقایق مقوم معنا را به چالش می‌کشد. این نظریه‌های واقع‌گرایانه یا از نشان‌دادن حقایق مقوم معنا عاجزند و یا اگر حقیقت مقوم معنا را نشان می‌دهند، از تبیین هنجارمندی آن ناتوانند، در حالی که به باور کریکی یکی از قیده‌های اساسی برای هر نظریه معناداری، نشان‌دادن هنجارمندی معناست. پس، از نظر کریکی، معنا هنجارمند است. به بیان دیگر، ارتباط حقایق معنایی با کاربردها، ارتباطی هنجارمند و نه صرفاً توصیفی است. یکی از رقیبان اصلی نظریه شکاکیت معنایی، نظریه تمایلی است. مطابق این نظریه، حقایق مقوم معنا از جنس حقایق تمایلی هستند؛ یعنی هر چند کاربردهای بالفعل واژه، معنای آن را





متعین نمی‌کند، ولی به صورت بالقوه تمایلاتی هستند که مقوم معنا می‌باشند و در کاربردهای نامحدود آینده ظهور می‌یابند. مهم‌ترین انتقادی که کریپکی علیه نظریه تمایلی مطرح می‌کند آن است که این نظریه نمی‌تواند هنجارمندی معنا را توضیح دهد. به بیان دیگر، نظریه تمایلی این نتیجه را دربردارد که کاربر با صلاحیت زبان در پاسخ به پرسش از « $57+68=?$ »، به جواب «۱۲۵» خواهد رسید، ولی تنها در صورتی این نظریه قید هنجارمندی را برآورده می‌سازد که این نتیجه را در برداشته باشد که کاربر زبان باید در پاسخ بگوید: « $57+68$ می‌شود ۱۲۵». به دیگر سخن، صرف اینکه نظریه معنا توضیح دهد چرا گوینده در پاسخ به آن پرسش به «۱۲۵» خواهد رسید، کافی نیست.

همان‌گونه که گذشت در ادبیات فلسفی پساکریپکی، هنجارمندی در دو معنا به کار رفته است: هنجارمندی قوی و هنجارمندی ضعیف. البته مشخص نیست منظور کریپکی از هنجارمندی کدام معناست. عبارت‌های او در مقاله «دیدگاه ویتگنشتاین درباره قواعد و زبان خصوصی»، هم به هنجارمندی ضعیف و هم به هنجارمندی قوی اشاره دارد. به‌زعم مک‌گین شیوه استدلال شکاکانه کریپکی در محتوای زبانی، به معنای قوی از هنجارمندی نیازی ندارد و بیشتر بر معنای ضعیف از هنجارمندی مبتنی است. مفهوم هنجارمندی از نظر مک‌گین مفهومی بین‌زمانی است که در آن خطای زبانی، کاربست واژه در معنایی غیر از معنایی است که در آغاز قصد شده است. مک‌گین بر اساس این فهم از هنجارمندی، این انتقاد مهم را علیه کریپکی مطرح می‌کند که بر اساس آن، به‌واقع نمی‌توان اصل مسئله شکاکیت را در سطح مفاهیم (و افکار) تصور کرد. در نتیجه، با ارائه مفاهیم و محتوای ذهنی می‌توان شکاکیت زبانی را پاسخ داد و پروژه شکاکانه کریپکی را به شکست کشانید. به باور بگاسیان، تفسیر مک‌گین از هنجارمندی دقیق نیست، زیرا هنجارمندی تنها این نیست که آیا گوینده از این عبارت همان معنایی را قصد کرده است که پیش‌تر قصد کرده بود یا خیر؟ بلکه هنجارمندی بدین امر اشاره دارد که اگر گوینده در زمانی خاص معنایی را از واژه‌ای قصد کند، آن واژه را باید در همان زمان به گونه‌ای خاص به کار برد. به همین دلیل، به‌گمان کریپکی و بگاسیان، هیچ‌گاه نظریه تمایلی نمی‌تواند قید هنجارمندی را برآورده سازد. به باور بگاسیان، اگر هنجارمندی را تنها به هماهنگی گذشته و آینده فرو نکشیم و به‌عنوان شرطی اساسی، برای صحت به کارگیری مفهوم در هر زمان مفروض در

نظر بگیریم، آن‌گاه شکاکیت ناشی از نبود هنجارمندی، به همان اندازه که در محتوای زبانی مطرح می‌شود، در محتوای ذهنی (و محتوای مفهومی) نیز قابل طرح است و در نتیجه، شکاکیت فراگیر کریپکی در هر دو حوزه زبان و ذهن به قوت خود باقی می‌ماند. مک‌گین قید هنجارمندی و تأثیر آن بر استدلال شکاکانه را به طور دقیق دریافته است، زیرا تصور او این است که با جای‌گزینی ظرفیتِ مقوم معنا، به جای تمایل، از اشکال نبود هنجارمندی نجات می‌یابد، در حالی که نمی‌توان بدون دچار شدن به دُور یا روی آوردن به تفسیرهای شکاکانه تعیین کرد که ظرفیت‌های مقوم معنای واژگان چیستند؟



کتابنامه

1. Blackburn, S. (1984) "The Individual Strike Back," *Synthese*, no. 58.
2. Boghossian, P. (1989), "The Rule-Following Considerations," *Mind*, no. 98.
3. Forbes, G. (1984), "Scepticism and Semantic Knowledge," *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 85.
4. Hattiangdi, A. (2007), *Oughts and Thoughts: Rule Following and the Normativity of Content*, Oxford: Oxford University Press.
5. Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* (Reprinted Edition), Harvard University Press.
6. Kusch, M. (2006), *a Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*, McGill-Queen's University Press.
7. McGinn, C. (1984), *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Oxford: Basil Blackwell.
8. Wittgenstein, L. (2001) [1953], *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing.
9. Wright, C. (1984), "Kripke's Account of the Argument Against Private Language," *The Journal of Philosophy*, no. 81.



۹۴

نظر

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

حسین اترک *

۹۵



نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

چکیده

نظریه اخلاقی غزالی تقریری از نظریه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی است که در واقع تلفیقی از سه رویکرد فلسفی، نقلی و عرفانی است که جنبه نقلی و عرفانی آن بسیار غلیظ‌تر از جنبه فلسفی آن است. وی از سویی تابع نظریه حد وسط ارسطویی است که فضیلت اخلاقی را حد وسط دو ردیلت افراط و تفریط می‌داند و از سوی دیگر، افزون بر عقل، شرع را نیز معیار تعیین فضیلت برمی‌شمارد و با استناد به آیات و روایات، فضایل اخلاقی را معین می‌کند. غزالی به طور کلی سعادت را کمال ویژه هر موجود تعریف می‌کند و سعادت انسان را در علم و معرفت به حقایق اشیا می‌داند. البته به نظر می‌رسد وی افزون بر علم و معرفت، چهار عامل: خیرات بیرونی، فضایل بدنی، فضایل اخلاقی و سعادت اخروی دیگر را نیز جزو سعادت انسان برمی‌شمارد که سه مورد نخست نقش مقدمی برای سعادت اخروی دارند و سعادت حقیقی و نهایی انسان در لقای خداوند است. غزالی نوآوری‌های متعددی در نظریه حد دارد که عبارتند از: افزودن قوه‌ای به نام قوه عدل به قوای سه‌گانه افلاطونی، ارائه تعریفی جدید از عقل عملی که وظیفه آن تنها تحریک بدن و تدبیر قوای شهوی و غضبی است، ارائه تعریفی جدید از فضیلت عدالت، افزودن معیار شرع بر معیار عقل به عنوان معیارهای تعیین حد وسط، ارائه استدلال نقلی در تأیید نظریه اعتدال، افزودن فضایل شرعی و صوفیانه به فهرست فضایل.

کلیدواژه‌ها

غزالی، فضیلت‌گرایی اخلاقی، سعادت، فضیلت، حد وسط، فضایل توفیقی.

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق.) یکی از مشاهیر بزرگ جهان اسلام است که دیدگاه‌های او در حوزه‌های مختلف علوم انسانی به‌ویژه حدیث، کلام و اخلاق همواره مورد توجه بوده است. هدف این مقاله تبیین نظریه اخلاقی غزالی به‌طور عام و بیان نوآوری‌های وی در نظریه حد وسط به‌طور خاص است. نظریه‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق معمولاً به سه نظریه عمده فضیلت‌گرایی، نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی تقسیم می‌شوند. نتیجه‌گرایی، درستی و نادرستی عمل را بر حسب خوبی و بدی نتایج عمل تبیین می‌کند. از نظر نتیجه‌گرایی برای دانستن اینکه اجرای عملی درست است یا نه، باید نتایج آن عمل را سنجید که اگر نتایج خوبی در پی داشته باشد، انجام‌دادن آن درست و الزامی است. در مقابل، وظیفه‌گرایی اخلاقی منکر دیدگاه نتیجه‌گرایی است و نمی‌پذیرد که درستی عمل همواره تابع نتایج عمل باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۶)، بلکه معتقد است افزون بر خوبی نتایج، ملاحظه‌های دیگری نیز هست که می‌تواند آن عمل را درست و الزامی گرداند؛ مثل اینکه آن عمل، مصداقی از وفای به عهد، عدالت یا متعلق امر خدا یا مورد توافق اجتماعی باشد، اما آنچه در فضیلت‌گرایی اخلاقی یا «اخلاق فضیلت» مطرح است، مفهوم نتیجه یا وظیفه نیست، بلکه مهم زندگی سعادت‌مندان و بافضیلت است. زندگی خوب و سعادت‌مند، زندگی مطابق با فضایل اخلاقی است. برخلاف نظریه‌های غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی که در پی پاسخ به پرسش از «چه باید کرد؟» هستند، اخلاق فضیلت در پی این است که «چگونه انسانی باید بود؟» (Hoof, 2006: 10-11). در اخلاق فضیلت‌مدار، انگیزه فاعل برای انجام‌دادن عمل اخلاقی، نه مفهوم وظیفه و نه رسیدن به سود حداکثر، بلکه رسیدن به خیر نهایی و سعادت است.

یکی از مهم‌ترین تقریرهای اخلاق فضیلت، نظریه حد وسط یا اعتدال ارسطو است که به‌دلیل سازگاری با اخلاق دینی، در جهان اسلام رواج یافت و نظریه اخلاقی حکیمان مسلمان شد. نظریه اخلاقی غزالی در نگاه کلی، از نوع فضیلت‌گرایی و پیرو نظریه حد وسط ارسطویی است که فضیلت را در هر عملی حد وسط آن می‌داند. البته غزالی عارف، متکلم و فقیه دینی است که با تمسک به آیات و روایت‌ها و متون مقدس اسلامی مدل فضیلت‌گرایی خود را بر دین و نقل مبتنی ساخته است. وی به‌مانند تقریرهای غایت‌گرا از



فضیلت‌گرایی، نظریه اخلاقی خود را با بحث از چیستی سعادت می‌آغازد و کسب فضایل اخلاقی و دینی را شرط رسیدن به سعادت می‌داند.

۱. معنای سعادت

غزالی به طور کلی سعادت را کمال ویژه هر موجود تعریف می‌کند. سعادت انسان در کمال اوست و کمال انسان، انجام‌دادن کاری است که برای آن خلق شده است. وی نخست با بیان این مقدمه که اسب و حمار در قوه حمل مشترک هستند، ولی آنچه اسب را از حمار متمایز می‌سازد، ویژگی تیزپایی و سرعت اوست، کمال اسب و در نتیجه، سعادتش را انجام‌دادن این کار به نحو احسن می‌داند. اگر اسب این ویژگی را که برای آن خلق شده است، خوب انجام ندهد، به مرتبه یک حمار تنزل خواهد یافت. انسان نیز با اسب و حمار در اموری مشترک و در اموری که ویژگی اصلی اوست، از آنها متمایز است. این ویژگی از صفات فرشتگان مقرب است. انسان در رتبه‌ای میان چارپایان و فرشتگان قرار دارد که اگر به ویژگی اصلی خویش عمل کند، به فرشتگان ملحق می‌شود و اگر آن را وانهد، به چارپایان ملحق می‌گردد. ویژگی اصلی انسان، علم و معرفت به حقایق اشیاست. هر کس که تمام اعضا و قوایش را در جهت علم و عمل به خدمت گیرد، به فرشتگان تشبیه می‌جوید و شایسته قرار گرفتن در ردیف آنها خواهد شد. آن‌چنانکه آیه کریمه می‌فرماید: «مَا هَذَا بِشَرًّا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱). غزالی سرانجام سعادت انسان را لقای خداوند در آخرت بیان می‌کند:

تمام سعادت در آن، به این است که دیدار خداوند را مقصد خود قرار دهد و دار آخرت را محل استقرار [نهایی] و دنیا را منزل [زودگذر] و بدن را مرکب و اعضای بدنی را خدمت خویش قرار دهد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳، ۱۱).

وی در کیمیای سعادت با مقدماتی متفاوت‌تر سعادت را معرفت به خدای تعالی بیان می‌کند. غزالی سعادت هر چیزی را در آن می‌داند که لذت و راحتش در آن است و لذت هر چیزی در مقتضای طبع آن است و مقتضای طبع هر چیزی آن است که برای آن خلق شده است. لذت قوه شهوی در آن است که به آرزوی خود برسد و لذت قوه غضبی نیز در آن است که از دشمن انتقام گیرد. لذت چشم در دیدن صورت‌های نیکو، لذت گوش در





شنیدن الحان خوش و لذت قلب در معرفت یافتن به حقایق اشیاست. ویژگی آدمی در معرفت قلب اوست، زیرا چارپایان نیز شهوت و غضب و ادراک محسوسات دارند. معرفت قلب انسان‌ها و در نتیجه، لذتشان بر حسب متعلق معرفت متفاوت است. هرچه معرفت به چیزی بزرگ‌تر و شریف‌تر تعلق گیرد، لذتش برای قلب بیشتر خواهد بود. پس هر چه معلوم شریف‌تر باشد، علم آن شریف‌تر و لذتش بیشتر باشد، ولی چون هیچ موجودی شریف‌تر از پادشاه و خالق همه عالم نیست، پس هیچ معرفتی شریف‌تر و لذیذتر از معرفت به حق تعالی نیست (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۵-۵۶).

مراد غزالی از «قلب»، همان نفس انسان است که بخش لطیف ربانی و روحانی وجود انسان بوده و حقیقت انسان، مُدرک، عالم، عارف و مورد خطاب و ثواب و عقاب است. از این حقیقت، به «روح» یا «عقل» تعبیر می‌شود (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۴-۵).

اما بحث غزالی درباره سعادتهای در کتاب میزان العمل به دیدگاه ارسطو و متفکران اسلامی متقدم همچون فارابی، ابن سینا و به‌ویژه راغب اصفهانی بسیار نزدیک است. وی در فصلی از این کتاب با عنوان «بیان انواع الخیرات والسعادات» به تبع راغب اصفهانی (مقایسه کنید با: راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۱۰۶-۱۰۷) نعمت‌های خداوند را در پنج نوع منحصر می‌کند: نوع اول، سعادت اخروی، یعنی بقایی که در آن فنا نیست؛ شادی‌ای که در آن غمی نیست؛ علمی که در آن جهلی نیست؛ غنایی که در آن فقری نیست. سعادت اخروی کامل نمی‌شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع دوم که همان فضایل نفسانی است و در چهار فضیلت اصلی جمع شده است: علم، عفت، شجاعت و عدالت. فضایل نفسانی نیز تمام نمی‌شوند مگر به سعادت‌ها و خیرهای نوع سوم که همان فضایل بدنی است و در چهار چیز منحصر است: صحت، قوت، جمال و طول عمر. نوع سوم خیرها و سعادت‌ها نیز تمام نمی‌شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع چهارم که همان فضایل خارجی است و در چهار چیز منحصر است: مال، زن، فرزند، عزت و بزرگی عشیره. نوع پنجم فضایل توفیقی است که چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۲۵).

بنابراین غزالی سه عامل حکمت، فضایل اخلاقی و خیرات بیرونی، را که ارسطو لازمه سعادت انسان می‌دانست، در بحث خود از سعادت آورده است، ولی چون او یک حکیم مسلمان است و به حیات اخروی اعتقاد دارد، افزون بر سه عامل ارسطویی، سعادت اخروی

و فضایل دینی را نیز می‌افزاید و در مجموع، پنج عامل را لازمه سعادت انسان برمی‌شمارد. البته با توجه به روح فلسفه‌ستیزی غزالی به سختی می‌توان این تشابه را به معنای تأثیرپذیری او از ارسطو دانست. شاید بهترین توجیه این باشد که غزالی یا تنها از طریق بررسی آیات و روایت‌ها به این نظریه رسیده است یا اینکه این نظریه‌های فلسفی را به سبب تطابقشان با شرع مقدس و بررسی آیات و روایت‌ها پذیرفته است و پس از اسلامی‌ساختن این مباحث و امتزاج آنها با آیات و روایت‌ها در آرای خود آورده است. روایت‌های متعددی هست که مشابه دیدگاه ارسطویی در سعادت، آن را به سه بخش نفسی، بدنی و خیرات بیرونی تقسیم می‌کنند. افزون بر اینکه این تأثیرپذیری بسیار اندک و محدود بوده است. بی‌شک غزالی در کتاب احیاء علوم الدین رویکرد عرفانی و نقلی به اخلاق دارد، ولی گاه نظریه حد وسط فلسفی نیز مشاهده می‌شود که حجم آن در مقایسه با کل کتاب ناچیز است.

غزالی در دو کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت طرح کلی خود برای سعادت را چنین بیان می‌کند که اولاً، سعادت در شناخت حق تعالی و در بندگی اوست؛ ثانیاً، اصل شناخت و بندگی خداوند به چهار عامل زیر است: ۱. رکن عبادات: عبادت خداوند که غزالی آن را در ده اصل بیان می‌کند: طلب علم، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج، تلاوت قرآن، ذکر و تسبیح، وردها و دعاها؛ ۲. رکن معاملات: آراستگی به آداب که آن‌هم ده اصل دارد: آداب غذاخوردن، نکاح، تجارت، طلب حلال، صحبت با خلق، عزلت، آداب سفر، سماع، امر به معروف و نهی از منکر و ولایت داشتن؛ ۳. رکن مهلکات: پاک‌ساختن خویش از رذایل ناپسند اخلاقی در ده اصل: ریاضت نفس، علاج شهوت شکم و فرج، علاج آفات زبان، علاج آفات قوه غضبی، علاج حب دنیا، علاج بخل و حب مال، علاج حب جاه و حشمت، علاج حب ریا، علاج کبر و عجب، علاج غرور و فریفتگی؛ ۴. رکن منجیات: آراستگی خود به فضایل و صفات پسندیده اخلاقی در ده اصل: توبه، صبر و شکر، خوف و رجا، فقر و زهد، نیت و اخلاص، محاسبه و مراقبه، تفکر، توحید و توکل، شوق و محبت، ذکر مرگ و احوال آخرت. در واقع، افزودن دو رکن عبادات و آداب دینی به دو رکن اخلاقی دفع رذایل و اتصاف به فضایل، تفاوت نظریه اخلاقی فضیلت‌محور غزالی را با تقریرهای غیردینی و فلسفی اخلاق فضیلت نشان می‌دهد.





۲. تعریف حسن خلق

«خُلُق» از نظر غزالی، هیئت راسخ در نفس است که افعال به سادگی بدون فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود. اگر این هیئت نفسانی به صورتی باشد که افعال جمیل و محمود، از نظر عقل و شرع از آن صادر گردد، خُلُق حَسَن و نیکو خواهد بود و اگر افعال قبیح از آن صادر شود، خلق سیّء گفته می‌شود. بنابراین خُلُق، هیئت نفسانی و صورت باطنی است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۵-۶۶).

به باور غزالی همان‌گونه که صورت ظاهری تنها با زیبایی چشم‌ها، زیبا و حَسَن نمی‌گردد، بلکه باید بینی، دهان، گونه‌ها و دیگر اعضای صورت نیز همگی زیبا باشند تا صورت زیبا گردد، همچنین صورت باطنی و خُلُق انسانی نیز زیبا و حَسَن نمی‌گردد، مگر با زیبایی و حَسَن جمیع ارکان باطن که چهار قوه نفس هستند. اگر قوای نفس معتدل و متناسب گردند، حَسَن خُلُق حاصل می‌شود (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶). بنابراین، برای دستیابی به حَسَن خُلُق به شناخت قوای نفس نیازمندیم.

۳. قوای نفس

غزالی تقسیم‌بندی‌های مختلفی از قوای نفس در آثارش دارد که می‌توان آنها را در پنج دسته برشمرد.

تقسیم‌بندی اول

تقسیم‌بندی اول غزالی، همان تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطون از قوای نفس است (مقایسه کنید با: افلاطون، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۲۲، ۴۳۶b). وی در بخشی از میزان العمل در باب تهذیب قوای نفس می‌گوید:

اصول قوا که چاره‌ای جز تهذیب آنها نیست، سه چیز است: قوه تفکر، شهوت و غضب (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۷).

سپس به بیان فضایل حاصل از تهذیب این قوا می‌پردازد و سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت را حاصل از تهذیب این سه قوه و فضیلت چهارم، یعنی عدالت را مانند افلاطون، فضیلت جامع حاصل از تهذیب تمام قوا بیان می‌کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۸). مراد وی از فضیلت حکمت در اینجا توانایی تفاوت گذاشتن میان حق و باطل در امور اعتقادی؛ و میان

صدق و کذب در گفتار و میان زشت و زیبا در افعال است. این همان تعریفی است که راغب اصفهانی، از حکمت ارائه داده و مراد از آن را حکمت عملی خوانده بود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۹۵؛ ۱۴۰۸: ۱۷۴). البته از نظر غزالی مراد از حکمت، یکی از فضایل چهارگانه حکمت عملی یا خلقی است. بنابراین، مراد از قوه عقل به عنوان یکی از قوای نفس، گرچه اعم از عقل نظری و عملی است، ولی وقتی از تهذیب قوه عقلی و اعتدال آن بحث می‌شود، باید مراد از آن را عقل عملی و مراد از حکمت به عنوان یکی از فضایل اخلاقی را حکمت عملی دانست.

تقسیم‌بندی دوم

تقسیم‌بندی دوم غزالی از قوای نفس همان تقسیم‌بندی قبلی است، با این تفاوت که وی قوه عقلی را به دو قوه عقل نظری و عقل عملی تفکیک می‌کند. در نتیجه، قوای نفس عبارتند از: عقل نظری، عقل عملی، غضب و شهوت. او در فصل «امهات الفضایل» از میزان العمل پس از بیان چهار فضیلت اصلی، درصدد تبیین آنها و بیان نسبت هر کدام به یکی از قوای نفس برمی‌آید. از این رو، فضیلت حکمت را به قوه عقلی مربوط می‌شمارد، اما قوه عقلی را به دو قوه عقل نظری و عملی تقسیم می‌کند. با عقل نظری، حقایق علوم کلی، ضروری و نظری یعنی علوم یقینی آموخته می‌شود؛ مانند علم به وجود خداوند و صفاتش، علم به فرشتگان، پیامبران و کتاب‌های آنها، علم به اصناف خلق خدا در عالم و علم به اینکه اجتماع نقیضین محال است. این علوم، حکمت حقیقی هستند. فضیلت عقل نظری، حکمت علمی نظری است، ولی وظیفه عقل عملی که فضیلت آن حکمت عملی خوانده می‌شود، چهار چیز است: (۱) ادراک خیرات در اعمال؛ (۲) تدبیر و سیاست قوای بدن (شهوت و غضب)؛ (۳) تدبیر اهل منزل؛ (۴) تدبیر اهل بلد که در اینجا به اقسام حکمت عملی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن اشاره دارد. وی حکمت خواندن حکمت عملی را نوعی مجاز می‌داند، زیرا معلومات این قوه مانند جیوه در تغییر است و ثبات ندارد. از این رو، اسم حکمت را برای حکمت نظری شایسته‌تر می‌داند و حکمت عملی را مانند کمال برای آن می‌شمارد (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹-۱۰۰).

وی در تفکیکی مهم، حکمت عملی را «حکمت خلقی» و حکمت نظری را «حکمت علمی نظری» می‌نامد و در تعریف حکمت خلقی آن را حالت و فضیلتی برای نفس عاقله



نظر

تقریب حد وسط از منظر غزالی



می‌داند که به واسطه آن نفس دو قوه شهوی و غضبی را تدبیر می‌کند و مقدار حرکات آنها را به اندازه واجب تنظیم می‌کند. البته وظیفه دیگر عقل عملی، علم به صواب اعمال نیز هست:

مراد از حکمت خُلقی حالت و فضیلتی برای نفس عاقله است که به واسطه آن قوه غضبی و شهوی تدبیر می‌شوند و حرکات آنها در انقباض و انبساط به میزان واجب اندازه می‌شود و آن [حکمت خُلقی]، علم به افعال صواب است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۰). نکته مهم آن است که غزالی در اینجا قاعده اعتدال را تنها در مورد عقل عملی و حکمت خُلقی به کار می‌برد و از اعتدال در حکمت نظری و عقل نظری سخنی نمی‌گوید. او حکمت خُلقی را حد وسط میان حَبِّ و بله می‌داند. «حَبِّ»، یعنی جهت افراط عقل عملی، حالتی است که انسان در آن به دلیل غلبه قوه شهوی و غضبی مکر و حيله می‌کند و به دلیل تحریک این دو قوه، بیشتر از حد واجب به سوی مطلوب حرکت می‌کند. بله حالت تفریط است که در آن نفس از جهت غضب و شهوت از حد واجب کوتاهی می‌کند و خاستگاه آن کُنُدی فهم و اندکی احاطه به صواب اعمال است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۰). غزالی در اینجا فضیلت عدالت را حالت انتظام قوای سه‌گانه در استیلا و انقیاد از یکدیگر به‌نحو واجب تعریف می‌کند و آن را نه یکی از فضایل، بلکه تمام فضایل و جامع آنها برمی‌شمارد (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۴).

تقسیم‌بندی سوم

تقسیم‌بندی سوم غزالی از قوای نفس خلاصه‌شده تقسیم‌بندی کامل ابن‌سینا در رساله نفس است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱-۲۶). وی در بخش دیگری از میزان العمل بدون اشاره به نفس نباتی، برای انسان دو نفس حیوانی و انسانی در نظر می‌گیرد. نفس حیوانی دارای دو قوه مُحرِّک و مُدرِّک است. قوه محرک، خود مشتمل بر دو قوه باعنه و مباشر حرکت است. قوه مباشر حرکت، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات بدن منتشر است و آنها را در جهت مورد نظر به حرکت در می‌آورد. این قوه خادم قوه باعنه است. قوه باعنه، قوه نزوعی و شوقی است که وقتی در خیال، صورت شیء مطلوب حاصل شود، قوه مباشر حرکت را برمی‌انگیزد. قوه باعنه دو شعبه دارد: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه شهویه سبب تحریک به سوی امور ضروری و لذت‌آور می‌شود و قوه غضبیه موجب تحریک به سوی دفع امور

مضرّ و مفسد است، ولی قوه مدرک دو بخش دارد: قوای ظاهری و قوای باطنی. قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه است و قوای باطنی شامل پنج قوه خیال (یا حس مشترک)، حافظه، وهمیه، ذاکره و مفکره است.

نفس انسانی نیز، دو قوه عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی دارد. قوه عامله، مبدأ حرکت بدن به انجام دادن افعال معین و جزئی بر اساس فکر و اندیشه و مطابق دستور قوه عالمه نظری است. شایسته است که قوای دیگر بدن از قوه عامله اطاعت کنند و مطیع آن باشند که در آن صورت فضایل اخلاقی پدید می‌آیند، ولی اگر این قوه از پس تأدیب قوای دیگر بر نیاید و از آنها تأثیر پذیرد، رذایل اخلاقی پدید آیند (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۷-۴۰؛ ۱۳۶۱: ۲۵۶-۲۵۹).

از نظر غزالی تفکیک قوای نفس انسانی به دو قوه عقل نظری و عملی به دلیل دو جنبه‌ای است که نفس انسان دارد. نفس از جهت ارتباطش با جنبه مافوق، یعنی موجودات مافوق نفس انسان مثال خداوند و ملائکه موکل بر نفوس انسانی که افاضه‌کننده علوم به آنها هستند، قوه‌ای دارد به نام قوه عالمه نظریه و از جهت ارتباطش با جنبه مادون خود، یعنی بدن نیز قوه‌ای به نام عقل عملی که وظیفه تدبیر و سیاست بدن را بر عهده دارد. وی در اینجا تصریح می‌کند که وظیفه عقل عملی تحریک بدن به افعال است و عقل خواندن آن اشتراک لفظی و به سبب خادم بودن آن برای قوه عالمه (عقل نظری) است. وی وظیفه عقل نظری را ادراک معانی کلی که مجرد از عوارض حسی و جزئی هستند، بیان می‌کند و آن را دارای سه مرتبه: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌داند (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۹-۴۲).

نکته مهم در اینجا تعریف غزالی از عقل عملی یا قوه عامله است. ارسطو در کتاب درباره نفس، گرچه این تقسیم‌بندی را دارد و عقل را به عقل عملی و نظری تقسیم می‌کند، وظیفه عقل عملی را ادراک نیک و بد که متعلق عمل است، بیان می‌کند و هرگز آن را قوه عملی که موجب تحریک بدن باشد، تعریف نمی‌کند، بلکه محرک بدن را یکی بیش نمی‌داند که آن قوه شوقیه است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۱).

فارابی عقل عملی را قوه ادراک شایستگی و ناشایستگی اعمال بیان می‌کند که هم قضایای کلی و هم بعضی قضایای جزئی را این مورد ادراک می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۴-۵۵). ابن‌سینا نیز عقل عملی را قوه عامله می‌خواند، ولی وظیفه آن را ادراک خیر و شرّ می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶)، اما غزالی، ضمن قوه عامله خواندن عقل عملی، وظیفه آن را تحریک بدن به انجام دادن اعمال جزئی و معین و تدبیر بدن معرفی می‌کند؛ یعنی وظیفه عقل عملی،





تنها عمل کردن است، نه ادراک کردن. این معنا برای عقل عملی برخلاف معنایی است که در تقسیم‌بندی دوم از قوای نفس در کلام غزالی شاهد بودیم. وی در معیار العلم با تصریح بیشتری این مطلب را بیان می‌کند:

اما عقل عملی قوه‌ای نفسانی است که مبدأ تحریک برای قوه شوقیه است به سوی آنچه از امور جزئی اختیار می‌کند، بر اساس غایتی مظنون یا معلوم و این قوه، قوه‌ای محرکه است و [وظیفه آن از] جنس علوم نیست و تنها بدان سبب عقل [عملی] نامیده شده که تحت فرمان عقل [نظری] است و مطیع اشارات آن است (غزالی، ۲۰۰۰: ۲۶۵).

بیشتر حکیمان مسلمان پس از غزالی نیز همین وظیفه را برای عقل عملی آورده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۱۳: ۳۴؛ دوانی، ۱۳۹۱: ۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۹۰). از این رو، غزالی نقطه عطفی در چرخش معنایی عقل عملی در تاریخ فلسفه اسلامی است. البته به اعتقاد برخی از محققان این چرخش نخستین بار در بهمنیار صورت گرفته است (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۶۹).

تقسیم‌بندی چهارم

تقسیم‌بندی چهارم غزالی از قوای نفس در دو کتاب احیاء علوم الدین و الاربعین صورت گرفته است. وی در آنها چهار قوه برای نفس انسان ذکر می‌کند: قوه عقل که گاه آن را قوه علم نیز می‌خواند؛ قوه غضب؛ قوه شهوت و قوه عدل که واسطه میان این سه قوه است (غزالی، ۱۳۷۱: ۱۷۴).

وقتی ارکان چهارگانه مساوی، معتدل و متناسب گردند، حسن خلق حاصل می‌شود و آنها عبارتند از: قوه علم و قوه غضب و قوه شهوت و قوه عدل که قوه‌ای میان این قواست (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶).

وی در مورد وظایف درست این قوا که باعث ایجاد فضایل می‌شود، می‌گوید:

اما قوه علم، حُسن و صلاح آن در این است که به حالتی درآید که درک فرق بین صدق و کذب، حق و باطل، جمیل و قبیح در اقوال و عقاید و افعال برایش آسان گردد و اگر این قوه صالح گردد، از آن ثمره حکمت حاصل می‌شود که رأس اخلاق حسنه است و خداوند در موردش فرموده است: «هرکس که حکمت به آن عطا شود، خیر کثیر عطا شده است»، اما قوه غضب، حُسن آن در این است که

انقباض و انبساطش بر مقتضای حکمت باشد و همچنین قوه شهویه، حسن و صلاحش در این است که تحت اشاره حکمت، یعنی اشاره عقل و شرع باشد، اما قوه عدل، ضبط و کنترل قوه غضب و شهوت، تحت اشاره عقل و شرع است. مثال عقل، مثال ناصح و مشیر است و قوه عدل، قدرت است و مثالش، مثال مُنفذ و مُمضی فرمان عقل است و غضب... مثالش مثال سگ است و شهوت... مثالش مثال اسب است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶-۶۷).

غزالی در این تقسیم‌بندی، برخلاف تقسیم‌بندی افلاطونی که سه قوه عقل، شهوت و غضب برای نفس قائل بود (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۲۲، ۴۳۶ b)، چهار قوه برای نفس می‌آورد و قوه چهارمی به نام «قوه عدل» می‌افزاید که وظیفه آن کنترل قوای شهوی و غضبی و منقاد ساختن آنها از فرمان عقل و شرع است. این قوه وظیفه هماهنگ‌سازی قوای سه‌گانه و مطیع ساختن قوای شهوی و غضبی از قوه عقل را دارد. به قرینه تقسیم‌بندی سوم غزالی از قوای نفس و با توجه به وظیفه‌ای که در آنجا برای قوه عامله می‌داند، روشن می‌شود که در اینجا نیز مراد او از قوه عدل، همان قوه عقل عملی است. البته به قرینه تقسیم‌بندی دوم که غزالی در آنجا وظیفه عقل عملی را اعم از تدبیر بدن و علم به صواب اعمال می‌داند، باید گفت که مراد او از قوه علم در اینجا عقل عملی است.

در واقع، او قوه عقل را نخست به دو قوه عقل نظری که فضیلت آن «حکمت نظری» است و عقل عملی تقسیم کرده و سپس وظیفه عقل عملی را به دو بخش علم به صواب اعمال و تدبیر بدن و دو قوه شهوی و غضبی تقسیم کرده است. مراد از قوه علم در اینجا همان بخش اول عقل عملی است که فضیلت آن حکمت عملی به معنای «حالتی برای نفس است که بوسیله آن انسان خطا را از صواب در جمیع افعال اختیاری درک می‌کند» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). مراد از قوه عدل نیز همان بخش دوم عقل عملی است که فضیلت آن عدالت به معنای «حالتی برای نفس است که به وسیله آن غضب و شهوت تدبیر می‌شود» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). پس به نظر می‌رسد غزالی چون به کارگیری واژه «عقل» و «حکمت» در مورد عقل و حکمت عملی را که وظیفه آن تدبیر دو قوه شهوی و غضبی است، نوعی مجاز می‌دانست (تقسیم‌بندی دوم)، در اینجا با تفکیک آن دو وظیفه، وظیفه تدبیر قوای شهوی و غضبی را به قوه‌ای دیگر به نام قوه عدل نسبت داده و فضیلت آن را «عدالت» و نه «حکمت» دانسته است.





در نتیجه، غزالی در این تقسیم‌بندی دو نوآوری در نظریه اعتدال ایجاد می‌کند: اولاً، برای تبیین فضایل چهارگانه اصلی، چهار قوه نفسانی مجزاً در نظر می‌گیرد و ثانیاً، تعریف جدیدی از حکمت عملی و به تبع آن، تعریف جدیدی از فضیلت عدالت، متفاوت از تعریف افلاطون (به‌عنوان فضیلت جامع نفس) ارائه می‌دهد. عدالت در اینجا فضیلت عقل عملی و منقاد و مطیع ساختن دو قوه شهوت و غضب تحت اشاره عقل و شرع است. مراد از عدل، حالت نفسانی و قوه‌ای است که به‌وسیله آن دو قوه غضب و شهوت تدبیر می‌شوند و بر مقتضای حکمت حمل می‌گردند و در ارضا و عدم ارضا بر حسب مقتضای عقل مضبوط می‌گردند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

تقسیم‌بندی پنجم

غزالی همچنین در بیان ویژگی‌های قلب به‌نوعی بحث قوای نفس را به میان می‌کشد و می‌گوید:

بدان که انسان در خلقت و ترکیبش چهار شعبه همراه شده‌اند. به همین خاطر در او چهار نوع صفت جمع گردیده‌اند و آن صفات درندگی، حیوانی، شیطانی و ربانی است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲).

وی در توضیح این صفات چهارگانه که ناشی از تسلط هر یک از قوای نفس بر انسان است، می‌گوید: اگر غضب بر انسان مسلط شود، افعال درندگان همچون عداوت، کینه، تهاجم به مردم و ضرب و شتم آنها را انجام دهد. اگر شهوت بر انسان مسلط شود، افعال چارپایان مانند شَره و شهوت‌رانی و حرص و آز انجام دهد. از آنجا که انسان در ذات خویش امری ربانی است: «قُلْ الزَّوْجُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)، برای نفس خود ادعای ربوبیت می‌کند و استیلا و استعلا بر دیگران، خاص بودن و استبداد، ریاست فردی، خروج از عبودیت، تواضع و تسلط بر تمام علوم را دوست دارد. انسان به‌واسطه آن به علم و معرفت می‌گراید و نفس خود را به ادراک حقایق عالم فرا می‌خواند و از علم‌آموزی و احاطه به تمام حقایق لذت می‌برد و از جهل محزون می‌شود. انسان از آن جهت که قوه تمییز دارد، با مشارکت آن با قوه شهوت و غضب، در او صفت شیطانی پیدا می‌شود که قوه تمییز را در درک امور شرّ به کار می‌گیرد و برای رسیدن به مقاصد از مکر و فریب بهره می‌برد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲-۱۳).

گرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این تقسیم‌بندی نیز دسته‌بندی دیگری از قوای نفس است و بر اساس آن برای نفس باید چهار قوه شهوی، غضبی، شیطانی و ربانی در نظر گرفت، ولی با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که غزالی در اینجا درصدد بیان اوصاف اخلاقی انسان است. انسان به دلیل داشتن قوای مختلف نفسانی می‌تواند اوصاف مختلف بهیمی، سبعی، شیطانی و ربانی داشته باشد. شاهد این برداشت از کلام غزالی آن است که وی در بیان این عناصر چهارگانه در ذات انسان، تعبیر «شوائب» را به کار برده است؛ نه «قوه». از نحوه بیان او درباره عنصر ربانی نیز بر می‌آید که آن را یک قوه با کارکردهای خاص در انسان نمی‌داند، زیرا وی صفت ربانیت را به تمام ذات انسان از جهت داشتن روح که امری ربانی است، نسبت می‌دهد؛ نه جزء ذات او.

و من حیث انّه فی نفسه امر ربانی کما قال الله تعالی (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲).

غزالی در دو کتاب کیمیای سعادت و الاربعین نیز با اندک تفاوت‌هایی از این اوصاف چهارگانه سخن گفته است (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱-۳۲، همو، ۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۸۵).

در جمع‌بندی تقسیم‌های متعدد غزالی از قوای نفس می‌توان گفت تقسیم‌بندی اول غزالی که همان تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطونی است، محور اصلی تقسیم‌بندی‌های دوم، چهارم و پنجم است که با تفکیک قوه عقل به دو قوه نظری و عملی، تقسیم‌بندی دوم ایجاد شده و با اختصاص وظیفه هماهنگی بین قوا و تدبیر قوه شهوی و غضبی به قوه‌ای خاص و مجزا به نام قوه عدل، تقسیم‌بندی چهارم پدید آمده و با بیان اوصاف اخلاقی هر کدام از قوا تقسیم پنجم پدید آمده است، اما تقسیم سوم از قوای نفس را باید تقسیم‌بندی کامل و جامع دانست که در آن قوای نفس حیوانی و انسانی که در تقسیم‌بندی‌های دیگر به‌اجمال بیان شده است، با جزئیات بیشتری بیان شده بود.

۳. قاعده اعتدال و فضایل اصلی

غزالی نظریه اعتدال را در آثار مختلف خود از جمله احیاء علوم الدین و میزان العمل طرح کرده است. وی به‌مانند افلاطون، اسطو و بیشتر حکیمان مسلمان، اعتدال و میانه‌روی در عملکرد قوا را باعث حُسن خُلق می‌داند. او به تبع پیشینیان، قاعده اعتدال را برای هر کدام از قوای سه‌گانه نفس به کار می‌برد و فضیلت را در هر یک از آنها حد وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط قرار می‌دهد.





پس هرکس که در او این خصال قرار گیرد و معتدل شود، پس او نیکو خلق است... و از نیکی قوه غضبی و اعتدال آن به شجاعت و از نیکی قوه شهوی و اعتدال آن به عفت تعبیر می‌شود. اگر قوه غضب از اعتدال به جانب زیادی میل کند، تهور و اگر به جانب ضعف و نقصان میل کند، ترس و ضعف نامیده می‌شود و اگر قوه شهوت به جانب زیادی میل کند، شره و اگر به جانب نقصان میل کند، خمودی نامیده می‌شود و [حد] پسندیده وسط و آن فضیلت است و دو طرف [زیادی و نقصان] ردیلت‌اند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

اگر قوه غضب از اعتدال به طرف زیادی گراید، ردیلت تهور ایجاد می‌شود و اگر به جهت ضعف و نقصان میل کند، ردیلت جُبِن حاصل می‌شود. قوه شهوت اگر به طرف زیادی میل کند، ردیلت شَرَه ایجاد می‌شود و اگر به نقصان گراید، ردیلت خمود شهوت حاصل آید. نکته قابل توجه آنکه غزالی در اینجا به درستی افراط و تفریط را به عملکرد قوای غضبی و شهوی نسبت می‌دهد، نه به فضایل شجاعت و عفت، اما در تبیین رذایل قوه عاقله، دچار اشتباه می‌شود و افراط و تفریط را به فضیلت حکمت نسبت می‌دهد و از افراط و تفریط در حکمت باز می‌دارد.

اما حکمت، افراط و استعمالش در اغراض فاسده حيله و جریزه نامیده می‌شود و تفریطش بلاهت و حد وسط به اسم حکمت مخصوص است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). همان‌گونه که ارسطو تأکید کرده بود، در خود فضایل که در حد وسط قرار دارند، افراط و تفریط وجود ندارد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۷). با افراط و تفریط در حکمت، حکمت که علم به حقایق اشیا است، از حکمت بودن خارج نمی‌شود و به جهل یا جریزه تبدیل نمی‌گردد. از این رو، دقیق‌تر آن است که گفته شود این دو ردیلت، از افراط و تفریط در عملکرد قوه عقل حاصل می‌شود. غزالی قاعده اعتدال را در مورد فضیلت عدالت جاری نمی‌داند و برای آن تنها یک طرف به نام «جور» قائل است:

و عدل وقتی فوت شود [و از آن انحراف گردد] دو طرف زیادی و نقصان ندارد بلکه برایش یک ضد است که همان جور است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

بنابراین، تعداد فضایل اصلی یا به تعبیر غزالی «امهات الفضایل» چهار است: فَاذِنُ امهات الأخلاق و اصولها اربعة: الحکمه والشجاعة والعفة والعدل (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

وی معتقد است فضایل اخلاقی بسیارند، ولی همه آنها در این چهار فضیلت اصلی جمع می‌شوند (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹). نکته مهم در تبیین غزالی از قاعده اعتدال توجه به شرع در کنار عقل، به‌عنوان معیار دیگر اعتدال است. چیزی که تلفیقی بودن نظریه اخلاقی او را آشکارا نشان می‌دهد:

انما الکمال فی الاعتدال و معیار الاعتدال العقل والشرع (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۳).

البته تعریف غزالی از فضایل چهارگانه نیز از دیگر حکیمان مسلمان اندکی متفاوت است. وی تعریف‌های مختلفی از فضایل حکمت نظری و عملی دارد. در یک‌جا با تفکیک حکمت نظری و عملی، مراد از حکمت نظری را علم به حقایق و معانی کلی و ضروری مانند علوم الهی، فلسفی و منطقی بیان می‌کند و قاعده اعتدال را در مورد آن جاری نمی‌داند و مراد از حکمت عملی را ادراک خیرات در اعمال، تدبیر و سیاست قوای بدن (شهوت و غضب)، تدبیر اهل منزل و تدبیر اهل بلد بیان می‌کند. مراد از حکمت در علم اخلاق به‌عنوان یکی از فضایل چهارگانه اصلی، حکمت عملی یا به بیان دیگر، حکمت خُلقی است (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹ - ۱۰۰). در اینجا حکمت عملی شامل هر دو علم و عمل است و غزالی در این تعریف متأثر از ابن‌سیناست (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰ - ۱۹۲). وی در جای دیگر در بیان فضایل چهارگانه اصلی، فضیلت حکمت را توانایی تفاوت‌نهادن میان حق و باطل در امور اعتقادی و میان صدق و کذب در گفتار و میان زشت و زیبا در افعال تعریف می‌کند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶) که با توجه به تعریف پیشین باید همه این اعمال سه‌گانه را به ادراک خیرات در اعمال مربوط بدانیم؛ هر چند تشخیص حق و باطل در امور اعتقادی از جنس ادراک نظری است، مگر اینکه اعتقادورزی به چیزی را علم ناظر به عمل بخوانیم که در آن صورت از ادراکات عقل عملی خواهد بود. در این تعریف، حکمت عملی مطابق تعریف مشهور، علم به اعمال صواب تعریف شده است نه صرف عمل.

اما در جای دیگر غزالی برخلاف نظر مشهور وظیفه عقل عملی را تنها عمل کردن و تدبیر قوای شهوی و غضبی بیان می‌داند که در نتیجه، حکمت خواندن فضیلت آن، از باب اشتراک لفظی و مجاز خواهد بود، زیرا هیچ دانش و علمی در آن نیست (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۹ - ۴۰، ۱۰۰). وی در بخشی دیگر از احیاء علوم الدین با جمع دو تعریف پیشین از حکمت عملی در جایی علم به اعمال صواب را «حکمت» و آن را وظیفه قوه علم می‌خواند و مراقبت از قوه غضب و شهوت به راهبری عقل و شرع را «عدالت» و آن را وظیفه قوه عدل برمی‌شمارد.





مراد از حکمت حالتی برای نفس است که به واسطه آن در جمیع افعال اختیاری انسان صواب از خطا فهمیده می‌شود و مراد از عدل، حالت و قوه‌ای برای نفس است که به وسیله آن دو قوه غضب و شهوت تدبیر می‌شوند و بر مقتضای حکمت حمل می‌گردند و در انبساط و انقباض بر حسب آن تنظیم می‌شوند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

در مجموع آنچه از تعبیرهای مختلف غزالی برمی‌آید آن است که وی مراد از حکمت در فضایل چهارگانه اصلی را حکمت عملی یا به تعبیر دیگر حکمت خُلُق می‌داند که به معنای علم به صواب و خطای اعمال است و حکمت نظری به معنای علم به معانی کلی و ضروری، تحت قاعده اعتدال قرار نمی‌گیرد. این قولی است که پیش‌تر در آرای ابن‌سینا بوده و ملاصدرا نیز از غزالی برگرفته است (مقایسه کنید با: ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۸۹).

غزالی دو فضیلت عفت و شجاعت را نیز برخلاف ارسطو و دیگر حکیمان مسلمان فرمان‌برداری قوای شهوت و غضب از عقل تعریف می‌کند که می‌توان آن را تعریف شیء به علتش دانست. چون فضایل عفت (به معنای خویشتن‌داری از شهوات‌های نادرست) و شجاعت (به معنای نترسیدن و اقدام بر امور هولناک یا ترسیدن و پرهیز از آنها) به واسطه اطاعت از دستور عقل حاصل می‌شوند. غزالی دو تعریف مختلف از فضیلت «عدالت» دارد. گاه بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطونی از قوای نفس، تعریفی افلاطونی از عدالت ارائه می‌دهد و آن را فضیلت جامع نفس تعریف می‌کند که پس از دستیابی به فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت و فرمان‌برداری دو قوه شهوی و غضبی از عقل حاصل می‌شود.

وقتی قوای سه‌گانه اصلاح شوند و بر وجه و میزان شایسته منضبط گردند و دو قوه [شهوت و غضب] مطیع قوه سوم که قوه فکری - عقلی است گردند، عدالت حاصل می‌شود... و آن تمام مکارم شریعت و طهارت نفس و حسن خلق پسندیده است (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۸).

وی عدالت را نه فضیلتی در عرض سه فضیلت اصلی دیگر، بلکه تمام فضایل می‌داند:

اما عدل حالتی برای قوای سه‌گانه است در انتظامشان بر وجه تناسب و بر حسب ترتیب واجب استعلا بر یکدیگر و انقیاد از یکدیگر [عقل، غضب و شهوت]؛ پس عدالت جزئی از فضایل نیست، بلکه تمام فضایل است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۴).

گاهی نیز در احیاء علوم الدین بر اساس تقسیم‌بندی نفس به چهار قوه عقل، غضب، شهوت و قوه عدل (قوه عدل عقل عملی)، عدالت را فضیلت عقل عملی و فضیلت چهارمی

در عرض سه فضیلت دیگر بیان می‌کند که وظیفه‌اش مراقبت از دو قوه شهوی و غضبی است. این تعریف، تعریف جدیدی از عدالت است و با تعریف افلاطونی از عدالت به فضیلت جامع متفاوت است.

غزالی به‌مانند افلاطون، رابطه قوای سه‌گانه نفس و فضایل آن را با رابطه پادشاه، لشکر جنگ‌جویان و رعیت مقایسه می‌کند. وقتی پادشاه دانا، مقتدر و مسلط باشد و لشکر جنگی قوی و فرمان‌بردار پادشاه باشد و رعیت ضعیف و فرمان‌بردار باشند، گفته می‌شود که عدالت در شهر حاکم است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵). وی در اینجا عدالت را به سه قسم عدالت در اخلاق، عدالت سیاسی و عدالت در معامله تقسیم می‌کند که دو نوع آخر فرع بر عدالت در اخلاق است. تعریف عدالت در معامله که حد وسط میان غبن و تغبن است، همان تعریف ارسطویی از عدالت است؛ یعنی هر آنچه حق اوست، برگیرد و هر آنچه حق دیگران است واگذارد. غبن آن است که چیزی را که حق انسان نیست، برگیرد و تغبن در معامله نیز آن است که به کسی که بر گردنش حقی و اجری ندارد، چیزی بخشد.

تعریف وی از عدالت در سیاست، همان تعریف افلاطون از عدالت در جامعه است (مقایسه کنید با: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۱۰۱۸ و ۱۰۳۴، ۴۳۳ a-e، ۴۴۳)؛ یعنی هر کدام از اجزا و طبقات جامعه در جایگاه خود قرار گیرد و به وظیفه خود عمل کند؛ مانند اجزای یک نفس واحد که هر کدام به وظیفه خود عمل می‌کند. عده‌ای (پادشاه) مخدوم هستند و عده‌ای (رعیت) خادم و عده‌ای (جنگ‌جویان) از جهتی خادم و از جهتی مخدوم. غزالی گرچه در احیاء علوم الدین در توجیه دو طرف نداشتن عدالت چیزی نگفته است، در میزان العمل پس از تعریف عدالت به انتظام قوای سه‌گانه و ترتیب مناسب از جهت استعلا و انقیاد می‌گوید:

[فضیلت] عدل را دو رذیلت دربرنگرفته‌اند، بلکه تنها رذیلت جور مقابل عدل

است، چون بین ترتیب و عدم ترتیب حد وسطی نیست (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵).

از آنجا که بین انتظام و عدم انتظام قوا حد وسطی وجود ندارد، پس عدالت حد وسط

میان دو چیز نیست.

۴. فهرست فضایل و رذایل

غزالی همچون مسکویه (نک: مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۵) فهرستی از اجناس عالی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها و انواع هر کدام از آنها ارائه می‌دهد. البته وی به جای اصطلاح‌های «جنس و





نوع»، از اصطلاح «اصول و فروع» بهره می‌گیرد و گاه فضایل فرعی را صادر از فضایل اصلی و گاه مندرج در آنها معرفی می‌کند (نک: غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۹۹ و ۱۰۷-۱۰۹) که به نظر می‌رسد تعبیر اول دقیق‌تر باشد؛ یعنی میان فضایل اصلی و فرعی رابطه صدور وجود دارد، نه جنس و نوع.

البته جزئیات فهرست فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در دو کتاب احیاء علوم الدین و میزان العمل با یکدیگر اندکی متفاوت است. وی تعداد فضایل اصلی را چهار فضیلت «حکمت، شجاعت، عفت و عدالت» و رذایل اصلی مقابل آنها را هفت رذیلت «جربزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت و رذیلت جور» ذکر می‌کند (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۸). وی در احیاء علوم الدین دو رذیلت اصلی مقابل فضیلت «حکمت» را «خبث و جربزه» در طرف افراط و «بله» در طرف تفریط می‌داند و در میزان العمل، طرف افراط آن را «خب» معرفی می‌کند که جربزه در آن مندرج است (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۰۰).

فضیلت‌های فرعی که از اعتدال قوه عقل حاصل می‌شود و فروع فضیلت حکمت هستند، بدین قرار است: ۱. حسن تدبیر؛ ۲. جودت ذهن؛ ۳. ثنابت رأی (یعنی سرعت وقوف به ابزارهایی که انسان را به پی آمدهای پسندیده می‌رساند)؛ ۴. اصابت ظن؛ ۵. آگاهی از دقائق اعمال و آسیب‌های نفوس. فروع رذیلت «خب» که از افراط در قوه عقل است بدین قرار است: ۱. جربزه؛ ۲. مکر؛ ۳. خداع و ۴. دهاء (زیرکی). رذایلی که در رذیلت «بله» قرار می‌گیرند، عبارتند از: ۱. غمارت؛ ۲. حماقت؛ ۳. جنون. «غمارت» به قلت تجربه در امور با سلامت تخیل گفته می‌شود. تفاوت حماقت و جنون در آن است که مقصود احمق صحیح است، ولی سلوک و طریق رفتارش فاسد، اما اصل مقصود و اختیار مجنون فاسد است (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۰۷).

فروع فضیلت شجاعت که از آن صادر می‌شود، عبارتند از: ۱. کرم؛ ۲. نجدت؛ ۳. شهامت؛ ۴. کبر نفس (که برخی از نسخه‌ها به اشتباه آن را کسر نفس ذکر کرده‌اند)، ۵. احتمال (بردباری)؛ ۶. حلم؛ ۷. ثبات (پایداری)؛ ۸. کظم غیظ؛ ۹. وقار؛ ۱۰. تودت و مانند آنها (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷). غزالی همچنین برای هر کدام از این فضایل فرعی نیز دو رذیلت مقابل تعیین می‌کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۹).

رذیلت قوه غضب در جهت افراط، «تهور» است که رذیلت‌های مندرج در آن عبارتند از: صلف (لاف‌زن و خودستایی)، بدخ (خود بزرگ‌بینی)، استشاطه (خشم گرفتن)، تکبر و

عجب، اما رذیلت آن در جهت تفریط، «جبن» است که رذیلت‌های مهانت، ذلت، جزع، خساست، صغر النفس، انقباض از تناول حق واجب در آن مندرج است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷؛ ۱۹۸۹: ۱۱۰-۱۱۱).

غزالی فروع فضیلت عفت را در احیاء علوم الدین دوازده عدد برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. سخا؛ ۲. حیا؛ ۳. تودت؛ ۴. صبر؛ ۵. مسامحت (گذشت)؛ ۶. قناعت؛ ۷. ورع؛ ۸. امانت؛ ۹. طلاق (شوخی مؤدبانه)؛ ۱۰. مساعدت (همراهی)؛ ۱۱. ظرف و ۱۲. قلت طمع (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷) و در میزان‌العمل هفده عدد می‌داند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۱۳-۱۱۵)، ولی رذیلت‌هایی که تحت دو رذیلت مقابل عفت یعنی شَرَه و کلال شهوت قرار می‌گیرند، عبارتند از: حرص، وقاحت، خبث، تبذیر، تقتیر (امتناع از انفاق واجب)، ریاء، هتکت (رسوایی و پرده‌داری)، مجانت، عبث، مَلَق (چاپلوسی)، حسد، شماتت، تذلل در برابر اغنیا، استحقار فقیران و... (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷-۶۸).

در مجموع، فهرست فضیلت‌های فرعی در غزالی با فهرست مسکویه، هم در شماره و هم در عنوان فضیلت‌های مندرج تحت فضایل اصلی کم‌ویش متفاوت است؛ مثلاً از فضایل مندرج در حکمت تنها فضیلت جودت ذهن با فهرست مسکویه مشترک است یا فضیلت کرم در فهرست مسکویه ذیل فضیلت سخا از فضیلت‌های تابع عفت آمده است. غزالی مانند ابن‌سینا هیچ فضیلت فرعی را تحت فضیلت عدالت و رذیلت مقابل آن، جور قرار نمی‌دهد، زیرا عدالت را جامع جمیع فضایل و جور را جامع جمیع رذایل می‌داند:

واما العدالة فجامعة لجميع الفضایل والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).

بر این اساس باید گفت که نظر غزالی در مورد اجناس عالی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها آن است که سه جنس عالی فضیلت (حکمت، شجاعت و عفت) وجود دارد که تحت آنها انواع متعددی از فضایل مندرج‌اند و فضیلت عدالت، جنس الاجناس همه فضایل است. همچنین در مقابل آنها، شش جنس عالی رذیلت (جربزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت) وجود دارد که در هر کدام از آنها انواع متعدد دیگری از رذایل قرار دارند و جنس الاجناس همه رذایل، رذیلت جور یا ظلم است. به باور غزالی تنها کسی که در این دنیا به مرتبه کمال اعتدال و اعتدال حقیقی در قوا و فضیلت‌های چهارگانه رسیده است، وجود مبارک حضرت رسول اکرم ﷺ است و دیگران در نزدیکی و دوری به مرحله کمال اعتدال متفاوت هستند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).





۵. استدلال نقلی بر قاعده اعتدال

غزالی در تأیید نظریه اعتدال، چندین دلیل نقلی آورده است. وی پس از بیان فضیلت‌های چهارگانه اصلی با استناد به آیه «أَتَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات: ۱۵)، ایمان بدون شک و ریب به خدا و رسولش را «یقین» می‌داند که ثمره عقل و منتهای حکمت است. نیز مجاهدت به مال را «سخاوت» که کمال قوه شهوی است و مجاهدت به نفس را «شجاعت» که کمال قوه غضبی است تفسیر می‌کند. بنابراین، این آیه سه فضیلت اصلی از فضیلت‌های چهارگانه را ویژگی‌های مؤمنان دانسته و آنها را تأیید کرده است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸). وی در استدلال بر تأیید اعتدال و میانه‌روی در شرع چنین می‌گوید:

آنچه بر مطلوب بودن حد وسط نه دو طرف [افراط و تفریط] در اخلاق [دلالت] می‌کند، این است که سخا که خلق مطلوب از نظر شرعی است، حد وسط بین دو طرف تبذیر و تنگ‌چشمی است و خداوند متعال آن را ستوده و فرموده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء: ۲۹) و همچنین مطلوب در شهوت غذا اعتدال است، نه شَرَه و خمودی. خداوند متعال فرموده است: «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) و در مورد غضب گفته است: «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) و رسول خدا فرموده‌اند: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۱).

غزالی در تفسیر سر حدیث «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» می‌گوید سعادت بر اساس آیه «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۹) به سلامت قلب از عوارض دنیوی بستگی دارد. بخل و فضیلت مقابل آن جود از عوارض دنیاست و شرط سلامت قلب این است که از هر دو تهی باشد؛ یعنی نه حریص بر جمع مال باشد و نه حریص بر انفاق مال، زیرا هر دو صفت و در آدمی، قلب را مصروف به چیزی می‌کند که همان جمع یا انفاق مال است، ولی کمال قلب در آن است که از هر دو وصف پاک و صاف باشد. البته چون در دنیا امکان تصفیه قلب از هر دو وصف امکان ندارد، بهتر آن است که در حالتی شبیه به حالت عدم هر دو وصف قرار گیرد؛ یعنی حالت وسط که از هر دو طرف دور است. آب و گرم، نه گرم است و نه سرد، بلکه وسط آنهاست و مثل این است که از هر دو وصف خالی است. فضایل اخلاقی نیز چنین است: سخا وسط میان تبذیر و تقتیر است و شجاعت وسط میان جبن و تهوّر است و

عفت وسط میان شره و خمود است، پس میل به هر دو طرف ناپسند است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۱).
 گرچه دربارهٔ بخش اول کلام غزالی در مورد جود و حرص بر انفاق، انسان به اشتباه تصور می‌کند که تفسیر او از معنای آیه آن است که قلب انسان از هرگونه وصفی چه نیک و چه بد خالی باشد، ولی به قرینه بخش پایانی کلامش دربارهٔ توسط شجاعت و عفت معلوم می‌شود که مرادش از حرص بر انفاق و جود، اسراف در بخشش است که طرف افراط در سخاوت است، و گرنه چنین تفسیری از آیه فوق نادرست است، زیرا مراد از سلامت قلب، آلوده‌نبودن آن به رذیلت‌های اخلاقی مانند حرص به مال است؛ نه اینکه در حد وسط به معنای تهی شدن از هر وصف و فضیلتی حتی فضیلت تمایل به انفاق باشد. البته چنین تفسیری از حد وسط، نه مقبول ارسطو و نه هیچ کدام از حکیمان مسلمان حتی خود غزالی است، زیرا حد وسط در نظریه حد وسط، همان حد فضیلت است و کسی که در حد وسط باشد، دارای فضیلتی از فضیلت‌های اخلاقی است. پس بودن بر حد وسط، یعنی صاحب فضیلت بودن و چنین قلبی سالم است.

غزالی همچنین در بیان سختی یافتن حد وسط و استقامت بر آن، با نقل حدیث «برنده‌تر از شمشیر و باریک‌تر از مو بودن صراط»، آیه «وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ تُنْجَى الَّذِينَ آتَوْا» (مریم: ۷۱-۷۲) را در مورد کسانی می‌داند که فرشان به حد وسط و صراط مستقیم بیشتر از بعدشان است. این افراد باید در هر روز هفده مرتبه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۵) بگویند و از خدا طلب یاری کنند.

وی همچنین مانند راغب، با اشاره به حدیث «قَدْ سَيِّبَتِي سَوْرَةُ هُودٍ» در تفسیر آیه «فَأَسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتُ» (هود: ۱۱۲)، دلیل این سخن پیامبر ﷺ را دشواری یافتن حد وسط و صراط مستقیم و استقامت بر آن می‌داند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۸). البته بی‌گمان تفسیر این آیات و روایت‌ها بر اساس نظریه حد وسط ارسطویی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و نمی‌توان به یقین گفت که مراد شارع مقدس، رعایت اعتدال و دشواری بودن حد وسط بوده است.

۶. فضیلت‌های دینی و صوفیانه

ویژگی اخلاق غزالی تلفیق اخلاق فلسفی (عقلی) با اخلاق نقلی (شرعی) و عرفانی است که البته وجهه عقلی آن ضعیف و وجهه نقلی و عرفانی‌اش بسیار قوی است. وی گرچه نظریه حد وسط را که یک نظریه اخلاقی فلسفی است، در نظر دارد، ولی به آن بسنده





نکرده و از آن فراتر رفته است. از این رو، وی گرچه فضیلت‌های اخلاقی فلسفی (چهار فضیلت اصلی) را شرط دستیابی به سعادت می‌داند، ولی برخلاف نظر فیلسوفان، شناخت روش دستیابی به این فضیلت‌ها را افزون بر عقل به شرع نیز وابسته می‌داند. عقل از چندین جهت مختلف نیازمند شرع است. غزالی حکمت را که یکی از فضیلت‌های چهارگانه فلسفی است، به دو قسم علم مکاشفه و علم معامله تقسیم می‌کند و کسب هر دو، به ویژه علم معامله را نیازمند آموزه‌های انبیا می‌داند. علم معامله دو قسم دارد: علم ظاهر که آگاهی از اعمال جوارحی (عبادات و عادات) است و علم باطن که آگاهی از اعمال قلبی (مهملکات و منجیات) است. عقل انسان در دستیابی به سه فضیلت دیگر (عفت، شجاعت و عدالت) نیز نیازمند شرع است و به تنهایی قادر به تشخیص فضایل و کسب آنها نیست (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۹۹-۱۰۰).

غزالی در احیاء علوم الدین افزون بر بخش تهذیب اخلاق به دو بخش دیگر، یعنی عبادات و عادات یا معاملات نیز پرداخته است، زیرا از نظر وی فلسفه احکام عبادات و معاملات در شرع کمک به پیراستگی انسان از رذیلت‌ها و آراستگی او به فضیلت‌های اخلاقی است. وی در بخش ربع عبادات از احیاء علوم الدین به عبادت‌های هفتگانه (نماز، روزه، زکات، حج، تلاوت قرآن، ذکر و دعا) می‌پردازد و دلیل آن را اعتقاد به تأثیر عبادت‌های بر اخلاق انسان می‌داند. عبادت‌ها برای ذکر و یاد خدا وضع شده‌اند و بر اثر ذکر، نفس آدمی به خدا انس و محبت می‌گیرد و به مقام قرب الهی می‌رسد، ولی هدف دیگر عبادت‌ها دستیابی به فضیلت‌های اخلاقی است. عادات و معاملات نیز گرچه در وهله اول، به رفتار انسان با دیگر انسان‌ها مربوط هستند و ارتباط مستقیمی با خدا ندارند، ولی آنها نیز همچون عبادت‌ها وسیله دستیابی به سعادت اخروی‌اند (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۲).

غزالی افزون بر فضیلت‌های چهارگانه فلسفی، از دو دسته دیگر از فضایل یعنی فضیلت‌های «توفیقی» (دینی) و «صوفیانه» نیز نام برده است. فضیلت‌های توفیقی، چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی هستند که وی در این فضایل کاملاً از الذریعه راغب اصفهانی تأثیر پذیرفته و همان تعریف‌های راغب را آورده است (مقایسه کنید با: راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۱۱۸-۱۲۱؛ غزالی، ۱۹۸۹: ۱۲۹-۱۳۰).

غزالی از فضیلت‌های صوفیانه نیز سخن گفته است که در آنها نیز از اهل عرفان و تصوف تأثیر پذیرفته است. فضیلت‌های صوفیانه همان «مقامات السالکین» و «مقامات العارفين» است که عارف با سیر و سلوک و عمل به احکام دین به آنها می‌رسد. این فضیلت‌ها عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، فقر، زهد، توحید، توکل، محبت،

شوق، انس، رضا، نیت، اخلاص، صدق، مراقبه، محاسبه و تفکر (غزالی، ۱۳۷۱: ۱۸۳ - ۲۵۴). البته شمار این فضیلت‌ها در آثار مختلف غزالی متفاوت است. این فضایل بر دو دسته‌اند: دسته اول فضیلت‌هایی هستند که خود غایت و مقصدند؛ مانند توحید، شکر، توکل، محبت انس و رضا و دسته دوم فضیلت‌هایی‌اند که مقدمات دست‌یابی به فضیلت‌های دسته اول‌اند؛ مانند توبه، صبر و خوف. بنابراین، با ترکیب فضیلت‌های چهارگانه فلسفی با فضایل دینی و صوفیانه، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر غزالی عقل و شرع هر دو مبنای اخلاق هستند.

فضیلت‌های توبه، توحید، توکل، رضا، اخلاص و شکر خداوند از جمله فضایل دینی هستند که در فهرست ارسطو و دیگر فضیلت‌گرایان سکولار دیده نمی‌شود. تفاوت دیگر، در دو فضیلت فقر و زهد است که برخلاف فهرست فضایل ارسطویی است، زیرا ارسطو توانگری و ثروت را فضیلت شمرده و داشتن برخی فضیلت‌های اخلاقی مانند سخاوت و بزرگواری را تنها برای ثروتمندان قابل دستیابی می‌دانست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۷ - ۱۳۳). نکته مهم در مورد فضیلت‌های صوفیانه آن است که غزالی جز در یک مورد، قاعده اعتدال را برای آنها به کار نمی‌برد، زیرا کاربست این قاعده را برای هدف‌های آخرتی و ارتباط انسان با خدا نتیجه‌بخش نمی‌دیده است (شیدان‌شید، ۱۳۸۵: ۱۰۱ - ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

نظریه اخلاقی غزالی نوعی از فضیلت‌گرایی اخلاقی با رویکرد تلفیقی است که بر قاعده فلسفی حد وسط ابتدا دارد و حد وسط در این نظریه، آیات و روایت‌های دینی است. صبغه فلسفی نظریه او ضعیف است و بیشتر در بحث قوای نفس، فضیلت‌های اخلاقی چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت و تبیین آنها بر اساس قاعده حد وسط مشاهده می‌شود، ولی صبغه نقلی و عرفانی نظریه او بسیار پررنگ است و در مباحث سعادت، اصل دانستن سعادت آخرتی و تحصیل آن بر اساس چهار رکن عبادات، معاملات، مهلکات، منجیات و افزودن فضایل دینی و صوفیانه به فهرست فضیلت‌های اخلاقی مشاهده می‌شود. گرچه خاستگاه نظریه حد وسط یونان باستان است و برخی حکیمان مسلمان پیشین همچون فارابی، ابن سینا و مسکویه نیز این نظریه را طرح کرده‌اند، ولی غزالی نوآوری‌های ابتکاری متعددی در تبیین این نظریه دارد که برخی از آنها به قرار زیر است:

۱. ارائه تقسیم‌بندی چهارگانه برای قوای نفس به منظور تبیین بهتر فضیلت‌های چهارگانه اصلی در اخلاق فلسفی و افزودن قوه‌ای به نام قوه عدل به قوای سه‌گانه افلاطونی.





۲. ارائه تعریفی جدید از عقل عملی که تنها وظیفه آن تحریک بدن و تدبیر قوای شهوی و غضبی است. همچنین ارائه تعریفی جدید از فضیلت عدالت که بر اساس آن، عدالت فضیلت عقل عملی در فرمان بردار کردن قوه شهوی و غضبی از قوه عاقله است.
 ۳. افزودن معیار شرع بر معیار عقل به عنوان معیارهای تعیین اعتدال و حد وسط در قاعده اعتدال.
 ۴. هفت عدد دانستن شمار اجناس عالی رذیلت‌ها به یک اعتبار، برخلاف مسکویه و دیگر حکیمان پیش از خود که شمار آنها را هشت عدد می‌دانستند. البته به اعتبار دیگر، او سه جنس عالی فضیلت و شش جنس عالی رذیلت و یک جنس الاجناس برای فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به نام عدالت و ظلم نیز قائل است.
 ۵. ارائه استدلال نقلی و بیان آیات و روایت‌هایی متعدد در تأیید نظریه حد وسط که بیشتر حکیمان مسلمان پس از غزالی، به تقلید از او این آیات و روایت‌ها را در تأیید نظریه حد وسط آورده‌اند.
 ۶. افزودن فضیلت‌های شرعی و صوفیانه به فهرست فضایل که این مطلب به اخلاق غزالی اختصاص دارد. گرچه در افزودن فضیلت‌های توفیقی کاملاً از راغب اصفهانی تأثیر پذیرفته است.
 ۷. افزودن رکن عبادات و رکن آداب دینی به ارکان دستیابی به سعادت و افزودن دو رکن اخلاقی تهذیب نفس از رذیلت‌ها و اتصاف آن به فضیلت‌ها.
- برخی از دیدگاه‌های غزالی نیز گرچه نوآوری خاصی ندارند و بیشتر در آنها پیرو ابن‌سیناست، ولی دقت وی و دچار نشدن به اشتباه در آنها قابل تحسین است. این دیدگاه‌ها عبارتند از: ۱. جاری‌نساختن قاعده اعتدال در مورد عقل و حکمت نظری و جاری‌دانستن آن تنها در مورد عقل و حکمت عملی؛ ۲. حکمت عملی و خلقی دانستن معنای حکمت در فضیلت‌های چهارگانه اصلی اخلاق؛ ۳. تقسیم عدالت به عدالت اخلاقی، سیاسی و عدالت در معامله و آگاهی‌یافتن به تعریف افلاطونی از عدالت به عنوان حالت نفسانی و پرهیز از خلط این تعریف با تعریف ارسطویی به عنوان رفتار اجتماعی و رعایت تساوی در توزیع امکانات؛ ۴. باور به وجود یک رذیلت مقابل (یعنی ظلم) برای عدالت؛ ۵. قرار ندادن فضیلت‌های فرعی تحت فضیلت اصلی عدالت.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، انتشارات بیدار، قم: چاپ اول.
۲. _____ (۱۳۸۳)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. _____ (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. افلاطون (۱۳۶۷)، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. خزاعی، زهرا (۱۳۸۴)، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۴.
۷. دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۱)، اخلاق جلالی (لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق)، تصحیح عبدالله مسعودی ارانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. راغب اصفهانی (۱۴۰۸ق)، تفصیل النشأتین وتحصیل السعادتین، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۹. _____ (ابوالحسن قاسم بن محمد بن مفضل) (۱۴۲۸ق)، الذریعه الی مکارم الشریعه، چاپ اول، قاهره: انتشارات دارالسلام.
۱۰. شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۵)، عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. _____ (۱۳۷۱)، کتاب الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۴. _____ (۱۳۸۱)، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ هشتم، ج ۱، تهران: انتشارات گنجینه.



۱۵. _____ (۱۹۸۹)، میزان العمل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. _____ (۲۰۰۰)، معیار العلم، تصحیح علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۷. _____ (۲۰۰۴)، احیاء علوم الدین، چاپ اول، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، فصول متزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دار المشرق.
۱۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۰. مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق، قم: انتشارات زاهدی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.

22. Hooft, Stan van (2006), *Understanding Virtue Ethics*, Acumen Publisher.



۱۲۰

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

نمادسازی از مرید و مراد در اسرارنامه عطار نیشابوری

* منصور نیک‌پناه
* ابراهیم نوری
* حسین میری

۱۲۱



نقد و نظر

نمادسازی از مرید و مراد در اسرارنامه عطار نیشابوری

چکیده

عرفان اسلامی دربردارنده زیباترین گهرهای ادب فارسی است که بی‌گمان سبب تعالی جایگاه هنر اسلامی - ایرانی گردیده است. در این میان، عطار از شاعران عارفی است که در ادبیات عرفانی صاحب سبک است و اسرارنامه او در پی افشای اسرار عرفانی برای مخاطبان است. از مسائل مهم عرفان اسلامی رابطه مرید و مراد و چگونگی تعامل میان آنهاست. در اسرارنامه بارها از مراد، پیر، استاد، مهتر و... سخن به میان آمده و از سفارش‌های این منتهیان به مبتدیان یاد شده است. در این پژوهش، با بررسی نوع ارتباط مرید و مراد در اسرارنامه عطار نیشابوری، نشان داده‌ایم که حتی در مواردی مرید شخصیت انسانی نیست، ولی حرمت مراد واقعی را دارد. مراد و مرید در این اثر در تیپ‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند و برای نمونه جلوه‌گری دیوانگان (عقلای مجانبین) در نقش مراد قابل توجه است. در این مقاله، چگونگی گفت‌وگوی عمودی مراد با مرید و نیز نوع شخصیت مراد بررسی می‌شود که آیا شخصیتی زمینی است یا فرازمینی و آیا شخصیتی واقعی دارد یا انتزاعی؟ و اساساً آیا مراد می‌تواند شخصیتی غیر انسانی یا حتی حیوانی باشد و در عین حال، به ارشاد خلق پردازد.

کلیدواژه‌ها

مرید، مراد، اسرارنامه، عطار و مونولوگ.

m.nikpanah@yahoo.com
enoori@theo.usb
Alirezamiri68@yahoo.com

* استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
* استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی



بیان مسئله

در عرفان ایرانی - اسلامی عناصر گفتمانی میان مراد، شیخ یا پیر با مرید یا سالک بیش از عناصر دیگر جلوه دارد. مراد گاه می تواند شخصیتی تاریخی - عرفانی همچون ابوسعید ابوالخیر، بازید بسطامی و... باشد یا دیوانه‌ای که به ظاهر عقل خود را از نامحرمان فرو پوشیده و یا گدای رهگذری که از میان جمعی می گذرد. در مقابل مرید نیز می تواند شاه یا فرمانروایی صاحب جاه و جلال و یا شخصیتی مبهم باشد که به صورت جمع غایب در افعالی همچون گفتند، رفتند و... بیان می شود.

گفتمان حاکم بر رابطه مراد با مرید در بیشتر متون به صورت عمودی و از بالا به پایین است. به نظر می رسد متن عرفانی هر چه بیشتر در مرحله شریعت (که نخستین مرحله پیش از طریقت و حقیقت است) سیر کند، این اندیشه القایی (از بالا به پایین) از «دیالوگ» فاصله گرفته و به «مونولوگ» نزدیک خواهد شد.

به همین دلیل، مهم ترین کتاب های عرفانی فصل ها و بخش هایی را به این نکته اختصاص داده اند که سالک راه پیش از گام نهادن در مسیر سیر و سلوک عرفانی باید پیری کامل را که مرد خدا و صاحب ولایت است برای خود برگزیند تا در طول این مسیر دشوار و پرخطر دچار لغزش و گناه نشده و خود را به بیابان گمراهی و تباهی نکشاند، ولی مهم آن است که آیا اساساً یافتن چنین پیری برای کسی که می خواهد مرد خدا شود آسان است؟ چه معیار و الگویی برای یک «پیر» وجود دارد تا سرانجام سالک راه بتواند خود را به او سپارد و به راهنمایی و راهبری او اعتماد کند.

در همین راستا مسئله ای قابل طرح این است که آیا متون عرفانی همچون اسرارنامه و الهی نامه عطار نیشابوری که جزو نخستین و مهم ترین منظومه های عرفانی ادب پارسی است، مراد را تنها یک شخصیت حقیقی و انسانی مطرح می کنند یا اینکه بنابر آموزه های اخلاقی و عرفانی آنها می توان دریافت که عناصر انتزاعی همچون دانش، آگاهی، عقل معاد و... نیز می توانند سالک راه را به سر منزل مقصود برسانند؟

به نظر می رسد در اسرارنامه و الهی نامه با اینکه نگاه دینی بر این دو کتاب سایه افکنده است، همچنان عطار معتقد است که عناصر انتزاعی و حتی حیوانات و دیوانگان می توانند روابط مراد و مریدی را به هم ریخته و مورچه ای در مقام مراد کسی همچو سلیمان نبی 7 را به مرتبه مریدی بکشاند. این گونه عناصر گفتمانی که در دو اثر اسرارنامه و الهی نامه به

صورت مصداق‌های روایی و حکایی بیان شده‌اند، مسائلی هستند که تلاش شده است درستی یا نادرستی آن در حوزه «گفتمان کاوی» بررسی گردد.

۱. عطار و عرفان

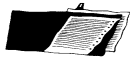
فریدالدین عطار در عرفان مرتبه‌ای عالی دارد و مشرب او را صافی و سخن او را «تازیانه اهل سلوک» گفته‌اند و او در شریعت و طریقت یگانه بوده است (نفیسی، ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۴؛ فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳؛ سمرقندی، ۱۳۱۸: ۱۸۷ - ۱۹۰). ایشان در خدمت استادان بنامی همچون مجدالدین بغدادی قطب الدین حیدر بوده و حیدرنامه را به نام استاد اخیرش سروده است (سمرقندی، ۱۳۱۸: ۱۹۱ - ۱۹۲).

۲. عرفان در آثار عطار

نویسنده ریاض العارفین کتاب‌های شیخ را صد و چهارده جلد می‌داند که نام برخی از آنها از این قرار است: اسرارنامه، منطق الطیر، الهی‌نامه، جوهرذات، تذکرة الاولیاء، هیلاج‌نامه، مظهرالعجایب (منسوب به عطار)، وصلت‌نامه و لسان الغیب (به نقل از: خوشنویس: بی‌تا: ۲۵ و ۲۷).

یک سلسله مثنویات عرفانی به او منسوب است که از آن میان آنچه در انتساب آنها به وی هیچ شک نیست عبارت است از: اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق الطیر. این چهار اثر مهم‌ترین اشعار تعلیمی صوفیانه عطار است... تعداد مثنوی‌های دیگر نیز که به عطار نسبت داده‌اند بسیار است و بعضی از آنها اگر از عطار باشد، به دوران ارتباط او با تعلیم صوفیه مربوط نیست و درباره برخی دیگر بعید است که از عطار باشد... (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۵۸).

به نظر می‌رسد عطار اسرارنامه را با نگاه به سبک شاعری سنایی در حدیقة الحقیقه سروده است و نیز سبک مخزن‌الاسرار نظامی نیز در این اثر مشهود است، ولی با این حال عطار، خود در زمینه سرودن اشعار عرفانی و اخلاقی جریان‌ساز بوده و شاعران و عارفان پس از او همچون مولوی که خود سر سلسله بسیاری از عارفان شاعر است، از وی درس‌ها آموخته‌اند. عطار با آنکه عارف است و در دوران ضعف ملی ایرانیان می‌زیسته است، در شعر خود نوعی گرایش به اساطیر ملی را نشان داده است. وی در الهی‌نامه با استفاده از داستان بیژن، ترکیباتی همچون «افراسیاب نفس» و «ترکستان طبیعت» و «ایران شریعت» و «کیخسرو روح» ساخته است و «رستم» را استعاره از «پیر» آورده است... او در تمام مثنوی‌هایش خود به داستان‌سرایی توجه دارد و نخستین شاعر عارفی است که در زبان فارسی، داستان را به‌جد





وسیله بیان مفاهیم و تعالیم خویش قرار داده است؛ هرچند از این نظر نیز از سنایی الهام گرفته است، اما سنایی به عکس عطار به داستان‌سرایی کمتر تمایل دارد. عطار در چهار مثنوی خود در مجموع ۸۹۷ داستان کوتاه آورده و از آنها نتیجه اخلاقی و عرفانی گرفته است.

عطار شاعری است که در زمانه خویش شعر را از انحصار خواص خارج کرد و آن را مطابق ذوق عامه سرود و به طبقات فرودست جامعه اجازه سخن گفتن و اعتراض کردن داد. او به فراخنای زندگی عوام و احساسات و باورهای آنان راه یافت و در ضمن، زبان شعر را از ابتدال دور نگه داشت. افزون بر این، پیوند مفاهیم عرفانی و اخلاقی با مفاهیم غنایی، کلام وی را لطفی خاص بخشید و چاشنی درد و شور و شوق و سوزی به شعر خویش زد که کلام ادیبانه سنایی - جز در موارد خاص - از آن خالی است. همین خصلت‌ها شعر او را چنان در دل نشانده‌اند که صوفیان قدیم آن را «تازیانه سلوک» نامیده‌اند: «عطار از نظر تفکر و شیوه عرفانی و سادگی زبان، غزالی دیگری است که افکار خویش را به زبان شعر بیان کرده است...» (غلام‌رضایی، ۱۳۷۷: ۲۳۰-۲۳۴).

در میان مثنوی‌های عرفانی عطار که به گفته استاد زرین کوب با دیوان و رباعیات وی، سته عطار را تشکیل می‌دهد، اسرارنامه تنها مثنوی اوست که در آن بنای کار بر آوردن قصه‌های کوتاه در یک قصه جامع، اصلی و منسجم - با وجود یک محور عمودی - نیست. سه مثنوی دیگر او، یعنی منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه همگی بر این شیوه سروده شده‌اند و این همان شیوه معروف قصه‌سرایی فارسی است که در کیله و دمنه، هزار افسان، سندبادنامه و مرزبان‌نامه نیز به کار رفته است. این همان شیوه‌ای است که حتی در اروپا نیز دکامرون بوکاتچو و داستان‌های کانتربوری اثر چاسر از همین شیوه تأثیر پذیرفته‌اند (نک: زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۶۱).

این مثنوی [اسرارنامه] بر خطابه‌ها و تعلیمات اخلاقی با گرایش عرفانی بنا شده است و تمثیلاتی که در آن هست به مناسبت همان اصول اخلاقی و عرفانی است. می‌توان این طور گفت که اسرارنامه به حدیقه‌سنایی، مخزن‌الاسرار نظامی و کمی نیز به مثنوی مولانا شباهت دارد؛... در اسرارنامه شیوه عطار در واقع همان شیوه‌ای است که در مثنوی مولانا جلال‌الدین معمول است (همان، ۱۳۷۹: ۲۶۱-۲۶۳).

برخی از محققان معتقدند که در اسرارنامه، فصل‌های جداگانه بدون نظم‌ی مشهود و نمایان پشت سر هم قرار گرفته‌اند و از این نظر اسرارنامه همانند مثنوی جلال‌الدین مولوی شده است. هلموت ریتر نیز می‌گوید: «در مثنوی‌های عطار بجز اسرارنامه حکایات و تمثیلات فضای بیشتری را اشغال کرده‌اند. بیشتر این حکایات و تمثیلات مانند داستان‌های اصلی منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه دارای صفات و خصوصیات رمزی است» (ریتر، ۱۳۷۴: ۴۱ - ۴۲). البته بی‌گمان عطار به‌هنگام سرودن اسرارنامه با نگاهی اخلاقی و حتی کمی متشرعانه به پدیده‌ها می‌نگریسته است و به‌هنگام و در زمان سرودن الهی‌نامه از شدت این نگاه اخلاقی صرف‌کاسته شده و نگاه عرفانی بر نگاه اخلاقی و متشرعانه او غلبه دارد.

۳. مرید و مراد

با توجه به اینکه برای عرفان اسلامی سرچشمه‌های مختلفی برشمرده‌اند، رویکرد هر دیدگاهی به موضوع مرید و مراد متفاوت است. «به همین نسبت، فهم و درک این گروه‌ها از مفهوم مراد و مرید کاملاً از یکدیگر متفاوت است» (نک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۴۲ - ۴۸). چنانکه در مرصاد العباد آمده است:

لیکن در صبغه ایرانی و اسلامی آن، مراد شیخ و پیری کاردان و رهبری وارسته است که هرآنچه را که بر مرید القا می‌کند، سالک راه بدون چون و چرا کردن باید بپذیرد، حتی اگر به‌ظاهر بر خلاف شرع اسلام باشد. معمولاً متصوفه برای پذیرش بی چون و چرای سخن مراد از طرف مرید، داستان خضر نبی و حضرت موسی را بیان می‌کنند (نک: رازی، ۱۳۸۴: ۲۳۶).

اما عارفان و صوفیان از جنبه‌های گوناگونی نوع رابطه مراد و مرید را تبیین کرده‌اند. در باب شصت و سوم کتاب تَعْرِفُ که درباره مراد و مرید می‌خوانیم:

مرید به حقیقت مراد باشد و مراد به حقیقت مرید باشد... و مراد نام آن کس باشد که حق تعالی نگاه او را به قدرت جذب‌ه کشد و از خلق بریاید؛ هیچ بلا نادیده و ناآزموده... همچون جادوان فرعون که مرایشان را اندر باطن کشف حال به وقت پدید آمد و نیز قصه ابراهیم بن ادهم است که به صید بیرون شد تا لهُو و بازی کند... (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۵۵ - ۴۵۸).





نجم الدین رازی در مرصاد العباد بیست صفت را برای مرید می‌آورد تا او بتواند به خدمت و صحبت شیخ (مراد) برسد. از جمله می‌نویسد: «اول، مقام توبه است...؛ دوم، زهد است...؛ سیم، تجرید است...؛ چهارم، عقیدت است...؛ پنجم، تقوا است...؛ ششم، صبر است...؛ هفتم، مجاهده است...؛ نوزدهم تسلیم است» (رازی، ۱۳۸۴: ۲۵۷-۲۶۶). البته آنچه که مرید را از مراحل سخت سلوک و از راه‌های دشوار و پرخطر گذر می‌دهد و به سر منزل مقصود می‌رساند، «نفی خود» است. در بسیاری از آثار عرفانی، دوگونه سیر برای سالک بوده است: یکی سیر آفاق و دیگری سیر انفس.

منظور متصوفه از سیر آفاق، سفری بیرونی و کمی بوده است که چه‌بسا بنابه صلاح‌دید مراد، مرید می‌باید به سرزمین‌های دیگر می‌رفته است، اما سیر انفس کاویدن درون و باطن بوده است. جلا دادن و صافی کردن آینه دل به راهبری پیری دانا و مرشدی توانا چه‌بسا از سیر آفاق نیز مشکل‌تر و مهلک‌تر بوده است. در گلشن راز در همین مورد در قالب پرسش و پاسخی آمده است:

مسافر چون بود رهرو کدام است که را گویم که او مرد تمام است؟

پاسخ اول

دگر گفتمی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کاو بگذرد زود زخود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان
به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

پاسخ دوم

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
پس آن گاهی که بیرید او مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقا می‌یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز

(شبهتری، ۱۳۷۴: ۷۳۸-۷۴۰).

در توصیه‌های متصوفه، با بسامدی بالا آمده است که سالک که فردی مبتدی و گمراه

است، می‌باید که به کمک شیخی راه‌دان و کاربلد مسیر ناهموار سیر و سلوک را طی کند (نک: عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۱۴ - ۱۵۳۷: ۱۵۳). در واقع عطار بیان می‌کند که شرط اول قدم در راه سیر و سلوک رفتن به نزد پیر کاردان و از خودی خود در گذشتن است.

در جمله، مراد از این باب آن است که مبتدی بداند که کارنده‌ای و دارنده‌ای باید و در جمله مراد از این باب آن است که مبتدی بداند که وی را هیچ چیز مهم‌تر از پیر مشفق نیست... پیر نیز واقف بر غوامض سلوک منازل راه واصل شده و آفات و موانع دانسته و بر اوج و حضيض مطلع گشته تا این مشفق همچنان که طیب عالم بر مقدار امزجه و اشربه معاجین سازد... پس مرید را پیر بباید و پیر را در تربیت مرید شفقت و سیاست بباید و مرید را در راه تسلیم، حرمت و خدمت بباید تا حرمت و خدمت با شفقت و سیاست پیر ضمّ شود (العَبّادی، بی‌تا: ۳۹ - ۴۱؛ نیز نک: هجویری، ۱۳۵۸: ۶۱؛ قشیری، ۱۳۷۹: ۷۲۷).

در واقع از نظر صوفیه مرید همچون خمیری در دست مرشد است که به هر شکلی که بخواهد او را در می‌آورد.

۴. روایت‌شناسی اسرارنامه

هر گفتاری، گوینده‌ای دارد که از آن چیزی که گفته می‌شود جدایی‌پذیر است. گوینده روایت‌های بلند می‌تواند به طرز قابل توجهی حاضر و محسوس باشد، حتی هنگام بازگو کردن داستانی که قرار است همه توجه خواننده یا شنونده به افراد دیگر موجود در داستان جلب شود. به این ترتیب، خواننده یا شنونده احساس می‌کند توجهش را میان دو موضوع مورد علاقه تقسیم کرده است:

۱. افراد و رخداد‌های خود داستان؛

۲. کسی که در مورد این شخصیت‌ها و رخدادها با خواننده یا شنونده گفت‌وگو می‌کند.

اینکه ما می‌توانیم توجه خود را به دو موضوع مورد علاقه تقسیم کنیم، از یک ویژگی بنیادین روایت بهره می‌گیرد و آن اینکه هر نوع روایتی بازگوی چیزهایی است که از نظر زمانی و مکانی دورند. گوینده حاضر در اینجا و نزدیک مخاطب است. قصه و موضوع آن نیز کم یا زیاد در آنجاست (تولان: ۱۳۸۶: ۷-۹)، اما با توجه به اینکه گوینده حاضر تنها عامل





دستیابی به موضوع دور است، بخش بنیادین یک روایت است که می‌تواند هم‌سطح با قصه و مخاطب خود را در قصه و روایت نمودار سازد.

در اسرارنامه که برخی از بخش‌های آن دارای حکایت‌هایی است مخاطب از گفتمان روایت به دور می‌افتد و این دورافتادگی ویژگی بسیاری از روایت‌ها و حکایت‌های کلاسیک ادب فارسی است؛ حکایت‌هایی از بالا به پایین که مخاطب تأثیر چندانی در برداشت خود از حکایت ندارد و بیش از اینکه مخاطب با موضوع روایت، حکایت یا قصه درگیر باشد، این گوینده است که خود را درگیر موضوع می‌کند. داستان عطار و پدر یکی از این نمونه‌هاست. اسرارنامه به گونه‌ای تمام می‌شود که گوینده در بالاترین سطح از روایت خود را برای مخاطب نمودار می‌سازد. گوینده در بخش‌های دیگر کتاب نیز به تناسب موضوع به شکل مستقیم به پند و اندرز می‌پردازد و توصیه‌هایی را به مخاطب می‌کند.

در داستان‌های مدرن این معادله کاملاً به عکس است؛ بدین معنا که نه تنها به شکل مستقیم گوینده به مخاطب پند و اندرز نمی‌دهد، بلکه می‌کوشد خود را از فضای روایت دور کند تا کمترین نمود روایی را داشته باشد. حتی قصه و روایت نیز در سطح پایین‌تری از مخاطب می‌نشیند و مخاطب حاکم بر داستان و روایت است.

۵. عناصر گفتمانی مراد و مرید در اسرارنامه

از ویژگی‌های بارز داستان‌های امروزی، به‌ویژه داستان‌های پست مدرن، دوری گوینده از فضای روایت است، اما به عکس، در متن‌های کلاسیک فارسی گوینده بر صدر می‌نشیند و مخاطب در پایین‌ترین سطح از روایت و گفتمان قرار دارد. در واقع، گفتمان حاکم بر بیشتر متن‌های کلاسیک فارسی به‌ویژه متن‌های عرفانی - اخلاقی همچون اسرارنامه، گفتمانی از بالا به پایین است؛ یعنی به جای گفت و گو یا دیالوگ، تک‌گویی یا مونولوگ حاکم است؛ شیوه‌ای القایی و از بالا به پایین که گاه خواننده را دچار خستگی و دلزدگی می‌کند. حتی در داستان‌ها و رمان‌های جدید ارزش‌ها نیز فردی شده است و راوی دیگر به خود اجازه نمی‌دهد تا به گونه‌ای مستقل به مخاطب توصیه‌هایی از بالا به پایین داشته باشد:

رمان‌های پیشامدرن غالباً بر پارادایمی از حکمت و خرد صحه می‌گذارند که خصلتی فرافردی دارد؛ متقابلاً شخصیت‌های اصلی در رمان‌های مدرن نوعاً

شورش‌یانی هستند که الگوهای جمعی در تفکر و رفتار را بر نمی‌تابند و بر منش عرف ستیزانه خود اصرار می‌ورزند... (پاینده، ۱۳۹۰: ۲۲).

در متن‌های عرفانی و به‌ویژه اخلاقی و پیرو آن در اسرارنامه عطار، گفتمان مراد با مرید نه گفتمانی دو طرفه، بلکه گفتمانی یک طرفه و القایی است. مراد زبان است و مرید پیوسته گوش. مراد می‌گوید و مرید تنها می‌شنود و به کار می‌بندد. مراد بالاست و مرید پایین، مراد صاحب ولایت و در نتیجه انسان کامل است و مرید گناهکار و سرگشته‌ای است که باید برای نجات آخرت خود و عاقبت به خیری هر آنچه را که مراد از او می‌خواهد به کار بندد، حتی اگر بر خلاف عقل معاش و کوتاه‌بین او باشد. در نتیجه، گفتمان حاکم میان مراد و مرید گفتمانی یک طرفه و از بالا به پایین است. مراد حتی تا آن درجه بر مرید مسلط و صاحب اختیار است که می‌تواند او را تنبیه کند:

الف) تنبیه مرید از طریق مراد

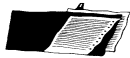
توکل کرده‌ای کار او فتاده	به جای آورد چل حج پیاده
مگر در حج آخر با خبر بود	گذر کردش به خاطر این خطر زود
که چل حج پیاده کرده‌ام من	به انصافی بسی خون خورده‌ام من
چو دید آن عجب در خود مرد برخاست	منادی کرد در مکه چپ و راست
که چل حج پیاده این ستم کار	به نانی می‌فروشد، کو خریدار
فروخت آخر به نانی و به سگ داد	یکی پیر از پشش در رفت چون باد
زدش محکم قفایی و بدو گفت	که ای خر این زمان چون خر فرو خفت
تو گر چل حج به نانی می‌فروشی	قوی می‌آیدت چندین چه جوشی
که آدم هشت جنت جمله پرنور	به دو گندم بداد از پیش من دور

(عطار، ۱۳۶۵ - ۱۳۷۹: ۱۴۷)

ب) رابطه مراد و مرید از طریق رؤیا

گاهی رابطه مراد و مرید از طریق رؤیا برقرار می‌شود. مراد به خواب مرید می‌آید و آن دو از حالات عرفانی یکدیگر خبر می‌گیرند:

چو مُرد آن پیرمرد پیر اصحاب
مگر آن شب مریدش دید در خواب





پرسیدش که هین چون بود حالت
چنین گفت او که دیدم آن دو تن را
که می کردند ز «من ربک» سئوالت
خدایم را سپردم، خویشتن را
(همان، ۸۴۷-۸۵۶: ۱۲۳)

ج) نصیحت مراد و عبرت آموزی او به مریدان

ساختار برخی دیگر از حکایت‌های که عطار در اسرارنامه بدین گونه است که مراد با اتفاقی روبه‌رو می‌شود و با بهره‌گیری از این حادثه، به پند و اندرز دادن مریدان می‌پردازد:

شنیدم من که شبلی با گروهی
به ره در کاسه سر دید پر باد
گرفت آن کاسه سرگشته گشته
که بنگر کین سر مردی است پر غم
چو شبلی آن خط آشفته برخواند
به یاران گفت این سر در چنین راه
که هر کو درنبازد هر دو عالم
تو هم گر هر دو عالم ترک گویی
همی شد در بیابان یا به کوهی
که از باد وزان می کرد فریاد
برو دید ای عجب خطی نبشته
که او دنیا زیان کرد آخرت هم
بزد یک نعره و آشفته در ماند
سر مردی است از مردان در گاه
نگردد در حریم وصل محرم
چنان کان مرد، از مردان اوایی
(همان، ۸۹۵-۹۱۰: ۱۲۵)

د) وجوه و بسامد افعال امر (به‌عنوان ابزار توصیه‌های مراد به مرید)

متن‌های اخلاقی گاه بیش از حد مخاطب را درگیر امر و نهی‌های خود قرار می‌دهند. در گفتمان کاوی می‌توان به این نتیجه رسید که هرچه افعال امر و نهی در یک متن بیشتر باشد، آن متن از دایره روایت صرف فاصله گرفته و به متن‌های اخلاقی یا حتی متشروعانه نزدیک‌تر شده است. اسرارنامه اگرچه در برخی از بخش‌ها، روایت‌ها و حکایت‌هایی را می‌آورد، ولی در یک نگاه کلی می‌توان این اثر را جزو آثار اخلاقی - عرفانی قرار داد:

مشو مغرور ملک و گنج و دینار
به هر کاری خدا را یاد می‌دار
که دنیا یاد دارد چون تو بسیار
خدا را تا تویی از یاد مگذار
به کاری گر مدد خواهی از او خواه
که به زین در نیابی هیچ درگاه

اگر از خویش خشنودی تو ای دوست یقین می‌دان که آن خشنودی اوست
 به طاعت خوی کن وز معصیت دور که ندهد طاعتت با معصیت نور
 (همان، ۳۰۳۴-۳۱۳۷: ۲۲۲)

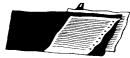
در این شعر نصیحت‌گونه، شاعر نزدیک به ۱۴۱ فعل امر به کار برده است و این بیانگر تعالیم تکراری مراد به مرید است:

بدان این جمله و خاموش بنشین زفان در کام کش وز جوش بنشین
 یا
 مخند و تا تویی اندوهگین باش به کنجی در شو و تنها نشین باش
 او همواره تأکید می‌کند که سالک نباید به این امر و نهی‌ها بی‌توجه باشد:
 مدار از غافلی پند مرا خوار یکایک کار بند و بهره بردار

۶. شخصیت‌شناسی مراد و مرید در اسرارنامه

ریمون کنان در کتاب روایت داستانی، بوطیقای معاصر دو شاخص مهم را برای شخصیت‌پردازی روایت مطرح می‌کند: ۱. توصیف غیر مستقیم؛ ۲. توصیف مستقیم (کنان، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۴). در توصیف غیر مستقیم که بیشتر شیوه روایت‌های داستان‌های مدرن و پست مدرن است، شخصیت‌ها به گونه‌ای توصیف می‌شوند که سرانجام مخاطب یا خواننده خود به این نتیجه برسد که مثلاً این شخصیت منفی است یا مثبت. توصیف مستقیم شخصیت، ویژگی‌های شخصیت را بی‌آنکه به مخاطب اجازه تحلیل دهد، مطرح می‌کند؛ مثل اینکه عطار در اسرارنامه از «پیرِ اسرار» یا «شاگردِ احوَل» یاد می‌کند.

در آثار عطار شخصیت (به‌ویژه مراد) تنها به شخصیت‌های حقیقی صرف ختم نمی‌شود، بلکه هر پدیده انتزاعی یا عناصر طبیعی و یا حتی یک حادثه می‌تواند در یک جایجایی روایی نقش مراد را در روایت بازی کند، ولی مرید در روایت همیشه کسی نیست که به‌طور رسمی در طریق سیر و سلوک گام نهد، بلکه این مخاطب یا خواننده اسرارنامه است که از طرف راوی مرید یا سالک فرض می‌شود و در واقع روایت تازیان سلوکی است که بر گرده سالک یا همان خواننده کتاب فرود می‌آید. در ادامه به نمونه‌هایی



از شخصیت‌پردازی انتزاعی یا غیرانسانی در اسرارنامه اشاره می‌شود:

الف) مفاهیم انتزاعی یا غیر انسانی در رابطه با مراد و مرید

رهبر نور: از این منظر، نور گذشتگان رهبر سالکان طریقت است:

ز پیشان گر نظر بر تو نبودی ز سوی تو سفر بر تو نبودی
ولی چون نور پیشان رهبر توست چرا این کاهلی در جوهر توست
(عطار، ۱۳۹۲: ۵۳۲-۵۳۹)

خرد مرید و عشق مراد: عطار در مقام قیاس عقل و عشق می‌گوید:
خرد گنجشک دام نا تمامی است ولیکن عشق سیمرخ معانی است
خرد را خرجه تکلیف پوشند ولیکن عشق را تشریف پوشند
خرد طفل است و عشق استاد کاراست از این تا آن تفاوت بی‌شمار است
(همان، ۵۵۰-۵۵۹: ۱۱۰)

طلب کردن خود، مراد است:
طلب‌جستن کمال آمد در این راه دل دانا بود زین راز آگاه
ز سر تا بن چو زنجیری است یک‌سر رهی نزدیک‌دان زان یک به دیگر
سر زنجیر در دست خداوند تعجب کن بین کین چند در چند
(همان، ۶۱۳-۶۱۵: ۱۱۲)

دانش به‌عنوان پیر راه یا مراد سالک:
مرو بی‌دانشی در راه گمراه که راه دور و تاریک است و پرچاه
چراغ علم و دانش پیش خود دار و گرنه در چه افتی سر نگوئسار
(همان، ۱۲۳۴-۱۲۴۷: ۱۰۲)

طبیعت در نقش مراد:
عزیزی بر لب دریا باستاد نظر از هر سوی دریا فرستاد
یکی دریا همی دید آرمیده یکی فطرت به حدش نارسیده
(همان، ۲۳۴۰-۲۳۴۳: ۱۹۰)



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۳

هاتف غیبی در نقش مراد و راهنما و پیر در نقش مرید سالک:

شنودم من که پیری را مقرب
فغان می‌کرد تا وقت سحرگاه
که یک امشب نداری سر به بالین
دگر شب نیز از شرم خداوند
از آن دردش جگر می‌سوخت در بر
یکی هاتف دگر ره داد آواز
عجب کاری بیفتادست ما را
این حکایت نیز در این زمینه است:

به سختی درددندان خاست یک شب
یکی هاتف زفان بگشاد ناگاه
چرا بر حق زنی تشنیع چندین
به خاموشی زفان آورد در بند
ولی افکنده بود از شرم حق سر
که با یزدان صبوری می‌کنی ساز
که چندینی پر استادست ما را
(همان، ۲۴۸۸ - ۲۴۹۷: ۱۹۷)

رسید آن پیر را سرّ الهی
برو سوی خرابات و نشان خواه
که مردی ز آن ما گردید خواهی
که پیری است آن ز حملان این راه
(همان، ۱۲۸۶ - ۱۲۹۳: ۱۴۳)

(ب) شخصیت‌های واقعی و انسانی به‌عنوان مراد یا مرید:

مثالی گفت این را پیر اصحاب
چنین گفته است آن پیر پر اسرار
که در یایی نهی بر پشته آب
اگر چون عرش اعلا گردی از عز
(همان، ۸۸۲: ۱۲۵)
(همان، ۱۸۵۹ - ۱۸۶۲: ۱۶۹)

گاه در اسرارنامه خود شاعر حکم مراد و خواننده حکم مرید را دارد:

من مسکین بسی بیدار بودم
همه گر پسر و و گر پیشوایند
به عمری در پی این کار بودم
در این حیرت برابر می‌نمایند
(همان، ۱۹۵۹ - ۱۹۶۲: ۱۷۴)
بخواهی مرد غافل وار ناگاه
دریغا گر چنین غافل بمانی
(همان، ۲۴۵۴ - ۲۴۵۸: ۱۹۵)





گاه خود عطار هم در نقش مراد و هم در نقش مرید تصویرگری می‌شود:

تو ای عطار ره در کوی جان گیر جهان کم گیر گو دشمن جهان گیر
تو کرکس نیستی مردار بگذار جهان با دیو مردم خوار بگذار
(همان، ۲۵۳۶ - ۲۵۴۶: ۱۹۶)

گاه شخصیتی مبهم در نقش مراد قرار می‌گیرد:

خراسی دید روزی پیر خسته که می‌گردید اشتر چشم بسته
به یاران گفت کین سرگشته اشتر زفان حال بگشاد از دلی پر
که رفتم از سحرگه تا شبانگاه مگر گفتم ز پس کردم بسی راه
چو بگشادند چشمم شد درستم که چندین رفته بر گام نخستم
(همان، ۱۹۹۷ - ۲۰۰۱: ۱۷۵)

گاهی نیز مراد از شخصیت‌های شناخته‌شده تاریخی همچون ابوسعید ابوالخیر و بایزید بسطامی است:

چنین گفته است شیخ مهنه یک روز که یک تن بین جهان و دیده بردوز
زمین پر بایزیدست، آسمان هم ولی او گم شده اندر میان هم
(همان، ۱۵۸۶ - ۱۵۸۷: ۱۷۵)

زمانی در اسرارنامه مهتر، نقش مراد را ایفا می‌کند:

وصیت کرد مردی مال بسیار که چون مُردم برند این پیش مختار
که تا این را به درویشان رساند که مهتر مستحق را به بداند
چو بردند آن همه زر پیش مهتر به قدر نیم جو برداشت زان زر
چنین گفت او که گر در زندگانی بداری این قدر آن مرد فانی
به دست خود بسی بودیش بهتر که بدهد این همه زر خاصه مهتر
(همان، ۲۴۴۹ - ۲۴۵۳: ۱۹۵)

عطار در جایی از واژه استاد به جای مراد بهره می‌گیرد:

یکی شاگرد احوال داشت استاد مگر شاگرد را جایی فرستاد
که ما را یک قرابه روغن آنجاست بیاور زود، آن شاگرد برخاست
بر استاد آمد گفت ای پیر دو می‌بینم قرابه من چه تدبیر

ز خشم استاد گفتش ای بد اختر
 اگر چیزی همی بینی تو جز خویش
 تو هر چیزی که می بینی تو آنی
 یکی بشکن دگر یک را بیاور
 تو هم آن احوال خویشی بیندیش
 ولی چون در غلط ماندی چه دانی
 (همان، ۱۶۱۱-۱۶۱۸: ۱۵۸)

در اسرارنامه گاه مرید شخصیتی مبهم و مراد شخصیتی تاریخی است:
 یکی از بایزید این شیوه در خواست
 ز عرش و فرش و کونین این همه چیست
 هر آنکه کین نهاد او هم فرو شد
 نمائند هیچ اگر تو می نمائی
 که هر چیزی که پنهان است و پیدا است
 همه گفتا منم چون مردم از زیست
 همین عالم همان عالم فرو شد
 که تو هم این جهان و آن جهانی
 (همان، ۱۶۱۹-۱۶۲۸: ۱۵۸)

گاهی شخصیتی تاریخی در نقش مراد است و رهگذر یا فردی عادی در نقش مرید:
 مگر می رفت استاد مهینه
 یکی گفتش که بس آهسته کاری
 چه دارم گفت دل پر پیچ دارم
 چو پی بر باد دارد عمر هیچ است
 خری می برد بارش آبگینه
 بدین آهستگی بر خر چه داری
 که گر خر می بیفتد هیچ دارم
 بین کین هیچ را صد گونه پیچ است
 (همان، ۲۳۵۶-۲۳۶۰: ۱۹۷)

گاهی نیز پیر در نقش مراد و جوان در نقش مرید تصویر گری می شود:
 بدید از دور پیروی را جوانی
 ز سودای جوانی گفت ای پیر
 جوان را پیر گفت ای زنگانی
 نگه می دار زرای تازه بُرنا
 خمیده پشت او همچون کمانی
 به چند است آن کمان پیش آری زر گیر
 مرا بخشیده اند این رایگانی
 تو را هم رایگان بخشند فردا
 (همان، ۲۶۰۵-۲۶۰۸: ۲۰۲)

عطار گاه فقیر را در نقش مراد و شخصیتی مبهم را در نقش مرید می آورد:
 در آمد آن فقیر از خانقاهی
 یکی گفتش به طیبیت ای خردمند
 نهاده بر سر از ژنده کلاهی
 کلاه ار می فروشی قیمتش چند





جواب این بود آن درویش دین را
چه دانی تو که من در سر چه دارم
به کل کون نفروشم من این را
چو من خود بی سرم افسر چه دارم
(همان، ۲۶۵۹-۲۶۶۴: ۲۰۵)

گاهی نیز در اسرارنامه دیوانه در مقام مراد و شاه در مقام مرید می‌نشیند:

سؤالی کرد آن دیوانه شه را
شاهش گفتا کسی کز زر خبر داشت
که تو زر دوست داری یا گنه را
به شه گفتا چرا گر عقل داری
شکی نبود که زر را دوست تر داشت
گناهت می‌بری زر می‌گذاری
گنه با خویشتن در گور بردی
همه زرها رها کردی و مُردی
تو را چون جان بباید کرد تسلیم
چه مقصود از جهانی پر زر و سیم
برو با لقمه‌ای و خرقه می‌ساز
تو با دنیا نخواهی بود انباز
(همان، ۲۶۸۴-۲۶۹۷: ۲۰۶)

گاه پیر در نقش مراد و شخصیتی مبهم در نقش مرید ظاهر می‌شود:

شنودم من که پیری بود کامل
نه شب خفتی و نه روز آرمیدی
نه چون پیران دیگر مانده غافل
کسی پرسید کای پیر دل افروز
به روز و شب کسش خفته ندیدی
بدو گفتا نخسبد مرد دانا
چرا هرگز نه شب خفتی و نه روز
یکی پیوسته می‌تابند در شیب
بهشت و دوزخش در شیب و بالا
دگر را می‌دهند آرایش و زیب
میانِ خلد و دوزخ در زمانه
چگونه خوابم آید در میانه
(همان، ۲۹۲۴-۲۹۴۳: ۲۱۷)

گاهی پیر به عنوان مراد و مرد هشیار به عنوان مرید تصویرگری می‌شود:

به چین شد پیش پیری، مرد هشیار
جوابش داد آن پیر طریقت
که ما را از حقیقت کن خبردار
ز خاموشی است بر دست شهان باز
که ده جزو است در معنا حقیقت
اگر در تن زدن جانت کند خوی
که بلبل در قفس ماند ز آواز
شود هر ذره‌ای با تو سخن گوی
(همان، ۳۱۴۴-۳۱۴۸: ۲۲۶)

این سخن بیانگر آن است که هشیاری در دنیا نمی‌تواند سبب رسیدن به کمال گردد. عطار گاهی نیز پیر را شخصیتی مبهم و مرید را همه مخاطبان در نظر می‌گیرد.

به وقت نزع پیری زار بگریست بدو گفتند: پیرا گریه از چیست
چنین گفت او که اندر قرب صد سال دری می‌کوفتم من در همه حال
کنون خواهد گشاد آن در به یک بار از آن می‌گیریم از حسرت چنین زار
که آگه نیستم کین در عبادت شقاوت می‌گشاید یا سعادت
(همان، ۳۲۴۶ - ۳۲۴۹: ۲۳۱)

گاهی نیز خود عطار به‌عنوان مرید و درویشی گمنام به‌عنوان مراد معرفی می‌شود:
من این نکته ز درویشی شنودم که گفت اندر طواف کعبه بودم
مرا از هرچه باشد بیش یا کم یکی مسواک بود از مال عالم
بدو گفتم که ای پیر کهن زاد کزین مسواک می‌خواهی تو را باد
جوابم داد آن پیر سخن‌ساز که من وایست را در چون کنم باز
که گر گردد در بایست بازم نیاید تا ابد دیگر فرازم
(همان، ۲۸۳۴ - ۲۸۴۱: ۲۱۳)

زمانی هم عطار در نقش مرید و پیرمرد در نقش مراد جلوه‌گر می‌شود:
پرسیدم ز پیری سال‌فرسود در آن ساعت که وقت رفتنش بود
که همراه تو چیست ای مرد غمناک چه داری زادِ راه منزل خاک
جوابم داد کز بی‌آگهی من دلی پرمی‌برم دستی تهی من
(همان، ۳۲۲۹ - ۳۲۳: ۲۳۰)

در مواردی نیز خود عطار در نقش مرید و داننده استاد در نقش مراد (عبادی، مرید و عباسه) تصویر می‌شود:

شنودم من از آن داننده استاد که چون عبّادی اندر نزع افتاد
در آمد پیش او عباسه^۱ ناگاه ز پای افتاده دیدش بر سر راه

۱. عباسه: شخصیت تاریخی با وجهه داستانی





بدو گفت ای لطیف نغزگفتار
تو تا پیش سخن گویان نشستی

زفانت در سخن گفتن شکر بار
همه دست سخن گویان بیستی

(همان، ۳۲۷۶ - ۳۲۸۱: ۲۳۲)

گاهی عطار (محمد) در نقش مرید و پدر عطار (به‌همراه مادر عطار) در نقش مراد ظاهر می‌گردند:

پرسیدم در آن دم از پدر من
ز حیرت پای از سر می‌ندانم

که چونی، گفت چونم ای پسر من
دل‌م گم گشت دیگر می‌ندانم

نگردد این مکان کار دیده
پدر این گفت و مادر گفت آمین

به بازوی چو من پیری کشیده
وزان پس زو جدا شد جان شیرین

(همان، ۳۲۸۲ - ۳۲۹۰: ۲۳۳)

ج) قصه دیوانگان در آثار عطار

داستان دیوانگان در آثار عطار داستانی شیرین و دل‌انگیز است؛ دیوانگانی که به‌ظاهر دیورده و عقلای مجانبین‌اند که در آغاز پرده‌ای از عقل آنها را از دیگران پوشانده است. گاه در مقام عارفی واصل و گاه در مرتبه فیلسوفی عاقل لب به سخن می‌گشایند و مردمانی را که به‌ظاهر از عقل بی‌نصیب نیستند، پند و اندرز می‌دهند.

دیوانگان در حقیقت صوفیانی هستند که جذب به حق، عقل را از پای آنها برگرفته است و به‌ظاهر حتی احکام شرع را نیز زیر پا گذاشته‌اند و اعمالی انجام می‌دهند و حرف‌هایی می‌زنند که به عقل ما بوی دیوانگی از آنها به مشام می‌رسد. حتی چنان گستاخانه نسبت به خداوند حرف می‌زنند و بر کائنات ایراد می‌گیرند که عقل و عقلا جرئت ابراز آن را ندارند. حتی در حضور پادشاهان و بزرگان حرف‌هایی می‌زنند و چنان خرده‌ها بر اعمال و رفتار آنها می‌گیرند که هیچ عاقل گستاخی را یارای آن نبوده است. این گروه که درواقع مردان حق‌اند و جذب به حق آنها را یک دم رها نمی‌کند تا به حال عقل خویش بپردازند، همان مجذوبان یا عقلای مجانبین یا مجنون‌اند که می‌توان نام آنها را در آثار صوفیه جست و اشخاصی را که معروف بدین صفت بودند، به نام‌های بهلول، دیوانه، مجنون، بیدل و شوریده شناخت (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۵۸-۵۹).

به نظر می‌رسد در طول تاریخ اندیشه، متفکران و عارفان کاردان شخصیت‌هایی همچون دیوانگان را ساخته‌اند تا بی‌هیچ محدودیتی بتوانند سخنانی را که بر خلاف سیاست یا شرع حاکم بوده است بیان کنند تا حلاج‌گونه بر سر دار نروند؛ هرچند در طول تاریخ، چنین شخصیت‌هایی در حیات واقعی نیز وجود داشته‌اند؛ شخصیت‌هایی همچون بهلول که ادیبان و عارفان از بن‌مایه سخنان آنان برای اصلاح جامعه خود بهره برده‌اند. در آثار عطار از جمله در اسرارنامه، دیوانگان در مقام مراد و انسان کامل ایفای نقش کرده و با سخنان حکمت‌آمیز و خردورزانه، از افراد عامی کوچک و بازار تا حاکم و پادشاه را به چالش می‌کشند تا به اصلاح جامعه خود پردازند.

ابن عربی در فتوحات مکیه فصلی ویژه در بیان مراتب و احوال این طایفه و علت ظهور این حالت بر آنها آورده که بسیار مفید است. به باور او مجانین بر چند صنف‌اند:

۱. آنکه وارد غیبی بیشتر و فوق استعدادش باشد و بر او غالب آید و در تصرف خود گیرد؛ چنان‌که به اعمال خود شعور نداشته باشد و این حالت تا آخر عمر باقی ماند و صاحب این حالت را «مجنون» خوانند.

۲. کسی که بر اثر ورود وارد عنان عقل را از دست دهد، ولی شعور حیوانی‌اش بر جای ماند و خورد و خواب او به حکم غریزه حیوانی و بدون ادراک انسانی صورت گیرد و دارندگان این حالت «عقلای مجانین» نامیده می‌شوند.

۳. کسی که قوتش مساوی وارد است و به‌هنگام ورود وارد غیبی نوعی ذهول از حس و توجه به غیب برای او حاصل می‌گردد و همین که حالتش برطرف شد، رفتارش طبیعی می‌شود.

خلاصه آنکه چون تجلی و ظهور حق فوق تحمل و استطاعت طالب باشد، بنیاد هستی و عقل و تصرف او از هم فرو می‌ریزد و رشته تدبیرش می‌گسلد و دل و جانش پس از عارض شدن چنین حالتی در تصرف جذبه و تجلی قرار می‌گیرد و دیگر مالک تدبیر خود نیست و اختیارش از دست می‌رود و بر او همان می‌رسد که از تجلی الهی به کوه رسید و ذره ذره از هم پاشید و فرو ریخت (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۵۴-۵۵). در ادامه نمونه‌هایی از داستان دیوانگان که در اسرارنامه آمده است و نمونه‌ای از نقش مراد را به تصویر می‌کشد بازخوانی می‌کنیم:

گاهی شخصیتی به نام امام نغزگفتار در نقش مرید و دیوانه‌ای در نقش مراد ظاهر می‌شود:

به منبر بر، امامی نغزگفتار ز هر نوعی سخن می‌گفت بسیار
یکی دیوانه گفتش می‌چه گویی ز چندین گفت آخر می‌چه جوئی





جوابش داد حالی مرد هشیار
 به هر مجلس یکی غسلی بیارم
 جوابش داد آن مجنون مفلس
 همی کن غسل و این اسرار می گوی
 چو سال تو رسد از چل به هشتاد
 که چل سال است تا می گویم اسرار
 چنین مجلس چرا آخر ندارم
 که چل سال دگر می گوی مجلس
 گهی قرآن و گه اخبار می گوی
 به نزدیک من آی آن گاه چون باد
 (عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۶۳ - ۱۸۷۵: ۱۶۹)

از این داستان برمی آید که مرد هشیار و آدم خود نما و پرگو نمی تواند مراد باشد.
 گاه دیوانه در نقش مراد و شخصیت‌هایی مبهم در نقش مرید تصویرگری می شود:
 مگر دیوانه‌ای می شد به راهی
 بدیشان گفت چون خر شد لگد کوب
 چنین گفتند کای پرسنده زار
 چو شد دیوانه زان معنا خبردار
 گر آن استی که این خر زنده بودی
 سر خر دید بر پالیز گاهی
 چراست این استخوانش بر سر چوب
 برای آنکه دارد چشم بد باز
 بدیشان گفت ای مستی جگرخوار
 بسی زین کار خر را خنده بودی
 (همان، ۲۲۸۳ - ۲۲۹۵: ۱۸۸)

گاهی نیز دیوانه یا مجنون در نقش مراد و شخصیتی مبهم در نقش مرید جلوه می کند:
 یکی پرسید از آن مجنون معنا
 چنین گفتا که دوغ است این همه کار
 چه وادی است این که ما در وی فتادیم
 در این وادی همه غولان خویشیم
 که کیست این خلق و چیست این کار دنیا
 مگس بر دوغ گرد آمد به یک بار
 ز دست خویش از سر پی فتادیم
 ز اول روز مشغولان خویشیم
 (همان، ۲۵۱۵ - ۲۵۲۰: ۱۹۸)

زمانی هم دیوانه در مقام مراد و شاه در مقام مرید خودنمایی می کند:
 بر دیوانه‌ای بی دل، شد آن شاه
 چو خورشیدست تا جم چرخ و رخشم
 به شه دیوانه گفت ای خفته در ناز
 که چندان این مگس در من گزیدند
 که ای دیوانه از من حاجتی خواه
 چرا چیزی نخواهی تا ببخشم
 مگس را دار امروزی ز من باز
 که گویی در جهان جز من ندیدند
 (همان، ۲۷۰۸ - ۲۷۱۴: ۲۰۷)

در مواردی از اسرارنامه دیوانه در نقش مراد و استاد بقال در نقش مرید تصویر‌گری می‌شود:

مگر می‌رفت آن دیوانه دلشاد	فتادش چشم بر بقال استاد
بدو گفتا که ای مرد نکونام	شکر داری سپید و مغز بادام
چنین گفتا که دارم هر دو بسیار	ولیکن تا پدید آید خریدار
بدو دیوانه گفت آخر کجایی	چرا آن هر دو خوش را خوش نخایی
اگر این هر دو بفروشی به صد ناز	از این هر دو چه خوش تر می‌خری باز
هزاران بحر پر اسرار کامل	به یک‌دم می‌توانی کرد حاصل

(همان، ۳۱۸۱-۳۱۸۷: ۲۲۸)

همچنین گاه‌گدایی در نقش مراد و شاهی در نقش مرید ظاهر می‌شود. در این میان، دیوانه در نقش گدا جلوه می‌کند تا زمینه بیان اندرزها را فراهم سازد:

شبی خفت آن‌گدایی در تنوری	شهی را دید می‌شد در سموری
زمستان بود و سرما بود بسیار	گدا با شاه گفت ای شاه هشیار
تو گرچه بی‌خبر بودی ز سرما	فرا سر آمد این شب نیز بر ما
عزیزا در بن این دیر گردان	صبوری و قناعت کن چو مردان

(همان، ۲۷۲۸-۲۷۳۷: ۲۰۸)

د) شخصیت‌های حیوانی در اسرارنامه

یکی از وجوه شخصیت‌پردازی در اسرارنامه بهره‌گیری از حیواناتی است که معمولاً بشر در طول تاریخ آنها را خوار می‌شمرده است. در قرآن کریم نیز در داستان اصحاب کهف، حیوانی مانند که معمولاً بی‌ارزش شمرده می‌شود، چنان مقام رفیعی می‌یابد که از انسان‌ها برتری می‌جوید.

در آثار عطار نیز چنین استفاده‌های اخلاقی و عرفانی از حیوانات را که در اذهان مردم شأن کمتری از انسان‌ها دارند، دیده می‌شود. عطار با استفاده از این شخصیت‌های حیوانی می‌خواهد به مخاطب خود بفهماند که انسان حتی می‌تواند شأنی کمتر از یک حیوان داشته



باشد و چه بسا همان حیوان می‌تواند نقش مراد را برای دیگران بازی کند. برای این منظور، گاه حیوانی مانند سگ در جایگاه مراد و شخصیت‌هایی مبهم (جمع غایب) در نقش مرید تصویرگری می‌شوند:

به سگ گفتند زر داری سگ از ننگ گهی فریاد می‌کرد و گهی جنگ
چو سگ از ننگ زر فریاد دارد به یک جو خواجه چون دلشاد دارد
سگ اندر ننگ زر در جنگ و بانگی است تو را زر می‌کند بانگ ار چه دانگی است

(همان، ۲۶۷۲-۲۶۷۶: ۲۰۵)

نتیجه‌گیری

ارتباط مراد با مرید ارتباطی عمودی است نه افقی؛ یعنی در این رابطه نگاه از بالا به پایین است و کثرت افعال در گفتمان مراد و مرید دلیل این امر است. اساساً گفتمانی رخ نمی‌دهد، زیرا مراد می‌گوید و مرید می‌شنود. به بیان دیگر، به جای گفت‌وگو یا دیالوگ، تک‌گویی یا مونولوگ حاکم است. اساساً گفتن مرید خطایی است که گاه قابل اغماض نیست. مراد به خود حق می‌دهد حتی مرید را تنبیه بدنی کند. نیز مراد می‌تواند از طریق رؤیا مرید را هدایت نماید. توصیف عطار از شخصیت‌ها (مراد و مرید) توصیف مستقیم است. البته تنها این شخصیت‌های حقیقی نیستند که می‌توانند مراد باشند، بلکه شخصیت‌های انتزاعی و حتی حیوانی و مبهم نیز می‌توانند حکم مراد را داشته باشند. از سوی دیگر، شخصیت مرید نیز همواره خواننده‌ای است که در آینده این اثر را می‌خواند. از جمله شخصیت‌های انتزاعی که در کلام عطار نقش مراد یافته‌اند می‌توان به نور، خرد، دانش، طبیعت، هاتف غیبی، ندای درون و... اشاره کرد. زمانی شخصیت انسانی است، اما کلی و مطلق است؛ مانند پیر اصحاب، پیر اسرار و پیر خسته. وی گاهی از شخصیت‌های تاریخی شناخته‌شده در نقش مراد نام می‌برد؛ پیر مهنه، شبلی، بایزید و... و زمانی خود عطار حکم مراد را می‌یابد. البته گاهی نیز هم مراد و هم مرید خود شاعر است. او برای مراد القابی همچون استاد، مهتر، فقیر، درویش و... به کار می‌برد. جالب اینکه پیر هیچ‌گاه هوشیار نیست، بلکه این مرید که همواره هوشیار است. این مطلب بیانگر آن است که پیر عاشق و عارف است و مرید عاقل. بر همین اساس، دیوانگان - که در واقع عقلای مجانبین هستند -



نقش مراد را دارند، ولی عاقلانی چون پادشاه، جوان و... حکم مرید را دارند. در واقع شاعر زبان دیوانگان را وسیله‌ای برای بیان خواسته‌های خود به شاهان که خطاب مستقیم با آنان خطر دارد قرار می‌دهد. گاهی نیز پدر و مادر در جایگاه مراد هستند و عطار گاه حتی حیوانی همچون سگ را مراد آدمی قرار می‌دهد. در واقع شاعر در پی بیان این مطلب است که چه‌بسا انسان به مراتبی پایین‌تر از حیوان تنزل مقام یابد.

۱۴۳



نقد
صدر

نمادسازی از مرید و مراد در اسرارنامه عطار نیشابوری

کتابنامه

۱. اسفندیار، محمودرضا (۱۳۸۴)، آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ)، زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی با همکاری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۲. اشرفزاده، رضا (۱۳۷۳)، تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۳. پاینده، حسین (۱۳۹۰)، گفتمان نقد (مقالاتی در نقد ادبی)، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
۴. تولان، مایکل (۱۳۸۶)، روایت‌شناسی (درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی)، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، چاپ اول، تهران: سمت.
۵. خوشنویس، احمد (بی‌تا)، بی‌سرنامه، تهران: طهوری.
۶. دولت‌شاه سمرقندی (۱۳۱۸)، تذکره دولت‌شاه سمرقندی، به اهتمام ادوارد براون، چاپ اول، لیدن.
۷. ریتر، هلموت (۱۳۷۴)، دریای جان، عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبردی، جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، جست‌وجو در تصوف ایران، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۹. العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر (بی‌تا)، التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۲)، اسرارنامه، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: سخن.
۱۱. غلامرضایی، محمد (۱۳۷۷)، سبک‌شناسی شعر پارسی (از رودکی تا شاملو)، چاپ اول، تهران: جامی.
۱۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۳

۱۳. القشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۹)، الرسالة القشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران: بی نا (طبع بیروت، ۲۰۰۱).
۱۴. کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱)، متن و ترجمه تعرف، به کوشش: محمدجواد شریعت، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۱۵. کنان، شلومیت ریمون (۱۳۸۷)، روایت داستانی، بوطیقای معاصر، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
۱۶. نجم الدین رازی دایه (۱۳۸۴)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. نفیسی، سعید (۱۳۴۳)، سرچشمه تصوف در ایران، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی فروغی.
۱۸. _____ (۱۳۸۴)، زندگی نامه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ اول، تهران: اقبال.
۱۹. هجویری، علی ابن عثمان (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، تصحیح والنتین ژوکفسکی و با مقدمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.



Asrār-nāma, showing that in some cases, the disciple is not a human person, but it nevertheless respects the master. In this work, masters and disciples appear in different types, one of the most significant ones is that of apparently mad characters as masters. In this paper, we examine the vertical dialogue between masters and disciples and the character types of the former as to whether it is a mundane, terrestrial character or an extra-terrestrial one, and whether it is concrete or abstract, and whether a master might be a non-human person or even an animal and yet guide people.

Keywords: Disciple, Master, Asrār-nāma, Attār, Monologue.



Ghazali's Theory of Mean for Moral Virtues

Hossein Atrak

Associate professor at Zanjan University

atrakhossein@gmail.com

Ghazālī's moral theory is a version of virtue theory, consisting in fact of three philosophical, traditional (hadith-based) and mystical aspects, with the latter two playing a more prominent role than the former. On the one hand, he follows the Aristotelian theory of the mean according to which moral virtue is a mean between the two extremes of vice, and on the other hand, in addition to rational reasoning, he takes Sharia to be a criterion of virtues as well, determining moral virtues on the basis of Quranic verses and hadiths. In general, he takes wellbeing to be the particular perfection of a being, and in particular, he takes human wellbeing to be knowledge of the natures of things. It seems, however, that in addition to knowledge, he takes four other factors-external good, bodily virtues, moral virtues and afterlife wellbeing-to be part of human wellbeing, the first three of which play a preparatory role in the latter. The real human wellbeing, he thinks, is meeting God. Ghazālī has his own contributions in the theory of mean concerning moral virtues, such as adding a faculty of justice to Plato's three faculties, a new definition of practical reason whose function is to move the body and to manipulate appetitive and anger faculties, a new definition of the virtue of justice, adding the criterion of Sharia to that of reason as a criterion for determining the mean, providing a hadith-based argument for the theory of the mean, adding religious and sophistic virtues to the inventory of moral virtues.

Keywords: Ghazālī, Moral Virtue Theory, Theory of the Mean, Success Virtues.

Symbolism of Master and Disciple in Attar al-Nayshaburi's Asrarnama

Mansour Nikpanah

Assistant professor at Sistan and Balouchestan University

m.nikpanah@yahoo.com

Ebrahim Nouri

Assistant professor at Sistan and Balouchestan University

enoori@theo.usb

Hossein Amiri

Master of Persian Language and Literature

Islamic mysticism is reflected in the most beautiful parts of the Persian literature. Aṭṭār is a mystic-poet with a particular style of writing in mystical literature, and his Asrār-nāma (The Letter of Mysteries) is an attempt to disclose mystical secrets to the readers. One significant issue in Islamic mysticism is the relation between master and disciple. Asrār-nāma frequently mentions master (murād), oldster (pīr), senior (mihtar) and the like, and it talks about their advice to the novice. In this paper, we have examined the type of relation between master and disciple in Aṭṭār al-Nayshābūrī's



Christianity has collapsed. In this age, the contemporary human being is suffering aglobal nihilism. Thus Nietzsche tries to provide a meaning for the life of contemporary human beings in terms of their mundane, Earthly lives and the will to power, whose upshot is to welcomethe mundane life and defeat global nihilism. In this paper, after explicating and criticizing Nietzsche's view, we will show that his proposal provides us with no way out of nihilism.

Keywords: Nietzsche, Meaning of Life, Death of God, Will to Power, Contemporary Western Human Being.

Naturalism in Contemporary Moral Philosophy With a Focus on Instances of Applying Empirical Sciences in Moral Philosophy

Jalal Peykani

Professor at Payam Noor University
jpaykani@yahoo.com

Since moral naturalism is not well-known in Iran, in this paper I will first provide an explication of what this view is, and I will then examine its advantages and disadvantages. In order to show what moral naturalism is, I focus on some prominent versions of moral naturalism, that is, ontological and methodological naturalisms, showing that the former is more controversial, but the latter, having a close tie to sciences, is much more worthy of consideration. I have shown why moral philosophers should not overlook moral naturalism, and in particular, its methodological version.

Keywords: Moral Philosophy, Naturalism, Naturalization, Moral Psychology.

Normativity of Meaning in Kripke's Skeptical Argument

Jafar Morvarid

Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad
morvarid@um.ac.ir

In this paper, I will first introduce Kripke's skeptical argument, explicating the condition of the normativity of meaning. Kripke takes the normativity condition to be essential for any theory of meaning. I will go on to distinguish weak and strong notions of normativity, showing that Kripke's argument is ambiguous in this respect. I will then discuss McGinn's and Boghossian's interpretations of Kripke's view about normativity. According to McGinn's interpretation, normativity is an inter-temporal notion, and this gives rise to an objection to Kripke's generalization of his skepticism from linguistic content to mental content. Boghossian criticizes McGinn's interpretation, objecting to his criticism of Kripke's argument. I will make another objection to McGinn's view, showing that Boghossian has provided a more precise reading of normativity and skeptical argument.

Keywords: Kripke, Skeptical Argument, Normativity of Meaning, Boghossian, McGinn.



Abstracts

A Rediscovery of the Nature of Virtues With a View on Linda Zagzebski's Theory

Gholamhossein Javadpour

PhD of Philosophy of Religion, Qom University

qhjavad@yahoo.com

'Virtue' and 'vice' are common terms in moral philosophy and applied ethics about the nature of which there has been a lot of discussion. In recent decades, with the reemergence of virtue ethics and the introduction of virtue theory in epistemology, it has become much more important to rediscover the notion, as some epistemologists have engaged in the analysis thereof. The contemporary epistemologist and moral philosopher, Linda Zagzebski, takes the nature of moral and rational virtues to be identical. She first adopts a negative approach in her analysis of the nature of virtues, explicating the difference between virtues and other notions such as skills, dispositions, intrinsic abilities, habits, rational habitudes, and emotions. In the positive stage of her approach, Zagzebski takes virtues to be matters of behavioral habits, having two general components: internal motivation and success in achieving the intended goal. Given the significance of virtues with respect to the problems and structures of some disciplines such as ethics and epistemology, in this paper I will deal with the nature of virtues and their difference with similar categories, with a view on Zagzebski's theory.

Keywords: Virtues, Vices, Habits, Emotions, Skills, Motivations, Zagzebski.

A Critical Analysis of Nietzsche's Theory of the Meaning of Life

Meysam Shadpour

PhD student of Islamic Philosophy, Baqer al-Oloom (a) University (Corresponding author)

Shadpour6348@gmail.com

Sayed Mahmoud Musawi

Associate professor, Baqer al-Oloom (a) University

Smmusawi@gmail.com

The problem of the meaning of life is an essential question previously approached by contemporary western human beings in terms of Christianity, but according to Nietzsche, human beings are now in an age when the belief-value framework of



Table of Content

A Rediscovery of the Nature of Virtues With a View on Linda Zagzebski's Theory Gholamhossein Javadpour	4
A Critical Analysis of Nietzsche's Theory of the Meaning of Life Meysam Shadpour Sayyed Mahmoud Musawi	33
Naturalism in Contemporary Moral Philosophy With a Focus on Instances of Applying Empirical Sciences in Moral Philosophy Jalal Peykani	56
Normativity of Meaning in Kripke's Skeptical Argument Jafar Morvarid	77
Ghazali's Theory of Mean for Moral Virtues Hossein Atrak	95
Symbolism of Master and Disciple in Attar al-Nayshaburi's Asrarnama Mansour Nikpanah Ebrahim Nouri Hossein miri	121



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 19, No. 4, Winter 2014

76

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

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

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی