



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال بیستم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۴

۷۹

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدیر: 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)

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

مجله نظر

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 حاضر رتبه علمی - پژوهشی گردید.

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

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

تلفن: 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 نام خانوادگی، 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 استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
- منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
 - ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
 - فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
- کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۴ اعتبار شهودهای اخلاقی؛
نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر
سجاد رحمتی
سحر کاونلی
محسن جاهد
- ۳۲ مغالطه طبیعت‌گرایانه از منظر جورج مور
فرشته ارجمند
غلامحسین توکلی
- ۵۸ مقایسه مفهوم «خود» در نظریه اخلاقی ارسطو و آین رند
رهام شرف
- ۸۱ معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر
و شواهد مرتبه بالاتر
امید کریم‌زاده
- ۱۰۹ راه حلی برای مسئله قدیمی تبیین تشکیک عرضی
هادی موسوی
- ۱۳۳ بازخوانی قواعد و شرایط تأویل
از دیدگاه قاضی نعمان
غلامعباس عشرتی
- ۱۵۶ نقش حرکت جوهری در تکامل انسان
ابراهیم علی‌پور
عسگر دیرباز
- ۱۷۶ Abstracts

اعتبار شهودهای اخلاقی؛ نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر

* سجاد رحمتی
** سحر کاوندی
*** محسن جاهد

چکیده

شهودها در فلسفه اخلاق نقش توجیهی دارند و بیشتر نظریه‌ها و داوری‌های اخلاقی بر اساس آنها شکل می‌گیرند. پژوهش‌های علمی و یافته‌های متخصصان علوم شناختی در باب قضاوت‌های اخلاقی، وثاقت و اعتبار شهودهای اخلاقی را زیر سؤال برده و دیدگاه سینگر مبنی بر قائل نشدن جایگاه ویژه برای شهودها در اخلاق را تقویت کرده و روشنگری‌های جدیدی را در خصوص خاستگاه اخلاق ارائه کرده‌اند. سینگر معتقد است این یافته‌ها در کنار تبیین تکاملی از رفتار انسان نشان می‌دهد که نباید در پی یافتن عامل توجیه‌کننده شهودهای اخلاقی بود و نیز نباید همه آنها را معتبر و یقینی دانست. وی ابتدای اخلاق بر عقل محض را یگانه عامل بازدارنده از شکاکیت اخلاقی دانسته و ضمن نقد روش موازنه متأملانه رالز، بر این باور است که هر نظریه روش شناختی یا معرفت شناختی، مانند روش موازنه متأملانه که برای شهودها در موارد خاص نقش



ویژه‌ای قائل باشد، از بنیان دارای نقص است و اساساً ممکن است سدی در برابر اصلاحات اخلاقی ایجاد کند. در این مقاله به طرح، بررسی و نقد دیدگاه پیتر سینگر در باب اعتبار شهادهای اخلاقی خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

شهادهای اخلاقی، داوری‌های اخلاقی، موازنه متأملانه، پیتر سینگر.

مقدمه

در عالم اخلاق هر نظریه اخلاقی و نیز هر ادعای اخلاقی در نهایت به شهود می‌انجامد؛ خواه فایده‌گرایی باشد یا وظیفه‌گرایی و یا اقسام دیگر نظریه‌های اخلاق هنجاری (برای نمونه نک: Singer, 1993: 11-14; kant, 1997, 23). از زمان آغاز بحث‌های فلسفی در اخلاق، فیلسوفان غالباً با ارائه نظریه‌های اخلاقی خود، شهود و یا شهادهای اخلاقی خاصی را مستدل و عقلانی کرده و آن را در قالب یک نظام منسجم فلسفی درآورده‌اند که این امر خود بیانگر اهمیت ویژه شهود در فلسفه اخلاق است.

با این حال، با سیری در آرا و نظریه‌های گوناگون اخلاقی و آشنایی با فرهنگ‌های متفاوت، متوجه می‌شویم که بنیان آن نظریه‌ها، بر شهادهای متفاوتی مبتنی است. از طرفی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما انسان‌ها نیز بر شهود مبتنی است؛ شهود در مورد اینکه در یک موقعیت عملی، کدام عمل بایسته و کدام یک انجام‌ندادنی است. بنابراین، هم دیدگاه‌ها و نظریه‌های اخلاقی و هم تصمیم‌های فردی بر اساس شهود است. از آنجا که شهودها نقشی تعیین‌کننده و حساس دارند، اگر بخشی از آنها و یا همه آنها زیر سؤال بروند، دیدگاه‌ها و یا تصمیم‌های انسان دگرگون خواهد شد.

در این میان، فیلسوفان به‌عنوان مراجعی شناخته می‌شوند که رأی آنها از اعتبار، منطق و معقولیت برخوردار است و هر نظری که ارائه می‌دهند دارای نظام و چارچوب منسجم و منطقی است. با وجود آنکه فیلسوفان نیز همانند مردم بر شهودها تکیه می‌کنند، باید پرسید مرجعیت یادشده برای فیلسوفان از کجا ناشی می‌شود و مهم‌تر آنکه آیا اساساً شهودها برای اینکه مبنای نظریه‌ای قرار گیرند، شایستگی دارند؟



نقد

اعتبار شهادهای اخلاقی: نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر



معمولاً فیلسوفانی در شهودهای عرفی و رایج خدشه می‌کنند که در نظام فلسفی خود، بر خلاف اکثریت و جریان غالب می‌اندیشند و مبانی متفاوتی برای دیدگاه خود دارند. این مبانی، می‌توانند متافیزیکی، تجربی و فیزیکی باشد. برای نمونه، جیمز ریچلز (James Rachels) تأکید می‌کند که در معضلات اخلاقی‌ای مانند لقاح آزمایشگاهی و بارداری جهت انجام پیوند مغز استخوان از نوزاد جدید به فرزند مبتلا به سرطان، فیلسوفان بر اساس شهودهای مردم، به نادرستی این اعمال حکم داده‌اند؛ در حالی که از نظر ریچلز وظیفه فیلسوف این است که فرض‌های بی‌پایه و ارزیابی نشده عموم مردم را به چالش بکشد، نه آنکه نظریه خود را بر اساس آن شهودها سامان دهد (Rachels, 1991: 67-71). وی در باب اتقان شهودهای اخلاقی معتقد است آنچه ما شهود می‌نامیم، پایه‌ای نداشته و ناشی از تأکیدها و یا مذمت‌هایی است که در رسانه‌ها در مورد مسئله‌ای خاص مطرح می‌شود. ریچلز در مقاله «به‌مرگی فعال و منفعل» می‌گوید علت اینکه مردم به‌مرگی^۱ فعال را بدتر از به‌مرگی منفعل می‌دانند این شهود است که قتل بدتر از اجازه دادن برای مردن است؛ در حالی که این شهود، پایه‌ای نداشته و ناشی از آن است که مردم در رسانه‌ها با مسئله کشتار و بد بودن آن بیشتر مواجه بوده‌اند تا با مواردی که نشانگر به‌مرگی منفعل از سوی پزشکان بوده است (Rachels, 1997: part 4).

فیلسوفان از دیرباز مباحث فراوانی را در خصوص تأثیر عوامل فیزیولوژیک، زیستی، جغرافیایی و.... بر رفتار و داوری‌های اخلاقی طرح کرده‌اند که از جمله می‌توان به افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، اخوان الصفا و منتسکیو اشاره کرد. افلاطون از زبان سقراط می‌گوید «سرزمین در اخلاق تأثیر دارد» (افلاطون، بی‌تا: ۲۱۸۵) و یا اخوان الصفا معتقدند «اختلاف مزاج اخلاط، سبب اختلاف اخلاق می‌گردد» (اخوان الصفا، ۱۹۹۵: ۲۹۲). ابن سینا در قانون در طب آورده است که برای هر منطقه، ویژگی اخلاقی خاصی وجود

۱. Euthanasia در زبان یونانی به معنای «مرگ خوب» است و در زبان فارسی به «خوش‌میری»، «مرگ آسان» و «به‌مرگی» نیز ترجمه شده است. به‌مرگی در اصطلاح شرایطی است که در آن، بیمار لاعلاج به درخواست و با رضایت خود از پزشکان معالج یا پرستاران و یا افراد خانواده خود بخواهد که به صورت طبیعی و آرام حیات را از او سلب کنند.

دارد، ساکنان مناطق گرمسیری بزدل و ترسو هستند و مناطق خشک و سنگلاخ برای ساکنان خود بد اخلاقی، خودخواهی، لجبازی و کم‌خوابی را به ارمغان می‌آورند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۱۳)، ولی چنان که در ادامه خواهیم دید، دیدگاه سینگر بسیار متفاوت، منسجم و کاملاً متأثر از علوم و پژوهش‌های معاصر است.

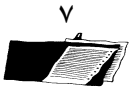
پیتر سینگر (Peter Singer) هم‌رأی با ریچلز، ولی با روشی متفاوت، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. وی برای دیدگاه خود مبانی و مؤیدهایی دارد. مبنای نظریه وی را در دو امر می‌توان جست‌وجو کرد: الف) زیست‌شناسی، نظریه تکامل زیستی و تاریخ تکاملی انسان؛ ب) در نظر داشتن تاریخ فرهنگی جامعه. سینگر دستاوردهای متخصصان علوم مغزی، یافته‌های متخصصان علوم شناختی و عصب‌شناسان را در زمینه سازوکار داوری اخلاقی در مغز انسان به‌عنوان تأییدی بر مدعای خود تلقی می‌کند. در ادامه نخست به بررسی مبانی نظری سینگر در این زمینه می‌پردازیم و سپس به بررسی اشکال‌ها خواهیم پرداخت.

۱. مبانی نظری دیدگاه سینگر

سینگر میان مقام تحقق و مقام تعریف تمایز می‌نهد و عقل را معیار و ملاک ارزش داوری برای مقام تعریف معرفی می‌کند، اما در مقام تحقق معتقد است شهودهای اخلاقی ما دو منشأ عمده دارند:

تکیه بر تبیین‌های زیست‌شناختی

پیتر سینگر در زمینه لزوم تأمل مجدد در ماهیت شهودها و اعتبار و اتقان آنها، بر تأثیر علم و به‌ویژه زیست‌شناسی در باب اخلاقیات و منشأ آنها تکیه دارد. وی به نقل از زیست‌شناس اجتماعی، ادوارد ویلسون (Edward Wilson)، راه‌های ممکن تأثیرگذاری علم بر اخلاق را در سه فرض منحصر دانسته و تنها یکی از آنها را می‌پذیرد. فرض‌های یادشده عبارتند از: الف) ارائه آگاهی جدید از غایت و نتایج نهایی افعال؛ ب) نابود کردن باورهای اخلاقی؛ ج) ارائه مجموعه قواعد اخلاقی جدید و یا



نظر

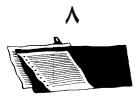
تفسیر مجددی از قواعد اخلاقی قدیمی (Singer, 2011: 62-63).

سینگر درباره فرض نخست بر این باور است که بنیان نظریه‌های اخلاقی به واسطه اطلاعات زیست‌شناختی تغییری نمی‌کند، ولی وقتی این اطلاعات به یک داوری اخلاقی مربوط هستند، باید به آنها توجه کرد که در این صورت نیز هنوز پرسش اصلی اخلاق، در باب ماهیت و توجیه ارزش‌های اخلاقی بنیادین همچنان دست‌نخورده باقی می‌ماند (ibid: 63-68). به بیان دیگر، اطلاعات زیست‌شناختی در نظریه‌های نتیجه‌گرا سبب تغییر یافتن مصادیق می‌شود، اما این اطلاعات در نظریه‌های ناتیجه‌گرا هیچ‌گونه تأثیری ندارند.

سینگر در خصوص فرض سوم مسئله استنتاج باید از هست را مطرح کرده و بر این باور است که شکاف گذارناپذیری میان هست‌های زیست‌شناختی و باید‌های اخلاقی وجود دارد. این شکاف، ناشی از آن است که واقعیت‌ها در گزینش ارزش‌های اخلاقی انسان تأثیری ندارند و این خود انسان است که باورهای اخلاقی خود را انتخاب می‌کند (ibid: 72-77). به این ترتیب، فرض دوم باقی می‌ماند.

او درباره فرض دوم نیز معتقد است آدمیان در زندگی عرفی خود داوری‌ها و نظریه‌های اخلاقی خویش را به داوری‌های دیگر ارجاع می‌دهند و به عبارتی وارد تفکر مبنایی‌تر می‌شوند تا اینکه در جایی این روند متوقف می‌شود. بیشتر فیلسوفان نیز نقش خود را نظام‌بخشی به شهودها دانسته و تأکید کرده‌اند که نمی‌توان همه شهودها را به یک‌باره رد کرد، زیرا ما برای این کار نیازمند تکیه‌گاه هستیم؛ درست همان‌گونه که برای جابه‌جا کردن جهان با یک اهرم، نیازمند تکیه‌گاهیم. به باور سینگر علم دقیقاً آن نقطه اتکا را به ما داده و می‌تواند در کنار بهره‌گیری از عقلانیت، امکان تأمل نقادانه در اصول اخلاق را فراهم سازد؛ اصولی که پیش‌تر آنها را شهودهای بدیهی و دستکاری‌ناپذیر تلقی می‌کردیم (ibid: 70).

شاید بتوان قدمت نظریه‌پردازی‌های اخلاقی فیلسوفان را به حدود ۲۵۰۰ سال برگرداند؛ همچنان که برخی از آنان خاستگاه‌های الهی و برخی دیگر به نوعی، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه را برای اخلاق لحاظ کرده‌اند، اما با توجه به اینکه این فیلسوفان



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

رویکردهای علمی مدرنِ امروزی را نداشته‌اند، از این‌رو، از تبیین مناسب آن نظریه‌ها نیز ناتوان بوده‌اند. سینگر ضمن بیانِ رویکرد هیوم در این زمینه می‌گوید این فیلسوفان از اینکه هنجارهای ما می‌توانند با انتخاب طبیعی ژن - به‌عنوان واحد اساسی برای انتقال خصوصیات - پدید آمده باشند، فهم مناسبی نداشتند و از این‌رو، نمی‌توانستند به‌شایستگی احساسات و تمایلات انسان‌ها را توضیح دهند (Singer, 2005: 33). دیوید هیوم توانسته است به تبیین تکاملی از هنجارها و ارزش‌های اخلاقی نزدیک شود. بر اساس نظر وی، آنچه ما وظیفه و ارزش اخلاقی می‌نامیم، تنها بازتابِ عواطف طبیعی ماست:

انسان در شرایط یکسان به‌طور طبیعی بچه‌هایش را بیشتر از برادرزاده‌هایش و نیز برادرزاده‌هایش را بیشتر از پسرعموهایش و پسرعموهایش را بیشتر از غریبه‌ها دوست دارد. از این‌رو، در ترجیح یکی بر دیگری، مقیاس‌های رایج ما از وظیفه مطرح می‌شوند. احساس وظیفه ما همیشه خط سیر رایج و طبیعی عواطف ما را دنبال می‌کنند... در ذهن انسان‌ها عواطفی همچون دوست داشتنِ ممنوع، به خودی خود و مستقل از خصوصیت‌های شخصی، کمک‌ها و یا مستقل از ارتباطات میان خودمان وجود ندارد (Hume, 1978: Book III, Part 2, Section i).

پس از پیشرفت‌هایی که در علوم مختلف و نیز زیست‌شناسی حاصل شده می‌توان گفت دیدگاه هیوم جایگزین بسیار قوی‌تر، علمی‌تر و سازمان‌یافته‌تری دارد. پس از طرح نظریه تکامل زیستی، برخی از اندیشمندان مانند هربرت اسپنسر و داروینیست‌های اجتماعی از این نظریه به استنتاج‌هایی در باب اخلاقیات و اجتماعیات انسانی دست زدند.

ادوارد ویلسون، زیست‌شناس برجسته‌ای است که شاخه جدیدی را با نام زیست‌شناسی اجتماعی بنا نهاده است. در این شاخه با توجه به نظریه تکامل زیستی و مباحث ژنتیک، به تحلیل و بررسی رفتارها و اخلاقیات حیوانات اجتماعی از جمله انسان‌ها پرداخته می‌شود. در زیست‌شناسی اجتماعی، تأکید بر جایگزینی تبیین‌های مبتنی بر انتخاب طبیعی و ژنتیک جمعیت با تبیین‌های غایت‌شناسانه از رفتارها و امور است؛ برای مثال، این تبیین غایت‌شناسانه از علت ضربان قلب که علت ضربان قلب آن است





که خون را به همه جای بدن پمپاژ کند، باید به این تبیین کارکردی تغییر داده شود که پستان‌دارانی که در گذشته، قلب‌هایشان پمپ‌های قوی‌ای داشته، فرزندان بیشتری برجای گذاشته‌اند (Stent, 1980: 21-22). به این معنا که پستان‌دارانی که قلب‌های قوی‌تری داشته‌اند، فرزندان بیشتری تولید مثل کرده و در نتیجه پستان‌داران امروزی قلب‌های قوی‌تری را از اجداد خود به ارث برده‌اند. بی‌گمان چنین تبیینی، تبیینی علی است نه غایت‌شناسانه.

به همین صورت، ویلسون نیز معتقد است همه فیلسوفان اخلاق که به شهود خوب و بد اعتقاد دارند، تنها به‌نوعی عملکرد مراکز کنترل عاطفی خود را بروز می‌دهند و داوری‌های اخلاقی چیزی جز فوران و طغیان این مراکز نیست. از نظر وی، مجموعه سیستم هیپوتالاموس - لیمبیک که از طریق انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند، از طریق احساس گناه، فداکاری و ایثار، نسبت به تکثیر ژن‌ها و به خطر افتادن بقا واکنش نشان می‌دهد (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵).

سینگر نیز در بخشی از دیدگاه‌هایش، هرچند نه کاملاً، از ویلسون و زیست‌شناسان اجتماعی تأثیر پذیرفته است. به این نحو که معتقد است رفتارها و اخلاقیات ما در نظریه تکامل زیستی و از طریق انتخاب طبیعی قابل تبیین هستند. وی تأکید می‌کند از آنجا که انتخاب طبیعی ژن را برمی‌گزیند، ما فرزندان خود را از پسرعموهای مان و پسرعموهای مان را از غریبه‌ها بیشتر دوست داریم، زیرا در ژن‌های بیشتری با آنها مشترک هستیم. به این ترتیب، انتخاب طبیعی‌ای که در سطح ژن یا فرد عمل می‌کند، انسان را به انجام دادن اعمالی سوق می‌دهد که به خیر رساندن به افراد هم‌گروه خود می‌انجامد. البته فشارهای خنثی‌کننده دیگری نیز وجود دارد که انسان را به انجام دادن کارهایی که تنها نفع شخصی خود در آن تأمین می‌شود، سوق می‌دهد که این امر نیز می‌تواند از طریق سیستم پاداش و مجازات مراقبت شود؛ به این صورت که گروه به افرادی که منافع خود را در جهت سودرسانی به گروه به خطر می‌اندازند، پاداش داده و کسانی را که چنین عمل نمی‌کنند مجازات می‌کند (Singer, 2005: 233-235).

بنابراین، یکی از مبانی نظری دیدگاه سینگر تکیه او بر تبیینی است که زیست‌شناسی

و به‌ویژه زیست‌شناسی اجتماعی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی به دست می‌دهد. به این ترتیب پس از اینکه چنین تبیین‌هایی مطرح شد، باید اتقان و استحکام شهودهای اخلاقی به چالش کشیده شود. وی می‌گوید:

علم هنگامی که به ما کمک می‌کند بدانیم چرا به اصول اخلاقی خود اعتقاد داریم، یک وسیلهٔ نفوذ در برابر برخی اصول اخلاقی فراهم می‌کند. آنچه به‌عنوان شهود اخلاقی غیر قابل لمس می‌دانیم چه‌بسا چیزی بیش از یادگاری از تاریخ تکاملی ما نباشد ... یافتن منشأهای زیست‌شناختی برای شهودهای مان باید ما را در اینکه آنها را اصول موضوعهٔ اخلاقی بدیهی بدانیم شکاک کند (Singer, 2011: 70).

آنچه از گفته‌های سینگر در این بند برمی‌آید آن است که وی تأکید می‌کند برای فهم شهودهای اخلاقی لازم است به یافته‌های زیست‌شناسی مدرن نیز توجه کرد و آنها را در نظر آورد. از نظر وی، یافته‌های اخیر زیست‌شناسی تکاملی نشان آن است که بسیاری از باورهای شهودی ما چیزی جز «یادگاری از تاریخ تکاملی ما» نیستند، از همین روی نمی‌توان آنها را اموری بدیهی و تغییرناپذیر تلقی کرد و می‌توان - بلکه لازم است - در آنها بازنگری کرد یا آنها را جرح و تعدیل نمود و این همان نکته‌ای است که سینگر در فرض دوم ویلسون آن را پذیرفتنی دانسته و از آن دفاع کرد.

تکیه بر تبیین‌های فرهنگی

بر اساس دیدگاه سینگر منشأ دیگر باورهای اخلاقی ما تاریخ فرهنگی ماست. از نظر او، پاره‌ای از باورهای انسان، در محیط، جامعه و خانواده ریشه دارد. وی می‌گوید:

دیدگاه‌هایی خاص به‌واسطه والدین، معلمان و جامعه از زمان کودکی در درون ما نهادینه شده‌اند. ما به بسیاری از آنها هر روزه عمل می‌کنیم - گفتن حقیقت، دزدی نکردن در زمانی که توان انجام آن را داریم و ... - این داوری‌ها در عمق جان در ما رسوخ کرده و برای ما عادت شده‌اند (Singer, 1974: 516).

سینگر معتقد است بسیاری از افعال اخلاقی، در تاریخ فرهنگی انسان ریشه دارند؛



نقد



برای مثال، عمل ما در موقعیت‌هایی همچون سقط جنین، مرگ داوطلبانه و خودکشی به دلیل نفوذ و سلطهٔ دوهزار ساله مسیحیت بر جامعه است. از نگاه وی شاید امروزه برای مسیحیت، مرجعیت اخلاقی قائل نباشیم، اما رهاکردن خود از شهودهای اخلاقی‌ای که والدین و معلمان در ما شکل داده‌اند - که خود آنها و یا معلمان آنها در سیطرهٔ مسیحیت بوده‌اند - دشوار خواهد بود (Singer, 2005: 345).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد سیاق سخن سینگر نشان آن است که در مقام تحقق، باورهای اخلاقی ما از دو منشأ حاصل آمده‌اند: الف) تاریخ تکاملی ما؛ ب) تاریخ فرهنگی ما. البته در مقام ارزش‌داوری، عقل باید داده‌های هر دو منشأ را نقد و بررسی کند و در صورت لزوم آنها را جرح و تعدیل نماید.

۲. مؤیدهای دیدگاه سینگر

چنان‌که پیش‌تر گفته شد سینگر افزون بر استناد به تبیین‌های زیست‌شناختی و فرهنگی برای ارزش‌ها و اصول اخلاقی، برای تقویت پایه‌های دیدگاه خود، دو مؤید علمی که حاصل پژوهش‌های متخصصان مغز و علوم شناختی است ارائه می‌دهد. در اینجا به تبیین این دو مؤید و دیدگاه سینگر درباره آنها می‌پردازیم.

مطالعات هایت

هایت (Jonathan Haidt) به‌منظور کشف و بررسی فرایندی که مردم از طریق آن به داوری اخلاقی می‌رسند، از آنها خواسته است تا به معماهای اخلاقی‌ای نظیر داستان زنا با محارم پاسخ دهند. داستان زنا با محارم، ماجرای برادر و خواهری است که به برقراری رابطه جنسی اقدام می‌کنند و با بهره‌گیری از روش‌های پیش‌گیری از بارداری، مراقبت می‌کنند تا این رابطه به آزار و ایجاد تنفر میان آنها نینجامد و قول می‌دهند این عمل را فاش نکرده و تکرار نکنند. هایت پس از طرح این داستان مشاهده کرد بیشتر مردم این کار را نادرست دانسته و دلایلی برای نادرستی آن ذکر می‌کنند، ولی وقتی به آنها گفته می‌شود که هیچ‌کدام از آن دلایل در مورد این داستان صدق نمی‌کند

(دلایلی مانند خطر باردار شدن، آزرده شدن آنها و...)، پرسش شوندگان اذعان می کنند که علت این باور را نمی دانند و نمی توانند آن را توضیح دهند، فقط می دانند که کار آنها نادرست بوده است. وی همچنین شواهد بسیاری گرد آورده است که نشان می دهد داوری اخلاقی در برخی موارد نتیجه پاسخ های سریع، ناخودآگاه و شهودی است و استدلال های متعمدانه تر و آگاهانه تر پس از پاسخ شهودی ارائه می شوند تا توجیهی عقلانی برای آن پاسخ باشند و پایه قضاوت اخلاقی قرار گیرند (Haidt, 2001: 814-838; Haidt and et al: 2000: 3-12).

بسیاری از ما انسان ها این حالت را تجربه کرده ایم که گاه عمل یا رویدادی را بد و نادرست می دانیم، ولی نمی توانیم دلیلی بر این باور ارائه دهیم یا به سختی دلیلی برای آن ارائه می دهیم که در چنین مواردی یا دلیل سستی است و یا هیچ ارتباطی با آن ارزش گذاری ندارد.

سینگر با تأکید بر نتیجه مطالعات هایت، تبیین خود را این گونه ارائه می دهد که قضاوت اخلاقی مردم در مورد این داستان بر مبنای پاسخ شهودی شان است که این نوع شهودها نیز خود بر کارکرد بخش های متفاوتی از مغز مبتنی است. وی به یافته های جدید دیگری در تأیید مطالعات هایت اشاره می کند که نشان می دهند بخش های درگیر مغز در تصمیم های اخلاقی و رفتارهای ضد اجتماعی چگونه عمل می کنند؛ از جمله ماجرای فردی به نام فیناس گیج (Phineas Gage) که در راه آهن ایالات متحده کار می کرد و در اثر انفجار، میله آهنی ۹۰ سانتی متری در سر او فرو رفت. وی اگرچه زنده ماند و توانایی های زبان شناختی و قابلیت استدلالش دچار مشکل نشد، اما فردی ضد اجتماعی شده بود و قادر به ادامه شغل قبلی خود نبود. جراحی گیج به بخش شکمی - میانی لوب های پیشانی (ventromedial portion of the frontal lobes) مربوط بود که با وجود چنین مشکلی در این افراد، نقض اخلاق عرفی به چشم می خورد، چنان که تصویربرداری ها از مغز نیز همبستگی خاصی را بین رفتار ضد اجتماعی و کمبود مقدار یا اندازه فعالیت متابولیک (سوخت و ساز) قشر جلو مغزی نشان می دهد. همچنین دو بیماری که در اوایل زندگی خود، به بخش شکمی - میانی لوب های پیشانی آنها





صدماتی وارد شده بود، دارای گرایش‌های روانی خاصی مانند دروغ‌گویی، دزدی، عمل خشمگینانه و عدم پشیمانی از آن بودند (Singer, 2005: 338-339). پژوهش‌های هایت و تحلیل‌های سینگر نشان می‌دهد باورهای اخلاقی ما گاه در ساختار فیزیولوژیک آدمی ریشه دارد و چنانچه به این بخش‌ها آسیبی وارد آید، ممکن است باورهای اخلاقی آدمی دچار تغییر شوند و حتی به باورهای متضاد نیز تبدیل گردند.

گرین و آزمایش‌های FMRI

جاشوا دی. گرین (Joshua D. Greene) از مغز افرادی که در حال داوری اخلاقی هستند، آزمایش FMRI به عمل آورده است و نتیجه آزمایش‌های او وجود تناسب خاصی بین پاسخ افراد و نحوه فعالیت عاطفی در مغز را نشان می‌دهد. هرچند این پژوهش‌ها، به خودی خود اعتبار شهودهای اخلاقی را به چالش نمی‌کشد، اما سینگر تحلیلی از آنها ارائه می‌دهد تا بتواند از این طریق، نتیجه مطلوب خود، یعنی جایگاه ویژه‌نداشتن شهودها در اخلاق را تقویت کند.

نقطه مرکزی آزمایش‌های گرین، پاسخ‌های متفاوتی است که ما به تقریرهای دوگانه مسئله واگن برقی (Trolley Problem) از خود نشان می‌دهیم. در تقریر اصلی، ما در کنار خط راه آهن ایستاده‌ایم و قطاری بدون سرنشین در حال رفتن به سمت پنج نفر است و اگر همین مسیر را طی کند، آن پنج تن کشته خواهند شد. تنها کاری که از دست ما برمی‌آید آن است که با زدن کلیدی، قطار را به جهتی که یک نفر در آن کشته خواهد شد هدایت کنیم. بسیاری از ما درباره انجام دادن این عمل، بی‌درنگ می‌گوییم باید این کار را انجام دهیم. در تقریر دوم، ما بالای پلی که روی ریل قطار قرار دارد ایستاده‌ایم و در کنار ما فرد غریبه درشت اندامی ایستاده است و تنها راه برای نجات جان آن پنج نفر، هل دادن آن غریبه از بالای پل به پایین است تا با سقوط به جلوی قطار، سبب توقف آن و مانع از مرگ آنها شود. بسیاری از ما هرچند هم در این مورد تأمل و اندیشه زیادی بکنیم، به این کار اقدام نمی‌کنیم.

فرضیه گرین در مورد علت تفاوت پاسخ‌ها به این دو تقریر این بود که پاسخ‌های

عاطفی افراد به این دو موقعیت متفاوت است. او چنین اندیشید که در تقریر اصلی، مردم نمی‌توانند به خشونت غیر فیزیکی - جسمانی،^۱ واکنش عاطفی منفی و نیرومندی داشته باشند؛ از این رو، با توسل به اصل بسیار بدیهی اخلاق، یعنی «کمینه کردن ضرر»، عمل انجام گرفته را مجاز قلمداد می‌کنند، اما در مقابل به خشونت فیزیکی - جسمانی^۲ مطرح شده در تقریر دوم (مورد پل پیاده‌رو)، واکنش عاطفی منفی و نیرومندی دارند و از این رو، بی‌درنگ به نادرستی آن کار حکم می‌کنند (Greene, 2002: 166).

گرین به منظور آزمودن فرضیه‌هایش، مسئله واگن برقی را برای تعدادی آزمودنی طرح کرد و از روش تصویربرداری FMRI که تصویری آنی از فعالیت بخش‌های مختلف مغز فراهم می‌کند، بهره برد تا وضعیت فعالیت بخش‌های مختلف مغز آن افراد را رصد کند. وی پیش‌بینی کرد افرادی که در خصوص خشونت‌های به نسبت غیر فیزیکی - جسمانی، مانند زدن کلید، داوری می‌کنند، در قسمت‌هایی از مغز که با عواطف مرتبط است فعالیت بیشتری نشان می‌دهند. وی درباره تقریر دوم مسئله واگن برقی نیز پیش‌بینی کرد افراد کمی هل دادن غریبه از روی پل را درست می‌دانند و پاسخ این افراد برخاسته از عواطفشان نیست و به همین دلیل است که نسبت به کسانی که این کار را نادرست می‌دانند، زمان بیشتری نیاز دارند تا به این داوری برسند. تصویربرداری‌های FMRI پیش‌بینی‌های گرین را تأیید کرد، به این صورت که وقتی از آزمودنی‌ها خواسته شد تا در موارد غیر فیزیکی - جسمانی، داوری‌هایی داشته باشند، قسمت‌هایی از مغزشان که با فعالیت عاطفی مرتبط بود، نسبت به زمانی که درباره موارد فیزیکی - جسمانی، قضاوت انجام می‌دادند، فعال‌تر بود (Greene and et al, 2002: 2105-2108).

۱. مراد از غیر فیزیکی - جسمانی، فعالی است که فاعل در آنها بیشتر نقشی غیر مستقیم دارد و خود با نیروی جسمانی و فیزیکی، عمل را به انجام نمی‌رساند. در این نوع افعال، فاعل بیشتر سببیت دارد تا اینکه فاعل مباشر باشد.

۲. مراد از فعل فیزیکی - جسمانی، فعالی هستند که فاعل در آنها نقش مستقیم‌تری دارد و به طور مستقیم، فعل را با نیروی فیزیکی - جسمانی خود انجام می‌دهد.





گرین همچنین دریافت افرادی که خشونت‌های فیزیکی - جسمانی را درست می‌دانند، نسبت به کسانی که چنین اعمالی را نادرست می‌دانند، قسمت‌هایی از مغزشان که با فعالیت شناختی مرتبط است، فعالیت بیشتری را نشان می‌دهد (Greene and Haidt, 2002: 517-523).

سینگر بر این باور است که براساس یافته‌های هایت، استدلال‌های ما فقط توجیه‌هایی عقلانی برای پاسخ‌های شهودی‌مان است و بنابر پژوهش‌های گرین، استدلال می‌تواند پاسخ‌های شهودی اولیه را کنار زند و خود جایگزین آنها گردد. به عبارتی، تفکر سبب می‌شود مردم پاسخ عاطفی را کنار زده و پاسخی عقلانی بدهند. پاسخ بعد از تفکر، پاسخی عقلانی است، زیرا مرگ یک نفر فاجعه کمتری نسبت به مرگ پنج نفر دارد و چنین استدلالی باید در مورد تقریر اصلی مسئله واگن برقی، ما را به چرخاندن کلید و در تقریر دوم (پل پیاده‌رو) به هل دادن غریبه رهنمون شود، زیرا به لحاظ اخلاقی بین این دو موقعیت تمایزی نیست (Singer, 2005: 350). اگر این سخن گرین درست باشد که پاسخ‌های شهودی ما به سبب تفاوت‌هایی در کشش و جذبۀ عاطفی موقعیت‌ها - مانند سببیت برای مرگ فردی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم - است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که چرا باید در پی توجیه عقلانی این پاسخ‌ها بود؟ سینگر تأکید می‌کند که از تصدیق و تأیید نتایج اولیه گرین به واسطه پژوهش‌های بعدی، نتیجه می‌گیریم که او نه تنها این‌گونه موقعیت‌ها را توضیح داده، بلکه معمای فلسفی واگن برقی را نیز حل کرده است. صرف‌داده‌های گرین نمی‌تواند درستی یا نادرستی هیچ دیدگاه هنجاری‌ای را اثبات کند، بلکه باید استدلالی هنجاری را طراحی کنیم تا آن داده‌ها را به نظریه هنجاری پیوند زند (ibid: 347).

در واقع مراد سینگر آن است که از گزاره‌های هست‌دار نمی‌توان گزاره‌های باید‌دار استنتاج کرد. از همین‌رو، برای استنتاج گزاره‌های هنجاری از داده‌های تجربی، لازم است به داده‌های تجربی، گزاره‌ای هنجاری افزوده شود تا به چنین استنتاجی مجاز باشیم؛ گزاره‌ای که ارزشی بوده و از جنس واقعیت‌ها اعم از واقعیت‌های علمی یا غیر علمی نباشد.

شهودها به تنهایی نمی‌توانند مبنای نظریه‌ای در اخلاق قرار گیرند و لازم است فیلسوفان به مستدل ساختن و نظام‌مند نمودن شهودهای اخلاقی بپردازند. در بحث واگن برقی بر اساس شهودهای اولیه افراد، تقریر اصلی (زدن کلید) عملی درست بوده، ولی تقریر دوم (هل دادن) عملی نادرست تلقی می‌شود. آزمایش‌های تجربی گرین و نیز پژوهش‌های تکاملی، تبیینی تجربی برای نشان دادن تفاوت داوری‌های افراد در این دو موقعیت است.

سینگر به منظور ارائه توجیه فلسفی برای شهودهای خاص افراد در موقعیت‌های متفاوت، یافته‌های گرین را با دیدگاه تکاملی در باب خاستگاه‌های اخلاق تطبیق می‌دهد تا تأییدی بر این باشد که ریشه داوری‌های اخلاقی ما در تاریخ تکاملی ماست و به این ترتیب، دیدگاه وی درباره بی‌اعتباری شهودها تقویت می‌شود.

بنابر توصیف سینگر، اجداد پیشانسانی ما در دوره‌های تاریخی سیر تکامل، بیشتر در گروه‌های کوچک زندگی می‌کردند؛ گروه‌هایی که در آنها خشونت تنها از راه نزدیک و شخصی اعمال و تحمیل می‌شد؛ مانند زدن، هل دادن و خفه کردن. سینگر در ادامه تأکید می‌کند که به سبب همین ویژگی زندگی اجداد ماست که امروزه ما در زمان مواجه شدن با موقعیت‌هایی که شامل اعمال شخصی و نزدیک است، پاسخ‌هایی با مبنای عاطفی نشان می‌دهیم. زمانی که به هل دادن غریبه از بالای پل فکر می‌کنیم، همان پاسخ‌های مبتنی بر عاطفه در ذهن ما احیا می‌شوند، ولی در مقابل زدن کلیدی که مسیر قطار را تغییر می‌دهد، به اموری که در شرایط زندگی اجداد ما رخ داده هیچ شباهتی ندارد و به همین سبب، فکر کردن به این عمل (زدن کلید)، چنان پاسخ‌های عاطفی‌ای مانند مورد هل دادن غریبه از بالای پل را در پی ندارد (ibid: 347-348).

به این ترتیب، سینگر علت داوری‌های متفاوت در آن دو موقعیت را این امر می‌داند که مورد پل، موقعیتی است که به احتمال در طول میلیون‌ها سال که ما در حال تکامل بوده‌ایم، بیشتر رخ داده است، ولی تقریر اصلی واگن برقی، نوعی از سببیت برای مرگ





را توصیف می‌کند که تنها در یکی دو سده اخیر امکان وقوع داشته است و این زمان برای تأثیرگذاری بر الگوهای پاسخ عاطفی‌ای که به ارث برده‌ایم بسیار اندک است (ibid: 348). سینگر در ادامه می‌گوید:

اما برجستگی اخلاقی این حقیقت که من کسی را به روشی کشته‌ام که یک میلیون سال پیش ممکن بوده، نسبت به روشی که تنها دوست سال پیش ممکن شده است، چیست؟ من پاسخ می‌دهم: هیچ (ibid: 348).

با استناد به این پیشرفت‌های علمی در تحلیل مسائل اخلاقی، هرگونه تلاش برای یافتن مبنایی اخلاقی که توجیه‌کننده پاسخ‌های شهودی ما باشد، بیهوده و بی‌ربط است و به احتمال زیاد از نظر اخلاقی هیچ تمایز مناسبی میان شهودهای مختلف در موقعیت‌های متفاوت اخلاقی وجود ندارد (ibid: 347-350).

به نظر می‌رسد از نظر سینگر، نبود تمایز اخلاقی میان شهودها به این معنا است که ما برای تفاوت آنها توجیه عقلانی نداریم، زیرا ریشه اغلب شهودها در تاریخ تکاملی و دوره‌هایی است که انسان طی کرده است و تاریخ تکاملی از سنخ امور معرفتی نیست، بلکه از سنخ امور علی است و هر آنچه از سنخ امور علی باشد، لزوماً عقلانیت و دلیل در آن حضور ندارد و درست به همین دلیل است که تبیین‌های تجربی نمی‌توانند به ارائه دیدگاهی هنجاری بینجامند، زیرا اگر اصل اخلاقی واحدی همچون فایده‌گرایی و یا حرمت حیات انسانی، معیار ارزش‌داوری ما باشد، در هر دو تقریر مسئله واگن برقی باید حکم اخلاقی یکسانی داشته باشیم. بنابراین، شهودها مبنای ضمانت‌کننده‌ای در ورای خود ندارند و به همین دلیل، اعتبار ندارند. وی از نبود مبنای عقلانی و دلیل توجیه‌کننده برای شهودها، بی‌اعتباری شهودها را استنتاج می‌کند.

شاهد ما بر این ادعا سخنان خود سینگر است. آنجا که می‌گوید در پرتو فهم علمی از اخلاق، داوری‌ها و شهودهای اخلاقی ما پاسخ‌های مبتنی بر عاطفه‌اند و عقل جز ساخت بهترین تصمیم ممکن که پیش‌تر بر اساس مبانی غیرعقلانی شکل می‌گرفت، کاری انجام نمی‌دهد و این به شکلی از شک‌گرایی اخلاقی می‌انجامد. وی معتقد است

به‌رغم دشواری تفکیکِ داوری‌های اخلاقی ناشی از تکامل از داوری‌های مبتنی بر عقل، ما باید تلاش کنیم در حد توان این تفکیک را انجام دهیم، زیرا تنها راه در امان ماندن از شکاکیت اخلاقی است. وی تصریح می‌کند تنها راه اجتناب از شکاکیت اخلاقی، ابتدای اخلاق بر عقل محض است و از این‌رو، به احتمال سخن کانت درباره‌ی واهی‌بودن اخلاق غیرمبتنی بر عقل محض درست است (ibid: 350-351).

شاهد دیگر ما دیدگاه‌های وی در کتاب دایره در حال‌گسترش: اخلاق، تکامل و پیشرفت اخلاقی است. وی در این کتاب یادآور می‌شود که هرچند زیست‌شناسی اجتماعی ناقص است و به گمراهی می‌انجامد، ولی با توجه به این شاخه ما پی می‌بریم که اخلاق، شیوه‌ای از استدلال‌ورزی انسانی است که در یک زمینه‌ی گروهی توسعه می‌یابد و بر بنای شکل‌های دیگرگرای مبتنی بر اصول زیست‌شناختی ساخته می‌شود. سپس می‌گوید:

بنابراین، چهره‌ی رازآلود اخلاق زائل می‌شود. اصول آن در آسمان نوشته نشده است. این اصول، حقایقی ضروری در مورد جهان نیستند که با شهود شناخته می‌شوند. اصول اخلاق از طبیعت خود ما به‌عنوان موجودات اجتماعی استدلال‌کننده برمی‌آید. در عین حال، نظریه‌ی اخلاقی مبتنی بر نظریه‌ی تکامل، نیازی ندارد اخلاق را به امری تنها مربوط به احساسات شخصی یا انتخاب‌های دل‌بخوانانه تقلیل دهد. این حقیقت که داوری‌های اخلاقی ما از یک مرجعیت بیرونی بر ما تحمیل نشده است، به این معنا نیست که هر داوری اخلاقی به خوبی داوری اخلاقی دیگر است. استدلال‌ورزی اخلاقی راهی به یک ارزیابی از داوری‌های اخلاقی از دیدگاهی عینی (objective) را نشان می‌دهد (Singer, 2011: 149).

۳. تمایز شهادهای عملی و نظری از نظر سینگر

هرچند در مباحث سینگر به صراحت تمایزی میان شهوها به چشم نمی‌خورد، اما پاره‌ای از عبارات‌های او نشان می‌دهد که وی به تمایز بین شهادهای نظری (عقلانی) و





عملی^۱ قائل است. از نظر سینگر شهودی که مرگ پنج نفر را بدتر از مرگ یک نفر می‌داند، با شهودهایی که هایت و گرین در باب موقعیت‌های عملی به آن اشاره کرده‌اند، متفاوت است. وی مدعی است باید بکوشیم تا داوری‌های اخلاقی برآمده از تاریخ فرهنگی یا تاریخ تکاملی مان را از شهودهایی که مبنای عقلانی دارند متمایز سازیم (ibid: 99-100).

با بررسی بحث سینگر در مورد کمک به رفع قحطی نیز می‌توان به نوعی شهودهای نظری و عملی را از یکدیگر تشخیص داد. سینگر معتقد است ما به لحاظ شهودی درک می‌کنیم که ملزم به کمک به فرد یا افراد نیازمندی هستیم که در نزدیکی ما هستند، ولی در مورد نیازمندانی که از ما دورند، چنین الزامی را شهود نمی‌کنیم (Singer, 1972: 231). این در حالی است که وی با بهره‌گیری از اصل بی‌طرفی و با طرح استدلالی، اهمیت دوری و نزدیکی در الزام اخلاقی در کمک کردن به دیگران را رد کرده و این مسئله را اصلی عقلانی و نظری تلقی می‌کند (Singer, 2011: 118). بر این اساس، دوری و نزدیکی فیزیکی و اینکه شخص تنها فرد کمک‌کننده است یا فردی در میان میلیون‌ها کمک‌کننده، در چنین اقدامی هیچ تأثیری ندارد. او می‌گوید:

اگر در توان ماست که بدون فدا کردن هیچ ارزش اخلاقی مشابهی، از وقوع رخداد بدی مانع شویم، به لحاظ اخلاقی باید این کار را انجام دهیم. منظور من از عبارت «بدون فدا کردن هیچ ارزش اخلاقی مشابه»، این است که سبب نشویم فعلی که در همان حد بد است رخ دهد یا فعلی که فی‌نفسه نادرست است انجام یابد و یا از ایجاد خیرهای اخلاقی‌ای که در اهمیت، مانند رویداد بدی است که می‌توانیم مانع از انجام آن شویم، باز بمانیم (Singer, 1972: 231).

۱. شهودهای عملی، شهودهای خودکار و قبل از تفکر ما در مورد وضعیت اخلاقی اعمال و موارد خاص، مانند احساس نادرست بودن هل دادن غریبه از پل است و مراد از شهود اخلاقی در زبان فیلسوفان اخلاق همین قسم است. قسم دیگر از شهودهایی که در تفکر اخلاقی ما دخیل‌اند شهودهای نظری‌اند که به مواردی از این دست تعلق دارند: شهودهایی در مورد اصول یا مفاهیم اخلاقی انتزاعی، عواملی که اعمال را اخلاقی یا غیر اخلاقی می‌سازد و شهودهایی در این باره که اخلاق در مورد چیست؟ (Sandberg & Juth, 2011: 213).

۴. نقد سینگر بر موازنه متأملانه رالز

همان گونه که گذشت سینگر پس از ارائه مؤیدهای دیدگاه خود درباره بی‌اعتباری شهودهای اخلاقی، تأکید می‌کند که هر نظریه روش‌شناختی یا معرفت‌شناختی که برای شهودهای ما در موارد خاص نقش ویژه و اساسی قائل است، از بنیان دارای نقص است و به همین سبب، روش موازنه متأملانه (Reflective Equilibrium) که در ارائه نظریه‌های اخلاقی به کار گرفته می‌شود نیز معیوب و بیهوده است (Singer, 2005: 349-350).

به باور رالز در جایی که نظریه ذاتاً معقولی که کاملاً با داوری‌های شهودی اخلاقی ما مطابق باشد وجود ندارد، ما باید نظریه یا داوری‌های شهودی خود را تعدیل کنیم تا تعادلی میان آن دو برقرار شود. از نظر رالز شهودها نقشی تعیین‌کننده در مباحث اخلاقی دارند، اما نمی‌توان آنها را بدون قید و شرط پذیرفت، بلکه باید تعدیل شوند و تا حدی با نظریه‌ها همخوانی پیدا کنند. رالز بحث خود را با مفهوم عدالت پیش می‌برد و با توجه به مفهوم عدالت معتقد است وقتی فرد تصویری از عدالت در ذهن دارد و می‌خواهد در یک موقعیت، تصمیم‌گیری اخلاقی انجام دهد، باید تصور خود از عدالت را با دیگر تصورهایی که دیگران از عدالت دارند مقایسه کند تا جایی که داوری او با دیگر داوری‌های برآمده از تصوره‌های دیگر از عدالت مخالف نباشد. مدل آزمون نظریه رالز، مدل آزمون یک نظریه علمی است. در علم عموماً نظریه‌ای را که با داده‌ها سازگاری مناسبی دارد می‌پذیریم، اما اگر نظریه‌ای ذاتاً معقول باشد - حتی اگر با تمام داده‌ها سازگار نباشد - ممکن است آمادگی پذیرش آن را داشته باشیم، زیرا می‌توان فرض کرد که داده‌های بی‌ربط، نادرست بوده و یا هنوز در آن موقعیت خاص، عوامل لحاظ نشده‌ای وجود داشته باشد.

رالز داده‌های خام را داوری‌های اخلاقی پیشینی ما می‌داند که ما می‌کوشیم آنها را با نظریه معقول تطبیق دهیم، اما اگر نتوانیم داده‌ها را با نظریه تطبیق دهیم، برخی از این داوری‌ها را رد کرده و نظریه را به گونه‌ای که با دیگر نظریه‌ها مطابق باشد تعدیل می‌کنیم. سرانجام، معقولیت نظریه و داوری‌های به‌جا مانده به تعادل می‌رسند. در این





صورت، ما بهترین نظریه ممکن را خواهیم داشت. بر این اساس، مقبولیت یک نظریه از انسجام درونی و معقولیت خود نظریه ناشی نمی‌شود، بلکه تا حد قابل توجهی به سازگاری آن نظریه با داوری‌های اخلاقی گذشته ما - که به تجدیدنظر یا رها کردن آنها تمایلی نداریم - وابسته خواهد بود (Singer, 1974: 493-494).

به اعتقاد سینگر شباهت میان نظریهٔ هنجاری در اخلاق و نظریه علمی اساساً بد فهمیده شده است. یک نظریه علمی در پی وجود داده‌هایی در مورد جهان واقعی است که ما در صدد توضیح آن هستیم. آن داده‌ها می‌توانند از خطاهایی در اندازه‌گیری یا تفسیر تأثیر پذیرفته باشند و از این رو، تا زمانی که تکلیف خطاهای احتمالی را روشن نکرده‌ایم، نباید مشاهدات را قبول یا رد کنیم. این در حالی است که یک نظریهٔ هنجاری در اخلاق در پی توضیح شهودهای اخلاقی رایج ما نیست، بلکه ممکن است همه آن شهودها را رد کند، اما با این وجود هنوز ممکن است نسبت به نظریه‌های هنجاری دیگری که با داوری‌های شهودی اخلاقی ما منطبق‌ترند، برتری داشته باشد (Singer, 2005: 345)؛ برای مثال، وظیفه‌گرایی می‌گوید قتل به‌طور مطلق بد است و این با شهودهای ما نیز سازگار است، اما بر اساس فایده‌گرایی، قتل اگر نتایج بهتری را تضمین کند، خوب است، هرچند با شهود اولیهٔ ما ناسازگار باشد. گویی دیدگاهی مانند دیدگاه کانت، شهودهای عرفی ما را نظام داده و تبیین کرده است، درست مثل علم که تبیین‌کنندهٔ رخداد واقعی است. سینگر می‌گوید اولاً، هیچ واقعیت اخلاقی ثابتی وجود ندارد؛ ثانیاً، نظریه اخلاقی مانند علم کارش نه تبیین، بلکه توصیه است و می‌تواند بگوید: «هرچه شهود داری را دور بریز و خلافش عمل کن».

وی علت نادرستی قیاس بین نظریه علمی و نظریه اخلاقی را این حقیقت می‌داند که شهود افراد از یک امر، به صورت ذهنی (Subjective) انجام می‌گیرد و نمی‌توان گفت کدام شهود به لحاظ عینی (Objective) درست‌تر از شهودهای دیگر است، چه رسد به اینکه بخواهیم بگوییم کدام نظریه اخلاقی، درست‌تر از دیگر نظریه‌های اخلاقی است. از این رو، وی قیاس بین نظریه علمی و نظریه اخلاقی را نادرست می‌داند (Singer, 1974: 494-495).

به عبارت دیگر - به گمان مؤلفان - قیاس نظریه‌های علمی و نظریه‌های اخلاقی به دو دلیل قیاس مع الفارق است: نخست آنکه در مسائل علمی ما با سه عامل سروکار داریم: الف) نظریه علمی؛ ب) داده‌ها؛ ج) امور خارجی و عینی. حال آنکه در نظریه‌های اخلاقی با دو عامل سروکار داریم: الف) نظریه‌های اخلاقی؛ ب) شهودها (که به منزله داده‌ها هستند). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در اخلاق، عامل خارجی و عینی مفقود است. از این رو، مقایسه نظریه‌های اخلاقی با نظریه‌های علمی قیاسی مع الفارق است. دیگر آنکه در مباحث علمی، سخن از تبیین و توصیف است، حال آنکه در نظریه‌های هنجاری، سخن از دستور و توصیه است. از همین روی در نظریه‌های هنجاری اساساً بحث مطابقت با خارج و عین مطرح نخواهد بود.

نکته دیگر درباره مقایسه دیدگاه رالز و سینگر آن است که در مدل ارتباطی عقل و شهود شهود از نگاه رالز، عقل نقش تعدیل‌کننده دارد، حال آنکه در مدل سینگر، عقل نقش تعیین‌کننده دارد؛ بدین معنا که اگر شهودها با عقل (نظریه اخلاقی) همخوانی نداشته باشند، از نگاه سینگر لازم است شهودهای اخلاقی به طور کلی نادیده گرفته شوند، ولی از نظر رالز باید تا رسیدن به تعادل و موازنه میان شهودها و نظریه‌های اخلاقی به تعدیل آن دو پرداخت.

گویا مراد سینگر آن است که شهودها و نیز روش موازنه متأملانه رالز که برای شهودهای اخلاقی نقش ویژه قائل است، ممکن است سدی در برابر اصلاحات اخلاقی ایجاد کنند و اجازه ندهند رسوبات فکری در اخلاق که هیچ مبنایی جز زمینه‌های تاریخ تکاملی و فرهنگی ندارند، به کناری نهاده شوند و این امر راه پیشرفت‌های اساسی در اخلاق را سد خواهد کرد.

۵. نقدهای وارد بر دیدگاه سینگر

پیش‌تر گذشت که بر اساس نظر سینگر و با توجه به تحلیلی که وی از ارتباط و تطبیق یافته‌های دانشمندان علوم شناختی با نظریه تکامل زیستی ارائه می‌دهد، شهودها و



داوری‌های اخلاقی انسان در موارد خاص فاقد اعتبارند. در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه سینگر در این زمینه می‌پردازیم.

نفی تمایز میان شهادهای عملی و نظری

سندبرگ و جوث در تبیین و تفسیر دیدگاه سینگر با تمایز نهادن میان شهادهای نظری و شهادهای عملی، معتقدند شهادهایی که سینگر بر آنها اشکالاتی وارد می‌سازد، شهادهای عملی بوده (Singer, 2005: 332) و شهادهایی که وی آنها را دارای استحکام دانسته و در برابر ایرادها مقاوم تلقی کرده، شهادهای نظری‌اند، در حالی که به لحاظ منطقی تمایزی بین آن دو شهود نبوده و اشکالات شهادهای عملی بر شهادهای نظری نیز وارد است.

شهادهای عملی در نظر سینگر دارای سه اشکال هستند: الف) غیرارادی و ناخودآگاهانه (Automatical) هستند و در نتیجه از کنترل ما خارجی‌اند (ibid: 338)؛ ب) برآمده از تکامل‌اند و تلقی کردن آنها به عنوان شهود تنها گمان ماست (ibid: 347-348)؛ ج) شهادهای عملی ناسازگارند؛ به این معنا که افراد مختلف می‌توانند شهادهای عملی متفاوتی داشته باشند (ibid: 339-342).

به نظر می‌رسد فرض ناسازگاری میان شهودها در خصوص شهادهای برآمده از تاریخ فرهنگی می‌تواند مصداق داشته باشد، زیرا شهادهای متکی بر تاریخ تکاملی میان همه انسان‌ها مشترک‌اند و از این‌رو، افراد مختلف شهادهای متفاوتی در این باب نخواهند داشت. سندبرگ و جوث می‌کوشند نشان دهند شهادهای نظری نیز خالی از ایرادهای پیش‌گفته نیستند. (Sandberg & Juth, 2011: 215-218)

اول - شهادهای نظری نیز غیرارادی و ناخودآگاهانه‌اند. سندبرگ و جوث طی آزمایشی، واکنش دانشجویان به این پرسش را بررسی کردند که آیا دوری فیزیکی، به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد یا خیر؟ بیشتر دانشجویان بی‌درنگ و ناخودآگاه گفتند: خیر! (پذیرش اصل بی‌طرفی). بنابراین، سندبرگ و جوث نتیجه گرفتند ابتدای کمتر شهادهای نظری بر عواطف، سبب نمی‌شود که کمتر غیرارادی و ناخودآگاه و در



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

نتیجه کمتر خارج از کنترل باشند. از این رو، شهودهای بیشتر مردم در مورد اصول یا مفاهیم اخلاقی (شهودهای نظری) دقیقاً به اندازه شهودهایشان در مورد درست و نادرست اخلاقی در موقعیت‌ها و داستان‌های خاص، غیرارادی و ناخودآگاهانه است (ibid: 215).

به نظر می‌رسد سخن سندبرگ و جوث در صورتی درست خواهد بود که حکم دانشجویان یادشده درباره پذیرش اصل بی‌طرفی، لزوماً شهودی نظری و برآمده از عقل باشد، ولی از آنجا که ممکن است حکم دانشجویان در پذیرش اصل بی‌طرفی، ناشی از رسوب‌های فرهنگی جامعه‌شان باشد، در این صورت شهودی عملی بوده و استدلال سندبرگ و جوث در این مورد ناتمام است.

دوم - شهودهای نظری نیز حاصل تکامل اند. بر اساس تقریر ریچارد جویس، عوامل تکاملی در بررسی شهودها، افزون بر شهودهای عملی، می‌توانند توجیه معرفتی شهودهای نظری را نیز زیر سؤال ببرند؛ بدین معنا که عوامل زیستی‌ای که در انتخاب طبیعی دخالت دارند و موجب بقای موجود زنده می‌شوند، شکل‌دهنده شهودها و باورهای اخلاقی ما بوده و مفاهیم اجتماعی و اخلاقی، بازتاب همان عوامل زیستی و تکاملی هستند (Joyce, 2006: ch. 6). منظور جویس آن است که حتی همین شهودهای نظری و اصولی که در بررسی و نقد باورهای اخلاقی به کار می‌گیریم نیز خود تحت تأثیر عوامل تکاملی هستند. سینگر با کلیت نظریه جویس موافق نیست و آن را در خصوص شهودهای عملی صادق می‌داند و معتقد است شهودهای نظری و عقلانی با توضیح تکاملی بی‌اعتبار نمی‌شوند. وی برای تأیید دیدگاه خود به این استدلال متوسل می‌شود: شهودی که می‌گوید «مرگ یک نفر از مرگ پنج نفر فاجعه کمتری دارد»، به شهودی که می‌گوید غریبه را هل ندهیم یا کلید را بزیم شبیه نیست. وی بر این باور است که اگر شهودهای نوع اول را شهودی عقلانی بدانیم، به حقیقت نزدیک‌تر است (Singer, 2005: 350-351).

منظور سینگر آن است که با توجه به اینکه شهودهای نظری و عقلانی ما برآمده از دوره‌ها و سیر تکاملی نیستند، از ثبوت و استحکام بیشتری برخوردارند و حال آنکه



نظر

اعتبار شهودهای اخلاقی: نقد و بررسی دیدگاه سینگر



شهودهای عملی که بیشتر از بخش‌های عاطفی مغز ناشی می‌شوند، در اصل بازتاب‌دهندهٔ اقتضائات و شرایط زندگی انسان در تاریخ تکاملی او هستند.

سندبرگ و جوث در پاسخ بیان می‌کنند که شهودهای عقلانی در نظر سینگر هیچ امتیازی از شهودهای عملی ندارند و سینگر در ارائه ملاکی برای تمایز میان آنها موفق نبوده است (Sandberg & Juth, 2011: 216).

مؤلفان بر این باورند که حتی در مورد احکامی مانند اینکه «مرگ پنج نفر بدتر از مرگ یک نفر است»، می‌توان توجه تکاملی آورد؛ به این معنا که حفظ و بقای پنج نفر، احتمال بقای ذخیره ژنی را بیشتر می‌کند. توضیح اینکه از آنجا که عملی دارای توجه تکاملی است که در تکثیر و بقای ژن‌های موجود زنده تأثیر مثبت یا منفی داشته باشد، از این رو، چنانچه پنج نفر باقی بمانند، فرصت انتقال اوصاف کسب‌شده با تولید مثل به نسل‌های پس از خود بیشتر خواهد شد.

سوم - شهودهای نظری افراد متفاوت است، هرچند در برخی موارد مانند مسئله کمک به نیازمندی که از ما دورند، شهودهای نظری افراد یکسان بوده و تفاوتی ندارند، اما این شهودها گاه با یکدیگر مخالف‌اند. برای مثال، در مورد نجات جان انسان‌ها از خطر مرگ، دو شهود متفاوت با دو استدلال متفاوت وجود دارد. تاورک (Taurek) دربارهٔ موقعیت‌هایی که در آنها نجات افراد از خطر مرگ مطرح است، می‌گوید مهم نیست شما چند نفر را از خطر مرگ نجات بدهید. مبنای نظر او این شهود است که با مقایسه کردن دو زندگی متفاوت، ما به آن دو زندگی شخصی نگاهی بیگانه و ابزاری داشته و نسبت بدان ناظر بیرونی هستیم و نمی‌توانیم مصیبت فقدان یک فرد را با مصیبت فقدان افراد دیگر مقایسه کنیم، زیرا گاه فقدان یک فرد به خاطر تأثیرگذاری او در زندگی دیگران، با مصیبت فقدان شخص یا اشخاص دیگر قابل مقایسه نیست، زیرا می‌تواند پی‌آمدهای وخیم‌تری داشته باشد (Taurek, 1977: 293-294). در مقابل سندبرگ و جوث دیدگاه دیگری دارند و معتقدند اگر حفظ حیات اهمیت زیادی دارد، پس حفظ زندگی بیشتر بهتر است. سپس اضافه می‌کنند اینکه این شهود عقلانی‌ترین شهود باشد، بدیهی نیست و برای اثبات معقول‌تر بودن آن، باید استدلال

هنجاری آورده و نظام‌های اخلاقی متفاوت را با توجه به شایستگی‌های متفاوت آنها و نیز نقص‌هایشان با یکدیگر مقایسه کرد (Sandberg & Juth, 2011: 217).

سندبرگ و جوث با نقد روش‌شناسی سینگر و وارد دانستن اشکال‌های شهودهای عملی بر شهودهای نظری، معتقدند که هر دوی این شهودها ارزش یکسانی دارند و تفاوتی بین آن دو نیست؛ به این معنا که اگر شهودهای عملی معتبرند، شهودهای نظری نیز معتبر خواهند بود، وگرنه هر دو نامعتبرند. در واقع، به نظر می‌رسد شهودهای نظری سینگر اساساً شهود نیستند، زیرا شهود نوعی ادراک بی‌واسطه است و نباید از طریق اندیشه‌ورزی حاصل آید (Becker, 2001: 880)، حال آنکه شهودهای نظری سینگر، نوعی تفکر و استدلال اخلاقی است. از این رو، اگر استدلال‌ورزی را به‌عنوان یکی از مقومات چنین شهودهایی در نظر بگیریم، مفهوم شهود نظری، مفهومی متناقض‌نما خواهد بود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال سخن سینگر آن است که اولاً، وی دقیقاً مؤلفه‌های شهود عملی و شهود نظری را مشخص نکرده و ثانیاً، معیاری برای تبیین توجیه معرفتی شهودهای نظری نسبت به شهودهای عملی ارائه نداده است.

بدفهمی سینگر از موازنه متأملانه رالز

از آنجا که رالز مفاد موازنه متأملانه را به‌وضوح بیان نکرده، راه برای تفسیرهای مختلف گشوده شده است. سینگر نیز خوانش خاصی از موازنه متأملانه دارد و بر همین اساس، اشکالاتی را بر رالز وارد کرده است. به گمان سینگر، شهودها در نظر رالز از اعتبار و استحکام کامل برخوردارند و نظریه‌ها و اصول اخلاقی باید براساس آنها تعدیل شوند، حال آنکه این برداشت به گمان برخی صاحب‌نظران بر دیدگاه‌های رالز منطبق نیست. این در حالی است که رالز دو تصور از موازنه متأملانه را از هم تفکیک کرده است. مطابق با تصور نخست، ایجاد تغییر در شهودهای ما از یک امر ممکن نیست، زیرا داوری‌های شهودی ما در این حالت، تنها داوری‌ها و دریافت‌های شهودی‌ای هستند که با اصول پیشینی ما مطابق‌اند و ما قادر به تغییر آنها نیستیم. بر اساس تصور دوم از موازنه متأملانه ما با توصیف‌ها، داوری‌ها و دریافت‌های متعدد و متنوعی از یک امر مواجه





می‌شویم و می‌توانیم در آن داوری‌ها و توصیف‌هایی که با اصول پیشینی ما ناسازگارند، با تعقل و تأمل دقیق تجدید نظر کنیم. در تصور دوم، ما اجازه داریم با بازبینی داوری‌های سریع و پیش از تفکر خود با توجه به دلایل عقلانی مرتبط به یک موازنه متاملانه دست یابیم (Rawls, 1971: 49).

به باور سندبرگ و جوث سینگر خوانش نادرستی از موازنه متاملانه رالز داشته است، زیرا انسجام موازنه متاملانه در آن نیست که میان داوری‌های اولیه و اصول قرار گیرد، بلکه انسجام آن در این است که بین داوری‌های ملاحظه‌شده و اصول - یعنی اصولی که در شرایط مناسب برای سنجش و داوری کلی مطرح شده‌اند - قرار داده شود (Sandberg & Juth, 2011: 221). بر این اساس، سندبرگ و جوث تأکید می‌کنند که تصور دوم از موازنه متاملانه که خود رالز آن را برمی‌گزیند، به صراحت تغییر اساسی در نظام هنجاری یک فرد را اجازه می‌دهد و از اینجا مشخص می‌شود که طرفداران این روش و حتی خود رالز تجدید نظر در داوری‌های شهودی فرد را بر اساس تأمل دقیق و نزدیک از طریق موازنه تأیید می‌کنند (ibid: 222).

موازنه متاملانه اگرچه هیچ نقطه ثابت و مسلمی را برای عزیمت نظریه هنجاری فراهم نمی‌کند، ولی می‌تواند بپذیرد که بخش‌های مشخصی از تفکر اخلاقی ما نسبت به بخش‌های دیگر قابل اعتمادترند. بنابراین، مانع از شک‌گرایی اخلاقی می‌شود و بر این اساس، نیازی نیست که تنها ابتدای اخلاق بر عقل محض را مانع از شک‌گرایی اخلاقی بدانیم؛ برای مثال، شاید شهودهای اخلاقی معین ما قابل اعتماد تلقی گردند، مگر زمانی که دلیل خوبی برای نظریه مخالف داشته باشیم (ibid: 224).

بنابراین، اگر همان‌گونه که سندبرگ و جوث یادآور شده‌اند فهم سینگر از موازنه متاملانه بر تصویر اول از این روش منطبق باشد، آن‌گاه نقدهای سینگر بر رالز در این زمینه اتقان کافی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

مطالب پیش‌گفته نشان داد که از نظر سینگر شهودها دو نوع‌اند: الف) شهودهای عملی؛

ب) شهودهای نظری. از نگاه وی شهودهای نظری معتبر و معرفت‌بخش‌اند، اما شهودهای عملی به طور مطلق این‌گونه نیستند، زیرا بیشتر در تاریخ تکاملی و تاریخ فرهنگی ما ریشه دارند. ابتدای داوری اخلاقی بر تاریخ فرهنگی به طور مطلق، به نسبی‌گرایی می‌انجامد و از آنجا که شرایط تکاملی موجود زنده در دوره‌های تکاملی، تغییر و دگرگونی می‌پذیرد، این شکل از ابتدا نیز به نوعی نسبی‌گرایی خواهد انجامید. افزون بر آن اشکال استنتاج باید از هست نیز در آن جریان دارد. از این‌رو، شهودهای مبتنی بر این دو منشأ تنها تا آنجا معتبرند که با یافته‌های عقلانی آدمی در تعارض نباشند و این موضع وی دیدگاه او را از دیدگاه رالز متمایز می‌سازد، زیرا بر اساس نظر رالز عقل تنها نقش تعدیل‌کننده میان اصول اخلاقی و داوری شهودهای ما را بر عهده دارد، نه نقش تعیین‌کننده. نکته دیگر آنکه از نظر سینگر فیلسوفان اخلاق در بهره‌گیری از شهودها در نظام اخلاقی خود یا به شهودهای عقلانی تکیه می‌کنند و یا به مستدل کردن پسینی شهودهای عملی می‌پردازند، از این‌رو، هیچ شهودی، بدون همراهی با استدلال - پیشینی یا پسینی - در نظریه اخلاقی به کار گرفته نمی‌شود.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۷)، قانون در طب، ترجمه: عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، ج ۱، چاپ نهم، تهران: سروش.
۲. اخوان الصفا و خلّان الوفا (۱۴۱۵)، رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفا، تحقیق: عارف تامر، الطبعة الاولى، بیروت - باریس.
۳. افلاطون (بی تا)، دوره کامل آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. ویلسون، ادوارد (۱۳۸۴)، سوسیویولوژی (زیست‌شناسی اجتماعی)، ترجمه: عبدالحسین وهاب‌زاده، چاپ اول، مشهد: جهاد دانشگاهی.
5. Kant, Immanuel (1997), *Groundwork of the Metaphysics of morals*, Cambridge: Cambridge university press.
6. Lawrence c. Becker and charlotte B. Becker (2001), *Encyclopedia of ethics*, vol. 2, Routledge.
7. Greene, Joshua D. (2002), *The terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do About it*, Doctoral Dissertation of Joshua D. Greene, Recommended for acceptance by the Department of Philosophy, Princeton: Princeton University Press.
8. Greene, Joshua D. Sommerville, R. Brian. Nystrom, Leigh E. Darley, John M. and Cohen onathan D. (2001), "An FMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment," *Science*, 293.
9. Greene, a Joshua and Haidt, Jonathan (2002), "How (and Where) Does Moral Judgment Work?" *Trends in Cognitive Sciences*, 6.
10. Haidt, Jonathan (2001), "The Emotional Dog and It's Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review*, 108.
11. Haidt, Jonathan, Bjorklund, Fredrik and Murphy, Scott (2000), *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*, Department of Psychology, University of Virginia, unpublished manuscript.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

12. Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
13. Joyce, Richard, (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA: The MIT Press.
14. Rachels, James (1991), "When Pjilosophers Shoot from the Hip," *Bioethics*, 5.
15. _____ (1997), *Can Ethics Provide Answers and Other essays in Moral Philosophy*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
16. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
17. Sandberg, Joakim & Juth, Niklas (2011), "Ethics and Intuitions: A Reply to Singer," *Journal of Ethics* 15.
18. Singer, Peter (1972), "Famine, affluence and morality," *Philosophy & Public Affairs* 1.
19. _____ (1974), "Sidgwick and Reflective Equilibrium," *the Monist*, 58.
20. _____ (1993), *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University press.
21. _____ (2005), "Ethics and intuitions," *The Journal of Ethics*, 9.
22. _____ (2011), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*, 2nd ed, Princeton: Princeton University Press.
23. Stent, Gunthers. (1980), *Morality as a Biological Phenomenon*, University of California Press, Ltd.
24. Taurek, John (1977), "Should the numbers count?" *Philosophy & Public Affairs*, 6.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۴

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 3, Autumn, 2015

مغالطه طبیعت‌گرایانه از منظر جورج مور

* فرشته ارجمند

** غلامحسین توکلی

چکیده

هدف اصلی این مقاله بررسی و نقد دیدگاه جورج مور در مورد تعریف مفهوم «خوب» است. از نظر وی، وصف خوب به هیچ وصف دیگری قابل تحویل نیست. به زعم مور مفهوم خوب یک مفهوم بسیط و از این رو تعریف‌ناپذیر است. مور افزون بر اینکه مفهوم خوب را تعریف‌ناپذیر می‌داند، آن را یک کیفیت غیرطبیعی تلقی می‌کند. وی هرگونه اندیشه‌ای را که خوب را با کیفیات طبیعی یکسان بداند، مخدوش دانسته و آن را مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌شمارد. از این رو، بیان می‌کند که خوب صفتی است که نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد، اما استدلال سؤال‌گشوده مور در نهایت تباین مفهومی خوب و لذت را می‌رساند و این غیر از تباین مصداقی آنهاست. بیان مور هرگز این احتمال را نفی نمی‌کند که محکی خوبی و لذت یک وصف باشد - نه دو وصف - که به دو اعتبار، این دو مفهوم از آن انتزاع گردد.

کلیدواژه‌ها

جورج ادوارد مور، تعریف، مغالطه طبیعت‌گرایانه، استدلال پرسش‌گشوده، مفهوم خوب.



نظر
هدر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز ذهن فیلسوفان اخلاق را به خود مشغول داشته، این است که آیا مفاهیمی همچون «خوب و بد» و «باید» و «نباید» تعریف‌پذیرند یا تعریف‌ناپذیر؟ مهم‌ترین تلاش علمی جورج مور^۱ در کتاب مبانی اخلاق تحلیل مفهوم «خوب» است. وی که در نظر بسیاری پدر فلسفه اخلاق مدرن و از شاخص‌ترین چهره‌ها در مکتب شهودگرایی است معتقد است «سؤال خوب چیست؟» اساسی‌ترین پرسش در همه اخلاق است و در واقع معنایی که خوب افاده می‌کند، سوای مفهوم متضاد آن یعنی «بد»، تنها متعلق بسیط ادراک است که به اخلاق اختصاص دارد. از نظر مور مهم‌ترین خطاها در نتیجه اعتقاد به پاسخی نادرست به این پرسش است. تا وقتی پاسخ این پرسش دانسته نشود، محال است کسی دلیل هیچ حکم اخلاقی را بداند. مور از این ادعایش که خوب بسیط و تعریف‌ناپذیر است با استدلال معروف به پرسش گشوده (Open Question) دفاع می‌کند. بدین صورت که درباره هر تعریفی از مفهوم خوب، اعم از تعریف‌های طبیعی یا مابعد طبیعی، این پرسش را می‌توان مطرح کرد که آیا آنچه معادل خوب تلقی شده خودش خوب است یا نه؟ وی بر پایه این دیدگاه، نظریه‌های اخلاقی پیش از خودش را رد کرده است.

هدف اصلی این مقاله بررسی و نقد دیدگاه مور درباره تعریف‌ناپذیری مفهوم خوب است. بنابراین، نخست به انواع تعریف پرداخته می‌شود و در نهایت، ناکارآمدی دیدگاه وی در رد برخی نظریه‌های طبیعت‌گرایانه نشان داده می‌شود.

تعریف

تعریف در لغت به معنای «شناساندن»، «آگاه کردن» و «حقیقت امری را بیان کردن» و در اصطلاح به معنای مجموع تصورات معلومی است که موجب معلوم شدن

۱. George Edward Moor (1873-1953) فیلسوف تحلیلی انگلیسی، از بنیان‌گذاران فرا اخلاق و صاحب دو اثر معروف مبانی اخلاق و فلسفه اخلاق.





تصور مجهولی می‌شوند. تعریف مهم‌ترین عمل ذهن بر روی مفاهیم و تصورات است (خندان، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

چند نکته مهم در بحث تعریف شایسته توجه است: نخستین نکته به متعلق تعریف مربوط است. متعلق تعریف می‌تواند یک شیء یا یک مفهوم یا یک واژه باشد. تعریف گاهی بیانگر آن است که یک واژه بر چه معنایی دلالت می‌کند در این صورت، مُعرف یک واژه است. گاهی آنچه تعریف می‌شود یک مفهوم است، در این حالت ایضاً مفهومی انجام می‌شود؛ به این معنا که به واسطه تعریف معنا و مفهوم وضوح می‌یابد و گاهی نیز آنچه که تعریف بدان تعلق می‌گیرد یک شیء است که در این حالت، شیئی به کمک اشیای دیگر تعریف می‌پذیرد.

نکته دوم تفاوت میان اغراض و روش‌های تعریف است. غرض از تعریف امری است که تعریف به قصد آن انجام می‌گیرد، درحالی‌که روش تعریف ابزاری است که برای رسیدن به غرض خاص تعریف به کار بسته می‌شود. خلط میان غرض و غایت یک تعریف و روش آن به بروز برخی خطاها می‌انجامد. تعریف را می‌توان از حیث اغراض و غایت به اقسام زیر تقسیم کرد:

تعریف اسمی

غرض از تعریف اسمی، بیان و گزارش یا تأسیس و وضع معنای یک واژه است. بنابراین، تعریف اسمی یا حالت گزارشی دارد و یا اینکه کاملاً وضعی و قراردادی است. در تعریف اسمی یا غرض این است که معنایی که از یک واژه در زبان مراد می‌شود گزارش داده شود و یا اینکه از آغاز به صورت قراردادی معنای خاصی برای واژه‌ای وضع می‌شود و در هر دو حالت، غرض از تعریف ارائه ارتباط میان واژه و معنای آن است. تعریف اسمی خود بر دو قسم است:

الف) تعریف لفظ به لفظ (word - word)؛

ب) تعریف لفظ به شیء (word-thing).

غرض از هر دو قسم، همان‌گونه که اشاره شد گزارش یا تأسیس معنای یک واژه

است؛ با این تفاوت که در تعریف لفظ به لفظ، تنها به تعادل و تساوی معنایی دو لفظ اشاره می‌شود و این امکان هست که معنایی که هر دو لفظ در آن اشتراک دارند خود معلوم نباشد؛ مثل اینکه گفته شود انسان و بشر به یک معناست، در حالی که معنایی که این دو واژه بر آن دلالت می‌کنند معلوم نباشد (Robinson, 1972: 17)، ولی در تعریف لفظ به شیء به ارتباط میان یک لفظ و شیئی که معنای آن لفظ است اشاره می‌شود و واژگان به کاررفته در تعریف باید از وضوح معنایی بیشتری برخوردار باشند تا به کمک آن بتوان دریافت که واژه‌ای که تعریف می‌شود بر چه معنایی دلالت می‌کند (Robinson, 1972: 17).

تعریف حقیقی

تعریف اسمی به واژه‌ها مربوط می‌شود؛ ولی نوع دیگری از تعریف هست که به اشیا مربوط است و از آن به تعریف حقیقی یاد می‌شود. تعریف حقیقی را تعریف شیء به شیء نیز گفته‌اند، زیرا بر اساس آن یک شیء به کمک اشیای دیگر تعریف می‌شود. در تعریف حقیقی شناختن لفظ یا جداسازی مدلول یک لفظ از دیگر امور موضوعیت ندارد، بلکه غرض از آن شناخت هرچه دقیق‌تر خود شیء است. در این تعریف، خود شیء تحلیل می‌شود؛ خواه تحلیل و تجزیه عینی و خارجی باشد یا اینکه تجزیه و تحلیل ذهنی و مفهومی باشد (Robinson, 1972: 190). بر خلاف تعریف‌های اسمی دو روش زیر برای شناخت حقیقت شیء نافع‌ترند:

الف) روش تحلیلی

در تعریف به روش تحلیلی، عبارتی بیان می‌شود که به واسطه آن تحلیلی از واژه مورد نظر ارائه می‌شود. روش تحلیلی بهترین روش تعریف دانسته شده است و برخی تعریف را تعریف نمی‌دانند جز اینکه به روش تحلیلی باشد (Robinson, 1972: 97). تعریف به روش تحلیلی نه تنها معنای یک واژه را معین می‌کند، بلکه تحلیلی از معنای آن نیز ارائه می‌دهد، ولی همه واژه‌ها را نمی‌توان به این روش تحلیل کرد. آن دسته از واژه‌ها که بر



اموری بسیط یا بر اموری که تحلیل آنها هنوز شناخته نشده دلالت می کنند، به روش تحلیلی قابل تعریف نیستند؛ برای مثال، از واژه آبی نمی توان تعریفی به روش تحلیلی ارائه داد، زیرا آبی امری بسیط و تحلیل ناپذیر است (Robinson, 1972: 97).

ب) روش ترکیبی

در تعریف به روش ترکیبی، یک واژه بر اساس نسبت هایی که میان مدلول واژه و دیگر امور برقرار است تعریف می شود (Robinson, 1972: 98)؛ برای مثال در تعریف قرمز گفته می شود: رنگی که چشمان یک انسان معمولی وقتی که با طول موج نور ۶۰۰ تا ۶۵۰ نانومتر نزدیک می شود درک می کند. در این روش، نه واژه ای مترادف قرمز بیان شده است و نه از مدلول آن تحلیلی ارائه شده است، بلکه تعریف واژه قرمز با بیان نسبت میان مدلول آن و برخی امور دیگر - مثل انسان - صورت پذیرفته است.

تعریف به روش ترکیبی، تعریف نسبی نیز نامیده می شود، زیرا در این روش بر اساس نسبتی که میان مدلول واژه و دیگر اشیا برقرار است واژه تعریف می شود. نکته مهم آن است که چون تحقق هر شیئی متضمن تحقق نسبت یا نسبت های مربوط به آن شیء است، از این رو، همه واژه ها به روش ترکیبی تعریف پذیرند. اگر روش تعریف تنها به روش مترادف یا روش تحلیلی منحصر بود، پذیرفتن این سخن که برخی از واژه ها به طور مطلق تعریف ناپذیرند دشوار نبود، ولی با امکان تعریف واژه ها به روش ترکیبی دیگر نمی توان از تعریف ناپذیری مطلق برخی واژه ها سخن گفت. واژه هایی مثل «آبی» که در ظاهر به روش تحلیلی تعریف ناپذیرند، به آسانی به روش ترکیبی قابل تعریف اند.

دیدگاه مور در باب تعریف

در میان انواع بسیار ممکن تعریف، جورج مور به تحلیل حقیقی علاقه مند است. در اصطلاح مور تعریف موفق از یک وصف، تحلیلی است از اجزایی که شیء را ایجاد کرده و شاید ارتباطی که این اجزا با یکدیگر و با شیء به عنوان کل دارند. در این



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

دیدگاه از تعریف، اوصاف بسیط - اوصافی که جزء ندارند - قابل تعریف نیستند. مور می‌نویسد: «تعاریفی که ماهیت واقعی شیء و یا مفهوم مدلول کلمه را توصیف می‌کنند و تنها به ما نمی‌گویند که این کلمه در چه معنایی به کار رفته، فقط وقتی امکان دارند که شیء یا مفهوم مورد پرسش بسیط نباشد» (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۰). اشیا و یا اوصاف مرکب، واقعی یا افسانه‌ای، موضوع این نوع تعریف‌اند. مور به نمونه‌هایی همچون اسب و کایمرا^۱ اشاره می‌کند؛ هر یک از اینها می‌توانند به اجزایشان تحلیل شوند و آن اجزا ممکن است بیشتر قابل تجزیه و تحلیل باشند تا جایی که به بسیط‌ترین جزء آنها برسید که تحلیل بیشتر ممکن نباشد.

مور در چندین جا برای روشن کردن منظورش اسب را به حیوان چهارپای شُم‌دار از ردهٔ اسب‌سانان تعریف می‌کند. بدیهی است که منظور مور از تعریف تحلیل است، اما تعریفی که برای اسب پیشنهاد می‌کند به نظر نمی‌رسد از نظر وارنوک تحلیل به‌شمار می‌آید. مری وارنوک^۲ در فلسفه اخلاق در قرن بیستم (*Ethics since 1900*) می‌نویسد: «بدون شک می‌توان اجزای اسب را برشمرد و حتی روابط آن اجزا را با یکدیگر بیان کرد، اما این کار این نیست که به معنای خاصی بگوییم حیوان چهارپای شُم‌دار و...» و اساساً این گفته به نحو طبیعی تعریف اسب تلقی نمی‌شود» (وارنوک، ۱۳۸۰: ۵۱).

چیزی که مور از تحلیل خوب انتظار دارد این است که به‌وضوح بیان کند اجزایی که یک شیء را می‌سازند و ارتباطی که آن اجزا با یکدیگر دارند چیست، ولی وارنوک فکر می‌کند این امر نمی‌تواند تعریف باشد. از نظر او تحلیل اسب، تنها نمی‌تواند حاوی چهارپا، شُم، دم و... باشد.

مور در بیان مثال خود از اسب و کایمرا، گمان می‌کند تحلیل موفق ا ارائه می‌دهد. وی مور درباره کایمرا بیان می‌کند که می‌توانیم اجزایش را توصیف کنیم - مار، بز و یک شیر ماده - و اینکه چگونه آن اجزا با یکدیگر ترکیب شده‌اند. ما می‌توانیم هر یک

۱. Chimera: موجودی افسانه‌ای که ترکیبی است از مار، شیر و بز؛ چیزی شبیه به شتر گاوپلنگ در ادبیات ایرانی.
۲. Mary Warnock (1924) فیلسوف اخلاق معاصر انگلیسی که در زمینه‌های اخلاق، تربیت، ذهن و اگرستانسیالیسم به پژوهش پرداخته است.





از این اجزا را به اجزای دیگری تقسیم کنیم و از آنجا که مار، بز و شیر ماده چیزهایی مرکب هستند، همه از بخش‌هایی ترکیب شده‌اند که ممکن است به نوبه خود، قابل تقسیمی مشابه باشند، اما باید در نهایت به بسیط‌ترین اجزا تقلیل یابند که دیگر تعریف‌پذیر نباشند. افزون بر این، به نظر می‌رسد معطوف کردن آنها به خوب دومین نگرانی زیربنایی وارنوک باشد.

مور می‌خواهد اثبات کند که نوع معینی از تعریف - تحلیل وصفی - برای خوب غیر ممکن است، ولی به نظر می‌رسد مثال‌های او از تحلیل‌های وصفی شبیه تحلیل‌هایی از اشیای عینی باشد.

ماهیت تحلیل

با توجه به آنچه تاکنون درباره ماهیت تعریف و تحلیل درباره مفاهیم و اشیا بیان شد، حال می‌توان به بررسی مفهوم «خوب» در فلسفه اخلاق جرج مور پرداخت. مور ادعا می‌کند که «خوب» تعریف‌ناپذیر است. منظور مور این است که چیزی که واژه خوب - در کاربردهای علم اخلاق - به آن اشاره می‌کند تحلیل‌ناپذیر است.

مور در مبانی اخلاق توضیحی درباره آنچه که او در واقع تجزیه و تحلیل موفق می‌داند ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «خوب تعریف‌ناپذیر است و از هیچ جزئی ترکیب نیافته است که بتوان وقتی درباره آن فکر می‌کنیم، جایگزین آن ساخت» (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۱). تعریفی که ماهیت واقعی شیء و یا مفهوم کلمه را توصیف می‌کند، فقط وقتی امکان دارد که شیء یا مفهوم مورد بحث مرکب باشد. این بیانگر چیزی است که مور از تحلیل انتظار دارد که تنها بر اشیای دارای اجزا اعمال می‌شود، به شیوه‌ای که قادر باشیم آنها را در تعریف جایگزین شیء کنیم. وی در نوشته‌های بعدی‌اش برای نمونه در مقاله «پاسخی به منتقدان»، تبیین کامل‌تری از تعریف ارائه می‌دهد و مجموعه معیارهای زیر را برای تحلیل موفق بیان می‌کند:

۱. هم معرّف و هم معرّف هر دو باید مفهوم باشند، ایده و یا گزاره، اما نه صرف عبارت‌های زبانی (Moore, 1942: 662). این امر برای اطمینان از فهم این نکته است که در

حال انجام تعریف تحلیلی هستیم و نه تحلیل زبانی. مور می‌نویسد: «تعریف کردن یک مفهوم، همان چیزی است که به‌عنوان تحلیل از آن واژه ارائه می‌دهیم. در تحلیل مفهومی معرّف و معرّف به نحو زبانی بیان می‌شوند، اما آنچه تحلیل می‌شود مفهوم است نه عبارت - شکل حروف، فاصله‌گذاری، نحو و ...» (Moore, 1942: 664).

۲. معرّف و معرّف باید به یک معنا مفهوم باشند. معرّف و معرّف در تحلیل موفق باید به یک شیء اشاره کنند.

۳. معرّف باید به گونه‌ای باشد که هر کس تشخیص داد و دانست که معرّف بر فلان چیز اطلاق می‌شود، بداند معرّف نیز بر آن اطلاق می‌شود.

۴. باید عبارت استفاده‌شده برای معرّف با عبارت استفاده‌شده برای معرّف مترادف باشد.

او گمان می‌کرد این شرط برای هر تحلیل موفق ضروری است، اما مطمئن نبود که چه معیاری را برای استفاده از ترادف اعمال کند. اگر ترادف تنها به معنای دو عبارتی باشد که به یک شیء اشاره دارند، این شرط به وضوح درست است.

۵. عبارت استفاده‌شده برای معرّف باید متفاوت از عبارت استفاده‌شده برای معرّف باشد، به دو روش:

الف) معرّف باید به‌صراحت مفاهیمی را که در معرّف به کار نرفته‌اند، ذکر کند.

ب) معرّف باید بیان کند که مفاهیم به چه شیوه‌ای ترکیب شده‌اند (Moore, 1942: 662-666).

در نهایت، ادعای مور این است که هیچ تحلیلی از خوب ذاتی وجود ندارد که رضایت‌بخش باشد. برای مور، خوب تحلیل ناپذیر است، زیرا بسیط است. مفاهیم بسیط اجزا ندارند، بر خلاف مفهومی مانند «برادر» که مفاهیم دیگری به‌عنوان اجزا دارد. در مفهوم در خوب، مفاهیم دیگری وجود ندارد که به شیوه‌ای که به مصداق معرّف اشاره کنند، بتوانند ترکیب شوند.

مور و معنای خوب

مور می‌گوید علم اخلاق با محمول «خوب» و محمول «بد» سروکار دارد. وی با این امر





که ما در واقع چگونه واژه خوب را به کار می‌بریم، کاری ندارد، بلکه تلاش‌هایی را که مفهوم خوب را تحلیل می‌کنند، بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، وی با تلاش‌هایی که شیوه‌ای از تحلیل مفهومی را برای خوب اعمال می‌کند، سروکار دارد. مور بر این باور است که در فلسفه اخلاق پیش از هر پژوهشی باید از چیستی مفهوم «خوب» پرسید و تا وقتی پاسخ این پرسش دانسته نشود نمی‌توان دلیل هیچ حکم اخلاقی را دانست، اما به اعتقاد او پرسش از چیستی خوب می‌تواند به گونه‌های مختلفی فهم شود. مور سه معنای احتمالی «پرسش خوب چیست» را از یکدیگر جدا می‌کند:

اولاً، این پرسش ممکن است خواهان پاسخی خاص باشد. پرسش در این معنا به صورت عام اظهار نمی‌شود، بلکه این گونه اظهار می‌شود که کدام رستوران خوب است؟ یا چه روشی برای آغاز خوب است؟ در تمام این موارد، به خوب یا بد بودن شیء خاصی حکم می‌شود؛ یعنی پرسش «چه» با این پاسخ داده می‌شود، ولی این همان معنایی نیست که یک اخلاق علمی، با آن معنا این پرسش را مطرح می‌کند. در واقع بحث از شایستگی‌های فردی اشخاص، اشیا و رویدادهای بی‌شمار در گذشته، حال و آینده جهان را هیچ علمی نمی‌تواند دربرداشته باشد. بنابراین، اخلاق هرگز با واقعیت‌هایی از این نوع که واقعیت‌های منحصر به فرد، شخصی و مطلقاً جزئی‌اند، سروکار ندارد.

ثانیاً، چه‌بسا در پاسخ به پرسش «خوب چیست»، در حوزه اخلاق کاربردی پاسخ داده شود و فهرستی از فضیلت‌ها ارائه گردد. بدین صورت که این پرسش در این معنا، طالب پاسخی عام به صورت این گزاره است که یک نوع چیز خوب است مانند اینکه لذت خوب است.

ثالثاً، ممکن است در پاسخ به پرسش «خوب چیست» به این مسئله توجه شود که خوب را چگونه باید تعریف کرد. به باور مور این تحقیقی است که تنها مربوط به اخلاق است و تحقیقی است که باید توجه بسیار خاصی به آن معطوف کرد، زیرا این پرسش که «خوب را چگونه باید تعریف کرد»، اساسی‌ترین پرسش در همه اخلاق است. در واقع، معنایی که خوب افاده می‌کند، سوای مفاد متضاد آن، یعنی «بد» تنها

متعلق بسیط ادراک است که به اخلاق اختصاص دارد. از این رو، تعریف آن، اساسی ترین نکته در اخلاق است. افزون بر این، یک اشتباه در مورد آن مستلزم تعداد بسیار بیشتری از احکام اخلاقی نادرست است. مور به دو دلیل بحث از مفهوم خوب را بر همه مباحث فلسفه اخلاق مقدم می‌داند. دلیل اول این است که خوب مفهومی است که تمام فلسفه اخلاق بر آن متکی است. فهم جمله «فلان شیء خوب است» کاملاً در گرو آن است که افزون بر اینکه موضوع را بشناسیم، بدانیم که «خوب بودن» آن شیء به چه معنا است. از نظر مور تا زمانی که معنای خوب فهمیده نشود، چه بسا گمان شود که خوب بودن چیزی اثبات می‌شود، حال آنکه در واقع چیز دیگری اثبات می‌گردد.

دلیل دوم یک دلیل روش‌شناختی است و آن اینکه تا ماهیت مفهومی که یک قضیه را اخلاقی می‌سازد درک نشود، هرگز نمی‌توان فهمید که کدام قضیه اخلاقی است و کدام اخلاقی نیست. بنابراین، شناخت مفهوم خوب مقدمه شناخت ماهیت قضایای اخلاقی و تمییز آن از قضایای غیر اخلاقی است. به این ترتیب، از دیدگاه مور نخستین گام در پژوهش فلسفی درباره اخلاق، پرداختن به مفهوم خوب و تعریف آن است. وی پیش از ورود به بحث، منظور خود از تعریف را تبیین می‌کند و می‌گوید، وقتی اسب را به چهارپای سُم‌دار از جنس اسب‌سانان تعریف می‌کنیم، چه بسا سه معنای متفاوت را در نظر داشته باشیم:

الف) گاهی در تعریف اسب می‌گوییم حیوان سُم‌دار از جنس چهارپایان و مراد از این تعریف یک تعریف لفظی خودسرانه و تأسیسی است (اشاره به اینکه معنای واژه را به صورت قراردادی وضع کرده‌ایم).

ب) گاهی در تعریف اسب آنچه را که مردم با به‌کاربردن این واژه مراد می‌کنند بیان می‌کنیم و می‌گوییم حیوان سُم‌دار از جنس چهارپایان، (گزاره‌ای درباره اینکه مردم انگلیسی‌زبان چگونه واژه اسب را به کار می‌برند یا باید به کار ببرند که اشاره دارد به معنایی که از کاربرد یک لفظ در یک جامعه زبانی مراد می‌شود).

ج) گاهی هم در تعریف اسب می‌گوییم حیوان سُم‌دار از جنس چهارپایان و





مراد از این تعریف آن است که شیء خاصی که همه آن را می‌شناسیم، به شیوه خاصی ترکیب شده است؛ یعنی دارای چهار پا، یک سر، یک قلب، یک کبد و... است و تمام اینها در نسبت‌های خاصی با یکدیگر قرار دارند.

مور معتقد است خوب به معنای اول و دوم تعریف‌پذیر است، اما آنچه که او از تعریف خوب در نظر دارد قسم سوم تعریف است؛ به این معنا از تعریف است که مور منکر تعریف‌پذیری خوب می‌شود، زیرا خوب از هیچ جزئی ترکیب نیافته است که بتوان وقتی درباره آن فکر می‌کنیم در ذهن جایگزین کرد.

وی در جای دیگر تعریفی را که در پی آن است این گونه شرح می‌دهد: «تعاریفی از این نوع که من در پی آنها هستم تعاریفی است که ماهیت واقعی موضوع یا مفهوم مدلول کلمه را توصیف می‌کنند و صرفاً به ما نمی‌گویند این کلمه در چه معنایی به کار رفته است. این تعاریف فقط وقتی امکان دارد که شیء یا مفهوم مورد سؤال مرکب باشد» (مور، ۱۳۸۸: ۱۳۴). بنابراین، می‌توان گفت آنچه که مور درصدد تعریف آن است یک لفظ نیست، بلکه متعلق تعریف یک تصور (مفهوم) و مدلول آن تصور می‌باشد. از این رو، به نظر می‌رسد مور در پی یک تعریف واقعی است. منظور مور از تعریف، تحلیل آن تصویری است که واژه خوب بر آن دلالت می‌کند و از سوی دیگر آن تصور، تصور یک شیء است. از این رو، وی در تعریف خوب، هم به آن تصور ذهنی و هم به مدلول آن تصور نظر دارد و می‌خواهد آن را به روش تحلیلی تعریف کند. مور در کلام دیگری به این نکته اشاره می‌کند:

بنابراین خوب چیست؟ ممکن است تصور شود که این یک پرسش لفظی است، در واقع یک تعریف غالباً می‌خواهد معنای کلمات را با کلمات دیگر توضیح دهد، ولی من در پی این نوع تعریف نیستم. چنین تعریفی هرگز نمی‌تواند اهمیت نهایی را در هیچ پژوهشی بجز در فرهنگ لغت‌نگاری داشته باشد. اگر من در پی آن تعریف بودم، در اولین مرحله باید بررسی می‌کردم که مردم عموماً کلمه خوب را چگونه به کار می‌برند، ولی مشغله من صرفاً در رابطه با آن موضوع یا ایده‌ای است که درست یا به غلط معتقدم کلمه خوب عموماً برای دلالت بر آن به کار می‌رود.

آنچه می‌خواهم روشن کنم ماهیت آن موضوع یا ایده است (مور، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

حال باید دید نظریه جورج مور درباره تعریف مفهوم «خوب»، با توجه به همان معنایی که خودش در نظر دارد چیست؟ آیا خوب را می‌توان تعریف کرد یا اینکه ارائه تعریفی از مفهوم خوب ممکن نیست.

تعریف‌ناپذیری مفهوم خوب

به باور مور اگر تعریف به همان معنای تحلیل در نظر گرفته شود، تنها چیزی که درباره تعریف «خوب» می‌توان گفت این است که خوب تعریف‌ناپذیر است. مور توجه دارد که با این همه تأکیدی که در تعیین مراد خود از تعریف کرده است، تعریف‌ناپذیر دانستن خوب سخنی دلسردکننده است. از نظر مور، «خوب چیست؟ و خوب باید چگونه تعریف شود؟» تنها یک پرسش لفظی نیست. در واقع یک تعریف، همواره می‌خواهد مفاد واژه‌ای را با واژه‌گان دیگری، توضیح دهد. بنابراین، مقصود مور از تعریف در اینجا تحلیل است. مور این نظر را رد می‌کند که با مشاهده اینکه مردم به‌واقع چگونه واژه خوب را به کار می‌برند، بتوان به نوع تعریف مطلوب در این پرسش دست یافت و از همین رو، این نوع تعریف را ناچیز، بی‌اهمیت و تنها مربوط به فرهنگ‌نگاری‌ها تلقی می‌کند.

از نظر مور، تعریف‌ناپذیری خوب از مهم‌ترین واقعیت‌هایی است که فلسفه اخلاق باید به آن رسیدگی کند، اگر نگوییم مهم‌ترین آنهاست. وی اهمیت پاسخ‌هایش به دو پرسش یادشده را این‌گونه بیان می‌کند که این پاسخ‌ها به اینجا می‌انجامند که تمام قضایا درباره مفهوم «خوب»، قضایایی ترکیبی‌اند، نه تحلیلی و روشن است که این موضوع بی‌اهمیتی نیست، زیرا در این صورت کسی نمی‌تواند اصلی مانند «لذت تنها خوب است» یا «خوب امر مطلوب است» را به این بهانه که معنای این کلمه همین است، به ما بقبولاند. از همین رو، هرگز نمی‌توان ادعا کرد که احکام یا قضایای اخلاقی شامل محمول خوب احکام یا قضایای تحلیلی‌اند که مفهوم محمولشان در مفهوم موضوعشان مندرج است، بلکه باید گفت که چنین احکام یا قضایایی همگی احکام یا قضایای





ترکیبی اند. علت این سخنان مور چیست؟ دلیل وی این است که اگر خوب تعریف‌پذیر باشد، آن‌گاه این قضیه که بعضی اشیا خوب هستند، تحلیلی یا این‌همان خواهد بود. از نظر وی، کیفیت خوب مانند کیفیت‌های دیگر نیست و با هیچ یک از انواع ابزارهای اکتشافی عادی مانند مشاهده، تجربه و کاوش نمی‌توان به حضور آن پی برد، بلکه تنها از طریق شهود می‌توان از وجود آن آگاه شد.

باید توجه داشت که مور مطلقاً تلاش برای تعریف امر بسیط و نه تلاش در جهت تعریف وصفی به اصطلاح غیرطبیعی با استناد به اوصاف طبیعی را مغالطه می‌داند. او تلاش برای تعریف واژه خوب به کمک دیگر مفاهیم، مثلاً مساوی دانستن خوب با لذت را مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد و می‌گوید: «وقتی شخص از دو وصف طبیعی یکی را به کمک دیگری تعریف می‌کند، دلیلی بر مغالطه طبیعت‌گرایانه نخواهد بود، اما اگر خوب را که یک چیز طبیعی نیست، با هر چیز طبیعی خلط کند، در این صورت دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه شده است».^۱ (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۷). مور شناسایی این مغالطه را برای برخورد با آن مهم‌تر از توجه به نام آن می‌داند، زیرا مناسبت این نام از آمیختن دو گونه طبیعی و غیرطبیعی ناشی می‌شود، «اما حتی اگر خوبی وصفی طبیعی می‌بود، نه سرشت این مغالطه تغییر می‌کرد و نه ذره‌ای از اهمیت آن کاسته می‌شد» (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

به اعتقاد مور «خوب» مفهومی بسیط است، درست همان‌گونه که «زرد» مفهومی بسیط است. هم‌چنان که برای کسی که زرد را از قبل نمی‌شناسد، نمی‌توان توضیح داد که زرد چیست، همین‌طور نمی‌توان توضیح داد که خوب چیست. از نظر وی تعریفی که ماهیت واقعی شیء یا مفهوم مدلول کلمه را توصیف می‌کند، فقط وقتی امکان دارد که شیء یا مفهوم مورد پرسش مرکب باشد؛ برای مثال، اسب را می‌توان تعریف کرد، زیرا اسب دارای صفات و کیفیت‌های متفاوتی است که می‌توان همه آنها را برشمرد، ولی وقتی همه آن ویژگی‌ها را برشمردید، یعنی وقتی یک اسب را به ساده‌ترین

۱. البته این مغالطه را فیلسوفان دیگر به انحاء مختلفی تفسیر کرده‌اند که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست.

اجزایش برگردانید، دیگر نمی‌توانید آن اجزا را تعریف کنید. اینها فقط اشیا هستند که شما آنها را تصور یا ادراک می‌کنید و با هیچ تعریفی نمی‌توانید ماهیت آنها را برای کسی که نمی‌تواند آنها را تصور یا ادراک کند، معلوم سازید. پس بنا بر نظر مور این‌گونه واژه‌های اخلاقی (خوب و بد) به کلی بسیط هستند و بنابراین، تعریف‌ناپذیرند و بدین‌سان هیچ گزارش تقلیل‌گرایانه‌ای از خوب ممکن نخواهد بود و خوب در هر شرایطی و با کمک هر واژه‌ای از هر حوزه دیگری که تعریف شود، به یک تعریف ترکیبی خواهیم رسید که دیگر تعریف درست و مناسبی از یک واژه اخلاقی نخواهد بود. او دلیل بسیاری از سردرگمی‌ها در تعریف واژه‌های اخلاقی را ناشی از همین خلط میان مفاهیم اخلاقی و دیگر مفاهیم موجود در حوزه‌های مختلف دیگر می‌دانست (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۸). مور با آوردن مثال: «پرتقال زرد است» می‌گوید معنای زرد بودن پرتقال تعریفی برای خود پرتقال نیست، به این صورت که چیزی بجز پرتقال نمی‌تواند زرد باشد. زرد به مانند خوب دقیقاً به معنای زرد است، نه هیچ چیز دیگر و البته تعریف‌ناپذیر. «خوب» هم با هیچ معادل دیگری برابری ندارد و این گفته که لذت خوب است، بی‌معناست، مگر اینکه خوب غیر از لذت باشد. مور در پایان این بند به سخن هربرت اسپنسر اشاره می‌کند که مدعی است فزونی لذت، فزونی حیات را در پی دارد. مور باز معنای خوب را چیزی غیر از حیات یا لذت می‌داند و اسپنسر را نیز از جمله کسانی می‌داند که گرفتار مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌اند (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

تفاوت میان امر خوب و وصف خوب

مور می‌گوید: وقتی می‌گوییم خوب تعریف‌ناپذیر است، منظورم این نیست که «امر خوب» یعنی چیزی که خوب است، تعریف‌ناپذیر است. میان «خوب» و «امر خوب» تفاوت وجود دارد. خوب صفت است، ولی امر خوب چیزی است که صفت بر آن اطلاق می‌شود. در این صورت، باید موصوف غیر از صفت باشد و کل آن شیء متفاوت هر چه باشد، تعریف ما از امر خوب خواهد بود، ولی ممکن است همین شیء دارای صفات دیگری، افزون بر صفت خوب باشد که بر وی اطلاق می‌شوند. به





همین سبب، از آن حیث که دربردارندهٔ دیگر اوصاف است مورد تعریف واقع گردد. بنابراین، امر خوب تعریف‌پذیر و خود خوب تعریف‌ناپذیر است. از نظر مور، واژهٔ خوب به مهم‌ترین معنای واژهٔ تعریف، تعریف‌ناپذیر است و مهم‌ترین معنای تعریف، معنایی است که اجزای ثابت شکل‌دهندهٔ یک کلّ معین را بیان می‌کند؛ در این معنا خوب تعریف‌ناپذیر است، چون بسیط است و جزء ندارد. خوب یکی از متعلقات بی‌شمار فکر است که به خودی خود نمی‌توانند تعریف شوند. از نظر مور وجود این حدود بدیهی است، زیرا بدون تحلیل کردن نمی‌توان چیزی را تعریف کرد و وقتی تحلیل را ادامه می‌دهیم، به بسیط‌ترین اجزا می‌رسیم که دیگر قابل تعریف نیستند و براساس آنها یک مجموعه را تعریف می‌کنیم. مور در اینجا رنگ زرد را مثال می‌زند و می‌گوید هرچند تعریف واژه‌های دالّ بر رنگ ممکن نیست، اما بیان لوازم طبیعی رنگ‌ها ممکن است. می‌توان گفت که چه ارتعاشات نوری باید در چشم طبیعی تأثیر گذارد تا بتوان آن رنگ را درک کرد، ولی این ارتعاشات، آن معنایی نیست که ما وقتی دربارهٔ آن رنگ سخن می‌گوییم، قصد می‌کنیم. به همین ترتیب، شاید بتوانیم تعیین کنیم که همهٔ چیزهای خوب، چیز دیگری هم باشند، درست همان‌طور که صحیح است که تمام چیزهایی که زردند، مولّد نوعی ارتعاش نورند.

از نظر مور اخلاق در پی کشف این است که دیگر ویژگی‌هایی که متعلق به همهٔ اشیای خوب‌اند، چیستند، ولی فیلسوفان بسیاری گمان می‌کنند که وقتی دیگر ویژگی‌های شیء خوب را نام می‌برند، در صدد تعریف خوب هستند و در واقع این ویژگی‌ها غیر از خوب نیستند، بلکه به‌طور مطلق و کامل عین خوب‌اند. مور این را مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه می‌نامد. بنابراین، از نظر مور خوب صفتی بسیط، تحلیل‌ناپذیر، تحویل‌ناپذیر و در نتیجه تعریف‌ناپذیر است (مور، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۴۲).

مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه

با توجه به آنچه گذشت مور مدعی است همه نظریه‌هایی که با رویکرد تعریف‌گرایانه

در پی تعریف خوب‌اند - چه تعریف به امور طبیعی، مثل معادل دانستن خوب با لذت و چه تعریف خوب به امور فراطبیعی، مثل معادل دانستن خوب با مطابق خواست خدا بودن - مغالطی‌اند. وی با این نظر که اوصاف اخلاقی در خارج وجود دارند با طبیعت‌گرایان موافق است، ولی بر این باور است که اگر برای تعریف اوصاف اخلاقی از مفاهیم و اوصاف طبیعی یا غیر طبیعی استفاده کنیم، مرتکب مغالطه‌ای به نام مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم که همان تقلیل و تحویل واژه‌های اخلاقی است. پس مغالطه طبیعت‌گرایانه در نظر مور عبارت است از یکی دانستن صفت خوب با صفات دیگر، به عبارت دیگر، هرگاه ما خوب را که صفتی از صفات اشیاست با صفات دیگر از نظر مفهومی متحد بدانیم، مثلاً خوب را به معنای لذت بپنداریم، مرتکب مغالطه شده‌ایم. مغالطه این است که مفهومی را کاملاً معادل خوب فرض کنیم و چیزی را که یکی از صفاتش خوب بودن است، عین خوبی بدانیم و آن را بدون هیچ قید و شرط و کاهش و افزایشی به جای خوب بکار ببریم. وی این گفته باتلر را تکرار می‌کند که هر شیئی همان چیزی است که هست، نه شیئی دیگر. مراد مور از این کلام آن است که نباید صفات دیگر شیء، جانشین صفت خوب بودن آن گردند. وی می‌نویسد: «در عین حال، اشتباه کوچکی از این قبیل، عموماً در مورد «خوب» رایج است. درست است که چیزی که خوب است محتملاً صفت دیگری هم دارد، درست مانند اینکه چیزهایی که زردند، تموجات خاصی در نور ایجاد می‌کنند و این هم یک واقعیت است که علم اخلاق به دنبال همین می‌گردد که سایر صفات اشیایی را که خوب هستند پیدا کند، ولی بسیاری از فیلسوفان پنداشته‌اند که وقتی این «صفات دیگر» یافته و نام‌گذاری شد، در واقع خود خوب تعریف شده است و این «صفات دیگر» نه صفات دیگر، بلکه خود خوب مطلق هستند. این نظر را من مغالطه طبیعت‌گرایان می‌نامم و می‌کوشم آن را رد کنم» (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

استدلال پرسش‌گشوده

دلیلی که مور برای اثبات مغالطه بودن تعریف‌های رایج و نیز اثبات تعریف ناپذیری





مفهوم خوب اقامه کرده است، به استدلال پرسش گشوده مشهور است. مور نظریه خود را در مبانی اخلاق ترسیم کرده بود و پرسش اساسی در آنجا این بود که خوب چیست؟

برخی آن را به عنوان لذت بخش تعریف کرده‌اند؛ یعنی خوب را همان لذت دانسته و پنداشته‌اند که خوب به لذت قابل تحویل است و هر چیزی که لذت بخش است، خوب است، ولی مور بیان می‌کند که خوب نمی‌تواند بر اساس واژه‌های طبیعی تعریف شود!

چرا مور فکر می‌کند که خوب نمی‌تواند بر اساس وصف‌های طبیعی تعریف شود؟ در واقع، او می‌گوید خوب اساساً نمی‌تواند حتی بر اساس اوصاف مابعد طبیعی تعریف شود.

وی در بند سیزدهم مبانی اخلاق به این مطلب می‌پردازد که اگر خوب بر امر بسیط و تعریف‌ناپذیر دلالت نکند، فقط دو شق و احتمال دیگر ممکن خواهد بود: نخست اینکه خوب امری مرکب باشد؛ یعنی یک کل معین که درباره تحلیل درست آن، چه بسا اختلاف نظر وجود داشته باشد یا اینکه خوب اساساً بی‌معناست و موضوعی به نام اخلاق وجود ندارد (مور، ۱۳۸۸: ۱۲۲). مور به منظور رد شق اول، از استدلال از راه پرسش گشوده استفاده می‌کند و بیان می‌دارد که همیشه می‌توان درباره هر مرکبی به نحو معناداری پرسش کرد که آیا خود آن مرکب خوب است یا نه؟ و این ام‌نشان می‌دهد که ما با دو مفهوم مختلف روبه‌رو هستیم، پس تحلیل خوب به عنوان امر مرکب نمی‌تواند باعث دست‌یافتن به معنای «خوب» شود.

توضیح آنکه درباره هر تعریفی از مفهوم «خوب»، اعم از تعریف‌های طبیعی یا مابعد طبیعی، این پرسش را می‌توان مطرح کرد که آیا خودش خوب است یا نه. برای مثال، از کسانی مانند لذت‌گرایان که «خوب» را به «امر لذت بخش» تعریف کرده‌اند، همیشه می‌توان پرسید که «آیا امر لذت بخش خوب است؟» معقول بودن طرح این پرسش نشان می‌دهد که آن مفهوم غیر از مفهوم خوب است و این قضیه که «خوب، یعنی لذت بخش» قضیه‌ای این همان نیست، در حالی که اگر این تعریف درست می‌بود،

این دو مفهوم یکی می‌بودند و طرح چنین پرسشی نامعقول بود، زیرا این همان بودن ویژگی همه تعریف‌های حقیقی است و پرسش از صدق عکس آنها نامعقول و بی‌معناست. چه بسا کسی فکر کند که لذت اساساً مساوی خوب نیست، اما می‌توان چیز دیگری مانند خیر را جایگزین لذت کرد: هر چیزی که خیر است، خوب است؛ اما اینکه عملی که خیر است، آیا بدان معناست که خوب هم است؟ جای پرسش هنوز گشوده است. نکته مورد نظر مور این است که انسان همیشه می‌تواند برسد که آیا خوب است. ما می‌توانیم پرسیم که آیا هر چیزی که خیر است، چیز خوبی است؟ پرسیدن چنین پرسشی کاملاً منطقی است. از این رو، خوب به لحاظ مفهومی با لذت (یا هر چیز دیگری) یکسان نیست. بنابراین، بر اساس استدلال مور این امر (آنچه خوب است) یک پرسش گشوده باقی می‌ماند.



نقد مور بر تعریف‌های رایج

مغالطه طبیعت‌گرایانه، هم به ساحت معناشناختی ارزش‌ها و هم به ساحت هستی‌شناختی آنها نظر دارد؛ یعنی هم معادل دانستن آنها به لحاظ مفهومی خطاست و هم به لحاظ وجودی قائل شدن به تصادق مصداقی آن دو نادرست است. بر این اساس، به اعتقاد مور از وصف خوب نه می‌توان تعریفی ارائه داد و نه می‌توان آن را با دیگر اوصاف یکسان دانست. خوب نه وصفی طبیعی و نه وصفی مابعد طبیعی است و مور اخلاق طبیعت‌گرایانه و اخلاق مابعد طبیعی را به مغالطه طبیعت‌گرایانه متهم می‌کند. مور اصطلاح طبیعت‌گرایانه را در مورد همه کسانی که به نحوی در صدد تعریف «خوب» هستند؛ به کار می‌برد یعنی هم کسانی که خوب را به مؤلفه‌های قابل ادراک با قوای طبیعی مانند لذت تعریف می‌کنند، و هم کسانی که خوب را به مقولات ماورای طبیعی مانند قرب الهی تعریف می‌کنند.

منظور مور از «طبیعت» (natural) آن چیزی است که موضوع علوم طبیعی و نیز روان‌شناسی است. چه بسا گفته شود که طبیعت همه آنچه را در زمان وجود داشته یا وجود دارد یا وجود خواهد داشت، در بر می‌گیرد. آزمون مور برای طبیعی بودن یا



طبیعی نبودن اوصاف به وجود آنها در زمان مربوط است (مور، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۴۸). یک وصف ماورای طبیعی، وصف یک موجود ماورای طبیعی است که تنها در یک جهان ماورای طبیعی - جهانی فارغ از زمان و مکان - وجود دارد. به بیان دیگر، وصف مابعدطبیعی وصفی است که تنها در یک جهان مابعد طبیعت به وجودی اشاره می‌کند. بنابراین، واژه مابعد طبیعی به کیفیت‌هایی که متعلق به اشیا طبیعی اشاره نمی‌کنند.

با چنین تحلیلی ابهام‌هایی در نظریه او بروز می‌کند. مور از یک سو خوب را وصفی محسوس نمی‌داند و از سوی دیگر، اخلاق مابعد طبیعی را نیز مخدوش می‌داند. او در نقد اخلاق مابعد طبیعی سخنانی گفته است که موهوم عینیت‌نداشتن وصف خوب می‌باشد. مور بر این باور است که قضایایی که محمول آنها خوب باشد، قضایایی ترکیبی هستند و با مفهوم خوب نمی‌توان قضیه‌ای تحلیلی بنا کرد. اگر قضیه‌ای که در آن خوب به عنوان محمول واقع شده است ترکیبی باشد، بدان معنا خواهد بود که وصف خوب هیچ‌گاه بخشی از موضوع نیست. اکنون پرسش این است که خوب چگونه وصفی است؟

مور در نقد اخلاق مابعد طبیعی یادآور می‌شود که اصحاب مابعد الطبیعه میان قضایای تجربی و قضایایی مانند «این شیء خوب است» تشابه نادرستی قائل شده‌اند. از نظر مور قضایای تجربی بیانگر نسبت میان دو یا چند شیء موجود می‌باشد. گزاره «این شیء خوب است» به ارتباط میان شیء محسوس با شیء محسوس دیگر اشاره نمی‌کند و عالمان مابعد الطبیعه از این حقیقت نتیجه گرفته‌اند که خوب صفتی ماورای طبیعی است. آنها نمی‌توانند بپذیرند که قضیه‌ای بدون اینکه متضمن وجود چیزی باشد بیان گردد. از این رو، در گزاره این شیء خوب است، چون خوب وصفی محسوس نیست، نتیجه گرفته‌اند که باید وصفی مابعد طبیعی باشد.

از نظر مور لزومی ندارد که هر حقیقتی به امر موجودی مربوط باشد. از این رو، بیان می‌کند که خوب صفتی است که نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد. مور اساساً سنخ قضایای اخلاقی را با سنخ قضایایی که به وجود چیزی اشاره می‌کنند یا ارتباط میان دو شیء موجود را بیان می‌کنند متفاوت می‌داند. او معتقد است قضایای

اخلاقی را نمی‌توان به این گونه قضایا تحویل برد. بنابراین، مور خوب را نه وصفی طبیعی و نه مابعد طبیعی، بلکه وصفی ناطیعی می‌داند. مور استنباط می‌کند که این نوع از کیفیت که متفاوت از دو نوع دیگر است، (۱) باید متعلق تجربه حسی که در زمان وجود دارند نباشد؛ (۲) باید وصف اشیا مابعد طبیعت که در جهان ماورای حسی وجود دارند نیز نباشد. از ترکیب این دو به این تعریف می‌رسیم که وصف ناطیعی، وصف اشیا طبیعی است و با این وجود متعلق تجربه حسی نیست و در زمان هم وجود ندارد (Begum, 2006: 265).

نقد مغالطه طبیعت‌گرایانه مور

دیدگاه‌های مور از دو جهت بررسی و نقد شده‌اند: نخست اینکه با فرض پذیرش اصل ادعای وی درباره بساطت و تعریف‌ناپذیری مفهوم «خوب»، آیا نسبت‌دادن این مغالطه به فیلسوفان متقدم درست است یا نه؟ برخی فیلسوفان اخلاق، از جمله مری وارنوئک، خطای مور را نسبت‌دادن این مغالطه به فیلسوفان متقدم می‌دانند. به اعتقاد اینان آن فیلسوفان اساساً در مقام تعریف خوب نبوده‌اند تا در رد آنان بگوییم تعریف خوب ممکن نیست. دل‌بستگی آنان نه به تعریف خوب، بلکه به ارائه معیاری برای آن بوده است. جهت دوم این است که آیا اصل ادعای مور درباره بساطت و تعریف‌ناپذیری مفهوم «خوب» و دلیل او بر اثبات این مدعا درست است یا نه. در این ادعا نیز گروهی از فیلسوفان اخلاق مناقشه کرده‌اند.

مور می‌گوید «خوب» وصفی بسیط و تعریف‌ناپذیر است. همان‌گونه که زرد نمی‌تواند به شیوه‌ای غیر از زرد بودن تعریف شود، خوب را نیز نمی‌توان تعریف کرد. در مورد این ادعا اعتراض‌هایی نیز مطرح شده است؛ برای نمونه فرانکنا^۱ می‌نویسد: «اتهام مغالطه طبیعت‌گرایانه تنها می‌تواند در پایان بحث و به‌عنوان نتیجه عرضه شود، نه

۱. William Klaas Frankena (1908 - 1994) فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفه دانشگاه میشیگان. از آثار معروف او می‌توان به فلسفه اخلاق ترجمه هادی صادقی اشاره کرد.





به‌عنوان ابزاری (وسیله) در حین بحث و جهت تعیین مسیر بحث» (Frankena, 1938: 465). به طور اساسی، اعتراض او به استدلال پرشش گشوده مور از این قرار است:

استدلال مور علیه طبیعت‌گرایی مصادره به مطلوب است، زیرا وی پیش‌تر خوب را تعریف‌ناپذیر فرض کرده است. بحث از مغالطه می‌تواند تنها در انتهای مناقشه میان شهود‌گرایان و تعریف‌گرایان وارد بحث شود و پیش از آن نمی‌تواند به‌عنوان سلاحي در این بحث به کار رود (Frankena, 1938: 473). فرض اینکه صفت اخلاقی صرفاً اخلاقی است، کاملاً مصادره به مطلوب است. بنابراین، قبل از آنکه کسی بتواند از اشتباه تعریف‌گرایان دم زند، او باید بداند که این صفت، «ناطبیعی» و «تعریف‌ناپذیر» بر حسب اصطلاحات طبیعی است (Frankena, 1938: 473).

فرانکنا می‌گوید وقتی ما می‌گوییم «X خوب است» و سپس می‌پرسیم ولی آیا خود X هم خوب است؟ مرتکب خلط و الثباس می‌شویم. به بیان ساده، معنا ندارد که بپرسیم «اما آیا خود X هم خوب است» پس از آنکه نخست اثبات کردیم که X خوب است. در واقع سؤال از خوب بودن X بی‌معناست، زیرا از اول خوب و X را یکسان فرض کرده‌ایم (Frankena, 1938: 474).

وارنوک نیز این استدلال را مصادره به مطلوب می‌داند و معتقد است مور در رتبه سابق بساطت و تعریف‌ناپذیری خوب را مفروض گرفته است. اگر مرگب‌بودن مفهوم خوبی روا باشد، نه تنها می‌توانیم آن را تحلیل کنیم، بلکه معقول و بامعنا هم خواهد بود که قضیه (معرف) را وارونه کرده و بررسی کنیم که آیا مفهومی که خوبی را به آن تحلیل کرده‌ایم، خوب است یا نه. به نظر وارنوک تحلیل يك مفهوم مرگب درصدد ارائه يك این‌همانی نیست و همچنین قضیه‌ای که این تحلیل در آن ارائه می‌شود نیز يك گزاره این‌همان نیست. بنابراین، عکس قضیه‌ای که این تحلیل در آن بیان شده، سطحی و مبتذل نخواهد بود (وارنوک، ۱۳۸۰: ۵۵).

فرگه^۱ در مقاله «مفهوم و مصداق» میان دو عنصر متفاوت در فهم شهودی معنا یعنی

۱. Gottlob Frege (1848-1925) فیلسوف انگلیسی، بنیان‌گذار منطق جدید و همچنین از بنیان‌گذاران سنت تحلیلی در فلسفه غرب است.

«معنا» و «مصدق» تمایز می‌گذارد. ایده‌آسی او این است که دو شیء می‌توانند دو مفهوم متفاوت داشته باشند، اما در عمل به یک مصداق (اشاره به یک شیء خاص) اشاره کنند. مفهوم یک عبارت وجهی از معنای آن است که ارزش معنایی (مصدق) آن عبارت را متعین می‌کند و مصداق یک عبارت شیئی است که در خارج است. وی مثال ستاره صبحگاهی و شامگاهی را به کار می‌برد. چگونه می‌توانیم کشف کنیم که هسپروس به واقع همان فسفروس است؟ چگونه می‌توان یک پرسش گشوده پرسید که آیا هسپروس، همان فسفروس است؟ فرگه می‌گوید که هسپروس و فسفروس یک مصداق‌اند، ولی معنای متفاوتی دارند. بنابراین، چیزی که ما به واقع باید بیان کنیم آن است که ما هم معنای هسپروس و هم معنای فسفروس را می‌دانیم و می‌دانیم که هسپروس و فسفروس هم معنا نیستند. آنها معناهای متفاوتی دارند، با وجود این که یک مصداق را مشخص می‌کنند. ما در پی این هستیم که بدانیم آیا هر دو به حقیقتی واحد اشاره دارند. برای مثال، من معنای دانش آموز باهوش را در سه سالگی می‌فهمم، اما شخصی را که با این عبارت مشخص شده نمی‌شناسم، آن چیزی است که من دارم کشف می‌کنم (فرگه، ۱۳۶۷: ۲۷۱-۲۷۳).

چه بسا طبیعت‌گرایی اخلاقی نیز در واکنش به مور بتواند تمایز معنا و مصداق فرگه را در مورد خوب و N به کار برد. براساس طبیعت‌گرایی، می‌دانیم که N و نیز خوب به چه معناست و این دو در واقع به یک معنایند. بنابراین، چگونه می‌توان پی برد که خوب واقعاً وصف N است؟ و چگونه این می‌تواند یک پرسش گشوده باشد که آیا چیزی که دارای N است، واقعاً خوب است؟ آیا نمی‌توان بیان کرد که خوب و N شبیه هسپروس و فسفروس دارای یک مصداق‌اند، ولی معنای متفاوت دارند؟ ما معنای خوب و معنای N را می‌دانیم، اما خوب و N یک معنا ندارند، آنها معناهای متفاوتی دارند، ولی به یک وصف اشاره می‌کنند و حقیقتی را که بدان اشاره می‌کنند چیزی است که می‌توانیم کشف کنیم (Miller, 2003: 17).

اما برخی به دفاع از مور گفته‌اند منتقدان مور با تلقی نادرستی که از مدعای مور داشته‌اند، دچار سردرگمی شده‌اند. روش مور در جایگاه تحلیل مفاهیم و تصدیق قضایا،





همان روش مرسوم به شهود عقلانی یا استقرای شهودی است که بدون سابقه نیز نبوده است. مور با مطرح کردن استدلال از راه پرسش گشوده می‌خواهد نشان دهد که با امری بدیهی روبه‌رو هستیم که در ژرفای ضمیر ما نهفته است و به تذکر و تنبیه نیاز دارد. این تذکر و تنبیه خود به خود برای ذهن حاصل نمی‌شود و به مدد پرسش‌هایی مانند پرسش گشوده می‌توان به آن دست یافت؛ یعنی از طریق تأمل ذهنی در پرسش گشوده و مانند آن است که ذهن قدرت مقایسه مفاهیم و کشف اتحاد یا دوگانگی آنها را به دست می‌آورد. در مورد مفهوم خوبی نیز باید به همین روش عمل کرد؛ بدین‌سان خوبی مفهومی یگانه خواهد بود که هیچ مفهومی معادل و هم‌معنای آن نیست (فناپی، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

اما مهم‌ترین نقد وارد بر نظریه مور، دیدگاه او درباره تعریف و ارائه مثال‌هایی از اسب و موجود افسانه‌ای کایمر است. باید گفت مراد از تعریف‌پذیری یا تعریف‌ناپذیری مفاهیم اخلاقی، تعریف به روش تحلیلی است؛ یعنی آیا می‌توان از واژه‌هایی مانند خوب، بد، درست، نادرست و... تحلیلی ارائه داد و غرض از این روش نیز ایضاح مفهومی واژه‌های یادشده است، اما در بیان منظورش از تعریف، اسب را این‌گونه تعریف می‌کند: موجودی که دارای چهار پا، یک سر، یک قلب، یک کبد و... است و این تجزیه اسب به اعضای آن می‌باشد، نه تعریف اسب که با بیان آنها ما اسب را بشناسیم؛ در حالی که خوب یک مفهوم است و در عمل ارائه چنین تعریفی از آن غیر ممکن است، ولی اصل دیدگاه وی در باب تعریف‌ناپذیری «خوب» دیدگاهی قابل دفاع می‌باشد.

نتیجه‌گیری

جورج مور نخستین گام در فلسفه اخلاق را معناشناختی ارزش‌های اخلاقی می‌داند. از این‌رو، نظریه اخلاقی مور با بحث تعریف‌ناپذیری خوب آغاز می‌شود. مور بر خلاف دیگر متفکران که از آغاز با ارائه تعریفی از خوب و بد به دیگر مباحث اخلاقی می‌پردازند، با برداشتن گامی به عقب، پرسش از تعریف‌پذیر بودن مفاهیمی همچون

خوب و بد را مطرح می‌کند. از نظر وی، چنین مفاهیمی به سبب بساطت‌شان تعریف‌ناپذیرند و ارائه هرگونه تعریف از این‌گونه مفاهیم را افتادن در دام مغالطه‌ای به نام مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌داند. او خوب را وصفی عینی می‌داند که اشیا در خارج به آن متصف‌اند. با این حال، خوب نه وصفی طبیعی و نه وصفی متافیزیکی و ماورای طبیعی است، بلکه به تعبیر او وصفی ناطیعی است. پس از نظر مور خوب مفهومی بسیط و تعریف‌ناپذیر و همچنین وصفی ناطیعی و نامحسوس است. افزون بر این، خوب وصفی یگانه و تحویل‌ناپذیر به اوصاف دیگری است که اشیا خوب ممکن است داشته باشند.

در نقد آرای مور می‌توان گفت او تعریف را دقیقاً معادل تحلیل گرفته است، در حالی که تعریف رسمی مفاهیم ممکن است و به کمک لوازم ذهنی و خارجی می‌توان مفاهیم بسیط را تعریف کرد، ولی همچنان که بیان شد وی تعریف‌های لفظی را بی‌اهمیت تلقی می‌کرد.

از سویی تفاوت در معنا مستلزم تفاوت در مصداق نیست. بنابراین، استدلال پرسش‌گشوده طبیعت‌گرایی مابعد طبیعی را رد نمی‌کند (وصفی که به وسیله خوب به آن اشاره می‌شود و وصفی که به وسیله واژه‌های طبیعی به آن اشاره می‌شود، باز هم می‌تواند یکسان باشد).

البته طبیعت‌گرایی معنایی نادرست است؛ یعنی «خوب» نمی‌تواند هم‌معنای برخی از واژه‌های طبیعی باشد. طبیعت‌گرایی مابعد طبیعی با استدلال پرسش‌گشوده رد نمی‌شود. اگر طبیعت‌گرایی مابعد طبیعی درست باشد، جای آن هست که فرض کنیم برخی وصف‌های طبیعی با خوب همانند باشند. مانند ستاره صبح و شب، و آب و H₂O. اگر طبیعت‌گرایی مابعد طبیعی قابل دفاع باشد، ما به یافتن اوصاف طبیعی‌ای نیازمندیم که گزینه‌های مناسبی برای یکسان‌بودن با خوب باشند.

در این صورت، مثلاً استدلال پرسش‌گشوده مور در نهایت تباین مفهومی خوب و لذت را می‌رساند و این غیر از تباین مصداقی آنهاست. بنابراین، اعتراض معنا -



مصدق به گونه‌ای جدی ناموجه بودن طبیعت‌گرایی تحلیلی یا تعریفی را از نظر مور تصدیق می‌کند.

اگرچه اعتراض معنا - مصداق برای شکست این شیوه (طبیعت‌گرای معنایی) بیان شده، اما موفقیت مور تا حدی پوچ است، زیرا این اعتراض نشان می‌دهد که نوعی از طبیعت‌گرای اخلاقی وجود دارد که مصون از استدلال پرسش‌گشوده است و آن طبیعت‌گرایی مابعد طبیعی است.



نظر
مرد

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

کتابنامه

۱. خندان، علی اصغر (۱۳۸۸)، منطق کاربردی، تهران و قم: انتشارات سمت و مؤسسه فرهنگی طه.
۲. فرگه، گوتلوب (۱۳۶۷)، «معنی و مصداق»، ترجمه: منوچهر بدیعی، مجله فرهنگ، ش ۲ و ۳.
۳. مور، جورج ادوارد (۱۳۸۸)، مبانی اخلاق، غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. وارنوک، مری (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
5. Begam, Hasna (2006), "Moore on goodness and the naturalistic fallacy" *Australasian Journal of philosophy*, 57.
6. Frankena. W. K (1938), "The Naturalistic Fallacy," *Mind*, 48.
7. Miller, Alexander (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: polity press.
8. Moore, G.E. (1942), "Reply to My Critics" in Schilpp, P. A, *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago: Northwestern University Press.
9. Robinson, Richard (1972), *Definition*, oxford: oxford university press.
10. Schilpp, Paul Arthur (1942), *The Philosophy of G. E. Moore*, Chicago: Northwestern, University Press.



مقایسه مفهوم «خود» در نظریه اخلاقی ارسطو و آین رند

رهام شرف*

چکیده

مفهوم «خود» یکی از مفاهیم بسیار مهم در فلسفه اخلاق است. تعریفی که از این مفهوم ارائه شده و بر مبنای آن مرزهای خود و دیگری تعیین می‌گردد، نتایج مهمی در شکل‌گیری یک نظریه اخلاقی دارد. آین رند و ارسطو نیز در نظریه اخلاقی‌شان به مسئله خود از منظر اخلاق توجه داشته‌اند و بر همین اساس حدود و ثغور نظریه اخلاقی خود را مشخص کرده‌اند. بخش قابل توجهی از نظریه اخلاقی رند با محوریت مبانی ارسطویی شکل گرفته است. انسان‌شناسی رند که از آن نتایج اخلاقی می‌گیرد و تأکید بنیادی وی بر نقش عقلانیت در اخلاق تا حد زیادی ارسطویی است، ولی تفاوت‌های مهمی نیز میان نظریه اخلاقی رند و ارسطو وجود دارد که از نظر نگارنده این تفاوت‌ها در طرز تلقی متفاوت این دو متفکر از مفهوم خود از منظر اخلاق و ارتباط آن با دیگری ریشه دارد. در این نوشتار تلاش می‌کنیم ضمن بیان مرزهای خود در نظریه اخلاقی رند و ارسطو، به مقایسه این مفهوم در آرای این دو متفکر پرداخته و لوازم و نتایج آن را در نظریه اخلاقی هر یک بیان کنیم.



کلیدواژه‌ها

خود، دیگری، خودگرایی، ارسطو، رند، خودمحوری.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که بنیان‌های هر نظریه اخلاقی بر اساس آن شکل می‌گیرد، مفهوم «خود» است. مسئله مهمی که درباره «خود» از منظر اخلاق وجود دارد آن است که گستره آن در حوزه اخلاق تا کجاست و مرزهای آن چگونه مشخص می‌شود. از سوی دیگر، هر اندازه توجه به مقوله خود و نیازها، آمال و اهداف آن را محدود کنیم، به همان نسبت توجه ما به نیازها، اهداف و آرزوهای «دیگری» بیشتر می‌شود. بنابراین، هرگاه درباره مقوله خود در حوزه اخلاق سخن می‌گوییم، ناخواسته پای مفهوم دیگری به میان می‌آید.

درباره مرزهای مفهوم خود و میزان توجه به آن، نظریه‌های اخلاقی مختلف جهت‌گیری‌های متفاوتی داشته‌اند. برای نمونه، نظریه‌های اخلاقی سودگرا و وظیفه‌گرا بر این مسئله تأکید می‌کنند که عامل اخلاقی (Moral Agent) باید تا می‌تواند از امیال و نیازهای خود چشم‌پوشد و به نیازها و امیال دیگران توجه کند. بر مبنای این نظریه‌ها، این مسئله به ما کمک می‌کند تا بتوانیم بی‌طرفی (Impartiality) و عینیت (Objectivity) را که لازمه اخلاقی بودن است تأمین کنیم. در واقع از نظر فیلسوفان کانتی و سودگرا، گذر کردن از امیال و نیازهای خود از شخصی شدن اخلاق جلوگیری کرده و مبنایی عقلانی برای آن فراهم می‌کند (Chazan, 2002: 1). نتیجه سلبی این‌گونه ادعاها آن است که هر نظریه اخلاقی که توجه به امیال، اهداف و نیازهای خود را در اولویت قرار دهد، شخصی بوده و عینیت مورد نیاز برای عقلانی بودن اصول اخلاقی را تأمین نمی‌کند.

خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای است که توجه به امیال و اهداف عامل اخلاقی را در مرکز اخلاق قرار می‌دهد و بر همین مبنا نتیجه می‌گیرد که عمل اخلاقی عملی است که بیشترین خیر را برای خود فرد فراهم سازد. بنابراین، با توجه به مبانی سودگرایی و وظیفه‌گرایی، اشکال غیرعقلانی بودن و شخصی بودن به خودگرایی اخلاقی وارد است،





ولی آین رند (Ayn Rand) یکی از مدافعان جدی نظریه اخلاقی خودگرایی است که بر عقلانی بودن این نظریه تأکید دارد و معتقد است نظریه‌های اخلاقی‌ای که از توجه به نیازهای و امیال خود چشم می‌پوشند و دیگری را محور اخلاق قرار می‌دهند، غیرعقلانی عمل می‌کنند. رند نظریه اخلاقی خود را بر اساس تصویری که از مفهوم خود از منظر اخلاق دارد به دست می‌آورد. وی بخشی از مبانی نظریه اخلاقی خود را از ارسطو گرفته است، ولی به این دلیل که درک وی از مقوله خود با فهم ارسطو از این مقوله متفاوت است، نظریه اخلاقی او تفاوت‌های بنیادینی با نظریه اخلاقی ارسطو دارد. با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت مهم‌ترین فرضیه نگارنده آن است که فهم هر نظریه اخلاقی از مقوله خود، در شکل‌گیری مبانی آن نظریه و تعیین معیارهای رفتار نقش بنیادینی دارد. به همین دلیل، با وجود شباهت‌های مهمی که میان نظریه اخلاقی رند و ارسطو وجود دارد، موضع‌گیری متفاوت آنها درباره مفهوم خود از منظر اخلاق یکی از عوامل مهمی است که زمینه‌ساز تفاوت نظریه اخلاقی آنها با یکدیگر است.

۱. بررسی مقوله خود در نظریه اخلاقی رند

نظریه اخلاقی رند بر پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی متعددی مبتنی است، ولی یکی از مهم‌ترین مبانی خودگرایی اخلاقی رند، نوع نگرش وی به مقوله خود است. در ادامه می‌کوشیم جایگاه مقوله خود فردی را در اندیشه اخلاقی وی مشخص کنیم.

۲. تقدم فرد بر جامعه

موضوع اصالت فرد و تقدم آن بر جامعه یکی از مباحثی است که در تعیین مرزهای نظریه اخلاقی رند نقش تعیین‌کننده دارد. افزون بر این، این موضوع کمک شایانی به فهم جایگاه خود در اندیشه اخلاقی وی می‌کند. رند در آثار مختلف به شیوه‌های گوناگون تقدم فرد بر جامعه را مطرح کرده است.

رند به‌هنگام نقادی دیگرگرایی اخلاقی به موضع اصالت فرد نزدیک می‌شود. یکی

از مهم‌ترین نقدهای رند بر دیگرگرایی اخلاقی، اولویت جامعه بر فرد در این نظریه است. رند معتقد است با وجود آنکه زندگی اجتماعی امری گریزناپذیر است، از اینجا نتیجه گرفته نمی‌شود که جامعه بر فرد و حقوق جمعی بر حقوق فردی تقدم دارد. این در حالی است که دیگرگرایان به انسان‌ها توصیه می‌کنند منافع فردی خود را فدای منافع جمع و اجتماع نکنند. از نظر رند دیگرگرایی با این توصیه نه تنها فرد، اهداف و علایق وی را نابود می‌سازد، بلکه در نهایت باعث نابودی جامعه نیز خواهد شد (Rand, 2009: 148). زیرا کلیتی به نام جامعه مستقل از انسان‌ها وجود ندارد، بلکه جامعه مجموعه‌ای از افراد است؛ به طریق اولی وقتی افراد نابود شوند، جامعه نیز نابود خواهد شد (Rand, 1964a: 88). در اینجا رند ضمن بیان موضع اصالت فردی خود، تحلیلی از مرزهای خود فردی ارائه می‌دهد. آنچه به‌طور ضمنی از مسئله اخیر برمی‌آید آن است که در اندیشه وی خود بر دیگری تقدم دارد، زیرا فرد بر جامعه مقدم است. اشکال رند بر دیگرگرایی این است که دیگرگرایی منافع فردی را فدای منافع جمعی می‌کند. قربانی کردن منفعت فردی برای جمع در واقع قربانی کردن خود برای دیگران است، زیرا بر اساس آرای رند مجموعه منافع، امیال و اهداف انسان است که حیات و خود فردی او را محقق می‌کند و همین امر، شاهدی به نفع تقدم خود بر دیگری است.

نقد دیگر رند بر دیگرگرایی این است که از نظر وی دیگرگرایان ما را مجبور می‌کنند بین دیگرآزاری و خودآزاری یکی را برگزینیم. در واقع از نظر دیگرگرایان، ما یا باید دیگران و اهداف و منافع آنها را فدای خود و منافعمان کنیم و در نتیجه دیگرآزار باشیم، یا آنکه اهداف و منافع خود را قربانی دیگران کنیم که این مسئله به خودآزاری می‌انجامد. در نظریه اخلاقی رند خود مرکزیت دارد، ولی این بدان معنا نیست که برای دستیابی به منافع خود، منافع دیگران را نابود کنیم (Branden, 1985: 223-224). بنابراین، از نظر وی دیگرآزاری و خودآزاری تنها احتمالاتی نیستند که در اخلاق با آنها مواجه هستیم. از اینجا مشخص می‌شود که در نظریه اخلاقی رند خود فردی بر هر چیز دیگر مقدم است، ولی چون رند اصلی کلی برای اخلاق ارائه می‌دهد، مقصود او از خود فردی تنها خود من نیست، بلکه خود همه انسان‌هاست. به همین دلیل، او معتقد است





انسان نباید منافع دیگران را قربانی منافع خود کند، همان‌گونه که نباید منافع خود را فدای منافع دیگران سازد.

به باور رند لزومی ندارد همه انسان‌ها به سعادت و خوشبختی برسند، زیرا خوشبختی مقوله‌ای است که از طریق انتخاب و تلاش فردی به دست آید. دیگرگرایی اخلاقی و نظام‌های اخلاقی که همواره بر منافع جمعی تأکید می‌کنند و این منافع را بر منافع فرد مقدم می‌دانند، سبب می‌شوند تا انسان‌ها منافع و اهداف خود را فدای دیگران کنند و این مسئله در نهایت نوعی بی‌مسئولیتی و رکود را در سطح کلان جامعه ایجاد خواهد کرد. وی معتقد است در اخلاق جمعی‌شده (Collectivized Ethics) و نظریه‌های اخلاقی دیگرگرا، مسئله خیر و هدف عمومی در مرکز اخلاق است و به اهداف و برنامه‌های شخصی انسان‌ها توجهی نمی‌شود (Rand, 1964c: 77-78). این در حالی است که در نهایت خیر عمومی نیز محقق نمی‌شود، زیرا نظریه‌های سیاسی سوسیالیستی که بر بنیاد جمع‌گرایی و دیگرگرایی اخلاقی هستند، هدفی جز تأمین منفعت دولت ندارند و تأکید بر خیر و منفعت جمعی، تنها شعاری است که برای دستیابی به اهداف خود و متقاعد کردن عموم مردم سر می‌دهند.

وی معتقد است تجربه تاریخی نیز شکست سوسیالیسم و اخلاق جمع‌گرا را در دستیابی به اهدافش نشان داده است. این نظام‌های سیاسی و اخلاقی مدعی بودند که فقر را از میان برده و همگان را خوشبخت می‌کنند، ولی در نهایت نظریه آنها به رکود اقتصادی و بدبختی عمومی انجامید (Rand, 1964f: 82). از نظر رند بزرگ‌ترین اشتباه نظریه‌های اخلاقی و سیاسی جمع‌گرا و دیگرگرا این است که گمان می‌کنند گروه مستقل از حقوق افرادش، حقوقی دارد، این در حالی است که از نظر رند فرد از طریق عضویت در یک گروه نه حقی به دست می‌آورد و نه حقی از دست می‌دهد (Rand, 1964d: 97-98).

در اینجا نیز می‌توان مرزهای خود فردی را در نظریه اخلاقی رند شناسایی کرد. همان‌گونه که بیان شد از نظر وی لازم نیست همه انسان‌ها خوشبخت شوند و مقوله خوشبختی مقوله‌ای فردی است. رند با بیان کردن این مسئله مسئولیت ما را در قبال

نیک‌بختی و سعادت دیگران نفی می‌کند و به‌طور ضمنی نظرگاه خود را درباره خود اخلاقی مطرح می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت خود اخلاقی از نظر رند خودی جدای از دیگری است و منافع و آرمان‌های دیگری برای آن اهمیتی ندارد. این مسئله آن‌چنان برای وی اهمیت دارد که به نقد فدا کردن منفعت خود برای تحقق خیر جمعی پرداخته است.

۳. انگیزه زندگی اجتماعی

مسئله دیگری که می‌توان بر اساس آن مرزهای مفهوم خود در اندیشه اخلاقی رند را مشخص کرد، دلیلی است که وی برای زندگی اجتماعی بیان می‌کند.

رند در اندیشه اخلاقی خود بر استقلال فردی در تفکر و عمل تأکید ویژه‌ای دارد، ولی این بدان معنا نیست که او زندگی اجتماعی را نفی می‌کند. از نظر او فرد می‌تواند در سایه زندگی اجتماعی با دیگر انسان‌ها منافی را به دست آورد که دستیابی به آنها در ساحت فردی امکان‌پذیر نیست. او معتقد است برای تحقق این مهم، کلیتی منسجم به نام جامعه تشکیل می‌شود (Rand, 1964g: 102). به باور او، در میان ارزش‌ها و منافی که از زندگی اجتماعی به دست می‌آیند، دو ارزش از بقیه مهم‌ترند. اولین ارزش معرفت است که در واقع حاصل تفکر انفرادی هر انسان است. در زندگی اجتماعی می‌توانیم از محصول تفکر عقلانی دیگر انسان‌ها بهره‌مند شویم. دومین منفعتی که از زندگی در جامعه به دست می‌آید، شغل یا حرفه است. از طرفی هر انسانی در شغل و حرفه‌ای مشخص تخصص دارد، اما از سوی دیگر هیچ انسانی در تمامی حرفه‌ها متخصص نیست. زندگی اجتماعی این فرصت را به انسان‌ها می‌دهد تا از منافع مشاغل و تخصص‌های مختلف بهره‌مند شوند (Rand, 1964a: 28).

توجه به این مبحث نیز می‌تواند نگاه رند به مقوله خود فردی را مشخص سازد. در اینجا وی بر لزوم ارتباط فرد با دیگران و زندگی اجتماعی تأکید می‌کند، ولی مسئله اصلی نوع ارتباطی است که فرد با دیگری دارد. همان‌گونه که خود او بیان می‌کند دلیل اصلی ورود انسان به جامعه (یا به تعبیر دیگر، ارتباط خود با دیگری) منافی است که از





این ارتباط به دست می‌آید. بنابراین، در نظریه اخلاقی رند، دیگری تنها ارزش ابزاری دارد. در چنین شرایطی ارتباط خود با دیگری، ارتباطی عرضی است؛ بدین معنا که به نحو ذاتی این ارتباط به دلیل منافی است که در جمع به دست می‌آید و اگر منفعتی در کار نباشد، ارتباطی هم وجود نخواهد داشت. پس بر اساس نظریه رند، وقتی خود وارد جامعه می‌شود و با دیگران ارتباط برقرار می‌کند، جدایی ذاتی از دیگری را حفظ می‌کند. تنها زمانی می‌توانیم بگوییم خود به دیگری وابستگی ذاتی و هستی‌شناسانه دارد که به دلیل ارزش ذاتی دیگری و نه به دلیل منافع فردی با او ارتباط برقرار کند. در واقع، در وابستگی هستی‌شناسانه خود به دیگری، ارتباط ما با دیگر انسان‌ها تنها به دلیل هستی آنهاست و ما دیگر انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی که به‌نحو ذاتی و صرف نظر از منافی که برای ما دارند در نظر می‌گیریم.

۴. لذت و حیات فردی

لذت و حیات دو مقوله بنیادی در نظریه اخلاقی رند هستند که ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. بررسی این دو مقوله نیز می‌تواند تا حدی مرزهای مفهوم خود را در تفکر رند مشخص کند.

بنیان اندیشه اخلاقی رند بر پایه مفهوم حیات پی‌ریزی شده است و این مقوله نیز در رابطه با لذت تعریف می‌شود. از نظر وی، مهم‌ترین مسئله‌ای که در ارتباط با هر موجود زنده اعم از انسان و غیرانسان با آن مواجه‌ایم، مسئله حیات آن است. بر همین مبنا، مهم‌ترین انتخابی که پیش روی انسان قرار دارد، انتخاب بین مرگ و زندگی است. از این‌رو، در نظر رند محافظت از حیات فردی مهم‌ترین وظیفه انسان و بنیادی‌ترین اصل اخلاقی است (Rand, 1964h: 917). بنابراین، حیات مبنای ارزش‌های اخلاقی است و اهداف ما را در اخلاق مشخص می‌کند (Smith, 2008: 20). از نظر رند سازوکار لذت و درد در انسان به او کمک می‌کند تا اعمالی را که در راستای حفظ حیات هستند از اعمالی که در جهت تخریب حیات‌اند شناسایی کند. لذت نشان می‌دهد که عملکرد انسان درست بوده و در جهت حفظ حیات او بوده است. از سوی دیگر، درد نمایانگر آن است که

عملکرد آدمی مشکل داشته است که حیات وی را با مخاطره روبه‌رو کرده است. در واقع، درد در انسان به‌صورت زنگ خطر عمل می‌کند (Rand, 1964a: 14).

مسئله اصلی این است که در اینجا مقصود رند از حیات، حیات فردی است و بنیادی‌ترین اصل اخلاقی در نظریه او نیز محافظت از این حیات می‌باشد. زمانی مشخص می‌شود که حیات فرد، حیاتی مطلوب است و صورتی موفقیت‌آمیز دارد که لذت تجربه شود. در اینجا نیز می‌توان بنیان‌های خود فردی را در نظریه اخلاقی رند مشخص کرد. از آنجا که اصل محوری اخلاق در نظریه رند، محافظت از حیات فردی است، این نظریه «خود» را محور اخلاق قرار می‌دهد و مهم‌ترین مسئله در آن لذت فردی است. در واقع طرح این مسئله که مهم‌ترین اصل اخلاق محافظت از حیات فردی است، متوقف بر این پیش‌فرض است که خود بر دیگری تقدم دارد و محور اخلاق است.

رند در مقاله «اخلاق شرایط اضطراری» ایده‌ای منحصر به فرد را در خصوص کمک به انسان‌های دیگر مطرح می‌کند. از نظر او باید میان کمک به دیگران در شرایط عادی و کمک به دیگران در شرایط اضطراری تمایز قائل شد. شرایط اضطراری، شرایطی‌اند که رویدادهای غیرمنتظره مثل سیل، زلزله یا آتش‌سوزی رخ می‌دهند. رند معتقد است در شرایط عادی کمک به دیگران و توجه به آنها باید مبادله‌ای باشد؛ بدین معنا که اگر چیزی به کسی می‌دهیم در برابر آن چیزی را دریافت کنیم. در واقع در شرایط عادی باید نوعی تجارت بین انسان‌ها وجود داشته باشد و تلاش شود در قبال چیزی که اعطا شده، معادل آن یا به‌احتمال چیزی بهتر به دست آید. رند معتقد است اگر در شرایط عادی به فردی کمک کنیم که هیچ منفعت و فضیلتی برای ما ندارد، گویی بی‌فضیلتی وی را که نمایانگر عملکرد برخلاف حفظ حیات فردی اوست تصدیق کرده‌ایم (Rand, 1961: 148-149)، ولی در شرایط اضطراری باید به همه انسان‌ها اعم از افرادی که برای ما منفعت دارند و افرادی که هیچ فضیلتی ندارند کمک کنیم. البته کمک به دیگران در این شرایط نیز تا آنجاست که خود را قربانی آن افراد نکنیم (Rand, 1964i: 43)، ولی حتی کمک به دیگران در شرایط اضطراری نیز با انگیزه‌های دیگر گرایانه و در نظر گرفتن ارزش ذاتی برای دیگران انجام نمی‌شود. منشأ اصلی این





کمک احساس همدردی با دیگران است که نوعی احساس نشاط و لذت در خود انسان ایجاد می‌کند (ibid: 40-41).

همان‌گونه که مشخص است در کمک به دیگران در شرایط اضطراری نیز محوریت خود و تقدم آن بر دیگری مشاهده می‌شود. از نظر رند من باید در شرایط اضطراری به دیگران کمک کنم، حتی به آنهایی که هیچ سودی برای من ندارند، اما حتی این نوع کمک کردن نیز در لذتی ریشه دارد که از آن حاصل می‌شود. بنابراین، در اینجا نیز من به دلیلی خودخواهانه به دیگران کمک می‌کنم. پس بر مبنای نظریه اخلاقی رند اگر هیچ منفعت و لذتی از کمک کردن به دیگران به دست نیاید، کمک کردن به آنها وجهی ندارد. در واقع، خود فردی که در این نظریه اخلاقی تعریف می‌شود، کاملاً بسته است و تنها ارتباط‌های ابزاری و سودانگاران به دیگران دارد.

چنانچه بیان گردید رند دیدگاه مشخصی درباره مفهوم خود دارد که یکی از مهم‌ترین بنیان‌های نظریه اخلاقی اوست. وی نوعی حصار میان خود و دیگری می‌کشد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. بر مبنای اندیشه اخلاقی وی، ارتباطی ذاتی و هستی‌شناسانه میان خود و دیگری وجود ندارد و این ارتباط تنها بر مبنای منافع فردی پی‌ریزی شده است. از نظر رند مفاهیمی مثل پیشرفت، خیر و منفعت کاملاً فردی‌اند و با توجه به خود تعریف می‌شوند. چنانچه گذشت وی با نقد مفاهیمی مانند خیر جمعی و خوشبختی عمومی، بر این باور است که فرد هیچ مسئولیتی در برابر خوشبختی دیگران ندارد، مگر در مواردی که پای خیر و منفعت فردی وی در میان باشد. مرزهایی که رند برای مفهوم خود در نظر می‌گیرد، تأثیری مستقیم بر شکل‌گیری نظریه اخلاقی او دارد. در هر نظریه اخلاقی باید تکلیف جایگاه خود و دیگری و نیز ارتباط آنها با یکدیگر مشخص شود.

رند با توجه به طرز تلقی‌ای که درباره مقوله خود فردی و نیز جایگاه منحصر به فردی که برای آن قائل است، بر این باور است که در اخلاق، خود محوریت دارد. بر همین اساس، وی از نظریه خودگرایی اخلاقی دفاع می‌کند که بر مبنای آن آدمی تنها باید در پی منافع، اهداف و آرمان‌های خود باشد. البته عقلانیت نیز مفهومی است که

رند به تاسی از ارسطو آن را وارد اخلاق می‌کند. از نظر او با وجود محوریت خود در اخلاق، گاهی لازم است فرد خودگرا خیر کوتاه‌مدت خود را فدای خیر بلندمدت کند و این مسئله تا حد زیادی وجه عقلانی خودگرایی را تشکیل می‌دهد. همچنین گاه لازم است منافع خود را فدای منافع دیگران کنیم و به خیر آنها نیز توجه کنیم، زیرا توجه به خیر دیگران در این شرایط، خیر و منفعتی بزرگ‌تر را برای ما به همراه خواهد آورد.

همچنین رند در نظریه خود از فضیلت‌های اخلاقی سخن می‌گویند که کاملاً خودگرایانه‌اند و در نتیجه نوع نگرش وی به مقوله خود فردی هستند. در بخش مقایسه نگرش ارسطو و رند به مقوله خود به اختصار به این فضیلت‌ها خواهیم پرداخت.

۵. بررسی مفهوم خود در نظریه اخلاقی ارسطو

ارسطو از بزرگ‌ترین فیلسوفان اخلاق در تاریخ فلسفه است که حتی در دوران معاصر نیز تحلیل‌ها و تفسیرهای گوناگونی از نظریه اخلاقی او ارائه می‌شود. در نظریه اخلاقی او نیز مفهوم خود جایگاه ویژه‌ای دارد و این مسئله بخش مهمی از زیرساخت‌های نظریه او را تشکیل می‌دهد. در ادامه می‌کشیم مرزهای مقوله «خود» و نوع تعامل آن با «دیگری» را در نظریه اخلاقی او مشخص کنیم.

به نظر می‌رسد دو بخش از نظریه اخلاقی ارسطو بیش از دیگر بخش‌ها نمایانگر نوع نگاه وی به مقوله خود فردی در اخلاق است. نخستین بخش، مبحث دوستی است که بخش مهمی از نگرش ارسطو به مقوله خود فردی از آن قابل استنتاج است. دومین مبحثی که در اخلاق نیکوماخوس مطرح می‌شود، تفاوت میان خودمحوری پسندیده و خودمحوری ناپسندیده است که تصویر روشنی از خود در اخلاق ارسطویی به دست می‌دهد.

دوستی و جایگاه خود در آن

مقوله دوستی در نظریه اخلاقی ارسطو جایگاه ویژه‌ای دارد و بخش مهمی از اخلاق





نیکوماخوس به آن اختصاص داده شده است. از نظر ارسطو، دوستی فی نفسه فضیلتی اخلاقی است یا اینکه دست کم فضیلت‌هایی را در پی دارد. وی سه نوع دوستی را از یکدیگر متمایز می‌کند: اولین نوع دوستی، دوستی‌ای است که بر منفعت مبتنی است. در این قسم پیوند دوستی بر اساس منفعتی که یکی از دو طرف یا هر دوی آنها از دوستی می‌برند شکل گرفته است. دوستی نوع دوم، دوستی مبتنی بر لذت است. در این نوع دوستی، عامل اصلی جذب دو نفر به یکدیگر لذتی است که آنها از مصاحبت با همدیگر می‌برند. این دو نوع دوستی در یک مسئله با یکدیگر مشترک‌اند و در هر دوی آنها امری عرضی باعث ایجاد پیوند دوستی شده است و به همین دلیل، به محض زایل شدن آن امر، دوستی از بین می‌رود. از همین رو، ارسطو معتقد است این دو نوع دوستی پایدار نیستند و صورت‌های ناقصی از دوستی هستند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۸۴-۲۸۷). برای نمونه، در دوستی مبتنی بر منفعت همین که منفعتی از دوست به ما نرسد، دوستی پایان خواهد یافت، زیرا علت اصلی برقراری ارتباط دوستانه منفعتی بوده که از دوستی به دست می‌آمده است.

سومین نوع دوستی، دوستی مبتنی بر فضیلت یا ارزش‌های اخلاقی است. از نظر ارسطو در این نوع دوستی دو طرف به دلیل ویژگی‌ها و شخصیت اخلاقی یکدیگر با هم ارتباط برقرار می‌کنند. کامل‌ترین نوع دوستی، دوستی مبتنی بر فضیلت است، زیرا در این قسم دوستی، امری ذاتی یعنی شخصیت اخلاقی دو طرف سبب شکل‌گیری پیوند دوستی شده است، در حالی که در انواع دیگر دوستی اموری عرضی عامل اصلی پیوند دوستی هستند (همان: ۲۸۸-۲۸۹). به نظر می‌آید با توجه به مبحث دوستی در نظریه اخلاقی ارسطو، بتوان تا حد زیادی رویکرد وی به مقوله خود را مشخص کرد.

از سویی ارسطو معتقد است در دوستی مبتنی بر فضیلت دوست جزئی از وجود خود انسان است، زیرا دلیل اصلی پیوند دوستی سجایای اخلاقی دوست است که می‌تواند به ما منتقل شده و باعث تعالی ما شود (همان: ۳۲۸). از سوی دیگر، از نظر او خاستگاه اصلی این نوع دوستی خیرخواهی است. در این نوع خیرخواهی،

کارهایی که ما برای دوستان انجام می‌دهیم بدان سبب نیست که منفعتی به ما برسد، بلکه صرفاً تکلیفی است که بر عهده داریم (همان: ۳۳۰-۳۳۱).

ارسطو از دو قسم دوستی مبتنی بر منفعت و مبتنی بر لذت با عنوان آشکال ناقص دوستی یاد می‌کند. در اینجا به دو نکته مهم باید توجه شود: اولاً، ارسطو مقوله منفعت و لذت را در دوستی رد نمی‌کند، زیرا در این صورت باید دوستی‌های مبتنی بر منفعت و لذت را از اساس نادرست می‌دانست، در حالی که از نظر او این قسم دوستی‌ها ناقص هستند. این مسئله نشان می‌دهد که وی به تأمین منافع و به دست آوردن لذت در دوستی توجه دارد، اما بنیاد دوستی را بر پایه این مقولات بنا نمی‌نهد. پس ارسطو به مقوله خود فردی و منافع و لذت‌هایی که باید در ارتباط با دیگری به دست آید، اهمیت می‌دهد و از این نظر قربانی کردن خود در یک رابطه را توصیه نمی‌کند؛ ثانیاً، ارسطو این دو قسم دوستی را ناقص می‌داند، زیرا در آنها ارزش ذاتی دیگری - که در اینجا دوست می‌باشد - نادیده گرفته می‌شود و اموری همچون منفعت و لذت اصیل می‌شوند. این مسئله نمایانگر این است که در نظریه اخلاقی او خود فردی، خودی بسته نیست که تنها برای کسب منافع با دیگران ارتباط برقرار کند.

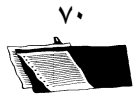
از نظر او، فضیلت‌های اخلاقی دوست بیانگر ارزش ذاتی اوست که عامل مهمی برای ارتباط با او هستند. همچنین وی از خیرخواهی با عنوان بنیان دوستی و ارتباط با دیگران یاد می‌کند و این خیرخواهی را نوعی تکلیف اخلاقی می‌داند؛ یعنی حتی اگر منفعتی از دیگران به ما نرسد، ما در برابر خوشبختی و بدبختی آنها مسئول هستیم و باید به پیشرفت و تعالی آنها کمک کنیم. به بیان دیگر، در نظریه ارسطو بخش مهمی از ماهیت خود فردی در تعامل و ارتباط با انسان‌های دیگر تعریف می‌شود و این مسئله تا حد زیادی از منافی که از این ارتباط‌ها به دست می‌آید جداست. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نظریه اخلاقی ارسطو یک نظریه خودگرایانه به معنای متعارف آن نیست، زیرا در این نظریه افزون بر خود و تأمین منافع و ارزش‌های آن، دیگری و تأمین منافع و ارزش‌های او نیز اهمیت دارد.



خودمحوری پسندیده و ناپسندیده

از نظر ارسطو، انسان‌هایی که همواره در پی منافع خود هستند و به نفع دیگران توجه نمی‌کنند، افرادی شرورند، ولی انسان شریف همواره در جهت خیر و منفعت دیگران عمل می‌کند. ارسطو بی‌توجهی کامل به منافع دیگران را رد می‌کند، ولی نادیده گرفتن خود و توجه صرف به منافع و آرمان‌های دیگران را نیز نمی‌پذیرد. از نظر او، انسان نخست باید خود را دوست بدارد و برای ارزش‌ها و منافع خود احترام قائل باشد تا بتواند به دیگران اهمیت دهد و به ارزش‌های آنها توجه کند. درباره مسئله دوستی نیز ارسطو تأکید می‌کند فضیلت‌هایی که در دوستی وجود دارند، از خود فرد ناشی شده و به دوست منتقل می‌شود. بنابراین، دوست موفق کسی است که پیش از هر چیز خودش را دوست دارد (همان: ۳۳۶-۳۳۷). با توجه به مقدمات پیش‌گفته ارسطو دو نوع خودمحوری را از یکدیگر تفکیک می‌کند: خودمحوری پسندیده و خودمحوری ناپسندیده. در خود محوری پسندیده انسان به امیال و منافع خود توجه دارد، اما دیگران نیز جایگاه مهمی در نظام ارزشی وی دارند. در واقع در این نوع خودمحوری، مفهوم خود توسعه می‌یابد؛ به گونه‌ای که دیگری را هم شامل می‌شود، ولی در خودمحوری ناپسندیده، فرد تنها به ارزش‌ها و منافع خود اهمیت می‌دهد و دیگران را نادیده می‌گیرد (Aristotle, 2004: 176-177). ارسطو معتقد است فردی که به معنای منفی خودمحور است، جامعه انسانی را به فساد و تباهی می‌کشد زیرا همواره به منافع خود توجه دارد و در صورت لزوم منافع دیگران را نابود می‌کند، ولی انسانی که به معنای مثبت خودمحور است، بر اساس بخش عقلانی ماهیت خود عمل می‌کند که نتیجه آن توجه به ارزش‌ها و منافع دیگران در کنار منافع و ارزش‌های خود است (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۳۷-۳۳۹).

در اینجا ارسطو به طور مستقیم به مسئله خود و دیگری و چگونگی تعامل آنها با یکدیگر توجه می‌کند. تفکیک وی میان خودمحوری پسندیده و ناپسندیده راهنمایی مهم برای درک مرزهای «خود» در نظریه اخلاقی اوست. بر اساس این تفکیک، خود در رابطه با دیگری تعریف می‌شود، زیرا توجه به نیازها و منافع دیگری، وجهی مهم از ماهیت خود فردی را می‌سازد؛ همان‌گونه که ارسطو معتقد است چنانچه آدمی تنها در



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

پی منافع خود باشد و به منافع و نیک‌بختی دیگران توجهی نداشته باشد، جامعه انسانی نابود می‌شود، زیرا در این صورت نگاه آدمی به دیگر انسان‌ها نگاهی ابزاری خواهد بود، در حالی که از نظر ارسطو دیگری ارزشی ذاتی دارد و نادیده گرفتن این ارزش ماهیت خود فردی را نیز با مخاطره مواجه می‌سازد. با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت تحلیل ارسطو از مقوله خود فردی نافی نظریه خودگرایی اخلاقی به معنای متداول آن است. وی از نظریه اخلاقی دفاع می‌کند که در آن خود و دیگری محوریت دارند و ارزش‌ها و منافع هر دوی آنها لحاظ می‌شوند.

۶. مقایسه مفهوم خود در ارسطو و رند

در ادامه با مقایسه مفهوم خود اخلاقی در اندیشه ارسطو و رند، تلاش می‌کنیم تفاوت رویکردهای این دو متفکر را به مقوله خود توضیح دهیم، ولی پیش‌تر به اختصار به شباهت‌های میان مبانی اخلاقی این دو اندیشمند خواهیم پرداخت. این امر بدان سبب است که گاهی به دلیل وجود شباهت‌های میان اندیشه اخلاقی رند و ارسطو، این‌گونه تصور می‌شود که ارسطو نیز همانند رند طرفدار نظریه خودگرایی است. بیان این شباهت‌ها در کنار تفاوت‌هایی که میان رویکرد این دو متفکر به مقوله خود اخلاقی وجود دارد، بطلان تفسیر یادشده از اخلاق ارسطویی را نمایان خواهد ساخت.

یکی از مبانی مهم در اخلاق ارسطویی انسان‌شناسی است که بر مبنای آن ماهیت انسان در خوردن، آشامیدن و روابط جنسی با حیوانات و گیاهان مشترک است، ولی ویژگی متمایز انسان از دیگر موجودات عقلانیت و قدرت تفکر اوست (همان: ۵۵). به باور ارسطو در اخلاق در پی خیر غایی یا سعادت هستیم. سعادت هر موجود زنده بر اساس ماهیت و ویژگی متمایز او از دیگر موجودات تعریف می‌شود. چون ویژگی خاص انسان عقلانیت اوست، پس سعادت و خوشبختی اخلاقی انسان نیز در گرو رشد عقلانی انسان است (شهریاری، ۱۳۸۵: ۷۸). رند معتقد است سعادت فردی در گرو محافظت از حیات است. او نیز همانند ارسطو عقلانیت را ویژگی متمایز انسان از دیگر موجودات دانسته و بر این باور است که رسیدن به سعادت اخلاقی از طریق عملکرد عقلانی امکان‌پذیر





خواهد بود (Boss, 2008: 248-249). از سوی دیگر، هم در نظریه اخلاقی ارسطو و هم در نظریه رند اخلاق از مفهوم خود شروع می‌شود. همان‌گونه که بیان گردید اساساً در نظریه رند خود فردی محوریت دارد و هدف تمامی اعمال انسان تأمین منافع و مصالح خود است. نظریه اخلاقی ارسطو نیز از مفهوم خود آغاز می‌شود. آن‌گونه که گذشت در نظریه اخلاقی ارسطو گونه‌ای از خودمحوری ارائه می‌شود که به‌زعم خود او خودمحوری مثبت می‌باشد.

بر اساس رویکرد ارسطو و رند به مقوله خود اخلاقی، می‌توان تفاوت‌های مهمی را میان نگرش آنها به این مقوله دریافت. خود فردی در نظریه اخلاقی رند، خودی بسته و جدای از دیگری است که ارتباط آن با دیگری نیز به دلایل خودگرایانه می‌باشد. از نظر رند ما هیچ مسئولیتی در برابر خوشبختی یا بدبختی دیگر انسان‌ها نداریم، جز در مواردی که خوشبختی یا بدبختی آنها به خوشبختی یا بدبختی ما ارتباط داشته باشد. در واقع ارتباط انسان‌ها با یکدیگر تنها برای دستیابی به خواسته‌های فردی است. بنابراین، خودی که در نظریه اخلاقی رند مطرح می‌شود، هیچ‌گونه ارزش ذاتی برای دیگری قابل نیست و دیگری را وسیله‌ای برای رسیدن به غایت‌های فردی می‌داند.

همان‌گونه که بیان شد نگرش ارسطو به مقوله خود را می‌توان در مبحث دوستی و تفکیک وی میان خودمحوری منفی و خودمحوری مثبت جست‌وجو کرد. دوستی صورتی مهم از ارتباط خود با دیگری است که هیچ نظریه اخلاقی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. از نظر ارسطو، کامل‌ترین نوع دوستی، دوستی مبتنی بر فضیلت است. در دو قسم دوستی مبتنی بر منفعت و دوستی مبتنی بر لذت، ارتباط من با دوست به دلیل مقولات عرضی است و در واقع دوست یا دیگری به‌عنوان ابزاری در خدمت تأمین منفعت و لذت من لحاظ می‌شود، ولی در دوستی مبتنی بر فضیلت ارتباط من با دوست به دلیل شخصیت اخلاقی اوست و بر همین مبنا، به ارزش ذاتی دیگری توجه می‌شود. با توجه به این دو رویکرد می‌توان گفت از نظر ارسطو، ارتباط خود با دیگری در نظریه اخلاقی رند، ارتباطی از نوع دوستی مبتنی بر منفعت و لذت است. بر همین اساس، از

منظر ارسطویی این نوع ارتباط، ارتباطی ناقص می‌باشد و در نتیجه تحلیل رند از مقوله خود فردی ناقص است. ارسطو فیلسوفی دیگرگرا به معنای متعارف نیست، زیرا به منافع و لذت‌های خود فردی اهمیت می‌دهد و نقشی مهم برای آنها در اخلاق قائل است، ولی در کنار این مسئله، معتقد است هدف از ارتباط خود با دیگری، صرفاً تأمین منافع خود نیست. همچنین از نظر ارسطو خود صرف نظر از منفعی که از خوشبختی یا بدبختی دیگران می‌برد، در برابر خوشبختی و بدبختی دیگری مسئول است و این مسئله در مبحث خیرخواهی به طور کامل مطرح می‌شود.

او میان خیرخواهی واقعی و خیرخواهی مبتنی بر منافع فردی تفکیک قائل می‌شود. خیرخواهی واقعی بدین معناست که تنها به دلیل تکلیف اخلاقی که در برابر دیگران داریم، به آنها توجه کرده و خیر آنها را می‌خواهیم، ولی در خیرخواهی مبتنی بر منفعت، خیرخواهی ما برای دیگران تنها به دلیل منفعت یا لذت خودمان است. اگر بتوان صورتی از خیرخواهی را در اندیشه اخلاقی رند یافت، خیرخواهی مبتنی بر منفعت است. این مسئله نیز رویکرد متفاوت رند و ارسطو به مقوله خود فردی را نشان می‌دهد. با توجه به مسئله خیرخواهی واقعی در اخلاق ارسطویی، خود فردی، خودی بسته و جدای از دیگران نیست، زیرا در تأمین منافع آنها وظیفه‌ای مطلق دارد و توجه به خیر دیگری تکلیف اخلاقی آن است، ولی در نظریه اخلاقی رند اگر قرار باشد به خیر دیگری توجه کنیم، به دلیل منفعت و خیری است که این خیرخواهی برای ما به همراه می‌آورد. به همین دلیل، می‌گوییم خود فردی در نظریه رند، خودی بسته و جدای از دیگری است و ارزش ذاتی دیگری را نادیده می‌گیرد.

رند بر اساس تحلیلی که از خود فردی ارائه می‌دهد، نظریه خودگرایی را نتیجه می‌گیرد، ولی تحلیل ارسطو از مقوله خود، وی را به این نتیجه می‌رساند که خود و دیگری هر دو در اخلاق محوریت دارند. بر همین اساس، پیگیری منافع فردی در کنار توجه به منافع دیگران هدفی است که هر انسانی باید آن را دنبال کند، ولی هم در نظریه اخلاقی رند و هم در نظریه اخلاقی ارسطو فضیلت‌هایی اخلاقی مطرح می‌شود که به‌زعم نگارنده در نگرش‌های متفاوت این دو متفکر به مقوله خود فردی ریشه دارد. در





ادامه به معرفی این فضیلت‌ها و مقایسه کلی آنها در نظریه اخلاقی رند و ارسطو می‌پردازیم.

این رند در نظریه اخلاقی خود از هفت فضیلت اخلاقی اصلی نام می‌برد. این فضیلت‌ها عبارتند از: عقلانیت (Rationality)، استقلال (Independence)، شرافت یا یکپارچگی (Integrity)، صداقت (Honesty)، عدالت (Justice)، ثمربخشی (Productiveness) و غرور (Pride). تمامی این فضیلت‌ها خودگرایانه هستند و به حفظ و ارتقای حیات فردی کمک می‌کنند (Rand, 1964h: 921-923). به زعم نگارنده، این فضیلت‌های اخلاقی نیز در نگرشی ریشه دارند که رند به مقوله خود فردی دارد. تحلیلی که رند از مقوله خود ارائه می‌دهد، هرگونه ارتباط خیرخواهانه محض با دیگری را نفی می‌کند. در مبحث فضیلت‌ها نیز این مسئله مشهود است، زیرا هیچ اشاره و توجهی به دیگری در آنها به چشم نمی‌خورد و کاملاً مشخص است که رند با فرضیه‌ای که درباره خود اخلاقی دارد، به صورت‌بندی این فضیلت‌ها پرداخته است. در نظریه اخلاقی او عقل وسیله حفظ حیات و در خدمت منافع خود فردی است. بر همین اساس، تمامی فضیلت‌های اخلاقی در نظریه او در عقلانیت ریشه دارند و بر اساس آن شکل می‌گیرند. بر اساس فضیلت عقلانیت، انسان باید تنها عقل را به‌عنوان منبع اصلی شناخت بپذیرد و بداند که تنها عقل راهنمای انسان در عرصه عمل است (Rand, 1964a: 22). سایر فضیلت‌ها نیز در ارتباط مستقیم با این فضیلت تعریف می‌شوند، ولی فضیلت غرور آشکارا تأثیر نگرش رند به خود فردی را در صورت‌بندی فضیلت‌های اخلاقی نشان می‌دهد.

بر اساس نظریه اخلاقی رند، فضیلت غرور شناخت این واقعیت است که انسان بالاترین ارزش را دارد و باید برای حفظ و ارتقای حیات خود ارزش‌های مادی و معنوی (به معنای غیردینی) ایجاد کند. از نظر او تحقق این مهم در گرو کاربست نیروی تفکر و عقلانیت است (Rand, 1964h: 922-923). در تحلیلی که رند از فضیلت غرور ارائه می‌دهد نوع نگرش وی به مقوله خود فردی کاملاً مشهود است. رند به نوعی این فضیلت را ثمره نهایی تمامی فضیلت‌های اخلاقی و چکیده آنها می‌داند. بر اساس این

فضیلت خود فردی بالاترین ارزش را دارد و وظیفه اصلی انسان تأمین ارزش‌های لازم برای محافظت از خود و ارتقای آن است. در فهرست فضیلت‌هایی که رند از آنها نام می‌برد، هیچ نشانی از توجه به ارزش ذاتی دیگری و خدمت بدون چشمداشت به او ملاحظه نمی‌شود.

اما در نظریه اخلاقی ارسطو فضیلت‌هایی معرفی می‌شوند که تفاوت بنیادینی با فضیلت‌های موجود در نظام اخلاقی رند دارند. ارسطو از فضیلت‌هایی اخلاقی همچون حکمت، شجاعت، عدالت و... نام می‌برد که به نظر می‌رسد با نوع نگاه وی به مقوله خود اخلاقی ارتباط مستقیم دارند. یکی از این فضیلت‌ها سخاوت است که جایگاه مهمی در نظریه اخلاقی ارسطو دارد و بخش مهمی از کتاب اخلاق نیکوماخوس نیز بدان اختصاص داده شده است. ارسطو در این فضیلت اخلاقی، نوع نگرشش را به مسئله ارتباط خود با دیگری نشان می‌دهد. توجه به این فضیلت تا حد زیادی تفاوت رویکرد وی به مقوله خود با رویکرد رند را نمایان می‌سازد. به همین دلیل، در ادامه به معرفی و تحلیل این فضیلت اخلاقی می‌پردازیم.

از نظر ارسطو فضیلت سخاوت زمانی پدید می‌آید که آدمی در مصرف مال و ثروت جانب اعتدال را گرفته و از افراط و تفریط بپرهیزد، ولی ارسطو درباره سخاوت به نکاتی اشاره می‌کند که توجه به آنها برای مبحث ما اهمیت بنیادین دارد. از نظر او، در فضیلت سخاوت بیش از هر چیز نیکی کردن به دیگران و توجه به خیر آنها اهمیت دارد. وی معتقد است سخاوت بالاترین درجه محبت است، زیرا منشأ خدمت به دیگر انسان‌هاست. از نظر ارسطو هدف اصلی در سخاوت خیررساندن به دیگران است. گرچه خیررساندن به دیگران فی‌نفسه باعث خوشحالی و لذت فرد سخاوت‌مند می‌شود، صرف لذت فردی انگیزش عمل سخاوت‌مندانه نیست (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۱۴۱). از سوی دیگر، وی معتقد است انسان سخاوت‌مند برای حفظ مال و ثروت خود تلاش می‌کند، ولی هدف اصلی او از محافظت از مالش این است که ضمن بهره‌مندی از آن بتواند به دیگران نیز کمک کند (همان: ۱۴۱).

تحلیل ارسطو از فضیلت سخاوت با نگرش وی به خود فردی و ارتباط آن با دیگری





ارتباط وثیقی دارد. همان‌گونه که بیان شد از نظر ارسطو ارتباط خود با دیگری تنها به دلایل سودگرایانه نیست و بایستی به ارزش ذاتی دیگری نیز توجه شود. در فضیلت سخاوت نیز این مسئله نمود یافته است، زیرا به زعم ارسطو انسان سخاوت‌مند تنها به دلیل لذت و منفعت شخصی به دیگران خدمت نمی‌کند و انگیزه‌های ذاتی در این خدمت کردن وجود دارد. در واقع بر مبنای این فضیلت می‌توان گفت از نظر ارسطو ارتباط انسان‌ها با یکدیگر بایستی هم بر مبنای خیر فردی و هم بر مبنای خیر طرف مقابل باشد. از سوی دیگر، در فضیلت سخاوت آن‌گونه که ارسطو از آن یاد می‌کند، معامله و مبادله وجود ندارد؛ یعنی انسان سخاوت‌مند به دیگران خدمت نمی‌کند تا عوض آن را بگیرد، ولی بر مبنای نظریه اخلاقی رند و نگرش وی به خود فردی، هر نوع خیر رسانی ما به دیگران زمانی معنادار خواهد بود که حالت مبادله‌ای داشته باشد و خیری از طرف مقابل به ما برسد.

جمع‌بندی دو نظریه

تحلیل و بررسی مقوله خود در نظریه اخلاقی رند و ارسطو بیانگر آن است که این مقوله نقش بنیادینی در شکل‌گیری بنیان‌های نظریه اخلاقی آنها داشته است. اندیشه اخلاقی این دو متفکر از برخی جنبه‌ها به یکدیگر نزدیک است، ولی تفاوتی مهم که در نوع رویکرد آنها به خود فردی موجب شده است تفاوت‌های اساسی میان نظریه اخلاقی آن دو وجود داشته باشد. به باور آیین رند خود فردی کاملاً جدای از دیگری است و در شکل‌گیری ماهیت وابستگی ذاتی و هستی‌شناسانه به دیگری ندارد. از نظر رند تنها منافع فردی است که موجب ارتباط انسان‌ها با یکدیگر می‌شود؛ به گونه‌ای که در صورت نبود وجود منافع ارتباط نیز منتفی خواهد بود.

رند با توجه به نگاهی که به مقوله خود فردی دارد، با نظریه خودگرایی اخلاقی تلاش می‌کند این نظریه را در حوزه‌های مختلف زندگی بشر تسری دهد. در واقع، این نوع رویکرد وی به مقوله خود دیگری را در حاشیه قرار می‌دهد و اهمیتی به آن نمی‌دهد. در نظریه اخلاقی‌ای که رند بر اساس توجه به مقوله «خود» به آن رسیده است،

امکان فرار از نگاه ابزاری به دیگران وجود ندارد. گرچه یکی از مسائل مهمی که وی بر آن تأکید می‌کند این است که نباید دیگران را فدای خود و اهدافمان بکنیم. از نظر نگارنده این فرضیه رند با نگرشی که به خود اخلاقی دارد و بر مبنای آن نظریه اخلاقی خود را صورت‌بندی می‌کند، سازگار نیست.

باید از رند پرسیم چگونه ممکن است خود فردی را به لحاظ هستی‌شناختی و ذاتی از دیگران جدا کنیم و محور اخلاق قرار دهیم و در عین حال، معتقد باشیم دیگران نردبان و ابزار خود فردی نیستند؟ خود رند معتقد است ورود انسان به جامعه و ارتباط او با انسان‌های دیگر از جهت بهره‌مندی از دو ارزش حرفه و معرفت است. آیا این مسئله چیزی جز نگاه ابزاری به دیگران است؟ در واقع در نظریه اخلاقی و انسان‌شناسی وی، اساس ارتباط فرد با دیگری منافع است. هنگامی که بنیاد رابطه منفعت باشد، دیگران ابزار ما برای رسیدن به اهدافمان هستند. بنابراین، در نظام اخلاقی رند ناگزیریم دیگران را ابزار رسیدن به اهداف و خواسته‌های خودمان بکنیم. خودگرایی اخلاقی حتی در عقلانی‌ترین صورت‌های خود، نمی‌تواند طردکننده نگاه ابزاری به دیگران باشد. چه بسا خودگرایی همچون رند سوء استفاده از دیگران را رد کند، ولی این مسئله نیز بر اساس حفظ منافع بلندمدتی باشد که برای خود فردی لحاظ کرده است. این مطلب بدین معناست که اگر پایمال کردن حقوق دیگران و حتی نابودی آنها هیچ ضرر کوتاه‌مدت یا بلندمدت برای ما نداشته باشد و منفعت ما را تأمین کند، خودگرایی اخلاقی‌ای که رند از آن دفاع می‌کند، ناگزیر به پذیرش آن است.

اما نگرش ارسطو به خود فردی کاملاً متفاوت با رند است. از نظر او ارتباط خود با دیگری که تنها بر منفعت یا لذت فردی مبتنی باشد، ارتباطی ناقص است. وی معتقد است کامل‌ترین نوع ارتباط خود با دیگری، ارتباطی است که در آن به دلیل شخصیت و فضیلت‌های اخلاقی که در دیگری هست با او ارتباط برقرار کنیم. در چنین شرایطی ما ارزش ذاتی دیگری را در نظر گرفته‌ایم و نگاه ابزاری به او نداریم.

بر همین اساس، ارسطو معتقد است انسان در برابر خوشبختی دیگر انسان‌ها مسئولیت دارد و مفهوم خیرخواهی بدون چشمداشت را در اخلاق مطرح می‌کند. در واقع از نظر





ارسطو بنیان ارزش‌های اخلاقی، منفعت شخصی صرف نیست و ارزش‌ها به منفعت شخصی فروکاسته نمی‌شوند. همین مسئله موجب می‌شود تا ارسطو نگرشی ذاتی به دیگری داشته باشد، این در حالی است که رند با توجه به نوع نگاهی که به مقوله خود فردی دارد و بنیان ارزش‌های اخلاقی را در منفعت شخصی می‌داند، هرگونه مسئولیت انسان در برابر خوشبختی دیگران را نفی کرده و نگرشی ابزاری به دیگران دارد. ارسطو در تعریفی که از مقوله خود دارد، مفهوم دیگری را وارد می‌کند و از این طریق هویت فردی را در ارتباط با دیگری مشخص می‌کند. بر همین اساس، نظریه اخلاقی ارسطو مؤید خودگرایی نیست و او بر خلاف رند می‌تواند از نگاه ابزاری نداشتن به انسان‌های دیگر سخن گوید.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نتایج مهمی را در حوزه اخلاق هنجاری خواهد داشت. نخستین نتیجه این است که نوع نگاه یک فیلسوف اخلاق به خود فردی، می‌تواند تأثیر بنیادین در نظریه اخلاقی وی گذارد. دومین نتیجه که برآمده از نکته قبلی است، این است که تعیین مرزهای نظریه اخلاقی خودگرایی و دیگرگرایی در گرو تعیین مرزهای خود و دیگری در حوزه اخلاق است. همان‌گونه که در نظریه اخلاقی رند ملاحظه شد امکان ندارد خود فردی را خودی بسته و جدای از دیگری تعریف کنیم و در عین حال انتظار داشته باشیم نظریه اخلاقی ما نگاه ابزاری به انسان‌های دیگر را رد کند. بنابراین، هر نظریه پرداز حوزه اخلاق هنجاری پیش از صورت‌بندی نظریه اخلاقی خود، باید رویکرد مشخصی را در رابطه با مقوله خود و چگونگی ارتباط آن با دیگری برگزیند. آخرین نتیجه‌ای که می‌توان از پژوهش پیش‌رو گرفت اهمیت نوع ارتباطی است که خود با دیگری دارد. ارتباط خود با دیگری صورت‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد، ولی به زعم نگارنده دو شکل از ارتباط خود با دیگری بنیادی‌ترین صورت‌های این ارتباط هستند. این دو نوع ارتباط، وابستگی ذاتی خود به دیگری و وابستگی ابزاری خود به دیگری است. در ارتباط ذاتی خود با دیگری، آدمی از سر اضطرار و برای برآوردن

نیازها و منافع خویش با دیگران ارتباط برقرار نمی‌کند، بلکه بخشی از هویت و ذات خود را در ارتباط با دیگری تعریف می‌کند. بر اساس این نوع رابطه، اساساً خود بدون دیگری معنایی ندارد، ولی در وابستگی ابزاری خود به دیگری، منافع فردی و شرایطی خاص است که ما را به ارتباط با دیگران ناگزیر می‌کند. اگر این منافع مطرح نبود، این ارتباط نیز مفهومی نداشت. بنابراین، این دو نوع ارتباط اصلی که می‌تواند بین خود و دیگری متصور باشد، می‌تواند به‌عنوان الگویی مبنایی برای صورت‌بندی اشکال فرعی ارتباط خود با دیگری لحاظ شود.



کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۹۰)، اخلاق، ترجمه: رضا مشایخی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۲. شهریاری، حمید (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر، تهران: انتشارات سمت.
3. Rand, Ayn (1964a), *The Virtue of Selfishness*, New York: A Signet Book.
4. _____ (1964b), *Isn't Everyone Selfish?* New York: A Signet Book.
5. _____ (1964c), *Collectivized Ethics*, New York: A Signet Book.
6. _____ (1964d), *Collectivized Rights*, New York: A Signet Book.
7. _____ (1964e), *Man's Rights*, New York: A Signet Book.
8. _____ (1964f), *The Monument Builders*, New York: A Signet Book.
9. _____ (1964g), *The Nature of Government*, New York: A Signet Book.
10. _____ (1964h), *Atlas Shrugged*, New York: Penguin Group.
11. _____ (1964i), *The Ethics of Emergency*, New York: A Signet Book.
12. _____ (1961), *For The New Intellectual*, New York: A Signet Book.
13. Aristotle (2004), *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp (ed.), New York: Cambridge University Press.
14. Boss, Judith A. (2008), *Ethics for Life*, New York: McGraw-Hill.
15. Tara, Smith (2008), *Ayn Rand Normative Ethics the Virtuous Egoism*, New York: Cambridge University Press.
16. Chazan, Pauline (1998), *The Moral Self*, New York and London: Routledge.
17. Branden, Nathaniel (1985), *Honoring the Self*, Los Angeles: Bantam Books.



۸۰
نگار
صدر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر و شواهد مرتبه بالاتر

امید کریم‌زاده *

۸۱



نظر
صدر

معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر و شواهد مرتبه بالاتر

چکیده

این مقاله نقش یا کارکرد شواهد مرتبه بالاتر را در بحث اختلاف‌نظر معرفتی بررسی می‌کند. پس از ارائه تعریفی از شواهد مرتبه اول و شواهد مرتبه بالاتر و تأکید بر تمایز میان آنها، به نفع این دیدگاه استدلال می‌کنم که شواهد مرتبه بالاتر مستقل از شواهد مرتبه اول، شاهد به شمار نمی‌آیند. سپس از طریق مثال داروی اختلال یکی از مشهورترین دیدگاه‌های معرفت‌شناسان معاصر، یعنی دیدگاه دیوید کریستن‌سن را درباره شواهد مرتبه بالاتر و نقش آنها در اختلاف‌نظر توضیح می‌دهم و آن را نقد می‌کنم. در ادامه استدلال تامس کیلی را درباره تأثیرناشتن شواهد مرتبه بالاتر شرح می‌دهم و به نقد آن می‌پردازم. در این بخش چگونگی کارکرد استدلال اصلی کیلی علیه تأثیر شواهد مرتبه بالاتر را نشان می‌دهم و در عین حال، به این انتقاد وارد شده بر استدلال کیلی پاسخ می‌دهم که تأثیر شواهد مرتبه بالاتر لزوماً مؤید دیدگاه وزن‌دهی برابر است.

کلیدواژه‌ها

شواهد مرتبه اول، شواهد مرتبه بالاتر، اختلاف نظر معرفتی، مصالحه‌گرایی، ناقض، دیوید کریستن سن، تامس کلی.

مقدمه

فرض کنید مجموعه شواهد E را در اختیار دارید. آن شواهد را به گونه‌ای دقیق بررسی می‌کنید و به این نتیجه می‌رسید که آن شواهد گزاره P را حمایت می‌کنند. بنابراین، باور می‌کنید که P. سپس آگاه می‌شوید که شخص دیگری که او را در حوزه‌ای که گزاره P بخشی از آن شمرده می‌شود همتراز معرفتی (Epistemic peer) خود به شمار می‌آورد،^۱ با داشتن همان شواهد E، باور کرده است که P. از دیدگاه معرفت‌شناختی، آگاهی از این اختلاف نظر چه تأثیری بر توجیه باور شما به P دارد؟ پس از آگاهی از چنین اختلاف نظری، رویکرد باوری موجه درباره P برای شما چیست؟

اینها مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به معرفت‌شناسی اختلاف نظرند. به بیان دیگر، مهم‌ترین وظیفه معرفت‌شناسی اختلاف نظر این است که به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در زندگی روزمره با موارد بسیاری از اختلاف نظر روبه‌رو هستیم. چه بسا این موارد در حوزه‌هایی مانند سیاست، اخلاق، فلسفه و دین بیش از حوزه‌های دیگر به چشم بیایند. می‌توان پرسید هنگامی که شخص خود را با یک همتراز معرفتی - یعنی دست کم کسی که به اندازه خود شخص در حوزه مربوط به باور مورد اختلاف قابل اعتماد باشد - مواجه می‌بیند، از نظر معرفتی چه واکنشی باید داشته باشد (Feldman, 2005 & 2006, Kornblith, 2010).

این نکته را نیز باید به‌اجمال افزود که در ادبیات مربوط به معرفت‌شناسی اختلاف نظر، سه دیدگاه کلی درباره واکنش درست فرد در مواجهه با نظر مخالف یک همتراز معرفتی وجود دارد. نخستین دیدگاه که می‌توان آن را دیدگاه مصالحه‌گرایی

۱. مفهوم همتراز معرفتی را به شکل‌های گوناگون می‌توان تعریف کرد. در اینجا تعریف همتراز معرفتی به‌عنوان «کسی که در حوزه مربوط به باور مورد بحث، او را درست به اندازه خودتان قابل اعتماد می‌دانید» کفایت می‌کند.



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

(Conciliationism) نامید می‌گوید که در مواجهه با اختلاف نظر درباره گزاره P با یک همتراز معرفتی، رویکرد باوری موجه، تعلیق باور است. دیدگاه دوم که آن را نامصالحه‌گرایی (Steadfast View) می‌نامند، می‌گوید که مواجهه با نظر مخالف یک همتراز معرفتی درباره گزاره P هیچ تأثیری بر وضعیت توجیهی باور شخص به P ندارد و شخص می‌تواند باور خود را به P با همان درجه توجیه اولیه حفظ کند. سومین دیدگاه که می‌توان آن را ترکیب دیدگاه‌های مصالحه‌گرایی و نامصالحه‌گرایی دانست می‌گوید مواجهه با اختلاف نظر درباره گزاره P با یک همتراز معرفتی توجیه اولیه باور شخص را کم می‌کند، ولی نه تا آن حد که به کلی آن را از بین ببرد و شخص مجبور شود باور به P را تعلیق کند. درباره هر یک از این دیدگاه‌ها در آثار مربوط به معرفت‌شناسی اختلاف نظر، بحث‌های فراوانی صورت گرفته و استدلال‌های له و علیه هر کدام به تفصیل بررسی شده‌اند. هدف این مقاله داوری درباره این استدلال‌ها و بررسی نقاط قوت و ضعف آنها نیست، هرچند در ادامه مباحث یکی از استدلال‌هایی که به نفع دیدگاه مصالحه‌گرایی مطرح شده است بررسی و نقد خواهد شد.

شواهد مرتبه اول در مقابل شواهد مرتبه بالاتر

یکی از مفاهیمی که بررسی آن تأثیر زیادی بر مبحث اختلاف نظر دارد، مفهوم شواهد مرتبه بالاتر (Higher-Order Evidence) است. شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره قدرت اقناعی (Probative Force) شواهد مرتبه اول (First-Order Evidence) هستند. فرض کنید شخص S شواهد مربوط به گزاره P را بررسی می‌کند تا درباره باور کردن یا نکردن گزاره P تصمیم بگیرد. شواهد مرتبه اول شواهدی هستند که به طور مستقیم و بی‌واسطه به گزاره P مربوط می‌شوند؛ یعنی به طور مستقیم و بی‌واسطه احتمال صدق یا کذب گزاره P را افزایش می‌دهند.^۱ در مقابل، شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره قدرت

۱. اگر شاهد E نه احتمال صدق P را افزایش دهد و نه احتمال کذب آن را، معمولاً شاهد E را شواهدی مربوط به P به شمار نمی‌آورند. به این ترتیب، اگر همه شواهدی که درباره P در اختیار داریم، از نوع اخیر (یعنی شواهد نامربوط) باشند، رویکرد باوری موجه به P با توجه به E، تعلیق باور است.





اقناعی شواهد مرتبه اول هستند و نه درباره صدق یا کذب گزاره P. برای روشن شدن تفاوت یادشده، این مثال را در نظر بگیرید: فرض کنید من به میز مقابلم نگاه می‌کنم و لیوانم را می‌بینم که بر روی میز قرار دارد. داشتن تجربه بصری لیوان بر روی میز به خودی خود و در غیاب هرگونه ناقضی (defeater)، شاهدی است که به طور مستقیم احتمال صدق گزاره «یک لیوان روی میز هست» را افزایش می‌دهد و بنابراین، در رابطه با این گزاره یک شاهد مرتبه اول به‌شمار می‌آید. همان‌گونه که اشاره شد این تجربه حسی هرچند شاهد مرتبه اول است، قابل به اشتراک گذاشتن با دیگران نیست. حال فرض کنید من به نزد یک چشم‌پزشک می‌روم و او پس از معاینه چشمم به من می‌گوید بینایی من کامل است. در اینجا گواهی پزشک درباره سلامت چشمان من مستقیم به صدق یا کذب گزاره یک لیوان روی میز هست مربوط نمی‌شود، بلکه به شاهد مرتبه اولی مربوط می‌شود که من درباره گزاره فوق در اختیار دارم. به بیان دیگر، گواهی پزشک شاهدی است به نفع اینکه تجربه‌های بصری من قابل اعتمادند. از آنجا که گواهی پزشک درباره همه تجربه‌های بصری من است، تجربه بصری خاص من از لیوان روی میز را نیز در بر می‌گیرد، پس گواهی پزشک شاهدی است به نفع اینکه تجربه بصری من از لیوان قابل اعتماد است. در اینجا باید گواهی پزشک را یک شاهد مرتبه بالاتر درباره گزاره «یک لیوان روی میز هست» به‌شمار آورد.

مثال یادشده مثالی است کلی از چگونگی کارکرد شواهد مرتبه بالاتر؛ همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم شواهد مرتبه بالاتر از طریق تأثیر گذاشتن بر قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول - و نه به طور مستقیم - بر توجیه گزاره هدف تأثیر می‌گذارند.

چه‌بسا شواهد مرتبه بالاتر انواع مختلفی داشته باشند و آن‌گونه که از مثال فوق برمی‌آید انواع مختلفی از شواهد می‌توانند درباره قدرت اقناعی دسته دیگر از شواهد - شواهد مرتبه اول - داورى کنند و در نتیجه نسبت به آن شواهد مرتبه اول، شاهد مرتبه بالاتر شمرده شوند. البته این مقاله تنها دسته کاملاً مشخصی از شواهد مرتبه بالاتر را در نظر دارد. این دسته خاص عبارتند از نظر مخالف یک هم‌تراز معرفتی درباره یک گزاره معین - و همچنین نظر خود شخص درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اولی که با آنها

روبه‌روست. بنابراین، در ادامه مقاله همواره عبارت شواهد مرتبه بالاتر را تنها به همین معنا به کار می‌برم. بی‌گمان استدلالی که در این مقاله ارائه می‌شود، تنها درباره شواهد مرتبه بالاتر با همین معنای خاص کاربرد دارد.

در ادامه رابطه میان شواهد مرتبه بالاتر و بحث اختلاف نظر معرفتی را بررسی می‌کنیم. مصالحه‌گرایان، یعنی کسانی که معتقدند در مواجهه با اختلاف نظر درباره گزاره P با یک همتراز معرفتی، رویکرد باوری موجه، تعلیق باور است، بر آن‌اند که شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره صدق یا کذب گزاره P هستند. یکی از مشهورترین مصداق‌های شواهد مرتبه بالاتر، باور یک همتراز معرفتی درباره قدرت اقصاعی شواهد مرتبه اولی است که دوطرف اختلاف نظر به طور مشترک به آن دسترسی دارند. فرض کنید شما و همتراز معرفتی شما هر دو به مجموعه شواهد مرتبه اول E، درباره گزاره P دسترسی دارید. شما پس از بررسی شواهد مرتبه اول E به این نتیجه می‌رسید که E مؤید صدق P است و در نتیجه باور می‌کنید که P. همتراز معرفتی شما، به عکس، پس از بررسی شواهد مرتبه اول E به این نتیجه می‌رسد که E مؤید کذب P است و در نتیجه باور می‌کند که P.

از آنجا که می‌دانید همتراز معرفتی شما معمولاً قدرت اقصاعی شواهد مرتبه اول را درست ارزیابی می‌کند، داوری همتراز معرفتی شما درباره قدرت اقصاعی مجموعه شواهد E، شاهد مرتبه بالاتری برای گزاره P شمرده می‌شود. به بیان دیگر، داوری همتراز معرفتی شما درباره خصلت (character) یا قدرت اقصاعی شواهد مرتبه اول E، شاهدی است به نفع اینکه شواهد E گزاره P را حمایت می‌کند و بنابراین، به طور غیرمستقیم شاهدی به نفع گزاره $\neg P$ است. مصالحه‌گرایان بر این باورند که وقتی شما از اختلاف نظر با همتراز معرفتی خود آگاه می‌شوید، باید این شاهد مرتبه بالاتر - یعنی باور او به $\neg P$ - را شاهدی درباره گزاره P به شمار بیاورید و در نتیجه باور خود را به P تعلیق کنید.^۱ نظر مصالحه‌گرایان هنگامی قابل قبول خواهد بود که شواهد مرتبه بالاتر را

۱. برای آگاهی از دیدگاه‌های مصالحه‌گرایان درباره تأثیر شواهد مرتبه بالاتر بر مبحث اختلاف نظر نک: Christensen, 2010: 185-215.





شواهدی درباره گزاره P به شمار آوریم. بنابراین، یکی از راه‌های مقابله با مصالحه‌گرایی این است که نشان دهیم شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره گزاره P - یعنی گزاره مورد اختلاف - نیستند.

در ادامه نخست این موضوع را بررسی می‌کنیم که آیا شواهد مرتبه بالاتر مستقل از شواهد مرتبه اول می‌توانند شواهدی برای یک گزاره باشند یا نه.

شاهد بودن شواهد مرتبه بالاتر، مستقل از شواهد مرتبه اول؟

گفتنی است از این پس هر گجا از شواهد مرتبه بالاتر نام برده می‌شود، منظور باورِ شخص یا همتراز معرفتی او درباره قدرت اقتناعی مجموعه‌ای از شواهد مرتبه اول است. همچنین در بحث اختلاف نظر معرفتی، نظر مخالف طرف مقابل درباره صدق یا کذب گزاره مورد اختلاف برای من یک شاهد مرتبه بالاتر به‌شمار می‌آید که من پس از آگاهی از اختلاف نظر به آن دسترسی می‌یابم.

نخست سناریوی زیر را به‌عنوان مثالی معیار از وقوع اختلاف نظر با یک همتراز معرفتی و دخالت شواهد مرتبه بالاتر در نظر بگیرید (Christensen, 2007: 192-194). فرض کنید که من و دوستم برای شام به رستورانی در مرکز شهر می‌رویم. ما پیش‌تر بارها به این رستوران رفته‌ایم و درباره موارد زیر توافق داریم:

- مبلغ نهایی صورت حساب را (پس از افزودن ۲۰٪ انعام) بدون توجه به اینکه هزینه غذای هر کس چه مقدار شده است، تقسیم بر دو می‌کنیم و هر یک نصف مبلغ نهایی را می‌پردازیم؛
- با توجه به تجربیات پیشین می‌دانیم که هر دو در امور محاسباتی درست به اندازه هم تبحر داریم؛
- شواهدی که در محاسبه سهم پرداختی هر یک از ما نقش دارد (یعنی صورت حساب نهایی پیش از محاسبه ۲۰٪ انعام)، به یکسان در دسترس هر دوی ما قرار دارد.

پیش خدمت صورت حساب را روی میز می‌گذارد و می‌رود. من و دوستم هر دو

مبلغ صورت حساب را می‌بینیم. پرسش این است که سهم هر یک از ما پس از محاسبه ۲۰٪ انعام پیش خدمت چه مقدار خواهد بود. من محاسبات را در ذهنم انجام می‌دهم و مطمئن می‌شوم که سهم هر یک از ما ۴۳ دلار است. در همین حال، دوستم نیز محاسبات مشابهی در ذهنش انجام می‌دهد و مطمئن می‌شود که سهم پرداختی هر یک از ما ۴۵ دلار است. پس از اینکه از اختلاف نظر با یکدیگر درباره مبلغ نهایی آگاه شدیم، واکنش معقول هر یک از ما در قبال این اختلاف نظر چیست؟ همان گونه که اشاره شد هر دوی ما به یک اندازه در انجام محاسبات ذهنی مهارت داریم و در بیشتر موارد قبلی که به رستوران رفته‌ایم، در محاسبه سهم پرداختی هر نفر به عدد یکسانی رسیده‌ایم و در مواردی که در این باره اختلاف نظر داشته‌ایم، سهم اشتباهاتمان برابر بوده است.

در این مثال، واضح به نظر می‌رسد که شواهد مرتبه اول، یعنی شواهدی که به طور مستقیم در دستیابی به باور نهایی دخالت دارند، همان مبلغ نهایی صورت حساب است. دسترسی هر دوی ما به این شواهد مرتبه اول یکسان است. شواهد مرتبه بالاتر در این مثال برای من از داوری من درباره میزان مبلغ صورت حساب و مشخص بودن سهم هر یک از ما به میزان ۴۳ دلار است. برای دوستم نیز شواهد مرتبه بالاتر عبارت است از داوری او درباره اینکه مبلغ صورت حساب مؤید این است که سهم هر یک از ما ۴۵ دلار است. در این مورد پس از آگاهی از اختلاف نظر، ما از شواهد مرتبه بالاتر یکدیگر آگاه می‌شویم. پس از آگاهی از اختلاف نظر این پرسش برای من مطرح می‌شود که شاهد مرتبه بالاتری که من از طریق آگاهی از باور دوستم به دست می‌آورم چه تأثیری بر باور اولیه من در مورد گزاره مورد اختلاف می‌گذارد؟ (پرسش مشابهی برای دوستم نیز مطرح می‌شود). حال، اگر گزاره مورد اختلاف را P بنامیم، فرض اولیه این است که شواهد مرتبه اول به طور مستقیم به صدق یا کذب گزاره P مربوط‌اند، در حالی که شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول هستند و به طور مستقیم شواهدی درباره صدق یا کذب P نیستند.

ادعای مصالحه‌گرایان این است که شواهد مرتبه بالاتر را می‌توان شواهدی درباره





صدق یا کذب گزاره P. دانست. در مقابل ادعای من این است که شاهد مرتبه بالاتری که من پس از آگاهی از اختلاف نظر (از طریق گواهی دوستم) به دست می آورم، تنها هنگامی می تواند شاهدی درباره گزاره مورد اختلاف تلقی شود که من به شواهد مرتبه اول مورد نظر دسترسی نداشته باشم. در ادامه می گویم درستی این ادعا را با توجه به سناریوی زیر نشان دهم.

فرض کنید من به عنوان کارشناس هندسه کتابی درباره هندسه مسطحه را ورق می زنم و در صفحه ۱۰۰ کتاب به قضیه ای برمی خورم که به نظر عجیب است. کاغذ و قلم را برمی دارم و قضیه را بررسی می کنم. پس از مدتی، اثباتی برای نقیض قضیه می یابم. اثباتم را بررسی می کنم و اشکالی در آن پیدا نمی کنم و بنابراین، نتیجه می گیرم که فرمول موجود در صفحه ۱۰۰ کتاب، قضیه نیست (یعنی کاذب است). سپس آن کتاب را برمی دارم و در کنار فرمول مورد نظر علامتی می زنم و زیرش می نویسم «این قضیه را دقیقاً بررسی کردم، کاذب است! با استفاده از مفاهیم الف و ب و نیز قضیه های ج و د می توان کذب آن را نشان داد» (توجه کنید اثباتی را که برای نادرستی قضیه یافته ام، روی کاغذ دیگری غیر از کتاب مورد بحث نوشته ام). پنج سال از این ماجرا می گذرد و اکنون می خواهم این کتاب را در دانشگاه درس بدهم. در پنج سال گذشته چندین بار محل زندگی ام را عوض کرده ام و کاغذهایی را که حاوی اثبات نادرستی قضیه بوده اند، در یکی از این اسباب کشی ها گم شده اند و دیگر به آنها دسترسی ندارم. افزون بر این، هرچه فکر می کنم نمی توانم اثبات را به یاد بیاورم یا دوباره آن را بازسازی کنم. در این شرایط، به قصد آماده شدن برای تدریس کتاب را ورق می زنم و به یادداشت خودم در کنار فرمول موجود در صفحه ۱۰۰ کتاب برمی خورم.

به نظر می رسد در این شرایط می توانم یادداشت خودم را در کنار فرمول مزبور شاهدی به نفع کذب آن فرمول به شمار می آورم و با توجه به آن باور کنم که آن فرمول کاذب است. به نظر می آید که یادداشت من در کنار فرمول مورد نظر فقط تا هنگامی شاهدی علیه صدق آن به شمار می آید که من به شواهد مرتبه اول - یعنی اثباتی که با استفاده از مفاهیم الف و ب و نیز قضیه های ج و د برای کذب آن یافته ام - دسترسی

نداشته باشم. کارکرد اصلی یادداشت من این است که نشان می‌دهد مفاهیم الف و ب و قضایای ج و د در ترکیب با هم مؤید کذب فرمول مزبور هستند. اگر پس از گذشت پنج سال همچنان به اثباتی که برای کذب فرمول فوق یافته‌ام دسترسی داشته باشم، دیگر یادداشتی که در کنار آن فرمول نوشته‌ام هرگز شاهد مستقلی بر کذب آن نخواهد بود و تنها بررسی دوباره آن اثبات می‌تواند باور مرا به کذب فرمول موجه کند و یا به عکس یافتن اشکالی در اثبات یادشده توجه باورم به کذب فرمول را از بین ببرد. به هر حال، در این مثال نیز واضح می‌نماید که آنچه به‌طور مستقیم به صدق یا کذب گزاره هدف مربوط است همان شواهد مرتبه اول است. بنابراین، تنها در غیاب شواهد مرتبه اول است که ممکن است شواهد مرتبه بالاتر در وضعیت توجیهی باور هدف، نقشی ایفا کنند.

شاید بتوان رابطه بین شواهد مرتبه اول و شواهد مرتبه بالاتر را با کمک گرفتن از مثال زیر روشن‌تر کرد (Kelly, 2005: 188). فرض کنید یک شرکت بیمه که در ازای دریافت مبلغی از رانندگان آنها را بیمه می‌کند، می‌خواهد بداند احتمال اینکه راننده خاصی، تصادف کند چه مقدار است. به نظر می‌رسد مجموعه‌ای از واقعیت‌های بنیادی درباره بی‌دقتی یک شخص هنگام رانندگی وجود دارد که دسترسی به آنها می‌تواند احتمال تصادف کردن یک راننده خاص را در شرایط مشخص با تقریب بسیار خوبی تعیین کند. این واقعیت‌ها اموری اند مانند کارکرد سلسله اعصاب شخص راننده، میزان سرعت عمل او و ... هستند که وقتی در مجموع در نظر گرفته شوند، احتمال تصادف کردن شخص مورد نظر را به خوبی مشخص می‌کنند.^۱

حال فرض کنید شرکت بیمه می‌خواهد درباره احتمال تصادف اسمیت در شرایط معین تصمیم بگیرد. این شرکت به واقعیت‌های بنیادی مربوط به بی‌دقتی اسمیت دسترسی ندارد. در غیاب دسترسی به این واقعیت‌ها، شرکت بیمه می‌داند که اسمیت ۲۰ سال دارد. مطابق آمار احتمال تصادف اشخاصی که بین ۱۹ تا ۲۳ سال دارند از دیگر

۱. برای سادگی، فرض می‌کنیم که ویژگی‌های فنی خودرو همچون سرعت عملکرد ترمزها در مورد همه رانندگان یکسان است.





گروه‌های سنی بیشتر است. در این شرایط به نظر می‌رسد وقتی شرکت می‌خواهد احتمال تصادف اسمیت را اندازه‌گیری کند، ۲۰ ساله بودن او را به‌عنوان شاهدی در نظر بگیرد که احتمال تصادف را افزایش می‌دهد. در این مثال، واقعیت‌های بنیادی مربوط به بی‌دقتی اشخاص در هنگام رانندگی، در حکم شواهد مرتبه اول‌اند. دسترسی به این واقعیت‌ها (شواهد) به‌طور مستقیم احتمال تصادف هر شخص را معین می‌کند. بنابراین، اگر شرکت بیمه به این واقعیت‌ها (شواهد) درباره اسمیت دسترسی داشته باشد، دیگر این شاهد که اسمیت ۲۰ سال دارد هیچ تأثیری در اندازه‌گیری احتمال تصادف او هنگام رانندگی نخواهد داشت.

هدف مثال بیمه این است که بگوید در بحث اختلاف‌نظر رابطه بین شواهد مرتبه اول و شواهد مرتبه بالاتر به رابطه میان واقعیت‌های بنیادی مربوط به تصادف درباره شخص مورد نظر و دانستن بیست سال داشتن آن شخص شبیه است. در واقع همان‌گونه که در مثال بیمه، دانستن بیست سال داشتن شخص تنها هنگامی برای شرکت بیمه شاهدی درباره احتمال تصادف کردن او به شمار می‌آید که شرکت بیمه به واقعیت‌های بنیادی مربوط به تصادف درباره آن شخص دسترسی نداشته باشد. به همین ترتیب، شواهد مرتبه بالاتر (یعنی نظر مخالف یک هم‌تراز معرفتی) تنها هنگامی برای من شاهدی درباره گزاره مورد اختلاف به شمار می‌آیند که من به شواهد مرتبه اول مربوط به گزاره مورد اختلاف دسترسی نداشته باشم. بنابراین، اگر با دسترسی به شواهد مرتبه اول، شواهد مرتبه بالاتر را نیز در گزاره هدف تأثیر بدهیم، گویی تأثیر یک شاهد مرتبه اول را دوبار حساب کرده‌ایم. کلی (Thoms Kelly) این پدیده را دوباره‌شماری (Double Counting) می‌نامد.

مثال مربوط به قضیه هندسی را در نظر بگیرید. در این مثال، یادداشتی که من در کنار قضیه مورد نظر نوشته‌ام، گویای نظر من درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اولی است که در اثبات کذب قضیه از آنها استفاده کرده‌ام (یعنی مفاهیم الف و ب و قضایای ج و د). حال شرایطی را در نظر بگیرید که من در آن درباره صدق یک گزاره مشخص با نظر مخالف یک هم‌تراز معرفتی مواجه شده‌ام. به نظر می‌آید که کارکرد یادداشت

من در مثال قضیه هندسی دقیقاً مشابه کارکرد باوری است که من درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول در سناریوی اختلاف نظر دارم. در هر دوی این مثال‌ها، یادداشت و باور من مؤید این هستند که دسته معینی از شواهد مرتبه اول گزاره معینی را تأیید می‌کنند. بنابراین، همچنان که از تعریف شواهد مرتبه بالاتر برمی‌آید، یادداشت من در کنار قضیه مزبور و نیز باور من درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول در سناریوی اختلاف نظر هر دو در حکم شواهد مرتبه بالاتر هستند. اکنون همان‌گونه که از مثال مربوط به قضیه هندسه و نیز مثال بیمه برمی‌آید می‌توان نتیجه گرفت که این دسته از شواهد مرتبه بالاتر تنها هنگامی می‌توانند مؤید گزاره مورد نظر باشند که شخص نتواند تأثیر شواهد مرتبه اول را بر صدق یا کذب آن گزاره اعمال کند.

حال به سناریوی اختلاف نظر با یک همتراز معرفتی باز گردیم. در این سناریو من شواهد مرتبه اول E را در اختیار داشته‌ام. پس از بررسی شواهد E باور کرده‌ام که E مؤید گزاره p است. این باور من در حکم یک شاهد مرتبه بالاتر است، زیرا شاهدی درباره قدرت اقناعی شواهد E می‌باشد. سپس بر اساس این شواهد و باورها، صدق p را باور کرده‌ام. پس از این مراحل با یک همتراز معرفتی خودم مواجه می‌شوم که با داشتن همان شواهد مرتبه اول E کذب گزاره p را باور کرده است. دلیل این امر آن است که همتراز معرفتی من باور دارد که شواهد مرتبه اول E مؤید کذب گزاره p است. به بیان دیگر، شاهد مرتبه بالاتر همتراز معرفتی من - یعنی باور او به اینکه شواهد E مؤید کذب p است - نقیض شاهد مرتبه بالاتر من می‌باشد. پیش‌تر با استفاده از مثال مربوط به قضیه هندسه و نیز مثال بیمه نشان داده‌ام که این دسته از شواهد مرتبه بالاتر تنها در صورتی می‌توانند شواهدی به نفع صدق یا کذب گزاره هدف باشند که شخص نتواند تأثیر شواهد مرتبه اول را بر گزاره هدف اعمال کند. به عبارت دیگر، اگر شخص در عین دسترسی به شواهد مرتبه اول و اعمال قدرت اقناعی آنها بر گزاره هدف، تأثیر شواهد مرتبه بالاتر (از سنخی که بدان اشاره شد) را نیز بر صدق یا کذب گزاره هدف اعمال کند، مرتکب اشتباه دوبار شماری شده است.





در صورت درستی ملاحظات پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که موضع مصالحه‌گرایان در مبحث اختلاف نظر با یک همتراز معرفتی نمی‌تواند درست باشد. مصالحه‌گرایان بر این باورند که آگاهی از نظر مخالف همتراز معرفتی در این موقعیت، درجه اعتباری را که شخص پیش از آگاهی از اختلاف نظر به گزاره هدف نسبت می‌دهد است کاهش می‌دهد. بر اساس ملاحظات فوق، آگاهی از نظر مخالف یک همتراز معرفتی برای شخص در حکم یک شاهد مرتبه بالاتر است. پیش‌تر نشان داده‌ایم که این دسته از شواهد مرتبه بالاتر تنها در غیاب تأثیر شواهد مرتبه اول، می‌توانند بر صدق یا کذب گزاره هدف تأثیر داشته باشند. از آنجا که در سناریوی اختلاف نظر من به شواهد مرتبه اول مربوط دسترسی دارم و نیز تأثیر آن شواهد را بر گزاره هدف اعمال کرده‌ام، شواهد مرتبه بالاتر بر صدق یا کذب گزاره هدف تأثیری نخواهند داشت. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که آگاهی از نظر مخالف یک همتراز معرفتی - که در واقع در حکم به دست آوردن یک شاهد مرتبه بالاتر برای شخص است - بر وضعیتی توجیهی گزاره هدف تأثیری نخواهد داشت.

این استدلال را می‌توان به شکل یک برهان خلف بازنویسی کرد:

۱. شواهد مرتبه بالاتر را می‌توان به‌طور مستقیم شاهدهی (مستقل از شواهد مرتبه اول) درباره گزاره هدف به شمار آورد (فرض خلف)؛
۲. باور من مبنی بر صدق گزاره P، یک شاهد مرتبه بالاتر درباره گزاره P است (فرض)؛
۳. باور من مبنی بر صدق گزاره P، به‌طور مستقیم شاهدهی درباره گزاره P ((۱)) و ((۲)) است؛
۴. من از بندهای (۱) تا (۳) آگاهم (فرض)؛
۵. من می‌توانم باورم به P را به‌عنوان شاهدهی به نفع گزاره P ذکر کنم ((۳)) و ((۴))؛
۶. باور من به صدق گزاره P خود برآیند شواهد مرتبه اولی است که من درباره P در اختیار دارم (فرض)؛

۷. اگر مقدمه (۶) درست باشد، آن گاه من نمی‌توانم باورم به P را به عنوان

شاهدی به نفع گزاره P ذکر کنم؛

۸. شواهد مرتبه بالاتر را نمی‌توان به طور مستقیم شاهدی درباره گزاره هدف به

شمار آورد ((برهان خلف) و (۱) و (۵) و (۷)).

تنها راه مقابلهٔ مصالحه‌گرایان در برابر استدلال فوق آن است که ادعا کنند تنها باورهای دیگران و نه باورهای خود شخص، می‌توانند شاهد مرتبه بالاتر به شمار آیند. مصالحه‌گرایان اگر چنین ادعایی را مطرح کنند باید استدلالی ارائه کنند که نشان دهد نقش آن دسته از باورهای شخص که در حکم شاهد مرتبه بالاتر هستند، متفاوت از نقش شواهد مرتبه بالاتری است که باور همتراز معرفتی شخص به دست می‌دهد. در غیاب چنین استدلالی دیدگاه مصالحه‌گرایی پذیرفتنی نخواهد بود.

دیدگاه کریستن سن درباره شواهد مرتبه بالاتر

به اعتقاد کریستن سن شواهد ممکن است به دو شیوهٔ کاملاً متفاوت تغییر باور را برای شخص موجه کنند. در حالت اول، شخص مجموعه شواهد معینی را درباره یک گزاره مشخص در اختیار دارد و با توجه به آن شواهد رویکرد باوری خود را نسبت به آن گزاره تنظیم می‌کند. سپس اگر شخص شواهد تازه‌ای درباره گزاره مورد نظر به دست آورد که مستلزم تغییر رویکرد باوری شخص باشند، بی‌گمان باید رویکرد باوری‌اش را درباره آن گزاره تغییر دهد. به گفتهٔ کریستن سن:

اگر من اطلاعات تازه‌ای درباره پیش‌بینی هوای فردا به دست آورم، با توجه به این اطلاعات تازه چه‌بسا مجبور باشم درجهٔ اعتماد باورم را به گزاره «فردا هوا آفتابی

است» کاهش دهم (Christensen, 2010: 185).

او می‌افزاید در این مورد هرچند شواهد تازه دلالت دارند که باور قبلی من به معنای مشخصی غیر بهینه است، اما این شواهد هرگز گویای آن نیستند که باور من در حالت قبلی کاملاً معقول نبوده است، ولی حالت دیگری نیز برای تغییر رویکرد باوری براساس شواهد جدید وجود دارد. در این حالت، شواهد تازه به دست آمده مستلزم





تغییر باورند، دقیقاً به این دلیل که نشان می‌دهند باور قبلی من کاملاً معقول نبوده است. به بیان دیگر، شواهد تازه به دست آمده نشان‌دهندهٔ نقص معقولیت من هستند. کریستن سن می‌گوید:

اگر من بفهمم که دربارهٔ آفتابی بودن هوای فردا به طور نظام‌مندی زیاده از حد خوشبین بوده‌ام، معقول خواهم بود که درجهٔ باورم را به گزارهٔ «فردا هوا آفتابی است» کاهش دهم. ... در این مورد به نظر می‌آید این اطلاعات تازه را نباید به طور مستقیم «شواهدی دربارهٔ وضعیت هوا» به شمار آورد (ibid).

به نظر کریستن سن، تفاوت این دو شیوهٔ تغییر باور نشان می‌دهند که من به دو شیوهٔ متفاوت خطاپذیر (fallible) هستم. یک جنبه از نقض‌پذیری من به این نکته مربوط است که باورهایم بر شواهد محدودی مبتنی شده‌اند. بنابراین، با چشم‌پوشی از اینکه تا چه اندازه به شواهد در اختیارم واکنش درست نشان داده باشم، چه بسا تغییر رویکرد باوری‌ام تنها برآیند به دست آوردن شواهد تازه دربارهٔ گزارهٔ مورد نظر باشد. جنبهٔ دیگر نقض‌پذیری من به این نکته بازمی‌گردد که چه بسا من به شواهد در اختیارم واکنش درست نشان ندهم. به بیان دیگر، ممکن است نتوانم درست تشخیص دهم که شواهدی که در اختیار دارم - صرف‌نظر از محدود بودنشان - از چه گزاره‌ای حمایت می‌کنند. کریستن سن - به پیروی از کلی - شواهدی را که مؤید نادرست بودن واکنش من به شواهد قبلی‌ام بوده‌اند، «شواهد مرتبه بالاتر» می‌نامد. کریستن سن صورت‌بندی دقیقی از شواهد مرتبه بالاتر به دست نمی‌دهد، ولی می‌کوشد سناریوهای مختلفی مطرح کند که هر یک به نوعی بیانگر شیوهٔ کارکرد شواهد مرتبه بالاتر هستند.

در ادامه نخست یکی از این سناریوها را شرح می‌دهم، سپس برداشت کریستن سن از چگونگی کارکرد شواهد مرتبه بالاتر و تمایز آنها با شواهد فاصل (undercutter) را توضیح می‌دهم و سپس به نقد دیدگاه کریستن سن می‌پردازم.^۱

۱. برای آگاهی از شکل کارکرد شواهد فاصل نک: Pollock & Cruz, 1999.

کریستن سن و شیوه کارکرد شواهد مرتبه بالاتر مثال: داروی اختلال

فرض کنید از من خواسته‌اند برای انجام دادن یک آزمایش علمی داوطلب شوم. به داوطلبان دارویی داده می‌شود و سپس از آنها خواسته می‌شود که چند معمای منطقی ساده را حل کنند. پیش‌تر نشان داده شده است عملکرد مصرف‌کنندگان این دارو در حل معماهای ساده منطقی به شکل قابل ملاحظه‌ای کاهش یافته است. در واقع، هشتاد درصد مصرف‌کنندگان دارو می‌توانند صورت مسئله را به شکل واضح بفهمند، اما استدلالشان برای حل معما چنان مخدوش است که همیشه به پاسخ نادرست می‌رسند. نکته جالب درباره این دارو آن است که مصرف‌کنندگان آن هیچ احساسی از خراب شدن قوه استدلال منطقی خود ندارند و چنین فکر می‌کنند که معما را درست حل کرده‌اند و بر درستی پاسخ خود اصرار می‌ورزند. این دارو را داروی اختلال بنامیم. سازمان‌دهندگان آزمایش، فیلم افرادی را به من نشان داده‌اند که به معماهای ساده منطقی پاسخ‌های بی‌ربط می‌دهند و نیز از پاسخ‌هایشان کاملاً مطمئن‌اند. آزمایش مفرحی به نظر می‌رسد. بنابراین، پیشنهاد را می‌پذیرم و در حالی که فنجانی قهوه می‌نوشم، فرم رضایت از شرکت در آزمایش را پر می‌کنم و سپس می‌گویم برای شروع کار آماده‌ام. پیش از اینکه قرصی به من بدهند، پرسشی آزمایشی را در اختیارم می‌گذارند. پرسش چنین است:

فرض کنید که همه گاوها وحشی‌اند و فردیناند یک گاو وحشی نیست. کدام یک از

موارد زیر درست است؟

۱. فردیناند وحشی است؛

۲. فردیناند وحشی نیست؛

۳. فردیناند گاو است؛

۴. فردیناند گاو نیست.

من کاملاً مطمئنم که تنها گزینه چهار درست است. سپس به من می‌گویند قهوه‌ای که خورده‌ام حاوی مقدار زیادی داروی اختلال بوده است. در این شرایط، اطمینان من به درستی گزینه چهار به شکل قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یابد (Christensen 2010: 187).





به نظر کریستن سن مثال فوق بیانگر عملکرد شواهد مرتبه بالاتر است. در این مثال، شخص شواهد تازه‌ای می‌یابد مبنی بر اینکه به شواهدی که در اختیار دارد واکنش درست نشان نداده است. در واقع، این شواهد تازه شواهدی نیستند که به‌طور مستقیم چیزی درباره صدق یا کذب گزاره‌ای که شخص به آن باور دارد بگویند (همان‌گونه که اشاره شد شواهدی که به‌طور مستقیم چیزی درباره صدق یا کذب گزاره مزبور بگویند، شواهد مرتبه اول نامیده می‌شوند). این شواهد تازه شواهدی درباره وضعیت شخصی هستند که مجموعه‌ای از شواهد مرتبه اول را در اختیار دارد و اینکه آیا آن شخص، قدرت اقماعی آن شواهد مرتبه اول را درست ارزیابی کرده است یا نه. به همین دلیل، این شواهد تازه، شواهد مرتبه بالاتر نامیده می‌شوند.

نظر کریستن سن درباره شیوه کارکرد شواهد مرتبه بالاتر

به نظر کریستن سن، کارکرد شواهد مرتبه بالاتر را نمی‌توان دقیقاً مشابه کارکرد شواهد فاصل دانست. در آغاز یکی از مواردی که تفاوت شواهد مرتبه بالاتر و شواهد فاصل را نشان می‌دهد، این است که توجیه مبتنی بر قیاس هرگز نمی‌تواند فصل شود (be undercut)، ولی ممکن است تحت تأثیر شواهد مرتبه بالاتر قرار بگیرد.

کریستن سن برای توضیح خصلت منحصر به فرد شواهد مرتبه بالاتر از مثال خوردن دارو استفاده می‌کند. در مثال خوردن دارو، شخصی که دارو خورده است در مقابل یک پرسش منطقی قرار می‌گیرد و جواب معینی را آشکارا درست می‌یابد. به نظر این شخص پاسخ مسئله کاملاً روشن است و در عین حال، این شخص می‌تواند بیند که پاسخ مسئله به لحاظ منطقی - یا به شکل قیاسی - از مؤلفه‌های موجود در صورت مسئله نتیجه می‌شود. از سوی دیگر، او پیش از مصرف دارو، اشخاصی زیادی را دیده است که پس از خوردن دارو، پاسخ‌های نادرست به مسائل مشابه منطقی می‌دهند و در عین حال، بر پاسخ نادرست خود پافشاری می‌کنند. آن اشخاص نیز ادعا می‌کنند که رابطه استلزام منطقی بین مؤلفه‌های مسئله و پاسخ آن را آشکارا می‌بینند و بنابراین، مطمئن‌اند که پاسخشان درست است.

در واقع، شخص از طریق داده‌های آزمایشگاهی می‌داند که هشتاد درصد مردم پس از خوردن دارو، به معماهای ساده منطقی پاسخ نادرست می‌دهند و در عین حال، یقین دارند که پاسخ‌شان درست است. حال پرسش مهم این است که چنین کسی وقتی پس از خوردن داروی اختلال، با یک پرسش ساده منطقی مواجه می‌شود و پاسخ معینی را آشکارا درست می‌یابد، چگونه باید نظرش را درباره آن پاسخ ارزیابی کند. آیا باید فکر کند پاسخش درست است و با تأکید بر اینکه رابطه استلزام منطقی بین مؤلفه‌های مسئله و پاسخ آن را آشکار می‌بیند، همچنان بر درستی پاسخ خویش اصرار کند؟ یا اینکه باید در درستی پاسخ خویش تردید کند و باورش را درباره پاسخ درست مسئله معلق کند؟ به نظر می‌آید شهودی قوی وجود دارد مبنی بر اینکه شخص پس از مشاهده رفتار مردمی که دارو خورده‌اند و نیز پس از اینکه از خوردن دارو آگاه شده است، باید در درستی پاسخ خویش تردید کند. از سوی دیگر، شخص مورد نظر رابطه استلزام منطقی بین صورت مسئله و پاسخ آن را به وضوح می‌بیند و به تعبیر برگمن (Bergmann)، می‌تواند مطمئن باشد که پاسخش دست‌کم از نظر درونی معقول است.^۱ همان‌گونه که گفتیم توجه مبتنی بر قیاس یا استلزام منطقی نمی‌تواند فصل شود.^۲ بنابراین، نمی‌توان گفت توجه باور شخصی که دارو خورده و نیز از پیامدهای خوردن دارو آگاه است، فصل می‌شود. پس، اگر فرض کنیم آگاهی از خوردن دارو - به مثابه یک شاهد مرتبه بالاتر - توجه باور شخص را نقض می‌کند، باید توضیح دهیم که سازوکار این نقض شدن چگونه است. کریستن سن در پاسخ به این پرسش می‌گوید «در تبیین کارکرد آگاهی از خوردن دارو در از میان بردن توجه باور شخص، باید گفت که شخص پس از آگاهی از خوردن دارو و مواجهه با یک پرسش منطقی، باید دلائل اصلی خود را برای پاسخی که در نظر دارد در پراختز بگذارد. به بیان دیگر، در این مورد



۱. به نظر برگمن باور P متعلق به شخص S از نظر درونی معقول است، اگر و تنها اگر، آن باور واکنش درستی به حالت‌های ذهنی (mental states) شخص S باشد. برای آگاهی بیشتر از جزئیات باورهای از نظر درونی معقول و تفاوتشان با باورهای از نظر برونی معقول (externally justified) نک: Bergmann, 2009: 337-342.
 ۲. مگر اینکه به گونه‌ای موجه باور کنیم که مغالطه‌ای در کار بوده است.



شخص نباید اثر شواهد و دلائلی را که از صورت مسئله در اختیار دارد، در پاسخ مسئله اعمال کند» (Christensen, 2010: 195).

بنابراین، تأثیر شواهد مرتبه بالاتر این است که شخص پس از دسترسی به آنها، باید [بخشی از] شواهد مرتبه اول متناظر را در پراپرتز بگذارد یا به بیان دیگر، تأثیر بخشی از شواهد مرتبه اول را درباره باور متناظر با آن شواهد اعمال نکند.

نقد دیدگاه کریستن سن درباره شواهد مرتبه بالاتر

همان‌گونه که دیدیم کریستن سن کارکرد شواهد مرتبه بالاتر را کاملاً متفاوت از کارکرد شواهد فاصل می‌داند. به نظر کریستن سن ویژگی اصلی شواهد مرتبه بالاتر آن است که شخص پس از دست‌یابی به آنها نمی‌تواند اثر شواهد مرتبه اولی را که درک کاملاً واضحی از قدرت اقناعی آنها دارد، در هیچ استدلال دیگری و به نفع صدق یا کذب هیچ گزاره دیگری اعمال کند. به بیان دیگر، آن دسته از شواهدی که مورد حمله شواهد مرتبه بالاتر قرار می‌گیرند، دیگر علی‌الاصول نمی‌توانند شاهدی به نفع صدق یا کذب هیچ گزاره دیگری به شمار آیند.

در مقابل، شواهد فاصل تنها رابطه بین شواهد مرتبه اول و باور نهایی شخص را قطع می‌کنند، ولی شواهدی که مورد حمله شواهد فاصل قرار گرفته‌اند علی‌الاصول می‌توانند شاهدی به نفع گزاره هدف به شمار آیند. به نظر من کریستن سن تصویر درستی از شیوه کارکرد شواهد مرتبه بالاتر به دست نداده است، زیرا می‌توان مواردی را تصور کرد که در آنها شواهدی که یک شاهد مرتبه بالاتر نقض کرده است نیز می‌توانند گزاره دیگری را موجه کنند. برای روشن‌تر شدن موضوع به مثال معیار مربوط به شواهد فاصل توجه کنید.

فرض کنید من هنگام بازدید از موزه به درون غرفه‌ای نگاه می‌کنم و مجسمه‌ای قرمز در آن می‌بینم. در آغاز داشتن تجربه حسی دیدن یک مجسمه قرمز، مرا در این باور موجه می‌کند که مجسمه قرمزی در غرفه قرار دارد. اکنون فرض کنید من مطلع می‌شوم که مسئولان موزه آن غرفه را با نور قرمز روشن کرده‌اند. در این حالت، واضح به نظر

می‌رسد که من دیگر موجه نخواهم بود این باورم را که «مجسمه قرمزی درون غرفه قرار دارد» حفظ کنم. چرا چنین است؟ زیرا در شرایط عادی - یعنی در شرایطی که ناقضی نباشد و نیز بتوان فرض‌های پیش‌زمینه‌ای مربوط به موضوع را در سناریو لحاظ کرد - داشتن تجربه بصری مجسمه قرمز رنگ در غرفه موزه - به‌عنوان یک شاهد مرتبه اول - شاهدهی است که به‌خوبی از گزاره «مجسمه قرمزی درون غرفه قرار دارد» حمایت می‌کند. به بیان دیگر، در شرایط عادی، میان این شاهد و این گزاره رابطه حمایت برقرار است.

اکنون آگاهی از روشن شدن غرفه با نور قرمز - به‌عنوان یک شاهد فاصل - به من می‌گوید که حتی اگر رنگ مجسمه در واقع قرمز نباشد، باز هم من تجربه بصری یک مجسمه قرمز رنگ را در غرفه موزه خواهم داشت. در این شرایط، دیگر نمی‌توانم بین حالتی که رنگ مجسمه به‌واقع قرمز است و من تجربه بصری قرمزی از آن دارم و حالتی که رنگ مجسمه قرمز نیست، ولی من همچنان تجربه بصری قرمزی از آن دارم، تفکیک قائل شوم.

در واقع، شاهد فاصل به من می‌گوید که در این سناریو قرمز نبودن رنگ مجسمه با داشتن تجربه بصری مجسمه قرمز سازگار است. بنابراین، داشتن تجربه بصری یک مجسمه قرمز، دیگر از صدق گزاره «مجسمه قرمزی درون غرفه قرار دارد» حمایت نمی‌کند. ادعای کریستن سن این است که در این شرایط هر چند شواهد اولیه - یعنی داشتن تجربه‌ای بصری از یک مجسمه قرمز - دیگر از گزاره «مجسمه قرمزی درون غرفه وجود دارد» حمایت نمی‌کند، اما همچنان از گزاره «مجسمه‌ای درون غرفه قرار دارد» حمایت می‌کند. همچنان که اشاره شد کریستن سن می‌گوید شواهدی که شواهد مرتبه بالاتر نقض می‌کنند - بر خلاف شواهدی که شواهد فاصل نقض می‌کنند - قادر نخواهند بود هیچ گزاره دیگری را موجه کنند. این ادعا در حالت کلی درست نیست، زیرا به نظر می‌آید حتی شواهدی که شواهد مرتبه بالاتر نقض می‌کنند نیز می‌توانند دست کم برخی گزاره‌های دیگر را موجه کنند.

برای نشان دادن این موضوع بازگردیم به مثالی که کریستن سن از کارکرد شواهد





مرتبۀ بالاتر ارائه می‌کند؛ یعنی داروی اختلال. در مثال داروی اختلال، آشکارا چنین به نظر می‌رسد که گزینهٔ چهارم درست است. سپس اجراکنندگان آزمایش مرا آگاه می‌سازند که پیش از آنکه با پرسش مورد نظر مواجه شوم، بدون آنکه بدانم مقدار زیادی داروی اختلال خورده‌ام. کریستن سن ادعا می‌کند آگاهی از خوردن داروی اختلال به مثابه نوعی شاهد مرتبۀ بالاتر نه تنها توجیه مرا در باور به گزینهٔ چهارم از میان می‌برد، بلکه مرا و می‌دارد قدرت اقناعی شواهدی را که در اختیار دارم در پرانتز بگذارد. در پرانتز نهادن قدرت اقناعی شواهد بدین معناست که من نخواهم توانست تأثیر شواهدی را که در اختیار دارم بر هیچ گزارهٔ دیگری اعمال کنم. به بیان دیگر، قادر نخواهم بود از این شواهد برای موجه کردن هیچ گزارهٔ دیگری بهره گیرم. به نظر من چنین نیست، زیرا دست کم یک گزاره وجود دارد که من می‌توانم با استفاده از همان شواهد مرتبۀ اولی که شواهد مرتبۀ بالاتر نقض کرده‌اند - این شواهد مرتبۀ اول در مثال داروی اختلال عبارتند از ادراک واضح و شهودی گزینهٔ چهارم - در باور به آن گزاره موجه باشم. این گزاره عبارت است از «به گونه‌ای واضح و شهودی به نظر می‌آید که گزینهٔ چهارم درست است». بنابراین، ادعای کریستن سن دست کم به این شکل کلی که وی مطرح می‌کند، درست نیست.^۱

استدلال کلی علیه تأثیر شواهد مرتبۀ بالاتر

کلی بر این باور است که به رغم استدلال‌هایی که علیه تأثیر شواهد مرتبۀ بالاتر بر گزارهٔ هدف در دست داریم، نمی‌توان به یقین نتیجه گرفت که شواهد مرتبۀ بالاتر بر گزارهٔ هدف بی‌تأثیرند.^۲ به نظر کلی چگونگی تأثیرگذاری شواهد مرتبۀ بالاتر

۱. به نظر می‌آید که تنها راه کریستن سن برای پاسخ دادن با این اشکال آن است که دقیقاً همین گزارهٔ خاص را استثنا کند و ادعا کند که بجز این گزاره هیچ گزارهٔ دیگری نمی‌تواند توسط شواهدی که به وسیلهٔ شواهد مرتبۀ بالاتر نقض شده‌اند موجه شود. بی‌گمان این راه حل، راه حل موردی (ad hoc) است.

۲. کلی در اینجا می‌خواهد نشان دهد که در بحث اختلاف نظر معرفتی، حتی اگر تأثیر شواهد مرتبۀ بالاتر را بر گزارهٔ مورد اختلاف بپذیریم، باز هم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که رویکرد باوری معقول برای دو طرف پس از

بر شواهد مرتبه اول (وقتی شخص به شواهد مرتبه اول دسترسی دارد) بسیار پیچیده است. به همین دلیل، کلی استدلالی ارائه می‌دهد که مطابق آن در بحث اختلاف نظر حتی اگر شواهد مرتبه بالاتر (یعنی نظر مخالف یک همتراز معرفتی درباره گزاره هدف) را شواهدی بدانیم که بر گزاره هدف تأثیر می‌گذارند، باز هم نمی‌توان این امر را دلیلی بر درستی دیدگاه مصالحه‌گرایی در بحث اختلاف نظر دانست (Kelly, 2005: 189).

فرض کنید E مجموعه شواهد مرتبه اولی باشد که دو همتراز معرفتی S_1 و S_2 درباره گزاره P در زمان t_0 در اختیار دارند. در زمان t_1 ، هر چند S_1 و S_2 به شواهد مشترکی دسترسی دارند، هیچ‌یک از وجود دیگری خبر ندارد.^۱ فرض کنید S_1 در زمان t_1 با در نظر گرفتن شواهد مرتبه اول E باور می‌کند که P و در همین زمان، S_2 با در نظر گرفتن همان شواهد باور می‌کند که $\neg P$. فرض کنید شواهد E در واقع مؤید صدق گزاره P باشد. بنابراین، S_1 در t_1 واکنش درستی به مجموعه شواهد E نشان داده است، در حالی که S_2 در همین زمان واکنش نادرستی به این شواهد نشان داده است. در زمان t_2 ، S_1 و S_2 از وجود یکدیگر و نیز اختلاف نظر درباره گزاره P آگاه می‌شوند. فرض کنید شواهد مشترکی را که S_1 و S_2 در زمان t_2 به آن دسترسی دارند E' بنامیم. به نظر کلی محتوای E' چنین است:

(۱) $E' = E$ مجموعه شواهد مرتبه اول E؛

(۲) این فکت که S_1 با در نظر گرفتن E باور کرده است که P؛

(۳) این فکت که S_2 با در نظر گرفتن E باور کرده است که $\neg P$.

→

آگاهی از اختلاف نظر تعلیق باور است. گفتنی است کلی بعدها به طور مستقل می‌پذیرد که شواهد مرتبه بالاتر بر گزاره مورد اختلاف مؤثرند. برای آگاهی از مواضع بعدی کلی درباره شواهد مرتبه بالاتر نک: Kelly, 2010: 111-174.

۱. کلی تذکر می‌دهد که متعارف‌ترین راه اینکه دو شخص به شواهد مشترک دسترسی داشته باشند این است که آن دو شخص از وجود یکدیگر خبر داشته باشند و شواهدشان را با هم ردوبدل کنند. با این حال، چنان که کلی می‌گوید امکان دارد که دو شخص بدون آگاهی از وجود یکدیگر به شواهد مشترکی دسترسی داشته باشند. به نظر نمی‌آید این فرض، خللی در استدلال کلی وارد کند.



نظر



کلی ادامه می‌دهد هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم از دیدگاه S_1 ، E' کمتر از E مؤید P است. از این گذشته کلی می‌افزاید با این فرض که S_1 در t_1 (یعنی وقتی تنها به E دسترسی داشت) در باور به P موجه بوده است، هیچ دلیلی نداریم که فکر کنیم توجیه باور S_1 به P با دسترسی به مجموعه شواهد E' کمتر شده است. کلی می‌گوید خصلت مجموعه شواهد جدید E' به میزان زیادی به خصلت مجموعه شواهد E بستگی دارد. زیرا اگر به بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد E' ، وزن یکسان بدهیم، از آنجا که از دیدگاه S_1 با در نظر گرفتن E ، باور به P محتمل‌تر از باور به P بوده است، با در نظر گرفتن مجموعه شواهد جدید E' نیز برای S_1 باور به P محتمل‌تر از باور به P خواهد بود. به طریق مشابه می‌توان استدلال کرد که برای S_2 نیز پس از دسترسی به شواهد جدید E' ، باور به P محتمل‌تر از باور به P خواهد بود. بنابراین، وقتی هر یک از دو طرف از باور مخالف همتراز معرفتی خود آگاه می‌شود، تأثیر شواهد مرتبه اولی که هر کدام بر اساس آن باور اولیه خود را تشکیل داده است از بین نمی‌رود. کلی نتیجه می‌گیرد که حتی اگر شواهد مرتبه بالاتر (یعنی باور مخالف همتراز معرفتی در بحث اختلاف نظر) را شواهدی بدانیم که به طور مستقیم به گزاره هدف مربوط‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که واکنش درست به این شواهد مرتبه بالاتر، اتخاذ دیدگاه مصالحه‌گرایی در بحث اختلاف نظر است (Kelly, 2005: 189-190).

کلی چگونه به این نتیجه می‌رسد؟ به نظر می‌رسد که باید استدلال کلی را چنین تعبیر کرد هرچند خود او این‌گونه تصریح نکرده است. کلی فکر می‌کند که از دیدگاه S_1 مجموعه شواهد E و E' درست به یک اندازه مؤید گزاره P هستند، زیرا از آنجا که S_1 و S_2 همتراز معرفتی‌اند و نیز به مجموعه شواهد یکسانی (E) دسترسی دارند، باورهای آنها پس از بررسی E - اگر این باورها را شاهد های مرتبه بالاتر بدانیم - باید وزن های یکسان داشته باشند. بنابراین، بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد E' وزن های یکسان دارند. از سوی دیگر، این دو باور مؤید گزاره های متناقض‌اند، در نتیجه یکدیگر را خنثی می‌کنند؛ درست مانند دو نیروی هم‌اندازه که در یک راستا و دو جهت مخالف به

نقطه‌ای^۱ وارد می‌شوند. اگر شاهدهای مرتبه بالاتر^(۲) و (۳) یکدیگر را خنثی کنند،^۲ خصلت اِقتناعی مجموعه شواهد E' به خصلت اِقتناعی مجموعه شواهد E فرو کاهش می‌یابد و وضعیت توجیهی باورهای S_۱ و S_۲ مانند زمان t_۱ می‌شود که از اختلاف نظر با یکدیگر آگاهی نداشتند، ولی در زمان t_۱ هم S_۱ در باور به P موجه بود و هم S_۲ در باور به P. بنابراین، S_۱ و S_۲ پس از آگاهی از اختلاف نظر با یکدیگر همچنان در باورهای اولیه‌شان موجه هستند، زیرا مجموعه شواهدی که پس از آگاهی از اختلاف نظر در اختیار دارند درست مانند مجموعه شواهدی عمل می‌کنند که پیش از آگاهی از اختلاف نظر در اختیار داشتند. کلی می‌تواند نتیجه بگیرد که دو هم‌تراز معرفتی پس از آگاهی از اختلاف نظر با یکدیگر همچنان در حفظ باورهای اولیه خود موجه‌اند. بنابراین، مصالحه‌گرایی غلط است. در ادامه، نظر کلی را درباره نقش شواهد مرتبه بالاتر در اختلاف نظر معرفتی نقد می‌کنم.

یک انتقاد به استدلال کلی و پاسخ به آن

چه بسا در پاسخ به استدلال کلی گفته شود که وضعیت توجیهی مجموعه شواهد E' با وضعیت توجیهی مجموعه شواهد E متفاوت است. دلیل این امر آن است که مجموعه شواهد E' در مقایسه با مجموعه شواهد E، نسبت بیشتری از شواهد مؤید تعلیق باور به P را داراست. برای فهمیدن بهتر این انتقاد باید معنای این عبارت را که «بندهای (۲) و (۳) مجموعه شواهد E' یکدیگر را خنثی می‌کنند» دقیق‌تر مشخص کرد.

اگر استدلال کلی درست باشد و وضعیت توجیهی مجموعه شواهد E و E' دقیقاً شبیه یکدیگر باشد، مانند این است که تصور کنیم بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد E' تأثیر یکدیگر را خنثی می‌کنند و سپس از میان می‌روند. در حالی که انتقاد فوق تصور

۱. در مکانیک جامدات شی صلب را همچون یک نقطه در نظر می‌گیرند.

۲. معنای این عبارت که شاهدهای (۲) و (۳) یکدیگر را خنثی می‌کنند، دقیقاً روشن نیست. در ادامه درباره معنای دقیق این عبارت بیشتر توضیح داده خواهد شد.





دیگری از این مفهوم که دو شاهد یکدیگر را خنثی کنند، به دست می‌دهد. مطابق این تصویر، بند (۲) به‌تنهایی شاهدهی به نفع گزاره P است.^۱ بند (۳) نیز به‌تنهایی شاهدهی به نفع گزاره P است. هنگامی که بند (۲) و (۳) در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند و در مجموع به شاهدهی به نفع تعلیق باور به P تبدیل می‌شوند. در این تصویر، اینکه بندهای (۲) و (۳) یکدیگر را خنثی می‌کنند، بدین معناست که باید هر دوی آنها را برداریم و به جای آنها یک شاهد به نفع تعلیق باور به P بگذاریم. بنابراین E مجموعه شاهدهی به نفع باور به P است و E' مجموعه شاهدهی است حاوی اجزای E به اضافه یک شاهد به نفع تعلیق باور به P. در اینجا انتقاد فوق می‌گوید از آنجا که نسبت شواهد مؤید تعلیق باور به P در E' بیشتر از E است، باید نتیجه گرفت که E' نسبت به E با قدرت کمتری P را حمایت می‌کند. بنابراین، وضعیت توجیهی S₁ پس از آگاهی از اختلاف نظر با همتراز معرفتی‌اش تغییر می‌کند و در اثر آگاهی از این اختلاف نظر درجه اعتباری که S₁ باید به گزاره P نسبت دهد، کاهش می‌یابد.^۲

پیش از بررسی پاسخی که می‌توان به این انتقاد داد باید توجه کرد که انتقاد فوق، حتی اگر درست باشد، لزوماً مؤید دیدگاه وزن‌دهی برابر نیست، زیرا این انتقاد مستلزم آن نیست که درجه اعتباری که S₁ به گزاره P نسبت می‌دهد، پس از آگاهی از اختلاف نظر باید چنان پایین بیاید که رویکرد باوری موجه برای S₁، تعلیق باور به P باشد. در واقع این انتقاد با این امکان سازگار است که هرچند S₁ و S₂ پس از آگاهی از اختلاف نظر، درجه‌های اعتبار باورهای اولیه‌شان را کم می‌کنند، همچنان موجه‌اند که باورهای اولیه‌شان را نگه دارند و این به معنای کذب دیدگاه وزن‌دهی برابر است.

- همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم به‌رغم استدلال‌هایی که علیه تأثیر مستقیم شواهد مرتبه بالاتر بر گزاره هدف وجود دارد، استدلال اصلی کلی تنها برای پیشبرد بحث فرض می‌کند که شواهد مرتبه بالاتر می‌توانند به‌خودی‌خود شاهدهی به نفع گزاره هدف باشند. بنابراین، بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد E' را می‌توان به ترتیب شاهدهی به نفع P و P- فرض کرد.
- برای دیدن صورت مفصل‌تری از این انتقاد و پاسخ آن نک: امید کریم‌زاده، معرفت‌شناسی اختلاف نظر: نقد یکتایی و مصالحه‌گرایی (پایان‌نامه دکتری، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی). در ضمن جاناناتان متسون نیز به‌شکلی مستقل به این اشکال اشاره کرده است. برای آگاهی از اشکال متسون نک: Matheson, 2009.

در پاسخ به انتقادِ پیش گفته باید گفت به نظر می‌رسد برخلاف ادعای انتقاد فوق اگر به مجموعه شواهدی که مؤید P است عناصری بیفزاییم که مؤید تعلیق باور به P باشند، میزان حمایت آن مجموعه شواهد از P کاهش نمی‌یابد، زیرا اگر چنین باشد، وقتی به مجموعه شواهد مؤید P، شواهدی بی‌ربط به P بیفزاییم، باید درجه حمایت آن مجموعه شواهد از P کاهش یابد. به یقین چنین نیست. مجموعه شواهد زیر را در نظر بگیرید:

$E_1 =$ تجربه بصری دیدن لیوانی روی میز.

$E_2 =$ گواهی شخصی قابل اعتمادی مبنی بر اینکه لیوانی روی میز هست.

فرض کنید که من هم‌زمان به E_1 و E_2 دسترسی دارم. مجموعه شواهد من مؤید باور به این گزاره است که «لیوانی روی میز هست». این گزاره را P_1 بنامیم. حال شاهد E_3 را به شکل زیر در نظر بگیرید.

$E_3 =$ داشتن تجربه بصری درخت پرتغالی در حیاط خانه.

شاهد E_3 آشکارا به گزاره P_1 نامربوط است. شاهد E_3 نه مؤید صدق P است و نه مؤید صدق P. بنابراین، شاهد E_3 شاهد مؤید تعلیق باور به P است. به طور کلی دیدگاه رایج این است که اگر شاهدی نه مؤید باور به یک گزاره و نه مؤید عدم باور به آن گزاره باشد (مثلاً به آن گزاره نامربوط باشد)، خودبه‌خود مؤید تعلیق باور به آن گزاره خواهد بود،^۱ یعنی هر شاهد نامربوطی به گزاره P مؤید تعلیق باور به گزاره P است. فرض کنید در زمان t تنها شاهدی که من در اختیار دارم E_3 باشد. با در نظر گرفتن E_3 ، رویکرد باوری موجه نسبت به گزاره P_1 برای من چه خواهد بود؟ از آنجا که شاهد E_3 نه مؤید P است و نه مؤید P، باید نتیجه گرفت که شاهد E_3 مؤید تعلیق باور به P است. اکنون شاهد E_3 را به شواهد E_1 و E_2 بیفزاییم و نیز فرض کنیم

۱. رویکرد تعلیق باور به یک گزاره - مطابق دیدگاه رایج - عبارت است از نداشتن رویکرد باور به آن گزاره و نیز نداشتن رویکرد عدم باور به آن گزاره. در پاسخ به انتقاد فوق همین دیدگاه رایج مفروض گرفته شده است. برای آگاهی از نمونه‌ای از دیدگاه‌های مخالف نک: Friedman, 2013: 165-181.



که من به مجموعه این شواهد، یعنی E^* ، دسترسی داشته باشم.

مطابق ادعای انتقاد فوق، باید نتیجه گرفت که توجیه باور من به گزاره P_1 ، هنگامی که مجموعه شواهد E^* را در اختیار دارم، کمتر از وقتی خواهد بود که مجموعه شواهد E را در اختیار داشتم. روشن است که این نتیجه گیری نادرست است، زیرا با افزودن شواهد نامربوط به مجموعه‌ای از شواهد که مؤید یک گزاره است، میزان حمایت آن مجموعه شواهد از آن گزاره تغییر نخواهد کرد. بنابراین، انتقاد فوق به استدلال اصلی کلی آسیبی وارد نمی‌کند.

به شکل دیگری نیز می‌توان به انتقاد فوق پاسخ داد. همان‌گونه که گذشت ادعای این انتقاد آن است که مجموعه شواهد E' در مقایسه با مجموعه شواهد E ، نسبت بیشتری از شواهد مؤید تعلیق باور به P را داراست. در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که کم یا زیاد بودن نسبت شواهدی مؤید یک گزاره در مجموعه‌ای از شواهد، لزوماً تأثیری در میزان حمایت آن مجموعه شواهد از آن گزاره نخواهد داشت.

فرض کنید مجموعه‌ای از شواهد در اختیار داریم که از ده شاهد مستقل تشکیل شده است و همگی آن ده شاهد به‌طور مستقل مؤید گزاره P هستند. بی‌گمان مجموعه آن شواهد نیز مؤید گزاره P خواهد بود. حال فرض کنید شاهد دیگری به این مجموعه شواهد اضافه شود و نیز فرض کنید این شاهد اضافه‌شده عبارت باشد از یک ناقض که رابطه هر ده شاهد قبلی را با گزاره P فصل می‌کند. در این مثال، روشن است که نسبت شواهد مؤید P به آخرین شاهد ۱۰ به ۱ است، با این حال ناقض اضافه‌شده رابطه هر ده شاهد را با گزاره P قطع می‌کند و مجموعه شواهد نهایی که از یازده شاهد تشکیل شده است، در مجموع مؤید تعلیق باور به P خواهد بود. این مثال نشان می‌دهد که کم یا زیاد بودن نسبت شواهدی مؤید یک گزاره در مجموعه‌ای از شواهد، تأثیری در میزان حمایت آن مجموعه شواهد از آن گزاره ندارد. بنابراین، باز هم می‌توان نتیجه گرفت که انتقاد فوق آسیبی به استدلال اصلی کلی وارد نمی‌کند.



نتیجه گیری

بنابر آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت که شواهد مرتبه بالاتر مستقل از شواهد مرتبه اول، شاهد به شمار نمی آیند یا دست کم شاهد به شمار آوردن این دسته از شواهد به طور مستقل، مناقشه برانگیز است. همان گونه که نشان داده شد، مثال مربوط به قضیه هندسه مسطحه و نیز مثال شرکت بیمه نشانگر استقلال نداشتن شواهد مرتبه بالاتر از شواهد مرتبه اول هستند. از آنجا که در معرفت شناسی اختلاف نظر، مصالحه گرایان ادعا می کنند که آگاهی از نظر مخالف یک همتراز معرفتی به عنوان یک شاهد مرتبه بالاتر، توجیه اولیه باور شخص را از بین می برد، نشان دادن کارکرد مستقل نداشتن شواهد مرتبه بالاتر گامی در جهت سد کردن یکی از استدلال های مصالحه گرایان است.

در ادامه نشان داده شد که تحلیل دیوید کریستن سن - به عنوان یکی از مهم ترین مدافعان مصالحه گرایی - از کارکرد شواهد مرتبه بالاتر چندان پذیرفتنی نیست. به عبارت دیگر، بر خلاف تلاش کریستن سن که می کوشد نشان دهد شواهد مرتبه بالاتر به گونه ای متفاوت از شواهد ناقض عمل می کنند، می توان شواهد مرتبه بالاتر را گونه ای از شواهد ناقض به شمار آورد. در بخش پایانی پس از تحلیل استدلال تامس کلی درباره تأثیر شواهد مرتبه بالاتر در موضوع اختلاف نظر، یکی از انتقادهای مصالحه گرایان به این استدلال بررسی گردید و نشان داده شد که اولاً، این انتقاد پذیرفتنی نیست و ثانیاً، حتی در صورت پذیرش آن نمی توان از آن به عنوان استدلالی به نفع دیدگاه مصالحه گرایی بهره برد.



کتابنامه

1. Bergmann Michael (2009), "Rational Disagreement after Full Disclosure," *Episteme* 6 (3).
2. Christensen, David (2007), "Epistemology of Disagreement: The Good News," *Philosophical Review* 116 (2).
3. Christensen, David (2010), "Higher-Order Evidence," *Philosophical & Phenomenological Research* 81 (1).
4. Feldman, Richard (2005), "Respecting the Evidence," *Philosophical Perspectives*, 19.
5. Feldman, Richard (2006), "Epistemological Puzzles about Disagreement," in Stephen Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*, Oxford: Clarendon Press.
6. Friedman, Jane (2013), "Suspended Judgment," *Philosophy Studies*, 162.
7. Kelly, Thomas (2005), "The Epistemic Significance of Disagreement," in John Hawthorne & Tamar Gendler (eds.), *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 1, New York: Oxford University Press.
8. Kelly, Thomas (2010), "Peer Disagreement and Higher Order Evidence," in Disagreement, R. Feldman & T. Warfield(ed.), *Disagreement*, New York: Oxford University Press.
9. Kornblith, Hilary (2010), "Belief in the face of controversy," R. Feldman & T. Warfield(ed.) *Disagreement*, New York: Oxford University Press.
10. Matheson, Jonathan (2009), "Conciliatory Views of Disagreement and
11. Higher-Order Evidence," *Episteme*, 6.
12. Pollock, John L. and Cruz, Joseph (1999), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers.



۱۰۸

نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۹، پائیز ۱۳۹۴

راه حلی برای مسئله قدیمی تبیین تشکیک عرضی

هادی موسوی *



چکیده

اصل عقلی تشکیک در وجود به عنوان یکی از اصول حکمت متعالیه تلاش دارد کثرت موجود در عالم را ذیل نظریه اصالت وجود تبیین کند. با اینکه برهان عقلی از این اصل پشتیبانی می کند، ولی چگونگی وقوع کثرات در مرتبه موجودات عرضی ذیل آن اصل در فلسفه اسلامی تبیین نشده است. یا دست کم تبیین روشنی از چگونگی تکثرات عرضی در ذیل این اصل وجود ندارد. این در حالی است که توضیح‌ها درباره چگونگی تبیین کثرات در این اصل در آرای صاحب نظران توضیح کثرات طولی است. این نوشتار درصدد است تا با تبیین اصول تکثرات طولی و عرضی موجودات، تبیینی از نحوه تشکیک عرضی ارائه دهد که عامل تمایز خارج از عوامل وجودی نباشند. با این حال، این مقاله تنها بخشی از این تبیین را عهده دار است. این نوشتار نه درصدد ارائه نظریه‌ای جدید است و نه نظریه جدیدی با توجه به مبانی ملاصدرا ارائه می کند، بلکه تنها با توجه به اصول حکمت متعالیه درصدد ارائه «تبیین» برای یکی از نظریه‌های ملاصدراست، به گونه‌ای که عامل تمایز وجود به امری خارج از وجود نباشد.

کلیدواژه‌ها

تشکیک در وجود، تشکیک، طولی، تشکیک عرضی، حرکت جوهری.

طرح مسئله

در نظریه تشکیک در مراتب وجودی که ملاصدرا برای تبیین کثرات موجود در عالم ارائه کرده است، درباره تبیین کثرات موجودات در عرض یکدیگر فقدانی به نظر می‌رسد. دو موجود در عرض، دو موجودی هستند که رابطه تفاضلی ندارند؛ مانند مثال نور که مثال نوع‌نمون تشکیک در وجود است. اگر نور را به‌عنوان وجود فرض کنیم و تمایز انواع نور را به شدت و ضعف مراتب همان نور بدانیم، در این صورت اگر نور صادر شده از منبع را درجه ۱۰۰ و نور در انتهای این سلسله نوری را نور درجه ۱ یا نزدیک به صفر در نظر بگیریم، تمایز مراتب این نور از یکدیگر به همان شدت و ضعف مراتب مختلف نور است؛ یعنی مراتب نورها در رتبه میان ۱ تا ۱۰۰ قرار دارد.

در توضیحی که داده شد مراتب مختلف نور در سلسله‌ای طولی قرار دارند. در این سلسله، نور قوی که در بالای سلسله قرار دارد، وقتی به انتها می‌رسد، به تدریج ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. حال پرسش این است که آیا همه موجودات عالم چنین نسبتی با یکدیگر دارند؟ یعنی آیا همه موجودات در یک سلسله طولی قرار دارند؟ یا این‌گونه نیست و موجودات دیگری هم هستند که در مرتبه وجودی واحدی قرار دارند، ولی از یکدیگر متمایزند؟ مانند دو درخت یا دو قطعه سنگ زمرد و عقیق یا دو قطعه فلز مس و طلا و یا دو ملکول آب و دو دانه گندم. وجود موجوداتی که در یک مرتبه وجودی هستند، ولی از یکدیگر متمایزند، از وجود نوعی تمایز نشان دارد که موجودات را در عرض هم قرار می‌دهد (نه در طول هم). قانون عام تشکیک در وجود به تبع اصالت وجود عامل تمایزبخش و عامل اشتراک موجودات را به وجود می‌داند. حال پرسش این است که چگونه می‌توان تمایز دو موجود را که در مراتب طولی هم‌رتبه‌اند، به کمک قانون تشکیک در وجود توضیح داد؟ به بیان دیگر، قانون تشکیک در وجود چگونه می‌تواند این تمایزهای عرضی موجودات را تبیین کند؟

برای مثال، تمایز دو قطعه فلز طلا و مس که طبق قاعده تشکیک مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها به حقیقت واحد وجود است، چگونه می‌تواند به‌واسطه وجود باشد؟ اگر بخواهیم تمایز کثرات را در سلسله طولی توضیح دهیم آسان است، برای نمونه علت در



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

رتبه وجودی شدیدتر از معلول است و بنابراین، وجود قوی‌تری از معلول دارد و با این وصف همان قوت وجودی او عامل تمایزبخش او از معلول است.

این نوشتار می‌کوشد در آغاز تبیینی از مشکل قدیمی نبود تبیین در نظریه تشکیک در وجود در مورد کثرت‌های عرضی در دستگاه صدرایی ارائه کند. سپس با توجه به اصول حکمت متعالیه تبیینی برای این نوع تشکیک و به تبع این نوع تشکیک، برای بخشی از کثرت‌ها تبیینی پیشنهاد کند. بنابراین، در اینجا درصدد ارائه نظریه‌ای تازه نیستیم، بلکه صرفاً «تبیینی وجودی» از یکی از نظریه‌های ملاصدرا ارائه خواهیم کرد.

معنای تشکیک در وجود

نظریه تشکیک به طور عام ادعا دارد که توانایی تبیین چگونگی کثرت و تمایز موجودات به واسطه حقیقت واحد را داراست. در حکمت متعالیه این حقیقت واحد که (به سبب نظریه اصالت وجود) عامل تمایز موجودات از یکدیگر است، حقیقت وجود است. از آنجا که نظریه اصالت وجود ثابت می‌کند تنها حقیقت اصیل در این عالم، حقیقت وجود است، پس تنها یک حقیقت واحد اصیل در این عالم موجود است.^۱ حال پرسش این است که اگر تنها حقیقتی واحد در این عالم هست، کثرت موجودهایی که مشاهده می‌کنیم از چه روست؟

پاسخ اجمالی در دیدگاه اصالت وجود، آن است که تمایز موجودات به حقیقت تشکیکی وجود است. ادعای عام نظریه تشکیک بدین صورت مطرح شده است که به دلیل اصالت وجود هیچ امر دیگری بجز وجود نمی‌تواند عامل تمایز بخش میان موجودات باشد؛ یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز موجودات واحد است، پس آنچه موجودات در آن مشترک‌اند و آنچه بدان واسطه موجودات از یکدیگر تفکیک می‌شوند، حقیقت وجود است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰؛ ج ۲: ۳۰۸؛ ج ۶: ۶۰). با توجه به

۱. این حقیقت واحد یا بالذات وجود دارد که وجود واجب است و یا بالغیر وجود دارد و در وجود خود به واجب وابسته است، پس وجود امکانی دارد.



نظریه صدر

راه حلی برای مسئله قدیمی تبیین تشکیک عرضی



توضیح پیشین منظور از تشکیک مورد بحث، تشکیک خاصی است، ولی دیگر تفسیرهایی که درباره نظریه تشکیک ملاصدرا بیان شده‌اند مانند ارجاع تشکیک خاصی به تشکیک خاص الخاصی مقصود این نوشته نخواهد بود^۱ و در اینجا در مورد صحت و سقم آنها قضاوتی نیز نخواهیم داشت. به طبع مباحث مقاله بر اساس نظریه تشکیک خاصی در وجود خواهد بود.

نبود تبیین کافی در تشکیک عرضی

در یک تقسیم‌بندی کلی، کثرت موجودات را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

- (۱) موجوداتی که میان آنها رابطه علی (علت فاعلی) - معلولی برقرار است؛
- (۲) موجوداتی که رابطه علی - معلولی ندارند، ولی نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند؛ مانند نور ضعیف شمع و نور قوی خورشید؛
- (۳) موجوداتی که نه میان آنها رابطه علی - معلولی برقرار است و نه اینکه مانند موجودات دسته دوم متفاضل‌اند؛ مانند افراد انواع جوهری، همچون دو شیء جامد، نبات، حیوان و یا حتی انسان که نه هیچ‌یک علت یا معلول دیگری است و نه هیچ‌یک نسبت به دیگری شدید و ضعیف است (عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۱۰).

ادعای نظریه تشکیک در وجود، عام است؛ بدین معنا که شامل هر سه دسته موجودات فوق می‌شود و در ضمن این ادعا تأکید دارد که تمایزهای میان موجودات به صرف حقیقت وجود است، نه به امری زاید بر وجود یا عارض بر وجود.^۲ ملاصدرا در

۱. میرزا مهدی آشتیانی در اساس التوحید تفسیر دیگری از نظریه تشکیک در وجود را گزارش می‌کند و با عنوان تشکیک «خاص الخاصی» از آن یاد می‌کند (نک: آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۹۱). این تفسیر که گرایش‌های عرفانی ملاصدرا را به عنوان مؤید خود دارد، توضیحی از مسئله تشکیک ارائه می‌دهد که تبیین کثرات نسبت به باری تعالی را به تفاوت ظل و ذی‌ظل بازمی‌گرداند. در هر صورت، این مقاله تنها در مقام ارائه تبیینی برای نحوه پدید آمدن کثرات طبق تفسیر تشکیک خاصی از وجود است، اما اینکه آیا تشکیک خاصی را می‌توان به تشکیک خاص الخاصی بازگرداند یا خیر بحث دامنه‌داری در تاریخ فلسفه دارد که خود نوشتاری مستقل را می‌طلبد.

۲. علامه طباطبایی در بداية الحکمه و نهاية الحکمه تشکیک عرضی را به عروض ماهیات می‌داند. نک: طباطبایی، ۱۴۲۲: اب: ۱۵ و ۱۴۲۲ الف: ۲۰.

توضیح اینکه عامل مشترک و عامل تمایزبخش در میان موجودات چیزی غیر از «وجود» نیست می‌گوید:

افراد وجود حقایق متخالف نیستند، بلکه وجود حقیقت یگانه‌ای است... و همان هویت‌های خارجی آن حقایق وجودی است که موجب تعین آنهاست و نیازی به تعین دیگری نیست؛ همچنان که در موجود بودنش به وجود دیگری نیاز ندارد، زیرا وجودش ذات آن است و در مباحث تشکیک بیان خواهیم کرد که تفاوت میان مراتب حقیقت واحد و تمایز میان مصادیق [حاصل شده‌های] آن مراتب به خود آن حقیقت است. پس حقیقت وجود از اموری است که تعین‌ها و تشخیص‌ها، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهربودن و عرض‌بودن و تمام و نقص به خود ذات حقیقت وجود است، نه به واسطه امری زاید و عارض بر آن حقیقت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۱).

۱۱۳



نظر

راه حلی برای مسئله قدیمی تبیین تشکیک عرضی

با توجه به این عبارت، نظریه تشکیک می‌پذیرد که «وجود» به تنهایی عامل تکثر موجودات است؛ یعنی موجودات هم در «وجود» با یکدیگر شریک‌اند و هم به واسطه «وجود» از یکدیگر متمایز می‌شوند، اما این نظریه در جایی که «وجود» عامل تمایز موجودات از یکدیگر است، با تمرکز بر تشکیک تفاضلی به تمایز شدت و ضعف و کمال و نقص، می‌کوشد کثرت موجودات را تبیین کند.

نظریه تشکیک در وجود مطابق تبیین‌های رایج می‌کوشد تا با تمرکز بر تشکیک تفاضلی به تمایز شدت و ضعف و کمال و نقص، کثرت موجودات را تبیین کند. این رویکرد تشکیکی با عنوان تشکیک طولی شناخته می‌شود؛ بدین معنا که دسته‌ای از موجودات که در رابطه تفاضلی با هم قرار دارند و در طول یکدیگر هستند با این نظریه تشکیک تبیین‌پذیر می‌شوند.^۱

اما این رویکرد تنها قادر است موجودات دسته اول و دوم را تبیین کند؛ یعنی نمی‌تواند موجودات دسته سوم را که نه رابطه علی و معلولی دارند و نه مانند موجودات

۱. برای توضیح بیشتر این بحث بهتر است نک: عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۱۴.



دسته دوم متفاضل اند پوشش دهد. این دسته از موجودات موجوداتی هستند که در عرض یکدیگر قرار دارند. از آنجا که ادعای ادله تشکیک در وجود عام است و شامل هر سه دسته موجودات می شود، نمی توان گفت تشکیک در وجود در میان موجودات هم عرض وجود ندارد یا به تعبیر دیگر، تشکیک در وجود در عرض عالم وجود ندارد، بلکه تشکیک وجودی هم در طول عالم است که موجب تمایز موجودات دسته اول و دوم می شود و هم در عرض عالم گسترده است که عامل تمایز موجودات دسته سوم است. مطابق مفاد این نظریه همان گونه که یک موجود می تواند در مراتب تشکیک طولی پیش برود، در عین حال می تواند مراتب تشکیک عرضی را نیز طی کند.

بنابراین، گرچه ادله تشکیک عام اند و تشکیک عرضی را نیز شامل می شوند، ولی پرسش اینجاست که تشکیک غیرتفاضلی چگونه می تواند در عرض وجود برقرار باشد؟ این پرسش را به گونه ای دیگر نیز می توان مطرح کرد و پرسید اگر پذیرفتیم قانون تشکیک در وجود در تبیین کثرت ها کارآمد است و در مورد موجوداتی که تفاضل وجودی دارند، یعنی در رابطه شدت و ضعف یا کمال و نقص قرار دارند، قابل اجراست، در این صورت طبق نظریه تشکیک در وجود قابل تصویر است که چون برخی از وجودات قوی تر و برخی دیگر ضعیف ترند، در سلسله طولی عالم رابطه تشکیکی برقرار باشد؛ بدین معنا که باید تشکیک طولی در عالم وجود داشته باشد، ولی چگونه می توان تصویر کرد که در عرض عالم نیز بدون اینکه رابطه تفاضلی میان دو شیء برقرار باشد، قانون تشکیک جریان داشته باشد؟ پس در اینجا ما با اشکالی در نظریه تشکیک در وجود مواجه نیستیم، بلکه تنها باید گفت این نظریه تبیین کافی نشده است؛ بدین معنا که نظریه تشکیک در وجود به جهت ادله پشتیبان آن، در صورت صحت، در مورد عالم کثرات جاری است، ولی درباره موجودات غیرمتفاضل نتوانسته ایم طبق نظریه تشکیک در وجود تبیینی ارائه دهیم.

استاد انصاری شیرازی در شرح منظومه به اختصار به این مشکل اشاره کرده‌اند، ولی پاسخ ایشان چیزی جز پاسخ علامه طباطبایی نیست. ایشان در توضیح مسئله و پاسخ آن می‌گویند:

آیا می‌توانیم بگوییم کثرت عرضی به سبب ماهیات است یا باید امر را به خود وجودات برگردانیم و تشکیک را تعمیم دهیم... اگر دقت کنیم، باید این تمایز و تخصص در کثرت عرضی را به خود وجود برگردانیم، زیرا مابه الاشتراک و الاختلاف در اینها یکی است. علامه در پاورقی اسفار می‌فرماید: این کثرت عرضی هم به دلیل خود وجود است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۷۳).

در ادامه خواهیم دید که علامه طباطبایی افزون بر این پاسخ، پاسخ به ظاهر متفاوتی نیز برای توضیح این مسئله داده است.

راه حل علامه طباطبایی برای تبیین تشکیک عرضی

علامه طباطبایی دریافته بود که ادعای تشکیک عام است و هم تمایزهای عرضی میان موجودات و هم تمایزهای طولی را شامل می‌شود. چنان‌که از سخنان ملاصدرا می‌توان استنباط کرد، ضروری نیست که تشکیک در تقدم و تأخر تشکیکی، از نوع تفاضلی باشد، بلکه ممکن است عرضی باشد (نک: عبودیت، ۱۳۸۳: ۴۳). با این وصف، شاید بتوان نوعی از تشکیک عرضی را تصویر کرد که در آن تقدم و تأخر نیز باشد. از همین رو، فیلسوفان صدرایی مانند آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی به لزوم تمایز میان ادعای عام تشکیک و ملاکی که ملاصدرا برای تشکیک ارائه کرده است اشاره دارند. این تأکید به تمایز میان تشکیک طولی و عرضی می‌انجامد و به نوع دیگری از تمایز اشاره دارد که غیر از تمایز به کمال و نقص یا شدت و ضعف است.^۱ به نظر علامه طباطبایی در تشکیکی که ملاصدرا تبیین می‌کند به حقیقت واحدی اشاره دارد که در آن مابه الاشتراک به مابه الاختلاف برمی‌گردد، و این توضیح اصلی در گزارش نظریه

۱. برای مطالعه عبارت علامه طباطبایی در تعلیقه اسفار، نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۱.





تشکیک بسیار عام‌تر از ضابطه‌ای است که برای تشکیک ارائه می‌کند. ضابطه ملاصدرا این است که میان مصداق‌های وجود تفاضل باشد، بدین صورت که درجه وجودی برخی از وجودها بالذات بیشتر از دیگری وجودها باشند؛ مانند تفاوت به شدت و ضعف و آنچه که به شدت و ضعف باز می‌گردد (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۱، تعلیقه علامه طباطبایی) روشی که علامه طباطبایی برای توضیح کثرت عرضی پیشنهاد می‌دهد، از طریق تخصص حقیقت وجود به ماهیت‌هاست. به نظر ایشان، کثرت از طریق تخصص حقیقت وجود به ماهیت‌های گوناگون رخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۲: ب: ۱۵).^۱

اما این راه حل به ظاهر خلاف عبارت پیش گفته از ملاصدرا درباره مورد تشکیک است. از او پیش‌تر نقل شد که گفت «پس حقیقت وجود از اموری است که تعیین‌ها و تشخیص‌ها، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهر بودن و عرض بودن و تمام و نقص به خود ذات حقیقت وجود است، نه به واسطه امری زاید و عارض بر آن حقیقت» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۱). همچنین این راه حل خلاف گفته ایشان در حاشیه اسفار است و نیز با نظریه اصالت وجود نیز مخالف است، زیرا امر غیراصیل مثل ماهیت نمی‌تواند عامل تمایز و تشخیص امر اصیل شود.

توضیح آقا علی مدرس

آقا علی مدرس زنوزی ذیل عنوان «فی أن الامتیاز بین الوجودات بماذا؟» ملاصدرا در اسفار ترجیح داده است در این زمینه به یک قاعده اشاره کند تا توضیح مفصلی ارائه کند. عبارت ایشان چنین است: «ماهیت هر شیئی به تنهایی از اعتبارات و حیثیات وجودی همراه با قید «فقط» است، یعنی امری سلبی است» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸۲).

ایشان در این عبارت، به قاعده‌ای اشاره دارد که طبق آن اشکال به گونه‌ای حل

۱. شبیه به این مطلب در نه‌ایة الحکمه نیز وجود دارد: «أن للوجود بما لحقیته من السعة والانسائط - تخصصا بحقیته العینة البسیطة - وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسیطة - التي یرجع ما به الامتیاز فیها إلى ما به الاشتراک - وتخصصا بالماهیات المنبثقة عنه المحددة له - ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهین الأولین - مما یلحقه بالذات وبالوجه الثالث - أمر یرضه بعرض الماهیات»، (طباطبایی، ۱۴۲۲: الف: ۲۰).

می‌شود؛ بدین گونه که تمایز موجودات در سلسله عرضی به ماهیات است، ولی ماهیات چیزی جز اعتبارات و حیثیات وجود نیستند. با این وصف، در تمایز وجودات، امری غیر وجودی عامل تمایز نشده است، بلکه ماهیت نیز که عامل تمایز است خود امری وجودی است. گرچه با این پاسخ به این نظریه ایرادی وارد نمی‌شود، مشکل نبود تبیین همچنان به چشم می‌خورد و پرسش چگونگی تبیین دوباره مطرح می‌شود. چگونه می‌توان ماهیت‌ها را به وجودها بازگرداند و بدان واسطه تکررات عرضی را که در رابطه تفاضلی نیستند، تبیین کرد؟

اما اگر تمایز موجودات دسته سوم نه به رابطه علی و معلولی باشد و نه به رابطه شدت و ضعف، پس چه عاملی در وجود هست که زمینه‌ساز تمایز این موجودات عرضی شده و به تبع آن سلسله‌ای وجودی را در عرض عالم بر پا داشته است؟

با توجه به راه کاری که در ادامه برای توجیه تشکیک عرضی ارائه خواهیم کرد، مشخص خواهد شد که به رغم منحصرنبودن قانون تشکیک به تشکیک طولی، در تشکیک عرضی نیز تفاوت میان موجودات عرضی به نوعی از شدت و ضعف وجودی بازمی‌گردد. با این وصف، می‌توان شدت و ضعف را هم عاملی برای تشکیک طولی و هم عاملی برای تشکیک عرضی لحاظ کرد.

تشکیک عرضی و طولی

اگر اشیا امتداد و بُعد دارند، این ویژگی به جهت زمینه‌های مابعد طبیعی است که در عالم وجود برقرار است. اگر این زمینه‌های مابعد طبیعی در عالم برقرار نمی‌بود، اشیا امتداد نمی‌داشتند یا به تعبیر ملاصدرا مقادارهای قارّ و غیر قارّ وجود نمی‌داشتند:

اگر در وجود، امتداد جوهری نمی‌بود، هیچ‌یک از کم‌های متصل و مقادارهای قارّ (سه بُعد فضایی) و غیر قارّ (بُعد زمان) وجود نمی‌داشت، پس نگاه دقیقی به این امر

داشته باش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۸۵).





با ملاحظه مطالب گذشته، تشکیک طولی در دو دسته از موجودات (یا کثرات)^۱ جاری است: (۱) موجوداتی که میان آنها رابطه علی (علت فاعلی) معلولی برقرار است؛ (۲) موجوداتی که رابطه علی و معلولی ندارند، اما نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند؛ مانند نور ضعیف شمع و نور قوی خورشید (با این فرض که اینها از یک سنخ‌اند).

اما تشکیک عرضی در دسته سوم از موجودات عالم جریان دارد: (۳) موجوداتی که نه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار است و نه اینکه مانند موجودات دسته دوم متفاضل‌اند، بلکه موجوداتی هستند که در عرض یکدیگر قرار دارند؛ مانند رابطه گنجشک و پرستو که نه رابطه علت و معلولی با هم دارند و نه رابطه تفاضلی شدت و ضعفی در میان آنها برقرار است.

با این وصف، تمایزهایی که میان مراتب یا مراحل مختلف زمانی یک موجود هست، از آنجا که به‌ضرورت همراه با کمال و نقص یا شدت و ضعف نیست، لزوماً داخل در تشکیک طولی نیست. همچنین تمایزهایی که میان موجودات مختلف جسمانی هم‌عرض نیز چون مانند دو قطعه فلز هست، داخل در تشکیک طولی نیست، زیرا اینها موجوداتی در عرض هم هستند که در عین تمایز، اختلاف تفاضلی وجودی ندارند؛ بدین صورت که یک قطعه فلز مس از قطعه فلز آهن دیگر کامل‌تر و یا شدیدتر نیست، با این حال هنوز با یکدیگر تمایز دارند و طبق ادعای عام تشکیک در وجود عامل این تمایز نیز وجود است.

حرکت جوهری و تشکیک عرضی

یکی از مسائل مطرح در مورد موجودات عالم جسمانی در نظام حکمت صدرایی، قانون

۱. از این جهت واژه «کثرات» نیز در کنار واژه «موجودات» آمده است که اصل تشکیک در وجود قرار است کثرت موجود در عالم را تبیین کند. بنابراین هنگامی که ذیل این اصل، از موجود بحث می‌شود منظور کثرتی است که بر وجود عارض شده است.

عام حرکت جوهری است. ما موجوداتی داریم که در عرض هم هستند و این موجودات حرکت جوهری دارند. مطابق تعریف‌های مختلفی که ملاصدرا از حرکت به دست می‌دهد، حرکت حدوث تدریجی و یا خروج تدریجی و نه دفعی از قوه به فعل است^۱ (همان، ج ۳: ۲۲). این خروج تدریجی تنها بر هویت‌هایی صادق است که بالقوه باشند؛ یعنی هیولا داشته و مادی باشند. از همین رو، ملاصدرا حرکت را صفت جسم می‌داند، ولی نه جسم از جهت اینکه ثابت است، بلکه از این جهت که امری مادی و منفعل است (همان: ۳۳).

زمان در نظر ملاصدرا اندازه حرکت و بلکه اندازه جوهر متحرک است، به گونه‌ای که زمان تنها با حرکت شناخته می‌شود (همان: ۲۲-۲۵). از همین رو، بُعد چهارم به ابعاد جسم اضافه می‌شود. چنان که ملاصدرا نیز قبول دارد، حرکت از سنخ ماهیت نیست، بلکه حرکت از سنخ وجود است و به بیان دیگر، حرکت امری وجودی است، ولی نحوه‌ای از وجود که ضعف وجودی دارد. او در توضیح ضعف وجودی و اینکه حرکت نوعی از مطلق وجود است می‌گوید:

حرکت و زمان از امور ضعیف وجودی هستند که وجودشان با عدمشان درهم تنیده است و فعلیت آنها مقارن قوه آنهاست و حدوث آنها عین زوال آنهاست. پس هر جزئی از آن، عدم جزء دیگر را، بلکه عدم آن را به عین در پی دارد. حرکت، زوال شیء بعد از شیء و حدوث شیء، قبل از شیء است و این نیز نوعی از مطلق وجود است (همان: ۳۷).

به نظر می‌رسد با این توضیحی که ملاصدرا از هویت حرکت داد، حرکت و به ویژه حرکت جوهری بتواند امکان‌هایی را در اختیار بگذارد که تشکیک عرضی را تبیین کنیم. البته به دلیل شرایطی که این گونه از وجود دارد و در موجودات دارای ماده صادق است، این تبیین از تشکیک عرضی تنها در تمایزهای عرضی موجودات مادی تطبیق پذیر است.

۱. البته ملاصدرا تعریف رسمی نقل شده از ارسطو درباره حرکت را نیز می‌پذیرد که می‌گوید: «الحرکه کمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۴).



ملاصدرا در مسئله ربط حادث به قدیم عبارت راه‌گشایی دارد که حرکت را از سطح ظاهری عالم به عمق وجود و ذات اشیا می‌برد؛ بدین معنا که حرکت وقتی جوهری شد، دیگر به فاعلی حادث و جدای از معطی وجود اشیا برای ایجاد آن نیازی ندارد تا اشکال ربط سیال به ثابت پدید آید، بلکه حرکت، بخشی از ذات شیء می‌شود و با ایجاد (وجود دادن به) آن شیء از طرف فاعل، با ویژگی‌های ذاتی خود که از جمله آنها حرکت است موجود می‌شود. به نظر ملاصدرا حرکت در ذات خود حادث است، بدین معنا که ماهیت حرکت حدوث و تجدد است. بنابراین، اگر حدوث و تجدد ذاتی شیء باشد، دیگر نیازی نیست که علت آن شیء نیز حادث باشد (نک: ملاصدرا، بی تا: ۲۲۹).^۱

پس حرکت اولاً، به این دلیل که امری وجودی است و ثانیاً، به‌عنوان امری که در ذات اشیا فیزیکی است، می‌تواند سبب تمایز وجودها از یکدیگر شود و امکان‌هایی را فراهم سازد که اشیا از نظر وجودی با یکدیگر متفاوت و متمایز شوند. اگر بتوان در این امر وجودی ویژگی‌هایی یافت که در موقعیت‌های مختلف خود تعیین‌های گوناگونی را سبب شود، می‌توان برحسب آن موقعیت‌ها که زمینه‌ساز تعیین‌های گوناگون می‌شوند، نوعی از تمایز وجودی در میان موجودات نشان داد که همان تمایزهای غیر طولی است و غیر از تقدم و تأخر است.

در هر صورت ما در اینجا چه بتوانیم توضیح کاملی از گونه‌های تعیین حرکت ارائه کنیم یا نتوانیم، به بخشی از تبیین دست یافته‌ایم. و آن دستیابی به نحوه‌ای از وجود است که می‌تواند در ذات موجودات مادی باشد، به‌ویژه اینکه این نحوه وجود موقعیت‌ها و تعیین‌های مختلفی را می‌پذیرد، ولی برای اینکه پاسخ ما گامی به پیش باشد، پرسش این است که این حرکت چگونه می‌تواند چنین شرایطی را برای نظریه تشکیک عرضی فراهم کند؛ بدین معنا که در موجوداتی مانند دو مولکول آب یا دو دانه گندم و یا دو تکه سنگ یا دو درخت که در یک رده طولی نیستند، چگونه می‌تواند تمایز ایجاد کند،

۱. ملاصدرا در عرشه نیز به این مطلب اشاره کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۱).

زیرا در این مرحله ما تنها به تمایز نیاز نداریم، بلکه این عامل تمایز باید شرط‌های چندگانه‌ای زیر را نیز واجد باشد:

۱. به دلیل اصالت وجود و عدم امکان تمایز وجود به غیر وجود به «امر واحد وجودی» نیاز داریم. بنابراین، نخستین شرط این عامل تمایز این است که باید امری وجودی باشد؛

۲. پذیرای شدت و ضعف باشد تا بتواند تشکیک عرضی را ایجاد کند؛

۳. این عامل باید بتواند شرایطی را فراهم سازد که به‌عنوان عامل تمایز عمل کند؛ بدین معنا که باید در حرکت ویژگی‌ای باشد که آن ویژگی در برخی موقعیت‌ها نسبت به برخی دیگر تفاوت داشته باشد. تا این تفاوت‌ها که آنها نیز باید از سنخ عوامل وجودی باشند، عامل تمایز وجود باشند.

در ادامه به پاسخ این پرسش خواهیم پرداخت که آیا می‌توان امری را در حرکت یافت که بتواند این شرایط را برای تبیین تشکیک عرضی فراهم کند؟

سرعت و کندی در حرکت^۱ و شدت و ضعف وجودی

چنان‌که گفته شد حرکت از امور وجودی عالم جسمانی است. با این وصف، تبیینی که ما برای تمایز موجودات عرضی ارائه می‌دهیم نیز تنها در موجودات عالم جسمانی صادق است.

آن‌گونه که ملاصدرا می‌گوید حرکت چیزی نیست که به‌واسطه آن تغییری در شیء پدید بیاید، بلکه حرکت خود تجدد و خروج از حالتی به حالتی دیگر است، نه اینکه

۱. در اصل این مطلب که در حرکت جوهری امکان شتاب وجود دارد، مدیون نظریه‌ی استاد علی عابدی شاهرودی هستم، زیرا با توجه به آگاهی، بنده ایشان نخستین بار به این مطلب اشاره کرده‌اند. با این حال، توضیحات اولیه‌ای که در زمینه تشکیک طولی و عرضی داده شد و نیز توضیحاتی که در مورد چگونگی تبیین تشکیک عرضی به‌واسطه سرعت و کندی در حرکت جوهری آمد، از نگارنده است. استاد عابدی شاهرودی در این زمینه نظریه کامل‌تری دارند که توضیح آن زمینه‌های فراوانی را طلب می‌کند. برای مشاهده توضیحی از شتاب در حرکت جوهری نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۷۳.





حرکت چیزی باشد که به واسطه آن شیء متجدد شود و از حالش خارج شود، بلکه نفس خارج شدن شیء از حالتی به حالتی دیگر، یعنی غیریت آن شیء برای حالت قبلی را حرکت می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۶).

با این توضیح که حرکت خود تغییر است، نه امری که عامل تغییر باشد، پاسخ ما اندکی روشن‌تر می‌شود، زیرا اگر بخواهیم از یک عامل وجودی برای تبیین تمایزهای عرضی وجود بهره بگیریم، بدین معناست که دسته‌ای از موجودها به دلیل اینکه وجود متغیر دارند، می‌توانند واجد ویژگی‌هایی در هویت تغییری خود بشوند که این حالت‌های گوناگون تغییر در آنها موجب تمایز این دسته از موجودات از یکدیگر شود. پس اگر تغییر در یک دسته موجودات بتواند به گونه‌های مختلف نمایان شود، می‌توانیم به توضیح چگونگی عامل تمایز بودن یک امر وجودی در سلسله عرضی دست یابیم.

در کنار حرکت جوهری که امر وجودی است، ملاصدرا کمیتی با نام زمان را مطرح می‌کند که مقدار حرکت یا مقدار جوهر متحرک است. زمان از سنخ امور کمی ماهوی است که از جمله اعراض است و به جهت کمی بودن قابل اندازه‌گیری است. همچنین به واسطه زمان که امری کمی است، می‌توان میزان تغییر تدریجی شیء را نیز اندازه‌گیری کرد؛ یعنی به واسطه یک امر ماهوی می‌توان میزان دگرگونی‌های وجودی اشیا را به دست آورد. حال اگر این تغییرها در وجود و جوهر اشیا واقع شود، زمان می‌تواند مقیاسی برای اندازه‌گیری دگرگونی‌های درونی و ذاتی اشیا نیز باشد. این مقدار که کمیتی افزون بر کمیت‌های سه‌گانه مکانی است، بُعدی تدریجی است و شیء به تدریج در این بُعد کشیده می‌شود. با این توضیح، زمان هویت اتصالی و کمی‌ای دارد که مقدار حرکات است و به جهت اینکه زمان قابل تقسیم است، عدد حرکت نیز هست؛ یعنی می‌توان حرکت را با زمان برشمرد و اندازه‌گیری کرد (همان: ۱۸۵).

از جمله ویژگی‌هایی که حرکت و به تبع آن زمان پذیرای آن است، ویژگی سرعت و کندی است. این دو از ویژگی‌های متضادی هستند که می‌توانند بر حرکت صدق

کنند. متضادان آن نوع متقابلانی^۱ هستند که یکی از دو طرف تضاد عدم دیگری نیست، بلکه دو طرف وجودی هستند و این گونه نیست که تنها با قیاس یکی از دو طرف با دیگری مثل متضایفان^۲ قابل تعقل باشند (همان، ج ۲: ۱۰۳).^۳

علامه طباطبایی در استخراج تعریف ضدّین از عبارت‌های ملاصدرا و تعدیل‌هایی که ملاصدرا در تعریف مشائیان از ضدّین دارد، می‌گوید: «تعریف ضدّین در نظر ملاصدرا این است که ضدّین دو امر وجودی هستند که متضایف [مثل نسبت بالا و پایینی و پدر و پسر] نبوده و در موضوع واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند» (همان: ۱۱۱).

بنابراین، سرعت و کندی دو عامل وجودی متضاد هستند که در حرکت رخ می‌دهند. این دو امر به نحوی هستند که قابلیت شدّت و ضعف در آنها وجود دارد. به گونه‌ای که در حالت سرعت، [میزان تغیر و تجدد] حرکت شدید و شدیدتر شود و در صورت وجود کندی در حرکت، تغیر و تجدد، کم و کم‌تر شود: «تقابل سرعت و کندی به تضاد است و متضادان قبول شدت و ضعف می‌کنند...» (همان، ج ۳: ۱۹۹).

با این وصف، اگر بخواهیم ملاک عام تشکیک را که مابه الامتیاز موجودات عین مابه الاشتراک آنهاست حفظ کنیم، با این تقریر، تشکیک عرضی یا دست کم بخشی از تشکیک عرضی موجودات قابل تبیین است، زیرا هر عاملی که در ضمن وجودات عرضی برای تبیین تشکیک برشمرده شد، از سنخ عامل‌های وجودی بود؛ بدین معنا که امری خارج از هویت اصیل وجود بر آن عارض نشده بود تا بدان واسطه تشکیک عرضی رخ داده باشد. در داخل وجود متحرک، عنصری با نام سرعت و کندی تعبیه شده است که چون هویتی «وجودی» دارد و نیز زمینه‌ساز «شدّت و ضعف» در حقیقت

۱. «أن المتقابلین هما المتصوران اللذان لا یصدقان علی شیء واحد فی حالة واحدة من جهة واحدة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۰۳).

۲. «و المتضایفان هما وجودیان یعقل کل منهما بالنسبة إلى الآخر کالأبوة والبنوة فإنهما لا یصدقان علی شیء واحد من جهة واحدة وإحدهما لا تعقل إلا مع الأخری» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۰۹ - ۱۱۰).

۳. علامه طباطبایی تعریف دیگری از متضاد را این گونه ارائه می‌دهد: «وإنما التضاد - وهو التقابل بین أمرین وجودیین - أن یكون کل من الأمرین طارداً - بماهيته الأمر الآخر - ناظراً إليه آتياً للاجتماع معه وجوداً» (طباطبایی، ۱۴۲۲ الف: ۱۵۱). طبق این تعریف امر «وجودی» بودن متضادان در ضمن تعریف تصریح شده است.



اصیل وجود است، در کنار تشکیک طولی عامل تمایزبخشی برای موجودات هم عرض نیز می‌باشد.

با این وصف، در کنار تقدم و تأخر زمانی که عاملی تمایزبخش در تشکیک عرضی است، عامل «شدت و ضعف» تغییر متحرک نیز می‌تواند به کمک تبیین تشکیک‌های عرضی بیاید.

تمایز انواع به واسطه شدت و ضعف حرکت جوهری

در تطبیق این قاعده بر تکررات عینی نمی‌توان به سادگی نشان داد که مثلاً تمایز دو دانه گندم که در یک زمان واحد روئیده و به یک اندازه رشد کرده‌اند، یعنی تقدم و تأخر زمانی ندارند، به چه صورت است؟ تبیینی که در این نوشتار ارائه شد این قاعده را به دست می‌دهد که تمایز میان انواع موجودات به جهت شدت و کندی حرکت جوهری آنهاست. با این وصف، این قاعده بیش از آنکه در تبیین «اشخاص» وجودات عرضی قاعده‌ای را به دست دهد، در مورد «انواع» ملاک به دست می‌دهد. از این رو، برای اینکه بتوان درباره عامل تمایز اشخاص انواع نیز ملاک‌هایی به دست داد، مقیاس‌های دیگر وجودی نیز باید توضیح داده شوند. با این وصف، در ادامه باید «ملاکی وجودی برای تمایز اشخاص» وجود به دست دهیم، ولی آنچه در راستای این پژوهش مهم است «وجودی» بودن آن عامل تمایز است؛ یعنی آن‌چنان که ما تفسیری «وجودی» از حرکت و شدت و ضعف در حرکت ارائه کردیم، و این تفسیر توانست عاملی وجودی برای تمایز انواع باشد، باید عامل وجودی تکمیلی دیگری نیز ارائه شود تا بدان واسطه بتوانیم تمایز اشخاص را نیز توضیح دهیم.

در این مرحله این پرسش مطرح می‌شود که چرا این قاعده تنها در مورد «انواع» جاری است، نه «اشخاص»؟ پاسخ اجمالی این است که حرکت جوهری مستلزم تغییرات وجودی در سطح جوهر موجودات است. با این وصف، اگر در سطح شناخت ماهوی، جوهر یک شیء نسبت به جوهر شیء دیگر تفاوت داشته باشد، این امر نشان‌گر تفاوت ذاتی میان آن دو شیء است. حال پرسش این است که چه هنگام جوهر یک موجود



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

نسبت به موجودی دیگر متفاوت می‌شود؟ مطابق فلسفه اسلامی، هنگامی که صورت یک شیء نسبت به شیء دیگر متفاوت باشد.

توضیح اینکه ماده امری است که میان همه موجودات مادی مشترک است و آنچه که موجب تمایز موجودات مادی از هم می‌شود، صورت آنهاست. صورت یک شیء نیز جوهری است که معادل با فصل عقلی است. (منظور «فصل» در مقابل «جنس» است) فصل عقلی امری است که سازنده نوع است و همین فصل است که به آن شیء قوام وجودی می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷). با این حال، آنچه که باعث می‌شود ما انواع را از یکدیگر بازشناسیم، وجود «فصل» است. وجود فصل‌ها باعث می‌شود ما انواع مختلفی داشته باشیم. این فصل‌های نوع‌ساز، برگرفته از صورت خارجی موجودات است که جوهر ذات آنها را تشکیل می‌دهد. حال اگر به واسطه حرکت جوهری، میزان تغییرات جوهری یک شیء با شیء دیگر تفاوت کند، بدین معناست که جوهر یک شیء که فصل عقلی از آن حکایت می‌کند با شیء دیگر متفاوت است. هنگامی که دو شیء در فصل‌هایشان متفاوت باشند، این امر تمایز نوعی میان آن را نشان می‌دهد.

با این وصف، هر کدام از انواع که از نوع دیگر متمایز است، بدین معناست که صورت آن با صورت نوع دیگر تفاوت جوهری دارد. این تفاوت ذاتی در میان انواع است که باعث شده یک نوع از نوع دیگر متفاوت شود. این تفاوت ذاتی در جایی که مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق تنها وجود باشد و این انواع در عوض یکدیگر باشند نه در طول یکدیگر، تنها به کمک عامل تمایز عرضی می‌تواند توضیح داده شود که این عامل تمایز عرضی همان حرکت جوهری عرضی است. حرکت به‌عنوان عامل وجودی تمایزبخش تنها یکی از عوامل تمایز در سلسله تشکیک عرضی است. این عامل تمایزبخش را می‌توان در مورد دو قطعه فلز نایکسان یا دو قطعه سنگ نایکسان جاری دانست، اما به نظر نمی‌رسد بتوان آن را در مورد دو مولکول آب یا دو دانه گندم که هر دو ذیل یک نوع می‌گنجد تطبیق کرد، ولی پرسشی که این تحقیق تا این مرحله نمی‌تواند بدان پاسخ گوید و به نوشتاری دیگر برای توضیح آن نیاز هست، تمایزهای میان اشخاص نوع واحد در زمان واحد است.





دفع یک اشکال درباره نوع نداشتن وجود

در این مرحله از بحث چه بسا این اشکال به تبیین یادشده وارد شود که تشکیک صفت وجود است، در حالی که شما ادعا کردید تشکیک عرضی را در منطقه انواع حل کرده‌اید، این در حالی است که وجود نوع ندارد. این مسئله را باید با توجه به دو امر حل کرد: الف) سیری که ملاصدرا در بررسی تفصیلی مقولات ماهوی در کنار قول به اصالت وجود دارد؛ ب) در نظر داشتن یکی از اهداف اصلی در بیان نظریه اصالت وجود و به تبع آن اصل تشکیک در وجود و حرکت جوهری. آن هدف، تفکیک احکام وجود از ماهیت و به بیان دیگر، خلط نکردن میان احکام وجود و ماهیت است (نک: لاهیجی، بی تا: ۲۸).^۱

توضیح امر اول: ملاصدرا به نظریه اصالت وجود قائل است، ولی چرا با این حال بخش عمده‌ای از کتاب اسفار او را تبیین ماهیت و مقولات ماهوی به خود اختصاص داده است. پاسخ اجمالی این پرسش این است که به رغم قول به اصالت وجود، او معتقد است وجود را نمی‌توان از راه ادراک حصولی به دست آورد، بلکه علم به آنها [یعنی وجودها] یا با مشاهده حضوری است و یا با استدلال بر آنها به واسطه آثار و لوازم آنهاست؛ پس تنها معرفتی ضعیف به آنها [برای ما] ممکن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۳).

با این وصف، در سنخ ادراک‌های حصولی که از طریق ماهیت‌ها برای ما ممکن می‌شود، وجود را نمی‌توان یافت؛ یعنی وجود اصلی عینی با ادراک حصولی معلوم ما نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۹). نوع نیز از سنخ ماهیت است، نه از سنخ وجود. از آن رو که نوع از سنخ ماهیت است، در قالب صورت جنسی و صورت نوعی که دو صورت جوهری هستند قابل ادراک حصولی می‌باشد، ولی باز این صورت‌های جوهری نیز مقولات ماهوی هستند. حال پرسش در اینجا این است که اگر اصالت با وجود است، پس چرا ما در شناخت اشیا از مقولات ماهوی استفاده می‌کنیم؟ پاسخ این است که

۱. ملاصدرا بسیاری از کشف‌ها و دقت‌نظرهای فلسفی خود را حاصل تفکیک احکام وجود از احکام ماهیت و تمایز راه‌های کشف هر یک از دیگری می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۸).

وجود به دلیل اینکه عین حضور در خارج و عین تحصیل است، هرگز وارد اذهان نمی‌شود^۱ و بنابراین، نمی‌توان علم حصولی بدان داشت، این علم حصولی تنها به واسطه ماهیات برای ما ممکن است.

ماهیت‌ها نحوه‌های ادراک ما از وجودند؛ بدین معنا که گرچه ما علم حصولی به وجود نداریم، وجود به واسطه محدوده‌هایی که دارد قابل ادراک ماهوی است. از این رو، ما مقولات ماهوی را می‌توانیم برای تعریف حدی استفاده کنیم. تعریف حدی از آن رو ممکن است که وجود محدوده‌هایی دارد که ما از آن حدود، حد [یا تعریف] را استخراج می‌کنیم. گرچه می‌توانیم به واسطه اذهانمان حدود وجود را شناسایی کنیم، ولی نمی‌توانیم خود وجود خارجی را به ذهن وارد کنیم. بنابراین، شناخت ما از وجودات به واسطه ماهیات ممکن است. از همین رو، ملاصدرا در عین پذیرش اصالت وجود، معتقد است که باید به مقولات ماهوی نیز پرداخته شود؛ یعنی آن حقیقتی که متعلق جعل جاعل واقع شده و در جهان خارج از اذهان تحقق دارد وجود است، ولی آن وجود اصیل را نمی‌توان غیر از طریق حدود آن، یعنی ماهیات‌ها شناسایی حصولی کرد.

در این مرحله به امر دوم که تفکیک احکام ماهیت از احکام وجود است می‌پردازیم. وقتی وجود غیر از ماهیت است و اصالت نیز با وجود است و گونه‌شناخت ما شناخت ماهوی است، باید میان دو امر تفکیک قائل شد: الف) احکامی که شناخت حصولی ما از واقع است؛ ب) احکام خود واقع. این بدین معناست که ما احکام شناخت ماهوی خود را بر احکام وجود خارجی بار نکنیم. شناخت ماهوی ما احکامی دارد که به دستگاه شناخت ما مربوط می‌شود، اما وجود خارجی احکامی دارد که مستقل از شناخت ماست.

تاکنون دست کم مقدمات حل مسئله اصلی این مقاله فراهم شد. پاسخ مسئله این است که تشکیک در وجود از ویژگی‌ها و از احکام وجود است و تبیینی که ما در این

۱. مگر به وجود ذهنی که آن نیز عین وجود خارجی نیست، بلکه وجود خارجی بدون آثار است (ملاصدرا، همان، ج ۱: ۲۶۶).





نوشتار بدان پرداختیم، تبیینی از یکی از احکام وجود خارجی بود. از همین رو، همه تلاش این نوشتار بر این بود که تمایز وجودات را به واسطه مفاهیم وجودی توضیح دهد، اما نوع از سنخ ماهیات است؛ یعنی به دستگاه شناخت ما مربوط می‌شود. آن‌گاه که ما بخواهیم به شناسایی حصولی وجودات دست یابیم، یکی از راه‌های آن این است که به شکل «نوع» شناسایی و تعریف کنیم؛ یعنی آن‌گاه می‌توانیم انواع را از یکدیگر تمایز دهیم که آنها را در قالب صورت‌های نوعی مختلف دریابیم. یکی را انسان، دیگری را اسب و دیگر را شیر درک کنیم.

اینها همه احکامی است که به ماهیات و نحوه‌های شناخت حصولی ما از واقع تعلق دارد. در جهان خارج آنجا که حقیقت اصیل وجود است و همه اشیا باید از یکدیگر به واسطه وجود تشکیکی متمایز باشند، دیگر احکام شناخت ما جاری نیست. در جهان خارج که حقیقت وجود، آن را به خود اختصاص داده است، چیزی جز وجود نیست که بتواند عامل تمایز وجودات از یکدیگر باشد. بنابراین، در آنجا وجودات تنها باید به واسطه خود وجود و حالات مختلف خود وجود از یکدیگر متمایز شوند؛ یعنی عاملی غیر از وجود نباید در تبیین تمایز وجودات دخالت داشته باشد، ولی نکته اساسی این است که آن حقایق وجودی خارجی که به واسطه حالات مختلف وجود از یکدیگر متمایز شده‌اند، با آن ویژگی‌های وجودیشان وارد اذهان ما نمی‌شوند، بلکه ما در مرتبه شناخت حصولی، یک شناخت ماهوی از آن نحوه‌های وجود درک می‌کنیم.

یکی از نحوه‌های وجود که در این مقاله توضیح داده شد، وجود متحرکی بود که شدت و ضعف را در حرکت می‌پذیرفت. این یک حکم وجودی بود، ولی ما این حالت وجودی را نمی‌توانیم به واسطه ادراک‌های ماهوی خود دریابیم، بلکه این نحوه از وجود به شکل انواع جوهری متمایز از هم بر شناخت حصولی ما نمودار می‌شود. بنابراین، ما وجود خارجی مادی را که به واسطه حرکت جوهری عرضی شدید و ضعیف از یکدیگر متمایز می‌شوند، نمی‌توانیم به خودی خود دریابیم. همان‌گونه که نمی‌توانیم حرکت جوهری را در قالب مقولات ماهوی دریابیم، بلکه تنها از راه استدلال بر آثار و لوازم آنها می‌توانیم به اصل حرکت جوهری دست یابیم، زیرا ما تنها از راه ماهیات

می‌توانیم شناخت حصولی به اشیا داشته باشیم.

این موضوع را از همان مطلب اصلی که در مورد ادراک وجود گفتیم می‌توان استنتاج کرد. حال که این‌گونه شد که ما به تحقق عینی و تشخیص‌های وجودات آن‌چنان که در جهان خارج هستند دسترسی نداریم، پس اگر بخواهیم درباره تمایزهایی که در دستگاه شناخت خود (مثل تمایز انواع) داریم، تبیینی ارائه دهیم که پایه‌ای در خارج دارند،^۱ تبیینی از سنخ تبیین تمایز موجودات به حرکات جوهری عرضی شدید و ضعیف خواهد بود. با این وصف، درست است که وجود نوع ندارد و تشکیک صفت وجود است، اما حکم تشکیک، حکم وجود خارجی است. این قانون تشکیک است که می‌تواند تمایز وجودات اصیل از یکدیگر را توضیح دهد، ولی ما در دستگاه شناخت حصولی مان که با مفاهیم ماهوی کار می‌کند، تمایز موجودات را در تمایز فصل‌های آنها می‌بینیم که این تمایز فصل‌ها باعث تمایز نوعی موجودات می‌شود. با این وصف، آنچه که ما به واسطه مقولات ماهوی آنها را به‌عنوان «انواع» تشخیص می‌دهیم و به واسطه صورت‌های نوعی از یکدیگر متمایز می‌دانیم، در جهان خارج به واسطه حالت‌های مختلف حرکت جوهری عرضی در حالت شدت و ضعف از یکدیگر متمایز شده‌اند. این توضیح بدین معناست که ما حکم وجود خارجی را که عامل تمایز در آن، «تشکیک در وجود» است، از احکام ماهیات که تمایز آنها در انواع به تمایز در صورت‌های نوعی است، تفکیک کردیم. نیز توضیح دادیم که پایه خارجی حکم ما در عقل درباره تمایز انواع، حرکت جوهری عرضی شدید و ضعیف است.

جمع‌بندی تبیین تشکیک عرضی با سرعت و کندی حرکت

عاملی وجودی که امکان‌هایی برای تبیین تشکیک عرضی در موجودات جسمانی در اختیار ما می‌گذارد، حرکت جوهری است. به واسطه این حرکت تشکیک عرضی در

۱. این نوع تبیین سبب می‌شود اصلی در دستگاه شناخت ما به‌نام اصل رد سفسطه محفوظ بماند. بدین نحو که تمایزهایی که ما در دستگاه شناخت خود در قالب ماهیات درک می‌کنیم، در عالم خارج نیز این تمایزها وجود دارند.





راستای زمان که اندازه حرکت است شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که در سلسله تشکیک در وجود دو راستا وجود دارد: یک راستای عرضی که زمان به تبع حرکت جوهری زمان‌ساز آن را عهده‌دار است و دیگری راستای طولی عالم که حرکت جوهری تکاملی زمینه‌ساز آن است.

به‌رغم این تفکیک که میان دو نوع تشکیک طولی و عرضی، و حرکت جوهری طولی و عرضی قائل شدیم، اما هنوز از معیارهای ملاصدرا عدول نکرده‌ایم؛ بدین معنا که تشکیک عرضی را ذیل دو عنوان عام «تقدم و تأخر» و «شدت و ضعف» که ملاصدرا به‌عنوان معیار تشکیک وجود از آنها نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۱۸ و ۴۳۱-۴۳۲ و ۴۳۴) تقریر کردیم.

تا بدین‌جا مشخص شد حرکت جوهری دو عنصر وجودی برای تبیین تشکیک عرضی در اختیار ما می‌نهد:

الف) عامل زمان که در ذیل عنوان عام «تقدم و تأخر» زمینه‌های برخی از تمایزهای موجودات عرضی را فراهم می‌کند.^۱ طبق این عامل امتداد تشکیکی عرضی در شیء واحد یا اشیا متعددی قابل تبیین است که در راستایی وجودی به‌عنوان بُعد چهارم کشیده شده است. اجزای زمان به سبب شباهت ماهوی‌شان نمی‌توانند ذیل تشکیک طولی بگنجند. از این‌رو، با ملاک تقدم و تأخر که ذاتی آنهاست در سلسله عرضی از یکدیگر منفک می‌شوند.

ب) عامل دیگر سرعت و کندی است. این عامل ذیل عنوان عام «شدت و ضعف» که دو ویژگی وجودی است، نحوه‌ای دیگر از تبیین تمایزهای تکثرات عرضی را به دست می‌دهد.

حرکت به‌عنوان امری که زمان را ایجاد می‌کند، عامل ایجاد بُعد چهارم در جهان

۱. ملاصدرا به این عامل در تشکیک عرضی اشاره کرده است. در نظر او اجزای زمان ماهیت‌های متشابهی دارند، ولی قابلیت و بعدیت در زمان چون ذاتی زمان است، می‌توانند عوامل تشکیک عرضی باشند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۴ و ۴۴۳-۴۴۴).

جسمانی است. از این رو، عامل اصلی تشکیک عرضی موجودات، حرکت جوهری است. حرکت جوهری به واسطه نقشی که در ایجاد تقدم و تأخر در موجودات دارد و نقشی که در تمایزهای وجودی موجودات به جهت شدت و ضعف تغییر وجودی شان دارد، عامل توسعه سلسله عرضی عالم وجود است؛ یعنی هرچه موجودات مراحل مختلف حرکت جوهری را پشت سر گذاشته باشند (بر اساس زمان بر آنها گذشته باشد)، بعد چهارم آنها گسترده تر شده است.

نتیجه گیری

در این نوشتار، به منظور تبیین تشکیک عرضی بر اساس شدت و ضعف حرکت جوهری تبیینی ارائه شد که خلاصه آن به قرار زیر است:

- حرکت، جوهری در ذات موجودات جسمانی برقرار است.
- حرکت، پذیرای الف) سرعت به معنای شدت تغییر و تجدد و ب) کندی به معنای ضعف [کمی] تغییر و تجدد است. به بیان دیگر، حرکت جوهری شتاب پذیر است؛ حال شتاب مثبت و یا شتاب منفی.
- مرتبه‌ای از ذات موجودات جسمانی متحرک، پذیرای دو امر وجودی [به نام سرعت و بطء] است که شدت و ضعف وجودی را قبول می‌کنند.
- مرتبه‌ای از ذات موجودات هست که به غیر از تمایز در مراتب وجود تفاضلی [مراتب طولی] به واسطه امر دیگری [حرکت] شدت و ضعف می‌پذیرد.
- از آنجا که این شدت و ضعف در مرتبه وجودات جسمانی است، نوعی تشکیک را که موجب تمایز ذاتی میان موجودات می‌شود، در پی دارد.
- نوعی از تشکیک، با نام تشکیک عرضی در مقابل تشکیک طولی در عالم وجود دارد که مبنای آن مانند تشکیک طولی در شدت و ضعف در وجود و انحاء وجود است.
- این تبیین تا بدین جا، تنها در تبیین تمایز انواع قابل استفاده است.



کتابنامه

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۸۸)، اساس التوحید، تهران: هرمس.
۲. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۳)، دروس شرح منظومه، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۳. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۳)، «حرکت تألیفی جوهر و نظریه نسیبیت»، کیهان اندیشه، ش ۵۸.
۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۳)، نظام حکمت صدرایی؛ تشکیک در وجود، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .:
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ الف)، نهاية الحکمه، تحقیق شیخ عباس زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. _____ (۱۴۲۲ ب)، بداية الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷. لاهیجی، ملامحمد جعفر (بی تا)، شرح رساله مشاعر، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. مدرس زونزی، آقاعلی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، مقدمه، تنظیم و تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
۹. ملاصدرا (صدر المتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. _____ (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۱۱. _____ (۱۳۶۱)، عرشیه، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پائیز ۱۳۹۴

بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی نعمان

غلامعباس عشرتی*

۱۳۳



نظر
صدر

بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی نعمان

چکیده

قاضی نعمان، از فقیهان معروف اسماعیلی، در آثار خود به مسئله تأویل به گونه‌ای خاص و متفاوت از دیگر اسماعیلیان پرداخته است. به‌رغم دیدگاه اسماعیلیان که به باطن و تأویل نگاه حداکثری دارند و در مواردی نیز دچار خطا می‌شوند، قاضی نعمان اعتقاد به تأویل را در کنار نص تبیین می‌کند و با ترسیم خط اعتدال می‌کوشد از خطاهای دیگر اسماعیلیان در امان ماند. وی ظاهر قرآن را صامت و معجزه پیامبر ۹ و تأویل و باطن را معجزه ائمه : می‌داند. او تأویل و باطن را علمی می‌داند که با بهره‌گیری از آیات قرآن و در چارچوب ضوابط اثبات‌پذیر است. از آرای قاضی نعمان به‌رغم ارتکاب تأویل‌های مردود، می‌توان قواعد و شرایط تأویل را بدین شرح استخراج کرد: «توجه به ظاهر در کنار باطن؛ ارتباط مفهومی تأویل و عقل، تأثیر اخلاص در صحت تأویل، منتهی شدن تأویل به علم امام و دخالت ایمان در صحت تأویل». به‌رغم امتیازهای فکری قاضی نعمان در مسئله تأویل، اشکال‌ها و ابهام‌های جدی در دیدگاه او وجود دارد که در این نوشتار به بررسی و نقد آنها پرداخته‌ایم.

* هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر مؤسسه آموزش عالی معصومیه a.eshrati@gmail.com

کلیدواژه‌ها

تأویل، اسماعیلیه، قاضی نعمان، قواعد تأویل، باطنی‌گرایی.

مقدمه

ابوحنیفه محمد بن نعمان، معروف به قاضی نعمان (م ۳۶۳) یکی از فقیهان و شخصیت‌های برجسته اسماعیلی است که دارای آثار متعدد و هم‌عصر ابن بابویه و کلینی است (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۸۶). اهتمام وی به نویسندگی و نگاشته‌های فراوان، از او شخصیتی پُرکار در دوره فاطمیان ترسیم کرده است؛ به گونه‌ای که در میان فقیهان اسماعیلی در رتبه اول قرار دارد (همان: ۲۸۷).

از وی بیش از چهل رساله به ثبت رسیده است که در فقه و موضوع‌هایی تاریخی، تأویل و حقایق می‌باشند (همان: ۲۸۷). شاید بتوان ادعا کرد که نظام فقه اسماعیلی در دوره فاطمیان را قاضی نعمان پایه‌گذاری کرده است (همان: ۲۸۵).

یکی از آثار مهم قاضی نعمان در زمینه تأویل و باطن، اساس التأویل است. او در این کتاب، به مباحث قابل تأویل پرداخته است. اثر دیگر او درباره ظاهر و احکام، دعائم الاسلام است. در این کتاب که مهم‌ترین کتاب فقهی اسماعیلی شمرده می‌شود، به تأویل‌های احکام نیز پرداخته شده است.

مباحث فقهی اسماعیلیان در مقایسه با شیعیان اثنی‌عشری از محدوده کمتری برخوردار است و می‌توان ادعا کرد که ساختار فقهی آنان بیشتر در آثار قاضی نعمان است و دیگر عالمان و فقیهان اسماعیلی کمتر به مباحث فقهی روی آورده‌اند. از این‌رو، به‌رغم اشتراک در خطوط کلی فقهی با امامیه اثنی‌عشری، در برخی موارد با هم اختلاف نظر دارند و در این میان، با دیگر فرقه‌های اهل سنت نیز در مواردی در تضاد هستند. برای مثال، اسماعیلیه آن دسته از روایت‌های رسول اکرم ۹ را می‌پذیرد که از طریق امامان اهل بیت : نقل شده باشد (همان: ۲۸۷-۲۸۸).

قاضی نعمان نیز با اتخاذ همین مبنا، در دعائم الاسلام تنها احادیثی را نقل می‌کند که از پیامبر اکرم ۹ و امامان معصوم : تا امام کاظم 7 باشند. این در حالی است که به



۱۳۴

نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

احادیث دیگر اهل بیت : (امام صادق 7 به بعد) بی توجه بوده است و این خود نقطه افتراق قاضی نعمان با دیگر محدثان هم عصر خود، یعنی کلینی و ابن بابویه است (همان: ۲۸۹).

از آنجا که اسماعیلیان امام خود را حی و حاضر می دانند، در استنباط احکام فقهی، نیازمند اجتهاد فقیهان و تقلید از دیگران نشدند و مباحث فقهی شان را به طور مستقیم از امام گرفتند. از این رو، قاضی نعمان به پیروی از دیگر اسماعیلیان در مباحث اصول فقه، تنها سه منبع را در فقه می پذیرد: قرآن، سنت نبوی و تعالیم و قول ائمه : (همان: ۲۹۰). قاضی نعمان در موضوع علم فقه نزدیک به یازده کتاب نگاشته است. او همچنین در زمینه حقایق نه کتاب، در زمینه عقاید چهارده کتاب، در زمینه تاریخ پنج کتاب و در ردّ مخالفان نیز پنج کتاب داشته است که برخی موجود و برخی در دسترس نیستند (القرشی، بی تا، ج ۶: ۴۱-۴۸).

مصطفی غالب، از محققان اسماعیلی، در باره اهمیت آثار قاضی نعمان و جایگاه ایشان در میان اسماعیلیه می نویسد: «تألیفات قاضی نعمان از استوانه های قوی شمرده می شود که مذهب اسماعیلی بر آن پی ریزی شده و پیوسته کتاب های ایشان تا زمان کنونی ما از قوی ترین کتاب های اسماعیلی به شمار می آید» (غالب، بی تا، ج ۱: ۵۹۰). قاضی نعمان در نگارش کتاب هایش مانند دیگر اسماعیلیان از روش تأویل استفاده کرده و در ارائه تأویل ها از ظاهر نیز بهره مند شده است.

۱. مفهوم شناسی تأویل

تأویل واژه ای است که در اصطلاح علوم قرآنی، تفسیر، حدیث و حتی اصول فقه، فلسفه، کلام و عرفان کاربرد دارد. البته غلبه کاربرد این واژه، با اصطلاح های علوم قرآنی است، ولی در این نوشتار به معنای قرآنی و عرفانی آن بسنده می شود. ابن منظور در لسان العرب، مراد از تأویل را نقل ظاهری لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر که با دلیل و قرینه همراه باشد می داند، به گونه ای که اگر قرینه نباشد، به همان معنای ظاهر بسنده می گردد (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۳۲-۳۳). از آنجا که تمامی لغت شناسان تأویل را به





ریشه «اَوَّل» بازگشت داده‌اند که به معنای رجوع است، شاید بتوان معانی دیگر مانند تفسیر کردن و یا نقل از معنای ظاهری لفظ به معنای دیگر را به همان معنا، یعنی رجوع بازگردانند.

به باور علامه طباطبایی تأویل در قرآن از جمله مفاهیمی نیست که آیات و الفاظ بر آن دلالت کند، بلکه از قبیل امور عینی و خارجی است و مصداق خارجی خبر، تأویل شمرده می‌گردد، به گونه‌ای که الفاظ بر آن معانی احاطه دارند و باری تعالی آن الفاظ را برای تقریب به ذهن بشر ارائه کرده است؛ مثلاً تأویل «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» که جمله‌ای انشایی است، حالت نورانی خارجی است که در نفس نمازگزار ایجاد می‌شود و او را از فحشا و منکر باز می‌دارد و اگر سخن اخبار از گذشته باشد، به همان حوادث عینی بازگشت دارد و اگر اخبار از آینده باشد، مانند غلبه روم و یا اخبار از قیامت که عقل عادی قدرت فهم آن را ندارد، در این موارد، تأویل آن به نفس حقایق خارجی بازگشت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۴۴-۴۶).

از این رو، برداشت علامه طباطبایی از تأویل با دیدگاه قاضی نعمان در این زمینه متفاوت است. علامه با استفاده از ظاهر الفاظ در پی عینیت بخشی حوادث و اخبار است، در حالی که قاضی نعمان از ظاهر الفاظ برای تأویل بهره‌مند گشته و در این باره امور عینی را مطرح نکرده است؛ به دیگر سخن، علامه از ظاهر الفاظ عبور می‌کند و تأویل را به امور خارجی و عینی می‌کشاند. الفاظ از نظر ایشان ابزار رسیدن به امور عینی می‌باشند، در حالی که قاضی نعمان تأویل را از زمره امور باطنی گرفته و استفاده از ظاهر را به نحو استطرادی و در کنار امور عینی استفاده می‌کند. تفاوت دیدگاه ایشان در رویکرد به مسئله باطن است که در ادامه به این موضوع پرداخته می‌شود. دیگر اسماعیلیان نیز تأویل‌های خود را از استحسانات ذهنی خود در مواردی و یا کلمات ائمه و بزرگان خود که «اساس» نامیده شده‌اند بهره می‌برند.

اصطلاح تأویل در مواردی نیز در مباحث عرفانی به کار رفته است که تأویل در سخنان و اقوال عرفا و رموز و تلویحات و کنایات آنها از موارد کاربرد آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۸-۱۹۸). همچنین تأویل عرفانی احکام فقهی یکی از جوهی است که

در کتاب‌های بزرگان بدان توجه شده است و به‌عنوان یکی از موارد کاربرد اصطلاحی تأویل به شمار می‌آید. در این گونه تأویل‌ها، ضمن حفظ ظاهر، از احکام فقهی، استنباط باطنی صورت می‌پذیرد. در آثار علمی اسماعیلیه به‌صورت عام و قاضی نعمان به صورت خاص تأویل‌ها در احکام فقهی را می‌توان یافت (برای توضیح بیشتر نک: قاضی نعمان، ۱۹۶۹: ج ۲).

در مقابل تأویل حق از نگاه عرفانی، تأویل باطل وجود دارد که بدون استناد و ارتباط مفهومی مفاد تأویل با اصل و ریشه کلام و با گرایش به القائات ذهنی همراه با پیروی از هوای نفس در پی‌شانه خالی کردن از تکالیف و توجیه‌های نادرست و با قصد تحمیل کردن دیدگاه خود به قرآن و سخنان ائمه : انجام می‌پذیرد. در برخی آثار صوفیان که اهل تأویل نیز هستند، دفاع از شیطان و توجیه نافرمانی وی نیز وجود دارد، به‌گونه‌ای که تکبر شیطان در برابر خداوند را عزت می‌شمارند: «إِنَّ نَورَ ابْلِیسَ مِنْ نارِ العِزَّةِ» و معتقدند اگر شیطان نور خود را برای بندگان عرضه نماید، پرستش می‌شود (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۲۱۱).^۱

آنچه مورد نظر این نوشتار است، تأویل ظاهر الفاظ است، نه حقایق خارجی که علامه بدان معتقدند و در این میان، تأویل احکام نیز که اسماعیلیان و قاضی نعمان بدان معتقدند با رویکرد عرفانی در نظر گرفته می‌شود و از میان تأویل‌های ارائه‌شده، برخی قواعد تأویل از نگاه قاضی نعمان استخراج می‌گردد.

۲. باطنی‌گری و تأویل از نگاه اسماعیلیه و قاضی نعمان

اسماعیلیه که به اهل تأویل، باطنیه و تعلیمیّه شهرت دارند و از عنوان باطنی‌گرایی استقبال می‌کنند، اساس عقاید و احکام عملی خود را بر باطن و تأویل بنا نهاده‌اند. بزرگان اسماعیلیه همچون ناصر خسرو معتقدند که انسان پیوسته همراه با تأویل است؛ همان‌گونه که حیات جسد بدون روح ممکن نیست، شریعت بدون تأویل

۱. برای توضیح بیشتر درباره اباحی‌گری برخی اهل تأویل نک: سراج، ۱۹۱۴، ج ۱: ۱۵.



نظر



و باطن هم مفید نخواهد بود (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۶).

اسماعیلیه بر این عقیده‌اند که بُعد ظاهری و بُعد باطنی قرآن با یکدیگر متفاوت هستند و برای بُعد ظاهری قرآن، هر گونه تفسیری را می‌پذیرند، ولی تأویل را از طریق امام و جانشینان ایشان به دست می‌آورند. از نظر ایشان، امام مأمور بیان تأویل‌ها بر مردم است و برای رسیدن به باطن و تأویل، نیازمند امام است تا آموزه‌های خود را به پیروانشان عرضه کند (غالب، بی‌تا، ج ۱: ۹۳).^۱

اسماعیلیان نخستین در باطن و حقایق مکتوم اصرار ورزیده‌اند و در این راه دچار خطا نیز شده‌اند، در حالی که اسماعیلیان فاطمی ظاهر و باطن را مکمل یکدیگر دانسته و ادعای ایجاد تعادل بین آن دو را دارند. از این رو، رسیدن به حقیقت را بدون شریعت غیر ممکن می‌شمارند و ظواهر را که تعبیر دیگری از شریعت است، با حقیقت و باطن مرتبط می‌دانند (ناصر خسرو، ۱۹۷۷، ج ۱: ۷۷-۸۳ و ۳۱۸-۳۱۹؛ مؤید فی الدین، ۱۹۷۴، ج ۱: ۱۱۴، ۱۲۴ و ۱۶۲). اسماعیلیان فاطمی که پدیدآورنده قالب فکری اسماعیلیه در دوره‌های بعدی هستند، بین ظاهر و باطن و آیات قرآن و احکام شرعی تفاوت قائل‌اند و معانی لفظی را بازتاب معنای باطنی و حقیقی می‌دانند و بر این نکته اذعان دارند که ظاهر دین با پیامبری است که شارع آن است و در زمان‌های مختلف تغییر می‌یابد، ولی حقیقت دین تغییرناپذیر است و دسترسی به این حقایق در مذاهب مختلف یکسان است، به گونه‌ای که تنها خواص توان فهم و رسیدن به آن را دارند و دیگران فقط به ظواهر دسترسی دارند (دفتری، ۱۳۷۷، ج ۸: ۶۸۷-۶۸۸).

برخی از اسماعیلیان در مواجهه با مسئله تأویل و باطنی‌گری راه افراط را در پیش گرفته و رموز و اصطلاحات را بر اساس برداشت‌های شخصی خود تأویل می‌کنند؛ برای نمونه، می‌توان تأویل ناصر خسرو از زکات فطر که دارای هفت دانگ است، اشاره کرد. وی می‌گوید این مسئله خود دلیل بر وجود هفت امام پس از رسول خواهد بود. وی امام هفتم و آخر را از دیگران جدا کرد و شش امام را به‌عنوان شش دانگ، جدای

۱. به همین دلیل، به این فرقه تعلیمیه هم می‌گویند.

از امام هفتم که عنوان قائمیت را به آن می‌دهد، قلمداد می‌کند (ناصرخسرو، ۱۹۷۷: ۲۱۲). در برخی موارد زیاده‌روی و افراط اسماعیلیان موجب شده است تا دیگر فرقه‌های اسلامی آنها را به کفر متهم کنند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۵۲).

قاضی نعمان شریعت و قرآن و واژه‌گان آن را صامت و امام را اساس و قرآن ناطق می‌خواند تا ظاهر قرآن تأویل گردد. از این‌رو، از نظر او ظاهر شریعت را پیامبر آورده است و تأویل آن از سوی امام صورت می‌پذیرد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۴۰-۴۱). او با استناد به آیات قرآن در صدد اثبات تأویل برمی‌آید. اسماعیلیه در این زمینه به این آیات استناد کرده‌اند: «وَذَرُوا ظَاهِرَ الْأَيْمِ وَبَاطِنَهُ» و گناه آشکار و پنهان را رها کنید (انعام: ۱۲۰)؛ «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»: اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است، آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر [متشابهات‌اند] که تأویل پذیرند (آل عمران: ۷)؛ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»: آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند (آل عمران: ۷) و «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ»: آیا [آنان] جز در انتظار تأویل آن‌اند؟ روزی که تأویلش فرا رسد، کسانی که آن را پیش از آن به فراموشی سپرده‌اند می‌گویند: «حقاً فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند (اعراف: ۵۳).

وی در اثبات تأویل بر این عقیده است که اولاً، تأویل و باطن خود یک علم است که با استفاده از آیات قرآن، قابل اثبات است و ثانیاً، هر محسوسی دارای ظاهر و باطن است. ظاهر به واسطه حواس حاصل می‌گردد و باطن عبارت است از آنچه که علم بر آن احاطه می‌یابد و متعلق علم قرار می‌گیرد. از این‌رو، از نظر وی، ظاهر و باطن قرینه یکدیگرند و رابطه زوجیت بین آنها برقرار است، به گونه‌ای که هر دو در کنار یکدیگر تعریف و ارزیابی می‌شوند. ایشان دلیل مدعای خویش را این آیه شریفه می‌داند که می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»: و از هر چیزی دو گونه [نر و ماده] آفریدیم، امید که شما عبرت گیرید (ذاریات: ۴۹) (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۸-۲۹).



از نظر او همان گونه که انسان موجودی دارای دو جزء روح و جسم است، تمامی اشیای عالم نیز دارای دو جزء هستند. حتی خود روح و جسم هم دارای دو جزء هستند: جسم خود مرکب از برودت و یبوست است و روح نیز مرکب از حرارت و رطوبت است، یعنی وقتی روح از بدن جدا گردد، جسم، سرد و خشک خواهد شد (همو، بی تا: ۲۹ - ۲۸).

قاضی نعمان که مسئله باطن را امری مسلم می داند، افزون بر آیات پیشین، به روایتی از پیامبر اکرم ۹ نیز استناد می کند که: «ما نزلت علی من القرآن آیه الا اولها ظهر و بطن»: آیه ای از قرآن بر من نازل نگردید، مگر اینکه اول آن دارای ظاهر و باطن است (همو، بی تا: ۳۰).

وی مسئله تأویل و باطن را بر مسئله خلقت شیطان در ذیل آیه «قَالَ مَا مَنَّكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»: گفت چون تو را به سجده امر کردم، چه چیز تو را باز داشت از اینکه سجده کنی؟ گفت: من از او بهترم. مرا از آتش آفریدی و او را از گِل (اعراف: ۱۲) تطبیق می کند و در این میان، خلقت و نشئه اولیه شیطان را روحانی و به همراه علم تأیید شده از سوی خداوند می داند (قاضی نعمان، بی تا: ۵۸).

او در مسئله خلقت آدم ۷ و حوا ۷ نیز در ذیل آیه «وَخَلَقَ مِنْهَا رَوْجَهَا» همین بحث تأویل را تکرار می کند و معتقد است خداوند حوا را از آدم آفرید؛ البته نه از نوع خلقت جسمانی، بلکه به معنای باطنی آن، یعنی خلقتی که به همراه آن تأیید حوا با آدم است و او را تعلیم و آموزش داد تا در آموزه های دینی آدم بصیر گردد (همان: ۵۸-۵۹).

از آنجا که اسماعیلیان در ارائه تأویل از قاعده خاصی پیروی نمی کنند و این مسئله زمینه ساز ورود آنان به تأویل های غیر معمول و مردود است، تدوین قوانین و قواعد تأویل ضرورت می یابد تا با بهره گیری از قواعد مربوط، تأویل هایی که بر اساس ضوابط و قاعده باشند، ارائه گردند و از انحراف و تأویل های مردود جلوگیری به عمل آید. از این رو، نگارنده می کوشد تا با استفاده از آرای قاضی نعمان به استخراج برخی قواعد و



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

ضوابط تأویل دست یازد و نیز اعتدال‌گرایی او را که نتیجه و برآیند قوانین خواهد بود، اثبات کند.

۳. قواعد تأویل از دیدگاه قاضی نعمان

در مذاهب و فرقه‌های اسلامی برای تأویل قاعده یا چهارچوبی خاص تدوین نشده است و مباحث تأویل شده به صورت پراکنده از لابلائی اندیشه‌های بزرگان ایشان برداشت شده است. همان‌گونه که خداوند، آفرینش بندگانش را دلیل بر وجود خود قرار داد، حروف و کلمات نیز دلیل بر کلام الهی خواهد بود که مراد باری تعالی را تبیین می‌کند و این موضوع نباید با مسائل انحرافی مخلوط شود تا زمینه انحراف از مقصود پدید آید و عنوان تأویل بهانه‌ای برای انحراف از مفاهیم اصیل گردد.

در این میان، با نبود ملاک و میزان در ارائه تأویل و رموز ارائه شده از کلمات باری تعالی، اگر تأویل به قاعده تأویل تبدیل شود و به درستی استخراج و تبیین گردد، از مسائل سخیف که با نام باطنی‌گری مطرح می‌گردد، جلوگیری می‌شود و در این رابطه، اشخاصی بدون دلیل به کفر متهم نمی‌شوند. اهمیت شفاف‌سازی و ارائه ملاک و میزان در ارائه تأویل‌ها ما را بر آن داشت تا قواعد تأویل را از آرای قاضی نعمان که از بزرگان سده چهارم هجری و مورد اعتماد اسماعیلیه است، استخراج کرده و به سامان‌دهی آن پردازیم.

الف) توجه به ظاهر در کنار باطن

رابطه ظاهر و باطن و نسبت این دو با هم، از مباحث مهم تأویل به شمار می‌آید. در بحث تأویل باید به‌خوبی روشن گردد که نگاه تأویل‌گرایان به مسئله ظاهر در چه نصابی قرار دارد؟ آیا به طور کلی اعتقادی به ظاهر ندارند و بر تأویل صرف پای می‌فشارند؟ یا اینکه ظاهر و نص را با نگاه درجه دوم می‌نگرند و اصل را به باطن می‌دهند؟ نیز آیا گروه سومی وجود دارد که به ظاهر و نص در کنار تأویل معتقد باشد؟ در این میان، توجه به این نکته ضروری است که تفکیک‌نشدن ظاهر و باطن و نص





و تأویل از سوی برخی مفسران و باطنی‌گرایان، خود به اشتباه‌های بسیار در عرصه دین‌شناسی انجامیده است که در اینجا مجال پرداختن بدان نیست، ولی جداسازی فهم فقیهان از ظاهر آیات و فهم عارفان از باطن آن امری ضروری است تا خلط مفاهیم صورت نگیرد. به دیگر سخن، فهم فقیهان در استفاده از ظاهر با فهم عارفان را نباید یکسان دانست، زیرا فقیهان در پی استنباط احکام ظاهری اسلام‌اند، در حالی که عارفان در پی شناخت و معرفت در جهت سلوک می‌باشند. البته توجه به این مطلب ضروری است که عرفان حقیقی بر پایه فهم از ظاهر و عبور از آن و رسیدن به تأویل پی‌ریزی شده است؛ یعنی مسیری که دیگران هم بتوانند، آن را پیمایند نه مسیر پر رمز و رازی که کسی از آن سر در نیاورد.

این مهم به خوبی در آثار قاضی نعمان مراعات شده است. قاضی نعمان در مواجهه با این موضوع، به‌رغم گرایش به تأویل و باطنی‌گری در کتاب دعائم الاسلام و در استنباط‌های فقهی، به مسئله ظاهر نیز توجه ویژه‌ای دارد. او بر این نکته تصریح می‌کند که اگر تأویل با مسلمات اعتقادی در تعارض باشد، پذیرفتنی نیست و چنین تأویل‌هایی را غامض و فاسد می‌شمارد و علت آن را مخالفت با ظاهر می‌داند (قاضی نعمان، ۱۹۶۹، ج ۱: ۷۱-۷۰).

قاضی نعمان که در میان اسماعیلیان جایگاه ویژه‌ای در فقه دارد، بر این عقیده است که ظاهر و باطن شریعت را باید با هم جمع کرد و تصدیق و عمل به یکی از آن دو مجزی نخواهد بود (همان: ۵۳). وی با این دیدگاه، در صدد ارتباط و تفاهم میان ظاهر و باطن است تا یکی فدای دیگری نگردد. به اعتقاد او، ظاهر قرآن معجزه پیامبر ﷺ است و باطن آن (تأویل) معجزه ائمه : می‌باشد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۳۱).

او در جمع بین ظاهر و باطن، به دو صنف از ابزار ادراک اشاره دارد: یکی ابزار حس و ظاهر و دیگری ابزار فهم و باطن. وقتی ظاهر محسوس به واسطه حس درک گردید، باطن آن هم به واسطه علم درک می‌گردد. از این رو، علم، ابزار و وسیله ادراک باطن است و حواس پنجگانه می‌تواند بر مصادیق و افراد باطن احاطه یابد. او عنوان این حالت را «فهم» یا همان معرفت می‌گذارد (همان: ۲۸-۳۲).

بنابراین از نظر قاضی نعمان، هم باطن و هم ظاهر را عقل درک می‌کند. وقتی حس، ظاهر کلام را که عبارت از امر، نهی، خبر و تمامی اقوال است درک می‌کند، عقل هم تمامی این معانی ظاهری را از معانی دیگر که از حس مخفی هستند، درک می‌کند. از این رو، مردم در فهم معانی باطنی متفاوت هستند، زیرا درجات عقل، فهم و علم اشخاص متفاوت است و برای درک و فهم باطن باید از ظاهر عبور کرد و از تعلیم و آموزش نیز بهره‌مند شد (همان: ۳۲).

وی ظاهر را همزاد باطن می‌داند و معتقد است همان‌گونه که یک روح را نمی‌توان به دو جسم منتسب کرد، ظاهر و باطن هم یکی هستند، به گونه‌ای که اگر در عالم واقع ظاهری وجود نداشت، اسم آن را باطن می‌گذاشتند. وی به مؤمنین تصریح و نصیحت می‌کند که این مطلب را به خوبی بفهمند و قلوب خود را متوجه کنند، زیرا اهل علمی که به هلاکت رسیدند، موضوع یکی بودن و درهم تنیدگی ظاهر و باطن را به خوبی نفهمیدند و از همین رو بود که آدم ابوالبشر به خطا افتاد. از این رو، به آنچه خداوند نازل فرموده است، نخست به ظاهر آن و سپس به باطنش ایمان بیاورید و به آن عمل کنید (همان: ۶۰).

قاضی نعمان که به ظاهر و باطن به‌طور همزمان معتقد است از تأویل‌های باطنی‌گری برای اثبات ظاهر بهره می‌برد. وی در ذیل آیه شریفه «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا»؛ [نوح] گفت: پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود (نوح: ۵-۶)، «لیل» را به ظاهر و «نهار» را به باطن تأویل می‌کند و بر این عقیده است که دعوت ظاهری با دعوت باطنی متفاوت است، گرچه در دعوت هر دو نوع لحاظ شده است (قاضی نعمان، بی‌تا: ۸۱).

بنابراین، با توجه به تأکیدهای او و استدلال‌ها و ادله قرآنی که ارائه کرده است، می‌توان یکی از قواعد تأویل از نظر وی را ارزیابی ظاهر در کنار باطن و توجه به نص در کنار تأویل دانست و نباید با عنوان باطن، ظاهر را نادیده گرفت، آن‌گونه که دیگر اسماعیلیه بدان مرتکب شده‌اند.



ب) ارتباط مفهومی تأویل و عقل

عقل و رابطه آن با وحی و نص از موضوع‌های بسیار مهمی است که همواره ذهن اندیشمندان را به خود جلب کرده و در پی آن بحث پُر دامنه عقل و دین مطرح شده و نظریه‌های مختلفی در این باره ارائه گردیده است. اندیشمندان درباره میزان مقبولیت عقل در قبال نص اختلاف نظر دارند. برخی برای عقل استقلال قائل‌اند و در مقابل، گروهی عقل را مستقل نمی‌دانند و وحی را حاکم بر آن می‌دانند. از این رو، می‌توان برخی از آنان را عقل‌گرا و دیگران را نص‌گرا دانست.

معتزله در میان اهل سنت به عقل‌گرایان که به استقلال عقل معتقدند، مشهورند و اشاعره و اهل حدیث نیز به نقل‌گرایان اهل سنت معروف‌اند. در میان شیعیان نیز برخی اخباری هستند که وزن عقل را در قبال نقل ناچیز می‌دانند و گروهی نیز عقل‌گرا هستند. نکته مهم در اینجا این است که درک تمامی علوم با عقل بشری امکان‌پذیر نیست و باید در کنار عقل از نقل نیز بهره برد و مسئله عقل نیز نسبی است و شدت و ضعف دارد و میزان بهره‌مندی از آن، عنایت باری تعالی را می‌طلبد که در اشخاص مختلف، متفاوت خواهد بود. به دیگر سخن، عقل در ادراک علوم مستقل نیست، بلکه از عنایت ویژه الهی برخوردار است و هرگاه به عقل مطالب و مباحثی عرضه می‌گردد، مانند شخصی است که آیه یا مسئله‌ای را فراموش کرده است و به‌هنگام مواجهه، آن را به یاد می‌آورد و می‌شناسد.

بنابراین، آنچه در شرع وارد شده، نمی‌تواند با عقل در تضاد باشد و عقل به‌خوبی شرع را می‌شناسد و با آن همراهی می‌کند. البته گاهی آیات متشابه در قرآن و احادیث مشکل مطرح می‌گردد که برخی از آنان در ظاهر با شرع در تناقض‌اند و در این موارد از علوم عقلی استفاده می‌شود. تأویل که در کنار نص و ظاهر مطرح می‌شود، در مقایسه با عقل، از جایگاه نسبی برخوردار است. از این رو، تأویل‌هایی که به طور قطع از معصومان 7 رسیده است، در پذیرش آن تردیدی نیست، ولی تأویل‌هایی که با اصول مسلم عقلی در تعارض باشند، قابل اعتماد نیستند. به بیان دیگر، اصل اولیه در مسئله



تأویل آن است که با قواعد عقلی و معرفتی بشر که ائمه : عقول را به آن رهنمون شده‌اند، در تعارض نباشد.

قاضی نعمان که در پی ارائه و تثبیت فرمول اعتدال‌گرایی است، همواره تأویل متعادل را از طرق مختلف طرح کرده است، به گونه‌ای که اگر پای عقل در میان کشیده شود، مباحث مفهومی و معرفتی تأویل به هم نخواهد خورد و عقل را فدای نص نمی‌کند. وی در حدود المعرفه به حدود تأویل پرداخته و یادآور شده است که رموز و اشارات باطنی را برای عاقلان آورده است و راه ایشان همان راه باطنی‌گرایی که راه زهد را پیموده‌اند، می‌باشد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۶). از این رو، او میان تأویل و روش عقلا نوعی سنخیت ترسیم کرده است که بیانگر ارتباط مفهومی عقل و تأویل در تفکر اوست.

وی تأویل‌هایی را که در کتاب اساس التأویل - که بیانگر فلسفه باطنی اسماعیلیان می‌باشد - آورده است، با قواعد عقلی در تعارض نمی‌داند و تأویل را در کنار عقل تبیین می‌کند. عارف تامر از محققان اسماعیلی این موضوع را به خوبی در مقدمه اساس التأویل یادآور می‌شود (تامر، ۱۹۶۰: ۱۱-۱۵). وی نظام فکری اسماعیلی را بر اساس و پایه فلسفی می‌داند و معتقد است هر آنچه که به عقل مستند نباشد و یا در دایره آن ننگجد معدوم خواهد بود و یا دوام نخواهد داشت (همان: ۱۷). از این رو، می‌توان یکی از قواعد تأویل در مشرب تأویل‌گرایانه قاضی نعمان را عدم تعارض تأویل و عقل دانست؛ بدین معنا که باید به جایگاه واقعی عقل پی برد و به‌هنگام تعارض عقل و تأویل، باید جانب عقل را گرفت، البته به شرطی که حکم عقل با اولیات شرع در تعارض نباشد.

ج) تأثیر اخلاص در صحت تأویل

اخلاص یکی از مفاهیم اخلاقی است که در حیات دنیوی و اخروی افراد انسانی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و آثار فراوانی بر آن بار می‌شود. یکی از آثار اخلاص را می‌توان در مسئله تفسیر و تأویل پی گرفت، به گونه‌ای که این مهم، خود به یکی از شرایط تأثیرگذار در تأویل تبدیل شده است. اگر تأویل قرآن با اخلاص همراه باشد، باز خورد آن، تفقه





در دین و به دست آوردن حکمت الهی خواهد بود. خدای سبحان با اشاره به این موضوع در قرآن می‌فرماید: «به هر کس حکمت داده شود، به یقین خیری فراوان به او داده شده است» (بقره: ۲۶۹). در این زمینه از پیامبر گرامی اسلام ﷺ درباره ارتباط تأویل و تفقه در دین، روایتی در شأن عبدالله بن عباس نقل شده است که پیامبر ﷺ در حق وی دعا می‌کند و می‌فرماید: «خدایا علم تأویل به وی بیاموز و او را در دین فقیه گردان» (الشاکری، ج ۸: ۱۵). به نظر می‌رسد رابطه تأویل و فقاہت در دین که حکمت را به همراه دارد، نتیجه اخلاص در عمل است. از این رو، با توجه به آیات و روایت‌ها و مشرب عرفانی بزرگان این علم، رعایت اخلاص در عمل از مهم‌ترین مقدمات در امر تأویل و تفسیر قلمداد می‌گردد.

قاضی نعمان در کتاب اساس التاویل از یک سو، ظاهر و تأویل را در خدمت حقیقت اسلام می‌داند و از سوی دیگر، اسلام را همان توحید و شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر اسلام ﷺ می‌شناسد. به باور او، اسلام مقدمه ایمان و حد وسط تأویل و ایمان است. او ایمان را عبارت از سه امر قول به زبان، تصدیق قلبی و عمل می‌داند و در تمامی این امور اخلاص را روح حاکم بر تمامی آنها دانسته است که موجبات معرفت بشری را فراهم می‌سازد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۳۶-۴۲). او اخلاص در عمل را جوهره کلمه «توحید» - که تجلی آن در اسلام است - می‌داند، به گونه‌ای که پیامبر اسلام ﷺ برای آن برانگیخته گردید. وی معتقد است کلمه «توحید» ظواهر و اصول مختلفی دارد که هر کدام از اصول با دیگری متفاوت است، ولی روح حاکم بر تمامی آنها یکی است. از ابتدای ظهور اسلام که همراه با دعوت به توحید صورت گرفت و نیز با گذشت زمان که مسلمانان در جهت ابقای اسلام، الزام به جهاد شدند، تمامی این دوران یکسان است و در روح اخلاص که زمینه‌ساز معرفت انسان‌هاست، خلاصه می‌شود (همان: ۳۳-۳۵). او حتی برای تأیید ادعای خود، روایتی از پیامبر اسلام ﷺ را نیز نقل می‌کند (همان: ۳۴).

این قاعده که کمتر مورد توجه تأویل‌گران است، ولی قاضی نعمان به آن عنایت دارد، از امور درونی و شخصی افراد است؛ بدین معنا که آنان با محک زدن تأویل‌های خود می‌توانند به سلامت تأویل خود پی ببرند، ولی با این قاعده نمی‌توان دیگر اشخاص

را ارزیابی کرد. از این رو، از نظر او، اخلاص در عمل در صحت تأویل تأثیرگذار است، به گونه‌ای که می‌توان از نظر قواعد علم تأویل، مسئله اخلاص در عمل را یکی از اصول و شرایط تأویل دانست. البته تطبیق اخلاص بر مصادیق مفهوم کلی اخلاص امری درونی و شخصی است و ورود به آن می‌تواند برای ارزیابی اعمال خود فرد مفید باشد؛ یعنی افراد می‌توانند با محک‌زدن تأویل‌ها با میزان اخلاص درونی‌شان به سلامت تأویل خود پی ببرند و روشن است که با این قاعده نمی‌توان درباره دیگر اشخاص داوری کرد.

د) منتهی‌شدن تأویل به علم امام

اسماعیلیه برای مسئله امامت جایگاه مهمی قائل‌اند و از نظر آنان، امامت به دو نوع امامت مستقر و مستودع تقسیم می‌گردد^۱ (قاضی نعمان، بی‌تا: ۱۷۶). آنان بر این عقیده هستند که امامت جزئی از سلسله نبوت است که از آغاز خلقت انسان همراه با ارسال رُسل مطرح است و این مهم تا برپایی قیامت ادامه خواهد داشت.

اسماعیلیه در شمارش امامان دو روش را بر می‌گزینند: برخی حضرت علی ۷ را مهم‌ترین عنوان، یعنی «اساساً لأمامة» می‌نامند و پس از آن امام حسن ۷ را اولین امام و امام حسین ۷ را دومین امام می‌دانند تا امام صادق ۷ که امام پنجم است و اسماعیل بن جعفر را امام ششم خود می‌دانند. برخی دیگر امام اول را حضرت علی ۷ و امام حسین ۷ را امام دوم و امام مستقر و امام حسن ۷ را امام مستودع می‌دانند و امام زین‌العابدین ۷ را امام سوم و امام باقر ۷ را امام چهارم و امام صادق ۷ را امام پنجم و اسماعیل بن جعفر را امام ششم می‌دانند (دفتری، ج ۸: ۶۸۳).

او در اساس التأویل و در تفسیر و تبیین آیات «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»: و این چنین، پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خواب‌ها به تو

۱. امام مستقر به امامی گویند که بدون فاصله جانشین امام قبلی گردیده و فرزندان آنها، جانشینان او خواهد بود. امام مستودع نیز به امامی گویند که قبل از عهده‌داری امامت به طور رسمی امور رهبری را به عهده داشته و امامان بعدی از نسل او نیستند و می‌توان از برادر به برادر دیگر و یا پسرعمو منتقل گردد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۱۷۶، پاورقی).





می‌آموزد (یوسف: ۶) و «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»: و بدین گونه ما یوسف را در آن سرزمین مکانت بخشیدیم تا به او تأویل خواب‌ها را بیاموزیم (یوسف: ۲۱)، می‌گوید:

خداوند عزوجل ظاهر قرآن را معجزه رسول و باطن آن را معجزه ائمه قرار داد؛ (به گونه‌ای که) تأویل تنها نزد ایشان یافت می‌شود و بجز حضرت محمد ۹ به ظاهر آن کسی دسترسی ندارد و به باطن آن هم غیر از ائمه ۷ که از فرزندان آن حضرت هستند، کسی دسترسی ندارد (قاضی نعمان، بی تا: ۳۱).

وی معتقد است تأویل یک علم است و این علم در میان ائمه : به ودیعه نهاده شده است (همان: ۳۱-۳۲). نیز در جای دیگری در کتاب دعائم الاسلام، ائمه : را بالاتر از عالمان دانسته و بر این عقیده است که آنان عالمان امت هستند و دیگر عالمان در مرتبه پایین تر قرار دارند. از این رو، از نظر او بین عالمان و ائمه تفاوت وجود دارد (همو، ۱۹۶۹، ج ۱: ۲۴).

او در کتاب دعائم الاسلام روایتی از پیامبر گرامی اسلام ۹ درباره امام علی ۷ و دیگر ائمه : نقل می‌کند: «یا علی أنت والاوصیاء من ولدك اعراف الله بين الجنة والنار، لا يدخلها الا من عرفكم وعرفتموه ولا يدخل النار الا من انكرکم و انكرتموه»: یا علی، تو و جانشینان تو که از فرزندان استند، اعراف خداوند بین بهشت و جهنم هستید، کسی داخل بهشت نمی‌شود، مگر آن که شما را بشناسد و شما او را بشناسید و داخل جهنم نمی‌شود، مگر آن که شما را رد کند و شما هم او را رد کنید. سپس در ذیل این روایت به تأویل روشن و صریحی درباره اهل بیت : تصریح دارد و اهل بیت : را اعراف می‌شمارد و زمینه رستگاری بشر را تنها در گرو پیروی از ایشان می‌داند و در این زمینه تأویلی را که عالمان عامه درباره اصحاب اعراف قائل‌اند و آنها را بین بهشت و جهنم می‌شمارند، مردود می‌داند (همان: ۲۵).

همچنین قاضی نعمان در اساس التأویل بر این مسئله تأکید دارد و مسئله ناطق و صامت را مطرح می‌کند. وی ناطق را صاحب شریعت و صامت را اساس شریعت و صاحب تأویل می‌شمارد. از نظر او، پیامبر ۹ از ظاهر سخن می‌گوید و اساس که امام

است، از ظاهر سخن نمی گوید و در قبال آن صامت است بلکه به امر باطن می پردازد و حکمت الهی اقتضا دارد که زمین خالی از حجت نباشد و ذات باری تعالی اساس و امام را پس از ناطق و رسول فرستاد و به تعیین امام به دست رسول امر کرد و علم تأویل را به امام واگذار کرد، تا از این طریق سلسله امامان یکی پس از دیگری ظهور یابند و دین الهی تکمیل گردد (قاضی نعمان، بی تا: ۴۱-۴۰).

از این رو، با توجه به جایگاه علمی و معنوی امام از نظر قاضی نعمان یکی از شرایط و قواعد تأویل را می توان منتهی شدن این امر به امام دانست، به گونه ای که تأویل تنها توسط ایشان صورت می پذیرد، این در حالی است که دیگر اسماعیلیان تأویل را به غیر معصوم هم تعمیم می دهند (تامر، ۱۹۶۰: ۱۷) و یکی از نقطه های افتراق او با دیگر اسماعیلیان که به اعتدال وی بازگشت دارد، همین موضوع است.

ه) دخالت ایمان در صحت تأویل

قاضی نعمان در اساس التأویل و دعائم الاسلام درباره ایمان و تفاوت آن با اسلام بایی گشوده و به تفصیل در این زمینه بحث می کند و روایت های مربوط به آن را تجزیه و تحلیل کرده و در مواردی تأویل می کند (قاضی نعمان، ۱۹۶۹، ج ۱: ۲۱-۲۰؛ همو، بی تا: ۴۹-۳۳).

وی معتقد است دو اصل در شریعت تمامی انبیای اولو العزم وجود دارد: اصل ظاهر که همان اسلام است و صلح و تسلیم را به همراه دارد و اصل باطن که همان ایمان است و معرفت نتیجه آن خواهد بود (همو، بی تا: ۴۲-۴۱ و ۴۸-۴۷).

از نظر او و دیگر اسماعیلیان، امامان اساس و هادی بشر هستند و در این راه، ایمان عنصر اصلی هدایت بشر پس از اسلام است و در صورت نبود ایمان، هدایت صورت نخواهد پذیرفت. از سوی دیگر، تأویل از نظر او تنها به امام و جانشینان ایشان مربوط است. بنابراین، برای انجام تأویل، ایمان که به صورت دائمی همراه با ائمه تصور می گردد، شرط اساسی خواهد بود (همان: ۳۱-۳۳ و ۴۰-۴۱ و ۳۴۰-۳۴۱).

وی در کتاب دعائم الاسلام در ضمن طرح کتاب الولایه، مسئله ایمان را زیر مجموعه آن قرار داده و در این باره روایت های مختلفی را مطرح کرده است. به رغم





دیدگاه عامه درباره جانشینی پیامبر ۹ و طرح دیدگاه‌های مختلف، او جانشین پیامبر ۹ را توقیفی می‌داند و در این باره روایت‌هایی را می‌آورد. قاضی نعمان ضمن طرح مسئله ولایت و امامت حضرت علی ۷ و دیگر ائمه :، و طرح مسئله «ایمان» در کنار ائمه : که تأویل گران شریعت هستند، موضوع ایمان را در اساس التأویل یکی از شرایط تأویل شمرده است (قاضی نعمان، بی تا: ۳۳ - ۳۲).

بررسی بیشتر و نقد

آثار و اندیشه‌های قاضی نعمان ویژگی‌هایی دارد که دیگر اندیشمندان اسماعیلی کمتر از آن برخوردارند، ولی به‌رغم نقاط قوت، او نقاط ضعفی هم دارد. نقطه قوت او ساده‌نویسی است، به گونه‌ای که مطالب مورد نظر خود را برای فهم اشخاص مختلف به سادگی ارائه کرده است. وی بر این عقیده است که اگر عوام را با زبان خواص مورد خطاب قرار دهیم، چیزی از یافته‌های علمی را درک نمی‌کنند، در حالی که غرض و مقصود از مورد خطاب قرار دادن اشخاص، افهام و مفاهمه است، از این‌رو، ایشان با استناد به آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»؛ و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند (ابراهیم: ۴)، به این مهم توجه کرده و بدان تصریح می‌نماید (همان: ۳۲). وی معتقد است الفاظ و اصطلاح‌های منطقی و فلسفی که در آرای متکلمان به کار برده می‌شوند، انسان را از اهداف اصلی مفاهمه دور می‌کنند (همان). از این‌رو، او ساده‌نویسی را در پیش می‌گیرد و از دشواری در بیان مقاصد خود پرهیز می‌کند.

امتیاز دیگری که می‌توان برای آثار قاضی نعمان برشمرد آن است که درحالی‌که اسماعیلیه نخستین، با عقل و برهان میانه خوبی نداشتند و تنها به باطن و تأویل صرف می‌پرداختند، قاضی نعمان به‌رغم اینکه از اسماعیلیه به شمار می‌آید، ضمن توجه به تأویل و نص، به عقل و برهان هم توجه داشته است. امتیاز دیگر او، دیدگاهی است که قاضی نعمان برای ائمه : قائل است و این دیدگاه برگرفته از تفکر امامیه اثنی عشری است. وی به‌رغم دیدگاه اسماعیلیان که در موضوع تأویل، دیگر بزرگان و اهل علم را

جزو صاحبان تأویل می‌شمارند و دیگران را در شمار ائمه : قرار می‌دهند و معتقدند که تأویل را می‌توان از دیگران هم انتظار داشت (تامر، ۱۹۶۰: ۱۷)، ولی قاضی نعمان این موضوع را منحصر در ائمه : می‌داند و آنان را عالمان حقیقی امت می‌داند که با نور الهی حرکت می‌کنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۱، ج ۱: ۲۵). او برای غیر معصوم راهی به تأویل نمی‌گشاید، ولی نکته‌ای که به نظر می‌رسد از نقاط ضعف او باشد، این است که از عبارت‌ها و اشارات قاضی نعمان برمی‌آید که ائمه : از نظر او نه تنها بر تأویل انحصاری خود اشراف دارند، بلکه بر ظاهر قرآن نیز که به پیامبر اسلام واگذار گردیده است، اشراف تبعی دارند و در رتبه پس از آن حضرت قرار دارند و ائمه : به‌عنوان جانشینان ایشان در امر ظاهر نیز دخالت خواهند کرد (قاضی نعمان، بی‌تا: ۴۱).

با چنین تصویری که قاضی نعمان از صامت یا همان اساس و ائمه : ارائه می‌دهد، جایگاه آنان بر ناطق که آورنده اصل شریعت است، برتری خواهد یافت، زیرا ناطق فقط بر ظاهر اشراف دارد، ولی امام معصوم که صامت است، هم بر تأویل و هم بر ظاهر ورود خواهد داشت و این موضوع از نقاط ابهام اندیشه اوست و با اولیات کلام امامیه منافات دارد، زیرا رتبه و مقام امامان : با تفسیری که او دارد، بر پیامبر اسلام ۹ مقدم داشته شده است؛ در حالی که مقام امامان در مقایسه با پیامبر اسلام در رتبه بعدی قرار دارد و آنان در مقایسه با دیگران مقدم هستند (حلی، ۱۳۰۷: ۳۸۱-۳۹۸).

قاضی نعمان در مسئله ظاهر نیز دچار مغالطه شده است. او ارتباط بین ظاهر و باطن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که با دیگران متفاوت است. وی معتقد است باطن پیش از ظاهر وجود دارد و هرگاه باطن مطرح شود، ظاهر در رتبه پس از آن مطرح می‌گردد. از این‌رو، ظاهر بخشی از باطن است. بنابر این دیدگاه که برگرفته از آرای دیگر اسماعیلیان است و آنان بر آن تأکید می‌ورزند و در باطنی‌گرایی ایشان ریشه دارد، آنچه پیامبران آورده‌اند و خداوند نسبت به ایشان اراده کرده است، تمامی این امور قبل از ابلاغ خداوند به پیامبر ۹ و پس از آن به مردم، به‌گونه‌ای است که نزد خداوند محفوظ بوده است و این امور همان باطن هستند که وقتی خداوند آنها را ابلاغ کرد و انبیا به مردم تعلیم دادند، باطن به ظاهر تبدیل گردیده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۱، ج ۱: ۳۸). به بیان





دیگر، ظاهر همان باطن است؛ یعنی حقیقت و ماهیت دین از خفا و باطن به ظاهر و نص سرایت می‌کند و ادیان و شریعت‌ها، دارای سلسله‌ای از حلقه‌های پی در پی هستند که به کشف تدریجی دین می‌انجامد.

به نظر می‌رسد قاضی نعمان بین حقیقت و ماهیت دین و درک و دستیابی به دین خلط کرده است. به دیگر سخن، برای دستیابی به دین و طرح آن در زندگی، باید نخست از نردبان معرفت بالا رفت و پیمودن این مسیر نیازمند آغازیدن از ظاهر است که پس از آن به باطن می‌انجامد. از این رو، این بیان قاضی نعمان که باطن در رتبه پیش از ظاهر و ظاهر در مرحله بعد قرار دارد و مرحله باطن را بر ظاهر مقدم می‌داند، قابل مناقشه است. حقیقت دین، دارای ظاهر و باطن است و ماهیت دین از ظاهر و باطن تشکیل یافته است، اما اصل و اساس و ریشه، همان باطن است. این موضوعی است که در تمامی شریعت‌ها پذیرفته شده است و اهداف و فلسفه‌های احکام را گاهی باید در باطن شریعت یافت، ولی راه رسیدن به هسته مرکزی و باطن، گذر از لایه‌ها و پوسته‌های ظاهری آن است که باید به آن توجه کرد. از این رو، باید بین این دو مقوله تفکیک قائل شد، حال آنکه اسماعیلیه و قاضی نعمان چندان توجهی به این مسئله نکرده‌اند.

نقد دیگری که می‌توان بر قاضی نعمان داشت اینکه در کتاب دعائم الاسلام که شامل روایت‌های بسیاری از پیامبر اسلام ﷺ و دیگر ائمه : در ابواب مختلف فقهی و اعتقادی است، روایت‌های مرسل نقل می‌شود که سلسله راویان در آن نیامده است. این موضوع از نقاط ضعف در حدیث‌شناسی شمرده می‌شود و رویه معمول اسماعیلیان است و این امر ناشی از اهتمام‌نداشتن آنان به ذکر نام امام در اسناد روایت‌هاست و قاضی نعمان نیز در تدوین کتاب خود بدان توجه کرده است،^۱ از این رو، به نظر می‌رسد به‌رغم اهمیت این کتاب که عصاره اندیشه‌های قاضی نعمان است و برای اسماعیلیه مرجعی در احکام شمرده می‌شود، نقاط ابهام و ضعفی هم دارد؛ این در حالی است که امامیه در

۱. گرچه علامه مجلسی معتقد است که اخبار قاضی نعمان، هر چند مرسل باشند، برای تأیید و تأکید ارزش‌گذاری می‌شوند (مجلسی، ج ۱: ۳۸).

روایت‌های تأویلی خود سلسله سند را می‌آورند و بدان اهمیت می‌دهند. نقد دیگر بر اندیشه قاضی نعمان این است که روایت‌های دعائم الاسلام بر اساس باورهای اسماعیلی از شش امام، یعنی امام علی 7 تا امام صادق 7 نقل شده است، در حالی که از امام موسی بن جعفر 7 و دیگر امامان پس از ایشان و حتی اسماعیل بن صادق که منشأ فرقه اسماعیلی است، روایتی نقل نشده است.

نتیجه‌گیری

قاضی نعمان از فقیهان صاحب‌نام اسماعیلی است که در فقه تلاش‌های شایان علمی دارد و فقه اسماعیلی مرهون اوست. وی در آرای خود به تأویل صرف نپرداخته و باطن را با ظاهر و نص درهم آمیخته است و بر اعتدال در این مسئله کوشیده است. کتاب دعائم الاسلام او در استناد به ظاهر روایت‌ها برای استخراج احکام فقهی گواه بر این مطلب است؛ گرچه در اساس التأویل و دعائم الاسلام، تأویل‌هایی را مانند رویه جاری اسماعیلیان داشته است.

از میان آثار علمی و اندیشه‌های او می‌توان شرایط و قواعدی برای تأویل استخراج و بازخوانی کرد و آنها را در قالب و ضابطه اعتدال تبیین کرد که برآیند آن، ارزیابی ظاهر در کنار باطن، ارتباط مفهومی تأویل و عقل، تأثیر اخلاص در صحت تأویل، منتهی شدن تأویل به علم امام و دخالت ایمان در صحت تأویل خواهد بود. وی با استفاده از ضابطه اعتدال در صدد القای شرایط تأویل برآمده است و در مواردی حتی بدان تصریح کرده است. قاضی نعمان به‌رغم تفکر اعتدال‌گرایانه‌ای که در مقایسه با دیگر عالمان اسماعیلی درباره ظاهر و باطن دارد، در مواردی نیز دچار تسامح و مغالطه گردیده است که در مقاله به بررسی و نقد آنها پرداخته شد.

۱۵۳



نقد

کتاب نامه

* قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، فتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۲. ابن فارس (۱۴۰۵ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الإسلامی.
۳. ابن منظور (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۴. تامر، عارف (۱۹۶۰م)، مقدمه اساس التأویل، بیروت: دار الثقافة.
۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد.
۷. _____ (۱۳۷۷)، «اسماعیلیه» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، چاپ اول، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۸. دیلمی، حسن بن محمد (بی تا)، ارشاد القلوب، مترجم هدایت الله مسترحمی، تهران: مصطفوی.
۹. سراج، ابونصر (۱۹۱۴م)، کتاب اللمع فی التصوف، چاپ رینولد، آلن نیکلسون، لیدن.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. عماد الدین القرشی، ادیس (بی تا)، عیون الاخبار و فنون الآثار، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
۱۲. غالب، مصطفی (۱۳۴۳)، اعلام الاسماعیلیه، بیروت: دار البیظه العربیه.
۱۳. _____ (بی تا)، الحركات الباطنية فی الاسلام، بیروت: دار الاندلس.
۱۴. قاضی نعمان (۱۴۱۵ق)، تأویل الدعائم، الطبعة الاولى، بیروت: دارالاضواء.
۱۵. _____ (۱۹۶۹م)، دعائم الاسلام، الطبعة الثالثة، مصر: دارالمعارف.
۱۶. _____ (بی تا)، اساس التأویل، بیروت: دار الثقافة.
۱۷. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۴)، وجه دین، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، الطبعة الثانية، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۹. _____ (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.



۲۰. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر والمفسرون، مشهد: الجامعه الرضویه.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵)، تفسیر نمونه، چاپ سی و سوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. مؤید فی الدین، هبة الله (۱۹۷۴م)، المجالس المؤیدیه، به کوشش مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۲۳. همدانی، عین القضاة (۱۳۴۱)، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.



نقش حرکت جوهری در تکامل انسان

* ابراهیم علی پور

** عسگر دیرباز

چکیده

بحث حرکت، تاریخی به درازای تاریخ بشر دارد؛ به گونه‌ای که پیشینه آن به پیش‌تر از طرح مباحث مهمی همچون «وجود» و «عقل» در فلسفه می‌رسد و از این‌رو، جایگاه رفیعی در تاریخ فلسفه دارد. از جمله نخستین فیلسوفانی که به این مهم پرداخته‌اند آناکسیمندر است که به حرکت ازلی در جهان قائل بود. همچنین نظریه حرکت جوهری در فلسفه هراکلیتوس قابل رصد و پیگیری است. فیلسوفان مسلمان نیز به این مهم نگاهی ویژه داشته‌اند و مباحث گوناگونی را با محوریت مبحث حرکت طرح کرده‌اند. «حرکت» از مباحث مهم وجودشناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی در فلسفه است. ما در این نوشتار به مباحث انسان‌شناسی حرکت، آن هم از زاویه‌ای خاص خواهیم پرداخت و نقش «حرکت جوهری» را در مسئله «رابطه نفس و بدن» و استكمال جوهری انسان بررسی خواهیم کرد. در ادامه با توجه به اینکه نظریه «حدوث جسمانی نفس» از لوازم حرکت جوهری است، نظریه تکامل نفس را بررسی

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
Alipoor969@yahoo.com
Askar.dirbaz@qom.ac.ir

** دانشیار دانشگاه قم



کرده و سیوروت آن را از بدن مادی تا مجرد محض پی می‌گیریم و در پایان، با نظری به روایت‌های خلقت نفس به ارزیابی توجیه ملاصدرا می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

حرکت، کمال، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء، استکمال، نفس.

مقدمه

سیر هرکس بر کمال وی بود جنبشش بر حسب حال وی بود
گر ببرد پشه‌ای چندان که هست کی کمال صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر هم‌روش با هم نگردد هیچ طیر^۱

یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های ملاصدرا نظریه حرکت جوهری است. این نظریه تأثیر شگرفی در دیگر حوزه‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. افزون بر این، حرکت جوهری امکان تبیین و توجیه دیگر آرای صدرایی را نیز فراهم می‌آورد و از همین رو، رابطه مستقیمی با مبحث تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دارد. از جمله آثار نظریه حرکت جوهری تبیین استکمال جواهر مادی و نفوس انسانی است. بر اساس این نظریه، سراسر عالم در حال حرکت به سوی کمال است. جواهر اساس عالم را تشکیل می‌دهند و حرکت جوهری طریق کمال نفس آدمی و دیگر موجودات هستی است. مقاله حاضر تلاش می‌کند با ترسیم نقشه کمال آدمی، نقش حرکت جوهری را در سیر از ماده تا مجرد وجود انسانی نشان دهد. در حقیقت، ملاصدرا با طرح این نظریه گام مهمی در تبیین سیر مراتب کمال و تکامل موضوع پویایی و حرکت در وجود انسان برداشته است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

حرکت و رابطه آن با کمال

حرکت خود «کمال» است، چون امری متحقق و بالفعل است و هر آنچه بالفعل باشد

۱. ملاصدرا این اشعار را از منطق الطیر عطار گرفته و آن‌را در رساله المسائل القدسیه فتح بابی برای تبیین بهتر سیر کمالی عالم و آدم قرار داده است.





مرتبه‌ای از کمال را داراست و از این‌رو، فیلسوفان آن را کمال اول دانسته‌اند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۴). همچنین حرکت کمال اول است، زیرا هر چند متحقق و امر وجودی بالفعل است، ولی ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و مطلوب دیگری است؛ بدین معنا که خود بالذات مطلوبیت ندارد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به کمال ثانوی است که آن مطلوب و غرض حرکت است. به کمال رسیدن انسان در اثر حرکت است و تا حرکتی نباشد، انسان از نقص به کمال و از قوه به فعل نمی‌رسد؛ چه آنکه کمال، فعلیت و تحقق در مقابل قوه و تام، در مقابل نقص می‌باشد. از آنجا که هر موجود مادی و حتی مجردات غیر تام ناقص هستند، به واسطه حرکت رو به کمال و غایت مطلوب در صیورورت‌اند. از این‌رو، می‌توان گفت حرکت نشانه پویایی و تلاش برای رسیدن به کمال است.

حرکت مقدمه کمال و لازمه آن است و بدون حرکت کمال محقق نمی‌شود. از دل حرکت، کمال ظهور می‌کند و کمال زائیده سیلان و حرکت است، اگر کمال وجود است، پس لازمه آن حرکت است و اگر کمال غایت و نهایت وجود است، براساس حرکت جوهری هر چیزی پیوسته به سوی آن در حرکت است و از رهگذر آن، صفات کمال موجودات محقق می‌شود.

با گذری بر تعریف‌های حرکت به‌صراحت نقش آن را در کمال مشاهده می‌کنیم، چون کمال جزو جدایی‌ناپذیر همه تعریف‌های حرکت است؛ چنان‌که بسیاری از حکیمان آن را «خروج تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۶). ارسطو نیز حرکت را «کمال برای امر بالقوه» معرفی کرده است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۹۲) و بیشتر حکیمان اسلامی یکی از این دو تعریف را پذیرفته و برخی نیز تنها تغییرهایی جزئی در تعریف‌ها اعمال کرده‌اند. ابن‌سینا بر تعریف ارسطو «کمال اول» را افزوده (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۴؛ همو، ۱۹۵۳: ۳۲) و ماهیت تعریف او را حفظ کرده است. ملاصدرا مطابق رکن فلسفه خویش، حرکت را به وجود تعریف کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۴) که طی آن جسم بین مبدأ و منتهی را به‌نحو اتصال می‌پیماید (همان، ج ۳: ۳۱). از آنچه گذشت دریافتیم که

مؤلفه‌های حرکت ارتباط مستقیمی با کمال دارد که به اختصار عبارتند از:

الف) حرکت امر وجودی است، هر آنچه مربوط به وجود است مابازاء حقیقی دارد و یک امر توهمی و خیالی نیست؛

ب) حرکت، خروج است؛ خروج از ایستایی، خروج از نقص و فقدان به کمال و وجدان؛ خروج از جهل، نادانی و نداری است و همه اینها خیز برداشتن به سمت کمال است؛

ج) حرکت حاکی از استعداد و قوه حقایق وجودی است؛ گرچه نقصان است، ولی عدم نیست، بلکه قوه و استعداد است؛

د) در هر حرکتی دو کمال نهفته است: کمال اول که بالفعل است و کمال ثانی که بالقوه است.



رابطه حرکت جوهری و تکامل

پس از بررسی نقش اساسی کمال و لوازم آن در تعریف حرکت، با توجه به جایگاه حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا و اهمیت آن در تبیین و حل مسائل مهم فلسفی، ارتباط آن را با موضوع مهم کمال پی می‌گیریم. حرکت امری مستقل و جدا از وجود نیست، بلکه نحوه هستی موجود متحرک است. جدایی و فاصله بین موجود متحرک و حرکت نیست؛ چنان که از قول به اصالت وجود و تقسیم موجود به سیال و ثابت در فلسفه ملاصدرا می‌توان به روشنی فهمید که تنها وجود اصالت دارد و این وجود است که در درون و هستی خویش سیلان دارد. بنابراین، موجود سیال وجود واحدی است که در طول زمان و در دامن حرکت و گستره آن تحقق می‌پذیرد و بین همه اجزای آن اتصال وجودی برقرار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۷). بر همین اساس، استاد مطهری می‌فرماید: «پس اگر در مورد حرکت بگوییم مستمری است در عین سیلان، کثیری است در عین وحدت و زوال بالقوه‌ای است در عین فعلیت درست گفته‌ایم» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۴۲).

از این رو، در حرکت جوهری، حرکت و متحرک، تجدد و متجدد در خارج عین



یک دیگرند و در ظرف تحلیل عقلی از یک دیگر منفک می‌شوند، به خلاف حرکت عرضی که در آن حرکت غیر از متحرک است. حرکت، عرض است، ولی متحرک، جوهر می‌باشد. حاصل آنکه در حرکت‌های عرضی تجدد بالذات است، ولی متجدد بالذات نیست و آنچه ما بدان نیاز داریم، «متجدد بالذات» است که تنها در مورد حرکت جوهری صدق می‌کند که در آن حرکت و تجدد عین متجدد است.

بنابراین وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت طبق نظریه حرکت جوهری وجود قابل مشاهده و تبیین است؛ چنان‌که می‌توان آن را موجود سیال و موجود مستمر و موجود ممتد واحد نیز نامید؛ به‌مانند نور که حقیقت واحد ذومراتب است و در مرتبه‌ای ضعیف و در مرتبه دیگر قوی است، ولی از یک سرچشمه ناشی می‌شود و از حقیقت واحد برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۸).

حقیقت آن است که ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری توانسته است به آرای مهمی در انسان‌شناسی و وجودشناسی نایل گردد و سیر تکاملی انسان را تبیین کند. سیر این مراتب و تکامل نفس آدمی نشانگر حرکت عظیم آن در طریق وجود است. نظریه حرکت جوهری ضمن ارائه تبیین جدیدی از مسئله حدوث نفس، استکمال آن را در مسیر کمال، سعادت و غایت بررسی می‌کند. مطابق این دیدگاه نفس یک حقیقت وجودی ذومراتب و سیال است و سیلانِ نفس همواره در جهت کمال ساری و جاری است. بنابراین، نفس حقیقتی است که همواره در حال صیوروت و کمال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳).

به بیان علامه طباطبایی، حرکت در حقیقت یک کارخانه مجردسازی است که با فعالیت خود مواد اولیه را با سیلان و جریان تربیت کرده و به حال تجرد می‌رساند و پس از تجرید کامل و مفارقت از ماده، دوباره به تجرید رشته مواد دیگری می‌پردازد و ... از همین راه است که صدر المتألهین نفوس را «جسمانیة الحدوث» می‌داند؛ یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی است که به تدریج با حرکت جوهری تجرد می‌یابد و سرانجام از بدن مفارقت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲). مطابق چنین تحلیلی، دوگانگی نفس و بدن از میان برچیده می‌شود، چه آنکه نفس ادامه وجود بدن است و از دل آن بیرون

می آید و با حرکت جوهری و اشتداد وجودی به سمت تکامل می رود.

نفس در ابتدای پیدایش موجودی مادی است که در اثر حرکت جوهری تکامل می یابد تا به مرحله مجرد عقلانی برسد. تمام این سیر تکامل و حرکت در وجود رخ می دهد، چون در حکمت متعالیه صدرایی همه چیز با محوریت وجود تبیین و تکمیل می شود. آنچه گذشت خلاصه نظریه معروف ملاصدرا درباره نفس شناسی است. وی با طرح ایده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می کوشد تبیین نوی از نفس شناسی را در فلسفه اسلامی بنیان گذارد.

نظریه حدوث جسمانی گامی در مسیر تکامل

نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» از نتایج و آثار حرکت جوهری و از ارکان انسان شناسی ملاصدراست. این دیدگاه، ارتباط وثیقی با کمال و تکامل دارد. ملاصدرا با طرح این نظریه نقشه راه کمال انسانی را ترسیم کرده است.

این نظریه نقطه عزیمت بحث حرکت و تکامل در انسان شناسی ملاصدراست. تبیین این صیوروت و تکامل با توجه به فاصله وجودی ماده و مجرد از هنرهای فلسفی ملاصدراست. وی با استفاده از دو اصل تشکیک در وجود و حرکت جوهری در آن، بر این باور است که همان طور که موجود در کم، کیف، این و وضع دارای تبدیل و تحول از مرتبه ای به مرتبه دیگر است و این تحول و حرکت ممکن و مشهود است، حرکت در ماهیت جوهری نیز ممکن و محقق است و در عین حرکت جوهری، هویت و شخصیتش نیز محفوظ می ماند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۱۱-۲۱۲). ملاصدرا مطابق این نظریه فاصله میان نفس و بدن را برمی دارد و بدن را مرتبه نازل نفس می داند و هر دو را یک امر وجودی با ظهورات گوناگون تفسیر می کند. وی برخلاف دیگر حکیمان، نفس را از آغاز مجرد نمی داند، بلکه معتقد است نفس با بدن حادث می شود و حاصل تکامل و تحول جوهری انسان است. نفس در سایه حرکت جوهری از دل بدن بیرون می آید. نفس و بدن دو امر جدا از هم و انضمامی نیستند، بلکه در طول هم و متحد با هم اند. ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می داند و این دو را دو امر جدا و بیگانه از هم





معرفی نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۵-۱۱؛ اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

او برخلاف ابن‌سینا که نفس را روحانیه‌الحدوث و البقاء معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۳۶-۱۳۵؛ ۱۳۸۳: ۵۵)، طرحی نو در انداخت که در تاریخ تفکر اسلامی بس بدیع و مهم تلقی می‌گردد. ملاصدرا معتقد است نفس پیش از جسم وجود نداشته است و این‌گونه نیست که پیش از تعلق به بدن و ارتباط با آن فعلیت داشته باشد و تعلقش به بدن به‌نحو پسینی باشد، بلکه نفس به‌واسطه حرکت جوهری جسم تکون یافته است و کمال جوهری ماده به شمار می‌آید. بر اساس حرکت جوهری، جسم آدمی استعداد اشتداد و ارتقا دارد و از همین‌رو، ملاصدرا عقل هیولانی انسان را «مجمع‌البحرین و ملتقی‌الاقلمین» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶) که مرز میان جسمانیات و عقلانیات است.

وی با انتقاد از ابن‌سینا می‌گوید شما که از آغاز نفس را مجرد تام عقلی به شمار می‌آورید، نمی‌توانید چرایی تعلق عقل به بدن را توجیه کنید، چون موجود مجرد تام ناقص و تحول‌پذیر نیست تا به بدن تعلق بگیرد. افزون بر این، پدید آمدن نوع واحد جسمانی از صورت عقل و ماده جسمانی بدون استکمال‌ها و تحولات در آن ماده غیرممکن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱۲ و ۳۳۴). افزون بر این، امکان خلق نفوس انسانی پیش از آفرینش بدن‌ها ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۳۱-۳۳۲) و حدوث یک جسم نیز نمی‌تواند بذاته حدوث امر مجرد را توجیه کند. وی معتقد است نیاز نفس به بدن و قوای طبیعی و حسی، مبین آن است که نفس روحانیه‌الحدوث نیست، بلکه جسمانیه‌الحدوث است (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۵). البته جسمانیه‌الحدوث بودن نفس به مرحله طبیعی و نشئه‌عنصری نفس مربوط است که استعداد جسم، شرط وجود این مرحله طبیعی و دنیایی است. نفس مرحله‌ای پیشین نیز دارد که مرحله وجود عند العلة است که در آن مرحله حدوث جسمانی نیست. بنابراین، نفس در مرحله کمال پیشینی (عند السبب) از عالم طبیعی و متفاوت بیرون است (همان، ج ۸: ۳۴۶-۳۴۷).

مراحل تکامل نفس انسان

به باور ملاصدرا نفس انسان برای رسیدن به کمال مقتضی خویش مراحل را می‌پیماید

و تبیین این مراحل، ترسیم چگونگی استکمال جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی است.

الف) نفس نباتی

نفس انسان در صیوروت و حرکت خویش به مرحله اول از کمال قدم می گذارد. این مرحله که نفس نباتی نام دارد، به دوران جنینی مربوط است که در رحم قرار دارد (همو، ۱۳۷۵: ۹-۱۱) و از تغذیه و رشد برخوردار است، ولی دارای حس و حرکت ارادی نیست (همو، ۱۳۸۲: ۳۱۶).

بنابراین، این مرحله بالاتر از مرحله معدنی است و از این رو، در بیان آن گفته اند صدور افعال در مرحله نباتی به منوال واحد صورت نمی پذیرد، بلکه ورای افعال و اشکال گوناگون است؛ چنان که می بینیم جنین در دوران رحمی دارای تغذیه، رشد و تولید است و چه بسا همین مراحل نیز به اشکال گوناگونی ظهور کند. همین طور در رشد و تولید گیاهان این مراحل قابل مشاهده است؛ بر خلاف صورت های معدنی که همیشه به یک حالت ظاهر می شود؛ مانند حالت رطوبت برای آب که پایین تر از مرحله حیوانی و فاقد نقش اراده در افعال و حرکات است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۸).

ب) نفس حیوانی

نفس پس از پیمودن نخستین مرتبه کمالی به مرحله حیوانی قدم می گذارد. این مرحله افزون بر کمالات مرحله پیشین دارای قوه، احساس، تخیل و حرکت ارادی است. ویژگی مهمی که نتیجه و خروجی ادراک حسی، تخیل و حرکت ارادی است، ادراک جزئیات است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۲؛ ۱۳۶۴: ۳۲۰؛ ۱۳۶۳: ۹۳). به اعتقاد ملاصدرا اطفال انسانی پس از خروج از رحم مادر تا اوایل بلوغ صوری در این مرحله قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰-۵۵). این مرحله پایین تر از مرحله نفس ناطقه است و از استعداد و آمادگی ورود به مرحله بعد برخوردار است و از همین رو، می توان گفت این مرحله از کمال، مرحله عقل هیولانی و غایت مرتبه حیوانی است.



ج) نفس ناطقه

نفس با اشتداد و حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که افزون بر کمالاتی که در نفس نباتی و حیوانی وجود داشته‌اند، دارای قوه درک کلیات و ادراک معقولات و حقایق می‌گردد که از آن به «نفس ناطقه» تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۱). از این‌رو، نفس ناطقه حقیقت واحدی است که از نفس نباتی تا درک معقولات گسترده است و البته نفس ناطقه نیز مراتبی دارد که کمال آن رسیدن به امور عقلی محض و اتحاد با عقل کل است. به باور ملاصدرا اندکی از انسان‌ها به این مقام راه پیدا می‌کنند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵).

رابطه نفس و بدن براساس نظریه جسمانیة الحدوث و رابطه وجودی آن با کمال مطابق نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» به‌خوبی قابل تبیین است؛ چنانچه نفس از دل بدن بیرون می‌آید و از ضمیر آن هویدا می‌شود (همان: ۱۰۶)؛ به این شکل که بدن در پرتو حرکت جوهری دارای نفس می‌شود. بنابر این دیدگاه، نفس جدا از بدن تعریف نمی‌شود، بلکه نفس ادامه بدن و در طول آن است، نه مستقل و در عرض آن. نفس کمال بدن است؛ چنانچه حکیمان نفس را «کمال اول برای جسم آلی» تعریف کرده‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲). به این ترتیب، نفس کمال اول بدن است و در سایه حرکت جوهری استعدادهای وجودی‌اش شکوفا می‌شود و با پذیرش صورت‌های گوناگون تکامل می‌یابد تا به مراحل عالی عقلانی و فوق عقلانی برسد. گرچه ملاصدرا تعریف ارسطو و ابن‌سینا از نفس را تأیید می‌کند، ولی برداشت فیلسوفان مشاء با ملاصدرا متفاوت است. از نظر حکیمان مشاء مفهوم نفس یک مفهوم اضافه است. نفس حالت اضافه و تدبیر بدن است. ابن‌سینا با تمثیل «بنا و بنا» یادآور می‌شود که ذات «بنا و بنا» گرچه جوهری است، ولی رابطه این دو عرضی است. مطابق چنین تحلیلی تعلق نفس به بدن اضافی است و جزو حقیقت و ذات آن به شمار نمی‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱).

ملاصدرا بر مبنای نظریه حرکت اشتدادی جوهری و «جسمانیة الحدوث بودن نفس» معتقد است نفس دارای یک وجود لئفسه و یک وجود لغیره نیست، بلکه وجود لئفسه نفس عین وجود لغیره آن است. مطابق این تحلیل، وجود نفس سراسر تعلق و اضافه



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

است و به خلاف بنا ذات مستقلی ندارد. بنابراین، نفس تا رسیدن به مرتبه فعلیت محض و عقل مفارق صورتی مادی است که به تناسب شدت و نقص وجودی از منشأ عقل فاصله دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱-۱۲).

بنابر دیدگاه ملاصدرا میان نفس و بدن یک ترکیب اتحادی و اتحاد حقیقی برقرار است؛ به گونه‌ای که وجود لئفسه نفس عین وجود رابطی و اضافی آن است و بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس به‌شمار می‌رود (همان: ۳۸۰-۳۸۳). مطابق آنچه گذشت میان نفس و بدن دوگانگی، جدایی و بیگانگی نیست، بلکه نفس کمال بدن و استمرار آن است. البته رابطه تعلق و علاقه میان نفس و بدن در طی مراحل گوناگون متفاوت است. از این رو، نفس در ابتدای حدوث و تکوین به بدن نیازمند است تا به‌مثابه صورت نفس برای تشخیص و تعیین آن باشد (همان: ۳۵۶-۳۸۰)، ولی در ادامه با تکامل نفس این رابطه از میان می‌رود و نفس از بدن به‌عنوان وسیله‌ای برای طی طریق و به‌دست آوردن برخی کمالات استفاده می‌کند تا به مرتبه مجرد تام برسد. بنابراین، بدن در فرایند تکامل با چرخه حرکت جوهری به سوی نفس جهش پیدا می‌کند و در این استکمال بدن در میانه تغییرها و تحولات هر لحظه و هر آن کامل‌تر شده و به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست، بلکه به مقامات روحانی و معنوی دست می‌یابد و همچنان به سیر کمالات تا رسیدن به حق تعالی و مقام فوق عقلانی ادامه می‌دهد.

بررسی ناسازگاری نظریه حدوث جسمانی نفس با روایات

احادیث و روایت‌های متعددی از امامان معصوم : نقل شده است که محتوای آنها در تضاد با نظریه ملاصدراست. این روایت‌ها که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم، بیانگر آفرینش نفس‌ها و ارواح پیش از بدن‌ها هستند. علامه مجلسی در بحار الانوار^۱ بابتی را به این موضوع اختصاص داده است:

۱. پیامبر اکرم ۹ فرمود: خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید.

۱. نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، باب خلقت ارواح قبل الابدان.





سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آنجا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند و آنان که آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۴۱).

۲. امام صادق ۷ می فرماید: مردی بر امیر مؤمنان ۷ وارد شد، درحالی که آن حضرت با یاران خود بود. پس به آن حضرت سلام کرد و سه بار گفت: سوگند به خدا، تو را دوست می دارم و موالی توأم. امیر مؤمنان ۷ به او فرمود: دروغ می گویی. تو آن چنان نیستی که می گویی. خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما عرضه داشت. سوگند به خدا، من روح تو را در میان ارواح دوستانم که به ما عرضه شده‌اند ندیده‌ام. پس تو کجا بودی؟ آن مرد ساکت شد و دیگر مراجعه نکرد^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۱۳۸).

۳. امیر مؤمنان ۷ می فرماید: خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. آن گاه در پیشانی آنها مؤمن و کافر بودنشان را نوشت. سپس در قرآن هم همین را برای پیامبر ۹ نازل کرد و فرمود: «همانا در این امر، آیاتی برای صاحبان بصیرت است»^۳ (همان، ج ۱: ۲۰۷).

۴. امام صادق ۷ می فرماید: حق تعالی ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. بالاترین و شریف‌ترین آنها را ارواح محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین و امامان پس از ایشان : قرار داد و آنها را بر آسمان‌ها، زمین و

۱. «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ، ثُمَّ أَشْكَنَهَا الْهَوَاءَ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا؛ وَ مَا تَنَافَرَ نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا».

۲. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ، فَجَعَلَ أَعْلَاهَا وَأَشْرَقَهَا أَرْوَاحَ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأَيْمَةَ بَعْدَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَعَرَضَهَا عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَعَشِيهَا نُورُهُمْ».

۳. «خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامٍ. فَلَمَّا رَكَّبَ الْأَرْوَاحَ فِي أَبْدَانِهَا كَتَبَ بَيْنَ أَغْيُنِهِمْ مُؤْمِنٌ أَوْ كَافِرٌ. ثُمَّ أَنْزَلَ بِذَلِكَ قَوْلًا عَلَى مُحَمَّدٍ ۉ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر: ۷۵) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ۉ مِنْ الْمُتَوَسِّمِينَ وَ أَنَا بَعْدَهُ وَ الْأَيْمَةُ مِنْ دُرِّيَّتِي مِنْهُمْ».

کوه‌ها عرضه داشت، پس نور آنان همه‌جا را فرا گرفت^۱ (همان، ج ۶۱: ۱۳۶).
 ۵. امام باقر ۷ می‌فرماید: خداوند ارواح شیعیان را دو هزار سال پیش از بدن‌هاشان آفرید. آنها را بر پیامبر ۹ عرضه داشت و پیامبر ۹ را به آنها شناساند و علی ۷ را هم به آنها شناساند^۲ (همان، ج ۲۶: ۱۲۱).

۶. پیامبر اکرم ۹ فرمود: خدای عزوجل ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و آنها را به عرش آویخت. آنها را به سلام گفتن بر من و اطاعت از من امر کرد. نخستین کسی از مردان که سلام گفت و از من اطاعت کرد، روح علی بن ابیطالب ۷ بود (همان، ج ۴۰: ۴۱).

این روایت‌ها که برخی آنها را متواتر (عراقی، ۱۳۸۲: ۱۸۶) و برخی دیگر، نزدیک به تواتر دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۱۴۱)، بسیارند که ما به اختصار به چند نمونه بسنده کردیم. ملاصدرا نیز به این روایت‌ها توجه داشته و فراوانی روایت‌ها نیز توجه او را به خود جلب کرده است.^۳

فراوانی روایت‌ها و صراحت نصوص و دلالت‌ها، ملاصدرا را بر آن داشت تا به‌عنوان یک متفکر مسلمان و آگاه به آنها توجه کند و به‌رغم دیدگاه خود به وجود آنها اذعان کند. بنابراین، پرسش اصلی این است که این ناسازگاری چگونه قابل جمع است و چرا ملاصدرا به‌رغم توجه به آنها، به دیدگاه جسمانیة الحدوث بودن نفس اصرار دارد؟ بی‌گمان ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف تنها با تکیه بر عقل و استدلال عقلانی، وجود نفس مجرد پیش از بدن را نمی‌پذیرد، بلکه همچنان با توجه به روایت‌های یادشده به تفسیر و تأویل آنها می‌پردازد. به باور وی روحی که مقدم بر بدن است، غیر از نفس است و آن سبب وجود اوست.

۱. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَنَى عَامٍ، فَجَعَلَ أَغْلَاهَا وَأَشْرَفَهَا أَرْوَاحَ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأَيْمَةَ بَعْدَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَعَرَضَهَا عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَعَشِيهَا نُورَهُمْ».
 ۲. «خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَبْدَانِهِمْ بِالْفَنَى عَامٍ وَعَرَضَهُمْ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۹ وَعَرَفَهُمْ عَلِيًّا ۷».
 ۳. «وللروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا للشخص كثرة حتى أن كینونة الأرواح قبل الأجساد كانت من ضروریات مذهب الإمامیة رضوان الله عليهم» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳).



نظر

نفس حرکت جمعی در تکامل انسان



ملاصدرا در تعلیقه اش بر حکمة الاشراف می گوید:

انّ النفس كما فهمه الجامعون بين النظر والبرهان والكشف والوجدان - ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسيطة الذات والهوية وانها موجودة قبل البدن بحسب كمال سببها وكان للسبب معها وجهة تصرفها في البدن كانت موقوفة على استعداد خاص وشروط مخصوصه. ومعلوم ان النفس حادثة وباقية ابدأ بعد الموت وليس ذلك الا لانّ سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية حصل علمك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها معلوم عند اهل النظر الا انّ كمال السببية موهوم غير مقطوع به عندهم. والذي يتوقف على البدن ويكون استعداد البدن شرطاً لوجوده هو بعض نشأتها الطبيعية ولو كان البدن وعوارضه شرطاً لحقيقة النفس وهويتها لكان يلزم ان ينعدم بعدم اكة التصرف ونسب مزاج البدن. فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث كسائر الطبايع الجسمانية، روحانية البقاء كسائر العقول المفارقة. ولما كان الأمر كذلك حكم بقبليّة الأرواح على الاجساد بمقدار ألفي عام وفي رواية بمقدار اربع آلاف سنة. والكلام في تقدير القبليّة بهذا المقدار المذكور ممّا لا يمكن الوقوف عليه على التحقيق الا بنور النبوة (شيرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۱؛ به نقل از: خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۳-۴).

ملاصدرا در این عبارت می کوشد روایت های خلق نفس را به آنچه نزد علت است برگرداند؛ یعنی همه معلولها به صورت پیشینی نزد علت و سبب خویش حاضرند و به واسطه آنکه نفس امر اشرف است و به صورت پیشینی نزد علت وجود دارد و شاید آنچه به روح الهی مرسوم است که دمیده می شود، همین امانت الهی است که نزد حق تعالی موجود بوده است. بنابراین، نفس به دو اعتبار موجود است: الف) وجودی که در علم خدا دارد و به نظر ملاصدرا روایتها به آن ناظرند؛ ب) حقیقتی که جامه عینیت به خود پوشیده و در اثر حرکت جوهری از دل بدن بیرون می آید. این وجودی است که حادث و به همراه بدن است، گرچه در بقا نیازی به بدن ندارد.

ارزیابی

در واقع، توجیه ملاصدرا انکار تقدم نفس بر بدن و جسم است. او می کوشد روایتها را

در راستای اندیشه فلسفی خویش به تأویل برد. اگرچه به نظر می‌رسد در این توجیه و تأویل موفق عمل نکرده است، با این حال برخی از اندیشمندان معاصر دیدگاه‌های وی را در مورد رابطه نفس و بدن مغایر نصوص دینی ارزیابی می‌کنند. ملاصدرا گاهی با افتراق «روح» و «نفس»، می‌کوشد راه خروجی از این تعارض و ناسازگاری بگشاید. او می‌گوید مراد از روح مقدم بر جسم در روایت‌ها، انسان عقلی است که به عقل فعال متصل است و آن کامل‌تر، مجردتر و لطیف‌تر از انسان حسی که همین فرد عادی است و ما می‌شناسیم. بنابراین، وی در برخی آثارش همچون رساله حشر و اسرار الآیات و عرشیه می‌کوشد با این روش از تعارض بگریزد و نظریه جسمانیة الحدوث را حفظ کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۵۷).

او می‌گوید مراد از روح در آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)، همان انسان عقلی است که از ویژگی برتر و اصالت برخوردار است. ملاصدرا این دیدگاه را از فلوطين وام گرفته است؛ چه آنکه فلوطين معتقد بود اصل انسانی «انسان عقلی» است و «انسان جسمانی» نماد آن است (همان).

برخی معتقدند ملاصدرا در آثار متأخر خویش از جمله عرشیه، بیشتر بر جدایی روح و نفس گرایش داشته است و به وجود نفس پیشینی جدا از آنچه به بدن تعلق گرفته اعتقاد داشته است (همان). حقیقت آن است که ملاصدرا به‌رغم تأکید بسیاری که بر نظریه خود داشته است، در مقابل صریح آیات و روایات راه تردید و توجیه را در پیش گرفته و حتی به انتقاد از ابن‌سینا و شاگردانش به سبب انکار چنین امری می‌نویسد: «من از مشائین و تابعین ارسطو از جمله ابن‌سینا و شاگردانش در شگفتم که چگونه به جاودانگی نفس پس از مرگ بدن قائل‌اند، ولی به وجود پیش از آفرینش آن اعتقاد ندارند» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۱۸۴).

ملاصدرا در تفسیر الآیات می‌گوید: همان‌گونه که در جهان بزرگ «امر» و اراده الهی مقدم بر «خلق» و آفرینش جهان است و «خلق» ناشی از «امر» است، نه بالعکس، بنابراین روح نیز مانند نفس برخاسته از جسم و بدن نیست، بلکه علت و مقدم بر آن است (همو، ۱۳۶۰: ۱۰۳).





در ارزیابی نهایی، اثبات اینکه انسان غیر از بدن از دو حیث یا حتی بیشتر برخوردار است - چنانچه ملاصدرا اشاره دارد - امری مشکل است، چنانچه حکیم بزرگی چون ملاصدرا نیز به طرح ادعا و صرف تأویل و توجیه بسنده کرده و از آوردن استدلال فلسفی کوتاهی کرده است. چنین بیانی ادعای بدون دلیل و تأویل بدون شاهد عقلانی است، اگرچه با ظواهر برخی روایات و آیات قرآنی مطابقت دارد و یا امکان تطبیق پیدا می‌کند. این مطلب، برخلاف آن چیزی است که نویسنده مقاله «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا» به نفع ملاصدرا نتیجه‌گیری کرده است و تنها برای اینکه خویش را از محمصه برهاند به روایتی از امام صادق 7 استناد جسته است که «حل مسئله هنگامی آسان می‌شود که هم‌صدا با برخی از نصوص شرعی و احادیث اسلامی معتقد شویم که در ماورای بدن، دو حقیقت مجرد از ماده وجود دارد که یکی را نفس و دیگری را روح می‌نامیم؛ همان‌گونه که در حدیث از امام پنجم 7 آمده است: «انسان‌ها افزون بر نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی دارای یک نفس ملکوتی نیز می‌باشند». چه بسا ملاصدرا نیز همین عقیده را داشته است و بر همین اساس، نفس انسانی را جسمانیة الحدوث دانسته و هماو را دارای روحی ملکوتی و روحانی (الحدوث) شناخته است.» (خامنه‌ای: ۱۳۷۸، ۵۸).

به نظر نگارنده استدلال و شاهد فوق نمی‌تواند خردپسند و تبیین فلسفی تلقی گردد؛ چه آنکه پیش‌تر نیز بیان شده است که خود ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، تشکیک وجود و دیدگاه جسمانیة الحدوث نفس، معتقد است که در سایه حرکت جوهری و اشتداد وجودی، نفس از دل بدن حادث می‌شود و سپس مراحل نفس نباتی، حیوانی و انسانی (ناطقه) را پیموده و حتی به مرحله فوق عقلانی می‌رسد. چه بسا مراد از آنچه در روایت یادشده به‌عنوان نفس ملکوتی در طول نفوس دیگر آمده است، همین مرحله فوق عقلانی باشد که خود ملاصدرا آن را در دامن نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء تبیین کرده است. از این‌رو، شاهد فوق نمی‌تواند در راستای توجیه سخنان ملاصدرا به کار آید. افزون بر این، با توجه به اینکه در روایات‌های یادشده تعبیر خلقت به‌صراحت آمده است، «توجیه وجود نفس عند العلة» به نظر توجیه مناسبی نمی‌آید، زیرا

همه مخلوقات پیش از خلقت در علم الهی و عند العلة حضور دارند و به تعبیر عارفان به صورت اندماجی در علم حق تعالی حاضرند و به ظاهر تعبیر خلقت نشان از حضور در عالم عین و خارج می‌دهد و این با توجه ملاصدرا سازگار نیست.

دیدگاه ملاصدرا در باب تکامل نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن با ارکان حکمت متعالیه سازگار بوده، بلکه از نتایج و لوازم اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است، ولی در تعارض با برخی نصوص روایی است. دست کم تعارض ظاهری این نظریه با روایت‌ها مشهود است، زیرا میان جسمانیت محض تا مجرد کامل مراتب کمالی است که مطابق این نظریه به مدد حرکت جوهری به دست می‌آید. در واقع، این نظریه نقشه راه کمال انسانی است.

نتیجه‌گیری

۱. انسان موجودی ایستا و ساکن با ماهیتی ثابت نیست، بلکه جوهری سیال و رو به تکامل است که پویایی ذات آن است و حاصل آن طی مراحل نفس نباتی، حیوانی و انسانی و رسیدن به مرحله عقلانیت و حتی فوق عقلانی است.

۲. بدن و نفس دو امر جدا از هم نیستند؛ نفس حاصل تحول بدن و کمال آن است.

۳. ترکیب بدن و نفس یک ترکیب اتحادی است، نه یک ترکیب انضمامی. برخلاف قول ارسطو و ابن سینا این دو مستقل از هم و در عرض هم نیستند، بلکه حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند.

۴. نفس قدیم نبوده و حادث است و حدوثش هم جسمانی است، نه روحانی و مجرد. از همین رو، می‌توان انسان را وجودی رو به کمال و در مسیر کمال دانست.

۵. در روند چنین تکاملی جوهر متحرک و حرکت یکی است، برخلاف حرکت در اعراض که متحرک و حرکت دو امر مستقل و جدا از هم هستند. از این رو، مطابق این دیدگاه وجود عین حرکت است. این دو جدا از هم نیستند و حرکت در ذات و جوهره این سلسله از بدن تا مراتب نفس جریان دارد.

۶. حرکت جوهری به معنای سرزندگی، پویایی و کمال است و این صیورورت،





سعادت را نوید می‌دهد و از همین رو، ملاصدرا معتقد است همه چیز رو به کمال مطلوب خود است، هرچند در ظاهر شرّ باشد. ملاصدرا در مجلد ششم اسفار الاربعه در مبحث شرور به وضوح ثابت می‌کند که در دل هر شرّی حرکت به سوی کمال موج می‌زند.

۷. از آنچه گذشت به دست می‌آید که حرکت کمالی نفس حتی پس از تجرد نیز ادامه می‌یابد و تا زمانی که به مرحله تجرد تام و نشئه عقلانی برسد، حرکت برای پیمودن کمال و رسیدن به مطلوب برقرار است.

۸. میان بدن و نفس گونه‌ای از علیت برقرار است. علیت مورد نظر به معنای علت موجد (فاعل) و علت غایی نیست، بلکه علت مادی و صوری است. نفس را صورت بدن گفته‌اند. از این رو، بر اساس حرکت جوهری و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ارتباط میان نفس و بدن دوسویه، ولی رو به کمال است. بدن علت مادی نفس و نفس علت صوری بدن است. ملاصدرا نفس را در پیدایش و ظهور نیازمند ماده می‌داند، ولی نفس در بقا و دوام مستقل از ماده است.

۹. از آنجا که نفس حاصل حرکت اشتدادی بدن است، حاصل آن تکامل است نه تجافی. در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه اُبس بعد از اُبس است. این گونه نیست که مرحله نفس حیوانی موجب ازدست رفتن کمالات مرحله نفس نباتی باشد، بلکه کمالات با هم ادغام و متحد می‌شوند و هر مرحله بعدی حاوی کمالات مراحل پیشین است و موجب کاسته شدن و از میان رفتن مرحله قبلی نمی‌شود. شیء در جهش به مرحله بعد با دریافت کمال جدید تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص هم یک امر سلبی است و موجب بطلان هویت نمی‌شود، بلکه هستی آن به مرحله بعد منتقل و با کمالات جدید متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، بخش ۲: ۱۲۴).

۱۰. در حرکت جوهری متحرک و حرکت یکی است؛ بر خلاف حرکت در اعراض که متحرک و حرکت در آنها دو امر جدا از هم هستند. در سیر تکاملی و حرکت اشتدادی وجود عین حرکت است و این دو از هم جدا نیستند. از این رو، حرکت در ذات بدن و نفس جاری است و این حرکت درونی همواره کمال را نوید می‌دهد.

۱۱. از تحلیل حرکت جوهری و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن

نفس، تدریجی بودن استکمال فهمیده می‌شود. استکمال در طی فرآیند تحول و استمرار آن به وقوع می‌پیوندد؛ چنان‌که می‌بینیم قید «خروج تدریجی» در تعریف حرکت نیز لحاظ شده تا بیانگر وقوع فعلیت و مراتب آن مطابق فرایند حرکت باشد. به بیان دیگر، همان‌طور که وجود جوهری هر آن در حال حرکت، سیلان و اشتداد است، در هر آن کمالی از کمالات نصیب او می‌شود تا این مسیر ادامه یابد و به مجرد تام و عقلانیت محض نایل شود.

۱۲. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بیانگر سعه وجودی انسان است؛ یعنی وجودی که از حسیض خاک تا افلاک کشیده شده، یک سر آن ماده و جسم حیوانی و یک سر آن نفس مجرد و روح الهی است که می‌تواند حتی از مقام عقل فراتر برود و به مقام فوق عقلانی و مجرد تام برسد و این صیوروت صرفاً صیوروت بدن به نفس نیست.

۱۳. سیر از جسمانیة الحدوث به روحانیة البقاء و پیمودن همه مراحل که پیش‌تر گذشت به اقتضائات و اجتناب از موانع بسیاری نیاز دارد؛ یعنی برای رسیدن به مقام انسان کامل و سیر وجودی به سوی مبدأ اعلا و وجود مطلق شرایط و عواملی نیاز است که باید محقق شود، وگرنه این سیر کمالی به سرانجام کامل نمی‌رسد و همین‌طور به اجتناب از موانع و آفت‌های بسیاری نیاز دارد.

۱۴. با عنایت به مطالب پیش‌گفته و با توجه به روایت‌های وارد شده درباره خلق نفس‌ها پیش از بدن‌ها، نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس با مانع و اشکال جدی مواجه است.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳)، رسائل ابن سینا، ج ۲، به اهتمام حلمی ضیاء اولکنی، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۲. _____ (۱۳۸۳)، رساله نفس، تصحیح و مقدمه موسی عمید، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاة، ویرایشگر محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۵. ارسطو (۱۳۸۴)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران: حکمت.
۶. اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.
۸. خامنه‌ای، محمد (۱۳۷۸)، «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۱۵.
۹. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه الرسائل التسعه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. _____ (۱۳۴۱)، کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۳. _____ (۱۹۸۱/۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۴. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: صدرا.

۱۷۵



نظر
صدرا

نقش حرکت جوهری در تکامل انسان

Abstracts

Validity Of Moral Intuitions: A Study Of Singer's View

Sajjad Rahmati

MA Student, Zanzan University.
sajdrahmati1368@gmail.com

Sahar Kavandi

Associate Professor, Zanzan University.
drskavandi@znu.ac.ir

Mohsen Jahed

Associate Professor, Zanzan University.
jahed.mohsen@znu.ac.ir

Intuitions have a justifying role in ethics, and moral judgments are formed in accordance with them. Scientific studies in cognitive sciences challenged the validity of moral intuitions and strengthened the position of singer that reliance on intuitions cannot be plausible. Singer found three problems with practical intuitions and merely accepted the theoretical intuitions. He believes that relying on pure reason is the only element for preventing us from skepticism, and while he criticized Rawls's reflective equilibrium, he suggests that any methodological or epistemological theory, like reflective equilibrium that pays a role in intuitions, is fundamentally problematic, and may be an obstacle for moral reformation. In this essay, we introduce Singer's position about validity of intuitions and evaluate it, and then study critics' arguments and show its weak points and strengths.

Keyword: Moral Intuitions, Moral Judgment, Reflective Equilibrium, Peter Singer.



The Naturalistic Fallacy in Moore's View

Fereshteh Arjmand

MA Student of Moral Philosophy.
seyedefereshtearjmand@gmail.com

Gholamhossain Tavakkoli

Associate Professor, University of Isfahan.
tavacoly@yahoo.com

The main purpose of this paper is to examine Moore's view regarding the indefinability of good: is good undefinable? On his view, the concept of good is not derivable of any other concept. Therefore "good" is irreducible to other concepts. According to him, goodness is simple and undefinable. What is meant by definition? Among different definitions, Moore focuses on the most important sense thereof. In addition, Moore considers the "good," as a non- natural quality. He thinks that any effort to identify the good with other natural qualities is a fallacy. It is a naturalistic fallacy as he calls it. He supports his idea by the open question argument. In this paper we will argue that Moore's argument shows at most that the meaning of good and pleasure, for example, are not the same. They are conceptually different but it does not preclude the supposition that they both refer to one and same property.

Keywords: G. E. Moor, Definition, Naturalistic Fallacy, Open Question Argument, Good.

A Comparison Of The Concept Of "Self" In The Moral Theory Of Aristotle And Ayn Rand

Raham Sharaf

Assistant Professor, Zanjan University.
rahamsharaf@yahoo.com

The concept of "self" is very significant in moral philosophy. The definition of this concept and the demarcation of self and the other have important repercussions in the formation of a moral theory. Ayn Rand and Aristotle have considered the problem of self in their moral theories, and they delimited their theories accordingly. A significant part of Rand's moral theory is influenced by Aristotelian principles. Rand's theory of human person as well as her emphasis on the role of rationality in ethics has an Aristotelian character, but there are significant differences between their respective moral theories that I think are



rooted in their differences over the concept of the self in a moral sense and the relation between the self and the other. In this paper, I seek to elaborate the limits of the self in the moral theories of Rand and Aristotle, and then compare this concept in their views and explain its consequences in their moral theories.

Keywords: Self, Other, Solipsism, Aristotle, Rand, Self-centeredness.

Epistemology Of Disagreement And Higher Order Evidence

Omid Karimzadeh

Assistant Professor, Shahid Beheshti University, Researcher, IPM.

o_karimzadeh@sbu.ac.ir

This paper investigates the role of higher-order evidence in the debates concerning the epistemology of disagreement. After providing definitions for first-order and higher-order evidence respectively and emphasizing the difference between them, I propose an argument for the view that higher-order evidence can be considered as evidence just in the absence of first-order evidence. Then even through assessing the example concerning the reasoning-distorting drug, I investigate and criticize one of the most important views in the epistemology of disagreement, namely David Christensen's view. In this part, I defend the similarity between the role of higher-order evidence and undercutter evidence and the sameness of their functions in the epistemology of disagreement. Finally, I propose and assess Thomas Kelly's argument for the neutral role of higher-order evidence in the debate. In this part, after defending Kelly's argument from an objection according to which considering the probative force of higher-order evidence leads to Equal Weight View, I will show how Kelly's argument claims to work.

Keywords: First-order Evidence, Higher-Order Evidence, Epistemic Disagreement, Conciliationism, Defeater, David Christensen, Thomas Kelly.

A Solution For The Old Problem Of Explaining The Horizontal Gradation

Hadi Mousavi

Assistant Professor, Hawza and University Research Institute.

mousavihadi3@gmail.com

The conceptual principle of "existential gradation" as a principle of transcendental theosophy attempts to explain the multiplicity in the world under the theory of the fundamentality of existence. Although it is supported by rational arguments, the



multiplicity in the stage of horizontal entities is not explained by this principle. Or at least there is no clear explanation about horizontal multiplicity under this principle. There is a fact that every explanation that we have seen in different books is an explanation of vertical multiplicity. This article seeks to explain the principles of horizontal and vertical multiplicities in entities and then explain the way in which horizontal gradation can be explained in a manner that there is no factor other than existence. This article is just concerned with a part of this explanation. This is not a new theory, nor a new theory based on Mulla Sadra's principles, but just an explanation for one of Mulla Sadra's theories such that it preserves the principle that the criterion of differentiation is nothing but existence.

Keywords: Existential Gradation, Horizontal Gradation, Vertical Gradation, Existential Motion.

Revisiting The Principles And Conditions Of Ta'wīl According To Qāḍī Nu'mān

Gholamhossain Eshrati

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy and the Head of Ma'sumiyya Higher Education Institute.

a.eshrati@gmail.com

Qāḍī Nu'mān, a well-known Isma'īlī jurist (faqīh), introduced a different approach to the problem of interpretation (ta'wīl) from other Isma'īlī scholars. In contrast with the dominant Isma'īlī view that is too liberal with interior interpretations and sometimes leads to mistakes, Qāḍī Nu'mān commits himself with ta'wīl with an eye to the explicit meanings of texts. With this moderate approach to ta'wīl, he tries to be immune from errors of other Isma'īlī scholars. He takes the apparent meanings of the Quran to be silent and a miracle of the Prophet (s) and the interior (bāḥīn) meanings of the Quran (ta'wīl) to be a miracle of the Shiite Imams (a). He takes ta'wīl to be a discipline that is verifiable in terms of Quranic verses and some rules and principles. Although he made some implausible ta'wīls or interpretations, we can extract some rules and conditions for ta'wīl from his views: considering both the apparent and the interior or hidden meanings, conceptual relation between ta'wīl and reasoning, the effect of purity or piety on the accuracy of ta'wīl, its leading to Imam (a)'s knowledge, and the role of faith in the accuracy of ta'wīl. Despite the advantages of Qāḍī Nu'mān's approach to ta'wīl, there are serious problems with it that I shall deal with in this paper.

Keywords: Ta'wīl (Interior Interpretation), Isma'īlīyya, Qāḍī Nu'mān, Principles of Ta'wīl, Interior Approach.

The Role of Substantial Motion in the Human Perfection

Ebrahim Alipour

PhD student, University of Qom and the faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy.
Alipoor969@yahoo.com.

Asgar Dirbaz

Associate professor, University of Qom
Askar.dirbaz@qom.ac.ir

The issue of motion has as long a history as that of human beings. Human beings were concerned with it before they were concerned with significant issues in philosophy such as “existence” and “intellect”. An early philosopher who was concerned with the issue was Anaximander-the philosopher in the Ancient Greece-who believed in the eternal motion in the world. The theory of substantial motion can be traced back to the philosophy of Heraclitus-another Ancient Greek philosopher. Muslim philosophers also concerned themselves with this issue and discussed many problems regarding motion. The “motion” is a problem in ontology, epistemology, cosmology, and anthropology. In this paper, we will concern ourselves with anthropological problems of motion from a certain perspective; we will evaluate the role of “substantial motion” in the problem of “mind-body relation” and the substantial perfection of human beings. Given that the theory of “physical incipience of the soul” is an implication of the substantial motion, we will examine the theory of soul perfection and its development from a material body to pure immateriality or spirituality, and we will finally evaluate Mullā Ṣadrā’s account given hadiths concerning the creation of the soul.

Keywords: Motion, Perfection, Substantial motion, Physical incipience, Spiritual survival, Perfection, Soul.

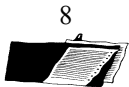


Table of Content

Validity Of Moral Intuitions: A Study Of Singer's View	4
Sajjad Rahmati Sahar Kavandi Mohsen Jahed	
The Naturalistic Fallacy in Moore's View	32
Fereshteh Arjmand Gholamhossain Tavakkoli	
A Comparison Of The Concept Of "Self" In The Moral Theory Of Aristotle And Ayn Rand	58
Raham Sharaf	
Epistemology Of Disagreement And Higher Order Evidence	81
Omid Karimzadeh	
A Solution For The Old Problem Of Explaining The Horizontal Gradation	110
Hadi Mousavi	
Revisiting The Principles And Conditions Of Ta'wil According To Qāḍī Nu'mān	134
Gholamhossain Eshrati	
The Role of Substantial Motion in the Human Perfection	156
Ebrahim Alipour Asgar Dirbaz	
Abstracts	176



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 20, No. 3, Autumn 2015

79

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

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

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	آیین حکمت	آینه پژوهش	مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
نام پدر:		نام و نام خانوادگی:		نام نهاد:
میزان تحصیلات:		تاریخ تولد:		شرکت:
کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:		نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:		
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:		
تلفن همراه:		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 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
فکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی