

جان راولز و روش تعادل اندیشه‌ورزانه در اخلاق

مجید ملایوسفی^۱

چکیده

نلسون گودمن در بحث از معضل قدیمی استقرا به مطلبی اشاره می‌کند که بعدها جان راولز آن را روش تعادل اندیشه‌ورزانه نامید و آن را به منظور استنتاج نظریه عدالت در حوزه فلسفه سیاسی به کار بست. وی مدعی بود در یک جامعه لیبرال، گزینش یک اصل خاص در باب عدالت، مستلزم ترجیحی تحکمی خواهد بود. برای حل این معضل، راولز وضع اولیه‌ای را فرض می‌گیرد که از طریق فرایند آن افراد در خصوص اصول هنجاری عدالت به توافق می‌رسند. از نظر او این اصول باید از طریق روش تعادل اندیشه‌ورزانه با احکام اخلاقی ما درباره موارد خاص و جزئی سازگاری یابند. کاربرد مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در حوزه اخلاق را برخی فیلسوفان و صاحب‌نظران نقد کرده‌اند. برخی دیگر از آن دفاع کرده‌اند. به نظر می‌رسد در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی نمی‌توان تنها با توسل به نظریه‌های اخلاقی و نیز اصول اخلاقی انتزاعی به حل مسائل اخلاقی پرداخت. از همین رو، به‌رغم مشاجره‌های فراوانی که از حیث نظری درباره این روش وجود دارد، از حیث عملی این روش کاربرد فراوانی در حوزه اخلاق به ویژه اخلاق کاربردی دارد؛ به گونه‌ای که برخی مدعی شده‌اند این روش تنها روش مفید در حوزه اخلاق است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، تعادل اندیشه‌ورزانه، نلسون گودمن، جان راولز، روش‌شناسی.

نلسون گودمن در مقاله معروف و کلاسیک خود با عنوان «معمای جدید استقرا» (۱۹۵۵) در بحث از معضل قدیمی استقرا به مطلبی اشاره می‌کند که بعدها جان راولز آن را در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* (۱۹۷۱)، تعادل اندیشه‌ورزانه (reflective equilibrium) نامید. مسئله استقرا اغلب مسئله هیوم نامیده می‌شود، زیرا این هیوم بود که نخستین بار در دو اثر *رساله‌ای در باب ماهیت انسان* و نیز *تحقیق در باب فاهمه انسانی* از مسئله استقرا بحث کرد که مسئله‌ای درباره توجیه استنتاج‌های استقرایی است. استنتاج‌های استقرایی، استنتاج‌های تعمیم‌یافته‌ای است که ما را از مجموعه محدودی از مشاهده‌ها به یک بیان یا حکم کلی می‌رساند. استنتاج‌های استقرایی نقش مهمی در حیات روزمره ما و نیز در علم دارند و دانشمندان قوانین عام را از مشاهده‌های خاص و جزئی استنتاج می‌کنند؛ برای مثال، قانون عام سقوط اجسام حاصل مجموعه محدودی از مشاهده‌هاست.

پرسش هیوم درباره‌ی شأن توجیهی چنین استنتاج‌هایی بود. هیوم بیان داشت که ما نمی‌توانیم به صورت پیشین (a priori) بدانیم که آینده یا به‌اصطلاح موارد مشاهده‌نشده شبیه به گذشته یا موارد مشاهده شده است. در واقع تناقضی در اعتقاد به تغییر در جریان طبیعت وجود ندارد؛ بدین معنا که آینده آن‌گونه که ما بر اساس استقرا انتظار داریم، تحقق نمی‌یابد؛ برای مثال، این اندیشه که سنگ رها شده در نزدیکی زمین سقوط نخواهد کرد، به یک تناقض منطقی نمی‌انجامد. بنابراین، ما باید در پی نوع دیگری از توجیه (justification) برای استنتاج‌های استقرایی باشیم. یک بیان طبیعی این است که ما به اصل همسانی (uniformity) در طبیعت متوسل شویم که طبق آن آینده شبیه گذشته است. این اصل به ما اجازه می‌دهد که از مجموعه محدودی از مشاهده‌ها به یک حکم کلی برسیم، اما پرسش این است که چگونه می‌توانیم اصل همسانی در طبیعت را توجیه کنیم، زیرا همان‌گونه که بیان شد این سخن که آینده شبیه گذشته نیست به تناقضی نمی‌انجامد. بنابراین، امکان توجیه پیشین اصل همسانی در طبیعت وجود ندارد. البته توجیه پسین (a posteriori) این اصل نیز ممکن نیست، زیرا

این اصل خود یک حکمی کلی است که تنها به شیوه‌ای تجربی و از طریق یک استقرا می‌تواند توجیه یابد، اما مسئله این است که استقرا خود بر اصل یکسانی در طبیعت مبتنی است. بنابراین، هیچ روش غیر **دوری** برای توجیه اصل یکسانی در طبیعت به شیوه تجربی وجود ندارد. نتیجه سلبی کلام هیوم این است که هیچ‌گونه دفاع عقلانی از اعتبار استنتاج‌های استقرایی وجود ندارد. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که ما همواره بر استنتاج‌های استقرایی تکیه کرده و به اعتبار آنها معتقد هستیم، ولی این پرسش مطرح است که ما چگونه به این باور تزلزل‌ناپذیر رسیده‌ایم؟ پاسخ خود هیوم این بود که ما به واسطه عادت روزمره فرض می‌گیریم آینده شبیه گذشته است. در نگاه نخست پاسخ هیوم راه حلی برای مسئله استقرا به نظر نمی‌آید، بلکه بیشتر نوعی شک‌گرایی در باب استنتاج‌های استقرایی به نظر می‌رسد (Seid, 2009: 122-3).

گودمن مدعی بود که توانسته است مسئله استقرا را حل و بلکه منحل کند. وی بر این باور بود که ایده اصلی برای پاسخ به این مسئله در نوشته‌های خود هیوم یافت می‌شود. گودمن نخست به نحوه توجیه استنتاج‌های قیاسی و پس از آن استنتاج‌های استقرایی می‌پردازد. او در بحث از چگونگی توجیه استنتاج‌های قیاسی و استقرایی، فرایند توجیه را فرایند ایجاد سازگاری دوسویه میان قواعد عام استنتاج و استنتاج‌های صورت گرفته خاص و جزئی می‌داند. وی در این خصوص می‌گوید «ما چگونه قیاس را توجیه می‌کنیم؟ به طرز ساده با نشان دادن مطابقت آن با قواعد استنتاج قیاسی... به همین گونه وظیفه اصلی در توجیه یک استنتاج استقرایی این است که نشان داده شود با قواعد عام استقرا مطابقت دارد... اعتبار یک قیاس نه تنها به مطابقت آن با هرگونه قاعده کاملاً تحکمی که در اختیار ما، بلکه به مطابقت آن با قواعد معتبر نیز بستگی دارد...، اما اعتبار این قواعد چگونه معین می‌شود؟» (Goodman, 1971: 63).

گودمن در پاسخ به این پرسش بر خلاف فیلسوفانی که بر ناشی شدن این قواعد از اصول متعارف تأکید دارند و نیز کسانی که ریشه این قواعد را در طبیعت ذهن انسان می‌دانند، معتقد است «اعتبار آنها به مطابقت با

استنتاج‌های قیاسی خاصی بستگی دارد که ما در عمل انجام داده و تصدیق می‌کنیم. اگر قاعده‌ای به استنتاج‌های ناپذیرفتنی بینجامد، آن را به‌عنوان قاعده‌ای نامعتبر کنار می‌گذاریم. بنابراین، توجیه قواعد عام ناشی از احکامی است که استنتاج‌های قیاسی خاص را رد کرده یا می‌پذیرند» (Goodman, 1971: 63-64).

اما همان‌گونه که گودمن اشاره می‌کند در وهله اول این **دوری** وقیحانه به نظر می‌آید، زیرا استنتاج‌های قیاسی به‌واسطه مطابقتشان با قواعد عام معتبر توجیه می‌شوند درحالی‌که خود این قواعد عام به‌سبب مطابقتشان با استنتاج‌های معتبر توجیه می‌شوند، اما از نظر گودمن این **دور**، **دوری** شریف است، زیرا قواعد عام و استنتاج‌های خاص به یکسان به‌دلیل توافق با یکدیگر توجیه می‌شوند. از نظر گودمن «یک قاعده اگر به استنتاجی بینجامد که ما به پذیرش آن مایل نباشیم اصلاح می‌شود و یک استنتاج اگر قاعده‌ای را نقض کند که ما مایل به اصلاحش نیستیم، رد خواهد شد. فرایند توجیه فرایند ایجاد سازگاری دوسویه میان قواعد و استنتاج‌های مقبول است» (Goodman, 1971: 64).

به همین ترتیب، بنابر دیدگاه گودمن ما استنتاج‌های استقرایی خاص را با نشان‌دادن مطابقت آنها با قواعد یا اصول استقرا که در عمل پذیرفته‌ایم توجیه می‌کنیم و این قواعد یا اصول نیز نشان‌دادن مطابقتشان با احکام ما در خصوص اینکه کدام یک از استنتاج‌های خاص ما پذیرفتنی و کدام یک ناپذیرفتنی‌اند، توجیه می‌شوند. گودمن مدعی است بدین شیوه می‌توان شک‌گرایی هیوم را در باب استقرا پاسخ داد (Goodman, 1971: 64).^۱

دیدگاه گودمن را می‌توان بر دوگونه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تفسیر کرد. طبق تعبیر معرفت‌شناختی هنگامی که فرایند اصلاح دوسویه از طریق روش تعادل اندیشه‌ورزانه کامل شود، قواعد و احکام جزئی ما توجیه می‌شوند. هرچند گودمن تعبیر معرفت‌شناختی را قصد کرده است، با این حال پیشنهاد گودمن می‌تواند روش‌شناختی نیز تعبیر شود. تعبیر روش‌شناختی از تعادل اندیشه‌ورزانه می‌پذیرد که تحقیق فلسفی در باب

۱ در چینش مباحث این بخش از مقاله زیر سود برده‌ام:

استنتاج قیاسی یا استقرایی با فرایند اصلاح دوسویه، از آن نوعی که گودمن توصیف می‌کند، هدایت می‌شود (DePaul, 2005: 291). جان راولز در بسط چنین تعبیری از دیدگاه گودمن تأثیر بسزایی داشت. در واقع راولز کسی بود که با طرح نظریه عدالت، دیدگاه گودمن را به‌عنوان روشی در حوزه اخلاق به کار بست.

راولز و اصول عدالت

کانت در اخلاق، اراده آزاد (free will) یا اختیار را علت مؤثری می‌داند که از هیچ عامل خارجی متأثر نیست. به بیان دیگر، کانت هر چیزی را بیرون از اراده انسانی از جمله خواسته‌ها و امیال انسانی، عاملی خارجی و در نتیجه غیر مؤثر بر اراده تلقی می‌کند. در نتیجه اراده از نظر کانت کاملاً خودمتمین است، ولی از آنجا که اراده یک علت تلقی می‌شود، می‌باید طبق یک قانون (Law) عمل کند. در واقع علت فاقد قانون از نظر کانت یک امر متناقض است، ولی از آنجا که اراده انسانی آزاد است، هیچ قانون یا اصلی نمی‌تواند از خارج بر آن تحمیل شود. بنابراین، کانت به این نتیجه می‌رسد که اراده می‌باید مستقل (autonomous) باشد، یعنی قانون و اصل خویش را دارا باشد. اما اگر قرار باشد اراده اصل یا قانونی را برای خود برگزیند، در این صورت این مشکل بروز می‌کند که اراده با تحمیل یک قانون و اصل بر خودش، آزادی خویش را به شیوه‌ای تحکمی محدود و مقید کرده است. راه حل کانت برای حل این مسئله، تمسک به اصل امر مطلق (categorical imperative) بود که طبق آن ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که عمل ما بتواند به‌عنوان قانونی کلی و جهان‌شمول درآید و این تنها قانون اراده است. امر مطلق هیچ فشاری را از بیرون بر اراده تحمیل نمی‌کند، زیرا تنها از ماهیت اراده ناشی می‌گردد یا اعتبار می‌شود. در واقع امر مطلق آنچه را که اراده می‌باید انجام دهد تا آزاد تلقی شود، توصیف می‌کند (Korsgaard, 2003:114).^۱

۱. این بند از رساله دکتری اینجانب که در سال ۱۳۸۴ دفاع شده است نقل شده است.

راولز نیز با الهام از نظریه کانت، برای یک جامعه لیبرال که اساس آن بر عدالت است، اصولی را اعتبار کرد تا آن اصول بتوانند پاسخ‌گوی مسائل اخلاقی در باب ساختار اصلی یک جامعه کاملاً نظام‌یافته باشند. به‌رغم معانی و جنبه‌های مختلف عدالت، راولز در اینجا محدود به عدالت اجتماعی بحث می‌کند. مفهوم پیشنهادی راولز از عدالت از گزاره‌های بدیهی یا پیشین استنتاج نشده یا از طریق تحلیل مفاهیم یا معانی اخلاقی حاصل نیامده است، بلکه در عوض اصول آن طی یک روند فرضی حاصل آمده است. به‌باور راولز در اینجا تنها اصولی که از طریق این روند فرضی مورد توافق تمامی طرف‌های درگیر و ذی‌نفع قرار می‌گیرد دو اصل زیر است:

اصل اول: «هر شخص باید به بیشترین میزان نسبت به مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی، مشابه حق دیگران از مجموعه آزادی‌ها حق برابری داشته باشد»؛

اصل دوم: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان یابند که الف) در خدمت بیشترین منفعت برای کسانی که کمترین امتیاز را دارند باشد؛ ب) با مناصب و موقعیت‌هایی همراه باشند که برای همگان در شرایط تساوی منصفانه فرصت‌ها، قابل دسترس باشند»^۱ (Rawls, 1971: 53).

با توجه به اینکه توصیف‌های متفاوت و بدیلی از عدالت وجود دارد که ترجیح یکی از آنها بر دیگری نیازمند توجیه است، راولز در توجیه تفسیر خود از عدالت و اصول آن استدلالی می‌آورد که، زیرا بر مفهوم قرارداد (contract) مبتنی است. استدلال راولز را می‌توان تلاشی در جهت ارائه راه‌حلی برای مسئله توجیه در اخلاق دانست. دیدگاه راولز بدیلی برای نظریه‌های اخلاقی سودگروی^۲ (utilitarianism) و شهودگرایی (intuitionism) است. از نظر خود راولز دیدگاه او در نسبت با سودگرایی و شهودگرایی بهترین و مناسب‌ترین

۱ اصل اول به آزادی‌های اساسی و اصل دوم به سازمان‌هایی مربوط است که تعدیل‌کننده نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی هستند (Mandle, 2009: 48).

۲ از نظر راولز سودگروی نمی‌تواند تبیینی رضایت‌بخش از حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان به‌عنوان افرادی آزاد و برابر فراهم آورد (Mandle, 2009: 10).

مبنای اخلاقی را برای یک جامعه دموکراتیک فراهم می‌آورد. با وجود این، راولز اذعان دارد که طرح او به طور ضمنی و تلویحی در سنت قراردادگرایی لاک، روسو و کانت آمده است (Mikhail, 2011: 5).

استدلال بر توجیه اصول عدالت

راولز در استدلال خود بر توجیه اصول عدالت از اصطلاح‌هایی فنی بهره می‌برد که فهم آنها در فهم استدلال او و نیز مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه که بخشی از استدلال اوست تأثیرگذار است. این اصطلاح‌ها عبارتند از: احکام یا داوری‌های بررسی‌شده^۱ (considered judgments)؛ وضع اولیه (original position) و وضعیت نخستین (initial situation) (Mikhail, 2011: 5). احکام اخلاقی بررسی‌شده از نظر راولز احکامی هستند که در آنها قوای اخلاقی ما به احتمال زیاد بدون اعوجاج به نمایش در می‌آیند (Rawls, 1971: 42). مجموعه احکام بررسی‌شده در دو مرحله از مجموعه احکام یا شهودهای اخلاقی اولیه ما به دست می‌آیند؛ بدین نحو که نخست احکامی که شخص به آنها اعتماد نداشته و یا در نبود اطلاعات کافی و مانند آن حاصل آمده‌اند کنار گذاشته می‌شوند و در مرحله دوم، احکام بررسی‌شده بار دیگر اصلاح و تعدیل می‌شوند تا بی‌نظمی‌هایی که مانع سازگاری آنها با مجموعه اصول اخلاقی است، کنار گذاشته شوند. برخی معتقدند برای اینکه بتوان حکمی را یک حکم بررسی‌شده تلقی کرد باید آن حکم اولاً، عاری از خطاها و پیش‌داوری‌های آشکار باشد؛ ثانیاً، با درجه بالایی از اطمینان حاصل آمده باشد؛ ثالثاً، دارای ثبات بوده و در برابر دگرگونی‌ها مقاوم باشد (Nichols, 2012:2).

به‌طور کلی وضعیت نخستین را می‌توان ویژگی مشترک تمامی نظریه‌های قرارداد‌گرایانه تلقی کرد. وضعیت نخستین می‌تواند پذیرای تعبیرهای محتمل زیادی باشد که هر کدام از آنها در قالب مجموعه‌ای از شرط‌ها و

۱ راولز در اثر اولیه خودش (Outline of a Decision Procedure for Ethics) در باب تعادل اندیشه‌ورزانه به توصیف شرط‌هایی که باید محقق شوند تا بتوان مدعی شد یک شخص دارای یک حکم اخلاقی بررسی‌شده است و نیز اوضاع و احوالی که تحت آنها او به چنین حکمی دست می‌یابد، می‌پردازد، ولی در آثار بعدی‌اش در خصوص این شرط‌ها توضیح بیشتری نمی‌دهد (Thiel & Delden, 2010: 188).

قیدها به بیان می‌آیند. بر همین اساس، راولز میان وضعیت نخستین و تعبیرهای خاص از آن تمایز می‌نهد و به تعبیر خاص خویش از وضعیت نخستین، عنوان وضع اولیه را اطلاق می‌کند (Mikhail, 2011: 8). بدین منظور، وی در فصل سوم از کتاب *نظریه عدالت* به تفصیل از وضع اولیه فرضی که در آن افراد با شرطها و قیدهای خاصی به یک توافق درباره اصول هنجاری عدالت می‌رسند، بحث می‌کند. راولز در این فصل در چندین عنوان از شرایط توصیف‌کننده وضع اولیه بحث می‌کند که عبارتند از: مقتضیات (circumstances) عدالت؛ قیدهای (constraints) صوری مفهوم حق (right)؛ پرده جهل و عقلانیت اطراف توافق^۱.

از نظر راولز مقتضیات عدالت را می‌توان شرایط عادی توصیف کرد که ذیل آنها همکاری میان انسان‌ها امکان و ضرورت می‌یابد (Rawls, 1971: 109). توضیح اینکه در یک اجتماع انسانی ما هم وحدت منافع و هم تعارض منافع را داریم، زیرا بنابر وحدت منافع، همکاری اجتماعی می‌تواند حیات بهتری را برای همه انسان‌ها ممکن سازد و در تعارض منافع نیز انسان‌ها درباره توزیع منافع حاصل از همکاری‌شان بی‌اعتنا نیستند و هر انسانی در پی سهم بیشتری از منافع است. بنابراین، در یک جامعه انسانی نیاز به اصولی برای توزیع منافع و توافق بر سر تقسیم منافع ضروری می‌نماید. شرایط زمینه‌ای که چنین ضرورتی را موجب می‌شوند، مقتضیات عدالت قلمداد می‌شوند. این شرایط را می‌توان به دو نوع عینی و ذهنی تقسیم کرد. از جمله شرایط عینی می‌توان به همزیستی انسان‌ها در یک زمان و منطقه جغرافیایی واحد، یکسان بودن نسبی قوای بدنی و دماغی انسان‌ها و غلبه نداشتن یکی بر دیگری و در نهایت کمبود نسبی منابع طبیعی و غیر طبیعی که همکاری میان انسان‌ها را ضروری می‌سازد اشاره کرد، ولی مراد از شرایط ذهنی امور مرتبط با اشخاص است. انسان‌ها به‌رغم نیازها و منافع مشترک، دارای برنامه‌های مختلف برای زندگی خویش هستند که این برنامه‌ها یا برداشت‌های مختلف از امر خیر (good) آنها را به سوی غایت‌ها و اهداف متفاوتی رهنمون می‌شود و به ایجاد ادعاهای متعارض درباره

۱ برخی شرط‌های وضع اولیه را به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند: شرط‌های مربوط به معرفت (knowledge) و شرط‌های مربوط به انگیزش (motivation). برای آگاهی بیشتر نک: Barry, 1973: 10.

منابع طبیعی و اجتماعی کمک می‌کند. افزون بر این، افراد دارای باورهای دینی و فلسفی و نیز آموزه‌های سیاسی و اجتماعی مختلف هستند. راولز مجموع این شرایط عینی و ذهنی را مقتضیات عدالت می‌نامد. وی به منظور آسان‌سازی بحث، از میان شرایط عینی بر کمبود نسبی منابع و از میان شرایط ذهنی بر تعارض منافع تأکید می‌کند و مقتضیات عدالت زمانی حاصل می‌آید که اشخاص در شرایط کمبود منابع، دعاوی متعارض درباره تقسیم امتیازهای اجتماعی داشته باشند. در واقع، اگر این مقتضیات نبود، جایی برای فضیلت عدالت نبود، همچنان‌که اگر تهدیدها و خطرها در زندگی ما نبودند، جایی برای فضیلت شجاعت نبود (Rawls, 1971: 109-110).

منظور راولز از قیدها صوری مفهوم حق، قیده‌های خاصی هستند که در هر گزینشی از اصول اخلاقی و نه تنها اصول عدالت لحاظ می‌شوند. این قیدها که در تمامی برداشت‌های سنتی از مفهوم عدالت یافت می‌شوند، تمامی اشکال خودگروی (egoism) را رد می‌کنند. از این رو، می‌توان مدعی شد که این اصول عاری از الزام اخلاقی نیستند. توجیه این شرط‌ها به واسطه تعریف یا تحلیل مفاهیم نیست، بلکه ناشی از معقولیت نظریه‌ای است که این شرط‌ها بخشی از آن هستند. راولز قیدها یا شرط‌های اصول اخلاقی را در پنج عنوان دسته‌بندی می‌کند. از نظر او اصول اخلاقی عدالت باید کلی (general)، یعنی غیر مشروط و دائم‌الاعتبار، عام (universal)، یعنی قابل کاربرد برای همه اشخاص و افراد، همگانی^۱ (public) و مورد توافق همگان، سامان‌مند (ordering) و نهایی (final) باشند^۲ (Rawls, 1971: 113-117).

از نظر راولز وضع اولیه فرض شده است تا ما از طریق فرایندی منصفانه به اصول عدالت برسیم. در واقع کارکرد اصلی وضع اولیه در نظریه جان راولز ارائه وضعیت منصفانه‌ای برای گزینش اصولی است که حاکم بر

۱. تفاوت میان شرط همگانی‌بودن و عام‌بودن این است که شرط عام‌بودن زمانی تحقق می‌یابد که اصول اخلاقی را همگان پذیرفته باشند.
۲. از آنجا که تعبیرهای سنتی از فایده‌گرایی و شهودگرایی نیز این شرط‌ها را برآورده می‌کنند، این قیدها نمی‌توانند ملاک خوبی را برای قضاوت میان نظریه راولز و رقیبان اصلی او فراهم آورند.

ساختار اصلی جامعه است. به اعتقاد راولز این امر می‌تواند با بی‌اثر کردن تأثیرهای تمامی امکاناتی که سبب وسوسه انسان‌ها می‌شوند تا از اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی به سود خویش سود جویند، حاصل می‌شود. پرده جهل برای دستیابی به چنین هدف و غایتی طراحی شده است (Katzner, 1980: 53). افراد به دلیل وجود این جهل ناگزیرند اصول عدالت را تنها بر پایه ملاحظه‌های کلی گزینش کنند.

همان‌طور که برخی بیان کرده‌اند این جهل می‌تواند در نسبت با خود فرد، جامعه و ارتباط فرد با جامعه مطرح شود. درباره قسم اول باید گفت هیچ کس از شانس خویش در توزیع دارایی‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش و قدرت بدنی و مانند آن خبر ندارد. همچنین هیچ کس از فهم خویش از امر خیر، جزئیات طرح حیاتش یا حتی ویژگی‌های خاص روان‌شناختی‌اش آگاه نیست.

هر کدام از این مؤلفه‌ها نقش مهمی در ممانعت شخص از تأکید بر اصولی دارد که برای دستیابی به غایت‌های خاص وی در نظر گرفته شده‌اند؛ برای مثال، اگر شخص از نیرومندی خود آگاه باشد، اصولی را برخواهد گزید که به نفع اشخاص قدرتمند است. قسم دوم از جهل به شرایط خاص جامعه‌ای مربوط است که فرد در آن قرار دارد. راولز در پی اصولی برای عدالت است که برای تمامی جوامع کاربرد داشته باشند. از نظر راولز افراد برای اینکه بتوانند منصفانه اصول عدالت را برگزینند، باید از میزان پیشرفت جامعه و نسل خود آگاه نباشند، زیرا در غیر این صورت اصولی را برخواهند گزید که به نفع جامعه‌ای با آن سطح از پیشرفت و یا انسانی که به نسل خاصی تعلق دارد باشد. بنابراین، شخص به سبب جهل از وضعیت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش به گزینش اصولی دست خواهد زد که برای تمامی نسل‌ها با هر سطحی از پیشرفت منصفانه خواهد بود، ولی قسم سوم از جهل به جایگاه خاص فرد در جامعه، یعنی موقعیت اجتماعی - سیاسی او مربوط است. در واقع اگر موقعیت خاص افراد معلوم باشد، آنها اصولی را برخی گزینند که به نفع طبقه اجتماعی‌شان باشد، ولی ایده عدالت به مثابه انصاف باید آن اصولی را برگزیند که نه تنها برای یک فرد یا طبقه خاص برای هر فردی از افراد یک جامعه

منصفانه باشند. با این حال، پرده جهل، معرفت به واقعیت‌های کلی را از میان نمی‌برد. در واقع افراد در وضع اولیه فهمی از قوانین یا اصول کلی حاکم بر اوضاع سیاسی، اقتصادی، سازمان‌های اجتماعی، روان‌شناسی انسان و غیره دارند (Katzner, 1980: 54-5; Rawls, 1971: 118-119).

راولز در بحث از وضع اولیه، عقلانیت اطراف قرارداد را مفروض می‌گیرد؛ بدین معنی که هر کس در گزینش اصول تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد تا به بهترین نحو منافعش را پیش ببرد، اما از سوی دیگر راولز فرض می‌گیرد که در وضع اولیه افراد از فهم و برداشت خود از امر خیر مطلع نیستند. بنابراین، هرچند افراد برای زندگی خود برنامه دارند، ولی از جزئیات آن یعنی غایت‌ها و منافع فرعی و جزئی برای تحقق چنین برنامه‌ای آگاه نیستند. با این حال، آنها می‌دانند که به طور کلی باید بکوشند مراقب آزادی‌هایشان باشند و فرصت‌هایشان را گسترش دهند و ابزارهای خود را برای تحقق اهداف و غایاتشان بهبود بخشند. بنابراین، آنها می‌توانند به یک تصمیم عقلانی (rational) دست بزنند. از نظر راولز مفهوم عقلانیت در اینجا بجز قید خاصی که خود راولز بدان می‌افزاید، در نظریه‌های اجتماعی مفهومی آشناست. از نگاه وی شخص دارای عقلانیت، شخصی است که در گزینه‌های پیش روی خود اولویت‌بندی منسجمی داشته باشد؛ یعنی گزینه‌های پیش روی خود را بر پایه میزان کارایی‌شان در پیشبرد اهداف اولویت‌بندی کند. از نظر راولز در وضع اولیه کار عقلانی این است که افراد قرارداد قاعده حداکثر ممکن (maximin rule) را به کار گیرند که این امر به آنها می‌آموزد اصلی را برگزینند که بدترین پیامد ممکن‌اش بهتر از پیامدهای اصول رقیب باشد (Mandle, 2009: 18).

البته اشاره کردیم که راولز برای عقلانیت قیدی را می‌افزاید که نامعمول است. از دیدگاه راولز شخص دارای عقلانیت رشک و حسد (envy) ندارد؛ یعنی این گونه نیست که اگر دچار آسیب و زیان شد، دوست بدارد که دیگران هم مبتلا شوند. ایده اصلی در اینجا آن است که یک شخص عاقل کسی است که این واقعیت که دیگران چه بسا سهم بیشتری از خیرهای اجتماعی (social goods) داشته باشند، او را آشفته نکند؛ برای مثال، اگر

شما مخیر باشید بین درآمد سالانه‌ای به مبلغ پانزده میلیون تومان در جامعه‌ای که همه افراد به تساوی چنین درآمدی را دارند و نیز درآمد سالانه‌ای به مبلغ بیست میلیون تومان در جامعه‌ای که درآمد برخی افراد آن دو تا سه برابر این مبلغ باشد، شما به عنوان فردی که دارای عقلانیت است، گزینه دوم را انتخاب خواهید کرد. به بیان دیگر، عقلانیت مستلزم آن است که شخص در این حالت درآمد کمتر را تنها به این دلیل که مانع از درآمد بیشتر دیگران شود برنگزیند.^۱

تعادل اندیشه‌ورزانه و توجیه اصول عدالت

به ادعای راولز وضع اولیه بهترین تعبیر فلسفی از وضعیت نخستین است، زیرا قیدها یا محدودیت‌های وضع شده بر وضعیت نخستین نسبت به هر مجموعه رقیبی نه تنها از حیث گزینش عقلانی، بلکه حتی از حیث اخلاقی نیز معقول‌تر و پذیرفتنی‌ترند، زیرا در اینجا وضعیت نخستین (در وضع اولیه) به گونه‌ای تعبیر شده است که در آن اختیار (freedom)، تساوی (equality) و منفعت شخصی عقلانی (rational self-interest) طرف‌های قرارداد رعایت شده است. بدین نحو وضع اولیه نمونه‌ای از آن چیزی را فراهم می‌آورد که راولز عدالت روبه‌ای محض (pure procedural justice) می‌نامد که منظور از آن این است که اصولی که از این طریق گزینش می‌شوند از حیث هنجاری اصولی معتبرند، زیرا حاصل فرایندی هستند که به آنها توان اخلاقی بخشیده است (Mikhail, 2011: 9-10).^۲

از همین رو، راولز بیان می‌دارد که از طریق دیگری می‌توان توصیف خاص‌اش از وضع اولیه را توجیه کند که آن به اصطلاح روش تعادل اندیشه‌ورزانه است؛ راولز در این خصوص چنین بیان می‌دارد:

۱ البته راولز شرایط سه‌گانه‌ای را مطرح می‌سازد که ذیل آنها رشک و حسد امری عقلانی تلقی می‌شود؛ برای آگاهی بیشتر نک: Katzner, 1980: 57.

۲ این ویژگی وضع اولیه در نامی که راولز به برداشت خاص خود از عدالت داده، یعنی عدالت به مثابه انصاف (justice as fairness) لحاظ شده است. عدالت به مثابه انصاف در بردارنده این ایده است که اصول عدالت محصول توافقی هستند که خود منصفانه است.

وجه دیگری برای توجیه خاص از وضع اولیه وجود دارد. این وجه آن است که بینیم آیا این اصولی که برگزیده می‌شوند با باورهای بررسی‌شده ما از عدالت سازگارند... می‌توانیم ملاحظه کنیم که آیا به کارگیری این اصول هدایتگر ما به صدور احکام واحدی که ما شهود می‌کنیم و بیشترین اعتماد را به آنها داریم، هستند یا نه (Rawls, 1971: 17).

بنابراین، یک توصیف خاص از وضع اولیه تا آنجایی توجیه‌پذیر است که به اصولی بینجامد که با احکام اخلاقی بررسی‌شده ما درباره عدالت سازگار باشند. حال اگر فرض شود که توصیفی از وضع اولیه به اصولی بینجامد که با برخی از احکام اخلاقی بررسی‌شده ما در تعارض باشند، در این صورت از نظر راولز باید از طریق بازنگری و اصلاح در شرط‌ها و نیز احکام و اصول به تعادلی در این خصوص برسیم. هنگامی که این حالت تعادل حاصل شد، توصیف از وضع اولیه توجیه یافته و در نتیجه، اصول عدالت نیز حاصل می‌شوند. پس به‌طور کلی می‌توان گفت توصیف وضع اولیه از طریق منجر شدن به اصولی که با احکام بررسی‌شده ما سازگار باشند، توجیه می‌یابد. در نتیجه به نظر می‌آید که ابزار توافق (contract apparatus) در وضع اولیه نمی‌تواند اصول برگزیده‌شده را مستقل از سازگاری‌شان با احکام بررسی‌شده ما تأیید یا تصدیق کند. پس، می‌توان گفت تعادل اندیشه‌ورزانه بخشی از فرایند توجیه است.^۱

۱ از همین، در نظر برخی افراد ابزار توافق زاید به نظر می‌رسد یا حداقل می‌توان گفت مقدمه‌ای برای به کارگیری روش تعادل اندیشه‌ورزانه است. ریچارد هتر بیان می‌دارد که به نظر می‌رسد راولز نیز گاهی با گفتن بیان‌هایی همچون «ما می‌خواهیم به تعریف وضع اولیه پردازیم تا به راه حل مطلوب برسیم»، چنین دیدگاهی را برگزیده است. در مقابل کسانی همچون نورمن دینلز نافی آن هستند که ابزار توافق امری زاید باشد. دینلز با تمایز نهادن میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق (narrow reflective equilibrium) و تعادل اندیشه‌ورزانه موسع (wide reflective equilibrium)، مدعی است که در اینجا مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه موسع در نظر است تا تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق. بر این اساس، ابزار توافق در بحث راولز به‌عنوان بخشی از روش تعادل اندیشه‌ورزانه در نظر گرفته می‌شود.

اصطلاح تعادل اندیشه‌ورزانه یک اصطلاح معمول نیست، بلکه یک اصطلاح ابداعی و فنی است. از این رو، راولز در کتاب *نظریه عدالت* به طور خاص به تعریف تعادل اندیشه‌ورزانه پرداخته است. همچنین در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی»^۱ به اختصار از ماهیت تعادل اندیشه‌ورزانه بحث کرده است.

راولز تعادل اندیشه‌ورزانه را در مبحث چهارم کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* حالت‌هایی فرض می‌کند (hypothetical state) که در جریان تلاش برای توجیه وضع اولیه از طریق حل اختلاف‌ها میان احکام بررسی شده ما و اصول برآمده از توصیف وضع اولیه حاصل می‌آید، اما همو در مبحث نهم از همان کتاب عدالت تعادل اندیشه‌ورزانه را به گونه‌ای متفاوت از تعریف پیشین توصیف می‌کند. راولز در اینجا تعادل اندیشه‌ورزانه را تنها حالت‌هایی که برآمده از جریان توجیه وضع اولیه باشد نمی‌داند، بلکه آن را حالتی از امور می‌داند که زمانی تحقق می‌یابد که شخص فرصت ارزیابی و تأمل درباره توصیف‌های رقیب را در مورد حس عدالت‌خواهی‌اش پیدا کرده و در نتیجه، در داوری‌ها یا احکام اولیه‌اش تجدید نظر کرده باشد یا همچنان به آنها وفادار باشد (Mikhail, 2011: 11). در واقع راولز در مبحث چهارم از کتاب مسئله توجیه اصول عدالت را در نظر می‌آورد، در حالی که در مبحث نهم مسئله توصیف و تبیین حس عدالت‌خواهی را لحاظ می‌کند. هرچند راولز بر تفاوت میان این دو تعبیر تأکید ندارد، بلکه حتی تعبیر در مبحث نهم را ادامه و تکمیل تعبیر مبحث چهارم کتابش می‌داند، با این حال این اختلاف ظاهری در تعریف مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در مباحث چهارم و نهم از کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* بعدها سبب شد خود راولز و نیز شارحان او میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع تمایز نهند.

تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع

۱ نک:

Proceedings of the American Philosophical Association 48 (1974/75), pp. 5-22. (ارجاع نادرست ۴۴)

تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و تعادل اندیشه‌ورزانه موسع به صورت تلویحی در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* راولز و به صراحت در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی» آمده است (Tersman, 1993: 25). راولز در مبحث نهم از کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* در این زمینه می‌نویسد:

چندین تعبیر از تعادل اندیشه‌ورزانه وجود دارد، زیرا این مفهوم بسته به چند مطلب تفاوت می‌یابد اینکه آیا شخص باید تنها با آن توصیف‌هایی مواجهه یابد که کمابیش با داوری‌های فعلی‌اش، سوای از اختلافات اندک تطابق دارند یا اینکه شخص باید با تمامی توصیف‌هایی مواجهه یابد که می‌تواند به طرز موجه داوری‌هایش را به همراه تمامی ادله فلسفی موجود با آنها مطابقت دهد. در مورد اول ما کمابیش توصیف‌گر فهم یک شخص از عدالت هستیم آن‌گونه که هست؛ هرچند به واسطه برخی از بی‌قاعدگی‌ها چیزهایی را روا می‌داریم؛ در مورد دوم، فهم یک شخص از عدالت می‌تواند دستخوش تغییر اساسی باشد یا نباشد. بی‌گمان این نوع دوم از تعادل اندیشه‌ورزانه است که فرد در فلسفه اخلاق با آن سروکار دارد (Rawls, 1971: 43).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود راولز عبارت «نوع دوم از تعادل اندیشه‌ورزانه» را برای اشاره به چیزی به کار می‌برد که بعدها خودش در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی» تعادل اندیشه‌ورزانه موسع نامید (Mikhail, 2011: 23). در این مقاله، راولز از اصطلاح‌های مضیق (narrow) و موسع (wide) که نورمن دنیلز پیش‌تر به کار برده بود، استفاده کرد. تبیین راولز از تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و تعادل اندیشه‌ورزانه موسع در این مقاله با تبیین او در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* تفاوتی ندارد (Mikhail, 2011: 25). به اختصار می‌توان گفت از نظر راولز تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق حالتی از امور است که در آن یک توصیف از عدالت از میان مجموعه به‌نسبت محدودی از توصیف‌های احتمالی که کمابیش با داوری‌های بررسی‌شده ما سازگارند گزینش می‌شود. در مقابل، تعادل اندیشه‌ورزانه موسع در جایی است که یک توصیف از عدالت از میان مجموعه وسیع‌تری از بدیل‌ها انتخاب می‌شود و افراد فرصت می‌یابند که تمامی ادله فلسفی در حمایت از آن بدیل‌ها را مورد لحاظ کنند که در نتیجه آن چه‌بسا فهم‌شان از عدالت دگرگونی اساسی پذیرد.

تعبیر کلاسیک از تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع از آن نورمن دنیلز است؛ به گونه‌ای که امروزه کسی در بحث از تعادل اندیشه‌ورزانه، تمایز مطرح‌شده از سوی دنیلز را نادیده نمی‌گیرد. دنیلز در دو مقاله تأثیرگذارش^۱ ایده تعادل اندیشه‌ورزانه راولز را در حوزه اخلاق بسط داد تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع را به‌عنوان ابزاری برای پاسخ‌گویی به انتقادهای فیلسوفانی همچون ریچارد هئر، ریچارد برانت و پیتر سینگر به کار برد.

دنیلز در فرایند تمایز نهادن میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع، کوشید نشان دهد که تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق شباهت زیادی به روش‌های موجود در نظریه‌های نحو زبان دارد. از نظر او، تعادل اندیشه‌ورزانه موسع مورد توجه فیلسوفان اخلاق است (Mikhail, 2011: 27). دنیلز بر این باور است که تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق دو جزء یا مؤلفه دارد: الف) مجموعه‌ای از احکام اخلاقی بررسی شده که مورد پذیرش یک شخص خاص در یک زمان خاص است؛ ب) مجموعه‌ای از اصول اخلاقی عام که مجموعه الف را به نظم در آورده است. به بیان دیگر، تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق از طریق ایجاد سازگاری میان اصول و احکام اخلاقی بررسی شده ما و از طریق حل تعارض‌های احتمالی به‌واسطه تجدید نظر یا اصلاح در احکام یا اصول یا هر دو حاصل می‌شود.

در تعادل اندیشه‌ورزانه موسع جزء دیگری به‌نام نظریه‌های زمینه‌ای (background theories) نیز مطرح می‌شود. از نظر دنیلز تعادل اندیشه‌ورزانه موسع تلاشی است در جهت ایجاد سازگاری میان مجموعه سه‌گانه الف) احکام اخلاقی بررسی شده؛ ب) اصول اخلاقی؛ ج) نظریه‌های زمینه‌ای مرتبط (Daniels, 1979: 258; Daniels,

۱ این دو مقاله عبارتند از:

–Norman Daniels(1979), “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, *The Journal of Philosophy*, 76, No. 5: 256–282.

– Norman Daniels(1980), “On Some Methods of Ethics and Linguistics” ,*Philosophical Studies*, 37: 21–36.

این دو مقاله بعدها به همراه مقاله‌های دیگری از نورمن دنیلز در کتاب زیر چاپ شدند:

Norman Daniels(1996),*Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press.

(1996:22,48). در واقع در روش تعادل اندیشه‌ورزانه موسع احکام اخلاقی بررسی شده درباره موارد یا نمونه‌های خاص در کنار اصول یا قواعد حاکم بر آنها و نیز ملاحظه‌های نظری آنها تأمل می‌کنیم و در صورت ضرورت، برای دستیابی به یک سازگاری مورد قبول، به تجدید نظر در این مؤلفه‌ها یا اجزا دست می‌زنیم. این روش هنگامی به نتیجه می‌رسد که ما به یک سازگاری و انسجام در میان باورهایمان دست یابیم. انسجام مورد قبول، مستلزم آن است که نه تنها باورهای ما با یکدیگر سازگار باشند، بلکه برخی از این باورها زمینه حمایت یا بهترین تبیین از برخی دیگر از باورهایمان را فراهم سازند. افزون بر این در جریان این فرایند نه تنها ممکن است ما به اصلاح باورهای پیشین مان دست بزنیم، بلکه چه بسا باورهای جدیدی را به باورهایمان ضمیمه کنیم.

دنیلز بر این باور است که در نظریه جان راولز ابزار توافق منعکس کننده مجموعه‌ای از نظریه‌های فلسفی زمینه‌ای است. وی بر این باور است که در این زمینه می‌توان به سه نظریه عمده اشاره کرد: ۱. نظریه‌ای در باب شخص؛^۱ ۲. نظریه‌ای در باب عدالت رویه‌ای محض؛^۳ ۳. نظریه‌ای در باب نقش اخلاق در جامعه که شامل دیدگاهی در باب یک جامعه کاملاً سامان‌یافته (a well-ordered society) است.^۲ نظریه عدالت رویه‌ای محض، شالوده مفهوم ابزار توافق به‌عنوان وسیله‌ای برای گزینش یک نظریه در حوزه اخلاق است و دست کم در برخی از ویژگی‌های شرط پرده جهل راولز آمده است. با این حال، همان‌گونه که ریچارد هئر اشاره دارد ویژگی‌های دیگر پرده جهل نمی‌توانند به واسطه نظریه عدالت رویه‌ای محض تبیین شوند؛ مثل این ویژگی که اطراف قرارداد اجازه ندارند از هیچ ویژگی خاص جامعه خویش آگاه شوند. از نظر دنیلز در عوض این ویژگی می‌تواند از طریق این واقعیت تبیین شود که اطراف توافق باید اصولی را با این فرض برگزینند که این اصول ساختار اساسی جامعه‌شان را نظم خواهد بخشید. راولز گاهی در تأیید ابزار توافق و ویژگی‌های آن به چیزی

۱ برای آگاهی از دیدگاه دنیلز در این زمینه نک:

Daniels, 1996:54-6

۲ راولز در آثار بعدی‌اش دوازده شرط را برای تحقق یک جامعه کاملاً سامان‌یافته لازم و ضروری می‌داند. در این زمینه نک:

Daniels, 1996:52

متوسل می‌شود که آن را برداشت کانتی از شخص (person) می‌نامد که طبق آن اشخاص انسانی موجوداتی آزاد، عاقل و از حیث اخلاقی برابر تلقی می‌شوند (Rawls, 1971: 11). این مفهوم از شخص همچنین در این واقعیت که اطراف توافق در وضع اولیه عاقل و برابر هستند انعکاس یافته است.

موردی از کاربرد روش تعادل اندیشه‌ورزانه

امروزه روش تعادل اندیشه‌ورزانه کاربرد فراوانی در حوزه‌های مختلف اخلاق به ویژه اخلاق پزشکی یافته است. در واقع از این روش برای حل بسیاری از مسائل مستحدثه در حوزه اخلاق پزشکی استفاده می‌شود که یکی از این موارد درباره نوزادکشی است. در ادامه به موردی واقعی اشاره می‌شود تا چگونگی کاربرد روش تعادل اندیشه‌ورزانه در آن آشکار شود. نوزاد کوچکی به نام لیندا صبح یک روز جلوی پلکان ورودی بیمارستان کوچکی در یکی از ایالت‌های آمریکا پیدا شد. به احتمال یکی از والدین لیندا شب گذشته او را در آنجا رها کرده بود. این نوزاد یک‌ماهه عقب‌مانده ذهنی بود که عامل آن هم به احتمال آسیمی بود که به‌هنگام تولد به وی رسیده بود. او به برقراری ارتباط با دیگران قادر نبود و به ظاهر از دردی دائمی رنج می‌برد و پیوسته عضلاتش را منقبض می‌کرد که این امر باعث بند آمدن نفساش می‌شد.

در بخشی که لیندا بستری بود، دو شخص به طور خاص با او در ارتباط بودند: یکی رئیس بخش که انسانی مقتصد بود و دیگری پرستاری که مأمور مراقبت از او بود. پرسش مطرح در اینجا این بود که با لیندا چه باید کرد؟ در این زمینه، رئیس بخش و پرستار دیدگاه‌های مخالف داشتند. احساس رئیس بخش به لیندا ترکیبی از تنفر و ترحم بود. او از خود می‌پرسید که آیا حیات لیندا ارزش ادامه‌دادن دارد یا نه. از این رو، او با خود می‌اندیشید که آیا بهتر نیست به لیندا داروی مخدر قوی‌ای تزریق شود تا برای همیشه به حیاتش خاتمه داده شود. گذشته از این، درمان لیندا بسیار پرهزینه بود و رئیس بخش مجبور بود هزینه‌ها را کاهش دهد.

پرستار بخش وقت زیادی را به مراقبت و پرستاری از لیندا اختصاص داده بود. او به لیندا احساس دلسوزی می کرد و از این رو، راه های مختلفی را برای کاهش رنج او به کار می گرفت. وی همچنین می کوشید طریقی برای ارتباط با او بیابد و به تازگی متوجه واکنش هایی از او شده بود. هنگامی که پرستار می خندید، لیندا لبخند کوچکی می زد و به نظر می آمد که از شنیدن موزیک کلاسیک به ویژه موسیارت لذت می برد.

رئیس بخش و پرستار هر دو به زندگی لیندا وارد شده بودند. با اینکه دیدگاه های آنها بر همدلی مبتنی بود؛ یعنی با توجه به اینکه هر دو برای دستیابی به فهمی درباره حیات لیندا تلاشی عاطفی و عقلانی داشتند، درباره اینکه با لیندا چه باید کرد، دیدگاه های مختلفی داشتند. به طور شهودی رئیس بخش فکر می کرد کار درست آن است که به حیات لیندا خاتمه داده شود. با تأمل بر این شهود او می توانست سه استدلال به سود این دیدگاه خود اقامه کند: نخست اینکه حیات لیندا خالی از ارزش برای خود اوست؛ بدین معنا که حیات او تقریباً فاقد احساسات و تجارب مثبت و در عوض سرشار از درد و رنج است؛ دوم اینکه حیات او فاقد ارزش برای دیگران است؛ بدین معنا که او دوست یا خویشاوندی که نگران او باشد ندارد؛ سوم اینکه منابع مالی که خرج زنده ماندن لیندا و کاهش درد او می شود، می تواند برای بیماران دیگر صرف شود تا به آنها کمک شود که حیات ارزشمند خویش را به دست آورند. با این حال، رئیس بخش پس از ملاقات با لیندا مردد شده بود که آیا می تواند دستور قتل لیندا را بدهد یا نه. در واقع هر چند از نظر رئیس بخش ادله قانع کننده ای برای کشتن لیندا وجود دارد، ولی او هنوز دو دل بود و این امر ورود به پروسه ای متأملانه را ضروری می ساخت. استدلال رئیس بخش می توانست به گونه زیر صورت بندی شود:

استدلال اول:

(۱) حیات لیندا فاقد ارزش است؛

(۲) شخص باید به حیات فاقد ارزش پایان دهد؛

(۳) پایان دادن به حیات لیندا کاری صواب است.

مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان اصلی اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:

اصل اول: شخص باید به حیات فاقد ارزش پایان دهد.

یک استدلال به سود این اصل آن است که تنها حیاتی که لذت آن بیش از رنج آن است ارزش ادامه‌دادن دارد.

بنابراین، تجارب لذت‌بخش منشأ ارزش حیات انسان به‌شمار می‌آیند.

استدلال دوم:

(۱) حیات لیندا برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد؛

(۲) شخص باید به حیاتی که برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد پایان دهد؛

(۳) پایان دادن به حیات لیندا کاری صواب است.

مقدمه دوم می‌تواند به صورت یک اصل اخلاقی به نحو زیر صورت‌بندی شود:

اصل دوم: شخص باید به حیاتی که برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد پایان دهد.

در اینجا همان استدلالی که برای اصل اول به کار رفت، می‌تواند در اینجا نیز به کار رود با این تفاوت که در

اینجا لذت دیگران معیار و ملاک است.

استدلال سوم:

(۱) تخصیص منابع پزشکی به مراقبت از لیندا، مؤثرترین شیوه تخصیص این منابع نیست؛

(۲) منابع پزشکی باید به مؤثرترین شیوه اختصاص یابند؛

(۳) منابع پزشکی نباید به مراقبت از لیندا اختصاص یابند.

مقدمه دوم در این استدلال چندان مناقشه برانگیز نیست، ولی مقدمه اول مناقشه برانگیز است، زیرا کیفیت حیات یا به طور دقیق‌تر لذتی که اشخاص در زندگی تجربه می‌کنند، ملاکی برای ترجیح‌هایی است که به منابع پزشکی داده می‌شود. این بدین معناست که منابع پزشکی محدود باید به درمان‌هایی اختصاص یابد که می‌توانند لذت را افزایش داده یا رنج را کاهش دهند. مقدمه دوم در اینجا می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:

اصل سوم: منابع پزشکی باید به مؤثرترین شیوه اختصاص یابند.

اما پرستار بر خلاف رئیس بخش بر این باور است که باید تا جایی که ممکن است به لیندا فرصت دهند و از او مراقبت کنند. استدلال پرستار در این باره آن است که اولاً، وقتی او با لیندا به سر می‌برد، رنج او کاهش یافته و حتی گاه لبخندی هم می‌زند؛ ثانیاً، در این مواقع پرستار گونه‌ای وابستگی به لیندا را احساس می‌کند. پرستار هنگام تأمل بر دیدگاه خود به دو استدلال در مراقبت از لیندا و یک استدلال علیه دیدگاه رئیس بخش می‌رسد:

استدلال چهارم:

(۱) به واسطه مراقبت از لیندا رنج او کاهش می‌یابد؛

(۲) کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است؛

(۳) باید از لیندا مراقبت کرد.

در این استدلال، مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:

اصل چهارم: کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است.

استدلال بعدی برای مراقبت کردن از لیندا به قرار زیر است:

استدلال پنجم:

(۱) پرستار به هنگام مراقبت از لیندا ارتباط با او را توسعه می‌بخشد؛

(۲) توسعه ارتباط با دیگران ارزشمند است؛

(۳) باید از لیندا مراقبت کرد.

این استدلال بر توسعه روابط انسانی تکیه دارد که در خصوص عقب‌مانده‌های ذهنی اهمیت خاصی دارد.

مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به شکل زیر صورت‌بندی شود:

اصل پنجم: ایجاد ارتباط با دیگران ارزشمند است.

سرانجام استدلال سوم پرستار علیه دیدگاه رئیس بخش می‌تواند به قرار زیر باشد:

(۱) لیندا یک انسان است؛

(۲) انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند؛

(۳) پایان دادن به حیات لیندا خطاست.

در این استدلال، مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان صورت‌بندی اصل شأن انسانی (human dignity) یا اصل تقدس

حیات تعبیر شود:

اصل ششم: انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند.

پرسش این است که کدام‌یک از این دو دیدگاه درست است؟ اگر بخواهیم روش تعادل اندیشه‌ورزانه را به کار

گیریم، در این صورت باید بررسی شود که کدام‌یک از این دو دیدگاه در حالت تعادل اندیشه‌ورزانه است و

کدام‌یک نیست. شهود رئیس بخش این است که حیات لیندا بی‌ارزش است. که از طریق استدلال بر این شهود،

به اصولی کلی (اصل اول و دوم) رسیدیم. حال اگر او بخواهد بر عکس عمل کند و اصول اول و دوم را در این

مورد خاص به کار گیرد، این‌گونه استدلال خواهد کرد که کاربست این دو اصل کشتن لیندا را توجیه خواهد

کرد. حال چه این وضعیت خاص را لحاظ کنیم یا اصول اخلاقی را، نتیجه یکسان خواهد بود و آن این که کشتن لیندا به لحاظ اخلاقی صواب است. بنابراین، به نظر این دیدگاه در حالت تعادل اندیشه‌ورزانه است. با این حال، به نظر می‌آید این نتیجه‌گیری عجولانه است، زیرا بیان شد که رئیس بخش درباره کشتن لیندا دودل است.

اما در مورد شهود و استدلال‌های پرستاری بخش ملاحظه شد که به اصول چهارم (کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است)، پنجم (ایجاد ارتباط با دیگران ارزشمند است) و ششم (انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند) رسیدیم. در اینجا وقتی از جانب اصول وارد می‌شویم و این اصول را در مورد این وضعیت خاص به کار می‌بریم، در می‌یابیم که این اصول (اصل چهارم و اصل ششم) گاه با هم در تضادند، زیرا یکی از راه‌های کاهش رنج لیندا پایان دادن به زندگی اوست؛ در حالی که طبق اصل ششم نباید به زندگی لیندا پایان داد. در اینجا پرستار بخش یا باید از این شهودش که حیات لیندا باید حفظ شود دست بردارد یا اینکه نشان دهد اصل ششم بر اصل چهارم تقدم دارد تا دیدگاهش در حالت تعادل قرار گیرد. پس به‌اختصار می‌توان گفت هیچ‌یک از این دو دیدگاه در حالت تعادل قرار ندارند، زیرا اصول و شهودش رئیس بخش تعارض دارد و میان اصول اخلاقی پرستار بخش نیز ناسازگاری وجود دارد.

در اینجا می‌توان اشکال کرد که هیچ کدام از این دو نفر ملاک بی‌طرفی (impartiality) را مراعات نکرده‌اند، زیرا تصمیم هر دوی آنها جهت‌گیرانه است. تصمیم رئیس بخش متوجه موفقیتی مالی در کاهش هزینه‌های بیمارستان است و تصمیم پرستار بخش نیز متوجه موفقیتی عاطفی در ایجاد ارتباط شخصی با لینداست. روش تعادل اندیشه‌ورزانه در اینجا می‌تواند شیوه‌ای برای تمایز نهادن میان دلایل (reasons) و علل (causes) تلقی شود که به‌واسطه آن می‌توانیم به تصمیمی مشترک که مستقل از منافع شخصی است برسیم.

حال پرسش این است که آیا می‌توان این فرایند را تا رسیدن به یک توافق ادامه داد؟ در اینجا است مؤلفه سوم روش تعادل اندیشه‌ورزانه موسع، یعنی نظریه‌های زمینه‌ای به میان می‌آید. بدین گونه ما به حوزه دیدگاه‌های

بنیادی در باب حیات و باورهای دینی وارد می‌شویم. در ای استدلال‌ها اصول مورد ارجاع رئیس بخش مورد حمایت فایده‌گروی (utilitarianism) است که طبق آن تنها ملاک احکام یا داوری‌های اخلاقی این است که ببینیم آیا یک عمل لذت را افزایش یا کاهش می‌دهد. از نظر بن‌تام و جان استوارت میل ضامن چنین دیدگاهی، لذت‌گروی روان‌شناختی (psychological hedonism) است که طبق آن رسیدن به لذت و اجتناب از رنج بخشی از ساختار وجودی انسان است.

اما ضامن اصول مورد ارجاع پرستار نظریه‌های دیگری است. اصلی که بیان می‌دارد انسان‌ها حرمت دارند و حرمت آنها باید مصون بماند می‌تواند جزئی از نظریه تقدس حیات تلقی شود که طبق آن حیات انسان واجد ارزش ذاتی (intrinsic value) است که این دیدگاه می‌تواند دینی یا کانتی باشد. از نظر کانت نقطه آغاز تأمل اخلاقی طبیعت عقلانی (rational nature) انسان و استقلال (autonomy) اوست. هنگامی که اصل کانت را درباره این پرسش که آیا لیندا باید کشته شود یا نه به کار می‌گیریم، معلوم نیست که این اصل حامی کدام دیدگاه است، زیرا هم می‌توان چنین استدلال کرد که کشتن لیندا به لحاظ اخلاقی خطاست زیرا به منزله ابزار تلقی کردن اوست و هم می‌توان استدلال کرد که کشتن لیندا به لحاظ اخلاقی صواب است، زیرا اگر او را به منزله غایت در نظر بگیریم، باید به حیات بیهوده او خاتمه دهیم، اما مطابق دیدگاه دینی حیات انسان ارزش ذاتی دارد، زیرا آفرینش انسان آفرینشی خاص است؛ برای مثال، در کتاب مقدس آمده است که انسان بر صورت خداوند خلق شده است^۱ (پیدایش، ۱: ۲۶). بنابراین، حیات انسان مقدس است و در نتیجه باید حفظ شود و هرگز نباید به عمد انسانی را کشت (مفاد اصل ششم).

اما پرسش این است که آیا این نظریه‌ها تفسیرهای معتبری از تجربه‌ها و معارف ما هستند. دیدگاه سودگروی و دیدگاه کانت هر یک وجهی از وجوه انسان را در نظر گرفته‌اند. در سودگروی این دیدگاه که انسان موجودی

۱ در قرآن کریم هم داریم که خداوند از روح خودش در انسان دمیده است (حجر: ۲۹ و صاد: ۷۲).

حساس (sensational being) است که در پی لذت و اجتناب از رنج است، مرکزیت دارد، ولی طبق دیدگاه کانت عقلانیت و اختیار انسان است که اهمیت کانونی دارد. در اینجا اگر هر کدام از این دو وجه به تنهایی لحاظ شوند، ناقص و ناکارا خواهند بود. بنابراین، لحاظ کردن هر دو وجه می‌تواند دیدگاه کامل‌تری را در مورد انسان در اختیار ما قرار دهد. البته در اینجا با دست‌یافتن به تعادلی اندیشه‌ورزانه، تلاش ما برای ساختن مبنایی عقلانی برای دیدگاه‌های اخلاقی‌مان متوقف نخواهد شد (Collste, 1998: 239-248).^۱

نتیجه‌گیری

کاربرد مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در حوزه اخلاق را فیلسوفان و صاحب‌نظران بسیاری همچون ریچارد برانت، ریچارد پاسنر، ریچارد هئر و پیتیر سینگر^۲ نقد و بررسی کرده‌اند. از سوی دیگر، فیلسوفانی همچون دونالد دورکین، جوزف راز^۳ و نورمن دنیلز به جدّ از روش تعادل اندیشه‌ورزانه دفاع کرده‌اند. روش تعادل اندیشه‌ورزانه را می‌توان از دو حیث نظری و عملی ملاحظه کرد. از حیث نظری اشکال‌های متعددی به این روش وارد شده است؛ از جمله اینکه صرف انسجام در این روش نمی‌تواند توجیه کافی برای احکام یا نظریه‌های اخلاقی فراهم آورد و در واقع، روش انسجام‌گرایی به چیزی بیش از نسبیّت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی اخلاقی نمی‌انجامد. اشکال

۱ تمام این مورد خلاصه یک مقاله است.

۲ نک:

-Richard Brandt (1979), *A Theory of the Good and the Right*.

-Richard A. Posner (1999), *the Problematics of Moral and Legal Theory*.

-R. M. Hare (1989), "Rawls' Theory of Justice," in: Norman Daniels *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, 81-107.(ed.).

-Peter Singer(1974), "Sidgwick and Reflective Equilibrium",58 *the Monist*, 58, 490.

۳ نک:

-Ronald Dworkin(1977), *TAKING RIGHTS SERIOUSLY*.

-Joseph Raz(1982), "The Claims of Reflective Equilibrium," *Inquiry*, 25 307.

مهم دیگر این است که در این روش برای احکام اخلاقی بررسی شده به نحوی اعتبار اولیه لحاظ می‌شود که این خود گونه‌ای شهودگرایی است و از این حیث اشکال‌های شهودگرایی بر آن وارد است.^۱ برخی نیز اشکال کرده‌اند که این روش تنها به پیش‌داوری‌های اولیه ما نظم می‌دهد و بیش از این کارایی ندارد. در مقابل این اشکال‌های، طرفداران این نظریه کوشیده‌اند به تمامی اشکال‌های مخالفان پاسخ دهند که در جای خود قابل تأمل است.

صرف نظر از اشکال‌ها و پاسخ‌ها، همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند (Duffy, 2001: 87)، روش تعادل اندیشه‌ورزانه در واقع رهیافتی میانه درباره سه رهیافت عمده‌ای است که در مورد توجیه اخلاقی وجود دارد. طبق رهیافت اول ما تا حدی از اصول اخلاقی درست آگاه هستیم و بنابراین، توجیه اخلاقی با اصول اخلاقی آغاز می‌شود. طبق رهیافت دوم که کاملاً در مقابل رهیافت پیشین است، توجیه اخلاقی با صدق احکام اخلاقی عینی یا انضمامی آغاز می‌شود. روش تعادل اندیشه‌ورزانه تلفیقی از رهیافت اول و دوم است و در واقع حد میانه این دو تلقی می‌شود. طبق این روش هیچ‌کدام از باورهای اخلاقی، اصول اخلاقی انتزاعی و نیز نظریه‌های اخلاقی نسبت به یکدیگر اولویت ندارند. به نظر می‌آید دلیل این امر آن است که در حوزه اخلاق به ویژه اخلاق کاربردی نمی‌توان تنها با توسل به نظریه‌های اخلاقی و نیز اصول اخلاقی انتزاعی به حل مسائل اخلاقی پرداخت و نمی‌توان شهودهای اخلاقی را در این زمینه نادیده گرفت؛ هرچند عنوان اخلاق کاربردی گاه القاگر این اندیشه است که می‌توان با کاربرد نظریه‌ها و اصول اخلاقی به حل مسائل اخلاقی پرداخت. به همین دلیل است که به‌رغم مشاجره‌های فراوانی که از حیث نظری درباره این روش وجود دارد، از حیث عملی این روش

۱ این دیدگاه که از زمان هنر و سینگر مطرح شده است امروزه مورد اختلاف جدی است. به همین دلیل، برخی معتقدند اشکال‌ها بر تعادل اندیشه‌ورزانه از این حیث بر فهم ساده و غیرعمیق از تعادل اندیشه‌ورزانه مبتنی است، چون تعادل اندیشه‌ورزانه را نمی‌توان تنها گونه‌ای شهودگرایی تلقی کرد؛ هرچند در این روش شهودگرایی به معنای حداقلی آن منتفی نیست (Brun, 2014: 238).

کاربرد فراوانی در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی یافته است؛^۱ به گونه‌ای که برخی مدعی شده‌اند این روش تنها روش مفید در حوزه اخلاق است.

۱ بخش قابل توجهی از مقاله‌هایی که در سال‌های اخیر درباره روش تعادل اندیشه‌ورزانه به نگارش درآمده به مواردی مربوط است که در آن تلاش شده است از طریق این روش به حل مسائل اخلاقی پرداخته شود. برای آگاهی بیشتر نک:

Doorn, N. 2011: 72–73.

1. Collste, Goran (1998), "Infanticide in Reflective Equilibrium?," in: W. van der Burg and T. Van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium*, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands.
2. Daniels, Norman (1979), "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, Vol.6, No.5.
3. Korsgaard, Christine M. (2003), "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy," *Philosophy Documentation Center*.
4. Barry, Brian (1973), *The Liberal Theory of Justice, A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford: Clarendon Press.
5. Brun, Georg (2014), "Reflective Equilibrium Without Intuition?," *Ethics Theory Moral Prac*, 17.
6. Daniels, Norman (1996), *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press.
7. DePaul, Michael R. (2005), "Reflective Equilibrium," in: Borchert, Donald M. (editor in chief), *Encyclopedia of Philosophy*, USA: Macmillan Reference.
8. Doorn, N. (2011), *Moral Responsibility in R & D Networks: A Procedural Approach to Distributing Responsibilities*, Simon Stevin Series in Ethics of Technology, Philip Bray ,Peter Kroes and Anthonie Meijers(eds.).
9. Duffy, Simon John (2001), *An Intuitionist Response to Moral Scepticism*, An Unpublished Dissertation, University of Edinburg.
10. Goodman, Nelson (1983), *Fact ,Fiction and Forecast*, Fourth Edition, Harvard University Press.

11. Katzner, Louis, I, Blocher(1980), "The Original Position and the Veil of Ignorance," in: H. Gene and Smith, Elizabeth H.(eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice, An Introduction*, Ohio University Press.
12. Kelly, Thomas and McGrath, Sarah (2010), "Is Reflective Equilibrium Enough?," *Philosophical Perspectives*, 24.
13. Mikhail, John (2011), "Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice," *Washington University Jurisprudence Review*, Vol 3, Issue 1.
14. Mndle, Jon (2009), *Rawls's A Theory of Justice, An Introduction*, Cambridge University Press.
15. Nichols, Peter (2012), "Wide Reflective Equilibrium as a Method of Justification," *Theor Med Bioeth.*
16. Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
17. Seid, Ansgar (2009), "Contextualist References in Nelson Goodman's Solution to the "New Riddle of Induction," in: Ernst, Gerard, Steinbrenner, Jakob, Schlz, Oliver R. (eds.) (2009), *From Logic to Art, Themes From Nelson Goodman*, Germany Ontos Verlag.
18. Tersman, Folke (1993), *A Doctoral Dissertation*, Department of Philosophy, Stockholm University.
19. Van Thiel, Ghislaine J M.W. and Van Delden, Johannes J M. (), "Reflective Equilibrium as a Normative Empirical Model," *Ethical Perspectives*, 17, No.2.

فضیلت و مسئله خطای بنیادین اسناد

محسن جاهد^۱

سحر کاوندی^۲

جواد صالحی^۳

چکیده

با ظهور و بروز اخلاق فضیلت در سال‌های اخیر، بسیاری به نقاط قوت و ضعف آن پرداخته‌اند که یکی از مهم‌ترین اشکال‌های مبنایی بر این نظریه، تردید یا نفی اوصاف درونی اخلاقی (فضایل و رذایل) است. برخی از فیلسوفان اخلاق بن‌مایه‌های این اشکال را از روان‌شناسی اجتماعی برگرفته‌اند و بر اساس آن اسناد رفتار اخلاقی آدمی را به اوصاف درونی، از مقوله خطای بنیادین اسناد دانسته‌اند. گیلبرت هارمن و جان دوریس با تکیه بر پاره‌ای از آزمایش‌ها در حوزه روان‌شناسی اجتماعی، همچون آزمایش میلگرام، سامری نیکوکار و زندان زیمباردو منکر وجود اوصاف اخلاقی درونی شده و معتقدند ابتدای یک نظریه اخلاقی بر چنین اوصافی خطاست و از این رو، اخلاق فضیلت نظریه هنجاری مناسبی نخواهد بود. قائلان به اخلاق فضیلت پاسخ‌های سلبی و ایجابی متعددی را بیان کرده‌اند که به گمان مؤلفان پاسخ مبتنی بر کمیابی مناسب‌ترین پاسخ به اشکال یاد شده است. در این مقاله پس از طرح و تبیین مسئله، به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

اخلاق فضیلت، موقعیت‌گرایی، کل‌گرایی، اوصاف درونی اخلاقی، هارمن، دوریس.

jahed.mohsen@znu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

drskavandi@znu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

؟

۳. استادیار گروه روان‌شناسی دانشگاه زنجان

۱. مقدمه

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان در دو گروه عمده اخلاق وظیفه و اخلاق فضیلت دسته‌بندی کرد. تأکید نظریه‌های اخلاق وظیفه بر وظیفه اخلاقی انسان است و در صدد هستند فعل خوب را معلوم کنند تا فاعل بر اساس آن عمل کند. گاه این نظریه‌ها وظیفه آدمی را ایجاد بیشترین فایده برای بیشترین افراد مرتبط می‌دانند (فایده‌گرایی) و گاهی نیز بدون توجه به نتایج فعل و با ارایه فهرستی از وظایف، وظیفه انسان را به او توصیه می‌کنند (وظیفه‌گرایی). از سوی دیگر، نظریه‌های اخلاق فضیلت کانون دیدگاه هنجاری خود را منش فاعل قرار داده و بر اوصاف درونی وی تأکید می‌کنند. از نظر فضیلت‌گرایان اوصافی واقعی در درون ما وجود دارند که سبب بروز رفتارهای ما می‌شوند؛ هرچند افعال نیز مهم‌اند، ولی این اوصاف هستند که در داوری اخلاقی، بالذات متعلق توجه‌اند (Hoof, 2006: 13). بنابراین، وجود چنین اوصافی بنیان اخلاق فضیلت را تشکیل می‌دهد.

قائلان به اخلاق وظیفه نیز گاه برای کامل کردن نظریه هنجاری خود به فضایل می‌پردازند؛ برای مثال، در فلسفه اخلاق معاصر افرادی همچون جولیا درایور (J. driver) و توماس هورکا (T. Hurka) از موضعی نتیجه‌گرایانه به فضایل نیز پرداخته و نظریه‌هایی در باب فضیلت ارائه کرده‌اند. اینان به اخلاق فضیلت (Virtue ethics) قائل نیستند، اما دارای نظریه فضیلت (Virtue theory) هستند. بنابراین اخلاق فضیلت را با نظریه فضیلت نباید یکسان انگاشت، زیرا این گروه اساساً در پی معلوم کردن فعل درست هستند، ولی در ضمن به فضایل نیز اهمیت می‌دهند، چون نظریه‌های وظیفه را دارای نوعی کاستی می‌دانند که به کمک فضایل می‌توان آنها را کامل کرد.

پاره‌ای از آزمایش‌ها در حوزه روان‌شناسی، تردیدهایی درباره وجود این اوصاف درونی ایجاد کرده است. جان دوریس (J. Doris) و گیلبرت هارمن (G. Harman) با استفاده از این آزمایش‌ها، وجود اوصاف درونی را نفی کرده‌اند. اگر استدلال‌های آنها درست باشد، بنیان اخلاق فضیلت - دست‌کم تقریرهای اساسی این

نظریه - فرو می‌ریزد. البته نفی اوصاف درونی برای نظریه‌های فضیلت نیز مشکلاتی را فراهم می‌کند، اما اساس آنها را به خطر نمی‌اندازد، زیرا این گروه از نظریه‌ها در فضیلت ریشه ندارند و فضیلت - یا همان اوصاف اخلاقی درونی - را صرفاً برای تقویت دیدگاه خود به میدان آورده‌اند و چنانچه وجود فضایل نفی شود، تنها از مزایایی که درج نظریه فضیلت برای آنها داشت محروم خواهند شد.

نوشتار حاضر پس از تبیین معنا و مؤلفه‌های فضیلت، استدلال جان دوریس و گیلبرت هارمن بر نفی صفتی درونی به نام فضیلت را طرح کرده و با نقد و بررسی پاسخ‌های فضیلت‌مداران، در ادامه نظریه مختار را ارائه خواهد کرد.

۲. تعریف فضیلت و مؤلفه‌های آن

روان‌شناسانی همچون گردن آلپورت (G. Allport) و ریموند کتل (R. B. Cattell) به اوصاف درونی قائل هستند و در این زمینه پژوهش‌های گسترده‌ای به انجام رسانیده و انواع و اقسام آنها را شناسایی و معرفی کرده‌اند (شولتز، ۱۳۸۴: ۲۶۲-۲۸۹). آنچه در روان‌شناسی در نظر است اعم از اوصاف اخلاقی است؛ اوصاف و منش‌هایی مانند تیزبودن، برون‌گرایی، درون‌گرایی، احساسی‌بودن، نیاز به پیوند جویی و ... هرچند از اوصاف درونی آدمی‌اند، بی‌گمان اوصافی اخلاقی به شمار نمی‌روند. فیلسوفان اخلاق از «وصف اخلاقی» سخن گفته و مباحث خود را به چنین اوصافی معطوف می‌کنند و البته از ادبیات و واژگان خاص خود بهره می‌گیرند. آنها از واژگانی همچون منش (Character) برای افادهٔ مراد خود بهره جسته‌اند. واژه «Character» از واژه یونانی «Charakter» گرفته شده است. این واژه در آغاز برای اشاره به علامتی به کار می‌رفت که روی سکه‌ها حک می‌شد و بعدها برای هر ویژگی و صفتی که چیزی را از دیگر اشیا متمایز می‌کرد به کار رفت. منش‌ها معمولاً به‌عنوان استعداد (Disposition) معرفی شده‌اند (Timpe, 2008: ?). امروزه بحث‌های مهم و دامنه‌داری در باب ماهیت و چیستی استعدادها مطرح است، برخی آنها

را استعداد، برخی قدرت و ... دانسته‌اند، ولی مراد از آنها در اخلاق، همان اوصاف درونی اخلاقی یا فضایل و رذایل هستند.^۱

این اوصاف درونی را معمولاً دارای سه ویژگی دانسته‌اند: الف) به شکل قابل اطمینان ظهور و بروز می‌یابند؛ ب) با ثبات و پایداراند؛ ج) دارای هماهنگی و یکپارچگی هستند. (Winter, 2012: 13) مراد از ویژگی «الف» آن است که - برای مثال - کسی که دارای صفت درونی شجاعت است، بنا به قاعده در مواقع خطر شجاعانه رفتار می‌کند. منظور از ویژگی «ب» نیز آن است که این اوصاف معمولاً در انسان دوام دارند و به سرعت زایل نمی‌شوند؛ به این معنا که ایجاد یا زایل کردن آنها در افراد به طول می‌انجامد؛ مراد از ویژگی «ج» نیز آن است که شخصی که برای مثال مهربان است، انتظار می‌رود در تمام مواقع و با همه افراد چنین باشد، هر چند می‌توان با موارد استثنایی نیز مواجه بود.

تعریف حکیمان اخلاقی مسلمان از خُلق نیز ناظر به برخی از این ویژگی‌های سه‌گانه است: «الخلقُ ملکهٌ للنفس تقتضی بسهولة صدور الافعال عنها من غیر فکر و رویة و الملکه کیفیة نفسانیة بطیئة الزوال»: **ترجمه شود** (قزوینی، ۱۳۸۰: ۳۲). در این تعریف و تعریف‌های مشابه، همواره بر ثبات و پایداری و بطیء الزوال بودن صفت (ملکه) تأکید شده است. ثبات و پایداری ویژگی‌ای است که مقتضی دو ویژگی دیگر (ویژگی الف و ج) است؛ به این معنا که چنانچه صفت یاد شده از این ویژگی برخوردار باشد، آن‌گاه انتظار می‌رود این صفت به نحو قابل اطمینانی در افعال فاعل ظهور و بروز یافته و از هماهنگی و یکپارچگی برخوردار باشد. نکته مهم درباره واژه «مقتضی» آن است که رابطه دو طرف، رابطه علیت تامه نیست، بلکه صفت یاد شده بنابر قاعده فعل متناسب با خود را ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که در صورت وجود کوچک‌ترین مانعی امکان دارد فعل متناسب با آن صفت از فاعل بروز نکند.

۱. ما در این نوشتار برای اشاره به این مفهوم از واژه استعداد درونی، اوصاف منشی یا فضایل بهره خواهیم برد و مراد از این سه واژه در این نوشتار یک چیز است.

دیدگاهی که به مؤلفه‌های سه‌گانه یاد شده باور دارد کل‌گرایی (Globalism) نامیده می‌شود که در مقابل موقعیت‌گرایی (Situationism) قرار دارد. موقعیت‌گرایان معتقدند ویژگی‌های منشی ادعا شده از سوی قائلان به اخلاق فضیلت در واقع نتیجه کارکرد موقعیت‌هاست. جان دوریس و گیلبرت هارمن دو نماینده برجسته این دیدگاه هستند.

اخلاق فضیلت ارسطویی و نوارسطویی که از سنت‌های مهم و شاید از سنت‌های اصلی در اخلاق فضیلت به شمار می‌روند، به این ویژگی‌های سه‌گانه قائل‌اند و بنیان نظریه‌های هنجاری خود را بر این اوصاف می‌نهند. چنانچه در وجود چنین اوصافی تردید شود، اخلاق فضیلت ارسطویی و نوارسطویی - و البته هر تقریر دیگری از اخلاق فضیلت و نیز هر نظریه فضیلتی که به سه مؤلفه یاد شده باور داشته باشد - با چالشی بزرگ مواجه خواهد شد.

۳. هارمن و دوریس و تردید در وجود اوصاف درونی

هارمن در نخستین نوشتار خود در این زمینه با استفاده از برخی آزمایش‌هایی که در حوزه روان‌شناسی اجتماعی به اجرا درآمده، در وجود اوصاف درونی تردید کرد. از آنجا که فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی نیز از جمله اوصاف درونی هستند، با تردید در کلیت این اوصاف، آنها نیز با تردید مواجه خواهند شد. وی در نوشته‌های متأخرتر خود، برای تقویت دیدگاه یاد شده و برای اینکه نشان دهد شواهدش برای تردید در اوصاف درونی به روان‌شناسی اجتماعی محدود نمی‌شود، به حوزه‌های فلسفه و علوم اجتماعی نیز متوسل می‌شود. به باور او، سارتر به چیزی با عنوان اوصاف منشی باور نداشت. از نظر سارتر مردم تنها وانمود می‌کنند دارای شخصیت یا وصفی درونی هستند. همین دیدگاه سارتر را در آثار گافمن (Goffman) و در پژوهش‌های وی در حوزه علوم اجتماعی نیز می‌توان یافت. گافمن معتقد بود اندک تغییری در شرایط موقعیت‌هایی که انسان در آنها قرار دارد به دگرگونی‌های بزرگ در رفتار او می‌انجامد (Harman, 2009: 236).

از آنجا که هارمن مدعای اصلی خود را با بهره‌گیری از روان‌شناسی اجتماعی و تأکید بر یافته‌های این حوزه طرح کرده است، در نوشتار حاضر تنها بر این بخش از اندیشه‌های وی متمرکز شده خواهیم شد.

پیش از آنکه به استدلال‌های وی در نفی یا تردید در وجود فضایل بپردازیم، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که در روان‌شناسی دو حوزه مجزا وجود دارد که به بحث از منش یا اوصاف درونی و به بیان دیگر، به فضیلت پرداخته است: یکی روان‌شناسی اجتماعی و دیگری روان‌شناسی شخصیت. روان‌شناسی شخصیت به شخصیت یا منش که همان اوصاف درونی هستند باور دارد و اساساً شخصیت یا منش را کانون مباحث خود قرار می‌دهد، اما پاره‌ای از یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی در جهت نفی یا تردید در وجود چنین اوصافی است. اکنون پرسش آن است که به چه دلیل باید از گفته‌های روان‌شناسان شخصیت چشم پوشید و گفته‌های روان‌شناسان اجتماعی را پذیرفت. به عبارت دیگر، اگر هارمن می‌خواهد با بهره‌گیری از یافته‌های روان‌شناسی، درباره منش یا اوصاف درونی موضعی را برگزیند، چرا به گفته‌ها و یافته‌های روان‌شناسان اجتماعی تکیه می‌کند و گفته‌ها و یافته‌های روان‌شناسان شخصیت را به کناری می‌نهد؟ حال آنکه این دو شاخه روان‌شناسی در این مسئله رقیب یکدیگرند و اگر بخواهیم یکی از دو نظریه رقیب را برگزینیم، لازم است یکی بر دیگری رجحان داشته باشد.

پاسخ هارمن آن است که روان‌شناسی شخصیت، روان‌شناسی عامه مردم (folk psychology) است؛ بدین معنا که درباره باورهای عموم مردم بحث کرده، علت و چگونگی شکل‌گیری آنها را تحلیل می‌کند و این بدان معنا نیست که لزوماً چیزی به نام شخصیت یا منش وجود دارد، ولی روان‌شناسی اجتماعی درباره خود پدیده‌های روانی - و نه باورهای عامه مردم - بحث می‌کند. از همین روی دیدگاه‌های روان‌شناسی اجتماعی در باره بود یا نبود شخصیت، صائب و قابل استناد است، نه دیدگاه‌های روان‌شناسی شخصیت. هارمن در توضیح دیدگاهش به تمایز میان فیزیک عامه یا فیزیک مبتنی بر فهم عرفی (common sense) و رشته فیزیک متوسل می‌شود.

موضوع فیزیک مبتنی بر فهم عرفی یا فیزیک عامه، نوع تفکری است که عامه مردم درباره امور فیزیکی دارند، ولی موضوع رشته فیزیک خود پدیده‌های فیزیکی است. از همین روی چنانچه بخواهیم از بود یا نبود مثلاً ذره‌ای زیر اتمی آگاه شویم، باید آن را در دانش فیزیک بررسی کنیم، نه در فیزیک عامه. درباره بود یا نبود اوصاف درونی نیز قضیه از همین قرار است و باید به روان‌شناسی اجتماعی مراجعه کرد، نه به روان‌شناسی شخصیت^۱ (Harman, 2003: 237-238).

جان دوریس فیلسوف و روان‌شناس اخلاق نیز با توسل به همین دست از آزمایش‌ها با هارمن همراهی می‌کند. وی معتقد است هفتاد سال پژوهش تجربی در حوزه روان‌شناسی مؤید دیدگاه موقعیت‌گرایانه است و از دیدگاه مبتنی بر روان‌شناسی شخصیت فاصله می‌گیرد. وی بر این باور است که این پژوهش‌ها سبب می‌شوند در نظریه نوارسطویی که در سال‌های اخیر در حوزه اخلاق سیطره یافته تجدید نظر کنیم (Doris, 1998: 504).

از نگاه دوریس جمع‌بندی دیدگاه ارسطویی در زمینه فضیلت‌ها را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

الف) فضایل مستحکم‌اند. به بیان دیگر، فضیلت‌ها در برابر فشارهای موقعیتی تا میزان زیادی مقاوم‌اند؛

ب) فضایل از نوعی انسجام و یکپارچگی در سنجش و ارزیابی (Evaluative consistency) برخوردارند؛

بدین معنا که در شخصیتی خاص، بروز صفتی با ظرفیت ارزشی خاص به احتمال با بروز صفتی دیگر که ظرفیت ارزشی مشابهی دارد مرتبط است؛ برای مثال، توقع این است که شخص بخشنده با احتمال بیشتری دلسوز هم باشد، زیرا در ارزش‌گذاری، شخص بخشنده و دلسوز با هم سازگارند، ولی شخص بخشنده و سنگدل سازگار نیستند. به همین دلیل، از نظر ارسطویی‌ها، منش خوب تجمعی یک‌پارچه از اوصاف مستحکم است.

۱. به نظر مؤلفان قرار دادن روان‌شناسی شخصیت ذیل روان‌شناسی عامه نادرست است. برخی از روان‌شناسان شخصیت همچون ریموند کتل مبنای پژوهش‌های خود در زمینه شخصیت را از عامه مردم اخذ کرده و سپس با تحلیل‌های آماری و تجربی دقیق آن را به عنوان یک نظریه در روان‌شناسی طرح کرده‌اند. شاید منشأ خطای هارمن را بتوان به این مسئله بازگرداند که وی مبدأ آغاز یک نظریه را با خود نظریه خلط کرده است.

ج) انتساب یک صفت به شخص هنگامی درست است که نوعی انسجام **بینا- موقعیتی** (Cross-) در موقعیت‌های مشابه، رفتاری که از او در آن موقعیت انتظار می‌رود از خود بروز دهد. (Ibid: 506)

برخی صاحب‌نظران موقعیت‌های مشابه در نظر هارمن و دوریس را با دو مشخصه زیر معرفی کرده‌اند: الف) این اوصاف، انسجام «عرضی- موقعیتی» دارند؛ بدین معنا که برای مثال از شخصی دارای صفت شجاعت انتظار می‌رود در انواع موقعیت‌های مرتبط با این صفت مانند جنگ، سالن دادگاه و میدان‌های ورزشی از خود شجاعت نشان دهد؛ ب) این اوصاف در نمونه‌های تکرارشونده از یک مقوله ثبات دارند؛ مانند شجاعت نشان دادن شخص شجاع در صحنه جنگ، در سالیان متمادی (Miller, 2014: 418-419).

دوریس معتقد است آزمایش‌های انجام یافته در روان‌شناسی اجتماعی چنین انسجام بینا- موقعیتی‌ای را نشان نمی‌دهد. از این رو، وی برای تبیین این عدم انسجام بینا- موقعیتی به جای قبول اوصاف منشی به روان‌شناسی اجتماعی موقعیت‌گرا متمایل می‌شود که سه مدعا به شرح زیر دارد:

الف) تفاوت رفتاری آدمیان بیش از آنکه به تفاوت منش آنها مرتبط باشد به تفاوت موقعیت‌های آنها وابسته است؛

ب) شواهد تجربی، پذیرش اوصاف مستحکم را با مشکل مواجه کرده است. چه بسا این اوصاف مستحکم به راحتی از موقعیت‌ها تأثیر پذیرفته، عملکرد متناسب با خود را نداشته باشند.

ج) نوع ساختار شخصیتی افراد به لحاظ ارزش‌گذاری، منسجم نیست؛ یعنی چه بسا یک فرد در شرایط یکسان، گرایش‌های اخلاقی متفاوتی از خود بروز دهد (Doris, 1998: 507).

نکته مهم در اینجا آن است که دوریس با جدا کردن موضع خود از رفتار گرایان اسکینری، تصریح می‌کند که موقعیت‌گرایان با وجود تأکید بر نقش اوصاف درونی تفاوت افراد در رفتار آنها، معتقدند گاه این تفاوت‌ها سبب می‌شود آنها در موقعیت‌های کاملاً مشابه رفتارهای کاملاً متفاوتی بروز دهند (Doris, 1998: 507 &)

522). چیزی که موقعیت‌گرایان نمی‌پذیرند اوصاف مستحکمی است که تعیین‌کننده قاطع رفتار آدمیان است. به عبارت دیگر، دوریس و دیگر موقعیت‌گرایان، کل‌گرایی را نمی‌پذیرند، ولی امکان وجود اوصاف موضعی (Local) را که در موارد خاص عمل کرده و می‌توانند در طول زمان نیز از ثبوت برخوردار باشند منکر نیستند (Ibid: 507). بنا براین، در چنین منازعه‌ای سه رویکرد قابل تشخیص است:

الف) رویکرد ارسطوییان: این دیدگاه وجود اوصاف مستحکم درونی را به نحوی کلی و فراگیر می‌پذیرد (کل‌گرایی)؛

ب) رویکرد اسکینری‌ها: رفتار‌گرایانی همچون اسکینر به طور مطلق وجود اوصاف درونی را نادیده می‌گیرند (Phelps, 2015: 525-557)؛

ج) رویکرد موقعیت‌گرایان: این دیدگاه اوصاف کلی و مستحکم را نفی می‌کند، ولی احتمال وجود اوصاف موضعی را می‌پذیرد. این دیدگاه را می‌توان میانه دو دیدگاه پیشین دانست. از آنجا که دلایل و شواهد موقعیت‌گرایان برای مدعیاتشان، آزمایش‌های انجام یافته در روان‌شناسی اجتماعی است، در بند بعد با طرح پاره‌ای از آزمایش‌های مهم‌تر یا آزمایش‌های پر استنادتر به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۴. آزمایش‌های مورد استناد موقعیت‌گرایان

برخی از آزمایش‌هایی را که نوع موقعیت‌گرایان به آنها استناد کرده‌اند، می‌توان به شرح زیر طرح و تبیین کرد:

الف) آزمایش میلگرام

در جنگ جهانی دوم و در دیگر جنگ‌ها بارها مشاهده شد که افراد سالم و به‌هنگار به دستور افراد مافوق خود آسیب‌هایی جدی به افراد بی‌گناه وارد می‌کنند. استنلی میلگرام (S.Milgram) می‌خواست بداند میزان اطاعت‌پذیری افراد از دستورهای مراجع قدرت که از آنها خواسته می‌شود محرک‌های دردناکی را بر شخص بی‌گناه غریبه‌ای وارد سازند تا چه حد است. وی برای انجام آزمایش خود، با درج آگهی‌ای در روزنامه، ۴۰

آزمودنی را به صورت تصادفی انتخاب کرد. هر یک از آزمودنی‌ها می‌بایست در نقش معلم، پشت دستگاه شوکی قرار گیرد و مجموعه‌ای از پرسش‌ها را جهت پاسخ‌گویی به دانش‌آموزی که در اتاق مجاور پشت شیشه‌ای نشسته بود ارائه کند و در مقابل هر پاسخ نادرست، شوک خفیف الکتریکی‌ای که به تدریج بر شدت آن تا ۴۵۰ ولت افزوده می‌شد، به او وارد کند و اگر آزمودنی در وارد کردن شوک دچار تردید می‌شد، آزمایشگر که در کنار معلم حضور داشت، با دستورهای ساده‌ای مانند «لطفاً ادامه بدهید»، او را به ادامه کار ترغیب می‌کرد. البته در واقع هیچ شوکی به دانش‌آموز که همدست آزمایشگر بود وارد نمی‌شد. او تنها با التماس و فریاد و گاه به دیوار کوبیدن خود وانمود می‌کرد دچار شوک شده است. ۲۶ نفر از ۴۰ شرکت‌کننده (یعنی ۶۰ درصد) در وارد آوردن شوک تا آخرین حد (۴۵۰ ولت) پیش رفتند. بجز ۵ نفر، بقیه افراد این کار را به رغم شنیدن صدای فریاد، التماس و به دیوار کوبیدن‌های دانش‌آموز ادامه دادند. حتی در مرحله‌ای از آزمایش که صدای دانش‌آموز قطع می‌شد، چنان‌که گویی مرده است، باز آزمودنی‌ها به کار خود ادامه می‌دادند (Milgram, 1963: 371-378).

گرچه آزمایش فوق تنها برای سنجش میزان اطاعت‌پذیری افراد از مافوق خود به انجام رسیده بود، ولی هارمن و دوریس، نتیجه این آزمایش را تأییدی بر مدعای خود درباره تردید در وجود اوصاف درونی تلقی کرده‌اند؛ به این معنا که اگر آزمودنی‌های آزمایش میلگرام دارای صفت درونی‌ای مانند دلسوزی و شفقت بودند، نمی‌بایست با اصرار آزمایشگر به چنین اقداماتی دست می‌زدند.

(ب) آزمایش دارلی و باتسون (معروف به سامری نیکوکار)

در این آزمایش از برخی دانشجویان علوم دینی درخواست شد به یک پرسش‌نامه شخصیتی درباره مذهبی بودن خود پاسخ دهند. سپس از آنها خواسته شد برای ارائه سخنرانی درباره سامری نیکوکار و یا هر سخنرانی خنثای دیگری به سالی در همان نزدیکی بروند. آن‌گاه آنها را به طور تصادفی به سه گروه تقسیم کردند: ۱. گروهی که موظف بودند هرچه سریع‌تر خود را به سالن سخنرانی برسانند (گروه با عجله زیاد)؛ ۲. گروهی که موظف

بودند با فاصله زمانی متوسطی خود را به سالن سخنرانی برسانند (گروه با عجله متوسط)؛ ۳. گروهی که زمان کافی برای رساندن خود به سالن سخنرانی به آنها داده شده بود (گروه با عجله کم). در این راستا ترتیبی داده شد تا دانشجویان در مسیر خود به سالن، با مرد بسیار بیماری مواجه شوند که نیازمند کمک است. داستان سامری نیکوکار در انجیل در مورد فردی است که بر سر راه خود برای کمک به مرد بسیار بیماری از قومی دیگر متوقف می‌شود. نتیجه آزمایش نشان داد از میان دانشجویانی که عجله نداشتند، ۶۳ درصد، دانشجویان با عجله متوسط، ۴۵ درصد و از میان دانشجویان با عجله زیاد، ۱۰ درصد برای کمک به شخص نیازمند متوقف شدند. موضوع سخنرانی تأثیری در میزان کمک‌دهی نداشت و هیچ ارتباطی بین شخصیت مذهبی داشتن و کمک‌دهی مشاهده نشد (Darley & Batson, 1973: 100-119).

موقعیت‌گرایان، آزمایش فوق را شاهدی بر این می‌بینند که تغییری اندک در شرایط محیطی، همچون عجله‌داشتن یا عجله نداشتن، سبب بروز رفتارهای اخلاقی گوناگونی می‌شود. اگر اوصاف اخلاقی مستحکم-آن گونه که فضیلت‌مداران معتقدند- وجود داشته باشد، آن‌گاه افراد باید مطابق وصف درونی خود به نحوی ثابت رفتار می‌کردند و به موقعیت وابسته نمی‌شدند.

ج) آزمایش شبیه‌سازی زندان زیمباردو

آزمایش شبیه‌سازی زندان فیلیپ زیمباردو در دانشگاه استنفورد مثال دیگری از تأثیر موقعیت بر رفتار اخلاقی است. در این آزمایش، شماری دانشجو که از نظر سلامت روانی غربال شده بودند، به مدت دو هفته برای بازی در نقش زندانی یا زندانبان انتخاب شدند. به هیچ‌کدام از این گروه‌ها دستورعمل خاصی در زمینه چگونگی رفتار داده نشده بود؛ به استثنای آنکه زندانبان‌ها مجاز نیستند به زندانیان آسیب جسمی وارد کنند. زیمباردو خود نیز نقش ناظر زندان را ایفا می‌کرد و جز در موارد تخطی بسیار شدید از اصول اخلاقی مداخله نمی‌کرد. دانشجویانی که قرار بود نقش زندانی را بازی کنند دستگیر شده، کد زندانی دریافت کرده و در سلول‌ها جای گرفتند. نگهبانان نیز یونیفورم، عینک آفتابی و باتوم دریافت کردند. شرکت‌کنندگان در پژوهش، چنان عمیق

در نقش‌های خود فرو رفتند که در روز نخست آزمایش، نگهبانان با رفتارهای به شدت تحقیرآمیز خود باعث شدند زندانیان به اعتصاب غذا دست بزنند. در نهایت کار به جایی رسید که زیمباردو مجبور شد پس از شش روز به علت رفتارهای وحشیانه نگهبانان و تجربیات بسیار طاقت‌فرسای زندانیان، آزمایش را متوقف کند (Haney & Zimbardo, 1973: 1-17).

با وجود آنکه این آزمایش تنها یک شبیه‌سازی بود و شرکت‌کنندگان می‌دانستند که زندانی یا نگهبان واقعی نیستند، اما شرایط محیطی باعث شده بود که آنان کاملاً در نقش‌های خود فرو رفته و به گزارش زیمباردو استرس روانی تصور ناپذیر و بی‌سابقه‌ای بر محیط آزمایش حاکم شود.

موقعیت‌گرایانی همچون هارمن و دوریس با استناد به آزمایش‌هایی از این دست بر این باورند که اوصاف درونی کلی وجود ندارد و اتکای فضیلت‌باوران بر چنین اوصافی خطای بنیادین اسناد Fundamental (attribution error) است. به بیان دیگر، نسبت‌دادن رفتار آدمیان به اوصاف درونی کلی مبنایی نداشته و باید برای تبیین چرایی نحوه رفتار افراد به عامل یا عوامل دیگری استناد کرد. از نظر آنها این عوامل، موقعیت‌ها و شرایط محیطی هستند که نقش تعیین‌کننده‌ای در بروز رفتار آدمیان دارند.

۵. استدلال موقعیت‌گرایان بر نفی اوصاف درونی

از آنجا که موقعیت‌گرایان به ویژه دوریس استدلال خود را صورت‌بندی نکرده‌اند، پژوهشگران تقریرهای مختلفی از استدلال آنها ارائه کرده‌اند. ترجیح قاطع میان این تقریرها با توجه به نحوه بیان موقعیت‌گرایان ممکن نیست و شاید ضرورت چندانی نیز نداشته باشد، زیرا جان‌مایه مطلب آنها یک چیز است. ما در این نوشتار، دو صورت‌بندی از این استدلال را نقل خواهیم کرد:

الف) صورت‌بندی میلر:

۱. اگر اوصاف منشی مستحکم و کلی (از جمله فضایل) وجود داشته باشند، آن گاه مشاهده‌های تجربی نظام‌مند که در قالب آزمایش‌های روان‌شناختی معتبر انجام می‌شوند، باید نشان دهند که بیشتر مردم به شکلی مشخص رفتار می‌کنند؛

۲. مشاهدات تجربی نظام‌مند که در قالب آزمایش‌های روان‌شناختی معتبر انجام می‌شوند، نشان نمی‌دهند که بیشتر مردم به شیوه‌ای معین رفتار می‌کنند؛

۳. نتیجه: اوصاف منشی مستحکم و کلی وجود ندارند (Miller, 2014: 419).

ب) صورت‌بندی تیریس

۱. نظریه هنجاری خوب باید شرایطی را فراهم آورد و کمک کند رفتار خوبی داشته باشیم؛

۲. اخلاق فضیلت برای ایجاد رفتار خوب، به اصلاح منش‌ها توصیه می‌کند؛

۳. این توصیه اخلاق فضیلت بر این پیش‌فرض مبتنی است که ما می‌توانیم اوصاف منشی مستحکم را که

در موقعیت‌های متفاوت قابل اتکا هستند در خود ایجاد کنیم؛

۴. موقعیت‌گرایان شواهدی را ارائه می‌کنند مبنی بر اینکه چنین اوصاف مستحکم صرفاً در اشخاص

استثنایی دیده شده و به ندرت همه افراد چنین اوصافی دارند؛

۵. بنابراین، ایجاد فضیلت‌ها برای تضمین رفتار خوب، روش مناسبی نیست. به احتمال به دلیل این که این کار

بسیار دشوار است و یا برای بیشتر افراد ایجاد چنین صفاتی ناممکن است.

۶. بنابر این، اخلاق فضیلت، نظریه هنجاری مناسبی نیست (Tiberius, 2015: 116).

هر دو استدلال فوق به لحاظ صوری در قالب قیاس استثنایی رفع تالی طرح شده است و به لحاظ صوری

معتبرند، ولی به لحاظ مادی، از آنجا که تکیه اصلی آنها بر آزمایش‌های فوق است، از این رو، اگر این

آزمایش‌ها به نحوی مخدوش باشند، استدلال مبتنی بر آنها نیز معتبر نخواهد بود. در ادامه به نقد و بررسی این

آزمایش‌ها و میزان اعتبار استدلال‌های فوق خواهیم پرداخت.

نقد و ارزیابی

روان‌شناسان به لحاظ روش‌شناختی اشکال‌های متعددی را بر پاره‌ای از این آزمایش‌ها وارد ساخته‌اند (کریمی، ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۴۸; Athanassoulis, 1999: 219). ما در این نوشتار با چشم‌پوشی از درستی یا نادرستی این اشکال‌های روان‌شناسانه، تنها از منظری اخلاقی - فلسفی به نقد و بررسی این آزمایش‌های خواهیم پرداخت. قائلان به اخلاق فضیلت در پاسخ‌گویی به موقعیت‌گرایان از دو شیوه متمایز بهره جسته‌اند: ۱. نشان‌دادن کاستی‌های استدلال موقعیت‌گرایان (پاسخ‌های سلبی)؛ ۲. اثبات مدعای خود (پاسخ‌های ایجابی). در این راستا، نخست مهم‌ترین پاسخ‌هایی را که به شیوه اول بیان‌شده نقد و بررسی خواهند شد و سپس به برخی از پاسخ‌های ارائه‌شده به شیوه دوم خواهیم پرداخت.

پاسخ‌های سلبی

الف) پاسخ مبتنی بر فهم نادرست از فضیلت

یکی از شایع‌ترین پاسخ‌ها به موقعیت‌گرایان، نداشتن درک درست از مفهوم فضیلت است؛ برای نمونه، راجانا کامتکار (Rachana Kamtekar) معتقد است دوریس و هارمن مفهوم فضیلت ارسطویی را به درستی درک نکرده‌اند، زیرا آن‌دو گمان می‌کردند که فضیلت نسبت به شرایط و موقعیت‌ها حساس نیست و از آنها تأثیر نمی‌پذیرد، حال آنکه از نظر کامتکار مراد ارسطو از فضیلت، رفتار متناسب با شرایط و موقعیت‌هاست؛ به این معنا که در تعریف فضیلت، موقعیت به‌عنوان عاملی تعیین‌کننده و تأثیرگذار در نظر گرفته شده و فضیلت حکمت عملی است که معلوم می‌دارد در چنین شرایط و موقعیت‌هایی چگونه باید رفتار کرد (Tiberius, 2015: 119).

تیریس در نقد این پاسخ می‌گوید چنانچه تقریر وی از اشکال دوریس درست باشد، این پاسخ پذیرفتنی نخواهد بود، زیرا در تقریر وی بر اصلاح رفتار اخلاقی عامه مردم تأکید می‌شود و اگر پاسخ کامتکار درست باشد، آن‌گاه چون عامه مردم فاقد فضیلت حکمت عملی (Practical wisdom) - که تنظیم‌کننده رفتار

آدمیان در موقعیت‌هاست - هستند، اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری صرفاً برای گروهی خاص و نخبه کاربرد خواهد داشت و در نتیجه، نظریه هنجاری مناسبی نخواهد بود (Ibid.).

به نظر مؤلفان استدلال کامتکار، اصل استدلال دوریس را فرو ریخته و به تبع آن مدعای وی را متزلزل می‌کند، ولی همچنان خود به‌عنوان استدلالی مستقل به شکلی دیگر مدعای دوریس دربارهٔ ناکارآمدی اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری را اثبات می‌کند؛ به این معنا که مطابق تعریف کامتکار از فضیلت که موقعیت در آن اخذ شده است، آزمایش‌های گزارش‌شده از سوی دوریس نه‌تنها نافی وجود فضایل نیست که مؤید آنها نیز خواهد بود، ولی با تکیه بر حکمت عملی، نظریه‌ای برای عامه مردم نخواهد بود. گرچه به نظر می‌رسد اشکال اخیر را می‌توان به اشکال مهم‌تری که در بند «د» (اشکال کمیابی) گذشت تحویل برد.

اشکال دیگر بر پاسخ کامتکار آن است که فهم وی از فضیلت نسبت به فهم دوریس و هارمن از فضیلت ارسطویی، نه‌تنها بهتر نیست، بلکه به ایجاد گرفتاری‌های بیشتری می‌انجامد، زیرا بنا به دیدگاه دوریس و هارمن دست‌کم اوصاف درونی موضعی پذیرفته می‌شوند، اما مطابق فهم کامتکار اوصاف به نحوی ریشه‌ای‌تر نفی می‌شوند، چون موقعیت یکی از مؤلفه‌های اصلی فضیلت به شمار می‌رود. به بیان دیگر، در منازعهٔ میان موقعیت‌گرایی و فضیلت‌گرایی دیدگاه کامتکار به علت قرار دادن «موقعیت» در مرکز مفهوم فضیلت، در عمل مفهوم فضیلت را به موقعیت تحویل می‌برد و تأکیدی حداکثری بر موقعیت در آن مشاهده می‌شود و این خود نوعی موقعیت‌گرایی افراطی است، حال آنکه دیدگاه دوریس و هارمن را با توجه به پذیرش اوصاف درونی موضعی، می‌توان نوعی موقعیت‌گرایی معتدل دانست.

ب) پاسخ مبتنی بر اهمیت حالات ذهنی

برخی از فیلسوفان اخلاق بر این باورند که استدلال موقعیت‌گرایان، اهمیت و قدرت حالات ذهنی را در رفتار اخلاقی نادیده انگاشته است؛ حالت‌هایی همچون سراسیمگی و خجالت‌زدگی در آزمودنی‌های آزمایش میلگرام و دیگر آزمایش‌ها می‌تواند مانع عملکرد اوصاف درونی گردد. آنها با این پاسخ، با وجود پذیرش

اوصاف درونی در آدمی، موانعی را برای عملکرد آن اوصاف در نظر می‌گیرند (Miller, 2014:423-424).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال این پاسخ آن است که چنان حالات ذهنی را نیز می‌توان به موقعیت‌ها تحویل برد، زیرا مطابق این پاسخ، این حالت‌های ذهنی از موقعیت یا موقعیت‌هایی که آزمایشگر، آزمودنی را در آن قرار داده حاصل آمده است. به بیان دیگر، در بحث حاضر هر ویژگی‌ای که خارج از محدوده اوصاف درونی قرار گیرد- بیرونی یا درونی- می‌تواند در محدوده موقعیت‌ها گنجانده شود و اکتفای صرف بر این پاسخ، خود موجب تقویت موضع موقعیت‌گرایان خواهد شد و همان‌گونه که گذشت اوصاف و ملکات نفسانی برای افعال متناسب با خود علیت اقتضایی دارند، نه علیت تامه. از همین روی در صورت وجود موانع - بیرونی یا درونی- این اوصاف افعال متناسب با خود را بروز نخواهند داد.

ج) پاسخ مبتنی بر فضایل رقیب

برخی از مدافعان اخلاق فضیلت در پاسخ به موقعیت‌گرایان گفته‌اند در آزمایش‌هایی همچون آزمایش میلگرام، آزمودنی فضیلت دلسوزی و شفقت را نادیده می‌گیرد، ولی این نادیده‌انگاری ناشی از عمل به فضیلت دیگری همچون اعتماد، اطاعت و همکاری است؛ به این معنا که آزمودنی در چنین آزمایش‌هایی میان چند عمل بر اساس چند فضیلت گوناگون قرار می‌گیرد. از سویی به آزمایشگر قول همکاری و اطاعت داده و به او اعتماد کرده است و از سوی دیگر، باید با دانش‌آموز مهربان و دلسوز باشد و او در چنین شرایطی بر اساس فضیلت همکاری و اطاعت عمل کرده است (Ibid.: 426).

به نظر می‌رسد اگر بپذیریم شخص فضیلت‌مند، هم دارای وصف شفقت و هم دارای وصف اعتماد، اطاعت و همکاری است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که با وجود همه این اوصاف رقیب، در عمل چه عاملی سبب بروز برخی از آنها شده است؟ در این حالت، هیچ مرجحی برای ظهور و بروز یکی از اوصاف مذکور، جز موقعیت، مفروض نیست. اگر موقعیتی که آزمودنی در آن قرار گرفته سبب رجحان یکی بر دیگری باشد،

آن‌گاه نقش موقعیت از دو حال خارج نخواهد بود: ۱. موقعیت نقش علت تامه را دارد که در این صورت تأییدی بر موضع موقعیت‌گرایان است؛ ۲. موقعیت نقش علت ناقصه را دارد که در این صورت، این پاسخ به پاسخ کامتکار تحویل پذیر است و اشکال‌های آن بر این دیدگاه نیز وارد خواهد بود، مگر آنکه در وجود فضایل، به نوعی تشکیک قائل شویم.

توضیح اینکه تشکیک در فضایل به دو شکل قابل طرح است: الف) تشکیک در یک فضیلت؛ ب) تشکیک در میان فضیلت‌های گوناگون. در فرض الف شخص می‌تواند در دو زمان یا در دو موقعیت مختلف، مراتب متفاوتی از مثلاً فضیلت شجاعت را داشته باشد و در هر دو حالت، شجاع نامیده شود. قائل شدن به چنین تشکیکی در صورتی صحیح خواهد بود که فضیلت را امری خطی - نه نقطه‌ای - تلقی کنیم؛ به گونه‌ای که فضیلت تنها حدّ وسط دو طرف افراط و تفریط تلقی نشود و با فاصله گرفتن از حدّ وسط (به طرف دو حدّ افراط و تفریط) نیز فرد دارای مراتبی از آن فضیلت (مثلاً شجاعت) باشد، اما معنای فرض ب آن است که برخی از فضیلت‌ها به لحاظ وجودی از شدت و قوت بیشتری نسبت به دیگر فضایل برخوردار باشند؛ مانند قوت و شدت فضیلت شجاعت نسبت به فضیلت سخاوت؛ چنانکه می‌توان شجاعت را علت وجود سخاوت دانست و چنین تحلیل کرد که علت سخی نبودن فرد آن است که وی ترس از فقر در آینده داشته و از همین روی فاقد فضیلت سخاوت است. بنابراین، پاسخ مبتنی بر فضایل رقیب با قائل شدن به نوع ب از تشکیک در فضایل، پاسخی در خور خواهد بود که در آن صورت مرجح یاد شده، فضیلت دارای قوت و شدت وجودی بیشتر خواهد بود.

د) پاسخ مبتنی بر کمیابی

سیاق سخن هارمن و دوریس نشان می‌دهد درک آنان از اطلاق فضیلت آن بوده است که همگان فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را به نحو گسترده‌ای دارا می‌باشند، حال آنکه یافته‌های تجربی برخلاف آن است. برخی از فیلسوفان اخلاق موافق با مفاد یافته‌های تجربی، معتقدند فضیلت‌ها و رذیلت‌های ارسطویی اوصافی کمیاب‌اند و چنین

نیست که عموم مردم دارای آن باشند. از همین رو، یافته‌های تجربی - مانند یافته‌های برآمده از آزمایش میلگرام و ... - با مدعای فضیلت‌گرایان ارسطویی منافاتی ندارد و قابل جمع است.

گویا این پاسخ را نخستین بار دیپال (Depaul) طرح کرده و سپس کریستین میلر آن را گسترش داده است. عموم متفکران غربی بر این باور بوده‌اند که روند کسب فضایل، تدریجی و بلندمدت است و فاعل اخلاقی برای کسب آنها باید با تقلای زیاد موانع را کنار نهد و بر رذایل اخلاقی غلبه کند؛ چنانکه افلاطون و ارسطو با تأکید بر این نکته بر کمیابی و دشواریابی فضایل تصریح کرده‌اند (Miller, 2014: 421 & 428).^۱ تا آنجا که بنا به نظر ارسطو رسیدن به مقام حکمت عملی - بر خلاف حکمت نظری - چنان دشوار است که نباید از جوانان چنین توانایی‌های را انتظار داشت. آنچه از عبارات‌های ارسطو در آثار وی برمی‌آید آن است که وی نه تنها به کمیابی و دشواریابی فضیلت‌ها در جوانان، بلکه در تمام گروه‌های سنی افراد باور دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a).

در بررسی این پاسخ، یادآوری سه نکته لازم است: نخست اینکه با توجه به سخنان فیلسوفانی اخلاقی همچون ارسطو و نیز بر اساس آنچه از شواهد تجربی برمی‌آید، پذیرش اینکه افراد نادری در جامعه فضیلت‌مند بوده و دارای اوصاف درونی باشند امری معقول است. بر این اساس، در نقد استدلال دوریس و هارمن با توجه به کمیابی این افراد باید گفت چون آزمودنی‌های آنها به صورت تصادفی و بر اساس درج اطلاعیه‌ای در روزنامه انتخاب شده بودند، به احتمال زیاد اکثر - یا هیچ یک از - آنها افرادی فضیلت‌مند نبوده‌اند و بنا براین، انتظار بروز رفتار متناسب با اوصاف درونی آنها نیز از اساس اشتباه بوده است که همین امر سبب فرو ریختن استدلال دوریس و هارمن خواهد بود. دوم آنکه به نظر می‌رسد موقعیت‌گرایان در طرح دیدگاه خود از توجه به نکته‌ای اساسی غفلت کرده و دچار خلط بین «فراگیری افرادی» و «فراگیری ازمانی / موقعیتی» شده‌اند که خود نوعی از

۱. برخی از فیلسوفان اخلاق صورت‌بندی‌های متفاوتی را از استدلال دوریس و هارمن ارائه کرده و به تبع آن پاسخ‌های متناسب با آنها را نیز آورده‌اند؛ برای نمونه، نک: تقریر و پاسخ مایکل وینتر از این استدلال در: Winter, 2012: 14-17.

مغالطه اشتراک لفظی است. توضیح اینکه نخست باید مدعای اصلی کل‌گرایانی مانند ارسطو که وجود اوصاف مستحکم درونی را به نحوی کلی و فراگیر می‌پذیرند روشن شود: الف) این فضایل و اوصاف در همه افراد یا بیشتر افراد وجود دارد (فراگیری افرادی)؛ ب) این اوصاف در افراد نادری وجود دارد (کمیابی و دشواریابی)، ولی در همین افراد کم در اکثر موقعیت‌ها به صورتی فراگیر عمل می‌کند (فراگیری ازمانی / موقعیتی)؟

تقریرهای کل‌گرایان بیانگر آن است که فراگیری در نظر آنان، فراگیری ازمانی / موقعیتی است، درحالی‌که موقعیت‌گرایان، فراگیری افرادی را اراده کرده‌اند که این نوعی مغالطه اشتراک لفظ است. سوم آنکه بر اساس تقریر **تیریس (معادل انگلیسی)** از استدلال دوریس، اخلاق فضیلت به دلیل کمیابی اوصاف درونی در افراد، نظریه نخبه‌گراست و از همین رو، نظریه هنجاری مناسبی نیست؛ گرچه نکته مورد نظر تیریس قابل توجه بوده و به نقد و بررسی مستقلی نیاز دارد، به لحاظ منطقی ارتباطی با بود یا نبود اوصاف درونی (فضایل) ندارد.

پاسخ‌های ایجابی

الف) پاسخ مبتنی بر رویه عقلا

جوامع انسانی بر اساس شیوه‌ای عقلایی در گزینش افراد برای مناصب حساس، بر سابقه و منش آنها تکیه می‌کنند؛ برای مثال، فرماندهان ارشد ارتش افرادی را برای فرماندهی برمی‌گزینند که در جنگ‌ها از خود شجاعت نشان داده‌اند. یا دادگاه عالی آمریکا افرادی را برای قضاوت برمی‌گزینند که پیش‌تر در محاکم بر اساس انصاف و عدالت رای صادر کرده‌اند. نیز رهبران کلیسا در انتخاب کشیش‌های خود به نداشتن پیشینه رفتارهای جنسی افراط‌گونه آنها توجه می‌کنند. این نمونه‌ها بیانگر آن است که تکیه بر منش و اوصاف درونی، امری معقول است (Winter, 2012: 17).

ب) پاسخ مبتنی بر استناد به افراد خاص

قائلان به اخلاق فضیلت برای تأیید مدعای خود درباره وجود فضایل، گاه به افرادی استناد می‌کنند که در موقعیت‌های دشوار رفتاری فضیلت‌مندانه از خود بروز داده‌اند؛ برای مثال، نیازمندی هستند که وجوه نقدی

بسیار کلانی را یافته و بی‌درنگ آن را به صاحبانشان و یا به مراجع قانونی تحویل داده‌اند، این در حالی است که موقعیت چنین افرادی ایجاب می‌کرده است که از بازگرداندن آن خودداری کنند (Ibid.: 18).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته، اگر مسئله خطای بنیادین اسناد که برخی فیلسوفان اخلاق با تکیه بر یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی طرح کرده‌اند، اشکالی درست باشد، در آن صورت بنیاد اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری و نیز هر نظریه دیگری که به کل‌گرایی در باب اوصاف درونی باور دارد متزلزل خواهد شد. افزون بر وجود اشکال‌های روش‌شناختی در طرح این اشکال و ابتنای آن بر برخی آزمایش‌ها، باید گفت پاسخ‌های ارائه‌شده از منظر اخلاقی - فلسفی، همگی اعتبار یکسانی ندارند؛ همچنان‌که پاره‌ای از این پاسخ‌ها نه تنها نمی‌توانند پاسخ مناسبی برای اشکال موقعیت‌گرایان باشند، بلکه گاه خود تأییدی بر موقعیت‌گرایی به‌شمار می‌روند، ولی برخی از این پاسخ‌ها همچون پاسخ مبتنی بر کمیابی، پاسخی مناسب بوده و می‌تواند استدلال موقعیت‌گرایان را در نفی اوصاف اخلاقی درونی فروریزد.

۱. ارسطو، (۱۳۸۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. شولتز، دوان (۱۳۸۴)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، مؤسسه نشر ویرایش.
۳. قزوینی، محمدحسن (۱۳۸۰)، *کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء*، الطبعة الاولى، قزوین: الحوزة العلمية بمدينة قزوین.
۴. کریمی، یوسف (۱۳۹۱)، *روان‌شناسی اجتماعی*، چاپ بیست و هفتم، تهران: انتشارات ارسباران.
5. Athanassoulis, Nafsika, (2003), *A Respose to Harman: Virtue Ethics And Character Traits*, in: <http://onlinelibrary.wiler.com/doi/10.1111/j.0066-7372.2003.00012x/pdf>.
6. Darley, J. M., & Batson, C. D. (1973), From Jerusalem to Jericho: A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27.
7. Doris John M. (1998), Persons, Situation and Virtue Ethics, *Nous*, 32: 4.
8. Haney, C., Banks, C. & Zimbardo, P. (1973), A study of prisoners and guards in a simulated prison. *Naval Research Review*. 9.
9. Harman, Gilbert (2003), No Character or Personality, *Business Ethics Quarterly*, 13 (1).

10. Harman, Gilbert (2009), Skepticism About Character Traits.
Journal of Ethics, 13 (2/3).
11. Hooft, Stan Van (2006), Understanding virtue ethics, *Acumen*.
12. Milgram, S. (1963), Behavioral study of obedience, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67.
13. Miller, Christian (2014), The problem of Character, In: Hooft, Stan Van, *A handbook of virtue ethics*, Routledge.
14. Phelps, Brady, J. (2015), Behavioral Perspectives on personality and self, *The psychological Record*, 65 (3).
15. Tiberius, Walerie (2015), *Moral Psychology: a contemporary introduction*, Routledge.
16. Timpe, Kevin (2008), Moral Character, In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
17. Winter, Michael (2012), Rethinking virtue ethics, *Springer*.

چالش ابطال پذیری باورهای دینی

محسن مقری*

مهدی لک‌زایی**

احمد مقری***

چکیده

به موازات پیدایش عصر علم و گسترش نگرش‌های تجربی به جهان، باورهای دینی همواره مورد هجمه و طرد تجربه‌گرایان بوده است. پیش‌روی این جهان‌بینی افراطی با ظهور مکتب پوزیتویسم منطقی در فلسفه علم به دعوی بی‌معنایی باورهای دینی انجامید. در چنین فضایی که دست‌یابی به محملی برای گفت‌وگو میان مکتب‌های تجربه‌گرا و معتقدان دینی دور از انتظار می‌نمود، آنتونی فلو با معرفی معیار ابطال‌پذیری به‌عنوان شرط معناداری باورهای دینی، چالشی را مطرح کرد که به بحثی پرشور میان تجربه‌گرایان و معتقدان به ادیان انجامید. چالش فلو بارها تجدید چاپ شد و واکنش‌های موافق و مخالف متعددی را برانگیخت که بیشتر در کوتاهی و ابهام نوشتار فلو ریشه داشت. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن واکاوی واکنش‌های پیش‌گفته، تحلیلی تفصیلی از چالش فلو صورت دهد و بینش مهم نهفته در آن را آشکار سازد؛ بینشی که نه تنها از ارزش‌های دینی چیزی نمی‌کاهد، بلکه بنیادی برای روشنگری مدعای باورهای دینی و سرآغازی برای گام‌نهادن در قلمرو زبان دین است.

کلیدواژه‌ها:

چالش فلو، ابطال‌پذیری، معناداری، باورهای دینی، پوزیتویسم منطقی.

mohsen.moghri@gmail.com

mahdilakzaei@gmail.com

moghri.a@gmail.com

* کارشناس ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

*** دانشجوی دکتری الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب

در فضای اوج‌گیری بحث و نقد نظریه‌های اثبات‌گرا و ابطال‌گرا، آنتونی فلو در سال ۱۹۵۰ چالشی را درباره مدعیات دینی مطرح می‌کرد که در ظاهر مؤلفه‌هایی از هر دو مکتب پوزیتیویستم منطقی و ابطال‌گرایی (معناداری و ابطال‌پذیری) در آن به چشم می‌خورد. فلو در *الاهیات و ابطال‌پذیری*، از دین‌دارانی انتقاد می‌کند که هیچ رویداد ممکن‌تری موجب نمی‌شود تا از اعتقاد خود دست بردارند. او پدری را مثال می‌زند که کودکش از بیماری لاعلاجی رنج می‌برد. پدر بیچاره، دیوانه‌وار به هر دری می‌زند که فرزند در حال مرگش را نجات دهد، ولی توفیقی نمی‌یابد؛ گویا پدر آسمانی‌اش هیچ نشانی از عشق، مهر و شفقت بروز نمی‌دهد، اما با این حال، پدر کودک از باور به «عشق خداوند به انسان‌ها» دست نمی‌کشد و با قیدهایی همچون «مرموز بودن عشق خداوند» یا «تفاوت عشق خداوند با عشق انسان‌ها» می‌کوشد تا همچنان بر سر اعتقادش باقی بماند. از نظر فلو چنین باورهایی نمی‌توانند مدعیاتی معنادار تلقی شوند، زیرا دچار مرگ با هزاران قید (Death by thousand qualification) شده‌اند.

به باور فلو یک گفتار وقتی مدعایی معنادار است که اوضاع امور را به طریق خاصی در نظر داشته باشد و اوضاع امور دیگری باشد که ضد آن شمرده شود. بدین ترتیب، فلو معیار ابطال‌پذیری را به‌عنوان شرط معناداری^۱ باورهای دینی معرفی می‌کند و چالش خود را با پرسشی رقم می‌زند که دست کم خبرگان دینی (Sophisticated religious people) باید به آن پاسخ گویند: «چه چیزی باید روی دهد یا روی داده است که

۱ فلو در مقاله مختصر خود تنها عبارت عام معنا (meaning) را به کار برده و توضیح بیشتری در خصوص کاربردهای خاص آن نمی‌دهد. یکی از وظایف مقاله حاضر تشخیص و تمییز منظور خاص فلو از این عبارت است که در ادامه به آن توجه می‌کنیم.

شما آن را [نه فقط بنا بر وسوسه‌ای از سر اخلاق و به‌خطا، بلکه بنا بر حقی منطقی و به‌درستی] سبب ابطال (disproof) عشق یا موجودیت خداوند به‌شمار می‌آورید؟» (Flew, 1955: 96-99).

الاهیات و ابطال‌پذیری فلو به‌سبب موضعی که درباره باورهای دینی داشت و نقدها و پاسخ‌هایی که برانگیخت، بارها تجدید چاپ شد و بحثی زنده را در کلام و فلسفه دین رقم زد. با توجه به فضای فکری‌ای که فلو در آن به بحث از معناداری باورهای دینی پرداخت و از آنجا که مؤلفه‌های معناداری و ابطال‌پذیری در چالش وی نقشی اساسی ایفا می‌کردند، برخی همان انتقادهای سهمگینی را متوجه چالش فلو دانسته‌اند که مکتب‌های پوزیتیویستی را به افول کشانید (پترسون، ۱۳۷۹: ۲۶۷-۲۶۸). موضع تند پوزیتیویست‌ها علیه باورهای دینی و شباهت چالش فلو به این مکتب موجب شد تا محققانی همچون آلوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) و آر. اس. هایم‌بک (R. S. Heimbeck)، ویلیام آلستون (William Alston) و جی. کلنبرگر (J. Kellenberger) موجی از واکنش‌ها را با هدف نقد دیدگاه‌های فلو به راه افتد.

همزمان و در مقابل این واکنش‌ها، دیدگاه‌های دیگری مطرح شد که به نحوی اعتبار چالش فلو را پذیرفتند و نسبت به آن موضع‌گیری کردند. این دیدگاه‌ها را جیمز هریس در دو دسته لیبرال و محافظه‌کار قرار می‌دهد. دیدگاه‌های لیبرال پذیرفتند که گفتارهای حاوی معنای شناختی باید معیار ابطال‌پذیری را برآورند، اما در مقابل، نظریه‌هایی را رواج دادند که کارکرد باورهای دینی را چیزی غیر از معنای شناختی (نظیر معنای عاطفی یا حکایی) می‌دانستند. در دسته دیگر، به کارگیری چالش فلو افزون بر گزاره‌های غیردینی در مورد باورهای دینی نیز پذیرفته شده و تلاش شده است تا برآوردن معیار ابطال‌پذیری را توسط این باورها نشان دهند (Harris, 2002: 35).

۱. عبارت داخل کروشه از جمله قبلی فلو در *الاهیات و ابطال‌پذیری* گرفته شده و به خاطر آنکه چالش فلو در یک جمله جای گیرد و امر تحلیل ترتیب بهتری بیابد، جابه‌جایی مختصری در عبارت فلو صورت گرفته است.

نوشتار کوتاه فلو موجی از واکنش‌های متعدد و متنوع را برانگیخت و بدین ترتیب، نقش عمده‌ای در گسترش قلمرو زبان دین ایفا کرد. در واقع کمتر مسئله‌ای در حوزه کلام و فلسفه دین بوده است که تا این اندازه، دیدگاه‌های متنوع را موجب شود. بخش عمده‌ای از این تنوع و تعدد، به دلیل کوتاهی و وجود ابهام در نوشتار فلو بود و به‌رغم واکنش‌های گوناگونی که بدان صورت گرفت، اندک متألهان و فیلسوفانی بودند که تحلیل جامعی از اجزای آن به‌دست دهند. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی تضارب آرای پیش‌گفته، تحلیلی جزء به جزء از چالش فلو ارائه دهد و بینش مهم نهفته در آن را آشکار سازد.

۱. تحلیل برهان فلو

مدعای اصلی چالش فلو بر ارتباط میان معناداری و ابطال‌پذیری باورهای دینی استوار است. بنابراین، برای فهم منظور فلو لازم است تا مقصود وی از این اصطلاح‌ها و ارتباط این دو را در *الاهیات و ابطال‌پذیری جویا شویم*. فلو در توضیح چالش خود می‌گوید:

ادعای اینکه اوضاع به چنین و چنان صورت است به ضرورت با انکار چنین و چنان وضع [دیگر] معادل است. حال فرض کنید برای ما مبهم باشد که مدعای شخص به زبان آورنده یک گفتار چیست یا اساساً تردید داریم او اصلاً چیزی را ادعا می‌کند یا نه. یک روش برای فهم (یا شاید افشای) گفتار او آن است که بکوشیم آنچه را که وی می‌خواهد ضد آن یا ناسازگار با صحت آن به شمار آورد بیاییم، زیرا اگر یک گفتار به واقع یک مدعا باشد، به ضرورت با انکار نقیض آن مدعا معادل است؛ هر چیزی که بخواهد ضد آن مدعا شمرده شود یا بخواهد گوینده را به چشم‌پوشی از آن و پذیرش اشتباه بودن آن وا دارد، باید بخشی از (یا تمام) معنای نقیض آن مدعا باشد و دانستن معنای نقیض یک گفتار تا جایی که مشکلی نباشد، همان دانستن معنای آن مدعاست. اگر چیزی نباشد که مدعای مفروض را انکار کند، چیزی هم وجود ندارد که ادعا کند و از این رو، در حقیقت یک مدعا نیست (Flew, 1995: 98).

الف) معناداری

فلو بارها مدعا (assertion) را در مقابل گفتار (utterance) به کار می‌برد و به منظور تحلیل نوشتار او لازم است این کاربردها روشن شود. گفتار معنای عامی دارد و حتی واژگان بی‌معنا و آواها را نیز در برمی‌گیرد. برخی از انواع گفتارها جمله‌ها هستند که از واژگان معنادار تشکیل شده و بر طبق دستور زبان گرد آمده‌اند. مدعا بنا بر کاربرد فلو، گونه‌ای گفتار معنادار و دربردارنده ارزش صدق و کذب است. اگر بخواهیم واژگان دقیق‌تری را به کار ببریم، گویا مقصود فلو از مدعا همان «حکم» یا «جمله خبری» در کاربرد زبان‌شناختی است، زیرا پرسش از ابطال‌پذیری گزاره‌های امری، استفهامی و عاطفی مهمل است؛ برای مثال، کاری عبث است اگر در جستجوی چیزی باشیم که جمله «آیا باران می‌بارد؟» را ابطال کند.

محدودیت مهم دیگر در به کارگیری معیار ابطال‌پذیری به گزاره‌های تحلیلی مربوط است؛ گزاره‌هایی که در آنها از صرف تحلیل موضوع و محمول و اذعان به اندراج محمول در موضوع می‌توان به صدق آنها پی برد. به تعبیر دیگر، این گزاره‌ها حاوی ضرورتی منطقی‌اند. گزاره‌ها در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته منطقی و ناظر به امر واقع تقسیم می‌شوند و معیار ابطال‌پذیری را نمی‌توان در مورد دسته اول به کار گرفت، زیرا این گزاره‌ها در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند و اوضاع امور ممکن و قابل‌تصور وجود ندارد که ناسازگار با آنها باشد. از این محدودیت نتیجه می‌شود که اگر کسی وجود خدا را تنها به واسطه برهانی منطقی مانند برهان هستی‌شناختی پذیرفته باشد، باور او به وجود خدا را نمی‌توان در معرض چالش ابطال‌پذیری قرار داد. با این وجود، به نظر می‌رسد بیشتر معتقدان به خدا حتی آنهایی که به واسطه برهان‌های منطقی صرف وجود او را پذیرفته‌اند، افعال خداوند را ناظر به امر واقع می‌یابند و از این منظر، معناداری مدعیات آنها می‌تواند در معرض چالش فلو قرار گیرد. بر این اساس، می‌توان با اشاره به تحلیلی دیگر در عبارت اصلی چالش فلو، یعنی «عشق یا موجودیت خداوند» این دو را از یکدیگر تفکیک کرد. از سوی دیگر، چالش فلو به اوضاع اموری مربوط است که به چنین

یا چنان روش خاصی است؛ یعنی وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود (برای مثال، در گزاره «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد»)، در این صورت اگر موافق نگرش کانت، «وجود» را محمولی حقیقی به شمار نیاوریم، به طور عام‌تری همه گزاره‌های وجودی را باید از قلمرو به کارگیری چالش فلو بیرون برانیم. گزاره‌های وجودی مشکلات عمده‌ای را برای هر دو مکتب اثبات‌گرا و ابطال‌گرا فراهم آورده‌اند و با بی‌توجهی به نکته پیشین، چالش فلو نیز مشمول همین مشکلات خواهد شد.

اگرچه در چالش فلو عبارت معنا به صورت صرف و بدون قید به کار رفته، ولی از تأکید او بر واژه مدعا پی بردیم که معنای اخباری در نظر فلو بوده است. این معنا همان است که در آثار گوناگونی که به بررسی چالش فلو پرداخته‌اند با عبارت‌هایی همچون معنای شناختی (cognitive) یا ناظر به امر واقع (factual) توصیف شده است. با این وجود، فلو در بخشی از *الاهیات و ابطال‌پذیری* چنین توضیح می‌آورد که بعید است گفتارهای دینی بتوانند انتقال انواع دیگر معانی را به طور مؤثری صورت‌بندی کنند (Flew, 1955: 97-98). این مدعای فلو با هیچ توضیح یا دلیلی از سوی او پشتیبانی نمی‌شود و درستی چنین ادعایی نیز مورد تردید است. در خصوص کارکردهای گوناگون زبان دینی در دهه‌های اخیر، نظریه‌های بدیع و گوناگونی ارائه شده است. که بیشتر این نظریه‌ها به پیروی از بازی‌های زبانی ویتگنشتاین شکل گرفته‌اند که مدعی است زبان در قلمروهای گوناگون به روش‌های متفاوتی به کار گرفته می‌شود.^۱ بر این اساس، می‌توانیم زبان دین را حاوی مجموعه‌ای از کارکردهای گوناگون تلقی کنیم. در تأیید این نکته باید گفت برخی اظهارات دینی هستند که بر طبق تفسیرهای متفاوت، معانی و کارکردهای مختلفی در بردارند. بنابراین، با توجه به آنچه درباره معناداری در چالش فلو گفتیم، معیار ابطال‌پذیری فلو را باید تنها در مورد آن کارکردها و تفسیرهایی از زبان دین به کار گرفت که ناظر به امر واقع است و معنایی شناختی را در نظر دارد.

۱. برای بررسی یکی از این نظریه‌های ویتگنشتاینی که به زبان مسیحیت پرداخته است، نک: پترسون، ۱۳۷۹: ۲۷۱-۲۷۴.

ب) ابطال پذیری

همانند معنا و معناداری، عبارت‌های «ابطال» و «ابطال‌پذیری» نیز در چالش فلو روشنی لازم را ندارند. فلو در آغاز از همان‌گویی منطقی ($\sim \sim P = P$) نتیجه می‌گیرد که یک مدعا همان معنای انکار نقیض آن را دارد و هر چیزی که ضدّ یک مدعا یا ناسازگار با آن باشد، بخشی از معنای نقیض آن را می‌سازد. کاربرد دو عبارت «ضدّ» و «ناسازگار با» در کنار هم، یکی از مهم‌ترین انتقادهای فلو را در پی داشته است. هایم‌بک با متوجه به این نقد، شده در بخشی از کتاب خود، با عنوان *الاهیات و معنا* به توضیح آن پرداخته است: جمله «خانم جونز باردار است» را در نظر بگیرید. اینکه «جنینی در رحم خانم جونز وجود ندارد» کاملاً با جمله قبل ناسازگار است، ولی شاهدهی که بخواهد ضدّ آن شمرده شود؛ مثلاً آزمایش بارداری منفی، ماهیت کاملاً متفاوتی دارد. اولی بخشی از معنای «خانم جیمز باردار نیست» را می‌سازد، ولی دومی هرگز چنین نیست. اگرچه آزمایش بارداری شاهدهی ضدّ باردار بودن خانم جونز است، ولی معنای «جواب آزمایش بارداری منفی است» کاملاً از معنای «خانم جیمز باردار نیست» متفاوت است.

بدین ترتیب، هایم‌بک کاملاً می‌پذیرد که آنچه با یک مدعا ناسازگار باشد، بخشی از معنای نقیض آن را می‌سازد، ولی او شاهد ردکننده آن مدعا را به هیچ وجه به عنوان بخشی از معنای نقیض آن نمی‌پذیرد. در واقع فلو هم ادعای اخیر را در نظر ندارد. توجه به عبارت‌های پایانی چالش او نشان می‌دهد که وی معناداری مدعیات دینی را در گرو آن می‌داند که رویداد ممکن و وجود داشته باشد که آنها را به لحاظ منطقی ابطال کند؛ و فلو این امر را به عنوان یک ملاک معناداری مطرح کرده است (Heimbeck, 1969: 89-90).

انتقاد هایم‌بک درباره تمایز میان «ضدّ چیزی بودن» و «با چیزی ناسازگار بودن» نکته‌ای کاملاً به‌جاست و حتی خود فلو هم در آثار بعدی‌اش به اشتباه خود پی‌برد (Flew, 2007: 47). پس باید مدعای فلو به این‌گونه اصلاح شود: «هر چیزی که با یک مدعا ناسازگار باشد، بخشی از معنای نقیض آن را می‌سازد»، اما ابهام‌های

مدعای فلو به اینجا ختم نمی‌شود. آلون پلانتینگا در کتاب *خدا و اذهان دیگر* ضمن انتقادی مهم، از فلو می‌پرسد چرا گزاره‌های ناسازگار با یک مدعا را «بخشی از معنای نقیض آن» در نظر می‌گیرد. نقد پلانتینگا را در ادامه بررسی می‌کنیم، ولی برهان فلو بدین صورت پیش رفته است: چون فهم یک مدعا به فهم نقیض آن می‌انجامد، برای فهم معنای یک مدعا می‌توان فهم چیزی را جستجو کرد که ناسازگار با آن مدعاست و اگر چیزی وجود نداشته باشد که با آن مدعا ناسازگار باشد، آن مدعای مفروض نه چیزی را انکار می‌کند و نه اساساً ادعایی دارد. این مدعای اخیر منشأ معیار ابطال‌پذیری در نظر فلو است. در واقع، اگر این مقدمات را کنار هم بچینیم، تا اینجا مدعای فلو چیزی بیش از مجموعه‌ای از همان گویی‌های منطقی و شهودی به شرح زیر نیست:

- یک مدعا معادل نقیض نقیض آن است؛
- ادعای یک اوضاع امور، معادل انکار اوضاع امور منطقیاً ناسازگار با آن است؛
- چیزی که به لحاظ منطقی با یک مدعا ناسازگار باشد (نقیض یک مدعا)، معنای نقیض آن مدعا را می‌سازد؛
- اگر چیزی وجود نداشته باشد که یک مدعا به لحاظ منطقی انکار کند، چیزی هم وجود ندارد که ادعا کند؛
- اگر چیزی وجود نداشته باشد که یک مدعا به لحاظ منطقی انکار کند، معنای شناختی ندارد.

ج) انتقاد پلانتینگا

پلانتینگا در *خدا و اذهان دیگر* نتایج نامطلوبی در یکی از مقدمات چالش فلو می‌یابد. به‌شمار آوردن گزاره‌های ناسازگار با یک مدعا به‌عنوان بخشی از معنای نقیض آن، در نظر پلانتینگا نتایجی در بردارد که چالش فلو را

ناپذیرفتنی می‌کند (Plantinga, 1975: 158-159). در اینجا لازم است تا به مثال پلانینگا توجه کنیم^۱: گزاره «تخت جمشید در شیراز است» (الف) را در نظر بگیرید. گزاره‌های بسیاری هستند که با (الف) ناسازگار باشند. دو نمونه از آنها عبارت‌اند از «تخت جمشید در تهران است» (ب) و «تخت جمشید در تبریز است» (ج). اگر به گفته فلو آنچه با یک مدعا ناسازگار است بخشی از معنای نقیض آن باشد، این نتیجه حاصل می‌آید که (ب) و (ج) هر کدام بخشی از معنای نقیض (الف) (تخت جمشید در شیراز نیست) خواهند بود. به باور پلانینگا در این صورت، اتصال (ب) و (ج)، یعنی (ب \wedge ج) هم باید بخشی از معنای نقیض (الف) را تشکیل دهد و چون (ب \wedge ج) خود متناقض است، نقیض (الف) هم خود متناقض است. در نتیجه، (الف) باید یک گزاره ضروری باشد. پلانینگا ادامه می‌دهد که نقیض (الف) با گزاره‌های «تخت جمشید در شمال شیراز است» (د) و «تخت جمشید در شرق شیراز است» (ه) ناسازگار است؛ پس (د \wedge ه) هم باید بخشی از معنای نقیض (الف) را تشکیل دهند. چون (د \wedge ه) خود متناقض است. این بار نتیجه می‌شود که نقیض نقیض (الف)، یعنی (الف) خود متناقض است. این گونه کاربرد معیار ابطال‌پذیری فلو، این نتیجه را در بردارد که (الف) هم ضروری و هم خود متناقض است و بر اساس این شاهد، پلانینگا چالش فلو را رد می‌کند.

کیث یندل (Keith Yandell) در تکمیل نقد پلانینگا می‌افزاید اگر گزاره ناسازگار با یک مدعا بخشی از معنای نقیض آن را تشکیل دهد و اگر بخواهیم اتصال این گزاره‌های ناسازگار را به عنوان معنای آن مدعا تلقی کنیم، هیچ‌گاه نمی‌توان معنای آن مدعا را به طور کامل فهمید، زیرا بی‌شمار گزاره هستند که با مدعای ناسازگار یاد شده باشند. جالب آنکه خود یندل راه‌حلی ساده پیشنهاد می‌دهد تا این گونه نتایج ناپذیرفتنی از چالش فلو محو شود. پیشنهاد او آن است که به جای اتصال گزاره‌های ناسازگار، انفصال منطقی آنها را به عنوان معنای نقیض مدعا در نظر آوریم (Yandell, 1971: 13). در مثال پلانینگا اگر نقیض (الف)، یعنی «تخت جمشید در ایران نیست» را به صورت انفصال گزاره‌های ناسازگار با آن در نظر بگیریم بدین صورت معنا پیدا می‌کند:

۱. اسامی خاص در مثال به گونه‌ای تغییر یافته‌اند که برای خواننده فارسی زبان قابل فهم باشند.

«تخت جمشید در ترکیه است» √ «تخت جمشید در سوریه است» √ «تخت جمشید سال‌ها قبل نابود شده است» √... در این صورت، هر شخصی می‌تواند بخشی از انفصال گزاره‌های ناسازگار با یک مدعا را که به آن معرفت دارد و به او مربوط است، به‌عنوان معنای نقیض آن مدعا در نظر گیرد. راه حل یندل مشکل تناقض پلانتینگا را در چالش فلو رفع می‌کند و بدین ترتیب، چالش فلو از برخی نتایج نامطلوبی که به آن نسبت داده شده رهایی می‌یابد.

پس از وضوح کافی مقدمات و برهان فلو، در ادامه به تحلیل اجزای عبارت اصلی چالش فلو می‌پردازیم. جزء اصلی چالش فلو که محور تفسیرهای گوناگون آن بوده، در اصطلاح «ابطال» جای دارد. به منظور تحلیل این اصطلاح، گریزی به تحلیل دیگر اجزای چالش فلو نیز لازم است و ضمن این اقدام دوجانبه، برآنیم تا فهم جامعی از چالش ابطال‌پذیری باورهای دینی فراهم آوریم.

۲. تحلیل چالش فلو

البته در مقدمات چالش فلو هیچ نشانی از «تجربی» بودن ابطال به چشم نمی‌خورد و حتی دقیقاً برعکس، توجه به این مقدمات مؤید آن است که فلو در پی چیزی است که ناسازگاری منطقی با یک مدعا داشته باشد، ولی پس از آن و در انتهای مقاله، فلو از جست‌وجوی «رویدادی قابل تصور» (Conceivable event) سخن می‌گوید تا مدعیات دینی را رد کند و سپس، پرسش اصلی خود را بدین نحو مطرح می‌کند: «چه چیزی باید روی دهد یا روی داده است که شما آن را [نه فقط بنابر وسوسه‌ای از سر اخلاق و به‌خطا، بلکه علاوه بر آن، بنابر حقی منطقی و به‌درستی] سبب ابطال عشق یا موجودیت خداوند به شمار می‌آورید؟» (Flew, 1955: 98-99). در این عبارت‌ها نیز فلو چیزی از «تجربی» بودن معیار خود نمی‌گوید، ولی به‌هرحال نوع سخن گفتن او از وقوع رویدادها سبب شده تا بیشتر مفسران و منتقدان وی (همچون نیلسن و کلنبرگر)، معیار ابطال‌پذیری مورد نظر او

را تجربی صرف بدانند. فلو در نوشتار کوتاه خود چیزی بیش از این درباره ابطال نمی‌گوید. با این وجود، با بررسی تفسیرهای فلو و انتقادهای وارد بر چالش وی، می‌توانیم بینش ابطال‌پذیری او را تحلیل و بررسی کنیم.

الف) اخلاق یا حقیقت؟

یکی از مسائلی که در تفسیرها و انتقادهای به چالش فلو کمتر به آن پرداخته شده، به این عبارت فلو مربوط است: «نه فقط از سر اخلاق و به خطا، بلکه بنا بر حقی منطقی و به درستی» (Flew, 1955: 98-99). توجه به این عبارت، می‌تواند فهم بهتر و دقیق‌تری از «ابطال» مورد نظر فلو به دست دهد. پرسش فلو در این قسمت را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد: چه رویدادهایی در حقیقت و به لحاظ منطقی ناقض گفتارهای دینی به شمار می‌رود، نه اینکه تنها احساسی را در فرد باورمند ایجاد کند تا به لحاظ اخلاقی و به خطا و سوسه کنار گذاشتن باورش را در وی پدید آورد. به کارگیری عبارت‌های «نه فقط» و «علاوه بر آن» در نوشتار فلو نکته مهمی دارد که نباید از آن غافل شد. وسوسه‌شدن اگرچه در نظر فلو دلیل درستی برای کنار گذاشتن یک باور فراهم نمی‌کند، ولی به باور او شرط لازم و اخلاقی آن است؛ یعنی کسی که به هیچ طریق ممکن دچار وسوسه کنار گذاشتن باورش نشود، مرتکب بی‌اخلاقی در آن باور شده است. فلو سپس شرط کافی و درست کنار گذاشتن باور را ابطال منطقی آن می‌داند («بنا بر حقی منطقی و به درستی» «سبب ابطال...»). این دو شرط همان است که در تحلیل استیفن دیویس (Stephen Davis) از چالش فلو، با عنوان‌های «حد روان‌شناختی» (Psychological limit) و «حد شاهی» (Evidential limit) توصیف شده است (Davis, 1975: 25).

طبق تعریف دیویس، یک باور حد روان‌شناختی دارد، اگر «برای شاهد مخالفی که مؤمنان پیش از تغییر باورهایشان اجازه آن را می‌دهند، محدوده‌ای وجود داشته باشد» (Davis, 1975: 25). اگر این تعریف را در نوشته فلو به کار گیریم، شرط اخلاقی بودن باور به یک گزاره آن است که شخص معتقد به آن، پیش از آنکه

تغییر و اصلاحی در باورهایش صورت دهد، همواره امکان بروز شواهد مخالفی را در نظر بگیرد که موجب می‌شود دیگر از باور پیشین خود خرسند نباشد و از آن دست بکشد. در این بخش از نوشته فلو، از نوعی آزاداندیشی در باورهای دینی و ردّ جزم‌اندیشی طرفداری شده است، ولی بخش عمده نوشته فلو به مسئله دیگری پرداخته است. افزون بر حد روان‌شناختی، فلو باور مؤمنان را با چالش حدّ شاهدی روبه‌رو می‌کند: «امروزه، بیشتر غیردین‌داران چنین می‌پندارند که هیچ رویداد یا مجموعه وقایع ممکن وجود ندارد که خبرگان دینی رخ دادن آن را دلیلی کافی بر تصدیق این محسوب کنند که «در نهایت خدایی وجود ندارد» یا «خدا در واقع به ما عشق نمی‌ورزد» (Flew, 1955: 98).

دیویس به صورتی دقیق‌تر، حدّ شاهدی را چنین تعریف می‌کند: «محدوده‌ای برای شاهد مخالف که به واقع یک حکم را ابطال کند؛ شرایطی که وقتی روی دهد، باور به حکم را نامعقول سازد» (Davis, 1975: 25)!. این شرایط از نظر فلو باید ابطالی فراهم آورد که درست و منطقی باشد. جالب آنکه اگرچه سراسر این عبارتها، نشان از ابطالی منطقی دارد، ولی چالش فلو اغلب به طریقی تجربی تفسیر شده است.

ب) ابطال تجربی

پیش‌تر اشاره کردیم که عبارتهای انتهایی نوشتار فلو موجب شد بیشتر تفسیری از چالش وی پذیرفته شود که دربردارنده معیاری صرفاً تجربی است؛ برای مثال، کای نیلسن (Kai Nielsen) با بسط چالش فلو در کتاب *انتقادات معاصر از دین*، از بی‌معنایی شناختی باورهای دینی حمایت کرد. او تفسیری تجربه‌گرایانه از چالش فلو ارائه داد و با اینکه معیارهای قاطع اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری مورد نظر پوزیتویست‌ها را نپذیرفت، ولی معتقد

۱. دیویس با تفکیک و تعریفی که از حد روان‌شناختی و حد شاهدی ارائه می‌دهد، قصد دارد چالش فلو را به چالش بکشد. او حد شاهدی را به دو صورت معنا می‌کند و به کارگیری هر یک را خطای فلو به شمار می‌آورد. بررسی و تحلیل نقد دیویس در محدوده مقاله حاضر نمی‌گنجد و به سبب اهمیت بحث، در مقاله دیگری به آن خواهیم پرداخت.

شد باورهای دینی برخوردار از معنای شناختی، باید سهم ضعیف‌تری از این معیارها را ارضا کنند (Nielsen, 1971: 39-40).

گزاره‌های کلی همچون «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند» به موجب مشکل استقرا هرگز قابل اثبات و تحقیق قطعی نیستند؛ هرچند ما معنای آنها را کاملاً می‌فهمیم. گزاره‌های وجودی معناداری نیز هستند که به هیچ وجه قابل ابطال قطعی نیستند؛ مانند گزاره «حداقل یک اسب تک شاخ صورتی وجود دارد». به باور نیلسن دلایلی از این دست معیارهای اثبات و ابطال را به‌عنوان ملاک معناداری، برای همیشه کنار می‌گذارند (Nielsen, 1971: 58-59). نیلسن به جای این معیارهای پوزیتیویستی، عبارت‌های «تأیید» و «عدم تأیید» تجربی را به کار گرفت و چالش ابطال‌پذیری فلو را «شرایط تجربی قابل تعیینی» دانست که باورهای دینی را نزد باورمندان تضعیف می‌کرد (Nielsen, 1966: 16).

گویا تصور نیلسن آن است که با فروکاستن معیارهای اثبات و ابطال به تأیید و عدم تأیید می‌تواند به حد کافی از روش پوزیتیویستی فاصله بگیرد، ولی اصلاحاتی از این دست نیز نمی‌تواند ابطال‌پذیری تجربی را از این اتهام‌ها برهاند. در واقع، در یکی از مهم‌ترین انتقادات به مکتب پوزیتیویسم آورده‌اند که هیچ رویداد تجربی نمی‌تواند فرضیه‌ای را ابطال یا اثبات قطعی و نهایی کند. آلستون «نظریه بار بودن» مشاهدات را به‌عنوان دلیل این انتقاد می‌آورد و توضیح می‌دهد که در بررسی نسبت یک مشاهده تجربی با یک فرضیه، همواره مقدمات دیگری نیز سهم دارند و این موجب می‌شود تا آن رویداد تجربی به‌تنهایی نتواند دلیل قاطع اثبات یا ابطال فرضیه به‌شمار آید (Alston, 2004: 20-21). این انتقادات موجب می‌شود تا نتوانیم ابطال قطعی و نهایی را در مورد رویدادهای تجربی صرف بپذیریم. معیارهای تأیید و عدم تأیید نیلسن هم اگر به طور قطعی و نهایی در نظر گرفته شوند، مشکلات پیش‌گفته بروز می‌کند؛ نظریه بار بودن مشاهدات و سهم مقدمات دیگر در قضاوت، در

مورد تأیید و عدم تأیید تجربی نیز وجود دارد. این گونه انتقادات، تفسیر صرفاً تجربی چالش فلو را با نقد جدی مواجه می‌کند.

با توجه به این گونه انتقادات باید اصلاحاتی در تفسیر تجربی چالش فلو صورت گیرد تا از اتهام‌های پوزیتیویستی رهایی یابد. اول اینکه باید شرایط تجربی را به همراه مقدمات دیگری در نظر بگیریم که در مجموع، یک مدعا را به لحاظ منطقی ردّ می‌کند. در این صورت، حتی لازم نیست از عبارات‌های «تأیید» و «عدم تأیید» به جای اثبات و ابطال ممکن مورد نظر فلو استفاده کنیم، زیرا اگر مثلاً گزاره‌هایی شرطی را همراه با یک اوضاع امور ممکن در نظر بگیریم، در مجموع ممکن است یک گزاره کلی را به لحاظ منطقی اثبات و یک گزاره وجودی را به لحاظ منطقی ابطال کند. اینها همه غیر از اثبات‌پذیری قطعی و نهایی پوزیتیویستی است. دیگر آنکه لازم است مجموعه شرایطی را که توقع داریم ابطال‌پذیری مدعای شخص را فراهم کند، نسبت به جهان‌بینی و دیدگاه خود او در نظر بگیریم (تا از نقد نظریه‌بار بودن مشاهده‌ها در امان باشیم). با در نظر داشتن این تغییرها از انتقادات پوزیتیویستی بالا تیرئه می‌شویم. در واقع فلو هم در پرسش‌هایی که مطرح می‌کند راه این انتقادات را تا حد زیادی بسته است. او می‌پرسد کدام رویداد یا رویدادهای «قابل تصور» است که اگر روی دهد، مدعای دینی «شما» را به لحاظ منطقی ابطال می‌کند. فلو چیزی از صرفاً تجربی بودن این رویدادها نمی‌گوید و به همین دلیل، می‌توان اوضاع امور تجربی را به همراه مقدمات دیگری به عنوان رویداد مورد نظر او در نظر گرفت. او با پرسیدن اینکه چه چیزی «باید روی دهد» (به جای اینکه تنها پرسد چه چیزی «روی داده است») و با مطرح کردن ایده ابطال ممکن و نه قطعی، راه خود را به حد کافی از پوزیتیویست‌های اثبات‌گرا و ابطال‌گرایان سطحی^۱ جدا کرده است. مهم‌تر از همه اینها، فلو با به کار بردن عبارت «شما» و اعمال چالش خود در مورد باورهای هر شخص، نشان می‌دهد که در پی ابطال نهایی و همگانی مدعیات نیست، بلکه معناداری عبارت‌های

۱. پوپر در طرح ابطال‌گرایی اولیه خود، به مانند پوزیتیویست‌ها که در پی اثبات قطعی و نهایی بودند، ابطال قطعی و نهایی را شرط علمی بودن فرضیه‌ها می‌شمرد، اما پس از وارد آمدن نقد «نظریه‌بار بودن» مشاهدات بر نگرش پوزیتیویستی، با مطرح کردن توافق دانشمندان بر روی گزاره‌های پایه‌ای، از ابطال قطعی و نهایی دست شست و ابطال‌گرایی را وارد مرحله تازه‌ای کرد.

هر کس را در زمینه باورهای خود او می‌سنجد (Flew, 1955: 98-99). توجه به این مهم، راه فلو را به کلی از اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی جدا می‌کند.

ج) ابطال منطقی

حال پرسش مهم‌تر آن است که آیا اساساً تفسیر تجربی از چالش فلو می‌تواند پذیرفته شود؟ آیا تفسیر دیگری هم می‌توان در نظر داشت؟ جی. کلن‌برگر با تفکیکی که میان «رد نحوی» (Syntactical denial)، «رد منطقی» و «رد تجربی» می‌گذارد، می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ گوید (Kellenberger, 1969: 70). کلن‌برگر از کسانی است که کوشیده‌اند چالش فلو را به چالش بکشند. او تفسیر تجربی نیلسن از چالش فلو را مبنای تحلیل خود قرار داده و از به‌کارگیری ردّ تجربی به‌عنوان معیار معناداری اظهارات دینی انتقاد می‌کند. برای فهم دیدگاه کلن‌برگر نخست باید به تفاوت انواع ردّ و ابطال در نظر او توجه کنیم. ردّ نحوی تنها به قواعد زبانی ساخت جمله توجه دارد و برای هر جمله درست‌ساختی در زبان قابل تصور است، حتی اگر واژگانی مهمل همچون «بویا» را به کار برده باشیم؛ برای مثال «بویا وجود ندارد» ردّ نحوی بر جمله «بویا وجود دارد» است، ولی ردّ منطقی یک جمله افزون بر شرایط ردّ نحوی و معناداری تمامی واژگان، باید شرایطی داشته باشد که آن جمله را به لحاظ منطقی ردّ کند؛ برای مثال، جمله «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» را در نظر بگیرد. اگر شرایطی وجود باشد که به پذیرش «خدا به انسان‌ها عشق نمی‌ورزد» بینجامد، به لحاظ منطقی باید «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» را کنار بگذاریم. همچنین پذیرش گزاره «خدا وجود ندارد» موجب می‌شود تا به لحاظ منطقی «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» را کنار بگذاریم؛ پس ردّ منطقی آن شمرده می‌شود (Kellenberger, 1969: 70). در اینجا اگر تفکیکی را میان معنای مستقیم و معنای غیرمستقیم مدعاها قائل شویم، نکته‌ای آشکار می‌شود که از نظر کلن‌برگر مغفول مانده است. جمله «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» در درجه اول و به‌طور مستقیم متوجه عشق‌ورزیدن است و وجود خدا و انسان‌ها را به‌طور غیرمستقیم در دل خود دارد. پس اگر بخواهیم معناداری

مستقیم این جمله را بررسی کنیم، ردّ منطقی‌ای که می‌جوییم باید متوجه عشق‌ورزیدن باشد، نه وجود خدا و انسان‌ها. نتیجه آنکه ردّ منطقی مستقیم این جمله، «خدا به انسان‌ها عشق نمی‌ورزد» است و کافی نیست به منظور نشان‌دادن معناداری آن، «خدا وجود ندارد» را به‌عنوان ردّ منطقی آن در نظر بگیریم.

ردّ تجربی نیز آن‌گونه که نیلسن می‌گوید، شرایط تجربی قابل‌تعیینی است که ردّ (یا تضعیف) مدعایی را موجب شود (Nielsen, 1966: 16). در مثالی که پیش‌تر به کار بردیم، «خدا وجود ندارد» اگرچه با جمله «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» ناسازگار است و آن را به لحاظ منطقی ردّ می‌کند، اما نمی‌تواند ردّ تجربی آن به‌شمار آید، چون شرایط تجربی و قابل‌تعیینی فراهم نمی‌آورد که جمله «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» را کنار بگذارد. در مقابل، وجود شرور بزرگی مانند «وقوع انفجار عظیمی که تمامی انسان‌ها را با رنج طاقت‌فرسا و همیشگی مواجه کند»، در نظر بسیاری افراد ردّ تجربی جمله پیشین به‌شمار می‌آید.

نقد کلن‌برگر به تفسیر تجربه‌گرایانه چالش فلو آن است که چگونه از مقدمات منطقی آن $(\sim \sim P = P)$ ، نتیجه‌ای تجربی در خصوص معناداری گرفته شده است؟ او ادعای فلو را می‌پذیرد که هر جمله‌ای برای اینکه صدق و کذب‌پذیر باشد و گزاره‌ای معنادار شمرده شود، باید قابل ردّ باشد، ولی می‌افزاید که این ردّ نباید صرفاً ردّ نحوی باشد، اما انتقاد او به تفسیرهای تجربی چالش فلو آن است که این ردّ باید منطقی باشد و هیچ دلیلی برای تجربی لحاظ کردن آن نداریم (Kellenberger, 1969: 71).

تفکیک کلن‌برگر از ردّ نحوی و ردّ منطقی تا حد زیادی می‌تواند در روشنگری موضع چالش فلو به کار آید. بینش ابطال‌پذیری فلو آن بود که اگر فردی مدعایی را بر زبان می‌آورد، باید اوضاع اموری را در نظر گیرد که در ناسازگاری منطقی با اوضاع امور دیگری است و اگر بخواهیم به معناداری مدعای او پی ببریم، باید بینیم اوضاع اموری هست که مدعای فرد را به لحاظ منطقی کنار بگذارد؟ این شرایط به‌طور دقیق همان ردّ منطقی مورد نظر کلن‌برگر است. کلن‌برگر به‌عنوان شرط اصلی ردّ منطقی می‌گوید که نباید تنها ردّی نحوی باشد

(Kellenberger, 1969: 71). اما اشکال در اینجا آن است که او هیچ معیاری برای تمییز ردّ نحوی و منطقی ارائه نمی‌دهد. فرض کنید فردی مسیحی می‌گوید: «خدا به ما عشق می‌ورزد» و وقتی معناداری مدعای او را جویا می‌شویم، گزاره «خدا به ما عشق نمی‌ورزد» را به‌عنوان ردّ منطقی مدعایش می‌آورد. جمله اخیر هم می‌تواند ردّ نحوی مدعای فرد مسیحی باشد و هم ردّ منطقی آن. پرسش اینجاست که از کجا باید بفهمیم او صرفاً نحو جمله را در نظر نداشته است؟ چگونه پی ببریم که «خدا به ما عشق نمی‌ورزد» هم می‌تواند نزد او مدعایی باشد که پذیرش آن، «خدا به ما عشق می‌ورزد» را به لحاظ منطقی ردّ می‌کند؟

وقتی خود کلن‌برگر می‌کوشد معناداری جمله «خدا وجود دارد» را نشان دهد، «خدا وجود ندارد» را به‌عنوان ردّ منطقی آن در نظر می‌گیرد و ادعا می‌کند که ارجاع به خدای ابراهیم و موسی در عهد عتیق و عهد جدید سبب می‌شود که این ردّ، صرفاً ردی نحوی نباشد (Kellenberger, 1969: 71)، اما ایرادی که در مثال کلن‌برگر آشکار است اینکه او توضیح نمی‌دهد ارجاع به کتاب‌های مقدس چگونه ردّ نحوی را به ردّ منطقی بدل می‌کند؟ او به احتمال با اشاره به کتاب‌های مقدس قصد دارد مرجع واژه «خدا» را با اشاره به ارتباط الهی ابراهیم و موسی مشخص کند، اما این ارجاع، تنها اوضاع اموری را نشان می‌دهد که توصیفگر «خدا وجود دارد» است. در مقابل، ردّ منطقی یک مدعا باید در پی اوضاع اموری باشد که پذیرش آن، «خدا وجود دارد» را به لحاظ منطقی ردّ کند. نتیجه آنکه مثال کلن‌برگر حاوی ایرادی اساسی است.

گام اصلی که کلن‌برگر از آن چشم می‌پوشد، آن است که نشان دهیم «خدا وجود ندارد» هم می‌تواند مدعایی ممکن باشد و با پذیرش آن، «خدا وجود دارد» به لحاظ منطقی ردّ می‌شود. این همان چیزی است که چالش ابطال‌پذیری فلو می‌طلبد. وقتی فلو در پایان نوشتار خود، درباره رویداد قابل‌تصویری سخن می‌گوید که مدعیات دینی را به لحاظ منطقی ابطال می‌کند، در واقع تصور این رویداد شرایطی را فراهم می‌آورد که نشان می‌دهد آنچه ناسازگار با مدعای ماست، خود یک مدعای ممکن است.

تصور این رویداد است که ردّ منطقی مدعای ما را به موقعیتی فراتر از ردّ نحوی می‌کشاند، ولی ابطالی که این رویداد (اگر آن را به معنای عام در نظر بگیریم) فراهم می‌آورد، نمی‌تواند صرفاً منطقی باشد، زیرا چنین شرایطی تنها به احکام ضروری اختصاص دارد و پیش‌تر گفتیم که این احکام از حوزه بحث ابطال‌پذیری بیرون است. همچنین این شرایط را نباید تجربی صرف در نظر بگیریم، چون ما را دچار نقدهای پوزیتیویستی می‌کند. در نهایت، رویدادی که باید به‌عنوان ردّ منطقی در نظر گرفته شود باید مجموعی از شرایط تجربی و مقدمات منطقی باشد. این رویداد همان شرایط اصلاح‌شده در تفسیر تجربی چالش فلو است. بدین ترتیب، تفسیر منطقی و تجربی چالش فلو به یکدیگر بازمی‌گردد و بینش ابطال‌پذیری مورد نظر فلو تا حد زیادی روشن می‌شود.

در اینجا لازم است توضیحات دیگری بیفزاییم تا از انتقاد احتمالی به این پاسخ اجتناب شود. چه بسا کسی بگوید اگر ما روشی در اختیار داریم که می‌توانیم نشان دهیم ردّ منطقی یک جمله، مدعایی معنادار است، چرا از ابتدا نشان ندهیم که خود جمله یک مدعای معنادار است؟ در واقع، پرسش اینجاست که چرا و چگونه می‌توانیم اوضاع امور ممکن را نشان دهیم که در آن، خدا به انسان‌ها عشق نمی‌ورزد، اما قادر به نشان‌دادن اوضاع اموری نیستیم که خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد؟ در پاسخ می‌گوییم اگر بدون توجه به خود مدعا بخواهیم مدعا بودن نقیض آن را نشان دهیم، این اقدام به همان اندازه نشان‌دادن مدعا بودن جمله اصلی مشکل و مبهم است. نکته کلیدی معناداری این گزاره‌ها در مقایسه‌ای است که میان آنها صورت می‌گیرد.

توضیح اینکه برای مثال کودک خردسالی را در نظر بگیرید که هنوز قدرت تکلم ندارد، اما در گردش که با مادرش دارد همواره به آسمان اشاره می‌کند. مادر نخست با نشان‌دادن مغازه‌ای به کودک، می‌کوشد او را سرگرم کند، اما کودک همچنان به آسمان اشاره دارد. این‌گونه مادر پی می‌برد که کودک قصد دارد چیزی را نشان دهد، ولی منظور او را به طور دقیق نمی‌فهمد. مادر سپس در گوشه‌ای دیگر از آسمان، ابری را به کودک نشان می‌دهد، اما از حرکات کودک می‌فهمد که او منظور دیگری دارد. آن‌گاه مادر تصویر یک خورشید را در

آسمان به او نشان می‌دهد، ولی دوباره می‌فهمد که خورشید منظور کودک نبوده است. بار دیگر که کودک به آسمان اشاره می‌کند، مادر دقیق‌تر به آسمان خیره می‌شود و خورشید و چند تکه ابر و یک هواپیما را در ارتفاع بسیار زیاد می‌بیند. از آنجا که او می‌داند خورشید و ابر در نظر کودک نیست، به این نکته پی می‌برد که منظور وی از آن اشاره، گذر هواپیماها بوده است. منظور کودک نه فقط با اشاره او به آسمان دانسته می‌شود و نه به تنهایی با پی‌بردن به اینکه ابر و خورشید را در ذهن ندارد؛ بلکه با مقایسه آنچه منظور او نبوده است با تصویری که کودک به آن اشاره می‌کند می‌توان فهم بهتری از او حاصل کرد.

در مورد دیگر مدعاها و از جمله مدعاهای دینی نیز اوضاع به همین صورت است. اگر در پی فهم باور معتقدی باشیم که با اشاره به رویداد خاصی می‌گوید «خدا ما را دوست دارد»، از او می‌خواهیم رویداد ممکن‌ی را نشان دهد که با در نظر گرفتن مقدمات دیگر، به لحاظ منطقی با مدعای اولیه‌اش سازگار باشد. بی‌گمان اگر این رویداد ممکن را به تنهایی در نظر آوریم، به همان اندازه مدعای اولیه نزد ما مبهم است، اما با توجه به ناسازگاری منطقی دو مدعا، اولاً می‌فهمیم که مدعای شخص اوضاع امور مشخصی را به تصویر می‌کشد و بنابراین، معنادار است؛ دیگر آنکه ضمن چنین مقایسه‌ای به بخشی از منظور معتقد پی می‌بریم. به همین دلیل است که فلو از چالش ابطال‌پذیری به عنوان افشاکننده معنای مدعاهای دینی نام می‌برد. البته توجه به این نکته لازم است که این افشاگری به اندازه‌ای نیست که چالش فلو را به صورت یک نظریه معنا درآورد، زیرا بی‌شمار گزاره در ناسازگاری منطقی با یک مدعا وجود دارند که هر کدام تنها بخشی از معنای آن مدعا را از نظرگاه گوینده آن آشکار می‌کند. در نهایت، چالش ابطال‌پذیری بر طبق تفسیر تجربی و منطقی‌ای که توصیف شد، می‌تواند به عنوان معیاری مناسب جهت تشخیص معناداری باورهای دینی به کار گرفته شود.

۳. ابطال‌پذیری به عنوان شرط معناداری

درست است که بسیاری از متألهان و فیلسوفان دین چالش معناداری گزاره‌های دینی را تاب نیاوردند، اما جالب آن است که در نوشته‌های برخی از سرسخت‌ترین معتقدان به ادیان هم می‌توان تأکیدی بر چالش فلو یافت. ریچارد سوئینبرن (Richard Swinburne) یکی از مهم‌ترین برهان‌ها بر وجود خداوند را ارائه کرده است، در ابتدای کتاب *ایمان و عقلانیت*، تحلیلی از «باور» به دست می‌دهد که با مدعای ابطال‌پذیری چالش فلو مشابه است؛ گرچه هیچ اشاره‌ای به فلو و چالش وی نمی‌کند. تحلیل سوئینبرن از باور این گونه آغاز می‌شود که باور به یک گزاره، امری نسبی است و نیازمند آن است که با گزاره‌ای دیگر در تضاد باشد:

مفهوم اساسی باور نزد اذهان عمومی این تمایز را قائل می‌شود که باور به چنین و چنان [وضع] در مقابل چنین و چنان [وضع دیگر] است... باور به یک گزاره در مقابل گزاره یا گزاره‌های دیگر قرار می‌گیرد و آنچه [گزاره] اولی در نظر دارد، به دیگری وابسته است. گزینه معمولی که باوری در مقابل آن قرار می‌گیرد، نقیض آن است (Swinburne, 2005: 5).

شرایط یاد شده از نظر سوئینبرن لازمه این است که مفهوم روشنی از باورهای گزاره‌ای افراد دریافت شود. بی‌گمان کسی که مفهوم روشنی از یک گزاره دریافت نمی‌کند، شناخت و معرفتی نیز از آن به دست نمی‌آورد. پس آن گزاره برای او حاوی معنای شناختی نیست. سوئینبرن اعتراف می‌کند که در باورهای دینی توجه چندانی به این شرایط نشده است:

باور گزاره‌ای امری نسبی است که در مقابل گزینه‌های دیگر قرار می‌گیرد و اگر به این نکته پی برده نشود یا گزینه‌ها به روشنی مشخص نشده باشند، فردی که باور را بیان می‌کند، نمی‌تواند چیز واضحی بگوید. چنین نکته ساده‌ای که به طور عموم تشخیص داده نشده است، به نظر من اهمیت بسیاری برای دین مسیحیت دارد. تا زمانی که گزینه‌های در تضاد با گزاره‌های مسیحیت روشن نشده باشد، مسیحی معتقد هیچ وضوحی ندارد (Swinburne, 2005: 8).

همان‌گونه که سوئینبرن می‌گوید و با توجه به منطق و شهودی که در پشت چالش فلو نهفته است و در این مقاله در افشای آن کوشیدیم، هر باوری که گونه‌ای معنای شناختی و ناظر به امر واقع را در نظر دارد، می‌بایست از عهده معیار ابطال‌پذیری برآید. متکلمان مخالف این دیدگاه، اغلب با نسبت‌دادن اتهام‌های پوزیتویستی به چالش فلو، از زیر بار تعهد به آن خارج شده‌اند، ولی کسانی نیز هستند که به شهود و بیش موجود در آن دل سپرده‌اند و در پی دقت‌بخشیدن به مدعاهای دینی، برآوردن معیار ابطال‌پذیری را پیشه خود ساخته‌اند. نخستین آنان بازیل میچل (Basil Mitchell) بود که در همان گفت‌وگوی دانشگاهی که نوشتار فلو در آن به چاپ رسید، قدرت چالش فلو را پذیرفت و با طرح مسئله شرّ به‌عنوان ناقض ممکن آموزه‌های مسیحیت (که با این حال از نظر او هنوز به نقض بالفعل آن آموزه‌ها نینجامیده است)، نخستین گام را در نشان‌دادن معناداری مدعاهای دینی برداشت. (Mitchell, 1955: 103). تلاش میچل باید الگویی باشد تا هر جا که ابهامی در معنای شناختی مدعاهای دینی به چشم خورد، گام‌هایی در روشن‌گری آن برداشته شود؛ اقدامی که چیزی از ارزش‌های شناختی دین و نیز دیگر کارکردهای آن نمی‌کاهد.

در پایان بخشی از سخنان فلو را می‌آوریم که در آخرین اثر خود به هدف خویش از برانگیختن چالش ابطال‌پذیری اشاره کرده است. این گفته‌ها نشان می‌دهد فلو از آغاز مسیری متفاوت از پوزیتویست‌ها را برگزیده بود و هرگز قصد بی‌معنا خواندن باورهای دینی را نداشته است:

هدف اصلی من در «الهیات و ابطال‌پذیری» آن بود تا بحث بی‌رمق میان پوزیتویست‌های منطقی و دین مسیحی را با معرفی اصولی متفاوت و **باورمندتر** گرم کنم. من در پی آن نبودم تا درباره تمامیت باور دینی یا سراسر زبان دینی عقیده‌ای را ابراز کنم. من قصد نداشتم بگویم مدعاهای باور دینی بی‌معناست. من تنها چالشی را برای معتقدان به ادیان برانگیختم تا توضیح دهند چگونه مدعاهای آنها به ویژه در زمینه روشنی از مفروضات ناسازگار قابل فهم است (Flew, 2007: 44-45).

نتیجه گیری

فلو در توضیح معیار ابطال پذیری خود مقدمه‌ای منطقی می‌آورد و در هیچ کجا از «الهیات و ابطال‌پذیری»، از «تجربی» بودن ملاک خود سخنی نمی‌گوید. شاید او نمی‌خواست تا معیار ابطال‌پذیری‌اش به تفسیر تجربی سرسختانه پوزیتیویستی دچار شود. با این وجود، او در نظر آوردن رویدادی قابل تصور را به‌عنوان معیار ابطال‌پذیری خود معرفی می‌کند. بدین ترتیب، بعد تجربی چالش فلو شکل می‌گیرد و همزمان، سیل اتهام‌های پوزیتیویستی تجربه‌گرایانه به او هجوم می‌آورد، اما همان‌گونه که دیدیم با همراه کردن مقدماتی به این رویداد تجربی و توجهی دقیق‌تر به عبارت‌های چالش فلو («رویداد قابل تصور»، «باید روی دهد» و «شما») می‌توان از مجموعه این انتقادات گریخت و فاصله‌ای امن را میان چالش فلو و پوزیتیویسم منطقی ایجاد کرد.

از سوی دیگر، تفسیر کلن‌برگر در بعد منطقی چالش فلو متوقف می‌شود و سپس، به انکار بعد تجربی آن می‌پردازد. البته حق با کلن‌برگر است که هیچ اصل و قانون منطقی و زبانی نیست که ابطال‌پذیری تجربی را به‌عنوان شرط معناداری معرفی کند، اما اگر به ماهیت شناخت توجه کنیم، بینش فلو برای ما روشن می‌شود. هر شناختی مستلزم نوعی تفکیک و تمایز است تا اولاً، موضوع شناخت را از دیگر اشیا (به معنای عام آن) جدا کند و ثانیاً، ویژگی‌ای به موضوع اختصاص دهد تا ویژگی‌های ناسازگار با آن از آن سلب می‌شوند. وقتی وصف «عشق‌ورزیدن» را به خدا نسبت می‌دهیم، باید رویدادی باشد که این ویژگی را از ویژگی‌های ناسازگار با آن متمایز کند. اگر در هر رویداد قابل تصویری بگوییم «خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد» این تفکیک و تمایز حاصل نمی‌شود. بنابراین، رویداد قابل تصویری نیز باید باشد تا با «عشق‌ورزیدن به انسان‌ها» ناسازگار باشد. در نهایت، با صورت‌دادن مقایسه‌ای میان مدعا و رویداد ممکن ناسازگار با آن، به معناداری سخن فرد پی می‌بریم و حتی گاهی در جهت افشای معنای آن بر می‌داریم. این شرایط اصل و قانونی ساختگی نیست، بلکه لازمه هرگونه شناختی از امر واقع است. این بینش مهم نهفته در چالش فلو که ضمن تحلیلی تفصیلی و واکاوی واکنش‌ها به

آن آشکار کردیم، بینشی است که نه تنها از ارزش‌های دینی چیزی نمی‌کاهد، بلکه بنیادی برای روشنگری نمودن مدعای باورهای دینی است.

۱. پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
2. Alston, William P. (2004), "Religious language and verificationism," *The Rationality of Theism*, P. Copan & P. Moser (eds.), ناشر؟؟
3. Davis, Stephen T. (1975), "Theology, Verification and Falsification," *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 6, No. 1.
4. Flew, Antony; Hare, R. M. and Mitchell, Basil (1955), *Theology and Falsification, New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
5. Flew, Antony (2007), *There is a God*, New York: HarperCollins.
6. Harris, James F. (2002), *Analytic Philosophy of Religion*, Springer Science and Business Media **Dordrecht**. ناقص؟
7. Heimbeck, R. S. (1969), *Theology and Meaning: A Critique of Metatheological Scepticism*, Stanford: Stanford University Press.
8. Kellenberger, J. (1969), *The Falsification Challenge, Religious Studies*, Vol. 5, No. 1.
9. Nielsen, Kai (1966), "On Fixing the Reference Range of 'God'," *Religious Studies*, Vol. 2, No. 1.
10. Nielsen, Kai (1971), *Contemporary Critiques of Religion*, London: MacMillan Press.

11. Plantinga, Alvin (1975), *God and Other Minds*, London: Cornell University Press.
12. Swinburne, Richard (2005), *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press.
13. Yandell, Keith (1971), *Basic Issues in the Philosophy of Religion*, Boston: Allyn and Bacon.

معنا و ماهیت عمل بر اساس حد وسط اخلاقی نزد ابن سینا

محمد هانی جعفریان^۱

میرسعید موسوی کریمی^۲

چکیده (چکیده چندان مناسب نیست. نویسنده محترم اصلاح فرماید)

مسئله اصلی این مقاله پرسش از چیستی معنا و ماهیت عمل اخلاقی نزد ابن سیناست. اینکه عمل اخلاقی که نزد بوعلی با رعایت حد وسط دو خلق متضاد برابر است، چه اقتضائاتی دارد و با چه شرایطی می‌توان عملی را حد وسط اخلاقی به شمار آورد. همچنین عمل اخلاقی با چه مقدمات معرفتی به وجود می‌آید و به لحاظ هستی‌شناختی چه خصوصیتی دارد. برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست جایگاه اقتضائات فرهنگی و قومی را نزد بوعلی در معنابخشیدن به عمل بر اساس حد وسط اخلاقی بررسی می‌کنیم. سپس به مفهوم حد وسط در منظومه اخلاقی بوعلی می‌پردازیم و تبدیل عمل بر اساس آن به عادت و خلق و خو را تحلیل می‌کنیم. در ادامه، نشان می‌دهیم ماهیت عمل اخلاقی برای آحاد جامعه به لحاظ معرفت‌شناختی در اعتماد به اقوال عارفان و در نتیجه، عمل بر اساس قانون شریعت شکل می‌گیرد. ماهیت هستی‌شناختی عمل اخلاقی نیز ذیل **افزودن** صورتی خاص به مجموع صورت‌های موجود در عالم بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، اخلاق، حد وسط، شریعت، صورت.

فیلسوفان در طرح‌ریزی مبانی نظری خود در اخلاق، اصلاح عمل افراد و جوامع را در نظر می‌گیرند و می‌کوشند هرچه بیشتر نظر خود را به عمل نزدیک‌تر سازند. بر این اساس، نظریه‌پردازان علم اخلاق می‌کوشند نظریه‌ای ارائه دهند که هرچه بیشتر پیامدهای کارکردی داشته و عمل افراد را در جهت خیر اخلاقی دگرگون سازد. بنابراین، اصلاح عمل، غایت قصوای نظریه‌پردازی در اخلاق است و پرداختن به آن می‌تواند از مبانی فکری و نظریه‌های مقدماتی یک فیلسوف در طرح‌ریزی نظریه خود پرده بردارد. به همین منظور، در این مقاله به مفهوم «عمل» به‌عنوان نتیجه تمام مقدمه‌چینی‌های ابن‌سینا در اخلاق پرداخته و می‌کوشیم با بررسی معنا و ماهیت آن، به برخی مبانی مقدماتی ابن‌سینا در اخلاق توجه کنیم.

برای این منظور، نخست با بررسی معنای عمل اخلاقی نزد ابن‌سینا، نشان می‌دهیم که وی کشف رفتارهای درست و اخلاقی هر قوم را به دلیل باورمندی به اقتضائات طبیعی، به شرایط فرهنگی و زیست اجتماعی آن قوم پیوند می‌زند. در ادامه به مفهوم حد وسط می‌پردازیم و تبدیل شدن عمل بر اساس آن به خلق و خور را هدف نهایی بوعلی در تعریف معنای عمل اخلاقی معرفی می‌کنیم. سپس به انسان‌شناسی اخلاقی ابن‌سینا پرداخته و با در نظر گرفتن مردم عادی به‌عنوان تنها مخاطبان وی در نظریه‌پردازی اخلاقی، نشان می‌دهیم ماهیت آن عمل اخلاقی که در افزودن صورتی به صورت‌های موجود در عالم، ذیل عمل به اوامر شریعت و اعتماد به اقوال عارفان شکل می‌گیرد خیر و نیک است. در تمام این مراحل، اخلاقی‌زیستن نزد بوعلی دستاورد کسب مراتب عالی معرفتی است. از سوی دیگر، کسب چنین مراتب عالی‌ای در معرفت، برای بوعلی غایت زندگی انسانی است و او را به جهانی عقلانی تبدیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۳۰). بنابراین، اخلاقی‌بودن به معنای تبدیل شدن به جهان معقولی است که در آن، انسان شناخت کاملی از حقیقت معقول عالم دارد. در چنین صورتی نزد ابن‌سینا،

رفتار بر اساس حد وسط اخلاقی ایجاد توازن میان رفتار آدمی به مثابه عالمی عقلی و جهان طبیعت به عنوان عالمی معقول است.

۱. معنای عمل اخلاقی

برای روشن شدن معنای عمل اخلاقی نزد ابن سینا، در ادامه به سه گام اساسی برای تحقق عمل اخلاقی که در آثار ابن سینا و شارحان آرای وی بدانها پرداخته شده است اشاره می‌کنیم.

الف) سهلان ساوی در شرح خود بر داستان *رسالة الطیر*، در توضیح چگونگی ایجاد خلیات، نخست تفاوت میان خلیات اقوام مختلف را می‌پذیرد و در توضیح دلیل این اختلاف به تفاوت در طبیعت و زیست بوم افراد اشاره می‌کند: «اختلاف اوضاع کرات مائله از اجزای زمین و آنچه عارض گردد آن را قرب و بُعد و آنچه توابع اختلاف بود چون اختلاف اجزای زمین که مساکن هر گروه و امتی باشند و این اختلاف کار تبع اختلاف آن کواکب بود» (ساوی، ۱۳۷۰: ۱۸). سهلان در شرح و بسط این اندیشه به بررسی بخارات زمین، اختلاف آب‌ها، اختلاف هوای شهرها، اختلاف حیوانات و نباتات مناطق مختلف زمین و غذای هر شهر می‌پردازد و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که اختلاف خلیات ملت‌های مختلف به اختلاف در تمام موارد گفته شده باز می‌گردد: «... پس امرجة ایشان به خلاف یکدیگر باشند... و روا بود که آن اجزا... به فرمان خدای تعالی سبب شوند در اختلاف اخلاق و عادات...» (همان: ۱۹).

بنابراین، شارح *رسالة الطیر* اختلاف خلیات ملت‌های گوناگون را به فرمان خدا و وابسته به اختلاف عوامل طبیعت می‌داند، اما در واقع، این بیان سهلان به عبارت‌هایی از خود ابن سینا باز می‌گردد. ابن سینا در پایان نمط ششم *اشارات* پیدایش صورت‌های گوناگون در عناصر طبیعت را به اموری نسبت می‌دهد که از اجرام سماوی پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶۸). بوعلی معتقد است صورت‌های نامتناهی افزوده شده از سوی عقل فعال به عناصر عالم مادی به نحوی تعیین پیدا می‌کند که با استعداد پدیدآمده در ماده هماهنگ باشد. استعداد موجود در

ماده نیز معلول افاضه‌های اجرام سماوی است. بنابراین، نخست اجرام سماوی عالم ماده را پذیرای صورت‌های خاص می‌کنند، سپس صورت افاضه‌شده از سوی عقل فعال متناسب با استعداد هر ماده به آن تعلق می‌گیرد. از این بیان برمی‌آید روش سهلان ساوی در آغاز کردن شرح خود با تأثیر اجرام سماوی و طبیعات عالم ماده بر شکل‌گیری خوی و منش هر قوم روشی سنجیده و شایسته است. ابن‌سینا در گام نخست زیست اخلاقی را به فرهنگ و سنن ملت‌ها مربوط می‌داند که برخاسته از خوی طبیعی و زیست این جهانی ایشان است، ولی نزد وی طبیعت تنها عامل وضع قوانین اخلاقی نیست و همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد وی در تشخیص خوب و بد اخلاقی عامل دیگری را نیز دخیل می‌داند.

ب. در گام دوم، ابن‌سینا رفتار اخلاقی را به کاربرد میانگین میان دو خُلق متضاد وابسته می‌داند: «در کتاب‌های اخلاق به کاربرد میانگین میان دو خلق ضدّ هم امر شده است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۳۳)، یعنی هرچند ایجاد خلیقات در افراد به شرایط فرهنگی و زمینه‌های طبیعی آنها وابسته است، ولی عملی اخلاقی است که در چارچوب همین اقتضائات فرهنگی براساس تشخیص حد وسط رخ دهد. ابن‌سینا عمل براساس میانگین را در جهت تزکیه نفس و غلبه آن بر قوای بدنی دانسته و معتقد است در این صورت، نفس قوای بدنی را به منظور مصلحت‌های دنیایی به کار می‌گیرد (همان: ۳۵۷). با این بیان، غایت عمل اخلاقی نزد بوعلی (ذیل رعایت حد وسط در چارچوب اقتضائات طبیعی و فرهنگی) به دست آوردن مصالح دنیایی معرفی می‌شود که آن را معلول زیست اجتماعی انسان می‌داند (همو، ۱۳۸۸: ۴۹۳). بنابراین، نزد بوعلی دلیل اصلی عمل بر اساس قواعد اخلاقی پیش‌برد مصالح زیست اجتماعی است. همراهی پیش‌برد مصالح دنیایی با زیست اجتماعی انسان نیز معلول موجود اجتماعی دانستن

۱ بنابراین، تمام اخلاق نزد ابن‌سینا قراردادی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۵۰)، زیرا رسیدن به حکم اخلاقی کاملاً به چارچوب اقتضائات طبیعی و فرهنگی هر قوم وابسته می‌شود، ولی چون ابن‌سینا اخلاق را به فقه تحویل می‌برد: «فأقسام الحکمة العملیة: حکمة مدنیة، و حکمة منزلیة، و حکمة خلقیة و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشریعة الإلهیة» (همو، ۱۹۸۰: ۱۶) و در فقه به وجود برخی احکام ثابت قائل است: «و حاجة نوع الانسان فی وجوده و بقائه و منقلبة الی الشریعة و تعرف بعض الحکمة فی الحدود الکلیة المشتركة فی الشرائع و التي تخص شریعة شریعة بحسب قوم و زمان و زمان»، (همو، بی تا: ۱۰۸)، مشخص است که برخی اقتضائات طبیعی و فرهنگی را نزد اقوام گوناگون ثابت در نظر گرفته است. از این امور ثابت طبیعی و فرهنگی نیز قرار دادهای ثابت و احکام اخلاقی ثابت و جهان‌شمول به دست می‌آید.

انسان است. به همین دلیل، ابن سینا به پذیرش همگانی قواعد اخلاقی درون جامعه‌ای با اقتضائات فرهنگی خاص خود تصریح می‌کند: «آنچه از حدیث ظلم و عدل آمده ... برای طلب کردن و به‌دست آوردن مصالح جوامع مورد تصویب همگان است» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰۸).

ج) در گام سوم، ابن سینا دستیابی به ملکه میانگین را در عمل بر اساس حد وسط مهم می‌داند: «... نه اینکه بدون به‌دست آوردن ملکه میانگین به افعال میانگین عمل بشود، بلکه ملکه میانگین به‌دست آید» (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۴). دلیل اهمیت دستیابی به ملکه میانگین برای ابن سینا (و نه صرف عمل براساس میانگین دو خلق متضاد)، تبدیل رفتار به نوعی عادت و خلق و خوست^۱ دلیل این امر آن است که وی خلق را ملکه‌ای می‌داند که «به‌واسطه آن به آسانی و بی تأمل افعالی از نفس صادر می‌شود» (همان: ۳۳۳). بنابراین، درست است که با رعایت حد وسط میان دو خلق متضاد در چارچوب مصالح فرهنگی می‌توان رفتار اخلاقی داشت، اما این عملکرد تنها عمل به اقتضای یک وضعیت خاص است، درحالی‌که ابن سینا قصد دارد رفتار در یک وضعیت خاص براساس اصل اخلاقی کسب حد وسط را به تمامی وضعیت‌های احتمالی اخلاقی ممکن در زندگی انسان‌ها بسط دهد: «منظور از ملکه حد وسط آن است که انسان از حالت تسلیم و انفعال دور شود و نفس ناطقه برابر فطرت خود با افاده حالت برتری‌جویی و دوری از آرایش باقی بماند ... ملکه حد وسط پیوسته حالات افراط و تفریط را از میان می‌برد» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۸). بنابراین، بوعلی اولاً، نوعی از رفتار را اخلاقی می‌داند که در درجه اول بر شرایط اقلیمی و استعدادهای مادی هر منطقه مبتنی باشد؛ ثانیاً، و در ثانی، بر اساس کسب حد وسط میان دو خلق متضاد باشد؛ و ثالثاً، با تبدیل توانایی کسب حد وسط به خلق و خو و عادت، می‌کوشد تمام زندگی فرد را اخلاقی کند و شرایطی را پدید آورد که انسان بتواند در برابر هر موضع اخلاقی تصمیم مناسب بگیرد. خلاصه اینکه ابن سینا اخلاقی زیستن را به معنای عمل مبتنی بر اتخاذ حد وسط دو خلق متضاد در چارچوب شرایط طبیعی، زیستی و فرهنگی هر قوم و تبدیل این کار به عادت و خلق و خوی در افراد می‌داند.

۱ «ملکه نیرویی است پایدار» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ج: ۶۳۱).

چنین معنایی از عمل اخلاقی نزد بوعلی نشان می‌دهد که هر حکم به‌دست آمده از استنتاج حد وسط دو خلق متضاد اگر در هماهنگی با شرایط فرهنگی و زیست طبیعی فرد باشد و ذیل برخورداری از تصویری همگانی در پی پیش‌برد مصالح زیست اجتماعی آدمی به کار رود، حکمی اخلاقی است و حکمی که از این طریق کسب نشده باشد، غیر اخلاقی خواهد بود. البته از میان موارد یاد شده در معنای عمل اخلاقی، مشخص است که در نظام اخلاقی بوعلی آنچه مهم است شناخت حد وسط دو خلق متضاد است که در چارچوب اصول فرهنگی و قومی هر ملت قرار می‌گیرد. ابن‌سینا به همین منظور طرح خاصی را به‌منظور شناخت حد وسط ارائه می‌دهد که بررسی آن برای پی‌بردن به ماهیت عمل اخلاقی الزامی است.

۲. چگونگی تشخیص حد وسط اخلاقی

به‌منظور ارائه طرحی برای رسیدن به حد وسط دو خلق متضاد، ابن‌سینا به سه دسته از انسان‌ها اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰۴). این سه دسته «بیماران اخلاقی»، «مردم عادی» و «عارفان» هستند. او برای دو دسته بیماران اخلاقی و عارفان که بسیار نادرند، به رعایت اصول اخلاق قائل نیست. بیماران اخلاقی از نوعی نادانی در رنج هستند که معلول رشد نیافتن قوای عقلی ایشان در دریافت کلیات عقلی است. این دسته افراد «با نفوس و قوای صرف و ساده، گویی هیولی و موضوعی هستند که هرگز این شوق [به‌دست آوردن کمالات عقلانی] را کسب نکرده‌اند» (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰۴). در نتیجه اولاً، دستگاه ادراکی این گروه اساساً از ادراک در مرحله عقلی ناتوان است تا به کمک آن بتوانند حد وسط رفتار خود را سنجیده و به استنتاج خیر و شرّ از آن اقدام کنند (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۴)؛ ثانیاً، به دلیل اینکه شوقی نیز برای کمال‌بخشیدن به قوای معرفتی خود ندارند، نمی‌توانند مخاطب ابن‌سینا در تمهید الگوهای اخلاقی‌ای باشند که کانون آن کشف معقولات است.

اما عارفان کسانی هستند که ملاک رفتاری آنها که خواست تقرب به ساحت حق تعالی است، با ملاک رفتار اخلاقی که پیش‌برد مصالح زیست اجتماعی است متفاوت است (همان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۴-۴۰۸). رفتار در جهت پیش‌برد مصالح تنها از آن کسانی است که در قوای ادراکی خود کامل نیستند و ادراکات آنها تنها در ادراک

کلیات عقلی منحصر نیست، اما عارفان در کمال قوای نفسانی‌شان (یعنی مرحله عقل بالفعل)، همواره ذیل برخورداری از پرتوهای نور حق از شناختی پایدار بهره‌مندند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۹-۴۴۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۳۸-۲۲۲-۲۲۱). همچنین، ابن‌سینا تکلیف (در رعایت قانون اخلاق) را تنها برای کسانی می‌داند که به عمد قصد ترک آن را داشته باشند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۸)، ولی عارف که از تمام دل‌بستگی‌های دنیایی به دور است، نیت خود را در اجتناب از آسیب‌ها برای نفس و موانع گرایش به عالم علوی خالص کرده، ملکه اعراض از ماسوای حق تعالی را کسب کرده و خواهان اشتیاق به مبدأ و خالق خود است. بنابراین، عارف که همواره واجد شناخت لازم از تکلیف‌های اخلاقی است، نمی‌تواند مکلف به امر حاضر باشد (همو، ۱۳۹۱ الف: ۳۷۵). در واقع، تمام این تکلیف‌های اخلاقی برای عارف در تعریف عرفان لحاظ شده و جزو لوازم دستیابی به این ساحت‌اند. بنابراین، تکلیف برای عارف امر حاضری است که به آن مکلف نخواهد بود.^۱

دسته سوم از مخاطبان ابن‌سینا مردمان عادی هستند که ویژگی خاصی در قوای معرفتی خود دارند. به همین دلیل، وی طرح خود در اخلاق را برای آنها ارائه کرده است. به باور ابن‌سینا قوه عقلی این دسته، ماهیت کمال را دریافته و شوق به دریافت کمال را کسب کرده است، اما به دلیل گرفتاری در بدن از دستیابی به این کمالات غافل مانده است. کسب این شوق نیز اکتسابی و نظری و وابسته به اندیشه و برهان است (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۴۲، ۳۴۳ و ۳۴۵). بوعلی برای دسته سوم از مخاطبان خود به توانایی درک حد وسط قائل نیست (جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۳: ۶۲)، اما معتقد است می‌توان با استفاده از استدلال و برهان ماهیت کمال را به ایشان نشان داد و شوق توجه به آن را در آنها پدید آورد. این ویژگی، خاص قوای معرفتی بیشتر مخاطبان بوعلی است و سبب می‌شود وی طرح خود در اخلاق را تنها برای ایشان پی بریزد.

۱ ابن‌سینا در رساله‌/صحویه، عارفان یا نفوسی را که علم و معرفت کسب کرده‌اند از اخلاق منزّه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: د: ۶۰۳).

طرح اخلاقی ابن سینا برای مردم عادی از یک مقدمه فرا اخلاقی و یک طرح هنجاری تشکیل می‌شود. وی در مباحث فرا اخلاقی، ذیل چینه‌های مقدماتی از مباحث معرفتی، مردمان عادی را برای دستیابی به حد وسط رفتارهای خود به اعتماد به گفتار عارفان فرا می‌خواند. بوعلی معتقد است دستگاه معرفتی عارفان به دلیل حضور در کمال مراتب خود (یعنی، مرحله عقل بالفعل) و دریافت پیوسته نتایج استنتاج‌ها بر اثر ارتباط مستقیم با عالم بالا، قابل اعتماد است و مردم می‌توانند به اقوال ایشان اعتماد کنند (همان: ۶۸). عارفان نیز با استقرار شریعت در جامعه تکلیف‌های اخلاقی را برای مردم مشخص کرده و ضمن شکل‌دهی به رفتار عملی مردم، عدالت را در جامعه مستقر می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۳).

ابن سینا افزون بر موارد پیشین، به تعلیم و تعلم اخلاقی مردم نیز می‌پردازد و می‌کوشد با بهره‌مندی از تمثیل و بیان رمزگونه به محاکات^۱ عالم بالا پرداخته و در بحثی با عنوان تحریک قوای خیالی مخاطبان، افراد مستعد فطری را از محسوسات به معقولات رهنمون شود:^۲

(همو، ۱۳۹۰: ۳۴۶؛ جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۴۱). «باید دانست که نفس مردم به طبع چنان است که همه میل وی به نیکی کردن است و آهنگ خیر کند و علم جوید. خاصه اگر او را راه نمایند به نیکی، بدان راه رود» (جوزجانی، ۱۳۸۹: ۴۸۴). بنابراین، در نهایت اخلاق برای بوعلی معلول توجه‌دادن ذهن مردم به عالم بالاست؛ هرچند رعایت قوانین اخلاقی در عالم مادی به پیش‌برد مصالح زیست روزمره مردم نیز می‌انجامد.

۱ محاکات از نظر ابن سینا عبارت است از: «ارائه شبیه چیزی بدون آنکه اراده این همانی کرده باشیم» (ابن سینا، ۱۳۹۳: ۶۹). بنابراین، وی در رسائل مشرقی خاصه داستان رساله الطیر به محاکات عالم بالا می‌پردازد.

۲ ابن سینا برای مستعدان، طریق ورود به مباحث حکمی را به زبان رمز و اشاره به عنوان مقدمه‌ای برای دستیابی به حد وسط اخلاقی معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۶). در حقیقت، وی می‌کوشد با وارد کردن این جماعت بالفطره مستعد به مباحث حکمی با توجه‌دادن خیال این جماعت به عالم معقولات، به تدریج آنها را به درجاتی برساند که خود به کسب خوب و بد رفتار خود قادر باشند؛ یعنی وی قصد دارد با توجه‌دادن ذهن آنها به عالم بالا ایشان را از توانایی کسب معرفت اخلاقی به طور مستقیم از عوالم بالا برخوردار کند. عوالمی که «... جز خیال چیز دیگر نمی‌تواند پرده از آنها بردارد» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۴)

بنابراین، تلاش به منظور کشف حد وسط برای داشتن عملی اخلاقی نزد بوعلی اولاً، تنها به مردم عادی محدود می‌شود؛ ثانیاً، در اعتماد به اقوال عارفان و رعایت قوانین شریعت شکل می‌گیرد. بوعلی در ادامه به طرح‌ریزی نظریه اخلاقی خود ذیل مباحث هستی‌شناختی پرداخته و چگونگی شکل‌گیری رفتار اخلاقی را با توجه به شناخت صحیح حد وسط توضیح می‌دهد.

۳. چگونگی شکل‌گیری رفتار اخلاقی

نزد ابن‌سینا عالم از دو عنصر بنیادی ماده و صورت تشکیل شده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۲۰). صورت نقش اصلی را در شکل‌گیری عالم دارد و وجود ماده نیز در گرو وجود صورت است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۳، ۷۶ و ۸۷). بنابراین، ابن‌سینا حقیقت عالم را تشکیل‌یافته از صورت‌های موجود در آن می‌داند (همو، ۱۳۹۱: ۱۹۳). صورت و ماده هر دو معلول افاضه‌های عقل فعال هستند. در نتیجه، حقیقت عالم ساخته‌ی عقل فعال است. عقل فعال ضمن شکل‌دهی به عالم، با افاضه‌ی صورت‌ها، به هرگونه معرفت آدمی نیز شکل می‌بخشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷). بنابراین، حقیقت عالم و معرفت آدم از یک سنخ هستند و ماهیت هر دو، صورتی افاضه‌شده از سوی عقل فعال است. به همین دلیل، ابن‌سینا معرفت آدمی را قابل اضافه‌شدن به عالم می‌داند. البته این اضافه‌اولاً، به‌واسطه‌ی خیال است که با صورت خالص دریافت‌شده از عقل فعال به همراه ضمائم مادی است و آن را به‌منظور اضافه‌شدن به عالم مادی فراهم می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۸۷)؛ ثانیاً، صورت عقلی همراه‌شده با عوارض مادی در سطح خیال، به‌واسطه‌ی رفتار به عالم واقع اضافه می‌شود: «در معنای "انجام داد" هستی، نیستی و بودن هستی بعد از نیستی است» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۸۴).

حقیقت عالم واقع نیز - چنان که بیان شد - تشکیل یافته از صورت‌های افاضه‌شده از سوی عقل فعال است، اما این صورت‌ها متناسب با استعداد مادی^۱ هر منطقه به ماده عالم اختصاص می‌یابد (همان: ۳۶۸). هم‌نشینی صورت‌ها در کنار یکدیگر بر اساس استعداد هر اقلیم از عالم، کلیت واحدی را می‌سازد که به دلیل ناشی شدن از عالم بالا (عقل فعال و اجرام سماوی) دارای کارکردی خیر و نیک است: «کلیت عالم یک جسم بود» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۵). حال، اضافه‌شدن صورت‌ها به عالم در پی رفتار آدمی نیز باید در هماهنگی با کلیت یاد شده باشد تا رفتار انسان در عالم مادی به زیبایی و خیر منتسب شود. ذیل این بیان، منشأ رفتار غیر اخلاقی نیز کسب معرفت از طریقی غیر از افاضه عقل فعال است. این‌گونه معرفت، اضافه‌شدن صورتی را به عالم به‌مثابه رفتار در پی دارد که با کلیت عالم همراه نیست و با صورت‌های افاضه‌شده به عالم از طریق عقل فعال هماهنگ نمی‌گردد. این ناهماهنگی نیز به صورت شرّ و زشتی خود را در عالم نشان می‌دهد. بنابراین، جهان سینوی عالمی عقلانی و انسان اخلاقی او نیز جهانی عقلانی است و زیست این انسان عقلانی در این جهان عقلانی، چون زیستنی در خود در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی چون میان انسان و جهان از لحاظ عقلانی بودن این همانی برقرار است، پس زیستن در جهان به‌مثابه زیستن در خویشتن عقلانی خویش است.

بنابراین، کشف ماهیت عمل بر اساس حد وسط اخلاقی اولاً، به شناخت درست حد وسط بستگی دارد و ثانیاً، به پیامدهای شناخت چنین رفتاری در افزودن صورت‌های معقول به عالم باز می‌گردد. مردم (مخاطبان اصلی نظریه‌پردازی بوعلی در اخلاق) با اعتماد به اقوال عارفان و عمل بر اساس شریعت، صورتی عقلانی را به‌مثابه رفتار اخلاقی به کلیت عقلانی عالم می‌افزایند و بدین وسیله ذیل کلیت معقول عالم قرار می‌گیرند و میان خود و عالم تناسب معقولی را برقرار می‌کنند. در نهایت نیز ماهیت رفتار بر اساس حد وسط اخلاقی، با توجه به در نظر داشتن تمام این مراتب، خود را در ایجاد و حفظ این تناسب معقول میان عالم و آدم نشان می‌دهد.

۱ شکل‌گیری استعداد در ماده، معلول افاضه‌های اجرام سماوی است.

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شد به پرسش از معنا و چیستی عمل بر اساس حد وسط اخلاقی نزد ابن سینا پاسخی فراهم شود. در معنای عمل اخلاقی، رفتار همیشگی بر اساس حد وسط دو خلق متضاد در چارچوب اقتضائات فرهنگی مهم ترین مسئله است؛ یعنی عمل اخلاقی همواره کاربرد عقل در قالب اقتضائات فرهنگی است. این اقتضائات فرهنگی می تواند نزد اقوام گوناگون ثابت یا متغیر باشد. در صورت اول، کارکرد عقل به حکم اخلاقی ثابتی میان اقوام گوناگون می رسد و صورت دوم، از وجود نوعی نسیبیت اخلاقی در اخلاق بوعلی خبر می دهد، ولی در هر صورت، اصول اخلاق ابن سینا امرهایی عقلانی است که در تناسب با قالب های فرهنگی و قومی شکل گرفته و مصالح هر جامعه ای را بر اساس اقتضائات فرهنگی آن قوم در نظر می گیرد. برای شناخت ماهیت رفتار متناسب با حد وسط اخلاقی نیز مباحث معرفت شناختی چگونگی دست یافتن به حد وسط و مباحث هستی - شناختی برای توضیح چگونگی اضافه شدن رفتار درباره کشف حد وسط به عالم نقش اساسی دارند.

عالم ماده را عقل فعال پدید آورده است؛ دیدگاهی که سبب می شود جهان سینوی، اعم از عالم مادی و غیر مادی، جهانی معقول باشد. اخلاقی زیستن نزد ابن سینا نیز دستاورد بسط معرفت و کسب درجات عالیة عقلانی جهت تشخیص درست رفتار بر اساس تشخیص صحیح حد وسط است. بنابراین، اخلاقی بودن نیز به معنای عقلانی بودن است. بر این اساس، ابن سینا قصد دارد به کمک اخلاق که نزد وی عمل به دستوره های عقل است، میان انسان و جهان پیوند ایجاد کند و این دو را به یکدیگر شبیه سازد و حتی از جهت عقلانی بودن میان آنها تناسب ایجاد کند. حال، با کنار هم نهادن این مبانی، دست یافتن به ماهیت عمل اخلاقی ممکن می گردد.

ماهیت عمل اخلاقی دستاورد حضور عقلانی انسان در عالم است و ذیل اضافه شدن صورتی (از سوی آحاد جامعه) به عالم که باید با کلیت صورت های موجود در عالم در هماهنگی باشد پدید می آید. برای ایجاد این هماهنگی، صورت اضافه شده باید از عقل فعال دریافت شده باشد تا به لحاظ ماهوی با صورت های موجود در

عالم یکسان شود و زیبایی و خیر عالم را محفوظ دارد. در نهایت، باید چنین فرایندی میان انسان و جهان به لحاظ عقلانی بودن این‌همانی ایجاد کند. دریافت معقولات از عقل فعال نیز دستاورد کارکرد درست دستگاه معرفتی مردم است، ولی آحاد مردم به دلیل وجود نقصان در دستگاه ادراکی‌شان باید صورت‌های معقول رفتار خود را از عارفان دریافت داشته و به گفته‌ی ایشان در این مورد اعتماد داشته باشند. عارفان نیز این دست فرمان‌ها را در قالب شریعت در جامعه تسری می‌دهند و برای جلب نظر مردم به انجام آنها به تعلیم و تعلم ایشان روی آورده و در جهت توجه دادن ذهن مردم به عالم بالا می‌کوشند.

کتابنامه

۱. ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *سماء طبیعی*، ترجمه و شرح محمد علی فروغی، تهران: امیر کبیر.
۲. _____ (۱۳۷۵)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۳. _____ (۱۳۸۳)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه، حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. _____ (۱۳۸۵)، *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۸)، *نفس شفا*، ترجمه و شرح از حسین نایجی، قم: مؤسسه امام خمینی .
۶. _____ (۱۳۹۰)، *الهیات از کتاب شفا*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: امیر کبیر.
۷. _____ (۱۳۹۱ الف)، *تحفه*، ترجمه ضیاء الدین درّی، در: *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
۸. _____ (۱۳۹۱ ب)، «مبدأ و معاد»، *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، ترجمه محمود شهابی خراسانی، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
۹. _____ (۱۳۹۱ ج)، «حدود یا تعریفات»، *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
۱۰. _____ (۱۳۹۱ د)، «اضحویه»، *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، ترجمه بی‌نا، تصحیح حسین خدیو جم، قم: آیت اشراق.
۱۱. _____ (۱۳۹۳)، «فن شعر شفا»، *رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان*، ترجمه سید مهدی زرقانی و محمدحسن حسن‌زاده‌نیری، تهران: سخن.

۱۲. _____ (۱۹۸۰)، *عیون الحکمة*، بیروت: دارالقلم.

۱۳. _____ (بی تا)، «فی أقسام العلوم العقلیة»، *تسع رسایک فی الحکمه والطبیعیات*، مصر: دار الکتاب المصری.

۱۴. جوزجانی (۱۳۸۹)، «شرح بر حی ابن یقظان»، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، تدوین هانری کربن، تهران: سوفیا.

۱۵. جعفریان، محمد هانی و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۳) «اعتمادگرایی اخلاقی در رسائل مشرقی ابن سینا»، *اخلاق و حیانی*، سال سوم، ش ۱، پیاپی ۷.

۱۶. _____ (۱۳۹۴) «بررسی کارکرد اخلاقی صورت داستانی در رسائل مشرقی ابن سینا»، *هستی و شناخت*، ج ۲، ش ۱.

۱۷. ساوی، سهلان (۱۳۷۰)، *شرح رساله الطیر ابن سینا*، به اهتمام محمدحسین اکبری، تهران: الزهراء.

ملاصدرا و مسئله مرگ

علیرضا اسعدی^۱

چکیده

تبیین و تحلیل مسئله مرگ از دغدغه‌های همیشگی برخی فیلسوفان از جمله ملاصدرا بوده است و او نیز کوشیده است از منظر فلسفی آن را تبیین کنند. به یقین مبانی فکری هر فیلسوفی در تحلیل فلسفی او از مرگ تأثیرگذار است و لوازم و پی‌آمدهای خاصی را نیز در پی دارد. این مقاله می‌کوشد چیستی، چرایی و چگونگی مرگ را از منظر ملاصدرا بکاود و پس از تبیین مبانی فلسفی او همچون حرکت جوهری و رابطه نفس و بدن، آثار و لوازم تحلیل او را از مرگ روشن سازد. طبیعی بودن، ضرورت، حقانیت و وجودی بودن مرگ و نیز فناپذیری انسان با مرگ، عمومی بودن مرگ و نیز کراهت از مرگ از آموزه‌های دینی هستند که با مبانی صدرایی تبیین بهتری می‌یابند. البته برخی آموزه‌های دینی نیز وجود دارند که با تبیین صدرایی ناسازگار می‌نمایند. پایان بخش این مقاله بررسی دو مورد از این گونه آموزه‌ها، یعنی آموزه دینی رجعت و استکمال برزخی است.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مرگ، تبیین‌های فلسفی، مرگ طبیعی.

فیلسوفان و متکلمان مرگ را به گونه‌های مختلفی تعریف و تفسیر کرده‌اند که خاستگاه تفاوت مباحث آنها مبانی متفاوت انسان‌شناختی، وجودشناختی و جهان‌شناختی ایشان است؛ برای مثال، مثلاً افلاطون بر اساس مبانی فلسفی خود درباره چگونگی وجود روح پیش از بدن و هبوط آن به دنیا، مرگ را جدایی روح از بدن و رهایی از قفس تن می‌شمارد (افلاطون، ۱۳۵۷: فایدون: ۶۴؛ همان، گرگیاس: ۵۲۴). چنان‌که فلوطین در بحث نهی از خودکشی، مرگ را به جدایی تن از روح تعریف می‌کند، نه روح از تن (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۵۳). ابن سینا نیز در رساله‌ای که درباره ترس از مرگ نگاشته، در مقام ارائه راه حل برای زدودن عامل آگاهی‌نداشتن از حقیقت مرگ، به تبیین حقیقت آن پرداخته و تصریح می‌کند که مرگ چیزی بیش از ترک به کارگیری ابزار از سوی نفس نیست و آن ابزار اعضایی هستند که مجموع آن، بدن نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۴۰).

در برخی دیگر از تعریف‌ها، مرگ به کمک مفهوم مقابل خود، یعنی حیات تعریف شده است؛ مانند تعریف به «عدم حیات از چیزی که شأنت حیات دارد» (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۳-۱۵۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۵: ۲۹۴) و یا «عدم حیات از چیزی که متصف به حیات است» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۵: ۲۹۴). غزالی در *احیاء علوم الدین* مرگ را به «تغییر حال» تعریف کرده است (غزالی (بی‌تا)، ج ۱۵: ۱۸۱). مراد از تغییر حال جدایی روح از بدن است که ابزار کار روح شمرده می‌شود و در این صورت، دیگر جسد از روح او اطاعت نمی‌کند. غزالی در *الاربعین* مرگ را «زمانه البدن» دانسته است. زمانه به معنای تحلیل رفتن قوا، عجز و ضعف است. او می‌گوید *زمانه الید* به معنای خروج دست از اطاعت است و مرگ عجز و ضعف عمومی است که همه قوا را در بر می‌گیرد. پس مرگ همه قوا و اعضای تو را می‌گیرد و تو باقی می‌مانی؛ یعنی آن حقیقتی که تویی تو به آن است (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۶۷).

در این مقاله می‌کوشیم مسئله مرگ را از دیدگاه ملاصدرا بررسی کرده، مبانی وی را در نوع تلقی از مرگ نشان دهیم و لوازم تحلیل فلسفی او را برشماریم و در نهایت، سازگاری دیدگاه او را درباره مرگ با مبانی فلسفی و نیز آموزه‌های دینی بررسی کنیم.

چیستی مرگ

در آثار ملاصدرا تعبیرهای مختلفی درباره مرگ به کار رفته است که به نظر می‌رسد همه آنها به یک حقیقت اشاره دارد. او در مواردی مرگ را به انصراف نفس از عالم طبیعت تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۴). وقتی انسان به نهایت سیر ذاتی و حرکت جوهری خود رسید، مرگ از این نشئه بر او عارض شده و در نشئه دوم متولد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸). به بیان دیگر، مرگ پایان سفر به سوی آخرت و آغاز سفر در آن تا غایت دیگر (نشئه سوم) است. نفس انسان در آغاز پیدایش همچون جنین در شکم دنیا و مشیمه بدن است و در این دنیا به تدریج رشد می‌کند تا آن‌گاه که مرگ او فرا رسد و آن عبارت است از خارج شدن از شکم دنیا به سعه آخرت. با این بیان، روشن می‌شود که از دیدگاه ملاصدرا فساد و هلاکی نیز که عارض بدن می‌شود، امری است که بالعرض تحقق می‌یابد نه بالذات؛ مانند شرور دیگری که در این عالم بالعرض و به تبع خیرات تحقق می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸-۲۳۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵).

بر اساس تبیین صدرایی وجود و حیات انسان در مرحله دنیوی مانند کودک در گاهواره است. مکانی مانند دنیا و تکان‌دهنده‌ای مانند زمان او را به حرکت در می‌آورد تا او به حد کمال جوهری خود برسد، ولی زمانی که به نهایت بلوغ رسید ناگزیر باید خارج شود و این خروج از حیز بدن، مکان و زمان، همان مرگ است (همو، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴).

ملاصدرا در جای دیگر مرگ را ابتدای حرکت رجوعی نفوس انسانی به سوی خداوند می‌داند؛ چنان که حیات طبیعی، انتهای حرکت نزولی آنها از سوی پروردگار است. حکمان و عرفان این دو سلسله نزولی و صعودی را به

دو قوس از دایره تشبیه کرده‌اند. به باور ایشان برای هر درجه از درجات قوس صعودی در مقابل آن از قوس نزول، درجه‌ای است که هرچند از جنس واحدند، عین آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۲۱ و ۳۲۳)؛ برای مثال، عالم مثال در قوس نزول با عالم مثال در قوس صعود، هرچند از وجود مثالی برخوردارند، عین هم نیستند. ملاصدرا یادآور می‌شود که بر اساس همین تعریف از مرگ است که برخی فیلسوفان، انسان را به جوهر حساس ناطق مائت تعریف کرده و مرگ را جز و حد تام انسان قرار داده‌اند. مراد ایشان معنای عدمی مرگ نیست، بلکه مراد انتقال از دنیا به آخرت است (همو، ۱۳۸۱: ۲۴).

باید توجه داشت که از دیدگاه ملاصدرا در سفر به سوی حق تعالی و حرکت رجوعی نفوس به سوی خداوند میان بنده مطیع و مسلمان با عاصی و کافر و ... تفاوتی وجود ندارد و همه در این حکم شریک‌اند که پس از رسیدن به نهایت کمال خود لاجرم بایستی بدن را ترک کنند، زیرا مخالفت با دستورهای شرعی با طاعت طبیعی منافاتی ندارد. همه جهان به لحاظ تکوینی و طبیعی مطیع خداوند و بر سنت واحدی هستند: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»: ترجمه شود (فاطر: ۴۳)، ولی برخی افراد به دلایلی خداوند را فراموش می‌کنند: «نَسُوا اللَّهَ فَأَتَسَاءَهُمْ أَنْفُسُهُمْ»: ترجمه شود (حشر: ۱۹) و در نتیجه از خداوند دور شده و به آتش جهنم که گویا شعله‌ای از آتش حرمان و دوری از رحمت الهی است، می‌سوزند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۱).

چرایی و چگونگی مرگ

در مورد ضرورت مرگ دست کم سه تبیین طبیعی، کلامی و فلسفی می‌توان ارائه کرد. ملاصدرا در *الحکمه المتعالیه* پس از نقل و نقد شش دلیل که در زمره تبیین‌های طبیعی یا کلامی قرار می‌گیرند، به تبیین دیدگاه خود پرداخته است. یک دسته از استدلال‌هایی که وی اقامه و سپس نقد کرده است، به تحلیل رفتن، ضعیف شدن، فساد مزاج و متناهی بودن قوای جسمانی به لحاظ فعل و انفعالات خود باز می‌گردد. از این رو، برای مرگ علت مادی و جسمانی باور دارند که این سخن دانشمندان طبیعی و پزشکان درباره ضرورت مرگ است. به باور

ملاصدرا این نظریه‌ها در اثبات ضرورت مرگ ناکافی و نادرست‌اند (ملاصدرا ، ۱۹۸۱ ، ج ۸: ۹۷-۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۹).

از دیگر استدلال‌ها بر ضرورت مرگ این است که اگر افراد و اشخاص انسانی عمری جاودان می‌داشتند، اولاً ماده‌ای که ما از آن تکون می‌یابیم تمام می‌شد و نوبت به آفرینش دیگران نمی‌رسید، ثانیاً، اگر هم ماده‌ای باقی بود و موجود می‌شدیم، مکان و رزق و روزی برای ما وجود نداشت. استدلال دیگر بر ضرورت مرگ این است که در صورت ضروری‌نبودن مرگ، چه‌بسا ظالمان برای همیشه در دنیا باقی بمانند. در نتیجه شرّ و فساد آنها دوام می‌یابد و مظلومان امیدی به دادخواهی نخواهند داشت.

آخرین استدلالی که ملاصدرا به بیان و نقد آن پرداخته این است که اگر مرگ و معاد واجب نباشد، پرهیزکاران باید شقی‌ترین افراد باشند، زیرا آنها لذت‌های دنیوی را بدون هیچ عوضی ترک می‌کنند و اینکه فردی بدون هیچ‌گونه منفعت و مصلحتی لذت‌های دنیوی را ترک کند، شقاوت و بدبختی است. ضروری‌نبودن مرگ و معاد، افراد را به فسق، ارتکاب لذت‌های دنیوی و اعراض از امور غیر دنیوی فرا می‌خواند که در نهایت به شرّ و فساد می‌انجامد.

ملاصدرا این استدلال‌ها را ضعیف یا اقناعی می‌داند و بر این باور است که مقتضی وجوب مرگ برای همگان نیست. او در ادامه به بیان استدلالی پرداخته است که به عقیده او دلالت قاطعی بر ضرورت مرگ دارد. استدلال او بر چند مقدمه استوار است:

۱. موجودات بر دو قسم‌اند: مبدع و کائن و به بیانی دیگر، تام و ناقص؛ کائن موجودی است که مسبوق به ماده و مدت است و در مقابل آن مبدع، در معنای عام خود، همه موجودات غیرکائن (اعم از مبدع در معنای خاص و مخترع) هستند. بنابراین، در اینجا معنای مشهور مبدع مراد نیست. همچنان‌که از تام نیز معنای مشهور آن، یعنی موجودی که حالت منتظره ندارد اراده نشده است، زیرا نفوس حالت منتظره

دارند و به این معنا ناقص‌اند، ولی چنین نیست که موجود دیگری از آنها پدید آید که ملاصدرا ناقص را در اینجا بدین معنا دانسته است.

۲. از آنجا که سبب فاعلی و غایی مبدع‌ها از میان نمی‌روند در نتیجه همه مبدع‌ها نیز باقی‌اند، اما موجودات کائن فاسد می‌شوند، زیرا علت آنها امری است که حرکت و زمان در آن راه دارد و چون هر حرکتی منقضی می‌شود، وقتی علت یا جزو آن منقضی شد، معلول آن هم منقضی و منعدم می‌شود، پس هر کائناتی فاسد است.

۳. بی‌شک حیوانات از جمله موجودات کائن و متجددند؛ از این رو، فاسدشدنی‌اند و مرگ بر آنها عارض می‌شود.

۴. افزون بر این، موجودات ناقص برخلاف موجودات تام با این هدف آفریده شده‌اند که موجود دیگری از آنها تحقق یابد. پس اسباب معدّ برای موجودات دیگرند. در این صورت، اگر چنین فرض شود که همیشگی‌اند، تام خواهند بود نه ناقص، درحالی که فرض این است که ناقص‌اند.

البته ملاصدرا به این نکته توجه می‌دهد که به‌رغم آنچه گذشت، مرگ طبیعی به این دلیل نیست که اجسام احتمال دوام ندارند، زیرا با تبدل همیشگی و با کمک علّت‌های علوی می‌توانند دوام داشته باشند، بلکه به این دلیل است که قوا و نفوس توجه همیشگی به سوی مرتبه دیگری از وجود دارند و پیوسته در حال انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگری، زیرا در علم الهی و مباحث علّت ثابت شده است که همه حرکت‌ها و افعال طبیعی دارای غایت‌اند و غایت حقیقی مترتب بر فعل به خودِ فاعل برگشت می‌کند.

بنابراین، نفس انسانی وقتی از قوه به فعل خارج می‌شود یا در سعادت عقلی ملکی یا در شقاوت شیطانی یا سبعی یا بهیمی قرار می‌گیرد، به طبع از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و در ذات استکمال می‌یابد و در نهایت با

کوچ کردن آن از بدن، مرگ رخ می‌دهد که آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» بدان اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۰۴-۱۰۷).

به نظر می‌رسد دیدگاه نهایی ملاصدرا در اثبات ضرورت مرگ همین بیان است. وی در جای دیگر، تنها بیانی شبیه همین استدلال دارد و سبب عروض مرگ طبیعی را استکمال نفس و استقلال آن در وجود دانسته و می‌نویسد: هر چیزی حرکتی جبلی به سوی عالم قدس دارد و به طور فطری خیر و کمال را می‌جوید؛ چه به آن آگاه باشد یا نباشد. انسان از آغاز پیدایش تا پیری دارای انتقال‌های فطری و دگرگونی‌های طبیعی است. نخستین چیزی که نفس اقتضا می‌کند و بدان متوجه است، تکمیل نشئه حسی و تعمیر مملکت بدن و جنود آن، یعنی قوای نفس است. وقتی این امر کامل و قوا قوی شد، به تحصیل نشئه دیگر می‌آغازد و به عالم دیگر و نزدیک‌تر به باری تعالی روی می‌آورد و این چنین به تدریج به تعمیر باطن می‌پردازد. انسان هرچه در تقویت جوهر معنوی خود می‌کوشد، در صورت ظاهری او نقصان ایجاد شده و قوای حسی ضعیف می‌شوند و آن‌گاه که نفس در سیر خود به بابی از باب‌های آخرت که هنگامه احتضار است، رسید مرگ بر او عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۴-۴۵۵ و ۴۱۲). در نتیجه، آنچه اولاً و بالذات عارض آن می‌شود حیات دوم است و لازمه آن ثانیاً و بالعرض زوال حیات اول است. بنابراین، مرگ بالعرض واقع می‌شود نه بالذات.

انسان تا در دنیاست مانند کودک نیازمند است. او به دلیل ضعف و نقص وجودی‌اش محتاج گهواره‌ای مانند بدن، مکانی مانند دنیا و تکیه‌گاهی مانند زمان است، ولی وقتی در فرایند حرکت جوهری‌اش به حدی از کمالات وجودی دست یافت که دیگر به بدن نیازمند نباشد، بدن مادی را رها می‌کند و از این دنیا به سرای آخرت بیرون می‌رود. بیرون‌رفتن از دنیا به عالم آخرت، خروج از قوه به فعلیت و رسیدن از نقصان ذاتی به فعلیت و استقلال وجودی و بی‌نیازی از حرکت و سیلان است. به باور صدرا تا این اندازه از تجوهر، فعلیت و استقلال میان مؤمن و کافر و موحد و مشرک و نیز بسیاری از حیوان‌هایی که بالفعل قوه خیال دارند، مشترک

است، زیرا هرچند کمال خاص انسان همان استکمال جوهری و ذاتی در جانب عقل عملی و نظری است، به فعلیت رسیدن قوای حیوانی و نفوس بهیمی در کافر و مشرک نیز رسیدن از قوه به فعل و از نقص به کمال است. به همین دلیل، از دیدگاه وی میان این کمال وجودی و استقلال جوهری، شقاوت و عذاب شدن با آتش جهنم منافاتی نیست، بلکه این بر کمال وجودی آن تأکید می‌کند، زیرا قوت وجود آن و نیز خروج از ملبس مادی دو امری هستند که موجب شدت ادراک امراض نفسانی‌اند که به دلیل پرده طبیعت و درحجاب بودن بصیرت احساس نمی‌شوند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴).

انواع مرگ

ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان مرگ را به دو نوع مرگ طبیعی و اخترامی تقسیم می‌کند. هرچند او در تحلیل و تفسیر مرگ طبیعی با دیگران اختلاف نظر دارد. وی در *الشواهد الربوبیه* با اشاره به دیدگاه‌های مطرح درباره علت مرگ طبیعی، به نقادی آنها می‌پردازد. همه آنها در این جهت شریک‌اند که فساد و خرابی بدن را موجب جدایی نفس از بدن می‌شمارند، ولی او مرگ طبیعی را معلول حرکت‌های نفوس به سوی کمال می‌داند و آن را این‌گونه تبیین می‌کند که نفوس در عالم طبیعت غایت‌ها و اهدافی دارند و هر موجود نیز غایتی دارد و چون به غایت خود رسد، از حرکت باز می‌ایستد و اگر نقصانی باقی مانده باشد، برای دفع آن حرکت دیگری می‌آغازد تا زمانی که به فعلیت و کمال محض برسد و به مقام عقلانیت صرف بار یابد. در نتیجه، هر تعطیل و توقیفی در حرکت‌های موجودات دارای نفس، تنها به سبب انتقال و ارتحال آنها به نشئه دیگری است. این وقوف و سکون را برای متحرک در عالمی که در آن حرکت می‌کرده است، «موت» و در عالمی که بدانجا انتقال یافته است، حیات اخروی و «ولادت» می‌نامند.

با توجه به این امر انسان به این علت در معرض مرگ طبیعی قرار می‌گیرد که نفس او در مراتب استکمال و تحولات از روی فطرت و غریزه ذاتی خویش متوجه عالم آخرت و در مسیر سیر و سلوک ذاتی به جانب مبدأ

اعلی است و چون از این نشئه به نشئه اخروی ارتحال یابد، نفس او در آن جهتی که سیر می کند به فعلیت رسیده و قوه و استعدادها از وی زایل می شود. نفس در این زمان، به این دلیل که به ابزار و قوای بدنی نیازی ندارد، دیگر در بدن تصرف نمی کند و بدین ترتیب، مرگ بر آن عارض می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۹).

بر اساس نظریه ملاصدرا در تبیین مرگ طبیعی، ذات نفس در حال تحول است و از ضعف به قوه در حال اشتداد وجودی است. به موازات قوت یافتن نفس، بدن و قوای بدنی ضعیف می شود؛ یعنی حالت های بدنی انسان به لحاظ قوه و فعل و شدت و ضعف با حالت های نفسانی انسان نسبتی معکوس دارند؛ برای مثال، در سیر تحول بدنی از جوانی، پیری و... به تدریج توان مندی های جسمانی انسان کاسته می شود، ولی در سیر تحول نفسانی، توان مندی های نفسانی انسان افزایش می یابد. با این بیان، دستیابی به هر قوه ای برای نفس با دست دادن ضعف و عجزی در بدن برابر است تا آن گاه که نفس به غایت خود و به حد استقلال رسد و بی آنکه در افعال خود به ابزار بدنی نیازمند باشد باقی می ماند. در این صورت، تعلق آن از بدن به کلی قطع می شود و رابطه تدبیری اش بریده می گردد و در نتیجه، بدن از میان می رود و مرگ طبیعی رخ می دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۰)، اما در نوع دیگر مرگ، یعنی مرگ اخترامی، فرایند استکمال نفس طی نمی شود، بلکه بی آنکه نفس به غایت خود برسد و در انجام دادن افعال خود به استقلال از بدن دست یابد، تنها به علت رخ دادن اموری که پیوند نفس و بدن را قطع می کنند، بدن را رها می سازد و مرگ تحقق می یابد. با این تحلیل، این ارتحال نفس است که موجب خرابی خانه تن می شود، نه اینکه ویرانی بدن موجب ارتحال نفس شود. از این رو، به باور ملاصدرا بیت مشهور: «جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید» در مورد مرگ اخترامی صادق است، نه طبیعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۱-۵۳). بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا هم در مرگ طبیعی و هم در مرگ اخترامی مشکلی طبیعی برای بدن حاصل می شود و تفسیر او از مرگ طبیعی به معنای نفی مشکل طبیعی برای بدن نیست، ولی مهم این است که در مرگ طبیعی منشأ پژمردگی و به تعبیر ملاصدرا ذبول بدن، استکمال نفس و

روی گردانی آن از بدن است، نه عامل بیرونی و قسری، همچون تصادف یا ورود ویروس‌های کشنده به بدن، درحالی که در مرگ اخترامی، به عکس است؛ یعنی عامل بیرونی موجب جدایی نفس از بدن می‌شود.

مبانی ملاصدرا در تبیین حقیقت مرگ

دانستیم که ملاصدرا مرگ را انصراف از عالم ماده به سرای آخرت و پایان حرکت تدریجی نفس و به فعلیت رسیدن آن دانست. بی‌گمان این اعتقاد با مبانی فلسفی او به‌ویژه مبانی انسان‌شناختی و وجودشناختی‌اش در ارتباط است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین مرگ می‌پردازیم:

۱. **حرکت جوهری:** ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، تحولی اساسی در بحث حرکت ایجاد

کرد. پیش از وی حرکت را تنها در اعراض جسم می‌پذیرفتند، ولی او اثبات کرد که در جسم و امر

جسمانی ثبات معنا ندارد، بلکه این هستی است که در برخی مراتب خود ثابت و در برخی دیگر سیال

است. از دیدگاه او هستی ثابت مساوی با ماورای طبیعت و عالم طبیعت مساوی با سیلان و همواره در

حال صیوروت و شدن است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۲۷۴-۲۷۷). بر این مبنا، وجود نفس نیز که به بدن و

جسم تعلق می‌گیرد، امری سیال است.

۲. **استکمال جوهری نفس:** نفس، جوهری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ یعنی در آغاز جسم

است و از این‌رو، در فرایند حرکت جوهری به مراتب بالاتری دست می‌یابد. به باور وی همان‌گونه که

شیء خارجی گاهی محسوس، متخیل و سپس معقول می‌شود، چنین نیست که برخی صفات آن از میان

برود و برخی ابقا شود، بلکه وجود ناقص‌تر به وجود اعلی و اشرف تبدیل می‌شود. به همین صورت،

نفس وقتی استکمال می‌یابد و عقل بالفعل می‌شود چنین نیست که برخی قوا مانند قوه حاسه از آن

گرفته شود و برخی دیگر مانند قوه عاقله باقی بماند، بلکه با استکمال ذاتی‌اش دیگر قوای آن‌هم

استکمال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۹-۱۰۰).

۳. **دو ساحتی بودن انسان:** بحث از ساحت‌های وجودی انسان، از مسائل چالش‌برانگیز فلسفی و کلامی بوده و هست. از قدیم کسانی بوده‌اند که انسان را دارای یک ساحت وجودی می‌دانسته‌اند؛ مانند بسیاری از متکلمان که انسان را تنها جسم یا جسمانی می‌دانسته‌اند (طوسی ۱۴۰۵: ۳۷۸ و ۳۷۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹-۳۳۰؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۴۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۸-۱۳۹؛ ایجی، بی‌تا: ۳۷۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۹۵-۲۹۶).

در مقابل فراوانند کسانی که انسان را دارای بیش از یک ساحت دانسته‌اند. برخی متکلمان و نیز فیلسوفان شیعه بر این باور بوده و هستند که حقیقت انسان تنها جسم و جسمانی نیست و در انسان ساحت دیگری غیر از بدن وجود دارد و آن نفس مجرد است که براهین بسیاری آن را اثبات می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۴، ج ۲: ۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷-۸؛ نیز فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۲۰).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از این ساحت‌ها هویت اصلی انسان را شکل می‌دهد و به تعبیر منطقی باید به حمل «هو هو» بر انسان حمل شود و کدام‌یک هویت و حقیقت وجودی انسان نیست و به اصطلاح باید به حمل «ذو هو» بر انسان حمل شود.

از دیدگاه ملاصدرا هویت و حقیقت وجودی انسان را نفس تشکیل می‌دهد. از این‌رو، تنها نفس را می‌توان به حمل «هو هو» بر انسان حمل کرد و بدن تابع نفس است. وی برای تفهیم مسئله، بدن انسان را همچون سفینه‌ای در دریا مثال می‌زند که باد آن را حرکت می‌دهد. نفس و قوای نفس حکم باد و عامل حرکت کشتی‌اند. از این‌رو، اگر باد متوقف شود، حرکت کشتی نیز از سیر باز می‌ایستد. او با استشهاد به آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُزْسَاهَا» بر چند نکته تأکید می‌ورزد:

یکم: همان‌گونه که ممکن است باد از حرکت بایستد، بی‌آنکه اجزای کشتی مختل شود، چه بسا نفس نیز از بدن جدا شود، بی‌آنکه مواد بدن و ابزار و اعضای آن معدوم گردد.

دوم: همچنان که باد ناشی از جوهر کشتی نیست، بلکه به عکس حرکت کشتی تابع حرکت باد است و به عبارتی کشتی حامل باد نیست، بلکه باد حامل کشتی است و به اذن الهی محرک آن است، به همین صورت نفس از جوهر جسد نیست و جسد حامل روح نیست، بلکه این روح است که حامل جسد است.

سوم: همچنان که کشتی، جنود و نیروهای مختلف سوار بر آن از برگرداندن باد ناتواناند، قوای نفس و کیفیت‌های مزاجی نیز از استرجاع نفس ناتواناند. در نتیجه، حیات و حرکت بدن تابع نفس هستند، نه به عکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۵۴-۵۵).

۴. **رابطه نفس و بدن:** فیلسوفان پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که نفس به دلیل تجردش، تنها در مقام تدبیر با بدن ارتباط برقرار می‌کند و اعضا و جوارح انسان، ابزار و آلات نفس‌اند. از همین‌رو، کسانی همچون ابن سینا نسبت نفس را با بدن به نسبت مرغ با آشیانه (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۶-۲۸۷)، نسبت پادشاه با کشور یا نسبت کارگر با ابزار تشبیه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۹۹). به اعتقاد فیلسوفان مشاء و از جمله ابن سینا رابطه نفس و بدن از نوع انطباع نیست، بلکه از نوع اشتغال نفس به بدن و تدبیر بدن از سوی نفس است. در نتیجه این اشتغال و تدبیر، نفس از طریق بدن ادراک می‌کند و بدن نیز از آن نفس منفعل شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۷). در نتیجه، هنگامی عقل فعال نفس آدمی را می‌آفریند و به بدن افاضه می‌کند تا در آن تصرف کرده و آن را تدبیر نماید که جنین به اعتدال دست یافته باشد و شایستگی خدمت به پادشاه نفس را به دست آورد.

اما اندک تأملی در تبیین مشاء از رابطه نفس و بدن نشان می‌دهد که این تبیین مشکل چگونگی پیوند مادی و مجرد و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل آن دو را حل نمی‌کند. از این‌رو، ملاصدرا با بهره‌مندی از نظریه حرکت جوهری کوشید پاسخی دیگر برای این مشکل فراهم کند. وی در *اسفار پس از بیان گونه‌های تعلق شیئی به شیء دیگر*، دیدگاه خود را درباره چگونگی تعلق نفس به بدن تبیین کرد. به باور او، یکی از گونه‌های

تعلق، تعلق و نیازمندی موجودی به موجود دیگر در حدوث است، بدون آنکه در تداوم وجود و تشخص خود به آن محتاج باشد. از دیدگاه وی، تعلق نفس به بدن از این قسم است، زیرا حکم نفس در آغاز پیدایش و حدوث، همان حکم طبایع مادی است که به ماده‌ای مبهم نیاز دارند. نفس نیز در آغاز پیدایش و حدوث، به ماده مبهم و نه ماده خاص معینی تعلق دارد که در ضمن تحوّل‌ها و دگرگونی‌های گوناگون آن، ثابت و باقی است.

گونه دیگر تعلق، وابستگی موجودی به موجود دیگر برای استکمال و اکتساب فضیلت است و از این رو، در اصل وجود هیچ‌گونه وابستگی نیست. در این قسم که ضعیف‌ترین گونه تعلق است، موجود وابسته هم در حدوث و هم در بقایش مستقل است و وابستگی تنها در کسب برخی فضیلت‌ها و کمالات ثانیه است. تعلق نفس به بدن از دیدگاه فیلسوفان مشاء از این قسم است، ولی از دیدگاه ملاصدرا وابستگی نفس به بدن در آغاز پیدایش از نوع قبلی و در ادامه وجود خود از این نوع است.

ملاصدرا تعلق و نیاز نفس به بدن را در ادامه وجود خود شبیه نیاز شخص صنعتگر به ابزار و آلات کار خود می‌داند. با این تفاوت که رابطه صنعتگر با ابزار رابطه عرضی است؛ یعنی او هیچ تعلق ذاتی به ابزار ندارد، ولی تعلق نفس، تعلق ذاتی و طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۲۵-۳۲۷).

بنابراین، از نظر این حکیم الهی چنین نیست که خداوند موجودی مجرّد بیافریند و او را عهده‌دار اداره کشور تن کند و آن دو با هم انس بگیرند، بلکه خداوند وجود واحدی می‌آفریند که از جسم عنصری می‌آغازد و با تحوّل ذاتی و حرکت جوهری استکمال می‌یابد. از این رو، نوعی اتحاد میان نفس و بدن حاکم است. او اتحاد این دو را از نوع اتحاد ماده و صورت و ناقص به تام و قوه به فعل می‌شمارد. بنابراین، اگر بدن جدا از نفس لحاظ شود، حقیقتی بجز عناصر و اجزای پراکنده باقی نمی‌ماند، درحالی که نفس پیش از مرگ و پس از آن به حال خود باقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵-۴۵۶؛ نیز نک: آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۵۰).

پی آمدها و لوازم تبیین صدرایی از مرگ

۱. **طبیعی بودن مرگ برای نفس:** با توجه به تحلیلی که ملاصدرا از مرگ ارائه می‌دهد، مرگ برای

انسان امری طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۲۷-۲۳۸) که بر مبنای حرکت جوهری تبیین

می‌شود، زیرا نفس انسان با استکمال جوهری در نشئه دنیا همه تطورات خود اعم از جسمانی، جمادی،

نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و سپس بدون آنکه عامل قاسری وجود داشته باشد به نشئه

دیگری وارد می‌شود، بلکه عاملی درونی و جبلی از سوی خداوند او را راهنمایی می‌کند؛ چنان‌که

خداوند می‌فرماید: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» یا «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (ملاصدرا،

۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۴). بنابراین، هر نفسی بنابر فطرت خود رو به سوی عالم دیگری دارد و از نخستین

منزلگاه پیدایش خود به سوی خداوند سفر می‌کند، زیرا از جانب او آمده است و به سوی او باز

می‌گردد؛ چنان‌که واژه معاد نیز بر همین معنا دلالت دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۱).

ملاصدرا با تأکید بر دلالت آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸) بر طبیعی بودن مرگ برای انسان، به نقد دیدگاه پزشکان و دانشمندان طبیعی درباره مرگ

می‌پردازد و می‌نویسد: حق این است که مرگ توجه کامل نفس از این نشئه به عالم آخرت و اعراض نفس از

بدن است که در نتیجه آن، بدن دچار هلاک می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۶۹). بنابراین، چنین نیست که

مرگ بر بدن عارض شود؛ برای مثال قوه طبیعی یا حرارت غریزی آن از میان برود و در نتیجه، رابطه نفس با

بدن قطع گردد، بلکه قضیه به عکس است؛ یعنی به سبب توجه نفس به عالم آخرت و انتقال از نشئه دنیا به سرای

دیگر حرارت غریزی از میان می‌رود و حس و حرکت از بدن رخت بر می‌بندد.

۲. **ضرورت و حقانیت مرگ:** با توجه به تبیینی که ملاصدرا از چگونگی مرگ به دست داده و آن را

نتیجه استکمال و بی‌نیازی نفس از بدن دانسته است، به طبع تحقق مرگ امری حتمی است و اساساً با

بی‌نیازی نفس از بدن، وجهی برای ادامه همراهی بدن با آن وجود ندارد. چنان‌که گذشت ملاصدرا مرگ را ولادت در آخرت می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵). بنابراین، انسان در دنیا مانند جنینی است که در رحم قرار دارد. تولد جدا شدن جنین از رحم و مرگ جدایی نفس از جسد است. نتیجه چنین تشبیهی، فهم ضرورت مرگ است، زیرا همان‌گونه که جنین پس از تکمیل صورت و آفرینش خود، از باقی‌ماندن در رحم سود نمی‌برد و باید آنها را رها کند و با جدایی از رحم می‌تواند از دستاورد خود بهره‌مند شود، نفس نیز پس از استکمال در دنیا با همراهی بدن، لازم است که از آن جدا شود و تنها با رهاساختن جسد است که می‌تواند از دستاورد خود بهره‌مند شود.

ملاصدرا بارها در ضمن تبیین خود از مسئله مرگ، حقانیت آن را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵). او بر این نکته تأکید دارد که مرگ حق، ثابت و واقع است، زیرا امری طبیعی است و خاستگاه آن اعراض نفس از عالم حواس و روی کردن آن به خداوند و ملکوت آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۲۸۲). هر امری که برای چیزی طبیعی باشد، خیر و تمام آن است و هر آنچه خیر و تمام چیزی باشد، برای آن حق است. در نتیجه، مرگ برای نفس حق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸-۲۳۹).

۳. وجودی بودن حقیقت مرگ: از دستاوردهای مهم تبیین صدرایی از مرگ، اثبات وجود بودن آن است. درباره وجودی یا عدمی بودن مرگ، اختلاف نظرهایی وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۳-۱۵۴). اگر حقیقت مرگ را امری عدمی بدانیم؛ برای مثال، آن را عدم ملکه حیات تلقی کنیم، مستلزم تفسیری سلبی از آن است. در مقابل، اگر مرگ را حقیقتی وجودی بدانیم، تقابل مرگ و حیات، تضاد یا تضایف خواهد بود. تضایف به این بیان که مرگ آنجاست که حیات باشد و حیات نیز آنجاست که مرگ باشد؛ همچون دو مقوله پدری و پسری که هر دو امر وجودی‌اند. مرگ و حیات نیز هر دو

وجودی‌اند و با هم هستند. تضاد مرگ و حیات نیز به این معناست که این دو با هم اجتماع نمی‌کنند (مفید، ۱۴۱۳: ۹۴).

بر اساس تبیین ملاصدرا مرگ دو حیثیت وجودی و عدمی دارد. مرگ در نسبت با روح علوی، وجود و حیات است و در نسبت با بدن عنصری مرکب و هیكل محسوس عدم و موت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۷۷). با مرگ روح مجرد انسان از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و این امر در نتیجه حرکت جوهری رخ می‌دهد. انتقال امری وجودی است، نه عدمی. تنها وقتی مرگ را با توجه به ساحت مادی و جسمانی در نظر می‌گیریم، می‌توان آن را عدمی به‌شمار آورد.

فناپذیری انسان با مرگ: بنابر تبیین صدرایی، مرگ امری نیست که انسان را نابود سازد، بلکه تنها میان او و آنچه غیر او و غیر صفات لازم اوست، جدایی می‌اندازد. ملاصدرا در اثبات این امر به دلایل یقینی (یا به تعبیر او قواطع) استدلال می‌کند که دلالت می‌کند جایگاه حکمت نابود نمی‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۲۸۲). او همچنین به برخی آیات و روایت‌ها مانند این حدیث نبوی که «خَلَقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ»: **ترجمه شود** (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۴۹) یا «الارض لا تأکلُ محلَّ الايمان»: **ترجمه شود** استشهاد می‌کند. درباره این موضوع قرآن کریم نیز می‌فرماید: «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ»: **ترجمه شود** (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰).

ملاصدرا همچنین با این استدلال که مرگ جایگاه معرفت الهی را ویران نمی‌سازد، نتیجه می‌گیرد که مرگ موجب نابودی نفس نمی‌شود، بلکه تنها احوال نفس را دگرگون می‌سازد و وابستگی‌های آن را قطع می‌کند. همچنین با این استدلال که عارف به نفس درجه هزار شهید را دارد و بر اساس روایت‌ها شهیدان تمنای مقام ایشان را دارند، معتقد است که آیه شریفه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ»: **ترجمه شود**، به شهیدان در معرکه اختصاص ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۳۵). بر این اساس، مرگ را سبب نابودی و فزونی انسان نمی‌داند و معتقد است انسان‌ها از منظر قرآن حتی پس از مرگ زنده‌اند.

۱. **استکمال نفس با مرگ:** ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان و حتی برخی متکلمان مسلمان مرگ را

برای انسان نوعی استکمال می‌داند. او در تفسیر آیه «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ...»:

ترجمه شود با تأکید بر اینکه این آیه پاسخی تفصیلی به شبهه منکران معاد است، یادآور می‌شود که

توجه نفوس و ارواح به عالم معاد و قرب الهی، فطری انسان است، زیرا مرگ نوعی استکمال است

(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۷۶). چنان‌که اشاره شد مرگ از منظر ملاصدرا در نسبت با روح علوی، وجود

و حیات و در نسبت با بدن عنصری مرکب و هیكل محسوس عدم و موت است. از این بیان می‌توان دو

حیثیتی بودن مرگ را نتیجه گرفت: حیثیت وجودی و حیثیت عدمی. طبیعی است که مرگ از حیث

وجودی‌اش استکمال است و نه از حیث عدمی. البته مهم نیز همین حیثیت است، زیرا حقیقت وجودی

انسان روح جاودان اوست و از بدو پیدایش باقی و در حال استکمال است و با مرگ نیز از میان

نمی‌رود، بلکه وابستگی آن به بدن مادی از میان می‌رود و این امر ارتقای وجودی است.

البته فیلسوفان و حتی برخی متکلمانی که مرگ را استکمال به‌شمار می‌آورند، هرکدام بر اساس مبانی

خود تبیین‌های متفاوتی از آن و چگونگی استکمال آن ارائه می‌دهند. تبیین ملاصدرا در این مسئله بر

اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری مبتنی است که ویژگی‌های نظام فلسفی او هستند.

۲. **عمومیت و همگانی بودن مرگ:** بر اساس مبانی صدرایی، حرکت و استکمال جوهری نفس به

افراد ویژه‌ای اختصاص ندارد، بلکه همگان در دو ساحتی بودن و استکمال نفس شریک‌اند. در نتیجه،

همه نفوس با طی مراحل استکمال از بدن بی‌نیاز شده و آن را رها می‌کند و بدین ترتیب، مرگ تحقق

می‌یابد. در نتیجه، مرگ امری عام و همگانی خواهد بود. چنان‌که طبیعی و حق دانستن مرگ از سوی

ملاصدرا نیز همین امر را تأیید می‌کند.

۳. انکار کراهت از مرگ طبیعی: بر اساس تبیین صدرایی، نفس توجهی **جبلی** به انتقال به عالم

آخرت دارد و نیز دارای حرکت ذاتی جوهری به سوی خداوند است. در این صورت، این پرسش

مطرح می‌شود که چرا انسان از مرگ کراهت و بلکه وحشت دارد؟

ملاصدرا در پاسخ، برای کراهت از مرگ دو سبب فاعلی و غایی بیان کرده است. سبب فاعلی کراهت از مرگ

این است که نخستین نشئه از نشئه‌های نفس، نشئه طبیعی بدنی است. این نشئه تا هنگامی که نفس به بدن متصل

است و در آن تصرف می‌کند، بر نفوس غلبه دارد. پس بر نفس نیز احکام طبیعی بدنی جاری می‌شود و در آن

نفوس مؤثر است. به همین دلیل، وقتی قسمتی از بدن بریده می‌شود یا می‌سوزد احساس درد می‌کند. این

احساس از حیث جوهر ناطق و عاقل بودن نفس نیست، بلکه از این حیث است که جوهری حسی و قوه‌ای

وابسته است. بنابراین، وحشت داشتن نفس از مرگ بدن و کراهت از آن به دلیل حصه‌ای است که از نشئه طبیعی

دارد و این حصه در افراد مختلف به حسب شدت وابستگی‌های بدنی متفاوت است. البته با چشم‌پوشی از این

حیثیت، آنچه عقل تام و قوه باطن و غلبه نور ایمان به خدا اقتضا می‌کند، محبت مرگ دنیایی، اشتیاق به خدا و

مجاورت با مقربان ملکوت او و وحشت داشتن از حیات دنیایی است.

اما سبب غایی کراهت از مرگ این است که نفس از بدنی که در مسیر آخرت به‌منزله مرکب برای اوست،

محافظت می‌کند و آن را از آسیب‌ها باز می‌دارد تا استکمال‌های علمی و عملی برای آن فراهم شود و به کمال

ممکن برسد. همچنین به‌خواست الهی حیوانات احساس درد دارند و از آفاتی که به بدن آنها عارض می‌ترسند

تا نفس را ترغیب کند که از بدن‌ها و هیكل آنها در مقابل آفات صیانت کند، زیرا اجساد ذاتاً دارای شعور نیستند

و بر سود یا زیان خود توانی ندارند. پس اگر نفوس درد و خوفی را احساس نکنند، درباره اجساد سستی خواهند

کرد و پیش از آنکه عمرشان به پایان رسد و به نشئه کمال برزخی و آبادانی باطن دست یابند، به زودی هلاک

خواهند شد و این با مصلحت الهی و حکمت کلی در ایجاد آنها ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۴۱-۲۴۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۷).

حاصل این دو استدلال ملاصدرا انکار کراهت نفس از مرگ طبیعی است؛ چنان که وی در *الحکمة المتعالیه* بر این باور خود تصریح می‌کند که در مرگ طبیعی که در پایان اجل طبیعی رخ می‌دهد، کراهت از مرگ را نمی‌پذیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۴۲). دلیل این امر آن است که چنان که بیان شد در سبب فاعلی دو حیثیت متصور است و از حیث نفس مجرد و عقل تام نه تنها کراهتی وجود ندارد، بلکه مرگ برای انسان محبوب است. سبب غایی مطرح شده نیز در مرگ اخترامی مطرح می‌شود و نه طبیعی، زیرا وقتی نفس به کمال خود رسید، صیانت بدن از آفات جایی ندارد.

۴. تفاوت حال انسان‌ها در لحظه مرگ: بر اساس نکته پیش‌گفته درباره کراهت از مرگ و سبب

غایی آن، روشن می‌شود که به موازات شدت وابستگی انسان به دنیا و لذت‌های آن، کراهت از مرگ نیز شدت می‌گیرد و همه در لحظه وداع با دنیا با هم یکسان نیستند. بر اساس چنین تحلیلی، مرگ برای برخی هدیه‌ای الهی به‌شمار می‌رود؛ چنان که ملاصدرا با اشاره به حدیث نبوی «الموت تحفه المؤمن»: می‌نویسد: بهشتیان وقتی مرگ را می‌بینند شادمان می‌شوند و می‌گویند که آفرین بر تو که ما را از دار دنیا رها کردی و بهترین واردشونده بر ما بودی، ولی اهل آتش با دیدن مرگ فزع می‌کنند و آن را بدترین واردشونده بر خود می‌دانند (همان: ۳۱۲).

۵. ابطال تناسخ: بر اساس تحلیل ملاصدرا درباره مرگ و به‌ویژه مرگ طبیعی، نفس در فرایند استکمال

جوهری خود به مرتبه‌ای دست می‌یابد که از بدن بی‌نیاز می‌شود. به موازات استکمال نفس و ارتقای رتبه وجودی آن، بدن رو به ضعف می‌نهد؛ یعنی رابطه‌ای معکوس میان آنها برقرار است. با این تحلیل، نظریه تناسخ با همه اقسامش باطل است، زیرا اگر نفس به بدن دیگری منتقل شود این انتقال در مرحله

نخست تکون آن بدن، یعنی در وقتی صورت می‌گیرد نطفه حیوانی یا جنینی در رحم است و این خلاف آن اصل **تطابق تعاکسی** میان مراتب نفس و بدن است (همان: ۵۳). ملاصدرا در مبدأ و معاد قوت نفس و فعلیت وجود آن را مسبب مرگ طبیعی دانسته و از آن به‌عنوان اصلی یاد می‌کند که در بسیاری از موارد از جمله در ردّ نظریه تناسخ و نیز در پاسخ به شبهه تناسخ در مورد بازگشت نفس به بدن سودمند است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۲).

۶. **اثبات وجود عالم برزخ:** بر خلاف فیلسوفان مشاء که تنها به دو نشئه دنیا و آخرت باور دارند، ملاصدرا میان این دو عالم، عالم دیگری را تصویر می‌کند که عالم برزخ یا مثال (به زبان دینی عالم قبر) نامیده می‌شود. این عالم نه همچون عالم مجردات تام و آخرت محض است و نه همچون عالم دنیا مادی است، بلکه رتبه وجودی آن در میانه این دو عالم است. یکی از نتایج تبیین ملاصدرا از مرگ که آن را نه به‌معنای زوال و نابودی، بلکه به‌معنای انتقال از دنیا به آخرت و حرکت رجوعی به سوی خداوند دانست، اثبات این عالم است، زیرا هر متحرکی تا هنگامی که همه حدود مفروض موجود میان مبدأ و منتهای مسافت را طی نکند، نمی‌تواند به غایت نهایی خود برسد. بنابراین، انسان تا هنگامی که از دنیا خارج نشود و همه حدود طبیعی و سپس نفسانی را نپیماید، به جوار الهی نمی‌رسد. اگر عالم برزخی نباشد و انسان در فرایند حرکت خود آن را طی نکند، رسیدن به جوار الهی که آخرت محض است، همچون رسیدن به غایت بدون پیمودن برخی از حدود مسافت است. از این‌رو، به باور ملاصدرا وجود عالم برزخ و سپری کردن آن برای رسیدن به جوار الهی امری گریزناپذیر است؛ هرچند طول مدت سپری کردن آن برای افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد (ملاصدرا ۱۳۸۱: ۲۴).

ملاصدرا در جای دیگر مرگ طبیعی را ولادتی برای نفوس در عالم آخرت دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۰۲: ۲۸۷). او از ملک الموت به‌قابله ارواح و دایه نفوس تعبیر می‌کند و قبر را به گهواره‌ای تشبیه می‌کند که اطفال تا زمانی که از حیات ناقص برخوردارند و قادر به حس و

حرکت اخروی نیستند، در آن پرورش می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۰). بنابراین، وجود برزخ به‌عنوان حد فاصل دنیا و آخرت امری ضروری است.

سنجش و ارزیابی

آیا تبیین ملاصدرا از مرگ با مبانی فلسفی صدرای و نیز اصول مسلم عقلی سازگار است؟ آیا نمی‌توان استدلالی عقلی بر خلاف آن اقامه کرد؟ آیا تبیین صدرای از مرگ با آنچه در آموزه‌های دینی درباره مرگ یا آموزه‌های وابسته به آن آمده سازگار است؟

به نظر می‌رسد تبیین صدرایی از آموزه مرگ با مبانی فلسفی او سازگاری درونی دارد و از این جهت نمی‌توان آن را به چالش کشید؛ همچنان‌که استدلال عقلی نیز بر خلاف آن نمی‌توان یافت. این تبیین از جهت‌های متعددی با آموزه‌های دینی سازگار و همخوان است؛ برای مثال، براساس آموزه‌های قرآن کریم و روایات ائمه مرگ هرگز نابودی و انعدام نیست، بلکه انتقال روح از عالم طبیعت به عوالم دیگر و بازگشت انسان به سوی خداوند است. کاربرد تعبیرهایی همچون چشیدن در قرآن کریم (آل عمران: ۱۸۵؛ انبیاء: ۳۵؛ عنکبوت، ۵۷) و تشبیه شدن مرگ به خواب (زمر: ۴۲) و نیز کاربرد واژه توفی در مورد هر دو گواه این حقیقت است؛ چنان‌که امام باقر نیز در پرسشی از حقیقت مرگ، آن را همچون خواب معرفی فرمود که انسان هر شب آن را تجربه می‌کند (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۸۹).

همچنین قرآن کریم از تقدیر (واقعه: ۶۰) و بلکه خلق مرگ سخن گفته (ملک: ۲)، آن را در ردیف مراحل حیاتی انسان برشمرده (مؤمنون: ۱۲-۱۶) و امری حتمی و همگانی دانسته است (انبیاء: ۳۴؛ الرحمن: ۲۶؛ آل عمران: ۱۸۵؛ انبیاء: ۳۵؛ عنکبوت: ۵۷). همه این شواهد نشان می‌دهند انسان با مرگ معدوم نمی‌شود و فنا نمی‌پذیرد و مرگ امری فراگیر و ضروری است؛ اموری که کاملاً با تبیین‌های فلسفی صدرایی از مرگ سازگار است.

در عین حال، تبیین صدرایی از مرگ با وجود چنین اشتراک‌هایی، چه‌بسا با برخی دیگر از آموزه‌های دینی مرتبط با مرگ ناسازگار جلوه می‌کند. در ادامه به بررسی دو آموزه دینی و سازگاری نظریه ملاصدرا با آنها می‌پردازیم.

رجعت

یکی از آموزه‌های دینی که چه بسا با تبیین فلسفی صدرایی از مرگ ناسازگار به نظر برسد، آموزه رجعت است. سخن در این است که اگر از منظر ملاصدرا مرگ بر اساس حرکت جوهری و فعلیت یافتن استعداد و کمال نفس تحقق می‌پذیرد و در اثر این استکمال نفس از بدن جدا می‌گردد، چگونه ممکن است نفس به کمال رسیده بار دیگر به بدن تعلق گیرد.

خود ملاصدرا این ناسازگاری را نمی‌پذیرد. وی نه تنها به اعتقاد خود به رجعت در آخر الزمان که از مصداق‌های رجعت به معنای عام است، تصریح دارد و دلیل خود را روایت‌های متعدّد بیانگر این آموزه می‌داند، بلکه به صراحت اعلام می‌دارد که از نظر عقلی نیز این اعتقاد منعی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵: ۷۶). اما او این مدعای خود را توضیح نداده و به شبهه‌های مطرح شده اشاره‌ای نکرده است. البته برخی از پیروان حکمت متعالیه کوشیده‌اند تبیینی از رجعت ارائه دهند که با مبانی فلسفی صدرایی نیز سازگار افتد. از جمله این‌شان علامه رفیعی قزوینی است. وی در رساله‌ای با عنوان رجعت، تبیینی از این آموزه به دست داده و با سه مقدمه کوشیده است به این نتیجه برسد که ممکن و بلکه ضروری است که نفس به کمال رسیده بار دیگر در مرحله رجعت به بدن تعلق گیرد:

مقدمه ۱: روح علاقه تام و تمامی به بدن عنصری دارد و این به ربط ذاتی طبیعی میان قوه روحانی و قوه مادی طبیعی باز می‌گردد. این قسم ارتباط عالی به سافل در مراتب وجود، نوعی قهاریت و قدرت مخصوص است که

در ادامه حرکت جوهری، به گونه‌ای می‌شود که نفس می‌تواند در هر عصری به مقتضای اراده خود به ماده بدن صورتی ویژه بدهد و از توجه خاص وی حیات و جانی در ماده ظهور یابد.

با توجه به این مقدمه، در مرگ طبیعی چنین نیست که علاقه نفس به کلی از میان برود، زیرا علاقه همان استیلائی نفس ناطقه بر بدن و ضعف بدن نسبت به نفس است که از شئون ذاتی نفس است و با مرگ از میان نمی‌رود. این علاقه در حیات دنیایی موجب بروز افعالی خاص می‌شود، ولی پس از مرگ هر چند اصل علاقه همچنان وجود دارد، ولی آن افعال خاص از آن صادر نمی‌شود.

علامه قزوینی پس از اقامه برهان‌هایی بر استیلائی نفس بر بدن، تأکید می‌کند که اگر توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی پس از مرگ به نحو اتم حاصل شود، زندگی جدید ممکن و امری است که به لحاظ عقلی محال نخواهد بود.

مقدمه ۲: هر حقیقتی خاصیت و اثری دارد که نماینده جایگاه و مرتبه هستی اوست. نفس ناطقه انسانی که دارای مرتبه عقلانی است، در آغاز اثرش انفعال و تأثیرپذیری و فراگرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلی خود است و در نهایت که عقل بسیط و نقطه اجتماع انوار علوم گردید، نوربخش و خلاق علوم خواهد شد. در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب وجود او روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم است. این مقام از آن پیامبران است و ایشان نیز درجات متفاوتی دارند. این مقام وقتی به عالی‌ترین مراتب عقل بسیط و تهذیب و تکمیل عامه نفوس بشری برسد، روح خاتمیت محقق می‌شود. خاصیت این مرتبه وجودی و اثر طبیعی آن، مقام تعلیم و تهذیب همه نفوس در همه دوره‌هاست. امام نیز، که خلافت از همین مقام را بر عهده دارد، در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی با پیامبر شریک است.

مقدمه ۳: قسر دائمی و همیشگی نیست. مراد از قسر این است که موجودی از اثر طبیعی خود که به طبع خواهان آن است، بازداشته شود. قسر همیشگی و بلکه اکثری از دیدگاه بزرگان علم و معرفت محال است.

نتیجه این سه مقدمه آن است که رجعت، یعنی بازگشت ارواح و نفوس ناطقه رسول اکرم و ائمه طاهرین به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیایی، امری نه تنها ممکن، بلکه ضروری و به لحاظ عقلی واجب است.

توضیح اینکه بر اساس مقدمه اول توجه دوباره روح به بدن عنصری که از احکام و لوازم قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی است، ممکن است و بلکه علاقه قاهریت پس از مرگ نیز باقی و زوال‌ناپذیر است. از مقدمه دوم نیز برمی‌آید که روح پیامبر و ائمه معلم و مهذب افراد بشر و رساننده عموم انسان‌ها به سعادت عظمی است و بر این مبنا که هر وجودی خاصیتی دارد، خاصیت ایشان نیز تعلیم و تهذیب عمومی است، ولی به دلیل موانع مختلف این آثار در زمان خودشان بروز نکرده است. بنابراین، به حکم مقدمه سوم که قسر دائمی از کمال و اثر طبیعی محال است، باید دورانی فرا رسد که نفوس کلی الهی و معلمان مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند. اگر چنین عصری فرا نرسد، قراردادن قوا و مبادی تعلیم و تهذیب عمومی در وجود رسول اکرم و جانشینان آن حضرت عبث و منافی حکمت خواهد بود (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ۴-۱۳).

نقد و بررسی

درباره این نظریه چند نکته قابل تامل است:

اولاً، با توجه به اینکه بر اساس آموزه‌های دینی، رجعت شامل برخی از ظالمان نیز می‌شود، با این تبیین به فرض که رجعت پیامبران و امامان تبیین شود، ولی رجعت ظالمان تبیین نمی‌شود؛

ثانیاً، این تبیین اثر وجودی پیامبر و امام را تعلیم همه نفوس می‌داند و تعلیم آخرین مرتبه نفوس بشری، یعنی پیامبر خاتم و جانشینان ایشان را به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌داند. در این صورت، اگر پیامبر اکرم و امامان رجعت کنند تا اثر وجودیشان بروز کند، باید همه انسان‌ها از آدم تا امروز نیز رجعت کنند، در غیر این صورت باز هم قسر خواهد بود.

ثالثاً، استحاله قسر دائمی به انواع موجودات مربوط است، نه به افراد آنها؛ برای امثال اثر نوع درخت میوه دادن است. در این صورت، اگر همه درختان سیب از میوه دادن برای همیشه بازمانند، مستلزم قسر و آفرینش آنها لغو خواهد بود، ولی اگر چند درخت سیب به غایت خود نرسند، هیچگاه مستلزم قسر نیست. بنابراین، با ظهور حضرت حجت هدف نهایی که هدایت انسان‌ها از سوی اولیای خداوند است، تحقق می‌یابد و ضرورتی نیست که تمامی اولیای گذشته بازگردند و کار هدایت را انجام دهند.

رابعاً، از همه مهم‌تر اینکه این تبیین تنها فلسفه و ضرورت رجعت را تبیین می‌کند، ولی به برخی شبه‌ها درباره چگونگی رجعت و از جمله مسئله مورد بحث پاسخ نمی‌دهد. اینکه چگونه نفس تکامل یافته پس از جدایی از بدن به آن تعلق می‌گیرد، در این تبیین روشن نیست. از این‌رو، شبهه ناسازگاری آموزه دینی رجعت با مبانی فلسفی صدرایی همچنان حل نشده باقی مانده است.

علامه طباطبایی در *المیزان* برای حل این مشکل بیان دیگری دارد. ایشان پس از بحثی درباره معجزات می‌نویسد دو گونه از معجزه است که به بحث جداگانه نیاز دارد: یکی زنده کردن مرده و دیگری مسخ. دلیل اهمیت این بحث آن است که به باور برخی بازگشت از فعلیت به قوه محال است و انسان پس از مرگ، مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و این دو مرتبه از مادیت بالاتر است و از همین رو، بازگشت به مرحله مادیت مستلزم بازگشت از فعلیت به قوه و محال است. همچنین انسان وجودی قوی‌تر از حیوان دارد و از همین رو مسخ انسان نیز محال است. علامه با پذیرش استحاله بازگشت فعلیت به قوه، این دو را مصداق آن نمی‌داند. به باور وی انسان در فرایند حرکت جوهری‌اش به کمالاتی دست می‌یابد و صورت انسانی می‌پذیرد و بلکه با انجام دادن و تکرار افعال و تراکم احوال صورت خاص و جدیدی می‌شود که نوع انسان را به انواعی تبدیل می‌کند.

با این حال، اگر پس از مرگ، بار دیگر به ماده پیشین تعلق گیرد، این امر موجب ابطال تجرد نفس نمی‌شود، چون نفس پیش از مرگ تجرد یافته بود و پس از مردنش هم تجردش باقی است و پس از رجعت نیز باز همان

تجرد را دارد. نفس با مردن تنها ابزار خود را که با آن در عالم تصرف می‌کرد از دست داده است و با رجعت دوباره آنها را در اختیار می‌گیرد. آن‌گاه با به‌کارگیری آن ابزار، احوال و ملکاتی را که در زندگی پیش خود به‌واسطه افعال تکراری به‌دست آورده بود، تقویت می‌کند و دوران جدیدی از استکمال را می‌آغازد، بدون اینکه مستلزم بازگشت قهقرایی و سیر نزولی از کمال به سوی نقص باشد.

در اینجا چه بسا این پرسش مطرح شود که این امر مستلزم قسر دائم است، زیرا اگر نفس مجردی که از بدن جدا شده است، همچنان بتواند به وسیله افعال مادی برای بار دوم نیز استکمال پذیرد، معلوم می‌شود مردن و قطع علاقه‌اش از بدن، پیش از به‌کمال‌رسیدن بوده است و مانند میوه‌ای نارس از درخت جدا شده است. نیز با توجه به اینکه همگان رجعت نمی‌کنند، باید که آن افراد تا ابد از آنچه برای آنها ممکن بوده است محروم بمانند.

علامه در پاسخ می‌نویسد نفوسی که از قوه به فعلیت درآمده و به حدی رسیده‌اند و در آن حد، مرگ رخ داده است، امکان استکمال همیشگی در آنها وجود ندارد، بلکه پس از مدتی بر همان فعلیتی که دارند ثابت می‌مانند یا اینکه از آن فعلیت خارج شده، صورت عقلی مناسبی به خود می‌گیرند و امکان چنان استکمالی پایان می‌یابد. بنابراین، انسانی که با نفسی بسیط می‌میرد، در حالی که کردارهای خوب و بدی را انجام داده است، به‌گونه‌ای که اگر مدتی در دنیا می‌زیست، می‌توانست صورتی سعید یا شقی برای نفس بسیط خود کسب کند، چنین انسانی اگر پس از مرگ به دنیا برگردد و زندگی کند، می‌تواند صورت خاص جدیدی را کسب کند و اگر برنگردد، در برزخ به‌سبب افعالی که انجام داده است، ثواب می‌یابد یا اینکه عذاب می‌شود تا آنکه صورت عقلی مناسب با صورت مثالی خود بیابد و در این هنگام، امکان یاد شده از میان می‌رود و امکان استکمال عقلی باقی می‌ماند. از این‌رو، اگر کسانی همچون پیامبران و اولیای الهی به دنیا بازگردند، ممکن است صورت عقلی دیگری از ناحیه ماده و افعال متعلق به آن تحقق یابد و اگر به دنیا بازنگردند، تنها همان کمالاتی را دارند که به‌دست آورده‌اند و صعود در مراتب آنها برایشان ممکن است.

بی‌گمان این قسر دائمی نیست، زیرا اگر محرومیت موجودی که تحت تأثیر علل و عواملی از کمال ممکن خود باز می‌ماند، قسر دائمی شمرده شود، اکثر یا همه رویدادهای این عالم که سرای تراحم و تضاد است، باید دچار قسر دائمی شوند. قسر دائم در جایی است که در گزینه نوعی اقتضای کمالی یا استعداد آن باشد، ولی هرگز اثر آن آشکار نگردد. در نتیجه، قرار دادن این گزینه لغو خواهد بود (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۸).

بررسی و نقد

تبیین علامه طباطبایی بر پیش‌فرض‌هایی استوار است. از جمله اینکه بدن و ابزار بدن دنیایی شرط لازم برای استکمال نفس نیست و بر این اساس، نفس پس از مرگ چه همراه با بدن باشد - چنان‌که در رجعت چنین است - و چه نباشد، - چنان‌که در استکمال برزخی چنین است - می‌تواند تا حد ارتقا به درجه عقل مجرد استکمال یابد.

چنین اساس و مبنایی از چندین جهت قابل تأمل است: نخست اینکه استکمال برزخی در حکمت متعالیه و نیز در آرای علامه طباطبایی تبیین روشنی ندارد؛ دوم اینکه بر فرض پذیرش استکمال برزخی، علامه طباطبایی تصریح کرده است که این حرکت و استکمال از نوعی دیگر است و با استکمال در دنیا تفاوت دارد (طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۰۱-۱۰۲)، درحالی‌که استکمال پس از رجعت استکمالی از نوع دنیایی است، نه برزخی و آخروی. بنابراین، نمی‌توان به نحو تبیین استکمال برزخی، استکمال در رجعت را نیز تبیین کرد؛ سوم اینکه با فرض امکان استکمال نفس بدون همراهی با بدن، قطعیت مرگ در زمان خاص (اجل) فاقد دلیل و توجیه خواهد بود، زیرا بر اساس تبیین ملاصدرا مرگ طبیعی زمانی رخ می‌دهد که نفس به نهایت استکمال خود رسیده باشد و همچون میوه رسیده از درخت جدا گردد، ولی سخن علامه پایه‌های این تبیین را سست می‌گرداند، زیرا استکمال نفس را پس از جدایی از بدن همچنان ممکن می‌داند، درحالی‌که اگر نقش به‌هنگام همراهی با بدن و پیش از رخداد مرگ،

امکان استکمال داشت، همچون میوه‌ای نارس می‌بود و نباید دچار مرگ می‌شد، مگر آنکه چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مراد وی از نهایت سیر ذاتی نفس، فعلیت محض نبوده باشد یا آنکه باور داشته باشیم که همه رجعت‌کنندگان با مرگ اخترامی از دنیا رفته‌اند.

بنابر آنچه گذشت به نظر می‌رسد علامه در صدد دفع اشکال به بازگشت فعلیت به قوه بوده است؛ بدین معنا که نفس تجردیافته به مادیت باز نمی‌گردد، بلکه پیش از مرگ نیز مجرد بوده است و با بیان علامه این اشکال پاسخ داده شده است. از این‌رو، اگر مراد اشکال‌کننده این معنا بوده سخن او ناتمام است، ولی باید توجه داشت که هرچند نفس پیش از مرگ مجرد بوده است، ولی مجردی بوده که به استخدام ابزار نیاز داشته است و همین‌که آنها را رها کرد، به معنای بی‌نیازی از آنهاست. بنابراین، تعلق دوباره به ابزار و استخدام آنها همچون بهره‌گیری میوه رسیده از برگ، تنه و شاخه درخت است، درحالی‌که به کمال خود رسیده است.

استکمال برزخی

گفتیم که به باور ملاصدرا مرگ وقتی تحقق می‌یابد که انسان به نهایت سیر ذاتی خود برسد. بر این اساس، باید حرکت نفس با مرگ متوقف شود و به طبع در برزخ، حرکت و استکمالی نداشته باشد، درحالی‌که در آموزه‌های دینی از حرکت و استکمال برزخی سخن گفته‌اند و برای مثال، روایت‌های دلالت‌کننده بر بخشودگی گناه در عالم برزخ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۲۰)، روایت‌های دلالت‌کننده بر تعلم قرآن پس از مرگ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۱۸۸)، روایت‌های مربوط به شادمانی مردگان از هدایای مؤمنان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹: ۶۲-۶۴) و روایت‌های بهره‌مندی مردگان از آثار اعمال در دنیا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۵۶-۵۷) همگی بیان می‌کنند که جایگاه انسان پس از مرگ تغییر می‌یابد و این جز حرکت و استکمال نیست.

در پاسخ باید به چند نکته توجه داشت: نخست اینکه از عبارات‌های صدرای می‌توان دریافت که مرگ در معنای عام خود انتقال از عالمی به عالم دیگر است، نه فقط انتقال از دنیا به آخرت. بنابراین، ملاصدرا در تفسیر مرگ

به انصراف از عالم طبیعت تنها به مرگ طبیعی و دنیایی نظر دارد و نافی باور به مرگ در عوالم دیگر نیست. در این نوع برداشت از مرگ، تنها به حقیقت انتقالی نفس نظر می‌شود و به رابطه نفس و بدن توجه نمی‌شود. با این ملاک، در مورد مرگ حتی انتقال‌های متعدد نفس در دنیا را که ملاصدرا نیز در *الحکمه المتعالیه* از آنها یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸) می‌توان مرگ نامید. چنان‌که مولوی می‌سراید:

از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم ...

دوم آنیکه وقتی از به نهایت رسیدن سیر ذاتی سخن می‌رود باید بررسی شود که آیا مراد فعلیت محض است یا نه؟ و اینکه آیا رسیدن به نهایت سیر ذاتی شرط لازم هر مرگی است یا خیر؟

از عبارت‌های خود ملاصدرا برمی‌آید که وی حرکت و ارتقای وجودی پس از مرگ را باور دارد. به باور او انسان پس از خروج از دنیا در برخی از برزخ‌ها محبوس می‌شود و چه‌بسا به سبب نور معرفت و طاعت‌های انجام‌شده در دنیا یا جذبه ربانی یا شفاعت شافعان به سرعت ارتقا می‌یابد. با توجه به این سخن معلوم می‌شود که مراد ملاصدرا از به «نهایت رسیدن» در تبیین مرگ، این نیست که نفس پس از آن امکان هیچ نوع ارتقایی نداشته باشد، زیرا اگر چنین امری مراد وی باشد، مستلزم ناسازگاری در سخنان خود او خواهد بود، بلکه مراد او فعلیت یافتن در حد استکمال دنیوی است؛ بدان استکمال جنین و تولد آن که ملاصدرا مرگ را به تولد تشبیه کرده است. جنین مراتبی از استکمال را در رحم پشت سر می‌گذارد و متولد می‌گردد. بی‌گمان رحم ظرفیت استکمال بیش از آن را ندارد، گرچه نوزاد می‌تواند گونه‌های دیگری از استکمال را در دنیا طی کند. به همین وزن، انسان در دنیا مراتبی از کمال را می‌گذراند و با پایان یافتن این مراتب امکان ترقی بیشتر در دنیا برای او فراهم نیست و این زمانی است که به حد عقول می‌رسد و چنان‌که می‌دانید عقل نیازمند بدن نیست. از این‌رو، نفس استکمال‌یافته به مرتبه عقل، بدن مادی را رها می‌کند و این دنیای مادی را وامی‌گذارد، ولی اما این امر

منافاتی ندارد که در برزخ و حتی آخرت امکان ترقی متناسب با آن عوالم برای آن وجود داشته باشد، زیرا هر کدام از عوالم وجودی اقتضائات خاص خود را دارند. نتیجه آنکه استعمال برزخی یا اخروی از نوع استکمال دنیایی نخواهد بود

بنابراین، نفس در فرایند حرکت جوهری خود به نهایت سیر ممکن در این دنیا دست می‌یابد و برای استکمال خود به بدن محتاج نیست و این به معنای نفی هرگونه استکمال نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه‌های ملاصدرا درباره مرگ و مقایسه آنها با اندیشه‌های متکلمان و بلکه فیلسوفان پیش از او به خوبی نشان می‌دهد که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی اصالت وجود و حرکت جوهری، رابطه نفس و بدن، استکمال جوهری نفس و... تحولی عظیم در تحلیل و تفسیر بسیاری از آموزه‌های دینی و از جمله آموزه‌های مرتبط با معاد ایجاد کرده است. بر اساس مبانی ملاصدرا ضرورت مرگ، حقانیت مرگ و وجودی بودن آن، فناپذیری انسان با مرگ، همگانی بودن مرگ و استکمال نفس با مرگ، تفسیر نویی می‌یابد.

مرگ زمانی گریبان‌گیر انسان می‌شود که حقیقت وجودی نفس انسانی در فرایند حرکت جوهری خود به نهایت سیر ذاتی خود برسد و دیگر برای استکمال نیازمند کالبد خود نباشد و آن را رها سازد. از این رو، مرگ بر ای انسان امری طبیعی و بلکه ضروری خواهد بود که به اقتضای استکمال نفس رخ می‌دهد. از دیدگاه ملاصدرا این استکمال ذاتی نفس است. نفس حرکت خود را از مرتبه مادیت می‌آغازد و به تجرد بار می‌یابد. او بر خلاف مشاء که نیازمندی نفس را به بدن تنها در استکمال نفس و کسب ویژگی‌هایی غیر ذاتی نفس می‌داند، مراتبی از نفس را مادی می‌داند و همین امر را نیز مجوز استکمال نفس مجرد می‌شمارد.

تبیین ملاحظه‌ها از مرگ نه تنها با مبانی خود او در حکمت متعالیه سازگار است که تا حد زیادی با آموزه‌های دینی نیز همخوان است. در عین حال، به ظاهر مواردی مانند مسئله رجعت و استکمال برزخی هستند که داوری درباره سازگاری یا عدم آنها نیازمند تأملات بیشتر است.

*قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۳۷۹)، النجاة، ج ۶، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۴۰۰ق.)، رسائل ابن سینا، رساله الشفا من خوف الموت و معالجه داء الاغتمام به، قم: انتشارات بیدار.
۳. _____ (۱۴۰۴ق.)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، النفس، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق.)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان: فرانس شتاینر.
۵. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
۶. عضدالدین، ایجی (بی تا)، المواقف، قاهره: عالم الکتب.
۷. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق) قواعد المرام، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۹. جرجانی، میر شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۵، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت، قم: الشریف الرضی.
۱۱. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، مجموعه مقالات و رسائل فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء ۳.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، (۱۳۸۳ش)، قم: مطبوعات دینی.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۴۰۳ق.)، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۵. _____ (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

۱۶. طوسی، خواجه نصیر (۱۴۰۵ق.)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.

۱۷. _____ (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، قم: نشر البلاغه.

۱۸. غزالی، ابو حامد (بی تا)، احیاء علوم الدین، ج ۱۵، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی.

۱۹. _____ (۱۴۰۹ق.)، الاربعین فی اصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق.)، المباحث المشرقیه، فخر رازی، ج ۲، قم: انتشارات بیدار.

۲۱. فلوطین (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطین «تاسوعات»، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۳. مجلسی، مجملد باقر (۱۴۰۴ق.)، مرآه العقول، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۴. _____ (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، ج ۶، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۶. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق.)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر الاسلامی للشیخ المفید.

۲۷. ملاصدرا، صدر الدین محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق.)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران:

۲۸. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۲۹. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۰. _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الالهية، تهران: بنياد حكمت صدرآ.

۳۱. _____ (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، ج ۱، ۲، ۵ و ۶، تحقيق محمد خواجهوى، قم: انتشارات

بيدار.

۳۲. _____ (۱۳۸۱)، زاد المسافر، قم: دفتر تبليغات اسلامى قم.

۳۳. _____ (۱۹۸۱) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۵، ۶، ۸ و ۹، بيروت: دار احياء

التراث العربى.

۳۴. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، تهران: انجمن حكمت و

فلسفه ايران.

نظریه اخلاق‌شناختی ارسطو؛ سنتزی از آموزه‌های افلاطون و پروتاگوراس

فاطمه سیف‌اللهی^۱

علی اکبر عبدل‌آبادی^۲

چکیده

ارسطو در اخلاق غایت‌نگر خود، به‌منظور ترسیم فضایی برای عمل و قواعدی برای رفتار، به پژوهش در فضیلت‌های انسانی می‌پردازد. فضیلت‌هایی که او در اخلاق نیکوماخوس توصیف می‌کند، خصلت‌هایی هستند که در جامعه آن روز آتن فضیلت به شمار می‌روند. در این مقاله نشان داده شده است که این مؤلفه اخلاق ارسطو تا حد زیادی از اندیشه پروتاگوراس تأثیر پذیرفته است. از سوی دیگر، ارسطو با تأثیرپذیری از افلاطون، این فضیلت‌ها را نه از آن‌رو که آنها را حاصل قرارداد و به تبع آن نسبی می‌داند، بلکه چون آنها را حاصل کارکرد عقل برای کشف و ایجاد امور اخلاقی و قوانین می‌داند، می‌پذیرد. بدین ترتیب، رویکرد اخلاقی ارسطو را می‌توان سنتزی دانست از آموزه‌های پروتاگوراس از یک سو که با شعار انسان‌معیاری اخلاق را حاصل قرارداد می‌داند و آموزه‌های افلاطون از سوی دیگر که با طرح نظریه مثل‌مبنای اخلاق را در آسمان‌ها و غیرقراردادی می‌داند.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، ارسطو، پروتاگوراس، نظریه اخلاقی، فضیلت، عقل شهودی.

philosophymail88@gmail.com

abdolabadi85@yahoo.com

۱. کارشناسی ارشد فلسفه (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

با نگاهی اجمالی به تاریخ فلسفه یونان، توصیه‌های اخلاقی و نکته‌های عملی درباره زندگی را در قطعات باقی مانده از برخی فیلسوفان به اصطلاح پیشاسقراطی ملاحظه می‌کنیم، ولی پرداختن به مباحث اخلاقی و سیاسی، یعنی نظورری درباره بُعد عملی زندگی آدمی و به بیان عام‌تر، انسان‌شناسی فلسفی، پس از جهان‌شناسی شروع شده است و سوفسطاییان پیشاهنگان این گونه مباحث به شمار می‌آیند. با سوفسطاییان بود که پرسش‌های اساسی درباره زندگی که امروزه نیز مطرح‌اند، برای نخستین بار به صورت آگاهانه و به عنوان موضوع اندیشه (و نه عمل صرف) طرح شدند؛ پرسش‌هایی از این دست که انسان چگونه موجودی است و مبنا و اساس رفتار او چه باید باشد؟ فضیلت چیست و ماهیت آن به چه چیزی بستگی دارد؟ قانون و عدالت چیست و چگونه به وجود آمده است؟

فضایی که زمینه پدید آمدن این به اصطلاح «نهضت سوفسطایی» را فراهم آورده بود و مطالبات کسانی که می‌خواستند از سوفسطاییان فنون زندگی موفق را بیاموزند، سبب شدند آموزه‌های سوفسطاییان به نوعی شکاکیت و نسبت درباره مبانی معرفتی و نظری زندگی و نیز به نوعی آشفتگی درباره حیات عملی بینجامد. جمله معروف پروتاگوراس درباره معیار بودن انسان برای همه چیز (Protr, 2015/1/11) را می‌توان مبنا و نماد این نبود معیار عینی و وجود تعدد و تشّت در سلیقه‌ها و شیوه‌ها دانست.

سقراط که خود دلبسته پرسش‌ها درباره زندگی بود و از نهضت روشن‌اندیشانه سوفسطاییان استقبال می‌کرد و در آن سهیم بود، در میانه این آشفتگی نظری و عملی طریقی نو برگزید و کوشید تا به شیوه‌ای منطقی به این مناقشه پایان دهد؛ بدین صورت که کوشید با مطالبه «تعریف» به دست آمده از «استقرا» در زمینه مفاهیم اخلاقی، نشان دهد که این مفاهیم به سلیقه‌های ما وابسته نیستند، بلکه تعریف‌های مشخص و مشترکی میان همگان دارند.

افلاطون که نزدیک به ده سال آخر عمر سقراط، شیفته او بود و مرگ تراژیک استاد سبب شده بود که او از شرکت عملی در اداره شهر خویش اجتناب ورزد و همه عمر خود را وقف فلسفه و فعالیت نظری کند، کوشید تا برای فعالیت منطقی - اخلاقی سقراط، شالوده‌ای فلسفی - مابعد الطبیعی فراهم سازد. او با نظریه مثل که از مبنای جهان معقول برای جهان محسوس و برای رفتارهای ما در این جهان حکایت می‌کند، بر این آموزه استادش که «فضیلت همان معرفت است»، مهر تأیید فلسفی نهاد و فلسفه یکپارچه‌ای مبتنی بر ضرورت عقلانی عرضه کرد که از این ضرورت عقلانی، معیارهای اساسی برای رفتارهای عملی به دست می‌آیند.

از آنجا که ارسطو به شالوده‌های معقول جهان و طبیعت عقیده داشت، ولی در عین حال، مفارق بودن آنها از عالم محسوس را نمی‌پذیرفت، بر آن بود که باید شالوده‌های معقول و ثابت را از پالودن مصداق‌های جزئی به دست آورد. بدین ترتیب، او به تقسیم علوم دست زد و در حوزه «حکمت نظری» که به شناخت امور تغییرناپذیر می‌پردازد، همچون افلاطون به ضرورت، کلیت و قطعیت معتقد شد، ولی در حوزه «حکمت عملی» که به امور تغییرپذیر تعلق دارد، امکان و احتمال را پذیرفت از این حیث، آموزه‌های او تا حدی شبیه به آموزه‌های پروتاگوراس شباهت داشت.

با توجه به اینکه در دهه‌های اخیر، بیشتر مفسران ارسطو از جمله مارتا نوسباوم، به بررسی میزان تأثیرپذیری اخلاق‌شناسی ارسطو از آموزه‌های سوفسطاییانی همچون پروتاگوراس در کنار تأثیرپذیری آن از آموزه‌های افلاطون گرایش یافته‌اند، در این مقاله نخست نظریه افلاطونی - سقراطی درباره وحدت فضیلت و معرفت، و چرایی و چگونگی شکل‌گیری این نظریه را در تقابل با سوفسطاییانی همچون پروتاگوراس گزارش می‌کنیم. سپس نسبت میان عناصر افلاطونی و پروتاگوراسی اخلاق‌شناسی ارسطو را تحلیل و بررسی می‌کنیم تا به پاسخ مسئله اصلی این مقاله دست یابیم؛ یعنی این مسئله که اخلاق‌شناسی ارسطو تا چه میزان از اخلاق‌شناسی

پروتاگوراس و تا چه میزان از اخلاق‌شناسی افلاطون تأثیر پذیرفته است و اینکه در این میان، سهم و نقش ویژه ارسطو چه بوده است؟

۱. اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه افلاطون در مقابل اخلاق‌شناسی سوفسطایی

از آنجا که دیدگاه اخلاق‌شناختی افلاطون و نیز چگونگی مقابله او با سوفسطاییان، در شکل‌گیری اندیشه ارسطو تأثیرگذار بوده است، در آغاز باید به اختصار به بررسی دیدگاه افلاطون بپردازیم. «وحدت معرفت و فضیلت» موضعی است که افلاطون در برابر مدّعی سوفسطاییان درباره آموختنی بودن فضیلت برگزید. سوفسطاییان مدّعی بودند که آنچه را که برای نیک‌بختی مورد نیاز است به جوانان می‌آموزند و این موارد مورد نیاز چیزی جز فضائل گوناگون نیستند. این حرکت آنان در راستای جنبشی بود که در دولت‌شهر آتن برای خارج کردن فضیلت از انحصار تبار اشرافی پدید آمده بود: «از دیدگاه سوفسطاییان، طبیعت پایه‌ای است که تربیت باید بر آن بنا شود. فرایند تربیت را گاه یاد گرفتن می‌خوانند، گاه یاد دادن و گاه تمرین که سبب می‌شود آنچه آموخته شده است طبیعت ثانوی شود. بدین ترتیب، سوفسطاییان می‌کوشند تا میان دو موضع متضادّ کهن، یعنی تربیت اشرافی و عقل‌گرایی آشتی برقرار کنند و سنتزی به وجود آورند و اندیشه اشرافی قدیم را دایر بر اینکه سیرت و اخلاق نتیجه توارث است، نه حاصل آموزش و پرورش از میان بردارند» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۰۹).

افلاطون به دو دلیل با این جنبش مخالف بود و آن را برحق نمی‌دانست: نخست اینکه او اساساً شک داشت که مردم عادی شایسته پذیرش فضیلت باشند. دیدگاه او درباره مردم عادی را می‌توان از تقسیم‌بندی او از نفس و جامعه دریافت. افلاطون گونه‌ای طبقه‌بندی در جامعه انجام می‌دهد و آن را به سه طبقه پیشه‌وران، سربازان و حکمرانان تقسیم می‌کند. همچنین وی سه ساحت در نفس را متناظر با این سه طبقه باز می‌شناسد: «باید روح را دارای سه جزء بدانیم؛ همچنان که جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری: ۴۴۱). افلاطون در ادامه تأکید می‌کند نباید اجازه دهیم قوه شهوت در نفس اداره امور را به دست گیرد: «این دو [عقل و اراده یا

خشم] وقتی وظیفه خود را به معنای حقیقی فراگرفتند، باید زمام جزو سوم روح، یعنی جزو میل کننده را که بزرگ ترین و سیری ناپذیرترین جزو روح آدمی است، به دست گیرند و نگذارند از لذایذ شهوانی بدان مایه برخوردار شود که روز به روز به نیروی خود بیفزاید و وظیفه خاص خود را از یاد ببرد و درصدد برآید که آن دو جزو دیگر را تحت سلطه خود درآورد و بر آنها فرمان براند، زیرا فرمان دادن درخور او نیست و اگر عنان به دست او افتد، تمام روح یکسره تباہ می گردد» (همان: ۴۴۲).

با این وصف، پیداست که نزد افلاطون قوه شهوانی جزئی از نفس است که همیشه باید بر آن لگام زد و هدایتش کرد، چون هرگز نمی تواند به تنهایی راه خود را پیدا کند یا به عبارت دیگر، هرگز نمی تواند اخلاقی شود. به همین ترتیب، مردم عادی را نیز تنها به کمک اطاعت می توان اخلاقی ساخت: «[از نظر افلاطون،] فضیلت را یا عده ای قلیل به نحو عقلانی درک و فهم می کنند و یا اینکه فضیلت برای اکثریت ناممکن است و جای آن را اطاعت تطبیق شده از خارج می گیرد، ولی از این لازم نمی آید که افلاطون به تحمیل فضیلت معتقد نیست، بلکه در عوض خبط و خطاهایی که در عقاید وی جا خوش کرده اند، این را از دیدش مستور داشته اند که این چیزی است که او بدان معتقد است» (مکینتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

دلیل دیگر مخالفت افلاطون با یاد دادن فضیلت، آن است که از نظر او، فضیلت چیزی نیست که آموزش پذیر باشد. نزد او فضیلت تنها یکی است و آن معرفت به خیر است که به ضرورت نیک بختی را با خود دارد. به باور او، نیک بختی تنها در پرتو یک دانش به دست می آید: شناختن نیک. اگر از این دانش بی بهره باشیم، از هیچ فن و علمی سود نمی توانیم برد. این دانش، نه خویشتن داری است، نه شناسایی دانایی و نادانی، بلکه فقط شناختن خوب و بد است (افلاطون، ۱۳۸۰، خارمیدس: ۱۷۴). با توجه به آنچه گذشت نزد افلاطون ممکن نیست کسی از خیر آگاه باشد، ولی شر را انتخاب کند. پس او شر را تنها می تواند در مقام خیر برگزیند: «اگر اعتراض شود که آدمی می تواند آزادانه شر را برای اینکه شر است انتخاب کند، پاسخ افلاطون فقط این است که آن انسان گفته

است: «ای شرّ، تو خیر من باش». اگر وی آنچه را که واقعاً شر یا مضر است انتخاب کند، درحالی که می‌داند نهایتاً چنین است، تنها به این علت تواند بود که او، به‌رغم معرفتش توجه خود را به جنبه‌ای از آن شیء متمرکز می‌سازد که به نظرش خیر می‌آید» (کاپلستون: ۱۳۸۰: ۲۵۳).

افلاطون می‌گوید برای بهره‌بردن از هر فنّ و علمی باید خود خیر یا به بیان دیگر، «مثال خیر» را بشناسیم و تنها در صورت علم بدان است که می‌توانیم از فنّ و علم خود سود بجوییم، و گرنه هر آنچه یاد بگیریم، برای ما سودی نخواهد داشت: «همه فعالیت‌های روح آدمی اگر با دانش و خردمندی همراه باشند، مایه نیک‌بختی هستند و در غیر آن صورت، سبب تیره‌روزی. پس، اگر فضیلت از متعلقات روح و به هر حال سودمند باشد، جز دانش نمی‌تواند بود، زیرا گفتیم که از متعلقات روح، آنچه دانش نیست، نه سودمند است و نه زیان‌بخش، بلکه سودمندی و زیان‌بخشی آن بسته به این است که با دانش و روشن‌بینی همراه باشد یا نه. بنابراین، چون فضیلت در هر حال سودمند است، ناچار باید نوعی دانش باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، منون: ۸۸).

این نظریه که افلاطون فضیلت را معرفت می‌داند و درعین حال آن را آموزش‌ناپذیر می‌انگارد، تناقضی دارد که افلاطون خود از آن آگاه بود و با طرح آن در محاوره منون کوشید آن را برطرف سازد: «البته اگر [فضیلت] دانش باشد، آموختنی است، ولی در اینکه فضیلت به‌راستی دانش است، هنوز تردید دارم. اگر نه آموزگارانی برای آن پیدا کنیم و نه شاگردانی، حق نداریم آن را آموختنی بدانیم» (همان: ۸۹). در نهایت، یگانه راه‌حلی که افلاطون برای حفظ هر دو جزو مدّعی خود - معرفت‌بودن و آموزش‌ناپذیر بودن فضیلت - در پیش می‌گیرد، آن است که بگوید معرفت هدیه‌ای خدایی است: «نتیجه‌ای که به دست آوردیم این است که فضیلت را فقط خدا به آدمی می‌بخشد. حقیقت امر را در این باره هنگامی به‌درستی خواهیم دانست که به جای آنکه برسیم آدمی از چه راه فضیلت به دست می‌آورد، این مسئله را بررسی کنیم که خود فضیلت چیست» (همان: ۱۰۰).

برای افلاطون، ماهیت فضیلت هرگز با فضایل جزئی و حتی جمیع این فضیلت‌ها نیست. او با این بیان که «بهوش باش تا چنان‌که در مقام شوخی به کسی که ظرفی شکسته است می‌گویند از یکی چند تا نسازی، بلکه فضیلت را سالم نگه دار و مگذار کل از دست ما بگریزد و اجزایی پراکنده باقی بماند» (همان: ۷۷)، در این باره هشدار می‌دهد که مبادا با یک دانستن تک تک فضایل به‌عنوان ماهیت فضیلت از شناخت ذات آن دور شویم. بنابراین، می‌توان گفت منظور افلاطون از معرفت‌نامیدن فضیلت، این است که آن شناختی کلی است و چون کلی است، شامل تمام فضیلت‌ها می‌شود. این نوع معرفت را نمی‌توان از راه آموزش متداول فراگرفت: «[نزد افلاطون] «خیر» باید در میان متعلقات متعالی و خارج از این عالم یافت شود و از این‌رو، «خیر» چیزی نیست که انسان‌های معمولی بتوانند برای خود در معاملات روزانه این زندگی جست‌وجو کنند. معرفت به «خیر» یا از طریق نوعی الهام دینی خاص حاصل می‌آید (همان‌طور که در الهام کاهنه دیوتیما به سقراط دیده می‌شود) یا باید از طریق نوعی سلوک فکری طویل‌مدت به دست معلّمان موثق به آن نائل شد (همان‌طور که در جمهوری دیده می‌شود)» (مکینتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

دستیابی به معرفت مورد نظر افلاطون، با پیمودن مراحل چند امکان‌پذیر می‌شود. افلاطون این مراحل را این‌گونه باز می‌شناسد: ۱. پندار یا خیال (معرفت به سایه‌ها)؛ ۲. عقیده (معرفت به محسوسات)؛ ۳. تعقل یا استدلال عقلی (معرفت به ریاضیات)؛ ۴. علم (معرفت به مثل یا اشیای بی‌زمان).

از نظر افلاطون، نادرستی آموزه‌های سوفسطاییان و در رأس آنان پروتاگوراس که صیوروت و تغییر را دستمایه انکار حقیقت قرار می‌دهند، از آن روست که مراتب شناسایی را نپیموده و در مرتبه محسوسات یا همان مرتبه عقیده باقی مانده‌اند. آنها حقیقت محسوس را تمام حقیقت می‌پندارند و از آنجا که شیء محسوس پیوسته در حال دگرگونی است، حقیقت را متغیر می‌دانند و برآنند که نمی‌توان به حقیقت ثابت و واحدی دست یافت: «پروتاگوراس از فلسفه صیوروت این نتیجه را می‌گیرد که اساس همه چیز مبتنی بر اصول نسبیّت است و یک

نوع صیوروت و تغییر کلی وجود دارد که موجب می‌شود بگویید: واحد لفسه و بنفسه چیزی نیست» (برن، ۱۳۶۳: ۴۳). افلاطون گرچه در اذعان به این صیوروت پیوسته با پروتاگوراس همداستان می‌شود و می‌گوید: «بحث ما ثابت کرده است که هیچ‌گاه حق نداریم بگوییم که چیزی برای خود و در خودی خود (لفسه و فی لفسه) هست یا می‌شود، و اگر کسی چنین ادعایی بکند، نباید بپذیریم» (افلاطون، ۱۳۸۰، ثنای تتوس: ۱۶۰)، ولی او به شناخت محسوسات پیوسته متغیر قناعت نمی‌کند و در پی شناختن مثل ثابت می‌رود، زیرا شناختن محسوسات در واقع شناخت هیچ نیست: «اگر پنداری که هرکس در نتیجه ادراک حسی خود به دست می‌آورد، برای خود وی حقیقت باشد و هیچ‌کس را یارای آن نباشد که درباره وضع و حالت دیگری داوری کند و تصوّرات و پندارهای او را بیازماید و به درستی و نادرستی آنها حکم کند، و چنان‌که بارها گفتیم هرکس تنها به پندارها و عقاید خود قناعت ورزد و همه آنها حقیقت باشد، پس دوست گرامی چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید در برابر او سر فرود آوریم و در حلقه شاگردانش در آییم؟» (همان: ۱۶۱).

افلاطون با طرح این نمونه‌ها در پی دستیابی به دو هدف است: «هدف اصلی افلاطون مبارزه با دو گرایش مکمل در عصر خود بود: ۱. شکاکیت عقلانی که امکان شناخت را به علت نبود واقعیات ثابتی که متعلق آن باشند، منکر بود؛ ۲. هرج و مرج اخلاقی، یعنی این نظریه که اصول عمل ثابت و کلی وجود ندارد و غیر از اینکه چیزی به نظر انسان خاص و در لحظه‌ای خاص نیکو نماید، هیچ معیار بالاتری برای عمل انسان در کار نیست» (گاتری، ۱۳۸۸: ۳۶).

افلاطون می‌خواهد رابطه لوگوس یا کلام را با عالم برین و متعالی بهبود بخشد و نیز تکیه‌گاه الهی مبانی اخلاق را بازسازی کند. از این رو، خدامعیاری را در برابر انسان‌معیاری پروتاگوراس مطرح می‌کند: «برای ما اندازه و مقیاس هر چیز خداست، نه چنان‌که بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی» (افلاطون، ۱۳۸۰، قوانین: ۷۱۶). افلاطون

در این قطعه بیش از هر چیز به مقابله با پروتاگوراس نظر دارد. چه او به عنوان نامدارترین سوفسطاییان، شاید یگانه کسی بود که انسان‌معیاری را به‌صراحت بیان کرده بود. گرچه امروزه تفسیرهای متعددی از واژه انسان در عبارت انسان‌معیاری پروتاگوراس مطرح می‌شود و برخی متفکران، انسان مورد نظر پروتاگوراس را انسان کلی یا نوعی می‌دانند، ولی چیزی که از عبارت «این یا آن آدمی» در فقره افلاطون برمی‌آید این است که افلاطون انسان را در این فقره پروتاگوراس انسان فردی می‌داند. البته نباید از نظر دور داشت که در اینجا افلاطون خدامحوری را در برابر مطلق انسان‌محوری (چه انسان فردی و چه انسان نوعی) مطرح می‌کند و بنابراین، فردی‌بودن یا نوعی‌بودن انسان در این فقره مطرح نیست.

۲. اخلاق‌شناسی پروتاگوراس

پروتاگوراس افزون بر اینکه خود را مانند دیگر سوفسطاییان معلّم می‌دانست، آموزه‌هایش را بسی گسترده‌تر و مبنایی‌تر از دیگر سوفسطاییان می‌انگاشت. به گفته یگر، «پروتاگوراس اصرار دارد که میان «تخنه» خود و مشاغل فنّی به معنای اخص فرق بگذارد و هنر خود را چیزی عام‌تر و فراگیرتر قلمداد کند و به همین جهت، میان تربیت عمومی که هنر خود اوست و تربیت سوفسطاییان دیگر که بیشتر به ظواهر واقعیّات نظر دارد، فرقی بنیادی قائل می‌شود» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۰۳).

پروتاگوراس به عنوان معلّم فضیلت، وظیفه خود را تعلیم همین فضیلت از پیش موجود می‌دانست؛ فضیلتی که از نگاه او مبنای الهی ندارد، به‌صورت قراردادی میان انسان‌ها به تصویب رسیده است و اگرچه ممکن است خیلی عادلانه نباشد، ولی لازم الاجراست: «دیکه [عدالت] برای بقای نظم اجتماعی به وجود آمده است و بنابراین، حفظ قوانین موجود اگرچه بهترین قوانین نباشند، عادلانه و قابل ستایش است، زیرا سرپیچی از آنها یا ازین‌بردن آنها «پیوند دوستی و اتحاد» را که خود حیات ما به آن وابسته است، می‌گسلد (پروتاگوراس C۴ ۳۲۴). تنها در

صورتی که قوانین جدید به تصویب عموم رسیده و مراحل قانونی را طی کرده باشند، می‌توان از تغییر آن طرفی بر بست» (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۹).

شاید بتوان این حقیقت را که پروتاگوراس خود و دیگران را به اطاعت از قانونی ملزم می‌داند که از درست و عادلانه بودنش مطمئن نیست، ناشی از تفکیکی دانست که او در درونش میان دانستن و عقیده‌داشتن قائل بود: «متفکران دوره باستان میان دو مفهوم دانستن و معتقدبودن با همان دقت و سخت‌گیری فرق گذاشته‌اند که ما امروز فرق می‌نهیم» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۴۶۶). تأیید این سخن را می‌توان در قطعه‌ای جست که از پروتاگوراس درباره ناآگاهی وی از وجود یا عدم خدایان به جای مانده است: «درباره خدایان، من نه می‌توانم بدانم که آنها وجود دارند و نه می‌توانم بدانم که آنها وجود ندارند و نه می‌توانم بدانم که آنها دارای چگونه شکلی هستند، زیرا امور بسیاری مانع از این دانستن‌اند، مخصوصاً تاریکی موضوع و کوتاهی عمر آدمی» (Poster, 2015/1/11). البته بسیار بعید است که او در اعتقاد به خدایان تشکیک کرده باشد، زیرا چنان که گمپرتس توجه داده، «قرائنی وجود دارد مبنی بر اینکه تقریباً ممکن نیست پروتاگوراس منکر اعتقاد به خدایان بوده یا حتی خواسته باشد در آن تردید کند» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

حال از نظر افلاطون، طبیعی است که پروتاگوراس با اعلام اصل انسان‌معیاری نخواهد و نتواند به وجود ثابت ماهیت‌های ثابت اشیا، کیفیات و ارزش‌ها اذعان کند. افلاطون با بیان سقراط از زبان پروتاگوراس آورده است: «هیچ کس نمی‌تواند کسی را که پندار نادرست دارد، چنان دگرگون سازد که پندار درست داشته باشد... یگانه امری که در این مورد می‌توان پذیرفت این است که اگر کسی به علت بدی حالت روحش پندارهای بد داشته باشد، کسی که بهتر از اوست می‌تواند روح او را به حالتی بهتر درآورد و بدین‌سان سبب شود که او پندارهای بهتر به دست آورد. این پندارهای بهتر را بی‌خبران «حقیقت» می‌نامند، ولی باید اینجا از «بهتر» و «بدتر» سخن گفت، زیرا به عقیده من هیچ چیز حقیقت نیست... تا هنگامی که چیزی به نظر جامعه‌ای خوب و زیبا می‌نماید

و آن جامعه آن چیز را خوب و زیبا می‌شمارد، همان چیز برای آن جامعه خوب و موافق عدل است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ثنای تتوس: ۱۶۷). بر همین اساس، پروتاگوراس نمی‌تواند در تعلیم فضیلتی که مدّعی آن است، از مرزهای اخلاق و فضیلت موجود در جامعه که به عقیده وی هر گونه که باشند باید اجرا شوند، خارج شود، زیرا به باور کوپر «فضیلتی که پروتاگوراس تعلیم می‌دهد صرفاً ارتقای همین فضیلت از پیش موجود است، ولی چون این فضیلتی است که همه کسب می‌کنند، باید تا حدّ زیادی مشتمل بر فرمان‌برداری از معیارهای سنتی و قراردادی باشد. در نتیجه، فضیلتی که پروتاگوراس ادّعی تعلیم آن را دارد، صرفاً توانایی بی‌شائبه و خودآگاه تعقل در باب مسائل عملی است که از هنجارهای قراردادی در همان شهر خاصّی که فرد زندگی می‌کند، آغاز و به آن نیز محدود می‌شود» (کوپر، ۱۳۷۸: ۲۸).

۳. اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانهٔ ارسطو

الف) ارسطو و افلاطون

ارسطو که سال‌ها شاگرد افلاطون بوده است، در پژوهش‌های اخلاق‌شناختی خود با دو رویکرد متفاوت روبه‌رو می‌شود: نخست، رویکردی بسیار سخت‌گیرانه که منکر آموختنی‌بودن فضیلت است و همگان را شایسته تربیت نمی‌داند و در عوض، تربیتی عمیق با مفاهیم والا را که مستلزم سیر و سلوک معنوی فراوان است، تنها برای گروه اندکی ممکن می‌شمارد و بازهم بر انحصار تربیت اصرار دارد. دوم، رویکردی مصالحه‌گرا که با راهکارهای عملی‌تر که آموزه‌هایش بیشتر بر حسب امور روزمره انجام می‌گیرد؛ رویکردی که همهٔ مردمان را شایسته بهره‌مندی از فضیلت‌هایی همچون شرم و عدالت می‌داند. البته تنها به این شرط که با آموختن بتوانند آنها را در خود پرورش دهند. پروتاگوراس معتقد است که به فرمان زئوس همگان از شرم و عدالت بهره‌مندند، ولی این دو موهبتی فطری نیستند، بلکه فراگرفتنی‌اند و هرکس باید در تحصیل آن دو بکوشد (افلاطون، ۱۳۸۰، پروتاگوراس: ۳۲۲ - ۳۲۳).

ارسطو تا آنجا با افلاطون هم‌رأی است که اذعان می‌کند که «غایت هر دانش و هر عمل و هر انتخاب یک خیر است» (ارسطو، ۱۳۱۵ : ۱۰۹۴a)، ولی او خیر فی‌نفسه موجود را که شناختنش بتواند ضامن سعادت باشد، تأیید نمی‌کند و اساساً شک دارد که چنین مثالی موجود باشد: «همه علوم در جست‌وجوی خیر هستند و می‌کوشند هر نقصی را که در کارشان هست برطرف سازند و با این همه هیچ توجّهی به خیر فی‌نفسه ندارند و نمی‌توان باور کرد که همه دانشمندان و ارباب فنون از وجود چنین چیزی که آنان را در دست‌یافتن به مطلوبشان یاری می‌تواند کرد بی‌خبرند و فقدان آن را احساس نمی‌کنند و در طلبش بر نمی‌آیند» (همان: ۱۰۹۷a)، ولی ارسطو در جایی از افلاطون فاصله می‌گیرد که برخلاف افلاطون، اخلاق‌شناسی را پژوهشی درباره‌ی چیستی «خیر» نمی‌داند: «هدف در اینجا [اخلاق‌شناسی] عمل است، نه شناخت نظری» (همان: ۱۰۹۵a). بنابراین، آن را پژوهش درباره‌ی چیزهایی می‌داند که فضیلت و پیرو آن سعادت را برای انسان رقم می‌زنند: «این پژوهش برخلاف سایر پژوهش‌های ما در پی دانش نیست. هدف آن این نیست که چیستی فضیلت را به ما بیاموزد، بلکه می‌خواهد ما را فاضل [فضیلت‌مند] بار بیاورد» (گاتری، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

پژوهش ارسطو درباره‌ی خیر انسان و راهکارهای دستیابی به این خیر بر مبنای پژوهش‌های طبیعت‌شناسانه و در بستر اخلاق یونانی انجام می‌شود، بستری که هرگونه برتری در وجود فرد، ولو برتری طبیعی و وراثتی، همچون اندام قوی یا چهره‌ی زیبا، «فضیلت» شناخته می‌شود: «واژه آرته (arete) در اشعار هومر (Homer) برای هر نوع افضلیتی به کار رفته است. یک دونده سریع آرته پاهای خود را به نمایش می‌گذارد (ایلیاد ۴۱۱-۴۲۰)، پنه‌لپ، (Penelope) از جذّابیت خود با آرته یاد می‌کند» (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۷).

ب) جایگاه حکمت عملی در اندیشه ارسطو

ارسطو برای اجرای پژوهشی مفید برای دستیابی به فضیلت و پیرو آن سعادت انسان، درباره‌ی طبیعت او می‌پرسد و مانند افلاطون بر آن است که قوه ناطقه مایه برتری انسان بر دیگر موجودات است و وظیفه آن هماهنگی نفس

است. به بیان هُولمز، «ارسطو نیز مانند افلاطون به عالم بر حسب غایات، مقاصد یا وظایف و نقش‌ها نظر می‌کند. آدمیان نیز وظیفه‌ای دارند و آن اینکه تا آنجا که می‌توانند آنچه فصل ممیز ایشان است - یعنی عقل - را به کار گیرند» (هولمز، ۱۳۸۲: ۸۹)، اما آنچه را که افلاطون با عنوان «جزو فاقد خرد» از دایره اخلاقی بودن خارج می‌سازد، ارسطو به میان می‌آورد؛ بدین صورت که افزون بر فضیلت‌هایی که برای جزو عقلانی نفس برمی‌شمارد، فضیلت‌هایی نیز برای جزو غیرعقلانی نفس در نظر می‌گیرد. به گفته ارسطو، «فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید، [و] بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است، درحالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این‌رو، نامش «اتیک» (ethic)، حاصل اندک‌تغییری در کلمه «اتوس» (ethos) به معنای عادت است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۰۳a). ارسطو، در تقابل با افلاطون، نه فقط فضیلت‌هایی برای جزو عاری از خرد می‌شناسد، بلکه فضیلت‌های عقلانی را نیز آموزش‌پذیر می‌داند.

فضایل عقلانی نزد ارسطو عبارتند از: شناخت علمی، توانایی عملی (فن یا هنر)، حکمت عملی، عقل شهودی و حکمت نظری (فلسفه) (همان: ۱۱۳۹b).

در کنار مزیت‌هایی که ارسطو برای هر کدام از فضیلت‌های عقلانی برمی‌شمارد، بر آن است که حکمت عملی تنها قسم دانش است که به عمل، از آن جهت که درباره‌اش ارزش‌داوری می‌شود، می‌پردازد. حکمت عملی، مانند توانایی عملی، فضیلتی عقلی است که موضوعش امور تغییرپذیر است، درحالی که توانایی عملی به ساختن و ایجاد یک شیء جدید می‌پردازد. حکمت عملی به عملی معطوف است که غایت آن در خود عمل قرار دارد و نه بیرون از آن به عنوان شیء ساخته‌شده: «حکمت عملی، حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست است در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیک‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۰b). شایستگی‌های یک فرد در تشخیص عمل متناسب با زمان و مکان و موقعیتی خاص و اتخاذ تصمیمی متناسب با شرایط، حکمت عملی

است. حکمت عملی با اخلاق و فضیلت‌های اخلاقی سروکار دارد و «موضوع آن چیزهایی است که برای آدمی، عادلانه، شریف و گران‌بها هستند» (همان: ۱۱۴۳b).

ج) ویژگی‌های اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانهٔ ارسطو

ارسطو، زیر عنوان «فضیلت‌های اخلاقی»، فهرستی از فضیلت‌های پذیرفته‌شده در جامعهٔ یونانی را برمی‌شمارد و بر آن است که آنها با جزو غیرعقلانی نفس ارتباط دارند؛ جزئی که گرچه غیرعقلانی است، به گونه‌ای از خرد بهره دارد: «چنین می‌نماید که جزو بی‌خرد نفس نیز مانند خود نفس دارای دو بخش است: جزو گیاهی هیچ ارتباطی با خرد ندارد، ولی جزو شهوانی با جزو خواهنده تا اندازه‌ای از خرد بهره‌ور است و از آن جهت، می‌تواند فرمان خرد را بشنود و از آن پیروی کند» (همان: ۱۱۰۲b).

ارسطو تک تک فضیلت‌های اخلاقی را آن‌گونه که در عرف هستند، تعریف می‌کند و بر آن است که فضیلت، حدّ وسط دو رذیلت، یعنی افراط و تفریط است. تعریف او از فضیلت نیز از طریق حدّ وسط انجام می‌پذیرد: «فضیلت ملکه‌ای است که حدّ وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حدّ وسط را با توجه به آنها انتخاب می‌کند» (همان: ۱۱۰۷a). ملکه به کیفیت یا حالتی در فرد گفته می‌شود که می‌توان آن را تا حدّی ثابت و تحوّل‌ناپذیر دانست. بنابراین، فضیلت تنها از طریق تکرار و تمرین به وجود می‌آید و نه صرفاً با یک بار انجام دادن عمل نیک. ارسطو با مثالی این موضوع را توضیح می‌دهد: «ممکن است کسی بر حسب اتفاق یا به یاری دیگری عملی درست و مطابق قواعد انجام دهد، ولی کسی را می‌توان در فنّی ماهر به معنای واقعی نامید که برای مثال در رشتهٔ نحو به استقلال عملی درست و موافق قواعد علم نحو به‌جا آورد؛ یعنی مطابق شناختی که در رشتهٔ نحو به‌دست آورده است» (همان: ۱۱۰۵a).

بنابراین، ما برای اخلاقی شدن باید عمل مطابق فضیلت انجام دهیم و در این کار مرد دارای حکمت عملی را از آن رو که بینشی نظری درباره نیک دارد، به عنوان الگو برگزینیم و چنان درباره انجام دادن عمل موافق فضیلت اصرار ورزیم که آن را در خود نهادینه کنیم. به گفته ارسطو، ما «فضایل را بدین سان به چنگ می آوریم که نخست آنها را تمرین می کنیم، همچنان که در فنون مختلف نیز به سبب تمرین مهارت می یابیم. ما آنچه را [که] نخست باید بیاموزیم تا بتوانیم عمل کنیم، از طریق عمل می آموزیم؛ مثلاً از راه بنا کردن معمار می شویم و از راه چنگ زدن چنگ زن. ما از این طریق که از لذایذ شهوی پرهیز می کنیم خویشتن دار می شویم و آن گاه که خویشتن دار شدیم، نیروی پرهیز از لذایذ را دارا می گردیم» (همان: ۱۱۰۳b، ۱۱۰۴b). ما باید بکوشیم در هر کاری حدّ وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط را برگزینیم و چندان به این کار ادامه دهیم که آن را نیک بیاموزیم. در عین حال، باید توجه کنیم که حدّ وسط مورد نظر ارسطو، حدّ وسط ناظر به شماره و تعداد نیست. این حدّ وسط چیزی است که در نسبت با ما حدّ وسط به شمار می رود و نه در حالت فی نفسه: «استاد هر هنر از افراط و تفریط پرهیز می کند و حدّ وسط را می جوید و می گزیند، ولی نه حدّ وسط فی نفسه، بلکه حدّ وسط درست را» (همان: ۱۱۰۶b).

می توان گفت که ارسطو با طرح قاعده حدّ وسط در اخلاق و عرضه راهکارهایی برای دستیابی به آن، اخلاق را از سلطه بی چون و چرای نظر و تفکر رها می سازد و آن را وارد حیطه عمل می سازد. او با این قاعده به مردمان عادی که از فضیلت های عقلانی کمتری بهره مندند، نوید فضیلت مند شدن می دهد: «ارسطو، ضمن اینکه فضیلت را مثل افلاطون امتیازی می داند که فقط به عقل تعلق می گیرد، اغماض بسیار بیشتری نسبت به طبع بشر از جنبه های دیگر آن نشان می دهد. از نظر او طبقه دومی از فضایل وجود دارد که مبتنی است بر سستی که تحت هدایت مردان خوب در جامعه تبلور یافته اند و در این فضیلت ها همه اشخاص معمولی می توانند سهیم باشند. این همان حکم معروف او به نام قاعده اوسط است» (وارد، ۱۳۷۴: ۳۳).

باید توجه داشت که یافتن حدّ وسط در امر جزئی، مستلزم شناخت خود، اوضاع و احوال عینی و شناخت رفتار درست در موقعیت خاصّ است. این شناخت با به کارگیری عقل شهودی به دست می آید. اینکه در این لحظه خاصّ، در چنین شرایطی که من هستم و اوضاع و احوال عینی ای که من در آن وادار به تصمیم گیری می شوم، چه تصمیمی باید بگیرم که از دو رذیلت افراط و تفریط با حالت ها و مصداق های بی شمارشان به دور باشم، همان امر جزئی نهایی است که شناخت آن به وسیله عقل شهودی ممکن می شود.

عقل شهودی، یکی از اقسام سه گانه دانش نظری است که بنابه توصیف ارسطو وظیفه اش شهود بی واسطه واقعیت است: «عقل شهودی در چارچوب برهان، برترین مفاهیم تغییرناپذیر را درمی یابد، درحالی که عقل شهودی در حوزه عمل امر جزئی نهایی و تغییرپذیر، یعنی صغری را در می یابد، زیرا این امر جزئی نهایی، نقطه آغاز برخورد با هدف است: ما از امر فردی جزئی به کلی می رسیم، بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این «ادراک»، عقل شهودی است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۳b). عقل شهودی در یک ادراک بی واسطه واقعیت های ملموس و جزئی را دریافت می کند؛ واقعیت های که ثابت نیستند. برای مثال، بدیهی است که در میدان جنگ، میان انبوه خطرها، من به عنوان سرباز به حکم قانون وظیفه دارم که ترسو نباشم و حتی شجاع باشم، ولی در این لحظه خاصّ، در وضعیت روحی و جسمانی خاصّی که من قرار دارم، وظیفه من چیزی است که عقل شهودی من بی واسطه آن را از اوضاع و احوال عینی بر گرفته و بر من می نمایاند. بنابراین، در اینجا آراسته بودن به فضیلت شجاعت برای من می تواند مصداق های متفاوت و حتی متضادی داشته باشد و نیز شجاعت من با شجاعت دیگری می تواند متفاوت باشد. شجاعت در اینجا دقیقاً بسته به چیزی است که من با عقل شهودی خود ادراک می کنم.

۴. تحلیل و بررسی

چه بسا در نگاه نخست این قول که عمل هر فرد در هر موقعیتی، بسته به وضعیت و شرایط او می‌تواند متفاوت باشد و درعین حال، فضیلت‌مندانه دانسته شود، گونه‌ای از نسبی‌انگاری را به ذهن متبادر سازد؛ چیزی شبیه به آنچه پروتاگوراس بدان معتقد بود، ولی نباید از نظر دور داشت که این امر (مصادق‌های متفاوت داشتن فضیلت در موقعیت‌های متفاوت، به معنای مطلق نبودن آن) تنها در سایه فضیلتی دیگر به نام «عقل شهودی» محقق می‌شود؛ به بیان دیگر، ادراک همگان از اوضاع عینی - چیزی که پروتاگوراس بدان معتقد بود - نمی‌تواند ادراکی واقعی و درست باشد. تنها ادراک کسی می‌تواند منشأ عمل فضیلت‌مندانه واقع شود که بصیر بوده و از عقل شهودی بهره‌مند باشد: «ما همدلی، چشم‌پوشی، حکمت عملی و عقل شهودی را درباره اشخاص واحد به کار می‌بریم و آنان را فهمیم و دارای حکمت عملی و عقل شهودی می‌نامیم، برای اینکه همه این استعدادها با چیزهای نهایی، یعنی امور فردی و عملی ارتباط دارند. یک شخص تا آن حد که قادر به داوری درباره اموری است که به حوزه حکمت عملی تعلق دارند، بصیر و فهمیم است و درباره دیگران می‌تواند با بصیرت، فهم و ظرافت داوری کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: 1143a). هر چند گفتیم که عقل شهودی به‌عنوان فضیلتی عقلانی، در همگان به یکسان وجود ندارد، با این حال، ارسطو می‌گوید عقل شهودی فضیلتی است که در همه کس بالقوه وجود دارد و می‌تواند از راه آموزش، پرورش یابد و بالفعل شود. «این حالات [حالات‌های عقل شهودی] مواهب طبیعی تلقی می‌شوند، درحالی که می‌اندیشیم [که] هیچ کس بر حسب طبیعت فیلسوف نیست، معتقدیم که همه کس به موجب طبیعت دارای توانایی داوری فهم و عقل شهودی است و دلیل این امر اعتقاد ماست بر اینکه این استعدادها با پیشرفت سن شکوفا می‌شوند و آدمی در سنی معین دارای عقل شهودی و قدرت داوری است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۳b). «عقل شهودی» در فرایند یک ادراک بی‌واسطه از جزئیات، نه تنها چگونگی عمل ما را در لحظه‌ای خاص تعیین می‌کند، بلکه مفاهیم و محمول‌های اخلاقی را نیز از طریق استقرار جزئیات به دست

می‌دهد؛ به بیان دیگر، ما خوب و بد اخلاقی را از طریق پالودن مصداق‌های جزئی که در زندگی روزمره خود با آنها سروکار داریم، به دست می‌آوریم. دیوید راس نیز از رأی ارسطو چنین تصویری دارد. به نوشته وی، «این استقرا را] باید فرایندی دانست که به وسیله آن ذهن پس از تجربه تعداد معینی از نمونه‌های جزئی، به حقیقت کلی دست می‌یازد؛ حقیقتی که از آن پس همواره بدیهی تلقی می‌شود. استقرا بدین معنا فعالیت «عقل شهودی» است» (راس، ۲۰۰۴: ۲۲۶).

بدین ترتیب، نزد ارسطو مفاهیم اخلاقی از جزئیات گرفته می‌شوند و تنها پس از آن است که مفاهیم اخلاقی کلی‌ای در نظر گرفته می‌شوند که رفتارها و کنش‌ها با تشبّه به آن «خوب» نامیده می‌شوند. بنابراین، در اینجا نیز هم‌راستا با کلیت نظام فلسفی ارسطو، جزئی مبدأ کلی واقع می‌شود؛ بدین صورت که کلی چیزی منضمّ به جزئی است و ما آن را از طریق استقرا به دست می‌آوریم.

شاید بتوان عقل گروهی موجود در نظریه ارسطو را با مقایسه دو رویکرد «عینی‌انگاری» و «ذهنی‌انگاری» روشن‌تر ساخت. «آنچه غالباً ذهنی‌گرایی اخلاقی نامیده می‌شود، بیانگر این آموزه است که برای مثال، عبارت «این عمل درست است» بدین معناست که «من این عمل را تأیید می‌کنم»، یا به بیان کلی‌تر، ذهنی‌گرایی اخلاقی یعنی آنکه داوری‌های اخلاقی معادل گزارش‌هایی هستند که فرد گوینده از احساسات یا نگرش‌های خود عرضه می‌کند» (مکی، ۱۳۹۰: ۱۹۵). با توجه به این تعریف، اگر پروتاگوراس را براساس فقره معروف «انسان‌معیاری» اش ذهنی‌انگار بدانیم و در این امر به‌گاتری استناد کنیم: «نسبیت ارزش‌ها دارای یکی از دو معنای ذیل است: الف) کلمات خوب و بد و امثال آنها بر هیچ چیزی به صورت مطلق و بدون قید و شرط اطلاق نمی‌شوند، زیرا تأثیر هر چیزی با توجه به اینکه در کجا و تحت چه شرایطی و چگونه به کار رود فرق می‌کند...؛ ب) وقتی کسی می‌گوید خوب و بد نسبی هستند، منظور او می‌تواند این باشد: «هیچ چیز خوب یا بد نیست، بلکه اندیشه است که آنها را چنین می‌انگارد» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۴).

«می‌توان گفت پروتاگوراس پیرو ذهن‌گرایی افراطی‌ای بوده است که براساس آن هیچ واقعیتی مستقل، در ورای نموده‌ها وجود ندارد. هیچ تفاوتی میان بود و نمود نیست و هریک از ما داور اعتقادات خویش است» (همان: ۵۰). همچنین گاتری در پاورقی می‌نویسد: «اگر بخواهیم برای دیدگاه پروتاگوراس اسمی بنهیم، این عنوان [ذهن‌گرایی افراطی] بهتر از اصالت حس یا اصالت پدیدار است، زیرا این نظر به همان اندازه تفکرات یا عقاید را شامل می‌شود که ادراکات حسی را و به همان اندازه بر مفاهیم درست و غلط اطلاق می‌شود که بر محسوساتی چون گرم و سرد». (همان) موضع افلاطون را نیز می‌توانیم برحسب قائل‌بودنش به مرجع عینی ارزش‌ها، «عینی‌انگاری» لحاظ کنیم، زیرا نزد یک فرد «عینی‌انگار» خوب و بد، بار ارزشی خود را بدون واقع‌شدن در نسبت‌های گوناگون، از یک مرجع عینی دریافت می‌کنند: «خیر ذاتی وصف عینی غیراضافی شیء است؛ ارزشی که شیء مستقل از علایق، تمایلات یا لذات دارد» (کرسگارد، ۱۳۹۰: ۹۵).

با روشن‌شدن تباین ذاتی میان دو رویکرد «ذهنی‌انگاری» و «عینی‌انگاری»، می‌توان ارسطو را «عقل‌گرایی» دانست که مرجع عینی ارزش‌ها را نفی نمی‌کند، ولی آنها را در نسبت‌ها و موارد گوناگون تجربی بازشناسی می‌کنند (عملی که از طریق عقل شهودی انجام می‌پذیرد). «نظریه عقل‌گرایانه را می‌توان تلاشی برای جمع‌کردن مزایای دو نظریه [ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی] دانست. مطابق این نظریه یک شیء یا امر واقع در صورتی خوب است که دلیل عملی کافی برای تصدیق یا پدیدآوردن آن وجود داشته باشد. دلیل در نگاه نخستین [خوبی چیزی] از سرشت، شرایط، نیازها و تمایلات ما سرچشمه می‌گیرد، آن‌گونه که در تحلیل‌های ذهن‌گرایانه مطرح است. تحلیل [عقل‌گرایانه] باید معیاری معرفی کند که کفایت دلیل در [نگاه نخستین] را بیازماید، زیرا چنین نیست که همه موارد آن دلیل به حدّ کفایت برسد و هر علاقه یا التذادی بتواند خوبی متعلق خود را ثابت کند» (همان: ۹۶). با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد مرجع به طور مطلق عینی و بیرونی ارزش‌ها در دیدگاه ارسطو نفی می‌شود و جای آن را ارزش‌های عینی موجود در موارد تجربی می‌گیرد. به بیان دیگر، عقل شهودی با دقت در احوال و جزئیات، معیاری به دست می‌دهد تا هر تمایلی توجیه‌پذیر نباشد.

از سویی دیگر، همین دقت در جزئیات و لحاظ کردن فردیت‌ها و موارد خاص، می‌تواند راهگشای خوبی برای تحقق اخلاقی رو به رشد باشد؛ اخلاقی که همواره خود را ارزیابی کرده و از خود فراتر می‌رود: «...[شخص دارای خرد و فرزاندگی عملی] در عادی‌ترین موارد خواهد توانست به نحوی انتخاب طریق کند که به اجابت و احیاناً تکامل بیشتر نظام ارزش‌هایش بینجامد. خودشناسی وی و حساسیت ظریفش نسبت به پیچیدگی‌های هر مورد (یا به قول ارسطو، ادراکش) غالباً او را بی‌آنکه متوجه باشد یا به تأملات مفصل پردازد، به انتخابی منطبق با تصور متکاملش [از خیر] راهنمایی خواهد کرد» (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۹۲).

در اینجا می‌توان از تعریفی که ارسطو از «انصاف» به‌عنوان یک ارزش در برابر ارزش «عدالت» به دست می‌دهد، یاد کرد. به نظر ارسطو «انصاف، اصلاح قانون است، آنجا که قانون به سبب کلی بودنش ممکن است نادرست باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۳۷a). بدین ترتیب، ارسطو پیشامد گزاره‌هایی را که در قانون وارد نشده‌اند، پیش‌بینی کرده و برای آنها چاره‌اندیشی می‌کند. «[در نظر ارسطو] عمل بر طبق انصاف، موافق عدل است، ولی نه موافق عدل قانونی. به بیان دیگر، انصاف در واقع، تصحیح عدالت قانونی است. هر قانونی کلی است، ولی مواردی وجود دارند که مشمول این گونه قواعد کلی نمی‌توانند بود، ولی عیب کلیت در قانون یا قانون‌گذار نیست، بلکه طبیعت موضوع قانون است و قانون‌گذار اگر حضور داشت و جریان ماقوع را می‌شناخت، این عیب را تصحیح می‌کرد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۹۵).

از اینجا تفاوت قابل توجه میان رأی ارسطو با رأی افلاطون آشکار می‌شود. برای افلاطون، کلیات مفارق یا مثل، مبدأ و مبنای جزئیات‌اند و کبرای قیاس واقع می‌شوند. «صُور، هم به دلایل دینی و هم به دلایل منطقی برای افلاطون اهمیت دارد. آنها هم عالم سرمدی را که دستخوش تغییر و فساد واقع نمی‌شود و هم تبیینی از معانی تعبیر محمولی را در اختیار می‌نهند» (مکینتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۴). ارسطو این دیدگاه را نمی‌پذیرد و بر این باور است که گزاره‌های اخلاقی را نمی‌توان و نباید از چیزی جز امور واقع و بی‌واسطه تجربه اخذ کرد: «گزاره‌های

اخلاقی را نباید از جای دیگر اخذ کرد، بلکه آنها را [نیز] از خود قلمرو تجربه عملی اخذ می‌کنیم، زیرا در این صورت است که آنها بر اصلی متناسب با موضوع مبتنی خواهند بود» (گادامر، ۱۳۸۲: ۲۴۹).

در توضیح بیشتر نظریه ارسطو می‌توان گفت که ما در عمل، بنا به مناسبات رفتاری و تعامل‌های پیچیده متغیر، خیرهای گوناگونی را تجربه می‌کنیم. بنابراین، باید به خیرهای موجود و محسوس برای تجربه اخلاقی، آن‌گونه که مردمان باور دارند، روی آوریم و پژوهش خود را از آنها آغاز کنیم و گزاره‌های اخلاقی را از آنها استخراج کنیم. «اخلاق نه بر مبنای اصول نخستین، بلکه برای رسیدن به اصول نخستین استدلال می‌کند. اخلاق با آنچه به خودی خود معقول است آغاز نمی‌کند، بلکه با آنچه برای ما آشناست، شروع می‌کند... اخلاق به یک معنا جدلی است و یکی از کاربردهای جدل، همین هدایت ما به اصول نخستین است» (راس، ۲۰۰۴: ۱۹۹). از این رو، ما در اخلاق به عقل شهودی جامعه که سالیان دراز قوانینی را ایجاد کرده و برای حفظ آن کوشیده است، اعتماد می‌کنیم و به آن تمکین می‌ورزیم. «فهرست فضایل در اخلاق [نیکوماخوسی] فهرستی نیست که بر انتخاب‌ها و ارزیابی‌های شخصی ارسطو مبتنی باشد. این فهرست بازتاب چیزی است که به زعم ارسطو «قانون‌نامه یک اشراف‌زاده» در جامعه یونانی عصر اوست. ارسطو، خود این قانون را تأیید کرده است، همان‌طور که در تحلیل قوانین اساسی سیاسی، جامعه یونان را هنجارین معرفی کرده است» (مکیتایر، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

نتیجه‌گیری

حال که مرز ارسطو با افلاطون از یک سو و نسبی‌انگاری محض پروتاگوراس از سوی دیگر روشن شد، بر مبنای آنچه گفته شد، می‌توان میزان حضور آموزه‌های افلاطون و پروتاگوراس را در اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه ارسطو به صورت زیر بیان کرد:

به نظر می‌رسد ارسطو، همان‌گونه که بر مبنای فلسفه صورت‌گرایانه‌اش، هم به سیورورت اذعان می‌کند و هم به مثل مفارق افلاطونی مرجع عینی انضمامی می‌دهد، در اخلاق نیز با لحاظ کردن آنچه در جزئیات و محسوسات با وجود همه فردیت‌ها ثابت می‌ماند و شریف و محترم است، به جمع میان دو رویکرد اخلاق‌شناختی می‌پردازد: رویکرد افلاطون که اخلاق را در ایدئال‌ترین درجه ممکن و دور از دسترس عوام قرار می‌دهد و رویکرد پروتاگوراس که با آموزش دادن آنچه که فضیلت می‌نامد در کار دم‌دستی ساختن اخلاق است.

بر همین اساس، ارسطو پژوهش اخلاق‌شناختی خود را بر مبنای اخلاق موجود در جامعه انجام می‌دهد، ولی نه از آن رو که مانند پروتاگوراس به قراردادی بودن اخلاق و فضیلت‌ها معتقد باشد و تمکین به چنین اخلاق و فضیلت‌هایی را تا وقتی که شریف و خوب می‌نمایند، بر خود واجب بداند، بلکه از آن رو که او اخلاق موجود را حاصل ادراک شهودی پیشینیان می‌داند و عقبه‌ای عقلی برای آن در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، خیر و فضیلت برای ارسطو سوای خیرها و فضیلت‌های موجود نمی‌تواند باشد. برخلاف رأی پروتاگوراس، فضیلت‌ها و امور شریف، وجود واقعی و عینی دارند و نتیجه قرارداد و توافق نیستند. آنها به فکر و ذوق کسی هم وابسته نیستند. مردمان دانای دارای عقل شهودی، آنها را از ادراک و غربال کردن جزئیات به دست آورده‌اند. از همین رو، فضیلت‌های موجود می‌توانند با گذشت زمان و با تغییر شرایط با حفظ پشتوانه عقلی تغییر یافته و صورتی دیگر بیابند.

بنابراین، برای ارسطو تعریف‌های تعاریف اخلاقی که سقراط برای یافتن آنها رنج فراوان برد و افلاطون آنها را کلیاتی مفارق و دور از محسوسات دانست، از دل همین متعلقات تجربه به واسطه عقل شهودی برمی‌آید؛ تعریف‌هایی که در ذاتشان شریف و گران‌بهایند، ولی ثابت نیستند و می‌توانند حسب مورد تغییر یابند و اصلاح و تکمیل شوند.

وارد ساختن عناصر پروتاگوراسی به اخلاق‌شناسی ارسطو، با نگاه امروزی به اخلاق نزدیکی بیشتری دارد؛ برای نمونه، ریچارد رورتی نظام‌های رایج فلسفه اخلاق را به دلیل بی‌تفاتی به زندگی روزمره سرزنش می‌کند (Rorty, 1999: ?). مکینتایر نیز هرچند بسیار وام‌دار ارسطوست، عنصر پروتاگوراسی اندیشه او را پررنگ‌تر ساخته و بر نظریه وحدت فضیلت‌ها می‌تازد و معتقد است واقع‌بینی ما را وادار می‌سازد که بهره‌مندی از همه فضیلت‌ها را لازمه سعادت ندانیم و نبود برخی فضیلت‌ها را امری اجتناب‌ناپذیر بدانیم (McIntire, 2007: ?).

کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۳. برن، ژان (۱۳۶۳)، افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۴. شهریار، حمید (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مکیتایر، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۶. کوپر، جان (۱۳۷۸)، «یونان باستان»، ترجمه حمید شهریار، در: تاریخ فلسفه اخلاق غرب، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۷. گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۱، سوفسطاییان (۲)، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۸)، فیلسوفان یونان باستان: از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر علم، چاپ دوم.
۹. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۰. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی،

چاپ اول.

۱۱. مکینتایر، السدیر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت،

چاپ اول.

۱۲. م. کرسگارد، کریستین (۱۳۹۰)، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، در:

ارغنون، ش ؟، چاپ سوم.

۱۳. مکی، ج.ال (۱۳۹۰)، «ماهیت ذهنی ارزش ها»، ترجمه مراد فرهادپور، در: *ارغنون، ش ؟، چاپ سوم.*

۱۴. نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹)، *ارسطو*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.

۱۵. وارد، استیفن (۱۳۷۴)، *درآمدی تاریخی به اخلاق*، ترجمه حسن پویان، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

۱۶. هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.

۱۷. یگر، ورنر (۱۳۷۶)، *پایندیا*، جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.

19. Diels, Hermann. Die (1972-1973), *Fragmente der*

Vorsokratiker, Rev. Walther Kranz. Berlin: Weidmann.

20. MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: A Study in Moral*

Theory, 3rd edition, University of Notre Dame Press.

21. Poster, Carol, Protagoras (fl. 5th c. B.C.E.), Florida State

University, (11/1/2015), from: (<http://www.iep.utm.edu/protagor>)

22. Rorty, Richard (1999), *Philosophy and social hope*, place:

Penguin Books.

23. Ross, W.D (2004), *Aristotle*, 6th edition, Routledge.