



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و یکم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۵

۸۴

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی  
سردبیر: علیرضا آل بویه  
دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری  
کارشناس اجرایی: علی جامه داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)  
حسن رضوانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)  
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم 7)

جدادری

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

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمی قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

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

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی \* صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ \* شماره: ۰۲۵ - آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج گردد.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:  
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)  
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی کتاب‌نامه، در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:  
• کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مسلسل نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

## فهرست مطالب

- ۴ مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت الله مصباح یزدی  
محمداعلی مبینی
- ۲۶ استنتاج بهترین تبیین و مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی؛  
بررسی دیدگاه لیپتون  
منصور نصیری
- ۵۹ نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت  
سیدمحمد اکبریان
- ۸۲ چیستی «تمدن» در فلسفه؛ عناصر ماهوی «تمدن»  
در نظریه‌های برخی فیلسوفان معاصر  
حبیب‌الله بابایی
- ۱۰۶ مفهوم‌شناسی اصطلاح امامیه  
سیدعلیرضا عالمی  
نعمت الله صفری فروشانی
- ۱۲۴ اهمیت تعهدات فراهنجاری آرمان علم غیرارزش‌بار  
میثم محمدامینی
- ۱۴۹ اختلاف‌نظر و مسئله تقارن معرفتی: علیه دیدگاه وزن‌دهی برابر  
امید کریم‌زاده
- ۱۸۳ Abstracts

## مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت الله مصباح یزدی

محمدعلی مبینی \*

### چکیده

نظریه آیت الله مصباح یزدی درباره باید و نبایدهای اخلاقی به نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر مشهور است، زیرا خود ایشان به صراحت بایدهای اخلاقی را بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر تبیین کرده اند. برخی اندیشمندان بر این نظریه اشکال کرده اند که باید اخلاقی نمی تواند تحت مفهوم «ضرورت بالقیاس الی الغیر» قرار گیرد. هدف این مقاله تبیین نظریه آیت الله مصباح و بررسی اشکال وارد شده است. این بررسی با روش تحلیل عقلی و رجوع به ارتکازات و شهودات مفهومی انجام شده و با ذکر نمونه های کاربردی بر مدعای مورد نظر استدلال شده است. نتیجه این شد که سخنان استاد مصباح در توضیح این نظریه، به گونه ای است که نمی تواند بیانگر مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر باشد و اساساً تبیین باید و نباید اخلاقی بر اساس این مفهوم نادرست است. با این حال، بر خلاف نتیجه گیری مستشکل، به صرف این اشکال نمی توان هر گونه تبیین علی از باید و نباید اخلاقی را رد کرد، بلکه دیدگاه استاد مصباح را می توان منعکس کننده ضرورتی دانست که در اصل علیت به ویژه قاعده سنخیت میان علت و معلول نهفته است. در واقع، اشکال استاد مصباح در این مسئله در نام گذاری این نظریه به «ضرورت بالقیاس الی الغیر» است و برای زیر سؤال بردن تبیین علی او از باید و نباید اخلاقی لازم است راه دیگری پیمود.

### کلیدواژه ها

اخلاق، باید و نباید، ضرورت بالقیاس الی الغیر، محمدتقی مصباح یزدی.



## مقدمه

برای بیان احکام اخلاقی از مفاهیم «باید»، «نباید»، «خوب» و «بد» بسیار استفاده می‌شود. اهمیت این مفاهیم به حدی است که کشف معنا و حقیقت مفهومی آنها به کشف حقیقت احکام اخلاقی می‌انجامد و موضع ما را در برابر مسائل مهمی همچون حقیقی یا جعلی بودن احکام اخلاقی و مطلق یا نسبی بودن آنها مشخص می‌سازد. از این‌رو، بحث درباره این مفاهیم همواره مورد توجه اندیشمندان بوده و تاکنون نظریه‌های مختلفی در این زمینه در تفکر غربی و اسلامی ارائه شده است.

در برخی از این نظریه‌ها میان مفاهیم «باید» و «نباید» و مفاهیم «خوب» و «بد» تفکیک معنایی به عمل می‌آید و برای هر کدام به صورت جداگانه نظریه پردازی می‌شود؛ برای نمونه، رابرت مری هیو آدامز (Robert Merrihew Adams) بر اساس چنین تفکیکی، خوبی و بدی را بر اساس مسئله شباقت یا عدم شباقت به خدا تبیین می‌کند، درحالی که تبیین او از باید و نباید یا درست و نادرست بر اساس مسئله موافقت یا مخالفت با امر الهی است (نک: Adams, 1999)، اما برخی اندیشمندان به ویژه در حوزه تفکر اسلامی، تفاوت چندانی میان این مفاهیم نگذاشته‌اند و تبیینی واحد ارائه داده‌اند که در این مقاله به نمونه‌ای از آن پرداخته می‌شود.

بحث درباره باید و نباید و خوب و بد اخلاقی در حوزه اسلامی با عنوان حسن و قبح مطرح شده است و پیشینه این بحث به مشاجره‌های کلامی میان معتزله و اشاعره درباره صفات و افعال الهی برمی‌گردد که در پی پاسخ به پرسش‌هایی درباره حسن و قبح افعال خدا بودند و اینکه آیا این حسن و قبح امری مستقل از فعل و امر و نهی خداست و یا وابسته به آن؟ معتزلیان و شیعیان از جمله کسانی بودند که به استقلال حسن و قبح اخلاقی از خدا قائل بودند و اشاعره در مقابل آنها به وابستگی حسن و قبح اخلاقی به خدا رأی دادند.

جدای از این جنبه کلامی، این بحث در قلمروهای علمی دیگر از جمله فلسفه و اصول فقه نیز مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. اصولیان در مبحث مستقلات عقلیه، درباره ذاتی و عقلی یا الهی و شرعی بودن حسن و قبح به تفصیل



نظر



بحث کرده‌اند (برای نمونه نک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۷۱-۲۹۷).

در دوران معاصر با ورود اندیشه‌های جدید از غرب درباره ارزش‌ها و احکام اخلاقی، متفکران اسلامی جدی‌تر به این بحث پرداختند و فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی و برخی شاگردان وی مانند مرتضی مطهری و محمدتقی مصباح یزدی به نظریه‌پردازی در این زمینه روی آوردند.

آیت‌الله مصباح با هدف دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق تبیینی علی از ارزش اخلاقی ارائه می‌دهد و حقیقت گزاره‌های اخلاقی را (چه آنها که با «باید» و «نباید» و چه آنها که با «خوب» و «بد» مطرح می‌شوند)، حقیقت اخباری و بیانگر واقعیت‌هایی خارجی و رای احساسات و تمایلات ما می‌داند. از نظر وی، این واقعیت‌های خارجی همان روابط علی و معلولی میان افعال ما و نتایج آنها هستند. به طور خاص، ایشان «باید» در اخلاق را ناظر به مفهومی از ضرورت می‌داند که در فلسفه از آن به عنوان «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» یاد می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۴-۲۷). از این رو، نظریه او به نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر مشهور شده است.

از همین رو، یکی از انتقادهای به نظریه اخلاقی استاد مصباح با زیرسؤال بردن ضرورت بالقیاس بودن باید اخلاقی مطرح شده است. طراح این انتقاد آیت‌الله صادق لاریجانی است که پس از طرح این نقد و انتقاد به نظریه‌هایی دیگر، نتیجه می‌گیرد که از اساس تبیین علی از باید و نباید اخلاقی خطاست (نک: لاریجانی، ۱۳۸۵).

هدف این پژوهش آن است که نخست گونه‌های مفهوم «ضرورت» در فلسفه را روشن سازد، سپس تبیینی گویا از نظریه استاد مصباح ارائه دهد و در ادامه، با توضیح انتقاد یادشده، بررسی کند که اولاً، آیا این انتقاد وارد است و ثانیاً، در صورت وارد بودن آیا با این انتقاد می‌توان نتیجه گرفت که اساساً تبیین علی استاد مصباح از باید و نباید اخلاقی مورد اشکال است یا خیر؟

اهمیت این پژوهش از این جهت است که اولاً، روشن می‌شود که آیا نظریه‌ای که به عنوان نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر در باب ارزش اخلاقی مشهور شده است، اساساً چنین عنوانی بر آن صدق می‌کند یا اینکه از نوع اسم بدون مسمی است؛ ثانیاً،

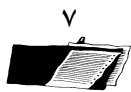
چون تبیین علی استاد مصباح از ارزش اخلاقی با نگاه غایت‌گرایانه وی به اخلاق مساوی است، روشن می‌شود که آیا با چنین اشکالی می‌توان غایت‌گرایی وی را نیز چنان‌که مد نظر مستشکل است، زیر سؤال برد یا با وجود این اشکال، همچنان می‌توان به تبیین علی و نگاه غایت‌گرایانه پایبند ماند؟

## ۱. مفاهیم مختلف وجوب یا ضرورت

فیلسوفان اسلامی واجب بودن وجود یک موجود را به سه معنا می‌دانند. یکی از این معانی وجوب بالذات یا ضرورت ذاتی وجود است و بر موجودی اطلاق می‌شود که وجودش به طور ذاتی ضرورت دارد و برای وجود داشتن به هیچ علتی نیاز ندارد. معنای دوم که در مقابل این معناست، وجوب بالغیر است و بر موجودی اطلاق می‌شود که وجودش به طور ذاتی واجب نیست، بلکه ممکن است، ولی علتی آن را به وجود آورده است و از این رو، از ناحیه این علت وجودش واجب شده است. در معنای سوم، وجوب به این معنا هم بر علت و هم بر معلول به یکسان قابل اطلاق است و آن وجوب بالقیاس الی الغیر است.

هنگامی که وجود یک معلول را در نظر بگیریم (حال یا به‌واقع وجود دارد یا وجودش را فرض می‌کنیم) و آن را با علت ایجادش بسنجیم، به ضرورت باید وجود آن علت را هم در ظرف وجود آن معلول در نظر بگیریم، زیرا اگر وجود علت را در ظرف وجود معلول لحاظ نکنیم، بدین معناست که وجود معلول بدون وجود علت را پذیرفته‌ایم که این امر به تناقض می‌انجامد. از آن سو، اگر وجود علت تامه‌ای را در نظر بگیریم و آن را با معلولش بسنجیم، به ضرورت باید وجود معلولش را هم در ظرف وجود آن علت لحاظ کنیم، وگرنه به تخلف معلول از علت تامه‌اش قائل شده‌ایم.

بنابراین، وجوب بالقیاس الی الغیر هم بر وجود معلول و هم بر وجود علت به یکسان قابل اطلاق است. افزون بر این، وقتی دو معلول از علت واحد را در نظر بگیریم، باز وجود هر کدام از این معلول‌ها نسبت به وجود معلول دیگر واجب می‌شود. البته اینکه گفته شد این معنا از وجوب هم بر معلول و هم بر علت به یکسان قابل اطلاق است، دلیل



نظر



این اطلاق در هر مورد تفاوت می‌کند. هنگامی که وجود معلول را نسبت به وجود علت تامه‌اش واجب می‌دانیم، دلیلش آن است که هر علت تامه‌ای اقتضای معلولش را دارد؛ ولی هنگامی که وجود علت تامه را نسبت به وجود معلولش واجب می‌دانیم، دلیلش آن است که هر معلولی استدعای علتش را دارد.

بر این اساس، می‌توان وجود معلول را هم واجب بالغیر و هم واجب بالقیاس الی الغیر نامید؛ این درحالی است که آنچه در واقع اتفاق می‌افتد تنها یک وجوب و ضرورت بیشتر نیست؛ یعنی وجود معلول به جهت تحقق علت تامه‌اش واجب می‌گردد و به وجود می‌آید. پس باید دقت کرد که تفاوت‌های مفهومی‌ای که موجب کاربردهای مختلف مفهوم وجوب و ضرورت می‌شوند، بر حسب تحلیل‌های عقلی به وجود می‌آیند، و گرنه در خارج چه‌بسا نتوان دقیقاً مطابق این تفاوت‌های مفهومی، تفکیک ایجاد کرد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت مفهومی وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر دقیقاً چیست که هم می‌توانیم مفهوم وجوب بالغیر و هم مفهوم وجوب بالقیاس الی الغیر را به معلول نسبت دهیم. پاسخ این است که در مفهوم ضرورت بالغیر، حیث اعطا از ناحیه علت در نظر گرفته می‌شود، ولی در مفهوم ضرورت بالقیاس چنین چیزی لحاظ نمی‌شود. بنابراین، وقتی گفته می‌شود یک چیز ضرورت بالغیر دارد، رابطه علی و معلولی میان آن چیز و آن غیر لحاظ می‌شود و نشان‌علیت غیر نسبت به آن چیز است، اما در مفهوم ضرورت بالقیاس چنین چیزی لحاظ نمی‌شود و تنها اشاره دارد به اینکه وجود آن چیز مستلزم وجود آن غیر است؛ حال چه آن غیر نسبت به آن چیز علیت داشته باشد یا برعکس معلول آن چیز بوده و برای وجود یافتن نیازمند آن باشد و یا بدون وجود رابطه علی و معلولی میان آنها، تنها در وجود داشتن ملازم یکدیگر باشند (نک: میرداماد، ۱۳۸۵، ۱۴۱).

از اینجا می‌توانیم به دقت مفهومی دیگری برسیم که در این بحث نقشی تعیین‌کننده دارد. وقتی می‌گوییم وجود معلول نسبت به وجود علت تامه‌اش ضرورت بالقیاس دارد و یا برعکس وجود علت نسبت به وجود معلولش ضرورت بالقیاس دارد و یا وجود دو معلول از علت واحده نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس دارند، دلیل این ضرورت‌های



بالتیاس، ضرورتی است که در «اصل علیت» وجود دارد. در اصل علیت، بیان می‌شود که هرگاه علت تامه موجود شود، ضرورت دارد که معلول آن هم محقق شود و تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است و بر عکس، برای تحقق معلول ضرورت دارد که علتش محقق شود و تحقق معلول بدون علتش محال است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اصل علیت نیز با مفهومی از ضرورت مواجه هستیم و از ناحیه این مفهوم ضرورت است که مفهوم ضرورت بالتیاس الی الغیر و نیز ضرورت بالغیر به وجود می‌آید.

در نتیجه در تحلیل عقلی با مفاهیم متفاوتی از ضرورت روبه‌رو هستیم. ضرورت در اصل علیت ناظر به فرایند وجود یافتن یا به وجود آمدن شیء است، در حالی که مفهوم ضرورت بالتیاس الی الغیر و نیز ضرورت بالغیر، ناظر به وجود داشتن شیء هستند. در تحلیل عقلی، میان «ایجاد» و «وجود» تفاوت است. اگر بخواهیم بیانی صوری متناسب با هر کدام از این مفاهیم ارائه دهیم، می‌توانیم گفت:

۱. در مفهوم ضرورت بالغیر، ضرورت وجود معلول از ناحیه غیر (علت) است؛

۲. در مفهوم ضرورت بالتیاس: (۱) وجود معلول، با فرض وجود علت تامه‌اش

ضرورت دارد؛ (۲) وجود علت، با فرض وجود معلول ضرورت دارد.

۳. در مفهوم ضرورت در اصل علیت (۱) اگر علت تامه به وجود آید، ضرورت دارد

که معلولش نیز به وجود آید (دلیل تلازم در شکل اول مفهوم ضرورت بالتیاس)؛ (۲)

برای به وجود آمدن معلول، ضرورت دارد که علت تامه‌اش به وجود آید (دلیل تلازم در

شکل دوم مفهوم ضرورت بالتیاس).

بی‌توجهی به تفاوت میان ضرورت بالتیاس و ضرورت در اصل علیت و

یکسان‌انگاشتن این دو چه‌بسا به این دلیل باشد که چنان‌که گفته شد فیلسوفان اسلامی

ضروری بودن وجود یک موجود را تنها به سه معنای ضرورت بالذات، ضرورت بالغیر و

ضرورت بالتیاس الی الغیر می‌دانند. از این‌رو، ضرورت در اصل علیت خارج از این سه

معنا دانسته نشده و با ضرورت بالتیاس یکسان‌انگاشته شده است، ولی باید توجه کرد که

در فلسفه، «وجوب» و «ضرورت» تنها برای وجود موجودات به کار نمی‌رود، بلکه برای

رابطه میان امور هم کاربرد دارد و چون فیلسوفان به وجود رابطه علی و معلولی میان امور





قائل اند، چنین رابطه‌ای را ضروری می‌دانند. به بیان دیگر، مفاهیم «ضرورت بالذات»، «ضرورت بالغیر» و «ضرورت بالقیاس الی الغیر» ناظر به وجود داشتن شیء هستند و در ظرف وجود شیء مطرح می‌شوند، ولی ضرورتی که در اصل علیت نهفته است ناظر به مرحله وجود یافتن شیء است و از این رو، در ظرف عدم شیء هم قابل طرح است.

اکنون با توجه به اینکه میان پدیده‌های طبیعی روابط علی و معلولی حاکم است، می‌توانیم مفاهیم مختلف ضرورت را در اینجا به کار ببریم؛ برای مثال، اندکی با تسامح، رابطه علی میان حرارت دادن آب و جوش آمدن آن را در نظر می‌گیریم که اگر به آب صد درجه حرارت برسد، به جوش می‌آید. مفاهیم مختلف ضرورت در اینجا به این صورت قابل بیان است:

۱. مفهوم ضرورت بالغیر: ضرورت جوش بودن آب، از ناحیه صد درجه حرارتی است که برای آن ایجاد شده است.

۲. مفهوم ضرورت بالقیاس: (۱) جوش بودن آب، با فرض وجود صد درجه حرارت ضرورت دارد؛ (۲) وجود صد درجه حرارت، با فرض جوش بودن آب ضرورت دارد.

۳. ضرورت در اصل علیت: (۱) اگر صد درجه حرارت برای آب ایجاد شود، ضرورت دارد که آب به جوش آید؛ (۲) برای جوش آمدن آب، ضرورت دارد که صد درجه حرارت برای آن ایجاد شود.

بر این اساس، درباره افعال اختیاری انسان نیز می‌توان گفت از آنجا که هر فعل اختیاری انسان ضرورتاً به برخی نتایج می‌انجامد، بی‌گمان می‌توان آن مفاهیم ضرورت را در اینجا نیز به کار برد.

پس ملاحظه می‌شود که با بیان‌های مختلف، مفاهیم مختلفی از ضرورت نمایان می‌گردد. اکنون پرسش این است که در علوم تجربی و نیز در اخلاق (مطابق تفسیر استاد مصباح) با کدام یک از این بیان‌ها مواجه هستیم.

## ۲. توضیح نظریه اخلاقی استاد مصباح

استاد مصباح تلاش می‌کند حیثیتی کاملاً خبری و توصیفی به گزاره‌های اخلاقی بدهد که

از واقعیت‌هایی فراتر از امیال و احساسات ما حکایت می‌کنند. به این منظور، او میان صورت ظاهری یک گزاره و اصل و حقیقت آن گزاره تفاوت می‌گذارد. از نظر وی، این امکان وجود دارد که مفاد ظاهری یک گزاره انشا، ولی اصل و حقیقت آن اخبار باشد. این راهی است که ایشان برای دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق اتخاذ می‌کند؛ یعنی هرچند مفاد برخی گزاره‌های اخلاقی را انشا و اعتبار می‌داند، اصل و حقیقت آنها را اخبار و کشف از واقعیت می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۱۲). به گفته ایشان، مفاهیمی مانند «باید» و «نباید» «گرچه اعتباری هستند، اما به ریشه‌های واقعی و حقیقی متکی و مبتنی می‌شوند و این که بعضی گفته‌اند: «باید» از «هست» بر نمی‌آید، سخن درستی نیست» (همو، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

اگر به گزاره‌هایی که در علوم تجربی بیان می‌شوند توجه کنیم، متوجه می‌شویم که برخی گزاره‌های آنها نیز صورت انشائی و دستوری دارند؛ برای مثال، دستورهایی برای ترکیب برخی مواد می‌دهیم تا به محلول شیمیایی خاصی برسیم، اما اگر دقت کنیم، متوجه می‌شویم که این گونه دستورها هیچ‌گونه بار الزامی بالفعل ندارند؛ بدین معنا که نشان‌دهنده وجود میل و خواسته‌ای بالفعل در دانشمندان تجربی درباره اینکه لزوماً چنین ترکیباتی را انجام دهیم نیستند. آنها به واقع از ما نمی‌خواهند و به ما دستور نمی‌دهند که چنین ترکیباتی را انجام دهیم، بلکه صرفاً به صورت یک گزاره شرطی بیان می‌کنند که اگر خواهان دستیابی به محلول خاصی هستیم، لازم است چنین ترکیباتی را انجام دهیم. بنابراین، اگر گزاره‌های به‌ظاهر دستوری در علوم تجربی را به صورت کامل در نظر بگیریم، به گزاره‌های شرطی می‌رسیم که مسئله را به میل و خواسته ما واگذار می‌کنند، بدون آنکه ابراز میلی از سوی آنها وجود داشته باشد.

نکته مهم در اینجا آن است که شرط و جزاهایی که در قالب تعبیرهای شرطی بیان می‌شوند، هم می‌توانند شرط و جزاهای ساختگی و اعتباری و هم واقعی و برگرفته از روابط واقعی میان امور باشند. مثال شق اول این است که کسی بگوید: «اگر بخواهی از تو عکس بگیرم، باید برایم شعر بخوانی». در اینجا ارتباطی واقعی و لزومی میان شعر خواندن و عکس گرفتن وجود ندارد و تنها به دل‌خواه گوینده چنین ارتباطی میان این دو جعل شده است، ولی گاهی شرط و جزاها ناظر به روابط واقعی و علی و معلولی



نظر



میان امور هستند و از این رو، در صورت تحقق شرط، لزوماً جزا نیز محقق خواهد شد. شرط و جزاهایی که در علوم با آنها روبه‌رو هستیم، از این سنخ‌اند و بیانگر روابط علی و معلولی میان اشیا خارجی هستند. در واقع، وظیفه علوم بیان روابط میان واقعیت‌های خارجی است. پس می‌توان گفت حقیقت گزاره‌های علوم تجربی، هرچند صورت انشائی و دستوری داشته باشند، حکایت‌گری از روابط علی و معلولی میان برخی امور است و هیچ نشانی از میل و احساس بالفعل در این گونه گزاره‌ها یافت نمی‌شود.

استاد مصباح تلاش می‌کند چنین فضایی را برای گزاره‌های اخلاقی نیز ترسیم کند. به باور وی، وجود گزاره‌های دستوری و انشائی در اخلاق دقیقاً همانند وجود گزاره‌های دستوری و انشائی در علوم تجربی است؛ بدین معنا که گزاره‌های اخلاقی نیز هرچند صورت انشائی داشته باشند، ولی حقیقت انشائی ندارند؛ یعنی برآمده از تمایلات و احساسات نیستند، بلکه از واقعیت‌های علی و معلولی فراتر از امیال و احساسات خبر می‌دهند. اخلاق به اعمال اختیاری انسان توجه دارد و این اعمال اختیاری به طبع پیامدها و نتایج خاصی دارند و از این رو، می‌توان گفت هر عمل اختیاری علت حصول پیامدی خاص است. با این حساب، باید اخلاقی نیز به رابطه علی میان اعمال اختیاری و نتایج آن نظر دارد؛ همان گونه که «باید» در علوم تجربی به رابطه علی میان برخی پدیده‌ها اشاره دارد (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۷).

از نظر استاد مصباح تنها تفاوت میان علوم تجربی و اخلاق آن است که علم اخلاق تنها به افعال اختیاری ناظر است و ضرورت علی میان افعال اختیاری و نتایج آنها را حکایت می‌کند؛ و گرنه «باید» در اخلاق «از نظر اصل مفهوم با آن «باید»ها [در علوم تجربی] هیچ فرقی ندارد» (همان: ۲۷).

اکنون با توجه به مفاهیم مختلف «ضرورت» در فلسفه، استاد مصباح وجوب و ضرورت مطرح در اخلاق و علوم تجربی را از باب «ضرورت بالقیاس الی الغیر» می‌داند. به گفته ایشان، «فعل اختیاری انسان نسبت به آثاری که بر آن مترتب می‌شود، وقتی با هم می‌سنجیم بین اینها ضرورت بالقیاس است» (همان: ۲۶). وقتی می‌گوییم وجود علت، برای ایجاد معلولش ضروری است، از این ضرورت می‌توانیم با لفظ «باید» تعبیر کنیم و هنگامی که علت، فعل اختیاری انسان و معلول، نتیجه آن باشد، به این صورت، بیان می‌شود

که تحقق این فعل اختیاری، برای تحقق نتیجه‌ای که می‌خواهیم از آن بگیریم، واجب یا ضروری است (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۴۵).

### ۳. نقد آیت الله لاریجانی

یکی از انتقادهای آیت الله صادق لاریجانی به نظریه استاد مصباح این است که الزام‌های اخلاقی مانند دیگر الزام‌ها، در ظرفی عارض فعل می‌شود که هنوز وجود نداشته باشد و فرض وجودش هم نشده باشد، درحالی که عروض ضرورت‌های بالقیاس بر فعل در ظرف وجود است و هنگامی که فعل موجود شده باشد، می‌توان این مفهوم ضرورت را بر آن حمل کرد. ایشان با اتکای به مباحث مطرح در علم اصول، معتقد است که تعلق الزام‌ها به فعل، پیش از وجود خارجی فعل است و وجود خارجی فعل، ظرف سقوط الزام می‌باشد. بنابراین، مفاد امور اخلاقی در جایی به افعال تعلق می‌گیرد که هنوز فعل، وجود خارجی نیافته است، درحالی که اگر مطابق با دیدگاه استاد مصباح، مفاد الزام اخلاقی را همان ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بدانیم، از آنجا که این گونه ضرورت میان وجود فعل و وجود غایت برقرار است، باید الزام‌های اخلاقی را زمانی قابل طرح بدانیم که افعال اخلاقی تحقق یافته‌اند و این خلاف فرض است (لاریجانی، ۱۳۸۵).

در پاسخ به این انتقاد لاریجانی می‌توان گفت که ضرورت بالقیاس مطرح در اندیشه استاد مصباح میان وجود فعل و وجود غایت نیست، بلکه میان ایجاد فعل و ایجاد غایت است و ایجاد فعل به مرتبه قبل از تحقق فعل تعلق دارد، ولی وی این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌داند، زیرا به گفته ایشان، تغایر میان ایجاد و وجود تنها یک تغایر اعتباری است، و گرنه اتحاد بالذات دارند و از این رو، در احکامی که به آنها تعلق می‌گیرد، تفاوتی نباید گذاشت (همان).

در ادامه نخست با تأیید این اشکال به بسط آن می‌پردازیم و با توجه به شیوه بیانی که خود استاد مصباح درباره بیدهای علوم تجربی و علم اخلاق مطرح می‌کند، نشان خواهیم داد که تفسیر آنها بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر قابل دفاع نیست، حال آنکه استاد مصباح بر این مفهوم تأکید دارد و نظریه پردازی خود را درباره الزام‌های اخلاقی بر محور این مفهوم انجام می‌دهد، به گونه‌ای که نظریه ایشان به عنوان نظریه ضرورت بالقیاس





الی الغیر مشهور شده است. با این حال، پس از پذیرش اصل اشکال، نشان می‌دهیم که برخلاف انتظار لاریجانی، این اشکال نمی‌تواند اشکالی اساسی بر تبیین علی استاد مصباح قلمداد گردد؛ بلکه ایشان می‌تواند همچنان بر تفسیر علی و معلولی خود از بایدهای اخلاقی و علوم تجربی پابرجا بماند و نظریه خود را بر اساس مسئله ضرورت علی پیش برد.

#### ۴. تفسیر بایدهای علوم طبیعی و اخلاقی بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس و اشکال آن

استاد مصباح بایدها و نبایدهای مطرح در علوم تجربی و علم اخلاق را ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌داند. به گفته وی، هنگامی که فعل اختیاری انسان را «از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم، مفهوم «وجوب» یا «شایستگی» یا «بایستگی» از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌گردد» (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۲۲). ایشان یکی از اصول و مبانی نظریه اخلاقی اسلام را اصل هستی‌شناختی ضرورت بالقیاس می‌داند و با توجه به اینکه فعل اختیاری انسان نسبت به نتایج مترتب بر آن ضرورت بالقیاس دارد، معتقد است که «باید و نبایدهای اخلاقی تعبیراتی از همین رابطه ضرورت بالقیاس هستند» (همو، ۱۳۸۴: ۳۳۲).

اما با دقت در مباحث استاد مصباح، تعارض‌هایی در بیان ایشان به نظر می‌رسد. وی هنگامی که مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر را توضیح می‌دهد، به درستی می‌گوید:

وقتی علت تامه موجود بود، در فرض وجود علت تامه، وجود معلول باید فرض شود. ممکن است [واقعیت] خارجی هم نداشته باشد؛ نه علتی و نه معلولی [در خارج موجود باشد]، ولی ضرورت بالقیاس بین علت و معلول هست. علی نعت القضیه الحقیقیه که هر وقت علت تامه‌ای تحقق یافت در چنین فرضی باید وجود معلول هم فرض شود، وگرنه تناقض لازم می‌آید و لازمه‌اش این است که آن علت تامه نباشد. عکس آن هم همین طور است. هر جا معلول بود، می‌بایست علت باشد؛ در اینجا دیگر لازم نیست بگوییم «علت تامه» بلکه اجزای علت هم هر یکی از آنها باید باشد (همو، ۱۳۷۳: ۲۶).

ایشان در ادامه به طور عینی مثال آتش و حرارت را می‌زند؛ با این بیان که «در فرض وجود آتش، وجود حرارت ضرورت بالقیاس دارد و بالعکس». همچنین وی درباره رابطه علیت میان فعل و نتیجه‌اش، مفهوم ضرورت بالقیاس را جاری و ساری می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۶). تا اینجا بیان ایشان کاملاً منعکس‌کننده مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر است و مشکلی نیست، اما هنگامی که می‌خواهد این مفهوم را در مورد باید و نبایدهای علوم تجربی و اخلاق اجرایی کند، نحوه بیان ایشان چرخش قابل توجهی می‌یابد که با مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر سازگار نیست؛ برای مثال، ایشان در قضیه «برای تحقق آن معلول «باید» آن علت به وجود بیاید»، «باید» را ناظر به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند.

اگر یک کار اختیاری، علت حصول آن امر مطلوب ما بود، کار اختیاری به اصطلاح فلسفی، ضرورت بالقیاس خواهد داشت، چون علت است. در لسان فلسفی اینجا می‌توانیم بگوییم برای تحقق آن معلول «باید» آن علت به وجود بیاید. عین همان مطالبی که در طبیعیات و ریاضیات می‌گوییم. برای پیدایش آب «باید» اکسیژن و هیدروژن را ترکیب کرد. مفهوم، همان مفهوم است و حکایت می‌کند از ضرورت بالقیاس در رابطه با علت و معلول. چون معلول مطلوب ماست، چون می‌خواهیم آب به وجود آید، باید این‌ها را ترکیب کرد (همان: ۲۷).

به تفاوت این دو بیان دقت کنید:

«هر جا معلول بود، می‌بایست علت باشد» (همان: ۲۶).

«برای تحقق آن معلول، «باید» آن علت به وجود بیاید» (همان: ۲۷).

استاد مصباح هر دو بیان را ناظر به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند و حال آنکه تفاوت فاحشی میان این دو بیان وجود دارد و چنان که گفتیم بیان اول ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس است و حال آنکه بیان دوم ناظر به ضرورتی است که در اصل علیت نهفته است. به بیان دیگر، بیان اول در ظرف وجود معلول مطرح می‌شود، ولی بیان دوم به ظرف نبود معلول مربوط است، نه ظرف وجود آن. برای روشن تر شدن مسئله می‌توانیم به جای تعبیرهای «علت» و «معلول» از نشانه‌های «الف» و «ب» استفاده کنیم:





(۱) «هر جا ب بود، می بایست الف باشد».

(۲) «برای تحقق آن ب، «باید» آن الف به وجود بیاید».

توضیح اینکه مفهوم ضرورت بالقیاس الی غیر می تواند هم نسبت به علت تامه و هم نسبت به علت ناقصه مطرح شود؛ با این تفاوت که میان علت تامه و معلولش ملازمه از دو طرف هست، ولی میان معلول و علت ناقصه اش، چنین ملازمه ای وجود ندارد، بلکه ملازمه یک طرفه است؛ به این معنا که اگر وجود معلول را در نظر بگیریم، وجود علت ناقصه اش هم ضرورت بالقیاس پیدا می کند، ولی عکس آن صادق نیست، ولی در اینجا برای اینکه تفاوت مفهومی دو جمله فوق روشن شود، علت مطرح در جمله ها را علت تامه (نه ناقصه) در نظر می گیریم؛ به گونه ای که وجود هر کدام را که در نظر بگیریم، وجود طرف مقابل ضرورت بالقیاس پیدا می کند. حال اگر دو جمله فوق یک مفهوم را برسانند و «باید» در هر دو به معنای ضرورت بالقیاس باشد، باید بتوانیم جای نشانگرها را در هر دو جمله به راحتی عوض کنیم، زیرا اگر رابطه ضرورت بالقیاس از دو طرف باشد، چنین چیزی هیچ مشکلی را ایجاد نمی کند، زیرا چنان که گفتیم در مفهوم ضرورت بالقیاس حیثیت اعطا از ناحیه علت لحاظ نمی شود و تنها به تلازم یا ملازمه دو چیز اشاره می شود.

بیان اول کاملاً چنین مفهومی از ضرورت را حکایت می کند و از این رو، «ب» می تواند نشانگر معلول و «الف» نشانگر علت تامه باشد و یا بر عکس «ب» نشانگر علت تامه و «الف» نشانگر معلول باشد، زیرا در این بیان صرفاً به ملازمه میان وجود دو چیز اشاره می شود، بدون اینکه علت یا معلول بودن آنها را حکایت کند، ولی در بیان دوم کاملاً مشخص است که «ب» نشانگر معلول و «الف» نشانگر علت تامه آن است و از این رو، نمی توانیم جای «ب» و «الف» را عوض کنیم و بگوییم «برای تحقق آن الف «باید» آن ب به وجود بیاید». این نشان می دهد که اصطلاح «باید» در بیان دوم ناظر به ضرورتی است که در اصل علیت نهفته است، نه ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس.

گفتنی است در علوم طبیعی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح)، بیان دوم کاربرد غالب دارد و از این رو، «باید» در این علوم ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس



نمی‌تواند باشد، بلکه ناظر به مفهوم ضرورت علی است؛ برای مثال، گفته می‌شود که برای جوش آمدن آب باید آن را صد درجه حرارت داد یا برای پدید آمدن آب باید اکسیژن و نیتروژن را با شرایط خاصی ترکیب کرد. این نحوه بیان را می‌توان این گونه بیان کرد که: «برای دستیابی به «ب» باید «الف» را انجام دهیم». ملاحظه می‌شود که این نحوه بیان منطبق با بیانی است که ناظر به اصل علت مطرح شد و حاکی از سیر از علت به سوی معلول است و در واقع، بر تقدم رتبی «الف» به منزله علت بر «ب» به منزله معلول دلالت دارد. از این رو، نمی‌توانیم جای «ب» و «الف» را عوض کنیم و مثلاً بگوییم: «باید «ب» انجام شود تا «الف» تحقق یابد» یا «برای تحقق «الف» باید «ب» تحقق یابد» زیرا این نحوه بیان از تقدم رتبی «ب» به منزله معلول بر «الف» به منزله علت حکایت دارد که صحیح نیست.

با این حساب، اگر قضیه «برای جوش آمدن آب باید صد درجه به آن حرارت برسد» را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم جای این دو پدیده را عوض کنیم و بگوییم: «برای رسیدن صد درجه حرارت به آب، باید آب جوش بیاید». در اخلاق نیز، مطابق بیان استاد مصباح، اگر قضیه «برای رسیدن به کمال، باید عدالت ورزید» را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم جای فعل و نتیجه را تغییر دهیم و بگوییم: «برای عدالت ورزیدن باید به کمال رسید»، زیرا همان گونه که گفتیم، نحوه بیان در علوم تجربی (و علم اخلاق، مطابق تفسیر استاد مصباح) بیانگر سیر از علت به معلول است و دال بر آن است که برای رسیدن به معلولی خاص باید علت خاص آن تحقق یابد.

پس بایدهایی که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) مطرح می‌شوند، نمی‌توانند بازتاب مفهوم ضرورت بالقیاس الی غیر باشند و اگر بخواهیم پدیده‌های مورد بحث در علوم تجربی و علم اخلاق را بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی غیر بیان کنیم، باید به گونه‌ای بیان کنیم که دلالتی بر سیر از علت به سوی معلول و تقدم رتبی علت بر معلول نداشته باشد؛ برای مثال، اگر حرارت صد درجه در شرایط خاص، علت منحصر برای جوش آمدن آب باشد، می‌توانیم به این دو صورت بیان کنیم: «هنگامی که آب جوش باشد، به ضرورت باید دست کم صد درجه حرارت داشته باشد» و «هنگامی که آب دست کم صد درجه حرارت دارد، به ضرورت باید آن آب جوش باشد».





در مورد افعال اخلاقی نیز می‌توان به این دو صورت بیان کرد: «هنگامی که افعال اخلاقی وجود داشته باشند، به‌ضرورت باید کمال انسان هم وجود داشته باشد» و «هنگامی که کمال انسان وجود دارد، به‌ضرورت باید افعال اخلاقی هم وجود یافته باشند». این در حالی است که هدف در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) این نیست که صرفاً تلازم میان امور بیان شوند، بلکه تأکید می‌شود که فرایند علی به‌وجود آمدن پدیده‌ها بیان شود و از این‌رو، نحوه بیانشان متناسب با این هدف تنظیم شده است.

نکته دیگر اینکه مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر در ظرف وجود علت و معلول قابل اطلاق است، حال یا علت و معلول به‌واقع وجود دارند و از وجود هر کدام می‌توان وجود دیگری را نتیجه گرفت و یا وجودشان فرض می‌شود که در این صورت، فرض وجود هر کدام ملازم با فرض وجود دیگری است، ولی نحوه بیان در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) در ظرف عدم وجود معلول است. هنگامی که گفته می‌شود «برای جوش آمدن آب باید به آن صد درجه حرارت داد»، این نحوه بیان حکایت از زمانی دارد که آب جوش نیست و اگر بخواهیم به جوش بیاید، باید صد درجه حرارت ببیند، ولی اگر بخواهیم مفهوم ضرورت بالقیاس اطلاق کنیم، باید زمانی را که آب در حال جوشیدن است، لحاظ کنیم و نتیجه بگیریم که در آن حال، وجود صد درجه حرارت هم ضرورت دارد. در مورد اخلاق نیز (مطابق با تفسیری که استاد مصباح دارد)، باید‌های اخلاقی در ظرفی مطرح می‌شوند که ما هنوز به کمال نرسیده‌ایم و می‌خواهیم به کمال برسیم، ولی اگر بخواهیم مفهوم ضرورت بالقیاس اطلاق کنیم، باید مرحله‌ای را فرض کنیم که کمال انسان محقق شده است و در چنین فرضی می‌توان مفهوم ضرورت بالقیاس را به کار برد و گفت با فرض وجود کمال باید وجود افعال اخلاقی هم فرض شود، زیرا بنا به فرض، تنها از طریق افعال اخلاقی است که انسان به کمال می‌رسد.

در پایان، به این پرسش می‌پردازیم که چرا باید‌های علوم طبیعی (و اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) را از باب ضرورت بالغیر ندانیم؟ اگر در نحوه بیان باید‌ها در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) دقت کنیم، ملاحظه می‌کنیم که

هر چند متعلق آنها معلول غیر و از این نظر واجب بالغیر هستند، ولی بایدهایی که در این علوم مطرح می‌شوند از حیث معلول بودن متعلق‌شان نیست، بلکه از این حیث است که خود متعلق آنها علت برای امور دیگری می‌شوند.

بنابراین، نمی‌توان این بایدها را از باب وجوب بالغیر دانست؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود برای جوش آمدن آب باید به آن صد درجه حرارت داد، واجب بودن صد درجه حرارت از این حیث است که می‌خواهیم به معلول آن، یعنی جوش آمدن آب برسیم، نه از این حیث که خودش برای مثال، معلول اشتعال گاز است. به بیان دیگر، وجوب صد درجه حرارت از این حیث است که سبب و ابزار رسیدن به هدفی خاص است و از این رو، این وجوب و ضرورت را می‌توان ضرورت ابزاری نامید؛ ضرورت ابزاری نیز معنایی غیر از ضرورت بالغیر دارد. به بیان دیگر، در واجب بالغیر نظر به سابق است و از آنجا که در مرتبه سابق، علت تامه محقق شده است، بر اساس قاعده ضرورت علی، معلول آن نیز واجب می‌گردد. این در حالی است که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) نظر به لاحق است و از آن حیث که یک چیز می‌تواند به چیزی دیگر در مرتبه لاحق بینجامد، ضروری دانسته می‌شود.<sup>۱</sup>

نتیجه آنکه بایدهایی که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) بیان می‌شوند ناظر به هیچ کدام از آن معانی سه گانه که برای وجوب وجود بیان می‌شوند نیستند، بلکه ناظر به رابطه‌ای هستند که میان اشیا یا میان افعال و نتایج‌شان برقرار است و مراد آن است که چنین رابطه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

---

۱. البته این مسئله در صورتی صادق است که هماهنگ با استاد مصباح، نگاهی غایت‌گرایانه به اخلاق داشته باشیم؛ یعنی بگوئیم افعال اخلاقی از این جهت بر ما واجب می‌شوند که می‌خواهیم به نتایج مترتب بر آنها برسیم، اما حتی اگر کسی چنین نگاه غایت‌گرایانه‌ای نداشته باشد، باز نمی‌تواند واجب بالغیر بودن بایدهای اخلاقی را بپذیرد، زیرا این وجوب پس از اراده بر انجام فعل اخلاقی پدید می‌آید. از میان اندیشمندان اسلامی، مهدی حائری یزدی بایدهای اخلاقی را از نوع واجب بالغیر می‌داند (حائری، ۱۳۶۱: ۱۰۲-۱۰۴) که البته انتقادهایی بر دیدگاه وی وارد شده است. از جمله حسن معلمی اشکال می‌کند ضرورتی که درباره افعال اخلاقی وجود دارد، به مرحله قبل از تصمیم مربوط است و در واقع، شخص فاعل با توجه به این ضرورت است که تصمیم بر فعل اخلاقی می‌گیرد و حال آنکه ضرورت بالغیر در مورد این فعل پس از تصمیم بر انجام دادن فعل تحقق می‌یابد و در نتیجه، «این ضرورت به مراتبی مؤخر از «ضرورت و باید» در قواعد اخلاقی است» (معلمی، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۷).





## ۵. تفسیر بایدهای علوم طبیعی و اخلاقی بر اساس مفهوم سنخیت

پیش تر گذشت که اصل علیت بیانگر ضرورت از دو طرف علت و معلول است؛ بدین بیان که هر گاه علت تامه موجود شود، ضرورت دارد که معلول آن هم محقق شود و بر عکس، برای تحقق معلول، ضرورت دارد که علتش محقق شود. اکنون می‌توانیم با تحلیل مفهوم ضرورت علی به مفهوم سنخیت میان علت و معلول برسیم. برخی نویسندگان اصل علیت را دارای دو فرع مهم دانسته‌اند: «۱. ضرورت علی - معلولی که بر پایه آن با حضور علت تامه، وجود معلول ضرورت می‌یابد؛ ۲. سنخیت میان علت و معلول که مبتنی بر آن هر معلول، علت خاص خودش را دارد و بالعکس» (اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱: ۲۲).<sup>۱</sup> پس می‌توان گفت که مفهومی از ضرورت در اصل سنخیت وجود دارد، یعنی از آنجا که میان علت و معلول لزوماً سنخیت برقرار است، هر معلولی به ضرورت علت خاص خودش را دارد و برعکس هر علتی نیز به ضرورت معلول خاص خود را دارد؛ یعنی محال است که یک معلول بتواند از هر علتی پدید آید و یا بر عکس از یک علت هر گونه معلولی بتواند پدید آید.

با دقت در گزاره‌های علوم تجربی نیز می‌توان مفهوم سنخیت را در آنها یافت. وقتی دانشمندان تجربی نتیجه خاصی را در نظر دارند، راه رسیدن به آن را که برای تحقق آن لازم است، ذکر می‌کنند و به تعبیری، در هر مورد به یکی از مصادیق اصل سنخیت اشاره می‌کنند؛ برای مثال، گفته می‌شود که برای پدید آمدن آب لازم است که اکسیژن و هیدروژن ترکیب شوند یا برای جوش آمدن آب لازم است که راه خاص آن که صد درجه حرارت دادن به آب است طی شود.

بنابراین، ضرورتی که در علوم تجربی بیان می‌شود، از قاعده سنخیت ناشی می‌شود و مفاد آن این است که برای رسیدن به هر معلول خاص، ضرورت دارد که علت خاصی تحقق یابد و غیر از آن علت نمی‌تواند ما را به آن معلول برساند. در مورد افعال اختیاری انسان نیز چون هر فعلی نتایج خاص خود را دارد، بیان می‌شود که برای رسیدن به کمال

۱. برای آشنایی با مباحث مختلفی درباره قاعده سنخیت، نک: اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱.

ضرورت دارد که آن افعال خاص انجام شود و نه افعالی دیگر.

در نتیجه، در پاسخ به این پرسش که اگر بخواهیم به کمال برسیم، چرا اعمالی مانند عدالت‌ورزی بر ما واجب می‌شوند، نه اعمال مقابل آنها مانند ظلم و این وجوب و لزوم از کجا می‌آید، می‌توان گفت این لزوم از قاعده سنخیت میان علت و معلول برمی‌خیزد. ضرورت ابزاری نیز بیانگر همین اصل سنخیت است، بدین معنا که هرگاه بخواهیم به هدفی خاص برسیم، ناچاریم از راه و ابزاری خاص استفاده کنیم و بدون آن، تحقق آن هدف برای ما ممکن نخواهد بود.

توضیح اینکه در مقام بیان قاعده سنخیت، هم می‌توان تنها به حیث هم‌سنخ بودن علت و معلول توجه کرد و چنین گفت که علت و معلول با یکدیگر سنخیت و تناسب دارند (بیان رایج هم همین است) و هم می‌توان به حیث ضرورت این سنخیت توجه کرد و چنین گفت که هر معلولی ضروری است که از علت هم‌سنخ خود پدید آید. آنچه تاکنون از استاد مصباح بیان شد، درباره دیدگاه ایشان در خصوص باید و نبایدهای اخلاقی بود. روشن شد که ایشان بایدهای اخلاقی را به معنای ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند و دیدیم که نحوه بیانی که حتی خود ایشان درباره بایدهای علوم تجربی و علم اخلاق دارد، بازتاب مفهوم ضرورت بالقیاس نیست و ما آن را به ضرورت برخاسته از اصل علیت به‌ویژه ضرورت برخاسته از سنخیت میان علت و معلول تفسیر کردیم. اما نکته‌ای مهم در دیدگاه استاد مصباح درباره حسن و قبح یا خوب و بد اخلاقی نهفته است. ایشان در مقام تبیین خوب و بد اخلاقی همچنان به رابطه علی و معلولی میان افعال و نتایج آنها توجه دارد و خوبی اخلاقی را به معنای تناسب میان فعل و کمال می‌داند که این دقیقاً همان معنای سنخیت است.

ایشان دیدگاه خود درباره حسن و قبح را با دیدگاهش درباره باید و نباید یکی می‌داند؛ بدین صورت که «راست باید گفت» را این‌گونه می‌داند که بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس وجود دارد و «راستگویی خوب است» را به این معنا می‌داند که «بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملایمت و تناسب وجود دارد» (مصباح، ۱۳۷۳: ۳۹). تبیین ایشان در مورد خوبی اخلاقی دقیقاً منعکس‌کننده مفهوم سنخیت است و ایشان اگر می‌خواست



نظر:



دربارهٔ باید و نباید نیز همین معنا را اجرا کند، لازم بود در آنجا نیز به همین رابطهٔ سنخیت میان علت و معلول، منتها از جنبهٔ ضروری بودن این رابطه اشاره می‌کرد، نه به مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر که معنایی غیر از ضرورت برخاسته از سنخیت دارد.

از برخی سخنان استاد مصباح در آثار دیگر ایشان نیز می‌توان شواهدی به سود کاربرد مفهوم سنخیت در علوم تجربی یافت که می‌تواند مؤید برداشت مورد دفاع ما از این مسئله باشند. به طور خاص، ایشان در مباحث فلسفی‌شان خود دربارهٔ سنخیت میان علت و معلول، تصریح می‌کند که «باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود». در ادامه، ایشان میان سنخیت میان علت‌های هستی‌بخش و سنخیت میان علت‌های مادی و اعدادی تفاوت می‌گذارد و معتقد است که سنخیتی که در مورد علت‌های هستی‌بخش مطرح است، در مورد علت‌های مادی و اعدادی وجود ندارد. با این حال، به اعتقاد ایشان در مورد علت‌های مادی نیز نوعی مناسبت و سنخیت لازم است که تنها از راه تجربه و نه برهان به دست می‌آید:

مثلاً هرگز عقل نمی‌تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسیطی است یا مرکب از عناصری دیگر؟ و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می‌یابد؟ و برای ترکیب آنها چه شرایطی لازم است؟ و آیا شرایط مزبور جانشین‌پذیر هستند یا نه؟ پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و نیدروژن با نسبت خاصی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می‌تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد، تنها از راه تجربه امکان‌پذیر می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۹).

بنابراین ایشان مثال لزوم ترکیب اکسیژن و نیدروژن برای رسیدن به آب را نمونه‌ای از اصل سنخیت میان علت و معلول در امور مادی ذکر می‌کند. ایشان در فلسفهٔ اخلاق، دقیقاً همین مثال را می‌آورد و در قضیهٔ «برای پیدایش آب باید اکسیژن و نیدروژن را ترکیب کرد»، «باید» را به معنای ضرورت بالقیاس می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۷).

## نتیجه گیری

در این مقاله، با توضیح نظریه استاد مصباح درباره الزام‌های اخلاقی، نشان دادیم که ایشان بایدهای اخلاقی را همانند بایدهای علوم تجربی ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند. سپس، این اشکال مطرح شد که بایدهای اخلاقی نمی‌توانند ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس باشند. آن‌گاه نشان دادیم که اصل این اشکال به نظریه استاد مصباح وارد است، ولی لازمه مطرح در اشکال را نپذیرفتیم و نشان دادیم که از صرف این اشکال لازم نمی‌آید که از تفسیر بایدهای اخلاقی بر اساس ضرورت علی دست بکشیم.

در واقع، اشکال تنها بر سر این بود که مفهوم ضرورت در اندیشه اخلاقی استاد مصباح نمی‌تواند ناظر به ضرورت بالقیاس باشد، بلکه ناظر به ضرورت علی و قاعده سنخیت است، ولی چون این ضرورت هم ناظر به رابطه علی و معلولی است، می‌توان گفت که با وجود اشکال مطرح شده، استاد مصباح همچنان می‌تواند از تبیین علی دفاع کند و اشکال بر نظریه ایشان گرچه وارد است، ولی قدرت براندازی تبیین علی از اخلاق را ندارد. در نتیجه، اگر بخواهیم تبیین علی از ارزش اخلاقی را از اساس نفی کنیم، این راه کافی نیست و باید راه‌های دیگری پیمود.



نظر:

## کتابنامه

۱. اکبریان، رضا و حجت‌اله مرزانی (۱۳۹۱)، «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۰.
۲. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۵. عمادزاده محمد کاظم، مسعود راعی و روح‌الله روح‌الهی (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی حسن و قبح و ثمرات آن در اندیشه شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه»، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ش ۵.
۶. لاریجانی، صادق (۱۳۸۵)، نشست علمی «تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی ۳»، نک: پایگاه مجمع عالی حکمت اسلامی، بخش کرسی‌های نظریه‌پردازی.  
<http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5160&siteid=1>
۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق.)، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۳. معلمی، حسن (۱۳۸۸)، «ضرورت بالقیاس و بالغير مفاد بایدهای اخلاقی»، قیسات، سال چهاردهم، ش ۵۳: ۱۳۹-۱۵۶.



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵



۱۴. میرداماد، میرمحمدباقر الداماد (۱۳۸۵)، مجموعه مصنفات؛ الافق المبين، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

15. Adams, Robert Merrihew, (1999), *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

۲۵



نظر:

مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت الله مصباح یزدی

## استنتاج بهترین تبیین و مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی؛ بررسی دیدگاه لیپتون

منصور نصیری\*

### چکیده

در موضوع استدلال‌های استقرایی، مسئله توجیه و مسئله توصیف از مسائل اساسی هستند. مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی (برخلاف مسئله توجیه)، کمتر بررسی شده است. البته پیتر لیپتون از فیلسوفان علم معاصر، مهم‌ترین دغدغه خود را حل این مسئله مغفول قرار داده است. وی با بررسی الگوها یا دیدگاه‌هایی که درباره مسئله توصیف استقرا مطرح شده، آنها را ناقص قلمداد کرده، الگوی خاص خود را با عنوان «استنتاج بهترین تبیین» - آن هم با تقریر جذابیت‌محور- معرفی می‌کند. در این مقاله، این الگوی پیتر لیپتون تبیین و سپس بررسی و نقد شده است.

### کلیدواژه‌ها

استدلال‌های استقرایی، مسئله توصیف استقرا، تبیین، استنتاج بهترین تبیین، لیپتون.



## درآمد

فرضیه‌ربایی آن‌گونه که چارلز پیرس تعبیر می‌کند (Peirce, 1931-1935: 189) یا استنتاج بهترین تبیین، به تعبیر هارمن (Harman, 1965: 88-89) روش استدلالی جدیدی است که پیرس مطرح کرده و امروزه مباحث متعددی درباره آن مطرح شده است (در این باره، نک: نصیری، ۱۳۹۰). هرچند برخی برخلاف نظر مشهور فیلسوفان این دو را متفاوت با یکدیگر دانسته‌اند (Hintikka, 1998: 503-533).

به هر روی، پتر لیتون از فیلسوفان علم معاصر، در بحثی بدیع و عالی کوشیده است مهم‌ترین مباحث مرتبط با استنتاج بهترین تبیین را بکاود (Lipton, 2004)، اما مهم‌ترین دغدغه او آن است که مسئله توصیف در استدلال‌های استقرایی را با توسل به استنتاج بهترین تبیین حل کند. توضیح آنکه علم به‌ویژه علم جدید، از استدلال‌های استقرایی بهره می‌برد. در استدلال استقرایی، بر اساس قرینه یا قراینی به باوری که به حد قطعیت نرسیده، دست می‌یابیم. این باور جدید، با قرینه مزبور سازگار است، ولی نکته اینجاست که بسیاری از فرضیه‌های رقیب نیز که به پذیرش و نتیجه‌گرفتن آنها تمایلی نداریم، با آن قرینه سازگارند. بنابراین، گاه یک قرینه را چند فرضیه رقیب تبیین می‌کنند.

از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که علت آن که از میان این فرضیه‌های مختلف، یکی را برمی‌گزینیم و دیگر فرضیه‌ها را رها می‌کنیم چیست؟ به بیان دیگر، چرا در استدلال‌های استقرایی، از بین همه احتمال‌ها تنها یکی از آنها (یا تعداد اندکی از آنها) را انتخاب می‌کنیم؟ از میان دو مسئله مطرح درباره استدلال‌های استقرایی، یعنی مسئله توصیف و مسئله توجیه، مسئله توصیف عنصر اصلی در پاسخ به پرسش فوق است. در مسئله توصیف، پرسش این است که چه اصولی ما را به نتیجه‌گرفتن و پذیرش یک فرضیه و رد دیگر فرضیه‌ها سوق می‌دهند؟ به تعبیر دیگر، چه سازوکاری بر استنتاج‌های استقرایی حاکم است؟ اما در مسئله توجیه، پرسش این است که آیا دلیلی برای این اعتقاد داریم که این اصول، اصول خوبی هستند که ما را به پذیرش فرضیه صادق و رد فرضیه‌های کاذب سوق می‌دهند؟



۲۷

نظر



دغدغه اصلی لیپتون حل مسئله توصیف است و بار اصلی پژوهش وی را همین مسئله تشکیل می‌دهد؛ البته وی به‌طور ضمنی به مسئله توجیه نیز اشاراتی دارد. او دیدگاه خود با عنوان «استنتاج بهترین تبیین» را به‌ویژه در پاسخ به مسئله توصیف مطرح می‌کند و البته اعتراف می‌کند که این پاسخ ناقص و نسبی است، ولی در عین حال خرسندکننده و راه‌گشا است.

مباحث لیپتون درباره مسئله توصیف دو بخش اصلی دارد: بخش نخست، به بحث درباره استقرا اختصاص دارد. از نظر وی، مسئله توجیه در استقرا که محور اصلی آن پاسخ به اشکال هیوم است، پاسخی که هیوم و شک‌گرایان را قانع کند، ندارد و راه‌حلی‌هایی که برای اشکال هیوم مطرح شده‌اند، تنها برای کسانی قانع‌کننده هستند که پیش‌تر برخی از انواع استقرا را پذیرفته باشند.

اما در مسئله توصیف استقرا، لیپتون پنج الگو را مطرح می‌کند: ۱. الگوی استقرای محافظه‌کارانه؛ ۲. الگوی نمونه‌ای؛ ۳. الگوی فرضیه‌ای - قیاسی؛ ۴. الگوی بیزی؛ ۵. الگوی استنتاج علی. و خود از میان این پنج الگو، الگوی استنتاج علی را بهتر از دیگر الگوها می‌داند. با این حال، تأکید می‌کند که این الگو نیز کاستی‌هایی دارد و از همین‌رو، برای تکمیل آن الگوی استنتاج بهترین تبیین را با تقریر خاص خود (جذابیت‌محور) مطرح می‌کند.

با توجه به اینکه الگوی استنتاج بهترین تبیین، با مسئله تبیین گره خورده است، لیپتون به بررسی مسئله تبیین نیز می‌پردازد. در تبیین نیز، بسان استقرا، دو مسئله توصیف و توجیه مطرح است و البته دغدغه لیپتون در اینجا نیز همان مسئله توصیف است. او در مسئله توصیف تبیین نیز الگوها و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح می‌کند که این الگوها عبارتند از: ۱. الگوی ارائه دلیل؛ ۲. الگوی آشناسازی؛ ۳. الگوی قیاسی - قانونی؛ ۴. الگوی وحدت؛ ۵. الگوی ضرورت و ۶. الگوی علی (Lipton, n.d.: 2-4).

بدین ترتیب، حل مسئله توصیف در استدلال‌های استقرایی مستلزم حل مسئله توصیف در تبیین است. از همین‌رو، چنانکه بتوانیم الگوهای مطرح درباره مسئله توصیف تبیین را بررسی کنیم، توانسته‌ایم به حل مسئله توصیف استقرا بپردازیم، زیرا

این مسئله با مسئله توصیف تبیین گره خورده است. لیتون، برای حل مسئله توصیف در تبیین و در نتیجه حل مسئله توصیف در استنتاج‌های استقرایی، شش الگوی مربوط به مسئله توصیف تبیین را بررسی و دیدگاه خود را با عنوان «استنتاج بهترین تبیین» (با تقریر جذابیت‌محور) معرفی می‌کند و برتری آن را نشان می‌دهد. در ادامه مهم‌ترین مباحث وی را درباره الگوهای تبیینی بررسی خواهیم کرد تا دیدگاه وی درباره مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی روشن شود.

### ۱. بررسی الگوهای توصیف تبیین

نخستین گام در بیان الگوی مورد نظر لیتون در مسئله توصیف تبیین، بررسی الگوهای مطرح در این زمینه است. لیتون برای آنکه الگوهای مطرح درباره مسئله توصیف تبیین را بررسی کند، سه معیار مطرح می‌کند؛ سه معیاری که از نظر وی محک ارزیابی و ترجیح الگوهای مزبور می‌باشند: الف) تمیز میان معرفت و فهم؛ یعنی تفکیک معرفت به تحقق یک پدیده از فهم چرایی آن؛ ب) مطلوب دانستن زنجیره چراها؛ یعنی امکان ارائه تبیین‌هایی که خودشان تبیین نشده‌اند؛ ج) تجویز تبیین‌های خودگواه؛ یعنی امکان تبیین یک پدیده در مواردی که خود پدیده یک بخش ضروری از دلیل باور به رخ دادن پدیده را فراهم می‌کند. از نظر وی این سه معیار مشخص‌کننده انتخاب یکی از الگوهای مطرح می‌باشد (Ibid.: 1-2).

البته ویژگی‌های دیگری نیز هست که یک دیدگاه خوب درباره تبیین و فهم باید از آنها برخوردار باشد، ولی این چند محک ساده ابزار مؤثری برای ارزیابی برداشت‌های عام از ماهیت تبیین به دست می‌دهند. در ادامه نخست معیارهای سه‌گانه فوق را توضیح و سپس هر کدام از الگوهای مزبور را با توجه به این معیارها بررسی خواهیم کرد:

بر اساس معیار اول، معرفت به وقوع یک پدیده، از فهم چرایی آن جداست. از این رو، اگر الگویی مستلزم تفکیک نشدن این دو نباشد، الگوی مطلوبی نیست، زیرا درست است که معرفت به وقوع یک پدیده برای فهم چرایی وقوع آن ضروری است، ولی کافی نیست؛ برای مثال، همه ما به آبی بودن آسمان در برخی مواقع معرفت داریم،





ولی اندکی از ما چرایی آن را می‌فهمیم. معمولاً وقتی که مردم پرسشی به شکل «چرا P» مطرح می‌کنند، از پیش به وقوع P معرفت دارند. از این‌رو، فهم چرایی یک پدیده، مستلزم چیزی بیش از معرفت به اصل وقوع آن است. بر اساس معیار اول، اگر توصیفی که از فهم (تیین) ارائه می‌شود، نتواند میان معرفت به وقوع پدیده و فهم چرایی وقوع آن تمایز نهاد، توصیف خوبی نخواهد بود (Ibid.: 2).

دومین معیار عبارت است از تجویز زنجیره گشوده‌ای از چراها. بر اساس این معیار، در مطلوب بودن تبیین ارائه‌شده لازم نیست به‌طور حتم همه پرسش‌های چرادر بعدی هم پاسخ داده شود. بنابراین، تبیین می‌تواند باعث فهم ما نسبت به چرایی وقوع تبیین‌خواه شود؛ هرچند که به چرایی خود تبیین ارائه‌شده پی نبریم؛ برای مثال، اگر در پاسخ به چرایی وقوع زلزله به تکان‌های میانی زمین متوسل شدیم، لزومی ندارد که برای خود تکان‌های میانی زمین هم تبیینی ارائه دهیم. بنابراین، اگر الگوی مورد نظر در تبیین مستلزم آن باشد که فقط تبیین‌هایی را به کار گیریم که خودشان نیز تبیین شده باشند، دیدگاه مطلوبی نخواهد بود و فاقد معیار زنجیره چراها قلمداد خواهد شد.

سومین معیاری که لیتون برای سنجش و محک‌زدن الگوهای مطرح درباره تبیین به کار می‌بندد، آن است که آن الگو تبیین‌های خودگواه (self-evidencing explanations) را تجویز کند (Hempel, 1965: 370-374). این تبیین‌ها، تبیین‌هایی هستند که در آنها خود پدیده تبیین‌خواه فراهم‌کننده بخش اصلی دلیل صحت خود تبیین است. تبیین‌های خودگواه متضمن نوعی دورند؛ یعنی  $E, H$  را تبیین می‌کند و در همان حال،  $H, E$  را تبیین می‌کند، ولی با این حال این امر اشکالی ندارد، زیرا تبیین‌های خودگواه ممکن است روشنگر و مورد تأیید باشند. به هر روی، دیدگاهی که درباره مسئله توصیف تبیین ارائه می‌شود، باید چنان باشد که در آن، تبیین‌های خودگواه نیز مجاز باشد. از این‌رو، هر دیدگاهی درباره توصیف تبیین که این‌گونه تبیین‌ها را رد کند خطاست.

اکنون، با توجه به سه معیار فوق، ارزیابی لیتون (Lipton, 2004: 23-28) از الگوهای پیش‌گفته درباره توصیف تبیین را مطرح می‌کنیم:

## الف) الگوی ارائه دلیل محور

بر اساس این الگو، ارائه تبیین با داشتن دلیل خوب یا ارائه دلیل خوب برای اعتقاد به یک امر یا تحقق یک پدیده مساوی است (Hempel, 1965: 337-364-76). بر این اساس، در صورتی به فهم چرایی وقوع یک پدیده دست می‌یابیم که دلیل خوبی برای اعتقاد به تحقق آن داشته باشیم. این دلیل خوب، دقیقاً همان چیزی است که یک تبیین فراهم می‌کند؛ برای مثال، تبیین سقوط یک پل توسط مهندس، هنگامی موفقیت‌آمیز است که با بیان نظریه‌های مربوط به بار، فشار و غیره و نیز واقعیت‌های خاص مربوط به این پدیده که احتمال سقوط را نشان می‌دهند انجام شود.

این الگو به‌رغم امتیازاتی که دارد، از نظر لیپتون فاقد سه معیاری است که برای تبیین مطلوب برشمردیم. چنانکه گذشت، بر اساس معیار اول، الگوی مورد نظر باید معرفت به وقوع پدیده را از فهم چرایی وقوع آن جدا کند. الگوی ارائه دلیل، این دو را تفکیک نمی‌کند، بلکه آنها را لازم و ملزوم یکدیگر قلمداد می‌کند، زیرا لازمه الگوی ارائه دلیل این است که هر جا که دلیلی برای وقوع یک پدیده داشته باشیم و به وقوع آن معرفت داشته باشیم، چرایی رخ دادن آن پدیده را نیز فهم کرده‌ایم، ولی این لازمه درست نیست، زیرا امور بسیاری هستند که هم برای اعتقاد به رخ دادن آنها دلیل داریم و هم به رخ دادن آنها معرفت داریم، با این حال نسبت به چرایی رخ دادن آنها فهم نداریم؛ برای مثال، متخصص رایانه به شما می‌گوید که هارد دیسک رایانه شما شکسته است. شما با توجه به تخصص وی به شکسته بودن هارد دیسک رایانه در واقع دلیل دارید، اما این امر کمترین تصویری از چرایی شکسته شدن هارد دیسک به شما نمی‌دهد. بنابراین، داشتن دلیل خوب برای اعتقاد به P برای فهم چرایی P کافی نیست. از سوی دیگر، گاه برای اعتقاد به تحقق یک پدیده دلیل داریم، ولی همچنان خواهان ارائه تبیین برای آنیم؛ برای مثال، هنگامی که می‌پرسیم چرا پل فرو ریخت، پیش‌تر دلیلی برای اعتقاد به اینکه پل فرو ریخته داریم. بنابراین، نمی‌توان گفت هنگامی که در پی تبیین وقوع یک پدیده هستیم، در واقع خواهان دلیلی برای اعتقاد به وقوع آن پدیده هستیم. البته، چه بسا تبیین‌ها، ادله‌ای را در اختیار ما قرار دهند، ولی این مقدار کافی نیست.





الگوی دلیل محور در برآورده کردن معیار دوم، یعنی تجویز زنجیره چراها نیز ناکام است. طبق یک معنای دلیل، H دلیلی برای اعتقاد به E فراهم نمی‌کند مگر آنکه برای اعتقاد به H نیز دلیلی وجود داشته باشد. طبق این معنا، لازمه الگوی دلیل محور آن است که H تنها در صورتی می‌تواند E را تبیین کند که خود H نیز تبیین شده باشد، در حالی که بر اساس معیار «تجویز زنجیره چراها»، H باید بتواند E را تبیین کند، حتی اگر خود H تبیین نشده باشد.

الگوی دلیل محور در برابر معیار سوم نیز ناکام است، زیرا تبیین‌های خودگواه را تجویز نمی‌کند. بر اساس این الگو، اگر E دلیلی برای H است، H نمی‌تواند دلیلی برای E باشد. بنابراین، اگر الگوی دلیل محور صحیح باشد، هیچ تبیین خودگواهی مشروع نخواهد بود، در حالی که چنان که گذشت، تبیین‌های خودگواه فراوانی مشروع هستند. وانگهی، بسیاری از تبیین‌ها، به‌ویژه تبیین‌های به اصطلاح بدیهی، اساساً دلیلی برای اعتقاد ما به دست نمی‌دهند.

### ب) الگوی آشناسازی

دومین الگو درباره مسئله توصیف تبیین الگوی آشناسازی است. بر اساس این الگو، تبیین تا حدی به «آشناکردن» فروکاسته می‌شود؛ بدین معنا که پدیده‌هایی که با آنها آشنا نیستیم، خواهان تبیین‌اند و تبیین آنها باعث می‌شود تا حدی با آنها مأنوس شویم. بر این اساس، آنچه ما نمی‌فهمیم، چیزی است که عجیب و شگفت‌آور باشد و تبیین خوب، با مأنوس و آشناکردن پدیده برای ما، باعث ایجاد فهم می‌شود و این امر مطابق قاعده از راه مرتبط ساختن آن پدیده با دیگر چیزهایی که پیش‌تر برایمان آشنايند، صورت می‌گیرد (Hempel, 1965: 430-433).

آیا الگوی آشناسازی از پس معیارهای سه‌گانه در تبیین بر می‌آید؟ پاسخ لیتون منفی است، زیرا مضمون این الگو این است که فقط به امور آشنا و مأنوس معرفت می‌یابیم و روشن است که چنین مضمونی درست نیست، زیرا گاه ممکن است حتی به چیزی که ناآشنا و عجیب است، معرفت پیدا شود. از این‌رو، الگوی آشناسازی، فاقد



معیار نخست است؛ یعنی میان معرفت به وقوع یک پدیده و فهم چرایی وقوع آن تمایزی قائل نیست.

الگوی آشنایی محور در برآورده کردن دیگر معیارها نیز چندان موفق نیست، زیرا روشن نیست که آیا این الگو، تبیین‌های خودگواه را تجویز می‌کند یا نه، درباره خود فرایندهای آشنا این سؤال مطرح است که چرا آنها در وهله نخست آشنایند و بدون تفسیر روشنی از اینکه چه چیزی، باعث آشنا و مأنوس شدن یک پدیده می‌شود، اظهار نظر قطعی در این باره مشکل است.

این الگو در برآوردن محک تجویز زنجیره پرسش‌های چرادر نیز با مشکل مواجه است، زیرا چنان که گذشت لازمه این الگو آن است که تنها آنچه که برای ما آشناست، صلاحیت تبیین کردن پدیده‌ها را داراست؛ درحالی که به‌ویژه در علم، برای تبیین پدیده‌ها غالباً از حوادث و فرایندهای غیرآشنا استفاده می‌شود. لازمه معیار تجویز زنجیره چراها نیز این است که باید این‌گونه تبیین‌ها را تجویز کنیم؛ یعنی H ممکن است E را تبیین کند، حتی اگر به چرایی خود H پی نبرده باشیم.

### ج) الگوی قیاسی - قانونی

سومین و مشهورترین توصیف از تبیین عبارت است از الگوی قیاسی - قانونی که مورد دفاع کارل پوپر (Popper, 1979: 350) و همپل (Hempel, 1965) است. بر اساس این الگو، تبیین از دو عنصر اصلی تشکیل شده است: نخست تبیین‌گر؛ دوم، تبیین‌خواه. تبیین‌خواه همان پدیده مورد تبیین است و تبیین‌گر، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که تبیین‌خواه را تبیین می‌کند. مجموعه گزاره‌های تبیین‌گر خود از دو دسته گزاره تشکیل می‌شود: ۱. گزاره‌هایی که بیانگر شرایط اولیه مربوط به وقوع پدیده هستند؛ ۲. گزاره یا گزاره‌هایی که بیانگر یک یا چند قانون مربوط به آن پدیده و شرایط ذکر شده در آن هستند. پس از گردآوری این دو دسته گزاره، تبیین‌خواه در قالب یک الگوی قیاسی - قانونی، به‌عنوان نتیجه این شکل منطقی استنتاج می‌شود و وقوع آن تبیین می‌شود. بدین ترتیب، تبیین‌خواه، نتیجه قیاسی است که مقدمات آن را گزاره‌های بیان‌کننده شرایط اولیه و





گزاره‌های بیان‌کننده قوانین مربوطه تشکیل داده است. با استنتاج یک گزاره از چنان مقدماتی، تبیین‌خواه به شکل قیاسی - قانونی تبیین می‌شود (برای آشنایی بیشتر، نک: نصیری، ۱۳۹۴).

از نظر لپتون، هرچند این الگو، خالی از برخی اشکال‌های مطرح در الگوی دلیل‌محور است، از جهت‌های دیگر مورد نقد قرار گرفته است (برای نقدها، نک: همان).

#### د) الگوی وحدت

چهارمین دیدگاه درباره مسئله توصیف تبیین، الگوی وحدت است. بر اساس این الگو که فیلیپ کیچر و مایکل فریدمن (Friedman, 1974: 5-19) مطرح کرده‌اند، در صورتی به فهم یک پدیده نائل می‌شویم که پی ببریم آن پدیده چگونه با دیگر پدیده‌ها در قالب یک کل واحد سازگار می‌شود. طبق این الگو، تبیین و در نتیجه، فهم جهان عبارت است از مشاهده وحدتی که زیربنای تعدد و تکرار ظاهری پدیده‌ها را تشکیل می‌دهد، ولی از نظر لپتون الگوی وحدت نیز اشکالاتی دارد. یکی از مهمترین اشکال‌های این الگو آن است که تحلیل مفهوم وحدت بسیار مشکل است. همچنین این الگو، در برآورده ساختن محک زنجیره چراها نیز ناکام است (Lipton, n.d.: 7).

#### ه) الگوی ضرورت

بر اساس این الگو، تبیین‌ها تا حدی نشان می‌دهند که پدیده مورد بحث باید رخ می‌داد؛ به نحوی که به لحاظ منطقی وقوع نیافتن آن یا وقوع آن به‌نحو دیگر ناممکن بوده است. لپتون این الگو را نیز ناقص می‌داند. اشکال‌های مطرح بر این الگو، بیشتر بر محور اشکال در مفهوم «ضرورت» و چیستی آن می‌چرخند؛ اگر مقصود از ضرورت همان ضرورت منطقی و فلسفی باشد، باید گفت هرچند این معنا روشن است، ولی بسیار حداکثری و سخت‌گیرانه‌تر از آن است که بتوان برای یک معنای عام تبیینی به کار بست، زیرا بسیاری از تبیین‌ها، بیانگر ضرورت تحقق پدیده نیستند و فقط شمار بسیار اندکی از آنها ضرورت منطقی تحقق پدیده را بیان می‌کنند.

## و) الگوی علی

لیپتون با طرح الگوی علی به تدریج زمینه را برای ارائه دیدگاه خود، یعنی استنتاج بهترین تبیین، آماده می‌کند. وی این الگو را به نوعی تسهیل‌کننده بحث درباره استنتاج بهترین تبیین می‌داند (Lipton, 2004: 29).

بر اساس الگوی علی، تبیین کردن یک چیز به معنای ارائه اطلاعاتی درباره علت یا علل آن است. به بیان دیگر، تبیین یک پدیده تنها عبارت است از ارائه اطلاعاتی درباره پیشینه تاریخی آن. نیز اگر پدیده تبیین‌خواه، خود یک نظم علی باشد، تبیین آن عبارت است از ارائه اطلاعاتی درباره سازوکاری که علت را به معلول پیوند می‌دهد.

از نظر لیپتون، این الگو به راحتی هر سه معیار پیش‌گفته برای تبیین را برآورده می‌کند. معیار وجود تمایز میان معرفت و فهم برآورده شده است، زیرا چه‌بسا با اینکه به وقوع یک پدیده معرفت داریم، نسبت به آن فهم نداشته باشیم؛ یعنی از علت آن آگاه نباشیم. افزون بر این، این الگو تمایز مزبور را به گونه‌ای انجام می‌دهد که فهم را عینی و غیرمرموز می‌کند. در واقع، بر اساس این الگو، فهم چیزی فراتر از شناخت نیست، بلکه شناخت بیشتر به معنای شناخت علل است.

معیار زنجیره چراها نیز در این الگو برآورده شده است، زیرا می‌توانیم معرفت داشته باشیم که C علت تحقق E شده است، بدون آنکه به علت تحقق خود C معرفت داشته باشیم. معیار تبیین‌های خودگواه نیز برآورده شده است، زیرا امکان دارد که C علت برای E باشد و در عین حال معرفت به E بخش ضروری‌ای از دلیل شخص برای اعتقاد به تحقق C باشد.

از آنجا که الگوی علیت‌محور، معیارهای سه‌گانه را برآورده می‌کند و نیز بسیاری از تبیین‌هایی که ما در علم و در زندگی روزمره ارائه می‌دهیم، علی هستند، لیپتون آن را می‌پسندد. البته بر الگوی علی نیز نقدهایی وارد شده است که خود لیپتون نیز به آنها توجه دارد. از این رو، لیپتون در ادامه برای تثبیت بیشتر الگوی علی، با بررسی سه نقد وارد بر الگوی علی به آنها پاسخ می‌دهد (Lipton, 2004: 31-35).

در اینجا به یکی از این اشکالها و پاسخ لیپتون اشاره می‌کنیم. طبق این اشکال،





الگوی علی بسیار ضعیف یا مسامحه آمیز است، به گونه‌ای که باعث تعین ناقص تبیین‌ها می‌شود؛ برای مثال، درباره تبیین علی رخدادهای خاص، گاه ممکن است یک رخداد را با ارائه اطلاعاتی درباره پیشینه علی آن تبیین کنیم، ولی پیشینه‌های علی آن چندان گسترده باشند که بیشتر اطلاعات علی ارائه شده تبیین خوبی از آن رخداد به دست ندهند؛ برای مثال، جرقه و اکسیژن، هر دو بخشی از پیشینه علی‌ای هستند که به آتش منجر می‌شوند، ولی تنها یکی از آنها آتش را تبیین می‌کند. در بسترهای خاصی، بیشتر اطلاعات ما درباره پیشینه تاریخی یک پدیده به لحاظ تبیینی با آن پدیده ارتباطی ندارند؛ بنابراین، تبیین کردن را نمی‌توان تنها ارائه چنین اطلاعاتی دانست.

لیتون این اشکال را مهم می‌داند، ولی آن را یک چالش تلقی می‌کند، نه اشکال. از این رو، معتقد است می‌توان به راحتی از کمند آن گریخت؛ بدین گونه که مثلاً با ارائه توصیف و تفسیر دقیق از بستری که تبیین در قالب آن طلب می‌شود و نیز با ارائه توصیف دقیق از پرسش‌های چرادر، می‌توان توصیفی علی از تبیین ارائه کرد که خودش تبیین می‌کند که چرا برخی از علت‌ها تبیین‌گر و برخی دیگر غیرتبیین‌گرند. مبنای اصلی این نکته به تبیین مقایسه‌ای باز می‌گردد که لیتون به شدت بر آن تأکید می‌کند.

وی تحلیل مقایسه‌ای از تبیین را امری طبیعی قلمداد می‌کند و معتقد است بیشتر پرسش‌های چرادر در قالب مقایسه‌ای انجام می‌گیرند؛ ایده اصلی لیتون در پاسخ به پرسش بالا، آن است که می‌توان ویژگی خاص پاسخ تبیینی را با کشف ویژگی خاص در پرسش تبیینی توجیه کرد؛ برای مثال، در تبیین خسوف، عوامل علی بسیار زیادند، ولی همچنان که همپل می‌گوید ما رخدادها را تبیین نمی‌کنیم، بلکه تنها جنبه‌هایی از رخدادها را تبیین می‌کنیم (Hempel, 1965: 241-243)؛ برای مثال، در مورد خسوف می‌خواهیم تبیین کنیم که چرا خسوف از مکان خاصی قابل مشاهده نیست. از سوی دیگر، جنبه‌ای که از آن پرسش می‌شود، به علایق ما وابسته است. لیتون برای تأیید بیشتر این سخن به دیدگاه کسانی مانند ون فراسن اشاره می‌کند که معتقدند آنچه که تبیین می‌شود فقط این پرسش نیست که «چرا این؟»، بلکه این پرسش است که «چرا این و نه آن؟».

تبیین‌های مقایسه‌ای نشان می‌دهند که آنچه باعث تفاوت میان تحقق P یا عدم آن

می‌شود، به انتخاب زمینه مقایسه وابسته است؛ یعنی به اینکه مقصود ما از عدم P چیست. این نکته مؤید این دیدگاه است که دلیل اینکه برخی علت‌ها تبیین‌گرند، آن است که این علت‌ها اطلاعاتی را درباره عامل تفاوت میان وقوع و عدم وقوع معلول فراهم می‌کنند. اکنون پرسش این است که چگونه پرسش‌های مقایسه‌ای به ما در انتخاب علل تبیینی کمک می‌کنند. به بیان دیگر، چگونه باید علت را یافت یا از میان علت‌های مختلف یکی را تعیین کرد؟ پاسخ لیپتون به این پرسش از سه بخش تشکیل شده است (Lipton, 2000: 34-37): نخست، سه نکته کلی درباره تبیین مقایسه‌ای مطرح می‌کند؛ آن‌گاه از این نکته‌ها برای اثبات اینکه چرا پرسش‌های مقایسه‌ای به صورت پرسش‌های غیرمقایسه‌ای در نمی‌آیند، استفاده می‌کند و در نهایت، سازوکار «تعیین علت» را که با آن انتخاب زمینه مقایسه‌ها در پرسش‌های مقایسه‌ای به تعیین علل تبیین‌گر کمک می‌کند، بیان می‌شود. وی برای این کار می‌کوشد با بررسی شیوه تفاوت میل (method of difference) نشان دهد که چگونه انتخاب طبقه مقایسه، در تعیین علت تبیینی تأثیرگذار است.

شیوه تفاوت میل بر این اصل مبتنی است که علت باید در میان تفاوت‌های پیشین دو مورد وجود داشته باشد: ۱. موردی که در آن معلول رخ می‌دهد؛ ۲. مورد مشابه دیگری که در آن معلول رخ نمی‌دهد. تفاوت این دو در وجود و عدم معلول، نشان وجود علت در یکی از موارد است. فرض کنید ساسان و جمشید هر دو مبتلا به فلج ناقص هستند ولی تنها یکی از آنها به بیماری سیفلیس مبتلاست. بدین ترتیب، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ابتلا به سیفلیس، علت ابتلا به فلج ناقص است، زیرا ابتلا به سیفلیس یکی از انحراف تفاوت میان ساسان و جمشید است.

بدین ترتیب، لیپتون چارچوب کلی الگوی علی را می‌پذیرد و از آن دفاع می‌کند. با این همه، وی می‌پذیرد که الگوی علی کاستی‌هایی دارد و برای رفع این کاستی‌ها الگوی مورد نظر خود، یعنی «استنتاج بهترین تبیین» را با تقریر جذابیت‌محور مطرح می‌کند.<sup>۱</sup>

۱. این الگو را در بخش سوم مقاله، بیان خواهیم کرد.





## ۲. الگوی استنتاج بهترین تبیین

محور اصلی بحث لپتون در اینجا بررسی رابطه استنتاج و تبیین است. در این زمینه به طور کلی می توان به دو دیدگاه اشاره کرد: دیدگاه نخست، استنتاج و عناصر استنتاجی را بر تبیین و عناصر تبیینی مقدم می داند، ولی دیدگاه دوم، این رابطه را به عکس می داند و ملاحظات تبیینی را بر استنتاج مقدم می داند. لپتون حتی تقریر پیچیده و اصلاح شده دیدگاه نخست را ساده انگارانه و مردود می داند.

بر اساس دیدگاه نخست، استنتاج بر تبیین مقدم است؛ یعنی ما نخست استنتاج می کنیم، آن گاه از مجموعه باورهای خود که بیشتر از راه استنتاج های پیشینی به دست آمده اند، برای تبیین کردن یک پدیده از آنها مدد می جوئیم. از نظر لپتون، این دیدگاه بسیار ساده انگارانه است و نمی توان آن را پذیرفت، زیرا چه بسا مجموعه باورهای یادشده حاوی تبیینی که در صدد آنیم نباشد (Lipton, 2004: 55-57). تقریر اصلاح شده این دیدگاه که از نظر لپتون کمتر ساده انگارانه است، آن است که گفته شود اگر تبیین مورد نظر با توسل به مجموعه باورها امکان پذیر نبود، در پی ارائه استنتاجی باشیم که تبیین مورد نظر را فراهم کند و این فرایندی است که ممکن است مستلزم اطلاعات و یافته های دیگری هم باشد.

بدین ترتیب، عوامل تبیینی نوعی رابطه با استنتاج ها می یابند، زیرا این عوامل ممکن است تحقیق ما را درباره تبیین پدیده مورد نظر تنظیم و متمرکز کنند. لپتون از این دیدگاه نیز ناخرسند است؛ به باور او، اشکال این دیدگاه آن است که بر اساس آن، استنتاج هنوز پیش از تبیین می آید و بدین قرار، این دیدگاه نقش عوامل تبیینی را در استنتاج بسیار ناچیز می انگارد، در حالی که از نظر لپتون، عوامل تبیینی اهمیت بسیاری دارند و بر استنتاج مقدم اند. این عوامل نه تنها به ما می گویند که در پی چه چیزی باشیم، بلکه بیان می کنند که آیا آن چیز را یافته ایم یا خیر.

توضیح آنکه ما تبیین ها را دقیقاً به این دلیل استنتاج می کنیم که اگر این تبیین ها درست باشند، پدیده های مورد نظر را تبیین خواهند کرد. البته برای هر پدیده، همیشه بیش از یک تبیین محتمل وجود دارد. از این رو، ما نمی توانیم چیزی را تنها به دلیل اینکه یکی از تبیین های محتمل است، استنتاج کنیم، بلکه باید تبیینی که استنتاج می کنیم

بهترین تبیین از میان تبیین‌های رقیب باشد. این همان فرایندی است که در استنتاج بهترین تبیین طی می‌شود.

لیپتون تأکید می‌کند که این‌گونه استنتاج‌های تبیینی که بر اساس بهترین تبیین صورت می‌گیرند، بسیار رایج‌اند؛ مثلاً پلیس از این‌رو، استنتاج می‌کند خدمتکار خانه مرتکب جرم شده است که این احتمال بهترین تبیین از گزینه‌های موجود نزد اوست. پزشکان نیز در تشخیص‌هایشان به همین منوال عمل می‌کنند. ستاره‌شناسان و دیگر متخصصان نیز از این استنتاج سود می‌جویند.

لیپتون پس از این مطلب بی‌درنگ نتیجه می‌گیرد که این امر بیانگر الگوی جدیدی از استقراست؛ الگویی که تبیین و استنتاج را به نحو عمیقی پیوند می‌دهد. بر اساس «استنتاج بهترین تبیین»، عوامل و عناصر تبیینی مانند سادگی، انسجام، زیبایی و ...، بر فعالیت‌های استنتاجی ما حاکم‌اند. به بیان دیگر، فعالیت‌های استنتاجی تحت حاکمیت عوامل تبیینی انجام می‌یابند. ما با توجه به داده‌ها و نیز باورهای پس‌زمینه‌ای خود چیزی را استنتاج می‌کنیم که در صورت صادق بودن، از میان تبیین‌های رقیب، بهترین تبیین را در اختیار ما می‌گذارد. بدین ترتیب، لیپتون انگاره محوری استنتاج بهترین تبیین را آن می‌داند که عوامل تبیینی، مقدم بر استنتاج و راهنمون ما برای استنتاج هستند.

از نظر لیپتون، استنتاج بهترین تبیین توصیف جدیدی درباره استقرای ارائه می‌دهد. پیش از آنکه به تشریح این الگو پردازیم، به اختصار به عناصر یا ویژگی‌های اصلی دیدگاه او درباره استنتاج بهترین تبیین می‌پردازیم:

الف) استنتاج بهترین تبیین یک فرایند دو مرحله‌ای و مشتمل بر دو صافی (فیلتر) است:

(۱) صافی اول فهرست نهایی تبیین‌های بالقوه درباره پدیده‌های مربوطه را تهیه می‌کند؛

(۲) صافی دوم، از میان این فهرست نهایی، تبیین مطلوب، یعنی بهترین تبیین را انتخاب می‌کند.

ب) جهت‌دهنده انتخاب در هر دو مرحله فوق، «جذابیت تبیینی» است. به بیان دیگر،



نظر



آنچه تعیین کننده نوع انتخاب ما در دو صافی یادشده است، عنصری به نام «جذابیت تبیینی» است. جذابیت در الگوی فوق ویژگی کیفی‌ای است که با ارزیابی شبه کمی احتمال یک نظریه متفاوت است. همچنین جذابیت راهنمونی برای رسیدن به احتمال است. در مرحله (۲) بهترین تبیین همان جذاب‌ترین تبیین از میان تبیین‌های بالقوه است؛ در مرحله (۱) جهت‌دهنده انتخاب فهرست نهایی، باورهای پس‌زمینه‌ای است که خود این باورها از راه استنتاج بهترین تبیین، یعنی بر اساس جذابیت تبیینی، انتخاب شده‌اند.

ج) تبیین‌های مورد نظر، تبیین‌های مقایسه‌ای هستند (چنان که اشاره شد).

با این مقدمه کوتاه، به تشریح الگوی مورد نظر می‌پردازیم. لیتون برای معرفی الگوی استنتاج بهترین تبیین، مباحث گوناگونی را درباره آن مطرح می‌کند؛ یکی از این مباحث، توضیح دو نوع تفکیکی است که در دیدگاه لیتون اهمیت زیادی دارند: نخست تفکیک تبیین جذاب از تبیین محتمل؛ دوم تفکیک تبیین بالقوه از تبیین بالفعل. بدون این دو دسته تفکیک دیدگاه لیتون نه قابل بیان است و نه کامل.

تفکیک نخست، برای نشان‌دادن این است که چگونه ملاحظات تبیینی در طی دو مرحله ما را به صدق می‌رسانند. تفکیک دوم، برای تأکید بر تقریر مورد نظر خود و توضیح استنتاج بهترین تبیین جذابیت‌محور و بیان امتیازات آن است. از نظر وی، مقصود از استنتاج بهترین تبیین، جذاب‌ترین تبیین است و چنانچه استنتاج بهترین تبیین به معنای محتمل‌ترین تبیین قلمداد شود، الگوی استنتاج بهترین کارآیی اصلی خود را از دست خواهد داد.

بحث دوم، عبارت است از بیان سه مدعای اصلی و محوری در الگوی استنتاج بهترین تبیین؛ بحث دیگر عبارت است از مقایسه آن با الگوهای دیگر و نیز بیان رابطه این الگو با بیزگرایی. در زیر دو بحث نخست را که در بیان دیدگاه لیتون نقش محوری دارند، بررسی خواهیم کرد و دیگر مباحث را به مجال دیگر موکول می‌کنیم.

### الف) تبیین جذاب و تبیین محتمل

لیتون تأکید می‌کند که «بهترین تبیین» را می‌توان بر اساس دو مبنا، به دو معنا تفسیر کرد:



نخست، به معنای «محمّل ترین تبیین» و دوم، به معنای «جذاب ترین تبیین». تبیین جذاب تبیینی است که اگر صادق باشد، تبیین رضایت بخشی از پدیده مورد نظر ارائه می دهد و به بیان دیگر، تبیینی است که اگر صادق باشد، فهم زیادی از پدیده را در اختیار ما قرار می دهد. جذابیت یک فضیلت تبیینی است، ولی تبیین محتمل تبیینی است که با در نظر گرفتن همه قرینه های موجود محتمل الصدق باشد. احتمال، یک فضیلت معرفتی است، نه تبیینی؛ از همین رو، چه بسا یک تبیین در عین محتمل بودن جذاب نباشد.

اکنون پرسش این است که وقتی می گوئیم «فرضیه الف، بهترین تبیین برای پدیده یا قرینه مورد نظر است» مقصود کدام است؟ در اینجا، دو مبنا قابل طرح است: معمولاً بهترین تبیین را بر اساس مبنای احتمال گرایانه به معنای محتمل ترین تبیین می دانند، ولی لیپتون یکی از ابعاد مهم دیدگاه خود را این می داند که بهترین تبیین را بر اساس جذاب بودن آن تفسیر می کند و این امر مباحث فراوانی را در پی دارد و یکی از درگیری های وی با کسانی همچون وزلی سمن (Salmon, W.) در همین رابطه شکل می گیرد. بر اساس مبنای جذابیت، چه بسا یک تبیین در عین آنکه «محمّل ترین» تبیین است، بهترین تبیین نباشد؛ برای مثال، اگر در تبیین «مسکر بودن شراب» گفته شود «شراب به دلیل داشتن عوامل مسکر آور، مسکر است» بی گمان محتمل ترین تبیین است، ولی هرگز بهترین تبیین نیست.

لیپتون بهترین تبیین را در استنتاج بهترین تبیین با تقریر جذاب ترین تبیین می پذیرد نه محتمل ترین تبیین، زیرا انتخاب معیار احتمال محور، موجب می شود که استنتاج بهترین تبیین به امری بی اهمیت بینجامد. در واقع، ما در پی الگویی از استنتاج استقرایی هستیم که بیان کند با استفاده از چه اصولی یک استنتاج را محتمل تر از استنتاج دیگر تلقی می کنیم. از این رو، صرف اینکه بگوئیم محتمل ترین تبیین را استنتاج می کنیم، کمکی به حل این مسئله نمی کند. به بیان دیگر، ما در پی توصیفی هستیم که نشانه های محتمل بودن را ارائه دهد؛ یعنی ویژگی هایی که اگر در یک استدلال وجود داشته باشد، مقدمات آن استدلال نتیجه را محتمل می سازد.

برای تأمین این هدف، نمی توان در پی محتمل ترین تبیین بود، زیرا برای آنکه





استنتاج بهترین تبیین محتوای روشنی بخشی داشته باشد، باید بیانگر اموری بیش از محتمل ترین علت باشد و توسل به استنتاج بهترین تبیین احتمال محور در این زمینه نوعی مصدوره به مطلوب خواهد بود. بنابراین، باید به معیار دیگری غیر از احتمال توسل جست که نشانه‌های محتمل بودن را نیز بیان کند. این معیار، همان معیار جذابیت است که عوامل تبیینی را در استنتاج دخالت می‌دهد. در واقع، استنتاج بهترین تبیین افزون بر ارجاع به علت، باید نشان دهد که قضاوت‌های ما دربارهٔ محتمل تر بودن یک تبیین چگونه از طریق عوامل تبیینی تعیین می‌شوند.

### ب) تبیین بالقوه و تبیین بالفعل

یکی از اموری که لیتون بر آن تأکید می‌کند، تفکیک تبیین بالقوه از تبیین بالفعل است؛ برای آنکه یک تبیین، تبیین بالفعل باشد باید دست کم به نحو تقریبی صادق باشد. نیز از آنجا که تبیین‌های رقیب دیگری نیز مطرح‌اند که از میان همه آنها تنها یکی می‌تواند صادق باشد، بنابراین باید تبیین بالفعل را از تبیین بالقوه تفکیک کرد؛ بدین قرار، ما باید مجموعه‌ای از تبیین‌های بالقوه را مطرح کنیم و از میان آنها بهترین آنها را استنتاج کنیم. این کار، از طریق دو مرحله از صافی گذراندن (فیلترینگ) انجام می‌شود که پیش‌تر بدان اشاره شد.

تبیین بالقوه تبیینی است که ممکن است صادق یا کاذب باشد و اگر شرط صدق را به آن بیفزاییم، تبیین بالفعل خواهد بود. از این رو، اگر یکی از تبیین‌های بالقوه صادق نیز باشد، به تبیین بالفعل تبدیل خواهد شد. به همین منوال، بر اساس الگوی علی در تبیین، پیشینه علی تبیین بالقوه و پیشینه علی صادق، تبیین بالفعل می‌باشد. پس با برداشتن شرط صدق، تبیین‌های بالقوه را خواهیم داشت.

این تفکیک، رقابت میان تبیین‌های ارائه شده در قالب فرضیه‌های ناسازگار را امکان‌پذیر می‌گرداند و توصیفی را در اختیار ما قرار می‌دهد که به لحاظ معرفت‌شناختی کارساز است و زمینه را برای انتخاب تبیین بالفعل که تبیین صادق قلمداد می‌شود، فراهم می‌کند. در واقع، طبق استنتاج بهترین تبیین ما بهترین تبیین بالفعل را استنتاج نمی‌کنیم،

بلکه استنتاج می‌کنیم که بهترین تبیین از میان تبیین‌های در دسترس، تبیین بالفعل است (Lipton, 2004: 59-62).

### ج) سه مدعای اصلی

لیپتون الگوی استنتاج بهترین جذابیت‌محور را دارای سه مدعای اصلی می‌داند. این سه مدعا که لیپتون گاه از آنها با عنوان سه چالش یاد می‌کند، سه عنصر اساسی را در دیدگاه لیپتون تشکیل می‌دهند. چنان که گفتیم لیپتون استنتاج بهترین را بر جذابیت مبتنی می‌کند، نه احتمال و از این رو، از تقریر جذابیت‌محور دفاع می‌کند، ولی مبتنی کردن استنتاج بهترین تبیین بر عنصر جذابیت و فضایل تبیینی، باعث می‌شود که با چند چالش اساسی روبه‌رو شود. این چالش‌ها مهم‌ترین دغدغه لیپتون را در مسئله توصیف تبیین تشکیل می‌دهند و سه عنصر اصلی دیدگاه وی را تشکیل می‌دهند: ۱. تعیین فضیلت‌های تبیینی، یعنی مشخص کردن عناصری که باعث جذاب شدن تبیین‌اند؛ ۲. چالش انطباقی که برای حل آن باید نشان داد که این فضایل تبیینی با فضایل استنتاجی منطبق‌اند؛ ۳. چالش راهنمونی که مهم‌تر از دو چالش نخست است و بدین معناست که نشان داده شود فضایل تبیینی راهنمونی برای استنتاج‌اند؛ یعنی اثبات شود که اگر یک فرضیه واجد این فضایل تبیینی باشد، احتمال صدق بیشتری نیز دارد. این امر، مضمون چالش راهنمونی است که مهم‌ترین دغدغه لیپتون در مسئله توصیف تبیین است.

### یکم: تعیین فضایل تبیینی

لازمه مبتنی کردن استنتاج بهترین تبیین بر عنصر جذابیت، تعیین عناصری است که باعث جذاب شدن تبیین می‌شوند؛ از همین جا چالش نخست، یعنی چالش تعیین فضایل تبیینی مطرح می‌شود. در این چالش، باید عواملی که باعث جذاب شدن تبیین می‌گردند شناسایی و مباحث مربوط به آنها بررسی شوند.

این عوامل همان معیارهای بهترین تبیین‌اند؛ معیارهایی که بحث درباره آنها از مباحث رایج در فلسفه علم است و لیپتون نیز به آن می‌پردازد؛ معیارهایی مانند سادگی،



نظر



دقت، زیبایی، انسجام و سازوکار جزو این عوامل هستند. لپتون اذعان می‌کند که درباره عوامل جذابیت و فضایل تبیینی بحثی نشده و پژوهش‌های زیادی درباره ابعاد گوناگون آن صورت نگرفته است. البته خود لپتون نیز در این زمینه موفقیت چندانی ندارد و بسیاری از مباحث جدی در این باره را مغفول می‌نهد. این یکی از نقطه‌های تاریک در پژوهش لپتون است که به نوبه خود خاستگاه نقدهای جدی‌ای بر دیدگاه او می‌گردد.

### دوم: انطباق

چالش انطباق عبارت است از اثبات تناظر و تطابق جذابیت فرضیه با محتمل بودن آن؛ یعنی اثبات اینکه جذاب‌ترین تبیین‌ها غالباً تبیین‌هایی هستند که بیشترین احتمال صدق را دارند. این چالش به میزان انطباق جذاب بودن تبیین و احتمال صدق آن باز می‌گردد. اگر استنتاج بهترین تبیین در مسیر درستی باشد، تبیین‌های جذاب‌تر باید محتمل‌تر هم باشند.

از نظر لپتون راه اثبات مدعای انطباق این است که توصیف مستقلی از استنتاج ارائه کنیم و سپس نشان دهیم که توصیف ارائه‌شده سازگار با توصیف مورد نظر از تبیین است. با این کار، در واقع هم‌پوشانی عوامل استنتاجی را عوامل تبیینی و به تعبیر دیگر، هم‌پوشانی تبیین جذاب را با صدق نشان خواهیم داد.

لپتون وضعیت انطباق را امیدبخش‌تر می‌داند، زیرا ویژگی‌هایی که به‌طور موقت به‌عنوان فضیلت‌های تبیینی تعیین کردیم، فضیلت‌های استنتاجی نیز هستند؛ یعنی این ویژگی‌ها تأییدکننده و پشتیبان فرضیه نیز هستند. در واقع، فرضیه‌هایی که پدیده‌های مشاهده‌شده بسیاری را با دقت بالایی تبیین می‌کنند، غالباً بهتر تأیید می‌شوند تا فرضیه‌هایی که این ویژگی را ندارند. این امر هم در مورد فرضیه‌هایی که سازوکار را مشخص می‌کنند و هم درباره فرضیه‌هایی که وحدت‌بخش یا ساده هستند صادق است. البته هم‌پوشانی فضیلت‌های تبیینی و استنتاجی مطلق و همه‌شمول نیست، بلکه فرضیه‌هایی هستند که در عین محتمل بودن جذاب نیستند و برعکس فرضیه‌هایی وجود دارند که در عین جذاب بودن محتمل نیستند، ولی از نظر لپتون این موارد، تهدیدی برای استنتاج بهترین تبیین ایجاد نمی‌کنند (Lipton, 2000: 6-7).

لیتون برای نشان دادن هم‌پوشانی جذابیت با احتمال بودن فرضیه، به «تیین مقایسه‌ای» متوسل می‌شود و تأکید می‌کند که تبیین پدیده‌ها در بستری تحقق می‌یابد که در آن مقایسه صورت می‌گیرد و این مقایسه سبب می‌شود در نهایت تبیینی انتخاب شود که در عین جذاب بودن محتمل‌ترین هم می‌باشد. وی برای نشان دادن این امر در قالب یک نمونه عینی، از پژوهش مشهور سملوایز دربارهٔ علت مرگ و میر مادران زائو در یکی از بخش‌های بیمارستان کمک می‌گیرد.

سملوایز در تبیین علت ابتلای زنان باردار به تب کشنده، فرضیه‌های بسیاری را بررسی کرد. برخی فرضیه‌ها، بیماری مزبور را معلول یک اپیدمی و برخی معلول برخی شرایط موجود در خود بیمارستان، مانند شلوغی، غذای نامرغوب یا مداوای نامناسب می‌دانست، اما آنچه نظر سملوایز را به خود جلب کرد این بود که تقریباً همه زنانی که به این تب مبتلا می‌شدند، در یکی از دو بخش زایمان بیمارستان بودند و این امر باعث شد که وی پرسش مقایسه‌ای روشنی را مطرح کند و سپس فرضیه‌هایی را که به‌رغم سازگاری منطقی با قراین، هیچ‌گونه تفاوتی را میان بخش‌ها در نظر نمی‌گرفتند حذف کند و در نهایت، او فرضیه‌ای را استنباط کرد که تفاوت و تمایز میان بخش‌های مختلف را تبیین می‌کرد.

مطابق این فرضیه ابتلا به تب، معلول معالجه زنان توسط دانشجویانی بود که پس از انجام کالبدشکافی و بدون ضدعفونی کردن دستانشان، به بخش معالجات زایمان می‌رفتند، ولی فقط زنانی را معالجه می‌کردند که در بخش نخست بودند. این فرضیه پس از آن که سملوایز دانشجویان را ملزم کرد که پیش از وارد شدن به بخش مزبور، دستانشان را ضدعفونی کنند تأیید شد. با این فرایند مقایسه‌ای، فرضیه‌ای تأیید شد که نه تنها تبیین می‌کرد که چرا زنان در بخش اول و نه در بخش دوم مبتلا به تب مزبور می‌شوند، بلکه همچنین تبیین می‌کرد که چرا زنان در بخش اول پیش از ابلاغ دستور فوق به تب مبتلا می‌شدند، ولی پس از آن دیگر مبتلا نشدند. در اینجا، به وضوح انطباق میان عوامل تبیینی با عوامل استنتاجی و در نتیجه انطباق میان تبیین جذاب و صدق را مشاهده می‌کنیم.





## سوم: چالش راهنمونی

از سوی دیگر، لیتون تأکید می‌کند که عوامل یا همان ملاحظات تبیینی راهنمونی برای نتیجه گرفتن احتمال فرضیه است. بدین قرار، وی تأکید می‌کند عوامل تبیینی بر عوامل استنتاج مقدم هستند. از نظر وی، ما با توجه به معیارهای مزبور نخست نظریه‌ای را که به بهترین وجه قرینه مورد نظر را تبیین می‌کند بر می‌گزینیم و سپس به استنتاج می‌پردازیم. به بیان دیگر، تبیین و عوامل تبیینی، بر نتیجه‌گیری و انتخاب فرضیه مقدم هستند.

این ادعای لیتون از نظر بسیاری پذیرفتنی نیست؛ از همین رو، مورد نقد شدید آنها قرار می‌گیرد، ولی لیتون سخت به این ادعا پای‌بند است و از همین جاست که چالش سوم، یعنی چالش راهنمونی دغدغه لیتون می‌شود و وی از آن به‌عنوان یکی از چالش‌های اصلی فراروی استنتاج بهترین بحث می‌کند؛ چالشی که برای حل آن باید اثبات کرد که جذابیت و عوامل تبیینی راهنمون و سوق‌دهنده ما به انتخاب فرضیه محتمل هستند؛<sup>۱</sup> به بیان دیگر باید نشان داد که دانشمندان از آن رو یک فرضیه را صادق می‌دانند که آن فرضیه جذاب است و این همان رویکردی است که به «تبیین‌گرایی» موسوم است.

چالش راهنمونی از نظر لیتون بسیار مهم است. از این رو، بارها در کتابش به بحث درباره آن پرداخته است. از مجموع مباحث وی می‌توان دریافت که وی از چند راه به توضیح و اثبات ایده راهنمونی پرداخته است:

۱. از طریق بررسی تفصیلی پژوهش سملوایز به منظور یافتن علت ابتلای زنان زائو به تب زایمان. از نظر او، این پژوهش نه تنها انطباق میان فضایل تبیینی و فضایل استنتاجی را نشان می‌دهد، بلکه افزون بر آن نشان می‌دهد که فضایل تبیینی راهنمونی برای رسیدن به فضایل استنتاجی هستند.
۲. دفاع دیگر از مدعای راهنمونی این بود که این مدعا توصیف طبیعی‌ای از استنتاج‌های گوناگون ما را فراهم می‌کند؛

۱. فرضیه‌ای که دارای بیشترین احتمال صدق است.

۳. این مدعا با برخی پژوهش‌های روان‌شناختی انجام‌شده نیز هماهنگ است؛ این پژوهش‌ها بیانگر آن است که ما در استنتاج‌های خود بر ملاحظات تبیینی به‌عنوان راهنمونی به استنتاج تکیه می‌کنیم.

۴. این مدعا تمایل ما به تفکر و استدلال در قالب علّیت و نه قالب منطقی را تبیین می‌کند.

۵. این مدعا با سازوکار دو مرحله‌ای برای رسیدن به فرضیه یا تبیین مورد نظر مناسب است که طبق آن در مرحله نخست فرضیه‌های مطرح ایجاد و سپس در مرحله دوم، یک فرضیه از میان آنها انتخاب می‌شود.

لیپتون این بحث را به‌ویژه در دو بخش با تفصیل بیشتری بیان می‌کند (Lipton, 2004: 71-90 & 121-141). وی اذعان می‌کند که هیچ کدام از استدلال‌هایی که برای اثبات مدعای راهنمونی ارائه کرده، به‌تنهایی مدعای راهنمونی را اثبات نمی‌کنند، ولی امیدوار است این استدلال‌ها به‌طور گروهی و انباشتی به حد قوی‌ای برسند.

### ۳. استنتاج بهترین تبیین و صدق‌نمایی

جذابیت تبیین، وابستگی آن را به عناصری مانند سادگی، انسجام و دقت می‌رساند که ممکن است اموری نسبی و غیرصدق‌محور به نظر برسند. از همین رو، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تأکید بر تقریر جذابیت‌محور در تبیین، با صدق‌نمایی سازگار است؟ لیپتون در این باره مباحث متعددی دارد، ولی دغدغه ما در اینجا نشان‌دادن ارتباط جذابیت و صدق است.

در واقع، مخالفان دیدگاه لیپتون، برخلاف وی که جذابیت را نشانه صدق می‌داند، نمی‌پذیرند که میان تبیین جذاب و صادق بودن آن رابطه‌ای وجود داشته باشد. از این رو، محور اصلی مباحث وی در این باره بررسی اشکال‌هایی است که در رد صدق‌نمابودن استنتاج بهترین تبیین جذابیت‌محور مطرح شده‌اند. سه اشکال از مهم‌ترین اشکال‌ها در این باره عبارتند از: ۱. اشکال نادیده‌انگاری؛ ۲. اشکال نسبی‌بودن پسند؛ ۳. نبود پیوند میان جذابیت و صدق. در ادامه این اشکال‌ها و پاسخ لیپتون را بررسی می‌کنیم.



## الف) اشکال نادیده‌انگاری

اشکال «نادیده‌انگاری» (underconsideration) از اشکالاتی است که ون فراسن بر استنتاج بهترین تبیین مطرح کرده است. این اشکال فرایند انتخاب یک علت به‌عنوان علت تبیین‌گر را به چالش می‌کشد؛ سازوکاری که از طریق آن مشخص می‌کنیم که کدام علت از میان علت‌های مختلف تبیین‌کننده پدیده مورد نظر است، دو مرحله دارد:

۱. فرایند ایجاد که در نتیجه آن تنها شمار اندکی از علت‌های احتمالی در نظر گرفته می‌شوند؛

۲. فرایند انتخاب یک علت از میان علت‌های احتمالی که در مرحله نخست گردآوری شده‌اند. عوامل تبیینی، در هر دو مرحله نقش دارند. این امر، به‌ویژه در بستر استنتاج مقایسه‌ای روشن‌تر است. راه انتخاب یک علت انجام‌دادن آزمایش‌های بیشتر است. این همان کاری بود که سملوایز انجام داد. البته این فرایند، معمولاً ما را به علت واحد نمی‌رساند، ولی در ادامه عوامل تبیینی‌ای که به آنها اشاره شد از جمله سازوکار و وحدت، ما را در رسیدن به علت یاری می‌کنند.

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود به نادیده‌انگاشته‌شدن برخی از علت‌ها مربوط می‌شود، زیرا در وهله اول، تنها اندکی از علت‌های بالفعل و احتمالی را لحاظ می‌کنیم و هرگز فهرست همه علت‌ها را در نظر نمی‌آوریم، زیرا فهرست همه علت‌ها و فرضیه‌ها بسیار زیادتر از آن است که بتوان گردآوری کرد و بی‌شک در این گزینش، گزینه‌هایی را نادیده می‌گیریم و چون آنها را هرگز در نظر نگرفته‌ایم، کنار گذاشتن آنها هیچ مبنایی ندارد. از همین جا، اشکال «نادیده‌انگاری» مطرح می‌شود.

پاسخ لیتون به این اشکال را می‌توان در چند نکته جمع‌بندی کرد (Lipton, 2004: 150-164): وی در نخستین پاسخ بر نقش عوامل تبیینی تأکید می‌کند. از نظر وی عوامل تبیینی هم در ایجاد تبیین‌های بالقوه و هم در انتخاب یک تبیین از میان آنها نقش دارند. شیوه ایجاد فرضیه‌های مطرح، به نحوی است که فرضیه‌هایی ترجیح داده می‌شوند که با باورهای پس‌زمینه‌ای ما سازگار باشند و فرضیه‌هایی رد می‌شوند که پذیرش آنها مستلزم رد باورهای پس‌زمینه‌ای باشد.





به این ترتیب، باورهای پس‌زمینه‌ای ما باعث ایجاد برخی فرضیه‌ها و رد برخی دیگر می‌شوند و از این راه خود را حفظ می‌کنند. این باورها، با طی کردن این روش، فرضیه‌هایی را ایجاد و فرضیه‌هایی را رد می‌کنند، ولی لیپتون در مرحله بعد می‌پذیرد که چالش «نادیده‌انگاری» جدی‌تر از این مقدار است و ضمن بررسی پاسخ‌های ممکن، در پایان تأکید می‌کند اشکال نادیده‌انگاری اشکالی است که نه تنها بر الگوی استنتاج بهترین تبیین، بلکه بر همه‌الگوها در مسئله توصیف استقرار وارد است. به بیان دیگر، این اشکال نه تنها بر استنتاج بهترین تبیین، بلکه بر همه استقرارهایی که دارای فرایند دو مرحله‌ای ایجاد فرضیه‌ها و گزینش از میان آنها هستند وارد است.

با این حال، لیپتون این پاسخ کلی را به اشکال یادشده می‌دهد که برای آنکه هیچ فرضیه و تبیینی نادیده‌انگاشته نشود، می‌توان کاری کرد که همه فرضیه‌های احتمالی در قالب دو نظریه رقیب جمع شوند و در نتیجه هیچ فرضیه‌ای نادیده گرفته نشود، بلکه همه تبیین‌ها در دسترس ما باشند و ما از میان آنها تبیینی را به‌عنوان بهترین تبیین برگزینیم. چگونه می‌توان به این مطلوب رسید؟ راهی که لیپتون ارائه می‌دهد آن است که دو دسته فرضیه در نظر می‌گیریم: در یک سو، فرضیه مورد نظر و در سوی دیگر، نقیض آن فرضیه قرار می‌گیرد و روشن است که نقیض فرضیه شامل همه فرضیه‌های غیر می‌شود. با این کار، دو فرضیه داریم که رقیب یکدیگرند و شامل همه فرضیه‌ها یا تبیین‌های مطرح نیز می‌شوند، زیرا هر تبیینی یا تبیین مورد نظر ماست یا نقیض آن است و با توجه به اینکه نقیض فرضیه ما شامل همه فرضیه‌های رقیب می‌شود، دیگر فرضیه یا تبیینی باقی نمی‌ماند که نادیده‌انگاشته شود.

### ب) اشکال نسبی بودن پسند

مطابق این اشکال را که هانگرفورد مطرح می‌کند، جذابیت تبیینی، امری بسیار ذهنی است و از فردی به فرد دیگر در تغایر است؛ نتیجه این امر خارج شدن دیدگاه لیپتون از عینیت و تبدیل شدن آن به دیدگاهی ذهن‌گرایانه و نسبی است. لیپتون در پاسخ به این اشکال، دو نکته را یادآور می‌شود:





۱. این سخن که تبیین امری مخاطب محور است، اثبات نمی کند که استنتاج بهترین تبیین نمی تواند توصیف کننده استدلال قابل اعتمادی باشد، زیرا اساساً هرگونه استنتاج قابل اعتماد، خودش وابسته به مخاطب یا مخاطب محور است. استنتاج تضمین شده بر قرینه‌ای که در دسترس ماست وابسته است و به یقین افراد مختلف قرینه‌های مختلفی در دسترس دارند؛ در واقع، نوسان و تغییر استنتاجی ناشی از نوسان و تغییر قرینه است. همچنین استنتاج به شدت بر باورهای پس زمینه‌ای نیز وابسته است و این باورها از شخصی به شخص دیگر در تغایرند.

۲. درست است که تبیین به مخاطب وابسته است، ولی استنتاج نیز همین گونه است و ما دلیلی نداریم که نسبت یکی از آنها را بیشتر از دیگری بدانیم. عوامل و عناصر تبیینی (وحدت، سازوکار، دقت و جز آن) به همان میزان در جانب تبیین، نسبی گرایانه هستند که در جانب استنتاج، زیرا در هر دو مورد یکسانند. با این حال، امتیاز استنتاج بهترین تبیین این است که با تقریری معقول از نسبت مطلوب سازگارست. همچنان که گذشت، ممکن است دو شخص درباره تبیین خوب دو نظر متفاوت داشته باشند، زیرا هر کدام با نظر به زمینه مقایسه متفاوتی به یک تبیین علاقه مند هستند (Lipton, 2004: 143-144).

### ج) نبود پیوند میان جذابیت و صدق

اشکال سوم را که ولتایر مطرح می کند (Lipton, 2004: 144-147)، رابطه میان جذابیت و صدق را هدف می گیرد. بر اساس این اشکال، در الگوی استنتاج بهترین تبیین، جذابیت نقش محوری دارد و هر تبیینی که بیشترین جذابیت را داشته باشد، صادق قلمداد می شود، ولی همواره ممکن است جهان ممکن وجود داشته باشد که جذاب تر از جهان ما باشد.

بنابراین، چرا باید معتقد باشیم که ما در جذاب ترین جهان از میان همه جهان‌های ممکن قرار داریم؟ حتی اگر جذابیت را امری عینی بدانیم، پرسش این است که به چه علت باید آن را با صدق منطبق بدانیم؟ استنتاج بهترین تبیین، پاسخی برای این معضل ندارد و از این رو، با پذیرش استنتاج بهترین تبیین، هیچ دلیلی برای تبیین موفقیت نظریه‌های علمی نخواهیم داشت و به ناچار باید موفقیت نظریه‌های علمی را معجزه

بدانیم! در واقع، اشکال و لتایر این است که حتی اگر جذابیت را امری عینی بدانیم، دلیلی نداریم که معتقد باشیم تبیینی که بیشترین فهم را فراهم می‌کند (جذاب‌ترین تبیین) از بیشترین احتمال صدق برخوردار است.

لیپتون در پاسخ نخست به این اشکال می‌گوید که در استدلال‌های استقرایی، رابطه جذابیت با صدق، رابطه ضروری و قطعی نیست. نباید تصور شود که استدلال‌های استقرایی همیشه به صدق می‌رسند. بنابراین، نمی‌توان گفت هر چیزی که جذاب است، باید صادق هم باشد، زیرا استدلال‌های استقرایی، فسخ‌پذیرند و از این رو، همواره احتمال از میان رفتن نتیجه با افزوده شدن مقدمه یا مقدمات جدید وجود دارد. تنها در استدلال‌های قیاسی می‌توان مدعی شد که اگر مقدمات صادق باشند، نتیجه ضرورتاً صادق خواهد بود. پس اشکال فوق در مورد همه استنتاج‌های غیرقیاسی مطرح می‌شود و محدود کردن آن به استنتاج بهترین تبیین بی‌دلیل است. بنابراین، ممکن نبودن توجیه استقرانه به توصیف خاصی از استنتاج‌های استقرایی، بلکه اساساً به ماهیت استقرایی بودن آنها باز می‌گردد.

پاسخ دوم لیپتون آن است که هرچند در استنتاج بهترین تبیین نمی‌توان ادعای رسیدن به صدق قطعی کرد، می‌توان احتمال رسیدن به صدق را اثبات کرد. لیپتون برای اثبات این امر، دو گام برمی‌دارد: نخست مدعی می‌شود که روش مورد استفاده در علوم به احتمال ما را به صدق می‌رساند و در مرحله دوم می‌گوید چون روشی که در علوم استفاده می‌شود همان استنتاج بهترین تبیین است، در نتیجه استنتاج بهترین تبیین ما را به صدق احتمالی می‌رساند.

#### ۴. بررسی و نقد دیدگاه لیپتون

در ادامه، برخی از مهمترین عناصر دیدگاه لیپتون را بررسی و نقد خواهیم کرد:

##### الف) عدم تفاوت الگوی علی لیپتون با شیوه تفاوت میل

این نقد ابداعی بودن مدل استنتاج بهترین تبیین را زیر سؤال می‌برد. همچنان که گذشت، لیپتون به‌رغم اذعان به تشابه دیدگاهش با روش استنتاج علی میل (به‌ویژه شیوه تفاوت





میل)، آن را جبران کننده کاستی‌های الگوی علی و در نتیجه برتر از آن قلمداد کرد. برخی همچون راپاپورت (Rappaport, S.) این نکته را رد کرده‌اند. راپاپورت تأکید می‌کند که مدل استنتاج بهترین تبیین لیپتون با دیدگاه استنتاج علی مطرح در روش میل تفاوت چندانی ندارد و از این رو، امتیازی بر مدل میل ندارد (Rappaport, 1996: 65-80).

در واقع، اثبات تفاوت میان استنتاج بهترین تبیین لیپتون و دیدگاه استنتاج علی میل بسیار مشکل است. در شمای کلی و ساختاری که از مدل لیپتون بیان شد، جذاب‌ترین تبیین انتخاب می‌شود. در شیوه تفاوت میل نیز جذاب‌ترین تبیین از میان تبیین‌های بالقوه رقیب انتخاب می‌شود. لیپتون شرط تفاوت میل را برای تعیین جذاب‌ترین تبیین به کار می‌برد و خود لیپتون به شباهت دیدگاهش (تبیین مقایسه‌ای) با شیوه تفاوت توجه دارد و می‌گوید معضل سوم برای استنتاج بهترین تبیین آن است که آیا به واقع این دیدگاه بهتر از شیوه میل است یا نه؟ لیپتون می‌کوشد به این معضل پاسخ دهد، اما به نظر می‌رسد در این کار ناکام است.

### ب) جذابیت و احتمال (تذراهنمونی)

همچنان که گذشت، به باور لیپتون بهترین بودن تبیین با تکیه بر جذابیت که یک ویژگی تبیینی است انتخاب می‌شود، نه بر مبنای احتمال که یک ویژگی معرفتی است. از سوی دیگر، لیپتون هرگز جذابیت تبیین را جدا از محتمل بودن آن نمی‌داند. از اینجاست که مدافعان استنتاج بهترین تبیین باید میان جذابیت و استنتاج، پلی را مفروض بگیرند؛ یعنی باید مدعی شوند که جذاب بودن تبیین در پیوند با محتمل بودن آن است. تذراهنمونی لیپتون در واقع، برای ایجاد همین پیوند است.

یکی از جدی‌ترین نقدها بر لیپتون که سمن (Salman) مطرح کرده، به همین ایده راهنمونی و همین ادعای لیپتون مربوط است. محور اشکال وی آن است که ترجیح یک فرضیه بر دیگر فرضیه‌ها، برخلاف آنچه که در استنتاج بهترین تبیین گفته می‌شود، مبتنی بر این داوری نیست که کدام فرضیه بیشترین تبیین را داراست (چیزی که لیپتون آن را

جذاب‌ترین تبیین می‌نامد)، بلکه بر این داوری مبتنی است که کدام فرضیه احتمال صدق بیشتری دارد و این احتمال بر اساس مبانی بیزگرایانه تعیین می‌شود، نه جذابیت (Salmon, 2001a: 61-91). بنابراین، می‌توان آنچه را که ترجیح داده شده بهترین تبیین دانست و مقصود از «بهترین» نیز «محتمل‌ترین» می‌باشد.

از نظر لپتون ما برای قضاوت دربارهٔ محتمل بودن فرضیه‌ها، از عوامل تبیینی استفاده می‌کنیم؛ یعنی عوامل تبیینی (از جمله جذابیت) راهنمون ما برای رسیدن به محتمل بودن فرضیه هستند. این همان چیزی است که اشکال سمن در آن تردید می‌کند و مبنای این تردید این دیدگاه اوست که عنصر راهنمون به محتمل بودن فرضیه را باید در جای دیگر، یعنی در اصل بیزی جست، نه در عوامل تبیینی. بدین قرار، سمن و دیگر کسانی که این دیدگاه را مطرح می‌کنند، بیزگرایی و تبیین‌گرایی (استنتاج بهترین تبیین) را در تعارض با یکدیگر و جمع‌ناپذیر می‌دانند. از نظر سمن، راه حل مسئلهٔ توصیف را می‌توان در رویکرد بیزی یافت، نه در استنتاج بهترین تبیین که لپتون مدعی است.

سمن از این جهت استنتاج بهترین تبیین را دفاع‌ناپذیر می‌داند که معتقد است ملاحظات تبیینی (یعنی ویژگی‌هایی مانند وحدت، سادگی و دقت که باعث جذاب شدن تبیین می‌شوند)، نقشی بسیار کمتر از آنچه لپتون در استنتاج بهترین تبیین بیان می‌کند دارند.

از سوی دیگر، تلاش‌ها برای اثبات ارتباط میان عوامل تبیینی و نتایج معرفتی چندان قرین توفیق نبوده‌اند؛ برای مثال، دربارهٔ عنصر سادگی مباحث بحث‌انگیز بسیاری وجود دارد که تردید در وجود ارتباط میان سادگی و صدق از جمله آنهاست؛ به گونه‌ای که برخی مانند سمن معتقدند که دانشمندان غالباً تبیین‌های ساده را با چشم تردید می‌نگرند و حتی آنها را بدان سبب که بیش از حد ساده‌اند رد می‌کنند (Salmon, 2001b: 121-136). اشکال‌های متعدد دیگری نیز دربارهٔ عناصر تبیینی، به ویژه عنصر سادگی مطرح است که مجال طرح آنها در اینجا نیست (برای بحث بیشتر، نک: نصیری، ۱۳۹۲:

۲۲-۵۰ و نیز Baker, 2010).



### ج) پژوهش سملوایز

راه دیگر برای ایجاد پل میان جذابیت و احتمال نشان دادن ارتباط آنها در نمونه‌های عینی فعالیت‌های دانشمندان است. چنان‌که گذشت، لپیتون یکی از مشهورترین پژوهش‌های تاریخ پزشکی، یعنی پژوهش سملوایز را در این باره بررسی کرده است. این پژوهش، از موارد موفقیت‌آمیز پژوهش‌های علمی است و لپیتون می‌کوشد نشان دهد که سملوایز با استفاده از عوامل تبیینی و بر مبنای جذابیت تبیینی، به این موفقیت رسیده است.

در بررسی دیدگاه لپیتون باید پرسید آیا به‌واقع سملوایز به این دلیل به تبیین مزبور رسید که آن تبیین جذاب‌تر از تبیین‌های رقیب بود؟ از نظر لپیتون سملوایز با توجه به عوامل تبیینی بود که در پژوهش خود کامیاب شد، ولی می‌توان گفت درست است که ملاحظات تبیینی به سملوایز در صورت‌بندی و آزمودن فرضیه‌ها کمک کردند، ولی آنچه تعیین کرد که یک فرضیه باید رد یا قبول شود، نتایج آزمون‌ها بود، نه ملاحظات تبیینی. در واقع، جذابیت تبیینی به یک باره مطرح نشد. در هیچ نقطه‌ای سملوایز به دلیل جذابیت یا عدم جذابیت یک فرضیه به پذیرش یا رد آن پرداخت.

از سوی دیگر، یکی از نقدهای کلی که در مسئله مصادیق پژوهشی بر لپیتون وارد است آن است که لپیتون به اندازه کافی به پژوهش‌های دانشمندان مراجعه نکرده است. از همین‌رو، یکی از نقدها بر دیدگاه لپیتون (Lipton, 2006: 331-361) این است که لپیتون کار تجربی نکرده است، بلکه تنها آنچه را که در ذهنش بوده منتقل کرده و هیچ شاهی از کار دانشمندان نیاورده است. در واقع لپیتون ادعا می‌کند که دانشمندان در مقام توصیف از استنتاج بهترین استفاده می‌کنند، ولی منتقدان می‌گویند که باید دید دانشمندان در مقام توصیف چه می‌کنند و آیا این امر ادعای لپیتون را تأیید می‌کند یا آنکه کاملاً ضد آن است. پس لپیتون برای اثبات مدعای خود می‌بایست از کارهای دانشمندان مختلف شاهد می‌آورد.

### د) اشکال نادیده‌انگاری

بر اساس اشکال نادیده‌انگاری، همواره این احتمال هست که نظریه یا نظریه‌های دیگری



باشند که در فهرست گردآمده در مرحله اول، مغفول مانده باشند. چنان که گذشت، لیتون دو پاسخ کلی به این اشکال مطرح می‌کند. در نخستین پاسخ مدعی می‌شود که این اشکال تنها به الگوی استنتاج بهترین تبیین وارد نمی‌شود، بلکه بر همه استنتاج‌های استقرایی وارد می‌شود. پس لیتون در اینجا مانند واکنشی که به اشکال هیوم داد، به صورت ضمنی می‌پذیرد که این اشکال بر دیدگاه او وارد است.

در واکنش دوم، مدعی می‌شود که می‌توان این چالش را حل کرد؛ می‌توان کاری کرد که همه فرضیه‌های محتمل کاملاً در نظر گرفته شوند و هیچ فرضیه مغفولی باقی نماند. راهکار لیتون برای این کار، ساختن نقیض فرضیه مورد نظر است. بدین ترتیب، ما دو فرضیه خواهیم داشت: فرضیه اصلی و فرضیه نقیض آن. بی‌گمان دامنه نقیض فرضیه، شامل همه فرضیه‌های محتمل می‌شود و بدین ترتیب، هیچ فرضیه‌ای نادیده گرفته نخواهد شد، اما باید گفت این راهکار در عمل هیچ تأثیری ندارد و با این فرض، اساساً چیزی تبیین نمی‌شود. درست است که بنا به فرض نظریه را با نقیضش در نظر می‌گیریم و در نتیجه دو نظریه رقیب داریم، ولی باید گفت در این فرض، نظریه دوم اساساً بیهوده است و چیزی را تبیین نمی‌کند.

با توجه به اینکه نظریه نقیض دربردارنده همه نظریه‌های رقیب است، شامل هزاران و بلکه میلیون‌ها نظریه است. بنابراین، پرسش این است که نظریه اصل را باید با کدام یک از این هزاران نظریه مقایسه کرد؟ اگر بخواهیم یکی از آنها را برگزینیم، همچنان هزاران نظریه رقیب باقی می‌ماند که باید در قالب نقیض این نظریه انتخاب و مطرح شوند و این داستان همین‌طور ادامه خواهد داشت. البته دیگران هم به اشکال نادیده‌انگاری پرداخته و آن را پاسخ داده‌اند (برای مثال، نک: Psillos, 1999: 218).

## ه) ابهام در علیت

همچنان که گذشت، لیتون در مسئله توصیف الگوی علی را پذیرفت، ولی به دلیل وجود کاستی‌هایی در آن، الگوی استنتاج بهترین تبیین را به‌عنوان مکمل آن مطرح کرد. یکی از نقدهایی که منتقدانی مانند لیدمن (Lipton, 2006: 331-361) مطرح کرده‌اند



ارائه‌نشدن دیدگاه خاصی از سوی لیپتون درباره ماهیت و سازوکار علیت است. می‌دانیم فیلسوفان درباره ماهیت علیت و مسائل مرتبط با آن دیدگاه‌های گوناگونی دارند، ولی لیپتون در این زمینه دیدگاهی را مطرح نکرده و به‌نوعی خود را بی‌طرف دانسته است، درحالی‌که از نظر لیدیمن، بی‌طرف بودن در این زمینه امکان‌پذیر نیست و به‌زیر سؤال رفتن کل طرح لیپتون خواهد انجامید. به اعتقاد لیدیمن اگر بخواهیم دیدگاه لیپتون را اصلاح کنیم تا با یکی از دیدگاه‌ها درباره علیت سازگار باشد، با روشی که لیپتون در طرح خود در پیش گرفته است، سازگار نخواهد شد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به نقدهایی که مطرح شد، می‌توان گفت دیدگاه لیپتون در حل مسئله توصیف استدلال‌های استقرایی، هرچند دارای امتیازات زیاد و برخوردار از نکته‌های ژرف و بدیعی است، کاستی‌هایی نیز دارد. با این حال، ارزش کار وی بسیار زیادتر از آن است که بتوان با چند نقدی که مطرح شد از آن کاست. شاید بتوان با بررسی بیشتر جوانب مسئله و جبران کاستی‌های دیدگاه وی همچنان آن را برترین دیدگاه در این زمینه دانست.





1. Baker, A. (2010), "Simplicity," Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/simplicity/>
2. Friedman, M. (1974), "Explanation and Scientific Understanding," *Journal of Philosophy* 71.
3. Harman, G. (1965), "The Inference to the Best Explanation," *The Philosophical Review* 74 (1).
4. \_\_\_\_\_ (1992), "Reviewed work (s): Inference to the Best Explanation, by Peter Lipton," *Mind, New Series*, 101(403).
5. Hempel, C. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press.
6. Hintikka, J. (1998), "What is Abduction?" Transactions of the Charles S. Peirce, *Society* 34.
7. Lipton, P. (n.d.), "What Good Is An Explanation?"
8. \_\_\_\_\_ (2000), "Inference to the Best Explanation," In: W. N.-S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, New York: Blackwell.
9. \_\_\_\_\_ (2004), *Inference to the Best Explanation* (2nd ed.), New York: Routledge.
10. \_\_\_\_\_ (2006), "Review Symposium: Wouldn't It Be Lovely: Explanation And Scientific Realism," *Metascience*.
11. Peirce, C. (1931-1935), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce Vol. 5*, P. W. C. Hartshorne (ed.), Cambridge: Harvard University Press.
12. Popper, K. (1979), *Objective Knowledge: An Dvolutionary Approach* (2 ed.), Oxford: Clarendon Press.
13. Psillos, S. (1999), *Scientific Realism: How science tracks truth*, London and New York: Routledge.



نظر

14. \_\_\_\_\_ (2007), "The Fine Structure of Inference to the Best Explanation," *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (2).
15. Rappaport, S. (1996), "Inference to the Best Explanation: Is It Really Different From Mill's Method?" *Philosophy of Science* 63.
16. Review Symposium: Wouldn't It Be Lovely: Explanation And Scientific Realism (2005), 2006, DOI 10.1007/s11016-005-3431-7, (2006), *Metascience*, 331-361.
17. Salmon, W. (2001a), "Explanation and Confinuation: A Bayesian Critique of Inference to the Best Explanation' Explanation," In: G. H. (eds.), *Theoretical Approaches and Applications*, Dordrecht: Kluwer.
18. \_\_\_\_\_ (2001b), "Reflections of a Bashful Bayesian: A Reply to Peter Lipton," In: G. H. (eds.), *Explanation: Theoretical Approaches and Applications*, Dordrecht: Kluwer.
۱۹. نصیری، منصور (۱۳۹۰)، «رابطه فرضیه‌ریایی با استقرا و حدس»، نقدونظر، ش ۶۱ و ۶۸.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، تبیین در فلسفه علم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «اصل سادگی و نقش آن در اثبات خدا، بررسی دیدگاه سوئینبرن»، نقدونظر، ش ۷۱.



۵۸

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵

## نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت

سیدمحمد اکبریان\*

### چکیده

تباین میان دین و معنویت، یکی از نتایج نظریه پیوند عقلانیت و معنویت است. استاد مصطفی ملکیان در این رویکرد، معنویت را در سه ویژگی اصلی با آموزه‌های اساسی دین ناسازگار دانسته است. ایشان آخرت‌گرایی، مابعد الطبیعه سنگین و تقلید را سه ویژگی اصلی دین می‌داند که با سه مؤلفه اصلی و اجتناب‌ناپذیر معنویت، یعنی دنیاگرایی، مابعد الطبیعه سبک و زندگی اصیل انسان معنوی، متباین می‌داند. به باور ایشان تباین در مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت، به تباین در خود آنها می‌انجامد. وی معنویت را باورهایی می‌داند که موجب آرامش و کاهش آلام انسان می‌شود و منظور او از عقلانیت نیز که با معنویت پیوند دارد، عقلانیت ابزاری است. موارد ادعایی ناسازگاری دین و معنویت، افزون بر اینکه با اشکال‌هایی در مبانی و مفاهیم به کاررفته در نظریه مواجه است، اشکال‌هایی در ساختار درونی نظریه و نیز با دیگر مدعیات نظریه‌پرداز دارد؛ معنویت در این نظریه می‌تواند به آخرت‌گرایی و به مابعد الطبیعه سنگین بینجامد و باورهای دینی نیز می‌تواند بر اساس مبانی نظریه‌پرداز از عقلانیت برخوردار باشد. بنابراین، تباین ادعایی دین و معنویت قابل رفع است.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، دین، عقلانیت، آخرت‌گرایی، تقلید، سکولاریسم.



## مقدمه

نظریه پیوند میان معنویت و عقلانیت<sup>۱</sup>، با هدف کاهش آلام بشری بیان شده است. استاد ملکیان در این نظریه بر آن است که دین در گذشته برای ایفای همین هدف بوده است، ولی اکنون دیگر نمی‌تواند آن نقش گذشته خود را ایفا کند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴) و تنها راه کاهش رنج و آلام بشری در جهان معاصر، روی آوردن به معنویت است (همو، ۱۳۸۹: ۶۹)؛ معنویتی که با مدرنیته سازگار باشد، زیرا معنویت، پروژه‌ای برای انسان مدرن (متجدد) و ایجاد آرامش و کاهش رنج اوست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۶۷-۲۷۲).

ایشان برای مدرنیته، مؤلفه‌هایی بر شمرده و برخی از آنها را اجتناب‌ناپذیر دانسته است. مهم‌ترین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته که وی آن را وجه جامع مؤلفه‌های دیگر می‌داند، عقلانیت آن است (همان: ۲۹۳؛ ملکیان، ۱۳۸۵: الف: ۴۱۸). معنویت نیز که در این رویکرد در پیوند با عقلانیت و مدرنیته است، واجد این ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر آن است. برخی از این ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر معنویت با باورها و مؤلفه‌هایی که ادیان سنتی از آن برخوردارند، تضاد دارند و چون این مؤلفه‌ها و باورها از مؤلفه‌های اصلی ادیان نیز هستند، تضاد میان عناصر اصلی دین و معنویت، به تضاد میان خود آنها می‌انجامد و امکان جمع میان دین و معنویت را منتفی می‌سازد. بر همین اساس، وی نتیجه می‌گیرد که «یک انسان دین‌دار نمی‌تواند معنوی باشد و دین‌داری با معنویت سازگار نیست» (ملکیان، ۱۳۸۵: ج: ۱۶). نوشتار حاضر، با چشم‌پوشی از نقد اصل نظریه «پیوند عقلانیت و معنویت» و مبانی و مدعاهای فراوان آن، تنها به نقد و بررسی ویژگی‌ها و عناصری از معنویت در این نظریه می‌پردازد که آنها را در تضاد با دین دانسته است.

البته ملکیان در هنگام طرح نظریه خود، گاهی از رابطه تقابلی «غیرمتباین دین و معنویت» نیز سخن گفته و معنویت را نسبت به دین لااقتضا دانسته است که می‌تواند با

---

۱. البته جناب استاد ملکیان از رویکرد خود به عنوان «نظریه» یاد نکرده است، ولی از آنجا که دیدگاه ایشان در میان صاحب‌نظران به عنوان نظریه معروف است، ما نیز با عنوان نظریه به آن اشاره کرده‌ایم.



دین‌داری نیز قابل جمع باشد (همو، ۱۳۸۱: ب: ۲۰) و بر همین اساس در برهه‌های پیشین طرح نظریه خود معتقد شده بود که «انسان معنوی می‌تواند متدین نیز باشد» (همو، ۱۳۸۹: ۷۰)، ولی چون این باور را به سابقه فکری خود ارجاع داده، یعنی به زمانی که از «عقلانی شدن دین» سخن می‌گفت و بعدها از آن عدول کرده است (<http://malakeyan.blogfa.com/post/15>)، در نوشتار حاضر نیز آن را در نظر نمی‌گیریم و رویکرد «تباین دین و معنویت» را که نگاه جدیدتر ایشان است، بررسی می‌کنیم.

پیش از طرح مدعای اصلی و نقد رویکرد نظریه‌پرداز محترم به «نسبت دین و معنویت»، نگاهی گذرا به برخی از نقدهای صورت گرفته بر این نظریه نشان می‌دهد که بسیاری از اشکال‌های منتقدان بر رویکرد نظریه‌پرداز به نسبت دین و معنویت با یکی از دو ضعف مواجه است: برخی از نقدها بر این رویکرد، تنها به ادعای پیشین (لابشرط بودن معنویت نسبت به دین) توجه کرده و کوشیده‌اند معنویت بشرط دین و ملازم با آن را اثبات کنند (رشاد، ۱۳۸۸: ۲۴ و ۲۸). به همین دلیل، به ادعای تباین دین و معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت و نقد آن توجه نداشته‌اند.

نقدهای دیگر نیز به مفهوم خاص معنویت و عقلانیت در نظریه و کاربرد آنها و نیز به مبانی خاص نظریه‌پرداز بی‌توجه بوده‌اند. معنویتی که در این نظریه متباین با دین شناخته شده، غیر از معنویتی است که متفکران مسلمان آن را در پیوند با دین، بلکه در بطن آن یا جزئی از دین دیده‌اند. همچنین عقلانیتی که ملکیان برای اثبات باورهای معنوی از آن بهره می‌گیرند، عقل عملی و ابزاری است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳؛ همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶)، زیرا معتقد است «به جهت مشکلات معرفت‌شناختی که در طلب صدق و کذب مدعیات جهان‌بینی‌های مختلف وجود دارد و اثبات نشدن صدق و کذب آن باورها با عقل نظری، باید برای ارزیابی آنها به آثار و نتایج عملی آنها رجوع کنیم» (همو، ۱۳۸۵ الف: ۳۱۵).

ایشان بر مبنای تفکر پساتجدد که به ناواقع‌گرایی عقل استدلالی معتقد است (همو، ۱۳۸۷: ۵۳)، عقل نظری را از کشف واقعیت‌ها ناتوان می‌داند و معتقد می‌شود که معنویت مقامی است که در آن «دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳: ۸)، در حالی که مبنای دین‌باوران بر اثبات باورها و متافیزیک دینی با عقل استدلالی و نظری





است. تفکیک‌نشدن این دو نوع عقلانیت و بی‌توجهی به مبانی نظریه‌پرداز در عقلانیت معتبر، موجب شده است تا بسیاری از اشکالات منتقدان ناموجه باشد؛ برای مثال، در انتقاد به موضع ملکیان در «غیرعقلانی دانستن دین و عقلانی دانستن معنویت»، گفته‌اند که ملکیان نمی‌تواند دین را که سرچشمه معنویت است، غیرعقلانی بداند و در عین حال معنویت را که از دل دین بیرون آمده و گوهر آن است، عقلانی بداند (رشاد، ۱۳۸۸: ۲۹). اشکال این نقد تفکیک‌نکردن دو نوع عقلانیت است.

غیرعقلانی بودن دین در نظر ملکیان، به معنای اثبات‌ناپذیری گزاره‌ها و متافیزیک آن با عقل استدلالی است و عقلانی بودن معنویت، عقلانی بودن باورهای معنوی با عقل عملی و ابزاری است. ضمن آنکه گوهر دین نزد آقای ملکیان با معنای مورد نظر منتقد متفاوت است. همچنین بر ادعای نظریه‌پرداز در «متباین دانستن تعبد دینی و عقلانیت» انتقاد شده است که وقتی تعبد بر اساس استدلال عقلانی باشد، مابین با عقلانیت نیست.<sup>۱</sup> اشکال این انتقاد نیز آن است که نظریه‌پرداز بر مبنای عقلانیت پساتجدد، اصولاً عقل استدلالی را بر اثبات واقعیت‌ها معتبر نمی‌داند تا بتوان از آن برای اثبات متافیزیک دین یا اثبات آنچه که تعبد ما را به دین عقلانی می‌سازد بهره گرفت؛ پس اگر بناست نقدی بر این ادعا وارد شود، پیش از هر چیز باید متوجه مبنای عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی نظریه‌پرداز باشد.

ایشان عقلانیت سنتی را عقلانیت واقع‌گرا می‌شناسد و عقلانیت پساتجدد را عقلانیت غیرواقع‌گرا می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۳) و بر اساس عقلانیت پساتجدد، باورها و متافیزیک دینی را که مبتنی بر واقع‌گرایی است، اثبات‌ناپذیر دانسته و باورهای معنوی را که با عقل عملی اثبات می‌کند، برخوردار از عقلانیت می‌داند.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل بی‌اعتنایی نظریه‌پرداز به نقدهای دیگران نیز می‌تواند ناشی از توجه‌نداشتن منتقدان به مبانی خاص او باشد. او مهم‌ترین نقدها بر نظریه خود را نه از سوی سنت‌گرایان، بلکه از سوی پست‌مدرن‌ها می‌داند (همو، ۱۳۸۹: ۸۱)، زیرا بر

۱. همانند این استدلال در بسیاری از نقدها وارد شده است، از جمله: رشاد، ۱۳۸۸: ۲۸؛ فنایی اشکوری: ۱۳۸۴؛ فنایی، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۶؛ همتی مقدم، ۱۳۸۴.

اساس اصول و مبانی خودش به نقد وی پرداخته‌اند. نقد حاضر با التفات به این تفاوت‌ها در مبانی و با تفکیک نقد بر مبانی و مفاهیم از نقد درونی، کوشیده است موارد ادعایی ناسازگاری دین و معنویت را به‌طور عمده در چارچوب مبانی و مفاهیم مورد نظر نظریه‌پرداز بررسی و نقد کند.

## دین

با چشم‌پوشی از تعریف‌های درون‌دینی و برون‌دینی موجود از دین، دین مورد نظر در این نظریه که نسبت آن با معنویت تبیین تلقی شده، دین سنتی تاریخی است؛ یعنی دین‌های خاصی که اصول اعتقادی، آداب و اخلاق مشخص داشته‌اند و دارای چارچوب و نظام خاص و معین هستند؛ مانند دین اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، هندویسم و ...

نظریه‌پرداز در برخی از آثار خود میان دین یک، دو و سه تفکیک می‌کند؛ وی دین یک را همه متون مقدس یک دین، دین دو را شرح‌ها و تفسیرهای متفکران آن دین و دین سه را تحقق تاریخی آن دین تعریف می‌کند و معنویت را با دین یک سازگار و بلکه لب و گوهر آن می‌داند و ناسازگاری معنویت با دین را، متوجه دین دو و سه می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۸). اما این نوع رویکرد او در «نسبت دین و معنویت»، به آن دوره‌ای از تفکر ایشان مربوط است که معنویت را «دین متعقلانه» یا «دین عقلانی شده» (همو، ۱۳۸۰: ۷-۸)، تعریف کرده و انسان معنوی را «متدین متعقل» دانسته و برای آن ویژگی‌هایی بر شمرده بود و بر همین اساس معنویت را قابل جمع با دین (دین یک) می‌دانست. وی در آن برهه از تبیین دین و معنویت سخن نگفته بود، ولی بعدها به‌صراحت از تبیین میان دین‌داری و معنویت سخن نگفته بود، ولی بعداً مدرن را پارادوکسیکال دانسته‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۲۹۹). «تبیین دین و معنویت» در تمام اقسام دین خواهد بود، زیرا مؤلفه‌های اصلی دین که به باور ملکیان با معنویت ناسازگار است، عناصر اصلی «دین یک» نیز به‌شمار می‌آیند.





## معنویت

مفهوم معنویت در نظریه نخست با یک تعریف سلبی شناسایی می‌شود؛ مانند اینکه «معنویت، دین نیست» (همو، ۱۳۸۹: ۸۰)؛ در تعریف ایجابی نیز نخست به نتیجه آن تعریف می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲)؛ با این باور که معنویت را تنها به فرآورده آن می‌توان شناخت (همان؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۲۷۶).

بر اساس این نوع تعریف، «معنویت نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند.... و دست‌خوش اضطراب، دلهره و نومیدی نمی‌شود» (همو، ۱۳۸۵ الف: ۲۷۶). همین فرآورده گاهی به‌جای رضایت باطن، کمترین درد و رنج ممکن شناخته می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲). بعدها، «نحوه مواجهه با جهان هستی» که در تعریف معنویت بیان شده، چنین شناسایی می‌شود که «آدمی به‌لحاظ وجودشناختی معتقد باشد به اینکه جهان منحصر در آنچه قوانین فیزیکی، شیمی و زیست‌شناسی می‌گویند، نیست و به‌لحاظ معرفت‌شناختی نیز جهان در آنچه عقل‌های آدمیان درمی‌یابد منحصر نیست و حقایقی در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد و به‌لحاظ روان‌شناسی، روان یک فرد، روان مطلوب نیست و آدمی باید برای حصول به روان مطلوب بکوشد. هر فردی را که به این سه ایده وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی معتقد باشد می‌توان انسان معنوی نامید (همو، ۱۳۸۹: ۸۰).

مجموعه این تعریف‌ها بر این مسئله دلالت دارند که معنویت دارای دو جنبه اعتقادی و روان‌شناختی است. از جنبه اعتقادی، باور به وجود «راز» رکن اساسی آن است. «راز» در این تلقی چیزی است که از دایره شناخت عقلی ما خارج و عقل‌گریز است (همان) و «اگر کسی معتقد باشد که رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیست» (همان)، اما مهم‌تر از این باور که برای باورمندی به «راز»‌ها معیار قرار می‌گیرد، وجه روان‌شناختی معنویت، یعنی دست‌یابی به روان مطلوب و آرامش است که در ادامه بیان می‌شود. بنابراین، معنویت از نگاه نظریه‌پرداز به‌اجمال اعتقاد به وجود چیزهایی است که از توانایی شناخت عقلی انسان خارج است (راز) و برای انسان آرامش و رضایت باطن فراهم می‌آورد.



## عقلانیت

چون معنویت از دل عقلانیت بیرون می‌آید (همو، ۱۳۸۵: ج: ۱۶) و یکی از وجوه اصلی تبیین معنویت با دین نیز به جهت همین وجه عقلانیت و نیز به سبب تعریف خاص آن از عقلانیت است، شناخت مفهوم عقلانیت نیز ضروری است.

عقلانیت بنا بر تعریف ملکیان، «تبعیت کامل از استدلال صحیح» دانسته شده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۵). به باور ایشان، التزام و تبعیت از حکم عقل، صرفاً تبعیت از استدلال برهانی خدشه‌ناپذیر نیست، بلکه گاهی تبعیت از استدلالی است که نسبت به استدلال مقابل یا نقیض خود، احتمال صدق بیشتری دارد (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۷). با توجه به اینکه ملکیان سنخ استدلال‌ها را با هم متفاوت می‌دانند، به دو قسم عقلانیت نظری و عملی ورود می‌یابد. عقلانیت نظری، وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی وصف اعمال (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۶). به بیان دیگر، تناسب میزان دل‌بستگی نظری و پایبندی عملی به یک عقیده با میزان قوت و ضعف شواهد و قرائن آن عقیده، عقلانیت نظری و متناسب ساختن هر چه بیشتر وسایل با اهداف و اغراض، عقلانیت عملی است (همان: ۱۹؛ ۱۳۸۹: ۸۰)، اما عقلانیتی که در نظریه با معنویت پیوند می‌یابد، عقلانیت ابزاری است که قسمی از عقلانیت عملی است، زیرا هدف نظریه پرداز پیوند معنویت با عقلانیت متجدد است و «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳) و همین نوع از عقلانیت، معیار برای باورمندی به «رازها» و باورهای معنوی قرار می‌گیرد. اگر آنچه عقل‌گریز است و «راز» دانسته شده، موجب آرامش و بهداشت روانی شود، باورمندی به آن عقلانی است (همان)؛ یعنی از عقلانیت عملی (ابزاری) و پراگماتیستی برخوردار است (همو، ۱۳۸۵: ج: ۱۶). ایمان دینی نیز از نگاه ملکیان دقیقاً به همین معناست: «ایمان یعنی اعتقاد به گزاره‌ای که نه عقل‌پذیر است و نه عقل‌ستیز؛ در عین حال چیزی است که انتخاب می‌کنیم، چون موجب بهداشت روانی می‌شود» (همان).





## تباین معنویت و دین

برخی از مؤلفه‌های اصلی و بنیادین دین و معنویت از نگاه ملکیان با هم تباین دارند و بر همین اساس، تباین به اصل دین و معنویت راه می‌یابد. ایشان در نسبت‌دادن تباین میان دین و معنویت، گاهی آن را متوجه انسان متدین و معنوی می‌کند. با التفات دادن به این افزوده که تباین در واقع، میان فرد آرمانی از دو سو است؛ یعنی انسان معنوی که در مدرنیته تمام عیار است، با دین‌دار تمام عیار هیچ‌گاه قابل جمع نیستند (همان)، ولی با توجه به مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت که وی آنها را باهم متباین دانسته است، درمی‌یابیم که این موارد تنها باورهای فرد آرمانی از دو سو نیستند. اینها باورهایی هستند که خواه شخص، فرد آرمانی باشد یا نباشد، به آنها معتقد است و تباین به اصل دین سنتی و معنویت باز می‌گردد. مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت که با هم متباین دانسته شده‌اند؛ سه مؤلفه است که ضمن اشاره به نقدهای مبنایی، بر اساس ساختار و مبانی نظریه به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

## آخرت‌گرایی دین و دنیاگرایی معنویت

یکی از مؤلفه‌ها که در معنویت بر آن تأکید شده، وجه سکولار آن است که با آخرت‌گرایی دین متضاد شناخته شده است. معنویت سکولاریته، یعنی این‌جایی و اکنونی‌بودن و این‌جهانی‌بودن؛ بدین معنا که در معنویت، این جهان کانون توجه است (ملکیان، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷). این ویژگی معنویت برای آن است که معنویت، به‌عنوان رویکردی برای حل مشکل اساسی و تأمین اهداف زندگی انسان مدرن طرح‌ریزی شده است و انسان مدرن نیز «اهل نقد است و اهل نسیه نیست» (همان). پس، معنویت نیز به جهت این ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته (همو، ۱۳۸۱هـ: ۲۷۸) باید چنین باشد. بنابراین، انسان معنوی می‌کوشد با معنوی‌شدن، اموری را در همین دنیا تحصیل کند. او اکنون طالب آرامش، شادی درون و طالب امید است (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۱۶) و می‌خواهد در همین زندگی دنیا، تأثیر اعمال را بر آرامش، شادی، امید و رضایت باطنی ببیند (همو، ۱۳۸۱هـ: ۲۷۹). این ویژگی

معنویت با آخرت‌گرایی ادیان و دیدگاهی که ادیان نسبت به آخرت دارند، سازگار نیست (همان: ۲۷۸؛ ملکیان، ۱۳۹۱: ۳۸). پس تباین و ناسازگاری، هم متوجه متن دینی و معنویت می‌شود و هم با انتظار و خواسته‌ای که دین‌داران از دین و انسان‌های معنوی از معنویت دارند، ناسازگار خواهد بود.

البته ویژگی این جایی و اکنونی بودن بدین معنا نیست که آخرت باید انکار شود، بلکه انسان مدرن و معنوی می‌تواند به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد (همو، ۱۳۹۱: ۳۸) و اگر اعتقاد هم دارد، هدف و مقصود او قرار نمی‌گیرد. برای او مهم نیست که آخرتی وجود دارد. مهم این است که آزمایشگاه او همین جاست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۷۸). در واقع در معنویت مورد نظر، آخرت تعلیق می‌شود، نه انکار. «انسان معنوی، به دنبال پاداش و کیفر است، اما پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). بنابراین، پاداش آخری نمی‌تواند هدف او باشد.

وجه سکولاریته معنویت دو معنا را به‌طور عمده در نظر دارد: یکی آنکه کسی که می‌خواهد به گزاره‌ای باور داشته باشد، باید بتواند نتیجه و اثر مثبت آن را در همین دنیا مشاهده و تجربه کند (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۷۹). معنای دیگر آنکه دست‌یابی به شادی و آرامش در دنیا، هدف اصلی زندگی انسان معنوی است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). اگر معنای اول سکولاریته مورد نظر آقای ملکیان باشد، ناسازگار دانستن آن با آخرت‌گرایی دین صحیح نیست، زیرا در بیان این معنا (نتایج قابل مشاهده در دنیا) اذعان داشته است که لازم نیست تمام آثار در دنیا مشاهده شود، بلکه اگر تنها بخشی از آن بتواند مورد تجربه یا مشاهده در دنیا قرار گیرد، سخن معقولی است و با معنویت سازگار است (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۸۰).

مطابق بسیاری از آیات قرآن (نحل: ۹۷؛ عنکبوت: ۴۵ و ۴۶؛ رعد: ۲۸؛ طلاق: ۲-۳؛ سجده: ۳۲؛ روم: ۴۸ و انفال: ۶۷) نتایج اعمال نیک و بد انسان‌ها یا برخی از آثار آنها در همین دنیا نمایان می‌شود، اما اگر معنای دوم مورد نظر ایشان باشد که هدف اصلی از معنویت، آرامش در دنیا باشد و آخرت باید تعلیق شود، البته با وجه آخری دین تباین دارد. در آیات قرآن (انفال: ۶۷؛ اسراء: ۱۹؛ قصص: ۷۹ و روم: ۷) که بنابر تعبیر نظریه‌پرداز اسلام یک به‌شمار





می‌آید، به‌صراحت از هدف قرار گرفتن آخرت برای زندگی دنیوی، یا هدف اصلی بودن آن سخن به میان آمده است؛ اگرچه منافات ندارد با اینکه دست کم بخشی از آثار و نتایج مثبت ایمان به آخرت، در زندگی دنیوی قابل مشاهده و تجربه باشد. رویکرد نظریه پرداز در ناسازگار دانستن معنویت و دین در موضوع دنیا و آخرت و نیز در دو موضوع ذیل، بر چندین مبنا و پیش فرض استوار است: اول، تعریف خاص آن از معنویت و عقلانیت که پیش تر بیان شد؛ دوم، معرفت‌شناسی ناواقع‌گرایانه که عقل استدلالی و نظری را بر کشف واقعیت‌ها ناتوان می‌داند؛ سوم، مبنای فایده‌گرایی دنیوی یا لذت‌گرایی که هدف از معنویت و نتیجه آن را آرامش، شادی و کسب رضایت باطنی در دنیا می‌داند؛ چهارم، نگاه صرفاً منفی به «رنج» بشری و هدف اصلی قرار گرفتن کاهش آلام و دردها در نظریه معنویت (ملکیان، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۹). غیر از این موارد، نظریه دارای مبانی بعید در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی نیز هست که از بیان آنها چشم می‌پوشیم.

مهم‌ترین اشکال‌ها بر نظریه پیوند معنویت و عقلانیت نیز می‌تواند متوجه همین مبانی باشد که استدلالی بر آنها اقامه نشده یا اگر استدلالی هم باشد، خدشه‌پذیر است. ایشان خود نیز باور دارد که نمی‌توان برای پیش فرض‌ها استدلال خدشه‌ناپذیر آورد.<sup>۱</sup> افزون بر این، اشکالاتی نیز بر این مبانی قابل طرح است؛ از جمله اینکه اولاً، چنین معنویتی می‌تواند از اساس انکار شود. چنین معنویتی به معنویت متعالی ادیان نمی‌رسد تا چه رسد به اینکه آن را بدیل و جانشین دین (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۵۵) قرار دهیم. از نگاه منتقدان معنویت‌هایی که شادی و خوشی را هدف خود قرار می‌دهند، از نوع معنویت ابرعربی (پسامدرن) هستند که تنها به صورت یک کالای مصرفی دیده می‌شوند و آرامش روانی، شادی و مسرت ناشی از آنها نه آرامش و شادی واقعی و ریشه‌دار، بلکه موقتی و سطحی است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۰۲ و ۳۸۵-۳۸۱) که بهشت موهوم و خیالی در دنیا برای انسان ترسیم

۱. بحران معنوی و پیش‌فرض‌های زندگی معنوی، نک: سایت نیلوفر به آدرس:

می‌کنند (مظاهری سیف، ۱۳۸۴: ۳۰) و چیزی جز یک خودخواهی و سودطلبی بی‌حقیقت نیست (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۲).

ملکیان خود نیز به این مسئله اذعان دارد که معنویت مبتنی بر ناواقع‌گرایی، نمی‌تواند آرامش پایدار و واقعی به ارمغان آورد (ملکیان، ۱۳۹۵: ۱۲۹). بنابراین، ناسازگاری این نوع معنویت با دین مورد پذیرش است، اما این نقطه ضعف دین نیست تا بخواهیم از آن روی گردانده و به معنویت ادعایی دست یابیم و آن را جانشین دین قرار دهیم. اگر معنویت را هدف و گوهر دین بدانیم، این معنا از معنویت نیست. هدف و رسالت معنویت دینی، امری متعالی (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۲۵) مانند جداشدن انسان از خودخواهی‌ها و دست‌یابی به تعالی وجودی و وجود مطلق یا حق تعالی است، آن‌گونه که در عرفان اسلامی (آملی، ۱۳۶۲: ۳۱؛ قشیری، ۲۰۰۸: ۴۵۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۷) و بسیاری از ادیان (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۲۳-۳۲۵) طرح می‌شود. آرامش دنیوی پایدار و حقیقی را نیز به ارمغان می‌آورد، اما حتی همین آرامش پایدار، هدف اساسی یا تنها هدف نیست.

دوم، معتبردانستن عقل ابزاری برای اثبات باورها به عنوان عقلانیت مدرن یا پسامدرن و نامعتبردانستن عقل استدلالی برای کشف واقع و اثبات باورهای متافیزیکی، مورد قبول بسیاری از متفکران جدید نیز نمی‌باشد. اینکه لزوماً انسان متفکر در دوره معاصر، باید مطابق با عقلانیت ابزاری داوری کند و عقل استدلالی را در کشف واقعیت، فاقد اعتبار و توانایی بداند، از همان پیش‌فرض‌هایی است که هیچ دلیل قاطع به نفع آن یا حتی دلیل ترجیحی مورد قبول همه متفکران وجود ندارد.

سوم، نگاه منفی صرف به مسئله رنج بشری، رویکردی ناقص در تفسیر رنج‌های بشری است، زیرا رنج‌های متعالی، وجودی و مثبتی نیز در زندگی بشر وجود دارد که به اهداف متعالی زندگی نظر دارد (بابایی، ۱۳۸۸: ۳). رنج‌هایی که پیامبران و اولیای الهی برای اهدافی غیردنیوی آنها را تحمل کرده‌اند و نه تنها از آن‌ها گریزان نبوده و در پی کاهش آن نبوده‌اند، بلکه از آن استقبال می‌کردند.

ملکیان بر اساس معنویت سکولاریته معتقد می‌شود که انسان معنوی بر این باور است که اگر در دنیا رضایت باطنی، شادی درون و آرامش دارد، در صورت وجود آخرت،





در آنجا نیز زندگی مطلوب خواهد داشت و اگر آخرتی هم وجود نداشت، چیزی را از دست نداده است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۷). چنین موضعی افزون بر آنکه با موضع روشن آیات و روایات دینی تعارض دارد، با عقلانیت نیز سازگار نیست. در یکی از آیات قرآن چنین موضعی از زبان انسان ظالم به خود نقل می‌شود که بر این خیال است که اگر در دنیا متنعم است و لذت می‌برد، بی‌تردید در آخرت نیز از آن متنعم خواهد شد (کهف: ۳۶). چنین موضعی در مورد انسان معنوی، به انسان لگام‌گسیخته در تعریف ارسطو شبیه است. انسان لگام‌گسیخته در اندیشه ارسطو کسی است که خواهان بدی است و از آن رضایت دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۷۵). چنین کسی حتی با آگاهی از بدی از آن پرهیز نمی‌کند. با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی و بیرونی، از نگاه درونی و با توجه به مبنای خود نظریه‌پرداز به نظر می‌رسد که وجه سکولاریته معنویت با تناقض درونی نیز مواجه است، زیرا «جهان‌آخری» به باور نظریه‌پرداز «عقل‌گریز» و «راز» است که هیچ دلیل مرجحی به سود یا زیان آن وجود ندارد و باور به آن و باور به مقابل آن، از عقلانیت یکسانی برخوردار است، اما چون باورمندی به آن برای انسان در مقام عمل، بهداشت روانی و ایجاد آرامش می‌کند، انسان معنوی به آن معتقد می‌شود و باور به آخرت، یک باور معنوی خواهد بود (ملکیان، ۱۳۹۳: ۸) که از طریق سکولاریته و سنجش این جهانی به آن می‌رسیم. چنین موضعی از نظرپرداز با تعلیق آخرت سازگار نیست.

اگر منظور نظریه‌پرداز از تعلیق آخرت، نه عدم باورمندی، بلکه معیار ندانستن آن برای سنجش باشد؛ یعنی برای عمل یا باور معنوی دانستن، نباید به سراغ تأثیر آخری آن باشیم، بلکه باید تأثیر دنیوی آن را ارزیابی کنیم که آیا در همین دنیا برای ما آرامش روانی دارد تا به آن معتقد باشیم یا آرامش روانی ندارد تا به آن باور نداشته باشیم. در این صورت نیز این اشکال وارد می‌شود که باور به آخرت با ویژگی‌ها و لوازم این باور است که موجب آرامش دنیوی و رضایت باطنی می‌شود و از لوازم باور به آخرت، باور به نظام پاداش و جزای آن است و باورمندی بدان سبب می‌شود که انسان آن را معیار و انگیزه برای کارهای نیک و پرهیز از بدی‌ها قرار داده و از آنها رضایت باطنی و آرامش داشته باشد.

همچنین آلام و رنج‌ها به‌ویژه آلام و رنج‌هایی را که اجتناب‌ناپذیرند و به جبران آنها در آخرت امید هست، تحمل‌پذیر می‌سازد و این متضاد با این سخن است که انسان معنوی تنها در پی پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). ایشان از امام حسین ۷ و یاران او به‌عنوان نمونه‌هایی از انسان معنوی یاد می‌کند که به‌رغم رنج‌های بیرونی به رضایت درونی دست یافته‌اند (همان: ۴۲-۴۳). درحالی‌که آنان در پی پاداش و کیفر این جهانی نبوده‌اند و این هدف ایشان نبوده است، بلکه رضایت باطنی را به‌واسطه همان آخرت‌گرایی که آن را در تقابل با معنویت و آرامش درونی دانسته است، حاصل کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### مابعد الطبیعه سنگین دین و مابعد الطبیعه سبک معنویت

این تعارض میان دین سنتی و معنویت نیز از دیدگاه ملکیان اساسی و بنیادین است، زیرا یکی از علت‌های اصلی روی‌گردانی از دین سنتی به معنویت، وجود همین مابعد الطبیعه بسیار سنگین دین است که در معنویت وجود ندارد. در واقع در نظر او دین به این دلیل نمی‌تواند نقش اصلی خود، یعنی کاهش رنج بشری را ایفا کند که بر مابعد الطبیعه سنگین استوار است و قابل اثبات عقلانی نیست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴) و همین موجب شده تا نتواند شناختی از دردهای زیرین و اصلی بشر به ما بدهد و راه علاج آنها را بیان کند. از همین‌رو، معنویت را به جای دین قرار می‌دهیم (همان: ۳۱۴-۳۱۵) که بر مابعد الطبیعه بسیار سبک استوار است و بنا بر ادعا می‌تواند رنج‌های اصلی بشر و راه علاج آنها را به ما نشان دهد.

در نگاه نظریه‌پرداز، مابعد الطبیعه دین برای انسان‌های گذشته معقول بود، اما امروزه آن متافیزیک به تدریج زیر سؤال رفت و دیگر عقلانیت ندارد (همان: ۳۱۴، ۳۱۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۷)؛ بنابراین در گذشته امکان جمع میان دین‌داری و معنویت فراهم بود و از

۱. سخن ایشان با یارانش: «ای بزرگ‌زادگان! صبر پیشه کنید که مرگ جر پل نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده و به بهشت پهن‌اور و نعمت‌های همیشگی آن می‌رساند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹).





همین رو، «بسیاری از معنویان جهان در گذشته، تعلق به یکی از ادیان تاریخی داشته‌اند» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۸)، ولی امروزه دین‌داری با معنویت قابل جمع نیست.

متافیزیک دین از آن روی غیرعقلانی دانسته شده است که هیچ دلیل قاطعی به سود یا زیان باورهای دینی وجود ندارد (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۳۹)، مابعد الطبیعه دین نه بدیهی است و نه با سیر استدلالی از بدیهیات استخراج شده است؛ نه با همه یا اکثر باورهای آدمی سازگار است و نه پژوهش‌های کافی با معیاری همگانی آن را اثبات می‌کند. بنابراین، به هیچ کدام از این معانی از عقلانیت برخوردار نیست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۶-۲۶۸). البته چه بسا در برخی از معانی از عقلانیت برخوردار باشد، ولی این عقلانیت به معنای مطابق با واقعیت که ادعای دین سنتی است، نمی‌باشد. در تقابل با متافیزیک سنگین دین که از شیر مرغ تا جان آدمیزاد در آن تفسیر می‌شود (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۸۱)، مابعد الطبیعه معنویت بسیار سبک است (همان: ۲۸۳) و به کمترین حد ممکن رسیده است (همان).

مابعد الطبیعه معنویت، اموری هستند که عقل‌گیرند؛ یعنی قابل نفی یا اثبات عقلانی نیستند و «راز»ند و ایمان و معنویت به معنای یعنی باور به وجود همین رازهاست (همان: ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۰)، چون باور به آنها برای انسان، بهداشت روانی و امید و آرامش به ارمغان می‌آورند (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶)؛ پس از عقلانیت عملی (ابزاری) و پراگماتیستی برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶).

افزون بر اشکال به مبنای عقل‌گرایانه نظریه پیوند معنویت و عقلانیت که عقل‌نظری را واقع‌نما نمی‌داند و نیز این اشکال که سبک و سنگین بودن وزن باورها را معیار بر درستی و نادرستی آن باورها معیار می‌داند، چنین ادعایی هم به دلیل سنگین دانستن وزن مابعد الطبیعه دین و اثبات‌ناپذیر دانستن آنها و هم به دلیل سبک‌دانستن وزن باورهای معنوی با اشکال مواجه است.

ایشان در حالی که دلایل قطعی عقلی به نفع باورهای دینی را نفی می‌کند (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۶)، نتیجه می‌گیرد که آنها قابلیت اثبات عقلی ندارند و از عقلانیت برخوردار نیستند؛ در حالی که خود ایشان معتقد است که وجود دلایل رجحانی به نفع یک باور، آن باور را عقلانی می‌سازد (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۷) و بر همین اساس معتقد می‌شود که می‌توان از



معقولیت گزاره‌های دینی دفاع کرد، چون ادله این مدعیات از مدعیات رقیب قوی‌تر است (همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۹۲-۱۹۳)؛ یعنی از یک سو عقلانیت باورهای دینی را به دلیل نداشتن دلایل قطعی نفی می‌کند و از سوی دیگر، بر اساس وجود دلایل ترجیحی به نفع آنها، از عقلانیت بهره‌مند می‌داند، درحالی‌که همین درجه از عقلانیت را در مورد باورهای معنوی نمی‌پذیرد و بر آن است که دلیل بر سود و زیان آن باورها در حد تساوی مطلق است (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷) و ادله آن هرگز بر رقیب آن برتری ندارد؛ به همین دلیل در حیطه «رازها» قرار می‌گیرند (همان: ۳۹۸؛ ملکیان، ۱۳۹۳: ۸).

ادعای سبک‌بودن وزن باورهای معنوی نیز با کنار هم قرار گرفتن دو ادعای دیگر ایشان با مشکل مواجه می‌شود. وی از یک سو معتقد است که انسان معنوی در این نظریه با عقلانیت خود (عقل ابزاری)، در پی فلسفه برای جامع حیات است (همو، ۱۳۸۰: ۷-۸) و از سوی دیگر، معتقد است با عقل عملی و ابزاری «می‌توان نشان داد که تک تک گزاره‌های عقل‌گریز چه کمکی به بهداشت روانی می‌کند» (همو، ۱۳۸۵: ۱۶) و فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت در هر اوضاع و احوالی در دسترس است (همان).

حال که انسان معنوی در پی فلسفه جامع حیات است و ابزار آن نیز به‌طور کامل فراهم است، چگونه این مابعد الطبیعه می‌تواند (و باید) سبک باشد؟ در برداشتن فلسفه جامع حیات، همان ادعای دین است که به نظر ایشان بدانجا انجامیده است که از شیر مرغ تا جان آدمیزاد سخن گوید؛ پس اگر ایشان در معنویت خویش همین ادعا را دارد و ابزار آن را نیز فراهم می‌کند، پس باید معنویت مورد نظر ایشان از شیر مرغ تا جان آدمیزاد را تفسیر کند و در این صورت معنویت مورد نظر ایشان، باید مدعیات بسیار در خود جای داده و وزن سنگینی داشته باشد.

از سوی دیگر، به اذعان نظریه‌پرداز خاستگاه و هدف اصلی دین، هم از ناحیه بنیانگذاران و هم از ناحیه پیروان، کاهش رنج و گریز از رنج بوده است و تجارب دینی و باورهای آنها نیز بر همین اساس شکل گرفته است (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۶۴-۳۶۵) و چون هدف معنویت نیز همان است، پس باید موضع خود را نسبت به آن باورها تعیین کند و عقل ابزاری نیز به‌خوبی می‌تواند از عهده آن برآید. حال پرسش این است که نظریه‌پرداز که



نقد

نقد درونی تبیین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت



بر اساس عقلانیت ابزاری چنین ارزیابی‌ای از تمام باورهای دینی دارد، چگونه نتیجه گرفته است که آنها کمکی به بهداشت روانی نمی‌کنند و امید، آرزو، آرامش وطمأنینه برای انسان ندارند. وقتی به سنگین بودن آن مابعد الطبیعه و ناپذیرفتنی بودن آنها حکم می‌کند، انتظار این است که همه آنها با عقلانیت معتبر نزد خودش ارزیابی شده باشد تا آن‌گاه وی چنین حکمی صادر کند.

او در اینجا باید یکی از این دو را برگزیند: یا باید به صراحت و با استدلال معتبر اثبات کند که آموزه‌های دینی، نه تنها عقلانیت نظری و حتی رجحان معرفتی و دلایل ترجیحی ندارند، بلکه حتی بهداشت روانی، امید و آرامش برای انسان ندارند و همچنین از عقلانیت علمی بی‌بهره‌اند (که چنین کاری نکرده است)؛ یا اینکه عقلانیت حداقلی آنها را بپذیرد که در این صورت ادعای سنگین و اثبات‌ناپذیر بودن باورهای دینی و «متافیزیک بسیار سبک معنویت» صحیح نخواهد بود.

از نگاه دیگر با معیار قرار گرفتن (رازهای آرامش‌بخش) برای پذیرش باورهای معنوی، وزن و مدعیات باورهای معنوی حتی از باورهای دینی نیز سنگین‌تر می‌شود، زیرا می‌تواند شامل بسیاری از خرافات نیز بشود که «عقل‌گریز» و در زمره رازند؛ یعنی دلیل به سود و زیان آنها وجود ندارد یا مساوی است، اما چون موجب آرامش روانی برای انسان می‌شوند، باور معنوی هستند؛ درحالی‌که ادیان آسمانی آنها را به دلیل خرافه بودن و تهی بودن از واقعیت نمی‌پذیرند.

همین اشکال از سوی دیگر نیز وارد می‌شود و آن معیار «فرایندمحوری» در نظریه است که مطابق با آن، انسان معنوی به پیمودن فرایند صحیح برای رسیدن به حقیقت متعهد است و به فرآورده و دست‌یابی به خود حقیقت تعهدی ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۳۵). از همین رو، «ممکن است کسی بگوید خدا وجود دارد و دیگری بگوید خدا وجود ندارد و هر دو انسان معنوی باشند که طی یک فرایند صحیح به دو نتیجه رسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۵: ج ۱۶). روشن است که هر دو عقیده نمی‌تواند واقعیت داشته باشند و یکی از آنها باطل و خرافه است.

ایشان در یکی از آثار خود در پاسخ به این پرسش که آیا نمی‌توان گفت که دین

عقلانیت خاص خود را دارد؟ این فرض را مردود می‌داند و پاسخ می‌دهد که در این صورت نمی‌توان اجازه نداد که انواع هذیان‌ها، اوهام و خرافه‌های مصنوع بشر نیز عقلانیت‌های خاص خود را داشته باشند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۵). این اشکال بر مبنای «فرایندمحوری» او و بر اساس عقلانیت خاص معنویت نیز وارد می‌شود، زیرا با تعهد انسان به فرایند دست‌یابی به حقیقت بر اساس عقلانیت ابزاری، بدون اعتبار دادن به فرآورده، اجازه داده‌ایم که انواع خرافه‌ها، اوهام و تصورها نیز به‌عنوان باورهای معنوی که از طریق عقل ابزاری به اثبات رسیده‌اند، معتبر باشند.<sup>۱</sup> نیز با توجه به ناتوانی عقل نظری در مورد واقعیت داشتن یا نداشتن (عقل‌گریز بودن) آن باورها، اوهام و هذیان بودن آن باور نزد شخص روشن نمی‌شود و او تنها با عقل عملی و ابزاری خود می‌تواند بهداشت روانی داشتن یا نداشتن آن را اثبات کند.



### تقلید در دین، متضاد با زندگی اصیل انسان معنوی

مهم‌ترین موضعی که نظریه‌پرداز درباره تعارض دین و معنویت بیان می‌دارد، تعارض دین به جهت تعبد آن با معنویت به جهت عقلانیت آن است. ایشان معتقد است که معنویت با عقلانیت پیوند دارد و در اصل از دل عقلانیت بیرون می‌آید (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶). انسان معنوی نیز کسی است که زندگی اصیل دارد و بر اساس فهم خود باور دارد و عمل می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۸) و تقلید و تبعیت از دیگران ندارد (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹)، اما از سوی دیگر، قوام دین‌داری به تعبد است. دین‌داری بدون تعبد امکان‌پذیر نیست. کسی مسلمان است که در سخن پیامبر به هیچ وجه چون و چرا نکند (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶) و تعبد نیز با استدلال و عقلانیت سازگار نیست (همو، ۱۳۸۱ ه: ۳۹۷). معنویت نیز چون از دل عقلانیت بیرون می‌آید و با آن همراه است، با دین‌داری جمع نمی‌شود و انسان دین‌دار نمی‌تواند معنوی باشد (همان). بنابراین، دین‌داری مدرن، همانند

۱. مقاله «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، در قبسات، ش ۱۹۱، به اشکال ورود خرافه‌ها به تفصیل پرداخته است.



روشن فکری دینی پارادوکسیکال است (همان: ۲۹۹).

نقدهای بسیاری به این سخن بیان شده است که با توجه به مبانی ملکیان این نقدها وارد نیست؛ از جمله اینکه برخی گفته‌اند چگونه تعقل با تدین جمع نمی‌شود، درحالی که اندیشمندان متعقل بسیاری در گذشته، متدین بوده‌اند و بر باورهای دینی استدلال عقلی داشته‌اند (دباغ، ۱۳۸۵: ۶۳). پاسخ ملکیان این خواهد بود که متافیزیک دین برای اندیشمندان گذشته معقول بوده، اما امروزه بر آن متافیزیک نقدهای جدی وارد است و دیگر معقول نیست (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۱ د: ۳۱۴). عقل استدلالی نزد پیشینیان معتبر بود و بر اساس آن، متافیزیک دینی را با استدلال عقلی اثبات می‌کردند، اما عقل استدلالی برای انسان پسامدرن دیگر اعتباری ندارد. بنابراین، متافیزیک مبتنی بر آن نیز دیگر اعتباری ندارد.

همچنین این انتقاد را بر ملکیان وارد کرده‌اند که یک انسان دین‌دار، نخست به اصول اعتقادی، مانند وجود خدا، نبوت و رسالت پیامبر استدلال می‌کند و با اثبات حقانیت و درستی سخن او، به گفتار وی تعبد می‌ورزد. پس در این صورت تعبد بر تعقل تکیه دارد و این نوع تعبد بر عقلانیت استوار است. ملکیان در پاسخ اصل این استدلال را می‌پذیرد، ولی معتقد است که این موارد اصولاً از تعبد خارج‌اند و تعبیر تعبد در مورد آنها درست نبوده و پارادوکسیکال است (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰). او سخن پیامبران را غیر مدلل و فاقد استدلال خدشه‌ناپذیر می‌داند، زیرا سخن آنها یا به جهان آخرت مربوط است که از قلمرو تحقیق و آزمون دنیوی ما خارج است (همان: ۱۷۱-۱۷۲) و یا به متافیزیک مربوطند که نمی‌توان به نفع آنها استدلال خدشه‌ناپذیر بیان کرد. یا اینکه حجیت آنان و سخن‌شان بر چندین حادثه تاریخی استوار است که با توجه به بی‌اعتمادی به تاریخ، از ویژگی عدم قطعیت تاریخی برخوردارند و لذا نمی‌توان آنها را قطعی تلقی کرد، حتی آن مقدار از قطعیت که در علوم تجربی وجود دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۶). بنابراین، تعبد به متون دینی و سخن بزرگان دین در نظر او همچنان غیرعقلانی خواهد بود.

با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی که بر این ادعا وارد است، این تلقی از تباین دین و معنویت با چندین انتقاد درونی و ساختاری نیز مواجه است. از جمله اینکه یکی از وجوه

عقلانیت تعبد دینی در نظر او، نشان‌دادن تجربه موفق پیامبران در گذشته است و او با اذعان به این مسئله، موضع ناسازگاری در پذیرش یا عدم پذیرش این وجه را برای دین برگزیده است.

او در جایی با بیان اینکه یکی از وجوه عقلانیت تعبد، تجربه موفق و سابقه درخشان یک شخص در گذشته و وجود شاگردان موفق برای اوست که تعبد ما را به آن شخص مدلل، تسهیل و عقلانی می‌سازد (همان: ۳۰۰؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰)، این فرض از «عقلانیت تعبد دینی» را نفی می‌کند، زیرا موفقیت مورد نظر را در ادیان ابراهیمی مربوط به آخرت می‌داند که به آزمون ما در نمی‌آید (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰-۱۷۱)، اما در جای دیگر به وجود شاگردان موفق برای پیامبران اذعان می‌کند (همان: ۱۷۱) و از نظر تاریخی نیز دین را در این جهت، موفق ارزیابی می‌کند (همان: ۱۸۰). حتی بیشتر انسان‌های معنوی و موفق در نظر او، متدین به یکی از ادیان تاریخی‌اند (همان: ۲۷۸) که در این صورت، آن تجربه موفق برای ما نیز در همین دنیا قابل مشاهده یا قابل اثبات می‌شود و تعبد ما به آنان، عقلانی است. بنابراین، ادعای ناسازگاری تعبد دینی با عقلانیت صحیح نیست.

انتقاد دیگر بر ادعای نفی هرگونه استدلالی بر تعبد دینی است که به طبع شامل دلایل ترجیحی نیز می‌شود. اگرچه ملکیان هیچ‌گاه دلایل ترجیحی به نفع تعبد دینی یا به نفع چیزهایی را که تعبد ما را به سخن پیامبران عقلانی می‌سازد بررسی نکرده است، اما هنگامی که عقلانیت تعبد دینی را به‌طور کلی نفی می‌کند، به طبع باید دلایل ترجیحی آنها را نیز نفی یا نامعتبر بداند؛ چیزی که هیچ‌گاه آن را اثبات یا تبیین نکرده است؛ برای مثال، وقتی از عدم قطعیت حوادث تاریخی به نفع دین یا پیام‌آوران دین سخن می‌گوید، از آن نتیجه نمی‌شود که دلیل ترجیحی نیز به نفع آن حوادث وجود ندارد، اما سخن او مبنی بر نفی عقلانیت تعبد دینی این نتیجه را می‌رساند. ایشان از نفی دلیل قطعی به نفع باورهای دین یا پیام‌آوران دینی، تردید درباره آنها را نتیجه می‌گیرد و سپس باورهای معنوی خود را با عقلانیت ابزاری اثبات می‌کند و بدیل و جانشین دین قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ د: ۳۱۳-۳۱۴)؛ درحالی که باید گامی دیگر نیز برمی‌داشت و استدلال ترجیحی به نفع دین را نیز ناکافی اعلام می‌کرد؛ همان‌گونه که خود اذعان





می‌کند که تنها در موقعیتی که دو طرف از نظر عقل (عقل نظری) کاملاً یکسان باشند (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷) و ادله آن بر رقیب برتری نداشته باشد (همو، ۱۳۹۳: ۸)، پای عقل عملی و ابزاری و مطلوب روانی به میان می‌آید (همان) و «کمتر از جایی که عقل کاملاً ساکت باشد، نمی‌توان پای مطلوب روان‌شناختی را به میان کشید» (همان)، اما آیا به‌واقع عقل در چنین مواردی سکوت کرده است و هیچ دلیل ترجیحی به نفع آنها وجود ندارد؟ و حتی آیا ادله آن بر رقیب هیچ‌گونه برتری ندارد؟ ایشان کجا چنین ادله‌ای را بررسی کرده است که چنین داوری می‌کند؟ در حالی که تنها از نفی دلایل قطعی به نفع آنها سخن می‌گوید.

همانند این مسئله در مورد باور نظریه‌پرداز به ایمان نیز قابل طرح است. ایشان با اشاره به آیه «الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»: «همان کسانی که می‌دانند با پروردگار خود دیدار خواهند کرد و به سوی او باز خواهند گشت» (بقره: ۴۶)، می‌گوید: مفسران ظنّ را بر یقین تفسیر کرده‌اند، در حالی که معنای ظنّ چنین نیست. معنای ظنّ عدم یقین است (ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۱۶۰-۱۶۱). سپس از اینجا نتیجه می‌گیرد که تردید در معنای ایمان نهفته است و شک و ایمان هم‌آغوش هم‌اند (همان: ۱۷۱) و ایمان در جایی است که خلأ معرفتی وجود دارد (همان: ۱۶۵). این سخن در حالی بیان می‌شود که بی‌تردید معنای ظنّ، شک و تردید (تساوی کامل دو طرف) نیست، بلکه شامل ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری می‌شود و حتی می‌توان گفت که تنها مصداق ظنّ همین مورد است، اما ایشان با نفی یقین، شک و تردید را نتیجه می‌گیرد.

غیر از موارد تضادی که در آرای ملکیان میان دین و معنویت ذکر شد، موارد دیگری نیز هست که یا در درجه اهمیت موارد یادشده نبوده است و یا به یکی از این موارد بازگشت می‌کند؛ مانند ناسازگاری عدم قطعیت تاریخ در نگاه انسان مدرن با قطعیت حوادث تاریخی در نگاه انسان دین‌دار (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۶)؛ تقدس‌زدایی در جهان مدرن با اعتقاد به تقدس در دین سنتی (همان: ۲۸۳) و تأثیر شرایط منطقه‌ای بر آموزه‌های دینی که با باور به ارزش‌های جهانی در مدرنیته (همان: ۲۸۵) ناسازگار دانسته شده‌اند.

## نتیجه گیری

یکی از نتایج نظریه پیوند عقلانیت و معنویت در نگاه استاد ملکیان، تباین دین داری با معنویت است. نظریه تباین معنویت و دین بر مبانی خاصی استوار است که باید در نقدها به این مبانی توجه شود. بی توجهی به این مسئله، در بسیاری از نقدهای اندیشمندان نمایان است، اگرچه این اشکال تا اندازه‌ای به ابهام‌های گفتار و نوشتار نظریه پرداز در طول مدت تقریر این نظریه برمی گردد.

نوشتار حاضر با اشاره‌ای گذرا به نقدهای مبنایی که گاهی از نگاه منتقدان پنهان مانده و در مواردی نیز در نقدهای دیگران به آنها اشاره شده، کوشیده است ادعای تباین دین و معنویت را بر اساس مبانی نظریه و از درون نقد و بررسی کند. نظریه پرداز تضاد دین و معنویت را در موضوع‌های متعددی بیان کرده که مهم‌ترین آنها در سه موضوع دنیاگرایی معنویت و آخرت گرایی دین؛ متافیزیک سنگین دین و متافیزیک سبک معنویت و تقلید گرایی دین و عقلانیت معنویت می‌باشد.

تلقى تباین میان معنویت و دین از درون با دو انتقاد جدی مواجه است: نخست آنکه نظریه پرداز در عقلانیت نظری از نوعی استدلال ترجیحی سخن می‌گوید؛ جایی که شواهد یک گزاره بر شواهد و دلایل گزاره مقابل ترجیح دارد، اما وقتی از «عقل‌گریز» بودن باورهای دینی، غیرعقلانی بودن تعبد و... سخن می‌گوید، هیچ‌گاه پای این نوع استدلال را به میان نیاورده و آن را نفی نکرده است و در عین حال تقابل میان عقلانیت و دین داری را ادعا کرده است. دیگر اینکه به رغم ادعای برخورداری انسان معنوی از ابزاری که می‌تواند در مورد هر گزاره و باوری داوری کند (عقل عملی و ابزاری) و در صدد فلسفه جامعی برای زندگی است، اما او را باورمند به گزاره‌ها و متافیزیک بسیار سبک می‌داند و در مورد آخرت گرایی نیز با اعتقاد به سکولاریسم، از سویی آن را بی‌اثر می‌سازد و از سوی دیگر با عقل ابزاری آن را می‌پذیرد.



## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی بخش یاد رنج متعالی در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقدونظر، ش ۵۶.
۴. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، معنویت در سبد مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، معنا منهای معنا، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. دباغ، سروش (۱۳۸۵)، «تعبد و مدرن‌بودن؛ نقدی بر آرای مصطفی ملکیان»، مدرسه، ش ۴.
۷. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. سهرابی‌فر، وحید و هادی صادقی (۱۳۹۲)، «نگاهی انتقادی به نظریه معنویت و عقلانیت»، قیاسات، ش ۷۰.
۹. صادقی، هادی (۱۳۸۹)، «اندیشه شناخت؛ ملکیان»، معرفت کلامی، ش ۳.
۱۰. یقینی، عباس (۱۳۸۱)، «معنویت به جای دین؛ قرائتی لیبرال - مسیحی از اسلام»، کتاب نقد، ش ۲۳.
۱۱. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، «در باب گوهر دین و گوهر مدرنیته»، آیین، ش ۶.
۱۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۲۰۰۸)، نحو القلوب الکبیر، مصحح احمد علم‌الدین الجندی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۳. قیصری، داود (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.





۱۵. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۴)، «نقد عرفان پست مدرن»، کتاب نقد، ش ۳۵.
۱۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، «معنویت و عقلانیت؛ نیاز امروز ما»، بازتاب اندیشه، ش ۲۲.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ الف)، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ب)، «گفت و گوی کتاب هفته با دکتر ملکیان»، کتاب هفته، ش ۱۰۵.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ج)، «معنویت: گوهر ادیان (۱)»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ د)، «معنویت: گوهر ادیان (۲)»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ه)، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، «نشانه‌های انسان معنوی»، ویژه‌نامه روزنامه ایران، ش ۲۹۶۲.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ الف)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ب)، «به سوی معنویت انسان‌گرا»، هفت آسمان، ش ۲۹.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ج)، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ش ۸۳۵.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «سنت، تجدد، پسا تجدد»، نشریه آیین، ش ۷.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، «در جست‌وجوی عقلانیت و معنویت»، مهر، ش ۳.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، دین، معنویت و روشن‌فکری دینی، تهران: پایان، چاپ سوم.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، ش ۲.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۳۱. همتی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۴)، «نقدی بر مصاحبه ملکیان درباره سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ۱۳۸۴/۶/۴.



## چیستی «تمدن» در فلسفه؛ عناصر ماهوی «تمدن» در نظریه‌های برخی فیلسوفان معاصر

حبیب‌الله بابایی \*

### چکیده

ماهیت وجودی تمدن کمتر در فلسفه بررسی شده است، ولی آن مقدار از فلسفه که به تمدن پرداخته است، مسائل مهمی را پیش کشیده و جنبه‌ها و زوایای تازه‌ای را گشوده است. در این مقاله، نه به همه جنبه‌های فلسفی تمدن، بلکه تنها به برخی از پرسش‌های فلسفی در باب تمدن پرداخته‌ایم تا به فهمی عمیق‌تر و درکی فراتر از تعریف‌های لفظی از تمدن، ماهیت تمدن و عناصر وجودی آن برسیم. مهم‌ترین مسائل فلسفی که در این نوشته بدان پرداخته‌ایم، به قرار زیر است: ماهیت روحی و اخلاقی تمدن (نرم یا سخت بودن تمدن)، عینی یا ذهنی بودن تمدن، ماهیت ترکیبی و نظام‌مند تمدن، رابطه میان تکثر و تنوع با وحدت و هویت تمدنی، جوهر یا عرض بودن تمدن و در نهایت کل یا کلی بودن تمدن.

### کلیدواژه‌ها

تمدن، اخلاق، وحدت، عرض، کلی.



## مقدمه

فهم ماهیت تمدن با درک معنای تمدن متفاوت است و هر کدام روش متفاوتی را اقتضا می‌کند. برای فهم معنای واژه تمدن بایستی به فرهنگ‌نامه‌ها و معاجم لغت و یا دائرة المعارف‌ها رجوع کرد. همین‌طور برای شناخت تطورات مفهومی واژه تمدن باید تاریخ لفظ و دگرگونی‌های معنایی‌اش را پی گرفت، ولی برای درک ماهیت تمدن تمرکز بر واژه چندان فایده‌ای نخواهد داشت و ما را در درک حقیقت تمدن و حکمت و ضرورت آن یاری نخواهد کرد.

ماهیت تمدن را از راه‌های مختلفی باید جست تا از فهم کُنه آن تا حدی اطمینان پیدا کرد. پس از فهم معنای لفظی تمدن، باید ابعاد وجودی و هستی‌شناسانه آن را تحلیل کرد (رویکرد فلسفی)، به بررسی جهات اجتماعی و جامعه‌شناختی آن پرداخت (رویکرد جامعه‌شناسانه)، جنبه‌های الهیاتی و نسبت آن با مقولات غیبی و فراطبیعی را معلوم کرد (رویکرد الهیاتی) و تطورات عینی و گذشته تاریخی آن را به‌مثابه یک واقعیت در نظر آورد (رویکرد تاریخی).

در این مقاله بر نگاه فلسفی به مقوله تمدن تمرکز می‌کنیم و نگرش‌های الهیاتی، جامعه‌شناختی و تاریخی را به نوشته‌های دیگر وامی‌گذاریم. هرچند فیلسوفان در مورد تمدن کم سخن گفته‌اند، ولی آنجا که در تحلیل وجودی از تمدن ورود کرده‌اند نکته‌های عمیقی مطرح کرده‌اند که هر کدام می‌تواند در درک بهتر تمدن راهگشا باشد. در این زمینه برخی از فیلسوفان غرب مانند جان هنری نیومن (John Henry Newman) آر. جی. کالینگوود (R. G. Collingwood)، و آلبرت اشویتسر (Albert Schweitzer) و شماری از فیلسوفان مسلمان همچون علامه محمدحسین طباطبایی، علامه محمدتقی جعفری، محمدباقر صدر و مرتضی مطهری مطالبی را بیشتر در مورد جامعه و گاه در مورد تمدن و ابعاد وجودی آن عنوان کرده‌اند. محورهای اصلی در نگرش فلسفی معاصر به تمدن در این مقاله در زمینه‌های «ماهیت اخلاقی و یا روحی تمدن»، «عینی و یا ذهنی بودن تمدن»، «وحدت و نظام تمدنی»، «عرض یا جوهر بودن تمدن» و همین‌طور «کل یا کلی بودن تمدن» بررسی خواهد شد.



۸۳

نظر  
صدر

جیستی  
«تمدن» در فلسفه



## ۱. ماهیت مادی یا معنوی «تمدن»

برخی از فیلسوفان در تحلیل تمدن بر جنبه‌های روحی و اخلاقی در تمدن تأکید کرده و همان را عنصر کلیدی و مرکزی در تمدن تلقی کرده‌اند. آلبرت اشویتسر مقومات تمدن را در تقلیل رنج‌ها و آلام فردی و اجتماعی، ایجاد شرایط مناسب برای زندگی خود و دیگران و ایجاد کمال روحی و اخلاقی می‌داند و تحقق کمال روحی و اخلاقی را در جامعه به مثابه غایت نهایی تمدن انسانی تلقی می‌کند (نک: اشویتسر، ۱۹۹۷: ۳۴-۳۵).

از منظر اشویتسر در کتاب *فلسفه الحضاره* هرچند تمدن به مثابه تقدم و پیشرفت روحی و جسمی، مادی و معنوی به صورت توأمان منظور شده است (نک: همان، ۳۴)، پیشرفت حقیقی از نظر وی آنجایی است که به جهت روحی تکاملی حاصل شده باشد. از این نظر، سیادت عقل بر طبیعت و تصرف در آن، پیشرفت خالص نیست، بلکه آمیزه‌ای از مساوی و محاسن است که آثار خوب یا آثار بدی را توأمان در پی خواهد داشت. از این منظر، باید عقل بر عوامل و غرایز انسانی حاکم باشد و مانع از استثمار انسان و انسانیت بشود.

از نظر اشویتسر ادعای تمدن زمانی درست است که میان امر جوهری و غیرجوهری در تمدن تمایز ایجاد شود. هر دو پیشرفت فوق کار روح است، ولی در یکی تصرف روح در ماده است و در دیگری تصرف روح در روح است. مقصود از سیادت عقل بر خواسته‌های انسانی، کاربست اراده نیک در جهت مادی و معنوی است. در این معنا، پیشرفت اخلاقی جوهر تمدن خواهد بود و اساساً تمدن غیر از این معنا معنای دیگری نخواهد داشت (نک، همان: ۳۶).

اشویتسر از همین منظر، به نقد وضعیت گذشته و امروز تمدن پرداخته، آنها را تهی از ارزش‌های اخلاقی و محکوم به غرایز انسانی می‌داند. هر قومی با تعصب‌هایشان در پی کسب منافع اقتصادی و سیاسی خود بوده و فارغ از کرامت انسانی دیگران علیه دیگر تمدن‌ها تعدی و ستیزه‌گری کرده است. در حالی که پیش‌تر امت‌ها حیات روحی خود را از حیات روحی همسایگان‌شان تفکیک نمی‌کردند، امروزه مردمان متمدن با تأکید بر تمدن قومی خود، طبع سلیم خود را از دست داده و تابع غرایز شده‌اند. بر این اساس، از نظر اشویتسر در وضعیتی که روح بربریت در مؤسسه‌های تمدنی ما جریان یافته و نهادینه شده

است، باید در پی روح جدیدی در دنیای امروز بود، مُخلق باطن را عوض کرد، خود را تجدید کرده و تعارض میان امت‌ها را کمتر کرد تا تمدن حقیقی شکل بگیرد. نیز باید در تجدید این تمدن، به عملیات باطنی دست زد نه انجام عملیات ظاهری (نک: همان: ۴۳-۵۳).

بر همین پایه، اشویتسر در تجدید تمدن بر جایگاه شخصیت افراد تأکید کرده، شروع رشد اخلاقی را از سطح فردی لازم می‌داند تا بتوان نقطه‌های روحی و اراده‌های نیک انسانی را در گروه‌های انسانی پدید آورد و رنگ اخلاقی را در آن زنده کرد (نک: همان: ۶۰-۶۲). بدین سان ملاک و میزان در متمدن بودن و تمدن داشتن، نه تمدن‌های مدرن امروزی، بلکه شاخص‌های انسانی و اخلاقی است و بدون آن حتی بهترین تمدن‌های امروز دنیا، روح تمدنی را از دست داده و به سمت بربریت (بی‌تمدنی) پیش می‌روند.

فلیکس کانسنی (Feliks Konecny) نیز که مورخ، فیلسوف اجتماعی و پایه‌گذار مطالعات تطبیقی تمدن‌ها بوده است، در نقد محوریّت «نژاد» در وحدت و یا تكثر تمدن‌ها، تمدن را مقوله‌ای روحی دانسته، آن را مجزا و مستقل از امور جسمانی مانند نژاد قلمداد می‌کند و استقلال تمدن و وابسته نبودن آن به نژاد را سهمی ارزشمند در برتری روح بر ماده می‌داند (See: Konecny, 1962: 216).

کالینگوود نیز در فلسفه متأخر خود از سال ۱۹۳۸-۱۹۴۲، تمدن را در دو سطح عمومی و تخصصی تحلیل کرده است. تمدن از نظر وی پروسه‌ای است که جامعه در آن متحمل تغییر ذهنی می‌شود و از حالت بربریت به زندگی شهری حرکت می‌کند (See: Newman, 1979: 474-478). از نظر کالینگوود جوهر اصطلاح تمدن را باید به یک چیز تحویل برد<sup>۱</sup> و آن «رابطه انسان با انسان و انسان با طبیعت» است. در این نگاه، دوستی با

---

۱. در تحلیل کالینگوود از تمدن دو نکته مهم فلسفی وجود دارد: اول، امکان تعریف تمدن است. مهم نیست که ما ویژگی‌ها یا سازه‌های تمدن را سه یا چهارتا بدانیم، آنچه مهم است تعریف تمدن برای استفاده علمی است. این مبنا در مقابل رویکرد غیرعقلانی (irrationalists) است که اصطلاح‌ها را تعریف‌ناپذیر (indefinable) می‌دانند و بر اغتشاش کاربردها و استفاده‌های دلخواهی واژگان تأکید می‌کنند. دوم اینکه در تعریف واژه‌ها، باید بر اساس و جوهر معنایی نهفته در واژه تأکید کرد. همین گوهر معنایی است که می‌تواند مایه تمایز «تمدن» از دیگر واژه‌های مشابه شود. جوهر در حقیقت یک چیز است و نه چند چیز و آنجایی هم که دو چیز وجه امتیاز می‌شود، باید یکی بر دیگری تحویل داده شود (Callingswood, 1947: 299-300).





دیگران، با دوستی خودمان مرتبط است و دوست داشتن خود بدون دوست داشتن همسایه نوعی از خودفریبی است. از منظر کالینگوود هشیاری و آگاهی برای ایجاد دوستی، شروع هشیاری برای ایجاد تمدن است و اساس این پروسه هم کنترل احساس‌های انسانی با عقلانیت انسانی است تا بتوان اراده فردی را به اراده جمعی بدل کرد. در نتیجه اراده برای ساخت تمدن، اراده‌ای است برای احترام به خود و دیگران و نیز تبدیل یک اجتماع انسانی به یک جامعه انسانی (Ibid.: 305-308).

نگرش مارشال هاجسن نیز در نگاه به تمدن به چنین رویکردی نزدیک است. از نظر ایشان، با دو رویکرد می‌توان به مطالعه تمدن پرداخت: در یک رویکرد، تکامل خودآگاه یا ناخودآگاه نهاد‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی یک جامعه اهمیت می‌یابد و بر آن اساس، دسته‌بندی‌های منطقه‌ای اهمیت و توجه بیشتری می‌یابند، ولی در رویکرد دیگر، دغدغه اصلی در مطالعه تمدن‌ها نه نهاد‌های اجتماعی، بلکه تعهد آگاهانه انسان‌ها و رفتارهای عمومی حاصل از آن تعهدهاست. در این صورت نه نهاد‌های اجتماعی و نه مناطق اقتصادی و اجتماعی، بلکه بر سنت‌های والای فرهنگی و طبقه‌بندی‌های حاصل از آن تأکید می‌شود. از منظر هاجسن وقتی در مورد تمدن بزرگی صحبت می‌کنیم، منظور از آن میراث انسانی فرهیخته و تربیت یافته به شکل آگاهانه است.

البته در مطالعه هر فرهنگ، جنبه‌های سیاسی، فکری و اقتصادی نیز مهم است و هر کدام از این حوزه‌ها تأثیرات فرهنگی دارند، ولی نقطه تمرکز در مطالعه یک تمدن خاص، آن جهتی از فرهنگ است که بیشترین وجه تمایز را با دیگر تمدن‌ها می‌سازد و این فرهنگ را از فرهنگ‌های دیگر در زمان و مکان خود متمایز می‌سازد. در سایه همین جهات خاص فرهنگی است که تمدنی فراگیر (وحدتی شامل کثرات‌ها و تنوعات انسانی و فرهنگی) ساخته می‌شود (Hodgson, 1974, Vol. 1: 91-92).

## ۲. عینی یا ذهنی بودن تمدن

از نظر توماس لوکمان (Thomas Luckmann) و پیتر برگر (Peter L. Berger)، جامعه [و تمدن]، هم واقعی عینی و هم واقعی ذهنی دارند. زندگی روزمره، واقعی عینی معنادار

است که آدمیان آن را تفسیر کرده و برای خود دنیایی به هم پیوسته و دارای معنا در ذهن درست می کنند (نک: برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۳۳). این زندگی از یک سو توسط اعضای جامعه تفسیر می شود و از سوی دیگر، خود این زندگی موجب پیدایش اندیشه‌ها و برداشت‌ها و تعبیرها می شود. عقل سلیم، واقعیت‌های روزمره را امری مسلم می انگارد و درباره آن عبارت پردازی می کند.

زندگانی روزمره در ذهن من و دیگری به صورت مشترک ظاهر می شود. به رغم اینکه من با دیگران تفاوت‌هایی دارم، ولی یک «همنوایی فزاینده‌ای میان معانی «من» و معانی «آنان» در این جهان وجود دارد و ما درباره واقعیت جهان و زندگی روزانه از فهم مشترکی برخورداریم». در حقیقت فرد بدون داشتن ارتباط مداوم با دیگران نمی تواند در زندگانی روزمره حضور داشته باشد. همین جا برگر و لوکمان به نقش زبان به مثابه امری که در آن من با دیگران شریک هستم و از این طریق با آنها ارتباط برقرار می کنم، تأکید می کنند (نک: همان: ۵۹).

لوکمان و برگر در توضیح دو بعد «واقعی و ذهنی بودن» تمدن، نخست نهادسازی را برای تبیین ابعاد واقعی یک جامعه (و یا تمدن) تفسیر می کنند و آن گاه به ابعاد درونی و ذهنی یک جامعه می پردازند. در تبیین ابعاد واقعی یک جامعه، چند اصل در اندیشه برگر و لوکمان وجود دارد:

الف) رابطه انسان با محیط خود و سازگاری او با جهان از ویژگی‌های انسان است؛ ب) ارگانسیم انسانی در عین اینکه با محیط خود در ارتباط است، از لحاظ زیستی به تکامل خود ادامه می دهد؛ ج) تکامل انسانی نه تنها در ارتباط متقابل با محیط طبیعی، بلکه در ارتباط با نظام اجتماعی و فرهنگی ویژه انجام می یابد؛ د) اگرچه می توان گفت که انسان از نوعی ذات برخوردار است، ولی مهم تر آن است که انسان خویشتن را می سازد؛ ه) خودسازندگی انسان همیشه و به طور لازم، اقدامی اجتماعی است. آدمیان به کمک یکدیگر محیطی انسانی با تمامی شکل‌بندی‌های اجتماعی فرهنگی و روان‌شناختی آن به وجود می آورند؛ و) هستی انسان در بستری از نظم و ثبات حاصل می شود و این نظم اجتماعی محصولی انسانی و نتیجه‌ای برای سازندگی مداوم انسانی است. آدمی در جریان





برون‌سازی (externalization)<sup>۱</sup> مداوم خویش، آن را به وجود می‌آورد (نک: همان: ۷۴-۷۹). هرچند سلطهٔ نهاد اجتماعی که حاصل تکرار و عادت‌شدن فعالیت انسان و نمونه‌سازی‌های متقابل از اعمال عادی شدهٔ انواع عمل‌کنندگان است، در نظر افراد سنگین به نظر می‌رسد، ولی عینیتی است ساخته و پرداختهٔ انسان (همان: ۱۲۴-۱۲۵).<sup>۲</sup>

افزون بر عامل برون‌سازی و عینی‌سازی، عامل درونی‌سازی نیز در صورت‌بندی جامعه سهم وافری دارد. درونی‌سازی در این مفهوم، پایه‌ای است برای درک هموعان و برای فهم جهان به‌منزله واقعیت اجتماعی معنادار: «ما نه تنها در جهانی واحد زندگی می‌کنیم، بلکه در هستی یکدیگر نیز شرکت می‌جویم. فرد هنگامی عضو جامعه می‌شود که به این درجه از درونی‌ساختن نایل شده باشد». این امر حاصل «پرورش اجتماعی» (socialization) و یا تربیت تمدنی است که فرد را به‌طور همه‌جانبه به سمت جامعه و تمدن رهنمون می‌شود.

البته برگر و لوکمان پرورش اجتماعی اولیه را که همان مرحله نخست اجتماعی شدن فرد است و در کودکی انجام می‌گیرد، از پرورش اجتماعی ثانوی که شامل فرایندهایی است که فرد پیش‌تر اجتماعی شده را به بخش‌های تازه‌ای از دنیای عینی جامعه‌اش و شاید یک تمدن رهنمون می‌شود، تفکیک می‌کنند. پرورش اجتماعی اولیه باعث می‌شود که در آگاهی کودک، انتزاعی‌تدریجی از نقش‌ها و گرایش‌های خاص به سمت نقش‌ها و گرایش‌های عام پدید آید: «این مفهوم انتزاعی حاصل از نقش‌ها و گرایش‌های افراد مشخص دیگری را «دیگری تعمیم یافته» نامیده‌اند» (همان: ۱۸۲-۱۸۳).

۱. «شایان تأکید است که برون‌سازی به خود ضرورتی انسان‌شناختی است. هستی آدمی در حوزه بسته‌ای از درون‌بودگی را کد محال است. آدمی باید پیوسته از طریق فعالیت و عمل به خود وجودی بیرونی بخشد. بی‌ثباتی ذاتی ارگانسیم انسانی ضروری می‌سازد که آدمی، خود محیط ثابتی برای کردارش پدید آورد. خود آدمی باید سائق‌های ویژهٔ خود را هدایت کند. این حقایق زیستی به عنوان پیش‌فرض‌های لازمی برای ایجاد نظم اجتماعی به کار می‌آیند. به بیان دیگر، هرچند هیچ نظم اجتماعی موجودی را نمی‌توان از داده‌های زیست‌شناختی استخراج کرد، خود ضرورت وجود نظم اجتماعی از ابزارهای زیستی انسان ناشی می‌شود» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۸۰).

۲. عینیت اجتماعی بدین معناست که انسان با آن به صورت چیزی خارج از خود مواجه می‌شود.



شکل‌گیری این مفهوم انتزاعی در آگاهی‌بدان معناست که فرد خود را با دیگران تعریف می‌کند و بلکه فراتر از این، خود را با کلیتی مانند جامعه هم‌ذات می‌انگارد. در این حال او نه تنها هویتی در برابر این یا آن فرد بلکه از هویتی به‌طور کلی برخوردار می‌شود: «هنگامی که دیگری تعمیم‌یافته در آگاهی تبلور یافته باشد، رابطهٔ متقارنی میان واقعیت عینی و ذهنی برقرار می‌گردد. آنچه «در بیرون» واقعی است متناظر است با آنچه «در درون» واقعیت دارد و بر عکس» (همان). بر این اساس، هر جامعه یا هر تمدنی که خود جامعه‌ای کلان است، برخوردار از واقعیت ذهنی و درونی و واقعیت عینی و بیرونی است.

در فرایند تمدنی، آدمیان هم در نظام محیطی، فرهنگی و اجتماعی درهم‌تنیده می‌شوند و هم به‌لحاظ ذهنی و معنایی درهم‌آمیخته می‌گردند، بلکه اساساً می‌توان تصریح کرد که تمدن حاصل چنین فرایند پیوستگی و ارتباط درونی و بیرونی میان انسان‌هاست که منجر به شکل‌گیری مناسبات کلان انسانی در ساحت بیرون و درون می‌شود.

نکته مهمی که باید در این زمینه بدان پرداخت این است که هرچند هر ساحتی از ساحت‌های تمدن ابعاد ذهنی و درونی دارد، همان‌گونه که هیچ ساحتی از تمدن را نمی‌توان بدون نشانه‌های بیرونی و جلوه‌های فیزیکی یافت، ولی در برخی از مراحل و برخی از عناصر تمدنی مقولات درونی و ذهنی غلبه می‌یابد و در برخی از مراحل و عناصر تمدنی، امور بیرونی و ظاهری غالب می‌شوند؛ برای مثال، آنجا که بنیادهای نظری و ارزشی یک جامعه در حال چینی است و عقلانیت کلان جامعه (که می‌توان آن را فرهنگ نامید)، در حال شکل‌گیری است، عملیات اجتماعی بیش از آنکه بیرونی باشد، ذهنی، فکری و درونی است. هر عملیات بیرونی نیز در راستای تقویت درون و ذهن جمعی جامعه است، ولی آنجا که قرار است نظام‌سازی شود و ساختارهای اجتماعی ساخته شود، عملیات بیرونی غالب خواهد بود و فرایند ذهنی در این مرحله نیز در راستای ساخت بیرون و اصلاح ساختارهای اجتماعی است. پس از صورت‌بندی بنیادهای نظری و عقلانی و بعد از شکل‌گیری نظامات اجتماعی، هویت تمدنی ظاهر می‌گردد که حاصل آمیزش میان نظر و عمل در ساحت‌های کلان اجتماعی است.



### ۳. ماهیت ترکیبی و نظام‌مند تمدن

فیلسوفان از جنبه‌های مختلف درباره ماهیت ترکیبی تمدن بحث کرده‌اند. اینکه آیا خود تمدن، پدیده‌ای دوبعدی و دارای طبیعتی توأمان مادی و روحی است و یا اینکه پدیده‌ای تک بعدی (مادی یا معنوی) می‌باشد؛ و دیگر اینکه آیا ماهیت ترکیبی تمدن برآمده از انباشت جواهر و ذوات و عناصر تمدنی است و یا اینکه این ماهیت ترکیبی برخاسته از روابط، نسب، و نظام ارتباطی میان سازه‌های تمدن‌ساز است.

در مورد نکته اول برخی از فیلسوفان بر وجود جنبه‌های مختلف در تمدن تأکید کرده، آن را امری پیچیده و درهم‌تنیده معرفی کرده‌اند. آلبرت اشویتسر تمدن را در معنای عامش این گونه تعریف کرده و آن را پیشرفت توأمان و یکسان روحی و مادی قلمداد می‌کند (نک: اشویتسر، ۱۹۹۷: ۳۴). برخی در مورد هماهنگی و انسجام درونی تمدنی افزون بر نظام هماهنگ اجتماعی، بر تعامل با دیگران و رفع تضادها تأکید کرده‌اند. کالینگوود، مفهوم عام تمدن را پروسه ذهنی جامعه می‌داند، ولی در ارائه مفهومی خاص برای تمدن، آن را در ایجاد صلح و کنترل خشونت، ایجاد رفاه و تأمین نیازها و تعامل با دیگران جهت کسب منافع خود می‌داند (Callingwood, 1947: 299-300). علامه جعفری نیز تمدن را برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه می‌داند. وی با تفکیک دو دیدگاه مختلف «انسان‌محور» و «قدرت‌محور» در تعریف تمدن، به دیدگاه انسان‌محوری تأکید کرده و در مورد تمدن می‌نویسد: «تمدن تشکل انسان‌ها با روابط عالی و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مالی و معنوی است. برای رسیدن به «حیات معقول» که به فعلیت رسیدن همه استعدادهای سازنده انسانی در آن حیات دست به کار می‌شوند» (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۵: ۱۶۲) ایشان در ادامه با تأکید بر این تعریف، می‌گوید که «دو مسئله مهم در این تعریف وجود دارد: نخست اینکه تعریف مزبور به اضافه اینکه ماهیت تمدن را توضیح می‌دهد، روشنگر هدف‌ها و آرمان‌های جوامع از پدید آمدن تمدن نیز می‌باشد. دوم اینکه تمدن‌ها نسبی‌اند. این نسبییت با نظریه گسترش تدریجی علوم، صنایع و آرمان‌های انسانی و گسترش ابعاد مثبت انسان‌ها در نتیجه بروز ارتباطات منطقی میان آنها، کاملاً روشن است» (همان).



نظر  
صدا

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵

کانشنی هم مانند کالینگوود بر وجود تناسب و یک‌پارچگی در ساختار و نظام (سیستم) زندگی گروهی تأکید می‌کند. اگر بین نظام‌ها هماهنگی نباشد، نظام‌ها پایداری نخواهد داشت. از این نظر، عامل‌های زیادی برای پیشرفت اهمیت دارند، ولی مهم‌ترین آنها تناسب، توافق و پیوستگی میان این عامل‌هاست (Koneczny, 1962: 161-163). بدین‌سان، نظام به‌مثابه ترکیبی از تناسب‌ها و هماهنگی‌ها اساس زندگی گروهی و لازمه پیشرفت به‌شمار می‌رود و تنها جوامعی می‌توانند پیشرفت کنند که بر مبنای نظام انسانی شکل گرفته باشند. بالاتر اینکه میزان و امکان توسعه و پیشرفت نیز منوط به داشتن تناسب و هماهنگی است (Ibid.: 166). نکته مهمی که کانشنی در این زمینه بدان اصرار می‌ورزد بزرگ‌ترین عامل‌های تمایزبخش بودن نظام‌هاست. اگر نظام‌ها یکی بودند تنها تفاوت در سطح ایجاد می‌شد و نه در نوع. در این صورت، تنها یک نوع نظام می‌بود که سطوح گوناگونی از توسعه‌های ممکن در طول زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌داشت، درحالی‌که ما چنین نظام واحدی در دوره‌های مختلف و در میان کشورها نداریم. آنچه امروزه وجود دارد، تفاوت‌های فراوان و تشابهاتی اندک است. امروزه نمی‌توان هیچ نظام زیستی و اجتماعی را یافت که مشترک میان همه باشد، همان‌گونه که امروزه هیچ نظام فراگیری که شامل همه انسان‌ها باشد وجود ندارد.

تمدن‌ها همواره در برابر هرگونه تلاشی که بخواهد بدون توجه به وجوه تفاوت در یک تمدن پیوندهای کلان اجتماعی را به شکل مصنوعی ایجاد کند، مقاومت می‌کنند. تمدن در این نگاه، مجموع اموری است که برای یک بخش معینی از بشریت مشترک است و درعین حال، تمدن در مجموع پدیده‌ای است که با آن بخش مشخصی از نوع انسانی، از دیگران متفاوت می‌شود (Ibid: 167-168).

نگاه فیلسوفان در مورد ماهیت ترکیبی تمدن و وجود نظام و هماهنگی در آن، پرسش فلسفی دیگری را پیش رو می‌گذارد و آن عنصر مرکزی و وحدت‌بخش در تمدن است. هرچند برخی اساساً نافی وحدت و مرکزیت یگانه در تمدن، بویژه در تمدن صنعتی شده‌اند (Tiryakian, 2001: 280)، ولی بسیاری هم بر نظام ارتباطی، در هم‌تنیدگی نگاه‌ها و نیازها و وحدت تمدنی تأکید کرده‌اند. از همین‌جا مشکل فلسفی





تمدن در ترسیم رابطه میان کثرت و وحدت سازه‌های تمدنی ظاهر می‌شود. شکل‌گیری نظام آن‌هم در روابط انسانی، یکی از مسئله‌های وجودی بسیار مهم در فلسفه است که برخی از فیلسوفان مسلمان مانند علامه طباطبایی، مرتضی مطهری و محمدتقی مصباح در پاسخ به اصالت فلسفی جامعه به بخشی از آن پرداخته‌اند، ولی در این رویکرد فلسفی آنچه بدان تأکید شده، امکان پیدایش یک امر وجودی منحاز از وجود افراد شکل‌دهنده جامعه است. این پرسش به لحاظ فلسفی، بسیار مهم و دشوار است، ولی همه پرسش‌های فلسفی در نظام اجتماعی و در نظام روابط انسانی بدین پرسش محدود و محصور نمی‌شود.

در این میان، پرسش‌های دیگری نیز وجود دارد که باید از منظر فلسفی به آنها پاسخ گفت. اینکه فرایند بسط وجودی انسان در «دیگر»ی از منظر علم النفس فلسفی چگونه رخ می‌دهد، اینکه آیا نفوس انسانی و احیاناً من‌های علوی افراد، منی بزرگ‌تر و نفس علوی فراخ‌تر و شاید کاملتری را خلق می‌کند یا نه، اینکه در نفس جمعی پدیدآمده، آیا فطرتی و غریزه‌ای جمعی و البته منحاز و متفاوت از غرایز و فطرت‌های افراد بوجود می‌آید؟ و بالاخره اینکه عنصر چسبنده وجودی میان عناصر و افراد متکثر در جامعه چیست و آیا می‌توان آن عنصر وحدت‌بخش را زمانی و مکانی دانست و یا همواره و در همه جوامع این عنصر مرکزی واحد و لایتغیر می‌باشد؟ در این قسمت تنها بر مقوله وحدت تمدنی اشاره‌ای می‌کنیم و دیگر پرسش‌ها را به پژوهش‌های آتی وا می‌نهم.

#### ۴. «وحدت» تمدنی

وحدت تمدنی را می‌توان به دو صورت حداکثری و حداقلی تعریف کرد. در نگاه حداکثری، چسب تمدنی نه تنها در ظواهر و صورت یک تمدن، بلکه در افکار، ارزش‌ها، عقاید و عقلانیت جمعی یک تمدن وجود دارد. در وحدت حداکثری یک تمدن، نه تنها ظواهر تمدن و نمادهای فرهنگی آن، بلکه ارزش‌های ساری در گستره تمدنی و بلکه فراتر از آن، باورهای جمعی در آن تمدن نیز در هم تنیده هستند که کلّ انباشته به هم پیوسته‌ای را ایجاد می‌کنند. در وحدت حداکثری هماهنگی‌های صوری از

هماهنگی‌های پایه و ریشه به دست می‌آورید، اما در نگاه حداقلی، نه در عقاید جمعی اشتراکی وجود دارد و نه در ارزش‌های انسانی این اشتراک و درهم تنیدگی هست، آنچه که وجود دارد نوعی قرارداد اجتماعی به‌منظور تسهیل زندگی اجتماعی و دوری از تنش‌ها و برخوردها در درون یک تمدن است. آنچه در این مقاله و در این قسمت مورد توجه است، وحدت طیفی در تمدن‌ها و تأکید بر رابطه و نسبت میان وحدت و کثرت در عرصه گسترده تمدن است. چه‌بسا این وحدت در یک تمدن با وحدت در تمدن دیگر در کمیت و کیفیت متفاوت باشد.

در مورد چیستی عنصر وحدت‌بخش در تمدن که برآمده از امور متکثر و متغیر است، پاسخ‌های متعددی مطرح شده است. برخی از اندیشمندان بر جنبه‌های متغیر و متطور در پروسه تمدنی تأکید ورزیده‌اند و برخی نیز بر عناصر وحدت‌بخش بر تمدن تمرکز کرده‌اند. در زمینه عنصر وحدت در تمدن‌ها، نظریه‌های مختلفی طرح شده است: الف) وحدت بر پایه نظام امپراتوری باشد؛

ب) اینکه وحدت بر اساس نگرش توحیدی (monotheism) در ادیان صورت یابد؛  
ج) اینکه وحدت در سایه مفاهیم جهانی که بتواند رفتارها و افکار را کنترل کند، شکل بگیرد (Jacobson, 1952: 16).

به باور برخی از محققان، رشد و توسعه علم مدرن و پاسخ‌های فراگیری که این علم فراهم آورده، چنین حسی را موجب گردیده است که هیچ‌کدام از این سه پاسخ به مسئله وحدت، نمی‌تواند در وضعیت تغییرات سریع جهان امروز دوام آورده و با شرایط امروزی بسازد (Ibid.: 16).

ان. پی. جاکوبسن (N. P. Jacobson) در تعریف تمدن به «گوناگونی فزاینده و در حال رشد و درهم آمیختگی روابط انسانی که افراد را با یکدیگر و با طبیعت پیوند می‌دهد» اشاره می‌کند. از نظر ایشان، تمدن مجموعه‌ای از تطورات است. تا زمانی که شرایط زندگی این تطورها و دگرگونی‌های تمدنی را تسهیل کند و از آن جلوگیری نکند، تمدن به شکوفایی می‌رسد و آن‌گاه که این پروسه دچار تزلزل می‌شود و تطورها به آسانی رخ ندهد، تمدن دچار سکون و رکود شده و زوال آن شروع می‌شود (Ibid.: 15).





جاکوبسن هفت گام یا هفت رخداد انسانی و اجتماعی را در پروسه وحدت و یگانگی (unitary process) مطرح می‌کند: گام اول که در هر رشد فردی ضروری و لازم است، احساس ضعف، کمبود و نقصان است؛ گام دوم، ظهور حساسیت جدید در ارگانسیم جسمی - روانی (psychosomatic) است؛ مرحله بعدی پیدایش یک بینش جدید، یک چشم‌انداز نوین یا یک معنایی کیفی (qualitative meaning) است؛ در گام چهارم نضج و بلوغ یک ظرفیت، استعداد و قدرت جدید ایجاد می‌شود؛ در مرحله پنجم «معنا»، «چشم‌انداز» و «قدرت» با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود؛ در گام ششم هر یک از حساسیت‌ها و نیازهایی که آشکار شده با آنچه که دیگر افراد می‌بینند، حس می‌کنند، می‌دانند، پیش‌بینی می‌کنند و یا آن را انجام می‌دهند ادغام می‌شود؛ و در گام هفتم قدرت برآمده از حس نیازهای جدید با راه‌های موجود در تبادل میان انسان با انسان و انسان با طبیعت ادغام می‌گردد (Ibid.: 22-26).

این هفت رخداد رشد انسان و جامعه را به‌طور همزمان پیش می‌برند و فرد را در عین ارتباط با دیگران ارتقا می‌بخشند. بدینسان تمدن یک نظام ارتباطی است و چالش اصلی آن، ساز جدایی افراد و گروه‌هاست (Ibid.: 31-32).

محققان دیگری در حل وضعیت «جنگ مدنی» (civil war) و شرایط «زوال نظم» (dissolution of order) و برای ایجاد نظم و وحدت اجتماعی در پروسه تمدنی پیشنهادهاى چهارگانه «نهادسازی»، «زهد»، «برادری» و «رهبری» را مطرح کرده‌اند که هر کدام از آنها را آرپد ساکولزی (Arpad Szakolczai) نقد کرده است.

قدرت این عناصر چهارگانه در ایجاد نظام‌های اجتماعی و نظم تمدنی ناچیز تلقی شده است. ساکولزی در این باره بر نقش شخصیت‌هایی کاریزما در ایجاد انقلاب ارزش‌ها و هنجارهای انسانی تأکید کرده و در این زمینه بر نقش دو شخصیت مهم سقراط و عیسی مسیح در پروسه تمدنی پافشاری می‌کند. از نظر ساکولزی هر شخصیت کاریزمایی نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا نماید، بلکه شخصیتی می‌تواند چنین تأثیرات حیاتی و انقلابی در پروسه تمدنی برجای بگذارد که نه تنها با حیات خود، بلکه با نحوه مؤثر از مرگ‌شان (شهادت) پیام خود را در تاریخ ماندگار کند (Szakolczai, 2001: 381).

برخی دیگر با رویکردی متفاوت در صدد بررسی عوامل وحدت و کثرت تمدن‌ها برآمده‌اند؛ برای مثال، اینکه آیا پیوند زبانی یا نژادی و یا پیوند دینی می‌تواند مایه وحدت درون یک تمدن با کثرت بیرونی تمدن‌ها باشد؟ فلیکس کانشنی ( Feliks Koneczny) در کتاب دربارهٔ تکثر تمدن‌ها توانایی و ظرفیت‌های زبانی را در ایجاد ثبات و تعادل به اندازه‌ای نمی‌داند که بتوان با آن پیوندهای تمدنی را رقم زد. هرچند زبان کارآمدترین و مؤثرترین ابزار برای تمدن به‌شمار می‌رود و سطح تمدن نیز به سطح تکامل زبان بستگی دارد، موقعیت زبان نمی‌تواند به‌تنهایی این کار را انجام دهد و وحدت تمدنی را باعث گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که تمدن‌ها بر مبنای زبان شکل نمی‌گیرند و بر مبنای آن از هم متمایز نمی‌شوند. وی همین تحلیل را در مورد عوامل نژادی مطرح می‌کند که نمی‌توان در ارزیابی تمدن، ویژگی‌های جسمانی را معیار قرار داد. ایشان می‌گوید: «هیچ نژادی به هیچ تمدن خاصی محدود نمی‌شود. تنوع تمدن‌ها در تنوع نژاد نیست. مقولهٔ تمدن، مقوله‌ای روحی روانی و ذهنی است و به مقولهٔ جسمانی نژاد وابسته نیست. از این رو، در می‌یابیم که در تمدن، روح و روان قوی‌تر از جسم است (Koneczny, 1962: 216).

از این رو، کانشنی به معنوی‌ترین عامل وحدت درون تمدنی و تکثر بیرونی تمدن‌ها، یعنی دین می‌پردازد. از این نظر، دین مهم‌ترین بخش زندگی بشری است. زندگی بدون دین نمی‌تواند کامل و جهان‌شمول باشد. ضعف در بُعد معنوی به نقص در کل مجموعه می‌انجامد. «تمدنی که در دین ضعیف باشد در همه جا تَرَک برمی‌دارد» (Ibid.: 246). البته از این منظر، ادیانی می‌توانند تمدن‌ساز باشند که تنها به بخش اخلاق نپردازد، بلکه ابعاد مادی، سلامت، آموزش و تلاش برای زندگانی دنیوی را هم شامل شود (Ibid.: 249).

کانشنی در عین حال تأکید می‌کند که به‌رغم اهمیت دین در تمدن، دین منبع وحدت، تکثر و تمایز میان تمدن‌ها نیست، زیرا اگر دین چنین نقشی در تمدن‌ها می‌داشت، می‌باید به تعداد دین تمدن می‌داشتیم، در حالی که تاریخ ادیان و تمدن‌ها نشان می‌دهد تعداد ادیان در یک تمدن و انتشار یک دین در تمدن‌های مختلف است. با این همه، در همه جا بهترین بخش تمدن، دین و یا ادیان موجود در آن تمدن است، زیرا تأثیر زیادی





بر مفاهیم انتزاعی (Abstract concepts) دارد.

کانشنی با ردّ برابری ادیان به لحاظ تمدنی، تأکید می‌کند که ادیان کارکردهای متفاوت و پی‌آمدهای متمایزی داشته‌اند و نباید آنها را در شکل‌بندی تمدن، برابر تلقی کرد (Ibid.: 281). ایده برابری ادیان که در دوره مطلق‌اندیشی روشنگری (Enlightened absolutism) ریشه دارد یک اشتباه است. اگر ادیان با هم برابر بودند باید تأثیر مشابهی بر تمدن‌ها می‌گذاشتند. در ارتباط با تمدن، ادیان نابرابر هستند و می‌توانند پویا یا منفعل باشند؛ مثلاً نقش اسلام در تأثیرات تمدنی‌اش به مراتب بیشتر از مسیحیت و کاتولیسم بوده است (Ibid.: 283)، اما کانشنی در نتیجه‌گیری به‌رغم تأکید بر نقش بالای دین در ساخت تمدن، به‌طور شگفت‌انگیزی تمدن‌های دینی و مقدس را ضعیف می‌شمارد و می‌گوید: «تنها ادیان ضعیف توانستند تمدن‌های مقدس از خود به وجود آورند. هرچه سطح یک دین بالاتر باشد، تأثیر دینی کمتری بر زندگی گروهی و اجتماعی دارد (Ibid.: 285). برای این اساس، از نظر وی، تمدن‌ها طبق دین تنظیم نمی‌شوند، هرچند دین به موجب انتزاعی‌بودن‌شان و پی‌آمدهای آن در تجمیع تمدنی بهترین عنصر تمدنی در تمدن‌ها می‌باشد.<sup>۱</sup>

کانشنی با تأکید بر این نکته که پیشرفت وابسته به امور انتزاعی و نه عوامل مادی است و اینکه بدون ایده‌های انتزاعی امور فیزیکی به حالت ثابت درمی‌آیند، در پی گزینه دیگری غیر از دین در مقوله تمدن‌ها برمی‌آید. وی با بررسی تمدن‌های مختلفی مانند تمدن‌های تورانی، چینی، برهمایی و عرب، آنها را طایفه‌ای می‌داند که بدون نظام جداگانه قانون عمومی زندگی می‌کنند. در این چهار تمدن دولت در اختیار و کنترل انحصاری شخص حاکم قرار می‌گیرد و جزو اموال آن شخص به‌شمار می‌رود. در هر

۱. برای مثال زبان چینی همواره در بیان مفاهیم انتزاعی مشکل دارد و می‌توان بر همین اساس گفت که تمدن چینی لائیک و بی‌دین است، زیرا حتی کم‌اهمیت‌ترین ادیان نیز مفاهیم انتزاعی را پوشش می‌دهند، چون نظامی دارند که دیدگاه طبیعی و ماورای طبیعی دارد. درک دنیای ماوراءطبیعی به شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی می‌انجامد و همواره به نوعی برتری به جهان ماوراء طبیعی اختصاص داده می‌شود و هر دینی می‌خواهد چیزی از آن جهان به زندگی دنیوی وارد کند تا زندگی دنیوی را کامل کند (Ibid.: 281).



حالتی دولت بازیچه دست حاکم است و همه این شرایط را می‌پذیرند و کسی با آن مخالفت نمی‌کند (Ibid.: 297). از نظر کانشنی، تمدن یونانی و رومی هم مقوله‌های مناسبی برای ترکیب نیستند. در یونان هر چیزی که نیازمند پایداری بود، پیوسته در نوسان بود و تنها چیزی که ثابت بود انقلاب بود و ارتباط متقابل جامعه و دولت پیوسته تغییر می‌کرد. هلن و اسپارتا دو قطب تمدن یونانی و همواره در تضاد با هم بودند. در تمدن بیزانسی هم آنچه اتفاق افتاد، توسعه بیش از حد قانون عمومی بود (Ibid.: 300).

کانشنی سپس در زمینه بررسی ایده‌های انتزاعی به قدیمی‌ترین ایده‌های انتزاعی یعنی امور اخلاقی اشاره می‌کند. از نظر وی، رهایی نیروهای معنوی از سلطه نیروهای مادی در هیچ تمدنی رخ نداده و چنین نیروهایی هیچ‌گاه نتوانسته‌اند در آنجا که دولت بر قانون خصوصی مبتنی است، خودشان را از سیطره نیروهای مادی رها سازند. کانشنی با تأکید بر این نکته، آنچه را که در تمایز تمدن‌ها نقش دارد، در مالکیت نیروی معنوی و رهایی آن از بعد مادی خلاصه می‌کند (Ibid: 306-307).

در ارزیابی نظریه کانشنی باید گفت که می‌توان در مورد عوامل یا عامل وحدت تمدن‌ها به صورت کلی و فلسفی سخن گفت و نظریه‌های مختلف در مورد وحدت تمدنی و عامل انسجام‌بخش و یا هویت‌بخش در تمدن را به گونه‌های مختلفی برشمرد، ولی باید توجه داشت که تحلیل فلسفی همواره فارغ از زمان و مکان رخ نمی‌دهد، بلکه تحلیل‌های فلسفی گاهی باید به واقعیت‌های زمانی و مکانی معطوف باشند. عامل وحدت در تمدن نیز همواره متناسب با شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند و یک فیلسوف باید در تحلیل عامل مرکزی یک تمدن، عوامل زمانی و زمینی را در نظر بگیرد؛ وضعیت روحی و انسانی و پدیده‌های حادث را لحاظ کند تا بتواند به‌طور کلی به عامل وحدت در یک تمدن دست یابد.

بنابراین، به نظر می‌رسد عامل وحدت در تمدن‌ها همواره یکسان نبوده است، زیرا شرایط تمدنی همواره در تاریخ تمدن‌ها متفاوت و متغیر بوده است. خواسته‌ها و مطالبات انسانی، شرایط انسانی و اراده‌های انسانی و الهی سبب شده است که نه تنها هر تمدنی عامل انسجام خاص به خود را داشته باشد، بلکه حتی یک تمدن در طول تاریخ





شکل‌گیری و استمرار حیات خود، عوامل متعددی را در ایجاد و انسجام وحدت تمدنی تجربه کند و متن و حاشیه‌های مختلفی را برای بقای خود برگزیند. اینکه متن و مرکز یک تمدن چه باشد و حواشی و فروع آن چگونه باشد، منوط به نیازهای انسانی، اراده‌های انسانی و شرایط زیستی انسان‌ها در آن عصر است که برخی از عوامل را به متن آورده و برخی دیگر را به حاشیه می‌برد.

### ۵. کلّ و یا کلی‌بودن «تمدن»

کل یا کلی‌بودن تمدن در ایران از جدال علمی آقایان عبدالکریم سروش و رضا داووری در نگاه به غرب شروع شد. پرسش اصلی در مورد غرب این بود که آیا غرب را باید به‌مثابه یک «کلّ» در نظر گرفت که قابل تجزیه است؛ یعنی می‌توان جنبه‌هایی از آن را برگزید و جنبه‌هایی دیگر را رها کرد، یا اینکه غرب یک کلی است و تجزیه‌ناپذیر و امکانی برای گزینش خوب از بد در غرب نیست و در همه احوال و همه اجزای غرب، روح نفسانیت غربی وجود دارد و امکان تفکیک در آن وجود ندارد؟

سروش در مقاله‌هایی که در تفرج صنع گرد آورده است، در یک مرحله هم کلی‌بودن و هم کل‌بودن غرب را رد می‌کند و دلیل بر این نفی را نبود دلیل می‌داند و می‌گوید: «حال که دلیلی در دست نیست که غرب یک کل واحد است، یا طبیعی است کلی و منتشر در افراد یا روحی است نهان در کالبد مغرب‌نشینان و بلکه شواهد تجربی و تحلیل عقلی خلاف آن را نشان می‌دهد، پس چنان وحدتی که مطلوب هگلیمان است موجود نیست» (سروش: ۲۳۲).

ایشان در همین مقاله تصریح می‌کنند که «جان سخن ما همین است که غرب به منزله یک کل واحد یا فردی از یک کلی وجود ندارد. این کل جز در پندار پندارسازان یافت نمی‌شود و آن وحدت، اعتباری بیش نیست» (همان: ۲۳۴). در این مرحله، سروش غرب را اساساً امر واحدی نمی‌داند، بلکه آن را مجموعه انباشته‌ای می‌داند و ما هم نه با غرب، بلکه با غربیان مواجهیم، نه با فلسفه غرب، بلکه با فیلسوفان غربی و نیز نه با هنر غربی، بلکه با هنرمندان غربی برخورد می‌کنیم (نک: همان: ۲۳۳).

سروش در مرحلهٔ دیگر، کل بودن غرب را می‌پذیرد و البته وحدت آن را دوباره اعتباری می‌داند. در مقابل، کلی بودن غرب را از اساس رد می‌کند و می‌گوید: «غرب برای ما یک کل است، نه یک کلی و کل غرب، وحدتی اعتباری دارد، نه حقیقی و امور اعتباری نه برخوردار از وجوداند نه از ماهیت و همین کل است که تجزیه‌پذیر و تغذیه‌پذیر است» (همان: ۲۴۴). وی در ادامه می‌نویسد: «غرب، روحی و ماهیتی مقدم بر مغرب زمینان و اطوار و شئون آنان نیست، تا به آنان وحدت هویت ببخشد، بلکه به عکس، غرب چیزی جز همین اطوار و شئون و علوم و آداب و الحاد و تدین ظاهر در مغرب زمینان نیست و وحدت (اعتباری) این نظام عین وحدت (اعتباری) غرب است» (همان).

رد و انکار کلی و یا کل بودن غرب، به مبنایی در اندیشه سروش در مورد «تمدن» بازمی‌گردد که در سخنرانی ایشان در کنفرانس گفت‌وگوی تمدن‌ها در قبرس (آبان ۱۳۷۶) بروز یافته است. وی در این کنفرانس می‌گوید:

مفهوم تمدن، مفهوم دقیقی نیست. این را هم فیلسوفان به ما گفته‌اند و هم مورخان. تمدن‌ها وجود خارجی ندارند، بلکه ساخته و پرداختهٔ مورخان‌اند. پروفیسورهای تاریخ بودند که مفهوم تمدن را آفریدند. خداوند تمدن نیافریده است. مورخان برای تحلیل تاریخ حاجت دارند که واحد مطالعه تاریخی اختیار کنند، این واحد مطالعه تاریخی از سلسله شاهان تا فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و دین‌ها و نظام‌های اقتصادی و دینی تفاوت می‌کند. نکته دومی که می‌خواهم عرض کنم، این است که تمدن‌ها ماهیت ندارند، طبیعت ندارند، از انواع طبیعی نیستند. تمدن‌ها امور قراردادی هستند، مثل حزب، مثل اتحادیهٔ صنفی. چیزی از این قبیل‌اند. گرچه از آنها بسیار پیچیده‌تر و بسیار فربه‌تر و بزرگ‌ترند. به همین سبب، هم مرزهای تمدن‌های بسیار نامعین است و به قرارداد مورخان و فیلسوفان بستگی پیدا می‌کند. نکته سوم اینکه تمدن‌ها متضمن تناقضات و ناسازگاری‌های درونی هستند. هیچ تمدنی یک کل واحد یکپارچه نیست. Consistency یعنی هماهنگی درونی از مقومات و از ارکان تمدن‌شدن تمدن‌ها نیست (سروش، ۱۳۹۱: ۱۶۰-۱۶۱).





بدین سان از نظر سروش، تمدن نه یک کل یکپارچه و نه یک کلی جاری و ساری در اجزای خود است، بلکه امری اعتباری نزد مورخان و فیلسوفان تاریخ است. این رویکرد سروش به غرب‌شناسی ایشان هم تسری یافته و غرب را در نظر ایشان، امری اعتباری نمایانده است.

در مقابل، رضا داوری موضعی مخالف دارد و تمدن و از جمله تمدن غرب را نه یک کل، بلکه یک کلی می‌داند. ایشان در غرب‌شناسی خود همواره در پی یافتن یک امری کلی است که ساری در همه غرب بوده باشد. وی می‌گوید:

غرب چیزی است که در تمام فلسفه‌ها، ایدئولوژی‌ها، سیاست‌ها و ادبیات دوره جدید اروپا حاضر است یا بهتر بگوییم اینها همه جلوه‌های غرب است. غرب در یک کلام، عبارت است از مغرب یا غروب حقیقت قدسی و ظهور بشری که خود را فرمانروای زندگی خود و دایرمدار همه چیز می‌داند و کمال خود را در این می‌داند که همه چیز حتی عالم قدس را برای خود تملک کند. در سوئز کتیوینته جدید حتی اگر وجود خدا ثابت شود، برای اثبات عبودیت، سرسپردگی و طاعت نیست، بلکه از آن برای اثبات ذات استفاده می‌شود (داوری، ۱۳۸۶: ۸۱).

حال اگر تمدن از جمله تمدن غرب، نه یک امری اعتباری، بلکه امری حقیقی و فلسفی منظور شود که پیوسته در حال قبض و بسط است، برخی از این ابهام‌ها و یا جدال‌ها میان داوری و سروش را می‌توان چاره کرد. این حقیقت اضافی، مسبوق به یک حقیقت پیشین (امر کلی) نیست که این امر اضافی مصداق آن امر کلی باشد.

آنچه این حقیقت اضافی را می‌سازد اراده‌های انسانی است که معطوف به یکدیگر و با توجه به زمان و مکان خاص و با عنایت به باورهای شهودی و ایمانی آنها شکل می‌گیرند، ولی آن‌گاه که این حقیقت اضافی انسانی ساخته شد، گاهی به موجب ضعف ارتباطی و ساختاری در حد یک کل باقی می‌ماند و گاهی نظام ارتباطی آنقدر تنگاتنگ و درهم تنیده می‌شود که موجب بروز و ظهور یک روح کلی در نظام اجتماعی می‌گردد. ظهور یک کلی به ضرورت نافی وجود کل در تمدن نخواهد بود. به بیان دیگر، هر کلی‌ای در یک تمدن به یقین برخوردار از یک کل در هم تنیده در مصداق (هرچند در وجود ذهنی)

است، ولی چنین نیست که هر «کل»ی دارای یک روح کلی هم باشد. بنابراین، می‌توان در عین کلی‌بودن یک تمدن، دست به تجزیه در اجزای کلّ موجود در آن زده و ارتباطی میان تمدن‌ها بی آنکه به التقاط تمدنی منجر شود، ایجاد کرد.

اساساً تمدن «بزرگ‌ترین و پیشرفته‌ترین واحد وجودی انسانی است که آدمی می‌تواند در نظام ارتباطی خود در این جهان بسازد» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۴). شکل‌گیری این واحد بزرگ اجتماعی نقطه آغاز تکامل تمدنی است، ولی مراحل تکامل این واحد اجتماعی در توسعه جغرافیایی آن نخواهد بود، بلکه تکامل آن در تعمیق انسانی، اخلاقی و متعالی آن تمدن و همین‌طور در توسعه مناسبات و نظام ارتباطی و ترقی درسیستم اجتماعی خواهد بود.

بنابراین در صورت ابتدایی و حداقلی تمدن، تمدن یک کل به هم پیوسته است، و در صورت مترقی آن و در فرایند تکاملی‌اش تمدن به یک کلی تبدیل می‌شود، ولی همیشه چنین نیست که تمدن‌هایی که کل هستند، به سطح کلی‌بودن رسیده باشند. البته چنین هم نیست که همواره تمدن‌ها یا «کل» باشند و یا «کلی»، بلکه همواره تمدن‌ها طیفی بوده‌اند و برخی به کل و برخی نیز به کلی نزدیک‌تر بوده‌اند. کلی‌بودن یک تمدن نشان از کمال آن تمدن در تمدن‌بودنش، سریان روح، فکر و فرهنگ آن تمدن (نرم‌افزار تمدن) در تمامی نهادها و نظامات بیرونی آن تمدن (سخت‌افزار تمدن) است. به دیگر بیان، یک تمدن زمانی می‌تواند «کلی» بشود که روح نهفته در آن بسیار قوی و راسخ باشد و ایمان جمعی به ارزش‌های آن تمدن در میان اعضای جامعه و نهادهای آن نهادینه شده باشد. از سوی دیگر، انسجام و نظام‌مندی آن تمدن به گونه‌ای درهم‌تنیده و در عین حال روان و راحت باشد که بتواند همه اجزای یک کل را هم به‌لحاظ ظاهری (در کل) و هم به جهت باطنی (در کلی) درهم‌تنیده کند.

## ۶. جوهر و یا عرض بودن تمدن

افزون بر پنج مولفه فلسفی و وجودشناختی تمدن که نزد برخی فیلسوفان گذشت، می‌توان در مورد جوهر یا عرض بودن تمدن نیز سؤال کرده و گفت که مابازای خارجی داشتن



نظر

چیستی «تمدن» در فلسفه



تمدن به معنای جوهر بودن و ذات مستقل داشتن آن نیست. تمدن را به لحاظ فلسفی می‌توان در اعراض طبقه‌بندی کرد و آن را ذیل مقوله «اضافه» قرار داد. مقوله «اضافه» در فلسفه به معنای «هیئت حاصل از نسبت یک چیز به چیز دیگری که منسوب به آن چیز نخست است» (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۲۶) می‌باشد؛ مثلاً اخوت و برادری حالتی است برآمده از نسبت میان دو برادر (اضافه متشابه الاطراف) و رابطه مادری و فرزندی، عاشق و معشوق، بالایی و پایینی و تقدم و تأخر (اضافه مختلف الاطراف). بدین سان مضاف از آن جهت که مضاف است، امری بسیط است و دارای وجود مستقلی در خارج نیست، بلکه وجودش لاحق به اشیای دیگر و در قیاس با امور دیگر حاصل می‌شود؛ برای مثال، وجود آسمان در ذات خود، وجود جوهری است، ولی در قیاس با زمین، وجود اضافی فوقیت را دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۴).

در این معنا، تمدن که حاصل ارتباطات و نسب انسانی (روابط انسانی با یکدیگر، روابط انسانی با محیط و مکان، روابط انسانی با زمان، و روابط انسانی با ماوراء) است مقوله‌ای اضافی و نه اعتباری است، ولی آنچه در این باره اهمیت دارد، آن است که تمدن تنها یک اضافه دو طرفه مانند برادری یا فرزندی و مادری نیست، بلکه تمدن هیئتی جمعی و نظام‌مند است که از نسب پیشرفته و پیچیده در میان انسان‌ها با یکدیگر و انسان‌ها با عوامل زمانی، مکانی و ماورایی به وجود می‌آید و بلکه ساخته می‌شود. تأکید بر ساخته شدن این نظام اضافی تأکیدی بر نقش اراده‌های بزرگ و اختیارهای امت‌وار انسان‌ها در ایجاد یک چنین نظام هماهنگ و درهم تنیده انسانی است.

بر این اساس، می‌توان گفت که تمدن در فلسفه جزو معقولات اولی نیست، بلکه جزو معقولات ثانی فلسفی (نه منطقی) به‌شمار می‌رود که هرچند از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود، در عین حال وصف یک امر وجودی خارجی است و ظرف صدقش نیز خارج است. گفتنی است هرچند شاید در مقوله اضافه در فلسفه نتوان قائل به حرکت شد، ولی در هیئت حاصل از روابط انسانی به موجب تغییر و تطوری که همواره در اطراف انسانی و نهادی اجتماعی پدید می‌آید، این هیئت حاصل هم پیوسته در حال تغییر و تطور بوده و نوعی از حرکت مرکب در آن وجود دارد؛ بی‌آنکه ماهیت تمدنی در آن زایل شود و ثبات آن از میان برود.

نکته مهم اینکه، وجود نسب و اضافات که به صورت بندی تمدن منجر می شود، نسب اعتباری نیستند، بلکه نسبت های وجودی و هستی شناختی هستند که هر مقدار در شبکه ارتباطات اجتماعی توسعه می یابند و پیشرفت می کنند، موجب توسعه وجودی افراد حاضر در آن شبکه تمدنی می شوند و با توسعه وجودی افراد و از رهگذر ارتباطات انسانی، هر فرد انسانی، قوت و قدرت بیشتری به دست می آورد و «من» های هر کدام از حالت فردی و جزئی در آمده به «من» جمعی و کلی تبدیل می شوند و در نهایت به «من» کلی تمدنی می رسند.

از سوی دیگر، تمدن تنها با سامان مندی نسبت های انسانی تمام نمی شود، بلکه تصمیم انسان در حذف و یا ایجاد روابط با نظام ماوراء و عالم معنا نیز در ساخت توسعه تمدن اثر می گذارد و هویت آن را از تمدن های دیگر ممتاز می کند.

از همین رو، تمدن های سکولار که نسبت ها را تنها بر روابط انسانی متمرکز می کنند، متفاوت از آن شکل و هیئت تمدن الهی خواهند بود که در آن روابط بین انسانی در پرتو روابط انسان با عالم ماوراء رخ می دهد و هیئت حاصل برای جامعه انسانی، هیئتی چندسویه است که هم مناسبات انسان های مختلف با یکدیگر، و مناسبات انسان با محیط در آن دیده می شود و هم روابط نسبت میان عوالم ناسوت و لاهوت در آن لحاظ می گردد.

### نتیجه گیری

آنچه از فلسفه و فیلسوفان در مورد تمدن گفته شد، تمامی جنبه ها و پرسش های فلسفی تمدن نیست. گفتیم که فیلسوفان در باره تمدن کمتر فکر کرده و سخن گفته اند و اگر هم در مورد تمدن سخن گفته اند، به عنوان یک فیلسوف و با تأکید بر پرسش های رایج فلسفی و در چارچوب دستگاه فلسفی خود آن را تحلیل کرده اند و مفاهیم دستگاه فلسفی خود را بر مقوله تمدن تطبیق و یا تحمیل کرده اند، اما در اینکه «تمدن» فارغ از اصطلاح ها و مقولات فلسفی رایج، خود چه نقطه های ابهام هستی شناختی دارد و چسان می توان آنها را رصد کرد و بدان پاسخ گفت، سخن تازه ای از فیلسوفان مطرح نشده





است. بی‌شک تمدن یک جامعه است و هر تحلیل فلسفی درباره جامعه شاید در مورد تمدن نیز صدق پیدا نکند، ولی اینکه به لحاظ هستی‌شناختی چه رخداد وجودی، یک جامعه را به سطح کلان تمدن می‌رساند و آن‌گاه چه حرکت وجودی در توسعه یک جامعه به سوی یک پدیده تمدنی رخ می‌دهد، روشن نیست.

در این زمینه گمان می‌رود افزون بر پروسه بودن تمدن، عَرَض و اضافی بودن آن، حقیقی و عینی بودن تمدن، اخلاقی و روحی بودن آن، ارتباطی بودن تمدن و توسعه ارتباطات وجودی مابین انسانی و آن‌گاه ایجاد یک ارگانیسم تمدنی، در نگرش فلسفی به تمدن اهمیت خاصی پیدا می‌کند. به بیان دیگر، نکته مهم در تحلیل فلسفی تمدن، تبیین رابطه کثرات انسانی، فرهنگی و دینی از یک سو و وحدت تمدنی از سوی دیگر است. در حقیقت، من‌های جزئی در یک جامعه در اثر ارتباطات انسانی در پرتو «تعارف یا تعایش» به من‌های کلی در فرهنگ‌ها و ملیت‌ها تبدیل می‌شوند و آن‌گاه این من‌های کلی در فرایند تکامل به یک «من کلی و کلان تمدنی» تبدیل می‌شوند. حال ویژگی‌های این من کلی چیست، صورت‌بندی وجودی آن چه می‌باشد، فرایند ترکیب میان افراد و جامعه (بحث اصالت توأمان فرد و جامعه) چگونه است و احکام فلسفی آن کدام است،<sup>۱</sup> از دیگر پرسش‌های مهم فلسفی در باب تمدن است که باید در پژوهش‌های دیگر بدان پرداخت.

۱. مثلاً یکی از احکام هستی‌تمدن به‌مثابه یک امر اصیل فلسفی، وجود فطرت اجتماعی (در یک مقیاسی کوچک‌تر) و یا تمدنی (در مقیاسی کلان‌تر) خواهد بود. چند نوع فطرت در عرصه اجتماع اهمیت پیدا می‌کند: الف) ارتباط فطرت‌های فردی با یکدیگر (جامعه فطری که بر فطرت افراد مختلف مبتنی باشد)؛ ب) فطرت اجتماعی (فطرت‌گرایی به دیگری)، و ج) فطرت جامعه (به‌مثابه یک وجود فلسفی) شعورمند اصیل که مانند تک تک فرد انسانی دارای گرایش‌ها و بینش‌های فطری است). همان‌گونه که فطرت جامعه متأثر از فطرت‌های فردی است، فطرت‌های فردی نیز متأثر از فطرت جاری در جامعه است. موارد فوق از فطرت، هرگز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه «فطرت‌های فردی» در ایجاد «فطرت اجتماعی» و «فطرت جامعه» اثرگذارند، همان‌گونه که «فطرت اجتماعی» در رشد و یا زوال فطرت‌های افراد تأثیر واضحی دارند.



## کتابنامه

۱. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اشویتسر، آلبرت (۱۹۹۷)، *فلسفه الحضاره*، ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس.
۳. برگر، پیتر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. خاتمی‌نیا، فاضه (۱۳۹۳)، «در باب تکثر تمدن‌ها»، آینه پژوهش، ش ۱۴۶.
۵. داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، *فلسفه در دام ایدئولوژی*، تهران: نشر بین الملل.
۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۱)، *آیین شهریاری و دینداری*، تهران: انتشارات آگه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *تفرج صنع، چاپ پنجم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۴)، *نهایة الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
۹. نصر، حسین (۱۳۸۲)، *برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر*، نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
10. Arpad Szakolczai (2001), "Civilization and its Sources," *International Sociology* 16.
11. Edward A. Tiryakian (2001), "Introduction: The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations," *International Sociology* 11.
12. Feliks Koneczny (1962), *On the Plurality of the Civilizations*, Gedrzej Giezych (ed.), Translated from the Polish, London: Polonica Publication.
13. Jay Newman (1979), "Two Theories of Civilization," *Philosophy*, Vol. 54, No. 210.
14. Marshall G. S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1.
15. N. P. Jacobson (1952), "The Problem of Civilization," *Ethics*, Vol. 63, No. 1.
16. R. G. Callingwood (1947), *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford: The Clarendon Press.



## مفهوم‌شناسی اصطلاح امامیه

\* سیدعلیرضا عالمی

\*\* نعمت الله صغری فروشانی

### چکیده

اصطلاح «امامیه» پیش از غیبت صغری، به بخش مهمی از مسلمانان شیعی اطلاق می‌شده است. هرچند اصطلاح رافضیه به‌عنوان اصطلاح رقیب، به اصرار نویسندگان مخالف امامیه، کاربرد بیشتری یافته است. در دوران ائمه : واژه امامیه، اصطلاحی عام برای فرقه‌هایی بود که قائل به نص در امامت بودند، اما همزمان با غیبت صغری و پس از آن، اصطلاح امامیه به‌طور ویژه به اثنی‌عشریان اختصاص یافت، درحالی‌که این سیر مطالعاتی و این برداشت در میان تاریخ‌پژوهان مغفول مانده است؛ بنابراین اینکه در چه دوره‌هایی برخی از شیعیان بدین نام خوانده شده‌اند و مصادیق آنها در هر دوره چه افرادی بوده‌اند، در این پژوهش به صورت استنادی به آن پرداخته شده است با این هدف که پیگیری تطور این مفهوم (به ترتیب قدمت واژگانی، وجه نام‌گذاری و مصداق‌شناسی) که در شناخت روش‌مند تاریخ تشیع اهمیت دارد، نشان داده شود.

### کلیدواژه‌ها

امامیه، نص، غیب صغری، ائمه :، اثنی‌عشری.



## مقدمه

اصطلاح «امامیه» در طول تاریخ بر بخش بزرگی از مسلمانان شیعی اطلاق شده است. مفهوم‌شناسی این واژه مصطلح، افزون بر شناخت چگونگی شکل‌گیری آن، همگرایی در فهم آن را در پی خواهد داشت و این امر در نهایت به شناخت بهتر تاریخ تشیع و امامیه می‌انجامد. به بیان دیگر، شناخت واقع‌بینانه از تاریخ و باورهای شیعیان به‌طور کلی و شیعیان امامی به‌طور ویژه، وقتی است که بتوان سیر شکل‌گیری این نام در تاریخ اسلام را به‌خوبی دانست. از این‌رو، واکاوی این اصطلاح اهمیت دارد.

دستیابی به خاستگاه تاریخی این اصطلاح، زمانه و طریقه شیوع این اصطلاح، مصادیق و موارد کاربرد آن در برخی دانش‌ها از موضوعاتی است که این پژوهش در پی آن است. وانگهی اصطلاح امامیه در طول تاریخ با اصطلاح «رافضه» نیز رقیب بوده است که به‌ویژه مخالفان مذهبی آن را مطرح کرده‌اند. این امر ضرورت بررسی مفهوم‌شناسانه اصطلاح امامیه را افزون‌تر می‌سازد. از سوی دیگر، وجود اصطلاح رقیب این ضرورت را ایجاب می‌کند تا بررسی مفهوم‌شناسانه اصطلاح امامیه با توجه و مقایسه اصطلاح رقیب صورت گیرد.

به باور نگارنده به مفهوم‌شناسی اصطلاح امامیه کمتر توجه شده است. کسانی مانند احمد پاکتچی در مقاله «امامیه» و اتان کلبرگ در مقاله «از امامیه تا اثنی‌عشریه»، گرچه می‌توانستند این بحث را پی‌گیری کنند، ولی بدان نپرداخته‌اند (کلبرگ، ۱۳۷۴: ۲۱۳)؛ هر چند کلبرگ در پاورقی اشاره‌هایی گذرا به مفهوم امامیه دارد (پاکتچی، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ۱۵۸). از اندک محققانی که در آثارشان به این مهم توجه کرده‌اند عبدالله فیاض است. او در کتابش با عنوان تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعة به این نتیجه رسیده است که اصطلاح امامیه در دوران غیبت صغری رواج یافته (فیاض، ۱۹۸۶: ۹۵) و پیش‌تر کاربرد نداشته است (همان: ۷۷-۷۹)، درحالی که شواهد تاریخی این نتیجه‌گیری را تأیید نمی‌کند.

در این پژوهش که بر روش استنادی متکی است، نخست به پیشینه واژگانی اصطلاح امامیه و سپس به وجه تسمیه آن می‌پردازیم و در نهایت مصداق‌شناسی آن را بررسی خواهیم کرد.



نظر



## پیشینه واژگانی

در مفهوم‌شناسی، دستیابی به سابقه استفاده از واژه «امامیه» و واژه‌هایی مرتبط با آن مانند «امامی»<sup>۱</sup> دارای اهمیت است. دستیابی به سابقه کاربرست این واژه در روش استنادی، از دو طریق امکان‌پذیر است:

۱. توجه به محتوای روایات و گزارش‌ها: اگر متن روایت و گزارشی دربردارنده اصطلاحی باشد، نشان آن است که آن اصطلاح در روزگار راوی به کار می‌رفته است. از این رو، می‌توان پیشینه آن اصطلاح را به دوران راوی باز گرداند. میزان اطمینان به متن روایت، افزون بر پیوستگی راویانی که آن را نقل کرده‌اند، بستگی به این دارد که تا چه اندازه عین محتوای روایت نقل شده باشد؛ بدین معنا که راوی نقل به مضمون نکرده باشد.

۲. نویسندگان در رشته‌های مختلف علمی همچون تاریخ، حدیث، کلام و فرقه‌شناسی، این اصطلاح را به کار گرفته باشند.

بی‌گمان در مقام مقایسه، وجود اصطلاح امامیه در آثار نویسندگان نسبت به وجود این اصطلاح در متن روایت‌ها از اهمیت و اتقان بیشتری برخوردار است. با وجود این، توجه به محتوای روایات و گزارش‌ها، در مفهوم‌شناسی اهمیت، بلکه ضرورت دارد.

به نظر می‌رسد کهن‌ترین کاربرد این اصطلاح در گزارش‌های تاریخی - مبتنی بر متن روایت‌های تاریخی - به نیمه اول قرن دوم باز گردد. ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶) در مقاتل الطالبیین روایتی را با سلسله سند از سالم بن ابی‌الحدید گزارش کرده که در آن از واژه امامی استفاده شده است. سالم بن ابی‌الحدید نقل می‌کند که زید بن علی مرانزد زبید امامی فرستاد تا او را در قیامش یاری کند (اصفهانی، بی تا: ۱۴۱). با توجه به راوی که به صورت مستقیم از دوران زید بن علی گزارش کرده است، این اصطلاح در نیمه اول قرن دوم، یعنی در عصر امام صادق ۷ کاربرد داشته است.

مرزبانی خراسانی (م ۳۸۴) در کتاب اخبار السید الحمیری روایتی را از سید حمیری

۱. واژه‌ای مورد استفاده فرقه‌شناسان و منسوب به فردی شیعه که به نص در امامت قائل باشد.

(م ۱۷۶) نقل کرده است در آن سید حمیری گزارش کرده که ابو خالد کابلی [کیسانی مذهب] به واسطه مشاهده کرامتی «امامی مذهب» شد. این تغییر مذهب را سید حمیری به شعر در آورده است. در خلال این گزارش، سید حمیری از اصطلاح امامی استفاده کرده و می نویسد: «صار ابو الخالد الکابلی امامیا» (المرزبانی، ۱۴۱۳: ۱۶۸). همچنین در این کتاب ابو بجیر والی اهواز در زمان منصور خلیفه عباسی از اصطلاح «مذهب امامت» صحبت به میان آورده است» (همان: ۱۶۷).

قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) در الخرائج والجرائح گزارشی را بدون ذکر سند از مفضل بن عمر نقل کرده است که در محتوای گزارش از واژه امامیه استفاده شده است. مفضل جماعتی را که اطراف موسی بن جعفر ۷ بودند، امامیه خوانده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۰۹). طبری (م ۳۱۰) در حوادث سال ۲۰۵ هجری، از بشر بن غیاث مرسی (م ۲۱۸) روایت کرده است که من، ثمامه و محمد بن ابی العباس و علی بن هشتم نزد مأمون بودیم و آنها درباره شیعه گری مناظره کردند؛ محمد بن ابی العباس، طرفدار امامیه و ابن هشتم مؤید زیدیه بود (طبری، بی تا، ج ۷: ۱۵۶).

طبق این گزارش در زمان خلافت مأمون عباسی اصطلاح امامیه کاربرد داشته است؛ مگر اینکه ادعا شود که طبری نقل به مضمون کرده باشد؛ یعنی این اصطلاح در آن زمان رایج نبوده و طبری به جای واژه‌های مشابه از این اصطلاح استفاده کرده است. بنابراین، با توجه به محتوای روایات و گزارش‌های تاریخی، اصطلاح «امامیه» در قرن دوم و نیمه اول قرن سوم کاربرد داشته است.

افزون بر شواهدی که در متن روایت‌های تاریخی وجود دارد، نویسندگان منابعی که اکنون در دسترس است، در هنگام پرداختن به عقاید و دیدگاه‌های مذهبی از اصطلاح امامیه استفاده کرده‌اند. کهن‌ترین نوشته‌های موجود که در بردارنده این اصطلاح می‌باشد، به نیمه اول قرن سوم باز می‌گردد. ابو جعفر اسکافی متکلم معتزلی (متوفی ۲۴۰)، در کتابی که در رد کتاب العثمانیه جاحظ نوشته، از اصطلاح امامیه استفاده کرده است (جاحظ، ۱۹۵۵: ۳۴۰).

در کتاب مسائل الإمامة از اصطلاح «اصحاب امامت» استفاده شده است (ناشی‌اکبر، ۱۳۸۶: ۷۳). البته درباره نویسنده کتاب مسائل الإمامة اختلاف نظر وجود دارد. معروف





است که نویسنده این کتاب، عبدالله بن محمد ناشی اکبر (متوفی اواخر قرن سوم) است، اما برخی نویسنده آن را جعفر بن حرب (م ۲۳۶) دانسته‌اند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۶). نویسنده هنگامی که از اصحاب امامت سخن به میان آورده است، از محتوای گزارش وی برمی آید که کتاب را در اوایل قرن سوم نگاشته است (همان: ۷۳، ۲۰۴). بنابراین، دیدگاهی که آن را تألیف جعفر بن حرب می‌داند، به واقع نزدیک‌تر است.

گزارش‌های یاد شده نشان آن است که اصطلاح «امامیه» پیش از غیبت صغری به بخش مهمی از مسلمانان شیعی اطلاق می‌شده است. شواهد نشان می‌دهد که در دوران غیبت صغری امامیه نامی شایع میان نویسندگان و محققان بوده است، زیرا این اصطلاح توسط نویسندگان امامی و غیر امامی (شیعه و سنی) به فراوانی استفاده شده است.

یحیی بن حسین بن قاسم الرسی از عالمان برجسته زیدیه و بنیان‌گذار دولت زیدیه یمن (م ۲۹۸) که به امام الهادی الی الحق معروف است، در دو کتاب الاحکام والتحفة العسجدیة از اصطلاح امامیه در مقابل اصطلاح زیدیه استفاده کرده است (یحیی بن حسین، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۴، ۴۴۵ و ۴۴۹). او در الاحکام تعبیر «الامامیة الرافضة» (همان: ۴۴۴) را به کار برده است. ابو زید علوی از عالمان برجسته زیدی (اواخر سده سوم) و هم‌عصر یحیی بن قاسم رسی کتابی به نام الإشهاد در اثبات دیدگاه زیدیه درباره امامت دارد که ابن‌قبة رازی متکلم امامی هم‌عصر وی، ردیه‌ای بر آن نوشته است و بخش‌های مهمی از این دو کتاب را شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة گزارش کرده است. هم‌ابوزید علوی (صدوق، بی تا: ۱۱۴) در الإشهاد و هم ابن‌قبة رازی (همان: ۱۲۱-۱۲۲) در ردیه‌اش بر الإشهاد از اصطلاح امامیه استفاده کرده‌اند. ابو حاتم رازی داعی سرشناس اسماعیلی مذهب در کتاب الزینة (نوشته شده در سال ۳۲۲) نیز از واژه امامیه استفاده کرده است (رازی، بی تا: ۴۱).

آن‌گونه که رجال‌نویسان نوشته‌اند، در دوره غیبت صغری کتاب‌هایی نوشته شده است که عنوان آنها در بردارنده واژه امامیه بوده است. نوبختی (م حدود ۳۰۰) کتابی به نام الرد علی فرق الشیعة ما خلا الإمامیة دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) و سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۳۰۱) کتابی به نام مقالات الامامیة نگاشته است (ابن شهر آشوب، بی تا: ۸۹). همچنین

احقاد الإمامية (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۴۵) نام کتاب محمد بن ولید الخزاز فطحی مذهب بوده که پیش از این دو می زیسته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۸۲).

فرقه شناسان نیز در این دوره واژه امامیه را به کار برده اند. نوبختی (م حدود ۳۰۰) در فرق الشیعه از دو اصطلاح امامیه (نوبختی، بی تا: ۱۱۲) و رافضه (همان: ۶۳) استفاده کرده است. اشعری قمی (م ۳۰۱) در کتاب المقالات والفرق همانند نوبختی در چند مورد از شیعه امامیه نام برده است (اشعری قمی، بی تا: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۶)؛ همان گونه که اصطلاح رافضی را نیز به کار برده است (همان: ۷۷-۷۸). نیز ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) در مقالات الاسلامیین در دو مورد از اصطلاح امامیه استفاده کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۷ و ۳۱).

اندکی پس از پایان غیبت صغری، ابی نصر بخاری (م ۳۴۱) در سر السلسله العلویة (بخاری، ۱۳۱۴: ۴۰) و مسعودی (م ۳۴۵) در التنبیه والاشراف (مسعودی، بی تا: ۲۵۸) و مروج الذهب (همو، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۰۸)، واژه امامیه را به کار برده اند. دیدگاه مسعودی در این باره از آن جهت مهم است که وی کتابی درباره فرقه ها به نام المقالات فی اصول الدیانات داشته که بارها از آن در تألیفات دیگرش یاد کرده است (همان: ج ۳: ۳۷۲).

پس از این، اصطلاح امامیه در رشته های مختلف علوم از سوی عالمان مذاهب گوناگون به کار رفته است.

گفتنی است در دوران حضور ائمه ۷ اصطلاح رافضه نیز برای شیعیان امامی استفاده می شده است که به ظاهر فراوانی بیشتری نیز داشته است. بسیاری از مؤلفان مانند ابن سعد (م ۲۳۰)، ابن حیب (م ۲۴۵)، (بغدادی، ۱۳۶۱: ۴۸۳)، جاحظ (م ۲۵۵) (جاحظ، بی تا: ۲۷۶-۲۷۷ و ۲۷۹)، طبری (م ۳۱۰) (طبری، بی تا، ج ۷: ۵۱۲) از این اصطلاح در توصیف شیعیان امامی استفاده کرده اند. حتی در متون روایات ائمه ۷ از واژه رافضه استفاده شده است. برقی سه روایت از امام صادق ۷ نقل کرده است که از واژه «رافضه» در آن استفاده شده است (برقی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۵۷). این امر نشان می دهد که این اصطلاح در زمان ائمه ۷ به فراوانی استفاده می شده است.

## وجه نام گذاری

وجه نام گذاری فرقه ها و مذاهب بیشتر مورد توجه فرقه شناسان و متکلمان است، اما اینان



نظر



کمتر به وجه تسمیه امامیه پرداخته‌اند. نویسنده معتزلی مسائل الامامة، از میان شیعیان، تنها معتقدان به نسق، یعنی کسانی را که به سلسله امامان و توالی آنها باور دارند، را اصحاب امامت [امامیه] معرفی کرده است (ناشی‌اکبر، ۱۳۸۶: ۷۱-۷۳).

ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) در مقالات الاسلامیین درباره وجه تسمیه این فرقه شیعی مدعی شده است که اینان امامیه نامیده شدند، زیرا قائل به نص در امامت علی بن ابیطالب ۷ هستند:

«هم يدعون «الامامية» لقولهم بالنص على امامة علي بن ابيطالب» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۷).  
از میان عالمان شیعی، شیخ مفید در اوائل المقالات دلیل نام گذاری امامیه را بازگو کرده است. به نظر وی، آنان امامیه نامیده شدند، زیرا به وجوب امام در هر زمانی معتقدند و برای هر امام وجود نص جلی، عصمت و کمال را واجب می‌دانند (مفید، ۱۴۱۴: ۳۸).  
ابو نعیم اصفهانی (م ۴۳۰) امامیه را کسانی می‌داند که بر حق علی ۷ در امامت پس از رسول خدا ۶ تأکید دارند (ابی نعیم اصفهانی، بی تا: ۲۰۷).

شهرستانی (م ۵۴۸) در ملل والنحل امامیه را کسانی دانسته است که قائل به نص ظاهر و تعیینی درباره علی بن ابیطالب ۷ پس از پیامبر ۶ هستند (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲).  
سمعانی (م ۵۶۲) معتقد است که فرقه امامیه از آن رو امامی نامیده شدند که به امامت علی ۷ و اولاد او معتقدند. آنها وجود امام را واجب می‌دانند و در انتظار امام آخر الزمان به سر می‌برند (سمعانی، بی تا، ج ۱: ۲۰۷).

احمد بن سلیمان (م ۵۶۶) امام زیدیان یمن در قرن ششم، امامیه را کسانی معرفی می‌کند که امامت را جز به نص صحیح نمی‌دانند (احمد بن سلیمان، ۱۴۱۴: ۴۹۸).  
ابن اثیر (م ۶۳۰) همانند سماعی، معتقد است که آنها امامیه خوانده شدند، زیرا امامت را در علی ۷ و اولاد او قرار می‌دهند و منتظر ظهور امام در آخر الزمان هستند (ابن اثیر، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۴-۸۵).

ابن خلدون (م ۸۰۸) در وجه تسمیه امامیه معتقد است که امامیه به کسانی گفته می‌شود که به نص در امامت قائل‌اند و امامت را در فرزندان فاطمه ۳ قرار می‌دهند (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۹۷).



ابوزهره یکی از محققان معاصر می‌گوید آنها امامیه نامیده می‌شوند، زیرا معتقدند که امام به‌طور خاص از سوی رسول خدا ﷺ مشخص می‌گردد؛ یعنی آن‌گونه که زید بن علی معتقد بود با وصف شناخته نمی‌شوند (ابوزهره، بی تا: ۴۴-۴۵).

پژوهشگران درخصوص چرایی مصطلح شدن «رافضه» و «قطعیه» که در مقاطعی از تاریخ به امامیه یا بخشی از آنها اطلاق می‌شده، بیشتر اظهار نظر کرده‌اند. گزارش‌های متعددی درباره رافضی خوانده شدن بخشی از شیعیان وجود دارد. اشعری می‌گوید آنها رافضی خوانده شدند، چون امامت ابوبکر و عمر را ترک کردند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶). برخی گفته‌اند که مغیره بن سعید پس از امام باقر ۷ به امامت و مهدویت محمد بن عبدالله حسنی معتقد شد. شیعیان جعفر بن محمد ۷ او را همراهی نکردند و مغیره آنها را «رافضه» خواند (همو، بی تا: ۷۷- رازی، بی تا: ۷۷). برخی گفته‌اند چون زید بن علی را در قیامش همراهی نکردند، زید آنها را «رافضه» خوانده است، زیرا دیدگاه زید در خصوص امامت را قبول نداشتند (نوبختی، بی تا: ۶۳؛ رازی، بی تا: ۷۸). البته واژه قطعیه درباره شیعیانی مصطلح شد که به رحلت موسی کاظم ۷ قطع (یقین) پیدا کردند و امامت علی بن موسی الرضا ۷ را پذیرفتند (ناشی‌اکبر، ۱۳۸۶: ۷۳). تمام کسانی که پس از اینها آمدند به قطعیه معروف شدند. با آنکه شاخه‌های مختلفی شدند، ولی همه به قطعیه معروف‌اند و نام مشهور دیگری ندارند (همان: ۶۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۷-۱۸).

## مصادق‌شناسی

از موضوع‌های مهمی که در مفهوم‌شناسی بررسی می‌گردد، مصادق‌شناسی است. به بیان دیگر، شناخت اصطلاح امامیه به‌عنوان یک دال، منوط به شناخت مصادق‌شناسی این واژه به‌عنوان یک مدلول است. گرچه اصطلاح امامیه پس از دوران غیبت صغری بر شیعیان اثنی‌عشری انطباق داشته است، این امر درباره پیش از این دوران که برای تاریخ امامیه اهمیت فراوانی دارد، صدق نمی‌کند. بر این اساس، مصادق‌شناسی این واژه، به‌ویژه با مراجعه به آرای فرقه‌شناسان و متکلمان، کمک شایانی به مفهوم‌شناسی و شکل‌گیری گفتمان معنایی این اصطلاح خواهد کرد.





نویسنده مسائل الامامة از متکلمانی است که از منظر یک معتزلی به این موضوع پرداخته است. او وجود امامیان را به دوران امام علی ۷ باز می‌گرداند. به گفته وی «اصحاب امامت» کسانی هستند که به سلسله امامان اعتقاد دارند. حارث اعور، اصبع بن نباته و عبد خیر بعد از شهادت امام علی ۷ از این دیدگاه طرفداری می‌کردند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳).

این گروه که وی آنها را «اهل نسق» نیز می‌خواند، پس از امام حسن ۷ و امام حسین ۷ با تأکید بر فاطمی بودن امام، معتقد با امامت امام سجاد ۷ بودند. آنان تا پایان امامت، امام باقر ۷ با هم همراه بودند، ولی پس از ایشان در گروه آنان انشقاق به وجود آمد. کسانی به رهبری مغیره به امامت و مهدویت محمد بن عبدالله حسنی (نفس الزکیه) معتقد شدند و دیگران، امامت جعفر بن محمد ۷ را پذیرفتند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۷۱). او زیدیه و کیسانیه را که در این مقطع زمانی فعالیت داشته‌اند، جزو امامیه به‌شمار نیاورده است. به نظر می‌رسد که او درباره اصطلاح رافضه بدین باور است که این اصطلاح را در دوران امام صادق ۷ مغیره یا زید بن علی به پیروان امامت داده است (همان: ۷۱): «سمی اصحاب الامامة رافضة» (همان: ۲۰۳). بنابراین به احتمال از نظر وی قدمت اصطلاح امامیه یا اصحاب امامت پیش از رافضه بوده است، ولی مصداق رافضه و امامیه یکی است.

پس از این دوران، به دلیل اهمیت مسئله امامت همواره پس از درگذشت امام، جامعه امامیه با نوعی بحران تثبیت جایگاه امام بعدی مواجه می‌شد که پیامد آن ایجاد فرقه‌های مختلف امامی بوده است. نویسنده مسائل الامامة اصحاب امامت را تا زمان نوشتن کتابش، ده فرقه مغیره، جعفریه، ناوسیه، فطحیه، خطابیه، سمطیه، موسائیه، قطعیه، واقفیه و شکاکیه دانسته است (همان: ۷۳).

نوبختی (م حدود ۳۰۰ تا ۳۱۰) فرقه‌شناس شیعی، در فرق الشیعة پس از نام‌بردن از فرقه‌هایی چون کیسانیه (نوبختی، بی تا: ۲۳)، اسماعیلیه (همان: ۶۷)، قرامطه (همان: ۷۲) و قطعیه (همان: ۷۹)، در پایان کتاب بعد از وفات حسن بن علی ۷ [العسکری] از فرقه امامیه نام برده و توضیح داده است که امامیه کسانی‌اند که پس از حسن بن علی ۷ فرزندش را امام (همان: ۱۰۸) و قائم (همان: ۱۱۱) می‌دانند. نوبختی از کاربرد اصطلاح رافضه برای پیروان امام صادق ۷ سخن گفته (همان: ۶۳)، ولی از امامیه خوانده شدن آنها چیزی نگفته است. وی قائلان به امامت امام رضا ۷ را قطعیه خوانده است (همان: ۷۹-۸۰).

اشعری قمی (م ۳۰۱) دیگر فرقه‌شناس شیعی و هم‌عصر نوبختی، در المقالات والفرق که آن را به سبک و سیاق فرق الشیعة نوبختی نگاشته، پس از رحلت حسن بن علی ۷ [العسکری] از امامیه سخن به میان آورده است. به گفته او از پانزده فرقه‌ای که پس از آن تشکیل شد، یکی هم فرقه امامیه بود که به امامت فرزند حسن بن علی بن محمد بن علی الرضا ۷ قائل بودند (اشعری قمی، بی تا: ۱۰۲). او در بخش عقاید امامیه، در مقایسه با نوبختی، توضیحات بیشتری ارائه کرده است. به گفته وی از منظر امامیه، پس از حسن و حسین ۸ هیچ‌گاه امامت به برادر نمی‌رسد (همان: ۱۰۳). همچنین به اجماع امامیه، عمو، پسر عمو یا فرزند فرزند نمی‌تواند امام شود (همان: ۱۰۶). این کتاب که در دروان غیبت صغری نوشته شده به مباحثی مانند چرایی غیبت امام و چگونگی ظهور و وظیفه شیعیان در این دوره زمانی نیز پرداخته است (همان: ۱۰۳ تا ۱۰۶). اشعری قمی از اصطلاح رافضه و کاربرد آن در زمان امام صادق ۷ هم گزارش می‌کند و اصطلاح قطعیه را به کسانی که معتقد به امامت امام رضا ۷ شدند به کار می‌برد (همان: ۸۹).

بر خلاف نوبختی و اشعری قمی که از امامیه در دوران غیبت صغری نام برده و پیش از این دوره، فرقه‌ای را به این نام نخوانده‌اند. ابی‌الحسن اشعری (م ۳۲۴) از هم‌عصران این دو، در مقالات الاسلامیین، اصطلاح امامیه را نام چندین فرقه به‌شمار آورده است. وی امامیه را همان رافضه دانسته (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶-۱۷) و رافضیان را همان اصحاب امامت قلمداد کرده (همان: ۳۱) و برای امامیه بیست و چهار فرقه (قطعیه، فرقه‌های کیسانیه محض، کربیه، رزامیه، حربیه، بیانیه، مغیریه، حسینه، ناووسیه، قرامطه، مبارکیه، سمیطیه، فطحیه، زراریه، مملطوره، موسائیه و...) برشمرده است (همان: ۱۷).

همچنین ابوالحسن اشعری از فرقه امامیه اثنی عشریه نام برده و اثنی عشریان را همان قطعیه معرفی کرده، امامان دوازده‌گانه قطعیه را با اسامی نام برده و با ذکر نام امام دوازدهم با عنوان غائب منتظر (همان: ۱۷-۱۸)، در نهایت، اشعری قطعیه را جمهور شیعه دانسته است (همان). از نظر وی رافضه و امامیه از نظر مصداقی یکی‌اند، ولی قطعیه که همان امامیه اثنی عشری هستند، بخشی از آن به‌شمار می‌روند. اشعری در مجموع شیعه را به سه دسته بزرگ غالیان، رافضه و زیدیه دسته‌بندی کرده است (همان).



۱۱۵

نظر

مفهوم‌شناسی اصطلاح امامیه



مسعودی (۳۴۶) از فرقه‌شناسانی است که هرچند کتاب او با عنوان المقالات فی اصول الدیانات - که در آن به گفته خودش به تفصیل از فرقه‌های شیعی سخن گفته - اکنون موجود نیست (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۰۸)، اما در آثار تاریخی‌اش به‌طور پراکنده درباره برخی فرقه‌های شیعی اظهار نظر کرده است. در مروج الذهب امامیه را دارای سی‌وسه فرقه دانسته است که در میان آنها زیدیه، کیسانیه و غلات به چشم نمی‌خورد (همان: ۲۰۸-۲۰۹). به نظر وی در میان فرقه‌های امامی، قطیعه در اکثریت هستند. به گفته مسعودی قطیعه پس از امام یازدهم، به بیست فرقه تقسیم شدند (همان، ج ۴: ۱۱۲). همچنین وی در التنبیه والاشراف از قطیعه اثنی‌عشری سخن گفته و در گزارش خود محتوای کتاب سلیم بن قیس درباره شمار امامان را آورده و گفته است که قطیعه از اثنی‌عشریه در تعیین شمار امامان بر روایت سلیم بن قیس هلالی اعتماد دارند (مسعودی، بی تا: ۱۹۸). این امر بیانگر آن است که در کتابی که در آن زمان از سلیم بن قیس در دسترس بوده، گزارشی درباره شمار امامان دوازده‌گانه درج بوده است و انحصار امامان در عدد دوازده به پس از دوران غیبت صغری باز نمی‌گردد. روایت مسعودی از کتاب سلیم بن قیس این‌گونه است:

ابان بن ابی عیاش از سلیم روایت کرده که پیامبر به علی بن ابی طالب فرمود: «أنت واثنی عشر من ولدك أئمة الحق»؛ تو و دوازده تن از فرزندان امامان بر حق هستند و این خبر را بجز سلیم بن قیس کسی نیاورده است و امامشان که در وقت نوشته‌شدن این کتاب انتظار او را می‌کشند، محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ۷ است (همان: ۱۹۸-۱۹۹).

گرچه این روایت از نظر محتوی دچار مشکل است و اگر به نقل مسعودی اعتماد شود، شمار ائمه ۷ به عدد سیزده خواهد رسید، ولی روایت یادشده در کتاب موجود از سلیم بن قیس در حال حاضر وجود ندارد، اما با توجه به اینکه مسعودی خود در ادامه روایت شمار ائمه را ۱۲ نفر با نام بر شمرده است، همین امر قرینه‌ای است که به احتمال روایت به شکل «انت و احدی عشر من ولدك أئمة الحق» بوده که به‌ظاهر به اشتباه ثبت



شده است. در غیر این صورت، مسعودی خود به این تناقض اشاره می‌کرد.

همچنین بغدادی (۴۲۹) در الفرق بین الفرق امامیه را در کنار زیدیه، کیسانیه و غلات زیرمجموعه رافضه دانسته، از میان رافضیان، فرقه زیدیه و امامیه را جزو فرقه‌های اسلامی به‌شمار آورده است (بغدادی، ۱۴۲۹: ۲۹). وی امامیه را به پانزده فرقه تقسیم کرده است که اسماعیلیه، قطعیه و اثنی‌عشریه از آن جمله‌اند (همان: ۳۱). او از میان امامیه، قطعیه و اثنی‌عشریه را فرقه‌ای واحد تلقی می‌کند. به نظر وی قطعیه که در گذشت موسی بن جعفر ۷ قطع پیدا کردند و امامت فرزندش امام رضا ۷ را پذیرفتند، اثنی‌عشریه هم گفته می‌شود، زیرا امام دوازدهم از فرزندان علی بن ابیطالب ۷ را امام خود می‌دانند (همان: ۷۱).

نیز ابن حزم (م ۴۵۶) در الفصل فی الملل والاهواء والنحل به‌هنگام بحث از مسئله امامت از منظر کلامی، اطلاعاتی را در خصوص مصادیق امامیه به دست می‌دهد. به گفته وی، کسانی که قائل‌اند امامت تنها در فرزندان علی ۷ است، دو گروه‌اند: گروهی می‌گویند که از سوی رسول خدا ۶ درباره خلافت علی ۷ نص وجود داشت و صحابه اتفاق کردند که به او ظلم کنند و کتمان نص پیامبر ۶ کنند. اینها مسلمانان رافضی هستند؛ گروهی دیگر معتقدند که نصی از پیامبر ۶ بر امامت علی ۷ وجود نداشت، ولی افضل مردم پس از رسول خدا ۶ شایسته‌ترین بر خلافت است؛ آنها زیدیه هستند (ابن حزم، ۱۴۲۰، ج ۳: ۱۰).

او جمهور رافضه را پیروان موسی بن جعفر ۷ و فرزندش علی بن موسی ۷ و سپس محمد بن علی ۷ و پس از او علی بن محمد ۷ و حسن بن علی ۷ و در پی او فرزند حسن بن علی ۷ می‌داند. به گفته وی پس از درگذشت حسن بن علی با وجود پدید آمدن فرقه‌های بسیار، جمهور رافضی‌ها به امامت فرزند حسن بن علی ۷ و مخفی بودن وی اعتقاد یافتند (همان: ۱۲). ابن حزم این فرقه را قطعیه (قطعیه) معرفی کرده، آن را جزوی از امامیه دانسته است. از نظر وی قطعیه، در کنار برخی فرقه‌های دیگر امامیه را شکل می‌دهند (همان: ۱۱۴). برای مثال، ممتوره را که به زنده بودن و مهدی بودن موسی بن جعفر ۷ اعتقاد دارند نیز جزو امامیه برشمرده است (همان: ۱۱۲).

در تقسیم‌بندی ابن حزم، امامیه که خود دارای چندین فرقه است (همان: ۲۱-۲۲)، زیرمجموعه رافضه قرار می‌گیرد (همان: ۱۱۱). او امامیه را در کنار قرامطه و غلات زیر



مجموعه رافضه دانسته است (همان: ۵۹). با این تفاوت که امامیه را مسلمان دانسته، اما قرامطه و غلات را از دایره مسلمانی خارج ساخته است. ابن حزم از معدود کسانی است که قرامطه را که در جایی دیگر از آنها به باطنیان تعبیر کرده، از دایره امامیه خارج ساخته است (همان، ج ۱: ۱۴۷ و ۳۶۹).

شهرستانی (۵۴۸) در ملل و نحل، شیعه را پنج دسته کیسانیه، زیدیه، امامیه، غالیان و اسماعیلیه دانسته (همان: ۱۴۷) و امامیه را به فرقه باقریه، جعفریه واقفیه، ناووسیه، افضحیه، شمیطیه، اسماعیلیه واقفه و اثنی عشریه تقسیم کرده است (همان: ۱۶۲ - ۱۶۷). شهرستانی اسماعیلیه را نیز به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی را که به امامت اسماعیل و فرزندش محمد قائل اند و به رجعت وی معتقدند در شمار امامیه آورده و گروهی از اسماعیلیان را که به ادامه امامت در نسل محمد بن اسماعیل باور دارند، خارج از امامیه دانسته است (همان: ۱۶۷-۱۶۸).

سمعانی (م ۵۶۲) گرچه پیروان موسی بن جعفر ۷ و اسماعیلیه را جزو شیعیان می داند، ولی معتقد است در روزگار وی امامیه به کسانی اطلاق می شود که به امامت محمد بن الحسن (عج) اعتقاد دارند (سمعانی، بی تا، ج ۱: ۲۰۷).

احمد بن سلیمان (م ۵۶۶) امام زیدیان یمن در قرن ششم، امامیه را به فرقه های ناووسیه، فطحیه، شمیطیه، اسماعیلیه (مبارکیه و خطابیة)، ممتوره، قطعیة تقسیم کرده است (احمد بن سلیمان، بی تا: ۴۹۹-۵۰۰).

عضدالدین ایجی (م ۷۵۶) در المواقف شیعیان را به سه دسته بزرگ غالیان، زیدیه و امامیه تقسیم کرده است. به عقیده ایجی گرچه دیدگاه اسماعیلیه درباره امامت با دیدگاه امامیه مطابقت دارد (ایجی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۷۴)، زیرا امامیه و اسماعیلیه هر دو انتصاب امام را امری الهی می دانند تا بدین وسیله شریعت حفظ گردد (همان: ۵۷۹)، ولی ایجی اسماعیلیه را جزو غالیان دانسته است (همان: ۶۸۰ - ۶۹۰). جرجانی در شرح المواقف نیز اسماعیلیه را زیر مجموعه امامیه قرار نداده است (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۳۴۵).

از محتوای گفته ابن خلدون (م ۸۰۸) برمی آید که امامیه و رافضه دو اسم برای یک فرقه اند (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۸-۲۹-۳۰)؛ امامیه تا شش امام با هم مشترک اند، ولی پس از

آن به دو فرقه اسماعیلیه و اثنی عشریه تقسیم شدند. به بیان وی، امروزه نام امامیه به اثنی عشریه اختصاص یافته است (همان: ۳۷).

امام احمد المرتضی (م ۸۴۰) از امامان زیدیه، فرقه امامیه را متشکل از بیست فرقه دانسته است که به گفته وی به همه آنها امامیه اطلاق می شود. به آنها رافضه هم گفته می شود، اما از نظر وی، کاربرد اصطلاح اثنی عشری به جای امامیه زمانی است که در مقام بازگو کردن فرقه های مختلف امامی و تمایزشان از همدیگر باشیم. در غیر این صورت، منظور از اصطلاح امامیه همان اثنی عشریان هستند، زیرا به امامت امام علی ۷، امام حسن ۷، امام حسین ۷ و نه تن از فرزندان او اعتقاد دارند (المرتضی، بی تا، ج ۱: ۸). در کلام احمد المرتضی کاربرد امامیه برای اثنی عشریه است، مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد که امامیه به معنای عام منظور باشد، که در این صورت، امامیه اثنی عشریه استفاده شده است (همان، ج ۴: ۳۷۱).

اصطلاح امامیه در کلام عالمان امامی پس از دوران غیبت صغری، به فراوانی برای شیعیان اثنی عشری به کار گرفته شده است. موارد فراوان کاربرد این گونه واژه امامیه را می توان در کتاب های عالمان برجسته ای همچون: شیخ صدوق (م ۳۸۱) (صدوق، ۱۴۱۷: ۶۳)، شیخ مفید (م ۴۱۳) (مفید، ۱۴۱۴: ۳۹)، سید مرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۱۴: ۱۱۰)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۷۵) و سید بن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۶۵) مشاهده کرد.

وانگهی کاربرد اصطلاح امامیه برای اثنی عشریان، تنها به متکلمان و فرقه شناسان منحصر نیست، بلکه در میان فقیهان (مرتضی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۵۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۹۸؛ حلی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۴)؛ مفسران (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۳)؛ محدثان (صدوق، ۱۴۱۷، ج ۱: ۷۴۶)؛ نسب شناسان (اصفهانی، بی تا: ۳۷۴)؛ فهرست نویسان (ابن ندیم، بی تا: ۲۳۳ تا ۲۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۶) و تاریخ نویسان (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۰۸؛ ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۴۱) نیز رایج بوده است.

همچنین بررسی تألیفات نویسندگان اهل سنت نشان می دهد که آنها نیز در رشته های مختلف علمی، اصطلاح امامیه را پس از غیبت صغری برای اثنی عشریان به کار برده اند (السرخسی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۹۶؛ سمعانی، بی تا، ج ۱: ۲۰۷؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۶۳؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۳۵۰؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۲۷۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۲۵؛ یاقوت حموی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۲۸۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۵: ۲۸۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۸۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۱۹؛ نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۵: ۱).



## نتیجه گیری

شواهد نشان می دهد که «امامیه» همانند «رافضه»، اصطلاحی عام برای فرقه‌هایی بوده است که به نص در امامت علی 7 و ذریه آن حضرت قائل هستند. با وجود کاربرد این اصطلاح در دوران ائمه 7، همزمان اسامی ویژه برای فرقه‌های تازه تأسیس رواج می یافته است و این امر سبب می شد کاربرد اسامی فرقه‌های درونی امامیه، برای شناختن جریان‌های مختلف بیشتر استعمال شود. تا اینکه با فروکش کردن شکل گیری فرقه‌های شیعی، در دوران غیبت صغری و پس از آن، اصطلاح امامیه که پیش تر اصطلاحی عام برای فرقه‌های درونی اش به شمار می رفت، پس از آن بر اثنی عشریه اطلاق یابد؛ بدین گونه اصطلاح امامیه به عنوان دالّ دارای دو مدلول است:

1. مدلول عام که شامل تمام فرقه‌هایی می شود که به نص در امامت علی 7 و فرزندان او قائل هستند. هر چند در میان نویسندگان درباره تعداد این فرقه‌ها اختلاف نظرهایی وجود دارد.
2. مدلول خاص که پس از غیبت صغری بر قطعه یا همان اثنی عشریان اطلاق یافت و پس از سده چهارم به صورت گسترده، در آرای عالمان امامی و غیر امامی به کار رفت.



نظر  
صدر



## كتابتنا

١. بخارى، ابونصر (١٤١٣)، سرّ السلسلة العلوية، قم: انتشارات شريف رضى.
٢. نووى، يحيى بن شرف (١٤٠٧)، شرح مسلم، بيروت: دار الكتاب العربى.
٣. ابن ابى الحديد، عبد الحميد (١٣٧٨)، شرح نهج البلاغه، دار احياء الكتب العربية.
٤. ابن اثير جزرى، على بن محمد (بى تا)، اللباب فى تهذيب الانساب، بيروت: دار صادر.
٥. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٠٤)، دقائق التفسير، دمشق: مؤسسه علوم القرآن.
٦. ابن حزم اندلسى (١٤٢٠)، الفصل فى الملل والاهواء والنحل، بيروت: دارالكتب العلمية.
٧. ابن حزم، على بن احمد (١٤٠٣)، جمهرة انساب العرب، بيروت: دار الكتب العلمية.
٨. ابن حسين، يحيى (١٤١٠)، الأحكام فى الحلال والحرام، بى جا.
٩. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٤٠٨)، تاريخ ابن خلدون، بيروت: دار الفكر.
١٠. ابن خلكان، احمد بن شهاب الدين (بى تا)، وفيات الاعيان، لبنان: دار الثقافة.
١١. ابن سعد، محمد (١٤١٠)، الطبقات الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٢. ابن سليمان، احمد (١٤٢٤)، حقائق المعرفة، احمد بن سليمان، صنعاء: مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية.
١٣. ابن شهر آشوب، محمد بن علي (بى تا)، معالم العلماء، قم: بى نا.
١٤. ابن طاووس، سيد (١٤١٤)، اقبال الاعمال، سيد بن طاووس، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
١٥. ابن طقطقى، محمد بن علي بن طباطبا (١٤١٨)، الفخرى فى آداب السلطانية، بيروت: دار القلم العربى.
١٦. ابن عساكر، على بن حسن (١٤١٥)، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر.
١٧. ابن كثير، اسماعيل (١٤٠٨)، البداية والنهاية، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٨. ابن نديم، محمد بن اسحاق (بى تا)، فهرست، تحقيق رضا تجدد، بى جا.
١٩. ابوزهرة، محمد (بى تا)، تاريخ المذاهب الاسلامية، قاهره: دار الفكر العربى.
٢٠. ابى نعيم اصفهاني (بى تا)، الامامة والرد على الرافضة.
٢١. ابن ادريس حلى (١٤١٠)، السرائر، ابن ادريس حلى، قم: مؤسسه النشر الاسلام.
٢٢. اشعري قمى، سعد بن عبدالله (بى تا)، المقالات والفرق، بيروت: دار احياء التراث العربى.



٢٣. اشعري، علي بن اسماعيل (١٤٠٠)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتز، جمعية المستشرقين الالمانية.
٢٤. اصفهاني، ابوالفرج (بي تا)، مقاتل الطالبين، بيروت: دار المعرفة.
٢٥. البغدادي، محمد بن حبيب (١٣٦١ق)، كتاب المحجر، مطبعة الدائرة.
٢٦. الجاحظ، عمرو بن بحر (١٩٥٥)، العثمانية، مصر: دار الكتاب العربي.
٢٧. المرتضى، احمد (بي تا)، شرح الازهار، صنعا: مكتبة غمصان.
٢٨. المرزباني الخراساني، عبيدالله محمد بن عمران (١٤١٣)، اخبار السيد الحميري، بيروت: شركة الكتبي.
٢٩. ايجي، عبدالرحمن بن احمد (١٤١٧)، المواقف، بيروت: دار الجيل.
٣٠. برقي، محمد بن احمد (١٣٧٧ق)، محاسن، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٣١. بغدادى، عبدالقاهر بن طاهر (١٤٢٩)، الفرق بين الفرق، بيروت: دار المعرفة.
٣٢. بن قاسم، يحيى بن حسين (١٣٤٣)، قاسم التحفة العسجدية، صنعا: ابو ايمن للطباعة.
٣٣. پاكنجي، احمد (١٣٦٨)، اماميه، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامي.
٣٤. حموي، ياقوت (١٣٩٩)، معجم البلدان، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٥. ذهبي، محمد بن احمد (١٤١٣)، سير اعلام النبلاء، بيروت: مؤسسه الرسالة.
٣٦. رازي، احمد بن حمدان ابوحاتم (بي تا)، الزينة، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، جزء سوم.
٣٧. راوندى، قطب الدين (١٤٠٩)، الخرائج والجرائح، قم: مؤسسه امام مهدي.
٣٨. سرخسي، ابوبكر (١٤١٤)، اصول السرخسي، بيروت: دار الكتاب العلمية.
٣٩. سيد مرتضى (١٣٤٦ش)، الذريعة، تهران: دانشگاه تهران.
٤٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٤)، الفصول المختارة، بيروت: دار المفيد.
٤١. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (بي تا)، الملل و النحل، بيروت: دار المعرفة.
٤٢. صدوق، محمد بن علي (١٤١٧)، امالي، قم: مؤسسه البعثة.
٤٣. \_\_\_\_\_ (بي تا)، كمال الدين و تمام النعمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
٤٤. طبرسي، حسن (١٤١٥)، مجمع البيان بيروت: مؤسسه الاعلمي للمطبوعات.



٤٥. طبري، محمد بن جرير (بى تا)، تاريخ طبرى، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
٤٦. طوسى، محمد بن حسن (١٣٦٣ش)، الاستبصار، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٤٧. \_\_\_\_\_ (١٤٠٩)، التبيان، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
٤٨. \_\_\_\_\_ (١٤١١)، الغيبة، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
٤٩. \_\_\_\_\_ (١٤١٧)، فهرست، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٥٠. غزالى، محمد بن محمد (١٤١٧)، المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥١. فياض، عبدالله (١٩٨٦)، تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
٥٢. قرطبي، محمد بن احمد (١٤٠٥)، تفسير قرطبي، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٥٣. كلبرگ، اتان (١٣٧٤)، «از اماميه تا اثنى عشرية»، ترجمه محسن الويرى، تهران: فصلنامه پژوهشى دانشگاه امام صادق 7، ش 2.
٥٤. محقق حلى (١٣٦٤)، المعتمر، قم: مؤسسة سيد الشهداء.
٥٥. مسعودى، على بن الحسين (بى تا)، التنبيه والاشراف، قاهره: دار الصاوى.
٥٦. \_\_\_\_\_ (١٤٠٩)، مروج الذهب، قم: دار الهجره.
٥٧. مفيد، محمد (١٤١٤)، الارشاد، بيروت: دار المفيد.
٥٨. \_\_\_\_\_ (١٤١٤)، اوائل المقالات، بيروت: دار المفيد.
٥٩. نجاشى، احمد بن على (١٤١٦)، رجال نجاشى، نجاشى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٦٠. هلالى، سليم بن قيس (١٤٢٠)، كتاب سليم بن قيس، قم: الهادى.



## اهمیت تعهدات فراهنجاری آرمان علم غیرارزش‌بار

میثم محمدامینی\*

### چکیده

مطابق آرمان علم غیرارزش‌بار در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی تنها ارزش‌های معرفتی می‌توانند نقش مشروع داشته باشند. در این مقاله نشان خواهیم داد که این آموزه بر تصویری از علم و رابطه آن با ارزش‌ها مبتنی است که تعهدات فراهنجاری معینی در پی دارد و توجه به این تعهدات مهم است. برای این منظور نخست چارچوب کلی نظریه فراهنجاری را به اختصار معرفی می‌کنیم و سپس به بیان پیش‌فرض‌هایی می‌پردازیم که در پس آرمان علم غیرارزش‌بار درباره رابطه علم و ارزش‌ها وجود دارد و سپس تعهدات فراهنجاری مشخصی را از آنها نتیجه می‌گیریم. همچنین با معرفی اجمالی استدلال‌هایی که بیشتر در مخالفت با آموزه آرمان علم غیرارزش‌بار اقامه شده‌اند، نشان می‌دهیم که در این استدلال‌ها توجهی به پیش‌فرض‌های فراهنجاری این آموزه نشان داده نشده است. در نهایت این پرسش مطرح و پاسخ داده می‌شود که آیا در بحث از آرمان علم غیرارزش‌بار، توجه به ملاحظات فراهنجاری ضرورتی دارد؟

### کلیدواژه‌ها

نظریه فراهنجاری، فرااخلاق، آرمان علم غیرارزش‌بار، شناخت‌گرایی، واقع‌گرایی.



## مقدمه

بحث از رابطه علم و ارزش پس از چندین دهه بی‌توجهی فیلسوفان علم، به‌تازگی و به‌ویژه در سه دهه اخیر جدی‌تر دنبال می‌شود. از جمله محورهای مهم این بحث مناقشه میان مدافعان و منتقدان آرمان علم غیرارزش‌بار (Value-free science ideal) است. مدافعان این دیدگاه معتقدند در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی، تنها ارزش‌های معرفتی می‌توانند نقش مشروع داشته باشند. هدف اصلی این مقاله دفاع از این مدعاست که پرداختن به جنبه فرااخلاقی یا به تعبیر درست‌تر، فراهنجاری این بحث ضرورت دارد.

فرااخلاق شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که در آن از جمله به بحث درباره مبانی معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گزاره‌های ارزشی پرداخته می‌شود. در بحث از رابطه علم و ارزش، ارزش‌ها به ارزش‌های اخلاقی منحصر نیست، بلکه به‌طور کلی درباره ارزش‌ها، اعم از ارزش‌های اخلاقی، دینی، هنری، اقتصادی، معرفتی، اجتماعی، و... بحث می‌شود. بنابراین، منظور از نظریه فراهنجاری، نظریه‌ای است که پرسش‌های فرااخلاق کلاسیک را درباره تمام انواع ارزش‌ها و هنجارها مطرح می‌کند. همان‌گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، مدافعان آرمان علم غیرارزش‌بار دیدگاه‌های کلی مشخصی درباره ارزش‌ها و امر هنجاری دارند. پس به‌طبع می‌توان پرسید: آیا این دیدگاه‌های فراهنجاری موجه هستند؟ آیا تحولات نظری در فرااخلاق، به‌ویژه پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه طبیعت‌گرایی اخلاقی و اخلاق تکاملی، تأثیری بر بحث درباره رابطه علم و ارزش خواهد داشت؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها و بسیاری پرسش‌های دیگر از این دست، نخست باید بینیم پیش‌فرض‌های فراهنجاری آرمان علم غیرارزش‌بار کدام است. برای این منظور در ادامه، نخست به معرفی کوتاهی از مسائل اساسی و اصلی‌ترین دیدگاه‌ها در حوزه نظریه فراهنجاری می‌پردازیم. سپس آرمان علم غیرارزش‌بار و پیش‌فرض‌های آن به‌اجمال خواهد آمد و بر این اساس می‌کوشیم تعهدات فراهنجاری پذیرش این آموزه را مشخص کنیم. در نهایت، پس از معرفی اصلی‌ترین انتقادات به آرمان علم غیرارزش‌بار، در این باره بحث خواهیم کرد که شناخت تعهدات فراهنجاری این آموزه چه تأثیری بر استدلال‌ها له و علیه این دیدگاه دارد.





## ۱. نظریه فراهنجاری

نظریه فراهنجاری به بحث از معنا، ماهیت و امکان معرفت به ویژگی‌ها و گزاره‌های ارزشی می‌پردازد و می‌کوشد درکی از پیش‌فرض‌ها و تعهدات معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه، گفتار و رفتار هنجاری به دست دهد. در ادامه، برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح‌شده در این حوزه را به اختصار معرفی می‌کنیم.

نظریه‌های معناشناسانه درباره گزاره‌های ارزشی به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند: نظریه‌های شناخت‌گرایانه (cognitivist theories) و ناشناخت‌گرایانه (non-cognitivist theories). پرسشی که این دو گروه نظریه را از هم سوا می‌کند آن است که آیا گزاره‌های ارزشی می‌توانند ارزش صدق داشته باشند؟ نظریه‌های شناخت‌گرایانه به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند؛ یعنی معتقدند به گزاره‌ای ارزشی مانند «شکنجه کردن کودکان نادرست است» می‌توان صدق و کذب نسبت داد. در مقابل، نظریه‌های ناشناخت‌گرایانه معتقدند که گزاره‌های ارزشی نمی‌توانند هیچ باوری را درباره جهان بیان کنند.

برای مثال، هیوم که از جمله پیشگامان نظریه‌های ناشناخت‌گرایانه است، بر این باور بود که داوری‌های ارزشی حاصل تعقل نیستند، بلکه نمود یا بیان واکنش‌های عاطفی انسان هستند. از همین رو، این دیدگاه بیان‌گرایی (expressivism) در باب ارزش‌ها خوانده می‌شود. مطابق این نظریه، گزاره‌های ارزشی بازنمای باور نیستند، بلکه نمودار خواست یا احساسات دیگری هستند که در موردشان از صدق و کذب نمی‌توان سخن گفت.

قول مشهور هیوم درباره اینکه «از «است» نمی‌توان «باید» نتیجه گرفت» نیز برآمده از چنین دیدگاهی است. مطابق این دیدگاه، تمایزی قاطع وجود دارد میان داوری‌های ارزشی که بیان احساسات و عواطف است و داوری‌های شناختی که ناظر به امور واقع یا روابط میان تصورات (ایده‌ها) است. به داوری‌های شناختی می‌توان صدق و کذب نسبت داد و با مشاهده یا کار بستِ قوه عقل، صدق و کذبشان را سنجید، اما داوری‌های ارزشی اصلاً صدق و کذب‌پذیر نیستند و به طریق اولی مشاهده یا استدلال منطقی هم در مورد آنها کاربردی ندارد.<sup>۱</sup> یکی از ایرادهای اساسی پیش روی ناشناخت‌گرایی کاربرد

۱. برای آگاهی دقیق‌تر از دیدگاه هیوم نک: Hume, 1739.

عادی گزاره‌های ارزشی در ساختار استدلال منطقی معمولی است؛ برای مثال، این استدلال را در نظر بگیرید:

- دروغ گفتن ناپسند است.

- اگر دروغ گفتن ناپسند باشد، آن گاه دروغ گفتن به دوستان هم ناپسند است.

- پس دروغ گفتن به دوستان ناپسند است.

استدلال فوق که نمونه‌ای از کاربرد قاعده وضع مقدم است، بی‌اشکال به نظر می‌آید، اما این قاعده را تنها در مورد گزاره‌های معمولی که ارزش صدق دارند می‌توان به کار گرفت. بنابراین، به نظر می‌رسد که برخلاف ادعای ناشناخت‌گرایان، گزاره‌های ارزشی صدق و کذب دارند. این انتقاد به نام ایراد فرگه-گیچ شناخته می‌شود (Delapp, 2016).

در حوزه هستی‌شناسی یا متافیزیک، پرسش اصلی درباره‌ی شأن وجودی ویژگی‌ها یا امور واقع ارزشی است. در اینجا مهم‌ترین دسته‌بندی میان نظریه‌هایی است که مدعی‌اند امور واقع ارزشی وجود دارند و از باورها و دیگر حالات ذهنی بشر مستقل‌اند و نظریه‌هایی که مدعی‌اند چنین نوعی از امور واقع وجود ندارد. نظریه‌های گروه نخست «واقع‌گرا» یا «عینی‌گرا» خوانده می‌شوند و نظریه‌های گروه دوم را «نسبی‌گرا» یا «ذهنی‌گرا» می‌خوانند.

نظریه‌های واقع‌گرایانه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که برای واقعیت‌های ارزشی وجود مجرد و مستقل قائل‌اند، یا به اصطلاح نظریه‌های افلاطون‌گرایانه در باب ارزش هستند و گروهی که واقعیت‌های ارزشی را مبتنی بر (supervenient) یا قابل تقلیل به واقعیت‌ها و ویژگی‌های فیزیکی می‌دانند یا به اصطلاح نظریه‌های طبیعت‌گرایانه هستند. در مقابل، بیشتر صورت‌های نسبی‌گرایی ارزش‌ها را بر ساخت‌های بشری می‌دانند و از همین رو، نظریه‌های این دسته گاهی بر «ساخت‌گرایی ارزشی» خوانده می‌شوند.

خوب است در اینجا به تمایز میان نسبی‌گرایی فراهنجاری و ناشناخت‌گرایی درباره‌ی ارزش‌ها اشاره کوتاهی داشته باشیم. ناشناخت‌گرایی آموزه‌ای معناشناختی است که به پرسش از معنای گزاره‌های ارزشی پاسخ می‌دهد. مطابق این آموزه، گزاره‌های ارزشی





هیچ گونه معنای شناختی‌ای ندارند و نباید به آنها ارزش صدق نسبت داد، اما نسبی‌گرایی فراهنجاری آموزه‌ای هستی‌شناختی است که می‌گوید هیچ امر واقع ارزشی یا هنجاری‌ای وجود ندارد. نسبی‌گرا می‌تواند درباره معنای گزاره‌های ارزشی شناخت‌گرا باشد. در این صورت، از نظر او تمام گزاره‌های ارزشی ارزش صدق دارند، اما تمام این نوع گزاره‌ها کاذب‌اند، چون امر واقعی وجود ندارد که آنها را صادق کند. چنین دیدگاهی را نظریه خطا (Mackie, 1977) یا فیکشنالیسم اخلاقی می‌خوانند (Kalderon, 2005).

در حوزه معرفت‌شناسی پرسش از چگونگی و امکان معرفت ارزشی مطرح است: داوری‌های ارزشی چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا می‌توان به گزاره‌های ارزشی معرفت یافت؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه می‌شود این نوع گزاره‌ها را توجیه کرد؟ بحث درباره معرفت‌شناسی به‌طور طبیعی در صورتی محل اعتنا خواهد بود که به گزاره‌های ارزشی و هنجاری ارزش صدق نسبت دهیم.

بنابراین، این حوزه بیشتر مورد توجه کسانی است که از لحاظ معناشناختی دیدگاه شناخت‌گرایانه دارند. همان‌گونه که نظریه‌ها در باب توجیه معرفتی گزاره‌های غیرارزشی و توصیفی به دو دسته اصلی مبناگرایانه و انسجام‌گرایانه تقسیم می‌شوند، در مورد گزاره‌های ارزشی نیز نظریه‌های مبناگرایانه و انسجام‌گرایانه داریم. مبناگرا در باب ارزش‌ها معتقد است برخی باورهای ارزشی پایه وجود دارند که بدیهی و خودتوجیه‌گرند. در مقابل نظریه‌های انسجام‌گرایانه برای توجیه به شبکه‌ای از باورها و مفاهیم ارزشی متوسل می‌شوند.

## ۲. آرمان علم غیرارزش‌بار

پیش‌تر مهم‌ترین پرسش‌ها و دیدگاه‌ها در نظریه فراهنجاری معرفتی شد. در اینجا می‌خواهیم نشان دهیم دیدگاهی که به نام «آموزه آرمان علم غیرارزش‌بار» شناخته می‌شود، پیش‌فرض‌های فراهنجاری مهمی (به‌ویژه در حوزه هستی‌شناسی و معناشناسی) دارد.

آرمان علم غیرارزش‌بار آموزه‌ای است که می‌گوید در محتوای نظریه‌های علمی تنها گروه خاص و ممتازی از ارزش‌ها می‌توانند دخیل باشند که می‌توان آنها را به نام



«ارزش‌های معرفتی» خواند. از همین رو، دانشمند باید بکوشد تأثیر ارزش‌های پس‌زمینه‌ای را در فرایند استدلال‌های علمی خود، مثلاً در جمع‌آوری شواهد یا ارزیابی و انتخاب نظریه‌ها به حداقل برساند (Reiss & Sprenger, 2014).<sup>۱</sup> این آموزه، در شکل کنونی آن، به‌واقع دیدگاه به‌نسبت جدیدی است که تقریباً از دهه ۱۹۶۰ در میان فیلسوفان محبوبیت یافت (Douglas, 2009: 45). می‌توان گفت آموزه علم غیرارزش‌بار در اثر تعدیل و تقویت دیدگاه شهودی اولیه درباره استقلال علم از ارزش‌ها، در برابر مهم‌ترین انتقادات پدید آمده است. به بیان دقیق‌تر، مدافعان این دیدگاه نقش‌های ممکن برای ارزش‌ها در کار علمی را به چهار دسته تقسیم می‌کنند و مدعی می‌شوند که از میان این چهار نوع دخالت ارزش‌ها در کار علمی، یک نوع خاص نباید صورت بگیرد. این چهار نوع نقش عبارتند از:

۱. ارزش‌ها ممکن است در انتخاب مسئله پژوهش علمی اثرگذار باشند؛

۲. ارزش‌ها ممکن است در شکل‌دهی روش تحقیق مؤثر باشند؛ مثلاً چه‌بسا بنا بر

ملاحظات اخلاقی از انجام دادن برخی آزمایش‌ها خودداری شود.

۳. ارزش‌ها ممکن است در ارزیابی معرفتی نظریه علمی، اعم از قضاوت درباره

کفایت و تصمیم‌گیری در مورد پذیرش یا رد یک نظریه اثرگذار باشند؛

۴. ارزش‌ها ممکن است در تعیین شیوه کاربرد نظریه‌های علمی نقش داشته باشند.

مدافعان آرمان علم غیرارزش‌بار تنها شکل سوم دخالت ارزش‌ها در کار علمی را

نمی‌پذیرند و سه نوع کارکرد دیگر را مشروع می‌دانند؛ یعنی همان‌گونه که گذشت، بنا

بر این آموزه، در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی تنها ارزش‌های معرفتی می‌توانند نقش

مشروع داشته باشند.

اما تصور استقلال علم از ارزش‌ها یا غیرارزش‌بار بودن علم از جمله اندیشه‌های

اساسی‌ای است که نگرش‌ها نسبت به علم را در میان طیف وسیعی از دانشمندان

متخصص تا عموم مردم شکل داده است. می‌توان گفت خاستگاه شکل‌گیری این نگاه

۱. برای دیدن دیدگاه‌های مدافع این نظریه نک:

Mitchell, Lacey, 1999; Laudan, 1984; McMullin, 1983 & 2004.





دغدغه نسبت به عینیت علم بوده است. مطابق تصور رایج، علم جدید واجد نوعی عینیت است که به آن مرجعیت خاصی می‌دهد؛ مرجعیتی که سنت‌های فرهنگی دیگر فاقد آن‌اند. پرسش از چیستی عینیت، خود مسئله‌ای مهم و دشوار است که بحث‌های فراوانی درباره آن صورت گرفته است، ولی به‌اجمال می‌توان اشاره کرد که مطابق شهود اولیه‌مان، منظور از عینیت معرفت علمی این است که مدعاها و روش‌های علم از چنان کلیتی برخوردارند که تحت تأثیر جهت‌گیری‌های شخصی یا گروهی نیستند و همین‌طور به هیچ‌نظرگاه یا دیدگاه خاصی فرهنگی یا اجتماعی هم وابستگی ندارند.

از همین‌رو، مدافع آرمان علم غیرارزش‌یار با دخالت ارزش‌های معرفتی در فعالیت علمی مخالفتی ندارد، چون می‌توان گفت توافقی نسبی در مورد ارزش‌های غیرمعرفتی وجود دارد و این ارزش‌ها به نظرگاه تاریخی یا فرهنگی خاصی وابسته نیست. البته چنان‌که به‌هنگام بحث درباره انتقادات از این آموزه خواهیم دید، اصولاً اعتبار تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی محل مناقشه است، ولی در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. بنابراین، در ادامه وقتی که از ارزش‌ها و مفاهیم ارزشی سخن گفته می‌شود، منظور ارزش‌های غیرمعرفتی است.

دیدگاه مورد بحث درباره علم بر تصویری متافیزیکی مبتنی است که لیزی (Lacey) آن را تصویر گالیه‌ای می‌خواند و آن را بدین‌گونه توصیف می‌کند:

مطابق این تصویر، «جهان»، «واقعیت‌های طبیعی» و تمامیت فضا - زمان را می‌توان بر حسب «نظم موجود در پس آن» به‌طور کامل توضیح داد؛ همه میان‌کنش‌ها قانون‌مند است و این قوانین را (که لزوماً موجبیتی نیستند) می‌توان با معادلات ریاضی بیان کرد (Lacey, 1999: 2).

اُبژه‌ها یا عین‌هایی که در گزاره‌های حاکی از واقعیت‌های محض جهان به آنها ارجاع داده می‌شود، هیچ‌غایت طبیعی یا هیچ‌گونه پیوند ذاتی یا ضروری با حیات انسان، باورها، خواست‌ها، گرایش‌ها، مقاصد و اهداف او ندارند. البته ممکن است اُبژه‌ای به‌واسطه رابطه‌ای که با کنش‌ها و اهداف بشری دارد، ارزشمند تلقی شود، ولی در این صورت هرگونه نقش یا کارکرد اُبژه مورد نظر تنها به‌واسطه توان‌های علی‌اش

خواهد بود که در قوانین طبیعت مشخص شده است. بنابراین، ارزش نسبت داده به این  
اثره در تبیین علمی پدیده‌های مرتبط هیچ نقشی ندارد. مطابق این دیدگاه، «هدف علم  
بازنمایی جهان واقعیت‌های «محض» است، مستقل از هرگونه رابطه‌امکانی که می‌تواند  
میان این واقعیت‌ها، فعالیت‌ها و تجربیات انسان برقرار باشد... [از همین رو] در میان نتایج  
منطقی نظریه‌های علمی هیچ گزاره ارزشی‌ای وجود ندارد» (Lacey, 1999: 3).

لیسی مؤلفه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی این دیدگاه نسبت به علم را تصویر بیکانی  
می‌خواند (Lacey 1999: 4-5) و توضیح می‌دهد که معرفت ما به جهان از طریق تجربه حاصل  
می‌شود و تجربه‌ای که ما از جهان ادراک می‌کنیم، هرگز از خواست‌ها و امیال ما تأثیر  
نمی‌پذیرد. مقبولیت شواهد حاصل از این تجربیات به‌عنوان شواهد مؤید (یا غیرمؤید)  
نظریه بستگی دارد به اینکه نتایج مشاهده برای هر کسی با هر نظرگاه و هر گرایشی،  
علی‌الاصول قابل تکرار باشد. همپل (Hampel) در بیان این مطلب چنین می‌گوید:

مبنای پذیرش یا رد فرضیه‌های علمی را شواهد تجربی فراهم می‌آورد  
که می‌تواند شامل یافته‌های مشاهده‌ای و همین‌طور قوانین و نظریه‌های  
پیش‌تر تثبیت‌شده باشد، ولی به‌یقین شامل هیچ داوری ارزشی‌ای نیست  
(Hempel, 1965: 91؛ به نقل از Lacey 1999: 4).

در اینجا بحث درباره رابطه میان شاهد و نظریه است و در واقع این ادعا مطرح  
می‌شود که هیچ گزاره ارزشی‌ای نمی‌تواند شاهدی معتبر برای نظریه علمی باشد.  
معرفت علمی ما بر گزاره‌های ارزشی مبتنی نیست یا به بیان دیگر، از گزاره ارزشی  
نمی‌توان به نظریه علمی رسید.

خلاصه اینکه آموزه آرمان علم غیرارزش‌بار (VFI) آموزه‌ای است که می‌گوید: در  
ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی باید تا حد امکان از دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی  
جلوگیری کرد.

این آموزه بر تصویری از جهان و معرفت علمی استوار است که پیش‌فرض‌های  
متافیزیکی و معرفتی زیر را در آن می‌توان شناسایی کرد:





(A1) موضوع علم کل واقعیت‌های «محض» عالم است<sup>۱</sup> که از قوانین کلی (قوانین طبیعت) و روابط علیّی پیروی می‌کنند و در میان این واقعیت‌ها، زیرمجموعه‌ای به نام مجموعه واقعیت‌های ارزشی وجود ندارد که به‌لحاظ هستی‌شناختی مستقل باشد. (A2) ارزش‌های غیرمعرفتی در تبیین علمی پدیده‌ها نقش اساسی‌ای ندارند. (A3) نظریه‌های علمی ما درباره جهان حاصل مشاهدات تجربی است. (A4) داورهای ارزشی ما هیچ‌گونه تأثیری بر مشاهدات تجربی‌مان ندارد. پذیرش این پیش‌فرض‌ها تعهدات فراهنجاری خاصی در پی دارد. در ادامه می‌کوشیم نشان دهیم این تعهدات کدامند.

### الف) تعهدات فراهنجاری در پس‌پیش‌فرض‌های متافیزیکی آرمان علم غیرارزش‌بار

بنا بر (A1) و (A2)، مدافع VFI معتقد است در میان مجموعه واقعیت‌های موضوع علم، زیرمجموعه‌ای به نام واقعیت‌های ارزشی وجود ندارد و ارزش‌های غیرمعرفتی در تبیین علمی پدیده‌ها نقش اساسی‌ای ندارند. پس از نظر او، واقعیت‌های ارزشی در اصل وجود ندارند یا اگر هم موجود باشند، کارکرد تبیینی مهمی ندارند.

درباره هستی‌شناسی واقعیت‌های ارزشی، به‌لحاظ منطقی دو امکان پیش‌روی هوادار VFI است: ناواقع‌گرایی و واقع‌گرایی. ناواقع‌گرایی با آموزه‌های A1 و A2 سازگار است. پس مدافع VFI می‌تواند ناواقع‌گرا باشد، اما اگر بخواهد نوعی واقع‌گرایی را بپذیرد، چنان‌که پیش‌تر گذشت، از لحاظ متافیزیکی و از حیث رابطه واقعیت‌های ارزشی و واقعیت‌های طبیعی، سه امکان پیش‌روی او قرار دارد: یا می‌تواند به فروکاست‌پذیر بودن واقعیت‌های ارزشی به واقعیت‌های طبیعی قائل باشد، یا واقعیت‌های ارزشی را بر واقعیت‌های طبیعی مبتنی بداند و یا واقعیت‌های ارزشی را غیرفروکاست‌پذیر و به کلی مستقل از واقعیت‌های طبیعی بداند و به اصطلاح در باب ارزش‌ها افلاطون‌گرا باشد. قول به واقع‌گرایی فروکاستی با عقیده به A1 و A2 سازگار است، زیرا اگر ویژگی‌های

۱. منظور واقعیت‌هایی است که کاملاً مستقل از وجود بشر (وجود حالات ذهنی و زبانی) هستند.

ارزشی به ویژگی‌های طبیعی تحویل‌پذیر باشد، آن‌گاه در میان واقعیت‌های موضوع علم زیرمجموعه‌ی مستقلی به نام واقعیت‌های ارزشی وجود نخواهد داشت و تبیین‌های علمی هم ویژگی‌های ارزشی نقش ضروری‌ای نخواهند داشت.

عقیده به ابتدای ویژگی‌های ارزشی بر ویژگی‌های طبیعی نیز با A1 و A2 سازگار است. اگر بپذیریم ویژگی‌های ارزشی بر ویژگی‌های طبیعی مبتنی هستند، اولاً پذیرفته‌ایم که ویژگی‌های ارزشی از جهت هستی‌شناختی مستقل از ویژگی‌های طبیعی نیستند (دست‌کم ویژگی طبیعی به لحاظ هستی‌شناختی بر ویژگی‌های ارزشی اولویت دارند). پس این دیدگاه با A1 که نافی استقلال واقعیت‌های ارزشی است، سازگار است؛ ثانیاً، پذیرفته‌ایم که هیچ تغییری در واقعیت‌های و ویژگی‌های ارزشی پدید نمی‌آید مگر آنکه متناظر با آن تغییری هم در واقعیت‌ها و ویژگی‌های طبیعی پدید آمده باشد. پس ویژگی‌های واقعیت‌های ارزشی نقش تبیینی اجتناب‌ناپذیر ندارند و برای تبیین هر پدیده‌ای توسل به ویژگی‌ها و واقعیت‌های طبیعی کفایت خواهد کرد. بنابراین، پذیرش این نوع واقع‌گرایی هم با A1 و هم با A2 سازگار است.

گزینه سوم و آخر واقع‌گرایی افلاطونی است. چه بسا مدافع VFI به وجود نوعی از واقعیت‌ها قائل باشد که مستقل از واقعیت‌های طبیعی هستند و هیچ رابطه‌ای با آنها ندارند و هرگز موضوع علم (دست‌کم علم طبیعی) قرار نمی‌گیرند. آیا چنین موضعی با تعهدات آموزه VFI سازگار است؟ مطابق A1، موضوع علم کل واقعیت‌های محض عالم است که از قوانین کلی پیروی می‌کنند؛ واقعیت‌هایی که کاملاً مستقل از حالات ذهنی و زبانی بشر وجود دارد. پس اگر مدافع VFI معتقد باشد که موضوع علم کل واقعیت‌های محض عالم است و در میان این واقعیت‌ها، مجموعه‌ی مستقلی به نام واقعیت‌های ارزشی وجود ندارد، آن‌گاه نمی‌تواند به واقع‌گرایی افلاطونی در باب ارزش‌ها معتقد باشد.

البته می‌توان تعبیر ضعیف‌تری نیز از A1 داشت: به این صورت که بگوییم مطابق A1، موضوع علم تمام آن واقعیت‌هایی است که در قالب روابط علی و قوانین کلی قرار می‌گیرند. در این صورت، اگر ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی هیچ‌گونه توان علی‌ای





برای اثرگذاری بر ویژگی‌ها و واقعیت‌های طبیعی نداشته باشند، می‌توان پذیرفت که در دامنه موضوع‌های علم قرار نمی‌گیرند، ولی چنین فرضی جدا از مشکلاتی که در دسترسی معرفتی به واقعیت‌های ارزشی پدید می‌آورد، ارزش را به مقوله‌ای بی‌اثر و بی‌اهمیت بدل می‌سازد که در تضاد آشکار با برداشت ما از مفهوم ارزش و ارتباط نزدیک آن با حیات بشر و واقعیت‌های طبیعی است. ارزش‌ها در زندگی بشر، به‌ویژه در شکل‌دهی به کنش‌های او، نقش انکاری‌ناپذیری دارند.<sup>۱</sup> بنابراین، طبیعی است که اگر هوادار آموزه آرمان علم غیرارزش‌بار ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی را مستقل از ویژگی‌ها و واقعیت‌های طبیعی و نیز مستقل از خواسته‌ها و نگرش‌های انسان‌ها به‌واقع موجود بدانند، برای آنها توان علی هم قائل باشد، در این صورت همچنان ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی موضوع علم خواهند بود و در نتیجه این نوع واقع‌گرایی نیز با A1 در تضاد خواهد بود.<sup>۲</sup> بنابراین، مدافع VFI اگر بخواهد در باب ارزش‌ها واقع‌گرا باشد، نمی‌تواند واقع‌گرای افلاطونی باشد.

پس در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که پایبندی به A1 و A2 برای مدافع VFI مستلزم آن است که یک و تنها یکی از این دو موضع را برگزیند:

(M1) ناواقع‌گرایی: در ساخت متافیزیکی عالم، اساساً چیزی به نام واقعیت

ارزشی وجود ندارد؛

(M2) طبیعت‌گرایی: ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی وجود دارند، اما در

نهایت به ویژگی‌ها و واقعیت‌های طبیعی فروکاسته می‌شوند یا بر آنها

مبتهی‌اند. طبق این دیدگاه، ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی نوعی پی‌پدیدار

(epiphenomenon) هستند، در قوانین طبیعت اشاره‌ای به آنها نمی‌شود و در

تیین‌های علمی حضور ندارند.

پس داریم:  $(A1 \wedge A2) \rightarrow (M1 \vee M2)$

۱. اسکنلن گزاره ارزشی را گزاره‌ای می‌داند که دلیل برای کنش به دست دهد (Scanlon, 1998, ch.1).

۲. روشن است که در نتیجه‌گیری اخیر افزون بر A1 و A2 که به‌صراحت جزو پیش‌فرض‌های مدافع VFI شمرده شده‌اند، برداشت رایج از مفهوم «ارزش» را نیز پیش‌فرض گرفته است.

## ب) تعهدات فراهنجاری در پس پیش فرض‌های معرفتی آرمان علم غیرارزش‌بار

هوادار VFI بنا بر (A3) و (A4) معتقد است که نظریه‌های علمی ما حاصل مشاهدات تجربی است و هیچ گزاره ارزشی‌ای هم نمی‌تواند شاهدهی معتبر برای نظریه علمی به‌شمار آید. در این صورت، او می‌تواند معتقد باشد که گزاره‌های ارزشی فاقد ارزش صدق‌اند، ولی اگر شناخت گرا باشد، یعنی برای این گزاره‌های ارزشی صدق و کذب قائل باشد، از لحاظ هستی‌شناختی یا باید ناواقع‌گرا و یا واقع‌گرای افلاطونی باشد. اگر شناخت گرا و ناواقع‌گرا باشد، معتقد خواهد بود که تمام گزاره‌های ارزشی ارزش صدق دارند، اما از قضا همگی کاذب‌اند، چون هیچ واقعیت ارزشی‌ای وجود ندارد که آنها را صادق کند.

این همان نظریه خطاست که پیش‌تر بدان اشاره شد، ولی اگر هم شناخت گرا و هم واقع‌گرا باشد، باید برای ویژگی‌ها و واقعیت‌های ارزشی استقلال هستی‌شناختی قائل باشد؛ یعنی مطابق تعریف بخش ۱، واقع‌گرای افلاطونی باشد، چون اگر واقع‌گرا باشد و در عین حال منکر استقلال هستی‌شناختی و قائل به وجود رابطه‌ای متافیزیکی، مانند ابتدای، میان ویژگی‌های طبیعی و ارزشی باشد، آن‌گاه (A4) نقض می‌شود، زیرا در این صورت از روی گزاره‌های ارزشی صادق و با توجه به رابطه متافیزیکی مفروض میان ویژگی‌های ارزشی و طبیعی، می‌توان گزاره‌ای صادق حاکی از ویژگی‌ها و واقعیت‌های طبیعی نتیجه گرفت و بر خلاف ادعای (A4)، به‌عنوان شاهد تجربی برای ساخت نظریه علمی به آن اتکا کرد. نتیجه اینکه مدافع VFI در صورت تعهد به (A3) و (A4) در نهایت به یکی از این سه گزینه می‌تواند معتقد باشد:

(S1) ناشناخت‌گرایی: داوری‌های ارزشی فاقد ارزش صدق هستند؛ برای مثال،

همپل به چنین دیدگاهی اعتقاد دارد و مدعی است داوری‌های ارزشی

«هیچ گزاره‌ای را بیان نمی‌کنند» (6: Lacey, 1999: Sited From: Hempel, 1965: 86).

(S2) نظریه خطا: به داوری‌های ارزشی علی‌الاصول می‌توان صدق و کذب

نسبت داد، اما وضع جهان به گونه‌ای است که از قضا همه داوری‌های

ارزشی کاذب‌اند.





(S3) شناخت‌گرایی و واقع‌گرایی دو گانه‌انگارانه: داروی‌های ارزشی دارای ارزش صدق هستند، اما آن دسته از واقعیت‌هایی که صدق و کذب گزاره‌های ارزشی را تعیین می‌کند، از لحاظ هستی‌شناسی به کلی مستقل از واقعیت‌های غیرارزشی موضوع علم است؛ به گونه‌ای که میان گزاره‌های ارزشی و غیرارزشی نوعی شکاف متافیزیکی و منطقی پدید می‌آید و از هیچ گزاره‌ی ارزشی‌ای نمی‌توان گزاره‌ای غیرارزشی نتیجه گرفت.

پس داریم:  $(A3 \wedge A4) \rightarrow (S1 \vee S2 \vee S3)$

حال اگر مدافع VFI به چهار پیش‌فرضی که برشمردیم (A1-A4) همزمان متعهد باشد، در این صورت نمی‌تواند به (S3) معتقد باشد؛ چون در بخش ۲ الف) اشاره شد که موضع هستی‌شناختی مدافع VFI درباره‌ی ارزش‌ها باید ناواقع‌گرایی (M1) و یا طبیعت‌گرایی (M2) باشد، ولی پذیرش (S3) مستلزم پذیرش نوعی واقع‌گرایی دو گانه‌انگارانه در باب ارزش‌هاست؛ یعنی هم با (M1) و هم با (M2) در تضاد است؛ یعنی داریم  $S3 \rightarrow (\sim M1 \wedge \sim M2)$ ، پس  $S3 \rightarrow \sim (M1 \vee M2)$ ، و بنابراین  $M1 \vee M2 \rightarrow \sim S3$ .

در بخش ۲ الف) نشان دادیم که  $(A1 \wedge A2) \rightarrow (M1 \vee M2)$ ، پس خواهیم داشت  $S3 \rightarrow \sim (A1 \wedge A2)$  و بنابراین، تعهد به (A1-A4) با قول به (S3) ناسازگار است؛ یعنی  $(A1 \wedge A2 \wedge A3 \wedge A4) \rightarrow \sim S3$ .

همین‌طور پذیرش (M2)، یعنی قول به نوعی واقع‌گرایی طبیعت‌گرایانه در باب ارزش‌ها برای مدافع VFI ناموجه است؛ چون با کنار رفتن گزینه (S3) یا باید ناشناخت‌گرایی (S1) و یا نظریه خطا (S2) را بپذیرد؛ یعنی  $(A1 \wedge A2 \wedge A3 \wedge A4) \rightarrow (S1 \vee S2)$ ، اما پذیرش هر کدام از این دو موضع مستلزم نفی وجود واقعیت‌های ارزشی و ناواقع‌گرایی (M1) است؛ یعنی  $S1 \rightarrow \sim M1$  و  $S2 \rightarrow \sim M1$ ، پس داریم  $(S1 \vee S2) \rightarrow \sim M1$ ، و بنابراین  $(A1 \wedge A2 \wedge A3 \wedge A4) \rightarrow \sim M1$ .

پس پایبندی مدافع VFI به پیش‌فرض‌های ((A4)-(A1)) این دو تعهد فراهنجاری را برای او در پی خواهد داشت:

(M1) ناواقع‌گرایی: در ساخت متافیزیکی عالم چیزی به نام واقعیت ارزشی

اصلاً وجود ندارد؛



(S1VS2) ناشناخت‌گرایی یا نظریهٔ خطا: داوری‌های ارزشی یا فاقد ارزش

صدق‌اند یا اگر ارزش صدق داشته باشند، همگی کاذب‌اند.

یعنی به بیان منطقی داریم:  $(A1 \wedge A2 \wedge A3 \wedge A4) \rightarrow M1 \wedge (S1VS2)$

ناواقع‌گرایی هوادار VFI نتیجهٔ چندان شگفت‌آوری نیست، چون می‌توان گفت در اصل نگرانی از دخالت مخرب ارزش‌ها در فعالیت علمی ناشی از مخالفت با نظریه‌هایی است که به عینی‌بودن ارزش‌ها قائل‌اند. این تعهد متافیزیکی پیامد معناشناختی هم دارد. اگر هیچ نوع واقعیت ارزشی‌ای وجود نداشته باشد، پس این چیزهایی که به آنها داوری ارزشی می‌گوییم یا اساساً گزاره‌ای را بیان نمی‌کنند که بخواهد صادق یا کاذب باشد و یا همگی بیانگر گزاره‌هایی کاذب هستند.

### ۳. انتقادات از آرمان علم غیرارزش‌بار

آرمان علم غیرارزش‌بار با انتقادهای مختلفی مواجه شده است. عموم منتقدان معتقدند که این آموزه تصویر درستی از رابطهٔ علم و ارزش‌ها به دست نمی‌دهد. به‌ویژه اینکه مواردی از دخالت ارزش‌های معرفتی در محتوای نظریه‌های علمی را به نادرست مشروع می‌شمارد و از سوی دیگر، برخی موارد مشروع دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی را غیرمجاز اعلام می‌کند (Douglas, 2009: 115). به‌طور کلی چهار گونه استدلال علیه این آموزه مطرح شده است. این چهار گونه استدلال عبارتند از: استدلال مبتنی بر تعیین ناقص (Kourany, 2003)، استدلال بر پایهٔ ریسک استقرایی (Douglas, 2003)، استدلال مبتنی بر مردودبودن تمایز معنایی گزاره‌های ارزشی و گزاره‌های حاکی از امر واقع (Dupré, 2007) و استدلال بنا به مردودبودن تمایز ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی (Rooney, 1992). در ادامه دربارهٔ هر کدام از این چهار گونه استدلال شرح مختصری ارائه می‌کنیم.

دو استدلال نخست بر این اندیشهٔ اصلی استوارند که تعیین ناقص نظریه به کمک شواهد شرایطی پدید می‌آورد که کل شواهد تجربی همراه با قواعد منطق و ارزش‌های معرفتی در نهایت نمی‌توانند نظریهٔ واحدی را متعین سازند. بنابراین، برای انتخاب نظریه در نهایت تأثیر ارزش‌های غیرمعرفتی یا پس‌زمینه‌ای (contextual) ضرورت دارد. پس بر خلاف





ادعای مدافع VFI، در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی ارزش‌های غیر معرفتی نقش ایفا می‌کنند. این دو نوع استدلال بسیار شبیه یکدیگرند. تفاوت میان آنها در این است که استدلال بنا به ریسک استقرایی بیشتر در زمینه‌هایی به کار می‌رود که از نظریه علمی کاربردهای عملی، به‌ویژه در تصمیم‌گیری‌های سیاست‌گذارانه مورد انتظار است، ولی استدلال بر پایه تعیین ناقص بیشتر متوجه پیامدهای معرفتی ارزیابی نظریه‌های علمی است. استدلال بر پایه تعیین ناقص را می‌توان به این صورت بیان کرد:<sup>۱</sup>

(U1) در بسیاری از موارد در یک زمان مشخص، بر پایه تمام شواهد موجود و

معیارهای منطقی و معرفتی میان دو یا چند نظریه تعیین ناقص وجود دارد؛

(U2) دانشمندان در این زمان، با توجه به شواهد موجود از میان گزینه‌های پیش

رو یک نظریه را برمی‌گزینند؛

(U3) این انتخاب دانشمندان بر اساس معیارهایی صورت می‌گیرد؛

(U4) بنابراین، دانشمندان در ارزیابی نظریه‌های علمی به معیارها یا ارزش‌های

غیر معرفتی متوسل می‌شوند (یغمایی، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹).

استدلال دوم در نقد VFI استدلال بر اساس «ریسک استقرایی» است. ریسک استقرایی مفهومی است که همپل نخستین بار این‌گونه معرفی کرد که چون پژوهش علمی به روش استقرایی عمل می‌کند، همیشه این احتمال هست که تصمیم دانشمند در پذیرش یا رد فرضیه‌های علمی نادرست باشد (Hempel, 1965). در واقع اشاره به ویژگی استدلال استقرایی که اساس پژوهش علمی بر آن استوار است، شکل دیگری از بیان مسئله تعیین ناقص نظریه به کمک شواهد تجربی است.

وجه تمایز استدلال بنا به ریسک استقرایی، به‌ویژه در مقایسه با استدلال بنا به تعیین ناقص، اشاره به زبان‌های غیر معرفتی‌ای است که ممکن است در صورت خطا در انتخاب

۱. شکلی از استدلال که در اینجا بیان شده است، استدلال بنا به تعیین ناقص گذراست. به‌طور کلی سه تعبیر از آموزه تعیین ناقص بیان شده است: تعیین ناقص گذرا، تعیین ناقص دائمی و تعیین ناقص کلی (Kitcher, 2001: 30-31)، اما اینجا از بحث درباره انواع تعیین ناقص و استدلال‌هایی که بر پایه آن می‌توان در این زمینه اقامه کرد، به‌منظور جلوگیری از طولانی شدن بی‌مورد بحث خودداری می‌کنیم.

نظریه پدید آید؛ برای مثال، دانشمندی که دربارهٔ این مسئله پژوهش می‌کند که آیا فلان مادهٔ خاص سرطان‌زا هست یا خیر با خطا در پذیرش یا ردّ فرضیهٔ سرطان‌زا بودن می‌تواند باعث زیان جانی یا مالی گردد. حال مدافع استدلال بنا به ریسک استقرایی مدعی است که ارزش‌ها در وزن‌دهی و اولویت‌بندی زیان‌های ناشی از ریسک استقرایی می‌توانند و باید نقش داشته باشند. در واقع این استدلال بیشتر ناظر به مواردی است که پیامدها و کاربردهای عملی پژوهش علمی و نه صرفاً پیامدهای معرفتی محض در نظر قرار می‌گیرد. صورت کلی استدلال بنا به ریسک استقرایی را چنان‌که در (Douglas, 2009, ch.4) آمده است، به شکل زیر می‌توان بیان کرد:

(I1) روش علم استقرایی است، پس همواره احتمال خطا در پذیرش یا ردّ نظریه‌های علمی وجود دارد.

(I2) چه‌بسا خطا در پذیرش نظریهٔ نادرست یا ردّ نظریهٔ درست زیان‌های گوناگونی در پی داشته باشد؛ از جمله زیان معرفتی، اخلاقی، زیست‌محیطی، اجتماعی، اقتصادی و....

(I3) با اتکا به ارزش‌ها (اعم از معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و...)، این امکان وجود دارد که زیان‌های محتمل ناشی از خطای استقرایی را وزن‌دهی یا رتبه‌بندی کرد. داگلاس این شکل اثرگذاری ارزش‌ها در فعالیت علمی را اثرگذاری غیرمستقیم می‌خواند. در مقابل اثرگذاری مستقیم ارزش‌ها وقتی است که گزاره‌ای ارزشی به‌طور مستقیم به‌عنوان شاهد یا دلیل در استدلال علمی به کار گرفته شود.

(I4) تصمیم‌گیری میان نظریه‌های بدیل باید به شکلی انجام شود که مجموع زیان‌های ناشی از ریسک استقرایی کمینه شود.

(I5) بنابراین، ارزش‌ها (اعم از معرفتی یا غیرمعرفتی) می‌توانند به‌طور مشروع نقش غیرمستقیم در پژوهش علمی و انتخاب نظریه داشته باشند.

استدلال سوم بر این ادعا مبتنی است که در زبان طبیعی و حتی زبان علم، میان واژگان دالّ بر مفاهیم توصیفی و مفاهیم ارزشی تمایز قاطعی نیست. دوبره بر همین





اساس از VFI انتقاد می‌کند (Dupré, 2007). از نگاه او، وقتی مدافع این دیدگاه ادعا می‌کند که دانشمند تنها با امور واقع سروکار دارد، دو تعبیر از این «سروکار داشتن» می‌توان در نظر گرفت: یکی اینکه خروجی‌های علم صرفاً امور واقع است؛ دیگر اینکه ورودی‌های علم صرفاً امور واقع است (با اندکی اغماض، می‌توان گفت تعبیر نخست در (A1) و (A2)، و تعبیر دوم در (A3) و (A4) بیان شده است).

یک ایراد اساسی به این ادعا که خروجی علم صرفاً امور واقع است، آن است که علم، بجز گزارش از امور واقع، محصولاتی را نیز تولید می‌کند؛ مثل واکسن. چنین نیست که نخست دانشمند قانون علمی را تولید کند و سپس آن را به دست کس دیگری بسپارد که کارهای عملی و کاربردهای محتمل آن را بررسی کند. در اینجا یک مزیت قابل توجه استفاده از زبان ارزش‌گذارانه این است که جمله‌های ارزشی دلیل برای کنش عرضه می‌کنند. از همین رو، هرچه پیامدهای عملی یک پژوهش بیشتر باشد، انتظار داریم وزن واژگان ارزشی در بیان نتایج بیشتر باشد. بسیاری از واژگان زبان طبیعی هم توصیفی و هم ارزش‌گذارانه است. یکی از دلایل این امر نیز آن است که ما معمولاً از چیزهایی سخن می‌گوییم که به طریقی برایمان ارزشمند تلقی می‌شود. به همین دلیل، در حوزه‌هایی مانند فیزیک ذرات غیرارزش‌بار بودن نظریه‌های علمی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد، چون با در نظر داشتن اهداف و خواست‌های بیشتر افراد، آن حوزه‌های فیزیک اهمیت چندانی برای ما ندارد (Dupré, 2007: 27-31).

نوع چهارم استدلال علیه VFI، تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی را هدف قرار می‌دهد. همان‌گونه که استیل (Steel, 2010) اشاره می‌کند، به‌طور کلی با بررسی استدلال‌های طرح‌شده در مخالفت با تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی، در می‌یابیم که دو استدلال بر ردّ این تمایز، یک استدلال در دفاع از غیرمفید بودن آن، و یک استدلال هم در دفاع از غیرضروری بودن آن عرضه شده است. دلیل نخست برای ردّ این تمایز ابهام و اختلاف نظر موجود دربارهٔ مصادیق ارزش‌های معرفتی میان مدافعان این مفهوم است. استدلال دوم بر پایهٔ این ادعا استوار است که ممکن نیست بتوانیم وجوه اجتماعی را از ملاحظات معرفتی سوا و حذف کنیم. استدلال سوم نیز در اصل مفید بودن



مفهوم «ارزش معرفتی» و تمایز آن با ارزش‌های غیر معرفتی را زیر سؤال می‌برد. ادعا در اینجا آن است که ارزش‌های معرفتی تنها قیدهای کلی‌ای بر نظریه‌ها اعمال می‌کنند و نمی‌توانند پژوهش علمی را تا مرحله همگرایی و رسیدن به نظریه‌ای مورد اجماع پیش ببرند. بنابراین، در نهایت برای انتخاب نظریه، باید ارزش‌های دیگری، غیر از ارزش‌های معرفتی را دخالت داد. استدلال چهارم مدعی است که حتی اگر تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیر معرفتی معتبر باشد، توسل به آن در تشخیص کارکردهای مشروع و غیر مشروع ارزش‌ها در پژوهش علمی غیر ضرور است. این ادعا با استدلال بنا به ریسک استقرایی مرتبط است و مطابق آن، نوع ارزش‌ها (از حیث معرفتی یا غیر معرفتی بودن) اهمیت ندارد، بلکه شکل اثرگذاری آنها (از حیث مستقیم یا غیر مستقیم بودن) مهم است (Douglas, 2009: 96).

### الف) تعهدات فراهنجاری در پس استدلال‌ها علیه آرمان علم غیرارزش‌بار

در ادامه به این پرسش می‌پردازیم که آیا مخالفان آرمان علم غیرارزش‌بار نیز تعهدات فراهنجاری مشابهی با مدافعان این آموزه دارند یا خیر. آیا چهار گروه استدلال یادشده علیه این دیدگاه، پیش فرض‌های فراهنجاری آرمان علم غیرارزش‌بار ( $M1 \wedge S1 \vee S2$ ) را نفی می‌کنند، می‌پذیرند و یا اینکه هیچ موضع‌گیری‌ای در این زمینه ندارند؟ نخست به استدلال بنا به تعیین ناقص می‌پردازیم. برای یافتن پاسخ این پرسش که آیا در این استدلال پیش فرض‌های فراهنجاری خاصی وجود دارد، شایسته است نخست به این پرسش پاسخ دهیم که در این استدلال آیا هیچ‌یک از پیش فرض‌های مدافع VFI درباره علم (A1-A4) به‌طور صریح یا ضمنی پذیرفته یا رد می‌شوند؟ به نظر می‌آید مقدمه اول و دوم این استدلال ( $U1 \wedge U2$ ) مؤید این مطلب هستند که نظریه‌های علمی تنها حاصل مشاهده نیستند و از این رو، با (A3) در تضادند. این نکته در نتیجه استدلال ( $U4$ ) به روشنی بیان شده است: در تصمیم‌گیری درباره نظریه‌های علمی، افزون بر مشاهدات تجربی، ارزش‌های غیر معرفتی هم دخالت دارند. بنابراین، به باور مدافع این استدلال از داوری‌های ارزشی می‌توان در فرایند عقلانی



تصمیم‌گیری درباره پذیرش و ردّ نظریه‌های علمی استفاده کرد. از همین رو، باید دست‌کم برای گروهی از داوری‌های ارزشی صدق و کذب قائل باشد، یعنی باید شناخت گرا باشد. همچنین مدافع این استدلال نمی‌تواند به نظریه خطا معتقد باشد، زیرا اگر بر این باور باشد که همه داوری‌های ارزشی کاذب‌اند، منطقی نیست که بخواهد چنین گزاره‌هایی را در فرایند عقلانی ارزیابی نظریه علم دخالت دهد. پس به نظر می‌آید مدافع این استدلال باید از لحاظ معناشناختی شناخت گرا باشد.

استدلال بنا به ریسک استقرایی همچنان که گذشت ساختاری بسیار مشابه با استدلال بر پایه تعیین ناقص دارد. از حیث موضع فراهنجاری مدافع این استدلال و استدلال بنا به تعیین ناقص وضع مشابهی دارند. در استدلال ریسک استقرایی، ارزش‌ها در نقش غیرمستقیم در فرایند عقلانی وزن‌دهی و رتبه‌بندی زیان‌های احتمالی ناشی از ریسک استقرایی به کار می‌روند. بنابراین، مدافع این استدلال هم باید دست‌کم شناخت گرا باشد و به گزاره‌های ارزشی صدق و کذب نسبت دهد. همچنین نمی‌تواند قائل به نظریه خطا باشد.

استدلال سوم در مخالفت با VFI مدعی مردودبودن تمایز معناشناختی میان واژگان دالّ بر مفاهیم توصیفی و ارزشی است. این استدلال بیشتر استدلالی پسینی است؛ بدین معنا که با ارائه مثال‌هایی نشان می‌دهد که به‌واقع در نظریه‌های علمی مفاهیمی استفاده شده است که بر خلاف ادعای مدافع VFI، پیش‌فرض‌ها و پیامدهای ارزشی دارد. دوپره در مقام مدافع این استدلال، اساس بحث خود را بر مثال‌ها و مطالعات موردی استوار ساخته است؛ برای مثال، به استفاده از مفهوم «تجاوز» در روان‌شناسی تکاملی یا استفاده از مفاهیمی مانند «تورم» و «بیکاری» در اقتصاد اشاره می‌کند (Dupré, 2007: 32-40). بنابراین، شاید بتوان گفت مدافع این استدلال با (A1) و مهم‌تر از آن با (A2) مخالف است، ولی بیشترین تأکید این استدلال بر این امر واقع است که تفکیک قائل‌شدن میان واژگان توصیفی و ارزشی در زبان طبیعی و حتی زبان علم، ممکن نیست و نظریه‌های علمی‌ای هم که داریم غیرارزش‌بار نیستند.

ادعای اصلی این استدلال آن است که مدافع آرمان غیرارزش‌بار گزارش درستی از وضع علمی به‌دست نمی‌دهد. مدافع این استدلال مخالف این ادعاست که در تبیین‌های علمی مفاهیم ارزشی نقشی ندارند، ولی برای دفاع از ادعای خود به نظریه‌های موجود

علمی و نقش مفاهیم ارزشی در آنها می‌پردازد و به این مسئله که آیا علی‌الاصول در تبیین‌های علمی مفاهیم ارزشی نقش دارند یا خیر توجه ندارد. در نتیجه با اینکه به نظر می‌آید موضع فراهنجاری به‌ویژه در باب هستی‌شناسی واقعیت‌های ارزشی می‌تواند در تحکیم ادعای مدافع این استدلال نقش داشته باشد، ولی در بحث‌های صورت گرفته در این حوزه اشاره‌ای به آن نشده است.

استدلال چهارم در مخالفت با VFI به نقد تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی می‌پردازد. گفتیم که چهار دلیل برای مخالفت با این تمایز ذکر شده است. دو دلیل نخست همانند استدلال قبلی پسینی و طبیعت‌گرایانه‌اند و در آنها به اختلاف نظر در زمینه تعیین مصادیق ارزش‌های معرفتی و نیز وجود ملاحظات اجتماعی در پس معیارهایی که به‌عنوان ارزش معرفتی معرفی می‌شوند، اشاره می‌شود. کسانی که به این دو دلیل متوسل می‌شوند غالباً با اتکای به مطالعات موردی و میدانی می‌کوشند ادعای خود را توجیه کنند. در اینجا هم ملاحظه یا پیش‌فرض فراهنجاری خاصی مطرح نیست؛ بحثی که اینجا میان دو طرف دعوا صورت می‌گیرد کاملاً مستقل از هر موضع فراهنجاری‌ای است که اتخاذ می‌کنند.

اما دلیل سوم و چهارم در مخالفت با تمایز ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی مدعی نامعتبر بودن تمایز یادشده نیستند، بلکه توسل به آن را به ترتیب غیرمفید و غیرضرور می‌دانند. این در واقع همان ادعایی است که محور اساسی استدلال بنا به تعیین ناقص و ریسک استقرایی بود. در واقع کسی که مدعی غیرمفید بودن توسل به تمایز ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی است، موضع ایجابی خود را در قالب یکی از دو استدلال یادشده در ابتدای بحث بیان می‌کند. بنابراین، در اینجا هم پیش‌فرض فراهنجاری جدیدی مطرح نمی‌شود.

#### ۴. ضرورت توجه به ملاحظات فراهنجاری آرمان علم غیرارزش‌بار

پس از برشمردن پیش‌فرض‌های فراهنجاری در پس VFI و مخالفان آن، اکنون به این بحث می‌پردازیم که آیا در اختلاف نظر میان مدافعان و مخالفان VFI، بحث از مواضع فراهنجاری هم جایگاهی دارد یا خیر. نشان دادیم که مدافع VFI به تصویری از علم و رابطه آن با ارزش‌ها معتقد است که می‌توان آن را در قالب چهار گزاره A1-A4 خلاصه





کرد. سپس دیدیم که پابندی به این چهار گزاره مستلزم اتخاذ دیدگاه فراهنجاری خاصی است که به صورت (MI $\wedge$ SI $\vee$ S2) بیان شد. بنابراین، به سادگی می‌توان به پرسش بالا درباره لزوم پرداختن به ملاحظات فراهنجاری در بحث درباره VFI پاسخ مثبت داد: مدافع VFI باید بتواند موضع فراهنجاری خود را توجیه کند و منتقد VFI هم می‌تواند با هدف قراردادن پیش‌فرض‌های فراهنجاری VFI، از زاویه تازه‌ای به نقد این دیدگاه بپردازد.

در واقع چنان‌که دیدیم منتقدان VFI در استدلال‌های خود به پیش‌فرض‌های فراهنجاری این آموزه توجه چندانی نداشتند. با اینکه استدلال اول، دوم و سوم علیه VFI موضع فراهنجاری خاصی را پیش‌فرض می‌گرفتند که با پیش‌فرض‌های فراهنجاری مدافع VFI در تضاد بود، ولی این استدلال‌ها به ملاحظات فراهنجاری توجه ندارد؛ یعنی مثلاً مدافعان استدلال تعیین ناقص در دفاع از موضع خود و نقد آموزه VFI به برتری موضع شناخت‌گرایانه در مقایسه با ناشناختی‌گرایی یا نظریه خطا اشاره نمی‌کنند. از همین رو، با تصریح پیش‌فرض‌های فراهنجاری، گروه کاملاً جدیدی از استدلال‌ها را برای نقد VFI می‌توان اقامه کرد و با حمله به هریک از مؤلفه‌های دیدگاه فراهنجاری در پس VFI، می‌توان استدلالی در مخالفت با VFI ارائه داد.

درباره هستی‌شناسی ارزش‌ها، مدافع VFI موضع ضد واقع‌گرایانه دارد. پس هر استدلالی در مخالفت با ضد واقع‌گرایی یا دفاع از نوعی واقع‌گرایی در باب ارزش‌ها می‌تواند به صورت بالقوه استدلالی علیه VFI باشد.

درباره معناشناسی ارزش‌ها، مدافع VFI یا ناشناخت‌گرا یا هوادار نظریه خطاست. اگر ناشناخت‌گرا باشد، باید بتواند توجیه مناسبی در دفاع از این دیدگاه خود داشته باشد؛ از جمله باید پاسخ برای مشکل فرگه - گیچ ارائه دهد. در این مورد، یک دشواری ویژه پیش روی او توجیه اثرگذاری ارزش‌ها بر ملاحظات روش‌شناختی است؛ یعنی شکل دوم دخالت ارزش‌ها در علم که در بخش ۲ گذشت که از نظر مدافع VFI، نوعی دخالت مشروع ارزش‌ها در علم است. اگر مدافع این آموزه ناشناخت‌گرا و مثلاً بیان‌گرا باشد و ادعا کند که داوری‌های ارزشی فاقد ارزش صدق و تنها بیانگر حالات غیرشناختی ما از جمله امیال و خواست‌های ماست، در این صورت شاید بتوان دخالت



خواست‌هایمان را در انتخاب مسئله یا کاربرد نظریه را موجه دانست، ولی چرا باید مطابق میل خود بعضی ممنوعیت‌های روش‌شناختی در کار پژوهش علمی را بپذیریم؟ اگر مدافع VFI به نظریه خطا هم معتقد باشد، همچنان این پرسش به قوت خود باقی است؛ برای مثال، اگر گزاره‌های اخلاقی درباره ناپسند بودن آزار حیوانات و انسان‌ها کاذب باشند، چرا باید دانشمند بر پایه گزاره‌هایی کاذب محدودیت‌هایی را بر پژوهش خود اعمال کند؟

بحث بسیار مهم دیگر موضع فراهنجاری مدافع VFI درباره ارزش‌های معرفتی است. دیدیم که تمایز میان ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی از محورهای اساسی آموزه VFI است. اگر مفاهیمی، مانند کفایت تجربی، سازگاری درونی، دقت در پیش‌بینی، وحدت‌بخشی، سادگی، قدرت تبیین و... که به نام ارزش‌های معرفتی شناخته می‌شوند به‌واقع مفاهیم ارزشی هستند و گزاره‌های شامل این مفاهیم گزاره‌های ارزشی به‌شمار می‌آیند، در این صورت به‌یقین مدافع VFI نمی‌تواند همچنان مدعی باشد که این گزاره‌ها ارزش صدق ندارند یا اگر داشته باشند کاذب‌اند؛ برای مثال، گزاره P را در نظر بگیرید:

(P) دقت پیش‌بینی نظریه T1 بیشتر از دقت پیش‌بینی نظریه T2 است.

(P) می‌تواند به‌عنوان دلیل و مبنای تصمیم‌گیری برای انتخاب نظریه T1 نقش ایفا کند. مطابق VFI، این مورد از جمله کارکردهای مشروع ارزش‌های معرفتی است. مدافع VFI نمی‌تواند (P) را فاقد ارزش صدق یا کاذب تلقی کند. یک راه که می‌تواند پیش روی مدافع VFI باشد، توسل به تمایز میان ارزش‌های ابزاری و ذاتی است. ارزش ابزاری ارزشی است که فی‌نفسه ارزشمند نیست، بلکه به‌واسطه تسهیل شرایط برای محقق شدن ارزشی دیگر ارزشمند شمرده می‌شود، اما ارزش ذاتی فی‌نفسه ارزشمند است. می‌توان این ادعا را مطرح کرد که ارزش‌های معرفتی ارزش‌هایی ابزاری‌اند و در واقع این‌ها معیارهای راهنمای به‌صدق یا معرفت‌اند. در این صورت، می‌توان گفت که گزاره‌های شامل ارزش‌های معرفتی به‌واقع گزاره ارزشی نیستند، بلکه به‌طور کلی بیانگر میزان احتمال صدق نظریه‌ها هستند، اما در این صورت لازم است که صدق به‌عنوان ارزشی غایی پذیرفته شود تا بتوان بر پایه ارزش‌های معرفتی درباره پذیرش یا رد



نظریه‌ها تصمیم گرفت. پس پرسش پیش روی مدافع VFI، این است که آیا گزاره «صدق نظریه‌های علمی ارزشی غایی (خوب/مطلوب) است» صادق است؟ و اینکه چه امر واقعی می‌تواند این گزاره را صادق کند؟

## نتیجه‌گیری

مطابق آرمان علم غیرارزش‌بار (VFI) در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی تنها ارزش‌های معرفتی می‌توانند نقش مشروع داشته باشند. نشان دادیم که این آموزه بر تصویری مشخص از رابطه میان علم و ارزش‌ها مبتنی است که در چهار گزاره می‌توان آن را خلاصه کرد (A1-A4). نکته‌ای که تاکنون چندان به آن توجه نشده این است که این تصویر تعهداتِ فراهنجاری معینی در پی دارد. کوشیدیم که این تعهدات را تا حد امکان روشن و صریح بیان کنیم. در ادامه چهار دسته استدلال علیه VFI به‌اجمال معرفی کردیم و نشان دادیم با اینکه برخی مواضع فراهنجاری متعارض با پیش‌فرض‌های فراهنجاری VFI در این استدلال‌ها دیده می‌شود، اما هیچ‌یک به‌طور خاص پیش‌فرض‌های فراهنجاری VFI را به چالش نکشیده است.

در نهایت می‌توان گفت شناخت تعهداتِ فراهنجاری VFI پیامدهای خاصی برای مدافع و منتقد این آموزه دارد. مدافع VFI باید بتواند برای توجیه دیدگاه خود از پیش‌فرض‌های فراهنجاری این آموزه نیز دفاع کند و ایرادهای وارد به آن را پاسخ گوید. از سوی دیگر، منتقد VFI نیز می‌تواند از جهتی دیگر به این دیدگاه حمله کند. دیدیم که هیچ‌کدام از استدلال‌های اصلی علیه VFI پیش‌فرض‌های فراهنجاری این آموزه را هدف نگرفته بود. پس منتقد این دیدگاه می‌تواند با به چالش کشیدن پیش‌فرض فراهنجاری VFI، استدلال‌هایی جدید علیه آن اقامه کند.



نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵

## کتابنامه

۱. یغمایی، ابوتراب (۱۳۹۴)، «نقش ارزش‌های غیر معرفتی در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی»، راهبرد فرهنگ، ۳۲ (۸).
2. DeLapp, K. M. (2016), "Metaethics," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, retrieved from <http://www.iep.utm.edu>.
3. Douglas, H. (2009), *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
4. Dupré, J. (2007), "Fact and Value," in: H. Kincaid and J. Dupré (eds.), *Value free science? Ideals and illusions*, Oxford: Oxford University Press.
5. Hempel, C. G. (1965), "Science and Human Values," in: Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press.
6. Hume, D. (1739), *The Treatise Concerning Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press.
7. Kalderon, M. (ed.) (2005), *Moral Fictionalism*, New York: Clarendon Press.
8. Kitcher, P. (2001), *Science, Truth, and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
9. Kourany, J. A. (2003), "A Philosophy of Science for the Twenty-First Century," *Philosophy of Science*, 70 (1).
10. Lacey, H. (1999), *Is Science Value-Free? Values and Scientific Understanding*. New York: Routledge.
11. Laudan, L. (1984), *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley: University of California Press.
12. Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.



نظر:

اهمیت تعهدات فرآیندجاری آرمان علم غیر ارزش‌بار

13. McMullin, E. (1983), "Values in science," in: P. D. Asquith and T. Nickles (eds.) *Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1, East Lansing: Philosophy of Science Association, 2.
14. Mitchell, S. (2004), "The Prescribed and Proscribed Values in Science Policy," in: P. Machamer and G. Wolters (eds.), *Science, Values, and Objectivity*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
15. Reiss, J., & Sprenger, J. (2014), "Scientific Objectivity," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.).
16. Rooney, P. (1992), "On Values in Science: Is the Epistemic/Non-Epistemic Distinction Useful?" *Proceedings of the 1992 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 2*.
17. Scanlon, T. M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press.



نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵

## اختلاف نظر و مسئله تقارن معرفتی: علیه دیدگاه وزن‌دهی برابر

امید کریمزاده \*

۱۴۹



نظر  
صدر

اختلاف نظر و مسئله تقارن معرفتی

### چکیده

این مقاله به بررسی ارتباط تأثیر شواهد مرتبه بالاتر با دیدگاه وزن‌دهی برابر در بحث اختلاف نظر معرفتی می‌پردازد. در ابتدا پس از معرفی تمایز میان شواهد مرتبه اول و شواهد مرتبه بالاتر، استدلالی از تامس کلی مطرح می‌شود که مطابق آن در نظر گرفتن تأثیر شواهد مرتبه بالاتر لزوماً به تأیید دیدگاه مصالحه‌گرایان نمی‌انجامد. سپس استدلالی از جانانان متسون در نقض استدلال کلی شرح داده می‌شود که طبق آن اعمال تأثیر شواهد مرتبه بالاتر به تأیید دیدگاه وزن‌دهی برابر و در نتیجه تعلیق باور در مواجهه با اختلاف نظر معرفتی خواهد انجامید. در ادامه نشان می‌دهم که استدلال متسون بر دیدگاهی مبتنی است که آن را نظریه دو قسمتی شواهد نامیده‌ام. سپس با طرح اشکالات وارد بر نظریه دو قسمتی شواهد نشان داده‌ام که تسلسل از جمله هزینه‌هایی است که طرفدار نظریه دو قسمتی شواهد باید بپذیرد. سپس با ارائه مدلی نشان می‌دهم که حتی اختیار کردن نظریه دو قسمتی شواهد و پذیرفتن هزینه‌های آن نیز به تأیید دیدگاه



وزن‌دهی برابر در اختلاف‌نظر معرفتی نمی‌انجامد، زیرا می‌توان استدلالی مستقل علیه دیدگاه وزن‌دهی برابر ارائه کرد. به این ترتیب اگر دیدگاه وزن‌دهی برابر دو طرف نادرست باشد، راه یکی از مهم‌ترین استدلال‌های مؤید مصالحه‌گرایی بسته می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

اختلاف‌نظر معرفتی، دیدگاه وزن‌دهی برابر، شواهد مرتبه بالاتر، نظریه دوقسمتی شواهد، جانانان متسون.

### مقدمه

یکی از مفاهیمی که بر مبحث اختلاف‌نظر تأثیر زیادی دارد، مفهوم شواهد مرتبه بالاتر (higher-order evidence) است. شواهد مرتبه بالاتر شواهدی دربارهٔ قدرتِ اقماعی (probative force) شواهد مرتبه اول (first-order evidence) می‌باشند. شواهد مرتبه اول له یا علیه گزاره  $p$  نیز شواهدی هستند که احتمال صدق گزارهٔ  $p$  به شرط آن شواهد به ترتیب بیشتر یا کمتر از احتمال خود  $p$  باشد. در ادامه هرگاه از شواهد مربوط به  $p$  سخن به میان می‌آید، منظور شواهد مرتبه اول است. در این مقاله، به مفهوم شواهد مرتبه بالاتر همواره با عبارت «شواهد مرتبه بالاتر» اشاره کرده‌ایم. فرض کنید شخص  $S$  شواهد مربوط به گزارهٔ  $P$  را بررسی می‌کند تا دربارهٔ باور کردن گزاره  $P$  تصمیم بگیرد.

گفتیم که شواهد مرتبه اول شواهدی هستند که به‌طور مستقیم و بی‌واسطه به گزاره  $P$  مربوط می‌شوند؛ یعنی به‌طور مستقیم و بدون واسطه احتمال صدق یا کذب گزاره  $P$  را افزایش می‌دهند.<sup>۱</sup> در مقابل، شواهد مرتبه بالاتر شواهدی هستند دربارهٔ قدرتِ اقماعی شواهد مرتبه اول و نه دربارهٔ صدق یا کذب گزاره  $P$ . فرض کنید من به‌میز مقابلم نگاه می‌کنم و لیوانم را می‌بینم که بر روی میز قرار دارد. داشتن تجربه بصری لیوان بر روی

۱. اگر شاهد  $E$ ، نه احتمال صدق  $P$  و نه احتمال کذب آن را افزایش دهد، علی‌العموم شاهد  $E$  را شواهدی مربوط به  $P$  نمی‌دانند؛ به این ترتیب اگر همهٔ شواهدی که دربارهٔ  $P$  در اختیار داریم از نوع اخیر (یعنی شواهد نامربوط) باشند، رویکرد باوری موجه به  $P$  با توجه به  $E$ ، تعلیق باور است.

میز به خودی خود و در غیاب هر گونه ناقضی (defeater)، شاهدهی است که به طور مستقیم احتمال صدق گزاره «یک لیوان روی میز هست» را افزایش می دهد و بنابراین، در رابطه با این گزاره یک شاهد مرتبه اول است (این تجربه حسی هر چند شاهد مرتبه اول است، ولی قابل به اشتراک گذاشتن با دیگران نیست).

حال فرض کنید من نزد یک چشم پزشکی می روم و او پس از معاینه چشمم به من می گوید که بینایی ام کامل است. در اینجا گواهی پزشکی مبنی بر سلامت چشمان من به طور مستقیم به صدق یا کذب گزاره یک لیوان روی میز هست مربوط نمی شود، بلکه به شاهد مرتبه اولی که من درباره گزاره فوق در اختیار دارم مربوط می شود. به بیان دیگر، گواهی پزشکی شاهدهی است به نفع اینکه تجربه های بصری من قابل اعتمادند. از آنجا که گواهی پزشکی درباره همه تجربه های بصری من است، تجربه بصری خاص من از لیوان روی میز را نیز در بر می گیرد. بنابراین، گواهی پزشکی شاهدهی است به نفع اینکه تجربه بصری من از لیوان قابل اعتماد است. به طور کلی در اینجا باید گواهی پزشکی را یک شاهد مرتبه بالاتر درباره گزاره «یک لیوان روی میز هست» به شمار آورد. در ادامه با در نظر داشتن تعریف های شواهد مرتبه اول و مرتبه بالاتر، با توجه به یکی از مصداق های شواهد مرتبه بالاتر در بحث اختلاف نظر معرفتی، تأثیر این گونه شواهد را بر بحث مزبور بررسی می کنیم.

مصالحه گرایان (conciliationists)<sup>۱</sup> بر این باورند که شواهد مرتبه بالاتر شواهدی درباره صدق یا کذب گزاره P هستند. یکی از مشهورترین مصداق های شواهد مرتبه بالاتر، باور یک هم تراز معرفتی درباره قدرت اقناعی شواهد مرتبه اولی است که دو طرف اختلاف نظر به طور مشترک بدان دسترسی دارند. فرض کنید شما و هم تراز معرفتی شما هر دو به مجموعه شواهد مرتبه اول E، درباره گزاره P دسترسی دارید. شما پس از بررسی شواهد مرتبه اول E به این نتیجه می رسید که E مؤید صدق P است و در

۱. کسانی که معتقدند در مواجهه با اختلاف نظر درباره گزاره P با یک هم تراز معرفتی، رویکرد باوری موجه، تعلیق باور است.





نتیجه باور می‌کنید که P. به عکس، هم‌ترازِ معرفتی شما پس از بررسی شواهد مرتبه اول E به این نتیجه می‌رسد که E مؤید کذب P است و در نتیجه باور می‌کند که  $\neg P$ . از آنجا که شما می‌دانید که هم‌تراز معرفتی شما معمولاً قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول را درست ارزیابی می‌کند، داوری هم‌تراز معرفتی شما درباره قدرت اقناعی مجموعه شواهد E، شاهد مرتبه بالاتری برای گزاره P تلقی می‌شود. به بیان دیگر، داوری هم‌تراز معرفتی شما درباره خصلت (character) یا قدرت اقناعی شواهد مرتبه اول E، شاهدی است به نفع اینکه شواهد E گزاره  $\neg P$  را حمایت می‌کند و بنابراین، به‌طور غیرمستقیم شاهدی است به نفع گزاره  $\neg P$ .

مصالحه‌گرایان بر این باورند که وقتی شما از اختلاف نظر با هم‌تراز معرفتی خود آگاه می‌شوید، باید این شاهد مرتبه بالاتر - یعنی باور او به  $\neg P$  - را شاهدی درباره گزاره P به‌شمار آورید و در نتیجه باور خود را به P تعلیق کنید.<sup>۱</sup> نظر مصالحه‌گرایان هنگامی پذیرفتنی خواهد بود که بتوان استدلالی به نفع تأثیر شواهد مرتبه بالاتر بر تعلیق باور در بحث اختلاف نظر معرفتی ارائه کرد. در ادامه استدلال یکی از معرفت‌شناسان معاصر را علیه تأثیر شواهد مرتبه بالاتر در اختلاف نظر معرفتی بررسی خواهیم کرد.

### استدلال تامس کلی علیه تأثیر شواهد مرتبه بالاتر

به باور تامس کلی (Thomas Kelly) در بحث اختلاف نظر معرفتی شواهد مرتبه بالاتر بر تعلیق باور به گزاره هدف تأثیرگذار نیستند. به نظر کلی، چگونگی تأثیرگذاری شواهد مرتبه بالاتر بر شواهد مرتبه اول (هنگامی که شخص به شواهد مرتبه اول دسترسی دارد) بسیار پیچیده است. به همین دلیل، کلی استدلالی ارائه می‌دهد که مطابق آن در بحث اختلاف نظر حتی اگر شواهد مرتبه بالاتر (یعنی نظر مخالف یک هم‌تراز معرفتی درباره گزاره هدف) را شواهدی بدانیم که به گزاره هدف مربوط هستند، باز هم نمی‌توان این

۱. برای آگاهی از آرای برخی مصالحه‌گرایان درباره تأثیر شواهد مرتبه بالاتر بر مبحث اختلاف نظر نک:

.Christensen, 2010: 185-215 & Matheson, 2009: 269-279



امر را دلیلی بر درستی دیدگاه مصالحه‌گرایی (یعنی تعلیق باور) در بحث اختلاف نظر دانست (Kelly, 2005: 189).

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

(1)  $(E=1)$  مجموعه شواهد مرتبه اول E؛

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

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

کلی سپس ادامه می‌دهد که هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم از دیدگاه  $S_1$ ، 'E کمتر از E مؤید P است. همچنین کلی می‌افزاید با این فرض که  $S_1$  در  $t_1$  (یعنی هنگامی که تنها به E دسترسی داشت) در باور به P موجه بوده است، هیچ دلیلی نداریم که فکر کنیم توجیه باور  $S_1$  به P با دسترسی به مجموعه شواهد 'E کمتر شده است. کلی می‌گوید که خصلت مجموعه شواهد جدید 'E به میزان زیادی به خصلت مجموعه شواهد E بستگی دارد، زیرا اگر به بندهای (2) و (3) از مجموعه شواهد 'E، وزن یکسان

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





بدهیم، از آنجا که از دیدگاه  $S_1$  با در نظر گرفتن  $E$ ، باور به  $P$  محتمل تر از باور به  $\neg P$  بوده است، با در نظر گرفتن مجموعه شواهد جدید  $E'$  نیز برای  $S_1$  باور به  $P$  محتمل تر از باور به  $\neg P$  خواهد بود. همین سان می توان استدلال کرد که برای  $S_2$  نیز پس از دسترسی به شواهد جدید  $E'$ ، باور به  $\neg P$  محتمل تر از باور به  $P$  خواهد بود.

بنابراین وقتی هر کدام از دو طرف از باور مخالف هم تراز معرفتی خود آگاه می شود، تأثیر شواهد مرتبه اولی که هر یک بر اساس آن باور اولیه خود را تشکیل داده است از بین نمی رود. کلی نتیجه می گیرد که حتی اگر شواهد مرتبه بالاتر (یعنی باور مخالف هم تراز معرفتی در بحث اختلاف نظر) را شواهدی بدانیم که به طور مستقیم به گزاره هدف مربوطند، نمی توان نتیجه گرفت که واکنش درست به این شواهد مرتبه بالاتر، اتخاذ دیدگاه مصالحه گرایی در بحث اختلاف نظر است (Kelly, 2005: 189-190).

کلی چگونه به این نتیجه می رسد؟ به نظر می رسد می توان استدلال او را چنین تعبیر کرد، هر چند خود وی به این تعبیر تصریح نکرده است. کلی فکر می کند که از دیدگاه  $S_1$  مجموعه شواهد  $E$  و  $E'$  درست به یکسان مؤید گزاره  $P$  هستند، زیرا از آنجا که  $S_1$  و  $S_2$  هم تراز معرفتی اند و نیز به مجموعه شواهد یکسانی ( $E$ ) دسترسی دارند، باورهای آنها پس از بررسی  $E$  - اگر این باورها را شاهد های مرتبه بالاتر بدانیم - باید وزن های یکسان داشته باشند. بنابراین، بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد  $E'$  وزن های یکسان دارند. از سوی دیگر، این دو باور مؤید گزاره های متناقض اند و در نتیجه یکدیگر را خنثی می کنند؛ درست مانند دو نیروی هم اندازه که در یک راستا و دو جهت مخالف به نقطه ای<sup>۱</sup> وارد می شوند. اگر شاهد های مرتبه بالاتر (۲) و (۳) یکدیگر را خنثی کنند،<sup>۲</sup> خصلت اِقتاعی مجموعه شواهد  $E'$  به خصلت اِقتاعی مجموعه شواهد  $E$  فرو کاهش می یابد و وضعیت توجیهی باورهای  $S_1$  و  $S_2$  مانند زمان  $t_1$  می شود که از اختلاف نظر با یکدیگر آگاهی نداشتند، اما در زمان  $t_1$ ، هم  $S_1$  در باور به  $P$  موجه بود و هم  $S_2$  در باور به  $\neg P$ .

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

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

بنابراین،  $S_1$  و  $S_2$  پس از آگاهی از اختلاف نظر با یکدیگر همچنان در باورهای اولیه‌شان موجه هستند، زیرا مجموعه شواهدی که پس از آگاهی از اختلاف نظر در اختیار دارند، درست مانند مجموعه شواهدی عمل می‌کند که پیش از آگاهی از اختلاف نظر در اختیار داشتند. کلی می‌تواند نتیجه بگیرد که دو هم‌تراز معرفتی پس از آگاهی از اختلاف نظر با یکدیگر همچنان در حفظ باورهای اولیه خود موجه‌اند. بنابراین، مصالحه‌گرایی غلط است.

در ادامه، انتقادهایی را که در نوشتارهای مربوط به اختلاف نظر معرفتی مطرح شده‌اند شرح می‌دهم و کفایت آنها را در پاسخ به استدلال کلی بررسی می‌کنم.

### انتقاد به استدلال کلی بر مبنای افزایش نسبت شواهد مؤید تعلیق

چه‌بسا در پاسخ به استدلال کلی گفته شود که وضعیت توجیهی مجموعه شواهد  $E'$  با وضعیت توجیهی مجموعه شواهد  $E$  متفاوت است، زیرا مجموعه شواهد  $E'$  در مقایسه با مجموعه شواهد  $E$  نسبت بیشتری از شواهد مؤید تعلیق باور به  $P$  را داراست. برای فهم بهتر این انتقاد باید معنای این عبارت را که «بندهای (۲) و (۳) مجموعه شواهد  $E'$  یکدیگر را خنثی می‌کنند» دقیق‌تر مشخص کرد. اگر استدلال کلی درست باشد و وضعیت توجیهی مجموعه شواهد  $E$  و  $E'$  دقیقاً مانند یکدیگر باشد، مانند این است که تصور کنیم بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد  $E'$  تأثیر یکدیگر را خنثی می‌کنند و سپس از بین می‌روند، درحالی که انتقاد فوق تصور دیگری از این مفهوم که دو شاهد یکدیگر را خنثی کنند، به دست می‌دهد.

مطابق این تصویر، بند (۲) به‌تنهایی شاهدهی است به نفع گزاره  $P$ .<sup>۱</sup> بند (۳) نیز به‌تنهایی شاهدهی به نفع گزاره  $\neg P$  است. وقتی بند (۲) و (۳) در کنار یکدیگر قرار

۱. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم به‌رغم استدلال‌هایی که علیه تأثیر مستقیم شواهد مرتبه بالاتر بر گزاره هدف وجود دارد، استدلال اصلی کلی تنها برای پیشبرد بحث فرض می‌کند که شواهد مرتبه بالاتر می‌توانند به‌خودی‌خود شواهدی به نفع گزاره هدف باشند. بنابراین، بندهای (۲) و (۳) از مجموعه شواهد  $E'$  را می‌توان به ترتیب شواهدی به نفع  $P$  و  $\neg P$  فرض کرد.





می گیرند، اثر یکدیگر را خنثی می کنند و در مجموع به شهادی به نفع تعلیق باور به P تبدیل می شوند. در این تصویر، اینکه بندهای (۲) و (۳) یکدیگر را خنثی می کنند بدین معناست که باید هر دوی آنها را برداریم و به جای آنها یک شاهد به نفع تعلیق باور به P بگذاریم. بنابراین، E مجموعه شواهدی به نفع باور به P است و E' مجموعه شواهدی است حاوی اجزای E به اضافه یک شاهد به نفع تعلیق باور به P. در اینجا انتقاد فوق می گوید که چون نسبت شواهد مؤید تعلیق باور به P در E' بیشتر از E است، باید نتیجه گرفت که E' نسبت به E با قدرت کمتری P را حمایت می کند. بنابراین، وضعیت توجیهی S<sub>1</sub> پس از آگاهی از اختلاف نظر با هم تراز معرفتی اش تغییر می کند و در اثر آگاهی از این اختلاف نظر درجه اعتباری که S<sub>1</sub> باید به گزاره P نسبت دهد، کاهش می یابد (Matheson, 2009).

پیش از ارائه پاسخی به این انتقاد، باید توجه کرد که انتقاد فوق، حتی اگر درست باشد، لزوماً مؤید دیدگاه وزن دهی برابر نیست. دیدگاه وزن دهی برابر در بحث اختلاف نظر معرفتی در کلی ترین صورت بندی مدعی آن است که وقتی یک شخص با باور مخالف همتای معرفتی اش درباره یک گزاره معین مواجه می شود باید باور خود و باور همتای معرفتی اش را به عنوان دو شاهد (مرتبه بالاتر) کاملاً هم وزن در نظر بگیرد. در این حالت، شخص با دو شاهد کاملاً هم وزن روبه روست که دو گزاره متناقض را حمایت می کنند. در این شرایط، به نظر می آید شخص نباید هیچ کدام از آن دو گزاره متناقض را باور کند، بلکه باید باورش را به هر دوی آنها تعلیق کند.

به این ترتیب، می توان دید ایده وزن دهی برابر به پذیرش تعلیق باور در بحث اختلاف نظر با یک همتای معرفتی می انجامد، زیرا این انتقاد مستلزم آن نیست که درجه اعتباری که S<sub>1</sub> به گزاره P نسبت می دهد، پس از آگاهی از اختلاف نظر باید چنان پایین بیاید که رویکرد باوری موجه برای S<sub>1</sub>، تعلیق باور به P باشد. در واقع این انتقاد با این امکان سازگار است که هر چند S<sub>1</sub> و S<sub>2</sub> پس از آگاهی از اختلاف نظر، درجه های اعتبار باورهای اولیه شان را کاهش می دهند، ولی همچنان موجه اند که باورهای اولیه شان را نگه دارند و این همچنان به معنای کذب دیدگاه وزن دهی برابر است.

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

$$E = \{E_1, E_2\}$$

$E_1$  = تجربه بصری دیدن لیوانی روی میز.

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

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

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

شاهد  $E_3$  به وضوح به گزاره  $P_1$  نامربوط است. شاهد  $E_3$  نه مؤید صدق P است و نه مؤید صدق  $\neg P$ . بنابراین، شاهد  $E_3$  شاهد مؤید تعلیق باور به P است. به‌طور کلی دیدگاه رایج این است که اگر شاهده‌ی نه مؤید باور به یک گزاره و نه مؤید عدم باور به آن گزاره باشد (مثلاً به آن گزاره نامربوط باشد)، خودبه‌خود مؤید تعلیق باور به آن گزاره خواهد بود؛<sup>۱</sup> یعنی هر شاهد نامربوطی به گزاره P، مؤید تعلیق باور به گزاره P است. فرض کنید در زمان t تنها شاهده‌ی که من در اختیار دارم  $E_3$  باشد. با در نظر گرفتن  $E_3$ ، رویکرد باوری موجه نسبت به گزاره  $P_1$  برای من چه خواهد بود؟ از آنجا که شاهد  $E_3$  نه مؤید P است و نه مؤید  $\neg P$ ، باید نتیجه گرفت که شاهد  $E_3$  مؤید تعلیق باور به P است. اکنون شاهد  $E_3$  را به شواهد  $E_1$  و  $E_2$  بیفزاییم و نیز فرض کنیم که من به مجموعه این شواهد، یعنی  $E^*$  دسترسی داشته باشم.

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



$$E^* = \{E_1, E_2, E_3\}$$

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

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

فرض کنید مجموعه‌ای از شواهد داریم که از ده شاهد مستقل تشکیل شده است و همگی آن ده شاهد به‌طور مستقل مؤید گزاره  $P$  هستند. بدیهی است که مجموعه آن شواهد نیز مؤید گزاره  $P$  خواهد بود. حال فرض کنید شاهد دیگری به این مجموعه شواهد اضافه شود که به‌فرض ناقضی باشد که رابطه هر ده شاهد قبلی را با گزاره  $P$  نقض<sup>۱</sup> می‌کند. در این مثال، روشن است که نسبت شواهد مؤید  $P$  به آخرین شاهد ۱۰ به ۱ است، با این حال ناقض اضافه‌شده رابطه هر ده شاهد را با گزاره  $P$  قطع می‌کند و مجموعه شواهد نهایی که از یازده شاهد تشکیل شده است، در مجموع مؤید تعلیق باور به  $P$  خواهد بود.

این مثال نشان می‌دهد که کم یا زیاد بودن نسبت شواهد مؤید یک گزاره در مجموعه‌ای از شواهد، در میزان حمایت آن مجموعه شواهد از آن گزاره تأثیری ندارد. بنابراین، باز هم می‌توان نتیجه گرفت که انتقاد فوق آسیبی به استدلال اصلی کلی وارد

۱. در اینجا منظور آن نوع نقضی است که در معرفت‌شناسی آن را «undercut» می‌نامند.

نمی‌کند. در ادامه دو پاسخ دیگر را که جاناتان مِیسون (Matheson, 2009: 269-279) به استدلال کلی مطرح کرده است، بررسی می‌کنیم.

### پاسخ اول متسون به استدلال کلی

به نظر متسون اشکال استدلال کلی این است که مجموعه شواهدی را که در زمان  $t_1$  (هنگام تشکیل باور به  $P$ ) در اختیار  $S_1$  قرار دارد، درست ارزیابی نمی‌کند، زیرا چنین نیست که  $S_1$  تنها پس از آگاهی از اختلاف نظر با هم‌تراز معرفتی‌اش، بند (۲) از مجموعه شواهد  $E'$  را به دست بیاورد. چنانکه دیدیم بند (۲) عبارت است از:

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

در واقع  $S_1$  پیش از آگاهی از اختلاف نظر با  $S_2$ ، بند (۲) را در اختیار داشته است. بنابراین، مجموعه شواهد  $S_1$  در زمان  $t_1$  - یعنی پیش از آگاهی از اختلاف نظر با  $S_2$  - عبارت است از:

( $1=E'$ ) مجموعه شواهد مرتبه اول  $E$ ؛

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

بنابراین  $S_1$  پیش از آگاهی از اختلاف نظر، هم به مجموعه شواهد  $E$  دسترسی دارد و هم به شاهد مرتبه بالاتری که محصول باور خود او به  $P$  است. در این صورت، تنها شاهدهی که پس از آگاهی از اختلاف نظر به مجموعه شواهد  $S_1$  اضافه می‌شود، عبارت است از:

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

اگر چنین باشد، حتی اگر پس از آگاهی از اختلاف نظر، بندهای (۲) و (۳) یکدیگر را خنثی کنند، باز هم می‌توان گفت که آگاهی از اختلاف نظر میزان حمایت شواهد  $S_1$  از گزاره  $P$  را کم می‌کند و در نتیجه  $S_1$  باید درجه اعتبار باور خود به گزاره  $P$  را کاهش دهد، زیرا  $S_1$  در زمان  $t_2$  (یعنی پس از آگاهی از اختلاف نظر) یکی از شواهد مؤید گزاره  $P$  را از دست داده است و بنابراین، باید درجه اعتبار باور خود به گزاره  $P$  را کاهش دهد. در اینجا نیز باید توجه داشت که این پاسخ مستلزم درستی دیدگاه



وزن‌دهی برابر نیست، زیرا ممکن است درجه اعتبار باور  $S_1$  به گزاره P حتی در زمان  $t_2$  چنان پایین نیاید که  $S_1$  را به اتخاذ رویکرد تعلیق باور درباره گزاره P وادار کند.

### پاسخ دوم متسون به استدلال کلی

متسون ادعا می‌کند که می‌تواند پاسخ دیگری به استدلال کلی بدهد و از طریق آن پاسخ، استدلال کلی را علیه دیدگاه وزن‌دهی برابر ابطال کند (نک: Matheson 2009: 273). البته پاسخی (مانند پاسخ اول متسون) که مستلزم آنند که شخص پس از آگاهی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی تنها باید درجه اعتبار باور اولیه‌اش را کم کند، ولی لزوماً نباید باور اولیه‌اش را تعلیق کند، مصالحه‌گرایان را چندان خشنود نمی‌کند، زیرا چنین پاسخی در نهایت با امکان حفظ باور اولیه پس از آگاهی از اختلاف نظر سازگارند. از سوی دیگر، ادعای اصلی طرفداران دیدگاه نامصالحه‌گرایی نیز همین است که افراد پس از آگاهی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی همچنان می‌توانند باور اولیه خود را - هر چند با درجه اعتبار کمتری - حفظ کنند.

بنابراین، این پاسخ‌ها در حالت کلی در حیطه نظریه‌های نامصالحه‌گرا قرار می‌گیرند. در نتیجه بیشتر مصالحه‌گرایان می‌کوشند اثبات کنند که تنها رویکرد باوری موجه پس از آگاهی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی، رویکرد تعلیق باور است. به بیان دیگر، بیشتر مصالحه‌گرایان می‌کوشند نشان دهند که دیدگاه وزن‌دهی برابر، پاسخ درست به مسئله اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی است. به همین دلیل، متسون نیز می‌کوشد استدلالی از همین نوع به نفع مصالحه‌گرایی ارائه دهد. متسون ادعا می‌کند که پاسخ دومش به استدلال اصلی کلی، مستلزم اتخاذ رویکرد تعلیق باور پس از آگاهی از اختلاف نظر است. در ادامه پس از شرح استدلال متسون، به نقادی آن می‌پردازیم.

درک راه‌حل متسون مستلزم درک برداشت خاصی است که او از مفهوم شواهد و چگونگی حمایت کردن شواهد از گزاره‌ها دارد. درباره اینکه مفهوم شاهد معرفتی چیست؟ یک شاهد چگونه از یک گزاره (یا از نقیض آن) حمایت می‌کند؟ و داشتن شاهد برای یک گزاره به چه معناست؟ نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. بحث ما در اینجا



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵



تنها به توضیح سازوکار حمایت شواهد از گزاره‌ها مربوط است. برای فهم پاسخ متسون نخست باید برداشتِ خاصی او را از این سازوکار توضیح دهیم. در طول بحث به‌هنگام لزوم به نظریه‌های درباره سرشتِ شواهد (the nature of evidence) اشاره خواهیم کرد. برداشتِ رایج این است که نسبت یک تک‌شاهد (a bit of evidence) و یک گزاره از سه حالت خارج نیست. یا آن تک‌شاهد مؤید صدقِ آن گزاره است، یا آن تک‌شاهد مؤید کذبِ آن گزاره است و یا آن تک‌شاهد به آن گزاره نامربوط است. در حالت اول شخص با در اختیار داشتن آن تک‌شاهد در باور به آن گزاره موجه<sup>۱</sup> خواهد بود؛<sup>۲</sup> در حالت دوم، شخص با در اختیار داشتن آن تک‌شاهد در باور به نقیض آن گزاره موجه خواهد بود و در حالت سوم، شخص با در اختیار داشتن آن تک‌شاهد در تعلیق باور به آن گزاره موجه خواهد بود. متسون این تصویر متعارف از رابطه میان شواهد و گزاره‌ها را نمی‌پذیرد. به نظر او یک تک‌شاهد (به‌تنهایی) برای یک شخص نه می‌تواند مؤید صدقِ یک گزاره باشد و نه مؤید کذبِ آن گزاره، بلکه شخص با در اختیار داشتن صرفاً یک تک‌شاهد و یک گزاره تنها باید باورش را به آن گزاره تعلیق کند. متسون می‌گوید که باور به یک گزاره تنها در صورتی می‌تواند برای یک شخص موجه باشد که شواهدِ شخص برای آن گزاره دست‌کم از دو قسمت تشکیل شده باشد.<sup>۳</sup>

متسون این دو قسمت را به ترتیب شاهدِ اصلی (evidence proper) و شاهدِ وصلی (linking evidence) می‌نامد. شاهد اصلی مفهومی از شاهد است که در تصویر متعارف



۱. توجیه شخص ممکن است از نوع توجیه گزاره‌ای (propositional justification) یا از نوع توجیه باوری (doxastic justification) باشد. در ادامه درباره این تمایز و نقش آن در تبیین مفهوم شاهد از نظر متسون بیشتر سخن خواهیم گفت.
۲. البته در اینجا فرض کرده‌ام که میزان حمایت این تک‌شاهد از یک گزاره معین به اندازه‌ای است که می‌تواند باور شخص را به آن گزاره موجه کند. به بیان دیگر، میزان حمایت تک‌شاهد از آن گزاره بیش از آستانه لازم برای حصول توجیه است. در این بحث، حالتی را که تک‌شاهدی مؤید یک گزاره باشد، ولی آن را به اندازه‌ای تأیید نکند که برای حصول توجیه کافی باشد، کنار گذاشته‌ام.
۳. چه‌بسا کسی بگوید که یک تک‌شاهد ممکن است هم نقش شاهد اصلی و هم نقش شاهد وصلی را ایفا کند. البته متسون هیچ اشاره‌ای به این نکته نکرده است. بنابراین، فرض ما در این مسئله این است که نقش‌های شاهد اصلی و شاهد وصلی بر عهده دو تک‌شاهد (یا دو مجموعه شواهد) متفاوت قرار دارد.



از شواهد به آن اشاره شد. از سوی دیگر، شاهد وصلی به تنهایی مؤید صدق یا کذب یک گزاره نیست، بلکه کارکرد شاهد وصلی این است که شاهد اصلی را به شکل مناسبی به گزاره مورد نظر وصل کند. به نظر متسون شاهد اصلی به تنهایی نمی تواند به هیچ گزاره ای وصل شود و بنابراین، شخص با در اختیار داشتن صرفاً شاهد اصلی، در باور به هیچ گزاره ای موجه نیست. به این ترتیب، شخص تنها هنگامی در باور به یک گزاره موجه است که هم شاهد اصلی و هم شاهد وصلی مربوط به آن گزاره را در اختیار داشته باشد.<sup>۱</sup>

محتوای شاهد وصلی (LE) به احتمال باید چیزی شبیه چنین گزاره هایی باشد: «شاهد اصلی (EP) مؤید گزاره P است»، یا «EP مستلزم صدق گزاره P است» یا «باور به گزاره P بر اساس EP معقول است» یا «صدق P، بهترین تبیین EP است». به نظر متسون شخص با در اختیار داشتن شاهد وصلی، خواهد توانست که شاهد اصلی را با گزاره مورد نظر مرتبط کند و بنابراین، در باور به آن گزاره موجه باشد. متسون برای نشان دادن کارکرد شاهد وصلی از یکی از مثال های مقاله کانی و فلدمن (Conee & Feldman, 2001: 3-4) استفاده می کند.

یک معلم منطقی و یک دانشجوی درس منطق مقدماتی را در نظر بگیرید. فرض کنید هر دوی آنها در باور به گزاره  $(p \wedge q)$  موجه اند. گزاره  $(p \wedge q)$  مستلزم گزاره  $p \vee \neg q$  است. با وجود این، دانشجوی مبتدی که هنوز قوانین دمورگان (DeMorgan's Law) را نیاموخته است، نمی تواند باور به گزاره  $(p \wedge q)$  را شاهدهی برای باور به گزاره  $p \vee \neg q$  در نظر بگیرد؛ یعنی به رغم اینکه گزاره اول مستلزم گزاره دوم است، دانشجوی مبتدی نمی تواند توجیه گزاره اول را به توجیه گزاره دوم وصل کند، ولی معلم منطقی که از قوانین دمورگان آگاه است، می تواند توجیه گزاره اول را به

۱. متسون درباره اینکه شاهد وصلی چه نوع شاهدهی است چیزی نمی گوید، اما از صرف تعریف شاهد وصلی و نیز از مثال هایی که متسون درباره کارکرد شاهد وصلی به دست می دهد، به احتمال می توان نتیجه گرفت که شاهد وصلی باید از نوع شاهدهای گزاره ای (propositional evidence) باشد و نمی تواند از نوع شاهدهای پدیداری (phenomenal evidence) باشد. درباره این تمایز در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

توجیه گزاره دوم وصل کند. بنابراین، اگر در باور به گزاره اول موجه باشد، در باور به گزاره دوم نیز موجه خواهد بود.<sup>۱</sup>

در این مثال، باور به گزاره  $\neg(p \wedge q)$  در حکم در اختیار داشتن شاهد اصلی است و آگاهی از قوانین دموورگان به مثابه در اختیار داشتن شاهد وصلی عمل می‌کند و معلم را قادر می‌سازد تا با در اختیار داشتن هر دو شاهد اصلی و وصلی در باور به گزاره  $\neg p \vee \neg q$  موجه باشد. از سوی دیگر، دانشجوی مبتدی به دلیل در اختیار نداشتن شاهد وصلی، نمی‌تواند شاهد اصلی را به گزاره هدف وصل کند. در این مثال، به‌رغم اینکه  $\neg(p \wedge q)$  به لحاظ منطقی مستلزم  $\neg p \vee \neg q$  است و دانشجو به شکل موجه  $\neg(p \wedge q)$  را باور دارد، به دلیل نبود شاهد وصلی نمی‌تواند باورش را به گزاره هدف وصل کند و در نتیجه نمی‌تواند به شکل موجهی  $\neg p \vee \neg q$  را باور کند (Matheson 2009: 275-6).<sup>۲</sup>

حال ببینیم که متسون چگونه با استفاده از مفهوم خاصی که از شواهد در نظر دارد، به استدلال کلی پاسخ می‌دهد. کلی می‌گوید وقتی  $S_1$  از اختلاف نظر با هم‌تراز معرفتی‌اش آگاه می‌شود، شاهد مرتبه بالاتری به دست می‌آورد که عبارت است از باور  $S_2$  به  $\neg P$ . این شاهد مرتبه بالاتر با شاهد مرتبه بالاتر دیگری که باور خود  $S_1$  به  $P$  است (با توجه به اینکه هر دو باور با بررسی شواهد مشترک  $E$  حاصل شده‌اند)، خنثی می‌شود و در نتیجه، موقعیت معرفتی  $S_1$  پس از آگاهی از اختلاف نظر به موقعیت معرفتی او پیش از آگاهی از اختلاف نظر فروکاهش می‌یابد. متسون در مخالفت با این استدلال و با استفاده از مفهوم خاصی که از شواهد در نظر دارد، ادعا می‌کند که آگاهی از اختلاف نظر با هم‌تراز معرفتی، مجموعه شواهدی را که در اختیار  $S_1$  قرار دارد تغییر می‌دهد؛ به این ترتیب که شاهد وصلی آن را نقض می‌کند و بنابراین  $S_1$  دیگر قادر نخواهد بود شاهد اصلی‌اش را به گزاره  $P$  وصل کند.

به این ترتیب، آگاهی از اختلاف نظر، توجیه باور اولیه  $S_1$  را از میان می‌برد و این با

۱. فرض این بحث، آن است که اصل بستار (closure) صادق است.

۲. چنین نیست که لزوماً محتوای شاهد وصلی به گونه‌ای باشد که بین شاهد اصلی و گزاره هدف رابطه استلزام منطقی ایجاد کند. شاهد وصلی می‌تواند به شکل تجربی یا استقرایی شاهد اصلی را به گزاره هدف وصل کند.





نادرستی استدلال کلی معادل است. اکنون می‌توان پرسید متسون به چه دلیل ادعا می‌کند که آگاهی از اختلاف نظر، شاهدِ وصلی  $S_1$  را نقض می‌کند. پاسخ متسون این است که وقتی  $S_1$  می‌فهمد که هم‌ترازِ معرفتی‌اش (بر خلاف او) با در نظر گرفتن شواهد مرتبه اول E گزاره  $P$  را باور کرده است، دلیلی به دست می‌آورد که در درستی شاهدِ وصلی‌ای که در اختیار دارد تردید کند.  $S_1$  اکنون دلیلی دارد که فکر کند - بر خلاف آنچه شاهد وصلی او ادعا می‌کند - که شاهدِ اصلی او (یعنی شواهد مرتبه اول E) در واقع به شکل مناسبی به گزاره P وصل نمی‌شود. دلیل این امر آن است که  $S_1$  اکنون دریافته است که کس دیگری که درست به اندازه خود او در تشخیص قدرت اقصایی شواهد مرتبه اول صلاحیت دارد و نیز دقیقاً به همان مجموعه شواهد مرتبه اولی دسترسی دارد که در اختیار  $S_1$  نیز هست، درباره اینکه مجموعه شواهد E شاهدِ اصلی برای چه گزاره‌ای است، به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت رسیده است. آگاهی از این نتیجه  $S_1$  را بر آن می‌دارد که فکر کند چه‌بسا در تشخیص اینکه مجموعه شواهد E شاهدِ اصلی برای چه گزاره‌ای است، اشتباه کرده باشد.

از سوی دیگر، باور  $S_1$  درباره اینکه مجموعه شواهد E شاهد اصلی برای چه گزاره‌ای است، دقیقاً با شاهدِ وصلی  $S_1$  معادل است. به این ترتیب، آگاهی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی، شاهدِ وصلی  $S_1$  را نقض می‌کند و بنابر آنچه درباره نقش شاهدِ وصلی در توجیه باور گفته شد،  $S_1$  دیگر در باور به گزاره P موجه نخواهد بود.

پیش از ارائه پاسخ‌های احتمالی به استدلال متسون، چنین مفهومی را که متسون از کارکرد شواهد در نظر دارد و پیش‌تر آن را توضیح دادم، نظریه دو قسمتی شواهد می‌نامم. همان‌گونه که دیدیم استدلال متسون وقتی می‌تواند قابل دفاع باشد که نظریه دو قسمتی شواهد او درست باشد. (اینکه هر مجموعه شواهدی که قادر باشد از یک گزاره حمایت کند، از دو قسمت شاهد اصلی و شاهد وصلی تشکیل شده است).

بنابراین، بخشی از پاسخ‌هایی که می‌توان به استدلال متسون داد، اشکال‌هایی است که به نظریه دو قسمتی شواهد مربوطند. اگر بتوانیم با نشان دادن مشکلات نظریه دو

قسمتی شواهد اثبات کنیم که این نظریه نمی تواند درست باشد، کل استدلال متسون را زیر سؤال برده ایم، زیرا همان گونه که دیدیم درستی استدلال متسون بر درستی نظریه دو قسمتی شواهد مبتنی است.

### یک اشکال وارد بر نظریه دو قسمتی شواهد

همان گونه که پیش تر اشاره شد یکی از راه های اشکال بر نظریه متسون، اشکال بر نظریه شواهد دو قسمتی اوست. در ادامه یکی از این اشکال ها را بررسی می کنیم.

### مشکل تسلسل

به نظر می آید مفهوم دو قسمتی شواهد متسون دچار مشکل تسلسل (vicious circle) است. به طور مشخص توجیه شاهد وصلی در نظریه متسون مستلزم نوعی تسلسل است. شواهد مرتبه اول E و گزاره P را در نظر بگیرید. مطابق نظریه متسون E نمی تواند به تنهایی مؤید (یا مبطل) P باشد و برای وصل کردن E به صدق (یا کذب) P به یک شاهد وصلی نیاز است. فرض کنید E\* شاهد وصلی ای باشد که قرار است شواهد E را به گزاره P وصل کند. به بیان دیگر، نقش شاهد E\* آن است که به شخص بفهماند که E شاهی است برای P؛ یعنی شخص S از طریق E\*، شواهد E را به گزاره P وصل می کند. اکنون می توان از متسون پرسید که شخص S چگونه باید بفهمد که شاهد E\* همان شاهی است که E را به P وصل می کند.

در پاسخ به این پرسش شاید متسون راهی نداشته باشد، جز اینکه بگوید S باید شاهد دیگری مانند E\*\* داشته باشد و از طریق آن بفهمد که E\* شاهی است که E را به P وصل می کند. در این تصویر E\*\* شاهی خواهد بود که E\* را به E (و P) وصل می کند. به همین ترتیب، اگر از متسون بپرسیم که شخص S از کجا می تواند بفهمد که E\*\* همان شاهی است که E\* را به E (و P) وصل می کند، متسون باید بگوید که شخص S این رابطه را از طریق شاهد دیگری مانند E\*\*\* می فهمد. به این ترتیب، می توان دید که متسون برای اینکه بتواند در عین باور به شواهد گرایی (evidentialism) و نیز نظریه دو





قسمتی شواهد، توضیح دهد که شخص چگونه شواهد E را به گزاره P وصل می‌کند، به مشکل تسلسل دچار خواهد شد.

این مشکل تسلسل نظریه متسون درباره شواهد را به لحاظ منطقی دچار اشکال می‌کند. این اشکال را می‌توان به شکل عملی نیز درباره نظریه متسون اعمال کرد. از آنجا که متسون درباره توجیه درون گراست و نیز از میان نظریه‌های درون گرا به ذهن‌گرایی (mentalism) باور دارد، مشکل تسلسل ایجاب خواهد کرد که بپذیرد شخص برای اینکه بتواند با داشتن شواهد E به گزاره P باور موجه داشته باشد، باید بی‌شمار حالت ذهنی (باور) دیگر را نیز به‌عنوان شواهد وصلی در اختیار داشته باشد. از سوی دیگر، من به لحاظ شهودی می‌دانم که موارد بسیاری وجود دارد که با در اختیار داشتن مجموعه‌ای از شواهد، در باور به یک گزاره مشخص موجه هستم. افزون‌براین، می‌دانم که ذهنم قادر نیست بی‌شمار گزاره را در خود نگه دارد و به یکدیگر مرتبط کند.<sup>۱</sup> از کنار هم گذاشتن این دو موضوع می‌توان نتیجه گرفت که سازوکار توجیه باورهای من در عمل چنان نیست که نظریه متسون می‌گوید.

اشکال دیگر بر نظریه متسون به‌مثابه اشکالی جدی به نظریه دو قسمتی شواهد مطرح نمی‌شود، بلکه تنها در پی آن است که نشان دهد پذیرش نظریه دو قسمتی شواهد چگونه شخص را به پذیرش موضع دیگری (نظریه گزاره‌ای شواهد propositional) (conception of evidence) در بحث درباره وجودشناسی شواهد) ملزم می‌کند. متسون پس از توضیح چگونگی تأثیر شواهد مرتبه بالاتر بر باور شخص پس از آگاهی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی، می‌گوید که تأثیر معرفت‌شناختی آگاهی از اختلاف نظر این است که توجیه باور اولیه شخص کاملاً از بین می‌رود، زیرا آگاهی از اختلاف نظر، شاهد وصلی شخص را از میان می‌برد و بنابراین، او دیگر در نگه‌داشتن باورهای اولیه‌اش موجه نخواهد بود. به نظر متسون در چنین مواردی رویکرد موجه برای شخص تعلیق باور خواهد بود. او اضافه می‌کند:

۱. در عمل فکر کردن به شواهد مرتبه دوم به بالا و وصل کردن آنها به گزاره هدف کار مشکلی است.

اگر کار درست برای شما این باشد که باورتان را درباره توجیه شاهدِ وصلی معلق کنید، پس از معلق کردنِ باور دیگر شما آن شاهدِ وصلی را در اختیار ندارید، زیرا بنا به فرض شما گزاره‌ای را (به‌عنوان شاهد) در اختیار دارید، تنها اگر در باور به آن گزاره موجه باشید (Matheson, unpublished manuscript).

به نظر می‌آید که متسون باید فرض فوق را درباره مفهوم در اختیار داشتن شواهد (دست‌کم درباره شواهد وصلی) بپذیرد تا بتواند نظریه‌اش را درباره معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر و شواهد مرتبه بالاتر پیش ببرد. فرض فوق نشان می‌دهد که متسون از میان نظریه‌هایی که مفهوم داشتنِ شواهد (possessing the evidence) را توضیح می‌دهند، نظریه‌ای را برگزیده است که بنابر آن داشتنِ شاهدِ E یعنی داشتنِ باور موجه به E. این تعریف (معیار) از یک سو برای پیشبرد استدلالِ متسون لازم است و از سوی دیگر، این قید مستلزم آن است که شواهد از جنس گزاره‌ها باشند، زیرا تنها گزاره‌ها هستند که می‌توانند متعلقِ باور قرار بگیرند و نه چیزهایی همچون تجربه حسی. به این ترتیب، می‌توان دید که رویکرد متسون درباره بحثِ اختلاف‌نظر معرفتی متضمن پذیرش نظریه دو قسمتی شواهد است و این نظریه نیز به نوبه خود متضمن پذیرش نظریه گزاره‌ای شواهد (دست‌کم درباره شواهد وصلی) در مبحث وجودشناسی شواهد است.

### شواهد مرتبه بالاتر علیه تقارن کامل و نیز علیه دیدگاه وزن‌دهی برابر

در ادامه می‌کوشم با ارائه مدلی نشان دهم که حتی اگر هزینه‌های برآمده از نظریه دو قسمتی شواهد را بپذیریم و آن را به‌عنوان نظریه درست درباره کارکرد شواهد معرفتی اختیار کنیم، برخلاف ادعای متسون، اعمال تأثیر شواهد مرتبه بالاتر به تأیید تقارن کامل بین دو طرف اختلاف‌نظر نخواهد انجامید. از سوی دیگر، اشاره شد که یکی از مهم‌ترین استدلال‌ها به نفع دیدگاه وزن‌دهی برابر آن است که دو طرف اختلاف‌نظر پس از آگاهی از نظر مخالف یکدیگر در شرایطی قرار دارند که وقتی هر کدام آنها از دیدگاه خود به اختلاف‌نظر می‌نگرد، وضعیت معرفتی خود و طرف مقابل را کاملاً متقارن می‌یابد.





منظور از تقارن کامل این است که هر کدام از دو طرف از دیدگاه خود باید اذعان کند که شانس او و طرف دیگر برای تشکیل باور صادق درباره گزاره مورد اختلاف کاملاً مساوی است و به همین دلیل، ترجیح باور خود بر باور طرف مقابل (یا به عکس ترجیح باور طرف مقابل به باور خود) نوعی ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

به همین دلیل، تنها رویکرد باوری موجه در این شرایط این است که دو طرف باورشان را درباره گزاره مورد اختلاف تعلیق کنند. همان گونه که به نظر می رسد در این استدلال تقارن کامل مقدمه‌ای است که پذیرش آن به پذیرش دیدگاه وزن‌دهی برابر و در نتیجه پذیرش تعلیق باور در شرایط اختلاف نظر خواهد انجامید. بنابراین، اگر بتوانیم نشان دهیم که هر کدام از دو طرف اختلاف نظر هنگامی که از دیدگاه خود به موضوع مورد اختلاف می‌نگرند، نباید وضعیت خود و طرف دیگر را کاملاً متقارن ببینند، با ابطال مقدمه استدلال فوق، راه آن استدلال را بسته‌ایم.

در ادامه نشان دهم که حتی اگر نظریه دو قسمتی شواهد را درست فرض کنیم، باز هم هیچ کدام از دو طرف اختلاف نظر وقتی از دیدگاه خود وضعیت اختلاف نظر را ملاحظه می‌کند، نباید وضعیت خود و طرف دیگر را کاملاً متقارن ببیند؛ یعنی نباید شانس خود و طرف مقابل را برای تشکیل باور صادق درباره گزاره مورد اختلاف کاملاً یکسان ببیند. به بیان دیگر، در این شرایط هر یک از دو طرف اختلاف نظر باید درجه اعتبار بیشتری به باور اولیه خود - در مقایسه با باور اولیه طرف مقابل - نسبت دهد.

فرض کنید که  $S_1$  و  $S_2$  به عنوان دو هم‌تراز معرفتی درباره گزاره  $P$  اختلاف نظر دارند، همچنین فرض کنید که مجموعه شواهد مرتبه اولی مانند  $E_1$  وجود دارد که  $S_1$  و  $S_2$  هر دو به آن دسترسی دارند.  $S_1$  بر اساس شواهد  $E$  باور کرده است که  $P$  صادق است و  $S_2$  بر اساس همان شواهد  $E$  باور کرده است که  $P$  کاذب است (یا  $\neg P$  صادق است). باور  $S_1$  را مبنی بر اینکه  $P$  صادق است  $P_1$  و باور  $S_2$  را مبنی بر اینکه  $P$  کاذب است  $P_2$  بنامیم. اکنون وضعیت باور  $P_1$  را در سلسله مراتب باورهای شخص  $S_1$  در نظر بگیریم. پیش‌تر گفتیم که در این مدل، درستی نظریه دو قسمتی شواهد را فرض می‌کنیم. بنا بر نظریه دو قسمتی شواهد  $S_1$  برای اینکه بتواند باور  $P_1$  را بر شواهد مرتبه اولی  $E$  مبتنی کند،



باید به شاهد دیگری دسترسی داشته باشد که مجموعه شواهد E را به گزاره P وصل کند. از آنجا که  $S_1$  گزاره P را بر اساس شواهد E باور کرده است،  $S_1$  حتما باید باور دیگری مانند  $P_1^*$  داشته باشد که محتوایش چنین است:

$P_1^*$ : «مجموعه شواهد مرتبه اول E گزاره P را حمایت می کند»؛

یا

$P_1^*$ : «بر اساس شواهد E باور به گزاره P معقول است».

در اینجا  $P_1^*$  باوری است درباره خصلت یا قدرت اقماعی مجموعه شواهد مرتبه اول E. بنابراین، می توان گفت که باور  $P_1^*$  برای شخص  $S_1$  در حکم یک شاهد مرتبه بالاتر است. در عین حال محتوای  $P_1^*$  به  $S_1$  می گوید که مجموعه شواهد E از چه گزاره ای حمایت می کند، یا اینکه شخص  $S_1$  با در اختیار داشتن مجموعه شواهد E، موجه است که چه گزاره ای را باور کند. بنابراین، از دیدگاه شخص  $S_1$ ، باور  $P_1^*$  شاهدهی است که مجموعه شواهد E را به گزاره P وصل می کند و  $S_1$  بدون آنکه به  $P_1^*$  باور داشته باشد، قادر نخواهد بود که  $P_1$  را - حتی با دسترسی داشتن به مجموعه شواهد E - به گونه ای موجه باور کند. بنابراین، باور  $P_1^*$  برای شخص  $S_1$  همچون شاهدهی وصلی عمل می کند که  $S_1$  را قادر می سازد با داشتن شواهد E، گزاره  $P_1$  را به گونه ای موجه باور کند. به نظر می آید که باور  $P_1^*$  تنها در صورتی می تواند برای  $S_1$  شاهد به شمار آید که باوری موجه باشد. اکنون می توان پرسید که  $P_1^*$  توجیه اش را از کجا می آورد. ساده ترین پاسخ آن است که بگوییم  $P_1^*$  باوری شهودی است که شخص  $S_1$  به آن دسترسی مستقیم دارد و بنابراین، توجیه  $P_1^*$  از جنس توجیه دیگر باورهایی است که شخص به آنها دسترسی مستقیم دارد.<sup>۱</sup>

۱. درباره توجیه باور  $P_1^*$  می توان به دو شیوه سخن گفت: نخست آنکه بگوییم  $P_1^*$  خود شهود شخص  $S_1$  است که شخص به آن دسترسی مستقیم دارد؛ دوم آنکه بگوییم  $P_1^*$  باوری است که توجیه خود را از شهود شخص  $S_1$  می گیرد. در حالت اخیر شخص  $S_1$  به توجیه باور  $P_1^*$  دسترسی مستقیم دارد و شهود  $S_1$  همچون منبعی عمل می کند که در برخی موارد قادر است برخی باورها را موجه کند. برای آگاهی از نظریه هایی که قوه شهود شخص را همچون منبعی برای موجه کردن برخی باورها در نظر می گیرند، نک: Goldman & Pust, 1998: 179-197. همچنین برای توضیح و تأیید این نظر که باور شهودی شخص می تواند موجه باشد، نک: Foley 1998: 241-256.





البته ممکن است افراد مختلف درباره خصلت یا قدرت اِقتناعی مجموعه‌ای از شواهد باورهای متفاوتی داشته باشند. نوع این باورها چه‌بسا در سناریوهای مختلف اختلاف نظر با یکدیگر تفاوت داشته باشد، ولی به یقین اختلاف نظرهایی هست که در آنها باورِ شخص درباره قدرت اِقتناعی مجموعه شواهدی که در اختیار دارد، باوری است که شخص به توجیه آن دسترسی مستقیم دارد؛ یعنی به شهودی دسترسی مستقیم دارد (به‌عنوان منبع توجیه) که باور به گزاره «شواهد E از گزاره P حمایت می‌کند» را موجه می‌کند.<sup>۱</sup> استدلالی که در ادامه می‌آوریم درباره چنین سناریوهایی از اختلاف نظر کاربرد دارد.

فرض کنید که  $S_1$  و  $S_2$  به‌عنوان دو هم‌تراز معرفتی پس از آگاهی از اختلاف نظر با یکدیگر، همچنان بر مواضع اولیه خود پافشاری می‌کنند. با توجه به آنچه درباره باور  $P_1^*$  درباره شخص  $S_1$  گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که  $S_1$  و  $S_2$  درباره خصلت یا قدرت اِقتناعی مجموعه شواهد مشترکی که در اختیار دارند، دو باور شهودی متفاوت دارند که مجموعه شواهد E را به دو باور متفاوت (و در این مورد متناقض) وصل می‌کند.

به این ترتیب، مشابه چیزی که در مورد شخص  $S_1$  گفته شد، باید گفت که  $S_2$  نیز درباره قدرت اِقتناعی شواهد مرتبه اول E باوری شهودی دارد که محتوایش چنین است: «مجموعه شواهد E از گزاره  $\neg P$  حمایت می‌کند» یا «بر اساس مجموعه شواهد E باور به گزاره  $\neg P$  معقول است». این باور شخص  $S_2$  را  $P_2^*$  بنامیم. مشابه آنچه درباره  $P_1^*$  گفتیم،  $P_2^*$  نیز باوری است که  $S_2$  به توجیه آن دسترسی مستقیم دارد و نیز قوه شهود شخص  $S_2$  منبعی است که توجیه باور  $P_2^*$  را فراهم می‌کند.

بنابراین، در سناریوی اختلاف نظری که با آن مواجهیم  $P_1^*$  باوری شهودی است که نقش شاهد مرتبه بالاتر و شاهد وصلی را هم‌زمان برای شخص  $S_1$  بازی می‌کند و

۱. برای درک روشن‌تری از نوع توجیهی که قوه شهود شخص برای برخی از باورهای او تأمین می‌کند، می‌توان این توجیه شهودی را کمابیش شبیه مفهوم «توجیه بی‌واسطه» (immediate justification) در نظر گرفت. به نظر پرایر (Pryor)، شخص برای برخی از باورهای پایه‌اش دارای نوعی توجیه بی‌واسطه است. برای آگاهی از ویژگی‌های توجیه بی‌واسطه نک: Pryor 2000: 535-539.

مجموعه شواهد مرتبه اول E را به گزاره P متصل می‌سازد (در واقع، توجیه  $P_1^*$  از توجیه باور دیگری استنتاج نشده است. به بیان دیگر، توجیه باور  $P_1^*$  از نوع توجیه استنتاجی (Inferential justification) نیست).

از آنجا که از دیدگاه شخص  $S_1$ ، باور  $P_1^*$  توجیه‌اش را به‌طور مستقیم و بدون دخالت هیچ عامل دیگری از شهود شخص  $S_1$  دریافت می‌کند، درجه اعتباری (degree of credence) که  $S_1$  باید به گزاره  $P_1^*$  نسبت دهد، به آن درجه اعتمادپذیری (degree of reliability) بستگی دارد که شخص  $S_1$  به قوه شهودش - به‌عنوان منبعی که برخی از باورهای شخص را موجه می‌کند - نسبت می‌دهد.

به بیان دیگر،  $S_1$  معمولاً یک احتمال صدق شخصی (subjective probability of truth) به باورهایی نسبت می‌دهد که توجیه‌شان را از قوه شهود او دریافت می‌کنند. هر قدر که درجه اعتمادپذیری‌ای که شخص  $S_1$  به قوه شهودش نسبت می‌دهد بیشتر باشد، درجه اعتباری که  $S_1$  به باور  $P_1^*$  نسبت می‌دهد - به‌مثابه باوری که توجیه‌اش را به‌طور مستقیم از قوه شهود  $S_1$  دریافت می‌کند - بیشتر خواهد بود.<sup>۱</sup>

۱. در اینجا درباره قوایی که برخی از باورهای شخص را موجه می‌کنند، نوعی تصویر مبتنی بر اعتمادگرایی (reliabilism) فرض شده است. در این تصویر شخص بنا بر تجربه قبلی خود از پروسه‌های مختلفی که برخی باورهای او را توجیه می‌کنند، دریافت‌های مشخصی دارد و بر اساس این دریافت‌ها، درجه‌های اعتمادپذیری متفاوتی را به پروسه‌های شناختی خود نسبت می‌دهد؛ برای مثال، پروسه ادراک بصری (بینایی) (vision) شخص را در نظر بگیرید. در مجموعه باورهای هر شخص باورهایی هست که توجیه خود را به‌طور مستقیم از قوه بینایی او کسب می‌کند.

در این تصویر، قوه بینایی به‌مثابه پروسه‌ای در نظر گرفته می‌شود که توجیه برخی از باورهای شخص را تأمین می‌کند. هر شخص بر اساس تجربه‌ای که از خطاپذیری قوه بینایی خود دارد، درجه اعتمادپذیری مشخصی را به قوه بینایی‌اش نسبت می‌دهد. متناظر با این درجه اعتمادپذیری، شخص باید به باورهایی که توجیه‌شان را به‌طور مستقیم از پروسه بینایی او به دست می‌آورند، یک درجه اعتبار مشخص نسبت دهد. همین توضیح درباره دیگر قوای شناختی شخص مانند حافظه نیز مصداق دارد. باید توجه کرد که درجه اعتمادپذیری تنها درباره قوایی که هر کس به‌طور شخصی واجد آنهاست کاربرد ندارد، بلکه می‌توان آن را درباره هر پروسه شناختی‌ای که برخی از باورهای شخص را موجه می‌کند نیز به کار برد.

یکی از موارد کاربرد درجه اعتمادپذیری را - چنان که در ادامه خواهیم دید - می‌توان درباره گواهی (testimony) اشخاص دیگر مشاهده کرد. هر شخص بنا به تجربه‌ای که از راست‌گویی و قابل اعتماد بودن اشخاص دیگر دارد، درجه اعتمادپذیری معینی را به پروسه گواهی آنها نسبت می‌دهد. بنابراین، وقتی منبع





اکنون فرض کنید که اختلاف نظر  $S_1$  و  $S_2$  به مرحله گشودگی کامل (full disclosure stage)<sup>۱</sup> رسیده است. نخست از دیدگاه  $S_1$  به اختلاف نظر نگاه کنید. شخص  $S_1$  برای بررسی تأثیر معرفت‌شناختی اختلاف نظرش با  $S_2$  بر باور اولیه خود، باید درجه اعتبار باورهای  $P_1$  و  $P_2$  را با یکدیگر مقایسه کند. دیدیم که توجیه باورهای  $P_1$  و  $P_2$  به ترتیب بر باورهای  $P_1^*$  و  $P_2^*$  مبتنی است.

به این ترتیب،  $S_1$  باید به منظور تصمیم‌گیری در مورد اختلاف نظر، توجیه باورهای  $P_1^*$  و  $P_2^*$  را با یکدیگر مقایسه کند. پس اختلاف نظر بر سر  $P_1$  و  $P_2$ ، به اختلاف نظر بر سر  $P_1^*$  و  $P_2^*$  تبدیل می‌شود. در اینجا به نظر می‌آید که  $S_1$  برای اینکه بتواند واکنش معقولی به اختلاف نظر با  $S_2$  نشان دهد، باید دو درجه اعتبار شخصی (یا دو احتمال صدق شخصی) به دو گزاره  $P_1^*$  و  $P_2^*$  نسبت دهد و سپس آنها را با یکدیگر مقایسه کند. اکنون بینیم  $S_1$  از دیدگاه خود باید چه درجه اعتباری را به باور  $P_1^*$  نسبت دهد. از آنجا که  $P_1^*$  باوری است که توجیه‌اش را از قوه شهود  $S_1$  دریافت می‌کند، درجه اعتباری که  $S_1$  باید به باور  $P_1^*$  نسبت دهد، متناظر است با درجه اعتمادپذیری‌ای که  $S_1$  همواره به قوه شهود خود نسبت می‌دهد.

توجه کنید که  $S_1$  باور دارد که  $S_2$  هم‌تراز معرفتی اوست. این باور  $S_1$  مستلزم آن

→ توجیه یک باور برای من گواهی شخص معینی است، من متناظر با درجه اعتمادپذیری‌ای که به پروسه گواهی او نسبت می‌دهم، یک درجه اعتبار مشخص را به آن باوری نسبت خواهم داد که توجیه‌اش را از پروسه گواهی آن شخص به دست آورده است.

در این تصویر مبتنی بر اعتمادگرایی، توجه شود که وقتی شخص باور خود را با باور هم‌تراز معرفتی‌اش مقایسه می‌کند، باید به پروسه‌های شناختی مشابه در خود و هم‌تراز معرفتی‌اش درجه‌های اعتمادپذیری یکسان نسبت دهد. بنابراین، باید به باورهایی که توجیه‌شان را از پروسه‌های شناختی مشابه به دست می‌آورند، درجه‌های اعتبار یکسان نسبت دهد؛ برای مثال، اگر شخص  $S_1$  به پروسه بینایی خود درجه اعتمادپذیری ۰.۹۵ نسبت می‌دهد و متناظر با این درجه اعتمادپذیری، به باورهایی که توجیه‌شان را از پروسه بینایی  $S_1$  به دست می‌آورند نیز درجه اعتبار ۰.۹۵ نسبت می‌دهد، باید به پروسه بینایی هم‌تراز معرفتی خود ( $S_2$ ) و باورهایی که توجیه‌شان را از پروسه بینایی  $S_2$  به دست می‌آورند نیز به ترتیب درجه اعتمادپذیری و درجه اعتبار ۰.۹۵ نسبت دهد.

۱. در مرحله گشودگی کامل دوطرف اختلاف نظر به تفصیل درباره موضوع مورد اختلاف بحث کرده‌اند و کاملاً از دلایل و استدلال‌های یکدیگر آگاهند و درعین حال، هنوز هیچ‌یک موضع اولیه خود را رها نکرده است.

است که او درجه‌های اعتمادپذیری یکسانی به قوای شناختی خود و  $S_2$  نسبت دهد، زیرا هم‌تراز معرفتی بودن  $S_1$  و  $S_2$  بدین معناست که قوای شناختی آن دو درست به یک اندازه قابل اعتماد باشد. در واقع اگر  $S_1$  چنین کاری نکند، به معنای آن است که  $S_2$  را هم‌تراز معرفتی خود نمی‌داند. بنابراین، هر درجه اعتمادپذیری‌ای که  $S_1$  به قوه شهود خود نسبت می‌دهد، باید همان درجه اعتمادپذیری را نیز به قوه شهود  $S_2$  نسبت دهد. از اینکه  $S_1$  درجه‌های اعتمادپذیری یکسانی به قوه شهود خودش و نیز به قوه شهود  $S_2$  نسبت می‌دهد، نتیجه می‌شود که  $S_1$  باید درجه‌های اعتبار یکسانی (یا احتمال صدق‌های شخصی یکسانی) به باورهای  $P_1^*$  و  $P_2^*$  نسبت دهد، زیرا  $P_1^*$  و  $P_2^*$  باورهایی هستند که توجیه‌شان را به ترتیب از قوه شهود  $S_1$  و قوه شهود  $S_2$  به دست می‌آورند.

فرض کنید درجه اعتبار یا احتمال صدق شخصی‌ای را که  $S_1$  به باور  $P_1^*$  نسبت می‌دهد - با فرض اینکه  $P_1^*$  توجیه‌اش را از پروسه شهود  $S_1$  دریافت می‌کند - با  $m$  نمایش دهیم؛ چنان که گلدمن و پاست می‌گویند «یک گزارش شهودی عبارت است از گزارش کلامی همزمان یک حکم ذهنی. علی‌الاصول ممکن است گزارش کلامی شهود شخص آمیخته به خطا باشد. خواه به دلیل خطاپذیر بودن شهود شخص و خواه به دلیل اینکه همواره نمی‌توان به صادقانه بودن گزارش کلامی شخص از شهود خود کاملاً اعتماد کرد» (Goldman & Pust, 1998: 179-197).

نقل قول فوق نشان می‌دهد که چرا درجه اعتباری که شخص  $S_1$  باید به باور  $P_1^*$  نسبت دهد - یعنی  $m$  - همواره باید کوچک‌تر از یک باشد (درجه اعتباری که به یک باور اسناد می‌دهیم، عددی است در بازه  $[0,1]$ ، و اگر درجه اعتبار باوری کوچک‌تر از یک باشد، به معنای آن است که آن باور نقض‌پذیر (fallible) است). بنابراین،  $m < 1$  به درستی نشان می‌دهد که باور  $P_1^*$  نقض‌پذیر است.

اکنون به این موضوع بپردازیم که وقتی  $S_1$  از دیدگاه خود به اختلاف نظرش با  $S_2$  نگاه می‌کند، چه درجه اعتباری باید به باور  $P_2^*$  نسبت دهد. برای پاسخ به این پرسش  $S_1$  باید شیوه دسترسی‌اش به باور  $P_2^*$  را بررسی کند. شخص  $S_1$  می‌داند که باور  $P_2^*$  نخست





توجیه‌اش را به‌طور مستقیم از پروسه شهود  $S_2$  دریافت می‌کند و سپس وقتی اختلاف نظر به مرحله گشودگی کامل می‌رسد،  $S_1$  از طریق گواهی شخص  $S_2$  از باور  $P_2^*$  آگاه می‌شود. برای  $S_1$  گزاره  $P_2^*$  گزاره‌ای است بدیل گزاره  $P_1^*$ .

$S_1$  برای اینکه بتواند درباره اختلاف نظرش با  $S_2$  تصمیم بگیرد، باید بتواند احتمال صدق گزاره‌های  $P_1^*$  و  $P_2^*$  را با هم مقایسه کند. پیش‌تر دیدیم که  $S_1$  به گزاره  $P_1^*$  احتمال صدق  $m$  نسبت داده بود. برای انجام مقایسه، باید  $S_1$  به گزاره  $P_2^*$  نیز احتمال صدق معقولی نسبت دهد. گزاره  $P_2^*$  محصول دو پروسه معرفتی مستقل و متمایز است که عبارتند از قوه شهود  $S_2$  و نیز پروسه گواهی شخص  $S_2$ .  $S_1$  می‌داند که احتمال صدق  $P_2^*$  تابعی از درجه اعتبار این دو پروسه معرفتی مستقل  $S_2$  است. بنابراین،  $S_1$  برای اینکه بتواند درجه اعتبار معقولی به باور  $P_2^*$  نسبت دهد، نخست باید به هر کدام از دو پروسه فوق درجه اعتبار معقول مجزایی نسبت دهد.

پیش‌تر اشاره شد که چون  $S_1$  باور دارد که  $S_2$  هم‌تراز معرفتی اوست، باید همان درجه اعتمادپذیری را به قوه شهود  $S_2$  نسبت دهد که به قوه شهود خود نسبت می‌دهد. بنابراین،  $S_1$  باید همان درجه اعتباری را به باور  $P_2^*$  نسبت دهد (به‌عنوان باوری که توجیه‌اش را به‌طور مستقیم و صرفاً از قوه شهود  $S_2$  دریافت می‌کند) که به  $P_1^*$  نسبت می‌داد. بنابراین،  $S_1$  باید به  $P_2^*$  تا هنگامی که تنها در ذهن  $S_2$  قرار دارد و هنوز از طریق پروسه گواهی  $S_2$  به  $S_1$  انتقال نیافته است، درجه اعتبار  $m$  نسبت دهد.

اکنون پرسش این است که  $S_1$  چه درجه اعتباری باید به پروسه گواهی  $S_2$  نسبت دهد؟ به‌طور متعارف  $S_1$  با توجه به شناختی که از میزان اعتمادپذیری و راست‌گویی  $S_2$  دارد، درجه اعتمادپذیری معینی را به پروسه گواهی  $S_2$  و متناظر با آن درجه اعتبار معینی را به باورهایی که تنها از طریق پروسه گواهی  $S_2$  به  $S_1$  منتقل می‌شوند، نسبت دهد.

ساده‌ترین پیشنهاد آن است که  $S_1$  همان درجه اعتباری را به  $S_2$  نسبت دهد که به پروسه گواهی خود نسبت می‌دهد. دلیل این امر آن است که  $S_1$  باور دارد که  $S_2$  هم‌تراز معرفتی اوست و و این فرض معقول خواهد بود که قوای شناختی  $S_1$  و  $S_2$  به یک اندازه قابل اعتماد باشند.

فرض کنید  $S_1$  به پروسه گواهی خودش - به عنوان منبعی برای موجه کردن برخی از باورها - درجه اعتمادپذیری  $n$  [با شرط  $(n < 1)$ ] زیرا معقول است فرض کنیم که باورهای برآمده از پروسه گواهی، نقض پذیرند] نسبت می دهد و متناظر با این درجه اعتمادپذیری، به باورهایی که توجیه شان را صرفاً از پروسه گواهی می گیرند نیز درجه اعتبار  $n$  نسبت می دهد. بنابر آنچه گذشت  $S_1$  باید به پروسه گواهی  $S_2$ ، درجه اعتمادپذیری  $n$  نسبت دهد. متناظر با این درجه اعتمادپذیری  $S_1$  باید به باورهایی که توجیه شان را از پروسه گواهی  $S_2$  دریافت می کنند نیز درجه اعتبار  $n$  نسبت دهد.

اکنون از آنجا که احتمال صدق  $P_2^*$  تابعی از درجه اعتبار دو پروسه معرفتی شهود  $S_2$  و نیز گواهی شخص  $S_2$  است، و نیز از آنجا که این دو پروسه متمایز و مستقل از یکدیگرند، احتمال صدقی که  $S_1$  باید به  $P_2^*$  نسبت دهد حاصل ضرب  $m$  در  $n$  (که آن را  $m.n$  با نشان می دهیم) خواهد بود. از آنجا که پیش تر فرض کردیم  $m < 1$  و  $n < 1$  و از سوی دیگر، می دانیم که  $m$  و  $n$  اعدادی بین صفر و یک هستند، می توان به شکل معقولی ادعا کرد که  $m.n$  مقداری کوچک تر از  $m$  خواهد داشت.

در نتیجه درجه اعتبار شخصی ای که  $S_1$  باید به باور  $P_2^*$  نسبت دهد کمتر از درجه اعتبار شخصی ای خواهد بود که  $S_1$  باید به باور  $P_1^*$  نسبت دهد. از آنجا که باورهای  $P_1$  و  $P_2$  - با فرض  $E$  - به ترتیب از باورهای  $P_1^*$  و  $P_2^*$  استنتاج می شوند، بی درنگ می توان نتیجه گرفت که درجه اعتبار شخصی ای که  $S_1$  باید به باور  $P_2$  نسبت دهد، کمتر از درجه اعتبار شخصی ای خواهد بود که  $S_1$  باید به گزاره  $P_1$  نسبت دهد. این نتیجه بدان معناست که  $S_1$  در مواجهه با اختلاف نظر با یک هم تراز معرفتی و پس از مرحله گشودگی کامل باید به باور خودش ( $P_1$ ) - در مقایسه با باور هم تراز معرفتی اش ( $P_2$ ) - درجه اعتبار بیشتری نسبت دهد.

بی گمان که همه آنچه را که درباره موجه بودن  $S_1$  در حفظ باور اولیه خود پس از آگاهی از اختلاف نظر گفتیم، می توان از دیدگاه  $S_2$  و درباره باور اولیه  $S_2$  تکرار کرد و - با اعمال تغییرات لازم (*mutatis mutandis*) - نتیجه گرفت که  $S_2$  نیز پس از آگاهی از اختلاف نظر با یک هم تراز معرفتی، در حفظ باور اولیه خود موجه خواهد بود. نتیجه





نهایی استدلال - اگر درست باشد - این خواهد بود که مواردی از اختلاف نظر با یک هم‌تراز معرفتی وجود دارد که در آنها اشخاص پس از آگاهی از اختلاف نظر (یعنی پس از مرحله گشودگی کامل) در حفظ باور اولیه خود موجه خواهند بود یا دست کم چنین نخواهد بود که وقتی شخص از دیدگاه خودش به اختلاف نظر نگاه می‌کند، وضعیت معرفتی خود و طرف مقابل را کاملاً متقارن ببیند.

### اشکال اول به استدلال فوق و پاسخ به آن

همان‌گونه که دیدیم استدلال فوق نشان می‌دهد که با ملاحظه درجه‌های اعتمادپذیری پروسه‌های شهود و گواهی، هنگامی که شخص با نظری مخالف یک هم‌تراز معرفتی مواجه می‌شود، باید درجه اعتماد بیشتری به باور خود بدهد و در نتیجه، وضعیت معرفتی دو طرف، کاملاً متقارن نخواهد بود. چه بسا کسی در پاسخ بگوید که در استدلال فوق، از دیدگاه هر یک از دو طرف که به اختلاف نظر نگاه کنیم، عاملی که سبب ایجاد عدم تقارن می‌شود، پروسه گواهی طرف مقابل است. به بیان دیگر، اگر نقشی گواهی طرف مقابل را از اختلاف نظر حذف کنیم، وضعیت دو طرف متقارن می‌شود و در نتیجه، استدلال فوق بی‌اعتبار می‌شود.

در پاسخ به استدلال فوق باید گفت که مسؤلیت ایجاد عدم تقارن در وضعیت دو طرف، تنها بر دوش پروسه گواهی طرف مقابل نیست. در واقع ساختار اختلاف نظر چنان است که هرگاه یکی از دو طرف بخواهد باور خود و طرف مقابل را با هم مقایسه کند، دسترسی به باور خود و دسترسی به باور طرف مقابل را متفاوت خواهد یافت، حتی اگر پروسه گواهی طرف مقابل در کار نباشد.

به منظور روشن تر شدن موضوع، شرایطی را در نظر بگیرید که در آن پروسه گواهی از فرایند اختلاف نظر پس از گشودگی کامل حذف شده باشد؛ برای مثال، جهانی را در نظر بگیرید که در آن آدم‌ها وقتی می‌خواهند باورشان به دیگران انتقال دهند، به جای استفاده از پروسه گواهی از فرایند دیگری بهره می‌گیرند.

فرض کنید روی پیشانی این آدم‌ها صفحه نمایشی وجود دارد که در آن باورهایی



که قصد انتقال آن به طرف مقابل را دارند، به صورت یک جمله بر پیشانی آنها ظاهر می‌شود. در این حالت  $S_1$  برای اینکه بتواند از باور مخالف هم تراز معرفتی‌اش ( $S_2$ ) آگاه شود، باید به صفحه نمایش روی پیشانی او نگاه کند. در این حالت، هر چند پروسه گواهی  $S_2$  حذف شده است، می‌توان دید که استدلال فوق دوباره قابل صورت‌بندی است. در این شرایط، باز هم دسترسی  $S_1$  به پروسه شهود خودش یک مرحله‌ای است، در حالی که دسترسی او به پروسه شهود  $S_2$  همچنان دو مرحله‌ای است. در واقع، یک بار پروسه شهود  $S_2$  باور  $P$  را تولید می‌کند و سپس  $S_1$  از طریق پروسه بینایی (vision) به محتوای  $P$  دسترسی می‌یابد.

از سوی دیگر،  $S_1$  همچنان به محتوای باور خودش (یعنی  $P$ ) دسترسی مستقیم و یک مرحله‌ای دارد. این مثال نشان می‌دهد که ساختار اختلاف نظر به گونه‌ای است که همواره نوعی عدم تقارن در نحوه دسترسی دو طرف به باورهای خود و دیگری وجود دارد. چه بسا گفته شود که می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن، دسترسی دوطرف به باور خود و دیگری کاملاً یکسان باشد و در این صورت، استدلال فوق دیگر کار نمی‌کند؛ برای مثال، می‌توان تصور کرد که مغز  $S_2$  را چنان به مغز  $S_1$  وصل کرده باشند که  $S_1$  به همه حالت‌های ذهنی و شهودهای  $S_2$  دسترسی مستقیم داشته باشد.

در این شرایط از نظر  $S_1$ ، بین حالتی که  $S_1$  باوری داشته باشد که شهودش به طور مستقیم آن را موجه کند و حالتی که  $S_2$  باور دیگری داشته باشد که شهود خودش به طور مستقیم آن را موجه کند، فرقی نخواهد بود. در هر دو حالت،  $S_1$  باور خود و باور  $S_2$  را شهودی خواهد یافت و هر دو باور را با قدرت یکسان احساس خواهد کرد. از آنجا که پذیرفتن این شرایط دوباره اختلاف نظرهای متعارفی که با یک همتای معرفتی روی می‌دهد بسیار عجیب و نامعقول است، نمی‌توان آن را اِشکالی علیه استدلال فوق به شمار آورد.

### اشکال دوم به استدلال فوق و پاسخ به آن

چه بسا گفته شود می‌توان مثال‌هایی در زندگی روزمره یافت که با نتیجه استدلال فوق ناسازگار باشد؛ برای مثال، فرض کنید من وقتی در خانه هستم، می‌خواهم بدانم که





استادم در زمانی معین در دانشگاه هست یا نه؟ بنابه فرض برای تشکیل باوری در این زمینه تنها دو راه پیش روی من است. راه اول این است که به دانشگاه بروم و به اتاقی استادم سر بزنم و ببینم که آیا او در اتاقش هست یا نه. راه دوم آن است که با دوستی که به او کاملاً اعتماد دارم و می‌دانم که در دانشگاه است، تلفنی تماس بگیرم و از او بخواهم که برود و ببیند که استادم در اتاقش هست یا نه و نتیجه را به من خبر بدهد. فرض کنید استادم در دانشگاه باشد و من هر یک از دو راه را که انتخاب کنم به این باور خواهم رسید که استادم در دانشگاه هست. اکنون در شرایط متعارف<sup>۱</sup> در این سناریو به ظاهر که باور من از هر یک از دو راه فوق که به دست آمده باشد، من مجاز خواهم بود درجه اعتماد یکسانی به آن نسبت دهم.

به بیان دیگر، اگر من به دانشگاه بروم و از طریق دیدن استادم در اتاقش، باور کنم که او در دانشگاه است، یا اینکه از طریق گواهی دوستم مبنی بر اینکه استادم در دانشگاه هست، باور کنم که او در دانشگاه است، در هر دو حالت می‌توانم باورم را به یک اندازه قابل اعتماد بدانم، هرچند در حالت اول باور من تنها از طریق یک پروسه - بینایی من - و در حالت دوم از طریق دو پروسه - بینایی دوستم و گواهی او - حاصل شده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که این مثال با نتیجه استدلال فوق ناسازگار است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که می‌توان با حفظ استدلال فوق (استدلال عدم تقارن)، شهود حاصل از مثال فوق را نیز توضیح داد. به این منظور باید اشاره کرد که وقتی درجه‌های اعتباری که به ترتیب به پروسه‌های شهود و گواهی طرف مقابل می‌دهیم، بسیار نزدیک به هم باشد و یا اینکه این درجه‌ها به درجه اعتماد حداکثر (یعنی درجه اعتماد ۱) بسیار نزدیک باشد، من به دلیل کامل نبودن قوای شناختی‌ام نخواهم توانست بین آنها تفکیک قائل شوم.

۱. منظور از شرایط متعارف این است که باور نادرست درباره اینکه استادم در دانشگاه هست یا نه، برای من هزینه‌های فوق‌العاده سنگین نداشته باشد، زیرا اگر چنین باشد چه‌بسا من برای حصول باور درباره اینکه استادم در دانشگاه است یا نه، راه اول را قابل اعتمادتر از راه دوم بدانم. به بیان دیگر، فرض بر این است که در شرایط متعارف پدیده دست‌اندازی عملی (pragmatic encroachment) رخ نمی‌دهد.

در این حالت، هر چند درجه اعتمادی که باید به باورِ خودم و باورِ طرفِ مقابل نسبت دهم در واقع با هم متفاوت است، من به این دلیل که نمی‌توانم تفاوتِ آنها را تشخیص دهم، هر دو را به یک اندازه قابل اعتماد می‌بینم؛ برای مثال، فرض کنید من به پروسه بینایی خودم درجه اعتمادپذیری ۰.۹۹۹ نسبت دهم. در این حالت، باید به باوری که تنها محصولِ پروسه بینایی من است، درجه اعتمادِ ۰.۹۹۹ نسبت دهم. از آنجا که  $S_2$  هم‌ترازِ معرفتی من است، به پروسه بینایی او نیز درجه اعتمادپذیری ۰.۹۹۹ نسبت می‌دهم.

از سوی دیگر، اگر به پروسه گواهی  $S_2$  درجه اعتمادپذیری ۰.۹۹۸ نسبت دهم، در این حالت من باید به باوری که محصولِ هم‌زمان پروسه بینایی و پروسه گواهی  $S_2$  است، درجه اعتمادِ  $۰.۹۹۸ \times ۰.۹۹۹$  نسبت دهم. در این شرایط، بی‌گمان مقدارِ  $۰.۹۹۸ \times ۰.۹۹۹$  کوچک‌تر از ۰.۹۹۹ است، ولی چه‌بسا من به دلیل ضعفِ قوای شناختی‌ام نتوانم بین باوری که تنها محصولِ پروسه بینایی خودم است و باوری که محصولِ هم‌زمان پروسه بینایی و پروسه گواهی  $S_2$  است، تفاوتِ قائل شوم و بنابراین، هر دو باور را به یک اندازه قابل اعتماد بدانم. به بیان دیگر، می‌توان گفت شرایطی وجود دارد که در آن تفاوتِ درجه اعتمادِ باور من و درجه اعتمادِ باورِ طرفِ مقابلِ دقیق‌تر (fine-grained) از آن است که قوای شناختی من قادر به تشخیص آن باشد.

### اشکال سوم به استدلال فوق و پاسخ به آن

ممکن است کسی پاسخی را که به اشکال دوم داده شد بپذیرد و ادامه دهد که من علی‌الاصول نباید چیزی را که قادر به تشخیص آن نیستم، در توجیه باوره‌هایم دخالت دهم. بنابراین، چون من اختلافِ دو مقدارِ فوق را درک نمی‌کنم، هر دو مقدار به یک اندازه برای من قابل اعتمادند و بنابراین، وضعیتِ من و طرفِ مقابل در این شرایط کاملاً متقارن خواهد بود.

به این اشکال می‌توان به شکل زیر پاسخ داد. همه مسئولیتِ توجیه باوره‌های من برعهده عواملی نیست که قوای شناختی‌ام قادر به تشخیص آنهاست، بلکه بخشی از این مسئولیت برعهده تحلیل‌ها و احکام هنجاری است که من درباره باوره‌هایم به آنها





دسترسی داریم؛ برای مثال، فرض کنید که دو گزاره  $p$  و  $q$  چنان باشند که من نتوانم تفاوتی میان مقدار توجیه آنها تشخیص دهم، اما از سوی دیگر، تحلیلی در اختیار داشته باشم که در نتیجه آن مقدار توجیه  $p$  بیشتر از  $q$  است.

در اینجا بی گمان من باید از نظر معرفتی درجه اعتماد بیشتری به  $p$  نسبت دهم، زیرا شاهدی داریم که به من می گوید  $p$  موجه تر از  $q$  است، هرچند من تفاوت توجیه آن دو را احساس نمی کنم؛ برای مثال، فرض کنید مدادی در لیوان آب است و شکسته به نظر من می رسد. در اینجا اگر تنها نمودهای (seemings) در اختیار را در نظر بگیرم، باید باور کنم که مداد شکسته است، ولی همچنین تحلیلی در اختیار داریم که به من می گوید مداد شکسته نیست.

در این حالت، من به رغم اینکه شکسته نبودن مداد را تشخیص نمی دهم، تحت تأثیر تحلیلی که در اختیار داریم، باور می کنم که مداد شکسته نیست و برای این منظور حتی لازم نیست که مداد را از آب بیرون آورم و شکسته نبودن آن را ببینم؛ برای مثال، دو خطی را در نظر بگیرید که وقتی به آنها نگاه می کنیم طول آنها را متفاوت می بینیم، ولی تحلیل هایی هست که به ما می گوید طول دو خط در واقع با هم یکسان است و ما به دلیل کامل نبودن قوه بینایی، در شرایطی معین به خطا می افتمیم و طول دو خط متفاوت به نظر ما می رسد. در این حالت، ما بر خلاف احساس مان، باور می کنیم که طول دو خط یکسان است.

برای مثال دیگر، این شرایط را در نظر بگیرید. دو مداد روبه روی من است که از نظر من هم اندازه اند. فرض کنید تفاوت طول این دو مداد دقیق تر از آن است که حس بینایی من بتواند آن را ادراک کند و بنابراین، من نمی توانم تفاوت طول آن دو را از طریق بینایی احساس کنم، اما به فرض من به استدلال یا تحلیل دیگری دسترسی داریم که مستقل از قدرت بینایی من درباره طول آن دو مداد است و مطابق آن استدلال یا تحلیل طول مداد الف بیشتر از طول مداد ب است. به نظر می آید در این حالت من می توانم به شکلی موجه باور کنم که مداد الف از مداد ب بلندتر است.

به همین طریق، می توان گفت که در مثال قبل به رغم اینکه باور من و باور طرف

مقابل به یک اندازه به نظر من موجه می آیند، من تحلیلی دارم - استدلالِ عدم تقارن - که به عنوان یک حکم هنجاری به من می گوید باید به باورِ خودم درجه اعتماد بیشتری نسبت دهم، هرچند تمایزِ درجه‌های دو باور را تشخیص نمی‌دهم. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وقتی من درجه اعتمادِ باورِ خودم و باورِ طرفِ مقابل را با هم مقایسه می‌کنم، تحت تأثیر تحلیلی که در اختیار دارم باید به باورِ خودم درجه اعتماد بیشتری نسبت دهم.

### نتیجه‌گیری

هدف استدلال عدم تقارن این است که نشان دهد وضعیتِ معرفتی من و طرف مقابل هنگامی که در موقعیت اختلاف نظر قرار می‌گیریم، کاملاً متقارن نیست. از سوی دیگر، دیدگاه وزندهی برابر بر اساس تقارنِ وضعیتِ معرفتی دو طرف اختلاف نظر بنا شده است. بنابراین، نتیجه استدلال عدم تقارن این است که دیدگاه وزندهی برابر نادرست است. از آنجا که یکی از مهم‌ترین استدلال‌های مصالحه‌گرایان برای تعلیق باور در مواجهه با اختلاف نظر معرفتی، بر فرض متقارن بودن دیدگاه دو طرف اختلاف نظر مبتنی است، می‌توان ادعا کرد که با نشان دادن نادرستی فرض تقارن، راه یکی از مهم‌ترین استدلال‌های مؤید مصالحه‌گرایی را سد کرده‌ایم.



## کتابنامه

1. Christensen, David (2010), "Higher-Order Evidence," *Philosophical & Phenomenological Research* 81 (1).
2. Conee, Earl & Feldman, Richard (2001), "Internalism Defended," *American Philosophical Quarterly* 38 (1).
3. Foley, Richard (1998), "Rationality and Intellectual Self-Trust," In: Michael R. DePaul and William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
4. Friedman, Jane (2013), "Suspended Judgment," *Philosophy Studies* 162.
5. Goldman, Alvin & Pust, Joel (1998), "Philosophical Theory and Intuitional Evidence," In: Michael R. DePaul and William Ramsey, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
6. Kelly, Thomas (2005), "The Epistemic Significance of Disagreement," In: John Hawthorne & Tamar Gendler (eds.), *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
7. Kelly, Thomas (2008b), "Evidence: Fundamental Concepts and the Phenomenal Conception," *Philosophy Compass* 3 (5).
8. Matheson, Jonathan (2009), "Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order Evidence," *Episteme* 6 (3).
9. Pryor, James (2000), "The Skeptic and the Dogmatist," *Noûs* 34 (4).



## Disagreement and Epistemic Symmetry: Against Equal Weight View

**Omid Karimzadeh**

Assistant Professor, Research Center for Fundamental Studies of Science and Technology, Shahid Beheshti University

O\_karimzadeh@sbu.ac.ir

In this paper, I focus on the relation between higher-order evidence and equal weight view in the debate concerning the epistemology of disagreement. First of all, I make a distinction between first-order and higher-order evidence and then present Kelly's argument according to which the effect of higher-order evidence should not necessarily be considered in favor of conciliationists. Then I concentrate on Matheson's argument which claims the opposite. I show that the Matheson's argument is dependent upon a theory of evidence which is called the two-part theory of evidence. After explaining the general problems of such a theory—including the regress problem—I show that this is a highly demanding theory of evidence due to the costs it imposes on the its defenders. Then, by a simple probabilistic modelling, I demonstrate that even accepting the two-part theory of evidence, does not necessarily lead to equal weight view in epistemic disagreement. If my argument works, it cancels out one of the most important arguments in favor of conciliationism

### **Keywords:**

epistemological disagreement, equal weight view, higher-order evidence, probative force of evidence, two-part theory of evidence, Thomas Kelly, Jonathan Matheson.



## **Importance of Meta-Normative Commitments of Value-Free Ideal of Science**

**Meysam Mohammad Amini**

Assistant Professor, Research Center for Fundamental Studies of Science and Technology, Shahid Beheshti University

me\_amini@sbu.ac.ir

According to the value-free ideal of science, only epistemic values can have a legitimate role in epistemic assessment of scientific theories. In this paper, I seek to show that the value-free ideal of science is based on a picture of science and its relation with values, that implies certain meta-normative assumptions, which are for several reasons worth noting. Accordingly, after a brief introduction of the main issues of the meta-normative theory, we will discuss the assumptions of the value-free ideal about the relation between science and values. Suggesting an explicit articulation of these assumptions, we show their meta-normative implications. Then a brief sketch of arguments against the value-free ideal follows, which makes clear the neutrality of these arguments with respect to meta-normative positions. Finally, addressing the question whether it is necessary to take into account meta-normative implications of the value-free ideal, it will be noted that recognizing meta-normative commitments of value-free ideal serves a better understanding of the thesis and also opens a new path for putting forward arguments both for and against the value-free ideal of science.

### **Keywords:**

Meta-normative theory, Metaethics, Value-Free Ideal of Science, Cognitivism about values, Realism about values.



## The Notion of the Terminology of “Imāmīyya”

**Sayed Alireza Alemi**

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy  
alemi.sar@gmail.com

**Nematollah Safari Foroushani**

Associate professor, Jami'a al-Mustafa al-Alamiyya  
nsafari8@gmail.com

Before the Minor Occultation (al-Ghayba al-Şughrā), the terminology of “Imāmīyya” was used for the majority of Shiite Muslims. Although the term, “Rāfiḍa”, was more frequently used by opponents of Imāmīyya. In the period of the Imams (a), the term, “Imāmīyya”, was a general terminology for all Islamic denominations that believed in textual evidence for Imamate, but during the Minor Occultation and after that, the term, “Imāmīyya”, was specifically used for Twelver Shi'as, while this development has been overlooked by historiographers. Thus, in this paper we appealed to evidence to show the periods in which some Shi'as were called “Imāmīyya” and who the term referred to in each period in order to show the development of this notion (lexicological priority, reasons for appellation, and identifying the instances) which is significant for a systematic examination of the history of Shiism.

### **Keywords:**

Imāmīyya, textual evidence (naṣṣ), Minor Occultation (al-Ghayba al-Şughrā), Twelver Shi'a.



## **The Nature of Civilization in Philosophy: Essential Elements of “Civilization” in the Theories of Some Contemporary Philosophers**

**Habibollah Babaee**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

habz109@gmail.com

The existential nature of civilization has not been much discussed in philosophy, but that part of philosophy which is concerned with civilization has posed important issues and opened new aspects. In this paper, I will be concerned with some, and not all, philosophical questions about civilization in order to arrive at a deeper understanding of civilization, its nature, and its existential elements beyond linguistic definitions. The most important philosophical issues discussed in this paper are as follows: the spiritual and ethical nature of civilization (softness or hardness of civilization), its objectivity or subjectivity, its compositional and systematic nature, the relationship between civilizational plurality and variety and civilizational unity and identity, its being a substance or an accident, and finally, its being a whole or a universal.

### **Keywords:**

Civilization, ethics, unity, accident, universal.



## **An Internal Criticism of the Religion-Spirituality Contrast in the Theory of the Spirituality-Rationality Nexus**

**Sayed Mohammad Akbarian**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

smohamed1348@gmail.com

The divergence or contrast between religion and spirituality is a consequence of the theory of rationality-spirituality nexus. In this approach, the theorizer has taken spirituality to be inconsistent with fundamental doctrines of the religion in three of its main features. He takes eschatologism, a heavy metaphysics, and followership to be the three main features of the religion which diverge from the three main and inevitable features of spirituality, that is, secularism, a light metaphysics, and authentic life of a spiritual person. He believes that the divergence of the main components of religion and spirituality leads to the divergence of religion and spirituality themselves. He takes spirituality to consist in beliefs leading to one's peace and the alleviation of one's pains. By rationality which is connected to spirituality, he means instrumental rationality. In alleged cases of inconsistency between religion and spirituality, there are problems with respect to foundations of, and concepts employed in, the theory, as there are problems with the internal structure of the theory as well as other claims of the theorist. The spirituality in this theory can lead to eschatologism and a heavy metaphysics, and religious beliefs can, in terms of this theory, enjoy rationality. Therefore, the alleged divergence between the religion and spirituality can be resolved.

### **Keywords:**

Spirituality, religion, rationality, eschatologism, followership, secularism.



## **Inference to the Best Explanation and the Problem of the Description of Inductive Reasoning: An Examination of Lipton's View**

**Mansour Nasiri**

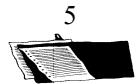
Assistant Professor, University of Tehran (Farabi Pardis)

[nasirimansour@ut.ac.ir](mailto:nasirimansour@ut.ac.ir)

Two basic problems about inductive reasoning are those of justification and description. The problem of the description of inductive reasoning has not much been discussed (unlike that of justification). However, Peter Lipton, a contemporary philosopher of science, has concerned himself with the solution of this overlooked problem. He has first examined some models or views about the problem of the description of induction and considered them to be flawed, and then introduced his own model under the attraction version of "inference to the best explanation". In this paper, I will delineate and then examine Lipton's model.

### **Keywords:**

Inductive reasoning, problem of the description of induction, explanation, inference to the best explanation, Lipton.



## Abstracts

---

### The Notion of Necessity in the Ethical Theory of Ayatollah Mesbah Yazdi

Mohammad Ali Mobini

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

mobini2@yahoo.com

4



فصلنامه

Vol. 21, No. 84, WINTER, 2016

Ayatollah Mesbah Yazdi's theory about moral oughts came to be known as the theory of relative necessity (*al-ḍarūra bi l-qīyās ila l-ghayr*), because he explicitly accounts for moral oughts in terms of the notion of relative necessity. Some scholars have objected that moral oughts cannot be conceptualized under relative necessity. In this paper, I seek to delineate Ayatollah Mesbah's theory and examine the above objection. I examine the theory and its objection in terms of philosophical analysis with reference to conceptual intuitions and practical cases. My conclusion is that Ayatollah Mesbah's remarks cannot be accurately captured in terms of relative necessity, and in fact, it is incorrect to account for moral oughts in terms of this notion. However, unlike the above objection, this does not lead to the rejection of any causal explanation of moral oughts; rather Ayatollah Mesbah's view can be taken as capturing a necessity which is inherent in the principle of causation, and in particular, the principle of homogeneity between causes and effects. In fact, the only problem with Mesbah's view in this issue is the labeling of his view as "relative necessity". In order to call his causal explanation of moral oughts into question, a different path should be taken.

#### Keywords:

Ethics, oughts, relative necessity, Mohammad Taqi Mesbah Yazdi.

## Table of Content

<b>The Notion of Necessity in the Ethical Theory of Ayatollah Mesbah Yazdi</b> Mohammad Ali Mobini	<b>4</b>
<b>Inference to the Best Explanation and the Problem of the Description of Inductive Reasoning: An Examination of Lipton’s View</b> Mansour Nasiri	<b>26</b>
<b>An Internal Criticism of the Religion-Spirituality Contrast in the Theory of the Spirituality-Rationality Nexus</b> Sayyed Mohammad Akbarian	<b>59</b>
<b>The Nature of Civilization in Philosophy: Essential Elements of “Civilization” in the Theories of Some Contemporary Philosophers</b> Habibollah Babaei	<b>82</b>
<b>The Notion of the Terminology of “Imāmiyya”</b> Sayyed Alireza Alemi Nematollah Safari Foroushani	<b>106</b>
<b>Importance of Meta-Normative Commitments of Value-Free Ideal of Science</b> Meysam Mohammad Amini	<b>124</b>
<b>Disagreement and Epistemic Symmetry: Against Equal Weight View</b> Omid Karimzadeh	<b>149</b>
<b>Abstracts</b>	<b>4</b>



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 21, No. 4, Winter 2016**

**84**

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

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**Executive Expert: Ali Jamedaran**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Taqi Sobhani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

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

jpt.isca.ac.ir

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی