



دوفصلنامه علمی

تأملات فلسفی

دوره دوازدهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱

دو فصلنامه تأملات فلسفی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۹۶ مورخ ۱۳۹۳/۴/۱۵ کمیسیون
بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رتبه علمی-پژوهشی دریافت نمود.

این نشریه در «ایران ژورنال» نظام نمایه‌سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RiCeST)
به نشانی www.ricest.ir و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی www.isc.gov.ir
نمایه می‌شود.

گروه فلسفه دانشگاه زنجان

صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان

مدیر مسئول: سحر کاوندی

سرمدیر: زهره توازیانی

ویراستار ادبی: امیر مومنی هزاوه

ویراستار انگلیسی: رباب خسروی-الهام محمدی آچاچلوئی

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا

حسین اترک	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران
محمد ایلخانی	استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره توازیانی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء، ایران
محسن جاهد	دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره خزاعی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، ایران
عین‌اله خادمی	استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، ایران
مرتضی شجاری	استاد فلسفه دانشگاه تبریز
محمود عباسی	دانشیار اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی، ایران
سحر کاوندی	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران

International Editorial Board

Thaddeus Metz	professor of philosophy, faculty of humanities, University of Pretoria
Kevin Timpe	Professor at the department of philosophy, William H. Jellema Chair, Calvin University
Mehdi Aminrazavi	Professor of Philosophy and Religion and Co-Director of the Leidecker Center for Asian Studies, University of Mary Washington
Sajjad Rizvi	Professor of Islamic Intellectual History and Islamic Studies, University of Exeter
Joshua Hollmann	Associate Professor of systematic theology at Concordia University Saint Paul, USA

ناشر: مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEst)؛ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

نشانی دفتر نشریه: زنجان، بلوار دانشگاه، دانشگاه زنجان، دانشکده علوم انسانی،

دفتر دوفصلنامه تأملات فلسفی

صندوق پستی: ۳۱۳-۴۵۱۹۵

تلفن: ۰۲۴-۳۳۰۵۴۱۰۱

پست الکترونیکی: Taammulat@znu.ac.ir

وبسایت: phm.znu.ac.ir

اطلاعات نشریه

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان
- ❖ رتبه نشریه در پرتال نشریات علمی وزارت عتف: سال ۱۳۹۸ الف- سال ۱۳۹۹ الف- سال ۱۴۰۰ الف
- ❖ رتبه نشریه در سامانه علمی ISC: نشریه هسته با ضریب تأثیر Q2
- ❖ ناشر: مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری؛ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- ❖ شاپا: ۵۲۵۳ - ۲۲۲۸ ISSN
- ❖ دوره انتشار: دوفصلنامه
- ❖ حوزه‌های انتشار: فلسفه اسلامی، فلسفه دین و فلسفه اخلاق
- ❖ دسترسی به مقالات: دسترسی آزاد و رایگان (Open Access)
- ❖ نوع داوری: داوری دو مرتبه مخفیانه (بدون انتشار اسامی داوران و مؤلفان)
- ❖ زمان ارزیابی مقالات: حدود ۳ ماه
- ❖ هزینه انتشار: دارد
- ❖ درصد قبولی مقالات: حدود ۱۵ درصد مقالات دریافت شده
- ❖ ایمیل سردبیر نشریه: drskavandi@znu.ac.ir
- ❖ کارشناس و مدیر فنی نشریه: مرتضی حسین زاده، تلفن: ۰۲۶۳۳۰۵۴۱۰۱- ایمیل: mhoseinzadeh@znu.ac.ir

پایگاه‌های نمایه‌کننده داخلی:

- ✓ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- ✓ بانک اطلاعات نشریات کشور
- ✓ پایگاه مجلات تخصصی نور
- ✓ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
- ✓ پرتال جامع علوم انسانی
- ✓ پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا)
- ✓ پایگاه استنادی علمی ایران‌یان
- ✓ پایگاه علمی ویراساینس

پایگاه‌های نمایه‌کننده بین‌المللی:

- ✓ DOAJ
- ✓ Philosopher's Index
- ✓ Scientific Indexing Services (SIS)
- ✓ Google Scholar
- ✓ International Identifier for serials
- ✓ Directory of Research Journals Indexing (drji)
- ✓ Scientific and Technical Information Portal . tn
- ✓ Philpapers
- ✓ Eurasian Scientific Journal Index
- ✓ University Library, University of Saskatchewan
- ✓ SUNCAT
- ✓ ORCID
- ✓ BA Sachsen
- ✓ University Library, University of Cambridge
- ✓ Explore.openaire
- ✓ WorldCat

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش

الف) کلیات

۱. مقاله ارسالی به مجله باید مبتنی بر تحقیق و شامل نتایج نو و ابتکاری خود مؤلف باشد.
۲. مقاله نباید قبلاً در مجله دیگری به چاپ رسیده باشد و نیز نباید همزمان برای مجلات دیگر ارسال باشد.
۳. صحت و سقم مطالب بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.
۴. لازم است نویسنده یا نویسندگان مشخصات دقیق خود را شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، موسسه متبوع، شماره تلفن تماس، نشانی دقیق پست الکترونیکی e-mail در صفحه‌ای جداگانه ارسال کنند.
۵. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، نویسنده مسئول مشخص گردد.
۶. فایل مقاله در قالب برنامه word صرفاً از طریق وبسایت یا پست الکترونیکی به مجله ارسال گردد.
۷. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

ب) راهنمای تدوین مقاله

۱. چکیده مقاله، حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه به همراه کلید واژه‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی تهیه و ارسال گردد.
۲. حجم مقاله از ۴۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۳. نوع فونت مقاله BZAR با اندازه قلم ۱۳ برای متن اصلی و ۱۲ برای نقل قول‌ها.
۴. نقل قول‌های مستقیم بیش از ۴۰ کلمه باید از دو طرف به اندازه ۱/۵ سانتیمتر توجین گردند و داخل گیومه قرار گیرند و نقل قول‌های مستقیم کمتر از ۴۰ کلمه در داخل متن با گیومه مشخص گردند.
۵. توضیحات داخل متن به صورت پانوش (پاورقی) آورده شود.
۶. عنوان‌های اصلی (فونت تیترا، اندازه ۱۲) و فرعی (فونت تیترا، اندازه ۱۱) با شماره گذاری مشخص شوند.
۷. اشکال، نمودارها، و جداول در صفحات جدا ترسیم و به ترتیب شماره گذاری شود.

ج) ارجاع دهی به روش APA

۱. تمام ارجاعات باید در داخل متن مقاله به این صورت انجام گیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار منبع: شماره صفحه)، برای مثال: (موسوی، ۱۳۸۲: ۱۲۵) یا (Wright, 1998: 250). چنانچه مؤلفی در

سال چند کتاب یا مقاله داشته باشد پس از ذکر سال نشر از حروف a, b, c جهت تمیز استفاده شود.
۲. چنانچه تعداد نویسندگان از دو نفر بیشتر باشد نام نویسنده اول و سپس واژه دیگران آورده می شود.
در منابع انگلیسی از واژه et-al. استفاده شود، به عنوان مثال (محمدی و دیگران، ۱۳۸۲: ۸۷) و (Wright et-al., 1998: 34).

۳. اگر به بیش از یک منبع در متن ارجاع داده شود، اسامی و سال انتشار با نقطه ویرگول از هم جدا می شوند، مانند: (مرادی، ۱۳۸۹: ۸۷؛ عابدی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱)

۴. اگر به یک منبع چند بار استناد داده می شود، لازم است هر بار نام نویسنده و سال انتشار ذکر گردد و از عبارت "همان" استفاده نشود.

۵. در ارجاع به منابع اینترنتی در صورت مشخص بودن نام نویسنده مطلب به این شکل عمل می شود: (اعوانی، ۱۳۹۰). نیازی به ذکر شماره صفحه و همچنین روز و ماه انتشار نیست گرچه در فهرست منابع باید ذکر گردد. در صورتی که مطلب مورد ارجاع از منبع اینترنتی، بی نام و بدون عنوان باشد، نام سایت به جای نام مؤلف ذکر می گردد، مانند: (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹).

۶. معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات تخصصی و دیگر توضیحات لازم به صورت پاورقی شماره گذاری شده ذیل مطلب در همان صفحه می آید.

۷. در مقاله های پژوهشی از منابع ثانوی و واژه «به نقل از» استفاده نمی شود، ولی در صورت نیاز به شکل زیر اقدام گردد: (عموزاده، ۱۳۹۲: ۲۱ به نقل از چامسکی، ۱۹۹۷: ۱۲)

(د) نگارش فهرست منابع

فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر نوشته شود:

- کتاب

نام خانوادگی، نام. (سال نشر). عنوان کتاب (به صورت ایتالیک). محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
توجه: ویرگول ها، نقطه ها، پرانتزها و دو نقطه دقیقاً به شکل فوق باید درج گردد.
مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۵). نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

- مقاله

نام خانوادگی، نام. (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه (به صورت ایتالیک). دوره انتشار (شماره نشریه): شماره صفحات ابتدا - انتهای مقاله.

مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۲). تقریری جدید از وظیفه گرایی نتیجه گرا. تأملات فلسفی، ۳ (۹): ۱-۲۷.

مقاله با دو نویسنده:

حری، عباس، و شاهیباغی، اعظم. (۱۳۹۱). استناد در آثار علمی: چاله ها و چالش ها. مجله روان

شناسی و علوم تربیتی، ۵ (۱۲): ۵۶-۶۳.

- منبع اینترنتی

نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت وجود). عنوان مقاله یا مطلب. عنوان سایت در صورت وجود. بازیابی شده در تاریخ روز، از: نشانی کامل سایت.

مثال فارسی:

اعوانی، شهین. (۹ آذر ۱۳۹۰). اخلاق کانتی وظیفه گرا یا تکلیف گرا؟ سایت انجمن حکمت و فلسفه ایران. بازیابی شده در ۱۲ دی ۱۳۹۴، از:

[http://ipso.ir/meeting_Conference_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS
&m_id=317&cntid=2526](http://ipso.ir/meeting_Conference_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS&m_id=317&cntid=2526)

مثال انگلیسی:

Gardner, Davis. (1999). Plagiarism and How to avoid it. Retrieved on 5 Sep 2015 from: http://www4.caes.hku.hk/plagiarism/image/all_in_one.pdf.

در ارجاع به منابع اینترنتی، سایت‌ها و وبلاگ‌ها، ذکر شماره صفحه لازم نیست.

دو فصلنامه علمی تأملات فلسفی

دوره دوازدهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱

فهرست مقالات

- ❖ سعد و نحس ایام و تبیین سینیوی خواجه نصیرالدین طوسی از آن.....۱۵
مریم جاوید، زهره توازیانی، شهناز شایان‌فر
- ❖ تبیین دیگرگرایی از منظر رویکرد عقلانی نیگل و رویکرد تجربی بتسون.....۴۷
زینب عباسی، محسن جوادی، بابک عباسی
- ❖ بررسی مدل زبان‌شناسی کلام عقلی اسلامی.....۸۱
سمیه اجلی، محسن جاهد، سحر کاوندی
- ❖ تأویلات حکمی حکیم سبزواری از مطهرات (مطالعه موردی آب).....۱۰۷
طاهره کمالی زاده
- ❖ نقش اعیان ثابت بر اختیار انسان از منظر ملاصدرا.....۱۳۷
مرضیه اخلاقی
- ❖ بررسی و نقد نظریهٔ سویین برن دربارهٔ علم مطلق خدا.....۱۶۹
طیبه شاددل، منصور ایمانی‌پور، حسین اترک
- ❖ بررسی تطبیقی رابطهٔ علی نفس و بدن از نگاه ملاصدرا و فاستر.....۲۰۱
حمیدرضا عبدلی مهرجردی، فروغ السادات رحیم‌پور
- ❖ حقوق حیوانات و «استعداد درک درد ورنج»: بررسی انتقادی دیدگاه پتر سینگر.....۲۲۷
علیرضا آل بویه، ناصر جعفری پور
- ❖ سرگشتگی فاعل اخلاقی در بستر عدم قطعیت و تردید.....۲۵۹
معصومه موحدنیا
- ❖ الهیات طبیعی معاصر و خدای رخنه‌ها.....۲۹۳
روزبه زارع
- ❖ خودِ دیگر من: کشف بنیاد اخلاقی متافیزیک در اندیشهٔ ارسطو.....۳۲۵
سیده زهرا مبلّغ

- ❖ مطالعه انتقادی جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی از منظر سنت گرایان.....۳۵۹
جواد امین خندقی، سیده مرضیه هندسی
- ❖ ناطبعی گرایی در اخلاق و ابهام‌های آن.....۳۹۱
محمدعلی مبینی
- ❖ پیوند حق و اخلاق در فلسفه کانت: آموزه وابستگی.....۴۲۳
پرهام مهرآرام

Good and Bad Luck of Days and Their Avicennian Explanation by Nasir al-Din al-Tusi

Maryam Javid¹, Zohreh Tavaziani², Shanaz Shayanfar³

Submitted:

2021/8/6

Accepted:

2021/11/15

Keywords:

celestial
orbits,
celestial body,
spirit, good
and bad luck
of days, Nasir
al-Din al-Tusi

Abstract: Celestial circumstances, appearance and position of stars, and consequently the good and bad luck of days have been traditionally paid attention to. Many people believe that celestial circumstances play a decisive role in their life events. Scientifically speaking, this is an irrefutable issue, such as the effect of lunar eclipse and solar eclipse on natural phenomena. Unscientifically, however, this has been typically manifested as superstitions in people's lives. Whether celestial circumstances can, in addition to their natural effects, determine value concepts such as good and bad luck of days has even involved philosophers, one of whom is Nasir al-Din al-Tusi. The main question of this research is the type of philosophical explanation Nasir al-Din al-Tusi has proposed for good and bad luck of days along with his respective Avicennian fundamentals. This research investigated the good and bad luck of days and their ascription to celestial circumstances from philosophers' viewpoint, particularly Nasir al-Din al-Tusi. He believed that given the capability of human spirit to affect and be affected by objects, celestial interactions and motions as well as the shape and arrangement of stars and celestial bodies can cause good and bad luck in human life and influence objects on the Earth.

DOI: 10.30470/phm.2021.520819.1928

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Graduate Master of Islamic philosophy and theology, Department of Philosophy and Islamic Wisdom Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran Iran, **(Corresponding author)**, MaryJavid70@gmail.com.

2. Professor of Department of Philosophy and Islamic Wisdom Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran Iran, z.tavaziani@alzahra.ac.ir

3. Associate Professor of Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran, Iran, sh.shayanfar@alzahra.ac.ir.

Introduction: Human beings have traditionally paid attention to astronomy and observation of constellations. Unable to find convincing cause for events, our ancestors typically ascribed them to certain celestial phenomena and astrology to justify them. They considered celestial orbits contributing to creation, death, and bad (unfortunate) or good (fortunate) luck of people. Astronomically appealing to them was the extraction of astrology and determination of its impact on human being's fate. Astrology helped them achieve a method to divinity, and even set the stage for earning money. Soothsayers believed that they are able to predict the good and bad luck of days. Some philosophers and astrologers also claimed the same, with the difference that the latter provided scientific justifications to predict events. This paper attempts to demonstrate that some of the beliefs by astrologers and those interested in investigating and observing constellations concerning the effect of celestial bodies on the

quality and interactions of people's lives did not lack scientific validity; the physical effect of celestial motion on human life is one example that can be acknowledged, whose manifestation is seen in remoteness or proximity of celestial orbits to the Earth. For instance, it can be stated that, according to physical laws, celestial motion and remoteness and proximity of orbits generate force; the greater the distance, the lesser effect the force creates, and vice versa. As events such as lunar eclipse and solar eclipse, that are affected by celestial circumstances, have an explicit impact on the Earth, any other celestial phenomenon may similarly cause some events to happen in the Earth. This is affirmed by almost all astronomers. If we also take into account the effect of physical phenomena on spiritual aspects of humans, the belief in bad or good luck of days shall be contemplated; this has been also mentioned in certain religious teachings. Nasir al-Din al-Tusi, one of these great thinkers, was a profound philosopher and famous orator,

familiar with religious jurisprudence. He was among those who investigated astronomy and good and bad luck of days. Al-Tusi's concentration on the explanation of good and bad luck of days was not merely on the scientific basis; rather, he explicitly attempted to provide a rational justification based on philosophical fundamentals typically adopted from Avicennian wisdom (see Noman Farhat, 2010:24-26).

Methodology: In this research, data were first collected by documentary method. Research fundamentals were then described by content analysis; and finally, the results were shown through descriptive method.

Findings: The results indicated that the good and bad luck of days and their ascription to celestial circumstances were not neglected by Nasir al-Din al-Tusi. He has analyzed and explained the effect of celestial orbits on human spirit and good and bad luck of days, based on anthropological and

cosmological principles adopted from Avicennian wisdom. He believed that, given the capability of human spirit in relation to astral spirit and the relationship between the two, celestial interactions and motions, the shape and arrangement of stars and celestial bodies, and the celestial orbits — either by the angels inside them or their celestial spirits or bodies — affect the events of this world, including the phenomena of human's body and spirit; this can cause good and bad luck in human life and influence objects on the Earth.

Discussion and Conclusion:

Nasir al-Din al-Tusi was one of the few philosophers and astronomers who strongly believed in the effect of celestial orbits and stars on the Earth and its objects, and acknowledged it explicitly. In many cases, this belief was supported by science, and is even proved today. He discovered these phenomena by meticulous scientific measurements and observation of stars at the observatory. In fact, he deemed the whole universe to have

interplay, and explained it philosophically and scientifically. Although he did not submit strong scientific evidence of that interplay (which might be justified by lack of modern facilities and precise laboratories), his somewhat inaccurate endeavor distinguished him from druids, foretellers, soothsayers, and the like. Unlike soothsayers who usually did this job to abuse people or to inculcate a divine position for stars and celestial orbits, al-Tusi strongly believed in this religious teaching that “لا مؤثر في الوجود الا الله” (*nothing affects existence but Allah*), and founded his works based on this thought.

Accordingly, it can be stated that those religious narratives interdicting astrology do not negate the effect of celestial orbits on human life or on the worlds below; they rather prohibit those numerous negative effects incurred by soothsaying on people's lives — those that are logically testified to be prohibited. However, this is not reproached in astronomical areas where scholars have achieved these

results through experimental explorations.

References:

- Al-Tusi, N (1378 SH), *Samare Batlamiyus va Sharhe Khaje Nasir bar an*, Akhavan Zanjani (ppt.), Tehran
- Al-Tusi, N (1396SH), *Si Fasle Mokhtasar fi al-Taqwim*, Yousef Beigbabapour (ppt.), Tehran: Shokouhi Publications
- Ibn Sina, A (1375SH), *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Aljuz' althaalith (fi elm ma qabl elm al-tabiya), Al-sharh lilmuhaqiq Nasir al-Din Muhammadibn Muhammadibn al-Hasan al-Tusi wa al-sharh lilealaqa Qutb al-Din Muhammadibn Muhammadibn Jafar al-Razy, Nashr al-Balaqa, Qom
- Noman Farhat, H (1389SH), *Andishehayeh Falsafi va Kalami Khaje Nasir al-Din al-Tusi*, Gholamreza Jamshidnezhad (trans.), Tehran: Mirase Maktoub Research Center
- Sajadi, J (1373SH), *Farhange Ma'arefe Eslami*, Vol.1, 2 & 3, Tehran: Koumesh.

سعد و نحس ایام و تبیین سینیوی خواجه نصیرالدین طوسی از آن

مریم جاوید^۱، زهره توازیانی^۲، شهناز شایان فر^۳

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۵/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۸/۲۴

واژگان کلیدی:

افلاک، جسم
فلکی، نفس، سعد
و نحس ایام،
خواجۀ طوسی،
ابن سینا.

چکیده: سخن از اوضاع فلکی و موقعیت ستارگان و همچنین نحوه قرار گرفتن آن‌ها و متعاقباً سعد و نحس بودن ایام، مسأله‌ای است که از دیرباز توجه مردم را به خود جلب کرده است. بسیاری از مردمان بر این باورند که اوضاع فلکی نقش تعیین کننده در اتفاقات زندگی آنان دارد. ابن باور در بخش علمی مسأله، امری انکارناپذیر است، مانند اعتقاد به تأثیر خسوف و کسوف در پدیده‌های طبیعی؛ اما بخش غیرعلمی آن عموماً به شکل خرافات در زندگی انسان‌ها نمود پیدا کرده است. این نکته که اساساً اوضاع فلکی علاوه بر تأثیرهای طبیعی، بتواند تعیین کننده مفاهیم ارزشی از جمله سعد و نحس ایام باشد، دغدغه‌ای است که حتی فیلسوفان از آن فارغ نبوده‌اند؛ یکی از این افراد، خواجه نصیرالدین طوسی است. سؤال پایه تحقیق حاضر آن است که خواجه نصیرالدین طوسی چه تبیین فلسفی از سعد و نحس ایام مطرح کرده و مبانی سینیوی وی در این خصوص چیست؟ دستاورد این پژوهش این است: مسأله سعد و نحس ایام و انتساب آن‌ها به اوضاع فلکی حتی از نگاه فیلسوفان به دور نمانده و خواجه نصیرالدین طوسی بر اساس مبانی انسان‌شناختی و جهان‌شناختی برگرفته از حکمت سینیوی، تأثیر افلاک بر نفوس و سعد و نحس ایام را تحلیل و تبیین کرده است. او معتقد است فعل و انفعالات و حرکت افلاک و شکل و نظم بین ستارگان و اجسام فلکی، با توجه به توان و قابلیت که نفس انسانی برای تأثیر در جسم و تأثر از آن دارد، می‌تواند موجبات سعد و نحسی زندگی انسان و تأثیر در زمین و اجسام موجود در آن را فراهم سازد.

DOI: 10.30470/phm.2021.520819.1928

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه الزهرا (نویسنده مسئول)، Mary.Javid70@gmail.com

۲. استاد تمام گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهرا (س)، t.zavaziani@alzahra.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهرا (س)، sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

مقدمه

توجه به علم نجوم و ستاره شناسی و رصد صور فلکی از گذشته‌های دور مورد عنایت انسان‌ها بوده است، به طوری که استفاده از منجمان حتی در میان کاخ‌نشینان و خانواده‌های اشرافی برای تعیین بخت و اقبال و یا در تشخیص منحوسات، امری متداول تلقی می‌شده است. احکام نجومی، نوعی علم در شناسایی حالت‌ها، ویژگی‌ها و تأثیر سیاره‌ها و ستارگان در جامعه بود که با گذشت زمان جایی نیز در میان عامه مردم پیدا کرده و بر باورهای مردمان در زندگی روزمره نیز تأثیر گذاشته است. پیشینیان عموماً چون در برابر اتفاقات و وقایع، پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای نمی‌یافتند با ایجاد ارتباط میان این مسائل و گردش افلاک در پی توجیه مناسب آن‌ها برمی‌آمدند. آنان، عموماً افلاک را در خلق و آفرینش، مرگ انسان و همچنین در نحوست و تیره‌بختی و یا سعادت و خوشبختی تأثیرگذار می‌دانستند و آنچه برای آنان از علم ستاره شناسی جالب بود، استخراج احکام نجومی و تعیین تأثیر آن‌ها در تقدیر و سرنوشت انسان بوده است. احکام نجومی به آنان کمک می‌کرد تا بتوانند به این وسیله، شیوه‌ای در پیش‌گویی

سامان دهند و حتی از رهگذر این شیوه‌ها ممری برای درآمدهای خود بیابند. فال‌بینان معتقد بودند که قادرند سعد و نحس ایام را شناسایی کنند، اما فقط این جماعت نبودند که چنین ادعایی می‌کردند بلکه گاهی در میان اندیشمندان و عالمان به علم نجوم نیز چنین ادعایی وجود داشته است و این اندیشمندان بر خلاف گروه اول، در ادعای خود قائل به توجیه علمی برای پیش‌بینی و پیش‌گویی حوادث بوده‌اند. ما در این نوشتار در صدد هستیم تا نشان دهیم که بعضی از آنچه را که اندیشمندان علم نجوم و علاقه‌مندان به بررسی و رصد صور فلکی در خصوص تأثیر اجرام فلکی بر کیفیت و فعل و انفعالات زندگی انسان در دستور کار خود داشتند، فاقد وجهت علمی نبوده است و حداقل این که به تأثیر فیزیکی حرکت افلاک بر زندگی آدمیان می‌توان اذعان کرد که نمونه آن را در دوری و نزدیکی افلاک با کره زمین می‌توان دید. برای مثال می‌توان گفت حرکت افلاک و دوری و نزدیکی آن‌ها بر اساس قوانین فیزیک، باعث ایجاد نیرو شده و هر چه فاصله بیشتر باشد، این نیرو تأثیر کمتر داشته و با کمتر شدن فاصله، نیرو و تأثیرات آن نیز افزایش می‌یابد. حوادث

تکیه او بر دیدگاه‌های علمی موجب شد او را در کانون توجهات سیاسی قرار دهند و از این رهگذر مقرب درگاه سلاطینی همچون هولاکوخان مغول قرار گرفت (رک: نعمان‌فرحات، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۶).

مبنای خواجه طوسی در هیئت و نجوم بیشتر برگرفته از بطلمیوس بود ولی در توجیه فلسفی آن بیشتر وام‌دار ابن سینا است. با عنایت به این امر، توضیح مختصری درباره هیئت بطلمیوسی ضروری به نظر می‌رسد.

۱. هیئت بطلمیوسی در توجیه حرکات سیاره‌ها و کواکب

در نظام بطلمیوسی اعتقاد بر این است که سیاره‌ها، کواکب و ماه و خورشید در مدارهای دایره‌ای مطلق، حول زمین می‌گردند و زمین به‌عنوان مرکز جهان، قلمداد می‌شود. اما نکته شایان توجه این است که حرکت خورشید و ماه در آسمان همگون نبوده و در برخی موارد تندتر و برخی اوقات آهسته‌تر می‌شود و گاهی نیز حرکات بازگشتی دارد. بطلمیوس حرکت غیر یکنواخت سیاره‌ها را با اندیشه‌های ارسطویی که بیان‌گر حرکت دایره‌ای یکنواخت بودند، هماهنگ نمود و بیان

دیگری مانند خسوف و کسوف که تحت تأثیر وضعیت افلاک است، در پدیده‌های روی زمین تأثیری آشکار دارند، پس هر حادثه سماوی هم می‌تواند منجر به وقوع حوادثی در کره زمین شود و این مسأله تقریباً مورد اذعان تمامی اهل نجوم است و اگر تأثیر پدیده‌های جسمانی بر امور نفسانی هم به مقدمات بالا اضافه شود، اعتقاد به نحوس یا سعدی ایام جای تأمل بسیار می‌یابد و البته این مسأله در آموزه‌های دینی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. شاهد مثال آن، مبادرات بعضی از حکما به آموختن و آموزش آن‌هاست، با این که به طور عموم به احکام شریعت نیز در این خصوص واقف بوده‌اند. خواجه طوسی خود یکی از این بزرگان است. خواجه، فیلسوفی توانا و متکلمی نام‌دار و با فقه و فقا‌هت نیز آشنا بود؛ او از جمله کسانی است که به مسأله نجوم و سعد و نحس ایام پرداخته است.

عنایت خواجه در تبیین سعد و نحس ایام تنها مبنای علمی او نبود بلکه وی آشکارا و با تکیه بر مبانی فلسفی که عموماً برگرفته از حکمت سینوی است، سعی داشت تا توجیهی عقلانی نیز برای آن فراهم سازد. هرچند که در عالم سیاست،

می‌کرد که سیارات محیط اپی سیکل (محیط دایره‌ای کو چک‌تر) با قرارگیری مرکزشان بر روی دایره بزرگ‌تر (دایره راهبر) به دور زمین می‌گردند (گرمان، ۱۳۶۷: ۹۱).

در چنین بطلمیوسی منطقه‌ای به نام دایره البروج وجود دارد. دایره البروج^۱ آسمان را به ۱۲ قسمت ۳۰ درجه‌ای، تقسیم کرده‌اند و در مدار اختران، هر قسم را «برج»^۲ نامیده‌اند و هر بخش آن به نام یکی از صورت‌های فلکی، نام گذاری شده است. صورت فلکی به گروهی از ستاره‌ها گفته می‌شود که در تجسم انسان شکل و پیکربندی مشخصی را تشکیل داده باشند، نظیر پیکره جانوران که نام آن برج را به نام صورت آن جانور نامیده‌اند (مصفا، ۱۳۵۷: ۷۹). در هر برجی برخی ستاره‌ها و به اصطلاح ثوابت^۳ گرد آمده‌اند، ۱۲ مورد

آن‌ها در منطقه دایره البروج قرار دارند و نسبت به صور فلکی دیگر شناخته شده‌تر هستند که به ترتیب نام این برج‌ها: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو و آخر آن‌ها حوت است (میتون، ۱۳۶۵: ۳۹-۴۱). در حقیقت، صور فلکی در فرهنگ‌های گوناگون حضور داشته‌اند و طی گذشت زمان تغییراتی هم در تقسیم‌بندی، تعداد و نام گذاری آن‌ها صورت گرفته است (مصفا، ۱۳۵۷: ۸۰). با توجه به عقاید گذشتگان و ستاره‌شناسان برای هر یک از افراد که در هر کدام از برج‌ها تولد یافته‌اند، خصوصیات و ویژگی‌هایی ذکر شده است که نشان‌دهنده خصوصیات افرادی است که در آن ماه متولد شده‌اند. البته این مسأله در نجوم امروز تا حد زیادی منسوخ شده است.

۱. منطقه البروج کمربند یا نواری از صورت‌های فلکی است و به طور کلی مسیر حرکت ظاهری خورشید در میان ستارگان را که حدود و اندازه‌های خاصی را در مدار خورشید دارند، منطقه البروج می‌نامند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱). و امتداد این دسته از صور فلکی به سبب آن که در مسیر خورشید، ماه و سیارات هستند از اهمیت زیادی برخوردارند. اگر زمین را در مدار خود به گرد خورشید مجسم کنیم به نظر می‌رسد ستارگان صورت‌های فلکی منطقه البروج آن را احاطه کرده‌اند و از بین صورت‌های فلکی قدیمی ۱۲ تای آن برای مردم شناخته شده است و این

۱۲ تا به منطقه البروج تعلق دارند که هر یک از آن‌ها را «برج» می‌نامند (میتون، ۱۳۶۵: ۴۰-۴۱).

۲. برج به معنی قصر و حصار عالی و خانه و جمع آن بروج و ابراج است و در اصطلاح نجومی، قوسی است در منطقه بروج و هر برج فلکی نماینده ۳۰ درجه حرکت خورشید بر دایره البروج است و هر بخش آن به اسم یکی از صورت‌های فلکی نام گذاری شده است (مصفا، ۱۳۵۷: ۷۹).

۳. مراد، کواکب ثابت نسبی است چون نسبت به زمین، بسیار آهسته حرکت می‌کنند و مانند ثابت می‌مانند.

حرکت ستارگان بر زمین و موجودات زنده از جمله انسان، نفس و بدن او بحث می‌شود. از آنجا که دانستن احکام نجوم مبتنی بر شناخت علم نجوم است، بسیاری از دانشمندان ما و از جمله خواجه نصیرالدین طوسی با شناخت کامل بر علم نجوم و هیئت وقت، مبادرت به صدور احکام نجوم نیز می‌نمودند. با این که خواجه طوسی معتقد بود قرار گرفتن افلاک در رفتار و منش انسان‌ها اثر دارد و این مسأله در علوم تجربی تا حدودی پذیرفته شده است اما به زعم وی از همین مسأله هم می‌توان تبیین فلسفی داشت.

همان‌طور که پیشتر گفتیم، خواجه طوسی در تبیین فلسفی تأثیر افلاک بر نفوس، آشکارا از اندیشه‌های ابن سینا بهره برده است. این ادعا در توضیح تبیین فلسفی وی از تأثیرات فلکی بر نفوس آشکار می‌شود.

۱-۱-۱. تبیین فلسفی خواجه طوسی از تأثیر افلاک بر نفوس

نظر به این که بخش فلسفی تبیین خواجه از تأثیرات فلکی، بیشتر مربوط به بحث نفس و جسم می‌شود و از آنجا که افلاک و ستارگان هم از مصادیق جسم هستند، اگر تأثیرگذاری آن‌ها بر جسم انسان و همچنین

در نجوم قدیم، برج‌ها دارای خانه‌هایی هستند و سیارات در منطقه البروج را خانه برج‌ها نام نهاده‌اند که تعداد آن‌ها ۱۲ برج است. با توجه به احکام نجوم، این خانه‌ها بین هفت سیاره تقسیم شده و عبارتند از: ۱- خانه آفتاب: برج اسد، ۲- خانه ماه: برج سرطان، ۳- خانه زحل: برج جدی و دلو، ۴- خانه مریخ: برج حمل و عقرب، ۵- خانه زهره: برج ثور و میزان، ۶- خانه عطارد: برج جوزا و سنبله، ۷- خانه مشتری: برج قوس و حوت (مصفا، ۱۳۵۷: ۲۵۶).

۱-۱. خواجه نصیرالدین طوسی و ستاره‌شناسی

ستاره‌شناسی نزد عالمان مسلمان با نام‌های علم نجوم، علم التنجیم، صناعه النجوم و علم هیئت شناخته شده و در دسته علوم عقلی طبقه‌بندی شده است. این علم به دو بخش علم هیئت و علم احکام نجوم قابل تقسیم‌بندی است؛ علم هیئت، علمی است که در آن به ترتیب قرار گرفتن ستارگان، رصد ستارگان و سیارات، انواع بروج و شناختن ترکیب افلاک و ساخت ابزار نجومی، پرداخته می‌شود (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۰۱) و در علم احکام نجوم، از هنر پیش‌گویی از احوالات آینده و تأثیر

خواجه در بحث نفس، کاملاً سینیوی است و او با این دستمایه، به سعد و نحس ایام پرداخته است.

۲. نفس در حکمت سینیوی

از نظر ابن سینا و شارحان او، لفظ نفس، مشترک است میان نفوس ارضی و سماوی (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۵۵)؛ به اعتقاد شیخ الرئیس، قوت هایی که در اجسام موجود است و از آن‌ها افعال پدید می‌آید دو قسم هستند: یکی آن که افعال صادر از آن‌ها به قصد و اختیار می‌باشد که در این صورت نیز دو قسم می‌شود:

۱- گاهی قصد شخص، سوی یک چیز است که در آن صورت، آن را نفس فلکی می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۵۵) بدین معنا که نفوس فلکی با توجه به تعریف نفس از کمالات اولیه اجسام آلی هستند، ولی افعال حیاتی که از آن‌ها صادر می‌شود، بالقوه نیست بلکه همیشگی و دائمی است (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۴۵).

۲- آن است که نفس قصد های بسیار و اختیار های مختلف دارد و جهت افعال او متفاوتند که این را نفس حیوانی می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۵۵).

به تبع آن بر نفس محرز گردد، در آن صورت می‌توان ادعای تأثیر افلاک بر روان انسان‌ها و نوع تأثیر آن‌ها را مورد مطالعه و تحقیق قرار داد و در حقیقت می‌توان ادعا کرد که این فعل و انفعالات، هم روی جسم و هم روی نفس اثر گذار است و چون این تأثیرها توسط قوای نفس اعمال می‌شود، به نظر می‌رسد توضیح مختصری دربارهٔ نفس و قوای آن و جسم و اقسام آن برای تبیین فلسفی ضروری باشد و نیز چون در هیئت قدیم برای افلاک، جسم و نفس قائل بوده‌اند این مسأله نیز اقتضا می‌کند که از تأثیر پذیری نفس از فعل و انفعالات جسم و متقابلاً تأثیر پذیری جسم از نفس و نحوهٔ ارتباط بین آن‌ها سخن بگوییم؛ بخشی از این تأثیرها را در علم هیئت جدید نیز می‌توان مورد استناد قرار داد، اما نظر به اینکه در سنت جاری زمان خواجه طوسی، هیئت بطلمیوسی مورد عنایت بوده، از طرح نظر هیئت جدید صرف نظر می‌کنیم و با تکیه بر اینکه خواجه طوسی به رابطهٔ تصرفی و تدبیری نفس و جسم قائل بود (رک: پهلوانیان، ۱۳۷۸: ۷۹)، موضوع نفس را پی می‌گیریم.

همان‌طور که گفتیم تبیین فلسفی

و از آنجا که حکما قائل به نفوس سه گانه ارضی و نفوس فلکی هستند و برای نفوس ارضی به تفکیک، قوایی را ذکر کرده‌اند، توضیح مختصری از آن‌ها می‌تواند به مطلوب ما در این مقال کمک کند:

۲-۱. تبیین مسئله با محوریت قوای نفس

در این بخش از قوای متعدد نباتی و حیوانی و نقش آن‌ها در تأثیرپذیری افلاک سخن می‌گوییم:

الف) قوای نفس نباتی

حکمای مسلمان و از جمله شیخ‌الرئیس سه قوه برای نفس نباتی تعریف کرده‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی نیز همین تقسیم‌بندی را در شرح اشارات برای نفس نباتی پذیرفته است (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۴۰۵-۴۱۱).

۱- **قوه غذایه:** قوه‌ای که اجزای تحلیل‌رفته گیاه را می‌سازد و مواد خارجی را جذب می‌کند (نیکزاد، ۱۳۸۲: ۱۰۷)؛ به بیان دیگر، غذایه قوه جبران‌کننده اجزای از دست‌رفته گیاه است (سعادت‌مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۶۵). شیخ‌الرئیس در ادامه تکمله‌ای که بر نمط دوم/اشارات زده است

می‌گوید: «اما حرکات حفظ‌البدن و تولید فیه تصرفات فی الماده الغذاء» (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۴۰۴)، و خواجه در شرح خود بر آن می‌گوید که مراد شیخ، حرکات منسوب به نفس نباتی است که افعال مختلف را انجام می‌دهد، بدون اراده (همان: ۴۰۵) و با بیان این جمله شیخ که فرموده است: «لتحال الی المشابهه سدالبدل ما یتحلل» (همان: ۴۰۵) آن را اشاره به غایت فعل قوه غذایه دانسته است و در ادامه به قوه دیگری برای نفس نباتی اشاره دارد که آن منمیه است.

۲- **قوه منمیه:** قوه‌ای است که رشد و نمو گیاه یا حیوان و یا انسان به وسیله آن انجام می‌گیرد (نیکزاد، ۱۳۸۲: ۱۰۸)؛ در حقیقت جسمی که این قوه در آن وجود دارد به واسطه جسمی که شبیه جسم مورد رشد است، تأثیری را در سه جهت طول و عرض و عمق به طور متناسب می‌افزاید تا این که به کمال رشد خود برسد (سعادت‌مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). خواجه طوسی در شرح بر اشارات این بیان شیخ را که می‌گوید: «و لتکون مع ذلک زیاده فی النشو علی تناسب مقصود محفوظ فی اجزاء المغتذی فی الاقطار یتم بها الخلق» (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۴۰۷)، اشاره به غایت

فعل قوه منمیه دانسته است و این بیان شیخ که فرموده: «او لیختزل من ذلک فضل یعد ماده و مبدأ لشخص آخر» را اشاره به قوه دیگر نفس نباتی یعنی قوه مولده می‌داند.

خواجه بعد از اشاره شیخ که «حرکات حفظ بدن و تولید آن را از تصرفات در ماده غذا دانسته است» چنین بیان می‌دارد که اشاره شیخ به حرکات، منسوب به نفس نباتی است که افعال مختلف را بدون اراده انجام می‌دهد، همچنین اشاره به قوایی است که مبادی آن افعال هستند که اطباء از آن تعبیر به قوای طبیعی می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵/۲: ۴۰۵) و در ادامه آن تصریح می‌نماید که تأثیر و افاضه نفس هم به حسب قرب و بُعد مزاج‌ها به اعتدال است (ابن سینا، ۱۳۷۵/۲: ۴۰۵) و در این تصریح مبنای خواجه طوسی بر تأثیر افلاک در ترکیبات عناصر و بالتبع در شکل‌گیری مزاج‌ها و متعاقب آن تأثیر متقابل مزاج بر نفس و نفس بر مزاج کاملاً هویدا می‌شود و این خود زمینه را برای توجیه سعد و نحس، حتی در حد نفس نباتی مهیا می‌سازد؛ یعنی اگر اوضاع فلک چنان باشد که امکان بهینه‌ای را برای ترکیب فراهم سازد (البته ترکیبی که امکان تعلق نفس نباتی را برای آن فراهم می‌سازد)

در آن صورت نبات مثمر و کاملی را سبب می‌گردد و در غیر این صورت جسم نبات و نفس نباتی آن دچار کلال و نقص خواهد شد که به نظر نگارندگان با کمی مسامحه می‌توان آن دو حالت را برای گیاه، سعد و نحس خواند و البته این دو حال می‌تواند برای نفس حیوانی و انسانی هم صادق باشد با این تفاوت که در نفس انسانی، وقوف به علل سعد و نحس و اختیار به تغییر آن‌ها وجود دارد اما در مورد نفس نباتی چون فعل‌های مختلف برخاسته از انواع ترکیب و امزجه، چنان که خواجه طوسی فرموده است «من غیر اراده» است، نمی‌توان به ضرس قاطع چنین گفت! اما این که در مورد حیوان از دیدگاه خواجه طوسی - که البته برگرفته از آراء شیخ‌الرئیس است - سعد و نحس چگونه توجیه می‌شود، پس از بیان قوای نفس حیوانی، سخن خواهیم گفت.

۳ - **قوه مولده:** قوه‌ای است که رأس قوه نباتیه است؛ زیرا اولین بار قوه مولده است که ساخت، اندازه و شکل‌دهی موجود نباتی را بر عهده دارد و دو قوه دیگر، یعنی قوه غاذیه و قوه نامیه در خدمت آن هستند. این قوه، تولید مثل را بر عهده دارد و قوه‌ایست که بخشی از جسم

می‌شوند. بر اساس این تقسیم، قوای مدرکۀ باطنی پنج قوه هستند (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۵).

قوایی که صرفاً مدرک هستند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- قوه‌ای که مدرک صورت است، حس مشترک نامیده می‌شود که صورت تمام محسوسات ظاهری حاصل شده توسط حواس پنج‌گانه به آن جا رفته و توسط آن ادراک می‌شوند.

۲- قوه‌ای که درک معانی جزئی می‌کند. این قوه را وهم یا متوهمه نامیده‌اند و معانی وهمی توسط این قوه ادراک می‌شوند (همان: ۱۳۵).

قوایی که کمک‌کننده در ادراک و معین آن هستند، به ترتیب در ذیل نام برده می‌شوند:

۱- قوه‌ای که حس مشترک را در حفظ صور یاری می‌کند، خیال یا مصوره نامیده‌اند که به تعبیری می‌توان آن را خزانه یا بایگانی حس مشترک نامید.

۲- قوه‌ای دیگر که هم در صور و هم در معانی جزئی مدرکات تصرف می‌کند، متصرفه است. این قوه را از حیثی که قوه وهم و خیال از آن استفاده می‌کنند، متخیله و در انسان از حیثی که قوه عقل از آن

نباتی را جدا می‌کند و سپس به کمک اجسام دیگری که شبیه جسم مذکور هستند بر روی جسم کارهایی نظیر تخلیق و تمزیج انجام می‌دهد، به طوری که شبیه بالفعل آن جسم می‌شوند (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

ب) قوای نفس حیوانی

حکما، قوای نفس حیوانی را به دو دسته کلی (محرکه و مدرکه) تقسیم کرد:

محرکه / شوقیه: این قوه بر دو قسم است؛ محرکه آن است که باعث انگیزه حرکت می‌شود و انگیزه حرکت را در فاعل ایجاد می‌کند (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

محرکه / فاعلی: قوه‌ایست که انجام‌دهنده و فاعل حرکت است و جایگاهش در اعصاب و عضلات و کارش نیز تحریک عضلات است (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۸: ۱۳۶-۱۳۷).

قوای مدرکۀ حیوانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای مدرکۀ خارجی که همان حواس پنج‌گانه‌اند و قوای مدرکۀ داخلی که حواس باطنی‌اند و به قوایی که صرفاً مدرک هستند و قوایی که کمک‌کننده در ادراک هستند تقسیم

استفاده می‌کند، متفکره می‌نامند.

۳- قوه‌ای که یاری‌کننده و هم در حفظ معانی است، حافظه یا ذاکره نامیده می‌شود (سعادت‌مصطفوی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

ابن‌سینا در *الاشارات* ذیل عنوان «اشاره» مطلبی را ذکر می‌کند که خواجه طوسی برداشتش از آن حرکات منسوب به نفس حیوانی است. شیخ می‌گوید: «و اما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵/۲: ۴۱۱).

خواجه در توضیح نظر شیخ بر این اعتقاد است که منظور شیخ از حرکات اختیاریه، حرکات منسوب به نفس حیوانی است (که پیشتر راجع به قوای آن بحث کردیم) که افعال مختلفش را با اراده انجام می‌دهد و این افعال نیز دارای مبادی‌ای هستند که همچون نفس نباتی، بعضای بازگشت به طبیعت دارند و بعضی نیز از نفس مدرک و محرکی سرچشمه می‌گیرند که نفس حیوانی خوانده می‌شود. نفس حیوانی از نظر قاطبه حکمای مسلمان، دارای قوای نفس نباتی نیز است (سعادت‌مصطفوی، ۱۳۷۸: ۴۱۱) و همه آن‌چه درباره اعتدال و امتزاج جسم نباتی برای قبول آن نفس و تأثیر آن بر تعیین فعل و انفعالات نباتی گفته شد، در مورد

نفس حیوانی هم می‌توان گفت با این تفاوت کلی که نفس حیوانی اگرچه جسم حیوانی را در اختیار دارد اما افعال او با اراده او صورت می‌گیرد، اراده‌ای که او را قادر به فعل یا ترک می‌سازد و انسان هم از آن حیث که حیوان است، می‌توان گفت همه این‌ها در مورد او هم صادق است؛ همچنین برای انسان، علاوه بر قوای نباتی و حیوانی، قوه دیگری قائلند که از آن به «قوة نطق» یا عقل تعبیر می‌شود و مجموعه این نفوس همان است که در بیان شیخ‌الرئیس تحت عنوان واحد نفوس ارضی به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف می‌شوند که تغذی، نمو، تولید، ادراک، حرکت ارادی و نطق، در نفس انسانی تماماً خود را نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵/۲: ۲۹۰-۲۹۱).

بنا به شرح خواجه، شیخ‌الرئیس بعد از بیان مستوفایی که در توضیح نفوس سه‌گانه ارضی می‌کند، به تعریف نفوس فلکی می‌پردازد و قید ادراک کلیات را که بالفعل حاصل باشد، وجه ممیزه آن دانسته، می‌گوید: «والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فتتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي: ذى ادراك و حركة تتبعان تعقلاً كلياً بالفعل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵/

۲: ۲۹۱) که ما در ادامه به آن (به عنوان یکی دیگر از مبانی نظری خواجه طوسی در بحث سعد و نحس ایام) خواهیم پرداخت، اما قبل از آن باید گفت، خواجه طوسی همانند شیخ با قول دو گانه نفس و بدن در خصوص انسان نیز این تأثیر متقابل را پذیرفته است تا بتواند به تحکیم مبانی خود در اعتقاد به سعد و نحس ایام بپردازد؛ همان‌طور که درباره دو گانه نفس و جسم فلکی این باور را تسری می‌دهد.

خواجه طوسی در شرح خود بر اشارات در توضیح این سخن شیخ که فرموده: «فاذا احسست بشی من اعضائك شیئاً، او تخیلت، او غضبت، لقت العلاقة الّتی بینها و بین هذه الفروع هیئه فیک حتی تفعل بالتکرار اذ عاناً ما؛ بل عاده وخلقاً یتمکنان من هذا الجوهر المدبّر تمکن الملکات» (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۳۰۷)، می‌گوید: قول شیخ، بیان کیفیت تأثیر نفس از بدن است. به اعتقاد او، افعالی که شیخ آن‌ها را ذکر کرده است، موجب آن می‌شوند که در نفس هیئت ایجاد شود که آن‌ها را کیف نفسانی می‌نامیم که یا سریع‌الزوال و حال نامیده می‌شوند و یا بطئی‌الزوالند و ملکه خوانده می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۳۰۷).

در بیان شیخ‌الرئیس، عکس تأثیر بالا هم در خصوص نفس انسانی رخ می‌دهد: «و كما يقع بالعکس فأنه کثیرا ما یتبدی فتعرض فیه هیئه ما عقلیه فتنتقل العلاقة من تلک الهیئه اثرا الی الفروع، ثم الی الاعضاء...» (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۳۰۷)؛ خواجه به تصریح، این را کیفیت تأثیر بدن از نفس می‌داند و بلافاصله به قول شیخ در اشارات استناد کرده و بر این باور می‌رود که این انفعالات و ملکات گاهی اقوی و گاهی اضعف است و انسان‌ها به حسب آن‌ها مختلف می‌گردند و به حسب این شدت و ضعف در اخلاق فاضله و رذیله هم متفاوت می‌شوند: «و بحسب تلک الشده و الضعف یتفاوتون فی اخلاقهم الفاضله و الرذیله فیکون بعضهم اشد و الضعف استعداداً للغضب، و بعضهم للشهوه، و کذلک فی سائرها» (ابن سینا، ۱۳۷۵/ ۲: ۳۰۷).

خواجه طوسی با قبول تسری این تأثیر به اموری غیر از غضب و شهوت که از آن تعبیر به «کذلک فی سائرها» کرده است راه را برای توجیه سعد و نحس ایام هموارتر ساخته و آن را مبنای اعتقاد خود به سعد و نحس دانسته است، اما همین اندازه برای چنین اعتقادی کفایت نمی‌کند

وابستگی و انس و الفت بینشان است به حکم مجاورت، صفات یکی از این دو بر دیگری سرایت می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶/۱: ۲۶۳).

در حقیقت، بین نفس و بدن همواره فعل و انفعال وجود دارد و هر کیفیت نفسانی که در نفس شکل می گیرد، اثر آن به بدن نیز منتقل شده و آن را متأثر می کند و عکس این هم اتفاق می افتد. ابن سینا درباره کیفیت تأثیر نفس بر بدن یا تأثیر بدن بر نفس می گوید: چون انسان چیزی را به وسیله یکی از حواس ظاهری احساس کند یا در خیال خود آورد یا گاهی اگر خشمگین شود علاقه و پیوندی که میان نفس و قواست، هیئتی را در نفس پدید می آورد، بدین ترتیب حالات بدن و بدنات از نشاط و عذاب و خوشی و بدی در نفس تأثیر کرده و به وسیله همین انفعال بدنی، نفس نیز متأثر و منفعل خواهد شد و این هیئتی که به مشارکت بدن در نفس و به وسیله قوای مختلف حاصل می شود، مادامی که زودگذر و سریع الزوال باشد آن را حال می گویند و وقتی حال تکرار شود، برای او ملکه می شود (ابن سینا، ۱۳۷۶/۱: ۱۷۰-۱۷۱). او احوالی را که برای نفس به مشارکت بدن حاصل می شود چند قسم

بلکه در سعد و نحس از نظر او دو گانه نفس و جرم فلک و بعد از آن، تأثیر و تأثر آن دو گانه بر این دو گانه باید تبیین شوند تا مبانی فلسفی و منطقی سعد و نحس ایام فراهم آیند.

۲-۲. تبیین مسئله با محوریت رابطه نفس و بدن

با این که پیشتر، کمی راجع به رابطه نفوس با اجرامی که تحت تدبیر آنهاست سخن گفتیم، اما باز بر سر سخن بازمی گردیم و بر این امر تأکید می کنیم که ابن سینا و شارحان او معتقد بودند نفس از بدن انفعال می پذیرد و بدن نیز از نفس؛ به دلیل شدت ارتباطی که بین نفس و بدن است، احوال بدن مانند شادابی و یا خستگی آن و کیفیت مزاج در نفس اثر می گذارد و به سبب تأثیرهای ایجادشده مانند خستگی، نفس نمی تواند فعالیت بهینه را تدبیر کند؛ چون ابزار ندارد و متقابلاً کلال نفس به کلال بدن منجر می شود. برای مثال، زمانی که نفس و روح انسان متوجه ادراکاتی است، چیزهایی برایش پیش می آید که آثار آن در بدن هویدا می شود؛ پس این دو، هر یکی بر دیگری اثر می گذارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶/۱: ۱۶۱) و این تأثیر و تأثر از این روست که بین نفس و بدن علاقه و ارتباط است و چون نهایت

است، می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت تصورات و حالات و خیالات انسان‌ها، موجب تغییراتی در بدن می‌شود، همان‌طور که تغییرات بدن انعکاسی بر روی نفس دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ / ۱: ۲۶۲-۲۶۳).

نظر به تأثیر بدن بر نفس، اهمیت امر مرکب از اجسام و نحوه ترکیب آن‌ها در کانون توجهات قرار می‌گیرد، زیرا امر مرکب بسته به نوع ترکیب خود می‌تواند متضمن نوع خاصی از اثر باشد. این امر به طور مشخص، خود را در ترکیب‌های شیمیایی نشان می‌دهد. در ترکیب‌های شیمیایی، نوع عناصر، درصد ترکیبی آن‌ها، فشار، دما و عواملی از این قبیل در این که چه ماده‌ای با چه اثری ایجاد شود نقش تعیین‌کننده دارند. این مسأله از دید خواجه طوسی نیز پنهان نمانده است. با این که او در مقام یک شیمی‌دان عمل نکرده است، اما در شرح خود بر نمط چهارم / اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵ / ۳: ۲۴) ذیل یکی از بحث‌های آن نمط، به سه نوع از ترکیب‌ها اشاره می‌کند که یکی از آن‌ها جمع جبری آحاد است؛ یعنی «شی مع شی» و دیگری ترکیبی با عنوان «شی لشی مع شی» و سومی هم ترکیب «شی من شی

کرده است، بعضی بالذات برای بدن و بعضی بالذات برای نفس است مانند شهوت، غضب و حزن ... (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۷۱).

از نمونه‌هایی که می‌شود تأثیر فعل و انفعالات مذکور را در نفس و بدن بیان کرد این است که گاهی بدن دچار آسیب شده و توانایی انجام کاری را ندارد، در این صورت نفس هم آزرده می‌شود و حالت افسردگی و ناراحتی برای انسان ایجاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۶۸).

از نمونه‌های دیگر تأثیر و تأثر نفس و بدن، مطلبی است که ابن سینا آن را در کتاب قانون بیان می‌دارد. او می‌گوید آنچه چشم می‌بیند، در روح نیز اثر می‌گذارد. شیخ‌الرئیس در همین کتاب نظرش به این حقیقت است که حتی در هنگام انعقاد نطفه، حالات پدر و به خصوص مادر در صفات نطفه خیلی اثرگذار است (ابن سینا، ۱۳۷۶ / ۱: ۱۷۱).

با توجه به تجربه عینی می‌توان گفت، گاهی تصورات نفسانی، امور طبیعی را برمی‌انگیزد و می‌شوراند، مثل زمانی که کسی ناراحت و غمگین است و بر اثر این ناراحتی، صورتش چنان برافروخته می‌شود که اطرافیان را متوجه اتفاقی که افتاده

سعدی و نحسی، امور خرافی‌اند اما امروزه حداقل برای کسانی که امکانات علمی بیشتری را در اختیار دارند، دلایل علمی این تأثیر پوشیده نیست و ما پیش از آن که به طرح دیدگاه خواجه پردازیم، ذکر دلایل علمی را خالی از لطف نمی‌دانیم.

۳. تبیین علمی از عوامل تأثیرگذار بر سعدی و نحسی ایام

نمی‌توان انکار کرد که سعدی و نحسی ایام از عواملی چند متأثرند، از جمله ایده‌های خرافی افراد یا باورهای دینی آنان و یا اوضاع و احوال طبیعی اجسام که به گمان خواجه طوسی، بخش اعظمی از صعود و یا نحوس ایام تابع اوضاع فلکی است. ولی می‌توان گفت این بینش برگرفته از یک اصل فلسفی است و آن این که اجسام سماوی روی نفس خود و روی جسم عنصری و به تبع روی نفوس ارضی تأثیرگذارند و این تأثیرات روی جسم از نحوه قرار گرفتن اجسام فلکی حاصل می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت از علم به سبب، علم به مسبب حاصل می‌شود، یعنی اوضاع فلکی می‌تواند سبب باشد برای سعدی و یا نحسی ایام و چون اطلاع از سبب‌ها می‌تواند اطلاع از مسبب‌ها را باعث شده، بنابراین امر پیش‌بینی میسر

مع شیء که در ترکیب اخیر، تأثیر ترکیب به خوبی هویدا است. گرچه در ترکیب از نوع دوم هم ما اثری از آن ترکیب را می‌بینیم، در ترکیب آخر که مثال آن از قبیل ترکیب‌های شیمیایی است هم عناصر به کار رفته در ترکیب اهمیت دارند و هم خود ترکیب؛ زیرا عناصر و میزان درصد آن‌ها با عامل‌های واکنش شیمیایی نظیر دما، غلظت و کاتالیزور تعیین می‌کنند چه مرکبی ایجاد شود و نوع مرکب تعیین می‌کند که چه اثری ایجاد شود که اگر این امر مرکب، فی‌المثل بدن در خدمت نفس باشد، دقیقاً می‌توان ادعا کرد که بخش عناصر و نوع ترکیب‌های آن به اجرام (اعم از جسم در اختیار نفس انسانی یا جسم در اختیار فلک) مربوط است و فعل و انفعالات آن‌ها هم تابع قوانین طبیعی است، چه طبیعت ارضی و چه طبیعت سماوی. این امری نیست که حتی بر علوم تجربی پوشیده باشد. اجرام سماوی و اجرام زمینی در یک دوره فعل و انفعال متقابلی قرار دارند و این امر هم مغفول عالمان تجربی نیست. بنابراین برای خواجه طوسی که خود از متعاطیان علم تجربی بوده است امر بعیدی نیست اگر قائل به سعدی و نحسی ایام باشد، هر چند گمان غالب این باشد که

بین آن‌ها می‌شود که بر زمین و به تبع، بر انسان تأثیر گذار است. با توجه به این فرمول نیوتنی ($F=k(m_1m_2)/r^2$) که نیروی بین اجرام با جرم آن‌ها تناسب داشته و با مجذور فاصله نسبت عکس دارد، با افزایش فاصله بین اجرام (افلاک) نیروی وارده که هر جرمی (فلکی) به دیگری وارد می‌کند، کاهش می‌یابد و با کاهش فاصله، نیروی مذکور افزایش می‌یابد (هالیدی، ۱۳۸۸/۱: ۳۳۴).

بنابراین نیروی وارده به انسان که جزئی یا جرم کوچکی از زمین است نیز نوساناتی داشته و بر ویژگی‌های جسمی و روانی وی مؤثرند. از طرفی کم و یا زیاد بودن فواصل و نیز کشش و یا جاذبه بین اجرام سبب تغییر در شرایط اقلیمی و آب‌وهوایی و جوی روی سطح اجسام شده و تغییرات مهمی را در شرایط زیستی و روانی انسان و سایر اجسام و اشیا پدید می‌آورند.

باز تاب این مسأله علمی در قول فیلسوفان به تأثیر متقابل جسم و نفس تعبیر می‌شود و اگر باور به چنین تأثیری که در فلسفه مورد پذیرش است، داشته باشیم، آن‌گاه این ادعا که فی‌المثل آفتابی بودن یا

می‌شود، آن‌چنان که خواجه طوسی به دلیل اشرافی که در این موضوع داشته، توانسته بسیاری از پیش‌بینی‌ها را انجام دهد.

دلیل دیگری که می‌توان بر اساس آن، تأثیر افلاک بر سعد و نحس ایام و به‌ویژه نفس انسان را پذیرفت، دلیلی علمی و فیزیکی است. در علم فیزیک گفته می‌شود حرکت سیارات و افلاک و نیز وجود فاصله‌های مشخصی که بین آن‌هاست، سبب ایجاد نیروها و میدان‌هایی از نوع الکتریکی و مغناطیسی می‌شود که بر اشیا و اجسام روی زمین تأثیر گذارند. امروزه این امر علمی، انکارناپذیر است و در حقیقت ما حتی با فرض منسوخ شدن هیئت بطلمیوسی و ظهور هیئت جدید هم می‌توانیم از این مسأله دفاع کنیم. از جمله این نیروها، نیروی کوریولیس^۱ است که سبب انحراف از حرکت مستقیم اجسام متحرک می‌شود که این نیرو بر گردش چرخشی سیارات حاکم است (Atam, ۱۹۹۰: 413).

در علم فیزیک، همچنین اعتقاد بر این است که کم و زیاد شدن فاصله بین سیارات سبب افزایش و یا کاهش نیروی

1. Coriolis effect.

ابری بودن هوا می تواند تأثیر روانی و نفسانی خود را بر شادابی و نشاط و یا غم و اندوه داشته باشد، خود را نشان دهد. هر چند به راحتی نمی توان ادعا کرد که دقیقاً کدام پدیده سماوی، کدام پدیده ارضی را به طور مشخص تحت تأثیر خود دارد تا فرد بتواند با علم به آن به پیش گویی یا پیش بینی بپردازد، بلکه فقط می توان گفت عناصری که در عوالم دیگر هستند، نوعشان و فعل و انفعالشان می توانند در نفس ما اثر گذار باشند و از آنجایی که این تأثیرها مطلوب و یا نامطلوب باشند، در نتیجه می توانیم با توجه به مطلوب و نامطلوب بودنشان آن ها را متصف به سعد و نحس نماییم و در واقع بگوییم سعد و نحس عارض بر نفس می شود.

۴. تبیین جهان شناختی از تأثیر نفوس فلکی بر نفوس ارضی

همان طور که پیشتر اشاره شد، حکما برای افلاک نیز قائل به نفس بوده اند، با این تفاوت که نفسی که در آن ها وجود دارد تغذیه نمی کند و نمی خوابد و ... و از این حیث می توان گفت نفوس فلکی نفوس حیوانی نیستند، چه از نظر داشتن قوای ادراکی و چه از نظر تأثیر گذاری. در واقع

نفس فلکی همان نفس ناطقه است (فخر رازی، ۱۴۱۰/ ۱: ۱۱۱)؛ به اعتقاد حکما از میان آثار حیات فقط ادراک و حرکت در نفوس فلکی یافت می شود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۴۶). خواجه طوسی در کتاب شرح اشارات ابن سینا در توضیح و تبیین نفس فلکی، که آن را دارای تعقل کلی دائم و بالفعل دانسته اند، معتقد است به تبع این تعقل کلی، ادراکی جزئی نیز در نفس فلک پدید می آید که به حرکت آن منجر می شود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۴۶)، در نتیجه می توان گفت حرکت دورانی افلاک سماوی ناشی از وجود نفوس فلکی است (حقانی، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

در فلسفه ابن سینا، نفوس فلکی به منزله موجودات مجردی که (بر خلاف عقول) در فعل و تأثیرشان نیاز به جسم دارند، مورد بحث قرار گرفته اند؛ اهمیت بحث درباره این وجودها، فقط به دلیل جایگاهشان در فلکیات قدیم نیست؛ در حقیقت نظریه ابن سینا درباره نفوس فلکی، یکی از خاستگاه های حکمت مشرقی اوست که باور به آن ها، راه را برای بعضی از آموزه های دینی نیز باز می کند زیرا به اعتقاد وی شناخت نفوس فلکی به نحوی

بر خودشناسی ما نیز تأثیر گذار است، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد با شناخت نفوس فلکی، خودشناسی ما نیز متحول می‌شود (رحمتی، ۱۳۸۸: ۶).

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، نفوس فلکی قبل از آن که بخواهند و یا بتوانند بر نفوس ارضی تأثیری بگذارند و خودشناسی انسان را نیز از خود متأثر سازند، درگیر رابطه‌ای هستند که با جسم فلکی خود دارند. همان‌طور که در نفوس انسانی چنین است و از این حیث به نظر می‌رسد که منطقاً تأثیرات نفوس فلکی بر نفوس ارضی هم تا حدی تابع تأثیرات نفوس فلکی بر جسم فلکی و برعکس است.

با توجه به مطالبی که پیش از این گفتیم، توضیح مختصری در باب جسم و اقسام آن می‌تواند به تبیین موضوع بحث کمک کند.

خواجه نصیرالدین طوسی مانند بیشتر حکما معتقد است که اجسام منحصر در طبیعی و تعلیمی نبوده بلکه ایشان نوع دیگری از جسم را باور داشتند که به آن جسم فلکی می‌گفتند. به اعتقاد او، اجسام عنصری اجسامی بودند مثل زمین و هر آنچه در آن است که در حقیقت «ما

تحت القمر» خوانده می‌شوند و باور شان بر این بود که در این اجسام خرق و التیام راه دارند و از حالتی به حالتی دیگر درمی‌آیند، اما برخی از اجسام هستند که نه به غلظت اجسام عنصری هستند و نه بساطت هورقلیا را دارند و از لحاظ حجم و مقدار، کم و زیاد نمی‌شوند و تخلخل و تکاثف حقیقی در آن‌ها راه ندارد. پس ماه و ستارگان و هر چه در آسمان است، اجرام فلکی هستند که هیولی چنین اجسامی مقدار معینی از بزرگی و کوچکی را قبول می‌نمایند که دگرگونی و تغییر در آن راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱؛ ۶۱)؛ ابن سینا می‌گوید که ماده و صورت این عالم حادث است؛ همچنین نظر او درباره اجسام فلکی بدین گونه است که اجسام فلکی در ذات و در صفات خود ازلی و ابدی هستند و بدون هیچ سکونی در حرکت یگانه‌اند؛ اما اجرام عنصری از حیث مواد، ازلی و ابدی‌اند ولی صور آن‌ها قابل کون و فساد است و هر صورتی مسبوق است به صورتی دیگر بدون آن که به جایی منتهی شود و همه اجسام ممکن بالذات و واجب بالغیرند و چون علت آن‌ها دوام دارد، آن‌ها نیز دوام دارند (بهشتی، ۱۳۷۴: ۱۸ و ۲۰).

در تبیین حکما، مهم‌تر از حقیقت

دنیا، جسم لطیف فلکی آینه برای صورت‌های موجود در نفس قرار می‌گیرد، زیرا روح بخاری محل ظهور صور مثالی نفس و جسم فلکی به سبب لطافتی که دارد، محل ظهور صور موجود در نفس کلی فلکی و جسم فلکی، لطیف‌ترین بخش عالم جسمانی است و سمت تأثیر گذاری بر مادون خود دارد (میری، ۱۳۹۴: ۴۷).

با توجه به مطالبی که بیان کردیم، بعضی حکما معتقدند بزرگ و کوچک شدن در اجسام فلکی راه ندارد و آن‌ها تغییر نمی‌کنند و بعضی از حکما نیز بر این باورند که اجرام فلکی فقط از خاک تشکیل شده‌اند نه عنصر دیگری و بعضی نیز آن‌ها را از چهار عنصر آب و خاک و هوا و آتش متشکل می‌دانستند و برای آن‌ها مکان مشخص قائل بودند؛ همچنین حکما آن‌ها را دارای حرکت می‌دانستند، حرکتی که قطعاً با فرمان نفوس فلکی آن‌ها صورت می‌پذیرد. به اعتقاد حکیمان، همین حرکت افلاک است که موجب تغییر و تحولات بر روی زمین و حتی انسان می‌شود، مانند خسوف و کسوف و پدیدارهای جوی دیگر. به این ترتیب، می‌توان اعتراف کرد: نفوس فلکی از طریق

جسم فلکی، نقش واسطه‌گری است که افلاک، میان عوالم بالاتر و عالم دنیا دارند، به گونه‌ای که افلاک حلقه وصل عوالم بالا با عالم دنیا بوده و به تعبیر دیگر، واسطه در تدبیر عالم مادون از سوی مبادی عالیه هستند، دقیقاً مانند روح بخاری که حلقه وصل میان نفس و بدن است (میری، ۱۳۹۴: ۴۶).

همان‌طور که گفتیم، با توجه به نظام بطلمیوسی که در آن به وجود نه فلک قائل هستند، حکما و از جمله آنان، خواجه طوسی بر این باور بودند که هر یک از افلاک، هم عقل، هم نفس و هم جسم دارند که بر عالم مادون خود تأثیر می‌گذارند و موجودات « ماتحت القمر »، زمین و موجودات زمینی به شمار می‌آیند. ما انسان‌ها نیز در حقیقت نمونه کوچک شده عالم افلاک هستیم؛ به همین منظور است که می‌گویند انسان عالم صغیر و عالم، انسان کبیر است. مطابق اعتقاد خواجه نصیر، عقل فعال (که همه مقدورات عالم در آن به نحو صور معلوم ثبت و ضبط است) قبل از تنزل در عالم دنیا، صور را در خود دارد (در نفس کلی خود) که به این نفس کلی، فلکی یا لوح محفوظ می‌گویند و در ادامه تنزل مقدرات از ماوراء به سوی

داشته و مدبر آن محسوب می‌شود (سجادی، ۱۳۷۱: ۲۵۷) و نفوس چون قلمروشان فقط در افلاک نیست و در حیات روزانه انسان سهم مهمی را به عهده دارند، از همین رو ارتباط بین نفوس انسانی و فلکی وجود دارد و افلاک یا توسط عقول موجود در خودشان یا به وسیله نفوس و یا اجسام فلکی، حوادث این عالم و از جمله جسم و نفس انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند (سجادی، ۱۳۷۱: ۳۱۸).

علی‌رغم اختلافی که حکما در تعداد افلاک داشته و خواه خود نیز به آن مسأله در شرح اشارات پرداخته است (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۱۲-۲۱۳)، تقریباً اتفاق نظری میان ایشان در تأثیرگذاری افلاک بر مجموعه‌های مادون خود دیده می‌شود و با توجه به اصطلاحات نجومی به کار برده شده در متون منسوب به خواجه، می‌توان ادعا کرد که افلاک سماوی هر یک به نوبه خود در موجودات زمینی اثری خاص دارند. اگر منظور از تأثیر، تأثیرهای طبیعی باشد، در نتیجه می‌توان گفت کائنات در

حرکتی که بر جرم فلکی تحمیل می‌کنند، بر نفوس ارضی (که به نوعی متأثر از جسم عنصری خود هستند) تأثیر می‌گذارند.^۱

۵. سعد و نحس ایام

با دست‌مایه‌ای از مطالب پیشین که بیشتر تبیین فلسفی بودند، می‌توان تلاش‌های خواجه طوسی را در بحث سعد و نحس ایام به شیوه‌ای علمی در بحث‌های نجومی وی (متناسب با زمان حیات او) پی گرفت. خواجه طوسی از مجموع صور فلکی که آن‌ها را در ترجمه صورالکواکب نام برده است (طوسی، ۱۳۵۱: ۷-۹) برای وجود فلک نهم یا همان فلک‌الافلاک و فلک اطلس جایگاه خاصی قائل بود. او این فلک را رابط عالم غیب و معنا با عالم مادی می‌دانست؛ وی همچنین برای افلاک نه‌گانه، به مانند هیئت بطلمیوسی، قائل به دارا بودن عقل، نفس و جرم بود.

به اعتقاد خواجه طوسی، عالم جسمانی اعم از عنصریات و اثیریات متشکل از نه فلک تو در تو بوده و هر فلک بالاتر بر افلاک و عوالم پایین‌تر حاطه

۱. برای آگاهی بیشتر از نفوس فلکی و ویژگی‌های آن ر.ک: رحمتی، ان‌شاءالله (۱۳۸۸)؛ ر.ک: خادمی، عین‌اله، باغخانی، (۱۳۹۳). صص ۷۷-۷۸.

نوع زندگی موجودات زمینی مؤثرند و سعدی و نحسی را با خود به همراه دارند و موجودات زمینی از جمله بدن و به تبع آن نفس نیز از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند. اعتقاد به وجود چنین تأثیری، به یقین با آن‌چه طالع‌بینان و فال‌گویان می‌گویند، تفاوت بسیار دارد، زیرا ادعای طالع‌بینان چیزی فراتر از اعتراف به تأثیر است. ایشان مدعی تشخیص نوع تأثیرند که صحت آن چندان مشخص نیست و به آن‌ها نمی‌توان اعتماد و تکیه کرد. البته فقط طالع‌بینان و فال‌گویان مدعی پیش‌گویی و تشخیص حوادث آینده نبوده‌اند بلکه همان‌طور که پیشتر هم اشاره کردیم، از جمله افرادی که به مسئله سعد و نحس ایام پرداخته و با آن مخالفت نکرده است، خواجه طوسی است. او در کتاب «سی فصل» درباره احوال کواکب و نحس و سعدی آن‌ها سخن گفته است. بیان وی در آن کتاب چنین است:

«زحل و مریخ نحسند؛ زحل نحس اکبر و مریخ نحس اصغر. و مشتری و زهره سعدند؛ مشتری سعد اکبر و زهره سعد اصغر. و عطارد با نحس، نحس باشد و با سعد، سعد. نیرین تثلیث^۱ و تسدیس^۲ سعد باشند و از مقابله^۳ و تربیع^۴ و مقارنه^۵ نحس در رأس سعد است و ذنب و کید نحس» (طوسی، ۱۳۹۶: ۷۷).

با توجه به سخن خواجه طوسی در بیان این مطلب و بررسی‌های انجام‌شده، درمی‌یابیم قاعده‌ای کلی در علم هیئت و احکام نجوم وجود دارد؛ در صورتی که دو ستاره در حالت تسدیس و تثلیث قرار بگیرند، سعدند و در حالت تربیع و مقابله، نحس هستند. این‌ها از مواردی هستند که در احکام نجوم و بحث سعد و نحس ایام تأثیرگذارند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۹۲).

خواجه طوسی همچنین در قسمتی دیگر گفته است:

«و کواکب علوی و شمس مذکرنند و

۱. زمانی که بین دو ستاره متوالی ۱۲۰ درجه فاصله باشد، مثلاً شمس در یک درجه‌ای حمل باشد و قمر در یک درجه‌ای اسد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۵).
۲. زمانی که بین دو ستاره متوالی ۶۰ درجه فاصله باشد. مثلاً خورشید در ۱۰ درجه ثور باشد و قمر در ۱۰ درجه سرطان (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۵).
۳. زمانی که بین دو ستاره متوالی ۱۸۰ درجه فاصله باشد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۵).

۴. از ربع معنای یک چهارم می‌آید زمانی که بین ستاره ۹۰ درجه فاصله باشد، یعنی یک چهارم (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۵).

۵. مقارنه از قرین بودن می‌آید و زمانی است که بین دو ستاره هیچ فاصله‌ای نباشد و دو ستاره در یک درجه از برجی با هم جمع شوند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۵).

زهره و قمر مؤنث و هرچه مذکر باشند آلا
مریخ نهاری‌اند و مریخ و زهره و قمر
لیلی‌اند. و زحل سرد و خشک است و
شمس و مریخ گرم و خشک و مشتری و
زهره گرم‌ترند و به اعتدال نزدیک و قمر
سرد و ترو عطارد به هر کوکبی که پیوندد
طبیعت او گیرد و در تذکیر و تأنیث
همچنین» (طوسی، ۱۳۹۶: ۷۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود،
خواجه طوسی طبایع سیارات را با توجه به
طبایع اربعه مشخص کرده است و به هر
یک از آن‌ها مانند افراد، طبیعتی را منسوب
کرده است. برای مثال، او شمس را مذکر
و گرم و آتشی می‌داند و همچنین آن را
سعد و نیکو می‌شمرد (سجادی، ۱۳۷۳:
۱۹۹۳). طبیعت سیارات، هم در
صورت‌های فلکی و هم در نهایت به
موجودات زمینی قابل انتقال است. خواجه
در کتاب ترجمه صورالکواکب برای هر
یک از افلاک بر اساس چهار عنصر
موجود در جهان یعنی آب، خاک، هوا و
آتش مزاجی مانند سرد و گرم و خشک و
ترقائل شده است و بر همین اساس مزاج
را به افراد متولد آن برج منتسب کرده
است. بدین معنی که:

- هر برجی که گرم و خشک است به

آتش منسوب است: حمل، اسد و قوس.
- هر برجی که سرد و خشک است به
خاک منسوب است: ثور، سنبله و جدی.
- هر برجی که گرم و تر است به هوا
منسوب است: جوزا، میزان و دلو.
- هر برجی که سرد و تر باشد به آب
منسوب است: سرطان، عقرب و حوت.
همچنین در باورهای قدیم، افلاک مذکر
را سعد و افلاک مؤنث را نحس می‌شمردند
(سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۹۳).

از آن‌سختن خواجه طوسی می‌توان
چنین برداشتی هم داشت که او برای هر
یک از فصول سال نیز خصوصیتی و
خواصی را ذکر کرده که آن را نیز متأثر
از افلاک و ستارگان می‌دانست و معتقد
بود تأثیر افلاک بر ستارگان و فصول سال
باعث ایجاد طبایع مختلف در افراد می‌شود.
این سخن علاوه بر این که در نجوم قدیم
و در کلام حکمای گذشته بیان شده است،
جنبه‌های علمی آن نیز غیر قابل انکار است
(سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۹۴). در نتیجه، با توجه
به مزاج افلاک و ستارگان که حکما و
طبیان سلف به آن پرداخته‌اند، تأثیر مزاج
افلاک در ابدان و نفس انسان را این‌گونه
دسته‌بندی کرده و گفته‌اند، همه افراد بشر
از لحاظ طبع در چهار دسته طبقه‌بندی

www.ketabkohan.com

این کتاب از فروشگاه کتاب کهن خریداری شده ۷/۱۰-

بخشی از اصل کتاب را در این قسمت به نمایش گذاشته‌ایم تا خواننده به شکلی با پیش‌گویی‌های خواجه آشنا شود.

در توضیح سخن فوق دربارهٔ تأثیر ستارگان بر روی سرنوشت انسان چنین برداشت می‌شود که خواجه طوسی بر اساس بررسی‌های دقیق

نجومی که از وضع ستارگان و افلاک انجام داده و بر نتایج آن صحه گذاشته، به این نتیجه می‌رسد که برای هر یک از سیارات، قلمرویی خاص است که به آن دایره عملیات آن سیاره گویند و از این قلمرو آثار خودشان را به جهان خاکی و زمین انتقال می‌دهند و از دایره هر کدام از سیارات، امور و خواص معین به زمین فرستاده می‌شود که در سرنوشت موجودات زمین مؤثرند. به عنوان مثال، همان‌طور که از متن برمی‌آید و مشهود است، از دایره زحل امور روحانی خاص در زمین سریان می‌یابد. به همین ترتیب سیارات دیگر نیز هر کدام به مقدار معین از خواص خود به عالم خاکی گسیل می‌دارند. نمونه دیگر آن دایره، سیاره زهره است که با توجه به زن بودنش، نشان زینت و زیبایی و اعتدال و چندین خاصیت دیگر به همراه می‌آورد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۹۴-۱۹۹۵).

با وجود این که ادعا می‌شود، خواجه طوسی با بررسی‌های دقیق نجومی طبقات مردم را ذیل هر صورت فلکی دسته‌بندی کرده است، اما توضیح قانع‌کننده‌ای از وی در خصوص این طبقه‌بندی وجود ندارد و نهایتاً می‌توان گفت تأثیر کلی افلاک بر زمین و موجودات آن، امری انکارناپذیر و قابل قبول می‌نماید و از بحث‌های خواجه می‌توان به این امر اذعان کرد که عنایت او در بحث تأثیر

افلاک بر حوادث طبیعی، فقط و فقط منحصر به نوع استفاده‌ای که از این تأثیر می‌توان در پیش‌گویی حوادث کرد، نبوده است؛ بلکه علاوه بر این موارد، او درباره کاربرد علم نجوم در تعیین اوقات شرعی، تقویم و استفاده از آن در انجام احکام شرعی که امروزه کاربرد فراوان دارد، تلاش زائدالوصفی کرده است. او علاوه بر آنچه به طور معمول در تقویم‌ها دیده می‌شود (حساب وقت‌ها و فصول سال و ساعات شرعی و ...) توجه خاصی به نوشتن احکام نجومی و تأثیراتی که کواکب و ستارگان بر زمین می‌گذاشتند، داشته است. آنچه او معتقد است باید در تقویم به آن اشاره شود و مورد توجه همگان و در دسترس افراد باشد، مواردی از این قبیل است:

۱- با توجه به ماه‌های ۱۲ گانه، انجام بعضی از امور، نیکویی و سعدی همراه دارد و برعکس کارهایی هم وجود دارند که بهتر است از انجام آن جلوگیری شود.

۲- در ابتدای هر سال، طالع آن سال به همراه تصویری از طالع آن، مانند سال گاو یا سال بز ... آورده شود.

۳- روزهایی از سال، آن دلیلی که بر فرح و شادی بر اساس جایگاه خورشید است و همچنین آن چه دلیل بر افزایش مال و مقام بر اساس جایگاه ماه است، بیان شود.

۴- خسوف و کسوف‌هایی که در یک سال ممکن است اتفاق بیفتند: از جمله مسائل علمی روز نیز به حساب می‌آید (طوسی، ۱۳۹۶: ۵۱) و مواردی دیگر که بیشتر عامل عقلانی و منطقی داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

در آخر می‌توان از مباحثی که به بررسی آن‌ها پرداختیم چنین برداشت کرد که خواجه طوسی از جمله معدود فیلسوفان و منجمانی است که اعتقاد راسخ به تأثیر افلاک و ستارگان بر روی زمین خاکی و اجسام موجود در آن داشته و با صراحت به آن اذعان کرده است. البته این اعتقاد در بسیاری از موارد پشتوانه علمی داشته و امروزه وجود آن اثبات شده است. او با اندازه‌گیری‌های دقیق علمی و رصد ستارگان در رصدخانه به بسیاری از این موارد دست یافته است. در حقیقت خواجه نصیر همه کائنات را مؤثر در یکدیگر دانسته و برای آن تبیین فلسفی و علمی آورده است. هرچند در بیان نحوه تأثیر افلاک، دلایل علمی قوی نداشته است (که عذر آن را می‌توان عدم امکانات امروزمین و -

نمود آزمایشگاه‌های دقیق دانست) اما در عین حال تلاش‌های خواجه، او را از جماعتی که به عنوان کاهن، یا پیش‌گو و طالع‌بین و ... شناخته می‌شوند، قطعاً جدا می‌سازد و برخلاف طالع‌بینان که عموماً به قصد سوء استفاده از مردم، مبادرت به انجام این کار می‌کردند و یا تلقین اندیشه جایگاه خدایی برای ستارگان و افلاک، خواجه به این آموزه دینی که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» بسیار معتقد بود و آثار خود را بر مبنای این اندیشه سامان می‌داد.

با عنایت به تلاش خواجه در این باب می‌توان گفت اگر گاهی در روایات دینی، نهی از پرداختن به احکام نجوم می‌شود، این نهی به معنای نفی تأثیر افلاک بر زندگی انسان و یا تأثیر بر عوالم مادون فلک نیست بلکه این نهی به واسطه آثار منفی معتنابهی است که از پیش‌گویی‌ها و طالع‌بینی‌ها بر زندگی انسان‌ها حاصل شده است؛ آثاری که گواه روشنی از عقلانی بودن نهی از آن است اما در بخشی از علم نجوم که علمای آن بر اساس کاوش‌های تجربی به آن رسیده‌اند، مذمتی نیست.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه/رساله: این مقاله با راهنمایی دکتر زهره توازیانی و مشاوره دکتر شهناز شایان‌فر مستخرج از پایان‌نامه با عنوان «وضع فلکی و تبیین فلسفی خواجه طوسی از سعد نحس ایام» است.

منابع

بررسی نظرات دانشمندان غرب. تهران:

دانشگاه الزهرا.

خادمی، عین اله و باغخانی، اکرم. (۱۳۹۳).

تبیین دیدگاه هستی‌شناخته ابن سینا پیرامون

عشق. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۳ (۵):

۶۹-۸۴.

https://journals.sru.ac.ir/article_122_06a23c798d2ca441182e051169279a10.pdf

رحمتی، ان شاء الله. (۱۳۸۸). نفوس فلکی در

جهان شناخت سینایی و همانندی آن‌ها با

نفوس بشری. پژوهش‌های فلسفی-کلامی،

۱۱ (۲): ۳۴-۵.

https://pfk.gom.ac.ir/article_16_9_653eaeac60e17e82d56978209e452e96.pdf

زرگری، فاطمه. (۱۳۹۳). تأثیر باورها و

نگرش‌های نجومی بر اوضاع اجتماعی و

سیاسی ایران در سده‌های چهارم تا نهم

قمری. مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ.

سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف

اسلامی، تهران: کومش.

سعادت مصطفوی، حسن. (۱۳۸۷). شرح

اشارات و تنبیهات. تهران: دانشگاه امام

صادق (ع).

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۱). ترجمه

صورالکواکب. تصحیح سید معزالدین

مهدوی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

_____. (۱۳۷۸). ثمره

بطلمیوس و شرح خواجه نصیر بر آن. به

- ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۶). اشارات و تنبیهات.

- ترجمه دکتر حسن ملکشاهی، تهران:

سروش، اول.

- _____. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات،

الجزء الثاني (فی علم الطبیعه). الشرح للمحقق

نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و

شرح الشرح للعلاقه قطب الدین محمد بن

محمد بن ابن جعفر الرازی، قم: نشر البلاغه.

- _____. (۱۳۷۵). الاشارات و

التنبیهات، الجزء الثالث (فی علم ما قبل علم

الطبیعه). الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن

محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح

للعلاقه قطب الدین محمد بن محمد بن ابن

جعفر الرازی، قم: نشر البلاغه.

- بهشتی، احمد. (۱۳۷۴). بررسی‌های کلامی و

فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی. حدوث

اجسام. فلسفه و کلام، ۷ (۱۳): ۱۸-۲۰.

- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۳)، التفهیم لاوائل

صناعت التنجیم، با تجدیدنظر و تعلیقات و

مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن ملی.

- پهلوانیان، احمد. (۱۳۷۸). نفس و بدن از نظر

ملاصدرا. تهران: بوستان کتاب.

- حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۸۶). شرح

اشارات و تنبیهات نمط سوم فی النفس، به

اهتمام جواد فاضل بخشایشی، تهران: آیت

اشراق.

- حقانی، حسین (۱۳۸۵). علم النفس اسلامی و

- کوشش اخوان زنجان. تهران.
- _____ (۱۳۹۶). سی فصل
مختصر فی التقویم. به کوشش یوسف
بیگ باباپور. تهران: بنیاد شکوه.
- _____ (بی تا). رساله فی
الرمل. پاکستان: مکتبه العربیه کانسی رود.
- گرمان، هوشنگ. (۱۳۶۷). نظریه گرانث
نیوتنی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب
اسلامی.
- مصفا، ابوالفضل. (۱۳۵۷). فرهنگ
اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی
در شعر فارسی. مؤسسه پژوهشگاه علوم
انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میتون، ژاکلین و سیمون. (۱۳۶۵). کاوشی در
ستاره‌شناسی. ترجمه محسن مدیر شانه‌چی.
مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- میری، محمد. (۱۳۹۴). تحولات تاریخی
مسأله روح بخاری در حکمت صدرایی.
مجله تاریخ فلسفه، ۵ (۴): ۴۶-۴۷.
- نعمان فرحات، هانی. (۱۳۸۹). اندیشه‌های
فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی.
ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد. تهران: مرکز
پژوهشی میراث مکتوب.
- نیکزاد، عباس. (۱۳۸۲). معرفت نفس از
دیدگاه حکیمان. تهران: انجمن معارف
اسلامی آیت عشق.
- هالیدی، دیوید. (۱۳۸۸). فیزیک هالیدی.
مترجمین: دکتر محمد موسوی بایگی، دکتر
عباس حسینی رنجیر، چاپ پنجم.
- Atam (1990). Introduction to
Classical Mechanics. Prentice-
Hall International.

The Explanation of Altruism Based on Nagel's Rationalist and Batson's Empirical Approaches

Zeinab Abbasi¹, Mohsen Javadi², Babak Abbasi³

Submitted:

2021/8/1

Accepted:

2021/10/25

Keywords:

Altruism,
 Motive,
 Egoism,
 Empathetic
 concern,
 Nagel and
 Batson.

Abstract: Discovering human being's behavioral motivation has long been the subject of interest for psychologists and moral philosophers. Egoists associate all human being's benevolent actions to his desire to fulfill personal interests. In contrast, altruists claim that human being is able to answer other's need without achieving personal advantage. Psychologist Daniel Batson and philosopher Thomas Nagel strongly support altruism, using two different techniques. Batson supports altruism through an experimental approach by using altruism-empathy theory to challenge egoists claims. On the other hand, Nagel defends the possibility of rationally motivated altruism using explanation technique. This article uses descriptive-analytical approach to describe and assess Batson and Nagel's opinions. Finally, it shows that their perception about altruism is different. The important matter is that their different approach to support altruism provides a firm support against egoism.

DOI: 10.30470/phm.2021.530964.1999

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PHD. Department of philosophy, faculty of law, Theology and political Sciences and Research Branch of Islamic Azad University Tehran, Iran (**Corresponding author**), Nazrynhydy300@gmail.com.

2. Professor of Philosophy, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. javadi-m@qom.ac.ir.

3. Assistant Professor Department of philosophy, faculty of law, Theology and political Sciences and Research Branch of Islamic Azad University Tehran, Iran, babbaasi@gmail.com.

Introduction One of the questions that has always engaged thinkers' minds, especially moral philosophers and psychologists, is whether human can really be an altruist or not? Are there at least some people who are motivated to only fulfil other's needs in certain circumstances? Or, is altruism just egoism in another tempting clothes? Is human nature just egoist?

According to ethical altruism, other's benefit should be considered as a moral action. In fact, human being does not exist to follow his dreams, but the ethical condition of an action, is to priorities others to yourself. (Rand, 1984:49)

When they discuss ethical altruism as an ethical norm, usually they consider psychological altruism which is a descriptive theory about human nature and believes that human is naturally capable to act upon fulfilling other's needs. In contrast to psychological altruism, there is psychological egoism that claims human being is psychologically created to only fulfil his personal need and this motivates all his

actions, even those that seem altruistic (Scott). To claim that the ultimate aim is to help others is considered fake from this point of view. (Feinberg)

Obviously, this is a different view about ethical egoism because the aim of this view is not to express good and bad motivations, but to express what is the reason of human actions. The truth of psychological egoism makes moral altruism meaningless because the later considers what that human being cannot naturally do.

Nowadays, numerous criticisms are against psychological egoism (Laflette)

Avoiding desirability of this claim, we can never label real human motivation with self-interest (Blackburn). Perhaps understanding human being's inner motivation is one of the reasons to accept this view. However, not being able to validate this view makes it unscientific. Lack of experimental evidence makes egoism invalid.

While by purely rational justifications, we cannot prove or reject psychological egoism, accepting or rejecting it relates to

experimental psychology and scientific and experimental analysis. Rejecting egoism experimentally, firstly, makes any egoism theory invalid. Secondly, it makes it possible to understand human motivations, and finally shows that human motivation is beyond personal materialistic interests and, at least, some parts of human motivation is purely for others. This view is expressed by Daniel Batson.

Daniel Batson is an American psychologist who is famous for his empathetic-altruism theory. He proved the existence of purely altruistic motivation in the human nature. This idea expresses that feeling empathetic with another person and stimulates the sense of helping others. Batson supports empathetic-altruism based on precise tests and numerous experiments on human beings and disapproves egoism. Finally, he combines egoistic and altruistic motivations. Moreover, his theory is descriptive and does not directly relate to norms. However, considering the relationship between motivation and behavior,

altruism practically leads us toward ethics.

Besides Batson who proved altruism psychologically, Thomas Nagel, an American philosopher, defends altruism philosophically. Thomas Nagel is against both psychological, and ethical egoism and supports rational altruism. He explains altruism rationally. He invalidates the opposite view, ethical egoism, by extracting assumptions and irrational consequences of this view. Offering a kind of action theory, Nagel shows that deduction can solely create motivation for action and, consequently, he concludes that only by considering basis of motivation, we can reach ethics. Therefore, these two, with their own techniques- one psychologically, and the other philosophically- defended altruism and proved it. Therefore, this idea has both rational and experimental support.

Methodology: This research is done based on library research. Nagel's papers are translated into Farsi, therefore, there was no limit in reading papers on altruism. However, papers by Daniel Batson

have not been translated into Farsi yet. So, first we studied and translated his main book and then translated and studied various papers published by him related to the topic. Moreover, we discussed the concept with professor Batson via emails. Resources were sent by him to me via email.

As Batson's research is experimental and this paper is philosophical research, we tried to consider Batson's theory conceptually. Therefore, we did not explain Batson's experiments thoroughly and only focused on foundations and assumptions.

Findings: In this research, we tried to provide an overview about Nagel and Batson's theories on psychological altruism. Then we assessed both views. Batson questioned egoism by expressing empathetic theory. For Batson, it was important to show that human nature is not so selfish to neglect others' fate unless it is beneficial for him, but a part of human nature is altruistic. Without that human effort to boost healthy human relations would fail. Batson has emphasized on the relation between emotions and

motivations and considers deep emotional feeling called empathetic concern as the cause for altruistic motivation. He uses scientific and precise experimental techniques to show the motivation nature produced by empathy. He believes altruism is completely related to human-related facts. .

Accordingly, we showed that Batson and Nagel, using two different techniques, study the concept of altruism, while having different perception about this subject matter. We can be against Batson's empathetic-altruism and define altruism as a behavior, or like Nagel consider altruism only based on rationalism. What matters is that there is an intensive emotion in human that plays an important role in altruistic motivations. Studying empathetic concern and its relation with motivation by Batson was admired by psychologists and behavioral scientists since it helps to study human behavior.

Batson showed that empathetic concern is intentional and done consciously. In fact, it is the outcome of precise cognitive analysis of others' conditions. What separates him from Nagel is

that altruism is only rational and conscious according to Nagel while from Batson's point of view, apart from rationalism, love is a key element in creating altruism. Love is so important for Batson that he called empathetic-altruism theory value-development theory.

Batson showed that altruism is a strong and influential force in human life and has positive and negative consequences. Learning about them will help us to improve human welfare. Batson believes that altruism and egoism are related to ethics. Both can be against public interest and create behaviors that are against justice. Therefore, he did not establish an ethical system based on this motivation. He believes in desired motivation pluralism. Nagel, on the other hand, considers altruism completely ethical and he believes in the rational consequences of altruism.

Moreover, altruism from Nagel's point of view neglects self-interest ethically, and considers any emotions like empathy out of ethics. Like Hume and Batson, we can consider several motivations than one along with a combination

of self-interest and other's welfare as the basis of ethics. As such, it is possible to establish an ethical system based on several axioms. By precisely assessing weaknesses and strengths of each axiom, we can fix contradictions and reach unity.

Discussion and Conclusion:

Finally, the altruism as an original ethical theory points at a strong motivational force in human nature and has both rational and scientific support. This means it can take an important place in ethics. It even influences economy, politics and psychology. By direct and indirect strategies, people are led to consider others, cooperate with them to boost human society, and try to solve social problems. Accordingly, all people's benefit will be considered beyond personal interests. Therefore, by considering altruistic motivations and by creating unity and harmony between them, we can reach a positive ethical society.

References:

- Mehdi, Akhavan. (1389 SH). Aghlaniat Va Noedoosti Dar Falsafeh Akhlagh Ba Takid Bar Arae Nagel Va Gansler.

- Payannameh Dore Doktra Reshte Falsafeh, Daneshgah Alameh Tabatabaei.
- Mehdi, Akhavan. (1389 SH). Aghlaniat Akhlaghi Zistan Az Negah Thomas Nagel. Faslnameh Taamolat Falsafi. 121-95: (6) 2
 - Michael, Palmer. (1385 SH). Masael Akhlaghi. Tarjomeh: Reza Al-Boyeh. Qom: Pazhoheshgah Olum Va Farhang Eslami.
 - Seyed Mohammad, Hoseini Soraki. (1385 SH) Barresi Va Naghd Nazarieh Khodgarayi Akhlaghi. Pazhohesh haye Falsafi – Kalam. 222-187: (29) 8
 - Thomas, Nagel. (1395 SH). Emkan Dirgozini. Tarjomeh: Javad Heydari. Tehran: Negah Moaser, Chap Aval.
 - Thomas, Nagel. (1392 SH). What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy. Tarjomeh: Javad Heydari. Tehran: Negah Moaser.

تبیین دیگرگرایی از منظر رویکرد عقلانی نیگل و رویکرد تجربی بتسون

زینب عباسی^۱، محسن جوادی^۲، بابک عباسی^۳

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۵/۱۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۸/۳

واژگان کلیدی:

آلتروئیسم، انگیزه، بتسون، خودگرایی، دیگرگرایی، نگرانی، همدلانه، نیگل.

چکیده: همواره پی بردن به غایت و انگیزه رفتارهای انسان از مسائل قابل توجه روان‌شناسان و فلاسفه اخلاق بوده است. خودگرایان انگیزه تمامی اقدامات خیرخواهانه انسان را دستیابی به نفع شخصی تلقی می‌کنند؛ در مقابل، دیگرگرایان می‌گویند انسان می‌تواند فقط برای تأمین منافع و رفاه دیگری کار کند و هیچ چشم‌داشت شخصی نداشته باشد. ذیل بتسون روان‌شناس معاصر آمریکایی و تامس نیگل فیلسوف معاصر آمریکایی با دو شیوه متفاوت از حامیان جدی و سرسخت دیگرگرایی هستند. بتسون با رویکردی تجربی و با طرح فرضیه آلتروئیسم - همدلی ضمن به چالش کشیدن ادعاهای خودگرایان از نوعی دیگرگرایی روان‌شناختی دفاع می‌کند. او از طریق آزمایش‌های دقیق تجربی توانست وجود انگیزه دیگرگرایی در ذات انسان را ثابت کند. بنا به ادعای او، احساس عاطفی نگرانی همدلانه موجب ایجاد انگیزه دیگرخواهانه جهت تأمین رفاه مطلوب دیگری می‌شود. از سوی دیگر نیگل با روش تفسیری خود از امکان نوعی دیگرگرایی با انگیزش عقلانی دفاع کرده است. به عقیده او دیگرگرایی بی طرفانه، لازمه عقلانیت و شرط برقراری اخلاق است. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی به توصیف و ارزیابی آراء بتسون و نیگل پرداخته و در نهایت نشان می‌دهد که تلقی آن دو از دیگرگرایی و نسبت دیگرگرایی با اخلاق متفاوت است. اما نکته مهم این است که دو رویکرد متفاوت در دیگرگرایی، در کنار هم می‌توانند پشتوانه محکمی برای رد خودگرایی باشند.

DOI: 10.30470/phm.2021.530964.1999

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش آموخته دکتری، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران،

ایران. (نویسنده مسئول) Naznynhydry300@gmail.com

۲. استاد فلسفه گروه اخلاق دانشگاه قم Javadi_m@qom.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده حقوق و الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

babbaasi@gmail.com

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز تا کنون ذهن هر متفکری به‌ویژه فلاسفه اخلاق و روان‌شناسان را به خود مشغول داشته، آن است که آیا آدمی حقیقتاً می‌تواند دیگرگرا باشد؟ یا واقعاً قادر نیست بدون نفع شخصی به دیگری خیر رساند؟ آیا دیگرگرایی^۱ همان خودگرایی^۲ در لباس مبدل و صرفاً یک فریب است؟ دیگرگرایی از نظرات قابل تأمل و مهم در میان نظریه‌های اخلاقی است که به دو شکل اخلاقی و روان‌شناختی مطرح است و هر کدام مدافعان خود را دارد.

دیگرگرایی اخلاقی: این نظریه بر آن باور است که منفعت و رفاه دیگری باید مبنای عمل اخلاقی قرار گیرد؛ در واقع انسان برای تعقیب اهداف و آمال و آرزوهای خود پای به هستی نگذاشته است بلکه علت وجود او خدمت به انسان‌های دیگر است و قربانی کردن خود، وظیفه بنیادین آدمی است (Penguin Group, 1964: 143). لذا انسان باید همه‌چیز خود را فدای دیگری کند (Rand, 1984: 49). بنابراین، شرط اخلاقی عمل کردن، توجه و اولویت دادن

دیگران بر خود است.

دیگرگرایی روان‌شناختی: در موضوع دیگرگرایی اخلاقی به مثابه نظریه اخلاقی هنجاری، معمولاً از دیگرگرایی روان‌شناختی بحث می‌شود. این یک نظریه توصیفی و در باب سرشت انسان است و به انگیزه اعمال انسان توجه شایانی دارد و معتقد است انسان ذاتاً قادر به تأمین منافع دیگران است و آسایش و رفاه دیگری انگیزه اصلی خیررسانی به غیر را برمی‌انگیزد و می‌تواند از دایره منافع شخصی خود خارج شود. این دیدگاه تا آنجا اهمیت دارد که طرفدارانش آن را مبدأ علم اخلاق دانسته‌اند.

خودگرایی اخلاقی نقطه مقابل دیگرگرایی، نظریه‌ای توصیه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری را بیان می‌کند که هدف اصلی آن، اخلاق و نفع شخصی است و هر فرد باید تمام همت خود را برای افزایش رفاه دیگری مصروف دارد (Graham, 2004: 56). پس شرط لازم و کافی برای اخلاقی بودن عمل، افزایش خیر شخصی است (Shaver, 2010: 2). از آنجا که آدمی در برآورده کردن عادی‌ترین امیال، وابسته به دیگران است، کمک کردن به غیر تنها به دلیل منافع و امتیازاتی است که

1. Altruism.

2. Egoism.

روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی را بی‌معنا می‌کند. زیرا باید و نباید اخلاقی زمانی معنادار خواهد بود که گزینه‌های متعددی مقابل انسان باشد. همچنین هرگونه دیدگاه دیگرگرا اعم از اخلاقی و روان‌شناختی از اساس باطل می‌شود زیرا چیزی را فرض می‌گیرد که حسب این نظریه خودگرایی روان‌شناختی ذاتاً از عهده انسان خارج است.

امروزه انتقادهای زیادی متوجه دیدگاه خودگرایی روان‌شناختی است، از جمله بر این دیدگاه آنان که به‌طور دقیق به تحلیل انگیزه انسان پرداخته‌اند، معلوم می‌شود که ذات انسان معطوف به علائق شخصی خود است (Laflette, 2007: 273). صرف‌نظر از مصادره بر مطلوب‌بودن این ادعا، هرگز نمی‌توان با برجسب علاقه به خود، مدعی شناسایی انگیزه واقعی آدمی شد (Blackburn, 2001: 32). شاید به دشواری اما فهم و دریافت انگیزه درونی افراد یکی از دلایل پذیرش این دیدگاه است؛ در حالی که علاوه بر ابطال نا‌پذیربودن^۱ چنین رویه‌ای

این اعمال برای فاعل ایجاد می‌کند نه بدین دلیل که فی‌نفسه خوبند (پالمر، ۱۳۸۵: ۸۲).

خودگرایی روان‌شناختی نوع دیگری از خودگرایی که مدعی است انسان به لحاظ روانی به گونه‌ای خلق شده است که هرگز قادر به تأمین منافع دیگران نیست و انگیزه اصلی تمامی اقدامات انسان و حتی آنان که به نظر خیرخواهانه و دیگرگرایانه است را صرفاً ابزاری در جهت خیر خویش (Scott & Seglow, 2007: 1) و کسب لذت و برخورداری شخصی می‌داند و اینکه گفته شود هدف غایی کمک رسانی به غیر است، جز یک فریب نیست (Feinberg, 1987: 63). حتی در مثال‌های قهرمانانه و فراوظیفه‌ای نیز نمی‌توان با قاطعیت بیان کرد که انگیزه و هدف آنان مبرا از هرگونه نفع شخصی باشد.

واضح است که این دیدگاه، متفاوت از خودگرایی اخلاقی است؛ چرا که هدف این دیدگاه بیان خوب و بد انگیزه‌ها نیست بلکه تعیین‌کننده علت ایجاد اعمال خیر انسان است. صحت دیدگاه خودگرایی

۱. ر.ک: حسینی سورکی، سیدمحمد. (۱۳۸۵).

بررسی و نقد نظریه خودگرایی اخلاقی، نشریه

پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۸ (۲۹): ۱۸۷-۲۲۲.

که آن را از علمی بودن خارج می‌سازد، فقدان شواهد تجربی و توسل به ادله دیگر، فارغ از مستندات تجربی سبب نقض مدعای آنان و ابطال خودگرایی است.

از طرفی چون با استدلال‌های عقلی محض نیز قادر به اثبات یا رد خودگرایی روان‌شناختی نیستیم، قبول و رد آن به حوزه روان‌شناسی تجربی و استدلال‌های دقیق علمی و تجربی مربوط است. رد خودگرایی به روش تجربی اولاً موجب ابطال هر تقریر از نظریه خودگرایانه می‌شود و ثانیاً فهم انگیزه‌های انسانی را امکان‌پذیر می‌سازد و در نهایت نشان می‌دهد که مجموعه انگیزشی انسان چیزی فراتر از منافع شخصی مادی‌گرایان است و حداقل بخشی از انگیزه انسان توجه خالصانه به غیر خود است که این مهم با تدبیر دنیل بتسون به ثمر رسید.

دنیل بتسون، روان‌شناس معاصر آمریکایی است که به خاطر طرح نظریه مشهورش به نام «همدلی - آلترویسم» به اوج شهرت دست یافت. وی با طرح این نظریه توانست وجود انگیزه دگرخواهانه محض را در ذات انسان ثابت کند. این نظریه به اجمال بیان می‌کند که احساس همدلی با شخص نیازمند، سبب برانگیختگی انگیزه کمک کردن به افراد

می‌شود. بتسون از طریق انجام تحقیقات و آزمایش‌های دقیق و بی‌شمار تجربی بر روی انسان‌ها به حمایت از نظریه همدلی - آلترویسم و مخالفت جدی با خودگرایی می‌پردازد. البته در نهایت وی به تلفیقی از انگیزه‌های خودگرایانه و دیگرگرایانه متمایل است. علاوه بر این، نظریه بتسون نظریه‌ای توصیفی است و به صورت مستقیم به حوزه‌های جاری ارتباط ندارد اما با توجه به ارتباط میان انگیزه و رفتار، دیگرگرایی وی بالطبع واجد پیامدهای عملی برای اخلاق است.

علاوه بر تقریر بتسون، تقریر دیگری که به دفاع و اثبات از دیگرگرایی پرداخته است تقریر تامس نیگل، فیلسوف آمریکایی است. نیگل مخالف هر دو نوع خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی است و به نوعی از دیگرگرایی عقلانی دفاع می‌کند. وی با استفاده از روش تفسیری خود در دفاع از مصلحت‌اندیشی، از دیگرگرایی به صورت عقلانی دفاع می‌کند. وی برای به ثمر رساندن تئوری خویش به ابطال دیدگاه مقابل یعنی خودگرایی اخلاقی از طریق بیرون‌کشیدن مفروضات و توالی فاسد و نامعقول این دیدگاه می‌پردازد. نیگل با ارائه نوعی نظریه عمل، نشان می‌دهد که چگونه عقل

۱۲). همچنین وی معتقد است، دیگر گرایی متکی به استدلال‌های ما برای عمل است که شرط صوری عینیت اخلاقی‌اند (نیگل، ۱۳۹۵: ۲۱۱).

نیگل نه تنها معتقد است که انسان می‌تواند به نحو دگرخواها نه برانگیخته شود، بلکه بر آن است که این انگیزه دگرخواها نه پایه و اساس اخلاقیات محسوب می‌شود. نیگل منظور خود از دیگر گرایی را با این فرض بیان می‌کند که چنانچه فرد P دلیلی در اختیار دارد تا کار A را انجام دهد پس شما دلیلی در اختیار دارید تا کار A را انجام دهید؛ به عبارتی شما برای ایجاد اوضاع و احوالی، دلیلی در اختیار دارید که دیگران نیز برای ایجاد آن همان دلیل را در اختیار دارند. بر این اساس، دیگر گرایی ضرورتاً به معنای فداکردن به خاطر منافع دیگران نیست بلکه یعنی ادله دیگران را وارد محاسبات خود کنیم؛ برای مثال، هر شخصی پس از اتمام پیک‌نیک در طبیعت باید زباله‌ها را جمع کند پس من نیز مانند دیگران باید بعد از اتمام پیک‌نیک زباله‌ها را جمع کنم (نیگل، ۱۳۹۵: ۱۳).

و استدلال به تنهایی می‌تواند برای فعل، انگیزش ایجاد کند و در پی آن، به این نتیجه می‌رسد که تنها با مبنا قرار دادن دلیل در بنیاد انگیزش می‌توان از اخلاقی عینی سخن گفت. به این ترتیب این دو به روش ویژه خود - یکی در حوزه روان شناسی و دیگری در حوزه فلسفه - به دفاع از دیگر گرایی پرداختند و هر دو در نهایت به اثبات آن دست یافتند. با این اوصاف، دیگر گرایی دارای دو پشتوانه محکم عقلی و تجربی شد. در ادامه پس از ارائه دیدگاه نیگل و بتسون و چگونگی دفاع آنان از دیگر گرایی و ارزش اخلاقی آن به تحلیل و ارزیابی و مقایسه دو دیدگاه پرداخته و با بیان نتیجه مقاله، این بحث را به پایان می‌بریم.

۱. دیگر گرایی از دیدگاه تامس نیگل

نیگل در کتاب خود به نام / مکان دیگر گرایی با توجه به روشی که در دفاع از مصلحت‌اندیشی برگزیده است، به دفاع از امکان دیگر گرایی می‌پردازد. از نظر وی، مصلحت‌اندیشی و دیگر گرایی دو الزام عقلانیت عملی‌اند^۱ (نیگل، ۱۳۹۵:

۱. عقلانیت نظری به ما می‌گوید چه باورهایی درست یا نادرست است و کدامین را باید برگزینیم لیکن عقلانیت عملی به ما می‌گوید چه باید کرد و انجام کدام کار درست است.

دیگرگرایی مورد نظر نیگل منحصر در گستره فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌های قهرمانانه نیست، بلکه حاکی از رفتاری است که صرفاً با این باور برانگیخته شده باشد که شخصی دیگر به واسطه این رفتار، سود می‌برد یا از آسیبی دور می‌شود. بنابراین طبق این تعریف، دیگرگرایی در متن زندگی روزمره وجود دارد و لزوماً با از خودگذشتگی و هزینه‌کردن‌های فرا وظیفه‌ای^۱ همراه نیست. نیگل می‌گوید حتی وقتی به کسی گوشزد می‌کنیم که لاستیک ماشینش پنچر شده یا زنبوری روی همبرگرش نشسته، عملی دگرخواهانه انجام داده‌ایم که هیچ هزینه‌ای برای ما ندارد (Nagle, 1979: 16).

با توجه به تعریف فوق، دیگرگرایی نزد نیگل با انگیزش^۲ در ارتباط است که نه میل به خودی خود است نه باور به خودی خود، بلکه ترکیب میل و باور منجر به عمل می‌شود. در واقع باور، اصالت و محوریت دارد و این گونه نیست که تنها میل، قدرت برانگیختن انسان را داشته باشد بلکه باور نیز از این قدرت برخوردار است

و می‌تواند نیروی انگیزشی داشته باشد. نیگل می‌گوید اگر میل مبنای اخلاق باشد، قادر نخواهیم بود از عقلانیت اخلاق دفاع کنیم زیرا امیال وابسته به اراده و اختیار ما نیستند و به صورت تصادفی بر ما عارض می‌شوند. پس نمی‌توان آن‌ها را نقد کرد، زیرا تنها باورها قابل انتقاد هستند. چنانچه اخلاق مبتنی بر امیال باشد، اولاً می‌توان از الزامات اخلاقی آن گریخت و پیوسته برای توجیه آن از میلی به میل دیگرتوسل جست؛ ثانیاً اخلاق غایت فی نفسه نخواهد بود بلکه ابزاری خواهد بود جهت رسیدن به غایتی دیگر. در حالی که از نظر نیگل، اخلاقی زیستن غایت فی نفسه است؛ او در پاسخ به این سؤال که چرا باید اخلاقی زیست، به نقش باورهای اساسی به جای میل اشاره می‌کند؛ باورهایی مانند: انسان‌های دیگری مانند من وجود دارند و من یک انسان هستم در میان خیل عظیمی از انسان‌ها لذا هیچ‌یک بر دیگری نه برتری داشته و نه از ارزش کمتری برخوردار است. دیگرگرایی در نیگل به این تصور از خودمان مرتبط است که قادریم هم‌زمان

انرژی‌دهنده به رفتار و عمل است. این نیرو ترکیب میل و باور است که منجر به عمل در آدمی می‌شود. نیگل باور را مقدم بر میل می‌داند.

1. Supererogatory.

۲. Motivation = فرآیندی واسطه‌ای یا حالت درونی در یک جاندار که او را به عمل وادار می‌کند، به عبارتی دیگر انگیزش یک نیروی

خود را یک من و یک شخص تصور کنیم. این پیوند میان مصلحت‌اندیشی و دیگرگرایی فاقد میل است. بنابراین به باور نیگل، دیگرگرایی نوعی احساس نیست بلکه شرط عقلانیت و مبنای اخلاق است (Nagle, 1979: 3).

۱-۱. اخلاق، عینیت اخلاقی و عمل از منظر نیگل

آیا ارزش‌های اخلاقی عینی و واقعی هستند؟ نیگل به این معنا از عینیت اخلاق دفاع می‌کند که به زعم او می‌توان روش‌ها، ادله و اصولی را یافت که اعتبارشان نسبی یا شخصی نباشد و می‌توان بر اساس آن‌ها زندگی کرد. مقصود وی از عینیت این نیست که داده‌های اخلاقی در جهان موجود هستند. در واقع، عینیت او عینیت وجود شناختی افلاطونی نیست، بلکه نوعی عینیت روشی است. به این معنا که ما روشی را اتخاذ می‌کنیم و طی آن از خود و نظرگاه شخصی خویش به سوی یک نظرگاه عینی^۱ فراتر می‌رویم و به این ترتیب قادر به کشف اصول معتبر اخلاقی

به لحاظ غیرشخصی خواهیم شد. نیگل معتقد است که گزاره‌های اخلاقی اگر بخواهند عینی باشند پس باید مستقل از فاعل و امیال او و به نحوی طرفانه باشند و چنین احکامی تنها باید عقلانی باشند؛ زیرا تنها در عقلانیت می‌توانیم از نوعی عینیت روشی سخن بگوییم؛ میل حتی اگر جهان‌شمول باشد صرفاً یک عاطفه و هیجان است؛ پس لازم است نشان دهیم این امکان وجود دارد که عقل بتواند انگیزه‌ای برای فعل ایجاد کند و به عبارتی باید تبیین کنیم که عمل آدمی می‌تواند از عقل نیز ناشی شود. حال چطور می‌توان سرچشمه انگیزش اخلاقی را بدون ارجاع به میل تبیین کرد؟ نیگل ابتدا به تبیین انگیزه آینده‌نگری بر بنیاد عقلی پرداخته و مبتنی بر آن به تحلیل و اثبات دیگرگرایی عقلانی دست می‌یابد.

۱-۲. عدم ابتلاء مصلحت‌اندیشی و دیگرگرایی بر میل

طبق نظر نیگل عقل به تنهایی می‌تواند انگیزش ایجاد کند و بنیاد عمل قرار گیرد.

به تعلقات و منافع شخصی‌اند، اما در عینی ارزش‌ها و احکام اخلاقی مستقل از فاعل و بی‌طرفانه است و دارای اعتباری غیر شخصی است و چنین احکامی باید عقلانی باشد (نیگل، ۱۳۹۵: ۱۹-۸).

۱. نظرگاه عینی ما را از نظرگاه ذهنی (فرد، اجتماع، ملت و گونه) جدا می‌کند. یعنی فراوری از نقطه‌نظر شخصی جهت کشف اصول اخلاقی غیرشخصی و بی‌طرف، در عینی ما ناظریم، در ذهنی ما فاعلیم، در عینی بی‌طرفیم در ذهنی طرفداریم. در ذهنی ارزش‌ها تنها وجوه شخصی دارند و وابسته

لذا برای دفاع از دیگرگرایی، شیوه استدلالی خاصی را به کار می‌گیرد. او با تحلیل انگیزه مصلحت‌اندیشانه^۱ ابتدا نشان می‌دهد که این انگیزش، بنیادی مستقل از میل دارد و بر بنیادی عقلی تبیین می‌شود، سپس همان شکل از استدلال را برای اثبات ابتنای دیگرگرایی بر بنیادی عقلی به کار می‌گیرد.

۱-۲-۱. مصلحت‌اندیشی

طبق باور نیگل، هنگام بحث درباره مصلحت‌اندیشی با مؤلفه آینده‌نگری عملی سر و کار داریم نه با هرگونه پیوند خاصی که مفهوم مصلحت‌اندیشی ممکن است با منفعت شخصی داشته باشد (Nagel, 1979: 36). مصلحت‌اندیشی می‌تواند خارج از نفع فاعل باشد مانند دل‌نگرانی والدین نسبت به رفاه آتی فرزندان. سخن اصلی نیگل این است که مؤلفه آینده‌نگری، اساس مصلحت‌اندیشی است.

1. Prudential.

۲. نیگل بین دو نوع میل تفاوت قائل است. میل انگیزه و میل ناانگیزه. میل انگیزه: امیالی که از راه تصمیم و تأمل عقلانی حاصل می‌شوند میل ناانگیزه: میلی که از انگیزه‌های طبیعی پدید می‌آید و صرفاً بر ما عارض می‌شوند. آنچه در پس تمام کارهایمان وجود دارد میل انگیزه است نه میل ناانگیزه. لذا یک دلیل، ضرورتاً توان انگیزشی دارد (Nagel, 1979: 32). مدافعان میل بنیاد و باور بنیاد هر دو

آنچه ما را به انجام عملی مصلحت‌اندیشانه وادار می‌کند، میل ما به پیامدهای آینده فعل نیست، بلکه باور ما به منافع آینده است.^۲

میل‌باوران معتقدند میل کنونی، محرک فعل است نه صرفاً امیال آینده، اما از نظر نیگل بین امیال کنونی و آتی تعارض وجود دارد. به دیگر سخن، میل به آینده، ایجاد انگیزش نمی‌کند بلکه انگیزش مستلزم تصور متافیزیکی خاص است. در همین راستا نیگل از دو بنیاد متافیزیکی برای مصلحت‌اندیشی نام می‌برد و آن دو را شرط عینیت الزام مصلحت‌اندیشانه می‌داند: اول تصویر غیر زمان‌مند از ادله‌ای که در همه زمان‌ها اعتبار دارند و می‌توانند انگیزشی در زمان حال برایمان فراهم کنند؛ دوم، تصور فرد به مثابه یک کل واحد منتشر در زمان؛ من اکنون همان قدر واقعی است که من آینده.

قبول دارند که میل برای انگیزش عقلانی ضرورت دارد. با این تفاوت که الگوی میل بنیاد همچون هیوم و هابز این میل را در میان امیال طبیعی یا ناانگیزه انسان جستجو می‌کند در حالی که الگوی باور بنیاد همچون نیگل و کانت آن را در میان امیال ناشی از باور عقلانی یا انگیزه می‌یابد (نیگل، ۱۳۹۵: ۲۰). بنابراین از نقطه نظر نیگل این ادعا که میل در بنیاد هر نوع انگیزشی وجود دارد، نادرست است.

منظر شخصی تنها چیزی که واقعیت دارد
من هستم و امیال و ارزش‌های من.

در واقع اساس اخلاقیات، همین غلبه
بر نگاه شخصی است که بدون دیگرگرایی
ممکن نیست. نیگل می‌گوید: «اخلاق،
تقلایی است علیه شکل خاصی از مخمضه
خودمحوری؛ همان‌طور که استدلال
مصلحت‌اندیشانه، تقلایی است علیه سلطه
زمان حال» (Nagel, 1979: 100). هر
فرد از مرکز جهان خویش به بیرون
می‌نگرد و تصور یک فرد ویژه بودن نسبت
به خود را کنار زده و به این می‌پردازد که
چگونه هر وجود انسانی باید نسبت به
دیگران رفتار کند. این نوع نگاه سبب
می‌شود که وقتی بخواهد فعلی انجام دهد،
برخی نیازمندی‌های مربوط به دیگران را بر
خود حمل می‌کند. لذا دیگران و درد و
رنج آنان همچون خود و درد و رنج خود،
ارزشمند و قابل اهمیت می‌شود زیرا درد و
رنج دیگران به بدی درد و رنج خود مان
است (Kraut, 2016: 38). اما بر
خلاف نیگل، خودگرایان معتقدند که هیچ
دلیل غیر شخصی‌ای وجود ندارد! در حالی
که نیگل نشان داد اگر دلیل غیر شخصی‌ای
وجود نداشته باشد، به ورطه خودتنها
انگاری می‌افتیم. در واقع با نفی هرگونه
دلیل عینی، امکان حکم عینی درباره خود

لذا از نظر وی در مصلحت‌اندیشی اولاً فرد
باید بین خود در زمان حال و خود در زمان
آینده ارتباط و اتصالی ببیند و به عبارتی
خود را موجودی پایدار و منتشر در زمان
لحاظ کند (Nagel, 1979: 58). ثانیاً
فرد باید زمان حال را به‌عنوان جزئی از
زنجیره زمان لحاظ کند. اکنون و بعداً یا
من و غیر من تفاوت عقلانی با یکدیگر
ندارند. زمانی که بعداً یا آینده نامیده
می‌شود، عاقبت به زمانی که اکنون نام
می‌نهیم تغییر می‌یابد. لذا نامعقول است تا
آینده را صرفاً به‌خاطر آینده‌بودنش در نظر
نیاوریم. به همین شکل، اهمیت ندادن به
دیگران صرفاً به‌خاطر اینکه آن فرد،
شخص من نمی‌باشد دور از عقل است
(Kraut, 2016: 37).

در مصلحت‌اندیشی اگر اصالت را به
زمان بدهیم، فاقد فعل مصلحت‌اندیشانه‌ایم
بلکه باید زمان حال را در زنجیر آنات زمان
لحاظ کنیم که همه به یک اندازه واقعی‌اند.
متناظر با آن در دیگرگرایی نیز تنها زمانی
واجد انگیزش دیگرگرایانه‌ایم که از
منظری عینی، بی‌طرفانه و فارغ از میل و نه
شخصی به خودمان بنگریم. یعنی خود را
صرفاً شخصی در میان دیگران و مساوی با
آنان ببینیم که هیچ تفاوت ویژه‌ای نداریم
که ما را از دیگران ممتاز کند چرا که از

را نیز مسدود کرده‌ایم (Nagel, 1979: 104-106).

۱-۲-۲. صورت شهودی استدلال نیگل

نیگل در پاسخ به خودگرایان با طرح مثالی به قاعدهٔ زرین «آیا می‌پسندی دیگری با شما همان کاری را بکند که شما با او می‌کنید» متوسل می‌شود؛ من در حال شکنجهٔ فردی هستم اما چه دلیلی می‌تواند مرا ازین کار باز دارد؟ به نظر نیگل قاعدهٔ زرین؛ من این کار را نمی‌پسندم زیرا مرا می‌رنجانند. همین امر مرا به این فکر می‌اندازد که شکنجه‌گر من نیز باید دلیلی بر ترک کارش داشته باشد. لذا متوقعم که وی به دلیل من پاسخ دهد چرا که دلیل من عینی است (Nagel, 1970: 82-86).

پس هر جا دلیل شخصی است، دلیل عینی هم هست و نیز بر مبنای متافیزیک، شخص من در نسبت با آن فرد فقط یک شخصم و آگاهم که ادلهٔ من توان هنجاری دارند که انتظار دارم دیگران همین کار را بکنند. این امر مرا ملزم می‌سازد تا ادلهٔ دیگران برایم نیروی هنجاری داشته باشد. وقتی آسیب می‌بینم توقع داریم دیگران به این مسأله اهمیت دهند؛ قطعاً فکر نمی‌کنیم که هرگز به آن‌ها ربطی ندارد؛ این همان حسی است که قاعدهٔ زرین را در ذهن برمی‌انگیزاند.

علاوه بر این ما هرگز فکر نمی‌کنیم که از میان مردم جهان فقط ماییم که مورد آزار آن فرد واقع شده‌ایم و او برای نرنجاندن ما دلیل ویژه‌ای دارد که برای دیگری ندارد. دلیل او هر چه باشد دلیلی است که برای عدم آسیب به هر کسی دارد و هر کس نیز در شرایط مشابه برای عدم آسیب‌زدن به ما و دیگران دارد (اخوان، ۱۳۸۹: ۳۰۴-۳۰۷). پس این دلیل، کاربردی عمومی دارد و به همه مربوط است. هر انسان فکوری قادر به درک این مطلب است که هر شخصی دلیلی در اختیار دارد تا نه تنها مصالح خود بلکه مصالح دیگران را چه دوست و چه غریبه رعایت کند (نیگل، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۵) و در صورت صدمه‌رساندن دچار عذاب وجدان و حس ناخوشایند می‌شود. البته این دو احساس و میل، انگیزهٔ عمل نیستند بلکه پیامد ناخواسته و طبیعی عملند. به عبارت دیگر، این دو احساس سبب انجام یا عدم انجام فعل نمی‌شوند بلکه دلیل دیگری وجود دارد که حتی سبب می‌شود این دو احساس، درست به نظر آید و آن دلیل چیزی نیست جز دلیل بی‌طرفانه! به این معنا که زندگی دیگران درست به اندازهٔ زندگی من بسیار با اهمیت است و من دلیلی برای کمک به دیگران دارم همان‌گونه که

آنان نیز دلیلی برای خیررسانی به من دارند (نیگل، ۱۳۹۲: ۷۰). بنابراین دیگرگرایی از منظر نیگل، انگیزشی عقلانی و اساس اخلاقیات است.

۱-۲-۳. ملازمت خودگرایی با خودتئانگاری

تقابل خودگرایی و دیگرگرایی همچون تقابل ادله زمانمند و بی‌زمان است. منظر شخصی درست نقطه مقابل منظر غیرشخصی است و ربط و نسبت آن با خودتئانگاری و نفی آن از منظر نیگل امری واضح است^۱. منظر غیرشخصی بر خلاف شخصی با ضمیرهای اول شخص یا انعکاسی همراه نیست بلکه تصویر غیرشخصی از من یعنی بتوان هرآنچه از منظرشخصی قابل بیان است همان را با تعبیر غیرشخصی بیان کرد؛ هرچیزی که فرد درباره خویش اعم از افکار و احساسات یا افعالش می‌گوید، به همان معنا باید ممکن باشد تا درباره دیگران نیز بیان کند. بنابراین از نظر نیگل، اشخاص مختلف مانند زمان‌های مختلف قادرند گزاره‌های واحدی را از منظرهای متفاوت ناظر به امری مشترک در یک موقعیت

واحد بیان کنند. اما معمولاً غالب افراد بر این باورند که اسنادها و توصیفات درونی اول شخص و سوم شخص متفاوت است و این یعنی باور به خودتئانگاری. بنابراین خودگرایی بر خلاف نیگل معتقد است که هیچ دلیلی عینی نیست و هر دلیلی صرفاً شخصی است. در حالی که نیگل این امر را فرو افتادن در دام خودتئانگاری دانست (Nagel, 1970: 84-115). از نظر نیگل، همان‌طور که پذیرش احکام عملی از منظر شخصی سبب ایجاد انگیزش است، صدور احکام عملی از منظر غیرشخصی نیز آدمی را برمی‌انگیزاند و این وقتی است که ادله، فارغ از عامل و عینی باشد و علاوه بر آن بدون یک متغیر آزاد فاعلی قابل تدوین باشد. پس جهات و ملاحظات همچون اینکه فعل، منافع فاعل را افزایش می‌دهد، نمی‌تواند ادله نهایی انجام فعل باشد و اگر بخواهند دلیل باشند باید ذیل ملاحظات عینی قرار گیرند. در نتیجه، هیچ دلیل نهایی‌ای برای انجام فعل نمی‌تواند مشتمل بر فاعل آزاد متغیر باشد. صورت درست استدلال اخلاقی مبتنی بر نظر نیگل همین است و جهات و منافع متضاد با

۱. ر.ک: اخوان، مهدی. (۱۳۸۹). عقلانیت/اخلاقی

زیستن از نگاه تامس نیگل. فصل نامه تأملات

فلسفی، ۲ (۶): ۹۵-۱۲۱.

اخلاق مانند منافع شخصی و عقلانیت ابزاری فاقد این صورت درستند. بر این اساس، باور به خودتنهانگاری سبب می‌شود انسان کاری انجام ندهد، مثلاً کتابی ننویسد زیرا باور ندارد کسی باشد که کتابش را بخواند. به زعم نیگل، خودگرایی ملازم با خودتنهانگاری است و در مقابل، توانایی نگرستن خود و شرایطمان از منظری غیر شخصی، موجب نفی خودگرایی می‌شود. این توانایی سبب می‌شود که تمام احکام شخصی ما از جمله ادعاهای روان شناختی اول شخص به احکام غیر شخصی متناظر در همان شرایط (با فرض نگرستن از منظر غیر شخصی) ملتزم شود و اگر این توانایی نباشد، آنگاه اطلاق مفاهیمی این گونه به دیگران ممکن نیست و فرض وجود دیگرانی همچون ما عقلانی نخواهد بود. از مجرای این توانایی است که ما باید به ایده شخصی به عنوان صرفاً شخصی میان دیگران گذر کنیم (اخوان، ۱۳۸۹: ۳۱۵). اخلاق و به تعبیری دیگرگرایی، فقط برای موجوداتی ممکن است که بتوانند خود را از زاویه دیگران که به اندازه او واقعی‌اند و به جهات کلی با او مشابه هستند، ببینند و خودگرا تنها در صورتی از موضع خودگرایی فاصله می‌گیرد که مثلاً وقتی از او پرسیده شود:

رنج شما چه ارتباطی با دیگری دارد بگوید چون این رنج فی نفسه بد است و عینیت و ارزش خنثی و فارغ از فاعل آن سبب می‌شود هم برای من و هم برای هر شخص دیگری بد باشد (Nagel, 1970: 85). پس این حکم، هم برای من و هم دیگران محتوای انگیزشی دارد زیرا عینی است و این یعنی خودانگاری خطاست و دیگران واقعیت دارند.

این در حالی است که «آین‌رند» از مخالفان سرسخت دیگرگرایی اخلاقی معتقد است: دیگرگرایی اخلاقی به انکار، تخریب و قربانی کردن خود می‌انجامد (Rand, 1984: 49). از نظر آین‌رند کار عقلانی آنست که انسان در پی نفع خود باشد، البته وی کمک کردن به دیگری را در برخی شرایط و در نسبت با برخی انسان‌ها جایز می‌داند (Rand, 1964: 43). از جمله نقدهایی که بر مبنای نظر نیگل به آین‌رند وارد است، این است که رند جهان را به خود و انسان دیگر تقسیم می‌کند و اهمیت خود را بالاتر از دیگری می‌داند، در حالی که اگر از منظری عینی و بی‌طرفانه، خود را صرفاً شخصی در میان دیگران و مساوی با آنان بدانیم که هیچ امتیاز ویژه‌ای ندارد تا از دیگران ممتاز شود، چنین تقسیمی درست نیست. توجه و

رفاه مطلوب او می‌شود. دیگرگرایی وی از نوع دیگرگرایی تو صیفی است و چون یک بحث هنجاری نیست لزوماً به فعل اخلاقی منجر نمی‌شود. اما با توجه به ارتباط وثیق میان انگیزه و رفتار، این نوع دیگرگرایی همچون خودگرایی، واجد پیامدهای عملی در ارتباط با اخلاق و سبب اتخاذ تصمیم‌ها و استراتژی‌ها در این زمینه است. در نتیجه، دیگرگرایی بتسون همچون خودگرایی این قابلیت را دارد که در رابطه با اخلاق، مزایا و معایب خود را داشته باشد. اما علی‌رغم پیامدهای حاصل از آن، طبق اعتقاد بتسون، دیگرگرایی برای ارتقاء روابط بین فردی و اجتماعی و برخورداری از جامعه‌ای سالم و نیک لازم و ضروری است. در ادامه به اجمال به شرح نظریه بتسون می‌پردازیم.

۲-۱. شرح فرضیه همدلی - آلتروئیسم

دیگرگرایی در نزد بتسون نیروی انگیزشی قوی است که صرفاً به جهت یاری‌رسانی و تأمین رفاه مطلوب دیگران برانگیخته می‌شود. فرضیه همدلی - آلتروئیسم ادعا می‌کند که «دغدغه و نگرانی همدلانه» سبب ایجاد انگیزه دیگرگرایی می‌شود (Batson, 2011: 11). بتسون هرگز

برتری به خود، نقش دیگری را در نظام اخلاقی کم‌رنگ و یا ناپدید می‌کند؛ از طرف دیگر بر اساس خودگرایی عقلانی رند، چون زندگی انسان دارای بازه‌های زمانی مختلف است پس انسان منفعت لحظه‌ای را فدای خیر بلندمدت می‌کند. این نگاه به سبب شکافی است که رند بین زمان‌ها قائل است، در حالی که از منظر نیکل، اکنون و بعداً تفاوت عقلانی با یکدیگر ندارند و باید زمان حال را جزئی از زنجیره زمان لحاظ کرد. مسأله کمک کردن به دیگران در نظر رند به صورت جدی و اصلی لحاظ نشده است ولی به استناد قاعده زرین، کمک به دیگران ضروری است.

۲-۲. امکان دیگرگرایی از منظر دنیل بتسون

دنیل بتسون، روان‌شناس اجتماعی اهل آمریکا با طرح نظریه تجربی مشهورش که به نام «همدلی - آلتروئیسم» معروف است به رد ادعای خودگرایی روان‌شناختی پرداخت و آن را به منصفه آزمایش‌های دقیق تجربی گذاشت. فرضیه بتسون حاکی از این است که احساس نگرانی همدلانه برای فرد دیگر، منجر به ایجاد انگیزه دگرخواهانه برای عمل همیارانه و تأمین

ادعا نکرده است که دغدغه از روی همدلی تنها منبع ایجاد انگیزه دیگر گرایی است، وی منکر منابع دیگر نیست (Batson, 2011: 9). ممکن است چیزهای دیگر نیز موجب ایجاد انگیزه دگرخواهانه شوند، اما دغدغه همدلانه، یکی از مهمترین اموری است که چنین انگیزه‌ای را ایجاد می‌کند (Batson, Lishner & Stocks, 2015: 2). بتسون در نظریه خود تأکید می‌کند که همدلی، عاطفه‌ای بسیط نیست بلکه شامل عواطفی دیگر از جمله همدردی، ترحم و شفقت و عطوفت هم می‌شود که در شرایط گوناگون به شکل‌های مختلف بروز می‌کند. برای مثال ممکن است نگرانی همدلانه در ما بیدار شود و موجب به وجود آمدن عاطفه شفقت شود (Lishner, Batson & Huss, 2011: 615)، مانند برانگیخته شدن حس شفقت، هنگام مشاهده کودک در حال بازی که درد و رنجی ندارد به صرف آسیب‌پذیر بودنش!

وجه اشتراک این نوع مفاهیم با دغدغه همدلانه بتسون آن است که مفاهیم همدلی مورد نظر دیگران با همدلی مد نظر بتسون، در این جهت که همه آنها احساس عاطفی دیگر محور هستند، مشترکند اما تفاوت‌های عمده‌ای باهم

دارند. تعابیر مذکور بر خلاف نگرانی همدلانه صرفاً حالت انگیزشی‌اند یعنی از احساس و انگیزه ترکیب شده‌اند و به خاطر خودمان یا هر چیز دیگری تحریک می‌شوند. برای مثال سعی می‌کنیم تا خودمان را به جای دیگری قرار دهیم تا حسی شبیه حس او به دست آوریم و در پی آن ناراحت شویم یا تأسف بخوریم یا خوشحال شویم (Darwall, 1997: 261). در این صورت، نه فرد قادر است به درستی احساس دیگری را درک کند و نه به درستی کمک کند، پس این نوع همدلی بر خلاف نگرانی همدلانه، زاینده انگیزه نیستند (Batson & Show, 1991: 108). همچنین در عقیده بتسون، نیازی به شبیه‌سازی احساسات دو طرف نیست. با توجه به میزان درکی که از شرایط فرد در ما ایجاد می‌شود و ارزشی که برای فرد قائلیم، برای بهبود شرایط او اقدام می‌کنیم حتی اگر فرد متوجه کمک از ناحیه ما نشود. برای مثال برای فرد بی‌گناهی که از شدت ضرب و شتم، بیهوش شده است دچار غم و افسوس شویم با آنکه متوجه احساس ما نخواهد شد (Batson, 2011: 41-43). بتسون از واژه نگرانی به همراه همدلی استفاده می‌کند نه به این منظور که از نظر لفظی تمایز ایجاد نماید

بلکه هدف وی تأکید بر این مسأله است که در واقع همدلی واکنش عاطفی عمیق نسبت به درد و رنج دیگران است که بدین نحو شرایط نامطلوب افراد به شرایط مطلوب تغییر می‌کند. بنابراین وقتی فرد از وضعیت مطلوب برخوردار است و در شادی و رفاه به سر می‌برد نیازی به تغییر شرایط وجود ندارد. پس حس لذت همدلی^۱ یا شبیه به آن خارج از بحث است و سبب ایجاد انگیزه دیگرگرایی نخواهد شد (Batson, 2011: 32-33). در نهایت باید گفت که تفاوت نگرانی همدلانه با دیگر حالات همدلی به صورت مجزا آن است که نگرانی همدلانه احساسی است که از طریق تحلیل عقلی و منطقی انسان از شناخت فرد یا افراد مورد نظر پا به میدان می‌گذارد درحالی که دیگر عواطف نیازی به این نوع ظرفیت شناختی ندارند و بر اثر نفع شخصی رخ نشان می‌دهند.

۲-۱-۱. پیش‌نیازهای نگرانی همدلانه

نگرانی همدلانه خودبه‌خود و غیرارادی رخ نمی‌دهد بلکه عواملی در ایجاد آن نقش اساسی دارد؛ ابتدا باید درک شود که شخصی نیازمند است و سپس برای رفاه

آن شخص نیازمند، ارزش درونی قائل شود. روشن است که حس عاطفی همدلی در آراء بتسون همچون نیگل کاملاً مبتنی بر توانایی بالای شناختی است که برگرفته از تأمل عقلانی و تحلیل منطقی است. در این شناخت، نه تنها موضوعات مربوط به سعادت و خیر دیگران مطرح نمی‌شود بلکه قادر به درک نیاز دیگران نیست. ثمره این امر، ناکامی در ایجاد نگرانی همدلانه است (Batson, 2011: 38). انتخاب عقلانی صرفاً انگیزه خیررسانی به غیر را نتیجه نمی‌دهد بلکه می‌تواند خودگرایانه باشد اما علاوه بر تحلیل عقلانی، نیروی پرقدرت عشق را نیز وارد می‌کند. عشق حاکی از ارزش‌گذاری عمقی نسبت به دیگری است که بارقه‌های آن را می‌توان در موجودی به نام مادر یافت. عشق می‌تواند در وجود تمام آدمیان پنهان باشد و از طریق تربیت و آموزش و فرهنگ خود را بنمایاند. به زعم بتسون، دیگرگرایی صرفاً در میان نزدیکان نیست و می‌تواند دایره و سبب انسان‌ها و کل طبیعت را در بر گیرد.

در صورت ایجاد انگیزه دگرخواهانه با توجه به شرایط مخصوص، کمک‌رسانی می‌تواند رخ دهد یا ندهد. چرا که لزومی

1. empathic joy.

ندارد حتماً از ناحیه خود فرد صورت گیرد بلکه وی می تواند شخص ثالثی را به انجام کمک بگمارد. لیکن اگر کمک از ناحیه خود فرد صورت گیرد قطعاً دیگر محور محض است. این گونه نیست که انگیزه دگرخواهانه ضرورتاً منجر به انجام کمک شود، زیرا شخص دارای قوه اختیار و انتخاب میان انگیزه های است که علاوه بر دیگرگرایی به طور هم زمان در او رخ داده است. لذا وقتی با هزینه هایی که از انجام خیررسانی به دیگری مواجه می شود، قادر به گزینش و انتخاب بین انجام یا عدم انجام کار است. مهم آن است که انگیزه موجود در او دگرخواهانه بوده است حتی اگر عقیم مانده باشد چرا که در صورت اقدام قطعاً ثمره اش عاید دیگری می شود.

از آنجا که انگیزه ها قابل مشاهده عینی نیستند و تمیز انگیزه های مختلف در انسان بسیار دشوار است، بتسون به شیوه های مختلف و طراحی های بسیار دقیق منطقی و عقلی آزمایش های تجربی، انگیزه ها را در انسان می آزماید. با توجه به پیامدهای رفتاری یکسان دیگرگرایی و خودگرایی، بتسون استراتژی خاصی را طراحی می کند و تمام بدیل های اگوئیستی

یا خودگرایانه را برای فرضیه همدلی - آلتروئیسم مورد بررسی و واکاوی دقیق قرار می دهد. شش بدیل خودگرایانه عبارتند از: ۱. کاهش تحریک ناخوشایند؛ این جایگزین به طور خلاصه بیان می کند که «پیشانی همدلانه ناخوشایند است و کمک کردن به قربانی بهترین راه رهایی از منشأ پریشانی است» (Batson & shaw, 1991: 115). ۲. تنبیه و یژه همدلی^۲: این اعتقاد وجود دارد اگر به کسی که برای او نگرانی همدلانه داریم کمک نکنیم، دیگران ما را به طور منفی قضاوت خواهند کرد. این انگیزه را به طور خلاصه پرهیز از تنبیه^۳ می نامیم (Batson & shaw, 1991: 115). ۳. در خودتنبیهی همدلی ما از طریق اجتماعی شدن می آموزیم که نگرانی همدلانه تعهد و اجباری خاص را جهت کمک کردن ایجاد می کند و اگر کمک کردن اتفاق نیفتد، باعث ایجاد شرم و احساس گناه در فرد می شود. با توجه به آموزه هایمان، اجتناب از کمک کردن باعث نوعی خودتنبیهی در ما می شود؛ ۴.

مرتبه‌اش صرفاً خودگرایانه است حتی عشق مثال‌زدنی مادر به فرزند. به عبارت دیگر، هیچ انگیزه‌ای به جز انگیزه خودگرایانه وجود ندارد و خودگرایی بر تار و پود تمام رفتارهای به ظاهر دگرخواهانه انسان سیطره دارد. اما فرضیه همدلی - آلترویسم بتسون مدعی است که انگیزه ایجادشده توسط نگرانی همدلانه، دگرخواهانه است. به عبارت دیگر، سودرسانی به دیگران، هدف غایی انگیزه ایجادشده توسط نگرانی همدلانه است و هرگونه سودرسانی به خود، همانند آن سودهایی که در شش حالت خودگرایانه برشمردیم، نتیجه ناخواسته یا پیامد ناشی از انگیز دگرخواهانه است (Batson, Lishner & Stocks, 2015: 10). از این رو بتسون عَلم مبارزه با این دیکتاتور بزرگ را برمی‌دارد و به شدت با خودگرایی جهانی از طریق انجام آزمایش‌های علمی دقیق مبارزه می‌کند و در نهایت بر آن فائق می‌آید. اکنون به شرح مختصر یک آزمایش درباره انگیزه‌های دگرخواهانه و جدا کردن آن از انگیزه خودگرایانه می‌پردازیم.

پاداش ویژه همدلی^۱: این فرضیه بیان می‌کند وقتی به فردی که همدلی ما را برانگیخته کمک کنیم، به پاداش‌هایی مانند تحسین از جانب دیگران یا احساس غرور ویژه توجه داریم؛ ۵. لذت همدلی^۲: بر اساس این فرضیه بدیل، شخصی که دچار نگرانی همدلانه شده، نه برای پاداش اجتماعی مثل توجه دیگران، بلکه به سبب حس خوب و خوشایند ناشی از کمک کردن، به فرد نیازمند کمک می‌کند؛ ۶. تسکین حالت منفی^۳: این بدیل به جای تأکید بر پاداش‌های اجتماعی بر نیاز به این پاداش‌ها تأکید می‌کند. احساس همدلی با شخص در حال رنج، باعث به وجود آمدن یک حالت موقت ناراحتی در ما می‌شود. این ناراحتی می‌تواند با یک تجربه معطوف به پاداش برطرف شود. این تجربه می‌تواند پاداش اجتماعی یا خودتشویقی به موجب کمک کردن باشد. بنابراین نوعی تمایل خودگرایانه جهت برطرف‌شدن ناراحتی باعث افزایش کمک کردن می‌شود.

بدیل‌های خودگرایانه این پیام را می‌رسانند که انگیزه پس و پیش تمامی اعمال خیرخواهانه انسان تا عالی‌ترین

2. Empathic-joy.

3. Negative-state relief.

1. Empathy-Specific Reward.

۲-۱-۲. آزمودن فرضیه کاهش تحریک ناخوشایند

مشهورترین بدیل و جایگزین خودگرایانه برای فرضیه همدلی - آلتروئیسم این است که همدلی باعث به وجود آمدن حسی ناخوشایند و آزاردهنده در ما می شود و ما برای خلاص شدن از آن، اقدام به کمک به دیگری می کنیم. برای آزمودن این فرضیه کافی است تا امکان فرار از آزمایش (فرار از مشاهده رنج فرد دیگر) به عنوان متغیر استفاده شود. واضح است افرادی که می گریزند فاقد انگیزه دگرخواهانه اند و صرفاً بر اثر تحریک ناخوشایند برانگیخته شده اند.

در آزمایش های بتسون، امکان فرار آسان و فرار دشوار و بررسی همدلی زیاد و همدلی کم در آزمایش لحاظ می شود. طبق پیش بینی فرضیه خودگرایانه تحریک ناخوشایند هنگام فرار آسان، افراد با حس همدلی زیاد، گریختن از موقعیت کمک را ترجیح می دهند. در حالی که طبق فرضیه همدلی بتسون، افراد با حس همدلی زیاد نه تنها نمی گریزند بلکه مانند و کمک کردن به هر شیوه ای را ترجیح می دهند. از نظر بتسون در شرایطی که فرار از موقعیت دشوار است چه افرادی که واجد انگیزه دگرخواهانه هستند و چه

کسانی که دارای انگیزه خودگرایانه اند، به احتمال بسیار زیادی کمک خواهند کرد؛ روی هم رفته نتایج آزمایش ها به نفع پیش بینی فرضیه همدلی آلتروئیسم بود: (Batson & Shaw, 1991: 115).

یکی از انتقاد های مهم به فرضیه همدلی که خود بتسون بیان می کند و به آن پاسخ می دهد، این است: افرادی که نگرانی همدلانه را تجربه می کنند، نوعی وحدت روان شناختی بین خود و دیگری را تجربه می کنند؛ در نتیجه کمک کردن به دیگری در حقیقت کمک به خود است. پس فرضیه بتسون اساساً باطل است. اما بتسون پاسخ می دهد اگر چنین است، پس انگیزه کمک کردن به دیگری، نه دگرخواهانه است و نه خودگرایانه. در حالی که طبق تعریف دیگرگرایی و خودگرایی هدف نهائی از افزایش رفاه در هر کدام با دیگری تفاوت دارد و پذیرش وحدت خود و دیگری سبب بی معنایی تعاریف آن دو می شود؛ زیرا فرض شده است شخصی که برای رفاه دیگری برانگیخته می شود، شخصی مجزا از دیگری است. افزون بر این بتسون با انجام آزمایش های متعدد نشان داد که هنگام همدلی، بخش مربوط به تشخیص هویت

فرد، یعنی قشر جلوبیی و سمت راستی مغز فعال است. به عبارتی، افراد هنگام همدلی، خود را مجزا از دیگری می‌پندارند. برای اطلاعات بیشتر، آزمایش‌های ۱۹۹۷ را ببینید (Batson, 2011: 155-159). به این ترتیب، بتسون با انجام آزمایش توانست صحت فرضیه خود را ثابت کند و بگوید که نگرانی همدلانه سبب تولید انگیزه دیگرگرایی در انسان است. او نتیجه می‌گیرد، چنین انگیزه‌ای در انسان‌ها وجود دارد که ناب و خالص و امکان‌پذیر است و نیز از انگیزه‌های خودگرایانه کاملاً مجزاست.

۲-۱-۳. نسبت دیگرگرایی بتسون با اخلاقیات

بتسون بر خلاف نیکل پس از اثبات دیگرگرایی در ذات انسانی و شکست خودگرایی فراگیر، نشان داد که دیگرگرایی واجد پیامدهای اخلاقی و غیر اخلاقی است. بر خلاف سنت غربی که یا به انکار دیگرگرایی دست می‌زند و یا در صورت وجود، آن را نیرویی ضعیف و مثبت توأم با اخلاق نیک به حساب می‌آورد، بتسون دیگرگرایی را نیرویی بسیار قدرت‌مند و با نفوذ می‌داند که لزوماً اخلاقی نیست اما با رعایت موازینی آن را برای بهتر شدن جامعه انسانی ضروری تلقی

می‌کند. به زعم بتسون نسبت خودگرایی و دیگرگرایی در زمینه اخلاق یکسان است؛ زیرا هر دو دارای مزایا و معایب در نسبت با اخلاق هستند. از مزایای دیگرگرایی القایی بتسون می‌توان به کمک‌رسانی با حساسیت زیاد و باثبات‌تر، تهاجم کمتر، ممانعت از تحقیر و سرزنش قربانیان، همکاری بیشتر در موقعیت‌های متعارض، اصلاح دیدگاه و بهبود رفتار نسبت به گروه‌های طردشده و کاهش تعارض بین‌گروهی اشاره کرد (Batson, 2019: 200-220). در عین حال، دیگرگرایی ناشی از همدلی معایب و محدودیت‌هایی دارد؛ از جمله اینکه بسیاری از مسائل ما قابل همدلی نیستند و مانند بحران‌های زیست محیطی، معضلاتی انتزاعی و غیرشخصی‌اند. از عیوب دیگر آن، موضع جانب‌دارانه آن است که سبب تقابل با اصل عدالت و انصاف می‌شود. معضل دیگر، اقدامات قیم‌مآبانه و پدرسالارانه است که مخل آزادی و استقلال شخصیت کسانی خواهد بود که تحت همدلی قرار گرفته‌اند. افزون بر این، دیگرگرایی همچون خودگرایی قابلیت آن را دارد تا به امور غیر اخلاقی منجر شود و نیز تهدیدی مهم برای خیر مشترک و عمومی محسوب شود. چرا که می‌توان

برقرار کرد که به آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱. دیگرگرایی عاطفه‌محور و دیگرگرایی عقل‌محور

بنیاد دیگرگرایی بتسون نوعی عاطفه است. همدلی، عاطفه‌ای است که اگر در شخصی ایجاد شود، می‌تواند نوعی تمایل به سودرسانی به دیگری در شخص ایجاد شود. در حالی که بنیاد دیگرگرایی نزد نیگل، عقلانیت است. شخص با نوعی استدلال عقلانی انگیزه‌ای آلتروئیستیک را تجربه می‌کند. در واقع تمام تلاش نیگل این است که عقل را به تنهایی به عنوان بنیاد انگیزش فعل به صورت عام و فعل اخلاقی به طور خاص قرار دهد. در عین حال که بتسون به حس عاطفی عمیق اشاره می‌کند اما نباید تصور کنیم که همدلی بتسون، یک همدلی کاملاً مستقل از عقل است، بلکه کاملاً برعکس، بتسون پیش شرط‌هایی عقلانی را برای ایجاد عاطفه همدلی در نظر می‌گیرد. از نظر وی همدلی به طور غیرارادی و فارغ از تأملات عقلانی تحریک نمی‌شود بلکه محصول تحلیل ظریف و دقیق شناختی از وضعیت دیگران است. وی برای ایجاد نگرانی همدلی به دو پیش شرط و عنصر حیاتی یعنی درک نیاز دیگران و ارزش گذاری درونی برای رفاه دیگران اشاره می‌کند. وی معتقد است که

خیر جمعی را با انگیزه دگرخواهانه فدای خیر کسانی کرد که نسبت به آنان نگرانی همدلانه ایجاد شده است (Batson, Ahmad, 2009: 10-25). در نهایت بتسون علاوه بر خودگرایی و دیگرگرایی به حضور دو انگیزه دیگر به نام‌های اصول‌گرایی و جمع‌گرایی اشاره می‌کند که باید در جهت رسیدن به جامعه‌ای انسانی‌تر مورد توجه و بررسی قرار گیرد. لذا باید پس از شناخت همه انگیزه‌های اساسی و شناسایی نقاط ضعف و قوت آن‌ها به هماهنگ‌سازی و برقراری توازن میان‌شان اقدام کرد تا بتوان به نتایج مثبت اخلاقی در این جهان دست یافت.

۳. ارزیابی آراء بتسون و نیگل

بتسون و نیگل هر دو از دیگرگرایی سخن می‌گویند و از مدافعان جدی و سرسخت دیگرگرایی‌اند که امکان آن را به رسمیت می‌شناسند. هر دو، آراء متفاوتی در باب رابطه دیگرگرایی با اخلاقیات دارند. بتسون روان‌شناس اجتماعی و نیگل فیلسوفی تحلیلی است و طبیعی می‌نماید که شیوه تحقیقاتی آنان با یکدیگر متفاوت باشد. اما در عین حال در کنار تفاوت‌ها می‌توان به شباهت‌هایی دست یافت و میان مباحث آنان درباره دیگرگرایی، پیوندهایی

است.

به عقیده بتسون، فرد ممکن است به صوت دگرخواهانه تحریک شود و خود به این امر آگاه نباشد. این سخن به خوبی ماهیتی غیر آگاهانه به انگیزه دیگرگرایی می‌دهد در حالی که دیگرگرایی نیگل اساساً آگاهانه و زائیده آگاهی است. دیگرگرایی بتسون می‌تواند نتایج غیرمعقولی به بار بیاورد اما دیگرگرایی نیگل عقلانی است. البته این سخن به آن معنا نیست که نتوان دیگرگرایی ناشی از همدلی بتسون را توسط عقل کنترل کرد چنان که خود بتسون هم معتقد است باید چنین کاری صورت بگیرد. اما دیگرگرایی بتسون در ذات خودش صرفاً عقلی نیست، بنابراین باید گفت دیگرگرایی بتسون و نیگل، در عین شباهت‌هایی که با یکدیگر دارند، دو امر متفاوتند.

۳-۱-۱. مشابهت‌ها

۱. بتسون و نیگل هر دو مدافع دیگرگرایی روان‌شناختی و مخالف خودگرایی روان‌شناختی‌اند.
۲. هم بتسون و هم نیگل در دیگرگرایی عنصر انگیزه را اساسی می‌شمارند. نزد بتسون دیگرگرایی نوعی انگیزش با هدف غایی رفاه دیگری است و در نزد

برای درک نیاز دیگران و تشخیص رفاه مطلوب، لازم است دیگران را به عنوان موجودات دارای احساس و هدف که ارزش‌ها و امیالی دارند، درک کنیم. به عبارتی، پیداست که بتسون برای ایجاد عاطفه همدلی، نوعی پیش‌شرط شناختی در نظر می‌گیرد. در واقع باید گفت همدلی نزد بتسون صرفاً برآمده از نوعی میل محض نیست، بلکه وابسته به قوای ادراکی ما است. این مسأله شبیه دلیل بتسون است لذا اگر بخواهیم از زبان نیگل سخن بگوییم، همدلی منوط به یک سلسله‌دلایل یا استدلال‌های عقلانی است.

درست است که یک پیش‌شرط شناختی در ایجاد همدلی وجود دارد اما صرف شناخت و استدلال نیست که انگیزش ایجاد می‌کند بلکه حس عاطفی عمیق یا به تعبیری، عشق موجب انگیزش می‌شود. به همین دلیل نمی‌توان بین دیگرگرایی او و دیگرگرایی نیگل قرابت قطعی پیدا کرد زیرا نیگل تلاش می‌کند تمام فرایند انگیزش را با استدلال و عقل توضیح دهد. عقل به تنهایی می‌تواند محرک فعل دگرخواهانه باشد. اما در نظر بتسون، عقل نقش مقدماتی داشته و نیازمند همراهی عشق است در حالی که تمامی فرایند فعل اخلاقی در نظر نیگل، عقلانی

بر یکدیگر نداریم. این باور می‌تواند تبیینی برای پرسش‌های اخلاقی باشد که نیگل به آن معتقد است و بتسون نیز چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد. صرف‌نظر از اینکه بتسون به وجود همدلی در ذات انسانی واقف است اما آن را همیشه بیدار نمی‌داند بلکه بر اثر تربیت و آموزش و با وجود عنصرهای عقل و عشق می‌تواند رخ دهد. در نیگل نیز عنصر عقلانی باید هوشیار شود، در غیر این صورت، همه انسان‌ها بدون تردید خودگرا یا دیگرگرا می‌شدند که این گونه نیست و این مطلب نشان‌دهنده نقش تربیت و آموزش در بیدارسازی عقل است.

۷. نیگل می‌گوید: در صورتی نمی‌توان از عقلانیت اخلاق دفاع کرد که امیال به‌صورت عارضی و تصادفی و بدون اختیار و فارغ از آگاهی و تأملات عقلانی رخ دهند. این مسأله در نظر بتسون نیز مطرح است زیرا احساس عاطفی عمیق در بتسون به‌طور ناآگاه و بی‌تأمل عقلانی رخ نمی‌دهد بلکه محصول تحلیل ظریف و دقیق شناختی است. لذا میل در بتسون بهره‌ای از عقلانیت دارد و با میل مورد نظر هیوم و هابز مغایرت دارد.

نیگل هم دیگرگرایی نوعی انگیزه معطوف به کمک‌رسانی به دیگران است. در واقع نیگل هم دیگرگرایی را به‌عنوان رفتار مطرح نمی‌کند، چرا که ممکن است رفتاری به دیگران سود برساند اما انگیزه‌اش خودگرایانه باشد. نیگل پیرو کانت، انگیزه را در تعیین اخلاقی بودن فعل اساسی می‌شمارد.

۳. هم نیگل و هم بتسون منجرشدن به فعل را ناشی از ترکیب باور و میل می‌دانند. ۴. از نظر نیگل باور مقدم بر میل است و میل تابع باور است و ایجاد میل در انسان ثمره تأملات عقلانی است. در نظر بتسون نیز باور و تأملات عقلانی در ایجاد میل همدلی نقش دارد اما این امر به تنهایی کفایت نمی‌کند.

۵. هم بتسون و هم نیگل، دیگرگرایی را با مثال‌های دراماتیک و قهرمانانه نمی‌سنجند؛ هر دوی آنان معتقدند که دیگرگرایی در بطن زندگی روزمره وجود دارد.

۶. بتسون و نیگل به گونه‌ای مشابه، دو باور را قبول دارند؛ اولاً انسان‌های دیگر همچون ما وجود دارند و واقعی هستند، دوماً از آنجا که ما انسان‌ها همانند هم دارای احساس و نیات و امیال و ارزش‌ها و اهداف هستیم، هیچ برتری

۸. همدلی در بتسون همچون نیگل بی‌طرفانه است و برای تمام انسان‌ها و حتی غیرانسان نیز رخ می‌دهد.

۳-۱-۲. تفاوت‌ها

۱. روش بتسون برای اثبات دیگرگرایی آنی (تجربی) و روش نیگل لمّی (عقلی) است.
۲. بتسون فقط به مخالفت با خودگرایی روان‌شناختی و اثبات دیگرگرایی روان‌شناختی می‌پردازد اما نیگل در پی نفی خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی است و می‌کوشد از دیگرگرایی روان‌شناختی و اخلاقی دفاع کند.
۳. بتسون مفاهیم انگیزشی را از مفاهیم اخلاقی جدا می‌کند اما نیگل اخلاق را همچون کانت از اساس انگیزشی می‌داند.
۴. دیگرگرایی و فعل اخلاقی نزد بتسون با یکدیگر پیوند ضروری ندارد و می‌تواند همچون خودگرایی و رفتار منفعت‌جویانه، هم اخلاقی و هم غیر اخلاقی باشد؛ در حالی که نزد نیگل، دیگرگرایی اساس اخلاق است. در واقع دیگرگرایی لزوماً با فعل اخلاقی و خودگرایی لزوماً با فعل غیر اخلاقی یکی است.
۵. بتسون و نیگل در تبیین اینکه چگونه دیگرگرایی ایجاد می‌شود با یکدیگر

تفاوت مهمی دارند؛ دیگرگرایی از نظر بتسون لزوماً با عقل تحریک نمی‌شود و بر اثر همکاری میان عقل و میل رخ می‌دهد اما از نظر نیگل یک استدلال عقلانی صرفاً برای ایجاد انگیزش دگرخواهانه کفایت می‌کند؛ در نظر نیگل، دیگرگرایی شرط عقلانیت است.

۶. دیگرگرایی بتسون، بر مبنای دیدگاه نیگل با ادله شخصی برانگیخته می‌شود، یعنی ادله‌ای که ناظر به رفاه یک شخص یا اشخاص خاص هستند. در حالی که دیگرگرایی نزد نیگل با ادله غیرشخصی برانگیخته می‌شود که ناظر به سعادت همگان است. بنابراین باید گفت که از منظر نیگل، دیگرگرایی ناشی از همدلی بتسون، امری غیر اخلاقی است.
۷. بتسون دیگرگرایی و خودگرایی را شبیه هم می‌داند حال آنکه نیگل آن را متعلق به دو منظر شخصی و عینی می‌داند.
۸. در ظاهر، بتسون از هیوم و نیگل متأثر از کانت است و چنانکه پیداست هیوم و کانت در اخلاق و انگیزه، مسیری کاملاً متفاوت در پیش می‌گیرند. هیوم عاطفه را و کانت عقل را بنیاد اخلاق می‌داند.
۹. دیگرگرایی ناشی از همدلی بتسون، با توجه به تجربی بودن نظریه او، فی نفسه خصلت احتمالی دارد. تعمیم نتایج

آزمایش‌ها و استقراء هیچ‌گاه نمی‌تواند قطعیتی دائمی داشته باشد و بتسون به‌عنوان یک دانشمند تجربی‌گرا، اصولاً چنین قطعیتی را دنبال نمی‌کند و راه را برای تحقیقات باز می‌گذارد، اما نیگل در پی این است که مفهوم دیگرگرایی را با قطعیت و ضرورت عقلی اثبات کند. هرچند که از نظر بتسون اثبات انگیزه چیزی نیست که از طریق استدلال‌های عقلانی صرف انجام پذیرد بلکه بیشتر نوعی گمانه‌زنی و حدسیات است. پی‌بردن به انگیزه به حیطه روان‌شناسی تجربی مرتبط است و فقط باید تحت آزمایش و استراتژی‌های دقیق عقلی و منطقی طراحی و آزموده شود. لذا شاید بتوان گفت که دیگرگرایی نیگل مورد تردید بتسون باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم تا گزارشی از آرای دنیل بتسون و تامس نیگل درباره دیگرگرایی روان‌شناختی ارائه دهیم و سپس آن دو دیدگاه را بررسی کنیم. بتسون با طرح نظریه همدلی، سیطره فراگیر خودگرایی را زیر سؤال برد. برای بتسون حائز اهمیت بود که نشان دهد ذات انسانی نمی‌تواند تا این اندازه خودخواه باشد که

نسبت به سرنوشت دیگران جز به خاطر نفع خود توجه نکند بلکه قطعاً بخشی از ذات انسانی واجد دیگرگرایی است زیرا در آن‌صورت تلاش‌های انسان جهت ارتقاء روابط سالم انسانی با شکست توأم خواهد بود. بتسون به تأثیر میان عواطف و انگیزه تأکید کرد و احساس عاطفی عمیقی به نام نگرانی همدلانه را عامل ایجاد انگیزه دیگرگرایی برشمرد. وی برای تعیین ماهیت انگیزه تولیدشده توسط همدلی به روش علمی و تجربی دقیق مبتنی بر سنت آزمایشگاهی روی آورد؛ او دیگرگرایی را بی‌ارتباط با مسائل انتزاعی و کاملاً مرتبط با واقعیت‌های پیرامون انسانی دانست. در همین راستا نشان دادیم که چگونه بتسون و نیگل از دو مسیر متفاوت به مفهوم دیگرگرایی می‌پردازند و چگونه تلقی‌های آنان از این مفهوم با وجود شباهت‌ها، متفاوت است. می‌توان با تلقی بتسون از همدلی و دیگرگرایی مخالف بود و دیگرگرایی را یک نوع رفتار تعریف کرد یا همچون نیگل بر آن بود که دیگرگرایی را سراسر بر امری عقلی بنیاد نهاد. اما آنچه اهمیت دارد، آگاهی ما از وجود حس عاطفی شدید در انسان است که نقش مهمی بر ایجاد انگیزه آلتروئیستی ایفا می‌کند. شناخت نگرانی همدلانه و ارتباط

آن با انگیزه از سوی بتسون با استقبال روان‌شناسان و دانشمندان علوم رفتاری قرار می‌گیرد تا بهتر بتوانند رفتار را در انسان شناسایی کنند.

بتسون نشان داد که نگرانی همدلانه با تفکر و به شکل ارادی و از روی آگاهی ایجاد می‌شود. در واقع او این تفکر را محصول تحلیل دقیق شناختی از وضعیت دیگران دانست. آنچه او را در این رابطه از نیگل جدا می‌کند این است که دیگرگرایی در نیگل صرفاً عقلانی و از روی آگاهی است اما در بتسون به جز عقل، ارزش‌گذاری درونی یا عشق، عنصر کلیدی ایجاد دیگرگرایی نشان داده شد. عنصر عشق در بتسون به قدری مهم است که وی فرضیه همدلی - آلتروئیسم را تئوری گسترش ارزش نام نهاد.

بتسون نشان داد که دیگرگرایی نیرویی قوی و مؤثر در زندگی انسان است و از پیامدهای مثبت اخلاقی به همراه پیامدهای منفی برخوردار است که آگاهی از آن‌ها در تمام تلاش‌های ما جهت ارتقای رفاه انسانی ضروری است. بتسون معتقد است دیگرگرایی و خودگرایی نسبت یکسانی با اخلاقیات دارند؛ هر دو می‌توانند با خیر جمعی در تقابل قرار گیرند و منجر به بروز رفتارهایی بر خلاف عدالت و

انصاف شوند. از این‌رو وی در پی تأسیس نظام اخلاقی بر مبنای یک انگیزه نیست بلکه به پلورالیسم انگیزه‌های مطلوب جامعه اعتقاد دارد. این در حالی است که نیگل دیگرگرایی را کاملاً اخلاقی و شرط عقلانیت می‌داند لذا وی به تبعات عقلانی از دیگرگرایی معتقد است.

به علاوه دیگرگرایی نیگل، نه تنها منفعت شخصی را به لحاظ اخلاقی نادیده می‌گیرد بلکه هرگونه میل و احساس همچون همدلی و همدردی را نیز از دایره اخلاق خارج می‌کند. می‌توان همچون هیوم و بتسون وجود چند انگیزه به جای یک انگیزه را تصدیق کرد و تلفیقی از منفعت شخصی و رفاه دیگری را مبنای اخلاقیات قرار داد. این‌گونه می‌توان در فکر برپایی نظامی اخلاقی بود که به جای تکیه بر یک اصل، از چندین اصل تشکیل شده باشد و از طریق شناسایی دقیق نقاط ضعف و قوت هر اصل تعارضات درونی را حل کرد و به وحدت میان آنان دست یافت.

در نهایت، دستاورد حداثی ما این است که دیگرگرایی به عنوان یک نظریه اخلاقی اصیل، اشاره به یک نیروی انگیزشی قوی در ذات انسانی دارد و دارای دو پشتوانه محکم علمی و عقلی است که

می‌تواند در اخلاقیات جایگاه محکمی یابد و حتی بر روان‌شناسی و اقتصاد و سیاست اثر گذارد تا از طریق استراتژی‌های مستقیم و غیرمستقیم، مردم با توجه به یکدیگر، تعاون و همکاری جهت بهبود جامعه انسانی و تلاش در جهت رفع معضلات اجتماعی گام‌های مفیدی بردارند و همگی از منافع و خیرات بهره‌مند گردند نه صرفاً شخص یا اشخاص خاص. لذا از طریق توجه به انگیزه‌های خیرخواهانه و ایجاد وحدت و هماهنگی میان آن‌ها می‌توان به داشتن جامعه‌ای نیک و اخلاقی امیدوار بود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

Altruism in humans, New York: Oxford University Press, Inc.

- Batson, C. Daniel, Ahmad, N. (2009), *Empathy-induced altruism: A threat to the collective good*: University of Kansas.
- Batson, C. Daniel, Lishner, David, A., & Stocks, Eric L. (2015), *The Empathy Altruism Hypothesis*: Oxford Handbook Online.
- Darwall, Stephan, (1998). "Empathy sympathy care", Philosophical studies, Vol. 89, N2, Published: Springer.
- Lishner, D. A., Batson, C. D., & Huss, E. (2011). *Tenderness and sympathy: Distinct empathic emotions elicited by different forms of need*. Personality and Social Psychology Bulletin, 37(5), 614- 625.
- Feinberg, Joel. (1987). "Psychological Egoism" in: Ethical Theory, Classical and Contemporary Readings, ed. Louis P. Pojman, U.S.A Wads Worth Publish Compan.
- Kraut, Richard. (2016). "Altruism" in Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Nagel, Thomas. (1979). *The possibility of altruism*, Princeton University Press.
- Shaver, Robert. (2010). *Egoism*. Stanford Encyclopedia Of Philosophy.
- Graham, Keith. (2004). *Eight Theories of Ethics*, USA And Canada, Routledge.
- Rand, Ayn. (1984). *Philosophy*:

منابع

- اخوان، مهدی. (۱۳۸۹). عقلانیت و نوع دوستی در فلسفه اخلاق با تأکید بر آراء نیگل و گنسلر. پایان نامه دوره دکتری رشته فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی.
- اخوان، مهدی. (۱۳۸۹). عقلانیت اخلاقی زیستن از نگاه تامس نیگل. فصلنامه تأملات فلسفی. ۲ (۶): ۹۵-۱۲۱.
- http://phm.znu.ac.ir/article_1953_0_5750a1640b5882ec1d0900d3f10a61bd.pdf
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی. ترجمه: رضا آل بویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی سورکی، سید محمد. (۱۳۸۵). بررسی و نقد نظریه خودگرایی اخلاقی. پژوهش های فلسفی - کلامی. ۸ (۲۹): ۱۸۷-۲۲۲.
- https://pfk.qom.ac.ir/article_281_633b18d8450e408b6aa91630c4723643.pdf
- نیگل، تامس. (۱۳۹۵). امکان دیگرگزینی. ترجمه: جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- نیگل، تامس. (۱۳۹۲). این ها همه یعنی چه. ترجمه: جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
- Batson, C. D. (2019). *A Scientific Search for Altruism*. Oxford University Press.
- Batson, C. D., & Shaw, Laura. L. (1991). *Evidence for altruism: Toward a pluralism of prosocial motives*. Psychological inquiry, 2(2), 107-122.
- Batson, C. Daniel. (2011),

- Rand, Ayn. (1964). *The Ethics Of Emergency*, New York, A Signet Book.
- Bennett, Christopher. (2010). *What Is Called Ethics?* New York, Routledge.
- Nagel, Thomas. (1970). *The Possibility of Altruism*, Oxford, University Press.
- *Who Needs It*, NEW York, A Signet Book, Chapter7, p:49.
- Scott, N&Seglow, j. (2007). *Altruism: Open University Press*, Two Penn Plaza, New York, NY. USA.
- Laflette, Hugh. (2007). *The Practice of Ethics*, USA, Blackwell Publishing.
- *Penguin Publishing Group*. (1964). p:143.

A Study of the Linguistic Model of Islamic Theology

Somayyeh Ajalli¹, Mohsen Jahed², Sahar Kavandi³

Submitted:

2021/10/23

Accepted:

2022/2/14

Keywords:

Khabari
Attribute,
Rational
Theology,
Traditional
Linguistic
Model,
Modern
Linguistic
Model.

Abstract: Despite the serious attention of Western philosophers to the language of religion that occurred after the linguistic turn, independent research has not been formed around the linguistic model of Islamic rational theology in Islamic scholarship. However, the linguistic model used by theologians is a determining factor in explaining, proving and extracting theological issues and problems. In fact, the imaginary and affirmative bases of the theologians about language, meaning, truth, certainty, etc. determine the type of their encounter with the text. The main issue of the present study is dedicated to this issue. In a general division, linguistic models are divided into traditional and modern categories. According to the historical evidence in Islamic theology, the linguistic model of Islamic theology is more in line with the traditional linguistic model. The traditional linguistic model, despite its comparative advantage in the history of theology over a period, is unable to explain many theological issues.

DOI: 10.30470/phm.2022.525329.1964

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PHD Of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan. Zanjan, Iran., s.ajalli1985@gmail.com

2. Associate Professor, Shahid Beheshti University (corresponding author), m_jahed@sbu.ac.ir.

3. Associate Professor of Philosophy Department, University of Zanjan. Zanjan, Iran. drskavandi@znu.ac.ir.

Introduction: The present study seeks to explain the linguistic model on which traditional Islamic theology is based. That is, what has caused traditional theologians to follow a certain path in their arguments, to use certain terms, or even to act on them in order to arrange the content and create different chapters. In fact, the linguistic model used by theologians of Islamic theology is the conceptual and affirmative foundation on the basis of which they understand and interpret theological verses or formulate rational arguments.

Methodology: The Linguistic Model of Traditional Islamic Theology, one of the two main approaches in linguistics, which are the traditional linguistic model or the modern linguistic models, should be accepted as a method. The main question is which model is formed in the confrontation between these two rival models of traditional Islamic theology?

Findings: Our hypothesis is that the model of traditional Islamic theological linguistics is based on the model of traditional linguistics. We made this assumption based on the history of the formation of traditional Islamic theology and the type of view that existed in that period on the language, thought and the relationship between the two. The components of the traditional linguistic model are: 1) verbal atomism, 2) the placement of meaning in single words, the singularity of intrinsic and true meaning, 3) the instrumental role of language for thinking, 4) the advantage of clarity, and 5) the virtue of certainty.

Discussion and Conclusion:

In proving the hypothesis, the category of historical reason and evidence in the texts of Islamic theology has been cited. Historical reason: The occurrence of the translation movement and the arrival of

Greek logical and philosophical works that had their own linguistic model.

Evidence in the text: 1) Bringing logic to the beginning of theological books 2) Using philosophical rules and regulations based on traditional linguistic model in explaining theological concepts and topics 3) Relying on clarity in understanding the verses, especially in the field of similar verses 5) Relying on verbal atomism and understanding the meaning of the text 6) The use of logical analogies in reasoning, especially the exceptional deconstruction analogy which shows that rationality in Islamic theology is equal to the Aristotelian method of logic.

In fact, in the period when these books were written, the dominant language model was the traditional language model, and new linguistic theories were introduced after the nineteenth century. Accordingly, the available evidence is in fact comparable

to pre-existing puzzle pieces that complement the image.

References:

- *The Holy Quran*
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *The Criterion of Misguidance* (Al-Ghazali Confessions), translated by Zayn al-Din Kiainejad, Tehranf Atai, 1349.
- Alusi Baghdadi, Mahmoud, *Ruh al-Ma'ani*, edited by Ali Abd al-Bari Atiyah, Beirut, Dar al-Kitab al-Almiyeh, 1415 AH.
- Aristotle, Organon, Metaphysics, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran, Hekmat, 1987.
- Barthes, Ronald, *writing degree zero and elements of semiology*. Jonathan cape, 1967.
- Copplestone, Frederick, *History of Philosophy* (Greece and Rome), translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaba, Tehran, Soroush, 1996.
- Culler.J, Saussur, Fontana Modern master, 1976.
- Descart, Renier, Principle of philosophy, translated with explanatory notes, by Valentine Rodger Miller and Reese p, Miller, Kluwer Academic Publisher, 1982.
- Godamer, Hans Georg Truth and Method translation revised by Joel Wensheimer and Donald G Morshall. New York, Contnuum, Revrised edition, 1994
- Haddad Adel, Gholam Ali, Encyclopedia of the Islamic

- World, Tehran, Islamic Encyclopedia Foundation, 1996, Volume 21 (Linguistic Entry), First Edition, 2016.
- Hali, Hassan Ibn Yusuf, *Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaqut*, research: Mohammad Najafi, Qom, Bidar, N.D.
 - Harland, Richard, *Superstructuralism* (Philosophy of Constructivism and Poststructuralism, translated by Farzan Sojudi, Tehran, Surah Mehr, 2009).
 - Hartnak, Justus, *Wittkenstein*, translated by Manouchehr Barzegmehr, Tehran, Kharazmi, 1977.
 - Lahiji, Abdul Razzaq, *Shawarq al-Ilham in the explanation of the abstraction of speech*, first edition, Qom, Imam Sadegh Institute, 1425 AH.
 - Laiken, William J., *Introduction to the Philosophy of Language*, translated by Meysam Amini, Tehran, Hermes Publications, third edition, 2016.
 - Mackey, *Applied linguistics*, its meaning and use, 1966.
 - Maggie, Brian, *Men of Thought*, translated by Ezatullah Fooladvand, Tehran, New Design, 1999
 - Mahler, John C. et al., *Gadamo's Philosophical Hermeneutics*, translated by Mohammad Reza Jabraili et al., Ishraq, pp. 96-99, No. 1, 2004.
 - Malcolm, Norman, *Wittgenstein Tractatus, An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1993
 - Muzaffar, Mohammad Reza, *New Curriculum in the Studies of Logic*, Hajar Publishing, 2004.
 - Qaisari, Davood, *Sharh Khasi Al-Hakam*, by Seyed Jalal Ashtiani, Tehran, Scientific and Cultural Publications, 1996.
 - Ricoeur, Paul, *Metaphor and Creation of New Meanings in Language*, translated by Hossein Naghavi, Journal of Knowledge, Shawl 16, No. 120, 2007.
 - Sarkhsi, Mohammad Ibn Ahmad, *Usul al-Sarkhsi*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1951 AH.
 - Saussure, Ferdinando, *General Linguistics Course*, translated by Cyrus Safavid, Hermes Publications, 2013.
 - Shahrestani, Mohammad Ibn Abdul Karim, *Al-Mulla wa Al-Nahl*, Qom, Al-Sharif Al-Radhi, third edition, 1985.
 - Sobhani, Jafar, *The Image of the Elders* (seventy-three ideological, social, historical and biographical articles, Qom, Imam Sadegh Institute, first edition, 2000.
 - Sobhani, Mohammad Taghi, *Critical Congress on Philosophical Epistemology*, Research Institute of Philosophy and Theology, 1397
 - Steve, Dan R., *Philosophy of Religious Language*, translated by Abolfazl Sajedi, Qom, Religions Publishing, 2014.
 - Tabarsi, Abu Ali, *Fadl Ibn Hassan Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran, Farahani Publications, 1981.

-
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, *Tafsir Al-Mizan*, Beirut, Al-Ali Al-Mutabawat Institute, third edition, 1973.
 - Tusi, Abu Ja'far Muhammad Ibn Al-Hassan, *Al-Tibyan in Tafsir Al-Quran*, Beirut, Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi, N.D.
 - Tusi, Khajeh Nasir al-Din, researched by Hosseini Khalali, *Abstraction of Belief*, Islamic Propaganda Office, first edition, 1407 AH.
 - Velayati, Ali Akbar, *Islamic Culture and Civilization*, Tehran, Maaref Publishing, 2017, 75th edition.
 - Yadegari, Maliheh, Ahmadi Afarmajani, Ali Akbar, *Description of Stephen Tolmin's Criticisms of Classical Logic Taken from Late Opinions*, Rational Education, No. 2, Spring and Summer 2015.

بررسی مدل زبان‌شناسی کلام عقلی اسلامی

سمیه اجلی^۱، محسن جاهد^۲، سحر کاوندی^۳

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۸/۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۱/۲۵

واژگان کلیدی:

کلام اسلامی،

مدل زبان‌شناسی

ستی، مدل زبان-

شناسی مدرن،

کلام عقلی.

چکیده: به رغم توجه جدی فلاسفه غربی به زبان دین، پس از وقوع چرخش زبانی، در میان مباحث کلام اسلامی پژوهش مستقلی حول محور مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی انجام نگرفته است. این در حالی است که مدل زبانی مورد استفاده متکلمان، عامل تعیین کننده‌ای در تبیین، اثبات و استخراج موضوع و مسائل کلامی است. در واقع مبانی تصویری و تصدیقی متکلم درباره زبان، معنا، حقیقت، یقین و اموری از این دست، نوع مواجهه او با متن را رقم زده و رویکرد ظاهرگرایانه یا تأویلی وی را سامان می‌دهد. مسأله اصلی پژوهش حاضر، بررسی مدل زبان‌شناسی متکلمان در کلام سنی است. در یک تقسیم‌بندی کلی، مدل‌های زبان‌شناسی به دو دسته سنی و مدرن تقسیم می‌شوند. پرسش اصلی آن است که مدل زبان‌شناسی کلام سنی به کدام یک از مدل‌های زبان‌شناسی سنی و مدرن نزدیک‌تر است. با توجه به قرائن موجود در کلام اسلامی، مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی، انطباق بیشتری با مدل زبان‌شناسی سنی دارد که مؤلفه‌های آن عبارتند از: (۱) اتم‌گرایی لفظی، (۲) نظام تک معنا، (۳) جدایی فکر از تکلم، (۴) مزیت وضوح، (۵) مزیت یقین. وقایع تاریخی از جمله، نهضت ترجمه از مهم‌ترین علل این قرابت است. مدل زبان‌شناسی سنی با وجود مزیت نسبی‌ای که در دوره‌ای از تاریخ علم کلام داشته، اما از عهده تبیین بسیاری از موضوع‌های کلامی از جمله، تمثیل‌ها، صفات خبری و سایر پیچیدگی‌های زبان بر نمی‌آید اما رهیافت‌های مدل‌های زبانی مدرن، تبیین بهتری از این امور ارائه می‌دهند.

DOI: 10.30470/phm.2022.525329.1964

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان، ایران، s.ajalli1985@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) m_jahed@sbu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، ایران drskavandi@znu.ac.ir

مقدمه

موضوع علم کلام، اعتقادها و باورهای دینی است؛ مقصود از مدل زبان‌شناسی کلام عقلی، مبانی تصویری و تصدیقی متکلمان کلام عقلی است که براساس آن ساختار کلام اسلامی را شکل داده‌اند. این مبانی نحوه برداشت متکلمان از آیات و روایات را تعیین می‌کند و سبب می‌شود متکلم مسیر خاصی را در طرح مطالب انتخاب کند. حتی وارد کردن موضوع‌های مختلف، ذیل مباحث کلامی نیز متأثر از همین مبانی تصویری و تصدیقی است. در واقع، نزاع و اختلاف متکلمان را باید بیش از هر چیز در مبانی مورد قبولشان یعنی مقومات و مقبولات فهم جستجو کرد و داوری و بررسی اصلی را به آنجا انتقال داد. برای مثال در اختلاف میان معتزله و اهل حدیث در تفسیر متشابهات، آنچه موجب ایجاد دو نوع رویکرد کلامی شده است، ریشه در مبانی زبان‌شناسانه پذیرفته شده دو گروه است. در نتیجه، یکی ظاهر را حجت می‌داند و با این مبنا، آیه را تفسیر می‌کند و دیگری بدون التزام جدی به ظاهر، تأویل را برمی‌گزیند. گرچه اصلی‌ترین عناوین در موضوع زبان دین، بحث اسماء و صفات الهی، معناشناسی

گزاره‌های دینی و اثبات‌پذیری باورهای دینی است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱۵)، متأسفانه پژوهش خاصی در رابطه با مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی به معنای پیش‌فرض‌های زبانی متکلمان کلام سنتی اسلامی، یافت نشد و فقط برخی از کلامیان ذیل مباحث قواعد روش‌های کلامی به روش‌هایی که متکلمان در مواجهه با موضوعات کلامی از آن استفاده می‌کنند، اشاراتی داشتند (ربانی گلیاگانی، ۱۳۹۰: ۱۵) که سویه آن نیز به هیچ وجه، زبانی نبوده است. رویکرد اصلی پژوهش حاضر، بررسی مبانی زبان‌شناسانه‌ای است که تقریباً همه متکلمان کلام سنتی اسلامی به آن پایبند هستند و سبب پیمودن مسیر واحدی در تدوین و آموزش کلام اسلامی از سوی آن‌ها شده است. در میان مدل‌های زبان‌شناسی موجود که در یک تقسیم‌بندی کلی به مدل‌های زبان‌شناسی مدرن و سنتی تقسیم می‌شوند، مدعا آن است که مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی، برگرفته از مدل زبان‌شناسی سنتی است. در این نوشتار به بررسی این مدل زبانی، مؤلفه‌های آن و علل قرابت آن با کلام اسلامی خواهیم پرداخت. پس در ابتدا به تبیین معنای اصطلاحی زبان‌شناسی می‌پردازیم.

۱. معنای اصطلاحی زبان‌شناسی

زبان‌شناسی در اصطلاح به معنای «بررسی علمی پدیدهٔ زبان» است (mackey, 1966: 197). با توجه به این که تعریف زبان در دوران معاصر دچار تحولات اساسی شده، زبان‌شناسی نیز معنای جدید و وسیعی یافته است که می‌توان دامنهٔ آن را از شناخت لفظ و واژه تا نظریه‌های معنا و فهم در نظر گرفت. اولین بار، سوسور در سال ۱۹۶۱ با تألیف کتاب دورهٔ زبان‌شناسی عمومی، شاخه‌ای از علم را به نام نشانه‌شناسی بنیان نهاد که مهم‌ترین بخش آن را «زبان‌شناسی» تشکیل می‌دهد (سوسور، ۱۳۹۲: ۳۴). هدف این علم، مطالعهٔ نظام نشانه‌شناسی با هر نوع جوهر و محدودیتی است. تصاویر، اشارات و علائم، آواهای موسیقی، اشیاء و تداعی‌های پیچیدهٔ میان این نشانه‌ها، محتوای آیین‌ها، قراردادهای و سرگرمی‌های عمومی را تشکیل می‌دهد (Barther, 1976: 77). همان‌طور که گفتیم، رویکرد سوسور در تعریف زبان‌شناسی فقط به بخش مختصری از زبان اشاره دارد و به نظر می‌رسد بهتر آن است که تعریف وسیع‌تری ارائه شود؛ تعریفی که ناظر بر بخش‌های دیگر زبان‌شناسی نیز باشد. بر

همین اساس، زبان‌شناسی در علوم اسلامی، علم به دست آوردن شناختی نظام‌یافته و قاعده‌مند از موضوع زبان در همهٔ ابعاد، سطوح و جنبه‌های مختلف آن تعریف شده است (حداد عادل، ۱۳۹۵، ج ۲۱: ۲۲۶).

علم زبان‌شناسی با انگیزه‌ها و براساس نیازهای متفاوتی در گوشه گوشهٔ جهان شکل گرفته است؛ زمانی با نگرشی فلسفی و با نیت غلبه بر حریف در سخن‌وری، مکالمات و محاضرات منطقی؛ زمانی دیگر برای درک و فهم سبک زندگی و پی بردن به نیازهای مردمانی دیگر به منظور سلطه بر شئون مختلف حیات بشری آن‌ها. در این میان یکی از انگیزه‌های مهم و تأثیرگذار در بین دانشمندان علوم زبانی در جهان اسلام، انگیزهٔ دینی بوده است. بخش بزرگی از مباحث مرتبط با زبان‌شناسی در جهان اسلام به مباحث مربوط به زبان دین اختصاص یافته و هدف اصلی آن چگونگی فهم و تبیین متون دینی است. مقصود از بررسی مدل زبان‌شناسی کلام عقلی اسلامی، بررسی مدل زبان‌شناسی است که متکلمان در اثبات، تبیین، استخراج و تفسیر باورهای اعتقادی، آن را به کار برده‌اند.

۲. مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی سنتی

در این قسمت به معرفی مدل زبان‌شناسی

سنتی به وسیله مؤلفه‌های آن پرداخته و نمونه‌هایی از مطابقت مدل زبانی کلام اسلامی را با آن ذکر خواهیم کرد.

مدل زبان‌شناسی سنتی، الگوی فلسفی ریشه‌داری است که از فلسفه یونان باستان تا عصر جدید بر تفکر فلسفی حاکم بود. این الگو دارای سه مؤلفه اصلی و دو مؤلفه ضمنی است (استیور^۱، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۷) که به ترتیب عبارتند از: ۱- قرار گرفتن معنا در کلمات منفرد (اتم‌گرایی لفظی)؛ ۲- تک‌معنا بودن معنای ذاتی و حقیقی کلمات؛ ۳- نقش ابزاری زبان برای تفکر؛ ۴- مزیت وضوح؛ ۵- مزیت یقین.

در ادامه، مؤلفه‌های فوق به ترتیب بررسی خواهند شد.

۲-۱. اتم‌گرایی لفظی

اتم‌گرایی لفظی دیدگاهی است که غالباً از بافت گسترده‌تر کلمات و کاربرد واقعی آن‌ها غفلت می‌کند؛ یعنی معنای واژه بدون توجه به بافت گسترده‌تر کلمات و کاربرد

آن، در نظر گرفته شده و قرار گرفتن آن در جملات مختلف یا متون متفاوت، تغییری در معنای آن ایجاد نمی‌کند. همین موضوع به عنوان یک پیش‌فرض برای ارائه یک تعریف، حدی برای هر واژه در منطق ارسطویی لحاظ شده است. در واقع، زمانی امکان ارائه یک تعریف روشن جنس و فصلی برای هر کلمه وجود دارد که آن کلمه تنها و تنها دارای یک معنای ذاتی و ثابت باشد و قرار گرفتن آن در عبارات مختلف، تغییری در معنای آن ایجاد نکند. پابندی جدی متکلمان در استفاده از حدود ارسطویی، برای مفاهیم کلامی را ذیل این رویکرد می‌توان تفسیر کرد. آنان پیش از هر چیز به دنبال ارائه تعریف حدّ تامی بودند و به همین دلیل یافتن جنس و فصل هر موضوع در ابتدای بحث از آن موضوع، برای آنان از ضرورت و اولویت برخوردار بود و در صورت نیافتن جنس و فصل حقیقی، از لفظ «کالجنس و کالفصل» استفاده می‌کردند. علامه طباطبایی در این

اما ویژگی کار استیور آن است که همه آن‌ها را یک-جا جمع‌آوری و ذیل عنوان ویژگی‌های مدل زبان-شناسی سنتی ذکر کرده است.

۱. نویسندگان دیگری نیز ذیل موضوعات مرتبط به برخی از این مؤلفه‌ها اشاره داشته‌اند؛ برای نمونه، (خسروپناه، فلسفه دین: ۲۳) ذیل عنوان ویژگی‌های قرائت سنتی از دین یا (گلپایگانی، قواعد و روش‌های کلامی: ۳۱) ذیل عنوان ویژگی‌های تفکر عقلی غیر فلسفی.



باب می‌نویسد: یکی از اشکالاتی که برخی از محققان به متکلمان می‌گیرند، استفاده افراطی و نابیه‌جا از علم منطق در کلام اسلامی است، زیرا آنان احکام تعریف و حدود واقعی را از مفاهیم حقیقی به مفاهیم اعتباری سرایت داده‌اند و برهان را در قضایای اعتباری نیز جاری ساخته‌اند. بر اساس بیان علامه طباطبایی، متکلمان در موضوع‌های کلامی‌ای چون حسن و قبح، ثواب و عقاب، حبط و فضل اعمال، پای جنس و فصل را به میدان کشیده‌اند و با اینکه این‌ها به حد اصطلاحی مربوط نیستند، درباره حد آن‌ها بحث کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۵: ۲۸۰).

این نگرش حد‌گرایانه و تمایل به ارائه حد برای تمامی موضوعات را می‌توان محصول نهادینه‌شدن نظام تک‌معنا به اضافه مزیت وضوح و صراحت، یعنی دیگر مؤلفه مدل زبان‌شناسی سنتی دانست. بر این اساس هر امری دارای یک حد مشخص جنس و فصلی به صورت صفر و یکی (یا دارای چیزی یا فاقد آن) است.

البته تلاش برای ارائه تعاریف حدی از آن جهت که مقدمه امکان ارائه برهان لمّی بود نیز مورد توجه متکلمان قرار داشت؛ اگرچه ارائه برهان لمّی در موارد

بسیاری میسر نبود، اما چنین براهینی همچون ارائه حد تام، ایده‌آل متکلمان محسوب می‌شد. یقین ارسطویی از طریق برهان لمّی حاصل می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۹۹۴)؛ یعنی برهانی که از علت به معلول می‌رسد و چیزی که حد ندارد، امکان ارائه برهان لمّی ندارد.

بر اساس نظام زبان‌شناسی سنتی که با منطق ارسطویی نیز پیوندی عمیق دارد، ۱- ارائه تعریف، اصلی‌ترین راه شناخت است؛ ۲- تعریف ارائه‌شده هر قدر از صراحت و وضوح بیشتری برخوردار باشد ارزشمندتر خواهد بود و مسیر یقین را هموارتر خواهد ساخت. بنابراین، مثلاً ایمان و کفر از نظر متکلمان، نیازمند تعریفی روشن، جامع و مانع است که به خوبی حدود آن روشن باشد تا به راحتی بتوان آن را بر حال افراد تطبیق داد و به‌عنوان معیار و سنج از آن استفاده کرد. می‌توان تصور کرد که این دیدگاه تا چه حد می‌تواند در شکل‌گیری باورهای تکفیری مؤثر باشد. در مقابل، نظریات جدید زبان‌شناسی، از جمله نظریه کاربرد، یا نظریات مبتنی بر هرمنوتیک و یا ساختارگرایی، معنا را وابسته به صور حیات یا کل، تعریف می‌کنند. طبق این رویکرد‌ها، ارائه یک

تعریف، حدی و احد و روشن برای هر کلمه، به صورتی که ثابت باشد و در شئون مختلف تغییر نکند، ممکن نیست؛ به عنوان مثال، برخی از حامیان نظریه کاربرد، معتقدند برای فهم معنای هر واژه، لازم است زیست انسان متناسب با صورتی از حیات باشد که بستر کاربرد آن واژه است و بدین ترتیب سبک زندگی را به عنوان یکی از مؤلفه‌های فهم معنا لحاظ می‌کنند (Malcolm, 1993: 223؛ مگی، ۱۳۷۸: ۲۰). ساختارگرایان نیز معتقدند معنا نه از آن یک واژه به صورت جداگانه، بلکه فقط بر زمینه زبان در قامت یک کل می‌نشیند. معنا، محصول روابط درونی یک نظام خاص، یعنی تطبیق دال‌ها و مدلول‌ها برای ساختن نشانه‌هاست و از تفاوت‌های یک واژه با واژه‌های دیگر در درون یک ساختار بیرون می‌آید (Culler, 1976: 19-20). در حقیقت، ساختار است که معنا را شکل می‌دهد؛ بنابراین انتزاع معنا بدون توجه به ساختار کلی متن، آن‌گونه که در اتم‌گرایی مطرح می‌شود، مردود است.

۲-۲. نظام تک‌معنا

در مؤلفه دوم مدل زبان‌شناسی سنتی، این

دیدگاه مطرح می‌شود که معنای کلمات، بالذات حقیقی و تک‌معناست؛ یعنی هر کلمه‌ای دارای یک معنای حقیقی است که غالباً بر اساس نظریه ارجاع، تبیین می‌شود. بر این اساس، در صورت وجود کلماتی با چند معنا، این موارد استثناء، باید به دقت احصاء شده و دلیل بروز این مشکل در مورد این کلمات مشخص شود و در صورت استفاده از آن‌ها در متن، حتماً باید قرائنی دال بر معنای مورد نظر گوینده وجود داشته باشد تا از بروز ابهام جلوگیری کند. بحث مشترکات لفظی در منطق بر همین اساس شکل گرفته است (مظفر، ۱۳۸۳: ۳۸). یکی از لوازم اصلی این دیدگاه، تنزل زبان مجازی به مرتبه ثانوی است که سبب می‌شود کاربرد آن حداکثر برای مقاصد اقناعی در معانی و بیان یا زیبایی‌شناسی در شعر، موجه قلمداد شده و استفاده از آن برای اهداف شناختی ناموجه باشد. بنابراین یکی از پدیده‌های این رهیافت این است که معنای زبان مجازی، تنها زمانی قابل فهم است که قابل تبدیل یا تحویل به زبان حقیقی باشد. این رهیافت، نظریه «جانشینی زبان نمادین»^۱ نامیده شده است؛ زیرا بر این باور است که فرد

1. Substitutivity theory.



می‌تواند واژه حقیقی را جایگزین واژه مجازی کند. در این میان توجه به کتاب مقدس به عنوان یک استثناء که به صراحت از زبان مجاز استفاده می‌کند، به دلیل اعتبار نویسندۀ آن، یعنی خدا، با این مؤلفه (ناموجه بودن استفاده از زبان مجاز در اهداف معرفتی) یکی از مسائل متکلمان بوده است.

متکلمان مسلمان عموماً بر اساس همین رویکرد به تبیین و توجیه تشابهات، کنایه‌ها، استعاره‌ها و تمثیل‌های موجود در قرآن دست زده‌اند. علامه حلی، شارح *الیاقوت* می‌نویسد: در مسأله هفتم از مقصد نخست الیاقوت تصریح شده که ادله سمعی مفید یقین نیستند؛ زیرا در ادله سمعی، اشتراک لفظی، مجاز، تخصیص و مانند آن وجود دارد و از این رو نمی‌توان به آن‌ها در باب معارف اکتفا کرد. ادله‌های سمعی تنها در کنار قرینه، مفید یقینند (حلی، بیتا: ۱۱). بی‌اعتباری مجاز و اشتراکات لفظ از لوازم این مؤلفه مدل زبان‌شناسی سنتی است که نوبختی با تفتن به آن‌ها در پی دست‌یابی به یقین مبتنی بر سیستم تک‌معناست. یقینی که از مسیر این نوع عقلانیت عبور می‌کند، یقینی است که مقتضای وضوح و صراحت است. روش متکلمان در توجیه آیات

متشابه نیز نمونه خوبی است برای نشان دادن اینکه مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی به چه میزان منطبق بر اصول مدل زبان‌شناسی سنتی است.

بر اساس آنچه بین اصولیون و متکلمان مصطلح است، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند. محکومات آیاتی هستند که در رسایی و دلالت، آن گونه واضحند که زمینه‌ای برای احتمالات گوناگون باقی نمی‌گذارند و غالب الفاظ قرآن این چنین است. برای محکومات، آیه ۴۴ سوره یونس (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا) را مثال می‌زنند، زیرا معتقدند چنین آیاتی در تعیین مراد خود، به قرینه و دلیل نیاز ندارند (شیخ طوسی، بیتا، ج ۲۲: ۳۹۴). برخی دیگر می‌گویند: محکومات معنایی واضح و دلالتی آشکار دارند و اشتباه در آن‌ها بی‌معناست (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۷۹)؛ اما در مقابل، اصولیون، متشابه را لفظی می‌دانند که نمی‌توان با عقل بشری معنایی را که شارع از آن در نظر دارد، به صورت دقیق فهمید (سرخسی، ۱۹۵۱: ۱۶۹). بنابراین، محکم از چنان صراحت و وضوح برخوردار است که هیچ تأویل یا نسخی را بر نمی‌تابد؛ اما این وضوح و صراحت در آیات متشابه

دیده نمی‌شود، پس می‌توان آن را تأویل کرد. در تفسیر مجمع‌البیان آمده: محکم آن است که مرادش بدون نیاز به قرینه معلوم است، چون دارای وضوح معنا و مدلول است ولی متشابه بر خلاف آن است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۳۳)؛ یعنی متشابه به صورت استقلالی قدرت بازتاب معانی حقیقی را ندارد. آن چه از تعاریف متعدد محکم و متشابه به دست می‌آید، در چند مورد قابل جمع است:

۱. محکومات دارای معنای صریح و واضح هستند و در مقابل، متشابهات این گونه نیستند.

۲. برای فهم معنای متشابه، باید آن‌ها را به اصل و معنای حقیقی که همان محکومات است، ارجاع داد.

۳. فرضیه احتمالات گوناگون در محکومات وجود ندارد و آن‌ها دلالت صریح بر معنای حقیقی دارند.

۴. غالب آیات قرآن از نوع محکوماتند و معدود آیات متشابه نیز با ارجاع به آن‌ها رفع ابهام می‌شوند.

صراحت و وضوح محکومات در مقابل ابهام متشابهات و ارجاع متشابهات به محکومات برای یافتن معنای حقیقی که در موارد شماره ۱ و ۲ ذکر شد به روشنی به

برتری و مزیت وضوح و صراحت اشاره دارد، زیرا آیات محکم را که دارای وضوح در معنا هستند، تکیه گاه و محملی برای اخذ معنای متشابهات معرفی می‌کند. این باور که غالب آیات قرآن، از نوع محکم است نیز تأکید بر همین مطلب دارد؛ چنان که آیات متشابه، به لحاظ ابهام و دلالت چند پهلو، مشتمل بر نقصی در ساختار قرآن می‌شوند و باید ابهام آن‌ها با ارجاعشان به محکومات برطرف شده و دلالتشان بر معنای صحیح و واضح کامل شود. این که غالب آیات قرآن از محکومات معرفی می‌شود، به این معنی است که قرآن از چنان صراحتی برخوردار است که فهم آیات آن، نیازمند هیچ توضیح و تفسیری نبوده و تفسیر و توضیح، تنها در موارد معدود آیات متشابه در دستور کار قرار می‌گیرد؛ روشن است که این دیدگاه سعی دارد تعداد آیات متشابه را به حداقل ممکن برساند؛ چرا که وجود این آیات ابهام‌آفرین در قرآن، نقصی برای آن به شمار می‌رود. پس در این سیستم، نقش متکلم و مفسر، پیش از هر چیز، آن است که بی‌درنگ، محکومات مرتبط با آیه متشابه را یافته و معنای حقیقی، برای مجاز موجود در آیات متشابه را پیدا کرده و



این اساس، امکان ترجمه استعاره به زبان صریح وجود ندارد، چون در استعاره، معنایی ایجاد می‌شود که امکان بیان آن در گزاره صریح وجود ندارد. پس نه تنها به کارگیری تمثیل و استعاره موجب تنزل متن از جایگاه معرفت‌بخشی به جایگاه زینتی بودن نمی‌شود، بلکه برای بیان برخی معانی راهی جز استفاده از استعاره‌ها باقی نمی‌ماند.

در رهیافت‌های نو برخلاف موضع-گیری متکلمان کلام سنتی، می‌توان برای آیات متشابه، سطحی از معنا را در نظر داشت که حصه‌ای از معنا در آن‌ها نهفته است. بر اساس این دیدگاه، آیات محکم، اصل معنا را در آیات متشابه نمی‌دمند، بلکه بر بار ابتدایی معنا، مرتبه حقیقی معنا را می‌افزایند؛ بنابراین آیات متشابه، گران‌بارتر می‌شوند؛ زیرا علاوه بر اصل و مرتبه حقیقی، مراتب دیگری از معنا را نیز تداعی می‌کنند (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۳: ۲۶ و ۵۰). این رویکرد که نزدیکی بسیاری با نظریه‌های جدید زبان‌شناسی دارد و از سوی علامه طباطبایی مطرح شده است، مؤید خوبی برای امکان استفاده از نظریه‌های جدید زبان‌شناسی در مباحث کلامی نیز است.

و ضوح از دست‌رفته را تأمین کند. خواهی در تجرید، همین روش را با بازگرداندن مجاز موجود در اوصاف خداوند، به حقیقت موجود در صفات قدرت، علم و حیات، دنبال می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). ناگفته پیداست که روش تأویلی حقیقت و مجاز تا چه حد متکی به نظام تک‌معناست. روش حقیقت و مجاز می‌تواند همان‌طور که بیان شد، حقیقت را در محسوس و مجاز را در معقول بداند و یا بالعکس، حقیقت را در معقول و مجاز را در محسوس بداند؛ آن‌طور که برخی از عرفا از جمله قیصری در شرح فصوص (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۳۸) و شبستری در گلشن راز بیان کرده است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۵۶-۵۵۷). اما در هر صورت برای لفظ، قائل به یک معنای حقیقی ذاتی است که خروج از آن، سبب تنزل به جایگاه زبان مجازی می‌شود. چون زبان مجاز، زبانی غیر معرفتی و بی‌اعتبار تلقی می‌شود، استفاده از آن ناموجه بوده و لزوماً باید به معنای حقیقی ارجاع داده شود. در رویکردهای مدرن به موضوع استعاره، همچون دیدگاه ریکور، مجاز‌گویی، معتبر شمرده شده و استعاره می‌تواند معرفت‌بخش باشد (ریکور، ۱۳۸۶: ۸۸). بر

۲-۳. جدایی اندیشه از زبان

اصل سوم از مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی سنتی این است که فرایند اندیشه از جهاتی جدای از زبان است (استیور، ۱۳۹۳: ۶۶). استدلال اصلی این موضوع، تجربه عمومی جستجوی واژه صحیح برای بیان یک اندیشه است. مهم‌ترین نتیجه این اندیشه نیز کم‌اهمیت و ثانوی شمرده شدن زبان از نظر فلسفی بود.

در حقیقت، این دیدگاه تنها نظریه موجود در باب زبان پیش از دوران چرخش زبان‌شناختی^۱ بود که در فلسفه اتفاق افتاد. با وقوع چرخش زبان‌شناختی، توجه فلاسفه به زبان به عنوان عاملی اثرگذار در فهم انسانی و حتی هویت انسانی جلب شد. رویکرد جدیدی که می‌توان آن را از نظریه تصویری معنای ویتگنشتاین متقدم تا نظریه‌های پساساختارگرایانه معاصر مشاهده کرد. رویکردهای معاصر زبان‌شناسی، در حقیقت این نگاه را که زبان صرفاً وسیله و ابزاری در اختیار تفکر باشد و بتواند معنای مورد نظر گوینده را بدون دخل و تصرف انتقال دهد یا حاکی بی‌کم و کاستی از

ذهن یا عین باشد، مخدوش کرد؛ در عوض، زبان را عامل سوءفهم و دارای نیاز همیشگی به تفسیر معرفی نمود.

با توجه به آنچه گفتیم، به نظر می‌رسد رویکرد کلام اسلامی در مورد این اصل نیز به مدل زبان‌شناسی سنتی شباهت دارد. در کلام اسلامی که استفاده از منطق ارسطویی در آن به عنوان یک روش ثابت از دوره غزالی متداول شد، پابندی به این اصل به وضوح قابل مشاهده است. اساس روش فکری متکلمان با تألیف کتب منطقی و بهره‌گیری از منطق ارسطویی در کلام اسلامی بدین صورت شکل گرفت که معتقد است، زبان صرفاً واسطه و ابزاری برای رساندن معنای مورد نظر گوینده است؛ از این رو، طرح مباحث الفاظ در علم منطق، بحثی عرضی به شمار می‌رود. نیاز منطقی به بحث از الفاظ، برای دستیابی به معنای ای است که آن معنای دلالت بر وجودهای خارجی دارند. در حقیقت الفاظ، دلالت بر معنا و معنای، حاکی از عالم خارجند و لزوم بحث از زبان و توجه به آن، تنها به جهت حکایت‌گری آن از

1. linguistic turn: جنبشی که معتقد است تحلیل اندیشه و معرفت باید از طریق تحلیل زبان صورت گیرد.

عالم خارج است؛ پس زبان فی‌نفسه دارای ارزش و اهمیت ذاتی نیست و جز واسطه‌گری برای ارسال معنا نقشی ندارد (مظفر، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۸).

اما در رویکردهای معاصر (به‌خصوص در دیدگاه‌های هرمنوتیکی متأخر) که پس از چرخش زبانی پدید آمده‌اند، به خود زبان به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده در فهم و هویت انسانی توجه می‌شود (gadamer, 1994: 490). در حالی که در نظریه‌های سنتی زبان (برای نمونه در نظریه تصویری معنا)، زبان آئینه تمام‌نمای حقیقت معرفی شده و دیدن حقایق جز از پنجره زبان ناممکن شمرده می‌شود. بر این اساس، حقیقت به آن‌چه در قالب زبان قابل بیان است، محدود می‌شود و برای هرچه که قابل بیان نباشد، حقیقتی در نظر گرفته نمی‌شود (هارتناک، ۱۳۵۶: ۴۵). این رویکرد در افراطی‌ترین سویه خود به پوزیتیویسم منطقی (حلقه وین) منتهی می‌شود.

در نظریه‌های کاربرد نیز مسأله زبان به سبک زندگی گره می‌خورد (Malcolm, 1993: 223) و با نشان دادن اتحاد آن دو، معنا با تکثر سبک‌های زندگی، متکثر می‌شود. می‌توان این نظریه

را مبنای دیدگاه‌های هرمنوتیکی متأخر دانست که اعتقاد دارند فهم از سنخ زبان است و زبان در سامان دادن و جهت‌گیری ما نسبت به جهان سهیم است. این نگاه جدید به زبان، برخلاف مدل زبان‌شناسی سنتی، می‌تواند پیچیدگی‌های زبان و نیازمندی‌اش به تفسیر را تبیین کند. در حالی که بر اساس اصول مدل زبان‌شناسی سنتی که معتقد به جدایی اندیشه از زبان و واسطه‌گری صرف زبان است، و ضوح و صراحت در زبان، یکی از مزایای اصلی زبان قلمداد می‌شود. بنابراین، ارائه کلام، بدون هر نوع پیچیدگی و ابهام که بدون نیاز از تفسیر خود بتواند به تنهایی تمام معنا را برساند، فضیلت و مزیت تلقی می‌شود.

۲-۴. مزیت وضوح

اصول مدل زبان‌شناسی سنتی به گفته استیور، مؤلفه ضمنی دیگری به نام **مزیت وضوح** دارد که می‌توان آن را دارای ارتباط نزدیکی با نقش واسطه‌گری زبان دانست (استیور، ۱۳۹۳: ۶۵). با توجه به این دیدگاه: هنگامی که سخن از بیان و اظهار معرفت به میان می‌آید، وضوح، یک مزیت است. به عبارت دیگر، هرچه واضح‌تر سخن بگوییم، بهتر است. رنه دکارت نیز

در سده هفدهم استدلال کرد که علامت شناخت هر چیز، و ضوح و تمایز آن است (Descart, 1982: 45). ویتگنشتاین در نظریه تصویری معنای خود نیز همین معیار را طرح کرده و تصریح می‌کند هر چه به وضوح قابل تصور باشد، به وضوح قابل بیان است (هارتناک، ۱۳۵۶: ۴۵). نکته قابل توجه در مورد اصل ضمنی مدل زبان‌شناسی سنتی، آن است که وضوح و صراحت در آن به عنوان روش، برای دست‌یابی به یقین معرفی شده است و این از سویی به معنای تأکید بر روش‌مندی در دریافت و انتقال معنا و حصول یقین به شمار می‌رود و از سوی دیگر تأکیدی بر استفاده از منطق ارسطویی است. معرفی وضوح و صراحت به عنوان روشی برای ایصال به یقین، ارتباط نزدیکی با گرایش به حد و برهان ارسطویی دارد. بر اساس منطق ارسطویی، حد ارسطویی می‌تواند تعریف دقیق و صریحی ارائه دهد که مفید یقین‌تصور^۱ است و جاگذاری آن در برهان، موجب یقین تصدیقی خواهد شد. به این ترتیب، وضوح و صراحت به عنوان یک روش مشخص و

ثابت برای انتقال یا دریافت معنا معرفی می‌شوند و منطق ارسطویی به عنوان تأمین‌کننده همه اقتضائات این رویکرد، مورد تأکید قرار می‌گیرد. استفاده حداکثری متکلمان مسلمان از منطق ارسطویی را می‌توان توجیه کرد. تلاش متکلمان برای استفاده از منطق ارسطویی در کلام، در واقع نمودی از پیش‌فرض‌های بنیادین آنان در بهره‌گیری از مدل زبان‌شناسی سنتی و پایبندی به اصول آن است.

در رویکردهای زبانی معاصر، یعنی بعد از دوره چرخش زبان‌شناختی، با از بین رفتن اصول مدل زبان‌شناختی سنتی، هر دو موضوع دچار چالش‌های جدی شد: (۱) تأکید بر منطق ارسطویی به عنوان روشی واحد در نیل به یقین و استفاده از آن در تمام موضوع‌ها؛ (۲) تأکید بر روش روش‌مندی در فهم و یقین؛ برای مثال: در نظریه کاربرد، گفته می‌شود هر بازی زبانی به مدل منطقی متناسب با خودش نیاز دارد (یادگاری، ۱۳۹۴: ۱۹۸)؛ همچنین از هر گونه روش‌مندی و ارائه ضابطه برای

۱. تصویری که از همه ذاتیات متعلق به خود ترکیب می‌شوند، این گونه تصورات حد تام حقیقی‌اند و تولید تصور یقینی می‌کنند.



فهم، اجتناب می‌شود (لایکن، ۱۳۹۵: ۱۴۴)، یا در نظریه‌های هرمنوتیکی، به‌خصوص هرمنوتیک متأخر، نه‌تنها برای وضوح و صراحت، هیچ کارایی‌ای در افاده معنا در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه اساساً روش را کنترل‌کننده حقیقت ندانسته (واعظی، ۱۳۴۰: ۲۵۰) و آن را مانعی در راه دستیابی به حقیقت تلقی می‌کنند. با این وصف، شاید بتوان دلیل عدم شکل‌گیری رویکرد هرمنوتیکی در میان متکلمان سنتی مسلمان را همین موضوع، یعنی پابندی به اصل چهارم مدل زبان‌شناسی سنتی دانست؛ به عبارت دیگر، تأکید بر وضوح و صراحت به عنوان روش انحصاری فهم و همچنین تأکید بر یقین و دستیابی به آن از مسیر وضوح و صراحت، منجر به نادیده گرفته شدن روش‌های هرمنوتیکی و معناشناختی است. این موضوع به گفته برخی متفکران، یکی از اشکال‌های اساسی علم کلام اسلامی است (سبحانی، ۱۳۹۷).

۲-۵. مزیت یقین

دومین مؤلفه ضمنی مدل زبان‌شناسی سنتی که به عنوان اصل پنجم آن شناخته می‌شود، یقین را چون وضوح، مزیت معرفی می‌کند و معتقد است هر قدر یقین بیشتری حاصل

شود، بهتر است. ارسطو معرفت یقینی را به قابل اثبات بودن آن گره زد و یقین را که فرزند وضوح و صراحت است، در حد و برهان منطقی جستجو کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۲-۳۲۵). باور به مزیت داشتن یقین، حتی پس از وقوع چرخش زبان‌شناختی در نظریه‌های معاصر نیز دیده می‌شود، با این تفاوت که روش رسیدن به یقین، به تأییدپذیری و روش‌شناسی دقیق علمی منتقل شد که آن را می‌توان همچنان حاصل تعریف ارسطویی یقین دانست. در نظریه تصویری معنا (دیدگاه ویتگنشتاین متقدم) نیز، قابلیت عبور از مسیر زبان، ملاک یقینی بودن معرفی می‌شود (هارتناک، ۱۳۵۶: ۴۵). در نظر ویتگنشتاین متأخر، یقین همچنان مزیت است، اما روش‌مندی رسیدن به آن، مورد تردید قرار می‌گیرد و مسیرهای متکثر متناسب با بازی‌های زبانی مختلف برای آن در نظر گرفته می‌شود. هرمنوتیک متقدم، با معرفی بازسازی ذهن مؤلف، به عنوان روش فهم در واقع هم به یقین اعتبار داده و هم به روش‌مندی آن تأکید دارد. در مقابل، در هرمنوتیک‌های متأخر و همچنین نظریه‌های پس‌اساختارگرایی، با نفی فهم نهایی و همچنین قصد نهایی برای مؤلف تاریخی،

یقین به عنوان یک اصل حقیقی، موضوعیت خود را از دست می‌دهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۵-۱۹۶) و فقط جنبه روان‌شناختی آن، ارزش بررسی علمی پیدا می‌کند.

رویکرد متکلمان مسلمان در رابطه با اصل پنجم مدل زبان‌شناسی سنتی را می‌توان با توجه به بهره‌گیری آنان از شیوه منطق ارسطویی حدس زد. استفاده از منطق ارسطویی به معنای باور به روش‌مندی رسیدن به یقین از مسیر منطق ارسطویی است. این موضوع به صراحت در گفته‌های غزالی (که می‌توان او را پیشرو بهره‌گیری از این روش در کلام اسلامی دانست) ذکر شده است. غزالی وعده دست‌یابی به یقین را تنها از مسیر قیاس ارسطویی و فن تعریف و تحلیل ارسطویی به مخاطب خود می‌دهد و معتقد است حقایق دینی باید همچون حقایق ریاضی چنان آشکار باشند که در مقابل حمله شکاکان بتوانند استوار بمانند (غزالی، ۱۳۴۹: ۶۶). جایگاه خاصی که لاهیجی به مقدمات یقینی می‌دهد، کاملاً متأثر از همین رویکرد است؛ او در بیان تفاوت کلام متقدم و متأخر، کلام سنتی و متقدم اسلامی را مؤلف از مقدمات مشهوره در میان اهل شرایع می‌داند، خواه منتهی به

بدیهیات شود و خواه نشود (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۵۱)؛ ولی کلام متأخر (یعنی از غزالی به بعد) را کلام مبتنی بر مقدمات یقینی و بالتبع دارای نتایج یقینی می‌داند. همین نکته، یعنی تکیه بر یقینی بودن مقدمات و اثبات‌های قطعی، سبب شده که وی استفاده حداقلی از ادله نقلی داشته باشد. او در سراسر کتاب *شوارق‌الالهام* فقط به سیزده روایت اشاره کرده (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۳۳۷) که این موارد نیز تنها به منظور تأیید مطلبی یا استشهاد به آن بوده است. لاهیجی نمونه منحصر به فردی در این زمینه نیست و رویکرد او در حقیقت رویکرد غالب متکلمان، پس از خواجه نصیر است که به تأسی از خواجه، کلام اسلامی را منطبق بر شیوه ارسطویی تألیف کرده‌اند.

۳. عوامل قرابت مدل زبان‌شناسی کلام

عقلی اسلامی و مدل زبان‌شناسی سنتی

در قسمت قبل مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی سنتی بیان شد و شواهدی مبنی بر قرابت آن‌ها با مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی ارائه گردید. بررسی علل وقوع این قرابت که احصاء و استنباط آن محصول کار مؤلف است، علاوه بر علت‌شناسی این پدیده، می‌تواند تأییدی بر مدعای پژوهش نیز

محسوب شود. به باور نگارندگان، عمده ترین علل این قرابت را می توان وقوع نهضت ترجمه در آغاز قرن دوم و همچنین سادگی این مدل زبان شناختی نسبت به مدل های زبانی معاصر دانست؛ گرچه می توان به شیوه استقرایی، علل دیگری را نیز به این موارد افزود که در طول این علل قرار داشتند:

وقوع نهضت ترجمه و رونق گرفتن عقلانیت ارسطویی که از طریق کتب فلسفه و منطق یونانی وارد جهان اسلام شد. نهضت ترجمه گرچه در دوران بنی امیه آغاز شد، اما تأثیر اصلی خود را در دوران بنی عباس نشان داد؛ این نهضت به سه دوره هارون الرشید، مأمون و متوکل عباسی تقسیم می شود. در دوره نخست، همت اصلی مترجمان بر ترجمه آثار از جمله کتاب های / اصول هندسه، نوشته اقلیدس و مجسطی نوشته بطلمیوس و نیز کتاب های پزشکی هندی بود؛ اما در دوره دوم، یعنی دوران مأمون که دوران اوج رواج مباحث کلامی بود، بیشتر آثار ترجمه شده از زبان یونانی، آثار فلسفی بودند (ولایتی، ۱۳۹۶: ۴۱). این دوره مصادف است با زمان شکل گیری کلام اسلامی، به معنای ظهور مذاهب کلامی که دارای اصول و قواعد

تعریف شده و روش معین کلامی هستند. به عبارت بهتر، اگر علم کلام اسلامی را صرف بحث و گفتگو درباره عقاید دین بدانیم، تاریخ آغاز آن مصادف است با تاریخ ظهور اسلام؛ زیرا با مراجعه به قرآن و روایات، روشن می شود مباحث کلامی از همان روزهای نخستین ظهور اسلام در میان مسلمانان مطرح بوده است، اما اگر مقصود از شکل گیری کلام اسلامی را ظهور مذاهب مختلف با اصول و قواعد تعریف شده بدانیم، تاریخ پیدایش آن به اوایل قرن دوم بازمی گردد. قرن دوم هجری را عصر رونق علم کلام و عصر ظهور روش های کلامی خصوصاً در میان اهل سنت می نامند؛ یعنی همان دوره ای که نهضت ترجمه اتفاق افتاد. چنان که شهرستانی گفته است: رونق علم کلام از زمان حکومت عباسیان آغاز شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۲). البته روشن نیست آیا تقارن گسترش فرق اسلامی با عصر نهضت ترجمه، صرفاً سبب اثرپذیری فرق کلامی از مدل زبان شناسی سنتی شده یا نهضت ترجمه از اساس عامل تولد برخی از فرق جدید کلامی شده است. نظر شهرستانی در این مورد آن است که ترجمه کتب فلسفه از زبان یونانی به زبان عربی،

صرفاً سبب تحول در روش بحث، در علم کلام شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۰). بر اساس این دیدگاه، ادعای برخی محققان مبنی بر آن که کلام معتزله یا کلام شیعه در اثر مؤانست با علوم یونانی شکل گرفته، مردود است و فقط می توان گفت روش متکلمان کلام عقلی، اعم از معتزله، شیعه و اشاعره پس از آشنایی با مدل زبان شناسی یونانی، تغییر کرده است. نهضت ترجمه از چند جهت به صورت هم زمان بر روند شکل گیری کلام عقلی اسلامی اثرگذار بوده است:

نهضت ترجمه بر نحوه چینش مطالب، بخش بندی و ترتیب موضوعات اثرگذار بود؛ با توجه به این که تا پیش از آن زمان تقریباً کلام مدون و تنظیم شده ای وجود نداشت، موضوعات و سرفصل های مورد بحث با توجه به پیش فرض های مدل زبان شناسی سستی تنظیم شد. همچنین، مباحث فلسفی با این باور که ترجمه به آموزش و درک کلام کمک می کند، وارد علم کلام شد و در ادامه کلام اسلامی در قالب منطق ارسطویی صورت بندی شد. با این توجه که منطق ارسطویی به عنوان تنها مدل ممکن برای طرح موضوعات کلامی، با اسلوب عقلی است؛ چرا که ساختار ذهن بشر، صورتی منطقی (ارسطویی) دارد، پس برای تدوین و آموزش مباحث عقلی، به

صورتی که متناسب با ساختار ذهن بشری باشد، باید از اسلوب منطق ارسطویی بهره برد. به علاوه مدل عقلانیت (ارسطویی)، مبتنی بر پیش فرض های هستی شناختی و معرفت شناختی خاصی بود که آن ها نیز به سهم خود، سبب ورود باورهای از علوم یونانی به ساختار کلام اسلامی شدند؛ تعریف یقین و نحوه حصول آن یا عقلانیت و چگونگی طرح مباحث عقلانی را می توان از این قبیل برشمرد.

شاید همین میزان از اثرگذاری بوده است که استاد مطهری را بر آن داشت تا بیان کند که کلام اسلامی به تدریج در فلسفه اسلامی هضم شده، نه آن که فلسفه اسلامی متأثر از کلام باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ۲۳۳).

عامل دیگر که بر علت قبلی تقدم دارد؛ سادگی و قرابتی است که مدل زبان شناسی سستی با اذهان ساده و مبتدی دارد. طبق مؤلفه دوم مدل زبان شناسی سستی، لفظ، بالذات دارای معنایی حقیقی است. تصور یک معنای مشخص و حقیقی از کلمه برای دستیابی سریع به مقصود گوینده، بسیار ساده تر از فرض معانی متکثر و چندلایه برای واژه است. همچنین اتم گرایی تصریح شده در مؤلفه اول که لفظ را بدون توجه به بافت گسترده تر جملات ملاحظه می کند و زبان را به عنوان یک سطح بدون بُعد بازتاب دهنده حقیقت می داند، بسیار آسان تر از تصور چند بُعدی بودن زبان است

که می‌تواند در هر بُعد، جلوه‌ای از مقصود گوینده را منتقل کند؛ یا بر اساس مؤلفه سوم، نگاه به زبان به‌عنوان یک ابزار صرف در انتقال پیام که خود فاقد اثرگذاری بر معناست، تصویر ابتدائی‌تری از زبان است. ورود مباحث فلسفی در علم کلام یا اصطلاحاً فلسفی شدن کلام را می‌توان یکی از روشن‌ترین نشانه‌های تطبیق مدل زبان‌شناسی کلام اسلامی با مدل زبان‌شناسی سستی دانست. فلسفه یونان باستان، مبنای طراحی مدل زبان‌شناسی سستی بود؛ یعنی مدل زبان‌شناسی سستی بر اساس مبانی معرفتی و هستی‌شناسانه فلسفه یونان باستان شکل گرفته است؛ بنابراین ورود این مباحث در مباحث کلامی، هم از لحاظ فرم و هم از لحاظ محتوا سبب شد، مدل زبان‌شناسی سستی بر کلام اسلامی سیطره یابد. آن‌چه در جریان این رویکرد اتفاق افتاد، نه فقط ورود و امتزاج مفاهیم و اصطلاحات فلسفی با علم کلام، بلکه حضور موضوعات و مسائل فلسفه در کلام، به جای مسائل و دغدغه‌های اصلی علم کلام بود. در واقع، طی این جریان، چرخشی موضوعی در علم کلام اتفاق افتاد و آن‌چه در حقیقت مسأله کلام اسلامی بود، مورد غفلت واقع شد و موضوعات و دغدغه‌های عاریتی به آن ملحق گردید؛ برای مثال، بحث از اثبات وجود خدا بدون توجه به قرآن، از مسائل اصلی علم کلام قرار گرفت؛ از طرف دیگر، موضوعاتی چون سنت‌های الهی که به کرات در قرآن ذکر

شده، هیچ جایگاهی در کلام سستی پیدا نکرد. علاوه بر آن، روش و زبان فلسفه یونان باستان نیز، همراه با موضوعات و اصطلاحات آن وارد علم کلام شد؛ مثلاً منطق ارسطویی به‌عنوان روش اصلی در تبیین و اثبات کلام عقلی جای گرفت. تألیف کتب منطقی از سوی متکلمان از دیگر نشانه‌های پابندی به مدل زبان‌شناسی سستی (باستان) است؛ مثلاً غزالی کتاب‌های معیار العلم، محکم‌النظر و میزان‌العمل، فخر رازی کتاب‌های منطق‌المخلص، شرح عیون‌الحکمه، الإشارات فی شرح الإشارات، خواه‌نصیر کتاب‌های اساس‌الاعتقاد، التجرید فی المنطق، مقولات عشر و تعدیل‌المعیار و علامه حلی کتاب‌های جوهر‌النضید، نهج‌العرفان فی علم‌المیزان، درالمکنون فی شرح القانون و نور‌المشرق را در منطق به رشته تحریر درآوردند. تسلط و گرایش متکلمان به منطق ارسطویی، سبب شد تا آنان مباحث منطقی را به‌عنوان مقدمه در ابتدای کتب کلامی خود بیاورند. از آن جمله می‌توان به کتاب‌های الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی، المحصل فخر رازی، الیقوت نوبختی، تجرید الاعتقاد خواه‌نصیر، شوارق‌الإلهام لاهیجی، شرح المواقف جرجانی و شرح المقاصد تفتازانی اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به پنج اصل مدل زبان‌شناسی سستی و

بررسی این اصول در کلام اسلامی، به نظر می‌رسد مدل زبان‌شناسی متکلمان مسلمان در مقایسه با مدل‌های زبانی مدرن، قرابتی جدی با مدل زبان‌شناسی سستی دارد و با آن منطبق است. البته قرائن دیگری دال بر این موضوع وجود دارد؛ از جمله جریان نهضت ترجمه و تأثیرپذیری کلام اسلامی از فلسفه یونانی. تا جایی که برخی اندیشمندان، این جریان را به هضم شدن کلام اسلامی در فلسفه تعبیر کرده‌اند. در جریان این اثرپذیری، مدل زبان‌شناسی سستی که مدل زبانی فلسفه یونان باستان بوده نیز وارد کلام اسلامی شد و به مرور تأثیر خود را در اندیشه‌ها و آثار متکلمان اسلامی نشان داده است. شاهد دیگر در اثبات این ادعا استفاده متکلمان اسلامی از روش منطق ارسطویی است که کاملاً منطبق با مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی سستی است و می‌تواند به خوبی همه اقتضائات آن را تأمین کند.

مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی باستان، از جمله اتم‌گرایی لفظی، سیستم تک‌معنا، جدایی اندیشه از زبان و مزیت بودن وضوح و صراحت، نظام یک‌پارچه وجود شناختی و معرفت‌شناختی را سامان می‌دهد که یقیناً متناسب با خود را تولید کرده و اثبات‌گرایی به روش منطق ارسطویی را طلب می‌کند. اینکه این نظام معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی و مدل زبان‌شناسی مبتنی بر آن، تا چه میزان با مدل زبان‌شناسی قرآن که کلام اسلامی، منبعث از آن است، هماهنگی دارد، موضوع پژوهش دیگری است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه / رساله: این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده اول با عنوان «بررسی مدل زبان‌شناسی کلام عقلی اسلامی» است.

منابع

- قرآن
- ارسطو. (۱۳۶۶). *ارگانون، متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- استیور، دن آر. (۱۳۹۳). *فلسفه زبان دینی*. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: نشر ادیان.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۹۵). *دانش‌نامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ۱۳۷۵، جلد بیست و یک (مدخل زبان‌شناسی)، چاپ اول.
- حلّی، حسن ابن یوسف. (بی‌تا). *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*. تحقیق محمد نجفی. قم: نشر بیدار.
- خسروپناه. (۱۳۸۸). *فلسفه دین و مسائل جدید کلامی*. قم: نشر هاجر.
- ربانی گلپایگانی. (۱۳۹۰). *قواعد و روش‌های کلامی*. قم: نشر هاجر.
- ریکور، پل. (۱۳۸۶). *استعاره و ایجاد معانی جدید در زبان*، ترجمه حسین نقوی. تهران: مجله معرفت، سال شانزدهم، شماره ۱۲۰.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). *سیمای بزرگان (هفتاد و سه مقاله عقیدتی، اجتماعی و تاریخی و بیوگرافی)*. قم: مؤسسه امام صادق، چاپ اول.
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۷). *سخنرانی در کنگره تقدیمی بر معرفت‌شناسی فلسفی*، برگزارشده توسط پژوهشکده فلسفه و کلام.
- سرخسی، محمد ابن احمد. (۱۹۵۱). *اصول السرخسی*. بیروت: دارالمعرفه.
- سوسور، فردیناندو. (۱۳۹۲). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: انتشارات هرمس.
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۹۷۳). *تفسیر المیزان*. بیروت: مؤسسه الاعلی المطبوعات، چاپ سوم.
- طبرسی، ابوعلی فضل ابن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات فراهانی.
- طوسی، ابوجعفر محمد ابن الحسن. (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین. (۱۴۰۷). *تجريد الاعتقاد*. به تحقیق حسینی خلّالی. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۴۹). *المنقذ من الضلال (اعتراقات غزالی)*، ترجمه زین‌الدین کیایی‌نژاد. تهران: نشر عطایی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: سروش.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۲۵). *شوارق‌الالهام فی شرح تجرید الکلام*. قم: مؤسسه امام صادق، چاپ اول.
- لایکن، ویلیام جی. (۱۳۹۵). *درآمدی به فلسفه زبان*، ترجمه میثم امینی. تهران: انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- لوسی بغدادی، محمود. (۱۴۱۵). *روح‌المعانی*. تصحیح علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مالری، جان سی و دیگران. (۱۳۸۳). *هرمنوتیک فلسفی گادامر*، ترجمه محمدرضا جبرئیلی و دیگران. اشراف: ۹۶-۹۹، شماره یک.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳). المنهج الجدیدی فی دراسات علم المنطق. تهران: نشر هاجر.
- مکی، برایان. (۱۳۷۸). مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- هارتناک، یوستوس. (۱۳۵۶). ویتکنشتاین، ترجمه منوچهر برزگمهر. تهران: انتشارات خوارزمی.
- هارلند، ریچارد. (۱۳۸۸). ابر ساخت‌گرایی (فلسفه ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی)، ترجمه فرزانه سجودی. تهران: سوره مهر.
- ولایتی، علی‌اکبر. (۱۳۹۶). فرهنگ و تمدن اسلامی. تهران: نشر معارف، چاپ ۷۵.
- یادگاری، ملیحه؛ احمدی افرم‌جانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۴). شرح انتقادهای استفان تولمین به منطق کلاسیک برگرفته از آرای متأخر. معارف منطقی: شماره ۲، بهار و تابستان.
- Culler, J., Saussur. 1976. Fontana Modern master.
- Descart, Rener. 1982. Principle of philosophy, translated with explanatory notes, by Valentine Rodger Miller and Reese p, Miller, Kluwer Academic Publisher.
- Godamer, Hans jeorg. 1994. Truth and Method translation revised by joel wensheimer and Donald G Morshall New York Continuum, Revised edition.
- Malcolm, Norman. 1993. Wittgenstein Tractatus, An Introduction, Oxford, Blackwell.
- Mackey, Applied. 1966. linguistics, it's meaning and use.
- Barthes, Ronald. 1967. whriting degree zero and elements of semiology. lord an Jonathan cape.

The Philosophical Interpretations of Purifying Agents by Sabzavari (A Case Study of Water)

Tahereh Kamalizadeh¹

Submitted:

2021/9/23

Accepted:

2022/1/24

Keywords:

Hakim
Sabzavari,
Interpretations,
Practical
Philosophy,
Theoretical
Philosophy,
Water, Sun,
Fire.

Abstract: Mulla Hadi Sabzavari was an influential philosopher of the Qajar period. His philosophical method, which contributed to his interpretative method, is his reconciliation of transcendent wisdom and Illuminationist philosophy. With an esoteric and methodic inner interpretation of the principles of these two Islamic philosophical schools, Sabzavari formulates the ultimate idea held by the founders of these schools (Suhrawardi and Mulla Sadra) without any inconsistency or contradiction, and indeed, in a fully harmonious way. Therefore, one of the important features of his philosophical interpretations is a methodical combination of the principles of transcendent wisdom and Illuminationist philosophy. This research reviews Sabzavari's comprehensive (ontological and epistemological) interpretations in terms of consistent illuminative and existential principles of "water" as the first purifying agent, and similar interpretations of other purifying agents (the sun and fire), presenting concrete examples of the approach of reconciling and integrating Islamic sciences with Sabzavari. Sabzavari's interpretations of "water" reconcile Illuminationist and transcendent accounts, as they are concerned with the inner dimension of jurisprudential rulings, and provides a reconciliation of practical and theoretical philosophies. Moreover, the capacity of (Islamic) philosophy or wisdom, in its general sense, as a bridge between contemporary Islamic and human sciences is implicitly considered.

DOI: 10.30470/phm.2022.535961.2043

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Associate Professor of institute of humanities and cultural studies ,
t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir.

Introduction: As an inheritor of the history of Islamic philosophy or wisdom in the late period (Qajar period) and as a Sadraean philosopher and a commentator of Mulla Šadra's transcendent philosophy (*al-ḥikmat al-muta'aliya*), Mulla Hadi Sabzavari offered particular methodological innovations in the history of philosophy, which render his philosophical system a renaissance in the Islamic philosophy. A major characteristic of Sabzavari's method is his reconciliation of Illuminationist (*Ishraq*) and transcendent philosophy, as well that of theoretical and practical philosophies. To do so, Sabzavari adopted a speculative method, through which he reconciled two major speculative (or philosophical) and traditional (or transmitted) trends (*al-ma'qūl wa-l-manqūl*) and Islamic mysticism, which appeared contradictory. In this way, he particularly revived practical wisdom as well. For this

purpose, he divided his significant work, *Asrar al-ḥikam* (literally: Secrets of Wisdoms), into a section on theoretical wisdom and a section on practical wisdom. He subsumes theoretical and practical wisdoms under "epistemic wisdom," treating Islamic jurisprudence (*fiqh*) and juridical rituals as belonging to practical wisdom. In this section, Sabzavari presents philosophical principles and proofs and pure mystical interpretations of jurisprudential rulings and rituals. He emphasizes that Muslim jurists have occasionally dealt with some "causes of religious legislations" (*'ilal al-shara'i*) in their books and essays, but his method is to present philosophical proofs and mystical interpretations of juridical rulings and laws. Sabzavari's philosophical method, which contributed to his interpretative method, is his reconciliation of transcendent wisdom and Illuminationist philosophy. In

this way, Sabzavari's philosophical interpretations are characterized by a methodological combination of transcendent and Illuminationist philosophical principles.

Methodology: The method of this research is investigation of chains of transmissions, description, and analysis.

Findings: Sabzavari's reconciliation of Illuminationist and transcendent philosophies is exemplified in his comprehensive (ontological and epistemological) interpretations in terms of consistent illuminative and existential principles of "water" as the first purifying agent, and similar interpretations of other purifying agents (the sun and fire). While Sabzavari's interpretations of "water" reconcile Illuminationist and transcendent accounts, they are concerned with the inner

dimension of jurisprudential rulings. He deploys interpretations in his articulation of the inner truth of jurisprudential rulings as well, trying to prepare the ground for reconciling Islamic jurisprudence with philosophy and mystics. In his *Asrar al-ḥikam*, practical wisdom is presented alongside theoretical wisdom, and section on practical wisdom is devoted to philosophical and mystical interpretations of jurisprudential rulings. In this way, it paves the path for a philosophical, rational approach to juridical rulings (which are reduced today to imitative rules), and provides a reconciliation of practical and theoretical philosophies, and at the same time, it encapsulates Islamic sciences within a single coherent system. Moreover, the capacity of (Islamic) philosophy or wisdom, in its general sense, as a bridge between contemporary Islamic and

human sciences is also implicitly considered.

Discussion and Conclusion:

Ta'wil (interpretation) in Arabic is derived from the root *awwal* (that is, first or primary), which means to return a word or statement to its primary or genuine meaning. Thus, the literal meaning of *ta'wil* involves a primary origin. Wisdom or philosophy (*hikmat*) was initially a general field of study, which included all theoretical and practical sciences. Sabzavari's philosophical or sagacious (*hikmi*) interpretations are accordingly a referral or reduction of all (Islamic) sciences to wisdom or philosophy in its general primary sense.

A remarkable characteristic of Sabzavari's interpretation, which makes it unique and has not been given due attention, is his reconciliation of apparently contradictory views: two philosophies, one of which rests on the concept of light and takes "existence"

(*wujūd*) as a constructed (*i'tibari*) entity, while the other believes in the primacy of existence. With an esoteric and methodic inner interpretation of the principles of these two Islamic philosophical schools, Sabzavari formulates the ultimate idea held by the founders of these schools (Suhrawardi and Mulla Ṣadra) without any inconsistency or contradiction, and indeed, in a fully harmonious way. Sabzavari's construal of existence is a combination of Sadraean transcendent and Illuminationist accounts, and his interpretation of light is as a combination of light and existence. As for practical wisdom, when it comes to his interpretation of purifying agents (*muṭahhirat*), Sabzavari follows the same existential-illuminative method, interpreting water was an "expanded existence" (*al-wujūd al-munbasit*), as well as "knowledge" (the present illuminative existence), and as an instance of the truth. At the

third stage, he interprets water as the “soul” because of its vital or life-giving forces. Accordingly, he interprets the two kinds of water in jurisprudence—that is, flowing (*jari*) water and stationary (*rakid*) water—respectively as an illuminative heart that is genuinely connected to God and a heart that has minimal knowledge of God, without having a manipulative power. In the graded hierarchy, Sabzavari also provides an existential-illuminative interpretation of the sun and fire as the “diluted” (*raqiqa*) existence and the form and substitute of the “reality” (*haqiqa*). He begins with an interpretation of the fire as the soul: the soul is alive and life is a purifying agent, and so is fire. He then construes fire with two intermediaries as God’s caliphate or successor. On this account, the truth – God – has a successor in each world: the first intellect (*al-‘aql al-awwal*) is the successor in the

world of intellect, the soul in heavenly souls, the sun is the successor in bodies, and the moon is the successor of the successor’s successor. In the elemental world, human souls have the position of caliphate. Accordingly, the succession of the perfect man is the major succession (*al-khilafat al-kubra*), and the succession of fire is the minor succession (*al-khilafat al-ṣughra*).

In his interpretations of water, the sun, and fire in terms of the principle of gradation (*tashkik*), Sabzavari refers to graded stages from the absolute existence and its successors. In any case, Sabzavari’s analytic and causal analysis is an epistemic, consciousness-based approach. Light indicates consciousness and life, whether it is in the “light of lights” (*nūr al-anwar*), or in the soul, or in the sun and fire.

References:

- Ibn ‘Arabi, Muḥyi l-Din. 1984. *Futūḥat Makkiyya*. Beirut: Dar Ṣadir. [In Arabic]

- Ibn Babawayh, Muḥammad ibn ‘Ali. 2001. *‘Ilal al-shara’i’*. Translated by Muḥammad Jawad Dhihni. Qom: Mu’minin Publications. [In Persian]
- Iḥsa’i, Muḥammad ibn ‘Ali ibn Abi Jumhūr. 2013. *Majla mir’at al-munji fi l-kalam wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*. Edited by Riḍa Yaḥyapūr Farmad. Beirut: Jam’iyya Ibn Abi Jumhūr al-Iḥsa’i li-Iḥya’ al-Turath. [In Arabic]
- Lory, Pierre. 2004. *Ta’wilat al-Qur’an az didgah ‘Abd al-Razzaq Kashani*. Translated by Zaynab Pūdina Aqayi. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. 1969. *Majmū’a rasa’il*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: Khorasan Awqaf Publications and University of Mashhad. [In Persian]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. 1982. *Asrar al-ḥikam*. Prefaced by Toshihiko Izutsu and edited by H. M. Farzad. Tehran: Mawla Publications. [In Persian]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. 1993. *Sharḥ al-asma’ or Sharḥ du’a’ al-jawshan al-kabir*. Edited by Najafquli Ḥabibi. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. 1993. *Sharḥ du’a’ al-ṣabah*. Edited by Najafquli Ḥabibi. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. 2001. *Sharḥ nibras al-huda*. Edited by Muḥsin Bidarfar. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. n.d. *Asrar al-‘ibadat*. Manuscripts. Tehran: Library of Majlis. Catalogue no.: 10555. [In Arabic]
- Shahrazūri, Shams al-Din Muḥammad. 2001. *Sharḥ ḥikmat al-ishraq*. Edited by Hossein Ziai. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Shirazi, Ṣadr al-Din Muḥammad ibn Ibrahim. 1967. *Al-Shawahid al-rubūbiyya*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: University of Mashhad Press. [In Arabic]
- Shirazi, Ṣadr al-Din Muḥammad ibn Ibrahim. 1983. *Mabda’ wa-ma’ad*. Translated by Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥusayni al-Ardakani. Edited by ‘Abd Allah Nūrani. Tehran: Markaz Nashr Danishgahi. [In Persian]
- Shirazi, Ṣadr al-Din Muḥammad ibn Ibrahim. 1990. *Al-Asfar al-arba’a*. Volume one. Beirut: Dar Iḥya’ al-Turath. [In Arabic]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yaḥya. 2009. *Majmū’a muṣannfat Shaykh Ishraq*. Two volumes. Edited by Henry Corbin and others. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic].

تأویلات حکمی حکیم سبزواری از مطهرات (مطالعه موردی آب)

طاهره کمالی زاده^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۱/۴

واژگان کلیدی:

حکیم سبزواری،
تأویلات حکمی،
حکمت عملی،
حکمت نظری،
آب، آفتاب، آتش.

چکیده: حکیم سبزواری به عنوان یکی از حکمای تأثیرگذار دوره قاجار است. ویژگی روش حکمی سبزواری که در روش تأویلی نیز تأثیرگذار بوده، همراهی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. وی در یک تغییر روشی در صدد است تا با تفسیر باطنی و تأویل روش مند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکیمان مثاله (سهروردی و صدرا) را بدون اندک ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی ارائه کند. لذا از ویژگی های مهم تأویلات حکمی سبزواری، تلفیقی روش مند مبانی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. نتایج این پژوهش، بررسی تأویلات جامع (وجودشناختی و معرفت شناختی) بر اساس مبانی نوری و وجودی منسجم در مورد آب (به عنوان نخستین مطهرات) و تأویلات مشابه از سایر مطهرات (آفتاب و آتش) و ارائه مصادیق عینی رویکرد جمع و تلفیق علوم اسلامی در نزد حکیم سبزواری است. تأویلات حکمی سبزواری از آب، در عین این که جامع حکمتین اشراق و متعالیه است، به باطن احکام شرعی و علم فقه نیز نظر دارد و به نحوی جمع بین حکمت عملی و نظری محسوب می شود. به این ترتیب و به نحو ضمنی، امکان قابلیت حکمت (حکمت اسلامی) در معنای عام به مثابه پل ارتباط علوم اسلامی و انسانی معاصر نیز بررسی می شود.

DOI: 10.30470/phm.2022.535961.2043

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

مقدمه

حکیم سبزواری به عنوان میراث‌دار تاریخ حکمت اسلامی در دوره متأخر (دوره قاجار) و به عنوان حکیم صدرایی و شارح حکمت متعالیه، نوآوری و ابداعات روشی خاصی را در تاریخ فلسفه ارائه داد که نظام فلسفی وی را به عنوان رنسانسی در فلسفه اسلامی معرفی می‌کند. یکی از ویژگی‌های مهم روش سبزواری، معیت حکمت اشراق و حکمت متعالیه و همچنین معیت حکمت نظری و حکمت عملی است. به این منظور، سبزواری در یک روش اجتهادی، دو جریان عمده معقول و منقول و عرفان اسلامی را که جریان‌های موازی و به ظاهر ناسازگار بودند، با هم جمع کرد و میان آن‌ها سازگاری و آشتی برقرار ساخت. به این ترتیب، او حکمت عملی را نیز به نحو خاصی احیاء کرد؛ برای این منظور وی کتاب ارزنده *اسرارالحکم* را به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده و حکمت نظری و عملی را تحت عنوان «حکمت علمی» قرار داده و فقه و مناسک شرعی را به عنوان حکمت عملی مطرح کرده است. سبزواری در این بخش، مبانی و براهین عقلی و تأویلات ناب حکمی و عرفانی از احکام و مناسک ارائه

کرده و تأکید می‌کند که تا کنون فقها در کتب و رسائل مختلف گاهی به علل الشرایع پرداخته‌اند، ولی روش ما ارائه برهان عقلی و تأویل عرفانی و سلوکی احکام و قوانین شرعی است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۵۵۸).

هدف این پژوهش، در مرحله نخست، ارائه و بررسی نمونه‌ای از تأویلات جامع سبزواری از وجود و نور در معیت حکمت اشراق و حکمت متعالیه و همچنین نمونه‌ای از تأویلات حکمی مطهرات با تأکید بر آب (به عنوان نخستین مطهرات) و دو مورد مشابه (آفتاب و آتش) به عنوان نیم‌نگاهی به باطن و حقیقت احکام شرعی و صبغه عقلی آن (که امروزه به ظاهر تقلیدی صرف فروکاسته شده) است؛ سپس در مرحله دوم، هدف تحقیق پیش رو، ارائه مصادیق عینی رویکرد جمع و تلفیق علوم اسلامی در نزد حکمای مسلمان است. در نهایت این که، حکمت (حکمت اسلامی) در این معنای عام و با ویژگی ثبات در عناصر محوری مانند موضوع، مسائل، روش و غایت، همچنان قابلیت آن را دارد که از اندیشه‌های راستین در سایر ملل و مذاهب استقبال کند و به مثابه پل ارتباط فکری و علمی ما با جهان معاصر باشد.

تأویل به عنوان یک روش درک و



را از دیدگاه ابن سینا و سهروردی بررسی کرده‌اند. کمالی‌زاده و همکاران (۱۳۹۴)، تأویلات اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس و اصغری و کمالی‌زاده (۱۳۹۱)، نظریهٔ هرمنوتیک سهروردی را مورد مذاقه قرار داده‌اند. پژوهش‌های دیگری نیز به مطالعهٔ تطبیقی نظریهٔ تأویل با هرمنوتیک پرداخته‌اند که مجال پرداختن به همهٔ آن‌ها نیست. خادم‌زاده، «استعارهٔ وجود به مثابه امر سیال» (۱۳۹۶) و «استعارهٔ وجود به مثابه نور» (۱۳۹۵) در فلسفهٔ ملاصدرا را بر اساس نظریهٔ استعارهٔ لیکاف بررسی کرده است؛ در همین راستا، سپهری (۱۳۸۲)، نقش استعاره در اصالت وجود را با رویکرد معناشناختی مورد پژوهش قرار داده است؛ همچنین، اعوانی (۱۳۸۲)، «مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان» را در حکمت اسلامی به نحو عام بررسی کرده است.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

تأویل از ریشهٔ «أول» به معنای ارجاع سخن به معنای حقیقی و اولیه است و لذا معنای لغوی متضمن به اصل و مبدأ آغازین است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۴۲).

استنباط و تحلیل متون از موضوع‌های میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود که در مرتبهٔ نخست در حوزهٔ مطالعات علوم قرآن و حدیث و سپس در ادبیات و فلسفه، از دیرباز مطرح بوده و به نحوی خاص مورد توجه حکمای شیعی به‌ویژه سهروردی و ملاصدرا و شارحان و پیروان این دو مکتب قرار گرفته است. در این زمینه، ملکی و سروری (۱۳۹۸)، روش‌شناسی انتقادی فهم ظاهر گرایانه از دین را در فلسفهٔ ملاصدرا بررسی کرده و میردا مادی و بیدهندی (۱۳۹۸)، اندیشهٔ تأویلی خواجه‌نصیر و ملاصدرا را مورد مذاقه قرار داده‌اند و کاونندی و رستم‌خانی (۱۳۹۳) نظریهٔ تفسیری و تأویلی ملاصدرا را بررسی کرده‌اند. خادمی (۱۳۹۸) در پژوهشی پیرامون گرایش‌های عرفانی حکیم سبزواری در کیفیت ایجاد کثرات، به برخی تأویلات عرفانی اشاره کرده است. هنری و همکاران (۱۳۹۷) در تحقیقی با عنوان سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیهٔ صدرایی به نظریهٔ تأویلی ملاصدرا پرداخته است. اسکندری وفایی و همکاران (۱۳۹۵)، تأویلات سهروردی از حقیقت حبّ در قرآن، انواری و اسماعیلی اردکانی (۱۳۹۵)، ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات

و به صدق یافته‌هایش متیقن شود. نوآوری و امتیاز وی نسبت به اساتید سلف، علاوه بر تأویل آیات، تدوین و تألیف شرح و تأویل ادعیه و احکام فقهی است؛ شرح و تأویل دعای جوشن کبیر (شرح اسماء الحسنی)، شرح دعای صباح، شرح مثنوی معنوی و به‌ویژه، شرح نبراس‌الهدی و اسرارالحکم (بخش حکمت عملی) در این زمره است که در هر یک از این آثار شرح و تأویل حکمی و عرفانی ارائه کرده است.

سبزواری در مقدمه شرح دعای صباح با دیدگاه تفسیری و تأویلی خود تصریح می‌کند:

«أردت أن أشرحه شرحاً يذلل صعبه و يكشف نقابه و يوضح أغلاق لفظه و معناه و يبين اعماق قشره و مغزاه و ما تقاعدت في منازل تفسيري ظاهره و تنزيلة بل استشرفت الى ذروة مقام باطنه و تأويله» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳).

سبزواری در صدد است تا شرحی ارائه دهد که هم دشواری‌های ظاهری متن را رفع کند و نقاب از چهره ظاهر بگشاید و هم مشکلات لفظی و معنایی را توضیح دهد و اعماق قشر و مغز متن را آشکار سازد. شرحی که به تفسیر ظاهر و تنزیل اکتفا نمی‌کند، بلکه به مقام شامخ باطن و تأویل نیز تشرف می‌یابد. بنابراین به نظر

به دلیل دشواری فهم آیات قرآن و درک معانی باطن آن، علم تأویل از ابتدای نزول کلام الهی به نحو ضمنی در جهان اسلام مطرح شد. طبق نظر قائلین به این نظریه، علم تأویل به‌عنوان درک معانی باطنی قرآن متعلق به راسخان در علم است که عبارتند از حکمای متأله که در رأس آنان، ائمه اطهار (ع) به‌عنوان وارثان علوم الهی پیامبر اسلام و به‌عنوان «قیّم بالکتاب»، آگاه به ظاهر و باطن آیات قرآن هستند؛ از این‌رو، برخی پیدایش علم تأویل را به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند (پل نوئی، ۱۹۷۰: ۳۵۰، به نقل از پیر لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). در حالی که این علم متعلق به همه ائمه شیعه بوده و حضرت علی (ع)، نخستین کسی است که به تأویل آیات قرآنی پرداخته است.

۲. تأویل از منظر حکیم سبزواری

هرچند سبزواری در زمره مفسران قرآن کریم محسوب نمی‌شود و اثر مستقل تفسیری ندارد، اما همچون حکمای سلف، به‌ویژه سهروردی و ملاصدرا، بیشترین استناد را به آیات و روایات دارد و آنچه به شهود و استدلال یافته است به قرآن و سنت ارائه می‌دهد تا به تحکیم روابط آنها



سبزواری، شرح دقیق و همه‌جانبه، یک شرح ناظر بر ظاهر و باطن است. لذا برخلاف نظر برخی که تأویل را به معنای خلاف ظاهر می‌دانند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۲-۱۳)، ظاهر و باطن متن را در تغایر با یکدیگر قرار نمی‌دهد. طبق نظر او، ظاهر متن همچون کالبدی است که تفسیر، حکایت از آن دارد و لذا تفسیر را که ناظر بر ظاهر متن است، بدون تأویل همچون شبیح بدون روح می‌داند. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که ظاهر و باطن و کالبد و روح، یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند، تفسیر و تأویل نیز حکایت از دو جنبه یک حقیقت دارند. به اعتقاد او، تفقه در دین، منوط به علم تأویل است و به این طریق، علم به ظاهر و باطن دین و معنا و صورت از مشککات انوار علم الهی حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳-۴).

چنان‌که از تأویلات سبزواری برمی‌آید، او بر اساس نظریه تشکیک مراتب وجود، هر متن با حفظ وحدت و هویت واحد آن، دارای مراتب ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل است؛ چنان‌که شرح و تفسیر، به ظاهر آن دست می‌یابد و دشواری‌ها و مشکلات ظاهری متن را برطرف کرده و معنای ظاهری آن را بر

خواننده و مخاطب آشکار می‌سازد، تأویل نیز حجاب باطنی را از متن کنار زده و عمق و مغز آن را بر مخاطب آشکار می‌سازد و باطن و محتوای درونی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. در هر حال، طبق مراتب تشکیکی وجود، هر حقیقت موجود دارای مراتب تشکیکی ظاهر و باطن است و هر یک از دو مقام ظاهر و باطن نیز به تبع در ارائه معنا و محتوای متن دارای مراتب شدت و ضعف هستند. از این‌رو، تفسیر در دستیابی به هدف متن و میزان دستیابی به ظاهر حقیقت، روشی ذوابعاد است و تفاسیر مختلف، هر یک جهتی و جنبه‌ای از متن را بر خواننده می‌گشایند و چه‌بسا از سایر جنبه‌ها غفلت کنند؛ از این‌روست که از متن واحد، شروح و تفاسیر متعدد ارائه می‌شود؛ اما تفاسیر و شروح متعدد هرچند در جهات و ابعاد مختلف ارائه شوند، همچنان شرح و تفسیرند و حکایت از ظاهر متن دارند. در حالی که تأویل، حاکی از باطن متن است و در صدد دستیابی به حقیقت مکنون در بطن آن است که با توجه به لایه لایه بودن باطن، تأویل نیز دارای درجات و مراتب تشکیکی است. در هر حال، تأویل به‌عنوان یک فرایند قاعده‌مند در میان علما و حکمای مسلمان

محور نظام فلسفه وی را تشکیل داده، مبنای تأویلات وی نیز قرار گرفته است. از مصادیق معیت حکمت صدرایی و اشراقی در فلسفه سبزواری، ارائه نظریه وجود شناسی سه گانه است. او در بررسی اصل و حقیقت امور، اصل اشیاء را بر حسب تحلیل عقلی به سه امر تحلیل می کند:

«بدان که شیء به حسب عقل سه قسم است: وجود، ماهیت و عدم و به عبارت دیگر، نور و ظل و ظلمت و به فارسی، آن سه قسم: بود و نمود و نابود است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۳۷).

در این تحلیل اشراقی سبزواری، وجود و عدم با عنوان «نور و ظلمت» و ماهیت نیز در کنار نور و ظلمت با عنوان «ظل و سایه» تعبیر می شود که در نزد شیخ اشراق نیز سابقه ندارد و اصطلاح جدیدی به نظر می رسد و در عین حال، به تعبیر نورانی وجود نزدیک بوده و هم سنخ آن است؛ به عبارت دیگر، اگر وجود، نور است، طبق نظریه اصالت وجود، ماهیت چیزی بیش از ظل و سایه نخواهد بود و تعبیری رساتر از آن برای بیان حقیقت ماهیت به نظر نمی رسد. هر چند تفسیر وجود به نور و عدم به ظلمت در فلسفه صدرایی نیز سابقه دارد، اما تقسیم سه گانه فوق و برخی معانی و کاربردهای وجود و

به دو نحو «تأویل عقلی» و «تأویل کشفی و باطنی» مطرح بوده است که اولی با تفکر و تأمل و دومی از طریق درک مستقیم شهودی حاصل می شود (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). به نظر می رسد سبزواری نیز در تأویلات حکمی و عرفانی به تبع حکمای سلف به این دو طریق توجه دارد.

ویژگی روش حکمی سبزواری که در روش تأویلی نیز تأثیرگذار بوده است، در واقع تلفیق حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. وی در آراء فلسفی به آراء و مبانی شیخ اشراق و صدرالدین شیرازی نظر دارد. حکیم سبزواری در صدد است تا با تفسیر باطنی و تأویل روشمند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکیمان متأله (سهروردی و صدرا) را بدون اندک- ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی ارائه کند. روش تأویلی حکیم سبزواری تا حدودی با تأویلات اشراقی ابن ابی جمهور در مجلی مرآت المنجی قابل مقایسه است (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳).

۳. مبانی حکمی تأویلات سبزواری

با توجه به روش حکمی سبزواری، مبانی نوری و وجودی منسجم، همان گونه که



است و آنگهی مطهریتش افزون بر مطهرات دیگر، آن است که صورت حیات است و ساری و جاری در طبیعت است و موجودات دیگر نیز از وجود او حیات می گیرند» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴).

سبزواری در تأویل آب، سیر تشکیکی و ذومراتب را طی کرده است؛ او در مرحله نخست و در رأس آن، آب را به وجود مطلق تأویل می کند. آب از آن جهت که مایه حیات و ساری در جمیع موجودات است، همچون وجود (وجود منبسط) است. وی در تأویل آب به وجود مطلق، اقسام فقهی آب را با مراتب تشکیکی وجود تأویل می کند و درصدد است مبانی حکمی احکام شرعی را ارائه دهد؛ بنابراین اگر آب، وجود مطلق است، اقسام آن نیز مراتب تشکیکی وجود از وجودات مضاف و مقیدند.

«حکمت این که آب مطلق، مطهر است و آنگهی مطهریتش، زیاده است بر مطهرات دیگر، آن است که آب، صورت حیات ساری در کل و رقیقه آن است که هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است، و حیات ساری، وجود مطلق است که "وجود منبسط" و "فیض مقدس" و نیز "ماء سایل" در اودیه اش گویند، و آن حیات ساری، مطهر است مردگان مواد را، از لوث نقایص و خسایس و ماهیات را، از سلوب و ناداری. و حیثیت وجود که حیثیت "ابا" و "امتناع" از عدم است، کاشف از حیثیت وجوب

نور در نزد سبزواری، تمایز این دو نظریه را بیشتر روشن می کند.

در تحلیل و تأویلات سبزواری، دو دسته از مبانی فلسفی و حکمی قابل بررسی است: نخست مبانی وجودی و یا به دیگر سخن، مبانی اصالت وجودی صدرایی و سپس مبانی نوری اشراقی سهروردی. سبزواری غالباً واژه های کلیدی اشراقی و عرفانی را در تأویل به کار می برد. سمبولیسم نور و ظلمت، تأکید بر سلسله مراتب تشکیکی انوار و به ویژه اعتقاد به رب النوع و مدبر متافیزیکی برای همه موجودات مادی و اجسام، از ویژگی های تأویلات او محسوب می شود.

۴. تأویلات سبزواری از آب

۴-۱. تأویل آب به «وجود»

با عنایت به این که موضوع و محور فلسفه، «وجود» است و بحث از وجود، آغازگر حکمت نظری است، سبزواری با نگاه حکمی، آب را به وجود مطلق ساری در جمیع موجودات (ماهیات) تأویل می کند که ماهیات امکانی به او وجود می یابند و از حضیره عدم به دایره هستی و حیات گام می نهند:

«حکمت این که آب مطلق مطهر

۱۰۷۳).

حیات در نزد سبزواری، خود واجد معانی سه گانه است: معنای نخست، وجود است که در کل اشیاء سریان دارد. دوم، حیات به معنای ادراک فعال است، چنان که تعریف مشهور حیّ (الدراک و الفعّال) است. سوم، حیات به معنای حکمت و معرفت است، بنابراین عالم به معنای حیّ است به این صفت بلکه حیّ است به معنای سه گانه حیّ (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۱۴).

سبزواری در سایر آثار نیز در تبیین صفت حیات، تحلیل‌های معرفتی و وجودی ارائه داده است. وی در شرح بند ۷۱ دعای جوشن کبیر، دو معنای عام و خاص از حیات بیان می‌کند؛ طبق نظر سبزواری، در معنای عام از حیات، وجود قصد می‌شود و لذا یکی از اسماء وجود مطلق و منبسط حیات ساری در هر شیء است. به این اعتبار هر موجودی حیّ است و جمادات نیز به این اعتبار حیّ هستند و تسبیح آن‌ها نیز به این اعتبار است. اما حیات در معنای خاص، به‌ویژه در نزد اهل نظر، به معنای آن چیزی است که اقتضای درک و فعل دارد. حداقل درک در این اعتبار، شعور (ادراک) لمسی و حداقل فعل نیز حرکت ارادی است و حدّ اعلاّی آن دو،

است و "وجه‌الله" است. پس، پاک‌کننده است، لوث "امکان" را و طارد "عدم" است و "آب حیاتی" که گویند در ظلمات است، حقیقتش "وجود مطلق" است که در ظلمات ماهیات است. اسقاط اضافات بکن، تا به آب حیات حقیقی برسی یا در ظلمت، از فرط ظهور است، [که در ادعیه وارد شده است:] "یا مَنْ خفی مِنْ فرطِ ظهورِه و استترِ لِسعاعِ نورِه" (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴).

آب به‌عنوان «صورت حیات ساری» در موجودات است که موجودات از وجود او حیات می‌گیرند؛ طبق نظر سبزواری، حیات ساریّه مساوق با وجود است نه حیات به معنای مبدأ ادراک و فعل که اخصّ است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۵). آب به‌عنوان صورت حیات ساری در موجودات و همچنین متن آیه شریفه مورد استناد عرفا که در ادامه نقل خواهد شد، در یک نگاه ابتدایی و سطحی ناظر به موجودات زنده است و شامل موجودات غیرزنده نمی‌شود و موجودات غیرزنده از آب نیستند و بر این اساس آب با وجود که شامل همه موجودات زنده و غیرزنده است، قابل انطباق نیست. اما باید توجه داشت که در این جا بحث از تأویلات عرفانی و حکمی آب است و به تأکید سیدحیدر آملی در جامع‌الاسرار، (در نزد محققین از عرفا) همه موجودات، واجد سه ویژگی «حیات، نطق و معرفت» هستند (آملی، ۱۳۸۶، بند



و وجود آن‌هاست، اما عین ماهیات آن‌ها نیست؛ اما حیّ حقّ حقیقی تعالی شأنه، از آن جهت که وجودش عین ماهیتش است و ماهیتی غیر از وجود خاصّ خود ندارد، پس چنان‌که حیات او عین وجود اوست، عین ذات او نیز هست. و همه حیاتات و بلکه وجودات همچون وجودات در سلسله طولی مرتبط به حیّ حقیقی‌اند (سبزواری، ۱۳۴۸: ۶۳۷-۶۴۰).

در معانی تلفیقی سبزواری از وجود و نور، علم و حیات به معنای عام، محور تأویلات وی به شمار می‌رود. بنابراین طبق نظر او، موجودی که فاقد علم و قدرت و حیات باشد، قابل تصوّر نیست.

سبزواری، با استناد به آیات قرآن، تأویل «آب» به «وجود منبسط» را مدّلل می‌کند؛ در قرآن از «وجود منبسط» و «فیض مقدس» به «رحمت واسعه» و از آب نیز به «رحمت» تعبیر شده: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و همچنین: «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةُ وَعِلْمُهُ» و تعبیر فرموده به «ماء»: «أُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» و همچنین: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»، نیز «ماء» را تعبیر کرده به رحمت، مثل: «هُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴).

در واجب تعالی تحقق می‌یابد که بالاترین مرتبه ادراک، علم حضوری واجب تعالی به ذات خود است که مستلزم علم به کل موجودات است، به وجهی که انکشاف ما عدای ذات بر ذاتش، انکشاف حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی را به دنبال دارد. پس به این اعتبار، حیوان و مافوق آن، حیّ هستند و جمادات حیّ نیستند زیرا دراک فعال نیستند. و خداوند متعال حیّ است به هر دو معنا (به اعتبار اول و دوم) زیرا واجد اعلا مراتب وجود و اعلا مراتب علم و قدرت است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۶۰).

سبزواری در تحلیلی دیگر، حیات در معنای حق و حقیقی را فقط از آن حضرت حق می‌داند. طبق استدلال وی حیّ، یا حقیقی است که آن نفس حیات است و مصداق آن، اول تعالی و مفارقات از عقول و نفوس هستند که حیات ذاتی آن‌هاست؛ و یا حیّ غیر حقیقی که عبارت است از شیئی که او را حیات است و مصداق آن، آبدانی است که نفوس به آن‌ها تعلّق دارد، زیرا اجسام به ذات حیّ نیستند و از این جهت است که عالم اجسام، عالم موت و ظلمت نامیده می‌شود. حیات عقول و نفوس، هرچند ذاتی است، یعنی عین ذات

۴۳۵-). با توجه به حدّ و سط «رحمت» در استدلال سبزواری از آیات قرآن، منظور از «ماء» که حیات بخش موجودات است، همان «وجود منبسط» است.

تأویل آب به وجود منبسط را خادم زاده به استعاره «وجود به مثابه امر سیال» تحلیل می کند؛ به نظر او، دو ویژگی جسم سیال، نخست اتصال و پیوستگی آن است، چنان که آب یک کوزه باشد یا یک دریا، متصل و پیوسته به نظر می آید. دوم این که آب به شکل ظرف خود درمی آید، این دو ویژگی در مفهوم سازی نظریه وجود نقش دارد (خادم زاده، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

ملاصدرا در تبیین عدم ناسازگاری بین وجود ضرور با نظریه وحدت وجود از همین ویژگی اخیر سود جسته است: «وجود با وحدت حقیقی ذاتی در هر شیء بر حسب آن ظاهر می شود، همانند آب واحد در مواضع مختلف به گونه ای که گاهی گوارا و شیرین و گاهی تلخ و شور ظاهر می گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۳).

ملاصدرا به کرات در توصیف «وجود» واژه آب را به کار برده است. وی در شرح نظریه فلسفی طالس و در تفسیر آیه شریفه «و کان عرشه علی الماء»، آب را همان «وجود منبسط» تفسیر کرده است

(صدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۰۸).

در متون عرفانی نیز تمثیل آب، فراوان به کار رفته است. در مکتب ابن عربی، استعاره آب و اشکال گوناگون آن کاربرد زیادی دارد. «آب» تعبیر رمزی عرفا از وجود است و طبق این دیدگاه، آب رمزی از وجود است که در صور مشکک تمثیلی همچون قطره، دریا، موج، رود، بخار، نم، ابر و ... در تمثیل های عرفانی کاربرد دارد.

خوارزمی، در شرح فصوص الحکم و در فصّ حکم غیبیه فی کلمه ایوبیه، «ماء» در آیه شریفه «وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» را به «ماء حیات» تعبیر می کند که باطن ایوب (ع) را از شک و ریب و مسّ شیطان ظاهر ساخت. وی توضیح می دهد که «این آب از جنس آبی بود که جبرئیل صدر خواجه - علیه السلام - را بدان بخش» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۵). ابن عربی در همین فصّ می گوید: «اعلم أنه سرّ الحیاة سری فی الماء فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل الله "من الماء کل شیء حی" و ما ثم شیء إلا و هو حی، فانه ما من شیء إلا و هو یسبح بحمد الله و لكن لانفقه تسبیحه إلا بکشف الهی و لا یسبح إلا حی». بنابراین، همه موجودات تسبیح



حضرت حق می‌گویند و تسبیح فعل موجود زنده و حیّ است، پس طبق این معنا از حیات، همه موجودات به این دلیل و به این معنا حیّ هستند و این معنای مورد نظر عرفا، اعم از معنای متعارف حیات، به‌ویژه از نظرگاه علم تجربی است. بنابراین هر شیء حیّ است و اصل هر شیء حیّ، ماء است. طبق نظر خوارزمی در شرح، مراد از «ماء» که اصل هر شیء است، نفس رحمانی است که هیولای کلی و جوهر اصلی است و صورّ جمیع اشیاء از او حاصل می‌شود و نه ماء متعارف. «و البحر المسجور»، نیز مثالی از موجودات است و منظور از آن بحری است که موج او صورّ جمیع اجسام است. از این منظر، آب عنصری نیز مظهر هیولی است که نفس رحمانی است؛ از این جهت هیولای کلی را نیز به طریق مجاز «ماء» خوانده و بحر مسجور نامیده‌اند (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۸).

سبزواری در *النبراس* نیز آب را به «وجود مطلق ساری» در همه موجودات و ماهیات تأویل کرده است. آب مطلق صورت طهارت معنوی است و لوث عدم را از ممکنات به وجودی که طارد عدم از ماهیات و مخرج آن‌ها از استوای بین وجود و عدم است، می‌زدا ید. در این تعبیر،

ماهیات ظلماتند و وجود به سبب همین جهت خیریت، حقیقی نوری است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۵۳). اصطلاح «سریان وجود» نیز به معنای جاری شدن یک حقیقت سیال است.

بنابراین، منظور حکیم سبزواری و عرفا و حکمای متقدم از تأویلات حکمی و عرفانی «آب»، متوجّه حقیقت مابعدالطبیعی آن است و نه آب عنصری. هرچند آب عنصری نیز صورت جسمی و مادی یک حقیقت عقلانی است و طبق نظریه ارباب انواع در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، همه حقایق ممکن و مادی دارای صورت کلی عقلی است که از آن به انوار قاهره متکافئه و ارباب اصنام و انواع یا همان «رب النوع» یاد می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸: حکمة الاشراق، بند ۱۵۳ تا ۱۵۵، شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۹۳ - ۳۹۴) و بر اساس قاعده امکان اشرف اثبات می‌شود و در حکمت متعالیه به سه طریق، بر آن برهان اقامه می‌گردد. در هر حال، آب عنصری نیز صورت زیرین آن حقیقت اعلی است و حکیم سبزواری در تأویلات عرفانی از آب به اصل عالی عقلانی و ملکوتی صورت عنصری آب نظر دارد و تأویلات وی و سایر عرفا و حکما ناظر به این سطح

از وجود آب است و لذا قابل مقایسه با تفاسیر علمی (تجربی) از عنصر مادی آب نیست.

۴-۲. تأویل آب به «علم»

طبق این تأویل، آب مطلق صورت معنایی است که عبارت است از علم به خدا، ملائکه، کتب و رسل او و علم به آخرت. علم نیز ساری در قلوب اهل علم است، چنان که امیرمؤمنان (ع) فرموده است: «النَّاسُ مَوْتَى وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاءُ». بنابراین علم مطهر قلوب از ناپاکی، جهالت‌ها و خطاهاست (اعم از معارف متعلق به عمل و معارف غیرمتعلق به آن)؛ چنان که خداوند متعال فرموده است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا». به تعبیر سبزواری، از این مناسبت تام بین آب مطلق و حقیقت وجود مطلق و علم (که نوعی از وجود است)، وجود نوری فعلی و آب مطلق، هر دو رحمت و واسعه خداوند نامیده شده‌اند: چنان که فرمود: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا».

سبزواری تأکید می‌کند در نزد اهل تحقیق، حیات همه موجودات و هر موجود زنده از آب، صوری نیست بلکه از رحمت و واسعه است. از جمله موجودات حی،

عقول مجرد کلیه‌اند و همچنین نفوس حی بالذاتند و بدن‌های آن‌ها بالعرض حی هستند، حتی در نزد حکما، آسمان‌ها حی هستند و محققاً حیات آن‌ها از آب صوری نیست (سبزواری، ۱۳۸۰: ۵۳ - ۵۵).

سبزواری به کرات و به انحاء مختلف تشابه آب و علم را مطرح می‌کند (همان: ۵۷)، چنان که سهروردی نیز در حکمت اشراق، حی را به دراک فعال تعریف کرده و حیات را به آگاهی و ادراک متوقف و منوط کرده است و بین حیات و علم چنان ارتباطی برقرار ساخته که موجود غیرعالم و غیرمدرک، حی نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۲۱).

فیض کاشانی، از دیگر شارحان و شاگردان صدرای حیات را مساوق با فعل و ادراک می‌داند: «الحيات يساوق الفعل و الإدراك». وی حیات را بر دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم کرده و تأکید می‌کند که هر موجودی به قدر ظرف وجودی خود، حی مدرک و فعال است؛ حتی در مادیات و جمادات که مشهور آن‌ها را میت می‌دانند، حیات در کمون است و ظهور ندارد. با آن که منغمران در عالم طبیعت از این معنا غفلت دارند، ولی هوشمندان صومعه ملکوتی بر این امر واقفند (فیض کاشانی،



۱۳۷۵: ۲۴-۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۵، مقدمه: ۵۳.

استوار است» (آملی، ۱۳۸۶: بند های ۱۰۷۳-۱۰۷۴).

در سنت عرفانی نیز، تأویل ماء به علم سابقه دارد. چنان که سیدحیدر آملی در شرح حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» می گوید: یعنی بین علم و جسم (آملی، ۱۳۸۶: بند ۷۸۲)؛ وی همچنین، ماء حقیقی را به علم حقیقی تأویل کرده است. او در شرح آیات «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» و «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» منظور از ماء را «الماء الحقیقی» و حیات جاری در هر شیئی از موجودات ممکن می داند که قبل از وجود «ماء صوری»، عرش حقیقی بر آن استوار است (آملی، ۱۳۸۶: بند ۱۱۸). طبق تفسیر وی، عرش صوری، صورت عرش حقیقی است و عرش حقیقی همان عقل اول است که جمیع علوم و حقایق به نحو ازلی و ابدی برای آن حاصل است؛ بنابراین، عرش حقیقی حامل همه علوم حقیقی است و این علوم سبب حیات و بقاء او هستند و لذا علوم حقیقی را «ماء الحیاء» نامیده است. سیدحیدر آملی در تأیید این مطلب می گوید که شیخ (ابن عربی) در فتوحات تصریح کرده است: «الْعَرْشُ عَلَى الْمَاءِ، یعنی بر امر و امر بر علم و علم بر اسم

آملی در تأویل آب به علم، انهار جاری را به حواس ظاهر و باطن، و ماء را علوم حاصل به واسطه حواس تعبیر می کند (آملی، ۱۳۸۶: بند ۱۰۵۶) همچنین در تقسیم علم، به علم کسبی (مجازی) و علم حقیقی (ارثی، ماء حقیقی را علوم ارثی معتقد است (همان: بند ۱۰۵۹). در تشبیهی دیگر، خانه، بدن آدم و چاه قلب وی و ماء علوم حقیقی است در درون چاه قلوب؛ حفر یعنی مجاهده و ریاضت در رفع موانع دنیوی و تعلقات نفسانی و چون انسان چاه قلب خود را حفر کند، آب علوم حقیقی ارثی که از پدرش آدم حقیقی به او رسیده است بر او ظاهر می شود و سیراب می گردد و این ماء سبب حیات او در دنیا و آخرت می شود. ماء، در دنیا سبب حیات معنوی و لذات روحانی است و در آخرت سبب بقاء ابدی و کمال حقیقی و وصول به حضرت الوهیت است و در کل سبب عروج و صعود در دنیا و آخرت است و لذا علم، آب حیات است و چشمه ای گوارا که به ابرار و مقررین اختصاص یافته است: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا

تَفْجِيرًا» و همچنین «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (آملی، ۱۳۸۶: بندهای ۱۰۶۱ و ۱۰۶۲).

طبق نظر سبزواری، آب جاری که منبعی دارد همچون سرچشمه علوم حقیقی (عقل کل) است و آب راکد کر، کنایه از حداقل علمی است که عالم بالله، شایسته است واجد آن باشد اما علم الهی حداقلی ضروری، عبارت است از علم به ذات و صفات و افعال الهی، علم توحید، علم به کتب و رسل و خاتم المرسلین و ائمه هادین و ملائکه مقربین - سلام الله علیهم اجمعین - و معرفت نفس و معاد (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۶).

تأویل سبزواری از آب به علم را می‌توان با تأویل وجودی وی از نور و تأویل نوری وجود که در واقع حاکی از معیت تعالیم و آموزه‌های اشراقی و صدرایی است نیز تحلیل و تبیین کرد. نور در حکمت اشراق سهروردی رمز خود آگاهی و آگاهی است و به عبارتی رمز ادراک ذات و ادراک غیر است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۴). ملاصدرا نیز با توسل به استعاره «وجود نور است»، ویژگی مبنایی نور یعنی ظاهر بذاته و مظهر لغیره بودن را به وجود تعمیم داده است

(شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۶۸ - ۶۹). این تعمیم و سرایت حکم نور به وجود در معرفت‌شناسی اشراقی و صدرایی تأثیرگذار بوده است. ویژگی بارز نور در حکمت اشراقی و صدرایی، «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» بودن است و «ظهور» با انکشاف علم با ابصار و مشاهده معنا می‌یابد و معرفت را به مثابه مشاهده و دیدن، مفهوم‌سازی می‌کند و معنای علم حضوری و شهودی اشراقی را فراهم می‌آورد (خادم زاده، ۱۳۹۵: ۳۱).

۴-۳. تأویل آب به «نفس»

به سبب شباهت ذاتی و جوهری آب به نفس در حیات بخشی، مرتبه سوم از مراتب تشکیکی تأویلات آب، تأویل آب به نفس است.

سبزواری در این مرحله، وجه حیات بخشی آب را در شباهت آن به نفس می‌داند، نه شباهت ظاهری، بلکه ذاتی و جوهری؛ به نظر او آب مطلق، رقیقه و صورت «نفس» است که قرین خود را «حی» می‌کند و حیات بخش آن است و چون مفارقت کند، آن شیء مردار و نجس است؛ نقش منقش در آب نیز رقیقه صورت علمی نفس است و نقش های منقش در مایعات و صیقلیات، به سبب



او، و به‌ویژه علم توحید و علم به کتب و رسل و حقیقت خاتم‌المرسلین و ائمه‌الهادین و ملائکه‌المقرّبین - سلام الله علیهم اجمعین - و معرفت نفس ناطقه و معاد، هرچند وی دارای اقتدار علمی و واجد تصرف علمی، همچون سرچشمه‌های علوم حقیقی نیست» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۶).

سبزواری آب مضاف را نیز به وجودات مقید مضاف به ماهیات امکانی تأویل کرده است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۷). وی علاوه بر تعبیرات فلسفی از آب و مطهر بودن آن، تعلیل فلسفی نیز ارائه داده است: آب مضاف که «طاهر» است، ولی «مطهر» نیست، همچون وجودات مقید و مضاف به ماهیات امکانی که نمی‌توانند مکمل باشند. اما وجودات مضاف طاهرند، به جهت آن است که اصل «وجود» و حیثیت «بود»، هر جا که هست، «نور» است و «خیر» است و «وجوب» است، هرچند غیری باشد؛ بنابراین، آب مضاف با اینکه آب است و از این حیث طاهر است، اما به جهت اضافه به وجودات امکانی و تقید به آن‌ها از وجوب و سعه وجودی، جدا شده است، لذا دیگر پاک‌کننده نیست. آب قلیل نیز در رتبه پایین‌تر وجودی است و به مجرد ملاقات با نجاست، «نجس» می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۱: ۷۳).

هر سه وجه فوق، به دلیل شباهت آب

جزء مائی آن‌هاست. همچنین آب، سریع جریان پیدا می‌کند، چنان که نفس قدسی نیز در راه خدا سریع‌السیر است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۵). البته در شباهت نفس به آب نیز در حقیقت عقلانی آب و حقیقت نفس (نفس قدسی) مراد است که با مفارقت آن، حیات طیبیه زائل می‌شود و نفس انسانی به تعلقات مادی آلوده می‌گردد. مقصود نفوس جزئی نیست، چرا که با مفارقت نفوس حیوانی، شی مردار و نجس می‌شود. به جهت این شباهت ذاتی، سبزواری دو قسم آب جاری و آب راکد فقهی را نیز به قلوب نورانی که اتصال حقیقی به خداوند دارند و قلوبی که حداقل علم به خدا و معرفت به او را واجدند، ولی دارای اقتدار و تصرف علمی نیستند، تشبیه کرده است:

«آب جاری و ملحق به آن که اتصالی به منبع دارند، قلوب نورانی را می‌مانند که اتصال حقیقی بی‌کم و کیف به "لاهورت" دارند، چنان که در حدیث "ان روح المؤمن اشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها"، آمده است، بلکه در حق آدم فرموده: "وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ".

و همچنین آب جاری که دارای منبع است، مانند ملکه عقل بسیط نفس است که به اذن خدا، خلاق معقولات نفسانیه است. و آب راکد کر، آن میزان و مقدار علمی است که عالم بالله باید واجد آن باشد که عبارت است از "علم بالله"، ذات و صفات و افعال

تاریخی و هم به نحوی معنای و مصداقی وجود و نور را در این سیر ارائه می‌دهد.

وی همچنین در تأویل مطهرات، یک مسیر تشکیکی را طی می‌کند که از وجود حقیقی و نور حقیقی به خلفا و جانشینان آن تا مراتب پایین‌تر را بر حسب میزان ارتقاء و استکمال شامل می‌شود. در سلسله مراتب تشکیکی از آفتاب و آتش نیز همچنان تأویلات وجودی-نوری به‌عنوان رقیقه و صورت حقیقت و خلیفه آن، ارائه می‌دهد. چنان‌که در باب مطهریت آفتاب می‌گوید:

«سرّ مطهریتش آن است که رقیقه و صورت نور شمس حقیقت است و نور شمس حقیقت، "وجود منبسط" است که اشراق حقیقی و مطهر ماهیات از الواح اعدام و امکانات است و از اسماء حق است: "الزّکی" و "الطاهر" و "المطهر". و این شمس صوری، مثل اعلای حق است در آسمان‌ها: "وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ"، چنان‌که انسان، مثل اعلای حق است، مطلقاً. و نیز معدّ حیات است، در مرکبات، و "حیات" مطهر حقیقی است که چون مفارقت کند از حیواناتی که نفس سائله دارند، "نفس" می‌شوند» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۸-۴۳۹).

طبق نظریه حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه، سلسله مراتب تشکیکی موجودات، در سیر صعودی آمیخته از فعلیت و قوه‌اند. حقیقة الحقایق فعلیت تامّ

به نفس است یا به‌عبارتی هر سه وجه از تأویل آب به نفس ناشی می‌شود. بنابراین، سومین تأویل سبزواری از آب، تأویل به نفس است. در کل، خلاصه تأویلات سبزواری در آب به تأویل به نفس منجر می‌شود. در معانی تلفیقی سبزواری از وجود و نور، علم و حیات به معنای عام، محور تأویلات وی به‌شمار می‌رود. بنابراین طبق نظر وی، موجودی که فاقد علم و قدرت و حیات باشد، قابل تصوّر نیست.

چنان‌که گفتیم، سهروردی ویژگی نور مجرد را آگاهی به ذات و عدم غفلت از ذات (خودآگاهی) تعریف می‌کند، وی حقیقت نفس را که از سنخ نور مجرد (مدبره/اسفهبده) است، به‌عنوان مدرک ذات تعریف می‌کند و این تعریف را به سایر انوار مجرد سرایت می‌دهد و سایر انوار مجرد را در حقیقت ادراکی بودن مشارک نفس می‌شمرد. بنابراین، نفس نیز از آن جهت که از سنخ نور و در سلسله انوار اشراقی است، در زمره تأویلات سبزواری از آب در کنار وجود و نور (به‌معنای علم) قرار می‌گیرد. به این ترتیب، مبنای تأویلات سه‌گانه سبزواری از آب تا حدی روشن می‌شود. در هر حال به نظر می‌رسد، سبزواری در تأویلات، هم سیر



است و سایر موجودات با توجه به شدت فعلیت و قوه نسبت به آن حقیقت، رقیقه محسوب می شوند (شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۰۶-۳۸۳؛ شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵: ۳۰۰).

حقیقة الحقایق که فعلیت تام است، بسیط الحقیقه است که طبق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها»، شامل همه اشیا است و در عین حال هیچ یک از آنها نیست (ملا صدرا، ۱۹۹۰: ۳۶۹، ج ۶: ۱۱۴-۱۴۰). بنابراین، وجود هر ماهیتی که به نحو وجود خاص بر مرتبه ای از وجود صدق می کند، بر مراتب بالاتر نیز به نحو وجود جمعی صادق است. از این رو حقیقة الحقایق به عنوان مصداق وجود جمعی اشیا، واجد کمالات همه موجودات و مبدأ کمالات همه محسوب می شود و در عین حال، وجود خاص هیچ یک از اشیا نیست. بر این اساس، هر حقیقتی از کمالات مرتبه پایین تر از خود به نحو کامل تر و فارغ از محدودیت های آن برخوردار است و به همین دلیل هر موجودی در مراتب پایین تر وجود، رقیقه ای است از حقیقتی که در مرتبه بالا واقع است و از این جهت به عنوان رمزی از حقیقت عالی محسوب شده و از آن حکایت می کند و لذا بین آنها نوعی

تناسب و مماثلت برقرار است. رقیقت، تنزل حقیقت اعلا در مراتب پایین است و لذا رقیقه در حد ظرفیت وجودی خود، وجود آن حقیقت اعلا را انعکاس می دهد (هنری، ۱۳۹۵: ۹۴). با توجه به سلسله مراتب تشکیکی وجود، رقیقت نیز دارای سلسله مراتب است؛ هرچه به مبدأ اعلا و کمالات آن نزدیک تر باشد، در مماثلت و حکایت از آن نیز در درجه بالاتری قرار دارد و به این سبب، طبق آیه شریفه، خورشید مثل اعلاى حقیقة الحقایق است.

چنان که طبق نظر سهروردی در حکمت اشراق، خورشید به عنوان رئیس آسمان و سلطان انوار مدبره واجب التعظیم است:

«بدان که در عالم اثیر موجود میت و مرده ای نیست و سلطان انوار مدبره و علویه و قوای آن همواره به توسط کواکب به افلاک می رسد. و "هورخش" که عبارتست از طلسم "شهریر"، نوری است شدیدالضوء فاعل روز و رئیس آسمان و این همان چیزی است که در سنت اشراقی تعظیم آن واجب است و فزونی آن بر کواکب تنها به مجرد مقدار و قرب نیست، بلکه به شدت نوریت است» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۵۹).

شهرزوری در شرح مطلب فوق، خورشید را به عنوان مثال اعلاى خداوند و مصداق آیه شریفه «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می داند و از آن

به عنوان «سِرُّ اللَّهِ الأعظم و مثله الأکرم» یاد می‌کند و معتقد است به سبب فضایل و کمالات موجود در این نیرِ اعظم، شایسته است که مالکِ عالم جسمانی و سلطان و رئیس آن و واجب‌التعظیم در سنت اشراقی باشد (شهرزوری، ۱۳۸۸: ۳۷۶). سبزواری در *النبراس* دو وجه در مطهریت شعاع خورشید ذکر می‌کند:

«نخست آن که خورشید، صورت و رقیقه نور شمس حقیقت است، که عبارت از دو نور است: نور وجود که مطهر ماهیات امکانی است که نور شامل‌تر و وسیع‌تر است، و نور *إسْفَهْد* در زبان حکماء قدیم به معنی نفس ناطقه که مطهر ابدان است از آلودگی دنیا و نفس آماره، مسووله و لوامه، به تطهیر عقل نظری و عقل عملی و این نور آخس است.

و دوم: آن که خورشید از علل معدّه حیات در کائنات است و حیات اصل و حق و حقیقت است در مطهریت، لذا معدّ آن نیز از مطهرات است. به عبارتی، خورشید مطهر در عالم صورت است که رقیقه عالم معنا و عالم حقایق است که همان وجود منبسط است که مطهر حقیقی است و از اسماء الله است یا "مطهر" (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۰).

سبزواری در *سرّ مطهریت* آتش نیز همچون تأویلِ آفتاب، تأویلات کاملاً اشراقی ارائه می‌دهد:

نخست آتش را به «نفس» تأویل می‌کند، از آن جهت که همچون نفس در ارتباط و علاقه به جسم مجاور خود را به صفات خود متّصف کرده و اطراف خود

را روشن می‌سازد، نفس، حیّ است و حیات مطهر است؛ پس، آتش نیز چنین است. به سبب مناسبت بین نار و نفس، اشراقیون گفته‌اند: «النارُ اخ النور الاسْفَهْد» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۲۰۶). طبق نظر صدرای نیز نفس از حیث نفسیت، نار معنوی است: «نارالله الموقده التي تطلع علی الأفئدة» و بعد از استکمال و ارتقاء به مقام روح، این نار به نور محض تبدیل می‌شود که هیچ ظلمتی در آن نیست و با تنزل به مقام طبیعت، نور آن به نار مبدل می‌گردد: «نارالله المؤصده فی عمد ممدّه» (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۱۹۸).

او در مرتبه دوم، آتش را با دو واسطه به عنوان خلیفه خدا تأویل و تعبیر می‌کند: آتش، خلیفه انوار علویه است در شب تار و خلیفه خورشید است در روشنایی و نضج و تعدیل. موجودات و خورشید مطهر است (چنان که گذشت) و خلیفه واجد صفت مستخلف است. به این ترتیب، طبق آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و همچنین «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» * فی آیِ صُورَةِ ما شاءَ رَبِّكَ، آتش به دو واسطه، خلیفه خدا در روشنایی و تسویه و تعدیل است؛ طبق این نظر، حق را در هر عالم خلیفه‌ای است؛ عقل اوّل، خلیفه او در



فاعل النهار، رئیس السماء واجب تعظیمه فی سنة الاشراق» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۵۹). در سنت اشراقی، آتش نیز به عنوان نور شریف، چهارمین عنصر سنتی از عناصر اربعه نیست، بلکه طلسم اردیبهشت و برادر نور اسفهد است و به آن دو خلافت صغری و کبری نورالانوار تمام می گردد، لذا همچون خورشید واجب التعظیم بوده است (همان: بندهای ۲۰۱ و ۲۰۶).

سبزواری در تأویل مطهر بودن آتش، در نبراس/الهدی نیز مطالب فوق را در قالب شعر بیان کرده است و در شرح ابیات تصریح و تأکید می کند که آتش، نور عالم اشباح و خلیفه انوار است، چنان که خداوند در عوالم مترتبه وجود دارای خلفائی است: عقل اول در عالم عقول، کواکب و نفوس آنها در عالم افلاک و نفوس بشری و اشعه کوكيبه در عالم عناصر؛ تدبیر این عالم نیز بر عهده نفوس است که با استنباط و کسب علوم، معارف و صناعات، سیاسات و ... به سمت غایت کمالات حرکت می کنند. در واقع نفس (نفوس کامل)، خلیفه کبری در زمین است، همان طور که آتش، خلیفه صغری در عالم طبیعت بوده و اشیاء را از هرچه آلودگی و فساد و ... پاک کرده و جهان مادی ظلمانی

عالم عقل، و نفس کل در نفوس سماوی، و خورشید خلیفه او در اجسام، و ماه خلیفه خلیفه الخلیفه به شمار می رود. و ستارگان دیگر هم به نوبه خود خلافتی دارند. در عالم عناصر نیز نفوس بشری واجد مقام خلافتند در علوم و صناعات و سیاسات: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ و بنابراین تأویل، خلافت الهی شامل آدم نوعی و به ویژه نفوس کامل می شود: «سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ وَ أَبْوَابَ الْإِيمَانِ وَ أَمْنَاءَ الرَّحْمَنِ» و یا: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»؛ بنابراین خلافت انسان کامل، خلافت کبری است و خلافت نار، خلافت صغری، بلکه خلیفه خلیفه الخلیفه است، همچون خلافت ماه (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۴۰ و ۴۴۴).

این نظریه، تکامل یافته نظریه اشراقی است. در نزد سهروردی، نورالانوار را در جهان سه خلیفه است: چنان که در عالم کبیر، «نورالانوار» محور جمیع موجودات است در جهان صغیر، نیز «نور اسفهدی»، محور جمیع انوار بوده و حاکم بر جمیع قوا و حواس است. و در آسمان نیز خورشید رئیس السماء و در سنت اشراقی واجب التعظیم است: «هورخش" الذی هو طلسم "شهریر"، نور شدید الضوء

بود که در دو بخش نظری و عملی به نحوی شامل همه علوم بود. تأویلات حکمی سبزواری بر این اساس نوعی بازگشت همه علوم (اسلامی) در ذیل معنای عام و نخستین حکمت است.

روش حکمی سبزواری، جمع و معیت علوم اسلامی در یک مجموعه منسجم و نظاممند است. تأویلات حکمی سبزواری، تلفیقی روشمند از مبانی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. علی‌رغم تأکید سبزواری بر معیت حکمت متعالیه و حکمت اشراق، مبانی عرفانی نیز مد نظر وی بوده است.

از ویژگی‌های مهم تأویل سبزواری که آن را در زمره تأویلات بی‌بدیل قرار می‌دهد، هم‌سویی آراء در ظاهر متعارض در کنار یکدیگر است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، و آن تلفیق دو حکمتی است که یکی نورمحور بوده و وجود را امری اعتباری می‌داند و دیگری وجود را اصل قرار می‌دهد.^۱ سبزواری نیز با تفسیر باطنی و

را روشن می‌سازد، نفس نیز همانند آتش، کالبد ظلمانی را با نور مجرد و مطهر خود از آلودگی‌های مادی رهانیده و به سوی نور سوق می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۱: ۷۵-۷۸).

سبزواری در تأویل خورشید و آتش نیز بر اساس قاعده تشکیک، مراتب تشکیکی خلافت الهی را مد نظر دارد و ابتدا خلیفه خدا در آسمان و سپس خلیفه وی در میان عناصر را ذکر می‌کند. به هر حال در همه موارد، رویکرد تعلیلی و تحلیلی سبزواری، رویکردی معرفتی و آگاهی‌محور است. نور چه در نورالانوار باشد چه در نفس و یا خورشید و آتش، حاکی از آگاهی و حیات است.

نتیجه‌گیری

تأویل از ریشه «أول» به معنای ارجاع سخن به معنای حقیقی و اولیه است، و لذا معنای لغوی متضمن به اصل و مبدأ آغازین است. حکمت نیز، در معنای آغازین دانش عامی

نور، بین معنای مصدری وجود که امر اعتباری است و وجود اثباتی که امر حقیقی است، تمایز گذاشته و ادله سهروردی را ناظر به معنای نخست از وجود می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۴-۶۵). وی همچنین در تعلیقات بر شرح حکمه‌الاشراق قطب‌الدین

۱. البته شایان ذکر است که سهروردی مفهوم وجود را امر اعتباری می‌داند، به این دلیل که از تحقق آن در خارج تکرار لازم می‌آید، بنابراین در خارج تحقق نمی‌یابد. ملاصدرا در جلد اول اسفار در پایان مباحث اصالت وجود پس از بررسی ادله سهروردی در اعتبار وجود، ضمن تمثیل وجود و



وی از ویژگی تأویل در بیان حقیقت باطنی احکام شرعی نیز سود جسته و سعی کرده است تا مقدمات جمع بین فقه و علوم حکمی و عرفانی را فراهم نماید. چنان که در *اسرارالحکم حکمت عملی* را در کنار حکمت نظری ارائه کرده و بخش حکمت عملی را برای نخستین بار به تأویلات حکمی و عرفانی احکام شرعی اختصاص می‌دهد. به این ترتیب هم تمهید مقدمات رویکرد عقلی و حکمی به احکام شرعی (که امروزه به ظاهر تقلیدی صرف فروکاسته شده) است و هم قابلیت حکمت به معنای عام آن (که در آغاز شامل همه علوم بود) در استقبال از اندیشه‌های راستین و به مثابه پل ارتباط فکری و علمی ما با جهان معاصر بررسی می‌شود.

تأویل روش مند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکمین متأله (سهروردی و صدرا) را بدون اندک ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی کامل ارائه کرده است. چنان که تعابیر و تأویلات سبزواری از وجود، تلفیق حکمت متعالیه صدرایی و اشراقی است و تأویلات وی از نور نیز تلفیقی از نور و وجود است. او در حکمت عملی نیز در تأویل مظهرات از همین روش وجودی-نوری تبعیت کرده است و آب را به «وجود منبسط» و در عین حال به «علم» (وجود نوری فعلی) و به عنوان مصادق حقیقت تأویل می‌کند. در سلسله مراتب تشکیکی از آفتاب و آتش نیز همچنان تأویلات وجودی نوری به عنوان رقیقه و صورت حقیقت و خلیفه آن، ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

سهروردی (علی رغم تأویلات نوری از وجود و تأویلات وجودی از نور) نیازمند پژوهش های مستقل است.

شیرازی، تعبیری نوری از وجود ارائه کرده است: و الحق أن الوجود كله نورا (شیرازی، ۱۳۹۱: ۵). در هر حال بررسی نسبت وجود صدرایی و نور

منابع

- خادم زاده، وحید (۱۳۹۶)، «استعاره وجود به مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱۸۷-۲۰۵.
- _____ (۱۳۹۵)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، فلسفه و کلام اسلامی، صص ۱۹-۳۴.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۰). شرح نبراس الهدی. تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۱). اسرار الحکم. با مقدمه تو شیخو ایزوتسو، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۷۲). شرح الأسماء یا شرح دعاء الجوشن الکبیر. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۲). شرح دعای الصباح. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۴۸). مجموعه رسائل. به تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات اوقاف خراسان، دانشگاه مشهد.
- _____ (بی‌تا). اسرار العبادات. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره فهرست: ۱۰۵۵۵.
- سپهری، مهدی (۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود، بررسی معنا شناختی»، نامه حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). مجموعه
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن تیمیه (بی‌تا)، الاکلیل فی المتشابه و التأویل اسکندریه، دارالایمان.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵). فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر.
- الاحسائی، محمد ابن علی بن ابی‌جمهور (۲۰۱۳). مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف. مقدمه، تصحیح و تحقیق: رضا یحیی‌پور فارمد، بیروت: جمعیة ابن ابی‌جمهور الاحسائی الاحیاء التراث.
- اسکندری وفایی، نرگس، کاوندی، سحر و کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۵)، «تأویل سهروردی از حقیقت حب در قرآن»، انسان پژوهی دینی، ص ۳۱-۵۰.
- اصغری، فاطمه و کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۱)، «هرمنوتیک سهروردی»، معرفت فلسفی ش ۲۵، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۲)، «مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، فصل‌نامه خیال شماره ۵، صص ۴۲-۵۳.
- انواری، سعید و اسماعیلی اردکانی، (۱۳۹۵). بررسی ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات از دیدگاه ابن سینا و سهروردی، حکمت معاصر، ش ۱.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۸)، «گرایشهای عرفانی حکیم سبزواری پیرامون چگونگی پیدایش کثیر از واحد»، پژوهشهای هستی‌شناختی، صص ۱۰۱-۱۱۹.

- ۱ http://phm.znu.ac.ir/article_19550_16298c74dd8afe4abc29f9678cf5dc0b.pdf
- کمالی زاده، طاهره، کاوندی، سحر و بیگلری، سمیرا (۱۳۹۴)، «تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس»، پژوهش های هستی شناختی، ش ۸، ص ۵۷-۸۴
- https://orj.sru.ac.ir/article_418_8a2460e2b4060031d2713630dc99ec35.pdf
- لوری، پیر (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- هنری، احمد رضا (۱۳۹۷). «بررسی مبانی حکمی نمادها در هنر ایرانی اسلامی از منظر حکمت متعالیه صدرایی». ر سألۀ دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هنری، احمد رضا، کمالی زاده، طاهره و داداشی، ایرج (۱۳۹۷)، «سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیه صدرایی»، تأملات فلسفی، ش ۲۱، ص ۱۱۹-۱۴۰.
- ۲ http://phm.znu.ac.ir/article_34353_245d9a08895183e1e97a0220ae09284.pdf
- ملکی، سمیه، اصل سرمدی، نفیسه (۱۳۹۸)، «ملاصدرا و روش شناسی انتقادی فهم ظاهر گرایانه از دین»، خردنامه صدرا، ص ۸۰-۱۰۲.
- میردامادی، سید محمدحسین، بیدهندی، محمد (۱۳۹۸)، «اندیشه تأویلی خواجه نصیر و ملاصدرا»، تأویلات قرآنی، ش ۲.
- مصنّفات شیخ اشراق. مجلد اول و دوم، به تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱)، الاتقان فی علوم القرآن، الطبع الثانی، بیروت، درالکتب العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰)، سفار اربعه، مجلد اول، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۴۶). شواهدالربوبیه. تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، مشهد.
- _____ (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۹۱). شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق. تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۷ق). المحجۀ البیضاء. مجلد اول و پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). اصول المعارف. تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- کاوندی، سحر و رستم خانی، معصومه (۱۳۹۳)، «ملاصدرا تفسیر یا تأویل»، تأملات فلسفی ش ۱۰، ص ۳۱-۵۰.

The Role of Fixed (Eternal) Entities on Human Freewill from Mulla Sadra's Perspective

Marziyeh Akhlaghi ¹

Submitted: 2021/4/14
Accepted: 2021/7/5

Keywords:

Fixed
Entities,
Predestinat
ion,
Freedom,
Mulla
Sadra, Ibn
Arabi

Abstract: In mystical ontology, fixed eternal entities are the key to understanding various topics of destiny, predestination, God's foreknowledge, etc. Mulla Sadra has used the notion of fixed entities in solving some of his philosophical problems. Acceptance of the theory of fixed entities as predetermined unalterable models of creatures in the divine world evokes a deep inconsistency with the theory of autonomy knowing the true subject of human in Sadra's system. In the present study, after examining and analyzing the characteristics of the fixed entities, especially the prevailing relations between these general and particular truths and their objective and external persons, it is concluded that in Mulla Sadra's mystical attitude, although all the actions and deeds of individuals in a given situation are under the nominal guidance and lordship and subject to the requirements of his fixed entity, according to the rule of the formula of "thought to action" over human actions, it is never a denial of acting voluntarily movement .

DOI: 10.30470/phm.2021.525514.1966

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Associate Professor of Payame Noor University. Akhlaghi@pnu.ac.ir.

Introduction: Fixed entities overlap with the human predestination and free will in Ibn Arabi's mystical thought and have an inextricable link with it. Mulla Sadra, under the influence of Ibn Arabi's mysticism, has accepted fixed entities as the facts of predetermined beings and patterns and the rational forms of the divine existence (see Mulla Sadra, 1981: 262/2; Mulla Sadra, 1360: 39; Mulla Sadra, 1363b:88). Acceptance of the theory of fixed entities as predetermined immutable patterns of beings in the world of divine science evokes predetermination in the field of human behavior. This raises questions such as: "What does man's free will mean if the objective and external existence of every being is a function of their fixed entities?", "Are man's voluntary actions also subject to a predetermined and predestined plan in the world of divine knowledge?", "Given the immutability of the fixed

entity, does the objective and external being have the ability to change?". Negative response, non-conformity, and subordination of external entities to fixed entities require the impairment of the transcendence model in the creation and expression; a positive response necessitates the acceptance of predestination and his inability to change or transform the course of life. By analyzing these relations, the present study seeks to find compatibility or incompatibility of accepting the theory of mystics' fixed entities with voluntary actions in Mulla Sadra's judicial-mystical system.

Methodology: The problem-solving process in this study is based on analyzing the "characteristics" of fixed entities and reviewing the prevailing "relationships" between fixed entities and objective and external individuals, which has been done with the approach of

developing the position of fixed entities in human's free will. Explaining the compatibility or incompatibility of the acceptance of the fixed entities theory with the voluntary actions of human beings has been done by the method of understanding and analyzing the content of Mulla Sadra's works.

Findings: Analysis of the characteristics of fixed entities, especially, the prevailing relationship of these general and partial facts with their objective and external individuals, shows that due to their manifestation human beings are inherently endowed with the attributes of knowledge, power, will, and authority; the difference in the function and occurrence of these attributes in individual is due to the details of these general names and comes from

the characteristics of the partial determination of the names and their lordship (Jami, 1370, 93). For Mulla Sadra, this issue is a function of the formula of "thought to action". This formula can be explained in a way that by considering the principles of ontology and anthropology of his philosophical system,¹ especially the movement of substance, the spirit and essence of man are considered a non-fixed matter which is in change and transition from one position to another, and man in the process of perfection can reach the highest or fall to the bottom of inferno, or move in the middle of both excesses with his choices. In effect, human actions at the animal level are voluntary and the existence of the power of discretion, from the existence of the sperm to the end of the sensory maturity, cannot play any role,

1 Principles: Originality of Existence, Unity of the Truth of Existence, Fakeness of Existence, Absolute Presence in a Restricted Order, Theory of Existential

Poverty and the Exact Relationship of the Disabled, The Physicality of Existence and the Spirituality of Survival, the Unity of Wise and Reasonable.

and after passing the sensual or animal stage and entering the human-intellectual stage, he acts voluntarily (Mulla Sadra, 1370: 263/2; Mulla Sadra, 1366: 180/7), and to achieve his goals, he goes through the stages of imagining the action, acknowledging the usefulness, the will, the determination, and finally the muscle stimulation. Therefore, although due to the predominance of an adjective or noun from the names and adjectives of glory or beauty over everyone, we see the appearance of their effects, since in every glory there is beauty, and in every beauty, there is glory, the ability, talent for change, which is the product of conscious choice, is inherent in man.

By observing the domineering actions of a person, we find that he is under the lordship of the rebellious name, and for this reason, he resists any task, whether religious, moral, social, etc.; however, because of his innate human-selective nature, he can choose one of the parties of command and prohibition. In

other words, although the actions of the rebellious person are subject to his fixed entity and the requirement of the name of the rebellious – because he is inherently capable of choosing one of the parties to perform the act or leave it – the definition of power in the sense of “if you want to act and if you do not want to do” is true for him, and undoubtedly, the results and consequences of any choice are necessary and definite and its continuation according to the rules and principles of substantial motion and union of the wise and reasonable constitutes his “existential structure” (see Akhlaghi, 2020, 37-53).

Discussion and Conclusion: In the view of Mulla Sadra and Ibn Arabi, man is an existential being who acts voluntarily by nature. Yet the fundamental aspect of Mulla Sadra’s attitude is that, first, he considers man the true actor of his actions. Second, by drawing the process of how a human being acts abbreviated as “thought to action”, he considers the result and responsibility of the action directly to the human being, and the same

fixed talent in the unseen world, due to the potential series of glorious and aesthetic attributes of truth in human nature and essence, does not require the acceptance of human destiny and inability to choose and change different stages of life. However, in every action, movement, and immobility, it is definitely under nominal lordship, and it cannot act and shows the effects of mercy, grace, rebellion, misguidance, and the like outside the range of attributes and characteristics of the ruling name.

References:

- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (1946). *Fusus al-Hakam*. Cairo: Darahiyah al-Kitab al-Arabiya. First Edition.
- Izutsu, Toshihiko. (1385SH). *Mafatih al-Fusus Mohiyat al-Din Ibn Arabi* (review of key concepts of *Fusus al-Hakam*), translated by Hussein Moridi. Kermanshah: Razi University of Kermanshah, first edition.
- Jahangiri, Mohsen. (1367SH). *Mohiuddin Ibn Arabi as a prominent figure in Islamic mysticism*. Tehran: University of Tehran. Third edition.
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibrahim. (1366SH). *Interpretation of the Holy Quran*, vol. 1, Qom: Awake. Second edition
- _____ (1981). *The transcendent wisdom in the four intellectual journeys*. Beirut: Dar Al-
- Ahya Al-Tarath Al-Arabi. Third edition.
- _____ (1360SH). *The evidences of God in the methods of conduct*. University Publication Center. Second edition.
- _____ (1375SH). *Collection of philosophical treatises of Sadr al-Muta'allehin, treatise on the creation of deeds*. Research and correction: Hamed Naji Esfani. Tehran: Hekmat. First Edition.
- _____ (1302) *Collection of treatises on expansion, treatises on justice and destiny*. Qom: Mustafawi Library. First Edition.
- _____ (a1363SH). *Poetry*, by Henry Carbon. Tehran: Tahoori Library, second edition.
- _____ (b1363SH). *The keys of the unseen*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy, Institute of Cultural Studies and Research, First Edition.
- Afifi, Abu al-Ala. (1396sh). *Explanation of the chapters of the ruling*. Translated by Mohammad Javad Gohari. Tehran: Rozaneh, first edition.

نقش اعیان ثابت بر اختیار انسان از منظر ملاصدرا

مرضیه اخلاقی^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۴/۱۴

واژگان کلیدی:

اعیان ثابت، جبر
و اختیار،
ملاصدرا،
ابن عربی.

چکیده: اعیان ثابت در مباحث هستی‌شناسی عرفانی، کلید فهم بسیاری از مباحث قضا و قدر، جبر و اختیار، علم پیشین خدا و امثال آن است. صدرالمآلهین در حل برخی مسائل فلسفی خود از اعیان ثابت بهره برده است. پذیرش نظریه اعیان ثابت به عنوان الگوهای از پیش تعیین شده تغییرناپذیر موجودات در عالم علم الهی، ناسازگاری عمیقی با نظریه مختار بودن و فاعل حقیقی دانستن انسان در نظام صدرایی دارد. در نوشتار حاضر، پس از بررسی و تحلیل ویژگی‌های اعیان ثابت، به ویژه روابط حاکم میان این حقایق کلی و جزئی با افراد عینی و خارجی آنان، این نتیجه به دست می‌آید که در نگرش عرفانی ملاصدرا، اگرچه تمامی اعمال و افعال هر فرد در هر شرایطی تحت هدایت و ربوبیت اسمی و تابع مقتضیات عین ثابت اوست، اما با توجه به حاکمیت قاعده «اندیشه تا عمل» بر افعال انسانی هرگز نافی مختارانه عمل کردن و فاعل حقیقی بودن انسان نیست بلکه ویژگی‌های نهاده شده در عین ثابت افراد عبارت خواهد بود از بروز آثار و احکام حرکت‌های موج‌گون و مختلف که هر فرد با انتخاب خودش بالاجبار، تحت ربوبیت و هدایت تکوینی و ذاتی اسمی از اسماء الله قرار می‌گیرد و مقتضیات لوازم آن اسم را بر حسب استعداد و قابلیت که در سیر استکمالی و حرکت صعودی در خود فراهم کرده است، به منصه ظهور می‌رساند.

DOI: 10.30470/phm.2021.525514.1966

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور، Akhlaghi@pnu.ac.ir

مقدمه

اعیان ثابت، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اندیشه ابن عربی است که با مباحث اختیار انسان، هم‌پوشی و ارتباط تنگاتنگ دارد. بحث اعیان ثابت در مباحث هستی‌شناسی عرفانی، اهمیت ویژه‌ای دارد و کلید فهم بسیاری از مباحث قضا و قدر، جبر و اختیار، خیر و شر، علم پیشین خدا به موجودات و امثال آن است. صدرالمآلهین که تحت تأثیر عرفان ابن عربی در حل برخی مسائل فلسفی خود، مبحث اعیان ثابت را به کار گرفته است، از سویی انسان را موجود «مضطرب فی صور» مختار (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۳) و «مضطرب فی اختیاره، مجبور فی افعاله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۲؛ ۲۹۳-۲۹۲؛ ۳۱۲/۶ و ۳۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۱ و ۲۶۳/۲) می‌خواند و از سوی دیگر، با پذیرش نظریه اعیان ثابت به عنوان حقایق موجودات و الگوهای از پیش تعیین شده‌ای که از لوازم اسمای الهی‌اند، موجب شکل‌گیری پرسش‌هایی از این دست می‌شود: اگر وجود عینی و خارجی هر موجودی تابع عین ثابت اوست، مختار بودن انسان چه معنایی دارد؟! آیا افعال

اختیاری و ارادی انسان نیز تابع آن نقشه از پیش تعیین شده و مقدر شده در عالم علم الهی است؟ با توجه به تغییرناپذیری عین ثابت آیا موجود عینی و خارجی، توانایی بر تغییر دارد؟ لازمه منفی بودن پاسخ، عدم تطابق و تبعیت اعیان خارجی از اعیان ثابت و مختل شدن سرّ قدر و به عبارت بهتر، مختل شدن الگوی حق تعالی در ایجاد و اظهار است و لازمه مثبت بودن جواب، پذیرش جبر و ناتوانی انسان است در تغییر و تحوّل مراحل مختلف زندگی و بی‌معنا شدن عبارت «انسان معمار سرنوشت خویش است» و صد البته که مسئولیت اخلاقی و دینی انسان معنای خود را از دست خواهد داد. نوشتار حاضر با تحلیل این روابط به دنبال یافتن سازگاری یا ناسازگاری پذیرش نظریه اعیان ثابت عرفان با افعال اختیاری در نظام حکمی-عرفانی ملاصدرا است. مقالات نوشته شده در حوزه اختیار، عموماً به مسائل رابطه علم پیش از ایجاد خدا با اختیار انسان پرداخته‌اند و در حوزه اعیان ثابت در عرفان، به این نتیجه دست یافته‌اند که چون اختیار از اقتضائات ذاتی اعیان ثابت است، پس انسان ذاتاً مختار آفریده شده است. اما تمایز موضوعی مقاله حاضر با مکتوبات

قبلی، چگونگی ظهور این امور ذاتی به ظاهر متناقض در افعال آدمی است. تمایز تحلیلی مقاله نیز در این است که تبیین می‌کند چگونه می‌توان میان مسأله ربوبیت و هدایت قطعی اسماء الهی و مختارانه عمل کردن در حکمت صدرایی، ارتباط برقرار کرد؟

۱. اعیان ثابته

۱-۱. چیستی و جایگاه اعیان ثابته

الف) از نظر ابن عربی

کلمه «اعیان» جمع عین و در لغت به معنای ذات و ماهیت و حقیقت هر چیز است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱۸؛ مهنّا، ۱۴۱۳: ۲۴۹/۲) و در اصطلاح به «صور معقوله در علم الهی» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰)، «حقایق موجودات» (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۱؛ جیلی، ۲۰۰۴: ۱۳۳) یا حقایق ممکنات (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۴) ثابت در علم حق، «پیش نمونه‌ها» (عفیفی، ۱۳۹۶: ۴۷)، «حقایق باطنی» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۵) صور علمی اشیاء قبل از ایجاد و ظهورشان در

عالم وجود و به قول ابن عربی «صور معقوله فی العلم الهی» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰) تعریف می‌شود.

ذکر قید احترازی «ثابته» در این اصطلاح، به منظور متمایز ساختن تعینات «علمی غیر قابل تغییر و تبدیل» از تعینات «عینی و وجودی» است که به طور دائم در معرض تغییر و دگرگونی‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۴/۱۳۲ و ۱۵۰). در مکتب ابن عربی، «ثبوت»، مقابل «وجود» و به معنای وجود علمی ظهور یافته در صقع ربوبی^۱ است. ممکنات، پیش از تن کردن جامه هستی و ظهور در عالم عین، ثبوت علمی دارند و همواره در معقولیت خود باقی می‌مانند و هرگز وجود خارجی نمی‌یابند و موجودات عالم عین، ظاهرکننده احکام و آثار اعیان ثابته‌اند نه وجود خارجی و تحقق خارجی اعیان ثابته. عبارت «ماشمت رائحه الوجود» حکایت از همین ویژگی دارد و هرگز نباید به معنای معدوم بودن آن‌ها تلقی شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵)

یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری: ۴۷۸) چون ظهورات تعین یافته در مرتبه واحدیت، چیزی جز تعین علمی و نسبت ذاتی حق نیست و چون علم ذاتی حق، از لوازم ذاتند پس وجود اعیان را در خود دارد و مجعول به جعل نیستند.

۱. صقع ربوبی را باید همانند مقام و مرتبه ذهن حق تصویر کرد؛ به این معنا که آن چه در تعین ثانی می‌گذرد، تنها برای حق پیدا است؛ یعنی یک نسبت علمی برای حق تعالی است نه نسبت وجودی تا برای خودش نیز معلوم باشد (یزدان پناه، سید

۶۸؛ چون در عرفان ابن عربی، بر اساس آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) خطاب به معدوم، عقلاً جایز نیست. مخاطب فرمان ارادی حق تعالی در عالم علم الهی باید از نوعی شیئیت و ثبوت برخوردار باشد تا مخاطب امر «کن» قرار گیرد. ابن عربی از آن، با اصطلاح «شیئیت ثبوتی» مقدم بر کلمه وجودی «کن» نام می‌برد و اصطلاح «شیئیت وجودی» را به موجود ظهوریافته در عالم عین، اختصاص می‌دهد که از نظر رتبی، پس از کلمه وجودی کن تحقق می‌یابد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۴۳).

اعیان ثابته که واسطه میان حق و خلق و عالم غیب و شهادتند، به تبعیت از هستی حق، تحقق دارند. بر حسب ذات، متأخر از حق هستند نه بر حسب زمان ثبوت؛ زیرا حقیقت واحد و مطلق توصیف‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر، آن‌گاه که به واسطه تجلی ذاتی، حبی از حالت غیب و بطون به درآید و در مرتبه علم، خود را در تعینات و کثرات اسمایی جلوه‌گر سازد، هر اسمی مظهر یا تعین خاصی را به همراه دارد. همراهی با تعین خاص، به معنای همراهی با نوعی محدودیت و تحدید است که اهل معرفت، حدّ ناشی از این تحدید را

عین ثابت یا ماهیت خاص آن اسم می‌نامند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳-۵۲)؛ در ست همانند رابطه میان وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا.

این واسطه‌های تعین‌یافته محدود، دو وجه دارند و از موضع دو گانه فاعلی و انفعالی برخوردارند: چون حقایق، ممکناتی هستند که باید در تعینات خلقی ایجاد شوند و واسطه‌های ظهور متنوع حق در عالم شهادت به‌شمار می‌آیند، ماهیتی «خودتعیین‌کننده» دارند؛ از سوی دیگر، چون آینه ظهور حق و مجلای تجلیات اویند و ساختار باطنی ذات، تعین‌کننده ماهیت آن‌هاست، قوایل انفعالی و گیرنده فیض وجودند که در مرتبه تجلی، عین متجلی و عین ذات متجلی به تعین خاص هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲).

ابن عربی در خصوص نحوه ظهور عینی ماهیات علمی در عالم وجود از مثال‌های متعددی مانند تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ و اندازه‌های مختلف، ظهور یک چهره در آینه‌های متعدد، موج و دریا، ظهور حرف الف در صور حروف، ظهور عدد واحد در اعداد، استفاده می‌کند. در مثال تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ و اندازه‌های مختلف، اعیان ثابته همان

آبگینه‌ها و رنگ‌های متنوع و متعدد و نیز جایگاه و ویژگی‌های آن آبگینه‌ها همان آثار و احکام اعیان ثابت هستند. مبدأ وجود حق تعالی نسبت به آثار و احکام اعیان ثابت در خارج همچون اشراق نور آفتاب بر آبگینه‌هاست و دیواری که پشت آبگینه‌های مفروض قرار گرفته به مثابه عالم خارجی است که نقطه مقابل ذهن است. در نهایت، نوری که به رنگ و شکل آن آبگینه‌های متعدد درآمده و به صورت انوار مختلف محسوس خودنمایی می‌کند، به منزله موجودات مختلف خارجی است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۸۰-۲۷۸).

ب) از نظر ملاصدرا

در حکمت متعالیه ملاصدرا، موجودات متأصل دارای مراحل چهارگانه وجود طبیعی، وجود مثالی، وجود عقلی و وجود الهی اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۶-۲۸۵). وجود الهی همان مقام واحدیت (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۴) است و اعیان ثابت صورت‌های عقلی متحقق به وجود الهی هستند (رجوع شود به: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۲/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸).

اصولاً در آثار ملاصدرا، از یک‌سوی

همان تعریف و ویژگی‌ها برای اعیان ثابت بیان می‌شود که در عرفان ابن عربی ذکر شده است و از سوی دیگر با نگاه فلسفی مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و حتی نگاه عرفانی وحدت وجودی، ماهیت، چیزی جز حکایت وجود نیست و حمل مفاهیم ماهوی بر ذاتی، مشروط به وجود عینی یا ذهنی داشتن آن است. حیثیت وجود ممکنات بر مبنای وحدت شخصی وجود، چیزی جز ظهور و بروز ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالمی از عوالم طبیعی، مثالی، عقلی و الهی آن نیست و حیثیت ماهیت، همان چیزی است که به نور هستی در عقل ظاهر می‌شود و از آن نور، انتزاع می‌شود. حیثیت ماهیت، همان حیثیت معلوم بودن آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۸۶/۲). ماهیت، حکایت علمی و ذهنی وجود است و اگر نشئه حکایت نباشد ماهیتی نخواهد بود، همان‌گونه که اگر آینه نباشد، صورت مرآتیه‌ای در کار نخواهد بود. ثبوت ماهیت در موطن علم نیز تنها در پرتو ظهور وجود شکل می‌گیرد و بدون وجود، نه ماهیتی در کار است و نه ثبوت ماهوی. از نظر ملاصدرا، موجودیت تمام معانی کلی و ماهیات عقلی و توصیفات اعتباری، به

اعتبار اتحاد آن‌ها با مرتبه‌ای و نحوه‌ای از مراتب و انحای حقیقت وجود یا به اعتبار انتزاع آن‌ها از وجود است.

وجود یگانه قائم به ذات حق تعالی، بالذات مصداق بسیاری از معانی و صفات کمالی و موضوع تعدادی از صفات عالی عقلی است که اسماء و صفات الهی نام دارند و هر مرتبه‌ای از مراتب موجوداتی که بالذات نیازمند و مخلوقند، در حقیقت، پرتو و سایه‌های نور خداوند یگانه قیوم و تراوش‌ها و سایه‌های دریای وجود خداوند بی‌نیاز و ازلی هستند که از قبل ذات و حقیقت او شرف صدور پیدا کرده و آفریده شده و مصداق بعضی از معانی کلی و صفات عقلی قرار گرفته‌اند که حکما آن‌ها را «ماهیت» و اهل‌الله آن‌ها را «عین ثابت» نامیده‌اند. همان‌گونه که موجود، به هستی‌بخش خود، اتصاف می‌یابد اعیان ثابت نیز تنها با انتسابشان به وجود، موجودیت پیدا می‌کنند بدون این که وابسته به غیر باشند یا وجود بر آن‌ها عارض شود؛ زیرا در ذات، فاقد وجود و در حقیقت، فاقد ظهورند. ظهور، ویژه وجود است و وجود به منزله نوری است که به واسطه آن ماهیاتی که ذواتی تاریکند و فاقد هستی، در چشم بصیرت و در منظر

عقول، متجلی می‌شوند؛ همان‌گونه که موجودات مادی مرکب با نور محسوس به منصفه ظهور می‌رسند. از این‌رو، ذات حق، مصداق صفات متعدد و گوناگون است و بدون تردید آن‌ها عبارتند از معانی عقلی در سر و باطن وجود حق که از آن‌ها معانی دیگری به نام «اعیان ثابت» اعتبار می‌شود، به نحوی که آن اسماء به عنوان مبدأ انتزاع و معقولیت آن‌ها تلقی می‌شوند و از طریق آن‌هاست که شئون و تجلیات خداوند، متعین می‌گردد. پس آن چه بالذات وارد قلمرو هستی می‌شود، شعاع و انوار و تجلیات عینی وجود حضرت حق است که در مقام کثرت به صورت احکام و اوصاف اعیان ثابت جلوه گر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۸ - ۱۸۷).

این حکیم متأله در خصوص شیئیت وجودی و شیئیت ماهوی عرفا می‌نویسد: «شیئیت ماهوی، همان معلومیت ماهیت متنور به نور وجود است و موجودیت ماهیت به معنای اتصاف ماهیت به وجود نیست بلکه به معنای معقولیت وجودی و معلومیت وجود است؛ زیرا مشهود، وجود است و ماهیت مفهومی بیش نیست و همین شیئیت ماهوی است که سبب تمایز ممکن از ممتنع می‌گردد و با استماع فرمان «کن»

وجودی پذیرای فیض ربوبی گردیده و به اذن پروردگارش موجود می‌شود. معنای شیئیت در آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» در خصوص ممکنات همین شیئیت ماهوی است و معنای پذیرش امر واجبی و فیض الهی عبارت است از «ظهور احکام آن‌ها به نور وجود نه اتصاف آن‌ها به وجود» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۲).

بر مبنای کثرت تشکیکی وجود، ماهیات حیثیتی جز حکایت‌گری ندارند که در عالم عین، حاکی از وجودات مقید و هویت‌های عینی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸/۱) و معرف و ویژگی‌های متمایز آن‌ها از یکدیگر هستند نه مفاهیم منتزع از وجود رابط. به همین دلیل است که ملاصدرا برای این حقایق متأصل واقعی خارجی، نام حصص وجودی را برمی‌گزیند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۷/۱ و ۲۶۲/۸) و آن‌گاه که این محکی با همان حد و ویژگی‌ها، وجود ذهنی می‌یابد و در ذهن، ظهور و بروز می‌نماید، معلوم انسان می‌گردد و گر نه چیزی که عین عینیت و خارجیت است، هرگز در ذهن نمی‌نشیند. با بازگرداندن نظریه علیت به

تشأن، تمامی این حصص وجودی چیزی نیستند جز ظهورات ذات و جلوه‌های اسماء و صفات آن حقیقت واحد. در این دیدگاه، تجلی و متجلی، جایگزین امکان فقری می‌شود و تشکیک از مراتب وجود به ظهورات وجود تغییر جهت می‌دهد و تمام حقایق وجودی اعم از عقول و نفوس و صورت‌های نوعی، همگی از شئون و مراتب آن نور حقیقی و از تجلیات آن وجود قیومی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۲) و در حقیقت، أظلال نور اُحدی و رشحات فیض واحد الهی و حق مخلوق به (وجود منبسط) هستند و ماهیات، احکام آن رشحات و محمولات آن‌ها خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۰۴/۲).

۲-۱. اقتضای اعیان نابتة و حاکمیت آن‌ها

از نظر عرفا، هر ماهیتی ذاتاً ویژگی‌های خاصی دارد که به آن «زبان استعداد و اقتضا» می‌گویند. در موطن اعیان نابتة هر ماهیتی با تمام خواص، اقتضائات و احکام خود متحقق است چنان که عین ثابت انسان، همراه با ویژگی‌های علم، اراده، اختیار و نطق است. اعیان نابتة، همان‌گونه که وجود نامجوعول دارند، استعداد های آن‌ها نیز جعل‌ناپذیر است. اقتضائات و

استعدادهای اعیان ثابت، ازلی است و الگوی حق تعالی در اظهار و ایجاد اعیان وجودی است، یعنی موجودات عالم عین. از استعداد اعیان ثابت به استعداد کلی، اصلی و غیر مجعول تعبیر می‌شود و استعداد تعینات خلقی را استعداد های جزئی، فرعی و مجعول می‌نامند. تمام استعداد های جزئی، زیر مجموعه استعداد های کلی و مندمج در آن هستند. همان گونه که حق تعالی به اشیای ثبوتی (اعیان ثابت) در مرتبه علم، استعداد کلی غیر مجعولی عطا می‌کند که به واسطه آن، قبول وجود می‌کنند و تجلی علمی می‌یابند، به اشیاء وجودی در مرتبه عین و وجود خارجی هم استعداد های جزئی مجعولی عطا می‌کند که به واسطه آن، احوال وجودی را می‌پذیرند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸ - ۱۱۷). از همین رو، تمام استعداد هایی که موجودات در مراتب نزولی وجود تا عالم ماده و مراحل صعودی آن تا قیامت از خود نشان می‌دهند و آن‌ها را محقق می‌سازند بی‌استثنا در عین ثابت آن‌ها وجود دارد و علم خدا به اعیان ثابت به معنای علم به تمام آن استعدادهاست که

در مراحل مختلف قوس نزول و یا صعود، ظهور خود را از حق طلب خواهند کرد (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۲ - ۲۰۱).

در عرفان ابن عربی، همین طور که قضا، تابع معلوم است، قدر نیز تابع معلوم یعنی اقتضائات و استعداد اعیان ثابت است؛ زیرا قدر، توقیت و تعیین احوال اعیان است به وقت مقدر و زمان معین. «القدرُ توقیت ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مزید» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۱)^۱ این تعیین و توقیت، در حقیقت، مقتضای خود اعیان است که بر حسب استعدادشان طالب آناند و ممکن نیست عینی از اعیان، از حیث ذات و صفت و فعل در دار هستی، ظاهر گردد مگر به اندازه خصوصیت، قابلیت و استعدادش (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱؛ ابن عربی، بی تا: ۶۴/۲).^۲ نفس الا مر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۲/۶) معروف در حکمت نیز همین قابلیت و استعداد ذاتی نامجعول در تعیین ثانی است که هر عین ثابتی به زبان استعداد، طالب آن است و عطا یای الهی، تابع معلوم متجلی در مقام واحدیت و عین ثابت است؛ زیرا اراده حق

۱. قدر توقیت، اموری است که اشیاء در عین خارجی خود بر آن هستند بدون هیچ اضافه‌ای.

۲. و سرّ القدر أنه لا يمكن ... استعداد الذاتی.

است که در این عالم حادث، از ما سر می‌زند و ناشی از حجاب‌هایی است که چشمان ما را پوشانیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۸؛ ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۴). حتی حالت‌های نفسانی مانند حیرت و عدم حیرت، علم و جهل و امثال آن، از همین قاعده تبعیت می‌کنند (عقیقی، ۱۳۹۶: ۹۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۸۳).

۲. اختیار

۲-۱. معنای اختیار و گستره آن

از نظر ملاصدرا، اختیار عبارت است از اراده خاصی که به هنگام تأمل در انجام یا ترک فعل، به اشاره عقل از انسان سر می‌زند و اراده، به واسطه فرمانی که نفس از حس یا خیال و یا به حکم جازم عقل دریافت می‌کند، برانگیخته می‌شود. اراده هم تعریف می‌شود به عزم جازم (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۸) یا شوق مؤکد بر آمده از تصور علمی یا ظنی یا تخیلی چیزی که ملائم با ذات ماست و موجب تحریک اعضای ابزاری می‌شود برای دستیابی مطلوب.

تعاریف لغوی و اصطلاحی اختیار مبتنی بر «ترجیح دادن» و «تخصیص دادن» است و فاعل مختار بر کسی اطلاق می‌شود

به طور مستقیم متوجه اهداف او یعنی همان چیزی است که در ازل تعیین یافته و مشیتش دقیقاً پیرو علم او و علم او هم دقیقاً از هدف علم او پیروی می‌کند و هدف علم او، شما و حالات شما، یعنی اعیان ثابت افراد و خصیصه‌های تبدیل‌ناپذیر آنهاست (ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۳). البته اعمال مشیت حق، چیزی جز اعطای وجود نیست و اعطای وجود، همواره واحد و یکسان است اما قوایل فردی، آن را به شیوه‌های متفاوتی که با ماهیت خاص آنها سازگار است، دریافت می‌کنند و آشکارش می‌سازند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۷-۷۶ و ۸۳).

بر اساس این نگرش، تمام افراد انسان، می‌بایست همان باشند که هستند؛ زیرا از ازل، اعیان ثابت آنها چنین سرشته شده است. هیچ کس در عالم، چه خوب و چه بد، چه مؤمن و چه کافر و چه عاصی و چه مطیع نمی‌تواند خلاف مشیت الهی گام بردارد. از نظر ابن عربی، فردی که با رسول‌الله منازعه می‌کند، دقیقاً همان امری است که می‌بایست روی دهد و این منازع، نه از حد حقیقت متعین خودش (در عالم اعیان ثابت) فراتر رفته و نه از جاده حکم ازلی (قضای الهی)، منحرف شده است. حکم رفتار نزاع‌آمیز وی، فقط قضاوتی

که توانایی گزینش طرفین فعل را داشته باشد. دو طرفی که نسبت به توانایی فاعل، یکسانند و با اراده فاعل، یکی از طرفین، ضرورت یافته و سبب تحقق فعل یا ترک فعل می شود (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۴ و ۳۲۶). البته که این انتخاب، مبتنی است بر آگاهی فاعل و تلاش او در فراهم کردن مقدمات وصول به مقصود و شناخت موانع و رفع آن‌ها و در نهایت، اقدام به عمل یا امتناع از انجام آن.

بنابراین، از نظر ملاصدرا، فعل اختیاری، فعل مسبوق به قصد و اراده و علمی است که پس از تفکر و تأمل در خیر بودن و مفید بودن و همچنین، ملائمت و مطابقت با میل و اشتیاق فاعل، از فاعل سر می زند. از این رو، وی بر قید تردید در تشخیص خیر در انجام یا ترک فعل فاعل پیش از اراده کردن، تأکید دارد و همین را عامل تفاوت و تمایز فعل اختیاری از فعل ارادی می داند. وی به انسانی مثال می زند که در مواجهه با خطر فرو رفتن سوزنی در چشمش، به ناچار و بدون هیچ گونه تردید و تأملی پلک خود را می بندد و به گونه ای عمل می کند که گویا توانایی باز نگه داشتن چشمش را ندارد و حال آن که باز نگه داشتن چشم، فعل مسبوق به آگاهی و

اراده است. ملاصدرا، چنین فعلی را که به لحاظ ضرورت از فاعل سر می زند، ملحق به افعال طبیعی می داند با این تفاوت که انسان به اغراض و انگیزه هایی که او را وادار به اراده و عمل کرده، آگاه است اما طبیعت، فاقد چنین آگاهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۴۱ و ۴۰۳ - ۴۰۱).

ابن عربی، از قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» استفاده کرده و برای اثبات نوعی اختیار و آزادی انسان، نگاه خود را معطوف به جبر کرده و دو معنای زیر را ارائه داده است:

الف) وادار کردن موجود ممکن به انجام فعل به رغم امتناع او از آن (ابن عربی، بی تا: ۱/۴۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۶).

ب) محکومیت و تبعیت اعیان وجودی از اقتضائات و استعدادهای ازلی اعیان ثابته خود.

معنای نخست جبر نه تنها در انسان، بلکه در هیچ موجود ممکن صادق نیست و سلبش از انسان سالبه به انتفاء موضوع است. چون از یک سو با قدرت و صحت صدور فعل از بنده منافات دارد و ابن عربی، اثبات قدرت برای موجود ممکن را دعوی

محل ظهور فعل است نه فاعل حقیقی فعل. اگرچه عبد را قدرتی است برای انجام فعل که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجهش نمی شد اما همین توان نیز جلوه اوست، همان طور که وجودش از آن اوست، پس قدرت عبد و فعل مقدور عبد هم تجلی اوست که در عبد خودنمایی می کند. ولی آن گاه که متوجه جلوات متکثر و متعدد و صور منعکس شده در آینه شویم و این جلوه خاص الهی را مورد ملاحظه قرار دهیم، بالوجدان و به نحو غیر قابل انکاری او را موجود مختاری می یابیم و گر نه آیه شریفه «لَا يَكِلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا و سَعَهَا» (بقره: ۲۸۶) چگونه می توانست مصحح تکلیف باشد (ابن عربی، بی تا: ۱/۳۳۴ و ۴۷۵ و ۶۲۰)؛ ابن عربی با تفاوت قائل شدن میان واژه های جبر و قهر یا اکراه، جبر ذاتی و اضطراری یا تکوینی را کاملاً متفاوت از جبر به معنای سرنوشت و تقدیر می داند (ابن عربی، بی تا: ۳/۱۶۷)^۲ و معتقد است

بدون برهان می داند (ابن عربی، بی تا: ۱/۴۲)^۱ و از سوی دیگر، فاعل حقیقی و ایجاد، تنها حق تعالی است و هیچ موجودی جز او، فاعل نیست (ابن عربی، بی تا: ۳/۵۲۸ و ۵۱۸/۴).^۲ پس در هیچ ممکن، نه فعلی متصور است و نه عقلی که مقتضی امتناع فعل باشد.

معنای دوم، اصلی از اصول عرفان ابن عربی است که به حکم آن، همه امور عالم وجود از جمله افعال و حتی حالات بنی آدم به مقتضای استعداد اعیان آنها تابع حکم جبری ازلی تغییرناپذیری است که از ازل تا ابد همچنان جاری و ساری است و هیچ موجودی، حتی خدا را از آن گریزی نیست. در این نگرش وحدت گرایانه وجود شناختی، چون قدرت و اختیار انسان، چیزی جز قدرت و اراده و اختیار حق تعالی نیست، دیگر جایی برای طرح قدرت و اختیار انسان و گستره آن باقی نمی ماند. فاعل حقیقی حق است نه عبد، عبد تنها

۲. کل ما دخل فی الوجود من عین و حکم لله تعالی لا لغيره... إذ لا فعل إلا الیه و لا فاعل إلا الله و لا حکم إلا لله و لا حاکم إلا الله.
۳. الجبر فی الممكن أن یجبره غیره لا عینه ولو رام خلاف ما جبر علیه لم یستطع فهو مجبور عن قهر مخیر بالنظر الی ذاته.

۱. الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینانی صحه الفعل للعبد فإن الجبر حمل الممكن علی الفعل مع وجود الإبایه من الممكن فالجماد لیس بمجبور لأنّه لا یتصور منه فعل و لا له عقل عادی، فالممكن لیس بمجبور لأنّه لا یتصور منه فعل و لا له عقل محقق مع ظهور الآثار منه.

جبر ذاتی و تکوینی که مقتضای ذات و حقیقت هر موجود و مقهور اختیار سرشتی و ذاتی انسان است (ابن عربی، بی تا: ۴۰۵/۱ و ۶۸۸/۳؛ ۳۵ و ۳۶۶)^۱ به معنای تقدیر و سرنوشت برخاسته از اکراه نیست (ابن عربی، بی تا: ۳۵/۲) بلکه به این معناست که انسان فطرتاً، ناگزیر از انتخاب و اختیار است. انسانی که مظهر حق است، اختیارش نیز مظهر اختیار حق است با این تفاوت که بر اختیار انسان، اضطراری سایه افکنده است که نشان از عبودیت او دارد، برخلاف اختیار حق تعالی که مطلق است و شایسته مقام ربوبیت او (ابن عربی، بی تا: ۴۶۶/۳).

با همه تبیین‌های ذکرشده هنوز نمی‌توان جبر ناشی از تبعیت هر فرد از عین ثابتش را از صفحه ذهن، پاک کرد. به‌ویژه که در جهان‌بینی ابن عربی، هم با حقایق معقول کلی، یعنی اعیان ثابتۀ کلی مانند انسان روبرو می‌شویم و هم با حقایق معقول

جزئی، یعنی عین ثابت فردی متحقق در صقع ربوبی (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱).^۴ رابطه حقایق کلی با موجودات عالم وجود، چیزی جز تفرید کلیات نیست و از این حیث، شبیه مُدُل افلاطونی است که ملاصدرا قائل به آن است. بر اساس قول صریح ابن عربی، به دلیل عدم تحقق وجود فی نفسۀ آن‌ها در عالم عین، هرگز حالت وجودی رؤیت‌ناپذیر خود را رها نمی‌کنند و از باطن و حوزه غیبی - علمی خود، به در نمی‌آیند و وجود عینی و خارجی پیدا نمی‌کنند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱). به قول جامی «این‌ها، حقایق لازم طبایع موجود در خارج هستند نه خود طبایع خارجی». ولی به دلیل نفوذشان در موجودات عینی، ظاهری‌اند چون موجود تفرّد یافته، چیزی غیر از عین ثابتۀ کلی نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱؛ ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۸۶). هر فردی از افراد انسان، مظهر عین ثابت انسان است اما عین ثابت انسان، همچنان مرتبۀ

۳. فی الاختیار، رائحه الربوبیه و الاضطرار کلیه عبودیت.

۴. ... هی المسماء بالاعیان الثابتة سواءً کانت کلیه أو جزئیة فی اصطلاح اهل الله.

۱. الاختیار فی المختار اضطراراً آی لابدّ أن یکون مختاراً فالاضطرار اصل ثابت لا یندفع.

۲. لان الاختیار یناقض الجبر فیعلم الانسان عند ذلک ما هو المراد بالاختیار؟ و یری أنه ما ثم فی الوجودین (وجود حق و وجود عبد) إلا الجبر من غیر إکراه، فهو مجبورٌ غیر مُکره.

یگانگی و معقولیت خود را نگه می‌دارد و با ظهورش در افراد متعدد، متکثر نمی‌شود ولی با تحققش در افراد، بالطبع رنگ خاص محمل عرضی را به خود می‌گیرد، چنان که علم و حیات با هر عالم و حی نسبت یکسانی دارد جز آن که علم و حیات حق، قدیم است و عین ذات او و علم و حیات انسان، حادث است و غیر ذات او. رابطه اعیان کلی با موجودات جزئی، رابطه‌ای دوسویه است و همان‌طور که این حقایق کلی رؤیت‌ناپذیر بر موجودات عینی فردی، تأثیر می‌گذارند موجودات نیز از آن‌ها متأثر می‌شوند و تأثیری را که موجودات فردی بر آن‌ها اعمال می‌کنند، می‌پذیرند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳-۵۱).

علاوه بر اعیان ثابت کلی، ابن عربی، قائل به اعیان ثابت جزئی نیز هست که در آثار ملاصدرا نمودی ندارد و از این حیث همانند حقایق جزئی عالم مثال منفصل هستند (البته منهای مخلوق بودنشان).

ابن عربی، در مبحث قضای الهی از عارفان کامل و واقفان به سر قدر سخن می‌گوید که بر قضای رفته و مقتضای قابلیت و استعداد ازلی عین ثابت آگاهی دارند و می‌دانند آن چه از سود و زیان یا خیر و شرّی که به آن‌ها می‌رسد، اقتضای عین

ثابت آن‌هاست که در علم الهی مقرر شده است. گروهی به نحو اجمال، علم به آن دارند که ابن عربی، آنان را «اهل برهان و ایمان» می‌خواند ولی آگاهی اهل کشف و شهود به نحو تفصیلی است. اینان نه تنها در هر مورد و هر حال و هر زمان بر احوال عین ثابت خود آگاهند و می‌دانند که چه می‌خواهند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۱-۶۰) بلکه با شهود دیگر اعیان ثابت و اقتضات آن‌ها به احوال کنونی و آینده آن‌ها نیز واقفند. چون منبع و مأخذ این علم، امور نگاشته شده بر لوح عین ثابت است، پس علمشان به خودشان به منزله علم خداوند بر آنانست و در واقع این خداوند است که اعیان ثابت آنان و احوال و اقتضات آن را برایشان مکشوف گردانیده است و آن‌ها با مشاهده آن اعیان، بر لوازم و احوالی که در مقامات و مراتب مختلف، مترتب بر آن‌ها می‌شود، آگاه می‌گردند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۰ و ۱۳۲).

۲-۲. حوزه اختیار و چگونگی صدور فعل

در نظام صدرایی، انسان از حیث تکوینی و بر اساس قضای حتمی الهی، ذاتاً موجودی مرید و مختار آفریده شده است و فاعل حقیقی افعال خود است (ملا صدرا، ۱۳۷۵:

(۲۷۵)؛ اگر چه تمام کردارها و رفتارهای وی همانند اصل هستی‌اش منتسب به خداست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۲) اما این انتساب، انتساب طولی و با واسطه است و بروز افعال از سوی انسان، وابسته به تمامیت یافتن همه اجزای زنجیره علل و عوامل است که خود او ایجادکننده برخی از آنهاست. عواملی همچون: غرایز، تمایلات و عواطف، سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی، قدرت، اراده، عزم و جزم و در نهایت، تحریک عضلات و جوارح. در نگاه عرفانی ملاصدرا، همان‌طور که خدا فاعل بالتجلی است، انسان نیز که بر صورت رحمان آفریده شده است نسبت به افعال و مبادی فعلش، فاعل بالتجلی است و امور چهارگانه علم و اراده و شوق و میل که به قول ملاصدرا «رفیق وجودند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶) در مقام ذات انسان معنای واحدی دارند. این معنای واحد، به هنگام صدور و انشاء افعال در عالم خارج که مبتنی بر حبّ به ذات است، از مراتب و قوای متوسطی می‌گذرد (که حکم عالم

ملک و ملکوت را ایفا می‌کنند) و در هر مرتبه و عالمی از عوالم نفس انسانی به گونه‌ای خاص و متناسب با آن عالم، ظهور می‌نماید. در عالم عقل انسانی به صورت قضیه و حکم ظاهر می‌شود و در عالم نفس انسانی، عین شوق است و در عالم طبیعت، همان میل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۲/۶-۳۴۱).

اگر چه در آثار ملاصدرا با عبارت «هر آنچه در عالم ملک و ملکوت است طبع خاصی دارد و آثار مخصوصی را از خود بروز می‌دهد و هر طبعی، مستخرّ فعل خاصّ تغییرناپذیری است که تخطی از آن نیز ممکن نیست» مواجه می‌شویم ولی با در نظر گرفتن اصول وجودشناسی و انسان‌شناسی نظام فلسفی^۱ او، به‌ویژه حرکت جوهری، ذات و جوهره انسان امر غیر ثابتی تلقی می‌شود که در تغییر و دگرگونی و حرکت از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و انسان در روند استکمالی می‌تواند با انتخاب‌های خود به اعلیٰ علین برسد و یا به اسفل السافلین سقوط کند و یا در میانه هر دو ویژگی در تردد باشد. البته

جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء، اتحاد عاقل و معقول.

۱. اصول: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، مجعولیت وجود، حضور مطلق در مرتبه مقید، نظریه فقر وجودی و عین‌الربط بودن معلول،



محصول در نظر گرفتن هدف های عالی معنوی و خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب حق است و از سوی دیگر، برآمده از پرتوافشانی قوه تعقل اوست که می تواند اهمیت هدف و راه های وصول به آن و موانع سر راهش را به طور منطقی بررسی و محاسبه کند و در این بررسی، سوابق ذهنی و قوه پیش بینی خود را به کار می اندازد و با در نظر گرفتن لوازم و نتایج مترتب، انجام فعل یا ترک آن را انتخاب کند.

۳. نقش اعیان ثابت بر اختیار انسان

در نگرش عرفانی ملاصدرا، همه موجودات امکانی، مظاهر و شئون حق هستند و هیچ ذره ای از ذرات عالم هستی نیست که نور وجود حق در آن سریان نیافته و ظهور نکرده باشد. گویی حق تعالی به اعتبار مبدئیت وجود و کمال، نور و ظهور در هر شأنی و در هر قوه ای هم شأن و هم قوه آن می شود و به سبب طلب ذاتی ممکنات در حد مرتبه وجودشان در مظاهر به وجود انبساطی تنزل یافته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸-۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۷۴ - ۳۷۳). در این دیدگاه، در حالی که موجودات به ویژه بندگان، تشخیصی دارند اما چون تشخیص و تعین

که افعال انسان در مرتبه حیوانی، افعال ارادی است و وجود قوه گونه اختیار از بدو وجود نطفه گونه تا پایان بلوغ حسی اش، نمی تواند نقشی ایفا کند و پس از پشت سر گذاشتن مرحله نفسانی یا حیوانی و ورود به مرتبه انسانی - عقلانی مختارانه عمل می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷/۱۸۰) و برای رسیدن به اهدافش مراحل تصور فعل، تصدیق به فایده، اراده، عزم و جزم و در نهایت تحریک عضلات را طی می کند که در این مقاله به خاطر سهولت در بیان با عبارت اختصاری «اندیشه تا عمل» از آن یاد می شود.

در نظام صدرایی، همان طور که در تفاوت معنای فعل ارادی با فعل اختیاری گفته شد، شک و تردید، موازنه و سنجش، لازمه فعل اختیاری و از مختصات انسان و محصول تعقل و اندیشه و حتی تمایلات عالی مختص به انسان، مثل تمایل به زیبایی، تمایل به حقیقت جویی، تمایلات اخلاقی و امثال آن است و از او «شخصیت اخلاقی» می سازد که مبتنی بر توانایی ایستادگی و مقاومت در برابر محرکات غریزی حیوانی و به عقب راندن آنهاست. پیدایش توانایی مذکور از یک سوی،

آن‌ها از حق است، افعال بندگان نیز در عین این که حقیقتاً فعل عبد است ولی چون در قلمرو حول و قوه مطلق الهی قرار دارد و با حفظ مراتب خالق و مخلوق و مصونیت حق از تشبیه به خلق، فعل الهی تلقی می‌شود. چون مفیض و مفاض با حفظ مراتب از یک سنخ هستند و در دار هستی، چیزی جز وجود، ظهور ندارد. معیت قیومی حق، پیوسته ملازم عبد و فعل اوست و بدون معیت قیومی وی هیچ فعلی از هیچ موجودی صادر نمی‌شود و قیومیت حق هیچ معلولی را در انجام امور، تنها و مطلق‌العنان رها نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۷۵). معیت قیومی حق، در وجود انبساطی و در مرتبه تعینات و مخلوقات و در یک کلام در مقام ظهور و هستی، پشتوانه هر نوع فعلی است.

از سوی دیگر، گفته شد که ماهیات با آن که وجود حقیقی ندارند و در پرتو تجلیات ذاتی و فعلی وجود حق، ظهور می‌یابند، آن‌گاه که این حدود وجودی، مورد ملاحظه قرار گیرند، چون ذات آن‌ها پس از تحلیل عقلی من حیث هی و متمایز از وجود لحاظ شود، منشأ کثرت و احکام آن می‌شوند. این حدود وجودی، خودبه‌خود نقص‌هایی را به دنبال دارند که

لازمه آن‌هاست. نقص هیچ موجودی به وجود یا فیضی که از فیاض هستی دریافت داشته است باز نمی‌گردد بلکه ناشی از شیئیت ماهوی و جهت محدودیت آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۵/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۱) و تفاوت محدوده‌های وجود، ریشه در تفاوت اسماء و صفات متجلی در غیب ذات و مظاهر آن‌ها یعنی، اعیان ثابتۀ دارد. بر اساس مبانی عرفانی، آفرینش انسان بر صورت رحمان، تناکح اسمائی و کون جامع بودن انسان در عرفان ابن عربی، به‌ویژه آفرینش انسان به دست خدا که کنایه از جمع صفات جلال و جمال الهی در وجود انسان دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۴ و ۱۴۴؛ ابن عربی، بی تا: ۲۶۳/۱). هر فردی از افراد انسان به دلیل مظهریتش، ذاتاً برخوردار از صفات علم و قدرت و اراده و اختیار و غیره است و تفاوت کارکرد و بروز این صفات در افراد مختلف، نتیجه جزئیّت یافتن این اسماء کلیه در موطن عبدی و ناشی از خصوصیات تعین جزئی اسماء و ربوبیت آن‌هاست (جامی، ۱۳۷۰: ۹۳) که از هر موجودی تنها آن‌چه را می‌طلبد که طبعاً در آن ظهور دارد. موجود هم به سهم خود و به مقتضای استعداد و سرشت ازلی‌اش از رب خود طلب نمی‌کند

کردن، با چه خُلق و خوئی با فرزندان خود تعامل کردن و اصولاً عمل به وظیفه و تعهد پدری، همه و همه بنابر نظر ملاصدرا تابع فرمول «اندیشه تا عمل» است. با مشاهده کردارهای سلطه‌گرانه فردی، متوجه می‌شویم که وی مثلاً تحت تأثیر اسم قاهر یا جبار و مانند آن و ربوبیت آن عمل می‌کند و با کردارهای مهرورزانه و محبت‌آمیز، احکام و آثار اسم ودود، رئوف، لطیف عطوف و مانند آن را به منصه ظهور می‌رساند و قطعاً آن‌گاه که تحت ربوبیت اسم عاصی قرار گیرد در برابر هر امر تکلیفی، خواه دینی باشد یا اخلاقی یا اجتماعی و غیره، مقاومت می‌کند اما به دلیل خصیصه انتخاب‌گری ذاتی-انسانی‌اش و تبعیت از فرمول «اندیشه تا عمل» می‌تواند یکی از طرفین امر و نهی را انتخاب کند و بی‌شک، نتایج و آثار مترتب بر هر انتخابی، امری ضروری و قطعی است و استمرار آن بنا بر قواعد و اصول حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول تشکیل دهنده ساختار وجودی هر فرد و به قول ملاصدرا، شخصیت و «شاکله وجودی» اوست (اخلاقی، ۱۳۹۹: ۵۳ - ۳۷). کیفر و پاداش، تابع همین شاکله خاص ساخته‌شده به دست هر فرد

مگر صفات و اعمالی را که ربّ او ایجاب می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۴ - ۴۰۳). در دستگاه وحدت وجودی ملاصدرا با طرح مسأله بسط الحقیقه به‌ویژه وجود منبسط ذومظاهر، نقش عین ثابت انسان بر افعال اختیاری هر یک از افراد انسان را می‌توان چنین ترسیم کرد:

خداوند به‌عنوان فیاض علی‌الطلاق، افاضه‌کننده وجود است و تفاوت وجودات تابع مرتبه وجودی آن‌ها و به عبارت بهتر، میزان بهره‌مندی آن‌ها از وجود و کمالات وجودی است. در دنیا که عالم حدود و نقص‌هاست افراد انسان که در حرکت جوهری و روند استکمالی رو به رشد خود، همواره در حال دست‌یابی به فعلیت‌های پلکانی حقیقت خویش هستند، نه تنها افعال و کردارشان بلکه افکارشان نیز تحت تأثیر این محدوده وجودی و تابع ظرفیتی است که در مسیر استکمالی خود، شکل می‌گیرد و احکام و آثار نمایان‌شده در هر مرتبه نیز تابع اسمی است که تحت هدایت و ربوبیت آن واقع شده است. «پدر بودن» می‌تواند مظهر اسم خالق، رازق و حفیظ باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۸) اما چگونه پدری

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷/۳) و از لوازم اعمال صادر از ما و حاکی از آثار و نتایج آن اعمال و از لوازم ذاتی و تبعات آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۰). به دلیل نواقص حاصل از هر مرتبه از مراتب استکمالی و رشد انسانی، تکالیف دینی و اخلاقی اعلام شده از سوی پیامبران، در واقع حکم چراغ‌ها و تسهیل‌کننده‌هایی (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۴۲ - ۳۴۱)^۱ را ایفا می‌کنند تا هر فردی با هر ویژگی تکوینی، تحت تربیت هر اسمی که قرار گرفته باشد، بتواند در راه ساختن شاکله خویش از آن‌ها بهره‌های لازم را ببرد یا بدان‌ها پشت کرده و بی‌اعتنا باشد. از سوی دیگر، به دلیل اجتماعی بودن انسان و نیاز به همیاری و تعامل با دیگران و در نتیجه اصطکاک‌ها و سوگیری‌های سودجویانه و بیشترخواهی افراد، لزوم حاکمیت قانون و کنترل جامعه انسانی امری ضروری و مبرهن است و افراد انسان، مظهر هر اسمی از اسمای الهی که باشند یا در هر شرایطی که تحت هدایت اسمی قرار بگیرند، بتوانند در کنار یکدیگر با

امینت و آرامش زندگی کنند و همکار و همدل و همیار همدیگر باشند. درست است که فرد مطیع به راحتی و زودتر از فرد عاصی، پذیرای اوامر تکلیفی، اخلاقی، مدنی و ... است اما این بدان معنا نیست که وی توانایی بر عصیان ندارد و یا افعالش تابع فرمول «اندیشه تا عمل» نیست. هر رفتاری با هر ویژگی که از فرد سر می‌زند، قابل تغییر و انتخاب است اگر چه در مقطعی و تحت شرایط خاص و از سر جبر محیطی یا ... باشد. اگر چه به دلیل غلبه صفتی یا اسمی از اسماء و صفات جلالی یا جمالی بر هر کس، شاهد بروز آثار همان‌ها هستیم اما چون در هر جلالی، جمالی و در هر جمال، جلالی نهفته است، توانایی و استعداد تغییر که محصول انتخاب آگاهانه است، در انسان امری ذاتی و درونی است، اگر چه افعال فرد عاصی تابع عین ثابت او و لازمه اسم العاصی و امثال آن است اما چون ذاتاً توانایی بر انتخاب یکی از طرفین انجام فعل یا ترک آن را دارد، تعریف قدرت به معنای «آن شاء فعل و آن لم یشفأ لم یفعل» بر او صادق است. اگر فرعون صرفاً

۱. ثمره بعثه الرسل و غایه إنزال الكتب، هدایه الخلق و سلوکهم إلى طریق الحق و تبعیدهم عن الغی و الضلال و العمی و الحرمان و الکفر و الطغیان....



ذاتاً واجد صفات علم و قدرت و اراده و اختیار است و توانایی انتخاب یا تقویت و تضعیف ویژگی‌های ناشی از عین ثابت خود را دارد و در هر فعلی می‌تواند تحت تربیت اسمی باشد و آثار همان اسم را ظاهر می‌سازد.

در نگرش هستی‌شناسانه وحدت وجودی ابن عربی، حق در همه صور ممکنات جلوه گراست و محدثات، مظاهر صفات الهی‌اند، اتصاف به خوب و بد، پسند و ناپسند، امر اعتباری و موضوع نسبی ناشی از نگرش‌های عرفی، شرعی، اخلاقی، اجتماعی و امثال آن است و گر نه، صفات در حقیقت خود، نه محمودند و نه مذموم و فقط نشان‌دهنده ظهورات گوناگون حقند و از حیث وجودی، مقتضای طبیعت وجودند و از این نظر همه یکسانند (عفیفی، ۱۳۹۶: ۱۰۴)؛ آن‌گاه که فعل بندگان با اصول و احکام دینی، اخلاقی و ... مقایسه شود محکوم به احکام درستی و نادرستی، بد و خوب و امثال آن می‌شود. چون فرق است میان اراده حق که جنبه تکوینی دارد با امر حق که جنبه تشریعی دارد. اراده حق، تغییرناپذیر و تخلف‌ناپذیر است اما انجام یا عدم انجام امر تشریعی در اختیار مکلفین است و

تحت تربیت اسم العاصی باشد، بی شک، هیچ رفتار دیگری جز عصیان‌گری از او سر نمی‌زند؛ حال آن‌که در نهاد همه افراد انسان، ویژگی‌های طاعت و کفر، خشم و محبت، قهر و کین و دیگر صفات متضاد جلالی و جمالی به صورت بالقوه، نهفته است که بنا به شرایط و اقتضائات خاص محیطی، اخلاقی، دینی و ... از آن‌ها سر می‌زند.

در فلسفه ملاصدرا در خصوص رابطه و نسبت حصص وجودی با حقیقه‌الانسانیه یا رابطه افراد انسان با کلی طبیعی و حقیقه‌الانسانیه، نظر بر این است که هر فرد با احتساب شرایط و عوامل وراثتی، محیطی، تربیتی و امثال آن، قطعاً توانایی وصول به کمال نهایی و فعلیت انسانی در نهادش تعبیه شده است و چون هر ماده‌ای پذیرای صورت متناسب با آن است، طبیعی است که عالی‌ترین کمالات از آن کامل‌ترین استعدادها و پایین‌ترین کمالات برای ناقص‌ترین آن‌ها، مقرر گشته است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۰ - ۱۷۹). در اینجا نیز همین قاعده، حاکم است؛ یعنی هر فرد انسانی که تحت هدایت و تربیت هر اسم از اسمای الهی قرار گیرد از آن جهت که فردی از عین ثابت انسانی است،

اتصاف افعال آنان به طاعت و معصیت، منوط به مطابقت یا عدم مطابقت آن فعل با امر و نهی الهی و تکلیف ابلاغ شده از سوی پیامبران است.

در نظام حکمت متعالیه صدرای نیز به مقتضای قانون عمومی وجود و مظهریت اسماء الهی، وجود خلق هدایت یافته و هدایت نیافته، خیر و شر، طاعت و معصیت کاملاً طبیعی و ضروری است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: b: ۳۲۷ - ۳۲۵)؛ اما صدرای برخلاف ابن عربی، نا پاکی ها و آلودگی ها را متوجه نقایص موجودات می داند و بر این عقیده است که نقص و عیب، کمی و کاستی، پلیدی و زشتی بهره ماهیات است و هر موجود از حیث حد وجودی اش که ناشی از تنزل آن از کمال هستی است، شر تلقی می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۵/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۴ - ۱۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: b: ۲۰۹). چون شرور امور نسبی هستند که از مقایسه و تقابل با خیر دیگری، به دست می آیند و گر نه زشتی و شر بالذات، وجود ندارد و تنها به ماهیات به دلیل ضعف آن ها و عدم وصولشان به کمالی که شایسته آن ها باشد، تعلق می گیرد، یا به دلیل هم نشینی دائمی با عدم ها و قوا و صفات عرضی است که لازمه بعضی ماهیاتند و سرچشمه این معانی، امکان ذاتی و استعداد و ماهیت است که

نه مجعول به جعل مرکبند و نه مجعول به جعل بسیط. صادر از حق، تنها خیر است و شر صدورناپذیر است. خدا از رهگذر رحمت فراگیر و سعه وجودی و علمی خود، حقایق و لوازم و احکام ذواتی را که طالب وجود بودند مورد رحمت خویش قرار داد و سپس آن ها را در عالم خارج ایجاد کرد، همان گونه که ابتدا در حضرت علم، مورد عنایتشان قرار داد. پس وجود، همان رحمت است که شامل تمام موجودات و قابلیت آن ها می شود و حتی شامل غضب هم می گردد، زیرا غضب نیز ماهیت هستی پذیری دارد و احکام و آثاری مانند غم و درد و مانند آن را به دنبال دارد که با طبیعت انسانی سازگاری ندارد و در این صورت، رحمت همان گونه که شامل اموری غیر از آن ها است، مشتمل بر آن ها نیز خواهد بود. خیر و رحمت از صفات ذاتی حق تعالی و شر و غضب ناشی از بی استعدادی و بی قابلیت برخی برای وصول به کمال مطلق و رحمت کامل الهی است و از آن به «شقاوت» و «شر» تعبیر می کنند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹). از نظر ملاصدرا، اطاعت و بندگی، ناشی از همان فطرت نخستین و لازمه ذات بندگان است و گناه عملی است که به مقتضای شرایط زائد بر ذات و عامل بیگانه، عارض می شود و عیدی که تحت ربوبیت «اسم المضل» قرار گرفته

است طالب امور و حالات ظلمانی مادی می‌شود که با فطرتش منافات دارد ولی چون ذات او مقتضی امور متضاد و منافی با حقیقت و گوهرش شود، این امور عارض بر او می‌شوند و در نتیجه در وجودش دو جهت ملایم و سازگار با فطرت و جهت منافی و ناسازگار با فطرت، جمع می‌شود. سازگاری و ملایمت به این جهت است که ذواتشان آن را اقتضا کرده و منافات و ناسازگاری آن‌ها نیز بدین جهت است که ذواتشان اقتضای قبول آن را داشته است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۳ - ۱۸۲) و در مجموع، هر سخن، فعل، حرکت، سکون، فکر و تصویری که از تو صادر می‌شود، مظاهر اموری است که در ذات تو مکنون است و مجالی صفات و آثاری است که در ذات تو پنهان است. محبت تو، موجب ظهور آثار ستایش و تعظیم و خوش‌رویی و احترام است و دشمنی تو، ایجادکننده رنج و گرفتاری و بدگویی و امثال آن است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۵ - ۱۹۱).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا تحت تأثیر ابن‌عربی، قائل به ماهیات عالم علم الهی با نام اعیان ثابته است که از لوازم اسماء و صفات حق هستند که در واقع، شیئیت ثبوتی دارند نه وجودی. اعیان ثابته، همان ماهیات و

الگوهای از پیش ترسیم‌شده عالم قضای الهی‌اند که در مرتبه تجلی، عین متجلی و عین ذات متجلی به تعین خاص هستند. دفاع ملاصدرا از نظریه وحدت وجود ابن‌عربی و انتقال تشکیک از مراتب وجود به مظاهر، جبر را در ساحت رفتاری انسان، به ذهن متبادر می‌سازد؛ زیرا در نظریه وحدت شخصی وجود، همه‌کاره در دار وجود، حضرت حق است و در نتیجه، صدور هر فعلی از انسان، صدور مجازی است.

از سوی دیگر، اگرچه از نظر ملاصدرا و ابن‌عربی، انسان، مضطر به اختیار است یعنی از حیث وجودی موجودی است که فطرتاً و ذاتاً، مختارانه عمل می‌کند و به همین دلیل مأمور به تکلیف است و مستحق پاداش و کیفر، اما تفاوت اساسی نگرش ملاصدرا در این خصوص، چنین خلاصه می‌شود که اولاً، وی انسان را فاعل حقیقی افعال خود می‌داند، ثانیاً، با ترسیم روند چگونگی صدور فعل از انسان که در این مقاله با عنوان اختصاری «اندیشه تا عمل» نام‌گذاری شد، نتیجه و مسئولیت فعل، مستقیماً متوجه خود انسان می‌شود و به این ترتیب نه خدش‌های به اعتقاد وی در پذیرش

حق در ذات و گوهره انسان و حاکمیت فرمول «اندیشه تا عمل» بر رفتار و کردار و افکارش، مستلزم پذیرش جبر و ناتوانی انسان در انتخاب و تغییر و تحوّل مراحل مختلف زندگی نیست. اگرچه در هر فعل و حرکت و سکونی قطعاً تحت ربوبیت اسمی است و خارج از محدوده صفات و ویژگی اسم حاکم، نمی تواند عمل کند و ظاهرکننده آثار رحمت و لطف و عصیان و گمراهی و مانند آن است.

نظریه وحدت شخصی وجود، وارد می شود و نه مختل کننده نظر وی، پیرامون نقش انسان در صدور افعال اختیاری اوست؛ زیرا اگر مقتضای نظریه تجلیات اسمائی و لوازم آنها یعنی اعیان ثابته عرفا در این است که داده حق، همان داده عین ثابت بنده است و بنده هرچه را به دست می آورد از ناحیه عین ثابت اوست و استعداد عین ثابت در عالم غیب به قلم تقدیر رفته است اما به دلیل سریان بالقوه صفات جلالی و جمالی

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). *محي الدين ابن عربي چهره بر جسته عرفان اسلامي*. تهران: دانشگاه تهران. چاپ سوم.
- جلیلی، عبدالکریم. (۲۰۰۴). *شرح مشکلات الفتوحات المکیه لابن عربي (المظاهر الالهيه)*. بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، قم: بیدار*. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، رساله خلق الاعمال*. تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفانی. تهران: حکمت. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۰۲). *مجموعه رسائل التسعه، رساله فی القضاء والقدر*. قم: مکتبه المصطفوی. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳a). *المشاعر، به اهتمام هانری کرین*. تهران: کتابخانه طهوری. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳b). *مفاتیح الغیب*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی و حکمت و فلسفه ایران.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ سوم.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه. چاپ اول.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). *فتوحات مکیه ۴* (جلدی). بیروت: دارالصاد. چاپ اول.
- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۹۹). *چستی «شخصیت» و مبانی هستی شناختی و انسان شناختی آن در حکمت متعالیه*. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی. سال هشتم (شماره دوم، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان): ۵۳-۳۷.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵). *مفاتیح الفصوص محی الدین ابن عربی (بررسی مفاهیم کلیدی فصوص الحکم)*، ترجمه: حسین مریدی. کرمانشاه: دانشگاه رازی کرمانشاه، چاپ اول.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد. (۱۴۱۴). *تاج العروس*. مصحح: علی شیری. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقد النصوص*. تصحیح: ویلنم چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). *شرح حکمت متعالیه، ج ۴*. تهران: انتشارات الزهراء. چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). *رحیق مختوم، ج ۵*. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ اول.

- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۸۶).
/تقاض النائمین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدر، چاپ اول.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل.
بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۹۶). شرح فصوص الحکم.
ترجمه: محمدجواد گوهری. تهران: روزنه، چاپ
اول.
- قیصری، محمد بن داوود. (۱۳۷۵). شرح
فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال‌الدین
آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- قنوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). انصوص. تصحیح:
سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر
دانشگاهی، تهران. چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص
الحکم. قم: بیدار، چاپ چهارم.
- _____ (۱۴۲۶). اصطلاحات الصوفیه. بیروت:
دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- مهنّا، عبدالله علی. (۱۴۱۳). لسان اللسان. بیروت:
دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۶۷). مبانی و اصول
عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی، چاپ سوم.

Modified Omniscience: A Study of Swinburne's Theory of Omniscience

Tayyebbeh Shaddel¹, Mansour Imanpour², Hossein Atrak³

Submitted:
2020/11/21

Accepted:
2021/2/20

Keywords:

Omniscience, Modified Omniscience, Temporal Propositions (Tensed Propositions), Free Will, Swinburne.

Abstract: "Omniscience" is an attribute of classical theism understanding which affects how other doctrines of classical theology – e.g. immutability, God's free will, man's free will, etc. – are understood. John Swinburne, the contemporary English philosopher of religion, argues that the classical notion of omniscience is not coherent, but incompatible with human free will, God's free will, the first-person propositions, the Tense propositions, and ultimately the scripture; therefore, he has gone beyond the classical notion of "Omniscience" and has provided a more modified explanation of this concept. Swinburne believes that God's worship is not diminished on grounds that the knowledge of God is limited, or because of logical rules, or plans that God has not yet decided on, or because God Himself has limited His knowledge. Yet Swinburne's modified version of Omniscient theory does not seem to be compatible with other attributes of God, such as Creative. It seems that Swinburne has erred in stating that knowledge is limited to Propositional knowledge and considers knowledge of God to be of that type; because in addition to Propositional knowledge, intuitive knowledge can be obtained and God's knowledge can be considered as such. Because Swinburne considers God to be temporal, when God has imposed this restriction on himself, there can be no preference to a specific time.

DOI: 10.30470/phm.2021.137853.1890

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD of Islamic Philosophy, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (**Corresponding author**) shaddelt@gmail.com.
2. Associate Professor, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Man3ima@yahoo.com.
3. Associate Professor, University of Zanjan. Zanjan, Iran. Atrak.h@znu.ac.ir.

Introduction: Omniscience is an attribute of God in Classical Theism. The classical theologians agreed that “God knows everything.” Comprehensive and complete knowledge was needed for a perfect, simple and immutable being, and it was always considered one of the attributes of God’s perfection. But this conception of omniscience in the classical theism was problematic, and recently the number of problems posed to it by theists or atheists has been increased. Some argue that the classical view of God’s omniscience is incompatible with his other attributes; for example, omniscience is incompatible with the immateriality of God, His moral perfection, immutability, omnipotence, and freewill. Some objections claim that this view of omniscience is in conflict with other classical doctrines of theism; for example, it contradicts the doctrine of human free will. Another

problem is that this doctrine is not compatible with theism at all, and the classical view of God’s omniscience leads to pantheism. Swinburne has also raised several objections to the classical conception of God’s omniscience. This survey tries to study Swinburne’s objections to the traditional understanding of omniscience.

Methodology: In this survey first Swinburne’s objections are discussed, and then these objections are critiqued.

Findings: The incompatibility of omniscience with human free will as well as God’s will:

- If God is aware of the voluntary actions of human beings, then God must have three components of belief, truth and justification in order to obtain knowledge. Achieving the component of truth and justification is impossible. Therefore, God does not know about the voluntary actions of human beings.

- If God is aware of His voluntary actions, the three components of belief, truth, and justification must be present. But the two components of truth and justification are not possible to achieve. Therefore, God does not know about His voluntary actions and the classical view of omniscience is not correct. It seems that the interpretation of objections by Swinburne is due to limiting knowledge to propositional knowledge and neglecting intuitive knowledge. Therefore, it seems that Swinburne has erred in making knowledge limited to the propositional knowledge and considering the knowledge of God to be of that type; because in addition to the knowledge of propositions, one can find intuitive knowledge, and it seems that the knowledge of God is of that type. These objections of Swinburne are due to the separation of the attributes of God from one another in the sense that because he has considered the knowledge of

God as two separate things by his own free will, he has faced the problem that if God already knew his actions and choices, he would no longer be a free will agent. But it is clear that the attributes of God are all the same and of the same essence.

Incompatibility of omniscience with temporal propositions:

If God is omniscience, as is said in classical theology, He must always be aware of propositions whose truth value is limited to a particular time; but consequent is false, so the antecedent is also false. To overcome this challenge, we refer to Roland Nash's argument. Nash argues that in order to solve the problem that some propositions change the value of their truth and therefore such propositions cannot logically belong to the knowledge of God as before, a distinction must be made between the sentence, the proposition, and the state of affairs (Nash, 1983: 68).

The unavailability of first-person statements to others: If God is omniscient according to the classical view, then it is necessary for God to be aware of the truth of the first-person propositions; this would be possible if God is the only person existing. God is not the only person in the universe because it presupposes the existence of other persons. Therefore, the antecedent is also invalid. That is, God, in its classical sense, cannot be the omniscience.

These objections of Swinburne seem to be the right objections, and it is not possible for others to know each person's personal circumstances and feelings. No one else has the experience. We claim to understand other emotions simply by imitating them. Consequently, if we take God as a separate being from man and the world, as classical theology imagines, God's prior knowledge of the personal circumstances of His servants would be impossible unless we consider God to be

existentially united with His effects and provide a correct, ontological and philosophical explanation of God's closeness to man.

Swinburne's other argument for criticizing the classical conception of the omniscience of God is quoting biblical verses. He says that in the scriptures, especially in *The Old Testament*, God has special plans for human beings and through intermediaries he changes his plans. On Swinburne's argument based on the scriptures, it can be said that he has come to the conclusion that God's knowledge does not include the future actions of human beings in the scriptures. It has also been brought in favor of the omniscience of God. How should these phrases be treated?

In his theory of modified omniscience, Swinburne eventually claims that God has limited his knowledge to certain propositions. Although God's lack of knowledge of temporal and first-person

propositions can be explained by metaphysical and ontological limitations, limiting God's knowledge to voluntary actions of man and himself seems to be a voluntary limitation; that is, God decides to give up knowledge for the sake of some interests, which is to preserve the will of man and himself. It has no meaning other than God's antropomorphism.

Also, if God had omniscience before that time of limitation, then how does having knowledge turn into not having knowledge? Suppose, for example, that you have knowledge of something. Nothing can be done to destroy your knowledge. Even in material beings, forgetfulness is not the same as not having knowledge, and for an immaterial being, forgetfulness has no meaning. Swinburne's basic premise in presenting a modified reading of omniscience is to consider God as temporal. In fact, he considers the life of God to be

eternal in the sense that he has no beginning and no end; but he does not accept the timeless eternality of God. Hence, in many problems, considering God as temporal poses some problems to be considered by him as a classic. But the temporality of God leads to corrupt consequences. Swinburne's modified version of omniscience does not cohere with other classical theological doctrines because in classical theism, the knowledge of God is the cause of the creation of other beings, but in Swinburne's reading, the knowledge of God is subject to beings, and this is not compatible with God's creation.

Discussion and Conclusion:

It seems that the main reason for Swinburne's objections to God's omniscience is because of the presuppositions that he has in mind, such as 1) Monopoly of knowledge in propositional and neglecting intuitive knowledge, 2) temporality of God, 3)

Personality of God, 4) Confusion between proposition and sentence, and 5) Separating the attributes of God and acknowledging the lack of objectivity of the attributes of God. In addition to his incorrect assumptions, Swinburne's theory of modified omniscience is plagued by corrupt consequents such as incompatibility with the doctrine of God's creation, incompatibility with some other verses of the Bible and preference is not preferred. Finally, as a suggestion, it can be said that for a coherent explanation of the idea of omniscience, one can move from personal theism to another image.

References:

- Aquinas (1981). *Summa Theologica*. Public Domain.
- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes, V. 1 & 2. Princeton University Press.
- Boethius (2001). *The Consolation of Philosophy*. Joel C. Relihan, Hackett Publishing Company, Inc.
- Byrnes, John (2011). *Cain and Abel in Text and Tradition, Jewish and Christian Interpretations of the First sibling Rivalry*. Brill, Leiden, Boston.
- Dombrowski, Daniel A (2005). *A Platonic Philosophy of Religion, a Process Perspective*. State University of New York Press, Albany.
- Griffin, David Ray (2004). *God, Power, Evil, a Process Theodicy*. Westminster John Knox Press. , Louisville, Kentucky.
- Fouts, Avery (1993). "Divine Self-limitation in Swinburne's Doctrine of Omniscience". *Religious Studies*, Vol.29, No1, pp.21-26, DOI: 10.2307/20019587.
- Huges, Gerard (1995). *The Nature of God*, Routledge. London and New York.
- Kastaneda (1967). "Omniscience and Indexical Reference". *Journal of Philosophy*, 64, pp. 203-210.
- Kenny, Anthony (1969). *Aquinas, Modern Studies in Philosophy, a Collection of Critical Essays*. Macmillan and Co LTD, United States of America.
- Kenny, (2010). *A New History of Western Philosophy*. Clarendon

- Press, Oxford University Press, New York.
- Kretzmann, Normann (1966). "Omniscience and Immutability". *The Journal of Philosophy*, Vol.63, No 14, pp. 402-421.
 - Pike, Nelson (1965). "Omniscience and Voluntary Action". *The Philosophical Review*, Vol. 74. No.1. pp. 27-46.
 - Mavordes, George I (2010). "Omniscience". In Charles Taliaferro, Paul Droper, and Philip L. Quinn eds., *A Companion To Philosophy Of Religion*, Blackwell Companions to Philosophy.
 - Nash, Ronald (1983). *The Concept of God, an Exploration of Contemporary Difficulties with the Attributes of God*. Zondervan Publishing House.
 - Stump, E & Kretzmann, N. (1981). "Eternity". *The Journal Philosophy*, Inc., Vol. 78, N.8, 429-458. DOI: 10.2307/2026047
 - Swinburne, Richard (1993). *The Coherence of Theism*. Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom.
 - Williamson, Ronald (1970). *Philosophy and the Epistle to the Hebrews*. Leiden, E. J. Brill.
 - Zagzebski, Linda (2010). "Foreknowledge and Human Freedom". In: Charles Taliaferro, Paul Droper, and Philip L. Quinn eds., *A Companion To Philosophy Of Religion*, Blackwell Companions to Philosophy.
 - Zagzebski, Linda Trinkaus (1991). *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford University Press, New York.



بررسی و نقد نظریه سوین برن درباره علم مطلق خدا

طیبه شاددل^۱، منصور ایمانپور^۲، حسین اترک^۳

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۹/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۱۲/۲

واژگان کلیدی:

علم مطلق، علم

مطلق تعدیل -

شده، گزاره‌های

زمان‌مند،

اختیار، سوین -

برن

چکیده: «علم مطلق» وصفی از خدا باوری کلاسیک است که چگونگی فهم آن بر سایر آموزه‌های خدا باوری کلاسیک، همانند تغییر ناپذیری، اختیار خداوند و اختیار انسان تأثیر گذار است. سوین برن، فیلسوف معاصر انگلیسی معتقد است که تلقی کلاسیک علم مطلق، نگاه منسجمی نیست و با اختیار انسان، اختیار خداوند، گزاره‌های ناظر بر شخص اول، گزاره‌های زمان‌مند و در نهایت متن مقدس ناسازگار است؛ لذا وی از تلقی کلاسیک «علم مطلق» عبور و تبیینی تعدیل یافته‌تر از این مفهوم ارائه کرده است. او معتقد است که چون محدود بودن علم خداوند یا به جهت قواعد منطقی یا برنامه‌هایی است که خداوند هنوز تصمیم نگرفته است یا از این جهت است که خداوند خود علمش را محدود ساخته است، بنابراین چنین محدودیت‌هایی مانع پرستش خداوند نمی‌شود. به نظر می‌رسد نظریه علم مطلق تعدیل یافته سوین برن با وصف خالقیت خدا سازگار نیست؛ همچنین سوین برن علم را منحصر در معرفت گزاره‌ای کرده است و از علم شهودی خدا غافل است. از آنجا که سوین برن خداوند را زمان‌مند در نظر گرفته است برای زمانی که خداوند علم خود را محدود نموده است مرجحی نمی‌توان در نظر گرفت. توصیف و تفصیل منسجم مطالب فوق و بررسی آن‌ها به شیوه تحلیلی، موضوع و دغدغه اصلی مقاله پیش رو است.

DOI: 10.30470/phm.2021.137853.1890

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان- تبریز (نویسنده مسئول) shaddelt@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز، man3ima@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، Atrak.h@znu.ac.ir

مقدمه

غالب فیلسوفان خدا‌باور و متکلمان سنتی اینکه «خداوند هر چیزی را می‌داند» متفق‌القول بودند. علم جامع و کامل برای موجود مجرد کامل، بسیط و تغییرناپذیر ضروری بود و همواره یکی از اوصاف کمالیه خداوند لحاظ می‌شد؛ این تلقی از علم الهی در الهیات کلاسیک با مشکلاتی مواجه بود و اخیراً نیز بر تعداد اشکالات وارد شده بر آن از سوی خدا‌باوران یا خدا‌ناباوران افزوده شده است. اشکال‌های ارائه‌شده بر چند قسم هستند: برخی مدعی‌اند که تلقی کلاسیک از علم مطلق خداوند با اوصاف دیگر او ناسازگار است؛ برای مثال، علم مطلق با تجرد خداوند، کمال اخلاقی او، تغییرناپذیری، قدرت مطلق و اختیارش ناسازگار است. برخی اشکال‌ها مدعی‌اند که این تلقی از علم مطلق با سایر آموزه‌های خدا‌باوری کلاسیک در تلائم نیست و با آموزه اختیار انسان‌ها که تقریباً در این سنت پذیرفته شده است، در تعارض است. اشکال دیگر این است که اصلاً این آموزه با تثیسم^۱ سازگار نیست و تلقی کلاسیک از علم خداوند، منجر به پانتئیسیم^۲ می‌شود. اشکال

دیگر این است که به لحاظ منطقی و قواعد ریاضیاتی، تلقی علم مطلق، امکان تحقق ندارد. در نهایت، برخی مدعی‌اند این تلقی با متن مقدس هماهنگ نیست. سویین‌برن نیز اشکال‌های متعددی بر تلقی کلاسیک از علم خداوند بیان کرده است. در این پژوهش سعی می‌شود اشکال‌های سویین‌برن بر تلقی کلاسیک از علم خداوند مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد؛ اما قبل از آن به این پرسش مهم می‌پردازیم که خاستگاه و موطن نخستین ایده علم مطلق کجا بوده است؟

۱. خاستگاه ایده علم مطلق خدا

ماوردس^۳، فیلسوف آمریکایی معاصر در باب خاستگاه ایده علم مطلق معتقد است که یکی از خاستگاه‌های این ایده، عبارات و اظهارات متن مقدس است و خاستگاه دیگر آن شاید این بوده است که بدون توسل به علم مطلق، نمی‌توان اعتماد کامل به توانایی خداوند جهت رسیدن به اهدافش در جهان داشت. خاستگاه دیگر این آموزه و احتمالاً قوی‌ترین آن‌ها، الهیات موجود کامل است (Maverodes, 2010: 251). گریفین^۴، متفکر پویشی، در کتاب

3. Maverodes.

4. David Griffin.

1. Theism.

2. Pantheism.

اشاره کرده است، لکن او به علم پیشین خدا اشاره‌ای نکرده است (Dombrowski, 2005: 62). خدایی که ارسطو به تصویر می‌کشد، خدایی است که تنها به خود می‌اندیشد. بنابراین علم مطلق خدا نزد ارسطو به معنای علم به غیر، مورد اشاره و تأکید ارسطو واقع نشده است. ارسطو در این باب می‌نویسد: «بدون تردید، او درباره الهی‌ترین و شریف‌ترین موجودات می‌اندیشد، بی‌آنکه تغییر بیابد، ... بنابراین عقل الهی باید تنها درباره خود تعقل کند و تعقلش، تعقل در باره تعقل است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۹۱).

فیلو^۲، فیلسوف یهودی-یونانی، به عنوان نخستین خدا‌باور کلاسیک شناخته می‌شود. به گفته برخی محققان، دلیل کافی وجود دارد که معتقد شویم که فیلو به علم مطلق خداوند باور داشته است؛ لکن شواهد کافی وجود ندارد که معتقد شویم ایده علم مطلق از فیلو نشأت می‌گیرد (Williamson, 1970: 401). فیلو در تفسیر بر جریان هابیل و قابیل انکار علم مطلق برای خداوند را معادل خدا‌نا‌باوری^۳ می‌داند. او می‌گوید این یک باور خدا‌نا‌باورانه است که معتقد شویم

خدا، قدرت، شرّ می‌نویسد که علم مطلق خاستگاه یونانی ندارد بلکه بر اساس متن مقدس، خدا‌باوران کلاسیک این وصف را به این آموزه اضافه کرده‌اند و در تلاشند به گونه‌ای این وصف را تبیین کنند که با سایر اوصاف او در تلائم باشد (Griffin, 2004: 75). سیر تاریخی این ایده به روشنی بحث کمک می‌کند.

افلاطون در رساله‌های خود عباراتی آورده که دلالت بر علم مطلق خداوند دارد. او در رساله آبولوژی می‌نویسد: «داننده راستین، جز خدا نیست و مراد خدا از پاسخی که به زبان سخن‌گوی پرستش‌گاه دلفوی جاری ساخت این بود که بی‌ارجی دانش بشر را عیان نماید» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۲۵)؛ همچنین در رساله پارمنیدس می‌نویسد: «آیا آن‌کس که دارای دقیق‌ترین و کامل‌ترین شناسایی‌ها است، خدا نخواهد بود» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۵۵). در قوانین نیز به علم مطلق خداوند اشاره شده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۰۹). بنابراین، می‌توان گفت خداوند در نزد افلاطون علاوه بر کلیات از جزئیات نیز آگاه است. دامبروسکی^۱، محقق آمریکایی، معتقد است گرچه افلاطون به علم مطلق خداوند

3. Atheism.

1. Dombrowski.

2. Philo.

۱.۲. شکال‌های مطرح شده بر علم مطلق

خداوند

۱-۲. ناسازگاری علم مطلق خدا با اختیار انسان

مسأله ناسازگاری علم مطلق خداوند و اختیار انسان از قرون وسطی مطرح بوده است. نلسون پایک^۳ می‌گوید این اشکال را بوئیتوس^۴، فیلسوف قرن ششم، ابراز کرده است (Pike, 1965: 27). بوئیتوس در کتاب پنجم تسکای فلسفه می‌نویسد:

«اکنون من به واسطه شک دشواری مبہوت شدم ... این که خداوند، به طور مطلق از هر چیزی علم پیشین دارد و این که اختیار وجود دارد، به نظر می‌رسد این دو علیه یکدیگر نهاده شده‌اند و بسیار با یکدیگر در تعارضند؛ زیرا اگر خداوند هر چیزی را به نحو پیشینی می‌داند و هیچ خطائی نیز نتواند داشته باشد، باید آن امر بالضروره اتفاق بیفتد ... در این صورت، نه تنها کنش‌های انسان‌های فانی، بلکه تأملات و اراده‌های آنان نیز اختیاری نخواهند بود» (Boethius, 2001: 130).

صورت‌بندی این استدلال، به نحو

ذیل است:

(۱) اگر خداوند به نحو پیشینی هر چیزی را می‌داند، بنابراین بالضروره آن امور واقع می‌شوند.

(۲) اگر کنش‌های خداوند بالضروره

چشم خداوند به همه چیز نفوذ ندارد ... خداوند نه تنها آنچه را قابل دیدن است می‌بیند، بلکه آنچه را پوشیده است نیز می‌بیند (Byron, 2011: 87). آگوستین^۱ در کتاب پانزدهم شهر خدا/ به علم پیشین خداوند اشاره می‌کند: «... تصمیمات او در همه امور به موجب قطعیت علم سابقش، قطعی است» (آگوستین، ۱۳۹۳: ۶۶۵). آکوئیناس^۲ یکی از سه متفکر تأثیرگذار در باب مسأله علم مطلق شناخته می‌شود. آکوئیناس، قرائتی سیستماتیک از علم مطلق با توجه به دیدگاه‌های ارسطویی - افلاطونی که از طریق آگوستین، بوئیتوس، مفسران عرب ارسطویی و ابن میمون، فیلسوف یهودی، به او رسیده بود، فراهم آورد (Huges, 1995: 65). وی در الهیات جامع طی مقالات شانزده گانه‌ای سعی می‌کند علم مطلق خداوند را به تصویر بکشد و اشکال‌های وارد بر آن را پاسخ دهد و قرائتی منسجم از این آموزه با سایر اوصاف خداوند مانند تغییر ناپذیری و سرمدیت فرازمانی ارائه دهد (Aquinas, 1981: 95-116).

3. Nelson Pike.

4. Boethius.

1. Augustine.

2. Aquinas.

۱-۱-۲. رویکردهای ارائه شده جهت حل تعارض علم پیشین خدا و اختیار انسان

زاگزبسکی^۱، فیلسوف و معرفت شناس معاصر آمریکائی معتقد است دو رویکرد جهت حل این مسأله دشوار وجود دارد. در رویکرد نخستین سعی می شود در عین حفظ معنای حداکثری علم مطلق، معنای حداکثری اختیار انسان نیز حفظ شود. رویکرد دوم، یکی از دو گانه علم مطلق/ اختیار را انکار می کند یا نگاهی حداقلی به آنها دارد (Zagzebeski, 2010, 475).

الف: تمسک به سرمدیت فرازمانی

طبق رویکرد توسل به سرمدیت فرازمانی خداوند که متعلق به بوئیتوس و آکوئیناس است و حتی پیش تر از این دو در آثار پروکلس^۲ و آمینیوس^۳ نیز ریشه دارد، خداوند فرازمان است و همه چیز برای او حضور دارد (Zagzebeski, 1991: 36). بوئیتوس در کتاب پنجم تسلائی فلسفه می نویسد:

«... از آنجا که خداوند یک موقعیت همه سرمدی و همه حضوری دارد، علمش نیز به همان ترتیب ورای هر حرکت زمانی است ...؛ سرمدیت او سلسله

واقع شوند، در آن صورت، انسانها مختار نخواهند بود و این خلاف فرض خدا باوری کلاسیک است؛ زیرا یکی از آموزه های خدا باوری کلاسیک، مختار بودن انسانها است.

متألهان و فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه سعی داشتند برای این اشکال چاره ای بیندیشند. برای مثال، فیلسوفان اسلامی و متکلمان شیعی بر این باورند که علم پیشین حق تعالی با قید اختیار انسان بر افعال اختیاری او تعلق می گیرد و خداوند با علم ازلی خود می داند فلانی با اختیار خود چنین و چنان خواهد کرد و چنین علمی نه نافی اختیار بلکه مؤید و مبتنی بر آن نیز هست (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۷۲-۶۵). سویین برن پاسخ های ارائه شده را نمی پذیرد و تقریر جدیدی از اشکال ناسازگاری اختیار و علم مطلق خداوند بر اساس معرفت شناسی جدید ارائه می کند؛ لذا در ادامه، نخست پاسخ های داده شده به این مسأله به همراه نقد سویین برن ارائه و سپس قرائت سویین برن از این اشکال بیان می شود.

3. Ammonius.

1. Zagzebeski.

2. Proclus.

نسبت به حوادث ممکن، علم پیشین داشته باشد، منفی است. سخن از علم پیشین یک موجود سرمدی فرازمانی و تقدم و تأخر پدیده‌ها نسبت به او صحیح نیست؛ زیرا خداوند نسبت به هر پدیده‌ی زمان‌مندی معیت سرمدی دارد. حوادث زمان‌مند از دیدگاه ما موجودات زمان‌مند، متقدم و متأخرند. بنابراین یک موجود سرمدی عالم مطلق، از حوادث زمان‌مند به نحو حضوری آگاه است (Stump & Kretzmann, 1981: 454).

این رویکرد، مقدمه‌نخست از استدلال ارائه‌شده بر پیشینی‌بودن علم خداوند را علیه مسأله علم مطلق / اختیار انسان را مورد انتقاد قرار داده است و با تمسک به آموزه سرمدیت، بیان می‌کند که اصلاً علم خداوند پیشینی نیست که اشکال فوق مجال طرح یابد؛ لذا این رویکرد سعی می‌کند از علم مطلق حداکثری خداوند و در عین حال، اختیار حداکثری انسان‌ها دفاع کند.

سویین برن در باب این راه‌حل، می‌گوید: مدل سرمدیت فرازمانی خود، باعث مفسده‌هایی همانند هم‌زمان شدن پدیده‌های مختلف زمانی، ناسازگاری با

نامتناهی گذشته و آینده را احاطه نموده است، او در علم بسیطش، همه‌چیز را به‌گونه‌ای که آن‌ها اکنون انجام می‌شود، می‌بیند» (Boethius, 2001: 146).

در این رویکرد، خداوند از ارتفاع سرمدیت، همه‌چیز را می‌بیند، اما چون فرازمان است هیچ قبلیت و بعدیتی مطرح نیست. بنابراین سخن گفتن از علم پیشینی، با توجه به این رویکرد روا نیست و آینده‌ای برای خداوند مطرح نیست و چون خداوند آن حقایق را به نحو سرمدی می‌داند، علم خداوند باعث سلب اختیاری نمی‌شود.

توماس آکوئیناس جهت مقبولیت راه‌حل مذکور، مثالی ذکر می‌کند:

«برای ما، به خاطر آن که حوادث ممکن آینده را به‌عنوان آینده می‌دانیم، هیچ یقین و قطعیتی در باب آن‌ها، نمی‌تواند وجود داشته باشد، به جز برای خدا، که آن‌ها را از ارتفاع سرمدیت می‌داند. انسانی که در جاده راه می‌رود، نمی‌تواند آن‌هایی را که بعد از او می‌آیند، ببیند؛ اما انسانی که از ارتفاع، جاده را می‌بیند، می‌تواند تمام کسانی را که در جاده سفر می‌کنند، ببیند» (Kenny, 1969: 261; Kenny, 2010: 485).

استامپ و کرترمن^۱ از مدافعان معاصر آموزه سرمدیت خداوند می‌نویسند: پاسخ به این پرسش که آیا خداوند می‌تواند

1. Stump & Kretzmann.



(Zagzebeski, 2010: 475)، لذا با

توجه به رویکرد ارسطو در باب قضایای ممکن مربوط به آینده، برخی از الهی دانان نیز قائل به این شده‌اند قضایایی که مربوط به کنش‌های آینده انسان‌هاست، ارزش صدق ندارند و لذا نه صادقند و نه کاذب.

از این جهت، این قبیل قضایا، متعلق معرفت خداوند واقع نمی‌شوند و مسئله علم پیشین خدا و اختیار انسان مطرح نیست. در این رویکرد از میان دو گانه علم پیشین/ اختیار، علم پیشین خدا تضعیف شده است (Zagzebeski, 2010: 475).

سویین برن در باب راهکار «استدلال جنگ دریایی» می‌نویسد:

در این روش، «صدق» به نحوی متفاوت از کاربرد عرفی آن به کار رفته است؛ چرا که در فهم عرفی، قضایای مربوط به آینده و همچنین کنش‌های اختیاری آینده یا صادقند یا کاذب. بنابراین اگرچه ممکن است که ما از صدق و کذب این گونه قضایا آگاه نباشیم، لکن آن قضایا یا صادقند یا کاذب. اگرچه می‌توان بر معنای خاص از صدق اصرار ورزید، لکن به نظر می‌رسد استفاده از معنای متعارف «صدق» کمتر گمراه‌کننده است (Swinburne, 1993: 180).

بنابراین برخلاف رویکرد ارسطو، به عقیده سویین برن، ممکنات آینده و کنش‌های آینده ارزش صدق دارند،

متن مقدس، عدم ارتباط خداوند با جهان زمان‌مند، معنادار نبودن مقوله‌هایی همانند عفو و بخشش، پاداش و مجازات و موجب تبدیل خداوند به شخص فاقد حیات می‌شود؛ لذا راه حل مذکور را نمی‌پذیرد (Swinburne, 1993: 223-229).

ب: استدلال جنگ دریایی ارسطو

این استدلال در واقع مبتنی بر تحلیل قضایای مربوط به آینده است. برخی فیلسوفان در باب ارزش صدق قضایای مربوط به آینده معتقدند این قبیل قضایا نه صادقند نه کاذب. به نظر می‌رسد در این رویکرد، ارزش صدق قضایای مربوط به آینده شبیه به دیدگاه ارسطو است.

ارسطو در کتاب «العباره» می‌نویسد: «ضرورتاً فردا جنگ دریایی یا رخ می‌دهد یا رخ نمی‌دهد، ولی فردا نه وقوع آن جنگ دریایی ضروری است و نه عدم وقوع آن» (Aristotle, 1995: 83).

در واقع ارسطو، ارزش صدق را برای قضایای ممکن آینده انکار کرده است. مطابق این رویکرد، هیچ قضیه ممکن مربوط به آینده حتی برای موجودی عالم مطلق، قابل دانستن نیست

۲-۱-۲. قرائت سویین برن از اشکال ناسازگاری علم خداوند و اختیار انسان

سویین برن معتقد است موضوع ناسازگاری مسأله علم پیشین / اختیار به خاطر عدم تمایز بین دو نوع ضرورت نیست که مطرح شده است. همچنین، این مسأله به خاطر این نیست که هر چه خداوند می داند، باید اتفاق بیفتد و در نتیجه، اختیار سلب می شود؛ بلکه ناسازگاری علم مطلق / اختیار، به خاطر این نکته است که «هر چه هست و خواهد بود، خداوند باید به آن علم داشته باشد». بنابراین محل نزاع در واقع حول مسأله «علم» است، نه ضرورت و نه سلب اختیار. لذا سویین برن مسأله را به تحلیل علم در معرفت شناسی جدید سوق می دهد و سعی می کند علم خداوند را بر اساس معرفت شناسی جدید تحلیل کند. او می نویسد:

«اگر P به X علم داشته باشد، باید شرایط متعدد دیگری نیز فراهم شود. نخست آن که X صادق باشد؛ چون اگر چیزی صادق نباشد، اگر گفته شود که شخصی به آن علم دارد، نادرست است. دوم آن - که P ، نگرش شناختی خاصی نسبت به X داشته باشد که می توان آن را به عنوان باور به X توصیف کنیم (به عبارتی، او به X باور داشته باشد). مؤلفه سوم، آن است که P ، در باور به X موجه باشد؛ یعنی دلیل درستی برای باور به X داشته باشد. کسی که

اگرچه به لحاظ منطقی، غیر قابل دانستن هستند (Zagzebski, 2010: 475).

ج: تمایز بین دو نوع ضرورت

رویکرد سوم که منتسب به آکوئیناس است، بیان گر این است که باید میان دو گزاره «بالضروره»، اگر خداوند علم پیشین به چیزی داشته باشد، آن اتفاق خواهد افتاد» و «اگر خداوند به چیزی علم پیشین داشته باشد، آن بالضروره اتفاق خواهد افتاد» تمایز قائل شد؛ فقط گزاره دوم است که اختیار را از انسان ها سلب می کند (Swinburne, 1993: 174) ولی الهیات تنها به گزاره نخست نیاز دارد (Swinburne, 1993: 177-178).

سویین برن در باب راه حل مبتنی بر تمایز ضرورت می نویسد: اشتباه آکوئیناس مبتنی بر این فرض است که قضیه «خداوند X را به نحو پیشین می داند» قضیه ای کاملاً در باب گذشته است، اما این قضیه در باب گذشته نیست و صدق و کذب آن تا حدودی مبتنی بر اموری است که هنوز رخ نداده است. بنابراین جهت قضیه مد نظر، ضرورت نیست تا بخواهد از طریق تمایز میان ضرورت ها حل شود بلکه در واقع جهات چنین قضایایی، امکان است (Swinburne, 1993: 178).

عمل انجام شده در زمان t_1 ، در نهایت، با انتخاب او در زمان t_1 معین شده باشد، نه اینکه با امور پیشین ضروری شده باشد» (Swinburne, 1993: 175).

لذا اکنون با توجه به انتخاب‌هایی که شخص مختار انجام می‌دهد، هر آینه، باورهای شخص عالم مطلق، در معرض خطر کاذب بودن قرار می‌گیرد؛ زیرا در حیطه قدرت شخص مختار نیست که باورهای پیشین شخص عالم را صادق گرداند؛ چرا که اگر این امر (یعنی صادق کردن باورهای پیشین شخص مختار) در محدوده قدرت شخص مختار قرار بگیرد، مفسده‌ای در پی خواهد داشت؛ یعنی لازم می‌شود که امری در زمان حال، سبب امری در زمان گذشته شود که این به لحاظ منطقی محال است. لذا شخص مختار با انتخاب‌های خویش، باورهای شخص عالم مطلق را در معرض کاذب بودن قرار خواهد داد و هرچه تعداد فاعل‌های مختار بیشتر باشد، تعداد کنش‌های اختیاری بیشتر می‌شود و در نتیجه، احتمال کاذب بودن باورهای شخص عالم مطلق بیشتر خواهد شد. بنابراین برای باورهای شخص عالم مطلق، مؤلفه «صدق» نمی‌تواند تأمین شود (Swinburne, 1993: 174-176).

به X باور دارد، اما در باور به X موجه نیست (به-عنوان مثال، او دلیل کافی برای باور به X یا باورداشتن به X نداشته باشد) به‌نحو نادرستی گفته می‌شود که او به X علم دارد. اکنون اگر شخصی در این معنایی که تحلیل کردم (یعنی واجد بودن هر سه مؤلفه)، عالم مطلق باشد، او همه قضایای صادق را می‌داند» (Swinburne, 1993: 174).

توضیح این که در معرفت‌شناسی جدید، گزاره، متعلق معرفت است و جهت حصول علم، سه مؤلفه باور، صدق و توجیه لازم است. به عبارت دیگر، علم به باور صادق موجه گفته می‌شود. حال زمانی که گفته می‌شود شخص (الف) به گزاره (ب) علم دارد، باید سه مؤلفه باور، صدق و توجیه حاضر باشند؛ یعنی نخست باید شخص الف، به آن گزاره باور داشته باشد؛ دوم آن که باور او صادق باشد و در نهایت آن باور صادق، موجه باشد؛ یعنی دلیل کافی برای صدق آن داشته باشد. بنابراین، اگر باوری صادق باشد، ولی دلیل کافی برای آن وجود نداشته باشد، آن باور صادق، معرفت و علم محسوب نخواهد شد. از سوی دیگر، شخص مختار، طبق تحلیلی که سویین برن ارائه می‌دهد، شخصی است که تحت تأثیر هیچ وضع یا عاملی پیشین نباشد و کنش او فقط و فقط انتخاب خودش باشد. «معنای اینکه S مختارانه کنشی را انجام دهد، این است که

جهت علم خدا به کنش‌های اختیاری انسان‌ها، دو مؤلفهٔ صدق و توجیه امکان حصول ندارند، لذا این تلقی صحیح نیست. صورت‌بندی تقریرسویین‌برن از اشکال عبارت است از:

۱. اگر خداوند به کنش‌های اختیاری انسان‌ها علم داشته باشد، باید خداوند جهت حصول علم، سه مؤلفهٔ باور، صدق و توجیه را داشته باشد.

۲. حصول مؤلفهٔ صدق و توجیه مُحال است (رفع تالی).

۳. بنابراین خداوند به کنش‌های اختیاری انسان‌ها علم ندارد (رفع مقدم).

حصول مؤلفهٔ دوم، یعنی صدق، مستلزم تالی فاسد تأثیر در زمان گذشته می‌شود که امری محال است. حصول مؤلفهٔ سوم، یعنی توجیه، لازم می‌آید که بین باور صادق خداوند و کنش انسان مختار، رابطه‌ای برقرار باشد که در این صورت موجب می‌شود شخص مختار، دیگر مختار نباشد. این دو امر باعث رفع تالی می‌شوند و در نتیجه، رفع تالی رفع مقدم را در پی دارد؛ بنابراین علم خداوند شامل کنش‌های اختیاری نمی‌شود و تلقی کلاسیک از علم مطلق تلقی موجهی نیست^۱.

«اکنون توجه کنید هر شخص P (عالم مطلق) در زمان t ، در باب آنچه S (فاعل مختار) انجام خواهد داد، باورهایی دارد. S با انتخاب‌هایی که در t_1 می‌کند، باورهای شخص P را صادق یا کاذب می‌گرداند. اما این در حیطهٔ توانایی S در t_1 نیست که حالتی را فراهم سازد تا P باور خاصی در t_1 داشته باشد؛ زیرا اگر S از چنان قدرتی برخوردار باشد، او خواهد توانست منشأ فعلی در زمان گذشته شود. به نظر می‌رسد تأثیر در زمان گذشته به لحاظ منطقی مُحال باشد» (Swinburne, 1993: 175).

همان‌طور که در تحلیل علم گفته شد، باید باورهای صادق، موجه باشند و جهت موجه‌بودن لازم است میان باورهای شخص عالم مطلق و کنش‌های شخص مختار رابطه‌ای برقرار باشد و اگر این رابطه برقرار شود، آنگاه دیگر شخص مختار، مختار نخواهد بود؛ یعنی جهت حصول مؤلفهٔ سوم علم، اختیار از کف می‌رود (زیرا در تعریف اختیار قید شد که تحت هیچ عاملی نباشد اما در اینجا شخص مختار باید با شخص عالم مطلق جهت حصول توجیه برای شخص عالم مطلق، در ارتباط باشد) (Swinburne, 1993: 176-177).

بنابراین سویین‌برن نتیجه می‌گیرد، از آن‌جا که حصول سه مؤلفهٔ باور، صدق و توجیه برای هر معرفتی لازم است و در تلقی کلاسیک از علم مطلق خداوند،

هم‌نظرند اما روش استدلال آن‌ها متفاوت است. به‌عنوان مثال، هاسکر، خدا‌باور گشوده نیز قائل به

۱. در اشکال ناسازگاری علم مطلق خداوند با اختیار انسان، متألهان الهیات گشوده نیز با سویین‌برن

۲-۲. ناسازگاری تلقی کلاسیک علم مطلق با اختیار خداوند

سویین برن در این استدلال در صدد به تصویر کشیدن این نکته است که اگر قائل به تلقی کلاسیک از علم خداوند باشیم، آن گاه این وصف، یعنی علم مطلق، با دیگر وصف او، یعنی اختیار خداوند، ناسازگار خواهد بود. وی جهت نشان دادن این ناسازگاری، از همان روشی که جهت ترسیم ناسازگاری علم مطلق با اختیار انسان‌ها ارائه شد، استفاده می‌کند؛ یعنی با تحلیل علم بر اساس معرفت‌شناسی جدید و تحلیل اختیار بر این اساس که شخص مختار تحت هیچ عاملی نباشد، استدلال وی بدین ترتیب است: اگر خداوند عالم مطلق است، باید باورهای او صادق و موجه باشند؛ اگر خداوند مختار است، باید انتخاب‌های او تحت تأثیر هیچ عاملی از پیش نباشد؛ حال اگر خداوند بخواهد انتخابی داشته باشد که با باورهای صادق پیشین او موافق نباشد، باعث کاذب شدن باورهای او و در نتیجه، عالم مطلق نبودن او می‌شود؛ پس اگر خداوند بخواهد انتخاب او صادق بودن باورهایش را تأمین

کند، باعث تالی فاسدی خواهد شد که آن برخلاف روند علیت است. جهت حصول مؤلفه توجیه نیز، روند علیت برعکس می‌شود. بنابراین سویین برن، با توجه به این استدلال، نتیجه می‌گیرد که علم خداوند، شامل کنش‌های اختیاری آینده خود نمی‌شود.

سویین برن می‌نویسد:

«اما واضح و آشکار به نظر می‌رسد که P [عالم مطلق] نمی‌تواند واجد باورهای صادق و موجه در باب اعمال آینده یک فاعل کاملاً مختار (A) باشد؛ زیرا اگر باورهای P صادق باشند، آن‌ها باید شامل این باور نیز باشد که شخص A یک فاعل کاملاً مختار است. اگر P باید در این فرض که باورهایش در مورد کنش‌های شخص A صادق هستند، موجه باشد، او باید در این باور که میان باورهایش و کنش‌های آینده A همبستگی وجود دارد، موجه باشد؛ اما با این فرض که هیچ‌چیزی در گذشته به هر نحوی نمی‌تواند بر آنچه A انجام می‌دهد، تأثیرگذار باشد، در این صورت، P تنها می‌تواند در این فرض موجه باشد که همبستگی‌ای میان باورهای او و کنش‌های A وجود داشته است، اگر او در این فرض موجه باشد که کنش‌های A تفاوتی در باورهای او ایجاد کرده است ... اما این فرض باعث می‌شود که روند علیت معکوس جایز گردد؛ در این صورت همان‌طور که تذکر دادم، به لحاظ منطقی، آن امری آشکارا غیرممکن است. بنابراین من نتیجه می‌گیرم که P نمی‌تواند در داشتن باورهای نسبت به کنش‌های

این ناسازگاری است (قلخانباز و دیگران، ۱۳۹۷:

۲۱۹-۱۹۸).

مختار آینده یک فاعل مختار، موجه باشد»
(Swinburne, 1993: p. 177).

همچنین او برای تأکید مجدد تأمین
نبودن مؤلفه سوم می نویسد: «او نمی تواند
عالم مطلق و در عین حال، مختار مطلق
باشد؛ زیرا او در داشتن باورهایی در باب
کنش های اختیاری آینده اش موجه نخواهد
بود» (Swinburne, 1993: 177)؛ یا
«زیرا یک شخص مختار مطلق نمی تواند
در باب کنش های اختیاری آینده اش، باور
موجهی داشته باشد» (Swinburne, 1993: 179).

صورت بندی استدلال دوم سویین برن
چنین است:

- ۱) اگر خداوند به کنش های اختیاری
خودش علم داشته باشد، باید سه مؤلفه
باور، صدق و توجیه حاضر باشند.
- ۲) لکن دو مؤلفه صدق و توجیه، امکان
حصول ندارند (رفع تالی).
- ۳) بنابراین خداوند به کنش های اختیاری
خود علم ندارد و تلقی کلاسیک از
علم مطلق صحیح نیست.

او می نویسد:

«من نتیجه می گیرم که این پرسش که آیا به لحاظ
منطقی امکان دارد شخصی عالم مطلق باشد و
همچنین انسان ها موجوداتی مختار باشند، مشکوک
است؛ لکن به لحاظ منطقی، به طور قطعی و مسلم

غیرممکن است که شخصی در عین برخورداری از
علم مطلق، مختار مطلق نیز باشد»
(Swinburne, 1993: 177).

۲-۳. ناسازگاری علم مطلق با گزاره های زمان مند

اشکال دیگر سویین برن به الهیات
کلاسیک در اعتقاد به علم مطلق خداوند،
این است که اگر علم مطلق به معنای
«دانستن تمام قضایای صادق در زمان t»
باشد، مستلزم ناسازگاری با گزاره های
زمان مند خواهد بود. گزاره های زمان مند
قضایایی هستند که صدق آن ها منوط به
زمان خاصی است و در زمان های دیگر
ارزش صدق خود را از دست می دهند.
به عبارتی دیگر، آن قضایا فقط در زمان
خاصی صادق و در سایر زمان ها، کاذب
هستند. اگر خداوند عالم مطلق، به معنای
«عالم به تمام قضایا» باشد، باید به صدق
این قضایا نیز آگاه باشد؛ لکن این قضایا
فقط در زمان خاصی صادقند. بنابراین به
لحاظ منطقی، امکان علم پیشین به آن ها
وجود ندارد. به نظر می رسد اصل این
اشکال متعلق به کرترمن است. کرترمن در
مقاله «تغییر ناپذیری و علم مطلق» به این
اشکال اشاره می کند و معتقد است اگر
شخصی بخواهد عالم مطلق باشد باید آن

مقدور خداوند است که زمانی که خداوند عالم است، تنها زمان موجود باشد؛ اما تالی استدلال باطل است، زیرا فرض مسأله این است که سایر زمان‌ها نیز وجود دارند. بنابراین مقدم نیز باطل است؛ یعنی خداوند، به تلقی کلاسیک، نمی‌تواند عالم مطلق باشد.

می‌توان استدلال فوق را به نحو ذیل صورت‌بندی کرد:

اگر خداوند، به نحوی که در الهیات کلاسیک گفته می‌شود، عالم مطلق باشد، باید همواره نسبت به قضایایی که ارزش صدق آن‌ها محدود به زمان خاصی است، علم داشته باشد؛ لکن تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است.

۴-۲. در دسترس نبودن گزاره‌های ناظر به شخص اول برای اشخاص دیگر حتی خداوند

اشکال دیگر سویین برن از این قرار است: هر یک از ما زمانی به نحو خاصی، فردگونه و به شیوه خاص خود می‌اندیشیم. ما به جهان متفرد هیچ‌کس دسترسی نداریم. گزاره‌های خاصی وجود دارند که بنا به دلایل منطقی تنها به واسطه اشخاص خاصی یا در زمان‌های خاصی دانسته می‌شود. امکان معرفت پیشین برای هیچ‌کس حتی خدا به این دسته از

زمان، تنها زمان موجود باشد، اما فرض موجود، خلاف این است و ما با زمان‌های متعددی مواجهیم (Kretzmann, 1966: 421). سویین -

برن در توضیح این اشکال، مثال کرترمن را ذکر می‌کند: زمانی که گفته می‌شود «اکنون دوم اکتبر است»، این قضیه فقط در روز دوم اکتبر صادق است و در سایر زمان‌ها کاذب است. نباید قضیه فوق را با قضیه «دوم اکتبر، دوم اکتبر است» خلط کنیم؛ چرا که قضیه اخیر - که یک همان‌گویی (توتولوژی) است - همواره صادق است و می‌توان از صدق آن در هر زمانی سخن گفت؛ لکن قضیه نخست صرفاً تحلیلی نیست و در همه زمان‌ها صادق نیست (Swinburne, 1993: 168). بنابراین اگر خداوند علم پیشین به تمام قضایا دارد، آن‌گاه او باید علم پیشین به قضیه «اکنون دوم اکتبر است» داشته باشد، اما این قضیه فقط و فقط در زمان خود صادق است و به لحاظ منطقی امکان علم به آن وجود ندارد.

اگر خداوند بنا به تلقی کلاسیک، عالم مطلق باشد، آن‌گاه لازم می‌آید خداوند به تمام گزاره‌های زمان‌مند، به‌طور صادق، عالم باشد. این امر در صورتی

گزاره‌های شخصی وجود ندارد (Swinburne, 1993: 170-171).

سویین‌برن در این استدلال، متأثر از کرترزن است. کرترزن مدعی است «هر شخص، قضایای خاصی را می‌داند که هیچ شخص دیگری نمی‌تواند به آن‌ها علم داشته باشد» (Kretzmann, 1966: 421).

در واقع این سخن کرترزن مبتنی بر این ادعا است که تبیین و اظهار برخی از قضایا، مبتنی بر ضمیر اول شخص «من» است و نمی‌تواند بدون این ضمیر بیان شود. به عبارت دیگر، حقایقی وجود دارند که فقط به عنوان قضایای اول شخص، بیان می‌شوند؛ اما منطقاً غیرممکن است که برای فرد دیگری به همان نحو دانسته شود (Mavrodes, 2010: 252)؛ در واقع، قضایایی هستند که علم به آن قضایا فقط برای شخص حاصل می‌شود؛ حتی اگر دیگری هم بتواند به آن قضایایی که متعلق به شخص خاصی است آگاهی داشته باشد، این آگاهی همان علم و معرفت شخص خاص نیست.

صورت بندی این استدلال چنین است: فرض بر آن است که قضایای خاصی هستند که تنها به واسطه اشخاص خاصی دانسته می‌شوند و دسترسی به آن‌ها

در حیطه سایر اشخاص نیست. حتی اگر کسی بگوید: من می‌دانم که شخص «الف»، «ب» را می‌داند، این حقیقت که شخص الف، می‌تواند آن‌چه را که شخص ب می‌داند، توصیف کند، مستلزم آن نیست که بتواند همان علم شخص ب را داشته باشد.

۱) اگر خداوند بنا به تلقی کلاسیک، عالم مطلق باشد، آن گاه لازم می‌آید خداوند به صادق بودن گزاره‌های شخص اولی آگاه باشد؛ این امر در صورتی مقدور خداوند است که او تنها شخص موجود باشد.

۲) خداوند تنها شخص موجود در هستی نیست؛ زیرا فرض بر وجود سایر اشخاص است (رفع تالی).

۳) بنابراین مقدم نیز باطل است؛ یعنی خداوند، به تلقی کلاسیک، نمی‌تواند عالم مطلق باشد.

لذا سویین‌برن معتقد است:

«به منظور ارائه تبیینی منسجم از علم مطلق، باید علم را در یک معنای محدودتری نسبت به عالم بودن به همه قضایای صادق درک کنیم. بیایید بگوییم که موجودی عالم مطلق است؛ اگر او در هر زمان، همه قضایای صادقی را که به لحاظ منطقی ممکن است، واجد باشد ... و به نظر من، آن‌چه خداواران با گفتن «خدا همه چیز را می‌داند»، قائل می‌شدند قبل از ایجاد چنین مسائل منطقی مطرح شده است؛ اما از

برنامه‌های خداوند، به‌خاطر رفتار انسان‌ها تغییر کند؛ به‌عنوان مثال، در کتاب یونس^۳ بیان شده است که چگونه خداوند قوم نینوا را به‌خاطر توبه‌ای که کردند، مورد عفو قرار داد. لذا سویین برن می‌گوید: «اما اگر خداوند، تصمیمش تغییر می‌کند او نمی‌تواند علم پیشین از کنش‌های آینده خود داشته باشد، بنابراین علم خداوند نمی‌تواند نامحدود باشد» (Swinburne, 1993: 182).

همچنین سویین برن معتقد است که در عهد عتیق در کنار سخنان و وعده‌های مطلق، سخنانی مشروط بیان شده است؛ اگر انسان‌ها چنین و چنان کنند، خداوند چنان و چنین خواهد کرد. اگر خداوند تقریباً می‌دانست که انسان‌ها چگونه عمل می‌کنند، نیازی به این سخنان مشروط نبود. به‌عنوان مثال، به ارمیای نبی گفته می‌شود که او اعلامیه‌ای در خانه خدا برای قوم یهودا قرار دهد و به مردم بگوید اگر آنان

و اسرائیل را یاد کن که از برای ایشان به ذات خود سوگند یاد کردی و آنان را گفتی: اعقاب شما را پرشمار چون اختران آسمان گردانم ... و یهوه از بدی کردن با قوم خود که ایشان را به آن تهدید کرده بود، صرف نظر کرد» (عهد عتیق، خروج: ۳۲، آیات ۱۴-۱۱).

3. The Book of Jonah.

زمانی که این مسائل پیش آمده است، پیشنهاد من این است: اقدامی که آکوئیناس جهت تبیین دقیق‌تر از قدرت مطلق انجام داد، یک خداپاور نیز جهت ارائه تبیینی دقیق‌تر از علم مطلق، باید آن کار را انجام دهد. نظر من این است که در معنایی محدودشده، به‌طور منسجم می‌توان فرض کرد شخصی عالم مطلق وجود داشته باشد» (Swinburne, 1993: 172).

۲-۵. تعارض با متن مقدس

استدلال دیگر سویین برن بر نقد برداشت کلاسیک از علم مطلق پیشین خدا، استناد به آیات کتاب مقدس است. وی می‌گوید در متن مقدس، به‌ویژه عهد عتیق، خداوند برنامه‌های خاصی برای انسان‌ها دارد و با واسطه‌هایی برنامه‌هایش را تغییر می‌دهد؛ به‌عنوان مثال، وساطت حضرت ابراهیم برای قوم سدوم در سفر پیدایش^۱ (عهد عتیق، پیدایش: باب ۱۸، آیات ۲۲-۳۳)، یا وساطت حضرت موسی برای بنی اسرائیل در سفر خروج^۲ (عهد عتیق، خروج: ۳۲، آیات ۱۴-۱۱)، یا اینکه ممکن است

۱. ابراهیم گفت: «باشد که خداوند من خشمگین نگردد تا از برای آخرین بار سخن گویم، شاید ده تن از ایشان یافت شود» و او پاسخ گفت: «به سبب ده تن، ویران نخواهم ساخت» (عهد عتیق، پیدایش: ۱۸، آیه ۳۲).

۲. «موسی کوشید تا یهوه، خدای خویش را آرام سازد و گفت: ... بندگان خویش ابراهیم و اسحاق

به راه شرارت آمیز خود ادامه دهند، پروردگار اورشلیم و معبد را ویران می‌سازد. تفسیر طبیعی این عبارت آن است که خداوند نمی‌داند مردم توبه خواهند کرد یا خیر؟

سویین برن معتقد است اگرچه عهد جدید برخلاف عهد عتیق، در باب علم پیشین خداوند سخن می‌گوید، لکن به نظر نمی‌رسد که در عهد جدید نیز علم مطلق مراد شده باشد. انسان‌ها می‌توانند بر برنامه‌های خداوند فائق آیند. وی می‌نویسد: «خداوند در واقع یک کتاب زندگی دارد که برنامه‌هایش نوشته شده‌اند، اما محتوای کتابش می‌تواند در ازای تغییر رفتار انسان‌ها تغییر کند» (Swinburne, 1993: 183).

صورت‌بندی استدلال متن مقدس چنین است: در متن مقدس عبارات متعددی مشاهده می‌شود که ناظر بر این است که تصمیم خداوند با توجه به رفتار انسان‌ها تغییر می‌کند.

- (۱) اگر خداوند واجد علم مطلق در تلقی کلاسیک باشد، آن‌گاه باید رفتار انسان‌ها را نیز می‌دانست و تصمیم خود را منوط به رفتار انسان‌ها نمی‌کرد.
- (۲) لکن تصمیم خداوند منوط به رفتار انسان‌ها شده است (رفع تالی).

(۳) پس تلقی کلاسیک از علم خداوند، صحیح نیست.

۳. قرائت سویین برن از علم مطلق

سویین برن با توجه به استدلال‌های فوق از تلقی کلاسیک علم مطلق به معنای «علم نامحدود» گذر کرده و سعی می‌کند تعبیری منسجم، تعدیل یافته و محدود ارائه دهد. وی می‌نویسد:

«دقیقاً همان‌گونه که قدرت مطلق، باید به انجام آن‌چه منطقاً ممکن است، تعلق گیرد، علم مطلق نیز باید به‌عنوان علم به آن‌چه منطقاً ممکن است دانسته شود، تعلق گیرد ... بنابراین من در نهایت، تعریف ذیل از عالم مطلق را پیشنهاد می‌کنم. شخص P در زمان t عالم مطلق است؛ اگر و تنها اگر او هر قضیه صادق را درباره t یا هر زمان متقدمی بداند و همچنین هر قضیه صادقی درباره زمانی متأخر از t را بداند که به ضرورت منطقی صادقند یا او دلیل مهمی جهت صدقشان دارد که به لحاظ منطقی ممکن است او آن [دلیل] را پذیرفته باشد» (Swinburne, 1993: 180-181).

با توجه به تعریف فوق از علم مطلق، به عقیده سویین برن، امور ذیل از حیطه علم خداوند خارج هستند:

- (۱) قضایای ناظر به شخص اول
- (۲) قضایای زمان‌مند که صدق آن‌ها منوط به زمان خاصی هستند.
- (۳) قضایایی که حاکی از کنش‌های اختیاری آینده انسان‌هاست.

۴) قضایایی که حاکی از کنش‌های اختیاری خداوند است.

البته سویین برن با وجود این که کنش‌های اختیاری انسان‌ها را از حیطه علم خدا خارج می‌کند، معتقد است چون اختیار انسان همواره با محدودیت‌هایی مواجه است و خداوند از این محدودیت‌ها آگاه است، لذا پیش‌بینی آن‌ها برای خدا ممکن است.

«... اختیار انسان موضوع این محدودیت‌هاست و این محدودیت‌ها پیش‌بینی اغلب کنش‌های انسانی را برای ما ساده می‌کند و همچنین، برای خداوند پیش‌بینی تقریباً تمام کنش‌های انسانی را میسر می‌سازد» (Swinburne, 1993: 181).

همچنین او می‌نویسد خداوند با اعطای اختیار به انسان‌ها و دیگر موجودات، علم خود را به آنچه آن‌ها انجام خواهند داد، محدود کرده است (Swinburne, 1993: 181).

«به نظر می‌رسد معنای تعدیل‌یافته‌ای که از علم مطلق ترسیم کردم، برای ادعای خداوند کفایت می‌کند؛ زیرا اگر علم شخصی به‌خاطر آنچه او هنوز تصمیم نگرفته یا اگر به‌منظور این که به برخی مخلوقات خود اجازه دهد تا سرنوشتشان را خودشان تعیین کنند، محدود شده باشد، از ارزش پرسش او نمی‌کاهد. محدودیت اخیر، محدودیتی است که او می‌تواند در هر آنی با بازستاندن اختیار از انسان‌ها متوقف گرداند» (Swinburne, 1993: 183).

بنابراین سویین برن معتقد است که جهت تلائم این آموزه از جهت درونی و از جهت بیرونی (قیاس با دیگر اوصاف خداوند و آموزه‌های خداباوری کلاسیک)، باید علم مطلق در معنایی تعدیل یافته لحاظ شود. وی بر این نظر است که اگرچه از نگاه او علم خداوند محدود است؛ لکن این علم محدود، از عظمت او نمی‌کاهد؛ چرا که این محدودیت یا به خاطر اقتضای قواعد منطقی است (مانند گزاره‌های ناظر بر شخص اول و گزاره‌های زمان‌مند)، یا خداوند خود، علم خود را به‌خاطر انتخاب اعطای اختیار به برخی مخلوقات محدود ساخته است یا به خاطر برنامه‌هایی است که هنوز خداوند تصمیم نگرفته است.

در نهایت، سویین برن برای خداباورانی که از رویکرد وی (علم مطلق تعدیل یافته خداوند) خرسند نیستند، جهت تبیینی منسجم از علم مطلق خداوند، نگاه تمثیلی را به این مسأله پیشنهاد می‌دهد:

«و اگر یک خداباور با این تلقی که من ترسیم کردم که خداوند در معنایی تعدیل یافته، عالم مطلق است، اقناع نشد، جهت اجتناب از ناسازگاری آشکار میان علم خداوند و اختیار باید قائل به این امر شود که خداوند در روش تمثیلی عالم مطلق است؛ بدین نحو که این اصطلاح علم مطلق، در کلمات متعارف و با معنای متعارف نمی‌تواند درک شود. به‌عنوان مثال،

نشدن ما شود.

۴-۲. اشکال ناسازگاری علم و اختیار مطلق خدا

این اشکال سویین برن ناشی از تفکیک صفات خدا از یکدیگر است؛ به این معنا که او چون علم خدا را با اختیار او دو امر مجزا دانسته است، با این مشکل مواجه شده که در صورت علم پیشین خدا به اعمال و انتخاب‌های خود، او دیگر فاعل مختار نخواهد بود؛ ولی می‌توان گفت اوصاف حقیقی خدا همگی در مقام واقع عین هم و عین ذات او هستند. بنابراین علم و قدرت خداوند از حیث مصداق، عین هم هستند و فعل خدا از طریق همان علم، فیضان می‌یابد و این ایجاد و افاضه نیز مطابق ذات و رضایت او ست و تحت جبر و تأثیر کسی هم نیست و این به معنای مختار بودن اوست. پس چنین نیست که بین صفات خداوند، ترتیبی همچون علم، اختیار، شوق و اراده و در نتیجه، تأثیر و تأثر و تقدم و تأخری در میان باشد.

سویین برن در تعریف اختیار، موضع واحدی را اتخاذ نمی‌کند. گاهی آن را به گونه‌ای تعریف می‌کند که هیچ عاملی جز خود فاعل مسبب انتخابش نباشد، یعنی هیچ‌یک از انتخاب‌های او با هیچ عاملی از قوانین طبیعی و وضعی از جهان یا فاکتور

خدا باور می‌تواند قائل شود که موجود عالم مطلق کسی است که هر چیزی را می‌داند؛ اما آن «می‌داند» قواعد نحوی و معنایی آسان‌تری برای کاربرد نسبت به کاربرد متعارف دارد» (Swinburne, 1993: 183).

۴. بررسی نظریه علم تعدیل یافته سویین برن

۴-۱. اشکال ناسازگاری علم پیشین خدا و اختیار انسان

در باب اشکال اول سویین برن می‌توان گفت که علم پیشین خدا به فعل اختیاری انسان با وصف اختیار تعلق دارد؛ به این معنا که خداوند از ازل می‌داند فاعل S در زمان t چه عملی را به اختیار خود انجام خواهد داد؛ لذا ما هر انتخابی داشته باشیم، مطابق با علم خدا خواهد بود و این موجب سلب اختیار از فاعل نمی‌شود؛ زیرا آن‌چه باعث سلب اختیار است، تعلق مستقیم و بی‌واسطه اراده خدا (نه علم او) به انجام فعلی توسط فاعل است. خداوند از ازل بر اعمال ما عالم است. بنابراین، انتخاب‌های ما باورهای خداوند را در معرض خطر کذب قرار نمی‌دهد؛ زیرا ما هر انتخابی بکنیم، مطابق علم ازلی خدا خواهد بود. همچنین، رابطه‌ای که میان باورهای خدا و کنش‌های ما برقرار است، صرفاً رابطه علمی است، نه ارادی که موجب مختار

روز دوم اکتبر فلان کار را انجام خواهید داد. اما اگر مقصود وی از این اشکال، این باشد که علم به گزاره «امروز دوم اکتبر است» مستلزم زمان‌مندی خدا خواهد بود، این اشکالی عام و کلی است و به نظر می‌رسد اشکالی درست است. علم به امر زمان‌مند، با وصف زمان‌مندی، بدون زمان‌مند شدن عالم به آن ممکن نیست. مثل اینکه علم به مزه شیرینی بدون چشیدن شیرینی ممکن نیست. علم کلی به اینکه مزه چیست یا شیرینی چیست، جای مزه خاص شیرینی یک شخص خاص از پرتقال بم را نمی‌گیرد.

برای برون‌رفت از این چالش، شاید بتوان از رویکرد نش^۱، استاد فلسفه آمریکایی بهره گرفت. نش معتقد است برای حل این مشکل که برخی قضایا ارزش صدقشان تغییر می‌کند و لذا این قبیل قضایا به لحاظ منطقی نمی‌توانند متعلق معرفت خداوند به نحو پیشین قرار بگیرند، باید میان جمله، قضیه و وضع امور تمایز قائل شد (Nash, 1983: 68). او در تبیین جمله، قضیه و وضع امور، می‌نویسد: به ترکیب تعدادی از کلمات در زبان خاص، جمله می‌گویند؛ به عنوان

دیگری متأثر نشود (Swinburne, 1993: 149)؛ گاهی نیز مانند این اشکال، باور صادق موجه را نیز مانع اختیار او برمی‌شمرد. همچنین در پرتو تحلیل و موشکافی فلسفی می‌توان گفت که اساساً در الهیات سنتی و تفسیر رایج، معرفت حصولی و مفهومی و مرکب (باور صادق موجه) به حریم ذات او راهی ندارد و همه این‌ها مستلزم ترکیب و تالی‌های باطل فراوانی است.

۳-۴. اشکال ناسازگاری علم مطلق با گزاره‌های زمان‌مند

در مورد اشکال سویین برن درباره قضایای زمان‌مند نیز می‌توان گفت اگر منظور وی از علم به گزاره زمان‌مند «امروز دوم اکتبر است»، این باشد که خداوند از ازل به اینکه این گزاره توسط شخص S بیان شده است، علم دارد، مشکلی در باب صدق پیش نخواهد آمد؛ زیرا خداوند از ازل علم دارد که من در روز دوم اکتبر خواهم گفت: «امروز دوم اکتبر است». در واقع، علم خداوند به فعل گفتاری من تعلق می‌گیرد نه به محتوای زمان‌مند گزاره. مثل این که کسی بگوید من می‌دانم شما در

1. Ronald Nash.

مثال، «جان، همسر مری است» و «مری، همسر جان است» دو جمله متفاوتند (Nash, 1983: 68). قضیه، اصطلاح فنی است که گاهی فیلسوفان به معنای چیزی به کار می‌برند که در قالب چند جمله مترادف یا ترجمه‌هایی از آن به زبان‌های مختلف قابل بیان است. قضایا، اوضاع اموری غیر زبانی دانسته می‌شود که می‌توان آن‌ها را با کمک جملات به بیان آورد یا بدون استفاده از هیچ جمله‌ای صرفاً در ذهن احضار کرد. قضایایی وجود دارند که قطع نظر از این که انسانی در عالم وجود داشته باشد یا نه، یا صادقند یا کاذب (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

نش با توجه به تمایز میان جملات و قضایا که مطرح شد، معتقد است قضایا و وضع امور، به عنوان هویت‌های همیشگی (فرازمانی) تلقی می‌شوند و ارزش صدق این دو تغییر نمی‌کند. اگر P یک قضیه است، بنابراین، همواره موجود بوده است، چه همواره صادق بوده باشد یا کاذب (Nash, 1983: 69). ممکن است به نظر برسد این ادعا که قضایا هویت‌های ثابتی هستند که همواره یا صادقند یا کاذب، با قضایایی که شامل ارجاع به زمان هستند در تناقض باشد. برای مثال، قضیه

«نش اکنون در حال تایپ کردن است» را ملاحظه کنید. به نظر می‌رسد صدق این قضیه متعلق به همان لحظه وقوع عمل تایپ کردن است و با برداشتن انگشتان از روی صفحه کلید و خاموش کردن دستگاه تایپ، ارزش صدق آن متوقف شود. بنابراین، این قضیه تحت شرایطی صادق و در اکثر شرایط کاذب است. در نتیجه، چگونه می‌توان این ادعا را پذیرفت که قضایا به طور همیشگی ثابت هستند و ارزش صدق یا کذبشان از بین نمی‌رود؟ نش در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: قضیه «نش اکنون تایپ می‌کند» باید به شکل «نش در ساعت ۱۰:۱۴ در ۱۲ آپریل ۱۹۸۰ در حال تایپ کردن است» بیان شود. عبارت دوم، وضع اموری است که می‌تواند در جملات مختلف بیان شود. آنچه ارزش صدقش تغییر می‌کند، جمله است؛ اما وضع امور و قضایا، ارزش صدقشان ثابت و همیشگی است (Nash, 1983: 70). با توجه به این سخنان نش می‌توان گفت سوبین‌برن دچار خلط میان قضیه و جمله شده است.

افزون بر آن کسی می‌تواند برای رهایی از اشکال فوق، تئوری دیگری مثل نظر ابن سینا را مطرح نماید که طبق آن،

دیگری به ما نزدیک تر است.

۴-۵. اشکال محدود ساختن علم خود

سویین برن در نظریه علم تعدیل یافته خود، در نهایت مدعی شد که خداوند علم خود به برخی از قضایا را محدود کرده است. گرچه عدم علم خدا به قضایای زمان مند و شخص اولی را می توان از طریق محدودیت متافیزیکی و هستی شناسانه تبیین کرد، ولی به نظر می رسد محدود کردن علم خدا به کنش های اختیاری انسان و خود، یک محدودیت ارادی باشد؛ یعنی خداوند تصمیم می گیرد به خاطر برخی مصالح که موجب حفظ اختیار انسان و خود است، از علم به این امور دست بکشد. این معنایی غیر از انسان وارگی خدا ندارد.

همچنین اشکال دیگری می توان علیه ادعای سویین برن طرح کرد؛ سویین برن مدعی است خداوند جهت حفظ اختیار بندگان و اختیار خود، علم خویش را محدود ساخته است و چون خودش این محدودیت را بر خود تحمیل کرده است، چیزی از عظمت خدا کاسته نمی شود؛ از طرف دیگر او خداوند را زمان مند در نظر می گیرد. اکنون به نظر می رسد این پرسش، پرسشی دقیق و درست باشد که پیرسیم:

خداوند به همه امور زمانی و گذرا، از طریق علل و صور ثابت آن ها علم داشته باشد نه این که درگیر امور زمانی باشد.

۴-۴. اشکال علم به گزاره های شخص اولی

کاستندا در مورد این اشکال چنین استدلال می کند که اگرچه ممکن است دو یا یک گوینده در موقعیت متفاوت، آنچه را که می دانند، در قالب کلمات مختلفی بیان نمایند، اما هیچ محذوری منطقی در این فرض که یک شخص بتواند در یک زمان، آنچه را که شخص دیگری، در زمان دیگری بدانند، وجود ندارد، عبارات مختلف می تواند ناظر بر یک آگاهی باشند. کاستندا معتقد است اگر X بداند که Y می داند که $7 = 5 + 2$ است، لازم می آید که X بداند که $7 = 5 + 2$ است (Kastaneda, 1967: 207-208).

افزون بر آن، با تکیه بر مبانی برخی فلسفه ها، مثل فلسفه سهروردی و ملاصدرا و همین طور با استناد به برخی از متون دینی، می توان گفت که خداوند به حکم احاطه و اشرافیت و تسلط وجودی، به ساحات درون آدمیان (ساحت نفس) نیز علم فراگیر دارد و صفحات انفسی آدمیان برای او مشهود و عیان است و او از هر کس

چه زمانی خداوند، علم خود را محدود ساخته است و این محدودیت را بر خود تحمیل کرده است؟ هر زمانی را که سوییبن برن در پاسخ، جهت این خود محدودگری اعلام کند، به نظر نمی‌رسد از پشتوانه عقلانی برخوردار باشد؛ چون هر زمانی را که سوییبن برن مشخص کند که خداوند در آن زمان، خودش را محدود کرده است، می‌توان پرسید آن زمان مدّ نظر چه ویژگی و رجحانی نسبت به دیگر زمان‌ها داشته که خداوند تصمیم گرفته در آن زمان، خودش را محدود کند؟ به نظر می‌رسد ترجیح بلامرّج است.

همچنین برخی می‌نویسند: «آیا قبل از این محدودیت، خداوند به همه چیز علم داشته است؟» (Fouts, 1993: 23). همچنین اگر خداوند قبل از زمان محدودگری، علمش مطلق بوده است، در این صورت چگونه علم داشتن تبدیل به علم نداشتن می‌گردد. مثلاً فرض کنید شما به مسأله‌ای علم دارید، دیگر نمی‌توان کاری کرد که علم شما از بین برود؛ حتی در موجودات مادی، فراموشی با نداشتن علم یکی نیست و در یک موجود مجرد، فراموشی معنایی ندارد.

۴-۶. ناسازگاری با برخی آیات مقدس

در استدلال سوییبن برن بر متن مقدس، از این که او با توجه به برخی عبارات متن مقدس به این نتیجه رسیده است علم خداوند شامل افعال آینده انسان‌ها نمی‌شود، می‌توان گفت در متن مقدس شواهدی نیز به نفع عالم مطلق بودن خداوند آورده شده است. با این عبارات باید چگونه برخورد کرد؟

۴-۷. مقبول نبودن پیش‌فرض اساسی سوییبن برن: مدل سرمدیت زمان‌مند

پیش‌فرض اساسی سوییبن برن در ارائه قرائت تعدیل یافته از علم مطلق، زمان‌مند انگاشتن خداوند است؛ در واقع او حیات خداوند را سرمدی، به معنایی که او ابتدا و انجامی ندارد، در نظر می‌گیرد اما فرازمان بودن خداوند را نمی‌پذیرد. از این رو در بسیاری از اشکالات زمان‌مند انگاشتن خداوند موجب می‌شود که اشکالاتی از جانب وی به تلقی کلاسیک مطرح شود. لکن زمان‌مند انگاشتن خداوند موجب تالی‌های فاسدی می‌شود.

نتیجه‌گیری

طبق نظر سوییبن برن، تلقی کلاسیک از علم مطلق، تلقی منسجم و سازگاری نیست. او تلاش کرد قرائتی تعدیل یافته از علم مطلق ارائه دهد. وی علم

خدا را با قدرت او مقایسه کرد و دریافت، همان گونه که قدرت در تلقی الهیات کلاسیک، محدود به امور، به لحاظ منطقی ممکن است، علم خدا نیز باید محدود به امور، منطقاً ممکن شود. در نهایت، او برای کسانی که قرائت تعدیل یافته را نمی پذیرند، نگاه تمثیلی به علم مطلق را پیشنهاد می کند. می توان گفت وی در این قرائت از علم مطلق در شیب لغزنده به سمت خدا باوران گشوده قرار می گیرد. با توجه به بررسی ها، می توان گفت دلیل اصلی سویین برن بر ناسازگاری علم مطلق خداوند، به خاطر پیش فرض هایی است که او در نظر داشته است. پیش فرض هایی مانند:

۱. انحصار معرفت در معرفت گزاره ای و غفلت از معرفت شهودی؛
۲. زمان مند انگاشتن خداوند؛

۳. شخص انگاری خداوند؛
 ۴. خلط میان قضیه و جمله؛
 ۵. تفکیک اوصاف خداوند و باور به عینیت نداشتن اوصاف خداوند.
- علاوه بر این، پیش فرض های نادرست او، نظریه علم تعدیل یافته سویین برن، گرفتار تالی های فاسدی نظیر: ناسازگاری با وصف خالقیت خداوند و ناسازگاری با برخی آیات کتب مقدس می شود. افزون بر این ها، سویین برن جهت فرار از اشکالات طرح شده، راهی را انتخاب کرد که به تصحیح و در واقع به تقلیل و محدودیت علم خدا منجر شد و سویین برن این عقب نشینی و تحدید علم خداوند را راه نجات و پیروزی قلمداد کرد؛ در حالی که خود این نظر، در پیشگاه مو شکافی - های عمیق فلسفی با پرسش های سهمگین مواجه است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/ر ساله: این مقاله برگرفته از رساله نگارنده اول با عنوان «مفهوم خدا و انسجام خدا باوری سنتی از منظر ملاصدرا و سویین برن» است.

منابع

- Byrone, John (2011). *Cain and Abel in Text and Tradition, Jewish and Christian Interpretations of the First sibling Rivalry*. Brill, Leiden, Boston.
- Dombrowski, Daniel A (2005). *A Platonic Philosophy of Religion, a Process Perspective*. State Univercity of New York Press, Albany.
- Griffin, David Ray (2004). *God, Power, Evil, a Process Theodicy*. Westminster John Knox Press. , Louisville, Kentuck
- Fouts, Avery (1993). "Divine Self-limitation in Swinburnes Doctrine of Omniscience". *Religious Studies*, Vol.29, No1, pp.21-26, DOI: 10.2307/20019587.
- Huges, Gerard (1995). *The Nature of God*, Routledge. London and NewYork.
- Kastaneda (1967). "Omniscience and Indexical Reference". *Journal of Philosophy*, 64, pp. 203-210.
- Kenny, Anthony (1969). *Aquinas, Modern Studies in Philosophy, a Collection of Critical Essays*. Macmillan and Co LTD, United Stattes of America.
- Kenny, (2010). *A New History of Western Philosophy*. Clarendon Press, Oxford. University Press, NewYork.
- Kretzmann, Normann (1966). "Omniscience and Immutability". *The Jornal of Philosophy*, Vol.63, No 14, pp. 402-421.
- Pike, Nelson (1965). "Omniscience and Voluntary
- عهد عتیق. (۱۳۹۴). کتاب‌های شریعت یا تورات، ج ۱. پیروز سیار، تهران: هرمس، چاپ دوم.
- آگوستین. (۱۳۹۳). شهر خدا، حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
- ارسطو. (۱۳۸۹). متافیزیک، محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- تالیا فرو. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم. انشاءالله رحمتی. تهران: پژوهش و نشر سهروردی.
- قلخانباز، فاطمه؛ کشفی، عبدالرسول؛ یزدانی، عباس. (۱۳۹۷). بررسی پاسخ خدا/باوری گشوده ویلیام هاسکر به مسئله تقدیرگرایی الهیاتی، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۳، صص ۱۹۷-۲۲۱.
- لاهیجی. عبدالرزاق. (۱۳۶۴). سرمایه ایمان. بی - جا: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- Aquinas (1981). *Summa Theologica*. Public Domain.
- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes, V. 1 & 2. Prinestone University Press.
- Boethius (2001). *The Consolation of Philosophy*. Joel C. Relihan, Hackett Publishing Company, Inc.

- Swinburne, Richard (1993). *The Coherence of Theism*. Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom
- Williamson, Ronald (1970). *Philosophy and the Epistle to the Hebrews*. Leiden, E. J. Brill.
- Zagzebeski, Linda (2010). "Foreknowledge And Human Freedom". In: Charles Taliaferro, Paul Droper, and Philip L. Quinn "eds", *A Companion To Philosophy Of Religion*, Blackwell Companions to Philosophy.
- Zagzebeski, Linda Trinkaus (1991). *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford University Press, New York.
- Action". *The Philosophical Review*, Vol. 74. No.1. pp. 27-46.
- Mavordes, George I (2010). "Omniscience". In Charles Taliaferro, Paul Droper, and Philip L. Quinn "eds", *A Companion To Philosophy Of Religion*, Blackwell Companions to Philosophy.
- Nash, Ronald H (1983). *The Concept of God, an Exploration of Contemporary Difficulties with the Attributes of God*. Zondervan Publishing House.
- Stump, E & Kretzmann, N. (1981). "Eternity". *The Journal of Philosophy*, Inc., Vol. 78, N.8, 429-458. DOI: 10.2307/2026047

A Comparative Study of Casual Relation of Mind and Body from the Perspectives of Mulla Sadra and John Foster

Hamid Reza Abdoli Mehrjardi ¹, Foroogh Sadat Rahimpour ²

Submitted: 2021/7/23 **Abstract** Explaining how the soul and body relate is one of the

Accepted: 2021/10/24

Keywords:

Mulla Sadra,
John Foster,
Mind, Soul,
Organic
Composition,
Corporal
Contingency.

issues that is raised after accepting the duality of the two. One type of relationship between the soul and the body is the acceptance of causality between the two and the impact between them. Mulla Sadra considers the body as the material cause of the soul and then refers to the interaction of the soul and the body, while Foster only deals with the second aspect. Foster, a follower of Cartesian dualism, offers a way for the problem of casual pairing and explains how a mind and a body are united. This problem of casual pairing of a specific soul to a specific body is eliminated in Sadra's philosophy with principles of corporal contingency and the unity of soul and body. According to Sadra, soul and body are two sides of the same being; Foster, however, introduces psychophysical arrangement for the unity of them. The way of this connection in Sadra's philosophy leads to a kind of unity that can better explain their interaction; but this will remain unanswered for Foster. Mulla Sadra explores the problem ontologically, and Foster offers an epistemological explanation. Examining the effectiveness of the solutions presented by the two scholars is one of the aims of this article.

DOI: 10.30470/phm.2021.529165.1979

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD student of Hikmat Mutaaliye of Isfahan University, h.r.abdoli@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan (Corresponding author) fr.rahimpour@ltr.ui.ac.ir.

Introduction: Dualism is a view in philosophical anthropology that considers man to have two different realms: physical and non-physical. One of the first questions facing the dualist is to analyze how the two different dimensions relate. Mulla Sadra has pursued this issue meticulously and tried to provide a new horizon with the new principles he presented in the transcendent wisdom (*Hikmat Mutaaliye*). This has been the case in Western philosophy since the time of Descartes. He believed that the nature of the soul is thought, and the nature of the body is dimension. But the problem is, how can these two completely different substances relate to each other? Philosophers after Descartes offered solutions to this problem, and the analysis of such interaction is still one of the problems of the philosophy of mind. The inability to explain this has led many philosophers deny dualism and try to explain

human actions solely on the basis of its physical dimension. This view is known as Materialism.

In contrast to materialism, John Foster, a contemporary philosopher and follower of Descartes, is among those who seek to explain the causal relationship and union of mind and body. Since Mulla Sadra and Foster have both accepted the duality of the soul and the body and made attempts to express the causal relationship as well as the union of the soul and the body, comparing the methods and arguments of these two philosophers on this subject can be useful. In this article, we intend to examine the following questions: First; what is the relationship between the soul and the body from the point of view of Mulla Sadra and Foster? And second, since the soul and the body interact with each other, what do Mulla Sadra and Foster consider to guarantee the union of a particular soul with a particular body?

Methodology: We review Mulla Sadra and John Foster's views in their works including books and essays, as well as works written by their commentators. Given the topic under study, a descriptive-analytical method was used in this article. Moreover, information was collected through library research.

Findings: Foster epistemologically explains the harmony and the casual pairing of a particular mind to a particular body. He recognizes the three systems of perception, behavior and belief for this functional appropriateness. His discussion is not ontological and does not mention what and how this connection exists. This is while Mulla Sadra ontologically proposes the discussion of corporal

contingency as a solution and expands it and ultimately achieves the unity of soul and body (organic composition). In other words, Foster answers the question, "How do we know this mind is united with that body?" And Mulla Sadra answers the question: "How this soul is united with that body?" For Mulla Sadra, the cause of the soul and the body is the existential cause; that is, the body is the material cause (partner of cause) for the soul, and the soul is emerged from the body; But for Foster, this is not the case. When Foster talks about the causality of mind and body, he only considers the relationship between affect and effect, which is the weakest type of causality for Mulla Sadra and is raised after the emerging of soul and body. Mulla Sadra has considered the causality of soul and body in two ways: one in terms of their origin and the other in terms of

the effect that the soul and the body have on each other after creation; yet Foster only covers the second part of the relationship.

Discussion and Conclusion:

A comparison of Mulla Sadra's psychological view and new dualistic positions in the field of philosophy of mind shows that Mulla Sadra's philosophical foundations are organized in such a way that they can be used directly and indirectly in solving some important philosophical problems and questions. It seems that the method of the two philosophers in explaining the issues related to the causal relationship and union of soul and body, is different in some cases. Foster legislates through analytical philosophy, but Mulla Sadra, who belongs to the Islamic logical and philosophical tradition, tries to use mere deduction and

rational reasoning in his arguments about the soul.

Another important consequence is that dualism, in the way followed by Foster, i.e., the Cartesian method, cannot solve the fundamental problems that are taken into account. The solution to this dilemma is to somehow equate these two inherently distinct essences and move on to Monoism. The unity of these two essences can solve the interaction of soul and body. The soul and the body are two essences that, although inherently distinct, they are externally one thing.

References:

- Akbari, Reza (1376 AH) '*Rabite e nafs va badan nazd e filsoofan pas de karti*', (The Relationship between the Soul and the Body in Cartesian Philosophers), Hauze and Daneshgah Quarterly, Volume 11-12, page 1-14 [In Persian].
- Foster, John. (1979). '*In Self-Defense*', In G. F. Macdonald,

- London: Macmillan Education UK, pp. 161-185.
- ----- (1991). *The Immaterial Self: A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London & New York: Routledge.
 - ----- (2007) *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*, New York: Oxford University Press.
 - ----- (2008) *A World for Us: The Case for Phenomenalistic Idealism*, Oxford & New York: Oxford University Press.
 - Haeri Yazdi, Mahdi (1380 AH) *Safar Nafs (taqirrat Dr. Mahdi Haeri Yazdi)*, Edited by Abdollah Nasri, Tehran: Naqsh Jahan [In Persian].
 - Hasanzade Amoli, Hasan (1362 AH) *Doroos Marefat Nafs*, Tehran: Markaz Intesharat Elmi va Farhangi [In Arabic].
 - Hume, David (1965) *A Treatise of Human Nature*, Great Britain: Oxford University Press
 - Maslin, Keith (1391 AH) *Daramadi be Falsafe Zehn (An Introduction to the Philosophy of Mind)* Translated by Mahdi Zakeri, Qom: Pajooheshgah olume wa Farhan e Islami [In Persian].
 - Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (1354 AH) *Al Mabda wa al Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Seyyed Jalal ul Din Ashtiyani, Tehran: Anjoman Hikmat wa Falsafe Iran [In Arabic].
 - ----- (1360 AH) *Al-Shavahid Al-Robubiye fi al-Manahij al-Solukiye*, Edited by Seyyed Jalal ul Din Ashtiyani, Tehran: Markaz Nashr e Daneshgahi [In Arabic].
 - ----- (1981) *al Hikmat al Motaaliye fi al-asfar al-Aqliye al-arbae*, Beyrouth : Dar Ehya al-Torath [In Arabic].
 - ----- (1361 AH) *Al-Arshiye*, Edited by Gholamhusein Ahani, Tehran: Intesharat Moala [In Arabic].
 - ----- (1387 AH) *Risale fi Ittehad el Aaqil va al Maaqool*, Edited by Boyook Alizade, Tehran: Intesharat Bonyad Hikmat Sadra [In Arabic].
 - Sanepoor, Maryam (1398 AH), 'Hal Moazal Doganegi Jesm/Zehn dar Modernite, ba Porsesh az Vahdat Vojoood Sadrayi', do faslname elmi pazhooheshi Hikmat Moaser, 10th year, No. 2, pp. 199-216, [In Persian].
 - Shariati, Fahime & Yaser Khoshnevis (1399) 'Barrasi Tatbiqi Nazariye Doganeengari Nokhaste (Husker) va Hodus Jesmani Nafs (Sadr ul Motaallehin) dar Nahveye

- Taalloq ya Takavvon Nafs*,
Dofaslname Elmi Tammolat
Falsafi Daneshgah Zanjan, No.
24, pp. 289-313 [In Persian].
- Zakeri, Mahdi (1389 AH) '*Elliyat
Zehni*', Faslname Naqd va Nazar,
No. 58, pp. 55-88 [In Persian].

بررسی تطبیقی رابطه علی نفس و بدن از نگاه ملاصدرا و فاستر

حمیدرضا عبدلی مهرجردی^۱، فروغ السادات رحیم‌پور^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۵/۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۸/۲۰

واژگان کلیدی:

ملاصدرا، جان

فاستر، ذهن،

نفس، ترکیب

اتحادی،

جسمانیه -

الحدوث.

چکیده: تبیین چگونگی ارتباط نفس و بدن از بحث‌هایی است که پس از پذیرش دوگانگی آن دو مطرح می‌شود. یکی از انواع ارتباط بین نفس و بدن، پذیرش علیت بین آن دو و تأثیر و تأثر بین آنهاست. ملاصدرا بدن را علت مادی نفس می‌داند و پس از آن به اثرگذاری متقابل نفس و بدن اشاره می‌کند؛ در حالی که فاستر فقط به جهت دوم می‌پردازد. فاستر، از حامیان دوگانه‌انگاری دکارتی، راهی برای مشکل اختصاص علی ارائه می‌دهد و وحدت ذهن و بدن را تبیین می‌کند. مشکل اختصاص علی یک نفس خاص به بدن خاص، در فلسفه ملاصدرا با مبانی جسمانیه‌الحدوث و وحدت نفس و بدن، منتفی می‌شود. از نگاه ملاصدرا، نفس و بدن، دو روی یک وجود واحدند؛ اما فاستر آرایش‌های نفسانی را ضامن اتحاد آنها می‌داند. نحوه این ارتباط در فلسفه ملاصدرا به نوعی یگانگی می‌رسد که بهتر می‌تواند تأثیر و تأثر متقابل آن دو را توضیح دهد؛ اما این مسأله همچنان برای فاستر، بی‌پاسخ خواهد ماند. ملاصدرا مسأله را به صورت وجودشناسانه می‌کاود و فاستر به تبیین معرفت‌شناختی اکتفا می‌کند. از اهداف مقاله پیش رو، بررسی میزان کارآمدی راه کارهای ارائه‌شده از سوی این دو فیلسوف است.

DOI: 10.30470/phm.2021.529165.1979

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان ، h.r.abdoli@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) ، fr.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

دو گانه‌انگاری، دیدگاهی در انسان‌شناسی فلسفی است که انسان را دارای دو ساحت متفاوت قلمداد می‌کند و در مقابل ساحت فیزیکی، برای او بُعد غیرفیزیکی در نظر می‌گیرد. از نخستین پرسش‌های پیش روی دو گانه‌انگار، تحلیل چگونگی ارتباط این دو بُعد است. رد پای این بحث را می‌توان در آثار افلاطون و ارسطو مشاهده کرد. در فلسفه اسلامی، تبیین چگونگی ارتباط بدن (فیزیکی) و نفس (غیرفیزیکی) در مباحث علم‌النفس مطرح شده است. فارابی در آثار خود به آن توجه داشته و ابن‌سینا در طبیعیات خود، به دقت ابعاد این مسأله را می‌کاود. ملاصدرا نیز این مسأله را به جد دنبال کرده و تلاش کرده با مبانی جدیدی که در حکمت متعالیه ارائه کرده، افق جدیدی برای نگاه به رابطه نفس و بدن در اختیار مخاطب قرار دهد.

این موضوع در فلسفه غرب، از زمان دکارت (Descartes) قوت می‌گیرد. او معتقد بود ذات نفس، تفکر و ذات بدن، امتداد است. به اعتقاد دکارت، هر کسی احساس می‌کند که شخص واحدی است

که هم بدن دارد و هم تفکر، و این دو طبیعتاً چنان به یکدیگر مرتبطند که تفکر می‌تواند بدن را حرکت دهد و اموری را که برای آن رخ می‌دهد، احساس کند؛ اما مشکل اینجاست که این دو جوهر کاملاً متفاوت چگونه می‌توانند با همدیگر ارتباط داشته باشند؟ فیلسوفان بعد از دکارت راه‌حلهایی برای این مسأله ارائه کردند و هنوز تحلیل چنین تعاملی، یکی از معضلات فلسفه ذهن است. ناتوانی در تبیین همین موضوع باعث شد بسیاری از فلاسفه، دو گانه‌انگاری را انکار کرده و فقط وجود بدن را بپذیرند و بکوشند عملکردهای انسان را تنها بر اساس بُعد فیزیکی او توضیح دهند. این دیدگاه به مادی‌گرایی (Materialism) مشهور است.

در مقابل ماتریالیسم، جان فاستر (John Foster)، فیلسوف ذهن معاصر و از پیروان دکارت، از جمله کسانی است که می‌کوشد نحوه ارتباط علی و اتحاد ذهن^۱ و بدن را تبیین کند. از آن جا که ملاصدرا و فاستر، هر دو، ثنویت نفس و بدن را پذیرفته‌اند و تلاش‌هایی برای بیان

داشت؛ اما در مباحث جدید، بیشتر از واژه ذهن استفاده می‌شود (اکبری، ۱۳۷۶: ۱).

۱. در اندیشه فلاسفه یونانی و اندیشمندان قرن هفدهم، در مقابل بدن، بیشتر واژه نفس کاربرد

چگونگی رابطه علی و نیز رابطه اتحادی نفس و بدن کرده‌اند، مقایسه روش و استدلال‌های این دو فیلسوف در این موضوع می‌تواند کارآمد باشد. در این مقاله در نظر داریم به بررسی این دو پرسش پردازیم: یک، رابطه علی نفس و بدن از نگاه ملاصدرا و فاستر چگونه است؟ دوم، از آن‌جا که نفس و بدن بر هم تأثیر متقابل دارند، ملاصدرا و فاستر چه چیزی را ضامن اتحاد یک نفس خاص با بدن خاص می‌دانند؟

۱. رابطه علی نفس و بدن

آن‌چه در این بحث اهمیت دارد بررسی انواع تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر است که آن را علیت ذهنی می‌نامند (ذاکری، ۱۳۸۹: ۵۶؛ مسلین، ۱۳۹۱: ۲۶۸-۲۷۰). هر کسی یک رابطه علی بین نفس/ذهن و بدن خود درک می‌کند. از طرف دیگر فلاسفه دوگانه‌انگار، نفس/ذهن را جوهری مجرد می‌دانند. پرسش اصلی این است که رابطه یک امر مجرد با امر مادی را چگونه باید توضیح داد؟

برای درک مفهوم رابطه علی از نگاه ملاصدرا و فاستر، لازم است معنایی که هر

کدام از علیت اراده می‌کنند، بیان کنیم. از نگاه ملاصدرا علت، چیزی است که از وجودش، وجود چیز دیگر و از عدمش عدم آن چیز حاصل شود. همچنین می‌توان گفت علت، چیزی است که وجود شیء متوقف بر آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۷). ملاصدرا رابطه علی نفس و بدن را در ضمن بحث تعلق نفس و بدن مطرح کرده است. از نگاه ملاصدرا تعلق، حکایت از نیاز یک شیء به شیء دیگر است که می‌تواند به شکل‌های مختلفی محقق شود، از جمله:

۱. تعلق یک شیء به شیء دیگر از حیث وجود و تشخیص، هم در حدوث و هم در بقا؛ این رابطه نیازمندی در تشخیص وجودی است؛ به گونه‌ای که شیء هم در حدوثش و هم در بقای خود، به شیء دیگری نیازمند است. این نحو از تعلق، همان تعلق صورت به ماده است. صورت برای محقق شدن و نیز تا زمان بقای آن، به ماده‌ای نیازمند است.

۲. تعلق یک شیء به شیء دیگر از حیث وجود و تشخیص، تنها در حدوث (نه بقاء)؛ این نوع وابستگی محل بحث ملاصدرا در رابطه نفس و بدن است. او معتقد است در این نوع تعلق، یک طرف

برای حدوثش به دیگری نیازمند است؛ اما در بقاء نیازی به متعلق به ندارد و می‌تواند به طور مستقل تداوم یابد. نفس در مرحله پیدایشش، به واسطه و با نیاز به بدن، محقق می‌شود و از این جهت مانند تعلق صورت به ماده است. البته نیاز نفس به بدن، به یک ماده مبهم الوجود است نه ماده‌ای معین؛ ماده‌ای که همواره تبدیل و تغییر می‌یابد و دچار کاهش و افزایش می‌شود؛ اما نفس ناطقه آن، وحدت و تشخص دارد و پابرجاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۵-۳۲۷). این موضع ملاصدرا مبتنی بر اصل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس است.

۳. تعلق یک شیء به شیء دیگر جهت استکمال و اکتساب فضیلت، نه به جهت اصل وجود: ملاصدرا این تعلق را ضعیف‌ترین تعلق می‌داند. این نوع وابستگی زمانی است که دو جوهر داشته باشیم که هر کدام حدوثاً و بقائاً مستقل از هم باشند و فقط برای اکتساب فضایل و کمالات در کنار هم قرار گرفته باشند تا نفس بتواند با استفاده از قوای بدنی به رشد و توسعه وجودی برسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۷).

ملاصدرا رابطه علی نفس و بدن را به دو شکل ارائه می‌کند: نخست مربوط به پیدایش نفس از بدن است که او بدن را علت مادی نفس می‌داند؛ دوم مربوط به رابطه نفس و بدن بعد پیدایش آن دو است. این در حالی است که فاستر در تبیین رابطه علی ذهن و بدن، وجود ذهن و بدن را مفروض می‌گیرد. او در این بحث، نخست معنای علیت را مد نظر قرار داده و سپس دیدگاه انتقادی خویش را مطرح می‌کند. تعریفی که محل بحث فاستر از علیت است، تعریفی است که به اعتقاد دیوید هیوم (David Hume)، تعریف رایج علیت محسوب می‌شود. از نگاه هیوم، آن چه مردم از علیت اراده می‌کنند، سه مؤلفه دارد^۱:

۱. مجاورت و هم-پهلویی (contiguity): علت و معلول باید پهلوی هم باشند و اگر دو شیء در فاصله بسیار زیاد از هم باشند، نمی‌توانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند؛ برای مثال، اگر من سرم را در یک شهر بخارام، ممکن نیست در شهر دیگری ساختمانی فرو بریزد، مگر اینکه مجموعه‌ای از حلقه‌های به هم پیوسته

و معتقد می‌شود که علیت تداعی ذهنی و امری بر ساخته ذهن است.

۱. هیوم در اینجا در موضع ارائه تعریف صحیح نزد عموم است؛ ولی در نهایت هر سه مؤلفه را رد کرده

را جفت می‌کند؟ از آنجا که رابطه این دو، مکانی نیست (چون نفس مجرد، فاقد مکان است)، بدون تبیین چنین رابطه‌ای، پذیرفتن رابطه علیّ نفس و بدن نامعقول خواهد بود (ذاکری، ۱۳۸۹: ۶۰). به این مسأله، مشکل جفت شدن یا اختصاص علیّ (The Problem of Casual Pairing) گفته می‌شود.

فاستر معتقد است دو گانه‌انگاری دکارتی مبنایی دارد که می‌تواند روابط علیّ دوطرفه بین ذهن و بدن را به‌خوبی تبیین کند (Foster, 2007: 124; 181-182: 2008). از نظر او، عموماً فرض بر آن است که ارتباط علیّ میان دو رویداد به‌گونه‌ای است که آن رویدادها بر ساخته از ویژگی‌ها و ارتباط‌های غیر علیّ هستند؛ مثال: اگر قطعه‌ای فلز، حرارت داده شود تا ذوب شود، فرض آن است که آن‌چه در نهایت موجب ذوب شدن فلز شده، این است که آن فلز از نوع خاصی است که در وضعیت خاص قرار گرفته و حرارت خاصی را به دست آورده است. این به صورت یک قانون طبیعی (natural law) بیان می‌شود که هر کجا فلزی از این نوع، در چنین شرایطی، چنان حرارتی ببیند، ذوب می‌شود؛ بنابراین هر

از وقایع، در یک زنجیره علیّ، میان سر من و آن ساختمان وجود داشته باشد.

۲. تقدم زمانی (Priority of time): علت باید از حیث زمانی قبل از معلول واقع شود و ممکن نیست، علت بعد از معلولش بیاید.

۳. ارتباط ضروری (Necessary Connexion): علاوه بر دو مورد فوق، علت و معلول، باید چنان به هم مربوط باشند که علت، عملاً معلول را تولید کند، یعنی معلول را وادارد که رخ بدهد و آن را ایجاب کند (Hume, 1965: 75-77).

فاستر، علیت نفس و بدن را ذیل مبحث اختصاص علیّ (علیت نفس خاص بر بدن خاص) مطرح می‌کند. فرض کنیم دو نفس مجرد (ن ۱ و ن ۲) و یک بدن (ب ۱) داریم. اگر این دو نفس مجرد، هم‌زمان عمل مشابهی انجام دهند، مثلاً هم‌زمان خجالت بکشند و در اثر این خجالت رنگ چهره سرخ شود، از میان این دو عمل ذهنی که در ن ۱ و ن ۲ است، فقط عمل ذهنی ن ۱ است که بر این بدن تأثیر می‌گذارد. سؤال این است که چه رابطه‌ای میان ن ۱ و ب ۱ است که ما می‌گوییم ن ۱ بر ب ۱ تأثیر گذاشته، نه ن ۲. به عبارت فنی، کدام سلسله علیّ ن ۱ و ب ۱

جا رویدادی، علت رویداد دیگر قلجداد شود به معنای آن است که این ارتباط علی، ناشی از برخی جنبه‌های غیرعلی از وضعیت مورد نظر و قوانین کلی مرتبط و معین است. از نگاه فاستر مشکل اساسی، زمانی پیش می‌آید که ما بخواهیم درباره علیت ذهنی سخن بگوییم؛ زیرا اگر رویدادهای فیزیکی و ذهنی، یک بدیل هم‌زمان داشته باشند، معلوم نیست دو گانه‌انگار چگونه می‌خواهد قوانینی ارائه کند که به نحو مناسب اختصاص علی را تأمین کند؛ مثلاً: فرض کنیم یک حالت عصبی N در زمان t در مغز اسمیت رخ داده است و این علت تجربه E (مثلاً درد) در ذهن اسمیت در یک‌دهم ثانیه بعد شده باشد. همچنین فرض کنیم یک حالت عصبی N' در همان زمان t در مغز جونز رخ داده است و این علت تجربه E' در ذهن جونز در یک‌دهم ثانیه بعد شده باشد. پرسش مهم این است که بر اساس کدام قانون کلی، E تنها معلول N است نه

معلول N' و بالعکس؟ شاید کسی بگوید قانونی از نوع زیر این اختصاص علی را تأمین می‌کند و مشکل را حل می‌کند:

قانون ۱: این یک قانون است که هرگاه رویدادی از نوع فیزیکی Φ ^۱ در مغزی با نوع ساختاری Σ رخ دهد، در یک‌دهم ثانیه بعد، یک تجربه ذهنی (نفسانی) از نوع Ψ رخ می‌دهد.^۲

مطابق این قانون کلی می‌توان گفت N و N' از نوع فیزیکی Φ هستند؛ ذهن اسمیت و جونز از نوع ساختاری Σ است و E و E' از نوع ذهنی Ψ هستند. فاستر این پاسخ را ناپسند می‌داند؛ زیرا بنا بر قانون ۱ ما باید بتوانیم جفت‌شدن بین N و E را استخراج کنیم؛ در حالی که این اختصاص علی از قانون ۱ به دست نمی‌آید. از قانون ۱ نمی‌توان به‌طور شفاف و صحیح نشان داد که کدام رویداد ذهنی مختص کدام رویداد فیزیکی است. به تعبیر فاستر ما دو ادعا داریم:

- یکی ادعای درست که E معلول

۱. نمادهای Φ ، Ψ و Σ از حروف بزرگ یونانی‌اند و به ترتیب فی، پسی و سیگما تلفظ می‌شوند. لازم به ذکر است در ادبیات فلسفه ذهن، Φ نماد امور فیزیکی و Ψ نماد امور ذهنی و روانی (نفسانی) است.

۲. منظور این است که اگر رویدادی فیزیکی در مغزی رخ دهد، در اندک زمانی پس از آن، نفسی، آن رویداد را تجربه خواهد کرد. در این قانون، تنها چیزی که نفس و بدن را به هم متصل می‌کند، فاصله زمانی است و دقیقاً معلوم نیست در رویدادهای هم-زمان، کدام نفس با کدام بدن در ارتباط خواهد بود.

N و 'E معلول N است؛

- دیگری ادعای نادرست که E معلول N و 'E معلول N.

اما مشکل این است که قانون ۱ نمی تواند نشان دهد چگونه جفت شدن به شکل نخست، درست و به شکل دوم، نادرست است. نابسندگی قانون ۱ از آن جهت است که این قانون صرفاً با استفاده از یک رابطه زمانی، بین رویدادی از نوع فیزیکی و رویدادی از نوع نفسانی اتصال برقرار می کند؛ اما اختصاص علی، وقایع هم زمان را تعیین نمی کند؛ به عبارت دیگر اشکال همچنان پابرجاست و می توان دو گانه انگاری نفس و بدن را نادرست دانست (Foster, 1991: 163-164).

از نگاه فاستر نتیجه قانون فوق این است که وقتی یک بدیل هم زمان وجود داشته باشد، تنها زمانی می توان قوانین کلی در اختیار داشت که ما رویدادهای ذهنی را فیزیکی بدانیم؛ زیرا در این صورت، ذهن و بدن، در یک شخص قرار می گیرند و ما با مشکل جفت شدن مواجه نخواهیم شد (Foster, 1991: 164). اما فاستر این نتیجه را بر نمی تابد و در صدد راه حل برمی آید. مسیر پیشنهادی فوق که از نگاه فاستر مسیر غلطی است، دقیقاً همان است

که ملاصدرا آن را راه حل و پاسخ مسأله می داند. از این رو لازم است ابتدا راه حل ملاصدرا که مربوط به همین جاست بیان شود و پس از آن مسیر فاستر را ادامه دهیم.

۱-۱. راه کار ملاصدرا

تقریر فاستر از اشکالی که به قانون ۱ وارد است، یعنی اشکالی که فیزیکیالیست ها به دو گانه انگاران می گیرند، شبیه اشکالی است که ملاصدرا نیز بیان کرده است. فاستر اعتقاد دارد، پذیرش قانون ۱، منجر به فیزیکی و جسمانی شدن نفس می شود؛ این امری است که از نگاه او قابل قبول نیست؛ اما ملاصدرا برخلاف فاستر، فیزیکی و جسمانی شدن نفس را -در زمان حدوث- می پذیرد و حالت تجردی اش را مربوط به بعد از حدوث می داند. ملاصدرا این اشکال را در نقد حدوث روحانی نفس مطرح ساخته و بر حدوث جسمانی آن برهان اقامه کرده است. او معتقد است نفس (بما هی نفس) در سیر تکاملی ماده بدنی، تکوین می یابد و رابطه تعلقی نفس و بدن در این مرحله، جزء حقیقت نفس است. در این مرحله، نفس به گونه ای نیست که برای خودش یک وجود تام فی نفسه داشته باشد و بعد به بدن اضافه شده باشد تا

به واسطهٔ چنین اضافه‌ای بتواند در بدن مادی تصرف کرده و استکمال یابد؛ بلکه تدبیر بدن و تعلق به آن، در خود نفس لحاظ شده است؛ یعنی از اساس، نفسیت نفس به همین تعلقی است که به بدن دارد. از این رو نمی‌توان به لحاظ زمانی و نیز ذاتی، برای نفس، مرتبه‌ای مقدم بر بدن در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۳/۷؛ ۳۷۷/۸). نفس برای تعین، تشخیص و حدوث هویت نفسانی‌اش محتاج بدن است. البته می‌توان از تعلق بدن به نفس نیز سخن گفت؛ چراکه بدن نیز در تحققش به نفس نیاز خواهد داشت. پس نیازمندی این دو به یکدیگر متقابل و از جهات مختلف است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸)؛ هرگز نمی‌توان برای نفس وجودی در نظر گرفت که متعلق به بدن نباشد و قوای آن را به کار نگرفته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۸-۲۳۹). ملاصدرا در برهانی می‌کوشد با نفی قدم نفس، حدوث جسمانی آن را اثبات کند. از نگاه او اگر نفوس، قبل از بدن موجود باشند، به یکی از این دو حالت موجودند: یا عقلند یا نفسند. تالی به هر دو قسمش باطل است. پس وجود عقلی و نفسی نفس، قبل از بدن باطل است. اما این که نفوس نمی‌توانند به نحو عقلی یا

نفس موجود باشند، به دو دلیل است: حالت اول: نفوس نمی‌توانند پیش از بدن به نحو عقلی موجود باشند؛ این است که اگر آن‌ها عقل باشند و بخواهند نفس شوند، مستلزم آن است که از کمال به نقص تنزل یافته باشند و آفات بدنی که در دنیاست را بدون جهت پذیرفته باشند. حالت دوم: اما اگر نفوس بخواهند به نحو نفسی خود، پیش از بدن موجود شوند، دو حالت دارد: نخست این که به بدن دیگری متعلقند؛ اما این فرض مستلزم تناسخ است که بطلان آن اثبات شده است؛ دوم این که به هیچ بدنی متعلق نیستند که لازمهٔ این فرض، بیکار و معطل بودن نفس است و می‌دانیم که مطابق قواعد فلسفی، معطل بودن در وجود راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۳). دلیل دیگر جسمانی بودن نفس این است که روحانی و عقلی بودن نفس، با تعلق آن به بدن و منفعل شدن آن از سلامتی، درد، لذات و آلام بدنی، تناقض دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۸). به عبارت دیگر: مقدمهٔ اول: اگر نفس مجرد باشد، از بدن تأثیر نمی‌پذیرد؛ مقدمهٔ دوم: نفس از بدن تأثیر

می پذیرد؛ مثلاً درد و لذات جسمانی بر نفس اثر می کنند؛

نتیجه: نفس مجرد نیست.

اگر نفس مجرد باشد، دارای فعلیت تام است، یعنی قوه امکانی و استعدادی در آن نیست و بنابراین افعال ناپذیر است. وقتی نفس افعال ناپذیر باشد، نمی تواند از هیچ چیزی (از جمله بدن) تأثیر بپذیرد. این در حالی است که مثلاً آسیب دیدن بدن او باعث ایجاد درد در نفس می شود یا شنیدن یک صوت خوش، حالت لذت و ابتهاج در نفس برمی انگیزد. بنابراین نفس جسمانی است.

استدلال ملاصدرا بر حدوث جسمانی نفس را می توان انتقادی علیه دو گانه انگاری دکارتی دانست؛ یعنی معادلی برای استدلال فیزیکالیست ها علیه دو گانه انگاران. کسانی که نفس و بدن را دو جوهر مجزا و مستقل می دانند، وقتی وارد بحث تعامل این دو می شوند، نمی توانند به راحتی رابطه این دو را تبیین کنند. با توجه به مبانی ملاصدرا، این اشکال به دو گانه انگاری فاستر هم وارد است. ملاصدرا همین جا با اقامه برهان، مسأله را حل می کند؛ زیرا حدوث مادی نفس را می پذیرد.

در مقایسه دیدگاه فاستر با ملاصدرا در این موضع، باید گفت فاستر می گوشتد علی رغم پذیرش دو گانگی دکارتی به مشکل اختصاص علی جواب دهد. او در اینجا به موضع ملاصدرا نزدیک می شود؛ اما این دیدگاه برای فاستر یک راه حل است نه یک مبنا؛ چرا که او به لحاظ مبنا، ذهن و بدن را دو چیز مجزا می داند. وجه برتری مبنای ملاصدرا در تبیین رابطه نفس و بدن، این است که اصلاً اشکال جفت شدن برای ملاصدرا پیش نمی آید؛ چون مطابق مبنای جسمانیة الحدوث، تغایر بین نفس و بدن، خارجی و واقعی نیست، بلکه تفاوتی است که در ظرف اعتبار عقلی حاصل می شود و نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن است. در شیوه ملاصدرا، اشکال جفت شدن یا اختصاص علی، منتفی می شود؛ زیرا از نگاه او، نفس از همین بدن برمی آید و از آن حادث می شود و به خاطر همین با این بدن ارتباط دارد و اصلاً از همان ایجاد شده و این دو، یک نوع واحد را شکل می دهند.

۲-۱. راه کار فاستر

فاستر، حدوث جسمانی نفس را نمی پذیرد بلکه آن را از ابتدا مجرد می داند. از این رو

باید این مسأله را به گونه دیگری حل کند و فرآیند استدلال آوری او ادامه می‌یابد. او در نقد قانون ۱ گفت: آن‌چه باعث شده ما نتوانیم اختصاص علی را تبیین کنیم، این است که انواع مختلف رویدادها صرفاً با استفاده از یک رابطه زمانی به یکدیگر متصل شده‌اند. او دو راه حل پیشنهاد می‌دهد:

۱) این ارتباط علی را با ارتباط دیگری کامل کنیم؛ به گونه‌ای که این دو با یکدیگر بتوانند اختصاص علی را تأمین کرده و نشان دهند که یک رابطه نفسانی تنها به یک رویداد فیزیکی مرتبط اختصاص دارد. گزینه پیشنهادی فاستر، رابطه‌ای است که بین هر رویداد ذهنی در ذهن یک فاعل و هر رویداد فیزیکی در بدن همان فاعل وجود داشته باشد؛ رابطه‌ای که این گونه بیان شود: «X متعلق به فاعلی است که Y در بدن او رخ داده است». به طور خلاصه می‌گوییم: «X به لحاظ فاعل، متصل به Y است». اکنون دو گانه‌انگار می‌تواند در مثال اسمیت و جونز فرض کند قانون کلی‌ای وجود دارد که مطابق با آن، انواع رویدادهای مرتبط، هم به لحاظ

زمانی و هم به لحاظ ارتباط اضافی، به یکدیگر متصلند؛

قانون ۲: این قانونی است که برای هر رویداد Φ (یعنی X) در مغزی از نوع Σ ، یک تجربه ذهنی Ψ (یعنی Y) وجود دارد که در آن Y، یک‌دهم ثانیه دیرتر از X است و Y به لحاظ فاعل متصل به X است.^۱

در واقع، قانون ۲ یک اختصاص علی منحصر به فرد را پیش رو می‌نهد و یک نفس را فقط به یک بدن متصل می‌کند. اگر هر رویداد عصبی از نوع Φ (در مغز با نوع مرتبط) داشته باشیم، این قانون به ما می‌گوید که دقیقاً کجا می‌توانیم معلول Ψ را — در زمان و در فضای ذهنی — بیابیم؛ مثلاً در یک‌دهم ثانیه بعد، در ذهن فاعلی که رویداد عصبی در بدن او رخ داده است. همچنین اگر هر تجربه ذهنی از نوع Ψ داشته باشیم، قانون به ما می‌گوید که دقیقاً کجا می‌توانیم علت آن را — در زمان و در فضای ذهنی — بیابیم؛ مثلاً در یک‌دهم ثانیه قبل، در بدن فاعلی که تجربه در ذهن او رخ داده است (Foster, 1991: 164-165).

که به آن مغز متصل است، آن رویداد را تجربه خواهد کرد.

۱. منظور این است که اگر رویدادی فیزیکی در مغزی رخ دهد، در اندک زمانی پس از آن، نفسی

که هر گاه رویداد Φ در مغز جونز (B^J) در زمانی که B^J ساختاری از نوع Σ دارد رخ دهد، یک‌دهم ثانیه بعد یک تجربه ذهنی Ψ در ذهن جونز (M^J) رخ می‌دهد.^۱

از دید فاستر، این قوانین می‌توانند مشکل جفت شدن را تضمین کنند؛ به این صورت که N و E تحت قانون اسمیت به یکدیگر متصلند و N' و E' تحت قانون جونز به هم اتصال دارند (Ibid: 167-168). ممکن است کسی این اشکال را مطرح کند که دامنه قوانینی که مطرح می‌شود باید کلی بوده و هدفی جهان‌شمول داشته باشند؛ نه این که به موردی خاص محدود شوند؛ در حالی که فرمول‌های فوق، قوانین را به اسمیت و جونز محدود کرده‌اند. قوانین باید طوری باشند که بر اساس نوعشان تنظیم شوند، نه صرفاً ویژگی‌های فردی. فاستر معتقد است این اشکال وارد نیست و می‌توان همان‌گونه که برای اسمیت و جونز قانون وضع شد، برای آحاد انسان‌ها قانون وضع کرد. از نگاه او وقتی ما برای آحاد انسان‌ها قانون وضع می‌کنیم، قانون را به نحو غیر قابل توضیحی

از نگاه فاستر مشکل این قانون آن است که اتحاد نفس و بدن در آن پیش‌فرض گرفته شده است. وقتی دو گانه‌انگار در قانون ۲، قوانین نفسانی فرض می‌گیرند، در واقع از هم‌اکنون پیش‌فرض گرفته که ما می‌توانیم بدون دچار شدن به هرگونه معضلی، از فاعل آگاهی سخن بگوییم که بدن و ذهن او در یک شخص متحد شده‌اند. اگر گذشته ذهنی و عصبی دو فاعل هم‌زمان شود، این قوانین ضعیف نمی‌توانند تعیین کنند که کدام ذهن متعلق به کدام بدن است.

۲) راه حل دوم فاستر برای حل مشکل نابسندگی قانون ۱ این است که دامنه قوانین کلی را به اشخاص معین محدود کنیم؛ مثلاً می‌توان برای اسمیت و جونز این گونه قانون وضع کرد:

قانون (اسمیت): این یک قانون است که هر گاه رویداد Φ در مغز اسمیت (B^S) در زمانی که B^S ساختاری از نوع Σ دارد رخ دهد، یک‌دهم ثانیه بعد یک تجربه ذهنی Ψ در ذهن اسمیت (M^S) رخ می‌دهد.

قانون (جونز): این یک قانون است

بدنشان به طوری خاص، به هم متصل و جفت شده به هم است.

۱. فاستر با وضع این قانون از ما می‌خواهد یک قانون کلی بدهیم و بگوییم آحاد انسان‌ها، نفسشان و

خاص با یک ذهن خاص به واسطه برخی ترتیب‌ها و آرایش‌های نفسانی (psychophysical arrangement) به یکدیگر متصلند و این اتصال، به ما اطمینان می‌بخشد که این ذهن خاص فقط مستقیماً با این مغز خاص، تعامل متقابل دارد و بالعکس. از نگاه او چنین آرایشی برای اتحاد ذهن و بدن ضروری است و همین آرایش نفسانی است که مشخص می‌کند این مغز و این ذهن، هر دو متعلق به یک شخص هستند (Ibid: 171-172). فاستر با تبیین قانون ۳، به همان نتیجه ملاصدرا رسید و نشان داد که یک بدن خاص، فقط با یک نفس خاص ارتباط متقابل دارد.

نتیجه مهمی که از مقایسه راه کار ملاصدرا و فاستر حاصل می‌شود، این است که ملاصدرا برخلاف فاستر، فقط به بیان قانون حاکم بر نحوه علیت نفس و بدن اکتفا نمی‌کند بلکه فرآیند و نحوه هستی‌شناختی آن را نشان می‌دهد. فاستر به نحو معرفت‌شناختی به این مسأله می‌پردازد که چه زمانی ما می‌توانیم ذهن خاصی را به بدن خاصی مرتبط، متناسب و هماهنگ بدانیم. او به همین دلیل، آرایش‌های خاص نفسانی را محل اتصال این دو می‌داند.

تغییر نمی‌دهیم؛ زیرا وقتی قرار باشد برای یک شخص معین قانونی وجود داشته باشد، برای افراد دیگر هم می‌تواند همان قانون مشابه وجود داشته باشد. اگرچه نمی‌توان مشخصات فردی را از قوانین حذف کرد، اما با این حال، معنایی کلی وجود دارد که تمام این قوانین را در بر می‌گیرد؛ بنابراین همه قوانین مجزا وضع شده تحت قانون کلی زیر قرار می‌گیرند:

قانون ۳: این قانونی است که در آن نوعی ارتباط متقابل یک به یک، میان مغزها و ذهن‌های انسانی وجود دارد؛ طوری که هر رویداد Φ در مغز X با ساختاری از نوع Σ ، یک‌دهم ثانیه قبل از تجربه ذهنی Ψ در ذهنی که با X ارتباط متقابل دارد، رخ می‌دهد (Ibid: 168-169).

فاستر معتقد است با دانستن هویت مغزی که علت (یا معلول) عصبی در آن رخ می‌دهد، رخ دادن معلول (یا علت) ذهنی در آن ذهن، صرفاً تصادفی نخواهد بود. همچنین با دانستن هویت ذهنی که معلول (یا علت) ذهنی در آن رخ می‌دهد، رخ دادن علت (یا معلول) عصبی در آن مغز صرفاً تصادفی نیست؛ زیرا یک مغز

۲. رابطه اتحادی نفس و بدن

اینکه ما نفس و بدن را دو چیز مستقل و در ارتباط باهم بدانیم یا دو امری که در یک وجود واحد اتحاد یافته‌اند، می‌تواند چشم‌انداز متفاوتی از رابطه علی نفس و بدن ارائه دهد؛ چرا که اگر نفس و بدن متحد باشند، تأثیر و تأثر یک نفس خاص با بدن خاص، به نحو روشن‌تر و کم‌اشکال‌تری تبیین می‌شوند. ملاصدرا و فاستر پس از بیان وجود رابطه علی نفس و بدن، به اتحاد آن دو اشاره کرده و از این رابطه اتحادی، در تبیین رابطه علی نفس و بدن بهره برده‌اند. در این قسمت می‌بایست نحوه این اتحاد و معنایی را که هر کدام از اتحادها، اراده می‌کنند، جويا شویم.

۲-۱. دیدگاه ملاصدرا

از نگاه ملاصدرا، معیت نفس و بدن، معیتی اتفاقی نیست بلکه بین آن دو یک علاقه لزومی برقرار است؛ مانند ارتباط ماده (بدن) و صورت (نفس) یا جنس و فصل. نباید ارتباط آن‌ها را همچون معیت و همراهی دو شیء متضایف در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸). علی‌رغم این که نفس و بدن انسان به لحاظ منزلت و جایگاه، با هم تفاوت دارند، وجودشان در

یک موجود محقق شده است؛ به گونه‌ای که گویا هر دو شیء واحدی هستند که دو جهت دارد، یکی اصل و دیگری فرع است. جنبه بدنی که فرعی است دائماً در تغییر است و جنبه نفسانی که اصل است، ثابت و پایدار است. هرچه نفس در طول تعلق به بدن کامل‌تر شود، بدن و مزاج آن صاف‌تر و لطیف‌تر می‌شود و اتصال نفس به بدن شدیدتر و جدی‌تر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۸/۹-۹۹).

۲-۱-۱. وحدت نفس و قوا

ملاصدرا آن‌قدر اتحاد و آمیختگی نفس و بدن را قوی می‌داند که معتقد است هرچه به بدن متصل و مرتبط شود -مثلاً هوا- نفس نیز با آن مرتبط می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۹/۴). از نگاه صدرالمناهلین، نفس به ویژگی‌های معین بدنی متصف می‌شود؛ مثلاً می‌توان گفت من می‌نوشم، می‌خورم، می‌چشم، می‌بینم. از سوی دیگر هر چیزی که متصف به صفات معین شیء دیگر بشود، عین آن شیء دوم است. نتیجه این که نفس عین بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۵). پذیرش چنین اتحادی از سوی ملاصدرا به معنای نفی ترکیب انضمامی نفس و بدن است؛ چرا که از نگاه ملاصدرا

در ترکیب انضمامی، اجزای مرکب در خارج، در عین ترکیب، واقعیت‌هایی بالفعل و متکثرند؛ درحالی که امکان ندارد چیزی که موصوف به کثرت عددی است، به وحدت عددی نیز متصف شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۴/۵-۲۹۵). پذیرش ترکیب انضمامی نفس و بدن به معنای پذیرش دوگانگی وجودی آن دو است؛ درحالی که ترکیب اتحادی، دوگانگی را نفی می‌کند. ترکیب اتحادی بین دو چیز به معنای عدم وجود یکی از دو طرف نیست بلکه اقتضاء می‌کند هر دو، موجود به یک وجود واحد باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۵). از نگاه او نفس و بدن به نحو تشکیکی، دو روی یک وجود واحدند و نفس، صورت کمالی بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۴/۸).

تأثیر و تأثر نفس و بدن در ضمن این رابطه اتحادی به گونه‌ای است که هر یک از حالات نفس و بدن می‌توانند از موطن اصلی خود فراتر یا فروتر رفته و هر یک، دیگری را تحت تأثیر قرار دهد؛ چه حالت مد نظر علمی باشد و چه عملی. پس هر ویژگی بدنی -فعلی باشد یا ادراکی- به عالم نفس صعود می‌کند و حالت عقلی به خود می‌گیرد و هر ملکه نفسانی -فعلی

باشد یا ادراکی- به عالم بدن نزول کرده و حالت حسی به خود می‌گیرد؛ مثلاً غضب که یک کیفیت نفسانی است در بدن ظهور یافته و باعث سرخی چهره می‌شود یا شنیدن آیه‌ای از ملکوت، بدن را به لرزه درمی‌آورد. همچنین ادراکات بدنی (مثلاً درد جسمانی) وقتی به عالم عقل انسانی می‌روند، معقول شده و باید با بصیرت و اعتبار، آن‌ها را مشاهده کرد، نه با چشم مادی (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۵-۴۹۶).

۲-۱-۲. کل القوا بودن نفس

فلاسفه مشایی معتقدند انسان فقط یک نفس دارد (نفس ناطقه)؛ اما این نفس، دارای نیروها و قوای متعددی است که با ابزار و آلات برای آن کار می‌کنند. در مقابل این دیدگاه، ملاصدرا معتقد است نفس در عین اینکه موجود واحدی است، دارای قوا هم نیست؛ بلکه خودش همه قواست؛ یعنی همه کارها را خود نفس انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۷-۲۲۸)؛ مثال: نفس در زمان تعقل، تعقل می‌کند؛ زمان دیدن، به چشم تعلق می‌گیرد و فعل دیدن رخ می‌دهد. همین‌طور برای شنیدن به گوش تعلق می‌گیرد و می‌شنود؛ پس فاعل همه اینها خود نفس است. لزومی ندارد که برای نفس، قوه عاقله، قوه

(نفس) (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۸).

۲-۲. دیدگاه فاستر

از دیدگاه فاستر، اگرچه فاعل‌های پایه‌ای^۱ که ذهن‌مند هستند، کاملاً مجردند اما هر فاعل، حداقل در فاز خاصی از عمرش با یک ارگانیسم زیستی خاص، همبستگی نزدیک دارد و همین اتصال خاص است که باعث می‌شود او را واجد بدن (having a body) یا متجسد (embodied) ذکر کنیم. همین اتصال باعث می‌شود که بتوانیم فاعل را عضوی از گونه‌های حیوانی خاص بدانیم که ماهیت جسمانی دارد و جایی در فضای فیزیکی اشغال می‌کند به ما این اجازه را می‌دهد که حتی از چشم‌انداز دکارتی، شخص (person) را کسی بدانیم که هم ویژگی‌های بدنی به آن نسبت داده شود و هم ویژگی‌های نفسانی. فاستر درباره اصطلاح شخص، معتقد است که شخص

با صره، قوه سامعه و ... تعریف کنیم که در خدمت و اختیار نفس قرار گیرند. ملاصدرا انسان را موجودی واحد و یک پارچه می‌داند که واجد همه قواست و در عین حال با آن‌ها وحدت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۸). چشم و گوش و پوست و سایر اعضا، آلات و ابزاری هستند که در اختیار نفس قرار گرفته تا نفس از آن‌ها برای ادراکات مورد نظر استفاده کند. ابزار برای ملاصدرا، چیزی جز همین جسم بدنی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۱/۸ و ۷۱). این که نفس به آلات بدنی و جسمانی‌اش برای برخی ادراکات نیازمند است، تعارضی با مُدرک‌بودن نفس ندارد. نفس در زمان ادراک محسوسات، عین حواس است و نقشی که بدن در این فرآیند دارد آن است که با نفس مشارکت می‌کند. پس هنگام احساس، دو امر حاصل می‌شود: یکی اثرپذیری حس (بدن) و دیگری ادراک

اما زمانی فاعل ذهنی پایه است، اگر و تنها اگر هم فاعل ذهنی باشد و هم در قالب مفهوم بنیادین از واقعیت وجوداً بنیادین (پایه) ارائه شود؛ یعنی وقتی تحلیل می‌شود، متمایل و وابسته به تحلیل‌های مفهومی دیگر نباشد. (foster, 1991: 203-)

۱. فاستر بین مفهوم فاعل ذهنی که دارای امور ذهنی مجرد است و آنچه او به‌طور ویژه آن را فاعل ذهنی پایه (Basic Subject) می‌نامد، تمایز قائل می‌شود. از نگاه او، هویتی فاعل ذهنی به حساب می‌آید که اگر و تنها اگر به گونه‌ای باشد که واجد حالات ذهنی باشد یا درگیر کنش‌های ذهنی شود؛

انسان، یک نهاد یا هویت وحدانی دارد و دو بُعد فاعل پایه (مجرد) و بدن (جسمانی)، تحت نظارت این هویت وحدانی است. نهایتاً همین اتصال است که ما را قادر می‌کند فاعل پایه را انسانی (human) بدانیم؛ زیرا چیزی را نمی‌توان فاعل انسانی به‌شمار آورد جز آن که -ولو مختصر- زندگی انسانی کرده باشد و زندگی‌ای را نمی‌توان انسانی به حساب آورد جز آن که حداقل در فاز اولیه‌اش، کاملاً با زندگی حیوانی یک ارگانیسم نوع مناسب متحد (united) بوده باشد (Foster, 1991: 261-262). اکنون باید دانست ماهیت این اتصال چیست که یک فاعل مجرد را به یک ارگانیسم زیستی متصل کرده است. از نگاه فاستر، بررسی بخشی از ابعاد این مسأله که مربوط به جزئیات ریز و میکرو فیزیکی-نفسانی است، به دانشمندان عصب شناس تعلق دارد. برای همین فاستر فقط به برخی ابعاد فلسفی مسأله می‌پردازد. ملاصدرا نه تنها نفس را یگانه فاعل همه ادراکات می‌داند بلکه معتقد است، نفس با تمام قوای حسی، خیالی و عقلی متحد است. این نوع ارتباط هماهنگ در بیان فاستر به آرایش‌های نفسانی خلاصه شده و بحثی از ارتباط نفس و قوا، طرح

نمی‌شود. توضیح اینکه او در پاسخ به اشکال جفت شدن به این مسأله اشاره کرد که یک مغز خاص با یک ذهن خاص به واسطه برخی ترتیب‌ها و آرایش‌های نفسانی به یکدیگر متصل هستند. اکنون باید گفت همین آرایش نفسانی است که مشخص می‌کند این مغز و این ذهن، هر دو متعلق به یک شخصند (Idem, 1979: 162-163; 1991: 167-172, 262). از نگاه فاستر، معقول است که بگوئیم این آرایش نفسانی در زمانی که بدن به وجود می‌آید، مبتنی بر مفهوم زیستی است. پس وقتی از تجسد فاعل پایه در بدن سخن گفته می‌شود، منظور، اتصال کارکردی مستقیم بین فاعل پایه و ارگانیسم زیستی است. البته نمی‌توان چیزهای نامربوط را به هم مرتبط دانست؛ مثلاً نمی‌توان اندازه خال روی گونه شخصی را مرتبط با میل او به فیلسوف بودن در نظر گرفت، بلکه یک نظام کارکردی باید متناسب با نفسانیت فاعل باشد. در مورد انسان می‌توان به نظام‌های زیر اشاره کرد:

الف: نظام ادراکی انسانی که به وسیله

آن، تجارب حسی فاعل، توسط ورودی حسی ارگانیسم کنترل شود، به نحوی که او را قادر سازد تا بتواند به نحو بدنی، جهان

باشد، اما دستگاه بینایی او بسیار غیرقابل اعتماد باشد و نتواند اطلاعات درست از محیط اطراف بدهد یا ممکن است فاعلی، کنترل ناقصی بر حرکات بدنی اش داشته باشد (Ibid: 264-266).

فاستر در تبیین رابطه اتحادی ذهن و بدن، دو جوهر بدن و ذهن را مرتبط به هم می‌داند و نحوه ارتباط را با آرایش های خاص نفسانی می‌داند که نظام کارکردی خاصی دارند؛ به گونه‌ای که یک نفس خاص به یک بدن خاص مربوط می‌شود. راه کار فاستر این است که بگوییم این آرایش نفسانی در زمانی که بدن به وجود می‌آید، مبتنی بر مفهوم زیستی است؛ یعنی فاعل پایه در بدن متجسد شده و بین آن و ارگانیسم زیستی بدنی اتصال کارکردی وجود دارد. این راه حل فاستر همان راه حلی است که ملاصدرا پیش از او بدان دست یافته و به نحو فلسفی آن را اثبات کرده است: حدوث جسمانی نفس.

تفاوت دیدگاه فاستر و ملاصدرا در این است که فاستر از نوعی اتحاد انضمامی و تألیفی صحبت می‌کند و ملاصدرا اتحادی را مد نظر دارد که حاکی از دو مرتبه وجودی از یک چیز واحد است. به تعبیر دقیق‌تر، یکی انگاشتن ذهن و بدن با

فیزیکی را درک و اطلاعات کسب کند؛
ب: نظام رفتاری انسانی که به وسیله آن، فاعل از روی قصد بر بدن اعمال کنترل کند، به نحوی که او را قادر سازد تا از طریق حرکت بدنی ارگانیسم، بر جهان فیزیکی، فعل انجام دهد؛

ج: نظام باور انسانی که به وسیله آن، مجموعه باورهای فاعل در هر زمان، به نحو عقلانی کنترل شود (Idem, 1991: 264).

از نگاه فاستر این حقیقت که انسان جهان فیزیکی را به نحو فیزیکی ادراک می‌کند (یعنی ادراکی که سازگار با موضع فیزیکی بدن است)، این نگاه را در فاعل ایجاد می‌کند که او واقعاً در آن نقطه واقع شده است. به همین ترتیب از آنجا که تصمیم‌ها و قصدها به نحو شفاف، به نحو رفتاری تفسیر می‌شوند، این نگاه را در فاعل ایجاد می‌کند که این واکنش‌ها، افعالی هستند که او مستقیماً انجام داده است. چنین احساس و حدتی با بدن، به گونه‌ای است که می‌توان گفت فاعل مجرد دارای بدن است. بنابراین تجسد به تناسب نظام کارکردی نیاز دارد. از نگاه فاستر لازم نیست این تناسب کامل باشد؛ مثال: ممکن است فاعلی متجسد در بدنی

توضیحی که فاستر می‌دهد، تناقض مفهومی به دنبال دارد. به‌طور کلی مسئله سنتی رابطه نفس و بدن، زمانی محل اشکال است که این دو متباین پنداشته شوند. در حالی که ملاصدرا با دیدگاه وحدت‌گرایانه‌ای که دارد، ارتباطی ذاتی بین نفس و بدن تعریف می‌کند. ملاصدرا با طرح وحدت نفس و بدن و این که نفس در بساطتش، همه قواست، به این مهم دست می‌یابد. از نگاه ملاصدرا انسان یک وجود واحد است با دو مرتبه که مرتبه متعالی وجودش (نفس) بر مرتبه مادونش (بدن) احاطه دارد و آن را تدبیر می‌کند.

هم ملاصدرا و هم فاستر به دوگانگی نفس و بدن معتقدند؛ اما هر کدام تقریرهای متفاوتی ارائه می‌کنند. از آن‌جا که ملاصدرا معتقد است یک موجود مجرد باید دارای وحدت باشد، این دوگانگی را امری ظاهری و در ظرف تحلیل ذهن می‌بیند و در مقام تحقق خارجی به یک وجود ممتد و کش‌دار به نام انسان معتقد است. از این‌رو به دشواری می‌توان او را دوگانه‌انگار به معنایی که مد نظر فاستر است، دانست. ملاصدرا با طرح بحث تشکیک و ذومراتب بودن وجود انسان و بیان این نکته که بدن نیز مرتبه‌ای از نفس

است، به نوعی ثنویت نفس و بدن را رد می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقایسه دیدگاه نفس‌شناختی ملاصدرا و مواضع دوگانه‌انگارانۀ جدید در حوزه فلسفه ذهن، نشان می‌دهد که مبانی فلسفی ملاصدرا به گونه‌ای سامان‌دهی شده‌اند که می‌توان از آن‌ها، به نحو مستقیم و غیرمستقیم در حل برخی معضلات و پرسش‌های مهم فلسفی در این حیطه بهره برد. برخی از مباحثی که امروزه هنوز در جریان است، به طور مستقیم مد نظر ملاصدرا بوده است. برخی دیگر از مباحث اگرچه با عناوین جدید مطرح می‌شوند اما می‌توان اصول و مبانی آن‌ها را در حکمت متعالیه یافت. نمونه بارز آن، راه‌حل‌هایی است که ملاصدرا برای حل مشکل اختصاص علی، تعلق نفس به بدن و تبیین چگونگی رابطه اتحادی نفس و بدن، پیش رو گذاشته است. در مقاله حاضر، دیدیم که جان فاستر برای دفاع از موضع دوگانه‌انگاری دکارتی کوشید با راه کارهای فلسفی و گاه علمی معاصر، این معما را حل کند. این در حالی است که تأمل در مباحث فلسفی ملاصدرا نشان داد

همین مباحث به نحو دقیق و حلی، نه صرفاً انتقادی، مد نظر صدرالمتهلین هم بوده است. فاستر به نحو معرفت‌شناختی، هماهنگی و تناسب یک ذهن خاص به بدن خاص را تبیین می‌کند؛ برای همین تناسب کارکردی سه نظام ادراکی، رفتاری و باور را ملاک تشخیص قرار می‌دهد. او بحث وجودشناختی نمی‌کند و چیستی و چگونگی وجودی این ارتباط را متذکر نمی‌شود. این در حالی است که ملاصدرا به نحو وجودشناختی بحث جسمانیه-الحدوث بودن را به عنوان یک راه حل مطرح ساخته و آن را بسط داده و بالمآل به وحدت نفس و بدن می‌رسد. به عبارت دیگر، فاستر به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چگونه بفهمیم فلان ذهن با بهمان بدن متحد است؟» و ملاصدرا پاسخگوی این پرسش است که «به لحاظ وجودی چگونه فلان نفس و بهمان بدن با یکدیگر متحدند؟»

به نظر می‌رسد روش دو فیلسوف در تبیین مباحث مربوط به رابطه علی و اتحادی نفس و بدن، علی‌رغم تمام شباهت‌های اساسی، متفاوت است و در نوع استدلال‌ها و تبیین‌های مطرح شده و نتایج حاصله، تفاوت‌هایی وجود دارد.

فاستر به روش فلسفه تحلیلی، قانون سازی می‌کند؛ ملاصدرا که به سنت منطقی و فلسفی اسلامی تعلق دارد، می‌کوشد در استدلال‌های مربوط به نفس از قیاس و برهان عقلی صرف بهره ببرد.

نتیجه مهم دیگر: دو گانه‌انگاری به شیوه‌ای که فاستر دنبال می‌کند، یعنی شیوه دکارتی، نمی‌تواند حل‌کننده اشکال‌های اساسی باشد که به آن گرفته می‌شود؛ برای همین می‌بینیم فاستر به وضع قانون و فرض گرفتن برخی مقدمات متوسل می‌شود. در نهایت، دو گانه دیدن جوهر نفس و بدن به گونه‌ای که در بدو حدوث هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند، نمی‌تواند پاسخگوی این دست اشکال‌ها باشد. راه حل این معما آن است که به نوعی این دو جوهر ذاتاً متمایز را، یک دست بدانیم و به سمت یگانه‌انگاری حرکت کنیم. وحدت ذاتی این دو جوهر می‌تواند تعامل نفس و بدن را حل کند. بنابراین یا باید به سمت مواضع فیزیکیالیستی و مادی‌انگارانه رفت و از اساس، جوهر مجرد را انکار کرد؛ یا اینکه جوهر مادی را انکار و ایدئالیسم را پذیرفت. این دو دیدگاه، فروکاستن یکی از دو حیطه نفس و بدن به دیگری است. اما راه سومی باقی می‌ماند:

نفس و بدن دو جوهری هستند که اگرچه
ذاتاً متمایزند، اما در خارج یک چیزند. این
همان چیزی است که در مواضع فلسفی
ملاصدرا به وضوح مشهود است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/ر ساله: این مقاله برگرفته از ر ساله نگارنده اول با عنوان «مقایسه تحلیلی و تطبیقی
«نفس شناسی» ملاصدرا و «فلسفه ذهن» بر اساس آرای جان فاستر (با محوریت مباحث ماهیت و حقیقت نفس،
اثبات تجرد نفس و رابطه نفس با بدن» می باشد.

منابع

- (2007) *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*, New York: Oxford University Press.
- (2008) *A World for Us: The Case for Phenomenalistic Idealism*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hume, David (1965) *A Treatise of Human Nature*, Great Britain: Oxford University Press.
- اکبری، رضا. (۱۳۷۶). «رابطه نفس و بدن نزد فیلسوفان پس دکارتی». فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، شماره ۱۲-۱۱، صص ۱-۱۴.
- ذاکری، مهدی. (۱۳۸۹). «علیت ذهنی»، فصل‌نامه نقد و نظر، سال پانزدهم، شماره دوم، شماره ۵۸، صص ۵۵-۸۸.
- مسلین، کیت. (۱۳۹۱). درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملا صدرا. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱). العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
- ماصدرا. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث.
- Foster, John (1979) *In Self-Defence*, In G. F. Macdonald, London: Macmillan Education UK, pp. 161-185.
- (1991) *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London & New York: Routledge.

Animal rights and 'talent in understanding pain and suffering ': Critical review of Peter Singer

Alireza Aleboyeh¹, Naser jafari poor²

Submitted: 2021/11/29
Accepted: 2022/3/2

Keywords: Pain and suffering, Animal interests, Animals ethics, Human and Animal, Peter Singer.

Abstract: One of the most important reasons for animal rights advocates and the need to change their inappropriate behavior is the "ability to understand pain and suffering in animals." Peter Singer is one of the main defenders of this argument and by emphasizing the need to pay equal attention to animals and humans, he challenges any use of animals, including eating meat, laboratory research, and industrial animal husbandry. Denying the superiority of man over the animal, he considers animal exploitation to be morally incorrect, and by criticizing the view of religions in this regard, introduces it as a precondition for violation against animal rights. This article, reviewing and criticizing this argument and emphasizing the need to respect the privacy of animals and human responsibility towards them, states that due to the special place of man in the universe and his existential differences with animals, his purposeful and responsible use of animals is morally permissible, which is also confirmed by a look at the teachings of religions. Considering the relationship between suffering and science and consciousness, the value of human beings, the same criterion of fetus and animal, and contradictory claims are among the criticisms that can be leveled at Singer.

DOI: 10.30470/phm.2021.531191.2002

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor at Department of ethics , Baqerul Uloom University, aleboyeh@isca.ac.ir.
2. Phd student of Islamic Ethics , Baqerul Uloom University (**Corresponding author**), Njafare133@gmail.com.

Introduction: Peter Singer forbids any use of animals by imposing a ban on inflicting any suffering on animals and emphasizes on paying equal attention to the interests of animals and human beings. He has given reasons for his claim that "the ability to understand the pain and suffering of the animal" is one of the most important things. (Singer, 1996: 101) Given the importance of Singer in the discussion of animal rights and his influence on it, and the importance of the argument for the ability to understand the suffering and pleasure of animals based on the equality of animals with human beings, this article examines and critiques this argument.

Methodology: With the argument of "the ability to understand the pain and suffering of the animal", can the animal be considered equal to man and any use of it be prohibited? In this

research, Singer's argument is reviewed via the application of library and theoretical methods.

Findings: The Relationship of pain and animal suffering with science and its knowledge: It is possible to measure and compare the amount of the suffering in different types of animals with the human species because the understanding of pain and suffering by creatures is directly related to their knowledge and awareness.

Painless killing: Pain and suffering in themselves contrast the nature of any living thing, but sometimes the introduction of some amount of suffering to provide higher benefits is necessary for the material world and so one can escape it.

Equal criteria of fetus and animal: What is Singer's reason for placing a person as a criterion for moral value? Does Singer have to say that

prescribing murder is something impersonal? Does Singer accept that anything that is impersonal can be killed? Whether it is a newborn baby or people with disabilities or some animals.

The value of human beings : Singer, neglecting the immaterial realm of man, and with a one-sided view and degrading his existential rank as an animal, has considered sensitivity and the ability to feel as the only criteria for equality between man and animal, while the intellectual and social structure of animals are much simpler than that of human beings. And because of this existential superiority and value, to benefit (of course, value-oriented and responsible) is morally defensible for the superior being (human).

Contradiction in Singer's claims : Singer's view on defending the need to pay equal attention to animal and human being and to strive to protect animal rights along

with stopping inflicting suffering on animals while he defends doing the most heinous and ugly things about animals awakens the conscience and intuition of every fair man and bring to the fore its ugliness

Religious teachings and pain and animal suffering : The teachings of the divine religions, while prescribing human use of animals, have also emphasized many aspects of respect for animal privacy. Further, the shortcomings of animal rights advocates root in today's human extremism in permissible use of all nature and animals.

Discussion and Conclusion:

By accepting the different level of cognition in animals from humans, it must be accepted that the level of animal benefits from benefits is also different from humans and has its own limits. And man is allowed to use animals according to his special position and special

privileges of existence, but this permission does not mean that he uses the animal as a tool to achieve his goals.

References:

quran

Nahj al-Balaghah

- Eslami, Seyyed Hassan. (1392 SH)"Environmental Ethics of Backgrounds, Perspectives and Futures", Revelation Ethics , No. 4, Qom, Esra Institute. 7-35.
- Barqi, Abu Ja'far, Ahmad ibn Muhammad .(1371 SH). Al-Mahasin, Ch II, Qom, Islamic Library.
- Al-Hurr al-Amili (1414 AH), Wasa'il al-Shi'ah, Ch II, Qom, Al-Albayt.
- al-Juba'i al'Amili, Zayn al-Din (1413 AH), *Masalik al-afham ila tanqih shara'i' al-Islam*, Vol. I, Qom, maaref Islamic institution
- Jamshidi, Fatemeh. Alireza Albooyeh (1397 SH), \" Review and Criticism of Singer' view on morality of abortion \" , Philosophical Meditations, Vol. 21. Zanjan, Zanjan University, 229- 254.
- Khorasani, Hossein vahid. (1428 AH), *Towzih al-Masael*, ninth, Qom, Publications of Imam Baqir Al-Uloom School. (as)
- Khomeini, Ruhollah .(1424 AH) *Towzih al-Masael* (Mahshi), Ch. 8, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom.
- Sobhani, Ja'far (1429 AH), *Towzih al-Masael*. Ch. III, Qom, Imam Sadegh (as) Institute.
- Singer, Peter (1396 SH), Animal Liberation, translated by Behnam Khodapanah, Vol. I, Tehran, Qoqnoos Publishing.
- Tusi. abu jafar mohammad. (١٣٨٧ SH). Al-Mabsut fi fiqh al-Imamiyya. Tehran. maktab'iihya' asar jaeafrayh. Ch III.
- Reagan, Tom (1397 SH), The animal right of human error, translated by Behnam Khodapanah, Vol. I, Tehran. kargadanpub
- Rollin, Bernard (1394 SH), Science and Ethics, translated by Saeed Adalatjoo, elmifarhangipub.
- al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1363 SH), AL- Kafi, Ch 5, Tehran, Islamic Library.
- Majlesi , Mohammad-Baqer, (1404 AH) Bihar Al-Anwar, Ch II, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi
- Motahhari, Morteza (1385 SH), *Majmoe asar*, digital. Sadra.
- Mousavi, Mahmoud, Nafiseh Samoei .(1392 SH). Elhad dar negab takamolgrayi, *Qabasat*, No. 69, 135-157.

حقوق حیوانات و «استعداد درک درد و رنج»: بررسی انتقادی دیدگاه پتر سینگر

علیرضا آل بویه^۱، ناصر جعفری پور^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۱۱

واژگان کلیدی:

درد و رنج، منافع

حیوان، اخلاق

حیوانات، انسان و

حیوان، پتر سینگر.

چکیده: یکی از مهم‌ترین دلایل مدافعان حق حیات حیوانات و لزوم تغییر رفتار نامناسب با آن‌ها، «استعداد درک درد و رنج» حیوانات است. پتر سینگر از مدافعان اصلی این استدلال، با تأکید بر لزوم توجه برابر به حیوان با انسان، هرگونه استفاده از حیوان اعم از خوردن گوشت، پژوهش آزمایشگاهی و دامداری صنعتی را به چالش می‌کشد. او با انکار برتری انسان بر حیوان، تمام بهره‌وری‌ها از حیوان را به لحاظ اخلاقی نادرست دانسته و با نقد نگاه ادیان در این باره، آن‌را زمینه‌ساز تضییع حقوق حیوانات معرفی می‌کند. در این مقاله ضمن بررسی و نقد این استدلال و با تأکید بر لزوم رعایت حریم حیوانات و مسئولیت انسان در قبال آن‌ها بیان می‌شود که با توجه به جایگاه ویژه انسان در عالم هستی و تفاوت‌های وجودی او با حیوانات، استفاده هدف‌مند و مسئولانه او از حیوان، از نظر اخلاقی مجاز است که نگاهی بر آموزه‌های ادیان نیز مؤید آن می‌باشد. توجه به رابطه درد و رنج با علم و آگاهی، میزان ارزش انسان، ملاک یکسان جنین و حیوان، تناقض در ادعا نیز از جمله نقدهایی است که می‌توان به سینگر وارد کرد.

DOI: 10.30470/phm.2021.531191.2002

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه اخلاق / دانشگاه باقر العلوم، aleboyeh@isca.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی / دانشگاه باقر العلوم، (نویسنده مسئول) Njafare133@gmail.com

مقدمه

نقض حقوق حیوانات است.^۱

شعار «حیوانات اعضای جامعه اخلاقی هستند» برای اولین بار از سوی جرمی بنتام^۲ و سپس هنری سالت^۳ مطرح شد و تام ریگان،^۴ اینگرید نیوکرک،^۵ برنارد رولین^۶ و پتر سینگر^۷ فیلسوف اخلاق استرالیایی از آن حمایت کردند و در نهایت، اعلامیه جهانی حقوق حیوانات در ۱۵ اکتبر ۱۹۷۸ تدوین گردید که متن نهایی آن در سال ۱۹۹۰ از سوی یونسکو منتشر شد. درباره دفاع از حقوق حیوانات، پتر سینگر از کسانی است که نوشته‌ها و موضع‌گیری‌های او جریان ساز بوده است (اسلامی، ۱۳۹۲: ۸). او با قائل شدن به ممنوعیت وارد کردن هرگونه درد و رنج بر حیوان و لزوم توجه برابر به منافع حیوان با انسان، هرگونه استفاده از حیوان، نظیر «دامداری صنعتی» و «استفاده از حیوانات در آزمایش» را به چالش می‌کشد و به جای خوردن گوشت نیز گیاه‌خواری^۸ را مطرح می‌کند. او برای ادعای خود دلایلی اقامه کرده است که «استعداد درک درد و

در دنیای امروز سالانه تعداد زیادی از حیوانات وحشی کشته و یا در دام انداخته می‌شوند و مایه سرگرمی بینندگان در باغ وحش‌ها یا سیرک‌ها می‌گردند؛ وال‌های زیادی را به وسیله نیزه‌های انفجاری با شعار پژوهش علمی از پای درمی‌آورند، به منظور استفاده از پوست کانگوروها سالیانه سه میلیون کانگورو در مناطق دورافتاده استرالیا شکار می‌شوند (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۱۸) و هر از گاهی هزاران قلاده سگ برای آسایش انسان‌ها معدوم می‌شوند. در دامداری‌های صنعتی، چون گوساله‌ها برای جذب آهن، محیط اطراف خود را لیس می‌زنند و آهن اضافی می‌تواند رنگ گوشت آن‌ها را قرمز کند، اصطبل‌ها را از چوب می‌سازند و برای جذب بیشتر دلارها، گوشت گوساله با رنگ روشن، غذای ارزشمند هتل‌ها و رستوران‌ها شده است (تام ریگان، ۱۳۹۷: ۲۵). از نظر مدافعان حقوق حیوانات و فعالان زیست‌محیطی تمامی این موارد،

۱. مراد از «حقوق»، حقوق اخلاقی است که ترجمه واژه «moral rights» است نه «law» که به معنای حقوق قانونی است.

2. Jeremy Bentham.

3. Henry Salt .

4. Tom Regan.

5. Ingrid Newkirk.

6. Bernard Rollin.

7. Peter singer.

8. Vegetarian.

رنج حیوان» یکی از مهم‌ترین آن‌هاست (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

با توجه به اهمیت سینگر در بحث حقوق حیوانات و تأثیرگذاری او و اهمیت استدلال استعداد درک رنج و لذت حیوان، در برابر دانستن حیوانات با انسان‌ها از سوی دیگر در این مقاله به بررسی و نقد این استدلال پرداخته می‌شود.

۱. سینگر و توجه برابر به انسان و حیوان

ملاک شأن و منزلت اخلاقی موجودات زنده چیست و با چه معیاری می‌توان موجود زنده را دارای منافع شایسته توجه و بهره‌مند از حق توجه دانست؟ آیا این معیار، هوش، عقلانیت، احساس، خصوصیت نژادی یا جنسیتی است؟ از نظر سینگر، تنها ملاک منزلت اخلاقی و منفعت‌داری یک موجود، «احساس»^۱ است؛ یعنی هر موجودی که استعداد احساس داشته باشد، دارای منفعت و حقوق ارزش‌مندی است که باید مورد توجه قرار گیرد. حیوان نیز مانند انسان از این استعداد احساس‌مندی برخوردار است لذا حق توجه برابر با انسان دارد و همان‌گونه که آزار و اذیت انسان نادرست

است، حیوان نیز چنین است و نادیده گرفتن درد و رنج آن توجیه اخلاقی ندارد (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۰۱) و درد به هر میزانی که باشد باید متوقف شود (Singer, 1993: 58). از نظر او توجیهی برای ترجیح انسان‌های عقب مانده ذهنی بر حیوانات و استفاده از حیوان برای آزمایش‌ها وجود ندارد چرا که ممکن است حیوانات، حتی رنج بیشتری را نسبت به چنین انسان‌هایی متحمل شوند (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

انسان‌ها با شهودات خود، احساس دیگران را درک می‌کنند. ما زمانی که دردی را احساس می‌کنیم واکنش‌های خاصی از خود بروز می‌دهیم؛ برای مثال، ناله می‌کنیم یا به خود می‌پیچیم. درباره حیوانات، به‌خصوص حیواناتی که شباهت بیشتری به انسان دارند نیز همین‌گونه است. از این‌رو با دیدن علائمی شبیه علائم انسان‌ها در حیوانات، می‌توان حدس قوی زد که حالاتی شبیه حالات انسان‌ها در آن‌ها نیز وجود دارد. البته فیلسوفانی مانند رنه دکارت این‌گونه نمی‌اندیشیدند و حیوانات را تنها ماشین‌های خودکاری می‌دانستند که

1. Sentience.

هیچ گونه درد و رنجی احساس نمی کنند. از نظر دکارت همان طور که ماشین با خرد شدن چرخ دنده هایش دردی احساس نمی کند، حیوان نیز با جدا کردن قسمتی از بدنش دردی احساس نمی کند (به نقل از پویمان، ۲۰۰۰: ۵). اما مدافعان حقوق حیوانات به چنین دیدگاه هایی باور ندارند چون از نظر آنان موجودی که درد می کشد دارای حالات و واکنش هایی است که موجودات دیگر نیز در موقعیت های مشابه از خود بروز می دهند. برای مثال هر موجود زنده ای در هنگام وارد شدن ضربه، درد را حس می کند و این به دلیل تحریک شدن اعصاب او در اثر فشار وارده است، یعنی هر جاننداری که دارای عصب است در مواجهه با فشار وارد شده بر عصب، درد را حس می کند. همان طور که یک انسان، از وارد شدن یک شیء تیز در بدنش احساس درد و رنج می کند و آن را ناپسند می شمارد، حیوان نیز چنین است و درد و رنج را دوست ندارد (رولین، ۱۹۸۹: ۱۵۰). خلاصه آن که تمام نشانه های بیرونی استنباط درد در انسان، در حیوانات نیز یافت می شود و در نتیجه حیوان نیز مانند انسان درد و رنج را حس می کند (سینگر،

۱۳۹۶: ۱۰۴).

از سوی دیگر، تشابه سیستم عصبی حیوانات با انسان، دلیل دیگری بر احساس مندی آن ها مانند انسان است. حیوانات، به خصوص گونه هایی مانند پستان داران و پرندگان به دلیل تشابه بیشتر با انسان، دارای سیستم عصبی مشابهی با انسان هستند و از این رو است که به هنگام وارد شدن درد و رنج، واکنشی شبیه انسان از خود بروز می دهند؛ واکنش هایی نظیر افزایش ابتدایی فشار خون، گشاد شدن مردمک چشم ها، عرق کردن، افزایش تعداد نبض در صورت ادامه یافتن محرک و افت فشار خون (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

بر اساس این استدلال سینگر، حیوانات دارای حقوق اخلاقی معینی هستند که نباید به بهانه توسعه زندگی انسان، مورد خدشه و آسیب قرار گیرند. حیوانات را باید به منزله اشخاصی دانست که دارای حق احترام بوده و عضو جامعه اخلاقی هستند و رفتار انسان نیز باید در راستای افزایش حس لذت و کاهش درد و رنج حیوان باشد.

با توجه به آنچه گذشت، صورت بندی منطقی استدلال سینگر درباره استعداد درک درد و رنج در حیوان

به شرح زیر است:

۱. هر حیوانی مانند انسان درد و رنج را حس می‌کند؛

۲. هر موجودی که مانند انسان، درد و رنج را حس کند دارای منافع و حق توجه برابر با اوست؛

۳. هر حیوانی، دارای منافع و حق توجه برابر با انسان است.

او با این استدلال، اصل برابری اخلاقی حیوان با انسان را مطرح کرده و وارد کردن هرگونه درد و رنج بر حیوان را نادرست و غیراخلاقی می‌داند. بر این اساس، با پذیرش برابری حیوان و انسان که نتیجه آن وارد کردن حیوانات در محدوده اخلاقی است، باید از رفتار با آن‌ها به مثابه امری مصرف‌پذیر خودداری کرد.

۲. اشکالات استدلال سینگر

اشکالات متعددی به استدلال سینگر وارد است از جمله اینکه:

۱-۲. رابطه درد و رنج با علم و آگاهی حیوان

سینگر با بیان اینکه رنج حیوان نیز مانند رنج انسان و به هر اندازه که باشد از

مصادیق رنج است و نباید رنج یک انسان را مهم‌تر از رنج حیوان بدانیم (Singer, 1993: 58)؛ او بیشتر دانستن رنج انسان از رنج حیوان را بدون مبنا می‌داند و امکان مقایسه درد و رنج گونه‌های مختلف را فقط در حد یک احتمال می‌پذیرد و با این استدلال که در هر صورت باید درد و رنج را متوقف کرد، توجه به این احتمال را ضروری نمی‌داند (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲). اما واقعیت این است که امکان مقایسه و سنجش مقادیری از درک درد و رنج در انواع گوناگون حیوانات با نوع انسان وجود دارد، زیرا میزان درک درد و رنج موجودات، با علم و آگاهی ایشان رابطه‌ای مستقیم دارد. اطلاع از نحوه وارد کردن درد، ابزارآلات موردنیاز و راه کارهای موجود برای کاهش میزان آن، با مقدار درک موجود از درد و رنج مرتبط است. انسان‌هایی که از سلامت درک ذهنی برخوردارند به دلیل بهرمندی از قوه تفکر و تحلیل قوی، ابزار ایجادکننده درد را می‌شناسند و می‌دانند که ممکن است راه‌های دیگری برای کاهش درد وجود داشته باشد و خود این علم، در میزان درک و احساس آن‌ها از درد تأثیرگذار

است. به عنوان نمونه در روزگاری، دندان پو سیده انسان را با ابزار ساده‌ای نظیر انبر از دهان او خارج می‌کردند و چون ابزار پیشرفته‌تر امروزی وجود نداشت، انسان خود را ناچار می‌دید که به منظور خلاصی از درد دندان، تمام سختی استفاده از این ابزار را تحمل کند؛ یعنی آستانه تحمل درد او بالاتر بود اما امروزه و با علم به وجود امکانات و شیوه‌های آسان‌تری که به راحتی بافت عصبی انسان را بی‌حس کرده و دندان پوسیده را خارج می‌کنند، حتی تصور استفاده از آن شیوه‌ها نیز برای انسان مشکل است و آستانه تحمل درد انسان کاهش یافته است. با این فرض، اگر امروزه این امکانات وجود نداشت، انسان دوباره توان سابق خود را بازمی‌یافت! چرا که راه دیگری پیش روی خود نمی‌دید؛ درباره درک درد و رنج نیز چنین است. میزان درک حیوان از درد، به دلیل عدم اطلاع از کمیت و کیفیت ابزار ایجاد درد و امکان و عدم امکان جایگزینی شیوه‌های

آسان‌تر، قاعدتاً بسیار کمتر از انسانی است که به این مسائل علم دارد. حیوان از همان ابتدا یک نوع آگاهی در این باره دارد و همان میزان از درد را نیز متحمل می‌شود، برخلاف انسان که به میزان افزایش علم و آگاهی، درد بیشتری را می‌فهمد و آستانه تحمل درد در او نیز کمتر می‌شود.^۱ مؤید مطلب فوق آن است که امروزه پژوهشگران عرصه درمان معتقدند که نوع نگرش به درد از عوامل مؤثر در کنترل درد است و طبق بررسی‌های به عمل آمده علت عدم تسکین درد در بسیاری از بیماران، نتیجه نوع نگرش ایشان به درد می‌باشد. به عنوان نمونه در پژوهشی که در سال ۱۳۸۷ بر ۲۰۰ نفر بیمار سرطانی در بیمارستان امام خمینی تهران انجام شد، ۲۸/۵ درصد افراد، نظر کاملاً موافق و ۵۲ درصد نظر موافق دادند که فکر کردن درباره درد، شدت آن را افزایش می‌دهد (نجفی، ۱۳۹۱: ۱).

علاوه بر آن، نوع درک حیوان از

۱. ممکن است گفته شود: شاید حیوانات نیز درجه مشابهی از این آگاهی را داشته باشند اما به دلیل نداشتن زبان مشترک با انسان، امکان بیان یا اظهار آن را نداشته باشند. پاسخ این است که گرچه این احتمال وجود دارد اما در هر صورت،

انسان به جهت برخورداری از قوه اندیشه و تفکر، جایگاه خاصی نسبت به حیوان دارد که تأمل در قرائن و شواهد مختلف مقایسه این رابطه در انسان با حیوان نیز جایگاه برتر انسان در این باره را تأیید می‌کند.

هر گونه که بخواهد با حیوان رفتار کند و هر نوع درد و رنجی را بر حیوان وارد نماید اما این بدان معنا نیست که لزوماً درد و رنج حیوانات با انسان‌ها برابر است.

از سوی دیگر، شاید بتوان گفت انسان‌های زیادی به خوردن گوشت حیوانات عادت کرده و شاید به آن وابسته شده‌اند که ترک آن، موجب رنج و ناراحتی آنان می‌شود و میزان کمیت و کیفیت این رنج نیز بیشتر از رنج کشته شدن حیوانات است؛ در نتیجه، کشتن حیوانات و خوردن آن‌ها با رعایت وارد کردن رنج کمتر (دست کم تا زمانی که انسان‌ها عادت به گوشت‌خواری را تغییر دهند) از رنج بسیاری که انسان‌ها از نخوردن گوشت می‌برند، جلوگیری می‌کند و این مطلب با مبنای سینگر نیز که «تأمین بیشترین رجحان‌ها برای بیشترین موجودات است»، سازگاری دارد زیرا با توجه به لذت بسیاری که انسان‌ها از آن می‌برند و نیز فوایدی که برای بدن آنان دارد، این امر موجه به نظر می‌رسد.

۲-۲. کشتن بدون درد

درد و رنج، به خودی خود امری خلاف طبع هر موجود زنده است و میل طبیعی

درد و رنج نیز متفاوت با نوع درک انسان بوده و به تبع، در میزان آن نیز تأثیر گذار است. موجودی مانند حیوان، تمام لذت را در لذت‌های حسی می‌داند و از درک لذت‌های فراتر از آن بی‌بهره است و یا اینکه بهره کمتری دارد اما انسان که می‌داند لذت‌های حسی، تنها لذت موجود نیست با بهره‌مندی از این قبیل لذت‌ها، خود را بی‌نیاز از لذت‌های بالاتر (خیالی و عقلی) نمی‌بیند. از این رو می‌توان ادعا کرد که حیوانات، به دلیل درک محدودتری که نسبت به انسان دارند، در درک درد و رنج نیز با انسان‌ها متفاوتند یعنی نوع و نحوه درک حیوانات از درد در مقایسه با انسان، موجب می‌شود که حیوانات، بسیاری از دردها را به اندازه انسان درک نکنند؛ پس این که سینگر معتقد است رنج، رنج است و رنج یک انسان مهم‌تر از رنج یک حیوان نیست (Singer, 1993: 58) با این مشکل مواجه است که رنج انسانی که با علم و آگاهی خود، درک بیشتری از درد دارد و آن را بیشتر احساس می‌کند، با حیوان دارای درک محدودتر، یکسان نیست. شکی نیست که درد و رنج بی‌مورد درباره حیوان باید متوقف شود و انسان حق ندارد

موجودات، دور شدن از آن.^۱ اما گاه وارد کردن مقادیری از درد و رنج به جهت تأمین منافع بالاتر، لازمه عالم ماده بوده و گریزی از آن نیست. البته باید به کمترین میزان از آن بسنده کرد و حتی اگر امکان دارد که حیوان، درد را اصلاً احساس نکند، باید همین گونه رفتار کرد؛ مانند آن که امروزه در برخی از کشورها، ابتدا به حیوان شوک وارد کرده و آن را بیهوش می کنند و سپس آن ها را سر می برند یا اینکه در پژوهش های آزمایشگاهی می توان ابتدا حیوان را بیهوش کرد و سپس فرایند آزمایش را بر روی آن به انجام رساند تا حیوان دردی را متحمل نشود. ممکن است افرادی از مدافعان حقوق حیوانات مانند سینگر مدعی شوند که تأثیر بی حس کردن شوک بر حیوان هنوز ثابت نشده است (singer, 2002: 157) اما در پاسخ باید گفت: میزان دقیق درد حیوان و مقایسه آن با انسان نیز همین گونه است و مقدار آن به طور دقیق برای انسان معلوم نیست (فاکس، ۱۹۸۷: ۱۳۵).

سینگر از سویی معتقد است که درد به هر میزان که باشد، درد است و نباید درد و رنج یک انسان را بیشتر از درد و رنج حیوان بدانیم و بلکه باید همه موارد آن را متوقف کرده و هر گونه بهره وری از حیوان را کنار بگذاریم (Singer, 1993: 58) اما از سوی دیگر، پرورش حیوان را به منظور کشتن آن، در صورتی که بدون درد کشته شود، جایز می داند (Kemmerer, 2007: 5) (singer, 1993: 133). بر این اساس، گویا اصرار سینگر تنها بر وارد نکردن درد و رنج بر حیوان است، به طوری که اگر درد و رنج متوقف شود، ذبح تمام حیواناتی که از نظر سینگر خود آگاه نیستند، مجاز خواهد بود و این در حالی است که آموزه های ادیان که به طور متعدد مورد حمله سینگر قرار می گیرد، فقط خوردن برخی از حیوانات را مجاز دانسته است و بیشترین استفاده و بهره مجاز انسان، از گوشت حیوانات اهلی است که ظاهراً در مقایسه با حیواناتی مانند میمون و شامپانزه (که دائماً مورد مثال سینگر

۱. و بر پایه همین دیدگاه است که آموزه های دینی نیز رعایت حریم هر موجودی در این باره را مورد تأکید قرار می دهند.

که از نظر او فقط رنج حیوان را کاهش دهند و این در حالی است که حیوان دارای حقوقی است که حتی اگر برخلاف مبنای سینگر، بیشترین ترجیحات، برای بیشترین موجودات را تأمین نکند نیز باید پاس داشته شود. فرانسیون با اشاره به مصاحبه‌ای که سینگر در سال ۲۰۰۶ با مجله وگان انجام داده است او را حامی این فکر می‌داند که:

«می‌تواند جهانی را تصور کند که انسان‌ها در آن در اکثر مواقع، غذای گیاهی می‌خورند اما گاهی نیز خودشان را به وعده‌ای اشرافی دعوت می‌کنند که از تخم‌مرغ محلی یا شاید گوشت حیواناتی تشکیل شده باشد که در شرایط طبیعی، زندگی خوبی برحسب گونه‌شان دارند و پس از مدتی بدون درد در مزرعه کشته می‌شوند» (Francione, 2016: 5).

بر این اساس، تفاوت دیدگاه‌هایی مانند دیدگاه ادیان که استفاده هدفمند از حیوان را مجاز می‌دانند با نگاه سینگر در این است که تجویز دینی، بر یک مبنای عقلی قابل دفاع (جایگاه خاص انسان در آفرینش) بنا نهاده شده است اما سینگر که مخالف بهره‌مندی انسان از حیوان است در نهایت، به خاطر تأمین بیشترین ترجیحات، آن را تجویز می‌کند

برای حیوانات باهوش هستند) از سطح هوش کمتری برخوردارند. از منظر دین، توصیه خاصی نسبت به استفاده‌های مختلف از حیوانات (مانند استفاده از پوست و ...) صورت نگرفته است، گرچه به لحاظ مقتضیات محیطی و سطح زندگی گذشتگان، چنین استفاده‌هایی مجاز بوده است. از این رو مناسب است که از این نوع بهره‌وری‌ها نیز اجتناب کرد، چون امروزه با توجه به پیشرفت تکنولوژی، برخی نیازهای انسان، بدون نیاز به کشتن حیوان نیز قابل تأمین است، مانند استفاده از پوست حیوان برای ساختن چرم که امروزه چرم مصنوعی می‌تواند پاسخ‌گوی این نیاز باشد.

برخی از منتقدان سینگر، بر پایه همین نکته است که او را طرفدار رفاه حیوانات و نه حقوق حیوانات دانسته‌اند. فرانسیون^۱ (استاد حقوق دانشگاه راتگرز) معتقد است: سینگر که استفاده از حیوان را به خودی خود مجاز دانسته و تنها رنج بردن آن‌ها را محکوم می‌کند، برخلاف مبنای سودگرایانه خود پیش می‌رود و در واقع او حقوق اخلاقی حیوان را یکسره رد کرده و تنها از اقداماتی حمایت می‌کند

1. Gary L Francione.

و بین این دو نوع نگاه، تفاوت بسیاری است.

از سوی دیگر لازمه این سخنِ سینگر که می‌توان حیوان را پرورش داد و بدون درد کشت، تجویز چنین رفتاری با انسان نیز خواهد بود؛ چون با ملاک فوق، فرقی بین انسان و حیوان نخواهد بود، یعنی اگر ملاک، وارد نکردن درد است پس باید بتوان به حیات انسان نیز به همین گونه خاتمه داد و این همان گونه‌پرستی است که خود سینگر مخالف آن است (سینگر، ۱۳۹۶: ۹۸) در حالی که او یکی از دلایل خود بر لزوم توجه برابر به حیوان با انسان را در همین نکته می‌داند.

۲-۳. ملاک یکسان دانستن جنین و حیوان

سینگر از کسانی است که قتل جنین را مجاز دانسته و مستند خود بر این جواز را فقدان خصوصیات شخص در جنین می‌داند (Singer, 1993: 150). از نظر او، شخص بودن سه ویژگی دارد که جنین از آن‌ها محروم است. آن ویژگی‌ها عبارتند از: ۱. خودآگاهی، ۲. استعداد داشتن خواسته‌ها ۳. توانایی برنامه‌ریزی. از نظر سینگر، چون جنین این سه خصوصیت

را ندارد، شخص به‌شمار نمی‌آید و ارزش او بیش از ارزش حیوان با همان میزان از عقلانیت و خودآگاهی و استعداد درد نیست، پس جنین حق حیات نیز ندارد (Singer, 1993: 150). بنابراین از نظر سینگر، قتل موجودی که شخص به‌شمار نمی‌آید، مجاز است. اولاً چرا شخص بودن، باید ملاک و معیار شأن و منزلت اخلاقی موجودات باشد؟ دلیل سینگر بر معیار قرار دادن شخص، به‌عنوان ملاک برخورداری از ارزش اخلاقی چیست؟ آیا سینگر ملزم به لازمه سخن خود است که تجویز قتل هر آن چیزی است که غیر شخص باشد؟ چه نوزاد تازه‌تولد یافته باشد یا افراد معلول و ناتوان ذهنی و یا برخی حیوانات. اگر سینگر به این لازمه ملزم باشد، سؤال این است که به‌عنوان مثال آیا پدر و مادر پیری که سال‌ها با داشتن سلامت ذهن و روان، به فرزندانشان خود نیکی کرده‌اند اما اکنون که دچار اختلال فکری و ناتوانی شده‌اند، فاقد شأن و منزلت اخلاقی هستند؟ آیا با ملاکی که سینگر ارائه می‌کند، نباید اکنون این پدر و مادر را کنار گذاشت و حتی از بین برد؟ اما وجدان کدام انسان بیداری می‌تواند بپذیرد که چنین رفتاری را انجام دهد و به

که ما توان مقایسه دقیق میزان درد و رنج حیوان و انسان را داشته باشیم (Fox, 1987: 135). لذا بر اساس آنچه گفته شد عدم سازگاری ادعای سینگر در دو ساحت جنین و حیوان خود را نشان می‌دهد.

۲-۴. میزان ارزش انسان

یکی از مهم‌ترین دلایل سینگر برای ممنوعیت وارد آوردن درد و رنج بر حیوانات و تلاش برای توجه برابر به حیوانات همانند انسان‌ها، میزان ارزش انسان در نزد اوست. از نظر سینگر، برتری نوع انسان بر حیوان، مبنای عقلی ندارد و تنها توهمی برآمده از آموزه‌های دینی مسیحیت است (Singer, 1993: 149-150). او با اعتقاد به فرضیه داروین که نسب انسان را به حیوانات بازمی‌گرداند، با نگاه مادی‌انگارانه و با انکار دوساحتی بودن انسان او را موجودی تک‌بعدی می‌داند (Singer, 1993: 89).

حیات انسان از حیات حیوانی شروع می‌شود و انسانی که از دوره حیوانی عبور کرده است، ضمن داشتن خصوصیات خاص انسانی، مشترکاتی نیز با حیوان

دلیل محرومیت ایشان از ویژگی شخص بودن، آنان را از توجه خود محروم کند. از سوی دیگر بسیاری از موارد سقط که سینگر مدافع آن است، درباره جنین‌هایی رخ می‌دهد که درد و رنج را حس می‌کنند و وقتی سینگر، سقط جنین را در این موارد جایز می‌داند، ناگزیر درصدی از وارد آوردن درد را تجویز کرده است و اگر درد و رنج در این موارد جایز است او باید حداقل همین مقدار از درد را در حیواناتی که او مساوی با جنین می‌داند نیز جایز بداند. چگونه سینگر می‌تواند موافق سقط جنین و حتی کشتن نوزاد تازه متولد و وارد آوردن درد بر آن‌ها باشد اما وارد شدن درد بر حیوانات را غیراخلاقی بداند!

همچنین طبق مبنای سودگرایی ترجیحی سینگر (تأمین بیشترین میزان از ترجیحات برای بیشترین موجودات) استفاده از حیوان (که وارد آوردن میزانی از درد و رنج نیز لازمه آن است) به همین دلیل و به جهت بهره‌وری میلیون‌ها و حتی میلیارد‌ها انسان از آن باید مجاز باشد. در نهایت اینکه می‌توان حیوان را بدون درد و یا با کمترین میزان از درد، کشت؛ به تعبیر فاکس، ممنوعیت ذبح وقتی رواست

ارزش مدارانه و مسئولانه) برای موجود برتر (انسان) به لحاظ اخلاقی قابل دفاع است.

انسان، قادر به تعاملات اخلاقی معنادار با هم‌نوعان خود است (جم‌شیدی و آل‌بویه، ۱۳۹۷: ۲۵۰) و می‌تواند بر اساس قانون اخلاقی عمل کند، اخلاق را به معنای واقعی کلمه در میان افراد نوع خود جاری سازد، درجات اخلاقی خود را افزایش دهد و در مورد دیگران، ارزش‌دآوری اخلاق کند؛ حال آن که حیوان، موجودی اخلاقی نیست و گویا رشد اخلاقی نیز ندارد و فاقد داوری اخلاقی است و نمی‌تواند تعاملی اخلاقی با انسان داشته باشد. خلاصه آن که گرچه انسان‌ها باید برای رشد اخلاقی خود تعاملی اخلاقی با حیوانات داشته باشند اما تفاوت‌های بسیاری میان انسان و حیوان وجود دارد که برابر دانستن آن‌دو را غیر منطقی می‌کند.

نگاه تک‌سویه سینگر به انسان، اعتراض را جر اس‌کروتن^۱ فیلسوف بریتانیایی را نیز برانگیخته است. اس‌کروتن بارد نظر سینگر در غفلت از تمایز اخلاقی انسان و حیوان، در کنار اهمیتی که برای

دارد. خوردن، خوابیدن و اموری که مربوط به حواس پنج‌گانه اوست، از جنس کارهای حیوانی است اما فراتر از آن، انسان توان پیشرفت و ثبت اختراعات و مدیریت امور را دارد و برخلاف حیوان که زندگی ثابتی دارد، زندگی او همواره در حال تغییر و تحول و پیشرفت است. گرچه حیوان نیز آگاهی و شناخت دارد اما وسعت شناخت‌ها و خواسته‌های انسان برخلاف حیوان، فراتر از زمان و مکان حاضر بوده و شامل بی‌نهایت می‌شود. انسان، کمال‌طلب است و گرایش‌های معنوی جاودانه و فوق حیوانی دارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۸-۱۱).

سینگر با غفلت از ساحت غیرمادی انسان و با نگاه یک‌جانبه و با تنزل رتبه وجودی او در حد حیوان، تنها ملاک برابری انسان و حیوان را حساس بودن و توانایی احساس دانسته و خواستار توقف تحمیل هرگونه درد و رنج بر حیوان و خواهان ممنوعیت هرگونه بهره‌وری انسان از حیوان است؛ در حالی که ساختار فکری و اجتماعی حیوانات بسیار ساده‌تر از انسان‌هاست و به جهت این برتری و ارزش وجودی، دخل و تصرف (البته

1. Scruton Roger.

ایشان شده است (Conor et-al, 2006: 26)؛ لذا در اثر ارتباط بخش‌های مختلف مغز در انسان، میزان احساسات انسان متفکر بسیار فراتر از احساسات حیوانی است که درک محدودتری دارد. انسان برخلاف حیوان، می‌تواند عاطفه خود را با فکر و اندیشه قرین سازد، برای بقای این عواطف در دیگران تلاش کرده و آن را در قالب الفاظ بیان کند. لذا در انسان، حوزه تفکر (که مربوط به قشر مغز است) نباید از حوزه احساسات و عواطف (که مربوط به بخش میانی مغز است) جدا دانسته شود. نتیجه: صرف اشتراک حیوان با انسان در احساس درد و رنج، موجب تساوی آن‌دو در حقوق پایه نمی‌شود. حیوان دارای حق توجه است و اگر مراد سینگر از «توجه برابر به حیوان» این است که به هر موجودی به اندازه ارزش آن باید توجه کرد این سخن نیز صحیح است؛ چون حیوان نیز به سبب جایگاه خاصی که در طبیعت دارد، دارای ارزش خاص خود است اما اگر مراد او این باشد که هر کاری که درباره حیوانات درست است، باید درباره انسان‌ها نیز صحیح باشد، این خطایی است که سینگر بر اساس اعتقاد به نظریه تکامل زیستی و مبتنی ساختن

حیوانات قائل است، اصل استفاده انسان از آن‌ها را مجاز می‌داند (Scruton, 2000: 2).

فارغ از توانایی‌های شگفت انسان نسبت به حیوان که از ویژگی‌های روحی او نشأت می‌گیرد، در جنبه مادی نیز پیچیدگی سیستم فیزیولوژیک خاص انسان در سطحی است که او را در حدی استثنایی و بی‌نظیر قرار داده است که هیچ موجودی حتی شبیه او نیز نمی‌شود و سینگر، گرچه قشر پیشرفته‌تر مغز انسان را نسبت به حیوان می‌پذیرد و حیوان را در بخش میانی مغز که مرکز عواطف و احساسات است، با انسان مشترک می‌داند (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۰۵) اما از این نکته غافل است که قشر پیشرفته مغز در انسان که مرکز تفکر انسانی است نمی‌تواند بی‌ارتباط با قشر میانی مغز و عواطف و احساسات مرتبط با آن باشد؛ زیرا تجربه متخصصان نشان داده که تخریب بخشی از مغز در روند کار بخش دیگر همواره مؤثر بوده است (Malcolm, 2000: 116-119). کاهش ارتباط بخش‌های مختلف مغز در بیماران مبتلا به اختلالات روانی منجر به لزوم تجویز آنتی-بیوتیک‌های قوی توسط پزشکان برای

تردید می‌دانند (John Harris , 1998: 22).

بوننی استینبوک^۱ با اعتقاد به این که انسان دارای صفات ویژه‌ای است و همین برتری او از حیوان را رقم می‌زند. او برخی از این صفات را بر شمرده و آن‌ها را دلیل برتری انسان بر حیوان می‌داند مانند: ۱. مسئولیت‌پذیری انسان بر اعمال خود؛ ۲. قدرت بر تلافی رفتارها؛ ۳. نوع‌دوستی؛ ۴. فهم استدلال و اقناع شدن در برابر آن (Steinbock, 1978: 3). استینبوک در ارزیابی ادعاهای پتر سینگر بیان می‌دارد که بی‌جهت نباید به حیوانات آسیب وارد کرد اما در تضاد میان انسان و حیوان، انسان به جهت خصوصیتی که دارد از وزن اخلاقی مهمی برخوردار است که وظایف ویژه‌ای درباره‌ی او برای ما پیش می‌آورد و صرف احساس درد که سینگر از آن به عنوان ملاک برابری انسان با حیوان یاد می‌کند، ناتوان از مقابله با این جایگاه است (Ibid:15). باب کوربت^۲ نیز با طرح این موضوع که ادعای برابری، یک گزاره‌ی دارای حقیقت نبوده و بلکه تنها یک نسخه‌ی اخلاقی است (Corbett's, 1975:1) آن را شیهه

اخلاق بر آن، مرتکب شده است. او بر مبنای تکامل‌گرایی، تمام هویت و هستی انسان را به بعد طبیعی و حیوانی فروکاسته و در حقیقت، بعد اخلاقی انسان را به دارا بودن عملکردهای حاصل از فرایند زیستی کاهش داده است. در این نگاه، انسان در حقیقت از تبار حیوان است و امتیازی بر حیوان ندارد و اخلاق، حاصل خصوصیات ژن‌هاست که به تدریج تکامل یافته است (موسوی و سموعی، ۱۳۹۲: ۷۰). در واقع، اخلاق تنها به رفتار و فعل رفتاری تنزل یافته است و حال آن‌که انسان با تکرار رفتارهای اخلاقی و کسب صفات نفسانی، شخصیت و هویت اخلاقی خود را می‌سازد و تفاوت اساسی انسان با حیوان در همین نکته نهفته است که انسان‌ها با کسب هویت اخلاقی در واقع هویت انسانی بالقوه خود را به هویت انسانی بالفعل ارتقاء می‌بخشند و چنین تحولی در حیوانات مشاهده نمی‌شود و همین نکته است که موجب ارزش‌مندی خاص و برتری انسان می‌شود که علاوه بر پذیرش آن در نگاه ادیان، مورد پذیرش اندیشمندانی از غرب نیز واقع شده است؛ به‌طوری که حتی برخی آن را غیر قابل

2. Bob Corbett's.

1. Bonnie Steinbock.

اصل تساوی حقوق بشر دانسته و می‌گوید، همان‌گونه که ادعای تساوی حقوق بشر تنها نسخه‌ای از نحوه برخورد ما با انسان‌ها بوده و توصیف یک برابری واقعی بین انسان‌ها نیست، اصل برابری حیوان با انسان نیز چنین است (Ibid: 11).

آر جی فرای^۱ نیز به عنوان منتقد برجسته حقوق حیوانات، ضمن پذیرش عدم لزوم این حجم از آزمایش‌های در حال اجرا بر روی حیوانات و کم‌اثر دانستن نتایج برخی از این پژوهش‌ها درباره انسان، در عین حال، از ارزش‌مندتر بودن حیات انسان نسبت به حیوان دفاع می‌کند (Frey, 1983:97). فرای معتقد است اگر مجبور به انجام آزمایش بر روی حیوانات یا بر انسان‌های حاشیه‌ای^۲ شویم، باید حیوانات را انتخاب کرد، به این دلیل که زندگی حیوان در هر درجه از کیفیت که باشد به اندازه کیفیت زندگی انسان نیست (Ibid: 97).

۲-۵. تناقض در ادعاهای سینگر

دیدگاه سینگر درباره دفاع از لزوم توجه برابر میان حیوان و انسان و تلاش برای حمایت از حقوق حیوانات و لزوم توقف وارد کردن درد و رنج به حیوانات، در حالی است که او از انجام شنیع‌ترین و زشت‌ترین کارها درباره حیوانات دفاع می‌کند! کارهایی که ضمن تجویز وارد آوردن میزانی از درد و رنج بر حیوان، ناپسندی آن‌ها را وجدان‌بیدار و شهود هر انسان منصفی درمی‌یابد. غیراخلاقی بودن رابطه جنسی انسان با حیوان که بی‌شک کاری بس ناشایست و به دور از اخلاق است اما سینگر با تجویز چنین رابطه‌ای حتی از اخلاقی بودن آن نیز دفاع می‌کند. او در سمیناری در پاسخ به یکی از مجریان که به او می‌گوید: «شما در مقاله عجیبی در سال ۲۰۰۱ درباره رفتارهای جنسی بین حیوان و انسان از امکان پیشرفت این کار سخن گفته‌اید» بیان می‌دارد:

«من در آنجا این رابطه را توضیح داده و پرسیدم که این کار چرا نزد ما منع می‌شود؟ در حالی که دلیلی بر منع آن وجود ندارد».

1. R G Frey.

۲. مراد، انسانهایی با عقب‌ماندگی ذهنی یا آسیب‌دیده‌گی مغزی از کودکان و سالمندان هستند که در حقیقت، تنها از زندگی گیاهی بهره‌مند هستند.

او با غیر قابل اجتناب دانستن مقداری از خشونت علیه حیوانات در این گونه از روابط ادامه می‌دهد که موارد دیگری^۱ از این رابطه نیز وجود دارد که هر دو طرف می‌توانند آزادانه آن را انجام دهند. او با بیان اینکه این کار هیچ ضرری ندارد و من در آن مشکلی نمی‌بینم، اتفاقاً از منع آن تعجب نموده و در برابر اعتراض و تعجب مجریان آن سمینار که این کار را بسیار ناشایست می‌دانند و همراهی حضار را نیز دارا هستند بار دیگر با دفاع از اخلاقی بودن این کار می‌گوید:

«برخی بیماران که با حیواناتشان نزدیکی کرده بودند و اعتقاد داشتند که با این کار زندگی خود را سیاه کرده‌اند، وقتی مقاله من در دفاع از این رفتار را خواندند از عذاب وجدان و احساس گناه خود در این باره نجات یافتند زیرا فهمیدند که افراد دیگری نیز هستند که چنین عقیده‌ای را دارند»
(<https://www.google.com/url/>).^{۳۲}

سینگر با کدامین منطق چنین سخن می‌گوید و در عین حال به عنوان استاد اخلاق علوم زیستی مطرح بوده و دفاع از حقوق انسان‌ها و بلکه حیوانات را ادعا

می‌کند و داعیه‌دار اخلاق عام جهانی است؟ این سخن سینگر مغالطه‌ای بیش نیست زیرا او از کجا می‌تواند با اطمینان ادعا کند که در چنین رابطه‌ای هیچ ضرری به حیوان یا انسان وارد نمی‌شود؟ صرف این که در نظر او این کار بدون اشکال باشد و او از این رفتار نامناسب، دفاع به ظاهر موجهی بنماید آیا موجب نیکو شدن آن فعل می‌شود؟ آیا با این منطق که مبتلایان به این کار ناپسند با خواندن مقاله سینگر از عذاب وجدانشان خلاصی یافته‌اند، رفتار هر بزهکاری که مورد تأیید نادرست یک اندیشمند واقع شود نیز قابل توجیه خواهد بود تا آنها نیز از عذاب وجدان خود رهایی یابند؟

این دیدگاه سینگر، به قدری مشمئزکننده و ناپسند است که در همان سمینار موجب تعجب و اعتراض همگان می‌شود؛ همین تعجب و اعتراض، بهترین دلیل است بر اینکه بیشتر مردم چنین کارهایی را خلاف وجدان اخلاقی خود می‌دانند و راز قبح ذاتی چنین رفتارهایی

۳. با این منطق، گوشت‌خواری نیز هیچ اشکالی ندارد چون بیشتر انسان‌ها همین کار را انجام می‌دهند و هیچ قبحی نیز در آن نمی‌بینند.

۱. لازم به ذکر است که به دلیل ناشایست بودن بسیار زیاد این مورد که سینگر بیان می‌کند از ذکر آن خودداری می‌نمایم.

۲. لینک این سمینار در آپارات.

در همین نکته نهفته است، لذا سینگر با این سخنان در حقیقت، وجدان انسان‌های زیادی را جریحه‌دار می‌کند.

از نظر تام ریگان نیز که خود مدافع حقوق حیوانات است، این گونه رفتارها خلاف حق احترام حیوان است. او به سینگر انتقاد کرده و می‌گوید انسان حق ندارد هر گونه رفتار ناپسند و غیراخلاقی با حیوان را که اگر در مجموع، به ضرر کسی نبود و نفع آن بیشتر از زیانش بود، تجویز کند؛ مانند اینکه این رابطه در خلوت و به گونه‌ای انجام شود که کسی از انجام آن متضرر نشود، دقیقاً مانند کشتن افراد ناتوانی که باری بر دوش خود و جامعه خویش هستند (ریگان، ۱۳۹۷: ۱۱۸).

که گرچه به ظاهر، از بین بردن آن‌ها در مجموع به نفع همگان است اما خلاف حق حیات آن‌هاست.

ریگان غیر از مورد حیوان، برقراری چنین رابطه‌ای با کودک را نیز اضافه کرده و بیان می‌دارد که اگر انجام چنین رابطه‌ای با حیوان مجاز باشد، باید تابوی رابطه جنسی با کودکان با همان پیش فرض (انجام آن در خلوت) نیز شکسته شود چرا که سودگرایان با فرض انجام این رابطه در خلوت، (به خصوص اگر آن کودک

نیز لذت ببرد) می‌توانند بر آن اصرار داشته باشند (ریگان، ۱۳۹۷: ۱۱۹)؛ چون طبق فرض، کسی از انجام آن مطلع نشده و بیشترین منفعت و ترجیح فاعل نیز به دست آمده است (ریگان، ۱۳۹۷: ۱۶۲). همین اشکال ریگان، علاوه بر کودکان، در بیماران روانی و نیز درباره درد و رنج حیوان نیز وارد است زیرا طبق این مبنا اگر فرض شود که وارد ساختن درد بر حیوان در مجموع، دارای منافع بیشتری از عدم آن باشد، باید مجاز گردد و سینگر حداقل باید اعتراف کند که ممنوعیت درد و رنج حیوان، تنها در برخی موارد است و سخن گفتن از ممنوعیت مطلق وارد کردن درد و رنج بر حیوان صحیح نیست.

۳. آموزه‌های دینی و درد و رنج حیوان

سینگر با طرح توهم جایگاه ویژه انسان، ریشه آن را در آموزه‌های ادیان می‌داند و معتقد است که مسیحیت، سخن از جایگاه خاص انسان و خلقت او به صورت الهی را در حالی مطرح کرده است که انسان شرارت خود را از حد گذرانده است (Singer, 2004: 2). اما خداوند، بعد از

اینکه سیل،^۱ همه موجودات را نابود کرد، بار دیگر نیز این سلطه را به او عطا کرده است؛ زیرا برای او اهمیت ندارد که انسان با حیوان چگونه رفتار کند (singer, 2004).

این ادعای سینگر مبنی بر اینکه برای خداوند اهمیت نداشته است که انسان با حیوان چگونه رفتار کند، ادعایی بدون دلیل است. او در همین ادعای خود، دچار دوگانه‌گویی است. او از سویی به ظاهر، رعایت حقوق حیوان در نزد ادیان را باور دارد، لذا در مقدمه کتاب *آزادی حیوانات* برای اثبات دیدگاه خود درباره لزوم پاسداشت حقوق حیوانات، به سخنی از پیامبر اکرم ص در این باره اشاره کرده است (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۶). اما از سوی دیگر، خدای همین ادیان را متهم به عدم توجه به حقوق حیوانات می‌کند و این دو به سادگی قابل جمع نیستند.

آموزه‌های ادیان الهی، ضمن تجویز استفاده انسان از حیوان، موارد بسیاری از رعایت حریم حیوان را نیز مورد تأکید قرار داده است و اشکالات مدافعین حقوق

حیوانات، نظیر سینگر ناشی از مشکلاتی است که ریشه در افراط بشر امروز در استفاده مجاز خود از کل طبیعت و نیز حیوانات دارد.

توقف وارد ساختن درد و رنج بیهوده بر حیوان از نقاط مشترک بین نگاه دینی و مدافعان حقوق حیوان نظیر سینگر است و در این میان، در مجموعه آموزه‌های ادیان، موارد دقیقی تری در این باره نیز مطرح شده است که در توصیه‌های مدافعان حقوق حیوان یافت نمی‌شود، چرا که در این نگاه، کل طبیعت به‌طور عام و حیوان به‌طور خاص، متعلق به همه نسل‌ها بوده و استفاده نادرست از آن موجب نکوهش انسان است و او به‌عنوان امانت‌دار آفرینش، موظف به حفظ هر چه بهتر طبیعت و عدم تعدی در این باره است. اما نسبت دادن ایجاد این رفتارها به ادیان، حاکی از ناآگاهی از آموزه‌های ادیان، به‌خصوص دین اسلام است که به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین الهی، دقیق‌ترین موارد از حقوق حیوانات و رعایت درد و رنج آن‌ها را

۱. اشاره به سیلی است که در زمان حضرت نوح (علیه السلام) تمام دنیا را فرا گرفت و بعد از آن دوباره فصل دیگری از حیات آغاز شد.

سیراب کند (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۵۰) و نیز لزوم رعایت عدالت در باره حیوان و بیش از حد از او کار نکشیدن (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۱: ۳۹۷)، خودداری از عقیم کردن حیوان (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۳۴) و جدا کردن پوست حیوان قبل از سرد شدن بدن (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۸۴)، لزوم کوتاه کردن ناخن‌ها برای کسی که شیر حیوان را می‌دوشد (به منظور آزار ندیدن حیوان) (جبل عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۰۷)، با سلیلی بر صورت حیوانات نزدن (جبل عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۵۰)، به آن‌ها ناسزا نگفتن (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۶۴)، نهی از سر بُردن حیوان توسط کسی که آن را تربیت کرده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۶: ۱۳۸)، پناه دادن به حیوانی که به انسان پناهنده شده است (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶: ۲۴۸)، تأمین امنیت حیوانی که صاحبش آن را رها کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۹۳)، پرهیز از توقف بر پشت حیوان در حالی که ایستاده است (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۵۱)، همچنین در روایتی از پیامبر ص آزار رساندن و کشتن بیهوده گنجشکی، باعث پرشش از این کار انسان در قیامت خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۲: ۳۲۸)؛

مورد تأکید قرار داده است. در این مجال، اشاره به مواردی از حقوق حیوانات در ادیان برای رفع انتساب تضییع حقوق حیوان به ادیان ضروری است: خداوند گرچه حیوان را برای انسان آفریده (بقره، ۲۹) و حق استفاده از گوشت آن و سوارکاری (غافر، ۷۹) از برخی حیوانات را نیز به او اعطا کرده است، اما باید در نظر داشت که خداوند، حق حیوان را ارج نهاده و حقی الهی دانسته و انسان را در برابر آن مسئول کرده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۷: ۱۱۱). خداوند حرمت حیوانات، خصوصاً حیواناتی که در خدمت بشر هستند را مورد تأکید قرار داده (جبل عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۳۷۲) و حفظ جان حیوان را واجب دانسته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۶: ۴۳۷)؛ تأکید بر مصرف آب و وضو برای بهره‌مندی حیوان از آن و تیمم کردن به جای وضو در صورتی که آب کافی وجود نداشته باشد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۱۴) و کراهت کشتن حیوان برای غیر خوردن (جبل عاملی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۵۶) نیز از دیگر موارد حقوق حیوانات است. تأکید بر اینکه صاحب حیوان هرگاه فرود آمد باید آن را علوفه دهد و در کنار آب او را

امیرمؤمنان ع در خطبه‌ای که در آغاز خلافتش خواند و در آن مسئولیت و حقوق مسلمانان را یادآوری کرد، اظهار داشت: «دربارهٔ بندگان و بلاد و شهرها از خداوند بترسید؛ همهٔ شما مسئول هستید و مورد پرسش قرار می‌گیرید؛ حتی در خصوص زمین‌ها و چهارپایان» (نهج البلاغه: خطبه ۱۶۷). آن حضرت در سفارش به مأموران جمع‌آوری زکات فرمودند: «هیچ چهارپایی را رم نده و نترسان» (نهج البلاغه: نامه ۲۵). شیخ طوسی از فقهای بزرگ اسلام معتقد است در صورت وجود ضرورت کشتن حیوان باید از شیوه‌ای استفاده شود که از رنج حیوان در هنگام ذبح کم شود و به کارگیری روش یا ابزاری که موجب اذیت، آزار، شکنجه و آسیبی غیرضروری شود ممنوع است (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۸۴) و از همین رو نباید حیوان مقابل حیوان دیگری قرار گیرد و یا با ابزاری کُند که زجرکش شدن حیوان را در پی دارد، کشته شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۳۰)؛ همچنین فقهای اسلام، حرفهٔ قصابی را مکروه دانسته (خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۹۶) و نیز برخی از ایشان مسافرت برای شکار با هدف لهوی را موجب حرمت سفر و نیز

کامل شدن نماز در این سفر می‌دانند. (سبحانی، ۱۴۲۹: ۲۸۰؛ وحید، ۱۴۲۸: ۲۶۰).

این‌ها بخشی از حقوق حیوان لزوم رعایت حریم آن دربارهٔ درد و رنج از منظر دین است و حق تصرف انسان، نه تنها سلطنت بی‌حد او بر حیوان را جایز نمی‌داند بلکه تصرف مسئولانه و مدبرانهٔ او را گوشزد می‌کند.

نتیجه‌گیری

گرچه حیوان، در اصل استعداد درد و رنج با انسان مشترک است و احساس‌مندی را داراست اما صرف وجود این حس در حیوان، آن گونه که سینگر معتقد است نمی‌تواند ملاک برابری حیوان با انسان قرار گیرد؛ زیرا با پذیرش سطح متفاوت شناخت در حیوان با انسان، باید پذیرفت که میزان بهره‌مندی حیوان از منافع نیز متفاوت از انسان بوده و دارای حدود خاص خود است. انسان بنا بر جایگاه خاص و امتیازات ویژهٔ وجودی خود مجاز است از حیوانات بهره‌برد اما این جواز به این معنا نیست که حیوان را ابزاری برای رسیدن به اهداف خود قرار دهد بلکه این امر لزوم نگاه مسئولانهٔ او نسبت به حیوان

انسان از آن‌ها را نیز تخطئه کنند؛ چرا که در این صورت، حیوان ضمن بهره‌مندی از حمایت‌های انسانی (به‌خصوص در حیوانات اهلی که این نیاز بیشتر است) و رعایت بیشترین مقدار از حقوق، انسان را نیز از مزایای خود برخوردار می‌سازد و آموزه‌های ادیان، با ارائه نکته‌های دقیق و مهم ثابت کرده است که بیشترین حمایت از حیوانات را انجام داده است.

را می‌طلبند که نه تنها تضییع حق، بلکه پاسداشت حریم حیوان را در بر دارد و اگر نوع نگرش انسان به طبیعت به عنوان ملک طلق و تصرف افراطی و بی‌رویه او از خلقت اصلاح شود و استثمار این مجموعه خاتمه یابد، حقوق حیوانات نیز مورد چپاول واقع نمی‌شود تا برخی دیگر نیز دچار تفریط شده و تحت عنوان دفاع از حقوق حیوانات، حتی استفاده مسئولانه

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از پایان نامه با عنوان «حقوق حیوانات از منظر اسلام در مواجهه با دیدگاه پیترو سینگر» با راهنمایی دکتر علیرضا آل بویه و مشاوره دکتر سید محمود موسوی است.

منابع

- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۹ق). توضیح المسائل. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ سوم.
- سینگر، پیتر. (۲۷ آبان ۱۳۹۶). رابطه جنسی حیوانات با انسان. سایت آپارات. بازیابی شده در ۳۱ خرداد ۱۴۰۱ از https://www.aparat.com/v/0EMS_y
- سینگر، پیتر. (۱۳۹۶). آزادی حیوانات. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- طوسی، ابوجعفر محمد. (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتب احیای آثار جعفریه، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). کافی. تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ پنجم.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. دیجیتالی. قم: صدرا.
- موسوی، محمود و سموعی، نفیسه. (۱۳۹۲). الحاد در نقاب تکاملگرایی. قبسات، ۶۹ (۱۸): ۱۳۵-۱۵۷.
- نجفی قزلیجه، طاهره و حسینی، آغا فاطمه. (۱۳۹۱). ارتباط نحوه نگرش به تسکین درد با دریافت مسکن و شدت درد در بیماران مبتلا به سرطان. مجله دانشکده پرستاری و مامایی، ش ۱ (۱۸): ۸۹-۱۰۱.
- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- اسلامی، سید حسن. (۱۳۹۲). اخلاق زیست محیطی: زمینه‌ها، دیدگاه‌ها و چشم‌انداز آینده. اخلاق و حیانی، ۴ (۲): ۷-۳۵.
- برقی، ابو جعفر احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- جبل عاملی، زین‌الدین. (۱۴۱۳ق). مسالک‌الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- جمشیدی، فاطمه و آل‌بویه، علی رضا. (۱۳۹۷). بررسی و نقد دیدگاه پیتر سینگر درباره اخلاقی بودن سقط جنین. تأملات فلسفی، ۲۱ (۸): ۲۲۹-۲۵۴.
- http://phm.znu.ac.ir/article_34357_c19d285151cb1e5201f928d631d951a8.pdf
- حر عاملی. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. قم: آل‌البیت، چاپ دوم.
- خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۴۲۴ق). توضیح المسائل (محشّی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ هشتم.
- رولین، برنارد. (۱۳۹۴). علم و اخلاق. ترجمه سعید عدالت‌جو. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
- ریگان، تام. (۱۳۹۷). حق حیوان خطای انسان. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: انتشارات کرگدن، چاپ اول.

- www.cla.calpoly.edu/bts/ Peter Singer on expendability.
- Scruton, r .(2000). *animal rights and wrongs*, 3 ed, continuum
- Steinbock, bonnie. (1978). *speciesism and the idea of equality*. comments and on and criticisms of peter singer's "speciesism" argument. *philosophy* 53, no. 204 .
- Singer, Peter . (1993). *Practical ethics* .Second edition. USA, Monash University.
- Singer Peter. (2002). *Animal Liberation*, United States of America, by Peter Singer.
- Singer Peter.(2004).*Taking Humanism Beyond Speciesism* . *Free Inquiry*, 24, no. 6 (Oct/Nov)
- Malcolm M .(2000). *An Odd Kind of Fame: Stories of Phineas Gage* MIT Press
- Pojman L P.(2000). *Life and Death*. Wadsworth.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۷ق). جواهر الکلام فی شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ ق). توضیح المسائل. قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، چاپ نهم.
- Bob corbett's.(1975). *speciesism and interests in peter singer's "animal liberation*. new york: avon books.
- Conor; Miller, Melinda M.; Goldwater, Deena S.; Radley, Jason J.; Rocher, Anne B.; Hof, Patrick R.; Morrison, John H.; McEwen, Bruce S. (2006) "Stress-induced alterations in prefrontal cortical dendritic morphology predict selective impairments in perceptual attentional set-shifting". The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience. 26 (30).
- The case against pets. Francione G L.(2016).
- Fox, M .(1987). *Animal Suffering and Rights: A Reply to Singer and Regan*, *Ethics*, v. 88.
- R G frey.(1983). *clarendon press/ interests and rights: the case against animals/ j7ournal ofmedical ethics*, 9.
- Harris J and Holms S .(1998). *Abortion , Practical Ethics* ,New york: Harward university press.
- Kemmerer. L. A .(2007) .*Between the species Issue VII August* .

Bewilderment of Moral Agents in the Context of Uncertainty and Doubt

*masumeh movahednia*¹

Submitted:

2021/6/23

Accepted:

2021/10/10

Keywords:

Moral
uncertainty,
moral belief,
descriptive
uncertainty,
moral
bewilderment,
decision

Abstract: This paper is a research into different versions and implications of normative uncertainty. To do so, I provide a brief account of uncertainty in ontological, epistemological, social, and psychological domains, and drawing on the method of descriptive-analytic research, I roughly consider the impact of uncertainties on normative ethics. Given the uncertainty, real consequences of events, knowledge of events and their ramifications, constancy of the states of moral agents, and social reactions are not determinate, and the existence of constant moral laws is dubious. On the one hand, moral criteria are not sufficient for decisions in the normative domain, and on the other hand, normative uncertainty has specific implications along with the subjectivist or objectivist reading. Given moral uncertainty and its combination with other uncertainties, the decision-making process becomes more complicated, since under such circumstances the moral agent does not face the right/wrong or the permissible/impermissible option. Rather, s/he might face maximally right and minimally wrong options. Moreover, in acting upon the maximal alternative, blaming the moral agent leads to the violation of morality.

DOI: 10.30470/phm.2021.537226.2052

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor at Department of Philosophy . University of qom,
M.Movahednia@qom.ac.ir.

Introduction: The uncertainty of events and that of human knowledge have implications for morality. Assuming such uncertainty and the unpredictability of consequences, one is not only faced with a right or wrong decision, but an uncertain amount of right and wrong decision. A doubtful decision may well lead to the desired consequence, fortune, and happiness, or it might lead to an undesirable consequence, harm, and unhappiness. Moreover, how might a utilitarian make decisions based on consequences in such an uncertain context? Assuming the uncertainty of the states of a moral agent, how might a virtue theorist take a virtuous moral agent as the criterion of right and wrong action? And finally, given such uncertainty, is it possible to sustain Kantian constant moral principles? In this way, moral theories might also be assessed in case of their efficiency. On the whole, the

abundance of epistemic and moral uncertainties might lead to what I call ‘bewilderment.’

Decision theories have been concerned with decisions made in states of uncertainty, but this has only recently entered the literature of moral philosophy and moral inquiry. The present research, concerning such decision in the moral domain, might be divided into two groups:

There are authors who hold that decisions are always accompanied by some sort of an epistemic uncertainty, as human beings live as an indeterminate being. In fact, such decisions are essentially risky. Such authors consider ethics of risk, contemplating the relation between morality and risk in order to be able to specify the moral framework of such decisions. Sven Hansson (2005, p. 5-7; 2013, pp. 12-13, 26) is a case in point. He believes that morality and risk are two distinct categories and tries to account for the role of values in his analysis of risks. In his

view, justice and moral responsibility are frameworks of decisions in risky circumstances, and from this perspective, he considers moral problems pertaining to uncertainty. There are others who generally consider uncertainty in morality as well as the ethics of uncertainty in the field of normative ethics. These include MacAskill, Amelia Hicks, and Abelard Podgorski.

Methodology: In this research, I benefit from these studies, and by drawing on the method of analysis and description of the present literature, I show that they fail to draw a sharp distinction between uncertainties in the moral domain and those in non-moral domains. For this reason, they are sometimes concerned with an uncertainty in the domain of decision, but they finally consider it in the domain of moral theory, or sometimes while they are concerned with moral uncertainty, the moral theory

in which such uncertainty is explained is not known: is it accounted for in terms of moral realism and objectivism or in terms of subjectivism? In addition, the impact of non-moral uncertainties on normative uncertainties is either vague or incomplete. Thus, this research seeks to grapple with the following questions: What are the domains in which uncertainty applies, and how is it related to uncertainty? What is moral uncertainty, how does it affect decisions, and what are its implications? Does the solution of different readings for decision in such a condition work?

Findings: The findings of the research show that the moral agent's doubts concerning the rightness or wrongness of a behavior, its permissibility or impermissibility, psychological states, moral requirement, and other uncertainties (empirical, descriptive, etc.) concerning moral reason have

ramifications for one's decision, and the distinction among certainty, probability, and epistemic uncertainty leads to a distinction of decisions into those in states of certainty, those in states of probability, and those in states of uncertainty. In the moral domain, the distinction might be extended to certainly right/wrong decisions, probably right/wrong decisions, and uncertainly right/wrong decisions.

In the domain of moral uncertainty, MacAskill distinguishes between right and more right decisions, Amelia Hicks casts doubts about the possibility of morally proper effects of the agent's behavior (Hicks, 2018, p. 161-165), Christian Barry (2016, pp. 900-902), and Julia Staffel (2019, pp. 55-62 and 75) casts doubts about the possibility of moral blame in states of uncertainty. In contrast, Abelard Podgorski believes that behaviors grounded in maximal and reasoned beliefs are justified,

and it is unreasonable to blame the moral agent in such cases (2020, pp. 59-60).

Discussion and Conclusion:

I argue that the division of decisions into the above-mentioned three kinds is plausible only when the real world is seen as determinate and certain. Otherwise, decisions would either be probable or uncertain. Moreover, it should be noted that the notion of uncertainty differs in accordance with the ground of morality: when the moral agent's belief is distributed between maximal and minimal alternatives, the notion of moral uncertainty is read in terms of subjectivism, and when the moral agent's cognition hesitates between alternatives with (say) 90 percent and 10 percent of probability, moral uncertainty is closer to the ground of objectivism, but when the moral agent hesitates in her or his moral state—that is, when s/he does not know whether s/he could continue the moral

conduct—moral uncertainty becomes closer to the virtue-based moral theory, and such uncertainty also seems to be subjectivist. And in accordance with different versions of moral uncertainty, the notion of moral blame and moral doubt will also be different.

A solution for decision making in conditions of uncertainty is that of decision theories, namely cost-benefit calculations of the decision. The method is sometimes inconsistent with justice when it comes to social decisions. Moreover, decisions are always directed at the future, while cost-benefit assessments occur at present, and it is difficult to provide an accurate estimation of costs and benefits. A second solution is to decide in terms of maximal belief and maximal probability. But, in cases where the choice of the maximal alternative leads to the expected benefit of the agent, and the minimal alternative prevents a serious

threat, it is more rational to opt the latter. A third solution is to apply the method of decision theories in which the consequence of a decision is estimated in terms of an objective empirical measurement. In this method, it should be noted whether the probable or contingent consequences are positive or negative, whether other people's reactions are positive or negative, whether doubt as a mental state affects the action, and whether beliefs or facts should serve as grounded of a moral decisions. In this case, possible threats or harms will be predicted, controlled, or compensated, and thus a justified rational decision might be made.

References:

- Baron, Jonathan (2017), "Uncertainty and Probability within Utilitarian Theory", *Diametros*, V. 53: 6-25.
- Beheshti, Mahdi, (1392 Sh) "A Study on the Effect of Physical Relativity on Ethics", *Research Quarterly in Islamic Ethics*, Islamic knowledge University, Volume 6, Issue 20, pp:163-176

- Borhani, Mohadesenejad and Hossein Valeh (1392sh) Popper and the Uncertainty Principle, *Philosophy of Science*, Volume 3, Issue 6pp 1-12.
- Carr, Jennifer Rose (2020), "Normative Uncertainty without Theories", *Australasian Journal of Philosophy*, V. 98. Issue 4, pp. 747-762.
- Dietrich. Franz and Jabarian. Brian (2019), "Decision under Normative Uncertainty", *journal Behavioral & Experimental Economics*. (<https://www.researchgate.net/deref/http%3A%2F%2Fwww.franzdietrich.net%2FPapers%2FDietrichJabarian-NormativeUncertainty.pdf>)
- Fleischhu, Nadine, and Gerd Gigerenzer, Elke van der Meer, Werner Güth (2013), *Moral Judgment and Decision Making Under Uncertainty*, Humboldt Universität zu Berlin.
- Gensler, Harry J (1385 sh) *Ethics: a contemporary introduction*, Translated by Bahraini h, Tehran: aseman khiyal.
- Hansson, Sven Ove (1996), "Decision Making under Great Uncertainty", *Philosophy of the Social Sciences*, V. 26, pp. 369-386.
- ----- (2005), *Decision Theory*, Stockholm: Department of Philosophy and the History of Technology, Royal Institute of Technology (KTH).
- ----- (2013), *The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World*, First published by Palgrave Macmillan.
- Harman, Elizabeth (2015), "The Irrelevance of Moral Uncertainty", *Essays in Oxford Studies in Metaethics*, Oxford University Press, V.10, pp. 53-80.
- Hicks, Amelia (2018), "Moral Uncertainty and Value Comparison", *Essays in Oxford Studies in Metaethics*: Oxford University Press, V. 13, pp. 161-184.
- Hillerbrand, R. S. P. Roeser, S. Peterson, M. (2009), *Handbook of risk theory: epistemology, decision theory, ethics and social implications of risk*, S. I, Springer.
- Islami, edris (1394 sh), "The investigation and critique of the system of moral laws in personalist moral theory", *Philosophical Meditations*, University of Zanjan, Volume 5, Issue 14, pp 81-116
- jamshidi fatemeh (va ...), (1397 sh)) "Review and Criticism of Singer' view on morality of abortion", *Philosophical Meditations*, University of Zanjan, Volume 8, Issue 21, pp 229-254.
- Kamali, seyed majid (1394 sh), "The implications of Hegel's subjective interpretation of Aristotelian ethics", *fundamental western studies*, Volume 6, Issue 2 - Serial Number 12, pp 115-132.

- Lockhart, Ted (2000), *Moral Uncertainty And Its Consequences*, Oxford: Oxford University Press.
- MacAskill, William (2020), "Practical Ethics Given Moral Uncertainty", in: *Moral Uncertainty*: Oxford University Press, pp.179-197.
- -----, Bykvist, Krister And Ord, Toby (2020), *Moral Uncertainty*, Oxford University Press.
- -----(2016), "Normative Uncertainty as a Voting Problem", the *Mind*, V. 125, pp. 967–1004.
- Shaf'nia, Maryam, et al. (1397 Sh). "The end of certainties, poetics of 'uncertainty' in the postmodern novel *Pasti (Inferiority)*." *Fashnama Adabi*, no. 16, pp. 75-106.
- Mathematisch Barry, Christian and Tomlin, Patrick(2016), "Moral uncertainty and permissibility: evaluating option sets", *Canadian Journal of Philosophy*, V. 46 (6), pp. 898-923.
- Mokhtari, Mahmoud(1391sh) *Unpredictability of the Fate of Accelerating Universe*, *Philosophy of Science*, Volume 2, Number 4, pp97-116
- Moore George Edward (1366 sh), *Ethics*, Translated by:esmail saadat Tehran: Nashr elmi va farhangi.
- Podgorski, Abelard (2020), "Normative Uncertainty and the Dependence Problem", *Mind*, V. 129, pp. 43–70.
- Staffell Julia (2019), "Normative uncertainty and probabilistic moral knowledge", Springer.
- Tahmasebi, satar(1396sh)"The metaphysical foundation of David Bohm,s quantum physics", *Philosophical Meditations*, University of Zanjan Volume 7, Issue 18 ,pp 125-155
- Tajmir hasan(va.)(1394 sh),"Investigating the Problem of Consequential Ethical Theories in the Face of Uncertainty in Emerging Technologies", *Journal of Methodology of Social Sciences and Humanities*, Volume 21, Number 85, pp. 127-144.

سرگشتگی فاعل اخلاقی در بستر عدم قطعیت و تردید

معصومه موحذنیا^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۴/۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۷/۱۸

واژگان کلیدی:

عدم قطعیت

اخلاقی، باور

اخلاقی، عدم

قطعیت توصیفی،

سرگشتگی

اخلاقی، تصمیم.

چکیده: این جستار دربارهٔ عدم قطعیت هنجاری با تقریرهای مختلف و بررسی لوازم آن است. به این منظور، عدم قطعیت در حیطهٔ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، اجتماعی و حالات روانی را شرحی مختصر داده‌ایم و با استفاده از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی تأثیر عدم قطعیت‌ها را فی‌الجمله بر اخلاق هنجاری بررسی کرده‌ایم؛ در این پژوهش، با فرض عدم قطعیت پیامد واقعی رخدادها، شناخت رخدادها و پیامد آنها، ثبات حالات فاعل اخلاقی و واکنش‌های اجتماعی مشخص نیست و وجود قواعد اخلاقی دائم قابل‌تردید است. از یک سو معیارهای اخلاقی برای تصمیم‌گرفتن در حیطهٔ هنجاری کافی نیست، از سوی دیگر عدم قطعیت هنجاری با خوانش ذهن‌گرا یا عین‌گرا لوازم خاصی دارد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد با فرض عدم قطعیت اخلاقی و ترکیب آن با دیگر عدم قطعیت‌ها، تصمیم پیچیده‌تر می‌شود، زیرا در این شرایط فاعل اخلاقی با گزینهٔ درست و نادرست، مجاز و غیرمجاز ... مواجه نیست، بلکه ممکن است با گزینه‌های حداکثر درست و حداقل نادرست مواجه باشد. همچنین در این شرایط رفتار بر اساس گزینهٔ حداکثری، سرزنش فاعل اخلاقی به نقض اخلاق می‌انجامد.

DOI: 10.30470/phm.2021.537226.2052

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار فلسفه دانشگاه قم، M.Movahednia@qom.ac.ir

مقدمه

اندیشه عدم قطعیت^۱ یا عدم اطمینان از فیزیک شروع شده و به تدریج به دانش‌های آزمون‌پذیر و سپس اقتصاد، فلسفه و حتی ادبیات توسعه یافته است (بهشتی، ۱۳۹۲: ۱۷۴؛ واله، ۱۳۹۲: ۱-۱۲؛ مختاری، ۱۳۹۱: ۱۱۶-۹۷؛ شفیع‌نیا، ۱۳۹۷). تفسیرهای متفاوتی از عدم قطعیت مطرح است؛ عدم قطعیت در خوانش هستی‌شناسانه به این معناست که حوادث و رخدادها قطعیتی نداشته و امکان وقوع هر حادثه‌ای دور از انتظار وجود دارد، عدم قطعیت در خوانش معرفت‌شناسانه سه معنا دارد: نخست به این معناست که امکان معرفت قطعی وجود ندارد، دوم اینکه به‌طور کلی معرفت بشر با محدودیت مواجه است و سوم اینکه برای انسان معرفت تجربی قطعی ممکن نیست (طهماسبی، ۱۳۹۶: ۱۲۵-۱۵۵).

عدم قطعیت رخدادها و عدم قطعیت معرفتی انسان، مستقیم یا غیرمستقیم بر اخلاق تأثیر می‌گذارد؛ با فرض عدم قطعیت رخدادها، پیش‌بینی ناپذیری پیامد رخدادها، چگونه فرد سودگرا می‌تواند بر

اساس پیامدها تصمیم بگیرد؟ با فرض عدم قطعیت حالات فاعل اخلاقی، چگونه فرد فضیلت‌گرا می‌تواند فاعل اخلاقی فضیلتمند را ملاک درستی و نادرستی رفتار بداند و در نهایت با وجود عدم قطعیت آیا اصول اخلاقی ثابت کانتی ممکن است؟ با این شرح کارآمدی نظریه‌های اخلاقی نیز قابل بررسی است. علاوه بر اینکه اندیشه‌هایی مانند نسبی‌گرایی اخلاقی، شکاکیت اخلاقی، خطای اخلاقی جدالِ امروزی میان مکاتب اخلاقی (در مباحثی مانند جایز بودن یا نبودن سقط جنین، گیاه‌خواری و گوشت‌خواری) بسترهای لازم برای عدم قطعیت اخلاقی را فراهم آورده است.

در این حالت، شخص فقط با تصمیم درست و نادرست مواجه نیست بلکه با میزان غیرقطعی از تصمیم درست و نادرست روبروست و چه‌بسا تصمیم در حالت تردید به نتیجه مطلوب، اقبال و خوشبختی یا به نتیجه نامطلوب، آسیب و شوربختی منجر شود که در مجموع به آنچه سرگشتگی^۲ می‌نامیم، بینجامد.

هم وصف حوادث خارجی و هم وصف حالت معرفتی انسان است و در ادبیات مربوط به این

۱. (به بی‌اعتباری هم ترجمه شده است) 1. Uncertainty

۲. سرگشتگی، عدم قطعیت و تردید، سه تعبیر به هم مرتبط و تا حدی متفاوت هستند. عدم قطعیت،

قطعیت‌ها از شوربختی بکاهد و به حرکت اخلاقی و عقلانی بینجامد.

این نوشتار در گام نخست با توجه به عدم قطعیت، تصمیم را طبقه‌بندی کرده، آن‌گاه با تبیین اقسام متفاوت عدم قطعیت، عدم قطعیت در حیطه اخلاق را شرح داده، سپس در گام دوم لوازم عدم قطعیت اخلاقی را کاویده و در گام نهایی روش‌هایی که مشکل تصمیم در این شرایط را حل یا می‌کاهد، بررسی می‌کند.

۱. اقسام تصمیم و عدم قطعیت

یکی مباحث مهم اخلاقی که از قطعیت و عدم قطعیت تأثیر می‌پذیرد، بحث تصمیم است. با فرض قطعیت جهان و امکان شناخت قطعی آثار و پیامدهای یک تصمیم، تصمیم، یا در شرایط قطعی و اطمینان است یا در شرایط جهل و عدم اطمینان؛ از این‌رو تصمیم یا درست است یا نادرست، اما با فرض عدم قطعیت، حوادث هستی، قطعی و پیش‌بینی‌ناپذیرند و قطعیت

حوادث خارجی به تردید معرفتی می‌انجامد و تردید معرفتی مستلزم حکم غیرقطعی درباره حوادث خارجی است که در تصمیم فاعل تأثیر گذاشته، او را سرگشته می‌سازند.

1. permissibility.

مسئله این است که اگر فاعل اخلاقی مطمئن نباشد چه کاری درست یا نادرست و چه کاری مجاز^۱ و غیرمجاز است، اخلاق چه توصیه و پیشنهادی دارد؟ با توجه به عدم اطمینان اخلاقی، شرایط و اصول اخلاقی برای حصول تصمیم درست و مناسب چیست؟ (Barry, 2016: 900)

واقعیت این است که با وجود آن‌که نظریه‌های اخلاقی به مسئله تصمیم اهمیت داده‌اند و علی‌رغم آن که بسترهای عدم قطعیت در اخلاق وجود داشته، اما تصمیم و رفتار در شرایط عدم قطعیت در مباحث فیلسوفان اخلاق مغفول است و آنان به گونه‌ای درباره ملاک درستی و نادرستی سخن می‌گویند که گویا پیش‌بینی حوادث ممکن بوده و انسان، محدودیت معرفتی ندارد. به همین دلیل تعیین‌گرایی، سازگارگرایی و نسبت میان جبر عینی با اختیار، هنوز مسئله اصلی اخلاق است. البته ممکن است آگاهی به تردید و عدم

حوزه، به هر دو معنا استفاده شده است؛ اما به نظر می‌رسد عدم قطعیت در معرفت، بهتر است به عدم اطمینان و یا تردید تعبیر شود. تردید نوعی شک معرفتی است. عدم قطعیت رخدادها می‌تواند وصف واقعیت خارجی و یا وصف حکم همراه با تردید باشد. در نتیجه می‌توان گفت عدم قطعیت

و عدم قطعیت، تصمیم را به سه بخش تقسیم می‌کند:

(۱) تصمیم در حالت اطمینان که تصمیم‌گیرنده به پیامدهای تصمیم آگاه بوده و با اطمینان، تصمیم می‌گیرد؛

(۲) تصمیم در حالت عدم اطمینان^۱ که تصمیم‌گیرنده به شکلی مبهم - بدون برآورد میزان عددی یا درصدی پیامدها - به پیامدها وقوف دارد؛ از این رو تصمیم وی در حالت عدم اطمینان یا امکان محض^۲ گرفته می‌شود؛

(۳) تصمیم در حالت احتمال^۳ که تصمیم‌گیرنده، پیامدها و عوارض تصمیم را بر اساس شواهد تجربی برآورد و به شکل عددی معین کرده است، در این صورت تصمیم وی در حالت احتمال به معنای خاص^۴ است؛ (Hansson, 2013, p. 53-89)

پس باید بین سه نوع تصمیم الف (به عنوان یک شخص) تفاوت نهاد:

(۱) الف به پیامد و آثار تصمیم و رفتار X

اطمینان دارد؛

(۲) الف به پیامد و آثار تصمیم و رفتار X اطمینان ندارد؛

(۳) الف پیامد و آثار تصمیم و رفتار X را با درصد احتمال می‌دهد.

(در ادامه خواهیم گفت که قسم دوم و سوم، تفسیرهای خاصی را در عدم قطعیت اخلاقی ایجاد می‌کنند)

۲. اقسام عدم قطعیت

گذشت عدم قطعیت، مستقیم یا غیرمستقیم بر اخلاق و تصمیم مؤثر است. شرح بیشتری از عدم قطعیت‌ها نشان می‌دهد که فاعل به هنگام تصمیم با چه عدم قطعیت‌هایی مواجه است:

عدم قطعیت توصیفی^۵: عدم قطعیت توصیفی در یک خوانش، به معنای ابهام یا نبود شناخت از پیامدهای ممکن رخدادها در محیط طبیعی و اجتماعی است. هرچند ممکن است با آزمودن، رخدادها را پیش‌بینی کرد، اما امکان تغییر رخداد در

میزان پیش‌بینی می‌شود. برخی در مقابل احتمال یادشده، واژه امکان صرف یا احتمال محض (true probability) را به کار می‌برند (Baron, 2017: 6)

5. descriptive uncertainty (empirical uncertainty).

1. Unwanted event.

2. Mere possibilities.

3. Probability.

۴. در نظریه تصمیم، این احتمال به معنای برآورد میزان عددی پیامدهاست. در مقابل این احتمال، اطمینان و عدم اطمینان وجود دارد. تصمیم در حالت عدم اطمینان پیامدهای احتمالی بدون برآورد

حین آزمون یا پس از آزمون وجود دارد؛ از این رو هر پیش‌بینی دربارهٔ سرانجام حوادث، یقینی نیست. رفتار انسان و سرانجام رفتار انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست^۱ (تاج میر، ۱۳۹۴: ۱۳۲) در این خوانش، عدم قطعیت توصیفی در برابر عدم قطعیت هنجاری قرار گرفته است.

در خوانش دیگر، عدم قطعیت توصیفی ذیل عدم قطعیت تجربی قرار گرفته است. به‌طور نمونه از نظر فرانتس دیتریش^۲ در مقاله «تصمیم در شرایط عدم قطعیت هنجاری»^۳ تصمیم‌های انسان، نه تنها از جهت سرانجام (عدم قطعیت توصیفی)، بلکه از جهت خود واقعیت تجربی و حالات تجربی^۴ در معرض عدم قطعیت هستند (Dietrich, 2019: 2). از این رو عدم قطعیت تجربی اعم از عدم قطعیت توصیفی است (Carr, 2020: 750-757) و مبتنی بر نظر وی تصمیم درست به ملاحظهٔ تمام جوانب عدم قطعیت‌های پیش‌گفته مرتب است؛ علاوه بر اینکه وی معتقد است امکان ارجاع تردید هنجاری به عدم قطعیت تجربی وجود دارد. از این رو از نظر

او عدم قطعیت تجربی قسیم عدم قطعیت هنجاری نیست.

نمونه (a1) - ابهام در سرانجام: یک بیولوژیست بر آن است با تغییرات ژنتیکی، رشد گیاهی یا حیوانی را سرعت بخشیده و در زمان کمتر و با هزینه کمتر به نتیجه مطلوب خود برسد. او به این می‌اندیشد که آثار این تغییر چیست و آیا زمان کافی برای دستیابی به نتایج وجود دارد؟ چه بسا پیامدهای دیگری در واقعیت باشد که هنوز مشخص نشده یا اینکه با آزمون، تنها به شکل احتمال مشخص شود؛ اما ممکن است این پیامدهای مشخص شده نیز تغییر کرده و به نتایجی منجر شوند که ناخواسته و خلاف انتظار بیولوژیست است، هر چند انتظار وی از تغییر ژنتیکی تسریع در رشد گیاه بوده است؛ ولی اکنون این تغییر نه تنها رشد گیاه را تسریع نبخشیده، بلکه آن را متوقف کرده است.

نمونه (b1) - ابهام در واقعیت‌های تجربی: کارخانه‌داری تصمیم گرفته است برای محل کارش دستگاه اطفای حریق بخرد، اما در این میان تصادف کرده و هزینه‌های جانبی برای وی ایجاد شده

3. decision under normative uncertainty.

4. uncertainty about empirical facts, states or consequences.

1. out- comes that her acts will produce.

2. Franz Dietrich.

است؛ از این رو او با حادثه و واقعیتی تجربی مواجه شده که به سرانجام و پیامدهای مورد نظر وی معطوف نیست؛ بلکه رخدادی غیرقطعی است که پیش‌بینی نکرده بود. اکنون او مردد است که برای بیماری خود هزینه کند یا دستگاه اطفای حریق تهیه کند؛ همچنین مردد است که کدام را به تأخیر اندازد، اگر برای خود هزینه کند کارخانه دچار حریق شده، زیان بزرگی خواهد دید و کار برخی از کارگران معطل خواهد شد؛ اگر برای کارخانه هزینه کند، پیامد تأخیر در مان خود را دقیقاً نمی‌داند. این شرح در نمونه دوم نشان می‌دهد که ابهام در واقعیت تجربی تفاوتی چندانی با تردید توصیفی ندارد، زیرا این مورد نیز در نهایت مسأله تصمیم، ابهام در سرانجام است؛

راه‌حل نظریه‌های تصمیم برای تصمیم درست در شرایط عدم قطعیت توصیفی، کاربست روش سود مورد انتظار^۱ است (Hicks, 2018: 172; Carr, 2020: 747; MacAskill, 2020)؛ در این صورت وی باید هزینه (فایده) هر یک از گزینه‌ها را بسنجد و تصمیم بگیرد.

عدم قطعیت اجتماعی^۲: بخشی از

تصمیم‌های انسان در جامعه و با همیاری یا رضایت دیگران تحقق می‌یابد؛ از این رو شخص نمی‌تواند فارغ از واکنش دیگران تصمیم را تحقق بخشد، اما مسأله این است که پیش‌بینی واکنش دیگران مشکل است و نمی‌توان با یقین دربارهٔ واکنش و رضایت داشتن دیگران اندیشید، به‌خصوص که واکنش مردم به تصمیم رخدادهای تابعی از دین، فرهنگ و میزان رشد جامعه تصمیم‌گیرنده است و از یک جامعه به جامعه دیگر متغیر است؛ از این رو عدم قطعیت اجتماعی بر پیچیدگی تصمیم می‌افزاید (Fleischhu, 2013: 7, 65-68)؛

نمونه (a2) بیولوژیست افزون بر عدم قطعیت توصیفی، با عدم قطعیت اجتماعی هم مواجه است، زیرا تغییرات ژنتیکی گیاه در یک چرخه زیستی، به زندگی انسان‌ها نیز مرتبط است و چه‌بسا آثار منفی این تغییر به واکنش منفی دیگران بینجامد؛ در این صورت، تصمیم‌گیرنده در این مورد با دو پیامد منفی مواجه است: نخست آثار منفی توصیفی و واقعی که بر تغییرات ژنتیکی مترتب است؛ دوم پیامد اجتماعی، یعنی

1. expected utility theory.

2. social uncertainty.

باقی خواهد ماند یا نه و اینکه آیا این حالت خیرخواهانه ادامه خواهد یافت یا شرایطی روحی برای فرد پیش خواهد آمد که او را از تصمیم منصرف می‌سازد، وی را در اتخاذ این تصمیم مردد کرده است (Fleischhu, 2013: 22).

عدم قطعیت اخلاقی^۱: پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ عدم قطعیت در حوزه اخلاق مرز مشخصی ندارند، اما به‌طور کلی این پژوهش‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) مطالعاتی که به تردیدهای برون‌اخلاقی اشاره دارد که ممکن است بر اخلاق تأثیر گذارده یا اخلاق از آن‌ها متأثر شود. این نوع از پژوهش‌ها هم‌زمان با توسعه فناوری، در دههٔ ۱۹۷۰ در علم اقتصاد و نظریه‌های تصمیم مطرح شد. از نظر محققان آن دوره، چون ممکن است توسعه فناوری و پیش‌بینی‌ناپذیری حوادث، ارزش‌های انسان را در معرض تهدید قرار دهد، از یک‌سو تحلیل^۲ و سنجش^۳ خطرپذیری تصمیم برای برآورد میزان آسیب احتمالی به ارزش‌ها را ضروری می‌دانند، از سوی دیگر معتقدند تحلیل

نوع برخورد مردم با این مسأله. نمونهٔ (b2) کارخانه‌دار در تهیهٔ دستگاه اطفای حریق برای کارخانهٔ خود مردد است. وی از یک‌سو می‌داند این وسیله از خطر آتش احتمالی می‌کاهد؛ در عین حال، هزینه برای انجام دادن چنین کاری با هزینهٔ درمانی وی در تعارض است. ترجیح درمان خویش و ترک خرید دستگاه یادشده، ممکن است واکنش منفی کارگران را در پی داشته باشد. راه‌حل نظریه‌های تصمیم در این موارد، سنجش نظر کسانی است که در معرض تصمیم (کارگران) هستند؛

عدم قطعیت روان‌شناسانه: بخش مهم تصمیم به حالت روحی تصمیم‌گیرنده وابسته است و در یک تصمیم زمان‌مند، ثبات انگیزه و حالت روانی شخص در طی تصمیم، مهم است و این احتمال وجود دارد که فاعل اخلاقی در میانهٔ راه مردد شود و تصمیم معطل بماند.

نمونهٔ (c) الف تصمیم گرفته است هر ماه مقداری از سرمایه خویش را به مؤسسهٔ خیریه ببخشد، اما این مسأله که آیا قدرت و اراده بر انجام تصمیم از سوی او

3. assessment.

1. ethical uncertainty.
2. analysis.

خطرپذیری امری علمی و نسبت به ارزش بی طرف است و نمی تواند تعیین کننده ارزش ها باشد. در این صورت برای تعیین ارزش ها به اخلاق نیازمند است. علاوه بر این در این سنخ از تصمیم ها، چارچوب های اخلاقی اهمیت دارند، زیرا در نمونه های (a1, a1, b1, b2) اگر واقعیت های عینی متعین نیست و واکنش اجتماعی مشخص نیست، آیا به لحاظ اخلاقی، تصمیم گیری درست است و قواعد، لوازم و مسائل اخلاقی آن چیست؟ به طور مثال اگر تصمیم مستلزم خطر است باید مسأله توزیع زیان، جبران زیان نیز باید در نظر گرفته شود. نظریه های تصمیم در حالت عدم قطعیت به چارچوب و اصول اخلاقی نیازمندند تا علاوه بر «درست تصمیم گرفتن» به «تصمیم درست گرفتن» نیز توجه کنند.

برخی این سنخ از پژوهش ها را «اخلاق عدم قطعیت» می نامند؛ هانسون در کتاب خود^۱ مسائل اخلاقی در حوزه فناوری را بررسی کرده است. Hansson (2013: 13-35) و این دست مسائل را

در مقاله «دستورالعملی برای اخلاق ریسک^۲» تحت عنوان «اخلاق عدم قطعیت و عدم اطمینان^۳» مطرح می کند و بر آن است که شرح دهد در مواقعی که به لحاظ هستی شناسی، قطعیتی وجود ندارد و حوادث عالم طبیعت پیش بینی پذیر نیستند، از توجه به مسائل اخلاقی خاص آن گریزی نیست؛ زیرا این گونه تصمیم ها مستلزم آسیب احتمالی به دیگران و اتخاذ تصمیم خطرآفرین است (Roeser, 2009: ۱۳) از همین منظر، وی با نقد سنجه های نظریه های اخلاقی، ناکامی آنها را آشکار ساخته و از این جهت به حوزه عدم قطعیت هنجاری و پژوهش های قسم دوم وارد شده است (نسبت این نوع پژوهش ها با اخلاق هنجاری محل اختلاف است).

پژوهش های قسم دوم به عدم قطعیت در حیطه اخلاق مرتبط است که ممکن است در سطوح مختلف اخلاق ایجاد شده و به گستردگی حیطه اخلاقی تو سعه یابد؛ یعنی عدم قطعیت در حیطه فرا اخلاق، در حیطه اخلاق هنجاری^۴ - کاربردی و

4. Moral uncertainty.

کاوش ها درباره عدم قطعیت اخلاقی (هنجاری) نیز بحثی فرا اخلاقی درباره اخلاق هنجاری است.

1 The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World.

2. An Agenda for the Ethics of Risk.

3. Ethics of risk and uncertainty.

دلیل اخلاقی و قدرت عملی بر انجام فعل اخلاقی است (Hicks, 2018: 162).

به همین ترتیب، تصمیم و رفتار اخلاقی، در بستر عدم قطعیت اخلاقی، مفهوم تازه‌ای می‌یابد و همانند نظریه‌های تصمیم، تصمیم و رفتار اخلاقی به سه قسم تقسیم می‌شود:

- (۱) الف به درستی / نادرستی تصمیم و رفتار X مطمئن است؛
- (۲) الف به درستی / نادرستی تصمیم و رفتار X مطمئن نیست؛
- (۳) الف درستی / نادرستی تصمیم و رفتار X را احتمال می‌دهد.

۳-۱. مفهوم تردید در درستی و نادرستی

تردید در درستی و نادرستی، گاه با نگره ذهن‌گرایی^۳ خوانش شده است. در این نگره اخلاقیات و سنجه، درستی یا نادرستی یک رفتار را باور فرد تعیین می‌کند^۴. باورهای فرد تعیین می‌کند که چه باید انجام داد یا کدام تصمیم مجاز یا غیرمجاز است؛ از این رو عدم قطعیت اخلاقی در

حرفه‌ای- (Barry, 2016: 900;) و در ادامه (Fleischhu, 2013: 5-7) تنها بحث به تردید هنجاری محدود می‌شود.

۳. فاعل اخلاقی و تردیدهای هنجاری

با وجود آنکه نظریه‌های اخلاقی به مسأله تصمیم توجه کرده‌اند و از جنبه هنجاری، برای حل این مسأله که چگونه باید تصمیم گرفت، معیارهای درست و نادرست را باید و نباید تصمیم را شرح داده‌اند (Hansson, 2005: 5-7; Hansson, 2013: 12 – 13, 26). فیلسوفان اخلاق از کاوش درباره تصمیم در حالت عدم قطعیت غفلت کرده‌اند.

توسعه عدم قطعیت به اخلاق، مفهوم و واژه جدید «عدم قطعیت اخلاقی»^۱ را ایجاد کرده است که به عدم قطعیت در حیطه اخلاق هنجاری اشاره داشته و به معنای تردید درباره ملاک‌های درستی و نادرستی تصمیم و رفتار، اصول اخلاقی^۲،

است، اینکه شخص به اخلاقیات تعین می‌بخشد (Subjective determinations) (ر.ک: کمالی، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

1. Moral uncertainty.

2. Unsure about which moral principles are correct.

3. Subjectivism.

۴. سابعکیتو و ذهنی معانی مختلف دارد مقصود در این نوشتار، وابسته بودن اخلاقیات به شخص

رفتار کند؛ اما در ادامه این مسأله بررسی خواهد شد که توسل به باور محکم در برابر باور ضعیف‌تر در مواردی که امکان آسیب وجود دارد، معقول به نظر نمی‌رسد (Harman, 2015: 53-55).

قسم دوم از عدم قطعیت هنجاری، عدم قطعیت در باره ثبات و عدم ثبات حالات روانی شخص است. برخی نویسندگان این خوانش از عدم قطعیت هنجاری را قسیمی اخلاق ذهن‌گرا و باورمحور مطرح کرده‌اند (ibid: 215)؛ اما به نظر می‌رسد این قسم از عدم قطعیت اخلاقی با نظریه فضیلت‌گرا تناسب بیشتری دارد و می‌تواند نوعی از خوانش ذهنی محسوب شود. در نظریه فضیلت‌گرا، اخلاقیات بر انسان فضیلت‌مند مبتنی است و در فرایند تصمیم، تغییر و ثبات فاعل اخلاقی فضیلت‌مند اهمیت دارد و در صورت عدم ثبات، تداوم رفتار اخلاقی ممکن نیست؛

۱. الف حالت اخلاقی ثابت ندارد و ممکن است در انجام دادن رفتار X متعهد نباشد؛

تفسیر دیگر از تردید در درستی و نادرستی، به نگره عین‌گرایی^۱ نزدیک

این خوانش به معنای تردید شخص در درستی یا نادرستی یک تصمیم و رفتار است. در این حالت، باور شخص بین گزینه‌های مختلف ترک کردن یا انجام دادن فعل، توزیع شده است؛ برای نمونه:

۱. الف از یک سو باور دارد ترک X عمیقاً خطا نیست و از سوی دیگر باور دارد انجام X ده درصد خطاست.

۲. الف از یک سو باور دارد انجام X عمیقاً خطا نیست و از سوی دیگر باور دارد ترک X ده درصد خطاست.

در این دو حالت، الف در یک طرف نسبت به ترک و یا انجام یک رفتار، باور بیشتری داشته و در جهت دیگر نسبت به انجام و یا ترک رفتار، باور کمتری دارد؛ به دلیل آنکه میزان باور شخص، درستی رفتار را تعیین می‌کند، نه آزمودن؛ از این رو در این تفسیر، تصمیم بر احتمالی (امکان محض) مبتنی است که ناشی از آزمون نیست.

مسأله این است که شخص مردد به کدام باور باید تکیه زند؟ چه‌بسا گفته شود شخص باید به محکم‌ترین باور توجه کند و گزینه‌ای را که در آن باور ضعیفی وجود دارد، کنار نهد و بر پایه باور حداکثری

است. در اندیشهٔ عین‌گرا، حقایق اخلاقی اموری عینی‌اند که از واقعیت عینی دریافت می‌شود. به‌طور معمول از نظر عین‌گراها، احکام اخلاقی را یا درستند یا نادرست (ادوارد مور، ۱۳۶۶: ۵۶-۷۰)، اما مبتنی بر عین‌گرایی و عدم قطعیت، حداقل بخشی از تصمیم‌ها در حالت عدم قطعیت گرفته می‌شوند. این قسم از عدم قطعیت با معرفت احتمالی سازگارتر است و به این معناست که فاعل جنبه‌ها و سرانجام تصمیم را کاوش کرده و با آزمون، میزان حوادث نامطلوب و مطلوب احتمالی را به دست آورده است، در این صورت قسم سوم عدم قطعیت اخلاقی بدین معناست که الف میزان درستی تصمیم X را برآورده کرده است و احتمال وی دست‌کم بین دو گزینه توزیع می‌شود:

۱. الف نود درصد احتمال می‌دهد تصمیم الف X درست است و ده درصد احتمال می‌دهد تصمیم X نادرست است و ترکش بهتر است.

۲. الف نود درصد احتمال می‌دهد تصمیم الف X نادرست است و ده درصد احتمال می‌دهد تصمیم X درست است و انجامش بهتر است.

قسم چهارم از تردید در درستی و نادرستی، با عدم اطمینان یا احتمال محض^۱ همراه است و بدین معناست که الف با آزمون، میزان درستی تصمیم X را برآورده نکرده است و احتمال وی دست‌کم بین دو گزینه توزیع می‌شود:

۱. الف احتمال می‌دهد تصمیم الف X (تا حد زیادی) درست است؛ همچنین احتمال می‌دهد تصمیم X (تا حدی) نادرست است و ترکش بهتر است.

۲. الف احتمال می‌دهد تصمیم الف X (تا حد زیادی) نادرست است؛ همچنین احتمال می‌دهد تصمیم X (تا حدی) درست و انجامش بهتر است.

قسم پنجم از عدم قطعیت هنجاری با الزام اخلاقی خوانش می‌شود؛ بدین معنا که فاعل اخلاقی به باور اخلاقی/اخلاقیات دست یافته، اما در تعهد به انجام و بایستگی ضرورت آن تردید دارد (Harman, 2015: 53-55).

الف می‌داند انجام دادن رفتار X درست است، اما در بایستگی انجام آن مردد است.

۳-۱-۱. تردید بین درست و درست‌تر

1. mere possibilities.

در نگره نخست به نظر می‌رسد عدم قطعیت اخلاقی مرز دقیقی میان درستی و نادرستی نمی‌سازد و هر رفتاری میزانی از درستی و نادرستی را داراست؛ از این رو انتخاب فاعل بین درست و نادرست نیست؛ بلکه فاعل در انتخاب میان گزینه‌های درست و درست‌تر یا بد و بدتر مختار است؛ اما آیا به‌واقع در حالت عدم قطعیت، فاعل میان بد و بدتر مختار است یا میان درست و درست‌تر مردد است و آیا این مواردی که فاعل مردد است، قابل ارجاع به قطعیت است؟

به باور ویلیام مک‌اسکیل^۱ گاهی فاعل میان درست و درست‌تر مردد می‌شود. این نویسنده با طرح نمونه‌هایی کوشیده است ادعای خود را اثبات کند: نمونه (d) رانندگی با سرعت بالا و یا با سرعت متعادل در جاده‌ای خالی از خودرو ... درست است، اما راننده مردد است؛ زیرا ممکن است به‌طور اتفاقی شخصی در مسیر باشد و در معرض آسیب قرار گیرد.

نمونه (e) یک شخص، باورمند به گیاه‌خواری^۲ است. به باور وی خوردن گیاه و گوشت مجاز است؛ ولی شخص

تردید دارد که کدام مجازتر است. نمونه (f) روایی یا ناروایی سقط جنین و عدم سقط جنین، مناقشات بسیاری در میان فیلسوفان ایجاد کرده است (جمشیدی، ۱۳۹۷: ۲۳۱). اما بحث این بخش محدود به سقط جنین در دوهفتگی و در حالتی که جنین هنوز حیات ندارد، در این شرایط سقط یا نگهداری آن مجاز است؛ اما شخص به دلیل هزینه‌ای که نگهداری ایجاد می‌کند، در نگه داشتن آن مردد است (MacAskill, 2020: 180; Harman, 2015: 54-55).

در تمام موارد، شخص میان درست و درست‌تر یا بین مجاز و مجازتر مردد است و نویسنده کوشیده است به شیوه نمونه‌آوری، تردید فاعل را بین درست و درست‌تر اثبات کند، اما دلیل و تشبیه نویسنده ناقص است؛ زیرا نمونه‌های وی نشان می‌دهد تردید میان درست و درست‌تر، به دلیل لحاظ مؤلفه‌ها و گزینه‌های دیگری است که در حالت اول وجود نداشت، به‌طوری که حذف آن گزینه، تردید را رفع می‌کند:

در نمونه (d) در زمانی که به سرعت و تعادل رانندگی در خیابان خالی از تردد،

1. William MacAskill.

2. vegetarianism.

شده است؛ یعنی هر دو گزینه به نوعی در ستند؛ اما گزینه بیست درصدی، درست و گزینه هشتاد درصدی درست تر است؛ همچنین از تحلیل درست و درست تر، به نادرست و نادرست تر می‌رسیم؛ یعنی گزینه بیست درصدی می‌تواند حاوی هشتاد درصد نادرستی باشد و گزینه هشتاد درصد درست در درون خود، بیست درصد نادرستی دارد.^۱

۳-۲. تردید در دلیل اخلا

املیا هیکس^۲ در مقاله‌ای با عنوان «عدم قطعیت اخلاقی و مقایسه ارزش» بحثی مطرح کرده است که می‌توان نتیجه گرفت سرگشتگی فرد در تصمیم اخلاقی و ناتوانی وی در تعیین درست و نادرست چه‌بسا از فقدان دلیل^۳ معتبر ناشی شده باشد؛ به گونه‌ای که شخص به دلیل فقدان دلیل معتبر در تصمیم و رفتار تردید دارد. در نمونه (c2) الف بین این که پول خود را صرف آموزش یا صرف امور خیریه کند، مردد است؛ هرچند هر دو گزینه، مجاز و درست هستند؛ اما الف دلیل کافی برای انتخاب بین دو تصمیم ندارد.

یک گزینه اضافه می‌شود، یعنی امکان تردد شخص دیگر، راننده در رانندگی با سرعت تردید می‌کند؛ اگر تردد شخص دیگر حتمی باشد، سرعت بالا نادرست و غیرمجاز است. اگر تردد شخص دیگر ممکن و اتفاقی باشد، سرعت بالا و متعادل هر دو درست است؛ اما بنا بر نظر این نویسنده، سرعت متعادل درست تر است. اگر تردد شخص دیگر محال باشد، هر دو گزینه درست خواهد بود؛ در نمونه (e) در عین اینکه الف به گیاه‌خواری باور دارد، زمانی که گزینه امکان غلط بودن گوشت‌خواری را اضافه می‌کند، درست و درست تر ایجاد می‌شود. در نمونه (f) زمانی که سنجۀ حق حیات در کنار پیامد و هزینه‌ها قرار می‌گیرد، درست و درست تر ایجاد می‌شود؛ از این رو تشبیه نویسنده ادعای وی را اثبات نمی‌کند.

اما توجه به شرحی که در آغاز درباره تردید در درستی و نادرستی داده شد، تردید بین درست و درست تر روشن تر می‌شود؛ زیرا گفته شد در حالت عدم قطعیت اخلاقی، باور بین دو گزینه هشتاد درصدی و بیست درصدی توزیع

2. Amelia Hicks.

3. argument.

۱. بازنگری این تحلیل در بخش تفاوت تردید در

نظر و عمل خواهد آمد.

(165-16: 2018).

البته این شیوه در حل مناقشه عدم قطعیت اخلاقی، عدم قطعیت اخلاقی را از عدم قطعیت توصیفی متمایز می‌کند؛ زیرا در عدم قطعیت توصیفی در نظریه تصمیم، کاربست اصل سود و هزینه بود (که پیش‌تر بدان اشاره شد) در حالی که پیتر سینگر از روش عقلی استفاده کرده است.

۳-۳. تردید در توانایی عملی فاعل اخلاقی

بخش دیگری از سرگشتگی تصمیم‌گیرنده، ناشی از تردید در قدرت و توانایی در تحقق تصمیم است. شخص الف مردد است که آیا می‌تواند به شیوه‌ای درست رفتار X را انجام دهد که تأثیر رفتار درست را داشته باشد؛ به بیان دیگر آیا او به شکل متقاعدکننده‌ای می‌تواند به انجام دادن عمل X مبادرت ورزد که تأثیر رفتار اخلاقاً درست را داشته باشد. در نمونه (g) الف تردید دارد که آیا او می‌تواند به نحو متقاعدکننده‌ای دروغ / راست بگوید که مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد. آیا سخن او تأثیر‌گذار بوده و دروغ را چنان گفته است که دیگران آن را راست بپندارند. به نظر می‌رسد این قسم تردید را

در این نوع از سرگشتگی، شخص با دو گزینه مواجه است که برای انجام هر کدام، به دلیل نیاز دارد. اینجا بحث از گزینه حداقلی و اکثری نیست که وی به گزینه حداکثری توجه کند؛ بلکه بحث دلیلی برای ترجیح یک گزینه درست بر گزینه درست دیگر است.

راه‌حل پیتر سینگر برای رفع این تردید، نوعی استدلال تشبیهی و تمثیلی است. به باور وی اگر در این موارد به خیریه‌ها کمک نشود، مانند این است که شخصی در حال غرق شدن باشد و شما مشغول کتاب خواندن باشید. در اینجا وظیفه شخص ایجاب می‌کند از غرق شدن آن شخص جلوگیری کند؛ در غیر این صورت به مرگ وی کمک کرده است. از نظر پیتر سینگر، شخص در این حالت یا نتیجه^۱ را پذیرفته و به خیریه کمک می‌کند و یا نتیجه را نپذیرفته و از وظیفه خود سر باز می‌زند. در هر دو حالت، وی به نوعی قطعیت رسیده است؛ اما اگر در این دلیل تردید کند، در حقیقت وی به عدم قطعیت در دلیل رفتار شده است و در این حالت، باید به دلیل عقلانی استناد ورزد تا عقل، تکلیف اخلاقی را مشخص کند. Hicks,

1. conclusion.

۴-۱. افزونی سرگشتگی فاعل اخلاقی در بستر هم‌افزایی عدم قطعیت‌ها

ممکن است این گونه به نظر برسد عدم قطعیت، شخص را از محدودیت تعین و جبر به آزادی می‌رساند، اما از موضع این نوشتار، سرانجام عدم قطعیت سرگشتگی است؛ زیرا انسان با اقسام متنوعی از عدم قطعیت‌ها مواجه است و وجود احتمال در کنار احتمال، عدم اطمینان در کنار عدم اطمینان، بی‌نهایت مسیر را برای فاعل نشان می‌دهد. او در هر لحظه ممکن است با شرایط جدیدی روبرو شود که باید تصمیم بگیرد؛ یعنی تصمیم بگیرد یک گزینه را بر گزینه دیگر ترجیح دهد. با تردید توصیفی «نمی‌تواند آثار و عوارض تصمیم خود را پیش‌بینی کند» و با تردید هنجاری نمی‌تواند «رفتار درست و نادرست»، «مجاز و غیرمجاز» را تشخیص دهد (Podgorski, 2020: 43; Barry, 2016: 899). به‌طور خاص‌تر او «نمی‌داند دیگران در واکنش به تصمیم وی چه موضعی برمی‌گزینند و آیا موضع آنان ثابت است» و درنهایت «نمی‌داند حالات و قدرت وی در ادامه تصمیم ثابت است یا متغیر». شرح بیشتر عدم قطعیت‌های غیراخلاقی و عدم قطعیت (درون) اخلاقی،

نتوان نوعی تردید هنجاری به حساب آورد؛ زیرا شخص در این مسأله مردد است که قدرت تأثیر سخن وی چیست؛ یعنی برای وی آثار سخن یا رفتار وی نامشخص است. وی در امکان و عدم امکان تأثیر گذاری مردد است. این ترسیم از تردید در حقیقت به تردید توصیفی بیشتر شبیه است تا تردید هنجاری. مگر آن‌که ثابت شود عدم قطعیت توصیفی و هنجاری به هم وابسته‌اند و بدون رفع تردید توصیفی، تردید هنجاری بر طرف نمی‌شود (Hicks, 2018: 161-165).

۴-۲. بررسی و نقد کلی بر عدم قطعیت اخلاقی

بررسی آنچه گذشت نشان می‌دهد مسائل اخلاقی در بستر عدم قطعیت پیچیده‌تر می‌شوند؛ برای کاهش این پیچیدگی به نظر می‌رسد آگاهی مضاعف به عدم قطعیت‌هایی که فاعل با آن مواجه است، نقد عمل بر اساس گزینه حداکثری، امکان و عدم امکان ارزیابی و داوری فاعل اخلاقی ... به تصمیم آگاهانه کمک می‌کند. رعایت چارچوب‌های تصمیم اخلاقی، آسیب تصمیم در بستر عدم قطعیت و سرگشتگی را کاهش می‌دهد:

(ب) عدم قطعیت‌های اخلاقی (هنجاری)^۲

فاعل اخلاقی ممکن است در حیطه عمل
دچار اقسام متفاوتی از تردیدها شود:

- (۱) عدم قطعیت در درستی یا نادرستی؛
- (۲) عدم قطعیت در باید و نباید؛
- (۳) عدم قطعیت در مجاز و غیرمجاز؛
- (۴) عدم قطعیت در استدلال اخلاقی؛
- (۵) عدم قطعیت در حالات اخلاقی، یعنی در
فضیلت و رذیلت؛
- (۶) عدم قطعیت در مسئولیت‌پذیری و
مسئولیت‌ناپذیری؛
- (۷) تردید در نظریه انتخابی.

در این صورت فاعل اخلاقی در
هنگام تصمیم با مسائل پیچیده‌ای در حالت
عدم قطعیت روبروست و بررسی موارد
پیش گفته، ملاحظات خاصی را اقتضا
می‌کند:

اول: در عدم قطعیت غیراخلاقی و از
نگره توصیفی، این پرسش قابل بحث
است: آیا انسان در شرایطی که پیامد/
واکنش ... مثبت است با شرایطی که پیامد
/ واکنش منفی است، از منظر توصیفی، به
یک شکل تصمیم می‌گیرد و از منظر
هنجاری، باید به یک شکل تصمیم بگیرد
یا تصمیم در هر کدام متفاوت است؟

پیچیدگی تصمیم و انتخاب در مرحله مورد
نظر را بیشتر نشان می‌دهد. هر چند ممکن
است عدم قطعیت اخلاقی به هنگام عمل
اهمیت بیشتری بیابد:

(الف) عدم قطعیت‌های غیر اخلاقی

عدم قطعیت در حیطه‌های هستی‌شناسی،
اجتماعی، روان‌شناسی و معرفت‌شناسی،
خارج از حیطه اخلاق و غیراخلاقی‌اند^۱،
هر یک از عدم قطعیت‌ها از جهتی بر
تصمیم مؤثرند:

- (۱) در حیطه هستی‌شناسی، پیامد و آثار یک
تصمیم و رخداد ممکن است مثبت یا منفی
باشد؛
- (۲) در بستر عدم قطعیت اجتماعی ممکن است
واکنش به تصمیم مثبت یا منفی باشد؛
- (۳) در حالات روانی شخص تصمیم‌گیر،
متغیرهایی وجود دارد و به‌طور کلی ثبات و
عدم ثبات در حالات انسان، در دانایی و نادانی،
توانایی و ناتوانی، بارادگی و بی‌ارادگی ...
بروز می‌یابد؛
- (۴) از جهت نوع معرفت شخص به آثار و
پیامد تصمیم، معرفت ممکن است به شکل
احتمال یا عدم اطمینان باشد.

2. normative uncertainty.

۱. مربوط به اخلاق نیست نه اینکه ضد اخلاق است.

دوم: بدیهی است ترکیب عدم قطعیت‌های گروه «الف» با «ب» بر تردید شخص می‌افزاید؛ اما پرسش اخلاقی این است که از منظر فلسفه اخلاق، کدام ترکیب‌ها مجاز و درست و کدام ترکیب‌ها به هم مرتبط است؟ آیا عدم قطعیت توصیفی به عدم قطعیت هنجاری مرتبط است؟ یعنی آیا تردید در پیامدها به تردید در تصمیم بر درستی و نادرستی رفتار تأثیری می‌گذارد؟ به بیان دیگر «آیا تردید فاعل به آن چه انجام می‌دهد» ربط دارد؟ آیا نظریه اخلاقی شرایط معرفتی را در تصمیم مؤثر می‌داند؟ و به‌طور دقیق‌تر آیا نظریه اخلاقی موظف است که شرایط معرفتی را در نظریه خود لحاظ کند. کدام نظریه‌های اخلاقی با این تأثیرگذاری سازگارند (Fleischhu, 2013: 68).

سوم: با این فرض که عدم قطعیت توصیفی بر تصمیم هنجاری تأثیر دارد، آیا فاعل باید سازگار رفتار کرده و در هر دو شرایط یک تصمیم بگیرد، یا اینکه شخص باید به هنگام رفتار شرایط را در نظر بگیرد و به صورت متفاوت تصمیم بگیرد؟

در نهایت، کدام عدم قطعیت در تصمیم اهمیت دارد و شرایط تصمیم در حالت عدم اطمینان و احتمال چیست؟ تصمیم در احتمال و عدم اطمینان چه مسائل اخلاقی را طرح می‌کند و به چه مسائل اخلاقی باید توجه کرد و پایبند بود^۱؟ در این شرایط آیا انسان می‌تواند فارغ از تردیدها به تصمیم درست برسد؟ آیا ممکن است انسان مزین به خاصیت اختیار و آزادی، از سرگشتگی نجات یابد؟ یک نمونه از این سرگشتگی را مک‌اسکیل، در مقاله^۲ خود شرح داده است. از نظریه‌ی اگر شخص بین گزینه X و Y مردد است و به اعتقاد این شخص گزینه X هشتاد درصد درست است و گزینه Y بیست درصد درست است، مبتنی بر این درصدها می‌توان گفت گزینه‌های انتخابی چهار حالت می‌یابد (MacAskill William, 2016: 967-970).

۱. X را انجام دهد و باید X را انجام می‌داد؛
۲. Y را انجام دهد و باید Y را انجام می‌داد؛

است. هدف این نوشتار، تحلیل عدم قطعیت هنجاری و مسائل و لوازم آن است.

2. normative uncertainty as a voting Problem.

۱. پاسخ به هر کدام از پرسش‌های یادشده به تحلیل بیشتری نیاز دارد که خارج از موضوع این نوشتار

۳. X را انجام دهد در حالی که Y درست است؛

۴. Y را انجام دهد؛ در حالی که X درست است.

پس مبتنی بر سخن وی، فاعل در حالت عدم قطعیت و تردید بین گزینه X و Y ، با چهار گزینه روبرو بوده است، نه دو گزینه؛ زیرا در شرایط عدم قطعیت است، چه بسا دو تصمیم درست و دو تصمیم نادرست در پیش روی تصمیم گیرنده باشد. در واقع ممکن است درست، نادرست باشد و نادرست، درست باشد. شرح گزینه‌های درست و نادرست و لوازم و مشکلات آن بسیار فراتر از این مثال است و در هر تفسیری از درستی و نادرستی تقریری متفاوت خواهیم داشت که مسائل و لوازم دیگری را می‌طلبد.

۴-۱. مخاطره عمل بر اساس گزینه حداکثری

پیش‌تر عدم قطعیت اخلاقی با دو خوانش ذهن‌گرایی و عین‌گرایی شرح داده شد؛ خوانش ذهن‌گرا به لحاظ نوع معرفت با عدم اطمینان سازگارتر است و خوانش عین‌گرا با احتمال معرفتی سازگارتر است. در نگاه اول به نظر می‌رسد بر اساس خوانش ذهن‌گرا، بهتر است فاعل سرگشته

بر اساس بیشترین باور خود رفتار کند؛ از این‌رو چون باور فاعل بر هیچ یک از دو طرف متمرکز نیست، تصمیم بر اساس باور حداکثری (برای مثال ۹۰ درصد) و ترک گزینه حداقلی (۱۰ درصد) معقول است؛ زیرا گزینه ۹۰ درصد به دلیل پیامد مثبت، بر گزینه ۱۰ درصد به دلیل پیامد منفی ترجیح دارد؛ اما این نظر معقول ابتدایی با فرض دیگری مواجه است. فرض کنیم گزینه ۱۰ درصد مشتمل بر مخاطره‌ای شدید است که در نسبت با پیامد مثبت گزینه دیگر قابل قیاس نیست و مخاطره شدید این پیامد مثبت را تخریب می‌کند.

در نمونه (b3) شخص الف قصد دارد یک دستگاه اطفای حریق برای کارخانه‌اش بخرد، اما هزینه تهیه دستگاه بسیار زیاد است؛ به‌ویژه که او از این کارخانه سود چندانی نمی‌برد، اما وی ۱۰ درصد احتمال می‌دهد که حادثه‌ای نامطلوب رخ دهد و کارخانه را به مخاطره بیندازد. اگر او بر اساس ۹۰ درصد عمل کند و ۱۰ درصد را ترک کند و سپس اتفاق ناگواری که احتمال کمی برای آن می‌داد، رخ دهد، چه می‌شود؟ پس باید بین مواردی که بیشترین باور همراه با گمان خطر هست ولی گمان خطا نیست، تفاوت

است، اما تردید دارد که خیریه این سرمایه را به شکل درستی صرف سالمندان می‌کند، او همچنین احتمال می‌دهد تصمیم وی پیامدهای منفی داشته باشد که از آن‌ها آگاه نیست؛ در این صورت نمی‌توان گفت توجه به باور یا احتمال بیشتر، نقش افزون‌تری در تعیین گزینه انتخابی دارد.

در نمونه (k) هرچند رانندگی در حالت نگرانی خطا نیست و تنها امکان خطا یا با احتمال ده درصد خطا وجود داشته باشد، ولی این امکان یا احتمال ده درصد ممکن است به خطر مرگ منتهی شود. در این صورت، ترجیح باور محکم‌تر معقول نیست.

افزون بر این ممکن است واقعیت همان باور مورد تردید و یا احتمال حداقلی باشد نه باور و احتمال حداکثری؛ در این صورت با رفتار بر اساس گزینه حداکثری، وی ناخواسته دچار خطای اخلاقی شده است.

۵. مشکل ارزیابی و عدم قطعیت

عدم قطعیت فاعل اخلاقی (در خوانش‌های

گذارده و در مواردی که تصمیم مستلزم خطر امکانی است، به ۱۰ درصد باور خود نیز توجه کرد.

ممکن است شخص در حالت تردید با شیوه عین‌گرایی بر اساس احتمال، تصمیم بگیرد، یعنی گزینه هشتاد درصد احتمال را ترجیح دهد و بیست درصد را رها کند. این شیوه از تصمیم در مواردی که پیامد تصمیم خطرآفرین است مشکل‌زاست.

نمونه (a3) در تغییر ژنتیکی، فرض بیولوژیست این است که پیامد تغییرات ژنی منفی نیست و با پژوهش، آزمایش‌گر با احتمال ۸۰ درصد به این نتیجه می‌رسد که آن تصمیم خطرآفرین نبوده و پیامد نیست، اما اگر در این حالت واقعاً پیامد منفی داشته و خطرآفرین باشد و بیولوژیست بر اساس احتمال حداکثری عمل کند، رفتاری مخاطره‌آمیزه داشته است^۱ (Roeser, 2009: 16).

در نمونه (c3)، الف تصمیم گرفته است پول خویش را به خیریه سالمندان ببخشد. وی قطعاً می‌داند این رفتار در ست

۱. محققان به آن خطای درجه اول - A type I error یا مثبت کاذب می‌گویند (در مقابل خطای درجه دو - A type II error - یا منفی کاذب).

مختلف آن) داوری رفتار خود یا دیگران را مشکل می‌کند. زیرا رفتار X در زمان نخست بر اساس نتایجش در زمان دوم ارزیابی می‌شود؛ اولاً ممکن است در زمان دوم پیامدهای دیگری ایجاد شود که بر داوری وی اثر بگذارد؛ ثانیاً ممکن است شرایط و حالات فاعل اخلاقی تغییر کرده و از ادامه آن رفتار پشیمان شود.

نمونه (M1)، الف در زمان t_1 تصمیم می‌گیرد که در زمان t_2 به مدت یک هفته سیگار را ترک کند. برای تصمیم بر انجام دادن چنین کاری شخص باید نخست خود را ارزیابی کند تا شرایط را فراهم کند؛ اما نمی‌داند که آیا در زمان دوم می‌تواند خود را کنترل کند. آیا شرایط بیرونی و خارج از اراده وی اتفاق نمی‌افتد که وی در تصمیم خود مردد شود؟ پس عدم قطعیت، او را در ارزیابی خود برای انجام این تصمیم مردد می‌کند (Hansson, 2013: 18-20).

۶. پوزش‌خواهی و بخ‌شودگی^۱ فاعل سرگشته

مشکل دیگر فاعل اخلاقی در شرایط عدم

قطعیت، از حیرانی و سرگشتگی در باره گزینه‌های انتخابی ناشی می‌شود. در حقیقت فاعل سرگشته و حیران به هیچ کدام از گزینه‌ها اطمینان کامل ندارد، از این رو به لحاظ نظری چندگزینه انتخابی داشته و هیچ کدام از گزینه‌ها و در نتیجه رفتارهایش کاملاً بر خطا نیست؛ زیرا با گزینه‌هایی روبه‌روست که نه کاملاً درست و نه کاملاً غلط و نادرست است؛ درنهایت و در عمل یک گزینه انتخابی دارد. در صورتی که گزینه‌ی ترجیحی فاعل در واقعیت خطا باشد، نمی‌توان وی را سرزنش نمود؛ زیرا به گمان خود بر اساس گزینه درست‌تر رفتار کرده است و در عین حال کاملاً بخشوده نیست؛ زیرا به خطا رفتار کرده است؛ ولی پوزش‌خواهی وی نیز موجه نیست؛ زیرا ممکن است واقعا رفتار وی درست باشد. از این رو عدم قطعیت اخلاقی، موجب عدم قطعیت در سرزنش و پوزش‌خواهی فاعل اخلاقی می‌گردد.

با تحلیل مقاله‌ی کریستین باری^۲ با عنوان «عدم قطعیت اخلاقی و معجز بودن: ارزیابی مجموعه‌ی گزینه‌ها»^۳ می‌توان

3. moral uncertainty and permissibility: evaluating option sets.

1. exculpatory. مقصود قبول عذر است.

2. Barry. Christian .

حالت دوم: اگر X درواقع خطا نباشد، الف به دلیل آنکه برخلاف باور به خطا بودن این رفتار را انجام داده است سرزنش می‌شود، اما ب سرزنش نمی‌شود (Barry, 2016, pp. 900-902) از این رو شخصی که با عدم قطعیت رفتار خطایی را انجام داد نسبت به کسی که دانسته خطا می‌دهد شایسته سرزنش کمتری است و به همین ترتیب پوزش خواهی فاعل موجه است.

در حالی که جولیا استافل^۱ در مقاله «بی‌ارتباطی عدم قطعیت اخلاقی» بر این باور است که باید بین باور خطا و رفتار خطا تمایز نهاد؛ او معتقد است شخص «ب» در حالت نخست نیز دو بار سرزنش می‌شود؛ زیرا به این دلیل که رفتار نادرستی را درست پنداشته و بر اساس پنداشت خویش رفتار کرده است؛ هرچند از جهت رفتار معذور بوده و سرزنش نمی‌شود اما به دلیل داشتن این باور و نقصان تلاش برای بهبود باورها سرزنش می‌شود (Staffel1, 2019: 55-62).

هارمن در سطح بالاتری معتقد است تلاش برای رفع تردید مهم است و فرد سرگشته باید بکوشد تردید خود را برطرف

قاعده‌ای که آن را «شایسته سرزنش کمتر و شایسته بیشتر سرزنش» می‌خوانیم، بین رفتار خطا و سرزنش فاعل اخلاقی - در شرایط قطعیت و عدم قطعیت تمایز نهاد.

شرح بیشتر اینکه کریستین باری معتقد است شخصی که دانسته خطا کرده، بدین معناست که به باورهای خود متعهد نبوده است و شایسته سرزنش بیشتری نسبت به کسی است که از روی نادانی آن رفتار را انجام داده است. در تبیین دیدگاه وی باید گفت: اگر رفتار X از جانب شخص «الف» و شخص «ب» انجام یافته باشد با دو حالت فرضی روبه‌رویم:

شخص الف بر این اندیشه است که این رفتار از نظر اخلاقی خطاست و آن را انجام داده است؛

شخص ب بر این اندیشه است که آن رفتار خطا نبوده و انجام داده است.

در این صورت مسئله سرزنش شخص «الف» و «ب» دو حالت دارد:

حالت اول: اگر X درواقع خطا باشد، الف دو بار سرزنش می‌شود؛ به دلیل اینکه دانسته خطا کرده و به دلیل رفتار خطا داشته است و ب تنها به دلیل رفتار خطایش سرزنش می‌شود.

1. Julia Staffel1.

کند و اگر تلاش نکرده و به انجام دادن رفتار بر اساس تردیدها تصمیم گرفته است، از این جهت سرزنش می‌شود (Harman, 2015: 67).

به نظر می‌رسد دیدگاه استافل انسجام بیشتری دارد؛ زیرا در حالت باورمحوری باید نسبت باور با عمل را ملاک ارزیابی قرار داد، نه واقعیت را. مشکل کریستین باری این است که وی برای ارزیابی فرد از اساس اخلاقی وی، یعنی باورها عدول کرده است.

افزون بر این، هر دو دیدگاه به هنگام بحث از عدم قطعیت باید به میزان باور توجه کنند. اگر الف و ب هر دو X را انجام داده‌اند، اما میزان باور آنان به درستی آن متفاوت باشد، نمی‌توان به شیوه واحد این دو شخص را سرزنش کرد. اگر «الف» باور دارد X هشتاد درصد خطاست و «ب» تنها به خطای بیست درصدی دست یافته است، در صورتی که بر خلاف باورهایشان رفتار کرده باشند، شدت سرزنش و معذوریت متفاوت خواهد بود.

اشکال اساسی‌تر این است که فهم و تلاش برای حصول باور درست، برای همه افراد ممکن نیست. فردی که در جامعه‌ای

خاص رشد کرده و پنداشت‌های خویش را از جامعه خود اخذ کرده، در باورها از آن فرهنگ متأثر می‌شود، او خود را متعهد به باورهای اخلاقی هرچند کاذب و نادرست آن جامعه می‌داند؛ در این صورت شخص به هنگام تردید درباره درستی و نادرستی، به باور اخلاقی کاذب متعهد خواهد بود و نه تنها تصمیم و رفتار بر اساس این باور کاذب و غلط، قابل سرزنش نخواهد بود بلکه تلاش وی برای حصول باور درست، انتظاری بیهوده است و در باور به باورهای کاذب قابل سرزنش نیست. اگر بخواهیم سرزنش شخص سرگشته در عدم قطعیت‌ها را به گونه‌ای حل کنیم، باید به منشأ اخلاقیات توجه کنیم.

اگر باورهای شخص در هدایت رفتار وی مؤثر است، دیدگاه استافل راه حل مناسبی است اما کامل نیست. از نظر ایشان شخص باید برای حصول باور درست تلاش کند و سستی فرد برای حصول رفتار درست قابل سرزنش است؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که ملاک و سنجۀ تلاش فرد چیست و آیا زمانی یا محتوایی است؟ آلبرد پادگروسکی^۱ در مقاله «عدم

1. Abelard Podgorski.

درست و نادرست. به نظر می‌رسد با تمایز بین سطح نظر و عمل می‌توان گفت این مرز در عمل از بین نمی‌رود:

(۱) عدم قطعیت امری ذهنی است و در مرحله رفتار، منطق درست یا نادرست حاکم است. فاعل می‌تواند در اندیشه خود بی‌نهایت تردید کند، اما وقتی عزم کند که فعلی را تحقق بخشد، با ترجیح دادن یک طرف، داوری کرده که درست است؛ در این صورت اگر شخص در تردید یکی از دو گزینه‌ای که برگزیده، در واقع درست بوده، مستحق پاداش است و اگر در واقع درست نبوده، به خطای اخلاقی دچار شده است.

(۲) بین تصمیم در حالت اطمینان، عدم اطمینان و احتمال در فرایندهایی که برای عزم و تصمیم است، تفاوت وجود دارد؛ یعنی چگونگی تصمیم‌گیری زمانی که پیامد را نمی‌داند یا کامل نمی‌داند، متفاوت از زمانی است که پیامدها را می‌داند. همچنین تصمیم‌گیری زمانی که سرانجام احتمالاً مثبت و سرانجام احتمالاً منفی است، متفاوت است. یعنی فرایندهای تصمیم متفاوت است. در مواردی که احتمال پیامد منفی وجود دارد، باید بررسی و تأمل بیشتری کرد و به زبان عملی باید تحلیل

قطعیت هنجاری و مشکلات وابستگی» (در بخش باورهای غیر قطعی) راهکار عملی‌تری را مطرح کرده است. اگر عدم قطعیت مبتنی بر باور باشد، معیار ترجیح یک باور بر باور دیگر وجود دلیل است و شخص باید بر اساس باور، همراه با دلایل معتبر عمل کند؛ در این صورت در حالت عدم قطعیت بین باور مبتنی بر دلیل و باور محض تفاوت وجود دارد.

اگر عدم قطعیت مبتنی بر احتمال باشد و شخص بین دو گزینه مردد است، معیار ترجیح یک گزینه، میزان احتمال درستی آن است و طبیعی است که گزینه با احتمال درستی بیشتر بر گزینه با احتمال درستی کمتر ترجیح دارد. در این صورت عمل یا باید بر اساس باور همراه با دلیل معتبر باشد و یا عمل بر اساس سنجش عینی و احتمال-59: 2020 (Podgorski, 2020: 59).

۷. عدم قطعیت در نظر و محدودیت در عمل

عدم قطعیت اخلاقی مستلزم این است که مرز دقیق میان درستی و نادرستی از بین برود و فاعل اخلاقی در این حالت میان درست و درست‌تر سرگشته باشد، نه

ریسک کرد. یکی از فرایندهای تصمیم در حالت عدم قطعیت، سنجش تجربی و برآورد آثار و عوارض تصمیم، یعنی تحلیل آسیب و خطر احتمالی^۱ تصمیم است (الوانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶) و محققان در حیطه «اخلاق عدم قطعیت»^۲ نیز این فرایند را ضروری می‌دانند (Barry, 2016: 902; Roeser, 2009: 16; Fleischhu, 2013: 65).

پس طی این مرحله در مقام نظر، فاعل گزینه‌ای را که درست می‌داند ترجیح می‌دهد. از این‌رو تفاوت فرایندهای تصمیم، یک فعل را نسبت به فعل دیگر در ست‌تر نمی‌کند. این نسبت سنجی‌ها در مرحله نظر مطرح می‌شود، نه در مرحله عمل. در مرحله عمل، تنها تحقق است و تحقق یافتن یک رفتار، مستلزم درست دانستن آن است.

نتیجه‌گیری

«عدم قطعیت اخلاقی» و «اخلاق عدم قطعیت» دو اصطلاح متفاوت است؛ اولی به تردید در هنجارها یعنی تردید در درستی و نادرستی، الزام و مفاهیم دیگر در حوزه عمل مرتبط است و دومی به مسائل اخلاقی

تصمیم در شرایط پیش‌بینی‌ناپذیری حوادث معطوف است، یعنی تصمیم‌هایی که به حوزه اخلاق مرتبط نیست. به طور مثال تصمیم در حیطه محیط زیست و تغییرات ژنی گیاهان ذاتاً مربوط به اخلاق نیست، اما در صورتی که این تغییرات موجب آسیب شود، مسائل اخلاقی آن اهمیت می‌یابد. «اخلاق عدم قطعیت» به این دست از مسائل توجه می‌کند. عدم قطعیت قسم نخست از یک‌سو از نوع معرفت فاعل اخلاقی به پیامد تصمیم و رفتار، متأثر است؛ در این حالت فاعل اخلاقی ممکن است خالی از معرفت قطعی بوده و در این صورت با امکان صرف (عدم اطمینان) یا احتمال صرف بدون برآورد عددی سرانجام و همراه با جهل تصمیم بگیرد یا اینکه ممکن است تلاش کرده و با علم احتمالی با برآورد عدد و درصد پیامد، به معرفت قطعی نزدیک شده و تصمیم بگیرد. همچنین در این پارادایم، تصمیم به سه قسم مطمئناً درست، درست ممکن و احتمالاً درست تقسیم می‌شود.

اگر تصمیم اخلاقی مبتنی بر معرفت احتمالی اتخاذ شود، تردید هنجاری به عدم

1. risk analysis.

2. ethics of risk and uncertainty.

مقام نظر به سه قسم پیش گفته تقسیم می‌شود، اما در واقع و در مقام عمل تصمیم یا درست است و یا نادرست است؛ زیرا فرد یا آن را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد و در خارج حالتی بین این دو امکان تحقق ندارد.

یک راه حل، تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت روش نظریه‌های تصمیم است، یعنی محاسبه هزینه-سود تصمیم. البته منتقدان بر آنند که این روش ممکن است در تصمیم‌های اجتماعی با عدالت سازگار نباشد؛ علاوه بر این تصمیم همیشه ناظر به آینده است و برآورد هزینه-سود-در شرایط کنونی صورت می‌گیرد و برآورد دقیق از سود و هزینه مشکل است؛ راه حل دوم، تصمیم بر اساس باور حداکثری و احتمال حداکثری است، اما در مواردی که انتخاب گزینه حداکثری منجر به سود مورد انتظار تصمیم‌گیرنده شده و گزینه حداقلی مانع خطری جدی می‌شود، انتخاب گزینه حداقلی معقول‌تر است. راه حل سوم، کاربست روش نظریه‌های تصمیم و بر اساس سنجش عینی و تجربی برآورد می‌شود. در این صورت باید خطر

قطعیت توصیفی نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که عدم قطعیت توصیفی، به احتمالات تجربی^۱ و عینی مربوط به آثار رفتار مربوط است و عدم قطعیت اخلاقی به احتمال درستی و نادرستی رفتار اهمیت می‌دهد؛ همچنین عدم قطعیت اخلاقی مبتنی بر معرفت احتمالی با خوانش عین‌گرایی سازگارتر است. در این حالت فاعل اخلاقی تنها به دلیل رفتار خطا سرزنش می‌شود. اگر تصمیم اخلاقی مبتنی بر عدم اطمینان اتخاذ شود، عدم قطعیت اخلاقی به خوانش ذهن‌گرایی نزدیک می‌شود و در خوانش ذهن‌گرایی و باورمحوری، عذرخواهی فاعل به دلیل رفتار خطا موجه بوده و این فاعل سرزنش نمی‌شود؛ اما عذرخواهی وی به دلیل داشتن باور غلط پذیرفتنی نبوده و از این جهت قابل سرزنش است. در نهایت مبتنی بر عدم قطعیت اخلاقی، همه دروغ‌ها، دروغ نیستند و همه راست‌ها، راست نیستند؛ بلکه دروغ با راست ترکیب می‌شود. این تفسیر از اخلاقیات مستلزم نسبی‌گرایی در سطح فرا اخلاق است که منتقدان، به نقد آن پرداخته‌اند. البته باید گفت تصمیم در شرایط عدم قطعیت در

1. empirical uncertainty probabilities.

و آسیب احتمالی پیش‌بینی شده و کنترل
و یا جبران شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- شفیع‌نیا، مریم و دیگران. (۱۳۹۷). پایان قطعیت‌ها؛ بوطیقای عدم قطعیت در رمان پست‌مدرن «پستی». فصل‌نامه ادبی، شماره ۱۶، صص ۷۵-۱۰۶.
- طهماسبی، ستار. (۱۳۹۶). مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم (با محوریت ایده نوین جهان. تأملات فلسفی، سال هفتم، بهار و تابستان، شماره ۱۸، صص ۱۲۵-۱۵۵.
- http://phm.znu.ac.ir/article_2715_7_ce3c416168f01b00b1e399e6b7a7fe39.pdf
- گزسلر، هری. جی. (۱۳۸۵). درآمدی جدید بر فلسفه اخلاق. تهران: نشر آسمان خیال.
- مختاری، محمود و دیگران. (۱۳۹۱). پیش‌بینی ناپذیری سرنوشت جهان تندشونده. فلسفه علم، دوره ۲، شماره ۴، ۹۷-۱۱۶.
- واله، حسین. (۱۳۹۲). پوپر و عدم قطعیت. فلسفه علم، دوره ۳، شماره ۶، صص ۱-۱۲.
- Baron, Jonathan (2017), "Uncertainty and Probability within Utilitarian Theory", Diametros, V. 53: 6-25.
- Carr, Jennifer Rose (2020), "Normative Uncertainty without Theories", Australasian Journal of Philosophy, V. 98. Issue 4, pp. 747-762.
- Dietrich. Franz and Jabarian. Brian (2019), "Decision under Normative Uncertainty", journal Behavioral & Experimental Economics. (<https://www.researchgate.net/de ref/http%3A%2F%2Fwww.franz dietrich.net%2FPapers%2FDietri>
- ادوارد مور، جرج. (۱۳۶۶). اخلاق. مترجم اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- اسلامی، ادریس (و دیگران). (۱۳۹۴). بررسی و نقد نظام قوانین اخلاقی در نظریه اخلاقی شخص گرا. فصل‌نامه پژوهش‌نامه اخلاقی. دانشگاه معارف اسلامی. سال پنجم، شماره ۱۴، صص ۸۱-۱۱۶.
- بهشتی، مهدی. (۱۳۹۲). بررسی مسأله تأثیر نسبیّت فیزیکی بر اخلاق. پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۲۰، صص ۱۶۳-۱۷۶.
- جمشیدی، فاطمه (و دیگران). (۱۳۹۷). بررسی و نقد دیدگاه پیتر سینگ در باره اخلاقی بودن سقط جنین. تأملات فلسفی زنجان، سال هشتم، شماره ۲۱، صص ۲۲۹-۲۵۴.
- http://phm.znu.ac.ir/article_34357_c19d285151cb1e5201f928d631d951a8.pdf
- تاج‌میر ریاحی، حسن و تقوی، مصطفی. (۱۳۹۴). بررسی معضل نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گرا در مواجهه با عدم قطعیت در فناوری‌های نوپدید. روش‌شناسی علوم، دوره ۲۱، شماره ۸۵، صص ۱۲۷-۱۴۴.
- کمالی، سید مجید (و دیگران). (۱۳۹۴). پیامدهای تفسیر ساجکتیو هگل از اخلاق ارسطویی. غرب‌شناسی بنیادی دوره ۲، شماره ۶، صص ۱۱۵-۱۳۲.

- Consequences, Oxford: Oxford University Press.
- MacAskill, William (2016), "Normative Uncertainty as a Voting Problem", *the Mind*, V. 125, pp. 967–1004.
 - ----- (2020), "Practical Ethics Given Moral Uncertainty", in: *Moral Uncertainty*: Oxford University Press, pp.179-197.
 - -----, Bykvist, Krister And Ord, Toby (2020), *Moral Uncertainty*, Oxford University Press.
 - Mathematisch Barry, Christian and Tomlin, Patrick (2016), "Moral uncertainty and permissibility: evaluating option sets", *Canadian Journal of Philosophy*, V. 46 (6), pp. 898-923.
 - Podgorski, Abelard (2020), "Normative Uncertainty and the Dependence Problem", *Mind*, V. 129, pp. 43–70.
 - Staffell Julia (2019), "Normative uncertainty and probabilistic moral knowledge", Springer.
 - chJabarian-NormativeUncertainty.pdf)
 - Fleischhu, Nadine, and Gerd Gigerenzer, Elke van der Meer, Werner Güth (2013), *Moral Judgment and Decision Making Under Uncertainty*, Humboldt Universität zu Berli.
 - Hansson, Sven Ove (2013), *The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World*, First published by Palgrave Macmillan.
 - ----- (1996), "Decision Making under Great Uncertainty", *Philosophy of the Social Sciences*, V. 26, pp.369-386.
 - ----- (2005), *Decision Theory*, Stockholm: Department of Philosophy and the History of Technology, Royal Institute of Technology (KTH).
 - Harman, Elizabeth (2015), "The Irrelevance of Moral Uncertainty", *Essays in Oxford Studies in Metaethics*, Oxford University Press, V.10, pp. 53-80.
 - Hicks, Amelia (2018), "Moral Uncertainty and Value Comparison", *Essays in Oxford Studies in Metaethics*: Oxford University Press, V. 13, pp.161-184.
 - Hillerbrand, R. S. P. Roeser, S.Peterson, M. (2009), *Handbook of risk theory: epistemology, decision theory, ethics and social implications of risk*, S. I, Springer.
 - Lockhart, Ted (2000), *Moral Uncertainty And Its*

The Contemporary Natural Theology and God of the Gaps

Roozbeh Zare¹

Submitted:

2021/6/22

Accepted:

2021/10/24

Keywords:

Divine
Action,
Limit
Questions,
Naturalism,
Islamic
Philosophy,
Causation.

Abstract: Natural theology has entered a new phase in the contemporary period and empirical evidence or explanatory gaps of the new natural sciences take a significant role in this project. On the other hand, Theism has been wounded by a strategy in which the epistemological unknowns were argued in favor of the existence of God (God of the Gaps). In this article, the problems faced by the strategy of the god of the gaps and their proposed solutions are reviewed, and accordingly, two points are declared: 1) Separation of boundary or limit questions from scientific questions are recognized and accepted, then a criterion is provided for this distinction based on the definition of Muslim philosophers for philosophical statements. 2) The activity of supernatural agents, including God, is comprehensively portrayed from the perspective of Islamic wisdom, and based on it, both the contemporary natural theology and its rival project (naturalism) are rejected.

DOI: 10.30470/phm.2021.537989.2065

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor of Institute for Islamic Culture and Thought (IICT), Tehran, Iran,
Roozbeh.zare@gmail.com.

Introduction:

In contemporary natural theology, the existence of God is based on events that natural explanations do not explain their occurrence, and it is claimed that the occurrence of these particular phenomena, given the existence of God, is better explained. Therefore, the assumption of the existence of God or the theistic hypothesis is considered as the best explanation for certain phenomena in the world. Such a project faces an old challenge that seeks God in the gaps of knowledge and human ignorance and is called the God of the Gaps (GOG). The question raised here is whether the strategy of contemporary natural theology in focusing on empirical evidence is the subject of the GOG?

There are four different critiques of GOG arguments (Kojonen 2016): The first critique is that GOG arguments are arguments from ignorance, meaning that in them some theistic explanation is argued to be

correct on the basis that we have no scientific explanation of the phenomena. The second critique is more modest than the first: it claims simply that GOG arguments invoke God as an explanation at a point where it would be more reasonable to look for scientific explanations based on our past experience. The third critique is that GOG arguments presuppose a bad theology of divine action. The worry is that GOG arguments wrongly emphasize miraculous divine action and minimize divine action in and through natural processes. The fourth critique of GOG arguments is that they are apologetically and pastorally dangerous, meaning that they threaten the outward credibility and inward stability of religious faith.

Findings: I seek the solution of the second and last critique in the distinction of scientific and boundary questions and try to introduce a criterion for boundary questions. It is

argued that in the lack of an appropriate criterion for that distinction, the distinction although fruitful in principle, becomes useless in practice and question-begging.

The criterion is the role of special abstract concepts in all boundary questions which is in common with all philosophical statements. These abstract concepts can only be grasped when the existence of a being is compared with another. The abstract nature of these concepts is the reason for the incapability of natural sciences to investigate the boundary questions. Thus boundary questions are not challenges that can be answered in God's intervention; rather, they are issues on the border of philosophy and science, and the answer to them must be obtained through philosophical investigations.

In considering the third critique, I introduce the scheme of divine action in Islamic wisdom. It is argued that every natural event has a compound direct cause which is constituted by natural and supernatural agents. The immediate and direct causal role of a supernatural agent is an issue different from the familiar doctrine of second-order causation. Therefore, natural events are based on supernatural causes in both direct and indirect forms and at the same time have a role in bringing their natural effects into existence. All natural and supernatural causes are involved in the realization of a natural phenomenon, ultimately depend on the divine providence.

Accordingly, on the one hand, the quest for finding the natural causes for any natural event, in principle, never failed and the burden is on the

shoulder of natural sciences to find the efficient factors and the quality of how they take their role. Thus the explanatory gaps that contemporary natural theologians rely on (for example, the origination or fine-tuning of the universe or emergence of life or conciseness or religious experiences), are the gaps of our knowledge and this strategy, sooner or later, would lead to the god of the gaps upshot. In contemporary natural theology natural causes are replaced with God. On the other hand, there is always an immediate supernatural agent in any genuine natural event. Thus the naturalistic explanation of no natural phenomena is complete. Dependence of any event on that compound cause is found by pure a priori reason and the quality of how they act, can be discovered by

experience in the natural part and by revelation in the supernatural part.

Clearly, the two above arguments have no relation to each other. Although there are some irreducible boundary questions that seek philosophical investigations, the point has nothing in common with the personal explanation of those subject phenomena or the supernatural agents' intervention in those events.

Discussion and Conclusion:

To conclude, firstly, there are boundary questions that rise from the scientific activity but, due to their abstract nature, experimental science is not able to study them. Secondly, the search for a complete list of natural factors influencing the occurrence of any natural event, in principle, will not reach a dead end, and at the same time, a naturalistic explanation will not be a complete explanation for any

natural event. In effect, contrary to popular belief in contemporary natural theology, the above two results are unrelated, and that an issue is addressed as boundary question does not mean that a supernatural agent is in charge for its relevant event.

References:

- Avicenna (2005). The Metaphysics of the Healing, translated by M. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Barbour, Ian. 1997. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. Harper One.
- Behe, Michael J. 2006. Darwin's Black Box (10th Anniversary Edition). The Free Press.
- Dembski, William A. 2001. "Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design." In Signs of intelligence: Understanding intelligent design, by W., & Kushiner, J. (Eds.). (2001), 171-192. Grand Rapids: Brazos Press.
- Dembski, William A. 2002. No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence. Rowman & Littlefield Publishers.
- Haught, John. 1993. Mystery and promise: a theology of revelation. Liturgical Press.
- Johnson, P. E. 2010. Darwin on trial. Inter Varsity Press.
- Klee, R. 1997. Introduction to the philosophy of science: Cutting nature at its seams. Oxford University Press.
- Kojonen, Erkki Vesa Rope. 2016. "The God of the gaps, natural theology and Intelligent Design." The journal of analytic theology.
- Lennox, John C. 2007. God's Undertaker: Has Science Buried God? Lion.
- MisbahYazdi, M. T. (1999). Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy (M. Legenhausen and A. Sarvdalir, Trans.). Binghamton: Global Publications.
- Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi) (1981), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Beirut: Dar al-Ihya' wa al-Turats al-'Arabi, 1981.
- Ratzsch, Del. 2001. Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science. New York: State University of New York Press.



- Russell, Robert J. 2006. "Quantum Physics and Divine Action." In The Oxford Handbook of Religion and Science, by Phillip Clayton and Zachary Simpson, 579-595. Oxford University Press.
- Russell, Robert J. 2008. Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science. Fortress Press.
- Swinburne, Richard. 1983. "Mackie, induction, and God." Religious Studies, 19 (3) 385-391.

الهیات طبیعی معاصر و خدای رخنه‌ها

روزبه زارع^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۴/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۸/۲

واژگان کلیدی:

فعل خدا در

طبیعت، پرسش -

های مرزی،

طبیعی گرایی،

فلسفه اسلامی،

علّیت.

چکیده: الهیات طبیعی در دوره معاصر وارد مرحله جدیدی شده است و بر شواهد تجربی و یافته‌ها یا تنگنای تئینی علوم جدید در این پروژه تأکید تام می‌شود. از سوی دیگر، خداباوری، زخم‌خورده راهبردی است که در آن از مجهولات معرفتی زمانه به نفع وجود خدا و نقش مباشر آن در تحقق آن پدیده مجهول استدلال می‌شود (خدای رخنه‌ها). چون راهبرد خدای رخنه‌ها به یک اندازه میان خداباوران و منتقدان آنان مردود است، محققان پروژه الهیات طبیعی معاصر تلاش می‌کنند تا نشان دهند که خدای پروژه آنان از سنخ خدای رخنه‌ها نیست. در این مقاله چهار ایراد اصلی که راهبرد خدای رخنه‌ها با آن‌ها مواجه است و راه‌حل‌های پیشنهادی، گزارش و در نهایت تکلیف دو مسأله تعیین شده است که عبارتند از: (۱) تفکیک مسائل یا پرسش‌ها و تبیین مرزی برای مسائل علمی به رسمیت شناخته شده و معیاری با در نظر داشتن تعریف حکمای مسلمان از مسائل فلسفی. (۲) نحوه فاعلیت عوامل فراطبیعی و از جمله خداوند در جهان طبیعت از منظر حکمت اسلامی به صورت جامع تصویر شده و مبتنی بر آن، هم پروژه الهیات طبیعی معاصر مردود اعلام شده و هم پروژه رقیب آن (طبیعی گرایی). در واقع، نوآوری اصلی مقاله، تبیین و تأکید بر نقش مباشر فاعل فراطبیعی در تحقق هر رویداد طبیعی است.

DOI: 10.30470/phm.2021.537989.2065

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران، Roozbeh.zare@gmail.com

مقدمه

در مقدمه مقاله، منظور از دو تعبیر به کاررفته در عنوان را توضیح می‌دهیم و سپس مسأله پیش روی مقاله، مبتنی بر این توضیحات، شرح داده خواهد شد. ابتدا، «الهیات طبیعی» (Natural Theology) به عنوان یک پروژه در خداشناسی طرح می‌شود و پس از آن، منظور از «خدای رخنه‌ها» (God of the Gaps) روشن می‌گردد.

الهیات طبیعی و ادوار سه گانه آن: علمای الهیات، این دانش را از جهات مختلف دسته‌بندی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین اقسام الهیات، «الهیات طبیعی» است. این اصطلاح، به یک معنا، در مقابل الهیات وحیانی (Revealed Theology) قرار می‌گیرد و به معنایی دیگر، در مقابل الهیات پیشینی و غیرتجربی. به تفکیک اول، از زمان آکوئیناس (Thomas Aquinas) تصریح شده (پازوکی، ۱۳۸۳) و تفکیک دوم، ناظر به تحولات متأخر است.

الهیات طبیعی، در عام‌ترین اصطلاح آن (معنای اول)، به معنای استفاده از ظرفیت‌های شناختی متعارف و طبیعی است که به منظور شناخت خدا، به صورت عمومی در اختیار نوع انسان قرار دارد.

پروژه الهیات طبیعی، در این تعبیر، عمری به قدمت تفکر و فلسفه دارد و هر متفکری که تأملی دربارهٔ مبدأ نخستین یا حقیقت غایی داشته، صرف نظر از موضعی که در مسائل آن اتخاذ نموده، در زمرهٔ مشغولان به آن تلقی می‌شود. با اهمیت پیدا کردن علوم طبیعی و یافته‌های آن‌ها، این پروژه نیز دست‌خوش تغییراتی شد و استفاده از مقدمات تجربی یا یافته‌های علمی در براهین اثبات وجود خدا یا بررسی صفات او، اهمیت بیشتری پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که در اصطلاحی خاص‌تر (معنای دوم)، الهیات طبیعی به معنای استفاده از مقدمات تجربی و یافته‌های علوم طبیعی در خداشناسی و به طور خاص، براهین اثبات خدا به کار می‌رود (فطورچی، ۱۳۸۰). این پروژه، در فضای معاصر نیز با توجه به اقبال به علوم طبیعی از یک سو و برخی یافته‌های خاص این علوم یا برخی تنگناهای تبیینی آن‌ها از سوی دیگر، رونق پیدا کرده است؛ به صورتی که الهیات طبیعی، به اصطلاح دوم، در نوک پیکان مقابله با الحاد علمی جدید (New Scientific Atheism) قرار گرفته است.

در گام بعدی (معنای سوم)، حتی روش مطلوب استدلال در این پروژه به

سنتی، تأکیدی بر علوم طبیعی ندارد و خدا شناسی را با استفاده از براهین خالص عقلی یا براهین عقلی-تجربی راه‌گشا می‌داند؛ الهیات طبیعی معاصر بر نقش یافته‌ها یا تنگناهای تبیینی علوم طبیعی جدید تأکید می‌کند و حتی گاهی روش علوم تجربی را نیز در استدلال‌ها به کار می‌گیرد. آن چه در این مقاله محل توجه است، همین معنای اخیر است، همچنین از میان محورهای مختلف خداشناسی^۲، بر دلایل اثبات وجود خدا تمرکز می‌شود.

خدای رخنه‌ها: «خدای رخنه‌ها» یا «خدای رخنه‌پوش» (God of the gaps)، اصطلاحی است که به تصویری که نیوتن (Isaac Newton) از خدا ارائه داد، اطلاق می‌شود و به دلیل مشکلاتی که این تصویر با آن‌ها مواجه شد، امروزه، به عنوان تصویری نادرست و مذموم تلقی می‌شود؛ تا جایی که در مباحث معاصر به عنوان یک برچسب منفی به برخی از رویکردهای الهیاتی نسبت داده می‌شود و همین نسبت، برای رد آن دیدگاه الهیاتی

روش علمی نزدیک شده و سعی می‌شود تا وجود خدا، به عنوان یک فرضیه تجربی، با شواهد علمی، تأیید و در نتیجه، وجود خدا به عنوان بهترین تبیین (Best Explanation) برای برخی یافته‌های تجربی بر کرسی بنشیند. این پروژه در صورت امروزی آن، در مرز علم، فلسفه و الهیات قرار گرفته و مواضع متفکر در هر یک از این سه ضلع، بر ماهیت پروژه و نتایج آن مؤثر خواهد بود. برای نمونه، می‌توان سوئین‌برن (Richard Swinburne) را از پیشگامان این پروژه معاصر به حساب آورد. او در تأکید بر روش علمی و غیر قیاسی (Non-deductive) تا جایی پیش می‌رود که روش‌های قیاسی را در خداشناسی غیرقابل استفاده اعلام می‌کند^۱ (Swinburne, 1983).

می‌توان با چشم‌پوشی از اختلاف در روش، دو معنای سنتی و معاصر برای الهیات طبیعی را با توجه به تأکید بر علوم طبیعی از هم تفکیک کرد: الهیات طبیعی

۱. این ادعا، مبتنی بر تلقی خاصی است که سوئین‌برن از ضرورت الهی دارد.

۲. به طور کلی می‌توان مباحث خداشناسی را در چهار محور دسته‌بندی کرد: (۱) مفهوم (صفات) خدا؛ (۲) دلایل اثبات وجود خدا؛ (۳) رابطه خدا با

مخلوقات (و به طور خاص، فعل خدا در طبیعت)؛ (۴) رابطه مخلوقات با خدا (مباحثی نظیر ایمان به خدا، اخلاق یا سبک زندگی خداپاورانه، معنای زندگی خداپاورانه و ...).

کافی به نظر می‌رسد. این تصویر، میان خدا باوران و ملحدان، به یک اندازه مردود است.

به یقین، اجزا و عناصری از این تصویر، در آرای اندیشمندان پیش از نیوتن یا معاصران او به چشم می‌خورد و احیاناً تلقی برخی از آن‌ها نیز تفاوت چشم‌گیری با تصویر نیوتن ندارد. اما از آنجایی که سکه این تصویر به نام نیوتن ضرب شده، اینجا هم برای تبیین این تصویر به آرای او استناد می‌شود. روشن است که تبارشناسی این تصویر و اجزای مقوم آن و سرگذشت آن پس از نیوتن، ارتباط وثیقی با مسأله این مقاله ندارد و آن‌چه در اینجا مد نظر است، روشن شدن مفهوم خدای رخنه‌هاست.^۱

نیوتن، جهان (عالم طبیعت) را به سان یک ماشین بزرگ و پیچیده در نظر می‌گرفت. آن‌چه در جهان روی می‌دهد، حاصل تعامل اجزای این ماشین است که تحت ضوابط و قوانین طبیعی واقع می‌شود. از نظر او، این قوانین کاملاً تخلف‌ناپذیر و تغییرناپذیر هستند و در نتیجه، وجود هر رویدادی در جهان، دقیقاً پیشبینی‌پذیر

خواهد بود. این نگاه مکانیستی (Mechanistic) و تعیین‌گرایانه (Deterministic)، دیدگاه شایع عصر شکوفایی علم در سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی در جهان غرب است.

از سوی دیگر، نیوتن به وجود خدا ایمان داشت و در صدد جمع میان ایمان دینی و نگاه فلسفی-علمی خود به طبیعت بود. نتیجه اولیه جهان ماشینی نیوتن، خدای ساعت‌ساز است که هیچ مداخله بالفعلی در طبیعت ندارد و تنها آفرینش طبیعت در آغاز و به کار افتادن آن، به دست او انجام شده است؛ پس از خلق اولیه، طبیعت مستقل از خدا موجود است و به کار خود ادامه می‌دهد و نیازی به مداخله خداوند ندارد.

این تصویر از خداوند برای بسیاری از دانشمندان خدا باور، و از جمله برای خود نیوتن، خوشایند نبود. آنان در جستجوی خدایی بودند که نقشی مستمر در طبیعت داشته باشد. بدین منظور، خدای رخنه‌پوش مطرح شد. خدای رخنه‌پوش، خدایی است که غیر از آفرینش طبیعت و به کار انداختن

۱. در ارائه این تصویر، از (باربور، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۲) استفاده شده؛ گاهی هم از عبارات (عبودیت، ۱۳۸۵) نقل شده است.

اختلافات بر روی هم انباشته نشده و به انحرافات عظیم منجر نشده‌اند. علت آن چیست؟ به نظر نیوتن، علت آن این است که خداوند، مداخله می‌کند و سیارات منحرف را به مسیر اصلی یعنی همان مسیری که قانون گرانش عمومی پیش‌بینی می‌کند، باز می‌گرداند. به این ترتیب، خداوند از به هم خوردن تعادل منظومه شمسی جلوگیری می‌کند، درست همان‌گونه که ساعت‌ساز گاهی با تعمیر ساعت و برطرف کردن رخنه‌ای که در آن پدید آمده است، آن را به حالت درست باز می‌گرداند.

بعدها روشن شد که بی‌نظمی‌ها و ناهنجاری‌هایی که نیوتن با آن‌ها مواجه بود، ناشی از دقت کم رصد‌ها و ضعف ابزارهای ریاضیاتی در محاسبات بود. از این‌رو، لاپلاس (Pierre-Simon Laplace) موفق شد بدون نیاز به تمسک به مداخله مستقیم الهی و تنها بر اساس قوانین گرانش، مدار سیارات منظومه شمسی را به نحو دقیق و پایداری تبیین کند. با این کار، دیگر نیازی به فرض وجود خدای رخنه‌پوش نیوتن نبود؛ اما این اصطلاح، در مباحث علم و دین ماندگار شد.

اولیه آن، عهده‌دار برطرف کردن رخنه-هایی است که در کارکرد طبیعت به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، خداوند در آغاز خلقت، آفریننده و به کار اندازنده طبیعت است و سپس، تعمیرکننده آن.

استناد اصلی نیوتن برای قائل شدن به تصویر فوق، وجود نقصی در تبیین علمی منظومه شمسی بر اساس قوانین گرانش بود. توضیح این که، پس از کشف قانون گرانش عمومی، برای نیوتن مشخص شد که بی‌نظمی‌های خاصی در حرکت مشهود سیارات وجود دارد که او نمی‌تواند آن‌ها را بر حسب این قانون تبیین کند. به عبارت دیگر، حرکات واقعی سیارات با آن‌چه قانون گرانش عمومی پیش‌بینی می‌کند، به‌طور مستمر اختلافاتی جزئی پیدا می‌کنند که قاعدتاً، باید بر روی هم انباشته شوند و با گذشت زمان، آن‌چنان انحرافات عظیمی را در مسیر حرکات سیارات به وجود بیاورند که موجب از بین رفتن تعادل کلی منظومه شمسی شود؛ یعنی، یا سیارات به درون خورشید فرو می‌افتند و یا از کنترل آن خارج و به فضای اطراف پرتاب می‌شوند. اما در طول میلیون‌ها سال که از عمر منظومه شمسی می‌گذرد، هرگز تعادل آن به هم نخورده است. یعنی، هرگز این

امروزه اصطلاح خدای رخنه‌ها به منظور اشاره به تلقی خاصی از خدا به کار می‌رود که خدا را جایگزین عوامل طبیعی در تبیین رویدادهای طبیعت می‌کند؛ یعنی در جایی که تبیین طبیعی کاملی برای یک پدیده در اختیار نداریم (عوامل و قوانین شناخته‌شده طبیعی، نمی‌توانند توضیح کاملی درباره چرایی روی دادن آن پدیده بدهند)، روی دادن آن پدیده را به فعل مستقیم الهی مرتبط می‌کند.

حال که منظور از خدای رخنه‌ها و الهیات طبیعی معاصر روشن شد، می‌توان صورت دقیقی از مسأله مقاله را ارائه کرد. اگر بخواهیم به پروژه الهیات طبیعی غیرسنتی وفادار بمانیم، به نوعی از راهبرد خدای رخنه‌ها استفاده نکرده‌ایم؛ یعنی اگر از یافته‌های علوم طبیعی و تنگناهای تبیینی آن‌ها در خداشناسی و به طور خاص استدلال بر وجود خدا استفاده کنیم، چقدر می‌توانیم از تصویر خدای رخنه‌ها فاصله بگیریم؟ به عبارت دیگر، آیا می‌شود از ایرادهای وارد بر تصویر خدای رخنه‌ها اجتناب کرد و در عین حال، از یافته‌های علوم طبیعی برای خداشناسی استفاده نمود؟

بررسی این مسأله را با چالش‌هایی که راهبرد خدای رخنه‌ها با آن‌ها مواجه است،

ادامه می‌دهیم. در پی این هستیم که ببینیم راهبرد خدای رخنه‌ها با چه چالش‌هایی مواجه است و پروژه الهیات طبیعی، با چه کیفیتی می‌تواند از آن‌ها عبور کند. در پایان، استدلال می‌شود که نمی‌توان با تعهد به ارکان الهیات طبیعی معاصر، بر چالش خدای رخنه‌ها غلبه کرد.

مسأله این مقاله، به طور کلی، به نسبت میان یافته‌های علوم طبیعی و خداشناسی مربوط می‌شود و راه حل آن، به طور خاص، ارائه تصویری برای فعل خداوند در طبیعت است. مقاله‌های (عبودیت، ۱۳۸۵) و (قوام صفری، ۱۳۸۵) نیز به مسأله کلی این مقاله پرداخته و تحلیل درستی از آن ارائه داده‌اند، منتها در مقام تجویز راه حل، از سطح کلیات خارج نشده‌اند. همچنین در مقالات (یغمایی، ۱۳۹۵)، (نجبا و غیاث‌وند، ۱۳۹۹) و (درویش آقاجانی و حسینی، ۱۳۹۹) تصویری به دیدگاه فیلسوفان مسلمان نسبت داده شده که ناظر به تحلیل‌های مقاله حاضر، ناقص است.

۱. چالش‌های پیش روی خدای رخنه‌ها

مشخص شد که خدای رخنه‌ها، در اصطلاح، به معنای خدایی است که در حفره‌های تبیینی دانش بشری دست به کار می‌شود و علت روی دادن اموری است که

مغالطه‌ای صوری می‌داند. به این معنا که بدون دلیلی مستقل، تنها از روی نبودن دلیلی خلاف یک مدعا، آن مدعا را درست بدانیم یا به عبارت دیگر، دلیل درستی یک گزاره را این بدانیم که نادرستی آن اثبات نشده است. برای مثال، وجود چیزی را از اینکه دلیلی برای عدم آن در دسترس نیست، اثبات کنیم. اگر دلایل اثبات خدا در الهیات طبیعی معاصر از این نوع باشند، به صورت قاطع باید کنار گذاشته شوند؛ از همین‌رو، این استدلال را قوی‌ترین استدلال (به لحاظ قوت مدعا و لوازم آن) در رد این راهبرد برمی‌شمارند.

در پاسخ، معمولاً بر روی دو نکته تأکید می‌شود: (۱) تبیین‌های فراطبیعی، حالت متعارف و ارتکازی تبیین پدیده‌های خاص مورد نظر پروژه الهیات طبیعی بوده است و در دسترس نبودن تبیین طبیعی‌گرایانه برای این پدیده‌ها، برای بازگشت به آن فهم متعارف کفایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، ادعای اینکه برای این پدیده‌ها (مثلاً تنظیم ظریف کیهان) باید به دنبال تبیین طبیعی‌گرایانه باشیم،

دلیل شناخته شده‌ای برای روی دادن آن‌ها وجود ندارد. از همین‌رو، از آن به عنوان راهبرد تمسک به جهل نیز یاد می‌شود. این اصطلاح یکی از مهم‌ترین چالش‌ها برای هر نظریه خداپاورانه‌ای تلقی می‌شود اما به طور خاص، سدی بر راه پروژه الهیات طبیعی معاصر به حساب می‌آید.

در این قسمت دقیقاً به این می‌پردازیم که چه ایرادی به راهبرد خدای رخنه‌ها وارد است. در بخش‌های بعدی، به راه‌هایی اشاره می‌شود که خداپاور می‌تواند، برای رهایی از این ایرادها، آن‌ها را پیگیری کند؛ هرچند ممکن است حاصل آن با پروژه الهیات طبیعی معاصر به‌طور کامل سازگار نباشد.

شاید بتوان مهم‌ترین ایرادهای خدای رخنه‌ها را در چهار دسته خلاصه کرد^۱:

۱-۱. استدلال مبتنی بر جهل

قوی‌ترین استدلال فلسفی علیه راهبرد خدای رخنه‌ها، استدلال از راه نقص تبیین‌های طبیعی‌گرایانه^۲ (Naturalistic) بر وجود خدا را مشمول

۲. به طور خلاصه، منظور تبیین‌هایی هستند که برای تبیین یک پدیده طبیعی، تنها از امور طبیعی دیگر بهره می‌گیرند.

۱. مطالب این قسمت، برگرفته از (Kojonen, 2016) است، منتها ترتیب ایرادهای سوم و چهارم در این مقاله جابه‌جا شده است؛ به سایر منابع، در خلال بحث ارجاع داده می‌شود.

شبهه‌ای در مقابل فهم متعارفی است که آن پدیده را مبتنی بر قصد یک عامل فراطبیعی تبیین می‌کند و با نمایان شدن ناکامی این شبهه، همان فهم متعارف به جایگاه خود بازمی‌گردد و نیازی به دلیلی مستقل ندارد (Johnson, 2010) یا (Behe, 2006, p. 265). (۲) علاوه بر این، ادعا می‌شود دلایل مستقلی برای برتری تبیین‌های فراطبیعی در آن موارد هم وجود دارد؛ به عنوان مثال می‌توان به مسیری که دمبسکی (William A. Dembski) دنبال می‌کند اشاره کرد.^۱ در این مقاله، بحث از این ایراد و پاسخ‌های آن را دنبال نخواهیم کرد؛ چرایی آن، در ادامه روشن خواهد شد و در نتیجه‌گیری مقاله بر آن تأکید شده است.

۲-۱. مانعی بر سر راه پیشرفت علم

روشن است که پیشرفت علم، به معنای روی کار آمدن پاسخ‌های جدید برای پرسش‌هایی است که با علم متعارف و موجود، قابل پاسخ‌گویی نیستند. حال اگر بنا باشد هر جا تبیین‌های علمی (طبیعی‌گرایانه) به بن‌بست می‌رسند، به

وجود یک عامل فراطبیعی و نقش او متمسک شویم، علم پیشرفت نمی‌کند و اگر بنا بود در گذشته چنین مواجهه‌ای داشته باشیم، شاهد این پیشرفت‌های چشم‌گیر علمی نبودیم.

فقط از باب نمونه، این مثال واقعی را در نظر بگیرید (Klee, 1997, pp. 1-3): در سال ۱۹۵۶ مردی ۵۱ ساله را به دلیل ابتلا به سرطانی بدخیم و ناامیدی از درمان، او را از بیمارستان مرخص کردند اما پس از ۱۲ سال و در سن ۶۳ سالگی برای مشکل جسمانی دیگری به همان بیمارستان مراجعه کرد! پس از بررسی مجدد اسناد پزشکی، معلوم شد هیچ خطایی در تشخیص قبلی وجود نداشته و سرطان او، به دلیلی ناشناخته بی‌اثر شده است. در این جا امکان داشت درمان این بیمار را به دلایل فراطبیعی مرتبط بدانند و پرونده بحث را ببندند، اما یکی از پزشکان آن بیمارستان، ماجرا را دنبال کرد و با گرفتن آزمایش‌های بیشتر، در نهایت به این نتیجه رسید که وجود هورمونی مخصوص در بدن این بیمار، موجب بی‌اثر شدن سرطان او شده و در پایان، این

۱. به عنوان نمونه: (Dembski, 2002) یا در یک بیان مختصرتر: (Dembski, 2001)؛ منبع اخیر، در (دمبسکی، ۱۳۹۷) ترجمه شده است.

شدن تبیین های طبیعی گرا یا نه برای آن مسائل، دیگر نیازی به پذیرش وجود خدا به عنوان راه حل آن مسائل نیست و در نتیجه، ایمان دینی متزلزل می شود. روشن است که این ایراد قاعدتاً از جانب دین داران طرح می شود.

اگر بتوان در گام نخست، معیاری برای شناسایی مسائل و پرسش هایی که با کاوش های علمی قابل حل شدن نیستند، ارائه کرد و در گام بعدی، وجود خدا را به عنوان پاسخی برای آن مسائل بر کرسی نشاند، می توان از این دغدغه نیز فارغ شد. در این صورت، ایمان به خدا، به مسائلی گره خواهد خورد که با پیشرفت های علمی هرگز پاسخی نخواهند یافت.

۱-۴. تصویر نادرستی از فعل خدا

کمابیش روشن است تصویری که از فعل خداوند در راهبرد خدای رخنه ها ارائه می شود، با تصویر خدا باوری متعارف (Classical Theism) اختلاف دارد. در اینجا ما با فعل خاص الهی (Special Divine Action) مواجه هستیم که استناد برخی از پدیده ها را به لحاظ فاعلی

هورمون به عنوان یکی از در مان های مؤثر آن نوع سرطان، به جامعه علمی معرفی شد. اگر آن پزشک هم می خواست به شیوه توصیه شده در راهبرد خدای رخنه ها عمل کند، این یافته علمی حاصل نمی شد.

در پاسخ، می توان از یک تفکیک بهره گرفت: مسائلی که علی الاصول برای علم قابل پاسخ نیستند و مسائلی که در علم موجود، پاسخی ندارند اما کاوش های علمی بیشتر، می تواند پاسخ آن ها را معلوم کند. در اصطلاح به پرسش های دسته اول، پرسش های مرزی یا نهایی^۱ (Limit or Ultimate Questions) یا فراپرسش (Meta Questions) می گویند. این تفکیک، در مقام نظر، مشکل را حل می کند اما در نبود معیاری برای تمیز میان این دو دسته از مسائل، در عمل، نمی تواند راه گشا باشد. بحث از این معیار در بخش بعدی این مقاله (بخش ۳) پیگیری می شود.

۱-۳. به خطر افتادن ایمان با پیشرفت علم

این ایراد هم به همان مسأله آشنا برمی گردد که اگر ایمان به خدا را به مسائل حل نشده علمی گره بزنیم، با پیشرفت علم و مطرح

۱. در متن مقاله، از تعبیر پرسش مرزی و مسأله مرزی (Limit Problem) برای ارجاع به همین مفهوم استفاده شده است.

به خداوند، بیش از پدیده‌های معمول می‌داند؛ به عبارت دیگر، همه پدیده‌های طبیعی، حداقل به یک اندازه، مستند به قدرت الهی نیستند و خداوند، تنها، فاعل مستقیم برخی از رویداد‌های خاص در طبیعت تلقی می‌شود؛ یعنی خدا، جانشین عوامل طبیعی در برخی پدیده‌های خاص می‌شود. چنین تصویری لزوماً نمی‌تواند انتظار متألّهان را برآورده کند. نکات مربوط به این ایراد در بخش چهارم این مقاله طرح می‌شود.

۲. پرسش‌های مرزی

پیشتر به ثمرات تفکیک پرسش‌های مرزی از پرسش‌های علمی اشاره شد (بخش‌های ۲-۲ و ۳-۲). در اینجا، ابتدا درباره چستی پرسش‌های مرزی بحث می‌کنیم و پس از آن، به معیار آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. چستی پرسش‌های مرزی

به طور خاص، برخی از محققان بین‌المللی در حوزه مباحث علم و دین به این تفکیک

توجه کرده‌اند و معتقدند جایی وجود دارد که بحث علمی پایان می‌پذیرد و در همان‌جا بحث الهیاتی-فلسفی آغاز می‌شود (Haught, 1993, p. 217). باربور (Ian Graeme Barbour) این پرسش‌ها را این‌طور تعریف می‌کند: «پرسش‌های هستی‌شناختی که از فعالیت علمی، به مثابه یک کل، برمی‌خیزند اما توسط روش علمی نمی‌توان به آن‌ها پاسخ داد» (Barbour, 1997: 90). همچنین برخی به این فهرست، پرسش‌های مبنایی^۲ پیش‌علمی (pre-scientific) را نیز اضافه می‌کنند (Kojonen, 2016).

ناظر به همین بحث، لناکس (John Carson Lennox) دو نوع رخنه را در علوم طبیعی از هم تفکیک می‌کند: (۱) رخنه‌های نادانی (gaps of ignorance) یعنی جایی که ناتوانی ما برای تبیین چیزی با ارجاع به فرایندهای فیزیکی، تنها ناشی از جهل ما است؛ (۲) رخنه‌های علی‌الاصول (gaps in principle) که محصول آن چیزهایی است که ما می‌دانیم و هنگامی

۱. این کتاب، به فارسی هم ترجمه شده است: (باربور، ۱۳۹۷).

۲. تعبیر اصلی، «متافیزیکی» است؛ اما به نظر می‌رسد «مبنایی» وصف مناسب‌تری باشد تا پرسش‌های معرفت‌شناختی، نظیر اینکه «چرا جهان

قابل شناختن است؟»، هم در این فهرست وارد شوند. در ادبیات فلسفی معاصر غربی، شایع است که برای همه معارف غیر تجربی، از اصطلاح «متافیزیک» استفاده شود.

این روش، توانایی بررسی بسیاری از آنچه در متن علوم تجربی که از آن‌ها استفاده می‌شود، ندارد؛ اصل علیت، زمان و مکان، جوهر، ریاضیات و ... از این جمله هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۱۲۲).

همچنین به بحث از پرسش‌های مرزی نیز اشاره شده است:

پرسش‌های مرزی، پرسش‌هایی بنیادی هستند که دانشمندان در کرانه‌های علم با آن‌ها مواجه می‌شوند. این پرسش‌ها اگرچه از متن علم و پژوهش‌های علمی برمی‌خیزند اما با اکتفا به علم و روش‌های علمی نمی‌توان آن‌ها را پاسخ گفت بلکه باید به چهارچوب‌هایی از معرفت که فراتر از مرزهای علوم طبیعی قرار دارند توجه کرد. برخی از این پرسش‌ها عبارتند از:

- ۱) چرا اصولاً چیزی (مانند جهان، ماده، انرژی و دیگر اشیا) وجود دارد؟
- ۲) چرا انسان دارای توانایی ادراک و فهم جهان و نظام‌های آن است؟ و چرا در موقعیتی در پهنه کیهان قرار گرفته که این امکان را در اختیار او قرار می‌دهد؟
- ۳) چرا در طبیعت، قانون، حاکم است؟ این قوانین از کجا آمده‌اند و توسط چه عاملی عملکرد آن‌ها در متن طبیعت تعبیه شده است؟

که در صدد درک بیشتر علم برمی‌آییم، فقط عمق پیدا می‌کنند. لناکس مثال یک متن معنادار را می‌زند: هر چقدر خواص فیزیکی و شیمیایی کاغذ و جوهر را مطالعه کنیم، به یک تبیین تقلیل‌گرایانه که بتواند نوشتن بدون قصد و طراحی را تبیین کند، نخواهیم رسید (Lennox, 2007, pp. 188-192). راسل (Robert John Russell) نیز از تفکیکی مشابه استفاده می‌کند و میان رخنه‌های معرفتی (Epistemic) و هستی‌شناختی (Ontological) در توانایی فرایند‌های طبیعی، تمایز می‌گذارد (Russell, 2006, p. 584 و Russell, 2008, pp. 126-127).

در آثار فارسی نیز، معمولاً بر محدودیت روش علمی در بررسی واقعیت تأکید می‌شود. بسیار گفته شده که روش علمی و تجربه، به تنهایی امکان صید همه واقعیت ممکن برای دستگاه معرفتی بشر را ندارد. این محدودیت از دو جهت است: ۱) خود روش علمی برای توجیه اعتبارش نیازمند به عقل است و پس از طی این مرحله هم به مرتبه یقین منطقی نمی‌رسد و حداکثر می‌تواند ظن معتبر و موجه تولید کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۱۰)؛ ۲)

۴) سرشت قوانین طبیعت چیست و چرا قوانین جهان از خصلت ریاضی برخوردارند؟

۵) چرا همه جهان و اشیای موجود در آن در طول زمان و در پهنه فضا از قوانین عام و یکسان پیروی می کنند؟

۶) چرا جهان طبیعت نه تنها پذیرای فهم و درک انسان است، بلکه حس زیبایی شناسی را در انسان برمی انگیزد و او را به واکنش درباره شکوه و زیبایی جهان وامی دارد؟

۷) روند کلی طبیعت، جهت دار و به سمت کامل شدن به نظر می رسد و حذف غایت در مباحث زیست شناسی و کیهان شناسی بسیار دشوار است؛ آیا واقعاً هم طبیعت دارای غایت و جهت است؟ آیا طبیعت نهایتاً به سمت کمال پیش می رود؟

این گونه پرسش ها به بنیادهای علم مربوط می شوند و علم به دلیل محدودیت های ذاتی خود نمی تواند پاسخ گوی آن ها باشد. این محدودیت ها، چیزی نیست که با گذشت زمان و پیشرفت علوم، برطرف شود (فطورچی، ۱۳۸۰) و

(فطورچی، ۱۳۸۴).^۱

حاصل این که پرسش های مرزی، به دو دسته تقسیم می شوند: ۱) آن هایی که از متن فعالیت علمی برمی خیزند یا حداقل یافته های علمی، اهمیت آن ها را نمایان تر می کند (مانند پرسش های ۶ و ۷ در فهرست فوق) و ۲) دسته ای که فعالیت علمی، مبتنی بر آن ها است (مانند پرسش های ۱ و ۲ در فهرست فوق). بنابراین، همه آن ها دارای این دو خصلت مشترک هستند که نقش علم در آن ها پررنگ است و بر این اساس، علم هر چقدر هم که پیشرفت کند، توانایی پاسخ دادن به آن ها را ندارد. بحث از چیستی پرسش های مرزی را همین جا به پایان می بریم و به سراغ معیار آن ها خواهیم رفت.

۲-۲. معیار پرسش های مرزی

در منابعی که درباره چیستی پرسش های مرزی بحث شده و برخی از آن ها را در (۱-۲) مرور کردیم، مطلب چندانی در باب معیار این پرسش ها به چشم نمی خورد. آن چه در این میان قابل استفاده است،

۱. همچنین ن. ک.: (گلشنی، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۹) البته در این منبع، محدودیت علم و نیازمندی آن به مباحث فلسفی - که در این جا از آن به عنوان مسائل

مرزی یاد کردیم - به معنای نیازمندی به دین در نظر گرفته شده است.

مسلمان درباره معیار مسائل فلسفی طرح کرده‌اند، به کار این بحث هم می‌آید. یعنی مسائل مرزی، مسائلی هستند که علم تجربی در آن‌ها موضوعیت دارد و در عین حال، معیار مسائل فلسفی را هم تأمین می‌کنند. آن معیار، محوریت نوع خاصی از مفاهیم است که اصطلاحاً به آن‌ها معقول ثانی فلسفی می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۶-۷).

معقولات ثانی فلسفی^۱، از جنبه‌ها یا جهات خاصی از موجودات انتزاع می‌شوند و طبیعتاً از همان وجه خارجی هم حکایت می‌کنند. این مفاهیم، منشأ انتزاع خارجی دارند و از همین جهت، نشان دهنده ویژگی‌های جهان خارج هستند؛ از سوی دیگر به دسته‌ای از موجودات اختصاص ندارند و از این رو در علم کلی (فلسفه) از احکام آنها بحث می‌شود؛ و نهایتاً مستقیماً از شیئی خارجی برداشت نمی‌شوند و نیازمند نوعی مقایسه و تحلیل عقلی درباره موجودات هستند (یکی از معانی انتزاع) و به همین دلیل، شناخت و بررسی احکام

تأکید بر خصصت فلسفی، الهیاتی یا متافیزیکی این پرسش‌هاست.

در نبود معیاری برای شناسایی پرسش‌های مرزی، تشخیص آن‌ها، خود محل مناقشه خواهد بود و می‌تواند از متفکری به متفکر دیگر متفاوت باشد. ثمره تفکیک پرسش‌های مرزی از پرسش‌های علمی، رها شدن از دو مورد از ایرادهای خدای رخنه‌ها (۲-۲ و ۳-۲) بود. اگر معیار روشنی در دست نباشد، این تفکیک در مقام عمل فایده‌ای نخواهد داشت و به مصادره به مطلوب ختم خواهد شد. آنچه طرفدار پروژه الهیات طبیعی آن‌را مصداقی از پرسش مرزی می‌داند و به عنوان راه حل آن، به مباحث الهیاتی یا تبیین‌های فراطبیعی مته‌سک می‌شود، از جانب یک طبیعی‌گرا در شمار پرسش‌های علمی قرار می‌گیرد که هنوز علم برای آن‌ها راه حلی پیدا نکرده است و مواجهه طرفدار الهیات طبیعی را مصداقی از راهبرد خدای رخنه‌ها قلمداد می‌کند.

به نظر نگارنده، آن‌چه فیلسوفان

۱. موضوع این مقاله، بحث از معقولات ثانی فلسفی نیست و این مسأله در منابع دیگری به تفصیل بررسی شده است. در این جا فقط از ثمرات آن بحث به عنوان معیاری برای تشخیص مسائل مرزی

۱. موضوع این مقاله، بحث از معقولات ثانی فلسفی نیست و این مسأله در منابع دیگری به تفصیل بررسی شده است. در این جا فقط از ثمرات آن بحث به عنوان معیاری برای تشخیص مسائل مرزی

آنها از دسترس تجربه خارج است. خصوصیت انتزاعی این مفاهیم، در عین خارجی بودن آنها، روش مخصوصی را برای بررسی آنها اقتضا می‌کند که به آن، روش عقلی می‌گویند؛ همان روشی که در دانش‌های ریاضی یا فلسفی به کار گرفته می‌شود. به همین جهت، اساساً، روش تجربی و علم، توانایی بررسی احکام این مفاهیم را ندارد و نمی‌تواند درباره آنها قضاوتی داشته باشد. همین ویژگی موجب می‌شود پرسش‌های مرزی در عین این که با فعالیت علمی ارتباط دارند، پاسخ علمی نداشته باشند. در نتیجه، ما با دو دسته از پرسش‌های فلسفی مواجه هستیم: (۱) پرسش‌های فلسفی خالص، (۲) پرسش‌های فلسفی ناظر به فعالیت علمی. دسته دوم، همان پرسش‌های مرزی هستند که در محوریت داشتن معقولات ثانی فلسفی با پرسش‌های دسته اول مشترک هستند و در تأثیر فعالیت علمی در آنها، با پرسش‌های علمی اشتراک دارند.

در همه مسائل مرزی (اگر به درستی شناسایی شده باشند)، یک معقول ثانی فلسفی نقش محوری را ایفا می‌کند. با مرور پرسش‌های انتهایی بخش (۳-۱) نیز می‌توان حضور مفاهیمی نظیر «وجود»، «علیت» -یا مفاهیم متناظر آن نظیر «قانون»-

، «زیبایی»، «نظم»، «غایت» و ... را تشخیص داد. نکته دیگری ناظر به تشخیص درست مسائل مرزی وجود دارد که پس از طرح مباحث بخش پایانی مقاله (بخش ۳) به آن اشاره خواهد شد.

در پایان بحث از معیار پرسش‌های مرزی، به رویکردی اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد با تلقی به خصوص از تأثیر عوامل فراطبیعی و به‌طور خاص فاعلیت خدا در طبیعت، ارتباط دارد. این مطلب به عنوان حلقه واسطه بحث از پرسش‌های مرزی و بخش بعدی این مقاله طرح شده است.

رش (Delvin Lee Ratzsch) استدلال می‌کند که اگر هزاران سال درباره یک مسئله (مثلاً یافتن منشأ طبیعی حیات) پژوهش علمی کرده باشیم و تنگناهای تبیین طبیعی گرایانه با گذشت زمان حتی بیشتر هم شده باشد، این نتیجه‌گیری که فرایندهای طبیعی نمی‌توانند موجد حیات باشند، موجه خواهد بود (Ratzsch, 2001, p. 142). در نتیجه می‌توان آن مسئله (در این مثال، پرسش از مبدأ حیات) را یک پرسش مرزی در نظر گرفت.

این نکته از یک سو با معیار مسائل مرزی ارتباط دارد و به‌طور ضمنی، تلاش طولانی و نافرجام برای پاسخ به یک مسئله

تأکید داشت، مسائل مرزی را از مسائل علمی تفکیک کند و نمی‌توان معیاری پیشینی برای محدودیت پژوهش علمی ارائه داد (Kojonen, 2016). از همین جا وارد بحث نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت می‌شویم و در ابتدا تلقی شایع در پروژه الهیات طبیعی معاصر را مبتنی بر همین مطالب تصویر می‌کنیم.

۳. نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت

در این بخش، ابتدا تلقی متعارف در الهیات طبیعی معاصر را تبیین می‌کنیم و پس از آن، تلقی شایع میان فیلسوفان مسلمان را شرح خواهیم داد.

۳-۱. تصویر رایج در الهیات طبیعی معاصر

دانستیم که در الهیات طبیعی معاصر، به طور معمول، به دنبال رویدادی در طبیعت می‌گردند که علم جدید نمی‌تواند برای وجود آن‌ها تبیینی ارائه کند و به این ترتیب خدا یا فاعل فراطبیعی هوشمند را به عنوان تبیین‌کننده آن رویداد مطرح می‌کنند. این پروژه در سطح رویدادهای خردی مانند تاژک باکتری یا دستگاه انعقاد خون تا واقعیت‌های کلانی مانند تنظیم ظرفیت ثوابت، قوانین و شرایط اولیه کیهان یا اصل پیدایش حیات جریان دارد.

در علم را به عنوان معیاری برای تشخیص مرزی بودن آن مسأله پیشنهاد می‌کند. صرف نظر از این که تشخیص تأمین شدن این معیار و اجماع بر سر آن از سوی همه متفکران، خودش محل مناقشه است و نمی‌تواند آن چه از این بحث به دنبال آن بودیم حاصل کند، این بحث، به زعم نگارنده، متضمن دیدگاهی خاص از فاعلیت خداوند است.

در توضیح بیشتر این دیدگاه، به مطالبی که یکی از پژوهشگران جوان در این رابطه دارد استشهاد می‌کنم. او معتقد است اینکه چه مسائلی در شمار مسائل مرزی باشند، یا لااقل بخشی از آن‌ها، یک مسأله امکانی است و به ویژگی‌های جهان ما وابسته است. امکان دارد که در یک جهان ممکن، یک مسأله به خصوص (مثلاً منشأ اولیه پیدایش حیات) یک مسأله مرزی باشد و در جهان ممکن دیگری، همان مسأله چنین خصلتی نداشته باشد و عوامل و قوانین طبیعی در آن جهان، تبیین کاملی از پیدایش حیات ارائه کنند. بنابراین، تشخیص این که جهان محقق و فعلی ما در کدام دسته است، یک مسأله تجربی است و باید سعی و خطاهای متعدد در طول زمان، همان‌طور که «رش» بر آن

با دقت در مضامینی که در انتهای قسمت اخیر مقاله نقل شدند می‌توان به این نتیجه رسید. محققان مورد بحث، مسائلی را در شمار مسائل مرزی به حساب می‌آوردند که تلاش‌های مکرر و در زمان طولانی برای دادن پاسخ علمی به آن‌ها راه‌گشا نباشد؛ مسائلی که همانند سایر مسائل متعارف علمی، خصلت امکانی دارند و به ویژگی‌های خاص جهان فعلی ما وابسته هستند. در واقع، در این تلقی، مسائل مرزی جنس متفاوتی از مسائل علمی ندارند. تصویر مربوط به فعل الهی در طبیعت این می‌شود که خداوند برخی از امور را از طریق قوانین و روال‌های طبیعت خلق می‌کند و برخی امور خاص را از طریق فاعلیت مستقیم خود پیش می‌برد.

ممکن است خواننده آشنا با ادبیات معاصر در بحث فعل الهی گمان کند که این تصویر فقط در مورد دیدگاه‌های مداخله‌گرایانه درباره فعل خداوند^۱ (Interventionist Theory of Divine Action) صادق است و دیدگاه‌های غیر مداخله‌گرایانه (Non-Interventionist) چنین تلقی‌ای ندارند.

اما حقیقت این است که نکته فوق بین هر دو دیدگاه مشترک است. از همین رو در دیدگاه‌های غیر مداخله‌گرایانه، به دنبال عرصه‌هایی می‌روند که در متن قوانین شناخته‌شده طبیعت، نوعی گشودگی وجود داشته باشد (حوزه آشوب و مکانیک کوانتوم). یعنی جایی که نظریه علمی برای نتیجه، علت طبیعی معرفی نمی‌کند. درست است که در این حالت تمسک به علت فراطبیعی، نقض قانون طبیعت به حساب نمی‌آید (زیرا خود قانون طبیعت دارای گشودگی است)، اما تفاوتی در تصویر از نقش علت فراطبیعی به عنوان جانشینی در عرض علل طبیعی ایجاد نمی‌کند و همین نکته اخیر، محل اصلی مناقشه در این بحث است.

بنابراین، خدای مورد نظر الهیات طبیعی معاصر، خدایی است که جانشین عوامل طبیعی شده است. همان‌طور که گفتیم، در این پروژه هر جا که تبیین طبیعی در دست نباشد، گزینه دیگری طرح می‌شود که آن رویداد به‌خصوص به عنوان فعل مستقیم عامل فراطبیعی در نظر گرفته شود و مبتنی بر قصد او تبیین گردد. این

۱. به طور خلاصه، دیدگاهی است که قائل به نقض شدن قوانین طبیعت در اثر فعل خاص خداوند است.

در فلسفه اسلامی، خداوند علت نخستین و علت‌العمل سایر موجودات (مخلوقات) است. با توجه به معیت و همراهی وجود علت و معلول، علت نخستین را نباید صرفاً مبدأ اولیه هستی در نظر گرفت؛ به این معنا که وجود مخلوقات، وابستگی دائمی به خداوند ندارند. با این فرض، افعال و تأثیرهای علی همه موجودات به خداوند مستند می‌شود و همه آن‌ها افعال باواسطه یا بی‌واسطه او خواهند بود. جهان طبیعت و موجودات مادی (دارای موقعیت مکانی-زمانی) قابلیت دریافت فیض مستقیم الهی را ندارند و از طریق وسائط به خداوند ارتباط پیدا می‌کنند. بنابراین، هر چه در طبیعت رخ می‌دهد، فعل باواسطه خداوند است (طباطبائی، ۱۴۳۲: ۴۴-۴۵) و (طباطبائی، ۱۴۳۲: ۲۳۰-۲۳۱).^۱

«اینکه خداوند در طول همه فاعل‌ها و عامل‌هاست نه در عرض آن‌ها، مستلزم این است که خداوند، بی-استثنا فاعل همه کارهای همه فاعل‌ها و عامل‌ها باشد و هرگز سازگار نیست با اینکه فاعل کارهای برخی از آن‌ها باشد و فاعل کارهای دیگران نباشد. بنابراین، خداوند را فاعل برخی از کارها دانستن و فاعل برخی دیگر ندانستن، دقیقاً به معنای جانشین کردن خداوند است به جای برخی از عوامل و قرار

دقیقاً به معنای جانشین کردن خدا-یا عامل فراطبیعی- به جای برخی از عوامل طبیعی و قرار دادن او در عرض دیگر عوامل است. البته خدای پروژه الهیات طبیعی معاصر از جهات دیگری نظیر رابطه با زمان، تغییر و انفعال‌ناپذیری، بساطت و ... هم با تصویر خدا باوری متعارف تفاوت دارد؛ اما آن‌چه در بررسی نسبت این پروژه با ایراد خدای رخنه‌ها مد نظر است، همین نکته‌ای است که به آن اشاره شد.

۳-۲. تلقی فیلسوفان مسلمان

با بررسی همه جانبه آثار و تحلیل‌های فیلسوفان مسلمان به نظر می‌رسد بحث از نقش علی عوامل فراطبیعی و نهایتاً خداوند، دارای دو جنبه است. جنبه اول که معمولاً در آثار درجه دوم معاصر بر روی آن بسیار تأکید می‌شود، نقش طولی عوامل فراطبیعی در ایجاد پدیده‌های طبیعی است و جنبه دوم که در آثار جدید، نسبتاً مغفول واقع شده و با عنوان نقش مباشر عوامل فراطبیعی روایت می‌شود.

۳-۲-۱. تأثیر طولی (باواسطه) عوامل فراطبیعی

۱. کلیت این تصویر در همه نظام‌های فلسفی جهان اسلام مشترک است؛ تفاوت در ناحیه تصویری است که از فعل باواسطه ارائه می‌شود که می‌تواند

مثلاً فعل فعل فعل خدا باشد (در حکمت سینوی) یا فعل خدا در مرتبه عامل طبیعی (در حکمت متعالیه).

دادن اوست در عرض دیگر عوامل که امری است محال» (عبودیت، ۱۳۸۵).

بنابراین، همه موجودات طبیعی، فاعل باله سخیّر هستند و هستی و تأثیرات آنها، با واسطه، مستند به وجود الهی است. این همان بخشی از تصویر فیلسوفان مسلمان است که بسیار به آن پرداخته شده و از این رو، نیاز به بحث بیشتری ندارد.

۲-۲-۳. تأثیر مباشر (بی واسطه) عوامل فراطبیعی

اگر علیت را در عام ترین معنای آن در نظر بگیریم، که به معنای وابستگی معلول به علت باشد^۱، این طور می توان گفت که هر پدیده طبیعی، علتی مرکب از عوامل طبیعی و فراطبیعی^۲ دارد. به عبارت دیگر، هر پدیده طبیعی، به نحو مباشر و بدون واسطه، هم به وجود عوامل طبیعی وابسته است و هم به وجود عامل فراطبیعی. روشن است که این مطلب غیر از آن چیزی است که در قسمت قبلی و به عنوان وابستگی هر پدیده طبیعی به صورت با واسطه به خداوند

طرح شد.

چون معمولاً در آثار فیلسوفان مسلمان علت را در معنایی خاص تر استفاده می کنند که شرایطی مانند معیت را هم برآورده کند یا حتی منحصر به علت هستی بخش (فاعل حقیقی) باشد، در این جا از تعبیر «عامل» استفاده می کنم. منظور از «عامل» در این بحث، علت به معنای عام آن است و شامل علل حقیقی و معدّات، شروط و عدم موانع هم می شود که همگی در این معنای عام، اشتراک دارند.

اما این که هر پدیده طبیعی دارای عوامل طبیعی است، از توجّه به ویژگی اصلی پدیده های طبیعی (داشتن موقعیت مکانی-زمانی) به دست می آید. اگر بنا باشد همه عوامل لازم برای تحقق یک پدیده، فراطبیعی باشند، تحقق آن پدیده در یک موقعیت خاص مکانی-زمانی، بدون دلیل خواهد شد و پدیده مورد نظر هم یا باید مستقل از مکان و زمان باشد و نسبت یکسانی با همه زمان ها و مکان ها

طور خاص، معمولاً فیلسوفان مسلمان در این مورد از عقل فاعل یا واهب الصور استفاده می کنند. نقص تبیین های طبیعی گرایانه، با همین تحلیل به دست می آید و مسأله نسبت عاملیت عقل فاعل و خداوند، تأثیری در این بحث ندارد.

۱. این معنا، با منظور از علت در متافیزیک تحلیلی معاصر قرابت بسیار دارد. نتیجه استفاده از این معانی آن خواهد شد که اگر علت [به معنای عام] نباشد، معلول هم نخواهد بود (شرطی خلاف واقع).

۲. منظور از عوامل فراطبیعی در اینجا، اعم از خداوند است و می تواند شامل سایر موجودات فراطبیعی (مجرد) نیز شود؛ به

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹). از همین رو، هستی‌بخشی به عوامل فراطبیعی منحصر است. بنابراین، هر پدیده طبیعی، ضرورتاً دارای عامل فراطبیعی مباشر نیز هست.

بر این اساس، پدیده‌های طبیعی دارای عوامل طبیعی و فراطبیعی مباشر هستند که همگی به نحو طولی وابسته به وجود خداوند بوده و به عنوان فاعل بالتسخیر در نظر گرفته می‌شوند.

استفاده‌ای که از این نتیجه در مسئله مورد نظر این مقاله می‌شود، آن است که از یک سو، هیچ‌گاه جستجو برای یافتن عوامل طبیعی مؤثر در وجود یک پدیده طبیعی به بن‌بست نمی‌رسد و هیچ پدیده طبیعی نیست که عامل طبیعی نداشته باشد (بر خلاف پروژه الهیات طبیعی معاصر)؛ از سوی دیگر، هیچ تبیین طبیعی گرایانه‌ای کامل نیست؛ یعنی هیچ پدیده طبیعی را نمی‌توان صرفاً بر اساس نقش عوامل طبیعی مؤثر در آن تبیین کرد. تبیین کامل هر پدیده طبیعی نیازمند شناسایی عوامل طبیعی مؤثر در آن پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها و همچنین شناسایی کیفیت تأثیر عامل فراطبیعی مباشر آن است. به عبارت

داشته باشد یا در همه مکان‌ها و زمان‌ها تحقق داشته باشد. بنابراین، اگر رویداد طبیعی در یک موقعیت مکانی-زمانی خاص واقع می‌شود، ضرورتاً دارای عاملی طبیعی است که سبب تعیین آن موقعیت مکانی-زمانی برای آن رویداد شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۴)، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۳۸) و (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۶).

قواعدی مانند: «هر حادث، زمانی نیازمند به مدت و ماده است» نیز به زعم نگارنده، دلالت بر همین نکته دارند؛ اما استفاده از آن‌ها به دلیل مناقشاتی که بر سر وجود هیولی (ماده اولی) در مباحث فلسفه اسلامی معاصر در گرفته، ممکن است گمراه‌کننده باشد. از همین رو، از تحلیل بند قبلی استفاده شده و بدین صورت روشن است که نیازمندی یک پدیده به عامل طبیعی، ارتباطی به اثبات یا انکار هیولی نخواهد داشت.

اما این که هر پدیده طبیعی دارای عامل فراطبیعی است، از راه‌های متنوعی قابل بیان است که یکی از آن‌ها، توجه به ویژگی فاعل هستی‌بخش است. فاعل هستی‌بخش نسبتی با معلول دارد که بین هیچ دو پدیده طبیعی برقرار نیست

دیگر، احصای عوامل کافی^۱ روی دادن یک پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها.

شناسایی عوامل طبیعی مؤثر در پدید آمدن رویدادها و کیفیت تأثیر آن‌ها را از تجربه که مبتنی بر وضع و رفع این عوامل است به دست می‌آوریم.^۲ برای مثال، تأثیر عواملی مانند دما، فشار، خلوص و... را در حل شدن نمک در آب، با کم و زیاد کردن این عوامل و تغییری که در حل شدن نمک ایجاد می‌کنند، می‌فهمیم. اما عوامل فراطبیعی از دسترس وضع و رفع ما خارج هستند و انسان تسلطی بر آن‌ها ندارد تا با تغییر شرایط، تفاوت تأثیر آن‌ها را در پدیده‌های طبیعی احراز کند. برخی از جزئیات شرایط این تأثیرات، از طریق وحی در اختیار بشر قرار گرفته است.

بخش سوم مقاله را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

- همه عوامل طبیعی، فاعل بالتسخیر هستند (نقش طولی عوامل فراطبیعی).
- در عین حال، عوامل طبیعی در وجود موجود (پدیده) طبیعی مؤثر هستند، به این

معنا که اگر نبودند، آن پدیده در موقعیت مکانی-زمانی به‌خصوص خودش محقق نمی‌شد (نقش واقعی عوامل طبیعی).

- در تحقق هر موجود (پدیده) طبیعی ضرورتاً یک عامل فراطبیعی مباشر به‌عنوان هستی‌بخش یا واهب‌الصور حضور دارد.
- اصلِ مرکب (طبیعی-فراطبیعی) بودن عوامل کافی برای تحقق یک پدیده را عقل نمایان می‌کند و از این جهت، تمایزی میان عوامل طبیعی و فراطبیعی نیست.
- فهرست عوامل طبیعی مؤثر در تحقق یک پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها، با وضع و رفع (تجربه)، علی‌الاصول، قابل تشخیص است.
- کیفیت تأثیر عوامل فراطبیعی، با تجربه قابل حصول نیست؛ عقل هم که توانایی ادراک این‌گونه روابط جزئی را ندارد، احیاناً از طریق وحی می‌توان به این کیفیت، علم پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

در پروژه الهیات طبیعی معاصر، وجود خدا متوقف بر اموری می‌شود که تبیین‌های

۱. در جایی که منظور از علت را به همان معنای عام در نظر بگیریم «عوامل کافی»، معادل «علت تامه» است.

۲. این مطلب به معنای این نیست که علم تجربی (Science) صرفاً مبتنی بر تجربه است و خصلت نظری ندارد. خصلت

نظری فرضیه‌های علمی، ناظر به نحوه مدل سازی عوامل مؤثر در رویدادهاست و منافاتی با آنچه در این جا ذکر شده، نخواهد داشت.

وارد می‌شود را اجمالاً مرور و نحوه تطبیق آن‌ها و راه حل برون رفت از آن‌ها را برای پروژه الهیات طبیعی بررسی کردیم. از این میان، به راه حل‌های ایراد نخست، جز به اشاره، نپرداختیم؛ زیرا در نهایت، پروژه الهیات طبیعی، راه گشا به نظر نمی‌رسد.

در مقام پاسخ به ایراد های دوم و سوم، به تفکیک مسائل مرزی از مسائل علمی رسیدیم که بر اساس تحلیل‌های فیلسوفان مسلمان برای این تفکیک یک معیار ارائه شد (محوریت معقولات ثانی فلسفی در پرسش‌های مرزی). بر این اساس، پرسش‌های مرزی، چالش‌هایی نیستند که پاسخ به آن‌ها در مداخله خداوند باشد؛ بلکه در مرز فلسفه و علم قرار دارند و پاسخ به آن‌ها را باید با بحث فلسفی به دست آورد.

از محل بررسی ایراد چهارم، به بحث از نحوه فاعلیت علل فراطبیعی و کفایت تبیین‌های طبیعی گرایانه وارد شدیم و تصویر فیلسوفان مسلمان را در این مسئله ترسیم کردیم که ابتدای رویدادهای طبیعی به علل فراطبیعی در دو شکل با واسطه و بی‌واسطه و در عین حال، نقش داشتن عاملی طبیعی در روی دادن هر پدیده طبیعی بود. همه عوامل طبیعی و فراطبیعی مباشر در تحقق یک پدیده طبیعی، فاعل بالتسخیر هستند و اثر

طبیعی موجود، توضیح قابل قبولی برای رخ دادن آن‌ها ارائه نمی‌کنند و ادعا این است که روی دادن این پدیده‌های به‌خصوص، با فرض وجود خدا، تبیین بهتری پیدا می‌کند. بنابراین، فرض وجود خدا یا فرضیه خدا باورانه، به عنوان بهترین تبیین برای توضیح رویدادهای خاصی در جهان قلمداد می‌شود. مطابق این پروژه، اگر قوانین شناخته شده علمی و تصادف نتوانند تبیین کاملی از یک پدیده ارائه کنند، مجاز خواهیم بود از تبیین‌های شخص محور استفاده کنیم و خدا را مسئول تحقق آن پدیده بدانیم. بر این اساس، خدا باوری، به عنوان یک فرضیه آزمون پذیر، برای تبیین پدیده‌های به‌خصوصی در طبیعت، پیشنهاد می‌شود. فهرست نسبتاً مفصلی از این رویدادهای خاص وجود دارد که از آن میان می‌توان به حقایقی مانند تنظیم ظریف اولیه کیهان، پیدایش حیات، آگاهی، تجربه دینی و ... اشاره کرد.

چنین پروژه‌ای با چالشی قدیمی مواجه است که خدا را در شکاف‌های معرفتی و جهل‌های بشری جستجو می‌کند و اصطلاحاً به آن خدای رخنه‌ها می‌گویند. چهار ایرادی که به راهبرد خدای رخنه‌ها

آن‌ها مستند به فاعلیت الهی است.

نتیجه نهایی این است که (۱) مسائل مرزی‌ای وجود دارند که از متن فعالیت علمی برمی‌خیزند اما به دلیل خصالت انتزاعی، علم تجربی، توانایی بررسی آن‌ها را ندارد؛ (۲) جستجو برای احصای کامل عوامل طبیعی مؤثر در روی دادن هیچ رویداد طبیعی، علی‌الاصول، به بن‌بست نخواهد رسید و در عین حال، تبیین طبیعی گرایانه برای هیچ رویداد طبیعی، تبیینی کامل نخواهد بود.

همچنین امیدوارم برای خواننده روشن شده باشد که برخلاف تلقی شایع در الهیات طبیعی معاصر، دو نتیجه فوق، ارتباطی با یکدیگر ندارند و مرزی بودن یک مسئله به معنای مباشرت یک عامل فراطبیعی در رویداد مربوط به آن نیست.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). الشفاء (الالهيات). قم: کتابخانه حضرت آیت الله-العظمی مرعشی نجفی.
- باربور، ایان. (۱۳۹۷). دین و علم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- —. (۱۳۶۲). علم و دین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بازوکی، شهرام. (۱۳۸۳). مقدمه‌ای در باب الهیات. ارغنون (الهیات جدید) ۱-۱۰.
- درویش آقاجانی، جواد و حسینی، سیدحسن. (۱۳۹۹). مواجهه با مسأله فعل الهی در طبیعت: برتری دیدگاه نوح‌باسته‌گرایانه بر دیدگاه‌های تومستی و کوانتومی. پژوهش‌نامه فلسفه دین ۲۶-۱.
- دمبسکی، ویلیام. (۱۳۹۷). نشانه‌های هوش در الهیات و تکامل داروینی. ترجمه سید حسن حسینی. ۲۰۲-۱۷۹. تهران: امیرکبیر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۲). نه‌ایه الحکمه العجزء الثانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی. معرفت فلسفی، شماره ۱۴: ۱۰۴-۸۱.
- فطوریچی، پیروز. (۱۳۸۴). برخی ویژگی‌های جهان طبیعت در مباحث علم و الهیات. ذهن، ۲۷-۳.
- فطوریچی، پیروز. (۱۳۸۰). تأملی درباره رویکردهای جدید در الهیات طبیعی با نگاه به حکمت اسلامی. نامه علم و دین ۱-۵۶.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۵). دین و علم: اعلام و کشف تسخیر الهی. ذهن، ۳-۲۲.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۹۸). خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی. تهران: کانون اندیشه جوان.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). آموزش فلسفه جلد یک. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۵). تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه. قم: در راه حق.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- نبویان، سید محمود. (۱۳۸۲). مفاهیم کلی. معرفت فلسفی ۸۵-۱۱۶.
- نجبا، نفیسه و غیاثوند، مهدی. (۱۳۹۹). متافیزیک سینوی و معانی تخصص فعل الهی. پژوهش‌های هستی‌شناختی ۳۷۵-۴۰۰.
- https://orj.sru.ac.ir/article_1406_381d4f5f30dd6308df5ce78a8b9c63b7.pdf
- یغمایی، ابوتراب. (۱۳۹۵). فعل الهی غیرمدخله گرایانه و نظریه علیت نوصدرایی. اندیشه دینی دانشگاه شیراز ۱۳۱-۱۴۴.
- Barbour, Ian. 1997. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. HarperOne.

- Kojonen, Erkki Vesa Rope. 2016. "The God of the gaps, natural theology and Intelligent Design." *The journal of analytic theology*.
- Lennox, John C. 2007. *God's Undertaker: Has Science Buried God?* Lion.
- Ratzsch, Del. 2001. *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science*. New York: State University of New York Press.
- Russell, Robert J. 2008. *Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science*. Fortress Press.
- Russell, Robert J. 2006. "Quantum Physics and Divine Action." In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, by Phillip Clayton and Zachary Simpson, 579-595. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 1983. "Mackie, induction, and God." *Religious Studies*, 19 (3) 385-391.
- Behe, Michael J. 2006. *Darwin's Black Box (10th Anniversary Edition)*. The Free Press.
- Dembski, William A. 2002. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Dembski, William A. 2001. "Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design." In *Signs of intelligence: Understanding intelligent design*, by W., & Kushiner, J. (Eds.). (2001). . Brazos Press. Dembski, 171-192. Grand Rapids: Brazos Press.
- Haught, John. 1993. *Mystery and promise: a theology of revelation*. Liturgical Press.
- Johnson, P. E. 2010. *Darwin on trial*. InterVarsity Press.
- Klee, R. 1997. *Introduction to the philosophy of science: Cutting nature at its seams*. Oxford University Press.

My Other Self: Discovering the Moral Foundation of Metaphysics in Aristotle

S. Zahra Moballegheh¹

Submitted: 2021/6/18
Abstract: The dominant interpretation about the relation between metaphysics and morality in Aristotle's thought is the separative interpretation. According to this understanding, Aristotle distinguishes the practical from the theoretical reason/ wisdom-

Accepted: 2021/10/21
hence a radical historical disassociation between metaphysics and morality. This division of the theoretical/ practical has brought about some crucial implications in the history of philosophy. During the recent decades, some philosophers have demonstrated the dangerous implications of this separation for the human world and criticized Aristotle for establishing this division. In this article, I argue that Aristotle's separative interpretation is not based on an accurate understanding of his texts. A close study of his writings in different fields would unravel that from his viewpoint, the birth of metaphysics is joined to the birth of morality. The possibility of metaphysics is based on an encounter with the other and being toward the other. Analyzing the different functions of 'nous' in the formation of metaphysics, I will discuss that nous underlies the possibility and objectivity of (Aristotelian) metaphysics and the unity of metaphysics with morality and practice. Discovering the unity within the strangeness of the other is the situation in which metaphysics begins. This situation is based on both ontological and epistemological functions of nous. According to this understanding, the separative interpretation of Aristotle's metaphysics is subject to serious doubt.

Keywords:

Aristotle,
metaphysics,
morality,
theoretical
and
practical,
nous, the
other

DOI: 10.30470/phm.2021.533901.2030

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor of philosophy, Department of Intercultural studies, Institute for Humanities and Cultural Studies.. sz.moballegheh@ihcs.ac.ir

Introduction: Separation of the theoretical and practical reason is one of the most famous clichés in the history of philosophical thought. This separation justifies much of next divisions including the divisions among different areas or branches of philosophy. One important, if not the most significant, division based on this separation is the distinction of metaphysics from ethics in the philosophical tradition. It seems that Aristotle put the footstone of this distinction: he clearly distinguished the theoretical wisdom (*Sophia*) from the practical one, and simultaneously, developed this distinction with a hierarchical system giving the theoretical wisdom superiority above the practical one. This understanding of Aristotle's view has been the dominant interpretation of his works. I call this interpretation "the separative interpretation of Aristotle." According to this interpretation, metaphysics

doesn't have any result for or connection to the moral and the social. It is, rather, self-sufficient. In the metaphysical literature of Aristotelian thought, observing/contemplating (*theorein*) the primary causes (*aitia*) and the principles (*archai*) is exclusively for the sake of contemplation itself. In *theoria*, the observer (the philosopher) doesn't seek any external goal or benefit beyond the act of *theoria*. This fragment from *Nicomachean Ethics* (1177b) represents this idea clearly: "the activity of contemplation may be held to be the only activity that is loved for its own sake: it produces no result beyond the actual act of contemplation, whereas from practical pursuits we look to secure some advantage, greater or smaller, beyond the action itself." Besides, according to the separative view, the Aristotelian philosopher doesn't need any other person/thing in the process of contemplation. His activity is

self-sufficient without any external aim. In other words, according to the separative interpretation, the Aristotelian philosopher doesn't have any concern for the external world as he is contemplating the primary causes. Metaphysics in this sense is in a far distance from the moral and the social aspects.

This dualistic view continued to be the dominant (and prescriptive) approach in the history of philosophy, indicating that ethics should be studied and discussed regardless of metaphysics. Since the separation has been accompanied with a kind of value system that gives metaphysics superiority over ethics, the descriptive literature of metaphysics developed in terms of value-laden terminology in which the metaphysician is described as the master of other people. Aristotle applies the words inferior (ἥττον) and dominated (ἐπιτάττειν) for describing people other than metaphysicians. According to

some contemporary critics, this socio-political terminology permeated other disciplines and justified the oppressive systems of dominance in practice. Hereafter, Emmanuel Levinas, for example, criticizes metaphysics for ignoring the concrete reality and the human other. He believes that metaphysics established a suppressive and exclusive system where "the other" and "ethics" are sacrificed for the sake of the self and reason. Hence, he calls ontology as a philosophy of power that leads to imperialism and dictatorship (Lévinas, 1971: 46- 47). Contemporary criticisms against metaphysics as a violent discipline claim that the value-laden separation of the theoretical from the practical (or the rational from the moral) caused violence in the real life since it justifies oppression and injustice theoretically.

In all, these criticisms are based on the separative interpretation of Aristotle.

And I would claim that the separative interpretation is only one possible, if not a weak, reading of the Corpus Aristotelicum. While one can read Aristotle's works in a different line that shows the unity of metaphysics with ethics in a fundamental sense. This article attempts to give another interpretation of Aristotle's view on the relation between metaphysics and ethics according to which both have a unified birth moment and are interwoven.

Methodology: In this article, some different works of Aristotle have been selected. They include treatises and books that have indications about the origin and method of metaphysics such as the two famous works on ethics, *Parts of Animals*, and *Protrepticus*. Then the distinct fragments are being re-read in their connection to each other and for a consistent understanding of all in a meaningful and text-bounded way. So, the main idea of this study is to examine

the possibility of a different reading of the nature and origin of Aristotle's metaphysical thought. After that, this reading proceeds with leaving the separation cliché and its accompanied presuppositions in the parentheses.

Findings According to a reading free from the separative cliché, one can see that for Aristotle, metaphysics in its origin is a human situation, an emotional moment, rather than a science/knowledge to be studied. This special situation begins in a moment of encounter with an "other." In contrast to the separative view, it is demonstrated that metaphysics is not possible without meeting the other and without being engaged with its unknowable face. It is discussed that metaphysics begins with a moral engagement with the concrete world, with an "other" who can be an insect, a tree, or another human being. So,

metaphysics is in its essence and origin a moral situation and proceeds with morality in its way of development.

Discussion and Conclusion:

According to some arguments made in different Aristotelian works, metaphysics begins in a moment of encountering with something strange. The strangeness makes us astonished. But astonishment doesn't lead to any more step. The next step, or the way to get out of this situation, is observing/ discovering something similar in the strange other. Aristotle mentions that there is a fundamental and similar element in everything. This similar, or common element is called "nous" in Aristotle's works. "Nous" is what makes metaphysics possible and at the same time provides a basis for morality and love for the other. So, in a close reading of Aristotle, it is argued that metaphysics is fundamentally and necessarily bounded with ethics and is not separable

from the concrete "other." In the end, it has been suggested that the same reading can be examined in other metaphysical works to see if the separative cliché have influenced our understanding of metaphysical works, or those works have led to that cliché.

References:

- Abbasi Hosseinabadi, Hassan (1398 SH). "Barresi-e nesbat-e nazar va amal-e ibn sina dar moqayese ba Arastoo". Ta'ammolat-e falsafi, 9 (22). 295- 321.
- Aristotle (1991). *The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Translation)*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Aristotle (1937). *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. with an English translation by A.L. Peck and E.S. Forster. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristotle (2017). *Protrepticus (Exhortation to Philosophy)*. ed. D. S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson. at <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>

- Aristotle (1392 SH). *Protrepticus (Exhortation to Philosophy)*. Translated by Mojtaba Derayati and Hamidreza Mahboubi Arani. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran.
- Aristotle (1378 SH). *Metaphysics*. Translated by Muhammad Hassan Lotfi. Tehran: Tarh-e no.
- Averroës (1948). *Tafsir Ma ba'd at-tabi'at*. Ed. Bouyges, Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs (Imprimerie Catholique).
- Bartlett, Robert C. and Susan D. Collins (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elders, Leo (1972). *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*. Van Gorcum's Filosofische Bibliotheek; v. 1. Assen: Van Gorcum.
- Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected "problems" of "logic"*. translated. Richard Rojcewicz, and André Schuwer: Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press.
- Liddle, Henry George and Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Lévinas, Immanuel (1971). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. ed. Martinus Nijhof. La Haye: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel (1987). "Philosophy and the Idea of Infinity". in *Immanuel Levinas: Collected Philosophical papers*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.
- McCumber, John (c1999). *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Moballegh, Zahra (1399 SH). "Mantiq va Mashreq: Sar bar avardan-e hikmat-e amali az batn-e mantiq- eshraqi". *Hekmat-e Moaser*, 11 (2). 195-215.
- Nightingale, Andrea Wilson (2009). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge University Press.
- Plato (1367 SH). *The complete works of Plato*. Translated by Muhammad Hassan Lotfi. Tehran: Sherkat-e Sahami-e Entesharat-e Kharazmi.

- Stewart, J (1999). *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. Bristol: Thoemmes.
- Suárez, Francisco and John P. Doyle (2004). *A Commentary on Aristotle's Metaphysics, Or, "A Most Ample Index to The Metaphysics of Aristotle" (Index Locupeltissimus in Metaphysicam Aristotelis): Mediaeval Philosophical Texts in Translation*. No. 40. Milwaukee [Wis.]: Marquette University Press. Tahir Rahimi, Yesser and Malayeri, Musa (1399 SH). "Ghayat-e vojudshenakhti: Melak-e tabaqe bandi-e aqşam-e Hekmat". *Pajoohesh-haye Hasti shenakhti* 9 (18). 247- 374.

خودِ دیگر من: کشف بنیاد اخلاقی متافیزیک در اندیشهٔ ارسطو

سیده زهرا مبلغ^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۷/۲۹

واژگان کلیدی:

ارسطو،

متافیزیک،

اخلاق، عقل

نظری و عملی،

نوس، دیگری.

چکیده: تفسیر غالب از نسبت متافیزیک و امر اخلاقی و عملی در آموزه‌های ارسطو، تفسیر تفکیکی است. طبق این تفسیر، ارسطو عقل و حکمت نظری را از عمل جدا می‌داند و از دید او میان متافیزیک و حکمت عملی، ارتباطی نیست. تقسیم عقل و دانش به نظری و عملی که معمولاً با نوعی ارزش‌گذاری همراه است، در تاریخ فلسفه پیامدهایی به همراه داشته است. در قرن اخیر، برخی متفکران به لوازم خطرناک این تفکیک برای جهان انسانی اشاره کرده‌اند و ارسطو را به عنوان واضح این تفکیک، نقد می‌کنند. در این نوشتار نشان می‌دهم که تفسیر تفکیکی از آموزه‌های ارسطو دربارهٔ متافیزیک، تفسیر دقیقی نیست بلکه بازخوانی و تحلیل متون ارسطو در حوزهٔ متافیزیک، اخلاق و زیست‌شناسی روشن می‌کند که در منظومهٔ فکری او، لحظهٔ تولد متافیزیک، یک لحظهٔ اخلاقی است و متافیزیک برای انسان، فقط در مواجهه و روی داشتن به سوی دیگری امکان تحقق دارد. در این بازخوانی با بررسی کارکردهای مفهوم کلیدی «نوس» در تقویم متافیزیک ارسطویی، شرح می‌دهیم که نوس، مبنای امکان و عینیت متافیزیک ارسطویی و یگانگی متافیزیک با اخلاق است. کشف یگانگی در عین غرابت دیگری، و وضعیتی است که متافیزیک در آن آغاز می‌شود و پیش می‌رود. این کشف، با دو کارکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ نوس ممکن می‌شود. بر این اساس، در فهمی دقیق‌تر از لحظهٔ پیدایش متافیزیک، در تفسیر مبنی برگسست عمل و نظر در آموزه‌های ارسطو باید تردید کرد.

DOI: 10.30470/phm.2021.533901.2030

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه مطالعات میان فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، s.z.moballegheh@ihcs.ac.ir

مقدمه: برداشت تفکیکی از متافیزیک ارسطو و لوازم مشکل ساز آن

جدایی عقل نظری از عملی یکی از کلیشه‌های غالب در تاریخ اندیشه فلسفی بوده است. این جدایی، بسیاری از تفکیک‌ها و تقسیم‌های بعدی مانند تقسیم شاخه‌های مختلف فلسفه را توجیه می‌کند. از مهم‌ترین تفکیک‌های مبتنی بر جدایی نظر از عمل، تفکیک سنتی میان متافیزیک و فلسفه اخلاق است. به نظر می‌رسد سنگ‌بنای اصلی این تفکیک را ارسطو نخست بر زمین فلسفه گذاشت. او به وضوح انواع حکمت/دانش را از یکدیگر تفکیک و میانشان ارزش گذاری کرد. برخی (نک. طاهر رحیمی و ملایر، ۱۳۹۹) معتقدند این تفکیک ریشه در نگاه هستی‌شناختی ارسطو به دانش دارد و تفکیک علوم را بر اساس نسبت غایت هر دانش در عالم واقع تفسیر می‌کنند. برخلاف افلاطون که رسیدن به مقام مشاهده مثل را با ترکیه عملی پیوند می‌زد، به نظر می‌رسد که ارسطو این پیوند را گسست، و اندیشه متافیزیکی را از عمل اخلاقی و امر اجتماعی به طور کامل جدا کرد. شاید به تفسیر نایتینگل، ارسطو برای

اینکه با نگاه منفی افلاطون نسبت به زندگی این جهانی مبارزه کند، متافیزیک را از اخلاق جدا می‌کند تا نیازی نباشد که سعادت انسانی را جایی بیرون از جهان یا در مفاهیم انتزاعی بیرون از اشیا بجوید؛ به عبارت دیگر، ارسطو برای اینکه مفهوم سعادت را از اسطوره‌های شبه‌متافیزیکی پاک کند، متافیزیک را از اخلاق جدا می‌کند و به این ترتیب، نیازی ندارد که برای تبیین اخلاقی، از مفاهیم متافیزیکی بهره بگیرد (Nightingale, 2004: 190-187). این دیدگاه، برداشت غالب از نگاه ارسطو به متافیزیک و نسبت آن با عمل و امر عمومی را بیان می‌کند و در این نوشتار از این برداشت غالب با عنوان «تفسیر تفکیکی» ارسطو یاد می‌کنیم. طبق این دیدگاه، اندیشه متافیزیکی، هیچ نتیجه‌ای برای عمل اخلاقی و امر اجتماعی ندارد بلکه به تعبیر ارسطو، خودبسته است. در ادبیات متافیزیکی ارسطو، مشاهده اصول و مبانی (همان فعالیت متافیزیکی) فقط برای خود مشاهده است و هیچ غایت و هدفی بیرون از خویش ندارد. حتی سعادت اخلاقی نیز در پی آن به دست نمی‌آید: «ما به‌خاطر هیچ‌گونه سود دیگری در جستجوی این دانش نیستیم»

(ارسطو، متافیزیک، A، ۹۸۲ ب). بنابراین، تنوریا در متافیزیک ارسطویی، مشاهده عقلانی محض اصول و بنیادهای اشیاست، بدون اینکه نسبتی با عمل اخلاقی و امر اجتماعی داشته باشد. مطابق این تفسیر، فیلسوف ارسطویی، فقط برای مشاهده کردن مشاهده می کند، هیچ هدف بیرونی و دیگری را نمی جوید. ارسطو در /خلاق نیکوماخوس (۱۱۷۷ب) توضیح می دهد که «نظورزی (تنوریا) تنها فعالیتی است که به خاطر خودش انجام می شود. چیزی بیرون از خود عمل تأمل تولید نمی کند که به خاطر آن دوست داشته و پیگیری بشود». افزون بر این، فیلسوف ارسطویی در تنهایی خویش و بدون نیاز به دیگری می تواند در وضعیت مشاهده (تنوریای) متافیزیکی باشد — بلکه بهتر است همچون خدا تنها باشد. تنهایی برای فیلسوف نوعی تشبه به خداست. به بیان دیگر، در این تفسیر، فیلسوف ارسطویی در لحظاتی که به اندیشه هستی و مشاهده اصول مشغول است، تنها و گسسته از هر دیگری ای تصویر می شود که شبیه خدا، فقط در خود می نگیرد. او نیازی به غیر ندارد و فعالیتش

خودبسنده و بی هیچ غایت و سود بیرونی است. به همین سبب، فیلسوف در مقام مشاهده اصل و بنیاد، نسبت به جهان بیرون خویش التفات و مسئولیتی ندارد. وفق این برداشت تفکیکی، می توان در نهایت گفت که از دید ارسطو، متافیزیک نسبتی با امر اخلاقی و اجتماعی ندارد.^۱

تفسیر متون ارسطویی بر اساس پذیرش شکاف میان نظر و عمل در سنت فلسفی باقی ماند و بسیاری از دیدگاه ها و مکاتب فلسفی در تاریخ اندیشه، از این تفسیر تفکیکی متأثر بوده اند. در بیشتر صفحات تاریخ فلسفه، متافیزیک دانش نظری محض است که باید مستقل از اخلاق بحث شود. بسیاری از فیلسوفان بزرگ، آثارشان را بر اساس همین تفکیک مدون کرده اند. البته شایسته است توجه کنیم که این برداشت غالب از نگاه فیلسوفان به تفکیک دو ساحت عقل یا دانش ها از همدیگر، خود ممکن است ناشی از خوانش ما بر اساس همان کلیشه باشد و شاید بتوان با نگاهی فارغ از آن کلیشه، محتوای دیگری در متون فلسفی کشف کرد. برای نمونه، در دو پژوهش

۱. برای توضیح تاریخی و تطبیقی در این زمینه،

متأخر فارسی به چنین امکانی در بازخوانی متون فلسفی ابن سینا (نک. عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۸) و سهروردی (نک. مبلغ، ۱۳۹۹) اشاره شده است. به هر حال، مسأله مهم و مناقشه‌انگیز در نگاه کلیشه‌ای تفکیکی به متون ارسطویی این است که تفکیک و تدوین دانش‌ها، اغلب با نوعی ارزش‌گذاری همراه بوده است، همان‌طور که در آثار ارسطو میان انواع دانش، داوری ارزشی شده و متافیزیک برترین دانش شمرده است. برای نمونه، بند ۹۸۲ آلفای بزرگ متافیزیک، پر از صفات‌های تفضیلی و عالی است. در این قیاس‌ها، مدام متافیزیک بر فراز دیگر دانش‌ها تصویر می‌شود و صاحب حکمت نیز برتر از مردمان دیگر. در تصویری که ارسطو (همان‌جا) از صاحب متافیزیک ترسیم می‌کند، مفاهیم اقتدار و حکمرانی و برتری پررنگ و مکرر دیده می‌شود. ارسطو به تصریح از واژگان فروتر ($\eta\tau\tau\omicron\nu$) و تحت امر بودن ($\epsilon\pi\iota\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$) استفاده می‌کند تا نسبت میان فیلسوف مابعدالطبیعی با مردمان معمولی را وصف کند. این تصویر در بسیاری از متون متافیزیکی بعد از ارسطو تکرار شده و شاید به متون غیر فلسفی هم

راه یافته است. برخی نیز معتقدند این تصویر فرادستانه و اقتدارگرا از متافیزیک، مبنا و موجه رفتارهای اقتدارگرایانه و سلطه‌جویانه در تاریخ بشری بوده است. تا آنجا که مک کامبر، از تابعان هایدگر، در بازخوانی روش متافیزیک ارسطویی بر اساس تفسیر تفکیکی، توضیح می‌دهد که روش شناسی ارسطو در متافیزیک به همه علوم راه یافته و به تولید و تقویت گفتمان‌های سرکوب‌گر و خشونت‌آمیز دامن زده است. راه یافتن روش متافیزیک به همه حوزه‌های دانش، این حوزه‌ها را به حوزه‌های دستوری و هنجاری تبدیل کرد. وظیفه این حوزه‌ها آن است که واقعیت‌های سرکش را با الگوها و قواعد اوسایی هماهنگ کنند و به راهشان آورند. ... این دیسکورس‌ها همواره آن دسته از روابط اجتماعی را معتبر می‌شمرند که مبتنی بر غلبه باشد و در آن گروهی از مردم به سطح ماده تنزل داده شوند و گروهی دیگر، به طور انحصاری مقام صورت را در ید قدرت خود داشته باشند... (McCumber, 1999: 86).

در چند دهه اخیر، صدای نقدهایی شبیه همین مطلب، به متافیزیک و جدایی بنیادی آن از ساحت عمل و امر عمومی

در بند بندگی امر کلی باقی می‌ماند و ناگزیر به قدرتی دیگر رهنمون می‌شود، او نیز به غلبه‌ای امپریالیستی و به استبداد می‌انجامد (Lévinas, 1971: 46-47).

لویناس به همین سبب، خودش به جای پرسش از وجود، پرسش از دیگری را در مرکز متافیزیک می‌گذارد و می‌کوشد متافیزیک را به اخلاق تبدیل کند. نظیر این نقد و کوشش‌ها در قرن اخیر کم نبوده است. بسیاری از فیلسوفان به لوازم خطرناکی که این تقسیم برای تاریخ انسان داشته، اشاره کرده‌اند. تفسیر تفکیکی از آموزه‌های ارسطو که بر تاریخ اندیشه غلبه داشته، شاید مبنای روش دوگانه‌انگاری و تقسیم‌های دوتایی ارزشی در حوزه‌های مختلف دانش و عمل انسانی بوده است. همین که عقل به دو ساحت تفکیک شود و در پی آن دانش نیز به عملی و نظری تقسیم شود، نتایج و لوازم فراوانی به همه دریافت و فهم ما از واقعیت انسانی تحمیل می‌شود. چه رسد که این تفکیک، با ارزش‌گذاری هم همراه شود و همواره یک طرف از دوگانه‌ها، مثبت و برتر و طرف دیگر، منفی و فروتر ارزیابی شود. این ارزش‌گذاری و تفکیک شاید تقسیم‌بندی‌های دوتایی میان انسان‌ها در نظام‌های سیاسی و اجتماعی را هم توجیه

بلند شده است. جز هایدگر و تابعانش که متافیزیک را به سبب فراموشی هستی نقد می‌کنند، فیلسوف مؤثری چون لویناس هم از روش و منظر متافیزیک به سبب گسستگی‌اش از ساحت اخلاق انتقاد کرده است. به نظر لویناس (1987: 48)، تاریخ هستی‌شناسی، تاریخ غلبه و فتوحات مفهوم کلی وجود بر امر جزئی و انضمامی بوده است. متافیزیک به سبب فراموش کردن واقعیت انضمامی و ساحت عمل، گفتمانی عقلانی را ساخته که در آن عمل و امر انضمامی و دیگری غریبه در برابر نظر و امر انتزاعی و سوژه همه‌چیزدان قربانی می‌شود. لویناس متافیزیک سنتی (به تعبیر خودش، هستی‌شناسی) را به سبب گسستگی‌اش از ساحت اخلاق و امر انضمامی، فلسفه قدرت و بی‌عدالتی می‌خواند و معتقد است که حتی هایدگر هم گرفتار همان تقسیم دوگانه و ارزش‌گذاری میان امر کلی و جزئی یا نظری و عملی شده است:

فلسفه قدرت یا هستی‌شناسی که در جایگاه فلسفه اولی قرار گرفته است، فلسفه‌ای است که خود را به پرسش نمی‌گیرد؛ فلسفه بی‌عدالتی است. حتی هستی‌شناسی هایدگری که با شور و هیجان تکنولوژی برآمده از فراموشی هستی در میان موجودات، مخالف است، او نیز رابطه با دیگری را به نسبت با وجود به مثابه امری کلی می‌فروشد و او نیز

کرده است. در واقع، ماجرا فقط این نیست که در دایرهٔ محدود فلسفه، متافیزیک از عمل جدا شده و فراتر از آن ایستاده باشد، بلکه نقدهای معاصر به متافیزیک، این آموزهٔ باقی مانده از دوران باستان را مبنای شکل‌گیری و تقویت جریانی غالب در بقیه تاریخ بشر می‌دانند.

داوری دربارهٔ تاریخ و یافتن ریشهٔ اندیشه‌ها و کلیشه‌ها کار دشواری است، البته اگر شدنی باشد! نمی‌خواهم اینجا دربارهٔ این که آیا آن تقسیم مبنای برداشت‌های دوگانه‌محور ما از واقعیت بوده یا نه، بحث کنم. بلکه به نقد اصلی به متافیزیک توجه می‌کنم که شاید قضاوت‌های بعدی متأثر از آن نقد باشد. نکتهٔ اصلی که در این مقاله می‌خواهم بر آن تأکید کنم، این است که نقدهایی از این دست به متافیزیک به عنوان دانش نظری و جدایی آن از عمل و اخلاق، در واقع همگی ناظر به همان تفسیر تفکیکی از متون ارسطویی بوده‌اند. در حالی که در تاریخ فلسفه، این برداشت از اندیشهٔ ارسطو به‌عنوان نظر و آموزهٔ اصلی ارسطو دربارهٔ تقسیم عقل و حکمت دریافت شده، اما به نظر می‌رسد این برداشت فقط یک برداشت ممکن از ارسطوست و شاید حتی

برداشت چندان درستی نباشد. هدف این مقاله، نشان دادن قوت برداشت متفاوتی از متافیزیک ارسطویی است که بنیاد آن را با اخلاق یکی می‌داند.

در این نوشته می‌کوشم بخشی از مهم‌ترین متون ارسطویی را از نو بررسی و تحلیل کنم که به نظر می‌رسد آن برداشت تفکیکی غالب را نفی می‌کنند. بررسی بنیادی که متافیزیک ارسطویی را ممکن می‌کند در متون او نشان می‌دهد که آن بنیاد، با این تفکیک‌ها سازگار نیستند. به عبارت دیگر، وقتی بنیاد متافیزیک ارسطویی را واکاویم، به ساحتی ره می‌بریم که تفکیک اخلاق از متافیزیک یا عمل از نظر در آن ممکن نیست. به بیان دیگر، آن برداشت تفکیکی از آموزه‌های ارسطو دربارهٔ متافیزیک، در این بازخوانی و تحلیل رد می‌شود. متون ارسطویی در جایی که از بنیاد و لحظه تولد متافیزیک سخن می‌گویند، به روشنی برداشت تفکیکی را کنار می‌گذارند و در عوض، تصویری از یگانگی و هم‌بودی عمل و نظر و اخلاق و متافیزیک ترسیم می‌کنند. اینکه تاریخ فلسفه به هر دلیلی بر تفسیر تفکیکی از ارسطو تأکید کرده، نباید ما را از فهمی دیگرگونه از ارسطو بازدارد. در ادامه با

بازخوانی فقرات مهمی از متافیزیک ارسطو، /اخلاق/ اویدموس، /اخلاق نیکوماخوس، رساله/ اجزای حیوان و رساله ترغیب به فلسفه استدلال می‌کنم که از دید ارسطو، اخلاق نمی‌تواند از متافیزیک جدا باشد و لحظه تولد متافیزیک در واقع، لحظه تولد اخلاق نیز هست. فیلسوف ارسطویی به هیچ‌وجه نمی‌تواند شبیه به خدا، تنها و فارغ از دیگری باشد؛ بلکه به عکس، متافیزیک برای انسان فقط با بیرون رفتن از خویش به سوی دیگری ممکن است. بدون دیگری و امر انضمامی بیگانه، حیرتی که متافیزیک را به راه می‌اندازد، ممکن نیست. در واقع، متافیزیک با وجود یک دیگری غریبه و ناآشنا و هم‌زمان، کشف یک امر آشنا در او ممکن است. مطابق این فهم، متافیزیک ارسطویی با نوعی مواجهه اخلاقی به سوی دیگری آغاز می‌شود و به این ترتیب، بنیاد اخلاقی امر اجتماعی را فراهم می‌آورد.

۱. نوس: بنیاد امکان و عینیت متافیزیک

ارسطو در اوایل متافیزیک، جایی که طرح کلی این دانش را ترسیم می‌کند، با چند دلیل توضیح می‌دهد که متافیزیک در اصل دانش الوهی است. دانش الوهی در

نظر ارسطو یعنی دانشی که فقط آن خداست، یعنی فقط خدا به معنای واقعی و تمام، آن را دارد. طبق تبیین ارسطو از فلسفه اولی، طبیعت این دانش چنان است که اصلاً برای هیچ موجودی جز خدا (فعلیت و عقل محض) ممکن نیست که صاحب این دانش باشد. از یک جهت، فلسفه اولی تنها دانش آزاد است؛ یعنی دانشی که فقط برای خودش خواسته می‌شود (آلفای بزرگ، ۹۸۲ ب؛ نیز نک. /اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ ب) و فقط موجود آزاد می‌تواند به معنای دقیق، صاحب دانش آزاد باشد. خداوند چون فعلیت محض است و به دنبال هیچ صورت و غایت دیگری بیرون از خویش نیست، موجود آزاد است. او هیچ حیث بالقوه‌ای ندارد که به دنبال چیزی بیرون از خویش باشد. در حالی که طبیعت انسان، برده و در بند نیازهای اوست (متافیزیک ۹۸۲ ب).

از جهت دیگر، متافیزیک یا فلسفه اولی که علم به علل و مبادی موجودهاست، حالتی است که خداوند به طور مستمر، آن را دارد. اگر موجود در پرتو علت خویش دیده شود، پرسش از چرایی وجود از میان برمی‌خیزد و مسأله منحل می‌شود. در فصل دوم آلفای بزرگ (۹۸۳ آ) این عبارت

روشن گر آمده است که «تملک این دانش باید به یک معنا، معکوس آن چیزی باشد که ما در آغاز پژوهش می کردیم». منظور ارسطو همین است که اگر بتوان از جا و منظری به موجود نگریست که علتش را دید، دیگر مسأله بودن و چرا این گونه بودن، اصلاً پدیدار نمی شود. مشاهده علت هر موجود، غایت متافیزیک، بلکه خود متافیزیک است. از آن جا که «تنها اوسای حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، الوهیت است؛ اوسیا به اعلی درجه» (شرف الدین خراسانی، پیش گفتار ترجمه متافیزیک ارسطو، ۱۳۸۴: صد)؛ پس متافیزیک، دانش مشاهده اولوهیت به مثابه اوسیا یا اصل حقیقی موجودهاست. به این معنا، متافیزیک راستین، آن فعالیت عقلی است که خدا دارد: مشاهده خویش به عنوان علت وجود. چنین سطحی از متافیزیک فقط از آن خداست. اما برای انسان چنین دیدنی ممکن نیست: «هیچ کس نمی تواند چنان که شایسته است به آن دست یابد» (۹۹۳ ب). با این حال، ارسطو با نقل قولی از سیمونیدس، راه را برای انسان باز می کند: انسان هم می تواند گاهی و تا حدودی از این علم بهره برد، چرا که «الوهیت بخیل نیست». خدا به سبب

بخشندگی اش، انسان را نیز در این علم/ وضعیت مشاهده اصل و بنیاد موجودها سهیم می کند.

پرسش مهم آغاز متافیزیک از همین جا برمی خیزد: متافیزیک چگونه انسانی می شود؟ اگر متافیزیک اصالتاً همان فعالیت خدا در مقام فعلیت محض و مشاهده خویش به عنوان علت است، چگونه چنین فعالیتی برای انسان بدن مند و در حرکت و تغییر ممکن می شود؟ اگر ارسطو معتقد است که خدا بخیل و حسود نیست و روا داشته که انسان نیز دانش علت ها و مبادی را به دست بیاورد، این بخشندگی در عمل چگونه محقق شده است؟

در تبیین این ماجرا، یک مفهوم کلیدی وارد صحنه می شود که انسان را به خدا و به کل موجودها پیوند می زند. و درست به همین سبب، این مفهوم یکی از برساننده های اصلی بنیاد متافیزیک نیز هست. در نظرگاه ارسطو، در همه موجودها یک وجه معقول مشترک هست که موجب می شود همه این ها قابلیت معقول بودن/ شدن داشته باشند. آن وجه معقول از دید ارسطو، صرف انتزاع عقلی انسان نیست؛ مفهومی نیست که عقل/ ذهن/ نفس انسان

آن را بسازد، بلکه امری واقعی است؛ یک عنصر واقعی در اشیا هست که وجه معقول اشیا را می‌سازد. ارسطو برای این عنصر عینی از تعبیر «نوس» (عقل) استفاده می‌کند. به نظر ارسطو، «نوس» به راستی، به معنای امری مستقل و عینی، در هر موجود حضور دارد و او وجه مشترک میان خدا، انسان، شمع‌دانی و سنگ است.

نوس در جهان‌بینی ارسطویی امکان وحدت عینی وجود، امکان حرکت در طبیعت و در اندیشه، امکان اشتیاق و خواست و ادراک زیبایی را فراهم می‌کند. اگر در ساحت تحت‌القمر (یا جهان کون و فساد و حرکت خطی) اشیا یک وجه مادی دارند که نابود می‌شود، اما هم‌زمان یک وجه الوهی دارند که آن‌ها را به جاودانگی متصل می‌کند. بنابراین، نوس بنیاد حیات در اشیاست و یک بنیاد مطلقاً الوهی و مقدس است. نوس، عنصر الوهی مشترک اشیا است که فهم صورت یا جوهر اشیا بر اساس آن معنادار می‌شود. اگر صورت، همان وجه معقول اشیاست که معرفت را ممکن می‌کند، نوس یک وجه عینی (و معقول) در اشیاست که عینیت و وحدت آن معرفت را تضمین می‌کند. چون نوس واقعاً در اشیا هست (یعنی انتزاع ذهنی

انسان نیست)، معرفتی که با قوه نوس و بر اساس کشف نوس در هر شیء به دست می‌آید، معرفت عینی است. به همین سبب، نوس پیش از معرفت‌شناسی، بنیاد هستی‌شناسی ارسطویی را شکل می‌دهد.

معنای هستی‌شنا سانه نوس وقتی رخ می‌نمایاند که بخواهیم در آثار ارسطو اثری از بنیاد فهم هستی پیدا کنیم. بدون این پرسش، نوس فقط یکی از واژگانی است که تأمل عقلی و فرایند انتزاع صورت را وصف می‌کند. اما در برخی موارد، ارسطو از جایگاه هستی‌شناختی نوس سخن می‌گوید.

از دورترین رساله به متافیزیک آغاز می‌کنم: «اجزای حیوان». بخش پنجم این رساله درباره مبانی شناخت حیوانات (جهان طبیعت تحت‌القمر) و فایده نهایی آن است. ارسطو نخست به دو دسته از اشیا طبیعی اشاره می‌کند که می‌توانند متعلق دانش ما باشند: اشیا که کون و فساد می‌پذیرند و اشیا آزاد از تغییر و فساد. به نظر می‌رسد دانش مربوط به اشیا جاودان، دانشی برتر و شایسته‌تر باشد؛ اما ارسطو در ادامه این بخش می‌گوید که نشان دهد که بررسی موجودات جهان کون و فساد هم ارزشمند است و می‌تواند نوعی

دانش الهی باشد. نگرستن (تئوریا) در موجودات طبیعی فناپذیر نیز می‌تواند مجالی برای تأمل فلسفی فراهم کند «پس نباید همچون کودکان، بررسی فروترین جانداران را نیز با ناخرسندی کنار بگذاریم (دست کم بگیریم)؛ چرا که در همه چیزهای طبیعی، یک امر حیرت‌انگیز (θαυμάζον) وجود دارد» (Aristotle, 1937: 645a, lines 17-20)

بلافاصله بعد از این جمله، ارسطو داستانی از هراکلیتوس نقل می‌کند: جمعی برای دیدن او رفته‌اند؛ او را در مطبخ می‌یابند که دارد خودش را کنار اجاق گرم می‌کند؛ پس تردید می‌کنند که وارد شوند؟!^۱ اما هراکلیتوس به ایشان می‌گوید که وارد شوید، خدایان حتی اینجا هم هستند. نقل این داستان بسیار کلیدی است. این داستان انگار بیان مقصود خود ارسطوست. او درست بعد از داستان هراکلیتوس می‌گوید: «به همین نحو، ما نیز نه باید تردید کنیم و نه خجالت بکشیم، بلکه جسورانه دست به بررسی‌هایمان

درباره حیوانات از هر نوع و رده‌ای بشویم؛ چرا که می‌دانیم هیچ کدام از آن‌ها از طبیعت یا زیبایی خالی نیست» (Aristotle, 1937: 645a, lines 20-25). به نظر ارسطو، بررسی هر موجودی، حتی سخیف‌ترین مراتب جانداران در جهان ماده و فساد، همان قدر ارزشمند است که بررسی موجودات مفارق (این نکته را در همین بند ۶۴۵ می‌گوید). زیرا در همه موجودها چیزی از زیبایی هست. ارسطو در ادامه همین بند توضیح می‌دهد که این عنصر زیبا، در هیچ یک از اجزای مادی و خاص حیوانات نیست؛ یعنی این عنصر زیبایی در پوست و خون و اجزای بدن حیوان نیست (چون در این صورت، بررسی انسان هم اگر به اجزای بدن محدود می‌شد، ناپسند می‌بود). بلکه زیبایی در کلیت و ساختار کلی حیات حیوان است و کشف این وجه است که باید در نهایت، مقصد محقق باشد.

شایان توجه است که اشاره ارسطو به عنصر زیبا در هر چیزی، درست بعد از نقل گفته هراکلیتوس آمده است که «خدایان

هراکلیتوس در آن وضعیت خجالت کشیدند. شاید ترجمه نادرست است یا یک بافت فرهنگی - اجتماعی در پس متن هست که باید با دقت بیشتری بررسی شود.

۱. مطالب این رساله را بر اساس یک ترجمه انگلیسی از پک و فاستر (Peck and Forster) نقل می‌کنم و بر اساس این ترجمه به تهایی، مطمئن نیستم که آن افراد چرا از دیدن

اینجا نیز عنصر الوهی هست. تأکید او بر آن که نباید از این بررسی خجالت بکشیم و تردید کنیم، شاید نشانه‌ایست بر اینکه برای او دشوار است در این بحث، به تصریح بگوید که امر الوهی (نوس) در سوسک و کرم خاکی هم هست. اما به هر حال این را در لفافه گفته است. ضمن اینکه در این رساله، موضوع، متافیزیک نیست بلکه فقط بررسی اجزای حیوانات است. با این همه، ارسطو در پژوهش زیست‌شناسانه هم نگاهی به عنصر الوهی زیبایی دارد و معتقد است که وجود عینی این عنصر در هر چیزی، مایهٔ ارزشمندی اشیا و دلیل اهمیت پرداختن به آن‌هاست.

ارسطو در جاهای دیگر به تصریح، نکتهٔ تلویحی بالا را بیان کرده است. او در /خلاق نیکوماخوس، جایی که سخن از مبنای لذت و خیر در حیوانات است می‌گوید: «طبیعت در همهٔ چیزها یک امر الوهی کاشته است»^۱ (ب ۱۱۵۳) و از همین

در هر چیزی و هر جایی هستند». به یاد آوریم که این بخش، با تقسیم موجودها به الوهی (جاودان) و مادی (فانی) آغاز شده و ارسطو می‌خواهد اهمیت و ارزش پژوهش در موجودهای فانی مادی را گوشزد کند و در مخاطب رغبت و انگیزه‌ای موجه برای دنبال کردن این دانش (فیزیولوژی یا شناخت اجزای حیوان) پدید آورد. او می‌خواهد نشان دهد که بررسی موجود مادی فانی همان‌قدر می‌تواند ارزشمند باشد که بررسی موجود جاودان. مبنای این ارزش، حضور عنصر زیبایی در هر موجود است. پس می‌شود گفت در این بخش از رساله، ارسطو به طور تلویحی می‌گوید که در هر موجودی، حتی فروترین موجود جهان مادی، عنصری معقول و الوهی هست که آن را شایستهٔ پژوهش می‌کند. شاید ارسطو جرأت نمی‌کند در بحثی که کمی بعدتر به کرم‌ها و حشرات می‌رسد، آشکارا بگوید که

۱. جملهٔ اصلی ارسطو این است:

πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον

فعل جمله، ἔχει است: شکل سوم شخص مفرد از فعل اول- شخص ἔχει (مصدر ἔχειν). این فعل چند معنای اصلی دارد. معنای نخست و پرکاربردتر آن، داشتن و حمل کردن است که دلالت بر مالکیت می‌کند. معنای دیگر و مرتبط، باردار بودن است. اما همین فعل در همان شکل سوم شخص مفرد،

ممکن است از فعل χέω آمده باشد که معنای آن کاملاً متفاوت است و بر ریختن مایعات دلالت دارد (مثلاً برای اشک ریختن از این فعل استفاده می‌شود؛ برای معنای هر کدام از فعل‌ها از نسخهٔ آنلاین فرهنگ لیدل و اسکات در وبسایت پرسوس استفاده کرده‌ام).

کاملاً روشن است که این عنصر الوهی، امری صرفاً معرفتی و وابسته به فهم انسان نیست. چیزی است که به راستی در اشیا هست و آن‌ها را به سوی خیر پیش می‌برد. افزون بر این، در رساله نسبتاً کوتاه ترغیب به فلسفه^۱، در دو بندی که ارسطو

رو، همه چیزها/ موجودها خیر و لذت را می‌جویند. در اینجا، آن امر الوهی علت واقعی فعالیت و حرکت چیزهاست. اینکه موجودات در عمل به دنبال خیر و لذت خویشند به سبب وجود یک عنصر الوهی در طبیعت آن‌هاست. در گفتار ارسطو،

Robert C. Bartlett, and Susan D. Collins, *Aristotle's Nicomachean Ethics* (Chicago: University of Chicago Press 2011), 159.

۱. این رساله از آثار به اصطلاح گم‌شده ارسطو بوده است که بعدها، محققان معاصر از میانه آثار و اقوال دیگران آن را گردآورده‌اند. خوشبختانه بخش‌های زیادی از آن گرد آمده و در چند منبع به صورت مستقل بازسازی شده است. این رساله با همت دکتر مجتبی درایتی و دکتر حمیدرضا محبوبی آرائی، در مجموعه ترغیب به فلسفه، درباره فلسفه و پاره‌هایی از آثار گم‌شده (۱۳۹۲) به زیبایی و دقت به فارسی بازگردانده شده است. این ترجمه بر اساس نسخه راس است. اما نسخه‌های دیگری هم هستند که متن ترغیب را از منابع بیشتری بازسازی کرده و بنابراین کامل‌ترند. ظاهراً کامل‌ترین نسخه تا کنون، تصحیح دورینگ بوه است و بعد از آن یک نسخه متأخر هست که همه این نسخه‌ها را به صورت تطبیقی، انتقادی و کامل جمع کرده است. منبع من برای این متن، همین گردآوری و تصحیح آخر است که مصححان، نسخه آنالین آن را در وبگاه مخصوص این رساله گذاشته‌اند و ویراست آن‌ها، هر دو متن یونانی و ترجمه انگلیسی را کنار هم دارد:

<http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>

به همین سبب، این جمله را به دو صورت می‌شود ترجمه کرد؛ یکی اینکه طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی را ریخته (کاشته است) که تا جایی که ملاحظه کردم، از میان مترجمان انگلیسی/اخلاق نیکوماخوس، فقط هریس را کهام (متخصص شهر ادبیات کلاسیک در کمبریج، م. ۱۹۴۴) این فعل را به «کاشتن و ودیعه نهادن چیزی در جایی» ترجمه کرده است و ترجمه او هر دو معنای باردار بودن و ریختن را در بردارد (وبسایت پرسئوس، ترجمه را کهام را برای اخلاق نیکوماخوس برگزیده و آنجا به سادگی و در کنار متن یونانی در دسترس است).

اما بیشتر مترجمان از جمله الکساندر استیورات، شارح مهم اخلاق نیکوماخوس (م. ۱۹۳۳) فعل $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$ را از ریشه داشتن گرفته‌اند و جمله را این گونه ترجمه کرده‌اند: «هر چیز بنا بر/ در طبیعت خویش، امری الوهی دارد». برای نمونه در همه منابع زیر، عبارتی شبیه به این آمده است: since everything by

nature has something divine in it.

J. Stewart, *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle* (Bristol: Thoemmes 1999), 251.

W., Ross, & L. Brown, *The Nicomachean ethics*, Oxford world's classics: Oxford University Press (Oxford, New York: Oxford University Press 2009), 139.

Roger Crisp, and Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge University Press, 2005) 140.

میان انسان و حیوان و گیاهان مقایسه کرده، اشاره می‌کند که «در همه جا نداران، بهره‌ای اندک از خرد (لوگوس) و هوش (فرونسیس) هست»؛ هر چند انسان هم بیشتر از خرد بهره برده و هم قوه مشا هده‌ای (تئوریا) دارد و به همین سبب، انسان مانند خداست (Protrepticus, 65).^۱ اما از این مهم‌تر، چند بند پیش از این، ارسطو در بیان معنای زندگی انسانی، سطرهای تأمل‌انگیزی آورده است. او می‌گوید تنها چیزی که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند، وجود نوس در انسان است که او را به جاودانگی می‌پیوندد. نوس عنصری است که انسان را نامیرا و الوهی می‌سازد. و بعد توضیح می‌دهد به همین سبب انسان می‌تواند چون خدا باشد «در مقایسه با همه جانداران دیگر، فقط انسان خداست، زیرا نوس، همان [جنبه/ وجه] خدا در ماست»^۲ (Protrepticus, 42- 43).

این فقرات از مهم‌ترین مواردی هستند که کارکرد هستی‌شناخته نوس را

در نظام متافیزیکی ارسطو نشان می‌دهند. در این نظام، نوس یک عنصر الوهی است. این عنصر در همه موجودهای دیگر جز خدا نیز حضور دارد. حضور نوس در اشیا، آن‌ها را هم با خدا پیوند می‌زند، هم مبنای امکان معقول شدن اشیا برای انسان است. در واقع وجود عینی نوس در اشیا و در انسان، مبنای کارکرد معرفتی نوس در انسان است. نفس انسان به واسطه وجود نوس می‌تواند با وجه معقول موجودها متصل شود. اتصال انسان به الوهیت، به جاودانگی و به امر ثابت به واسطه وجود عینی نوس در نفس است. اگر نوس در نفس نبود، انسان نه می‌توانست وجه معقول و کلی اشیا را دریابد، نه امکان جاودانگی و تشبه به خدا داشت. نوس، همان چیزی است که حیات و فعلیت خدا (یعنی تعقل محض) را می‌سازد و حضور او در نفس انسانی باعث می‌شود انسان بتواند گاهی همانند خدا باشد. به این ترتیب، نوس از یک سو با حیات و جاودانگی گره خورده،

۱. قسمت منقول در بالا در بازسازی‌ای که راس از این رساله در مجموعه آثار ارسطو آورده (و تبعاً در ترجمه فارسی که بر اساس آن نسخه بوده) وجود ندارد بلکه در گردآوری دورینگ (ب ۲۹) و در گردآوری هاجینسون و جانسون (صفحه ۶۵) بر اساس نقل قول‌های یامبلیخوس آمده است.

۲. این جمله نقل قولی است از یک متفکر پیش سقراطی؛ ارسطو می‌گوید یا هر موتیموس یا آناکساگوراس آن را گفته است:

ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός

از سوی دیگر با وجه معقول اشیا در پیوند است، و بر اساس این دو پیوند، نوس بخش اصلی نفس انسانی را می‌سازد.

در فقره‌ای از اخلاق نیکوماخوس (کتاب دهم، ۱۱۷۷ب) این دلالت‌های مختلف هستی‌شناسانه نوس، کنار هم آمده‌اند. آنجا ارسطو درباره ارزش والای حیات عقلی (زندگی بر اساس تأمل / نوس) سخن می‌گوید. چنین ساحتی از زندگی، فراتر از سطح حیات انسانی است، چرا که انسان بر اساس انسان بودن به آن نمی‌رسد، بلکه به سبب حضور چیزی الوهی در انسان است که انسان به این حیات می‌رسد. و همان‌قدر که این امر الوهی فراتر از طبیعت مرکب (از ماده و نفس) انسانی است، فعالیت مربوط به آن نیز از هر فضیلت دیگری برتر است. بنابراین، اگر نوس نسبت به اجزای دیگر انسان، امری الوهی است، حیات مبتنی بر نوس نیز نسبت به حیات انسانی، حیاتی الوهی است. پس ما نباید از کسانی پیروی کنیم که می‌گویند انسان (چون انسان است) باید فقط اندیشه‌های انسانی داشته باشد و آدم فانی فقط باید به امور فانی بیندیشد. بلکه باید تا آنجا که ممکن است به جاودانگی دست یابیم و در مقام انسان، هر چه را می‌شود

انجام دهیم تا مطابق با برترین چیزی که در ما هست، زندگی کنیم...

۲. نوس: امکان کشف یگانگی در بیگانگی

وقتی مجموعه آثار متافیزیکی، اخلاقی و حتی زیست‌شناسانه ارسطو را مرور می‌کنیم، این تصویر به روشنی پیش چشممان صورت می‌بندد که ارسطو نوعی جهان‌بینی نوس‌محور را در سر می‌پرورد. در همه سطوح بررسی و پژوهش موجودات، از جانورشناسی گرفته تا اخلاق و الهیات، وجود یک امر مشترک و والاست که پژوهش‌ها را معنادار و ارزشمند می‌کند و امکان پژوهش را فراهم می‌آورد. همه چیزهای جهان به واسطه حضور یک عنصر مشترک عقلانی (نوس) به یکدیگر پیوند می‌خورند و هم‌زمان، قابل فهمیدن و تعقل می‌شوند. درست همین عنصر مشترک معقول است که متافیزیک را ممکن می‌کند: چون در همه چیزها / موجودها یک امر مشترک معقول هست، می‌شود دانشی درباره مبادی و علل اشیا داشت. نوس، هم مبدأ است هم مبنای دانش نسبت به مبدأ.

اگر در انسان، عنصر نوس نبود، یا اگر اشیای دیگر جز انسان، بهره‌ای از نوس

بودن اشیا باشد. اگر این عنصر عینی نباشد، وحدت به یک مقوله ذهنی فرو کاسته می‌شود. اگر وحدت عینی میان انسان و آن بیرون نباشد، آن‌گاه حق با کانت است؛ وحدت مقوله ذهن انسان است که بر پد یدارها حمل می‌شود. بنابراین، هم متافیزیک ناممکن خواهد بود هم امکان شناخت عینی که نسبتی (هر نسبتی) با واقعیت داشته باشد، منتفی است.^۱

بدون عنصر مشترک عینی، آن بیرون، چیزی نیست که مایه شباهت^۲ اشیا و بنیاد مشترک بودن اشیا باشد. افزون بر این، میان انسان و آن بیرون هم چیز مشترکی نخواهد بود تا حیرتی در انسان برانگیزد. بدون امر مشترک عینی، انسان نسبتی با غیر از خویش ندارد؛ حتی شاید نشود گفت میان انسان‌ها امر مشترکی هست که آن‌ها را به هم پیوند می‌زند. غیر، مطلقاً بیگانه است و نمی‌شود هیچ حس

نداشتند، آن‌گاه نه ما می‌توانستیم هیچ امر مشترکی را در پس اشیای متکثر کشف کنیم، نه اصلاً چیزی آن پشت بود که بخواهیم کشفش کنیم. این دقیقاً همان چیزی است که نخست متافیزیک و سپس شناخت را ممکن می‌کند. هر نظام متافیزیکی به چنین عنصر مشترک عینی نیاز دارد تا بر اساس آن بتواند درباره بنیاد حقیقت سخن بگوید. امر مشترک عینی ممکن است نوس باشد، یا وجود (طبق برخی نظام‌های متافیزیکی)، یا حیات، یا اراده و خواست، یا عشق یا هر چیز دیگر. مهم این است که چنین چیزی هم میان همه اشیا مشترک باشد و هم عینیت داشته باشد تا مبنای کشف وحدت در واقعیت قرار گیرد. بدون وحدت عینی قاعداً نمی‌شود نظام متافیزیکی داشت. چون چیز مشترکی در پس اشیا و در پشت کثرت اشیا نیست که بتواند مبنای بودن و چنین

فلسفه اسلامی، وحدت در مقام ثبوت قرار دارد و شباهت در مقام اثبات. سوژه می‌تواند میان چند چیز وجه مشترکی را تشخیص دهد و به شباهت آن‌ها حکم کند. آن وجه مشترک ممکن است امری بنیادی و عینی و واحد باشد و ممکن است امری اعتباری و ذهنی یا متکثر باشد.

۱. البته کانت هم در نهایت و ناگزیر یک نومن نامتین را آن پشت می‌گذارد تا دست کم بنیاد وحدت فهم باشد.

۲. میان شباهت و وحدت تفاوت ظریفی هست. وحدت، در درجه نخست، امری عینی و فارغ از فهم سوژه است، بلکه شرطی است که امکان فهم را برای سوژه فراهم می‌آورد. شباهت اما منوط به فهم سوژه از امر واقع یا بازنمایی امر واقع است. به اصطلاح

مشترک، هیچ همدردی، همدلی، یا نگرانی برای او داشت. امر مطلقاً بیگانه، جز غربت چه حسی می‌انگیزد؟ آیا حس شگفتی و تحسین، از مشاهدهٔ غیریت مطلق برمی‌آید؟ آیا نباید هم‌زمان با غرابت، چیز مأنوسی هم در دیگری باشد تا شگفتی فراهم آید؟ آن احساس شگفتی که ارسطو به مثابه آغاز متافیزیک (فلسفهٔ اولی) معرفی می‌کند،^۱ با تحسینی همراه است که از نشناختن مطلق بر نمی‌آید. نا شناخته، شاید ترس و واهمه در من پدید آورد. اما «شگفتی» به چیزی دیگر هم نیاز دارد. هم‌زمان با حس ترس از ناآشنایی، باید احساسی از فهمیدن و کشف کردن هم باشد تا انسان شگفت‌زده شود و چیزی را تحسین کند.^۲

اگر نتوانم هیچ نسبتی با آن دیگری

غریبه برقرار کنم، اگر هیچ چیزی میان ما شبیه نباشد، او فقط غریبه است. فقط من را می‌ترساند، من را میخ‌کوب می‌کند. اما ارسطو در این وضعیت میخ‌کوب شدن باقی نمی‌ماند. در همان موقعیت کشف بیگانگی، یگانگی نیز پدیدار می‌شود. اگر کشف یگانگی نباشد، باید تا ابد میخ‌کوب بمانم. هیچ راهی به غیر نیست. هیچ فهمی، مفاهمه‌ای، احساسی، نگرانی‌ای به سوی آن غیر نمی‌تواند پدید آید. او مطلقاً بیگانه است و فقط همین.

برای ارسطو «فقط همین» کافی نیست. باید از لحظهٔ غرابتی که من را میخ‌کوب کرده، به جای دیگری عزیمت کنم. این لحظهٔ آغاز متافیزیک هم که باشد، اگر فقط همین لحظه باشد، پایان متافیزیک نیز هست. باید پای یک منجی

نادانی و حیران ماندن و کنجکاوای در معنای چیزی به کار می‌رفته است. ثاوما در حماسه و شعر یونانی وجه عاطفی عمیقی دارد که از وجه عقلانی آن پررنگ‌تر است: نوعی احساس فروماندن در شکوه و زیبایی که با تحسین همراه است. این احساس در حین فعل مشاهده کردن سر برمی‌آورد. در مشاهدهٔ امری که اغلب الوهی، مقدس، بسیار والا و فراتر از امر محسوس متعارف است، ستایش و شگفتی عمیقی در بیننده غلیان می‌کند.

۱. متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۱ ب - ۹۸۲ ب.
۲. بررسی کاربردهای مختلف از مشتقات کلمهٔ ثاوما (θαῦμα/حیرت) نزد ارسطو نشان می‌دهد که حیرت فلسفی بیش از آن که بر پرسش و نادانی و فروماندن در امری تجربی و شناختنی دلالت داشته باشد، بر شگفت‌زده شدن و تحسین امری ناشناختنی اشاره دارد. نایتینگل (Ibid, 256) در واریسی فعل θαυμάζειν (ثاوماترین) و مشتقاتش در متون یونانی پیش از ارسطو توضیح می‌دهد که ثاوما در ادبیات یونانی پیش از ارسطو به ندرت به معنای

میانجی را به ماجرا باز کرد تا متافیزیک ادامه پیدا کند. برای ارسطو، آن میانجی، نوس است. تا چنین میانجی‌ای نباشد، متافیزیک ادامه‌ای ندارد، در نطفه‌اش تمام می‌شود. برای ارسطو، نوس، من/انسان را با آن بیرون غریبه متصل می‌کند. نوس همان چیزی است که مایه حیرت می‌شود: حیرت و شگفتی از مشاهده وحدت بنیادی میان من و آن دیگری غریبه. به این ترتیب، نوس، منجی متافیزیک ارسطویی است. نوس، بنیاد وحدت است و چون هم عقل است و هم امر معقول، بنیاد معرفت نیز هست.

۳. نوس: بنیاد یگانگی متافیزیک و اخلاق

با توجه به آنچه گفتیم، نوس بنیاد هستی‌شناسی ارسطویی را می‌سازد. اما نوس در نظام فلسفی ارسطو هم‌زمان چند کارکرد مهم دیگر هم دارد. از یک جهت، نوس شناخت کلی و واقعی را تضمین و توجیه می‌کند؛ وجود نوس در اشیا یعنی وجود یک جنبه معقول عینی در آن‌ها. این جنبه معقول، مبنای کشف صورت (جوهر) اشیاست و عینیت این کشف را ضمانت می‌کند. از جهت دیگر، نوس، اصالتاً و کاملاً از آن خدا و همان فعل مطلق

خداست. از این جهت، نوس که بنیاد متافیزیک ارسطویی است، از همان آغاز و اساس، متافیزیک را الهیات می‌کند. این کارکرد نوس، الهیات را با انسان‌شناسی پیوند می‌زند و هم‌زمان، بنیاد سعادت انسانی (اخلاق) را در الهیات می‌گذارد. در واقع، می‌شود گفت اخلاق ارسطویی در بطن خود، مبتنی بر الهیات و متافیزیک است و بدون این بنیاد، اخلاق ارسطویی به این شکل قوام نمی‌گیرد. اما محوریت مشترک نوس در متافیزیک و در مفهومی که ارسطو از سعادت در اخلاق به دست می‌دهد، اخلاق و متافیزیک را عمیقاً به هم وابسته می‌کند.

برای توضیح این پیوند، به این پرسش بازگردیم که چگونه خدا انسان را در متافیزیک شریک می‌کند؟ نوس چگونه متافیزیک را که اصالتاً دانشی الوهی است، انسانی می‌کند؟ طبق توضیح ارسطو، دانش متافیزیک به معنای راستینش از آن خداست. خدا فعلیت محض است؛ تغییر و حرکت و تکاملی در او نیست. او در فعلیت محض مستغرق است و فقط به همان فعلیت محض التفات دارد. تنها جوهری که فعلیت محض است، همان عقل است. خدا عقل محض است و تنها فعالیتی که دارد، تعقل

است. او نوس مطلق است و کارش تأمل (تئوریا) در وضع خویش است. حال خدا، حال موجودی است که عقل محض است و به بهترین و بالاترین مبدأ می‌اندیشد:

اندیشه‌ای که فقط اندیشه است، معطوف به آن چیزی است که بهترین است، و اندیشه در عالی‌ترین حد آن، معطوف است به چیزی که در حد اعلا، بهترین است ... زیرا آن‌چه معقول را می‌پذیرد، عقل (نوس) است و عقل هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقولی باشد. این دارندگی (داشتن یک معقول) بیشتر از پذیرندگی، درخور عقل الهی است و مشاهده عقلی، لذت‌بخش‌ترین و بهترین چیز است ... (متافیزیک، لامبدا، ۱۰۲۷ ب)

پس ذات خدا نوس است و کار او نگریستن در خویش یا تعقل. این نوس، در همه چیزهای دیگر جز خدا نیز هست. اما در انسان بیش از همه موجودات جهان کون و فساد، نوس هست. اگر انسان از این عنصر الوهی استفاده کند، گویی کاری شبیه به فعالیت دائمی را از خدا تقلید می‌کند. با اینکه نوس در ادبیات ارسطو، به معنای عام فهمیدن و فکر کردن هم به کار رفته، اما وقتی در بافت متافیزیک و اخلاق به‌طور خاص بر آن تأکید شده، به معنای برترین سطح و کارکرد نوس آمده است: یعنی آن قوه‌ای که به واسطه آن می‌شود در حقیقت اشیا نگریست. اینجا، نوس همان برترین جزء نفس انسان است که

نفس با آن می‌تواند وجه مشترک اشیا را مشاهده کند. آن‌طور که در فقرات نقل شده در بالا دیدیم، این وجه مشترک اشیا در ادبیات ارسطو گاهی با تعبیر طبیعت، صورت، زیبایی، یا وجه الوهی بیان شده است. مهم این است که نوس، خودش هم آن وجه مشترک (صورت/طبیعت/زیبایی) را می‌سازد، هم وقتی در انسان به کار بیفتد، می‌تواند آن وجه مشترک را در اشیا مشاهده کند. نوس هم یک عنصر عینی مشترک در همه چیزهاست، هم مثل یک قوه ادراکی در انسان کار می‌کند و کارکردش کشف و دیدن همان وجه مشترک و معقول است. البته انسان همیشه از بالاترین مرتبه نوس استفاده نمی‌کند. برترین کارکرد نوس، مشاهده حقیقت اشیاست، یعنی دیدن اینکه هر شیء چگونه چنین شده است. چنین تأملی/مشاهده‌ای کمتر ممکن است برای انسان دست دهد. ما بیشتر وقت‌ها یا شاید هرگز از بالاترین کارکرد نوس بهره نمی‌بریم. در گذراندن زندگی روزمره، در تأملات اخلاقی معمول، در ساختن و صنعت‌گری و هنر، در بیشتر دانش‌ها، نوس در پایین‌ترین سطحش به کار می‌آید. فقط در تأمل متافیزیکی و جست‌وجو از بنیاد و اصل

اشیاست که نوس در والاترین سطح خویش در کار می‌آید. فقط گاهی، بسیار کم، دست می‌دهد که انسان بتواند با نوس، وجه معقول اشیا را به مثابه بنیاد اشیا مشاهده (نه اثبات) کند.

وقتی به مسأله بنیاد وحدت اشیا توجه کنیم و وقتی حیرت ناشی از مشاهده امر مشترک در عین غرابت اشیا را جدی بگیریم، در واقع نوس در برترین سطحش در کار است. روزمرگی رخصتی نمی‌دهد که مراتب بالاتر نوس به کار گرفته شود. بالاترین مرتبه و کارکرد نوس وقتی ظاهر می‌شود که به دنبال منفعت یا سود یا هدف خاصی نباشیم؛ وقتی تأمل را برای خود تأمل کردن بخواهیم، یعنی در تعقل به دنبال کشف یا مشاهده بنیاد تعقل یا امر معقول در اشیا باشیم؛ پس نوس به معنای راستینش وقتی به کار می‌افتد که «همه ضرورت‌های زندگی و چیزهایی را که مایه آسایش و سرگرمی‌اند» کنار گذاشته باشیم. اهل نوس، فارغ از غوغای جهان، در جست‌وجوی بینشی آزادانه نسبت به اصل اشیا برمی‌آید. این جست‌وجو هیچ سود بیرونی‌ای ندارد. برای خودش پی

گرفته می‌شود.^۱ دانستنی است که برای خود دانستن پیگیری می‌شود؛ بلکه به معنای دقیق‌تر، مشاهده‌ای است که فقط خود آن مشاهده ارزشمند است، نه اینکه از دل آن چیزی بیرون بیاید. مشاهده اصل و امر مشترک در همه اشیا با چشم نوس، به خودی خود ارزشمند است.

انسانی که به این جست‌وجو و مشاهده اهتمام می‌ورزد، در واقع نوس یا همان ودیعه الوهی در نفس خویش را به بهترین شکل به کار می‌گیرد. تأمل یا درنگریستن (تئوریا) در حقیقت اشیا به واسطه نوس، یعنی به کار گرفتن جزئی از وجود خویشستن که جزء برتر انسان است. تئوریا، فعالیت خداست و برای همین است که اهل متافیزیک، نزد خدا محبوب هستند. انسان هنگام مشاهده حقیقت با نوس، شبیه‌ترین وضعیت را به خدا دارد. به چیزی، هر چیزی، می‌نگرد و در آن نگریستن، امر زیبا، کلی، معقول یا الوهی را می‌بیند. این مشاهده فقط به واسطه حضور قوه نوس در نفس و وجود نوس در اشیا ممکن است.

اما انسان نمی‌تواند همیشه با نوس (یا

۱. این چند سطر، بیانی آزاد از بند ۹۸۲ ب کتاب

آلفای بزرگ از متافیزیک ارسطوست.

برترین کارکرد نوس) به اشیا بنگرد. زندگی کردن در میانه قوه و فعل، زندگی روزمره و الزامات زیستن در جهان انسانی، اجازه نمی‌دهد که همیشه آن مرتبه نوس در ما فعال باشد.^۱ اگر گاهی دست دهد که از هیاهوی زندگی، از گرفتاری‌های زیستن برای آسودن و غنودن رها شویم، ممکن است هنگام مواجهه با درخت یا حشره یا شمعدانی، ناگهان غرابت او ما را متوجه این پرسش کند که این شمعدانی چیست؟ چرا چنین بیگانه است که هیچ نسبتی با او ندارم. اگر نوس در این لحظه فعال باشد، شاید در همان لحظه مواجهه با امر غریب، یک عنصر مشترک میان خویش و او را مشاهده کنم، چیزی که شمعدانی را زیبا یا معقول یا اینچنین کرده است. مشاهده آن عنصر، من را شگفت‌زده می‌کند: تحسین و لذتی در من می‌انگیزد که بی‌ملال و بی‌گسست است. به نظر ارسطو، چیزی برتر از این سعادت و شادکامی نیست: تجربه کردن گاه به گاه لحظاتی شبیه به وضعیت دائمی خدا. به قول الدرز، از شارحان توماسی ارسطو، «بهترین چیزی

که انسان می‌تواند آرزویش را داشته باشد، تقلید لحظاتی اندک است از آن چه خدا همیشه دارد» (Elders, 1972: 196).

۴. تئوریا: م. شاهدۀ امتداد خویش در

دیگری و بنیاد اخلاق

ارسطو در تقریر متافیزیک، به روشنی برترین کارکرد نفس انسانی را با یک فعل خاص تو ضیح می‌دهد: فعل «درنگریستن» (تئور یا/ رؤیت). این فعل، دقیقاً کاری است که خدا به آن مشغول است و زیباترین و لذت‌بخش‌ترین فعل ممکن برای انسان است. سعادت انسانی به معنای راستین، تمرین کردن این فعل و اشتغال هر چه بیشتر به آن است. زیرا این فعل، متضمن به کار گرفتن برترین جزء نفس در بالاترین سطح آن است. از این جهت، این فعل، متضمن سعادت اخلاقی و عملی است. اما این فعل، هم‌زمان یک فعالیت نظری است که ارسطو نامش را فلسفه اولی یا دانش نخستین (یا دانش بررسی موجود بما هو موجود) گذاشته است. محتوای این فعل اخلاقی، همان اشتغال به متافیزیک است. متافیزیک برای ارسطو یعنی

نک این رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تصحیح موریس بوژ (بیروت: دارالمشرق ۱۹۴۸) ج ۳، ۱۶۱۸.

۱. ابن رشد در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو این تعبیر را استفاده کرده است که «عقل ما، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه، اما عقل الهی، همواره بالفعل است».

درنگریستن در اصل اشیا که این بالاترین و برترین مرتبه دانش نظری در تقسیمات ارسطویی از علم است. به عبارت دیگر، درنگریستن در اصل اشیا از یک سو بالاترین سعادت عملی انسان است و از سوی دیگر، برترین دانش نظری. می‌شود گفت برای ارسطو، متافیزیک والاترین فعالیت اخلاقی انسان است. انسان در متافیزیک تشبه به خدا را تمرین می‌کند و تشبه به خدا هم‌زمان برترین فعل اخلاقی هم هست. با این وصف، از دید ارسطو، متافیزیک و اخلاق نمی‌توانند از هم جدا باشند بلکه یگانه‌اند. متافیزیک، هم برترین فعالیت اخلاقی است، هم بنیاد اخلاق را می‌سازد. وصف سعادت انسان در دو کتاب اخلاق، عیناً در متافیزیک نیز تکرار شده است. از همین رو، تقسیمات عقل و دانش به نظری و عملی و جدا کردن اخلاق و متافیزیک از همدیگر، با عمیق‌ترین دیدگاه‌های ارسطو در باره سعادت و کارکرد نوس جور در نمی‌آید. ارسطو نمی‌تواند روی این جدایی تأکید کند و در واقع زیاد هم آن را پررنگ نمی‌کند؛ هرچند پس از او، این جدایی پررنگ شد و مسیر فلسفه را تغییر داد.

بند ۱۱۷۹ آ در اخلاق نیکوماخوس

به روشنی یگانگی و جدایی ناپذیری اخلاق و متافیزیک را در منظومه فلسفی ارسطو توضیح می‌دهد. آنجا ارسطو از بالاترین درجه سعادت انسانی سخن می‌گوید که همان بالاترین سعادت اخلاقی است. این سعادت با برترین فعالیت نظری ممکن برای انسان به دست می‌آید، یعنی با تشبه به فعالیت الهی:

خدایان بیش از همه، انسان خردمند را دوست دارند: کسانی که عقل خود را می‌پروراند و مشغول تعقلند. خدایان آن بخشی از انسان را که برتر و شبیه خودشان است بیشتر دوست می‌دارند و بنابراین به کسانی که خرد را گرامی بدارند و پیروند پاداش می‌دهند، چون مراقب چیزی هستند که برای خدایان عزیز است و نیز چون آن مردمان اصیل و درست عمل می‌کنند. پس انسان خردمند نزد خدا محبوب‌ترین است و لذا او از همه بیشتر احساس سعادت‌مندی دارد.

به این ترتیب، ارسطو متافیزیک را جایی میان انسان بودن و الوهیت مستقر می‌کند و بالاترین سطح اخلاق نیز همان‌جا صورت می‌بندد. متافیزیک همان تقلید گاه‌به‌گاه فعالیت محض خداست با استفاده از عنصر الوهی مشترک در نفس انسان. این تقلید و تشبه فقط به این واسطه ممکن می‌شود که آن عنصر الوهی در همه چیز حضور داشته باشد. در این صورت، مشاهده هر چیزی ممکن است مشاهده

اصل و بنیاد با شد. نگرستن در شمعدانی می تواند متافیزیک را راه بیندازد، اگر به دیده نوس در آن نگرسته شود، اگر نوس موجود در شمعدانی کشف شود.

این نگرستن و کشف وجه مشترک میان خویش و شمعدانی، میان خویش و دیگری، بالاترین سعادت برای انسان است. تئوریا بالاترین سطح سعادت است نه فقط به این سبب که انسان در عمل درنگریستن، دارد شبیه خدا می شود که این خود دلیل مهمی است. تئوریا همانا مشاهده امتداد من در دیگری و شباهت بنیادی من با دیگری است.

ارسطو این نکته را در /خلاق/ اویدموس درباره دوستی گفته است. بر اساس ضرب المثل قدیمی می گوید که «دوست، خود دیگر من است». دوست، شبیه ترین فرد به خویش است. با اینکه دوست از من جداست و دو بدن مختلف داریم، اما او بسیار به من شبیه است، گویی که «یک خود منفک از من» در برابر من ایستاده باشد. شناختن دوست برای من لذت بخش است چون با شناختن او، خودم را هم می شناسم (خلاق/اویدموس، ۷: ۱۲۴۵ آ.). در این فقرات، برای ارسطو، اصل لذت ناشی از شناخت خویش یا

خودآگاهی ست. برای همین هم می گوید لازم نیست با دوست فقط درباره مسائل پیچیده و نظری سخن بگویم تا از این شناخت مشترک لذت ببرم، بلکه همین زندگی روزمره در کنار دوست یا داشتن نازل ترین تجربه ها با یک دوست، مایه لذت است، چون در همین تجربه های عادی دارم دوست را می شناسم و هم زمان می توانم خودم را بشناسم. شناختن خویش در آینه دیگری به واسطه داشتن چیزهای شبیه و مشترک میان ماست. همین شناختن خویش، اساس اخلاق و مبنای لذت است. می شود گفت از نظر ارسطو، خودآگاهی یا شناختن خویش یا درنگریستن، بیشترین لذت و بالاترین سعادت را همراه دارد. کشف چیزی که من را من کرده، چه در آینه دوست باشد، چه با تأمل درونی، لذت بخش است. شباهت دوست به من، هم من را به خویش می نمایاند، هم نشانم می دهد که من در وجود او ادامه دارم. این تداوم و اتصال را می توان به هر چیزی که به نوعی آن وجه مشترک را به من بنمایاند، کشف کرد. دیدن شباهت بنیادی من و دیگری، به من نشان می دهد که من در چیزهای دیگر ادامه دارم. جالب است که ارسطو درست پس از

می‌کند: برترین سطح شناختن و سعادت، آن ست که به دنبال هیچ منفعت بیرونی نباشد، بلکه برای نفس شناختن و نفس سعادت باشد. خیر راستین، به خودی خود خیر است و نباید به خاطر خیری دیگر و بیرون از آن، خواسته شود. از اینجا ارسطو نتیجه می‌گیرد که شناختن به عنوان خیر اعلی و سعادت غایی با خودبستگی همراه است. این خودبستگی به معنای کاملش فقط برای خدا ممکن است. او فقط به خویش می‌نگرد و خویش را تأمل می‌کند و از نگرستن در وحدت و فعلیت محض خویش لذت می‌برد. خدا، خودآگاهی محض است، زیرا تنها فعالیت او تعقل عقل یا تعقل خویش است. برای انسان، این حال ممکن نیست.

ارسطو، واقع‌بینانه می‌گوید که نمی‌شود همواره در خویش نگرست. آدمی نمی‌تواند آن قدر تنها باشد که خدا تنها و بی‌نیاز است. آدمی باید در کنار دیگران باشد. نمی‌توان از هر کس و هر چیزی برکنار شد؛ باید در کنار و در اجتماع زندگی کرد. پس آن سعادت غایی را چگونه باید دنبال کرد اگر ناگزیریم از خود بیرون شویم و در کنار دیگران باشیم؟ پاسخ ارسطو باز هم با نگرستن به چشم

توضیح جریان خودآگاهی در دوستی و دیدن خویش در آینده دیگری، توضیح می‌دهد که بهترین و والاترین سطح خودآگاهی یا مشاهده خویش، وقتی است که انسان درباره خدا تأمل کند، زیرا او بالاترین خیر است و «همیشه چشیدن خیر بالاتر، لذت‌بخش‌تر است». این اشاره ارسطو به لذت الوهی و مشاهده اصل الوهی درست در کنار بحث از امتداد خویش در دیگری می‌آید. گویی ارسطو می‌خواهد تلویحاً بگوید که من امتداد خویش را نخست در آینده دوستی که به من بسیار شبیه است می‌بینم، سپس در هر چیزی که به نوعی با من اشتراکی دارد و نهایتاً در تأمل درباره خدا خود را می‌یابم که می‌توانم امتداد او یا شبیه به او باشم.

در همین فقره / خلاق / یود موس (۱۲۴۵ آ) و فقره پیشین آن (۱۲۴۴ ب)، ارسطو می‌گوید نهایتاً زندگی انسانی چیزی جز شناختن نیست و شناختن، غایت انسان است. به تعبیر دیگر، برترین خیر برای انسان، شناختن و دانستن بانوس است (همان مشاهده / تئوریا). زندگی سعادت‌مندانه بر اساس این معیار پیش می‌رود. ارسطو آن نکته‌ای را که در آغاز متافیزیک گفته بود، اینجا هم تکرار

برترین غایت و خیری است که انسان در اخلاق و در حیات انسانی می‌جوید. گویی آدمی نه فقط در خودنگری، بلکه در دوستی و نگریستن در اشیا نیز می‌تواند تشبیه به خدا را تمرین کند. الدرز (Elders, Ibid: 33- 34) توضیح می‌دهد که ارسطو در این فقرات اخلاق اویدموس، اخلاق اجتماعی و انسانی را به مرتبه الهی ارتقا می‌دهد و شباهتی میان اخلاق انسانی و وضعیت خدایگانی برقرار می‌کند؛ این گونه است که در آثار مختلف ارسطو، متافیزیک و اخلاق به هم پیوسته‌اند و نمی‌توان عمل را از نظر جدا دید.

نتیجه‌گیری

در صفحات بالا کوشیدیم برخی از آثار ارسطو را برای یافتن بنیاد و آغازگاه متافیزیک بازخوانم. متافیزیک برای ارسطو در لحظه تولد و به معنای راستینش، بیش از آن که دانشی باشد که باید پیگیری شود، یک وضعیت است. وضعیت متافیزیک برای انسان از مواجهه با دیگری آغاز می‌شود. خلاف تفسیرهای تفکیکی که متافیزیک را از هر امر انضمامی و مفرد جدا می‌کنند، متافیزیک ارسطویی بدون دیدن دیگری و درگیر شدن با غرابت او

نوس است: آدمی می‌تواند در دوست و در هر شیء دیگر، همان چیزی را مشاهده کند که در درون‌نگری می‌بیند. می‌شود در دوست، یعنی انسان دیگری که شبیه من است و او نیز اهل تأمل است، آن عنصر الهی عقلانی را بینم. دیدن نوس در هر دیگری‌ای، خواه دوست باشد یا شمع‌دانی، نوعی خودنگری است. کشف آن وجه مشترک عقلانی، بازیابی آن ودیعه الهی، چه با درون‌نگری باشد، چه با نگریستن در دیگری، همان طی کردن مسیر سعادت است. فرقی نمی‌کند آن را کجا بینم، مهم این است که بکوشم آن را مشاهده کنم. به نظر می‌رسد معنای جمله «دوست، خود دیگر من است» در واقع همین است: اگر بتوانم در تعامل با دوست همان عنصری را مشاهده کنم که با درون‌نگری می‌توانم، دوست، انگار خود من است. من خدا نمی‌شوم تا در غایت تنهایی و یگانگی، فقط خویش را بنگرم، اما می‌توانم در زندگی اجتماعی و در میانه طبیعت نیز شبیه به خدا باشم. در این صورت، نگریستن در اشیا و کشف وجه عقلانی مشترک میان خویش و دیگری، یک فعل اخلاقی خالص است، به این سبب که این مشاهده، نوعی خودآگاهی است و خودآگاهی

ممکن نیست. باید چیزی غیر از من در مقابل من باشد تا نخست بیگانگی او در من شگفتی و پرسشی بنیادی ایجاد کند. خودم به تنهایی و در خلوت خویش برای بار نخست نمی‌توانم با درون‌نگری به این غرابت و واهمه از ناشناسی برسم. باید چیزی باشد که از خویش ببرسم آن چیست و سپس در این دیگری، چیزی آشنا را مشاهده کنم که من را به تحسین برانگیزد. این هم بدون دیگری ممکن نیست. دیگری آغاز متافیزیک برای انسان است. عنصری که این مشاهده را ممکن می‌کند، وجود نوس در نفس انسان است. شاید گفته شود نوس در انسان همان‌طور که در خدا، می‌تواند خویش را ببیند و از مشاهده خویش لذت برد و نیازی به دیگری بیرونی نداشته باشد. به عبارت دیگر، برخی معتقدند که متافیزیک ارسطویی در تنهایی انسان و با چشم‌پوشی از هر غیری ممکن است؛ چنان‌چه برای خدا، متافیزیک همین است و همان‌گونه که سطرهای پیش گفته از / خلاق نیکوماخوس نشان می‌دهد. اما همه مطالب پیشین را آوردم تا توضیح دهم برای انسان، متافیزیک با خود تنها ممکن نیست آغاز شود. آن‌چه نوس از خویش در خویش

می‌بیند، زیبایی معقول است. زیبایی، هر چند تحسین‌انگیز و لذت‌بخش است، اما حیرت‌انگیز نیست. حیرت، نخست باید در مواجهه با امری غریب رخ بنماید. باید چیزی جز من، چیزی که نخست نمی‌دانم چیست، پیش رویم قد بلند کند و من را خیره و میخ‌کوب کند. این غرابت برای ارسطو در مواجهه با جهان و در مصاحبت با دیگری ممکن است. بعد از این، باید به چشم نوس بتوانم آن وجه آشنای دیگری را ببینم و زیبایی معقول او را کشف کنم. این همه در معنای اصلیش باید در مواجهه با دیگری‌ای بیرون از من رخ دهد. هر چند هم‌زمان من دارم خویش را با دیگری مقایسه می‌کنم و آن وجه آشنای درون خویش را در دیگری بازمی‌بینم.

به نظر می‌رسد این فرایند در مورد خدا دقیقاً صادق نیست. برای او امر غریب و بیگانه و واهمه شاید معنا نداشته باشد چون او فعالیت کامل است. چیزی بیرون و غیر از او نیست تا او را به حیرت آورد. خدا نوس مطلق و زیبایی محض است و همین که خویش را بنگرد، همه زیبایی و همه نوس را یک جا می‌بیند. پس او در غایت متافیزیک زندگی می‌کند و به یک معنا، او زندگی راستین را می‌زید. برای

انسان اما متافیزیک باید از یک جا آغاز شود و هرگز نیز به آن غایت الوهی نمی‌رسد. پس برای انسان، متافیزیک در میانهٔ غرابت دیگری و قداست حضور امر الوهی صورت می‌بندد. همچنان که حیات انسان در میانه و در حرکت استمرار دارد، متافیزیک انسانی هم جایی در میانهٔ خویش و دیگری تقرر می‌یابد.

از این منظر می‌شود دریافت که چرا ارسطو در تقریر تفصیلی متافیزیک به جزئیات و افراد توجه می‌کند. از نظر او، امر الوهی و معقول (یا زیبا) را باید در خود اشیا دید. امر معقول، چیزی بیرون از هر فرد نیست. جوهر هر موجود در خود اوست، نه بیرون از او، نه در جهانی فراتر. هر امر جزئی و متفرد به خودی خود حامل یک مرتبه از نوس و یک سطح از زیبایی است.

این زیبایی را نمی‌شود بیرون از موجودها جست. همین سنگ، همین شمعدانی، همین آدمی که پیش روی من است، در تفرد و تشخیص خاص خود، حامل یک امر معقول و الوهی است. نوس، امر مشترکی است که همین‌جا در درون من و درون هر موجودی به یک معنا (نه به یک اندازه) حضور دارد. برای کشف آن، نباید به خودم بنگرم و نه باید از جهان بیرون بروم. اگر برای افلاطون، فلسفه / متافیزیک مشق مرگ است، برای ارسطو، فلسفهٔ کشف عنصر حیات و زیبایی در دیگری است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

http://phm.znu.ac.ir/article_36305_de96da86895588a1e61de840aa2fbef0.pdf

مبلغ، سیده زهرا. (۱۳۹۹). «منطق و مشرق سر برآوردن حکمت عملی از بطن منطق اشراقی». حکمت معاصر. ۱۱ (۲). ۱۹۵-۲۱۵.

https://wisdom.ihcs.ac.ir/article_e_6210_341a7734e9b891963f0382544b6acf31.pdf

- Aristotle (1991). *The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Translation)*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Aristotle (1937). *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. with an English translation by A.L. Peck and E.S. Forster. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristotle (2017). *Protrepticus (Exhortation to Philosophy)*. ed. D. S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson. at <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>
- Bartlett, Robert C. and Susan D. Collins (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elders, Leo (1972). *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*. Van Gorcum's Filosofische Bibliotheek; v. 1. Assen: Van Gorcum.
- Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy*:

منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد. (۱۹۴۸). *تفسیر مابعدالطبیعه*. تصحیح موریس بویژ. بیروت: دارالمشرق.
- ارسطو. (۱۳۹۲). *ترغیب به فلسفه، درباره فلسفه و پاره‌هایی از آثار گم‌شده*. ترجمه مجتبی درایتی و حمیدرضا محبوبی آرانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۴). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- طاهررحیمی، یاسر و ملایری، موسی. (۱۳۹۹). «غایات وجودشناختی، ملاک طبقه‌بندی اقسام حکمت». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۹ (۱۸): ۳۴۷-۳۷۴.
- https://orj.sru.ac.ir/article_1499_a5414b7d3731a7cf2804c27fec5ab025.pdf
- عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۳۹۸). «بررسی نسبت نظر و عمل ابن سینا در مقایسه با ارسطو». تأملات فلسفی، ۹ (۲۲). ۲۹۵-۳۲۱.

- Nightingale, Andrea Wilson (2009). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge University Press.
- Stewart, J (1999). *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. Bristol: Thoemmes.
- Suárez, Francisco and John P. Doyle (2004). *A Commentary on Aristotle's Metaphysics, Or, "A Most Ample Index to The Metaphysics of Aristotle" (Index Locupeltissimus in Metaphysicam Aristotelis): Mediaeval Philosophical Texts in Translation*. No. 40. Milwaukee [Wis.]: Marquette University Press.
- Selected "problems" of "logic".translated. Richard Rojcewicz, and André Schuwer: *Studies in Continental Thought*. Bloomington: Indiana University Press.
- Liddle, Henry George and Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- McCumber, John (c1999). *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Lévinas, Immanuel (1971). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. ed. Martinus Nijhof. La Haye: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel (1987). "Philosophy and the Idea of Infinity". in *Immanuel Levinas: Collected Philosophical papers*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.

Critical Study of the Place of Intellect in Creating and Understanding Traditional Art from the Perspective of Traditionalists

Javad Amin Khandaqi ¹ Seyed Marzieh Hendesi ²

Submitted:

2021/6/6

Accepted:

2021/9/19

Keywords:

Intellect,
Traditional
Art,
Traditionalism
, Creating Art,
Understanding
Art.

Abstract: Traditionalism is one of the currents that stands in direct opposition to modernist beliefs. Throughout the history of thought, the view of traditionalists has become a coherent system of thought. One of the fields that has a special place in this idea is the theory of art and beauty. One of the concepts that are very important in understanding the traditionalist theory of the perception of art and beauty is the understanding of the place of "intellect" in creating and understanding traditional art by the artist and the audience. Explanation and examination of traditionalists' definition of intellect and its function in creating and understanding traditional art is essential for understanding the mechanism of transmitting tradition. In this study, using the method of document collection and qualitative analysis, after examining the main concepts such as tradition, traditional art, and intellect as a theoretical framework, the place of intellect in creating and understanding traditional art in traditionalists' view is examined and criticized. This study shows that the traditionalists' views are problematic on issues such as the insufficient definition of intellect, uncertainty of the function and perceived matter of intellect, unacceptable assumptions for all, getting into esoteric pluralism, explanation of exaggerated mystical personality for artist and audience, improper generalization, and bias in some cases. It also has the advantage of presenting a theory of art with other cultural contexts and paving the way for a different mystical interpretation of art.

DOI: 10.30470/phm.2021.531681.2005

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor of Dramatic Literature, Ferdows Higher Education Institute, Mashhad, Iran (**Corresponding author**). j.amin@ferdowsmashhad.ac.ir.
2. M.A. in Wisdom of Islamic Art, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. s.m.hendesi@gmail.com.

Introduction: In contrast to modernism, there are different currents of thought. Traditionalism is one of the currents that directly opposes modernist beliefs. The first generation of thinkers and the most important founders of this movement include René Guénon (1886-1951), Ananda Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), and Titus Burckhardt (1908-1984). This trend continued with Seyyed Hossein Nasr (1933-), Martin Lings (1909-2005), Marco Pallis (1895-1989), Whitall Perry (1920-2005), Huston Smith (1919-2016), Wolfgang Smith (1930-), and others. This view is present in various subjects and, in the contemporary period, is one of the most important currents of thought about East and West (not in its geographical sense).

One of the issues that has a special place in this idea is the theory of art and beauty. Traditionalists express their views on art and beauty in line

with their metaphysical philosophy. One of the essential concepts in understanding the traditionalist theory of the perception of art and beauty is understanding the position of "intellect" versus "reason." This concept is vital in the creation and understanding of traditional art by the artist and the audience. In this research, after examining the main concepts such as tradition, traditional art, and intuitive reason as a theoretical framework, I look at the place of intellect in creating and understanding traditional art in traditionalists' view.

Methodology: In this inquiry, I use the library method for data collection and the qualitative method for analysis. Based on this, I will first describe the principal concepts. Then I try to explain the place of intellect in the creation and understanding of traditional art in a process based on traditionalists' philosophical bases. Finally, I

critique their view based on spots within traditionalist thought or external matters.

Findings:

Traditionalists insist that "tradition" in their literal sense is not synonymous with "custom" or "use" (Guénon, 2004: 211). Tradition is not historical; therefore, it is repeatable (Nasr, 1388: 46). A complete tradition requires four things:

1. The source of revelation.
2. The flow of influence or grace from which the source originates.
3. The path of realization leads the human agent to successive positions if followed with complete faith.
4. The formal embodiment of tradition in the teachings, arts, sciences, and other elements all play a role in determining the character of a normal civilization (Pallis, 2008: xxvii-xxviii).

According to traditionalists, the main features of traditional art are:

1. Traditional art is a mixture of benefit and beauty (Coomaraswamy, 1386: 49).
2. The philosophy of traditional art deals with the meaning of forms (Nasr, 1385: 340).
3. Traditional art is anti-naturalist (Coomaraswamy, 1384: 16-17).
4. The origin of traditional art is transcendent and sacred matters (Burckhardt, 1388: 48).
5. In creating traditional art, the artist pays attention to materials and their cosmological aspect (Schuon, 1372: 116).
6. Traditional art is the place of symbolism (Burkhart, 1369: 199).
7. The action of a traditional artist is the product of intuition (Nasr, 1383: 170) and creates a kind of rational intuition for the audience (Nasr, 1380: 448).

Also, in traditionalists' view, intellect is personal powers, unconditional, objective, and receptive to intuition are of the above level (Oldmeadow,

1389: 205). This power both receives and transmits. The process of the activity of the intellect is a truth beyond mere emotion. It is a force wider than reason and thought and is related to the intuition of eternal truths (Burkhart, 1386: 90).

Discussion and Conclusion:

The metaphysical bases of the traditionalists show that intellect has a great place in the creation and understanding of traditional art. Intellectual intuition, in this thought, is the intuition of general and all-encompassing truths directly from mental concepts. Intellect is involved in various fields of creating and understanding traditional art. The essential function of intellect in creating and understanding traditional art is focusing on the cognitive aspects of art. Cognition is necessary before creation, in the process of creation, before understanding, and in the process of understanding. Analysis of the traditionalist

view shows that this view is flawed in the following issues: insufficient definition of intellect, the uncertainty of the function and belonging of intellect, unacceptable assumptions, esoteric pluralism, explanation of exaggerated mystical personality for the artist and the audience, generalization of False, and discriminatory in some cases. But the traditionalist view of art and the use of intellect also has advantages that make it essential.

The traditionalists' view is an integrated system of thought, and there are traces of intellect in all its fields. This makes their art theory vital because it makes sense concerning other religious-cultural contexts. Also, traditionalists' view in this field is remarkable if there is a tendency to a mystical interpretation of art. Considering the place for intellect, it offers a different mystical understanding of traditional art. Attention to this type of interpretation has

become especially important in recent years.

References:

- Burckhardt, Titus. (1369 SH). *Sacred Art in East & West: Its Principles and Methods*. Trans. Jalal Sattari. Tehran: Soroush.
- Burckhardt, Titus. (1386 SH). *Fundamentals of Islamic Art*. Tran. Amir Nasri. Tehran: Haqiqat.
- Burckhardt, Titus. (1388 SH). *Traditional Cosmology and Modern Science*. Trans. Hossein Azarkar. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Coomaraswamy, Ananda. (1384 SH). *The Transformation of Nature in Art*. Trans. Tabatabai. Tehran: Matn.
- Coomaraswamy, Ananda. (1386 SH). *Christian and Oriental Philosophy of Art*. Trans. Amir Hossein Zekrgoo. Tehran: Matn.
- Guénon, René. (2004). *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. Trans. Lord Northbourne. Hillsdale: Sophia Perennis.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1380 SH). *Knowledge and the Sacred*. Trans. Insha'Allah Rahmati. Tehran: Suhrawardi.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1383 SH). *Islam and the Plight of Modern Man*. Trans. Insha'Allah Rahmati. Tehran: Suhrawardi.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1385 SH). *In Search of the Sacred: a Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Trans. Seyyed Mostafa Shahr Aini. Tehran: Ney.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1388 SH). *The Garden of Truth*. Trans. Insha'Allah Rahmati. Tehran: Sofia.
- Oldmeadow, Harry. (1389 SH). *Traditionalism Religion in the Light of the Perennial Philosophy*. Trans. Reza Korang Beheshti. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Pallis, Marco. (2008). *The Way and the Mountain: Tibet, Buddhism, and Tradition*. Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, Frithjof. (1372 SH). *Universal art'l de criteres et Principes*. Trans. Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Daftar-e Motaleat-e Dini.

مطالعه انتقادی جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی از منظر سنت گرایان

جواد امین خندقی^۱ سیده مرضیه هندسی^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۶/۲۱

واژگان کلیدی:

عقل شهودی،
هنر سنتی،
سنت گرایی،
خلق هنر، فهم
هنر.

چکیده: سنت گرایی یکی از جریان‌هایی است که به طور مستقیم در برابر باورهای تجدد گرایانه قرار می‌گیرد. دیدگاه سنت گرایان در طول تاریخ اندیشه، تبدیل به یک نظام فکری منسجم شده است. یکی از زمینه‌هایی که در این اندیشه جایگاه ویژه‌ای دارد، نظریه در باب هنر و زیبایی است. یکی از مفاهیمی که در فهم نظریه سنت گرایان در باب ادراک هنر و زیبایی اهمیت بسیاری دارد، درک جایگاه «عقل شهودی» در خلق و فهم هنر سنتی از سوی هنرمند و مخاطب است. تبیین و بررسی تعریف سنت گرایان از عقل شهودی و چگونگی کارکرد آن در خلق و فهم هنر سنتی، امری مهم برای فهم چگونگی فرایند انتقال سنت است. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش گردآوری اسنادی و تحلیل کیفی، پس از بررسی مفاهیم اصلی همچون سنت، هنر سنتی و عقل شهودی به عنوان چارچوب نظری، جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی در دیدگاه سنت گرایان بررسی و نقد می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه سنت گرایان در مسائلی همچون کافی نبودن تعریف عقل شهودی، مشخص نبودن کارکرد و متعلق شهود عقلی، مفروضات غیر قابل پذیرش برای همگان، دچار شدن به کثرت گرایی باطنی، تبیین شخصیت عرفانی اغراق آمیز برای هنرمند و مخاطب، تعمیم‌دهی نادرست و تعصب در برخی موارد دچار مشکل است. همچنین در زمینه ارائه نظریه هنر در ارتباط با دیگر زمینه‌های فرهنگی و زمینه‌سازی برای تفسیر متفاوت عرفانی از هنر مزیت دارد.

DOI: 10.30470/phm.2021.531681.2005

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه ادبیات نمایشی، موسسه آموزش عالی فردوس، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)،

j.amin@ferdowsmashhad.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد حکمت هنر اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، s.m.hendesi@gmail.com

مقدمه

در مقابل جریان مدرنیسم، جریان‌های فکری متفاوتی شکل گرفت؛ سنت‌گرایی^۱ یکی از جریان‌هایی است که اندیشه ایشان به طور مستقیم در برابر باورهای تجددگرایانه قرار می‌گیرد. نسل اول اندیشمندان و مهم‌ترین پایه‌گذاران این جریان شامل افرادی همچون رنه گنون^۲، آناندا کوماراسوامی^۳، فریتیوف شوان^۴ و تیتوس بورکهارت^۵ می‌شود. این جریان با اندیشمندانی همچون سید حسین نصر^۶، مارتین لینگز^۷، مارکو پالیس^۸، ویتال پری^۹، هیوستن اسمیت^{۱۰}، ولفگانگ اسمیت^{۱۱} و دیگران ادامه یافت. دیدگاه سنت‌گرایان در طول تاریخ اندیشه، تبدیل به یک نظام فکری منسجم شده است. این دیدگاه در زمینه‌های مختلفی جاری است و در دوره معاصر یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری در باره شرق و غرب (نه به معنای جغرافیایی آن) بدل شده است.

یکی از زمینه‌هایی که در این اندیشه جایگاه ویژه‌ای دارد، نظریه در باب هنر و زیبایی است. سنت‌گرایان دیدگاه خود در این باب را ذیل نظام فکری متافیزیکی بیان می‌کنند. یکی از مفاهیمی که در فهم نظریه سنت‌گرایان در باب ادراک هنر و زیبایی اهمیت به‌سزایی دارد، درک جایگاه «عقل شهودی» یا «عقل کلی»^{۱۲} در مقابل «عقل جزئی»^{۱۳} یا «عقل ریاضی» است که در خلق و فهم هنر سنتی^{۱۴} از سوی هنرمند و مخاطب دارای اهمیت است. تبیین و بررسی تعریف سنت‌گرایان از عقل شهودی و چگونگی کارکرد آن در خلق اثر هنری سنتی توسط هنرمند یا در فهم آن توسط مخاطب یا مفسر، امری مهم برای فهم چگونگی فرایند انتقال سنت^{۱۵} به مخاطب در معنای خاص آن است. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش گردآوری اسنادی و تحلیل کیفی، پس از بررسی مفاهیم اصلی همچون سنت، هنر سنتی و عقل شهودی به‌عنوان

8. Marco Pallis, (1895-1989).
9. Whittall Perry, (1920-2005).
10. Huston Smith, (1919-2016).
11. Wolfgang Smith, (1930-).
12. Intellect.
13. Reason.
14. Traditional art.
15. Tradition.

1. Traditionalism.
2. René Guénon, (1886-1951).
3. Ananda Coomaraswamy, (1877-1947).
4. Frithjof Schuon, (1907-1998).
5. Titus Burckhardt, (1908-1984).
6. (-1312).
7. Martin lings, (1909-2005).

چارچوب نظری، جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی در دیدگاه سنت گرایان بررسی و نقد می شود.

اگر پیشینه خاص و مستقیم با اشتراک در مسأله اصلی پژوهش مد نظر باشد، این پژوهش پیشینه ندارد، اما می توان به چند گروه از پژوهش ها به عنوان پیشینه عام اشاره کرد.

در میان پژوهش های صورت گرفته، تنها یک مقاله یافت شد که بحث عقل شهودی را در زمینه هنر مطرح می کند. امین خندقی و موسوی گیلانی (۱۳۹۴) در مقاله ای ضمن بررسی و نقد دیدگاه سنت گرایان در باب هنر سنتی، هنر مقدس و هنر دینی، نتیجه می گیرند که در زمینه تعریف هنر سنتی و مقدس با عقل شهودی، انتقاداتی وجود دارد؛ این مقاله به فرایند خلق یا فهم هنر نمی پردازد.

در گروه دیگری از پژوهش ها، می توان به نمونه هایی اشاره کرد که ضمن بررسی موضوعی مرتبط با دیدگاه سنت گرایان، به عقل شهودی هم اشاره دارند. رحمتی، عباسی داکانی و شاکری راد (۱۳۹۹) در مقاله ای به بررسی جایگاه عقل شهودی در شناخت ذات خدا مبتنی بر دیدگاه نصر و شوان می پردازند و نتیجه

می گیرند که تنها راه شناخت ذات خدا، عقل شهودی است. همچنین احمدی (۱۳۸۹) در مقاله ای، علم مقدس در دیدگاه نصر را تحلیل کرده و نتیجه می گیرد که در دیدگاه نصر، شهود عقلی پیونددهنده شناخت حقیقی و یقین علمی است؛ البته او این دیدگاه را با انتقاداتی همراه می داند.

گروه دیگر از پژوهش ها مواردی است که عقل شهودی یا شهود عقلی را در بستر عرفانی دنبال می کنند. گرجیان و هاشمی (۱۳۹۱) در مقاله ای سهم عقل در شهودات عرفانی از منظر ابن عربی را بررسی کرده و نتیجه می گیرند که عقل در شهودات عرفانی کارکرد دارد. البته فقط عقل شهودی یا کلی این جایگاه را دارد. همچنین فاضلی (۱۳۹۶) در مقاله ای چهار مدل تبیینی در توجیه زبان عرفان را بررسی کرده و نتیجه می گیرد عقل شهودی به عنوان یکی از چهار مدل، حضور عقل در مقام قلب و نوعی شهود قلبی است.

گروه بعدی شامل مواردی است که عقل شهودی یا شهود عقلی را در بستر فلسفه اسلامی مطرح می کنند. جعفریان و موسوی کریمی (۱۳۹۲)، موسوی کریمی، صیاد منصور، و جعفریان (۱۳۹۲) و موسوی کریمی، عبدالآبادی و جعفریان

را بنیاد آگاهی دانسته و بدون آن حصول آگاهی را منتفی می‌داند. نوآوری این پژوهش نسبت به موارد یادشده در این امر است که مسأله به کلی متفاوت است و هیچ کدام از موارد پیشین به عقل شهودی در زمینه فرایند خلق و فهم هنر سنتی نمی‌پردازند.

۱. معنای سنت

برای فهم بهتر هنر سنتی و جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی از منظر سنت‌گرایان، ابتدا باید معنای «سنت» روشن شود. سنت‌گرایان بر این امر تأکید دارند که «سنت» در معنای مصطلح ایشان، امری مترادف با «عرف»^۱ یا «عادت»^۲ نیست (Guénon, 2004: 211). همچنین نمی‌توان سنت را امری تاریخی و زمانی صرف دانست، زیرا هر چیزی که در زمان و در نتیجه در تاریخ قرار بگیرد، وارد یک سیر بی‌بازگشت و تکرار ناپذیر می‌شود. سنت، امری تاریخی نیست و از این رو، تکرارپذیر است (نصر، ۱۳۸۸: ۴۶). سنت در این اصطلاح شامل معانی مختلفی می‌شود:

۱. حکمت بی‌زمان، بی‌صورت و

در سه مقاله جداگانه و مرتبط با هم به معنای شهود عقلی در طرح اخلاقی ابن سینا پرداخته و آن را با دیگر دیدگاه‌ها مقایسه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که شهود عقلی در دیدگاه ابن سینا، ادراک حد وسط بدون شوق و حرکت است که امکان مشاهده معقول با کمک عقل فعال را فراهم می‌آورد؛ همچنین کمالی‌زاده (۱۳۹۰) در مقاله‌ای شهود را از منظر سهروردی در مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در دیدگاه او، حقیقت ادراک در مراتب مختلف شهودی است. احمدی سعدی (۱۳۸۰) نیز در مقاله‌ای شهود عقلانی در دیدگاه ملاصدرا را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد با مفاهیم و شیوه‌های عرفانی گره خورده است. به عنوان گروه آخر، می‌توان به مواردی اشاره کرد که شهود عقلانی را در بستر فلسفه غرب مطرح می‌کنند. معماری و طالب‌زاده (۱۳۹۵) در مقاله‌ای معنای شهود عقلانی را در فلسفه کانت و فیخته بررسی کرده و نتیجه می‌گیرند که هرچند کانت مخالف آن است و فیخته خود را دریافت‌کننده روح فلسفه کانت می‌داند، در عین حال، فیخته شهود عقلانی

2. Use.

1. Custom.

تغییرناپذیر که در آغاز زمان آشکار شده است؛

۲. تجسم صوری این حکمت که در طول زمان منتقل شده است؛

۳. سنت، جریان پویای انتقال است؛

۴. مجراها یا بسترهای انتقال، سنت نام دارد (الدمدو، ۱۳۸۹: ۱۵۳).

نصر در این باره، سنت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که تمام این معانی را شامل می‌شود. از منظر او، سنت مجموعه حقایق و اصولی است که منشأ الهی دارد و بر انسان وحی شده است. این حقایق و اصول که از طریق شخصیت‌های گوناگونی همچون پیامبران، انبیاء، اوتارها^۱ و لوگوس^۲ نمود یافته‌اند، از طریق مراکز انتقال‌دهنده منتقل شده و همراه با تمامی نتایج و تأثیرات این اصول در حوزه‌های گوناگونی همچون حقوق، ساختار اجتماعی، هنر، نمادپردازی^۳، علوم و نیز معرفت عالی^۴ توأم با ابزارهای کسب آن، سنت به‌شمار می‌روند (نصر، ۱۳۸۰ الف: ۵۸). لازمه تحقق یک سنت کامل، وجود چهار چیز است:

۱. منبع وحی؛

۲. جریان تأثیر یا فیض که از آن منبع سرچشمه می‌گیرد و بی‌وقفه از طریق مجراها و بسترهای متنوع منتقل می‌شود؛

۳. راه تحقق که اگر با ایمان کامل دنبال شود، فاعل انسانی را به مقام‌های پی‌درپی می‌رساند؛

۴. تجسم صوری سنت در تعالیم، هنرها، علوم و دیگر عناصر که همه با هم در تعیین خصوصیت یک تمدن بهنجار دخیلند (Pallis, 2008: xxvii-xxviii).

۲. هنر سنتی

تمایز میان هنرها^۵ و پیشه‌ها^۶ و همچنین هنرمند^۷ و پیشه‌ور^۸ پدیده‌ای معاصر است. سنت‌گرایان این تفکیک را ناشی از جایگزینی بینش غیر سنتی می‌دانند (Guénon, 2004: 55). در تمدن‌های سنتی، هر امر مصنوع شامل هنر و پیشه، دو امر زیبایی و کارکرد را باهم دارد. یعنی فاصله‌ای میان هنر و پیشه وجود ندارد. هر امر مصنوع، علاوه بر برطرف کردن نیازها

5. Art.
6. Craft.
7. Artist.
8. Artisan.

1. Avatar.
2. Logos.
3. Symbolism.
4. Supreme knowledge.

۳. هنر سنتی ضد طبیعت‌گرایی^۱ است (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۷ و ۷۸).

۴. جستارمایه هنر سنتی از امور متعالی و قدسی نشأت گرفته است (بورکهارت، ۱۳۸۸: ۴۸؛ نصر، ۱۳۸۰: ۴۳۹-۴۴۱).

۵. در خلق هنر سنتی، اهمیت مواد و جنبه کیهان‌شناختی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد (شوان، ۱۳۷۲: ۱۱۶؛ کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

۶. هنر سنتی کاربردی است، یعنی آمیزه‌ای از کارایی، زیبایی و تجلی جمال الهی است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۹؛ کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

۷. هنرمند سنتی در انضمام، انتزاع و صورت از هنرمند ازلی و ابدی الگو گرفته و بر اساس آن دست به هنرآفرینی می‌زند (شوان، ۱۳۸۸: ۹۰).

۸. هنر سنتی، جایگاه نمادپردازی است. رمزپردازی در هنر سنتی، یادآور آن عهد ازلی و راهنمای انسان در بازگشت به سوی مرتبه اعلای خود پیش از هبوط و به جایگاه ملکوتی‌اش در وجود است (بورکهارت، ۱۳۶۹: ۱۹۹). مانند اینکه نور در معماری سنتی، نماد و رمزی عمیق از

و ضرورت‌های زندگی، در زمینه نیازهای درونی هنرمند و مخاطب نیز نقش دارد (نصر، ۱۳۸۰: ج ۴۹). برای نمونه، یک ظرف در تمدن سنتی را در نظر بگیرید. این شیء جنبه کارکردی (نوشیدن) و جنبه تزئینی (زیبایی) را همزمان دارد. جدایی هنرهای کاربردی و زیبا، محصول دوره مدرن است و این تفکیک در دوره سنتی معنا ندارد. سرچشمه فرم و ساختار این هنر، عالم مابعدالطبیعی و معنوی است که به هنرمند تعالی می‌بخشد. این امر ریشه تفاوت بزرگ میان هنر سنتی و هنر مدرن است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۵). طبق آن چه سنت‌گرایان در باب هنر سنتی بیان کرده‌اند، ویژگی‌های اصلی هنر سنتی در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. هنر سنتی آمیزه‌ای از فایده و زیبایی است و این دو جدایی‌ناپذیرند (کوماراسوامی، ۱۳۸۶: ۴۹؛ نصر، ۱۳۸۰: ۴۲۶).

۲. فلسفه هنر سنتی، با معنای صورت‌ها، چنان‌که در فلسفه سنتی معنا می‌یابد، سر و کار دارد و فهم هنر سنتی در گرو فهم صورت است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۴۰؛ کوماراسوامی، ۱۳۸۶: ۲۶).

معنای وحدت الهی است (ن.ک: بورکهارت، ۱۳۸۶: ۴۸ و ۱۱۴). مطابق قانون تناظر^۱ که شالوده هر گونه نمادپردازی است، هر شیء برآمده از یک مبدأ مابعدالطبیعی به نحو خاصی و در حد مرتبه وجودی خودش ترجمه یا حکایتی از آن مبدأ است؛ چنان که از یک مرتبه تا مرتبه دیگر، همه اشیاء به هم وابسته و با یکدیگر متناظرند (گنون، ۱۳۷۴: ۴۶).

۹. عمل هنرمند سنتی در خلق هنر سنتی، مولود و محصول کشف و شهود است (نصر، ۱۳۸۳: ۱۷۰) و همچنین برای مخاطب نیز نوعی شهود عقلانی پدید می‌آورد (نصر، ۱۳۸۰: ۴۴۸؛ الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

در دیدگاه سنت‌گرایان، علاوه بر مفهوم «هنر سنتی» با مفاهیم «هنر مقدس»^۲ و «هنر دینی»^۳ نیز روبرو هستیم. هنر مقدس، قلب هنر سنتی است که با مناسک و اعمال روحانی مربوط به دین و پیام الهی حاکم بر سنت مورد بحث سر و کار دارد. این هنر، اصول روحانی را مستقیم‌تر منعکس می‌کند. نه تنها موضوع هنر مقدس دینی است، بلکه صورت، نحوه اجرا و

زبان آیینی آن نیز منشأ قدسی دارد (شوان، ۱۳۸۸: ۸۵؛ نصر، ۱۳۸۰: ج ۵۰)، زیرا صرف موضوع نمی‌تواند هنری را مقدس گرداند، بلکه باید صورت آن نیز مقدس باشد (بورکهارت، ۱۳۹۰: ۱۵). اما هنر دینی نیز به دلیل موضوع یا وظیفه‌ای که مورد اهتمام قرار می‌دهد و نه به دلیل سبک، روش، اجرا، نمادپردازی و خاستگاه غیرفردی‌اش، هنر دینی تلقی می‌شود (نصر، ۱۳۸۰: ۴۲۴). هنر مقدس، بخشی از هنر سنتی است اما هنر دینی مربوط به هنر مدرنی است که تنها موضوع دینی دارد (ن.ک: نصر، ۱۳۸۰: ج ۵۲-۵۳).

تفاوت اصلی هنر سنتی و مقدس با هنر مدرن در این است که هنر سنتی در مواد، شیوه اجرا و زمان خلق، معطوف به سنت است و همه چیز برگرفته از سنت صورت می‌پذیرد؛ اما هنر مدرن در امور یادشده، مربوط به دوره مدرن (رنسانس به بعد در هنر غرب) است. بر این اساس، ارزش‌گذاری سنت‌گرایان صورت می‌گیرد و هنر مدرن را در جایگاه نازل قرار می‌دهند. اگر این هنر مدرن موضوع دینی داشته باشد، «هنر دینی» نامیده

می‌شود.

۳. عقل شهودی

برای واژه «intellect» در متون مختلف، علاوه بر «عقل شهودی» برگردان‌های دیگری همچون عقل محض، عقل ماوراءالطبیعی، عقل مافوق، عقل قدسی، عقل کل، ذات عقل، عقل نخستین، بصیرت عقلی، علم قدسی، علم حضوری، علم آسمانی، علم مبتنی بر سنن معنوی، علم الهی، علم سنتی، علم بی‌واسطه و علم شهودی نیز بیان شده است. در این نوشتار ما از واژه «عقل شهودی» استفاده می‌کنیم.

مفهوم عقل شهودی و همچنین شهود عقلی در دیدگاه اندیشمندان مختلفی از سنت عرفان، فلسفه اسلامی و فلسفه غرب مطرح شده است. از یک سو، می‌توان در شرح این مفهوم از این منابع بهره گرفت، اما این امر می‌تواند سبب ایجاد مشکل در تبیین دیدگاه سنت‌گرایان باشد؛ زیرا در هر یک از این زمینه‌ها، مبانی نظری متفاوتی استفاده شده است که می‌تواند نتایج را متفاوت سازد. از این رو، در تبیین مفهوم عقل شهودی، تمرکز بر آرای سنت‌گرایان یا مفسران ایشان است. عقل شهودی، قوه‌ای شخصی،

نامشروط، عینی و پذیرای شهود از مرتبه فوق پدیداری (نوعی توانایی ذهنی و قوه ادراک و مشاهده امر متعال) در قالبی غیر قابل آفریدنی است (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۰۵). این قوه، هم دریافت می‌کند و هم انتقال می‌دهد. فرایند فعالیت این عقل یعنی شهود عقلی، حقیقتی است که بدون شک فراتر از صرف قوه احساس است. یعنی نیرویی که وسیع‌تر از استدلال و فکر، مربوط به شهود حقایق ابدی است (بورکهارت، ۱۳۸۶: ۹۰). در واقع، شهود در این جا به معنای هر حکم، راه‌حل یا نتیجه‌ای است که به‌طور ناگهانی در آگاهی حاضر شود (خوارزمی و میان‌داری، ۱۳۹۹: ۷۱). یعنی مقدمات استدلال منطقی در عقل جزئی را ندارد. از یک منظر، می‌توان گفت که شناخت شهودی بر دو نوع است:

۱. توانایی ادراک سریع و مستقیم یک پدیده به‌عنوان وجهی از وجوه تفکر عقلانی؛

۲. کشف حقیقتی یافتنی که در عالم حضور دارد و سالک با سلوک آن را در می‌یابد (خادمی و گل‌آقایی، ۱۳۸۹: ۴۲). در دیدگاه سنت‌گرایان، عقل شهودی، قوه‌ای است که حتی مطلق بودن خود مطلق و نسبی بودن تعینات را به قدر

دسترسی بشری معلوم کرده است. این عقل در عالم کبیر و صغیر به طور عارضی، مخلوق است. عقل شهودی مخلوق بازتاب نور در مرکز وجود است. به نفس جوهر خود، هر آن چه دانستنی باشد، می داند و در همه عالم جریان دارد و به طور طولی تا به غیر متناهی گشوده می شود (شوان، ۱۳۸۷: ۴۴۴). عملی که توسط عقل شهودی انجام می شود، کشف^۱، وحی^۲، الهام^۳ و معرفت^۴ است (شوان، ۱۳۸۷: ۴۴۴). این تعبیر نشان می دهد که در دیدگاه سنت گرایان با معنای دوم از دو حالت بالا روبرو هستیم. هر یک از شهودات عقلی، مرتبه ای از مراتب عمل عقل شهودی است. در این میان، کشف، شهود و وحی عاری از هرگونه اوامر مادی به شمار می روند، اما گاهی الهام و معرفت قلبی با اوامر مادی مخلوط می شوند. در این تعابیر، کشف همان وحی است، با این تفاوت که کشف محض، نوعی وحی ذهنی و متدانی است، اما وحی، نوعی کشف عینی و متعالی است. وحی نوعی تجلی عینی و رمزی نوری در ژرفای وجود انسان است؛ تذکاری برای انسان تا به یاد

آورد چه هست و چه باید باشد. الهام، همچون وحی، نوعی املائی الهی است؛ البته با این تفاوت که در وحی، روح القدس یک شریعت و پیام با پیروی واجب را با قدرت تمام القا می کند. در حالی که پیغام الهام شده، به هر درجه از اعتبار، واجد اهمیت اعتقادی نیست و صرفاً نقشی روشن گرانه در چارچوب آن پیام اصلی دارد. الهام روح القدس بدین معنی نیست که الهام جانشین عقل شده و یا از همه محدودیت های طبیعی رها شده است، چرا که در این صورت وحی است و نه الهام. البته اشراق روحی و معنوی، فقط در پرتو معرفت راستین به ماوراءالطبیعه حاصل می شود. این مفهوم با اشراق و شهودی که برخی فلاسفه معاصر از آن سخن می گویند، مطلقاً ارتباطی ندارد. اشراق و شهود فلاسفه معاصر، جنبه محسوس دارد، مادون امور استدلالی است اما اشراق واقعی، عقل محض و مافوق امور استدلالی است (گنون، ۱۳۷۲: ۵۸). از این رو نمی توان بر اساس دیدگاه ایشان مبانی فلسفی سنت گرایان را تبیین کرد و باید این دیدگاه در بستر فکری خودش تبیین شود.

به عنوان جمع بندی، می توان گفت که عقل شهودی بی واسطه مفاهیم ذهنی، به شهود حقایق کلی و فراگیر می رسد. همان طوری که شهودهای حسی، حاصل مواجهه مستقیم و بی واسطه با محسوسات است، شهود عقلی حاصل مواجهه مستقیم با حقایق فراگیر و کلی است. از این جهت شهودهای عرفانی، فراعقلی به شمار می روند (ن.ک: رحمتی، عباسی داکانی و شاکری راد، ۱۳۹۹).

۴. تفاوت عقل شهودی و عقل جزئی

عقل جزئی نوع دیگر عقل و در مقابل عقل شهودی است که در تعبیر مختلف به آن عقل جزئی، عقل استدلالی، عقل منطقی، عقل مادون، عقل جزء، علم حصولی، علم جدید، علم کمی و علم با واسطه گفته شده است. این عقل در بستر فلسفه های مختلفی مطرح شده است، اما خود سنت گرایان در این باره مطالب کافی دارند.

عقل جزئی، قوه دانش با واسطه در غیاب بینش بی واسطه است. عقل جزئی ماهیتاً و در کارکرد صوری است. این عقل همانند عقل شهودی، نور مجرد سیال نیست و استحکام و اعتبار خود را از عقل شهودی گرفته است. این عقل متضمن

معرفت حضوری نیست، زیرا تنها از طریق استنتاج به ذوات می توان به معرفت حضوری رسید. همچنین عقل جزئی، مدرک کلیات منطقی است، اما عقل شهودی، مدرک مبادی و اصول مابعدالطبیعی و شهودی است. می توان گفت که عقل جزئی ابزار عقل شهودی است. البته به شرط آنکه از استبصار عقل شهودی الهام گرفته باشد یا از اندیشه های صحیح و واقعیت های دقیق بهره برد (شوان، ۱۳۸۷: ۴۴۴). یعنی در مراتب طولی می توان عقل شهودی را پایه شناخت عقل جزئی دانست.

عقل شهودی بر قواعد بنیادی اعتبار می بخشد. شایسته است عقل جزئی از خود عبور کند و به شهود عقلی حق، یعنی علم بی واسطه به حق برسد. در عقل شهودی، نزدیک ترین وسیله، شهود عقلی است. اما در عقل جزئی، نزدیک ترین وسیله شهود عقلی نیست، بلکه وسیله ای است که ما را به عقل شهودی می رساند و این عقل شهودی، به نوبه خود نزدیک ترین وسیله وصول به هدف است. از این حیث، عقل جزئی ارزش فراوان دارد. این که سنت گرایان عقل شهودی را برتر می دانند، بدین معنا نیست که منکر قدر عقل

جزئی‌اند. اشکال و اعتراض سنت‌گرایان به انسان متجدد و فلسفه جدید است که چرا عقل جزئی را فراتر از جایگاهی که درخور آن است، نشانده و در حق او غلو کرده‌اند. در نظر نداشتن تمایز بین عقل شهودی با عقل جزئی، سبب پرستش روحیات فردی و ضدیت با سنن معنوی می‌شود که ریشه هر نوع انحراف است (گنون، ۱۳۷۲: ۸۰).

عقل جزئی برای شروع کار و فعالیت، نیازمند مواد خام، کافی و مناسبی به شکل اطلاعات و داده‌ها است، اما درباره «هیچ» نمی‌توان استدلال منطقی کرد و پس در نتیجه، نمی‌توان در مورد امور جزئی استدلال آورد. اما عقل شهودی، مواد خام را از طریق بصیرت و یا شهود عقلی به دست می‌گیرد. عقل شهودی نسبت به عقل جزئی، هم مبتدا و هم منتهاست. از سویی تا عقل شهودی نباشد، مواد خاص کافی در دسترس نیست تا عقل جزئی بر روی آن‌ها کار کند و معلومات جدید به دست آورد. از طرفی معلومات جدید عقل جزئی باید تبدیل به مشهودات شود و گرنه به کار نمی‌آید (ملکیان، ۱۳۷۸: ۳۹۷؛ الد مدو، ۱۳۸۹: ۲۰۷-۴۰۱).

۵. جایگاه عقل شهودی در خلق و

فهم هنر هستی

مطابق مبانی نظری سنت‌گرایان و تصریح در برخی موارد، این امر مسلم است که عقل شهودی در فرایند خلق و فهم هنر سنتی نقش دارد؛ اما از آنجایی که به‌طور مفصل این فرایند در دیدگاه سنت‌گرایان مطرح نمی‌شود، نیاز است که بر اساس مبانی متافیزیکی موجود، این امر تبیین شود. درباره این موضوع، در دیدگاه دیگر اندیشمندان مطالبی آمده است یا مفسران آن‌ها مطالبی در این باره بیان کرده‌اند، اما الزاماً با چارچوب نظری اندیشه سنت‌گرایان هم‌خوانی ندارد. از این‌رو در بخش‌های آتی، جایگاه و نقش عقل شهودی در زمینه خلق و فهم هنر سنتی بر اساس شواهد و توضیحاتی بیان می‌شود که در مباحث دیگر آمده و با فرایند خلق یا فهم هنری هم‌خوان است.

توجه به این امر که نقش و کارکرد عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی به صورت مفصل در دیدگاه سنت‌گرایان نیامده است و با توجه به مطالبی که ذکر شد، می‌دانیم عقل شهودی نقش مهمی در این امر ایفا می‌کند؛ به این ترتیب ضرورت این پژوهش آشکار می‌شود و به ما در فهم بهتر دیدگاه سنت‌گرایان در باب نظریه هنر یاری می‌رساند. با ذکر این مقدمه کوتاه،

در ادامه نقش و جایگاه عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی تبیین می‌شود.

۵-۱. خلق هنر سنتی

اگر بخواهیم مبتنی بر مبانی نظری سنت گرایان، تصویری نظام‌مند از چگونگی بهره‌مندی هنرمند از عقل شهودی در خلق اثر هنری ارائه کنیم، می‌توانیم با توجه به تعریف هنر سنتی و ویژگی‌های هنرمند سنتی از منظر سنت گرایان، چنین تبیینی داشته باشیم؛ این امر در قالب چند نکته و توضیح ارائه می‌شود.

پیش از بیان فرایند خلق هنری در دیدگاه سنت گرایان، باید به این امر توجه داشت که در این دیدگاه، در نظر داشتن ارتباط هنرمند با خدا بسیار مهم است. مبتنی بر دیدگاه دینی، خدا انسان را بر صورت خود آفرید و این امر سبب شد تا انسان به علت صورت الهی، خود یک اثر هنری و در عین حال، یک هنرمند باشد. او یک اثر هنری است، زیرا خدا انسان را تجلی‌گاه صورت خود آفریده است. از سوی دیگر، هنرمند است، زیرا نحوه عمل خلقت الهی را در خلق هنر سرمشق خود قرار می‌دهد. انسان به عنوان جانشین خدا، خود زیباترین اثر هنری خداوند است و در

راستای تعقل به اخلاق الهی، تمام ویژگی‌های الهی را در خود متجلی می‌کند، زیرا این صورت از آن صانع است (ن.ک: شوان، ۱۳۸۸: ۷۹؛ بورکهارت، ۱۳۶۹: ۱۱). این امر، پیش‌زمینه‌ای برای فرایند مطلوب خلق هنری است. یعنی ضرورت دارد هنرمند پیش از خلق اثر این زمینه فکری را داشته باشد و نسبت خود با خالق را بداند.

اگر فرایند خلق اثر هنری را در معنای عام آن و در بستر دیدگاه سنتی مد نظر داشته باشیم، به نظر می‌رسد در گام نخست، هنرمند برای خلق یک اثر هنری سنتی، ابتدا به دنبال ایده آن است. از آنجایی که این ایده نوعی از تجلی سنت را به همراه دارد یا از آن گرفته شده است، پس هنرمند نیازمند فهم آموزه‌های سنت است. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد سنت، آن اصول ثابت و جاودان فرازمان و فرامکان برگرفته از ادیان آسمانی و تجسم حقیقت است. هنرمند سنتی برای فهم سنت و آموزه‌های سنتی نیاز به عقل شهودی دارد، زیرا درک صحیح این آموزه‌ها نیاز به آن دارد و جز با این وسیله قابل وصول نیست.

مطابق دیدگاه سنت گرایان، هنرمند با

روش‌های گوناگون، از تأثیرات پریشان‌گر، هیجانات زودگذر، خیالات دنیوی، خودخواهی و خوداندیشی خود را دور می‌کند و این شیوه را پیش می‌گیرد تا صورت، فرشته یا مظهر خدا را در ذهن خود بیابد. معرفت واقعی به هر چیز از مشاهده تجربی یا عینی صرف آن، حاصل نمی‌شود، بلکه هنگامی روی می‌دهد که عالم و معلوم، شاهد و مشهود، در فرایندی والاتر از تمایز، با یکدیگر تلاقی یابند (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹). ممکن است این اشتباه پیش آید که منظور از شهود در بیان بالا، شهود خیالی است. شهود عقلی‌ای که مقدمه خلق اثر هنری است، شهود خیالی نیست. در واقع، نوعی ادراک دوسویه عرفانی است که مدرک و مدرک در آن هم‌زمان نقش دارند و ماده و محسوسات در آن نقش ندارد.

در حین آفرینش هنر سنتی، هنرمند پس از شهود عقلی سنت و دریافت ایده، بدون دخالت امیال و خواسته‌های مادی خود، تلاش در ظهور و تجلی بخشی امور متعالی دارد. یعنی هنرمند در فرایند خلق اثر هنری، چگونگی تجسم ایده در قالب محسوس را طراحی می‌کند. در این میان، چگونگی مواد، سبک و شیوه خلق را نیز

تعیین می‌کند. از آنجایی که هنر سنتی در تمام مراحل و اجزا مبتنی بر آموزه‌های سنتی است، درک و فهم آن‌ها نیز مبتنی بر بهره‌گیری از عقل شهودی است. در دیدگاه سنت گرایان، هنرمند سنتی در کاربرد مواد و مصالح به اهمیت کیهان شناختی آن‌ها توجه ویژه‌ای دارد و در خلق هنر سنتی، به اصل وحدت وجود، وحدت ماده و معنا، روحانیت و نفسانیت توجه دارد. این همه فقط با بهره‌گیری از عقل شهودی ممکن است و بدون آن نمی‌توان به این معانی دست یافت؛ زیرا همین مفاهیم از جمله اموری است که با تجربه عینی یا عقل جزئی میسر نمی‌شود و هنرمند در قالب نوعی سلوک با بهره‌گیری از عقل شهودی به این شناخت می‌رسد. این چیزی است که هنرمند مدرن یا پست‌مدرن به آن اهتمام ندارد و معطوف به دانش و تجربه شخصی و نه با شهود عقلی حقیقت دست به خلق اثر هنری می‌زند. هنرمند سنتی چون یک سالک از گام آغازین تا اتمام خلق اثر هنری نیاز به شهود عقلی به معنای خاص آن دارد. کوماراسوامی در این باره بیان می‌کند که والاترین مقصود و هدف هنر سنتی، آشکار کردن همان اصل واحد است که در قالب‌های کثیر و متنوع جلوه

می‌نماید. بر خلاف هنر مدرن که تنها با انعکاس علایق مدرن، بدون عنایت به منشأ واحد کثرات، همواره به بعد کثرت نظر دارد (کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۸۸). در این دیدگاه، جوهره هنر سنتی بازگرداندن کثرت طبیعت به وحدت نظم است؛ بدین معنا که هنرمند، همه مخلوقات را برای بازگشت به سوی خداوند مهیا می‌سازد (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۳۶). این امر تنها با فهم وحدت از طریق عقل شهودی و درک چگونگی بخشیدن قالب محسوس به آن، میسر است.

از منظر سنت‌گرایان، سنت در تمامی شئون و مراتب متجلی است و هنر سنتی، سنت را در قالبی محسوس به مخاطبان نمایش می‌دهد. پس می‌توان گفت هنر سنتی، خاستگاه الهی دارد و عناصر آن در فرایند ایده تا خلق، برگرفته از شهود عقلی است و صرفاً محصول تراوشات ذهنی و پنداره درونی هنرمند نیست. این امر سبب می‌شود که هنر سنتی بر خلاف هنر مدرن اروپا که اشیاء را آن‌چنان که به خودی خود هستند، بازنمایی می‌کنند، اشیاء را چنان بازنمایاند که نسبت آن‌ها را با خدا و مبدأشان بیان کند (نصر، ۱۳۸۵: ۳۴۸).

هنرمند سنتی در پروسه خلق اثر،

به گونه‌ای عمل می‌کند که هنر سنتی حاکی از الهام آسمانی آمیخته با قریحه و طبیعت خاص قومی باشد. هنرمند این کار را از طریق دانشی قاعده‌مند انجام می‌دهد و بداهه پردازی صرف فردی در آن جایگاهی ندارد. این سلوک هنری بدون بهره‌گیری از عقل شهودی ممکن نخواهد بود. برای نمونه، با آن که جنبه مادی هنر معماری نسبت به هنرهای دیگر بیشتر است، اما می‌توان گفت که انسان را در حالت تعادل و وقار، مجذوب حضور زمان حال می‌سازد. محراب معابد و مساجد، از باب شباهت و مماثلت، مأمن و ملجأ است (بورکهارت، ۱۳۸۶: ۳۹ و ۶۶). طبق مبانی نظری سنت‌گرایان، معمار سنتی، بدون بهره‌وری از عقل شهودی نمی‌تواند چنین هنری را بیافریند. فهم چنین تجلی‌ای و به کار بستن آن در خلق هنری، نیاز به وجود اصل آن در درون هنرمند سنتی دارد و این ادراک بدون عقل شهودی میسر نیست. دلیل نقش عقل شهودی در فرایند خلق اثر هنری از منظر سنت‌گرایان این است که آن‌ها بر این امر تأکید دارند که هنر سنتی / مقدس راهی برای انتقال سنت به مخاطبان است و تجلی سنت در هنر نمی‌تواند از عاملی جز هنرمند باشد، زیرا هنر معلول

اوست. بر این اساس، ضروری است که هنرمند، سنت را ادراک کرده باشد و طبق تصریح سنت‌گرایان، فهم حقیقت آن جز با شهود عقلی میسر نیست. از این رو، می‌توان گفت شهود در فرایند ایده تا خلق اثر هنری، شهود عقلی در معنای خاص سنت‌گرایان است. این امر نقش شهود حسی و خیالی را انکار نمی‌کند بلکه از منظری متفاوت، شهود عقلی را در این فرایند دخیل می‌داند.

سنت‌گرایان به این امر نیز اذعان دارند که ممکن است عناصر فرمی و تکنیکی هنر سنتی از سنت‌های غیر دینی باشد، مثل گنبد که از قبل اسلام وجود داشته است، اما در هنر سنتی، عناصری که با روح ادیان سازگار باشد، جذب شده و عناصر ناسازگار حذف می‌شوند. برای نمونه، در اسلام، شرک حرام است، به همین دلیل در اسلام، هیچ‌گاه تصویر خداوند بازنمایی نمی‌شود و هنرمند به سمت نقوش نمادین، اسلیمی و گیاهی می‌رود. دلیل عدم جواز، ناتوانی صورت‌ها در توصیف حقیقت مطلق است. بورکهارت در این باره اشاره می‌کند که در این صورت انسان‌انگارانه، احتمال این خطر است که انسان خود را ببیند و تصویر الهی را هرچه

بیشتر در خود تشبیه کند و این امر نادرست است (بورکهارت، ۱۳۸۶: ۹۴-۹۶).

برای خلق هنر سنتی، باید محتوا، فرم و ابزار با بهره‌گیری از عقل شهودی و مبتنی بر سنت باشد. شاید در وهله نخست به نظر برسد که عقل شهودی فقط در محتوا کارکرد دارد و برای فرم و ابزار نیست. اما این تصور با مبانی نظری سنت‌گرایان هم‌خوانی ندارد. همان‌طور که پیش‌تر نیز عنوان شد، از منظر سنت‌گرایان، فرم و شیوه‌های خلق هنر سنتی باید برگرفته از سنت باشد و همچنین ابزار مبتنی بر لحاظ جنبه کیهان‌شناختی و اصول سنت اخذ شود و شناخت این امور راهی جز عقل شهودی ندارد. توجه به این نکات نشان می‌دهد که در این دیدگاه، هنرمند سنتی از طریق عقل شهودی این شناخت را به دست آورده و در فرایند خلق استفاده می‌کند. در دیدگاه سنتی، رموزها در خلق هنری اهمیت دارد و هیچ رمزی کامل‌تر از نور برای یگانگی الهی وجود ندارد. فهم این آموزه با عقل جزئی ممکن نیست. هنرمند سنتی به دنبال مواجه کردن مخاطب با تصویر رمزی از کمال خویش است و می‌کوشد آن را از قوه به فعل درآورد. برای نمونه، در معماری، نور نه تنها

قسمت‌های مختلف بنا را وحدت می‌بخشد، بلکه همچنین به مثابه مغناطیسی برای جذب جان انسان به سوی وحدت عمل می‌کند. هدف هنر معماری مسجد و کلیسا، آگاه ساختن انسان از ابعاد قداستی است که او در خود دارد و جنبه‌های گوناگون خاص خود را به مثابه امتدادهای آن ابعاد به او عرضه می‌کند (لینگز، ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲).

در دیدگاه سنت‌گرایان، امور مادی به واسطه نور مشخص می‌شوند. رنگ، شکل و حالت آن‌ها از یکدیگر قابل تمیز می‌شود. بدون نور، سایر اشیاء قابل شناسایی نیستند. این امر در معماری اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، همان‌طور که در نور، نمادی از مطلق وجود است. وحدت و چگونگی وحدت در کثرت از معارف قدسی پر اهمیتی است که قابل درک با عقل جزئی نیست، بلکه فقط با عقل شهودی فهم می‌شود. هنرمند در خلق هنر سنتی و تجلی‌بخشی به امر متعالی و معارف قدسی، باید نفس خود را از هرگونه ناخالصی و آلودگی پاک کند. روح خود را مانند آینه صیقل دهد تا بتواند با عقل شهودی انوار قدسی و متعالی را درک کند و به مرحله ظهور و بروز برساند.

هنرمند سنتی با ریاضت و سلوک از هرگونه نمایش فردیت و خودنمایی دست کشیده و در خلق اثر هنری، تلاش در نمایش وحدت باطنی ادیان دارد.

هنرمند سنتی، همچون کیمیاگری است که در وهله اول، مس وجودی خود را به طلا مبدل می‌کند و برای دریافت الهام و شهود، نفس خود را عاری از هرگونه ناخالصی می‌کند؛ سپس با اکسیر معرفت قدسی و شناخت مینوی خود هر ماده‌ای را به طلا مبدل می‌سازد. برای به ظهور و بروز رساندن امر قدسی، هنرمند نباید از نفسانیت و فردیت خود، خلق اثر کند. بلکه برای جاودانگی اثرش باید به عقل شهودی‌اش تکیه کند. هنرمند سنتی با هدف انتقال مفاهیم قدسی و تجسم ادراکات عقل شهودی، اثر هنری می‌آفریند. در همین مورد، نصر بیان می‌کند که هنرمند در خلق هنر سنتی، بر خلاف هنرمند جدید برای نمایش احساسات و آرمان‌های خود نمی‌کوشد، بلکه با صیقل دادن روحش، فردیت را کنار گذاشته و ادراکات شهودی را به تصویر می‌کشد. هنر سنتی همواره راهی برای حضور تقدس و زیبایی است. هنرمند سنتی با ریاضت و سلوک، آمادگی دریافت درونی پیدا کرده و فردیت خود را

از دست داده و آینه تمام‌نمای امر قدسی می‌شود (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۵-۳۳۶).

به عنوان جمع‌بندی در این بخش، باید گفت که از منظر سنت گرایان، عقل شهودی از چند جنبه در فرایند خلق اثر هنر سنتی نقش دارد:

۱. درک آموزه‌های سنت؛
۲. یافتن ایده برای تجسم دادن به سنت در قالب محسوس هنر؛
۳. کشف مواد و شیوه‌های لازم برای تحقق هنر؛
۴. یافتن رمز و رازها و چگونگی تجسم‌بخشی به آن‌ها؛
۵. سلوک معنوی در فرایند خلق.

۵-۲. فهم هنر سنتی

می‌توان مبانی نظری سنت گرایان را در باب فهم و مخاطب اثر هنری نیز لحاظ کرد و از این منظر، چگونگی بهره‌مندی مخاطب در فهم اثر هنری را تبیین کرد. مخاطب هنر سنتی می‌تواند هنرمند، منتقدان یا افراد دیگر باشد. بر اساس مطالب پیشین، جایگاه عقل شهودی در فهم اثر هنری در ادامه بیان می‌شود.

پیش از آن که نقش عقل شهودی در فهم هنر سنتی بررسی شود، ابتدا باید به این

پرسش پرداخت که آیا فهم هنر سنتی بدون به کارگیری عقل شهودی و ورود به سنت دینی که آن هنر در بستر آن خلق شده ممکن است؟ به نظر می‌رسد سنت گرایان از سویی فهم هنر سنتی را متوقف بر دین می‌دانند، زیرا هنر سنتی به سنت خاص دینی تعلق دارد و فهم بدون ورود به آن عالم میسر نیست. برای نمونه، مسلمانان پایبند با تماشای شمایل مسیح، به نوعی از شناخت می‌رسند، اما در صورتی که به همدلی کامل با آن می‌رسند که به عالم معنوی پدیدآورنده دست یابند. همچنین یک بودایی با بازدید کلیسای جامع مربوط به سده‌های میانه، تنها زیبایی آن را تجربه می‌کند و تا آگاهی از الهیات و جهان‌شناسی مسیحی نداشته باشد، فهم کاملی از آن نخواهد داشت. بر این اساس، همدلی کامل معنوی، نیازمند فهم آن دین است. نصر در این باره توضیح می‌دهد که فهم هنر سنتی میسر نیست، مگر اینکه بتوان به درون عالم مقدس و معنوی این هنرها راه یافت و در آن زندگی کرد. به همین جهت، یک فیلسوف برجسته می‌تواند جذب معماری و خوش‌نویسی یک حرم مطهر شود، اما از حضور مقدس این هنر دچار تحولی نمی‌شود، زیرا در این فضای

معنوی زیست نکرده است. رسالت حقیقی هنر سنتی، انتقال به سوی خداست. هنر سنتی و تقدس جدایی ناپذیرند، زیرا این خود امر مقدس است که آن هنر را آفریده است. هنر سنتی نمی تواند متحول کند مگر آن که در عالم معنوی ای که آن را خلق کرده مشارکت جویم (نصر، ۱۳۸۵: ۳۵۰-۳۵۲). بر همین اساس، فهم فردی را که به طور کامل در آن جهان سنتی زیست نکرده، به این صورت می توان توجیه کرد که این فهم بر اساس ذات فطری و مفاهیم و آموزه هایی که در سنت های دیگر درک کرده است، محقق می شود. یعنی هر انسان مبتنی بر میزان درکش از سنت می تواند هنر سنتی را فهم کند.

این امر مسلم است که فهم هنر سنتی به هر مقدار و کیفیت باشد، مبتنی بر عقل شهودی است. زیرا برای فهم آموزه های سنتی عقل شهودی ضروری است. اکثر انسان ها با هنر سر و کار دارند، اما درگیر تعالیم حکمی و عرفانی نیستند. هنر سنتی با مخاطبی که ظرفیت فهم آن را دارد، ارتباط می گیرد. در دیدگاه سنت گرایان، این امر به دلیل نحوه بیان غیر ذهنی و انضمامی و مستقیم است. فهم به واسطه نوعی از کشف و شهود در معنای مشابه عرفانی آن

صورت می گیرد. البته منظور این نیست که این دقیقاً همان شهود عرفانی است، بلکه مطابق دیدگاه سنت گرایان که در برخی موارد نیز با عرفا تشابه اندیشه دارند، شهود عقلی به همراه نوعی سلوک معنوی برای دستیابی به حقیقت عالم در قالب سنت است. فهم هنر سنتی لوازمی دارد و علم تأویل معنوی و هنر تمثیلی و رمزی هر دو در اصل وابسته به تعقل شهودی است (شوان، ۱۳۸۸: ۸۳-۹۰ و ۱۱۳). البته این امر را نیز باید در نظر داشت که درک و فهم هنر سنتی موهبتی خدادادی است، اما از راه آموزش می توان مستعد این فهم شد. بر همین اساس، این فهم برای همگان مقدور نیست (نصر، ۱۳۸۵: ۳۷۵).

نکته مهم دیگر این است که فهم هنر سنتی در گرو فهم نمادگرایی است. نماد در هنر سنتی جایگاه ویژه ای دارد. در این دیدگاه، همه آثار هنری، صرف نظر از کمال زیبایی شناختی، معانی معین و متعارفی دارند و هنرمند، فراسوی مرزهای فهم و درک بشری را درمی نوردد (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۳۵، ۵۴-۵۵). در دیدگاه سنت گرایان، نماد، مشارکت واقعیت مرتبه ای پایین تر در واقعیت مرتبه ای عالی تر از راه مماثلت است. فهم

شهودی در خلق و فهم هنر سنتی اهمیت به‌سزایی دارد، اما نکاتی نیز در تحلیل این دیدگاه می‌توان بیان کرد:

۱. سنت‌گرایان بارها به «عقل شهودی» و «شهود عقلی» اشاره می‌کنند؛ اما در این جا یک پرسش مطرح است که این شهود چه ارتباطی با شهود در معنای فلسفی - عرفانی دارد؟ گنون در این باره توضیح می‌دهد که شهود عقلانی تنها راه برای شناخت مابعدالطبیعی است و هیچ قدر مشترکی با شهود دیگر ندارد و دیگری به قلمرو محسوس تعلق دارد (گنون، ۱۳۷۲: ۶۶). نکته دیگر آن است که متعلق این شهود چیست؟ سنت‌گرایان در این باره جواب یکسانی ندارند و به مواردی همچون وجود مطلق، حقیقت، امور متعالی مفارق از ماده، حقیقت متعالیه، حق متعال، امر مطلق و حقیقت اشیاء و ... اشاره می‌کنند؛ اما ملکیان توضیح می‌دهد که این تعبیر و توضیح کافی نیست و ابهام در معنای عقل شهودی، کارکرد و متعلق آن وجود دارد (ن.ک: ملکیان، ۱۳۷۸: ۴۳۸-۴۳۹). این امر ما را با یک مشکل مهم روبرو می‌سازد. تبیین فرایند ذهنی - عملی خلق و فهم هنر خود پیچیدگی‌هایی دارد، زیرا نسبت امری بیرون از اثر هنری

نمادها مبتنی بر پذیرش ساختار سلسله‌مراتبی کل عالم و اطوار متکثر وجود است. نماد مبتنی بر قرارداد های ساخت بشر نیست، بلکه جنبه‌ای از واقعیت وجودشناختی اشیاء است و به خودی خود مستقل از ادراک انسان، از آن وجود دارد (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۴۱). همان‌طوری که نمادپردازی در هنر سنتی متوقف بر عقل شهودی است، درک و فهم آن نیز مبتنی بر این عقل است زیرا نمی‌توان نماد را مشارکت واقعیت در مراتب هستی دانست و فهم آن را مبتنی بر عقل جزئی دانست. به عنوان جمع‌بندی در این بخش، باید گفت که از منظر سنت‌گرایان، عقل شهودی از چند جنبه در فرایند فهم اثر هنر سنتی نقش دارد:

۱. درک آموزه‌های سنت؛
۲. یافتن ایده ورای تجسم مادی هنر؛
۳. فهم مواد و شیوه‌های تحقق هنر؛
۴. یافتن رمز و رازها؛
۵. سلوک معنوی در فرایند فهم.

۶. تحلیل و بررسی

با آن که دیدگاه سنت‌گرایان در زمینه هنر و به‌خصوص هنر سنتی جایگاه ویژه‌ای دارد و تبیین ایشان در زمینه جایگاه عقل

(هنرمند/مخاطب) با آن سنجیده می شود. بیان این امر که عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی نقش دارد، از یک جهت در توضیح بیشتر فرایند کمک می کند، اما ابهام مذکور در معنای عقل شهودی، کارکرد و متعلق آن مشکل تبیین فرایند خلق و فهم را دوچندان می کند. توجه به این اشکال نشان می دهد که تبیین سنت گرایان در این باب دست کم کافی نیست و صرف حدس های مفسران یا تطبیق با دیگر مبانی فلسفی-عرفانی اشکال را برطرف نمی سازد.

۲. دیدگاه سنت گرایان در زمینه های هستی شناسی و شناخت شناسی با مفروضاتی همراه است که مورد پذیرش همگان نیست و سنت گرایان تنها به بیان این گونه مسائل اکتفا کرده و استدلالی برای آن ها ارائه نمی کنند (ملکیان، ۱۳۷۸: ۴۴۴-۴۴۵؛ الدمدو، ۱۳۸۹: ۳۹۲). این امر در زمینه وجود و کارکرد عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی نیز جاری است. به نظر می رسد سنت گرایان دغدغه تبیین و استدلال عقلی را برای تمام مفروضات خویش ندارند، اما برخی از ادعاهای ایشان به صورتی است که نیاز به استدلال و تبیین عقلی دارد. از جمله می توان به کارکرد

عقل شهودی در خلق و فهم هنر اشاره کرد. این انتقاد می تواند مکمل مورد پیشین باشد. اگر فلسفه را استنتاج عقلی صرف ندانیم و سنت گرایان را فیلسوف لحاظ کنیم، که البته خود نیز چنین ادعایی ندارند، در هر صورت در بیان آنان استدلال یا تبیین کافی عقلی برای این مفروضات وجود ندارد.

۳. دیدگاه سنت گرایان در باب هنر و کارکرد عقل شهودی در هنر با مفهوم «دین» گره خورده است، زیرا سنت متجلی شده در هنر در زمینه یک دین مشخص تحقق می یابد. در دیدگاه سنت گرایان، دین الزاماً منشأ الهی دارد (شوان، ۱۳۸۳: ۲۹) و حقیقت اصلی همه ادیان یکی است و هر دینی حقیقت واحد را به صورتی مطابق استعداد و طبع پیروان جلوه گر می نماید (نصر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۵۵ و ۱۳۷۹: ۲۰۷). در این زمینه، دیدگاه سنت گرایان با اشکال هایی روبرو است. باید توجه داشت که دلیلی بر آگاهی رو حانیت مسیحی، اسلامی یا یهودی به عنوان مسیر انتقال، از این سنت وجود ندارد (الدمدو، ۱۳۸۹: ۴۰۳) و وجود حقایق مشترک در ادیان نیاز به تبیین و تمهیداتی دارد که توسط سنت گرایان ارائه

می‌کند، دیگر با یک انسان معمولی روبرو نیستیم. سنت‌گرایان بر این امر تأکید دارند که هنرمند سنتی انسانی با نگرش فرامادی بوده که به زندگی به عنوان یک کلیت می‌نگریسته و با تمام حواس خود در آن می‌زیسته (کوماراسوامی، ۱۳۸۶: ۱۹ و ۲۲-۲۳) و همچنین او نوع خاصی از انسان نبوده، بلکه هر انسانی نوع خاصی از هنرمند بوده است (نصر، ۱۳۸۰: ج ۴۶). این دیدگاه با مشکلاتی روبرو است که جایگاه عقل شهودی در خلق اثر هنری را نیز مخدوش می‌کند. این امر در باب مخاطب هنری که از عقل شهودی بهره می‌گیرد نیز جاری است. روشن است که نمی‌توان برای تمام آثار هنر سنتی تفسیر عارفانه قائل شد و همچنین در نظر گرفتن چنین مفروضی برای ذهنیت تمام هنرمندان سنتی با مشکلات فراوانی روبرو است (Leaman, 2004: 8-17). دیدگاه سنت‌گرایان در شرح وضعیت هنرمندان سنتی دچار مصادره به مطلوب است و دلایل تاریخی یا نظری برای آن ندارند. چطور می‌توان برای تعبیری همچون اینکه نصر، گنبد را محور جهان می‌داند که تمام مراتب عالم هستی را با ذات واحد مربوط

نشده است (ن.ک: ملکیان، ۱۳۷۸: ۴۴۰-۴۴۱). به این نکات باید این امر را اضافه کرد که این دیدگاه منجر به نوعی «کثرت‌گرایی باطنی»^۱ است که خود با انتقادهایی روبرو است:

- شهود عقلی حتی اگر شیوه‌ای معتبر برای کسب شناخت باشد، کثرت‌گرایی باطنی را تأیید نمی‌کند؛

- تفاوت‌های باطنی، به همان اندازه تفاوت‌های ظاهری، در ادیان وجود دارد؛

- شیوه قرائت متون دینی توسط

سنت‌گرایان، دچار مصادره به

مطلوب است؛

- سنت‌گرایان برای حذف تناقض‌ها و مغایرت‌های ادیان، تفاوت‌های مهم را نادیده می‌گیرند؛

- به جای اصول و تعالیم دینی، از سنت و شهود عقلی به عنوان معیار ارزیابی‌های خود سود می‌جویند که پذیرفته نیست (ن.ک: لگن‌هاوزن، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۴۶). این همه در مسأله عقل شهودی و کارکرد آن در خلق و فهم هنر نیز جاری است.

۴. اگر در نظر بگیریم که هنرمند، مبتنی بر عقل شهودی، هنر سنتی را خلق

می‌سازد (Nasr, 1987: 49-50)،
توجهی داشت و تمام هنرمندان سنتی را
در این باره یکسان دانست؟ این در حالی
است که می‌دانیم گنبد در تمدن‌های پیش
از اسلام هم بوده و قدمت نخستین گنبدها
به حدود بیست تا یازده هزار سال پیش از
میلاد می‌رسد (Palmer, Pettitt and Bahn, 2005: 24).
گنبد در سالیان
سال معانی دیگر داشته و ناگهان در
معماری اسلامی محور جهان قرار گرفته
است. مواردی از این دست، دست کم نیاز
به اثبات و دلیل دارد و این امر در بیان
سنت گرایان نیست.

۵. از جمله ادعاهای سنت گرایان این است
که در تمدن سنتی، هیچ هنر کاملاً غیر دینی وجود
ندارد (شوان، ۱۳۸۸: ۸۰). این امر به طور مستقیم با
موضوع این پژوهش مرتبط است. چرا که این امر
مبتنی بر کارکرد عقل شهودی در خلق هنر است.
در همین زمینه، بورکهارت تلاش می‌کند نقاب را
هنر مقدس بنامد و این در حالی است که خود او
اذعان دارد «نقاب برای مسیحیت، یهود و اسلام
چیزی جز صورتی از بت پرستی نیست»
(بورکهارت، ۱۳۷۰: ۱۱). یافتن ایده مرکزی برای
تفسیر هنر همچون «دینی بودن» کاری مرسوم
است، اما اشکال وارد به سنت گرایان، تعمیم به
تمام آثار است (Leaman, 2004: 7-8).

۶. نکته دیگری که می‌توان مطرح کرد،
تعصب سنت گرایان به شرق است تا جایی که
حتی شوان قوه نطق شرقی را برتر از نطق غربی
می‌داند (شوان، ۱۳۸۷: ۹۸) و این امر همان عقل
شهودی شرقی مقابل عقل جزئی غربی است که
باعث ارزش گذاری میان هنر سنتی و مدرن نیز
می‌شود. شاید در پاسخ به این انتقاد، بگویند که
منظور شرق و غرب جغرافیایی نیست و خود
سنت گرایان هم به این امر اشاره دارند (گون،
۱۳۷۲: ۴۰-۴۱)، اما در نظر داشتن تصریح
سنت گرایان به این امر که رنسانس در غرب، دوره
سقوط هنر است (گون، ۱۳۷۲: ۳۱؛ بورکهارت،
۱۳۹۰: ۱۳۴ و ۱۳۶۹: ۱۹۳) و هنر ارزشمند در دوره
مدرن نیز احیای همان هنر سنتی است (بورکهارت،
۱۳۶۹: ۲۰۸-۲۰۹؛ نصر، ۱۳۷۳: ۳۲۲)، نشان
می‌دهد صرف دوره زمانی سنتی می‌تواند عامل
چنین ارزش گذاری عجیبی شده و نوعی تعصب
در این دیدگاه وجود دارد.

نتیجه گیری

مبانی متافیزیکی سنت گرایان این امر را به طور
ضمنی نشان می‌دهد که عقل شهودی در خلق و
فهم هنر سنتی جایگاه به سزایی دارد. شهود عقلی
در این معنا، شهود حقایق کلی و فراگیر بی واسطه
مفاهیم ذهنی است. این امر در زمینه‌های مختلفی
از خلق و فهم هنر سنتی دخیل است. مهم ترین
کارکرد عقل شهودی در خلق و فهم هنر سنتی،

معطوف به جنبه‌های شناختی هنر است. شناختی که پیش از خلق، در فرایند خلق، پیش از فهم و در فرایند فهم نیاز است. مطابق آنچه پیش‌تر در باب تحلیل دیدگاه سنت‌گرایان بیان شد، به نظر می‌رسد این دیدگاه در مسائلی همچون کافی نبودن تعریف عقل شهودی، مشخص نبودن کارکرد و متعلق شهود عقلی، مفروضات غیر قابل پذیرش، دچار شدن به کثرت‌گرایی باطنی، تبیین شخصیت عرفانی اغراق‌آمیز برای هنرمند و مخاطب، تعمیم‌دهی نادرست و تعصب در برخی موارد دچار مشکل است. اما دیدگاه سنت‌گرایان در زمینه هنر و به کارگیری عقل شهودی مزیت‌هایی نیز دارد که آن را با اهمیت می‌کند. نخست باید به این امر اشاره کرد که دیدگاه سنت‌گرایان، یک نظام فکری یکپارچه است و می‌توان رد پای عقل شهودی را در همه زمینه‌های مرتبط با آن دنبال کرد.

این امر باعث اهمیت نظریه هنر ایشان نیز می‌شود، زیرا در ارتباط با دیگر زمینه‌های دینی-فرهنگی تعریف شده است. در این قالب، هنر مورد اهتمام و توجه بیشتری است و انفکاک از دیگر حوزه‌های فرهنگی ندارد. دوم اینکه اگر تمایل به تفسیر عرفانی هنر به خصوص در زمینه هنر دینی وجود داشته باشد، دیدگاه سنت‌گرایان در این زمینه قابل توجه است. در نظر داشتن جایگاه برای عقل شهودی، می‌تواند تفسیر متفاوت عرفانی از هنر سستی ارائه دهد. توجه به این نوع تفاسیر در سال‌های اخیر اهمیت ویژه‌ای یافته است و دیدگاه سنت‌گرایان یکی از زمینه‌های مهم مطالعه و جست‌وجوی عرفانی است. به عنوان آینده بحث، می‌توان نسبت عقل شهودی و شهود عقلایی را با مفاهیم متناظر آن در سنت‌های دیگر مانند سنت عرفانی مقایسه کرد که در این مجال بحث نشد. همچنین این امر را در قالب مصادیق یک زمینه از هنر دینی مانند هنر اسلامی یا مسیحی دنبال کرد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ایران.
- احمدی سعدی، عباس. (۱۳۸۰). شهود صدرایی، عقلانی یا عرفانی. اندیشه دینی. ۳(۹)؛ ۲۶-۳.
 - احمدی، فاطمه. (۱۳۸۹). بررسی و نقد علم مقدس از نگاه نصر. حکمت معاصر. ۱(۲)؛ ۲۸-۱.
 - https://wisdom.ihcs.ac.ir/article_e_75_94599df1369d6615e77bfdba4d60c709.pdf
 - امین خندقی، جواد و موسوی گیلانی، سیدرضی. (۱۳۹۴). نقد دیدگاه سنت‌گرایان در باب هنر سنتی، هنر مقدس و هنر دینی. معرفت‌ادیان. ۶(۲۳)؛ ۱۰۷-۱۲۸.
 - بورکهارت، تیتوس. (۱۳۶۹). هنر مقدس: اصول و روش‌ها. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
 - بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۰). رمزپردازی: مجموع مقالات تحقیقی. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
 - بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۶). مبانی هنر اسلامی. ترجمه امیر نصری. تهران: حقیقت.
 - بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۸). جهان‌شناسی سنتی و علم جدید. ترجمه حسین آذرکار. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
 - بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۰). مبانی هنر مسیحی. ترجمه امیر نصری. تهران: حکمت.
 - جعفریان، محمدحانی، و موسوی کریمی، میرسعید. (۱۳۹۲). گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا. نقد و نظر. ۱۸(۷۱)؛ ۵۱-۶۴.
 - خادمی، عزت و گل‌آقایی، معصومه. (۱۳۸۹). تربیت عرفانی از دیدگاه سهرودی. تأملات فلسفی. ۲(۵)؛ ۳۷-۵۶.
 - http://phm.znu.ac.ir/article_19523_0702f79927ea02244e60410e64200344.pdf
 - خوارزمی، حسین و میاننداری، حسن. (۱۳۹۹). نقش شهود در حکم اخلاقی از دیدگاه جان‌اتان هایت. تأملات فلسفی. ۱۰(۲۵)؛ ۶۱-۹۴.
 - http://phm.znu.ac.ir/article_242282_861dc7cc2025feeae700f184175bef.pdf
 - ال‌مدو، کنت. (۱۳۸۹). سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان. ترجمه رضا کورنگ بهشتی. تهران: حکمت.
 - رحمتی، انشاءالله؛ عباسی داکانی، پرویز و شاکری راد، مائده. (۱۳۹۹). عقل شهودی و شناخت ذات حق از دیدگاه نصر و شووان. ذهن. ۲۱(۸۴)؛ ۱۶۱-۱۸۰.
 - شووان، فریتیوف. (۱۳۷۲). اصول و معیارهای

- هنر جهانی. ترجمه سیدحسین نصر. تهران: دفتر مطالعات دینی.
- شوان، فریتوف. (۱۳۸۳). *اسلام و حکمت خالده*. ترجمه فروزان راسخی. تهران: هرمس؛ مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- شوان، فریتوف. (۱۳۸۷). *منطق و تعالی*. ترجمه حسین خندق آبادی. تهران: نگاه معاصر.
- شوان، فریتوف. (۱۳۸۸). *کاست‌ها و نژادها*. ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی. تهران: حکمت.
- فاضلی، سید احمد. (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی چهار مدل تبیینی در توجیه زبان عرفان*. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ۱۹ (۷۱)؛ ۹۹-۱۱۹.
- https://pfk.gom.ac.ir/article_817_9286fa60087224fabdb851e1afef94a1.pdf
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). *بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی*. فلسفه و کلام اسلامی. ۴۴ (۱)؛ ۹۳-۱۱۳.
- کوماراسوامی، آناندا کنتیش. (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر هنر هند*. ترجمه امیرحسین ذکرگو. تهران: روزنه.
- کوماراسوامی، آناندا کنتیش. (۱۳۸۴). *استحاله طبیعت در هنر*. ترجمه صالح طباطبایی. تهران: فرهنگستان هنر.
- کوماراسوامی، آناندا کنتیش. (۱۳۸۶). *فلسفه هنر مسیحی و شرقی*. ترجمه امیرحسین ذکرگو. تهران: فرهنگستان هنر.
- گرجیان، محمد مهدی، و هاشمی، خدیجه. (۱۳۹۱). *گستره عقل نظری و عقل شهودی در عرفان از دیدگاه ابن عربی*. آیین حکمت. ۳ (۱۲)؛ ۱۹۳-۲۲۵.
- گنون، رنه. (۱۳۷۲). *بحران دنیای متجدد*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: سپهر.
- گنون، رنه. (۱۳۷۴). *معانی رمز صلیب*. تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ترجمه بابک عالیخانی. تهران: سروش.
- لگن‌هاوزن، محمد. (۱۳۸۲). *چرا سنت‌گرا نیستیم؟* خرد جاویدان. تهران: دانشگاه تهران؛ مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛ ۲۳۳-۲۶۶.
- لینگز، مارتین. (۱۳۹۱). *رمز و مثال اعلی*: تحقیقی در معنای وجود. ترجمه فاطمه صانعی. تهران: حکمت.
- معماری، زهره، و طالب‌زاده، سید حمید. (۱۳۹۵). *بررسی تحلیلی مسأله شهود عقلی در کانت و فیشته*. غرب‌شناسی بنیادی. ۷ (۱۳)؛ ۱۳۳-۱۶۶.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). *راهی به رهایی*: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت.

- تهران: نگاه معاصر.
- تنگناهای انسان متجدد. ترجمه انشاءالله
- رحمتی. تهران: سهروردی.
- موسوی کریمی، میرسعید؛ صیاد منصور،
- علیرضا و جعفریان، محمد هانی. (۱۳۹۲).
- ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی
- ابن سینا. تاریخ فلسفه. ۴(۱۴)؛ ۹-۲۸.
- موسوی کریمی، میرسعید؛ عبدل آبادی،
- علی اکبر و جعفریان، محمد هانی. (۱۳۹۳).
- معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق
- مشرقی ابن سینا. تاریخ فلسفه. ۵(۱۷)؛ ۱۶۹-۱۸۶.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۳). *جوان مسلمان و*
- دنایای متجدد*. ترجمه مرتضی اسعدی.
- تهران: طرح نو.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۹). *نیاز به علم*
- مقدس*. ترجمه حسن میاندار. قم: طه.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۰ الف). *معرفت و امر*
- قدسی*. ترجمه فرزاد حاجی میرزائی. تهران:
- فرزان روز.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۰ ب). *معرفت و*
- معنویت*. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران:
- سهروردی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۰ ج). *هنر دینی، هنر*
- سنتی، هنر مقدس؛ تفکرانی و تعاریفی. راز*
- و رمز هنر دینی. تنظیم و ویرایش مهدی*
- فیروزان*. تهران: سروش؛ ۴۵-۵۷.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). *اسلام و*
- Guénon, René. (2004). *The*
- Reign of Quantity and the*
- Signs of the Times*. trans. Lord
- Northbourne. Hillsdale: Sophia
- Perennis.
- Leaman, Oliver. (2004). *Islamic*
- Aesthetics: An*
- Introduction*. Notre Dame:
- University of Notre Dame
- Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1987). *Islamic*
- Art and Spirituality*. New York: State University of
- New York Press.
- Pallis, Marco. (2008). *The Way*
- and the Mountain: Tibet,*
- Buddhism, and Tradition*. Bloomington: World Wisdom.
- Palmer, Douglas; Pettitt, Paul, and
- Bahn, Paul G. (2005). *Unearthing*
- the Past: The Great*
- Archaeological Discoveries that*
- Have Changed History*. Guilford:
- Lyons Press.

Nonnaturalism in Ethics and its Ambiguities

Mohammad Ali Mobini ¹

Submitted: 2021/5/22
Abstract: Some thinkers believe that moral value has its own

Accepted: 2021/10/8
unique identity and cannot be reduced to nonmoral things. By

Keywords: natural, nonnatural, nonnaturalism, ethics, value.
expressing such an idea, George Moore sees the consequence of this unique nature of moral value in a way that it cannot be studied via natural sciences, including psychology, and therefore calls it "nonnatural". But later, he sees calling moral value nonnatural for this reason problematic and tries to explain its being nonnatural in other ways. He acknowledges the ambiguity in this issue. This ambiguity has continued since Moore, and there has always been debate over the distinction between natural and unnatural moral value and how the unnatural one is. In this article, an attempt has been made to reveal the ambiguities in this field by describing and analyzing the discussions that have taken place in this field. Finally, it is concluded that, given the existing ambiguities, it is better to abandon the titles "nonnatural" and "nonnaturalism" and instead use positive titles to express our position about the Autonomy of moral value and its Irreducibility.

DOI: 10.30470/phm.2021.528372.1978

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Islamic Philosophy and Theology, Department of Moral Philosophy, Qum, Iran, ma.mobini@isca.ac.ir.

Introduction: Some moral philosophers, whom are called nonnaturalists, have considered moral value as a nonnatural property. The history of this debate goes back to George Moore. In *Principia Ethica*, Moore attempts to show that the property of moral goodness is indefinable and that those who seek to define this property have fallen into a naturalistic fallacy. What does Moore mean by naturalistic fallacy? In his introduction to the second edition of the book, he states that in his book, he does not offer a single meaning of this fallacy and confuses at least three meanings. However, one of the meanings of this fallacy, according to him, is to identify moral goodness with “some natural or metaphysical predicate”. (Moore, 1993b, 17). This means that moral goodness is neither a natural nor a metaphysical property; it is *nonnatural*.

Considering moral value as nonnatural has led to

problems in ethics. A major challenge in this regard that has been very controversial, is what the natural and nonnatural is on the whole. According to some authors, “there may be as much philosophical controversy about how to distinguish naturalism from non-naturalism as there is about which view is correct” (Ridge, 2019). Moore himself states somewhere in *Principia Ethica* that he has not been able to defend in a defensible way in what sense exactly moral goodness is nonnatural. (Moore 1942, 582)

The question now is: while there is so much ambiguity about the non-natural, and from time to time a new definition of it is offered, why do we have to call a moral property nonnatural at all? Isn't there a better way to show how moral properties are?

Methodology: In the present article, by reviewing the differences between the meanings of “natural” and

"nonnatural", we refer to the ambiguities in nonnaturalism and seek to answer the question of whether, despite such ambiguities, we still are justified in using the terms "nonnatural" and "nonnaturalism" or not.

We will see that philosophers of morality have come up with different ways to distinguish between natural and nonnatural, and in the end they have not reached an acceptable solution. Moore, who was the originator of this idea, had doubts about the definition of natural and non-natural, and made several corrections to it.

Reflection on the issue will show that the cost of preserving those terms is so high that it makes more sense to remove it; especially considering that positive alternative terms are easily available and more expressive.

Findings: Reductionist and relational approaches, ostensive definitions, and metaphysical approaches are

some of the approaches that have been used to define the natural and distinguish it from the nonnatural, and each of them has its own problems. Among the definitions made, the definition of "natural" in relation to science is prominent. George Moore, in the first step, declares such a definition as his position. Accordingly, the nonnaturalness of a moral property means that it cannot be studied in the natural sciences, including psychology. But this solution as others did not seem convincing even to Moore, so he turned to other options.

Nevertheless, it seems that the root of calling moral property as nonnatural has been the epistemological independence of morality from science. In general, the basic idea in nonnaturalism has been that moral properties are metaphysically so special and different with other properties that the way of knowing them is so specific, and different with ordinary ways and,

therefore, they cannot be studied via the natural sciences.

Discussion and Conclusion:

Basically, the idea that moral value, despite its specificity, cannot be studied in the natural sciences is an ambiguous issue, and because of its being doubtful, Moore tried other ways of distinguishing between natural and nonnatural. Apart from the ethics, categorizing some fields of science as natural and separating them from other sciences lead to hesitation. Now that such ambiguities exist, we can conclude that we do not need to call moral property as nonnatural at all; especially considering that, firstly, the meanings that come to mind from the nonnatural are different from what is intended in morality and, secondly, there are positive expressive terms that can clearly indicate a particularist or independentist position in morality.

In some cases, the negative term may be misleading and may not accurately convey the right meaning; therefore, a positive one is used to express the intended meaning. In the present case, too, because of so many ambiguities and disagreements in the definition of natural and nonnatural, it is better to leave out the terms "nonnatural" and "nonnaturalism" and turn to positive terms such as "independenceism" or "valueism," which convey the intended meaning better.

References:

- AsgarpourAli, Maryam and Sheykhrezaee Hossein. (1398Sh). Barrasi-yi Imkan-e Borounraft as Moghaleta-yi Tabiatgarayaneh dar Akhlaq az Didgah-i Michael Ruse. *Tammolat-i Falsafi*, 9(22), pp. 245-272. Doi: 10.30470/PHM.2019.36303. [in Persian]
- Heshmati, Heshmati, Legenhausen Muhammad and Miandari Hassan. (1397SH). Vizhegiha-yi Tabiei dar Akhlaq ba Takid bar Nazaria-yi Shafer-Landau. *Pzhooheshha-yi Falsafi*

- Kalami*, vol. 20, no. 3, Issue 77: pp. 23-44. DOI: 10.22091/pfk.2018.3155.1887. [in Persian]
- Mirbabapoor, Seyyed Mostafa. (1396SH). Mafhoumshenasi-i Tabiatgaraei-i Raveshshenakhti be masabeh-i yek Abarparadaim baray-i Elm-i Modern. *Tammolat-i Falsafi*, 7(19), pp. 213-242. Doi: 20.1001.1.22285253.1396.7.19.9.0 . [in Persian]
 - Mobini, Mohammad Ali. (1390SH). Taammolatei Manashenakhti dar Haqiqat-I Atzesh-i Akhlaqi. *Naqd va Nazar*, 16(64). pp. 2-26. [in Persian].
 - Mosmer, Reza and Kalantari, Seyed Ali. (1399SH). Porsesh-i Baz-i Moore va Hanzharmandi-i Akhlaqi; Naqd-i Paul Bloomfield. *Tammolat-i Falsafi*, 10(24), pp. 257-288. Doi: 10.30470/PHM.2019.86070.1404. [in Persian]
 - Mozaffar, Mohammad Reza. (1370SH). *Osoul al-Fiqh*. Qom: Markaz-i Intesharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami-i Hozeh-yi Elmiah-ye Qom. [in Arabic].

ناطبیعی گرایی در اخلاق و ابهام‌های آن

محمدعلی مبینی^۱

چکیده: برخی اندیشمندان معتقدند که ارزش اخلاقی هویت خاص خود را دارد و قابل تحویل به امور غیر اخلاقی نیست. جرج مور با اظهار چنین اندیشه‌ای، نتیجه خاص بودن ارزش اخلاقی را این می‌داند که قابل بررسی در علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی نیست و لذا عنوان «ناطبیعی» بر آن می‌نهد؛ اما در ادامه، ناطبیعی خواندن ارزش اخلاقی را از این حیث دچار مشکل می‌بیند و تلاش می‌کند از راه‌هایی دیگر، ناطبیعی بودن آن را تبیین کند. او به وجود ابهام در این مسأله اقرار می‌کند. پس از مور، در میان متفکران دیگری هم این ابهام ادامه پیدا کرد و همواره بر سر تمایز میان طبیعی و ناطبیعی و چگونگی ناطبیعی بودن ارزش اخلاقی بحث و جدل وجود داشته است. در مقاله پیش‌رو، کوشش شده است با روش توصیف و تحلیل مباحثی که در این زمینه انجام گرفته است، ابهامات موجود در این زمینه آشکار شود. در نهایت، نتیجه گرفته شده است که با توجه به ابهام‌های موجود، بهتر است از اساس، از عناوین «ناطبیعی» و «ناطبیعی گرایی» صرف نظر کنیم و به جای آن از عناوین ایجابی برای بیان موضع خود در زمینه استقلال ارزش اخلاقی و تحویل ناپذیری آن استفاده کنیم.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۷/۱۶

واژگان کلیدی:

طبیعی، ناطبیعی،
ناطبیعی گرایی،
اخلاق، ارزش

DOI: 10.30470/phm.2021.528372.1978

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه اخلاق، قم، ایران.

ma.mobini@isca.ac.ir

مقدمه

برخی فیلسوفان اخلاق، ارزش اخلاقی را یک ویژگی طبیعی^۱ و احکام اخلاقی را حاکی از چنان ویژگی‌ای دانسته‌اند. از این دیدگاه با عنوان ناطبیعی‌گرایی^۲ یاد می‌شود. سابقه ناطبیعی دانستن ارزش اخلاقی به جورج مور برمی‌گردد. اساس کار مور در کتاب مبانی/اخلاق^۳ آن است که نشان دهد ویژگی خوبی اخلاقی تعریف‌ناپذیر است و کسانی که در صدد تعریف این ویژگی برآمده‌اند، دچار مغالطه طبیعی‌گرایانه^۴ شده‌اند. مراد مور از مغالطه طبیعی‌گرایانه چیست؟ او در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب تصریح می‌کند که در کتابش، معنای واحدی از این مغالطه ارائه نداده است و دست کم میان سه معنا خلط کرده است. با این حال، وی یکی از معانی مورد نظرش از این مغالطه را «معرفی کردن خوبی اخلاقی با محمولی طبیعی یا متافیزیکی» اعلام می‌کند (Moore, 1993b: 17).

این یعنی خوبی اخلاقی نه ویژگی طبیعی است نه متافیزیکی؛ بلکه یک ویژگی ناطبیعی است.^۵ ناطبیعی نامیدن ارزش اخلاقی خود منجر به پیدایش مشکلاتی شده است که می‌توان آن را یکی از چالش‌های مهم برای توصیف‌گرایی در باب اخلاقیات دانست. در این میان، اصل این که طبیعی و ناطبیعی چیست و چه تمایزی با یکدیگر دارند، بسیار محل اختلاف واقع شده است. به گفته برخی نویسندگان، به همان میزان که در مورد درستی طبیعی‌گرایی یا ناطبیعی‌گرایی بحث شده است، در مورد چگونگی تمایز این دو از یکدیگر نیز بحث صورت گرفته است (Ridge, 2019). مور خودش در جایی تصریح می‌کند که او در کتاب مبانی/اخلاق نتوانسته است به گونه‌ای قابل دفاع، روشن کند که خوبی اخلاقی دقیقاً به چه معنا یک ویژگی ناطبیعی به شمار می‌آید (Moore, 1942: 582).

طبیعی‌گرایانه اجتناب شود. یکی از این تلاش‌ها از سوی مایکل روس بود که در عین طرفداری از رویکرد طبیعت‌گرایانه تکاملی به اخلاق، معتقد به عدم ارتکاب مغالطه طبیعی‌گرایانه است. (Ruse, 1986) برای مشاهده بررسی تفصیلی این دیدگاه، ر.ک: عسگر پورعلی و شیخ رضایی، ۱۳۹۸.

1. nonnatural.

2. nonnaturalism.

3. *Principia Ethica*.

4 naturalistic fallacy.

۵. تا کنون تلاش‌هایی صورت گرفته است تا با حفظ طبیعی‌گرایی در اخلاق، از مغالطه

در مقاله حاضر، با مرور اختلاف نظرها درباره معنای «طبیعی» و «ناطبیعی» به ابهام‌های موجود در ناطبیعی‌گرایی اشاره می‌کنیم و در صدد پاسخ به این سؤال هستیم که آیا با وجود این گونه ابهام‌ها، همچنان ما در کاربرد عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» موجه هستیم یا خیر؟ تأمل در مسأله نشان خواهد داد که هزینه حفظ این عنوان به قدری زیاد است که حذف آن را معقول‌تر می‌سازد؛ به‌ویژه با توجه به آن که عناوین ایجابی جایگزین، به راحتی در دسترس و برای بیان مقصود گویاتر هستند.

درباره پیشینه موضوع، باید گفت که مباحث متعددی درباره منظور از «طبیعی»، «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» انجام شده است و در مقاله حاضر نیز به برخی از این مباحث اشاره خواهد شد. اما ویژگی پژوهش حاضر ورود به مسأله از این زاویه است که از اساس، حکمت به کار گرفتن عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» را زیر سؤال می‌برد و پیشنهاد جایگزین کردن این عنوان با عناوین ایجابی سراسر است را ارائه می‌دهد. مقاله‌ای به زبان فارسی با عنوان «ویژگی‌های طبیعی در اخلاق با تأکید بر نظریه شیفر لندثو» (حشمتی و دیگران،

۱۳۹۷) منتشر شده است که گزارش خوبی از دیدگاه‌های مختلف درباره تمایز طبیعی و ناطبیعی ارائه می‌دهد. با این حال، مقاله مذکور نیز به منظور دفاع از معیاری مناسب برای تمایز میان طبیعی و ناطبیعی سامان یافته و پس از بررسی معیارهای مختلف، نظریه مختار خود را ذکر می‌کند. در نتیجه، رویکرد مقاله حاضر با آن مقاله و مقالات دیگر از این دست تفاوت می‌کند و سیر بحثی کاملاً متفاوت را در پیش می‌گیرد.

۱. اختلافات گسترده در تعریف «طبیعی»

عنوان «طبیعی» و «ناطبیعی» شاید در نگاه نخست، معنایی کم و بیش واضح داشته باشد؛ اما هنگامی که در بستر مباحث فلسفی قرار گرفته است، به صورت عناوینی ابهام‌برانگیز جلوه کرده و حجم زیادی از مباحث فیلسوفان را صرف چگونگی تعریف آن‌ها کرده است. این به آن دلیل است که در فلسفه اخلاق، از امر ناطبیعی غیر از معانی رایج آن اراده می‌شود. اگر بخواهیم فهم درستی از «طبیعی‌گرایی» و «ناطبیعی‌گرایی» در اخلاق داشته باشیم، ابتدا لازم است تعریفی روشن از «طبیعی» در دست داشته باشیم تا بر اساس آن، مراد از طبیعی‌گرایی و ناطبیعی‌گرایی را روشن

بودن یا نبودنشان را تشخیص دهیم، به همان صورت که طبیعی بودن ویژگی‌های درون مجموعه پایه سنجیده می‌شد. این یعنی اگر چنان معیاری موجود بود، برای تشخیص طبیعی بودن یا نبودن ویژگی‌ها دیگر نیازی به ارجاع آن‌ها به مجموعه پایه وجود نداشت. پس اساساً رویکردهای تقلیل‌گرا حرفی برای گفتن ندارند؛ آن‌ها طبیعی‌گرایی در اخلاق را وابسته به ارجاع ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های طبیعی پایه می‌کنند، بی‌آن‌که معیاری برای طبیعی بودن آن ویژگی‌ها ارائه دهند. از آن‌سو، اگر معیاری ارائه می‌دادند دیگر نیازی به تقلیل و فرو کاهش نبود. در نتیجه، از نظر کاپ، اشکال اساسی رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای، عدم ارائه معیار برای طبیعی بودن ویژگی‌ها است (Copp, 2007: 36).

۱-۲. تعاریف نمایشی از «طبیعی»

رویکرد دیگر به تعریف «طبیعی»، روی آوردن به تعریف‌های نمایشی^۳ است. در این رویکرد به نمونه‌هایی از اشیاء معمولی مانند میز و صندلی اشاره و سپس گفته می‌شود که ویژگی‌های طبیعی،

سازیم. در ادامه، با توجه به برخی تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است، به عمق اختلاف و ابهام در این زمینه پی خواهیم برد.

۱-۱. رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای

دیوید کاپ^۱ از جمله فیلسوفانی است که نگاه‌های مختلف به تعریف «طبیعی» را در قلمروهای مختلف فلسفه از یکدیگر تشخیص می‌دهد و سپس هر کدام را نسبت به حوزه اخلاق می‌سنجد. وی اولین نگاه را نگاه‌های تقلیل‌گرا و رابطه‌ای^۲ می‌داند. در این نگاه، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها به‌طور قاطع و مسلم به‌عنوان ویژگی‌های طبیعی معرفی می‌شوند و طبیعی بودن بقیه ویژگی‌ها منوط به ارتباط شایسته آن‌ها با این مجموعه پایه دانسته می‌شود. کاپ مشکل اصلی رویکردهای رابطه‌ای را این می‌داند: در حالی که مجموعه‌ای از ویژگی‌ها به‌عنوان ویژگی‌های طبیعی معرفی می‌شوند، معیاری برای طبیعی بودن این ویژگی‌ها ارائه نمی‌شود. به گفته کاپ، اگر چنین معیاری ارائه می‌شد، ما می‌توانستیم آن‌ها را به‌طور مستقیم، نسبت به ویژگی‌های اخلاقی بسنجیم و طبیعی

3. ostensive definition.

1. David Copp.

2. reductionist and relational approaches

۱-۳. تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم

این تعریف، همان تعریفی است که جرج مور نیز در اولین گام، آن را به عنوان موضع خود اعلام می‌کند؛ هرچند در ادامه آن را چندان قانع‌کننده نمی‌داند. مور هنگامی که خوبی اخلاقی را غیرطبیعی و غیرمتمایزیکی مشاهده می‌کند، تلاش می‌کند مراد خود را از «طبیعی» و «متمایزیکی» روشن کند تا از این راه، غیرطبیعی و غیرمتمایزیکی بودن خوبی اخلاقی را نشان دهد. وی در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب، اقرار می‌کند که در تعریف طبیعی بر معنای واحدی تمرکز نداشته و چند تعریف متفاوت و حتی ناسازگار با یکدیگر ارائه داده است. با این حال، بهترین تعریف از «ویژگی طبیعی»^۲ را که بتواند همه ویژگی‌های طبیعی را پوشش دهد، چنین می‌داند: هر ویژگی‌ای که علوم طبیعی (از جمله روان‌شناسی) عهده‌دار بررسی آن باشند؛ با این لحاظ، اگر خوبی اخلاقی را یک ویژگی طبیعی بدانیم، لازم‌هاش آن است که خوبی اخلاقی قابل طرح و بررسی در یکی از علوم طبیعی (از جمله روان‌شناسی) باشد. در مقابل، غیرطبیعی بودن ویژگی اخلاقی به معنای این است که ویژگی

ویژگی‌هایی هستند که برای ارائه توضیح کامل اموری مانند اشیاء مورد اشاره به آن‌ها نیاز است. اما دیوید کاپ این روش را هم برای تشخیص طبیعی یا ناطبیعی بودن ویژگی‌های اخلاقی کارا نمی‌داند؛ زیرا یک ناطبیعی‌گرا می‌تواند ادعا کند که برای تبیین کامل امور نیاز است ویژگی‌های اخلاقی آن‌ها نیز ذکر شود.

ممکن است طبیعی‌گرا بگوید مرادش از توضیح کامل، توضیح طبیعی کامل است؛ اما در این صورت، سؤال متوجه «توضیح طبیعی» می‌شود و در این جا باید روشن کرد که مراد از توضیح طبیعی چیست. ممکن است پاسخ داده شود که مراد از توضیح طبیعی، توضیح علمی^۱ است. کاپ معتقد است که اگر چنین جوابی داده شود، دیگر نیازی به تعریف نمایشی از طبیعی وجود نخواهد داشت و می‌توان گفت مراد از طبیعی، هر چیزی است که قابل توضیح علمی باشد؛ یعنی در علوم قابل مطالعه باشد (Copp, 2007: 36). با این حساب، به تعریف جدید از «طبیعی»، یعنی تعریف بر اساس ارتباط با علوم می‌رسیم.

1. scientific account.

2. natural property.

اخلاقی، موضوعی نیست که بتواند در علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی بررسی شود، بلکه علم خاص خودش را می‌طلبد. مراد مور از «ویژگی متافیزیکی» نیز هر ویژگی‌ای است که با شیء مافوق محسوس^۱ ارتباط دارد، از همان نوع ارتباطی که ویژگی طبیعی با شیء طبیعی دارد. در نتیجه، غیرمتافیزیکی بودن ویژگی اخلاقی به این معناست که مرتبط با شیء مافوق محسوس نیست (Moore, 1993b: 13).

دیوید کاپ دلیل توسل به علوم برای معرفی طبیعی‌گرایی را در این می‌داند که علم، قابل اعتمادترین منبع برای شناخت تجربی دانسته شده است. اما کاپ این دلیل را قانع‌کننده نمی‌یابد؛ چراکه از نظر او تنها راه رسیدن به شناخت تجربی، علم نیست و راه‌های دیگری هم برای کسب شناخت تجربی وجود دارد. چنان‌که کاپ می‌گوید، بسیاری از شناخت‌های ما از خود و محیط اطرافمان، تجربی است، بی‌آن‌که با روش‌های علمی حاصل شده باشد. وی نتیجه می‌گیرد که به جای تعریف طبیعی بر اساس ارتباطشان با علوم، طبیعی را آن‌چیزی بدانیم که قابل شناخت

تجربی باشد؛ حال چه در علم قابل مطالعه باشد چه نباشد (Copp, 2007: 36). جورج مور در ادامه تفکر خود، در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب، تفسیر علمی از طبیعی را آن‌گونه که باید و شاید قانع‌کننده نمی‌داند. تو ماس بالدوین^۲ در مقدمه خود بر کتاب مور، مسأله را به این صورت توضیح می‌دهد که اگر بخواهیم بر تفسیر علمی از طبیعی پایبند بمانیم و بر این پایه، خوبی اخلاقی را ناطبیعی قلمداد کنیم، نیاز است این مسأله از دو جهت تکمیل شود: یکی این‌که نشان داده شود علمی مانند روان‌شناسی، شایستگی ندارد که به ارزش اخلاقی پردازد؛ چرا که اگر ارزش اخلاقی در چنین علومی قابل طرح باشد، دیگر ناطبیعی نخواهد بود. دیگر آن‌که باید روشن شود آن چیزی که یک علم را علم طبیعی می‌گرداند چیست؟ تا از این راه ملاک روشنی برای غیرطبیعی دانستن علمی که در آن ارزش اخلاقی بحث می‌شود، داشته باشیم. از نظر مور، این‌ها کاری نیستند که به‌راحتی قابل انجام باشند و بنابراین، او ترجیح می‌دهد از این گزینه دست بکشد و به گزینه دیگری برای تعریف طبیعی روی آورد (Baldwin, 2007: 36).

2. Thomas Baldwin.

1. Supersensible.

این گزینه دیگر را (1993: xxii-xxiii). می توان نوعی رویکرد متافیزیکی به تعریف «طبیعی» دانست که در ادامه به آن می پردازیم.

۴-۱. رویکردهای متافیزیکی به تعریف «طبیعی»

اصلاح مور آن است که طبیعی بودن یک ویژگی را به این می داند که یک ویژگی علی^۱ باشد؛ یعنی به گونه ای باشد که وجود آن در شرایط مناسب، موجب برخی آثار شود. بر این اساس، ناطبیعی بودن خوبی اخلاقی به این معنا است که خوبی یک ویژگی علی نیست. با چنین تفسیری دیگر نیاز نیست مشخص شود چه علومی طبیعی هستند و نیز لازم نیست استدلال شود که روان شناسی شأنیت پرداختن به خوبی اخلاقی را ندارد. بالدوین نیز چنین تفسیری از ناطبیعی بودن خوبی اخلاقی را می پذیرد و معتقد است ما علمی نداریم که دغدغه اش بررسی نقش های علی خوبی اخلاقی باشد (Baldwin, 1993: xxii-xxiii).

دیوید کاپ این رویکرد را در قالب رویکرد متافیزیکی بررسی می کند. به گفته کاپ، چون ویژگی طبیعی یک مقوله

متافیزیکی است، اگر بتوان آن را بر اساس اصطلاحات متافیزیکی تعریف کرد، بسیار مناسب خواهد بود. با این حال، کاپ گزینه های مختلفی را برای این مقصود مطرح می کند و هیچ کدام را قانع کننده نمی یابد. یکی از این گزینه ها، تعریف طبیعی بر اساس علیت است؛ چنان که گاهی گفته می شود جهان طبیعی، جهانی است که دارای نظم علی باشد. کاپ مشکل این پیشنهاد را در این می داند که اولاً، این فرض که نظم طبیعی جهان از نوع نظم علی، است اثبات نشده است و گاهی گفته می شود که در بنیادی ترین سطح طبیعت، علیت مشاهده نمی شود و ثانیاً، بسیاری از مردم به دیدگاه های فراطبیعی درباره علیت قائلند و مثلاً آفرینش جهان را معلول اراده خداوند دانسته، فرایند آفرینش را طبیعی نمی دانند.

ممکن است در پاسخ گفته شود هنگامی که در تبیین جهان طبیعی از نظم علی سخن می گوئیم، مراد علیت طبیعی است. در این صورت، لازم است مراد از علیت طبیعی روشن شود و به گفته کاپ، بهترین راه آن است که بگوئیم مراد از آن، علیتی است که تحت قوانین علمی قرار

1. Causal.

داشته باشد. اینجا است که دوباره به سمت تعریف طبیعی بر اساس علوم کشیده می شویم و به سادگی می توان گفت جهان طبیعی، جهانی است که در علوم مطالعه می شود؛ پس دیگر نیازی به پیش کشیدن مفهوم نظم علی نخواهد بود (Copp, 2007: 37-38). با این حساب، ترفند مور و بالدوین برای گریز از مشکلات تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم، راه به جایی نمی برد و نمی توانند به تعریف طبیعی بر اساس علیت دل خوش کنند. البته گویا مور چندان به این راه کار متافیزیکی نیز اطمینان نداشته است و در ادامه مباحثش در مقدمه بر چاپ دوم، پیشنهاد های دیگری را مطرح می کند.

دیوید کاپ گزینه ای دیگر را برای تعریف متافیزیکی از طبیعی مطرح می کند و آن این است که به تبع دیوید آرمسترانگ، جهان طبیعی را مجموعه امور زمان مند و مکان مند بدانیم. یکی از مشکلات این تعریف از نظر کاپ آن است که در برداشت های افلاطونی، ویژگی ها در زمان و مکان قرار ندارند و با این حال، می توان قائل به وجود ویژگی های طبیعی شد. با این حساب، ویژگی های طبیعی لزوماً زمان مند و مکان مند نیستند. البته

اموری که متصف به ویژگی های طبیعی می شوند، خودشان در زمان و مکان قرار دارند؛ اما چنین چیزی در مورد ویژگی های اخلاقی هم صادق است و اموری که متصف به ویژگی های اخلاقی می شوند، زمان مند و مکان مند هستند. پس تمایزی از این لحاظ میان ویژگی های طبیعی و اخلاقی ایجاد نمی شود. ممکن است پاسخ داده شود که جهان طبیعی متشکل از مجموعه ای از امور زمان مند و مکان مند است؛ مجموعه ای توأم با ویژگی هایی که برای ارائه توضیح طبیعی کامل از آن چه در این مجموعه است به آنها نیاز است. اما به عقیده کاپ، چنان که پیش از این گفته شد، هنگامی که پای توضیح طبیعی به میان می آید، دیگر نیازی به مفهوم زمان مندی و مکان مندی نخواهد بود؛ زیرا مراد از توضیح طبیعی، توضیح علمی می شود و این به آن معناست که طبیعی هر چیزی است که در علوم قابل مطالعه باشد.

علاوه بر این، کاپ دو گزینه دیگر برای تعریف متافیزیکی مطرح می کند و هیچ کدام را موفق نمی داند. یکی این که بگوییم ویژگی های طبیعی، ویژگی های توصیف کننده یا ویژگی های واقعی امور هستند. کاپ مشکل این گزینه را در آن

می‌داند که ناطبیعی گرایان نیز ضمن ناطبیعی خواندن ویژگی‌های اخلاقی، آن‌ها را توصیفی و واقعی می‌دانند و پس، این راه کار نمی‌تواند تمایز میان طبیعی گرایی و ناطبیعی گرایی را در اخلاق مشخص کند؛ دیگر آن که جهان طبیعی را جهان مادی یا فیزیکی بدانیم و اشکال این گزینه از نظر کاپ این است که میان طبیعی گرایی در اخلاق و مادی گرایی و فیزیک گرایی پیوند ضروری وجود ندارد و طبیعی گرایانی هستند که تفسیر مادی گرایانه و فیزیک گرایانه از اخلاق ندارند (Copp, 2007: 37-38).

۱.۲ استقلال معرفت شناختی اخلاق از علم، عامل ناطبیعی خواندن ویژگی‌های اخلاقی

بحث فوق حاکی از آن است که ناطبیعی بودن ارزش اخلاقی، مفهومی سرراست و روشن برای فیلسوفان اخلاق ندارد و به اختلاف‌های زیادی در تعریف طبیعی و ناطبیعی منجر شده است. با این حال، خوب است انگیزه‌های اولیه برای ناطبیعی خواندن ارزش اخلاقی بررسی و از این راه صحت و سقم این اندیشه ارزیابی شود. از آن‌جا که مور شخصیتی مؤثر در ترویج ناطبیعی گرایی است،

مباحث اولیه او هنگام طرح این دیدگاه می‌تواند اندیشه اولیه نهفته در پشت این دیدگاه را به ما نشان دهد. به نظر می‌رسد آن اندیشه چیزی نیست جز آن که هنگام تعریف مفاهیم اخلاقی نباید دچار مغالطه شویم و آن‌ها را با امور غیر اخلاقی (که از آن‌ها با عنوان امور طبیعی یاد می‌شود) تعریف کنیم؛ بلکه اخلاق، پایگاه مستقل خود را دارد و از این رو، فلسفه اخلاق نیز دانشی خاص و مستقل از علوم طبیعی است.

با کنکاش بیشتر در مباحث مور و با توجه به مباحثی که بعد از مور پیش آمد، می‌توان سه بُعد ناطبیعی گرایی را از یک‌دیگر تمیز داد: بعد معناشناختی، وجودشناختی و معرفت شناختی. این چیزی است که در تقسیم‌بندی دیوید کاپ هم که به آن اشاره شد، قابل دریافت است. ناطبیعی گرایی در بعد معناشناختی به این اشاره دارد که مفاهیم اخلاقی قابل تحلیل به مفاهیم غیر اخلاقی نیستند. در بعد وجود شناختی، سخن بر سر وجود مستقل ویژگی‌های اخلاقی و تمایز آن‌ها با ویژگی‌های دیگر است و این که چگونه می‌توان این استقلال در وجود را تبیین کرد. بعد معرفت شناختی هم اشاره به

استقلال راه شناخت اخلاقیات از راه‌های دیگر دارد. برخی ناطبعی‌گرایان این راه مستقل را شهود دانسته‌اند و معتقد به بدیهی بودن احکام ارزشی پایه از طریق شهود گشته‌اند که از این دیدگاه با عنوان شهودگرایی یاد می‌شود.

اکنون بهتر می‌توان دریافت که اختصاص عنوان «ناطقعی» به ویژگی‌های اخلاقی بیشتر از کدام ناحیه بوده است. باید گفت استقلال معناشناختی و وجودشناختی در بسیاری از مفاهیم و وجودها ساری و جاری است و شاخصه‌ای ممتاز برای اخلاقیات نیست که موجب نام‌گذاری جداگانه‌ای برای آن‌ها شود. بسیاری از مفاهیمی که با آن‌ها سر و کار داریم، مفاهیم بسیط و غیر قابل فرو کاهش به مفاهیم دیگر هستند. بسیاری از واقعیاتی هم که با آن‌ها سر و کار داریم، وجودی مستقل (به همان معنایی از استقلال که برای اخلاق قائل هستیم) دارند. بنابراین، از حیث استقلال مفهومی و وجودی، وجه خاصی وجود ندارد که همه را یک طرف قرار دهیم و با عنوان «ناطقعی» از آن‌ها یاد کنیم و اخلاق را در طرف دیگر قرار داده و آن را «ناطقعی» بنامیم.

به نظر می‌رسد عامل اولیه‌ای که

برخی فیلسوفان اخلاق را به‌سوی تمایز طبیعی و ناطبعی سوق داده و از مباحث مور هم می‌توان چنین برداشت کرد، حیث معرفت‌شناختی مسأله است. در واقع، استقلال وجودی در اخلاقیات به‌گونه‌ای است که به استقلال معرفت‌شناختی آن‌ها منجر شده است و این استقلال معرفت‌شناختی است که اخلاق را در برابر امور طبیعی قرار داده است. اگر به سه‌گانه طبیعی، متافیزیکی و ناطبعی در مباحث مور توجه کنیم، امور زیادی را در قلمروی تجربه و مشاهده خود می‌یابیم که از آن‌ها با عنوان «ناطقعی» یاد می‌کنیم. طبیعی نامیدن این امور از این جهت است که علی‌رغم تمایزهای مفهومی و وجودیشان، همه آن‌ها به‌صورت یکسان و از طریق حواس پنج‌گانه عادی بشر، قابل شناختند. خصیصه تجربی بودن آن‌ها باعث شده است که قابلیت مطالعه در علم پیدا کنند. اموری دیگر هستند که به کل، از قلمروی تجربه و مشاهده خارج هستند و تنها از مسیر تفکر عقلی قابل مطالعه‌اند؛ در واقع آن‌ها مسائل ماوراء طبیعی یا متافیزیکی و خارج از قلمروی جهان مادی هستند. در کنار این دو دسته، امور اخلاقی وجود دارند که با این که اموری انسانی و این

جهانی‌اند، راه شناخت متمایز و منحصر به فردی دارند. آن‌ها نه متعلق به امور متافیزیکی و ماوراء این جهانند که بتوان آن‌ها را به قلمروی متافیزیک وارد کرد و نه در این جهان قابل شناخت از طریق حواس عادی بشر هستند که بتوان آن‌ها را در ردیف امور طبیعی دیگر که قابل شناخت تجربی و علمی‌اند قرار داد. پس آن‌ها اموری غیرطبیعی و غیرمتافیزیکی هستند و قابل فروکاهش به امر طبیعی و متافیزیکی نیستند.^۱

این همان خصوصیتی است که «مکی» را به استدلال بر نفی وجود ویژگی‌های اخلاقی واداشت. او استدلال خود را دارای دو وجه متافیزیک و معرفت‌شناختی می‌داند. جنبه متافیزیکی حکایت از آن دارد که ارزش‌های اخلاقی اموری بسیار خاص و عجیبند و با هر چیز

دیگر در این دنیا مغایرت دارند و جنبه معرفت‌شناختی بیان‌گر آن است که آگاهی از آن‌ها با قوه شناختی خاصی مانند شهود یا ادراک اخلاقی صورت می‌گیرد که با راه‌های عادی شناخت متفاوت است (Mackie, 1977: 38). این جنبه معرفت‌شناختی توجه مکی را به خود جلب کرده است. حاصل استدلال مکی این است: هنگامی که در احکام اخلاقی روزمره دقت کنیم، آن‌ها را به گونه‌ای می‌یابیم که ما را ملتزم به وجود نوعی ارزش عینی خاص و عجیب می‌کند که نمی‌توان راه معرفتی قابل قبولی برای آن پیدا کرد و از این‌رو، جنبه معرفت‌شناسی آن دچار اشکال می‌شود (Ridge, 2020: 1).

در نتیجه، آن چیزی که برخی فیلسوفان اخلاق را به «ناطیعی» خواندن

۱. گاهی سه‌گانه طبیعت، مابعدالطبیعه و ماوراءالطبیعه مطرح می‌شود که مراد از «مابعدالطبیعه» مجموعه‌ای از قواعد هستی‌شناختی است که ناظر به کل وجود است، مانند اصل علیت یا حرکت؛ اما ماوراءالطبیعه معرفت نوعی از موجودات است که فراطبیعی هستند و با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند» (میرباباپور، ۱۳۹۶: ۲۱۷). اگر مطابق این تعریف، مابعدالطبیعه را مجموعه قواعد هستی‌شناختی ناظر به کل وجود

بدانیم، آن‌گاه نمی‌توان مراد از مابعدالطبیعه را در این سیاق همان چیزی دانست که از مفهوم ناطیعی اراده می‌شود؛ بلکه هر کدام معنای خاص خود را دارند؛ به‌ویژه آن‌که امور ناطیعی از قلمرو علم خارج شده است، در حالی که گفته می‌شود مابعدالطبیعه، برخلاف ماوراءالطبیعه، از علم کنار گذاشته نمی‌شود (میرباباپور، ۱۳۹۶: ۲۱۷) که البته این ادعا جای تأمل دارد.

ویژگی‌های اخلاقی کشانده است، خاص بودن راه شناخت اخلاقیات و در نتیجه، عدم قابلیت مطالعه اخلاق در علم بوده است. البته ممکن است برخی ناطیعی‌گرایان قائل به شهودی بودن اخلاقیات نباشند، اما وجه مشترک همه ناطیعی‌گرایان، خارج کردن اخلاق از حیطه علم و تجربه است. همان‌گونه که مایکل ریج^۱ می‌گوید، ناطیعی‌گرایان کمتر دغدغه دارند که برای ارزش‌ها و الزامات اخلاقی جایگاهی علمی در جهان بیابند و از این‌رو، در بررسی‌های خود از روش‌های علمی استفاده نمی‌کنند. به‌جای آن به فهم متعارف^۲ بسیار بها می‌دهند و برداشت‌های ما از اخلاق را که ناشی از فهم متعارف باشد، به‌عنوان اصل مسلم می‌پذیرند. اما مخالفان ناطیعی‌گرایی، ارزش زیادی برای تحقیقات علمی قائل هستند. آنان تلاش می‌کنند رفتارهای اخلاقی ما را به شیوه‌ای مناسب با دیدگاه‌های علمی صحیح تبیین کنند و هر جا میان فهم متعارف و تبیین‌های علمی تناقض وجود داشته باشد، فهم متعارف را کنار می‌گذارند (Ridge, 2019).

باید توجه داشت که در اینجا سخن

بر سر وجه «ناطیعی» خواندن ویژگی‌های اخلاقی است که آن را مرتبط با قسمت معرفت‌شناختی مسأله دانستیم؛ و گرنه اگر بخواهیم شاخصه‌های مهم ناطیعی‌گرایی را برشماریم، قائل شدن به استقلال وجودی و مفهومی اخلاقیات نیز از شاخصه‌های برجسته این دیدگاه است. اساساً ریشه تمایز معرفت‌شناختی، به تمایز وجودی یک شیء برمی‌گردد. هنگامی که چیزی وجود خاص و متمایز داشته باشد، ممکن است راه شناخت آن هم خاص و متمایز شود. با همه این‌ها، به نظر می‌رسد آن چه موجب «ناطیعی» خواندن ویژگی اخلاقی شده است، تمایز راه شناختی آن است نه تمایز وجودی آن.

۱.۳ استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از دیدگاه فیتزپاتریک

فیتزپاتریک^۳ از کسانی است که به‌صورتی روشن، استقلال معرفت‌شناختی در شناخت ارزش اخلاقی را مایه ناطیعی شدن آن می‌داند. وی مسأله اصلی را درباره ارزش اخلاقی به‌عنوان ارزشی واقعی، در این می‌داند که منشأ آن را تعیین کنیم. اگر از سویی فراطیعی‌گرایی^۴ را انکار کنیم و

3. W. J. FitzPatrick.

4 supernaturalism

1. Michael Ridge.

2. common sense.

منشأ ارزش اخلاقی را در ماوراء طبیعت - مثلاً نشأت گرفته از خدا یا امر متعالی افلاطونی - ندانیم و از سوی دیگر، طبیعی گرایی را تکذیب کنیم و منشأ اخلاق را از طبیعت ندانیم، پس ارزش های اخلاقی به عنوان ارزش های واقعی از کجا می آیند؟ فیتز پاتریک ابهام در مسأله را از ناحیه ابهام در معنای مورد نظر از طبیعت و امر طبیعی می داند. راه حل او این است که امور این جهانی را بر اساس ملاک تحقیق پذیری تجربی به دو دسته تقسیم کنیم؛ از نظر او برخی از این امور، قابل بررسی تجربی و مطالعه علمی هستند که از آن ها با عنوان امور طبیعی یاد می شود و برخی دیگر قابل مطالعه علمی نیستند و لذا با وجود این که در این جهان هستند، ناطبیعی قلمداد می شوند. بر این اساس، با این که ارزش های اخلاقی، اموری عینی در این جهان هستند، از منظر تحقیق تجربی^۱ غیر قابل رؤیت^۲ و غیر طبیعی هستند (FitzPatrick, 2008: 194-195).

بر این اساس، جهانی که در آن زندگی می کنیم دارای دو جنبه است: جنبه توصیفی و جنبه هنجاری. این دو جنبه در حالی که به لحاظ متافیزیکی با هم تفاوت

دارند، به لحاظ معرفت شناختی نیز متفاوت از یکدیگرند؛ یکی قابل مطالعه تجربی و علمی است و دیگری چنین نیست. مثالی که فیتز پاتریک برای نشان دادن این تفاوت می زند این است که درد کشیدن از یک سو قابل مشاهده و بررسی تجربی است و از سوی دیگر، دارای جنبه ای ارزشی و هنجاری است و ما آن را بد می دانیم. به گفته فیتز پاتریک، ما نمی توانیم این جنبه هنجاری را در آزمایشگاه روان شناسی یا زیست شناسی نشان دهیم. ما فقط می توانیم از طریق تأمل اخلاقی، فهمی از بد بودن درد پیدا کنیم. به همین صورت، یک سخن فربیکارانه از آن نظر که یک سخن است، ویژگی ای طبیعی و قابل بررسی تجربی است، از سوی دیگر، با تأمل اخلاقی، و نه با تحقیق تجربی و آزمایشگاهی، می توانیم به بد بودن و مشکل دار بودن آن پی ببریم (FitzPatrick, 2008: 195).

فیتز پاتریک چنین نتیجه می گیرد:

ادعای متافیزیکی این است که بسیاری از حقایق و ویژگی های آشنا در زندگی، رفتار و تجربه بشری، که می توانند موضوع تحقیق تجربی باشند، همچنین دارای ارزش ذاتی و از این حیث منبع معیارهای عینی خوبی برای ما هستند ... معنای این سخن آن است که همین ویژگی ها که ما آن ها را همیشه «طبیعی»

1. empirical inquiry.

2. visible.

نامناسب است. در این جا هیچ اشاره‌ای به مطلوبیت ب یا الف نمی‌شود؛ حتی ممکن است الف و ب برای ما اموری نامطلوب باشند و با این حال، از لحاظ ابزاری، ب را وسیله‌ای خوب برای تحقق الف بدانیم. خوبی و بدی نفسانی با ملاحظه رابطه چیزی با خواسته‌ها و امیال ما پدید می‌آید و هر چیزی که مطابق میل و خواسته ما باشد و موجب لذت و خوشی ما شود خوب و در غیر این صورت، بد دانسته می‌شود. در این کاربرد از خوبی و بدی است که معنای مطلوبیت و عدم مطلوبیت نهفته است. اما خوبی و بدی ارزشی، در اصطلاح مورد نظر، نه با ملاحظه رابطه وسیله و هدف پدید می‌آید نه با ملاحظه رابطه چیزی با میل و خواسته ما؛ بلکه ما با نگاه به ذات شیء آن را دارای ارزش یا ضد ارزش می‌یابیم. البته هنگامی که خوبی ارزشی چیزی را تصدیق کنیم، به تبع، میل به آن هم پیدا می‌کنیم و مطلوب ما واقع می‌شود؛ اما این میلی متأخر است و در تحقق معنای هسته‌ای خوبی ارزشی دخالتی ندارد. تفاوت این خوبی با خوبی نفسانی را می‌توان به این صورت مطرح کرد که در خوبی نفسانی ابتدا چیزی را مطابق میل خود و مطلوب می‌یابیم و سپس آن را

خوانده‌ایم ... هرگز از ابتدا صرفاً طبیعی نبوده‌اند. در واقع، درست این نوع تفکر اشتباه درباره آن‌هاست که موجب فضایی از رمز و رازی شده که به نظر می‌رسد ناطبعی‌گرایی را احاطه کرده است. چگونه می‌توانیم ابتدا مجموعه‌ای از ویژگی‌های طبیعی خالی از ارزش داشته باشیم و بعد به گونه‌ای منجر به ویژگی‌ای شوند که ماهیتی ارزشی با هنجاری غیرطبیعی داشته باشند؟ چگونه می‌توان آن شکاف را برداشت و میان آن دو پل زد؟ پاسخ آن است که از ابتدا هرگز یک شکاف متافیزیکی واقعی وجود نداشته است (FitzPatrick, 2008: 195).

فیتزپاتریک به خوبی تمایز میان ارزش و غیرارزش را نشان می‌دهد و بر خاص بودن ارزش و غیرقابل تحویل رفتن آن به غیرارزش تأکید می‌کند. این در واقع همان اندیشه‌ای است که مور به صراحت آن را بیان کرده است. با این حال، اقدام او در تعمیم و توسعه ارزش و تمایز نگذاشتن میان کاربردهای مختلف خوب و بد قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در مقاله پیشین با عنوان «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، سه نوع کاربرد خوبی و بدی از یکدیگر تشخیص داده شد که عبارت بودند از: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی ارزشی. خوبی و بدی ابزاری با ملاحظه رابطه ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و صرفاً حکایت از آن دارد که برای رسیدن به هدف الف، پیمودن راه ب مناسب یا

خوب می‌نامیم؛ ولی در خوبی ارزشی ابتدا خوبی و ارزشمندی شیء را می‌یابیم و سپس مطلوب ما واقع می‌شود (مبینی، ۱۳۹۰).

در این نگاه، خوبی ارزشی، معنای مستقل خود را دارد و نه به خوبی ابزاری فروکاسته می‌شود، نه به خوبی نفسانی. در احکام اخلاقی مانند «عدالت خوب است»، با این معنای خاص از خوبی سر و کار داریم. هنگام حکم به خوبیِ عدالت نه با نگاهی ابزاری رابطه آن را با هدفی بیرونی می‌سنجیم و نه رابطه آن را با خواسته‌های خودمان در نظر می‌گیریم؛ بلکه عدالت را ذاتاً قابل تحسین و ستایش می‌یابیم و از این لحاظ آن را خوب می‌نامیم. پس خوب در این جا معنای خاص خود را دارد و غیر از معنایی است که در خوب ابزاری و خوب نفسانی فهم می‌کنیم. این همان چیزی است که مور در نظر داشته است؛ ولی با اعطای عنوان «ناتطبیعی» به آن، موجب برخی

ابهام‌ها و ایرادها شده است. اشکال دیدگاه فیتزپاتریک این است که میان این خوب و بدها تمایزی ننهاده است و به همه آن‌ها نگاه هنجاری و ارزشی یکسان دارد.^۱ او حتی بد دانستن درد و رنج را یک بد ارزشی می‌داند و معتقد است با تأمل اخلاقی می‌توان به آن دست یافت. این در حالی است که درد در زمره بدهای نفسانی قرار دارد؛ به این معنا که درد مطابق میل ما نیست و برای ما امری نامطلوب است. آری ایجاد درد برای کسی یک ضد ارزش است و به لحاظ اخلاقی عملی ناپسند و قبیح است. تفاوت است میان این که درد را یک چیز بد بدانیم و یا ایجاد درد برای کسی را یک کار بد و ضد ارزش قلمداد کنیم. این دو، معنای یکسان ندارند. ما هرگز به همان صورت که ایجاد درد و رنج را برای کسی یک ضد ارزش می‌دانیم، درد کشیدن خود را یک ضد ارزش و امری قبیح قلمداد نمی‌کنیم، با

۱. علاوه بر فیتزپاتریک، فیلسوفان دیگری نیز در تحلیل اندیشه مور به هنجارمندبودن مفاهیم اخلاقی اشاره کرده‌اند. اصل این هنجارمندی قابل قبول به نظر می‌رسد؛ اما کسانی مانند فیتزپاتریک اقدام به تعمیم این هنجارمندی کرده‌اند که به نظر می‌رسد این تعمیم دارای اشکال است. نمونه‌ای دیگر از کسانی که اقدام به تعمیم هنجارمندی کرده است،

پل بلومفیلد است که دلیل تقلیل ناپذیری مفهوم خوبی را هنجارمندی آن می‌داند و با این حال، هنجارمندی مفهوم خوبی در اخلاق را شبیه هنجارمندی معنا در استدلال پیروی از قاعده ویتگنشتاین می‌داند (Bloomfield, 2006). برای نقد این دیدگاه ر. ک: متمر و کلاتری، ۱۳۹۹.

این که برخلاف میل ماست و از این منظر آن را بد می‌دانیم.

تفکیک میان خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی، امری روشن است. اندیشمندان اسلامی هنگام برشمردن معانی حسن و قبح، یک معنای آن را ملائمت و منافرت با نفس دانسته و آن را خارج از قلمروی مباحث اخلاقی می‌دانند. به گفته آنان، حسن و قبح در این معنا به مسأله لذت و الم برمی‌گردد و در هر مورد که نفس از چیزی لذت می‌برد و آن را ملائم با خود می‌یابد، حکم به خوبی آن می‌کند و در جایی که از چیزی اشمئزاز دارد و آن را منافر با خود می‌یابد به بدی آن حکم می‌کند (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۰۱).

در نتیجه، بد دانستن درد به معنای نامطلوب بودن و بیزاری از آن است که این خود امری روان‌شناختی و زیستی و قابل بررسی تجربی و مطالعه علمی است. ما می‌توانیم به بررسی تجربی خوشایندها و بدآیندهای انسان‌ها بپردازیم و از مسیر تحقیق تجربی به سؤال‌های مختلفی درباره آن‌ها پاسخ دهیم. از این‌رو، اقدام فیتزپاتریک در تعمیم نگاه ارزشی به خوب و بد های نفسانی و در نتیجه، خارج کردن آن‌ها از حوزه مطالعات تجربی قابل قبول

به نظر نمی‌رسد.

با این حال، دیدگاه استقلال‌گرایانه فیتزپاتریک در باب ارزش اخلاقی و تحویل‌ناپذیری آن به امور غیراخلاقی قابل توجه است. البته وی، چنان‌که بیان شد، علاوه بر استقلال متافیزیکی، به استقلال معرفت‌شناختی هم قائل است و از این‌رو، راه شناخت ارزش‌های اخلاقی را تأمل اخلاقی می‌داند نه تحقیق تجربی. بر این اساس است که او دیدگاه خود را در زمره ناطبعی‌گرایی قرار می‌دهد. خارج کردن ارزش اخلاقی از قلمرو تحقیقات علمی و در نتیجه، ناطبعی‌دانستن آن، اولین قدمی است که مور برای ناطبعی‌خواندن ارزش اخلاقی برداشت و به جهت مشکلاتی که در آن دید در مراحل بعدی، از آن صرف‌نظر کرد.

مسأله فوق تا حدودی به تبیین ماهیت ارزش اخلاقی بازمی‌گردد. کسانی که ارزش اخلاقی را به طور کامل خارج از قلمروی مطالعات علمی و آزمایشگاهی می‌دانند، معمولاً به جهت آن است که ارزش اخلاقی را ویژگی‌ای کاملاً منفک از انسان می‌دانند که می‌تواند بدون هرگونه وابستگی به انسان در خارج موجود باشد و امور خارجی متصف به آن شوند. آن‌گاه

چون مشاهده می‌کند که با حواس عادی بشری نمی‌توان به این ویژگی خارجی پی برد، پس برای آن راه شناختی خاص، مانند شهود یا تأمل اخلاقی، قائل می‌شوند و در نتیجه آن را از حوزه شناخت تجربی و مطالعه علمی خارج می‌دانند؛ اما اگر در تبیین ماهیت ارزش، دیدگاهی مانند نظریه وابستگی به پاسخ^۱ برگزیده شود که در عین قول به عنایت ارزش اخلاقی، قوام آن را به رابطه تعاملی انسان با خارج بداند (نک: Johnston, 1989)، آن‌گاه خارج ساختن ارزش اخلاقی از حوزه مطالعه علمی بسیار دشوارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا این یکی از واکنش‌های ذهنی انسان نسبت به خارج است و دلیل آن که این واکنش برخلاف واکنش‌های دیگر قابلیت بررسی علمی نداشته باشد، روشن نیست.

۴. ابهام در «ناطبیعی» خواندن ویژگی‌های اخلاقی

اکنون باید ملاحظه کرد که آیا در صورت پذیرش استقلال معرفتی در اخلاق، اعطای عنوان «ناطبیعی» به ویژگی‌های اخلاقی صلاحیت پیدا می‌کند؟ چه حکمتی در استفاده از مفهوم ناطبیعی برای ویژگی

اخلاقی نهفته است و آیا راه بهتری برای بیان تمایز امور اخلاقی از غیر آن وجود ندارد؟ هنگامی که مور خودش در بیان مرادش از مفهوم «ناطبیعی» تردید می‌کند و پیشنهاد‌های مختلفی می‌دهد، اساساً چه لزومی دارد که از مفهوم «ناطبیعی» برای بیان تمایز اخلاق از غیر آن استفاده کنیم؟ در مجموع آن‌چه مور از ناطبیعی نامیدن خوبی اخلاقی در نظر داشته است و آن را در اصلاحیه‌های نهایی بیان می‌کند این بوده است که خوبی اخلاقی، ویژگی خاصی است که تفاوت بسیاری با هر ویژگی طبیعی و متافیزیکی که در جهان با آن روبرو هستیم دارد و از این رو، قابل مطالعه علمی نیست. مور از این معنا با عنوان «unique» یاد می‌کند. البته او در گام بعدی خوبی اخلاقی را با دسته‌ای محدود و خاص (هرچند گسترده) از ویژگی‌های طبیعی و متافیزیکی متفاوت می‌داند نه با هر ویژگی‌ای (Moore, 1993b: 14-15). این گونه اصلاحیه‌های مور نشان می‌دهد که ناطبیعی نامیدن خوبی اخلاقی برای او مفهوم روشن و سراسری نداشته است و به‌طور مکرر بر آن اصلاحیه زده است. آن‌چه مور از ناطبیعی نامیدن

1. response dependence theory.

ویژگی‌های اخلاقی اراده کرده است، تمایز و استقلال آن‌ها از ویژگی‌های دیگر بوده است، به گونه‌ای که در علم قابل مطالعه نیستند.

برخی نویسندگان در ناطیعی‌گرایی مور دو دیدگاه عمده تشخیص داده‌اند: یک دیدگاه واقع‌گرایانه که احکام اخلاقی را به لحاظ عینی قابل صدق و کذب می‌داند و یک دیدگاه استقلال‌گرایانه که احکام اخلاقی را یگانه و بی‌تا^۱ می‌داند، به صورتی که قابل فرو کاهش به احکام علمی یا متافیزیکی نیستند (Hurka, 2015). تحلیل‌ناپذیری خوبی اخلاقی یکی از شاخصه‌های اصلی دیدگاه مور است. مور در پاسخ به این سؤال که خوب چیست؟ تنها می‌گوید خوب، خوب است؛ یا پاسخ او به این سؤال که خوب چگونه تعریف می‌شود این است که خوب اصلاً قابل تعریف نیست (Moore, 1993a: 58). با این حال، مور در یک گام اصلاحاتی اعلام می‌کند که حتی اگر خوبی، تحلیل‌پذیر باشد، به طور کامل به ویژگی‌های طبیعی و متافیزیکی تحلیل نمی‌شود؛ بلکه هنگامی که تحلیل می‌شود در تحلیل خود به مفهومی تحلیل‌ناپذیر هم

می‌رسیم که با هیچ ویژگی طبیعی یا متافیزیکی یکی نیست ... (Moore, 1993b: 14).

اگر منظور مور از ناطیعی‌گرایی، صرفاً بیان دو دیدگاه مذکور، به ویژه بی‌تا بودن احکام اخلاقی باشد، به نظر می‌رسد ناطیعی خواندن چنین موضعی بر ابهام مطلب می‌افزاید و بهتر است اساساً از اعطای چنین عنوانی به دیدگاه‌های مذکور پرهیز شود. هیچ داعی و انگیزه‌ای وجود ندارد که برای بیان مواضعمان از عناوینی استفاده کنیم که نیاز باشد برای نشان دادن چگونگی صدق آن‌ها، مدت‌ها به گفت‌وگو پردازیم و در آخر نتوانیم به موضع روشنی دست یابیم. هنگامی که عناوین سراسر استر و کم‌هزینه‌تری برای اشاره به دیدگاهمان داشته باشیم، چه لزومی دارد از عنوانی پرهزینه مانند «ناطق» و «ناطق‌گرایی» استفاده کنیم؟ باید توجه داشت که هرچند در جعل اصطلاح، دستان باز است و می‌توانیم به صورت قراردادی بخشی از امور را که ویژگی خاصی دارند (مثلاً قابل مطالعه علمی هستند) «ناطق» و غیر از آن را «ناطق» بنامیم، ولی اگر چگونگی تبادر

1. *sui generis*.

معنا از آن اصطلاحات برای ما اهمیت داشته باشد، لازم است دقت و احتیاط بیشتری به عمل آوریم. در مواردی ممکن است معنای متبادر از اصطلاحاتی که برگزیده ایم، برخلاف آن معنایی باشد که قرارداد کرده ایم. این گونه تقابل میان معنای متبادر به ذهن و معنای قراردادشده، موجب نقض غرض می شود و حکمت نام گذاری را زیر سؤال می برد. هدف از دسته بندی امور و نام گذاری آن ها، سهولت تشخیص و پی بردن به تمایزهاست؛ اما اگر نامی برگزینیم که همواره از آن، معنایی غیر از آن چه قرارداد کرده ایم به ذهنمان خطور کند، آن گاه به جای روشنی بیشتر، بر ابهام مطلب افزوده ایم و زحمت خود را در تشخیص و تمایز امور از یکدیگر دوچندان کرده ایم. به نظر می رسد عنوان «ناطبیعی» یا «غیرطبیعی» چنین مشکلی را در پی دارد. چنان که مشاهده شد، در خود معنای «طبیعی» اختلاف نظر قابل توجهی وجود دارد. هنگامی که کلمه نفی به آن اضافه شود، مشکل دوچندان می شود و بر ابهام آن می افزاید. دلیل این مسأله آن است که از اصطلاح «ناطبیعی» یا «غیرطبیعی» معنایی متبادر می شود که با معنای قراردادی فاصله زیادی دارد. بسیاری از

اوقات، مراد از امر غیرطبیعی، امری غیرعادی و غیرمعمول است؛ این در حالی است که کسانی که ویژگی اخلاقی را غیرطبیعی خوانده اند، چنین معنایی را قصد نکرده اند. مراد آنان این نیست که ویژگی های اخلاقی در جهان، اموری غیرعادی هستند که در مواردی خاص و برای افرادی خاص اتفاق می افتد؛ بلکه تنها مرادشان آن است که این ویژگی ها با وجود آن که یک موضوع معمول و طبیعی در زندگی افراد هستند، به جهت خاص بودنشان، قابل مطالعه در علوم طبیعی نیستند و بررسی آن ها، علمی غیر از علوم طبیعی را می طلبد (خود این ادعا هم محل ایراد و اشکال است). معنای متبادر دیگر از غیرطبیعی که در فضای مباحث علمی و فلسفی با آن سر و کار داریم، امر خارج از طبیعت و متعلق به حوزه متافیزیک است که این نیز چنان که ملاحظه شد، مراد ناطبیعی گرایان، به ویژه مور نیست.

در مجموع، ابهام کاربرد اصطلاحات «ناطبیعی» و «ناطبیعی گرایی» در حوزه اخلاق به اندازه ای است که حکمت اصطلاح سازی اقتضا می کند که از این اصطلاحات سلبی به طور کل صرف نظر و به جای آن از اصطلاحاتی ایجابی برای

بیان مقصود خود استفاده کنیم. استفاده از اصطلاحات ایجابی به جای سلبی، یک رویه رایج و جاافتاده است و اختصاصی به موضوع حاضر ندارد. در برخی موارد، استفاده از اصطلاح سلبی غلط‌انداز است. از باب نمونه و متناسب با موضوع بحث، هنگامی که یک قسم از علوم تجربی را علوم طبیعی ذکر می‌کنند، قسم دیگر آن را علوم ناطیعی یا غیرطبیعی نمی‌گویند؛ بلکه از اصطلاحی ایجابی مانند علوم انسانی استفاده می‌کنند. یا برعکس، قسم مقابل علوم انسانی را علوم غیرانسانی نمی‌نامند. با کمی تأمل می‌توان دریافت که استفاده از این گونه اصطلاحات سلبی، بیش از آن که وافی مقصود باشد، نافی غرض است و مفاهیمی دیگر را به ذهن متبادر می‌کند. به عنوان مثالی دیگر، هنگامی که علوم مانند فقه و تفسیر را علوم اسلامی می‌گویند، مرادشان آن است که بحث و بررسی‌ها در این گونه علوم بر محور آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) و به هدف فهم مفاد آن‌ها انجام می‌شود؛ اما اگر برای علوم که محور بحثشان آموزه‌های اسلامی نیست (مانند فیزیک و شیمی و ریاضی)، از اصطلاح «علوم غیراسلامی» استفاده کنیم، معنایی دیگر

غیر از آن چه مرادمان است به ذهنمان خطور می‌کند. معنایی که از علوم غیراسلامی به ذهنمان خطور می‌کند، علمی هستند که به گونه‌ای با اسلام مغایرت دارند؛ در حالی که مراد ما از علوم غیراسلامی در این سیاق، علمی هستند که بحث و بررسی در آن‌ها بر محور آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) و به هدف فهم مفاد آن‌ها انجام نمی‌شود، نه آن که مغایر با اسلام هستند. بنابراین، با توجه به غلط‌انداز بودن اصطلاح‌های سلبی، از این اصطلاح برای بیان مراد مذکور استفاده نمی‌شود.

در نتیجه، حتی اگر اخلاق را از قلمرو مطالعات علمی خارج بدانیم، ناطیعی خواندن آن وجه مناسبی ندارد. این در حالی است که هنوز به این سؤال پاسخ روشنی داده نشده است که ملاک اینکه برخی رشته‌ها مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی جزء علوم طبیعی و برخی دیگر مانند نقد ادبی، خارج از این قلمرو شمرده می‌شود چیست (نک: Shafer-Landau, 2003: 59).

برای یافتن اصطلاح ایجابی مناسب و جایگزینی آن با اصطلاح سلبی «ناطیعی‌گرایی»، باید تأمل کنیم که دقیقاً

مراد ما از «ناطبیعی‌گرایی» چیست و متناسب با مراد خود، اصطلاحی را برگزینیم. اگر خاص^۱ بودن یا بی‌تا بودن ویژگی اخلاقی برای ما برجسته باشد، عنوان «خاص‌گرایی» یا «بی‌تاگرایی» عنوان‌های خوبی به نظر می‌رسند. اگر به استقلال معرفت شناختی توجه داشته باشیم و راه شناخت ارزش اخلاقی را شهود بدانیم، آن‌گاه عنوان «شهودگرایی» مناسب است؛ اما اگر استقلال ویژگی اخلاقی به‌طور عام (اعم از استقلال مفهومی، وجودی و معرفت‌شناختی) مورد نظر ما باشد، آن‌گاه می‌توانیم عنوان «استقلال‌گرایی» را برگزینیم.

اخلاق در اندیشه برخی فیلسوفان اخلاق، مستقل و خودمختار^۲ است. فیتزپاتریک، مراد خود از خودمختاری اخلاق را این‌گونه بیان می‌کند که «حقایق در اخلاق - حقایق دربارهٔ اخلاقیات، دلایل برای عمل، تعالی شخصیت، آن‌چه برای شخص خوب است و ... - می‌توانند به‌صورتی درست و موجه صرفاً از طریق تأملات اخلاقی درجهٔ یک و استدلال‌هایی با استانداردهای درونی خودشان حاصل شوند و نه از بیرون از طریق شکل‌های

دیگر تحقیق، مانند روان‌شناسی یا زیست‌شناسی» (FitzPatrick, 2008: 172). این همان اندیشه‌ای است که ناطبیعی‌گرایی آن را دنبال می‌کند و عنوان استقلال‌گرایی برای آن بیشتر برازنده است. البته فیتزپاتریک تصریح می‌کند که همواره جداسازی میان امر طبیعی و ناطبیعی، حتی درون یک حوزهٔ تحقیقی مورد توجه، دشوار است (FitzPatrick, 2008, 183) و از این‌رو، چه‌بسا این اندیشهٔ استقلال‌گرایانه، نوعی متفاوت از طبیعی‌گرایی دانسته شود (نک: McDowell, 1995).

در مجموع، ناطبیعی‌گرایان، بسته به اینکه چه جنبه‌ای از مسأله برایشان برجستگی دارد، به دسته‌های مختلفی قابل تقسیم هستند و متناسب با هر دسته می‌توان عنوان ایجابی مناسبی را برگزید و از ابهام‌های اصطلاحی سلبی مانند «ناطبیعی‌گرایی» در امان ماند. یک عنوان مناسب دیگر، «ارزش‌گرایی» است که در این جا مراد از ارزش، معنای خاص ارزش است که به ذات شیء نسبت داده می‌شود و در مقابل ارزش‌ابزاری (به معنای تأیید وسیله بودن یک چیز برای تحقق هدف

1. Unique.

2. Autonomous.

مورد نظر) و ارزش نفسانی (به معنای مطلوبیت و مطابق میل انسان بودن) قرار دارد.

نتیجه‌گیری

ناطبیعی‌گرایی در اخلاق به معنای ناطبیعی دانستن ویژگی اخلاقی است و ناطبیعی بودن ویژگی اخلاقی در برابر طبیعی یا متافیزیکی بودن آن است. فیلسوفان اخلاق برای تمایز میان طبیعی و ناطبیعی، راه‌های مختلفی پیموده‌اند و در آخر به راه کار مقبولی دست نیافته‌اند. مور که خود آغازگر این اندیشه بود، دچار شک و تردیدهایی درباره تعریف طبیعی و ناطبیعی شد و دست به اصلاحات متعددی زد. رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای، تعاریف نمایشی و رویکردهای متافیزیکی از جمله رویکردهایی است که برای تعریف طبیعی و تمایز آن از ناطبیعی به کار گرفته شده و به هر کدام از آن‌ها اشکال و ایرادهایی وارد شده است. در این میان، تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم برجسته است و جرج مور نیز در اولین گام، آن را به عنوان موضع خود اعلام می‌کند. بر این اساس، ناطبیعی بودن ویژگی اخلاقی به این معناست که قابل طرح و بررسی در

علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی نیست. اما این راه کار نیز حتی برای مور قانع‌کننده به نظر نرسید و از این رو، به گزینه‌هایی دیگر روی آورد.

با همه این‌ها به نظر می‌رسد ریشه ناطبیعی خواندن ارزش اخلاقی، همان استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از علم بوده است. به طور کلی اندیشه اساسی در ناطبیعی‌گرایی این بوده است که ویژگی‌های اخلاقی به لحاظ متافیزیکی به قدری خاص و مغایر با ویژگی‌های دیگرند که راه شناخت آن‌ها نیز خاص و مغایر با راه‌های معمولی شناخت شده است و از این رو، آن‌ها قابل مطالعه در علوم طبیعی نیستند.

اصل اینکه ارزش اخلاقی، علی‌رغم خاص بودنش، قابل مطالعه در علوم طبیعی نیست، مسأله‌ای ابهام‌آمیز است و مور هم به جهت تردیدآمیز بودن آن، راه‌های دیگری را برای تمایز طبیعی و ناطبیعی می‌آزماید. فارغ از موضوع اخلاق، اساساً در طبیعی خواندن برخی علوم و جداسازی آن‌ها از علومی دیگر تأمل و تردید وجود دارد. حال سؤال این است که با وجود این ابهام‌ها چه الزامی برای ناطبیعی خواندن ویژگی اخلاقی وجود دارد؛ به‌ویژه آن که

معانی متبادر از ناطبیعی غیر از آن چیزی است که در اخلاق اراده می‌شود و همچنین عناوین ایجابی گویایی وجود دارند که به روشنی می‌توانند از موضع خاص گرایانه، استقلال‌گرایانه و ارزش‌گرایانه در اخلاق حکایت کنند. در برخی موارد، عنوان سلبی ممکن است رهن باشد و نتواند به درستی بیان‌گر مراد باشد و از این‌رو، از عنوانی ایجابی برای بیان مراد استفاده می‌شود.

در مسأله حاضر نیز به نظر می‌رسد با وجود ابهام‌ها و اختلاف‌های فراوان در معرفی طبیعی و ناطبیعی، بهتر است قید عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» را بزنیم و به عناوینی ایجابی مانند استقلال‌گرایی یا ارزش‌گرایی در اخلاق روی آوریم که به نحو بهتری گویای مراد هستند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان‌نامه/رساله نبوده است.

منابع

- میرباباپور، سیدمصطفی. (۱۳۹۶). «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن». *تأملات فلسفی*، (۱۹)۷، صص ۲۱۳-۲۴۲.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3014_0_be6ec64aad2306bde91899ebc03f2cdb.pdf
- Baldwin, Thomas. (1993). "Editor's Introduction." In G. E. Moore, *Principia Ethica*: revised edition, Thomas Baldwin, ed. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bloomfield, Paul. (2006). "Open Questions, Following Rules" in Terry Horgan and Mark Timmons (eds.), *Metaethics after Moore*, Oxford: Clarendon press.
- Copp, D. (2007). *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FitzPatrick, W. J. (2008). Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity. In: Shafer-Landau R, (Editor). *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford: Oxford University Press, (3), 159-205.
- Hurka, Thomas, (2015). "Moore's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moore-moral/>>.
- Johnston, M. (1989). "Dispositional Theories of حشمتی، حسن؛ لگنهاوزن، محمد؛ و میان‌داری، حسن. (۱۳۹۷). «ویژگی‌های طبیعی در اخلاق با تأکید بر نظریه شیفر لندتو». فصل‌نامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۰ (۷۷)، صص ۲۳-۴۴.
- https://pfk.qom.ac.ir/article_1195_37171fbe96f675d39290dc83d1138c0a.pdf
- عسگر پورعلی، مریم؛ شیخ رضایی، حسین. (۱۳۹۸). «بررسی امکان برون‌رفت از مغالطه طبیعت‌گرایانه در اخلاق از دیدگاه مایکل روس». *تأملات فلسفی*، ۹ (۲۲)، صص ۲۴۵-۲۷۲.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3630_3_fb11aaffedcbb53c72d927d88891fdaf.pdf
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۰). «تأملاتی معاشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی». *نقد و نظر*، ۱۶ (۶۴)، صص ۲-۲۶.
- مثمر، رضا؛ کلانتری، سیدعلی. (۱۳۹۹). «پرسش باز مور و هنجارمندی اخلاقی؛ نقد پل بلومفیلد». *تأملات فلسفی*، ۱۰ (۲۴)، صص ۲۵۷-۲۸۸.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3630_7_a2bba6986caff89a218f1d4159f26b57.pdf
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). *اصول الفقه*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 1-27.
- Ridge, Michael. (2019). "Moral Non-Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/>>.
 - Ridge, Michael. (2020). "Reinventing Ethics: Inventing Right and Wrong," *Journal for the History of Analytical Philosophy* 8, no. 4: pp. 1-21.
 - Ruse, Michael. (1986). *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. UK: Oxford.
 - Shafer-Landau R. (2003). *Moral Realism: A Defence*. Oxford, Oxford University Press.
 - Value." *Proceedings of the Aristotelian Society* 63: 139–174.
 - Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
 - McDowell, John. (1995) 'Might there be External Reasons?', in J. E. J. Altham and H. Ross (eds.), *World, Mind and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press) 68–85.
 - Moore, G. E. (1942). "A Reply to My Critics," in Paul Arthur Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Open Court, 1942, pp. 533–678.
 - Moore, G. E. (1993a). *Principia Ethica*: revised edition. Thomas Baldwin, ed. (Cambridge: Cambridge University Press).
 - Moore, G. E. (1993b). "Preface to the Second Edition." *Principia Ethica*, Thomas Baldwin, ed.

The Relation between Right and Morality in Kant's Philosophy: Doctrine of Dependence

Parham Mehraram¹

Submitted:

2021/3/21

Accepted:

2021/7/5

Keywords:

Categorical
Imperative,
Doctrine of
Dependence,
Ethics, Freedom,
Right, Morality.

Abstract: Undoubtedly, Kant was interested in philosophy of law, even before proposing his critical philosophy. But, he delivered his fully-fledged philosophy of right in *The Metaphysics of Morals*. Regarding the review and analysis of the book, probably the most complicated issue discussed by Kant specialists is the relation between right and morality. The structure of the book, some of its ambiguous passages as well as Kant's prior positions about philosophy of morals in *Critique of Practical Reason* and *Groundwork of the Metaphysics of Morals* have mystified the real idea of Kant as for this relation. According to the belief that the "strict right" implicates the (moral) ought or not, one can categorize Kant specialists into two main groups: 'defendants of dependence' and 'believers on independence'. The former is more popular and more conforming to the structure of *The Metaphysics of Morals*. In order to justify this doctrine, Höffe has proposed the general categorical imperative and Guyer and Kersting have written on freedom, while Pauer-Studer has discussed the kingdom of ends formula as the general foundation of Kant's moral philosophy which should include both domains of ethics and law. Moreover, Sorin Baiasu has sought to refute Willaschek's critiques, as the most powerful one on the doctrine of dependence, by distinguishing between subjective and objective validity of legal norms. Despite all these efforts, it does not seem that the doctrine is fully successful. The essay is designed to make the Persian speaking community familiar with these efforts.

DOI: 10.30470/phm.2021.524209.1952

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD in public law, Department of public law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University,
Parham_mehraram@yahoo.com

Introduction:

Kant's metaphysical definition of right has played pivotal role in Philosophy of Right. Different schools have been influenced by his idea of right in various ways. Some famous philosophers, such as Hegel and Marx, have shaped their critiques of the abstract right in reaction to Kant's philosophy. Some others, such as Rawls, have accepted the essence of his rationalist approach and have recast it in a new and innovative theory. Ironically, even some anti-metaphysical positivists, such as Kelsen, have been labeled as new Kantian thinkers. In the heart of Kant's doctrine of right is his innovation to redefine the relation of right and morality. But, despite its deep influence, there are some obscure and paradoxical positions in the theory, which has led to the emergence of different interpretations. The dependence doctrine, which regards Kant's universal principle of right as an

expression of categorical imperative in spatial context, is the predominant and more compatible theory with contextual evidence of *Metaphysics of Morals*. But both complexity of Kant's position and the strong reasoning of rival interpretation, independence doctrine, persuade us to reexamine it to evaluate its success in deliverance of a coherent interpretation of Kant's doctrine of right. This study attempts to introduce this interpretation of Kant's theory of right, its strengths and weaknesses to Persian-speaking community.

Methodology: In order to analyze the attempts of the advocates of dependence doctrine, the essay has concentrated on works of five main figures of the doctrine, i.e., Höffe, Kersting, Guyer, Pauer-Studer and Baiasu. It tries to answer two main questions: how these thinkers try to harmonize the textual paradoxes of Kant's works,

and how they react to their rivals. Therefore, this study is descriptive-analytical.

Findings: The advocates of dependence doctrine attempt to justify the connection between morality (categorical imperative) and right by means of finding the same foundation for doctrine of virtue and doctrine of right. In so doing, Höffe resorts to universal categorical imperative, Kersting and Guyer to freedom, and Pauer-Studer to kingdom of ends. Furthermore, Baiasu has answered some of the most complicated critiques of Willaschek to the dependence doctrine by means of distinguishing between subjective and objective validity of legal rules.

Discussion and Conclusion:

It seems that none of these efforts is satisfactory. The root of this failure lies in particular in the interpretation of *Metaphysics of Morals* in paragraphs 214 and 218, which are inconsistent with other

parts of the doctrine of right. This can be traced back to transitory position of doctrine of right in *Metaphysics of Morals*. The starting point of the book is the traditional moral theory of Kant. But, it moves in the direction of a new non-prescriptive theory of right, which reflects itself in the concept of “strict right” (See Willaschek, 1997). Kant did not live long enough to grasp the depth of the contradiction to deliver a more coherent theory. If so, the dependence doctrine could better explain the inclusive moral theory of Kant. On the other hand, the independence doctrine could better show the new orientation of Kant’s moral theory, especially regarding the concept of (strict) right.

References:

- Abdollahnejad, Mohammad Reza (2014), Rafighi, Somayeh, “The Role of Anthropology in Kant’s Moral Philosophy”, *Philosophical Meditations*, Vol.4, No.13, pp. 52-33

- Höffe, Otfried (1392 SH), *Ghanoone Akhlaghi dar Daroone Man*, translated by Reza Mosayebi, Tehran: Ney
- Korsgaard, Christine M. (1379 SH), "Aristotle and Kant on the source of value", translated by Mohsen Javadi, in *Arghanoon*, Vol. 4, No 13, pp. 95-120
- Mehraram, Parham (2021), "Separation of Law and Morality in Hans Kelsen's Theory of Obligation", *Philosophical mediations*, Vol. 11, Issue: 26, pp.339-372
- Wood, Allen (1396 SH), *Kant*, translated by Aghil Fuladi, Tehran: Negahe Moaser
- Baiasu, Sorin (2016), "Ethical and Politico-juridical Norms in the Tugendlehre", in *Studi kantiani*, Pisa, Rome: Fabrizio Serra, pp. 59-77
- Baiasu, Sorin (2016), "Right's Complex Relation to Ethics in Kant: The Limits of Independentism", in *Kant-Studien*, Band 107, Heft 1, pp. 2-34
- Ebbinghaus, Julius (1968), *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft
- Guyer, Paul (2002), "Kant's Deductions of the Principles of Right, in Kant's Metaphysics of Morals", in *Interpretive Essays*, ed. by Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press, pp. 23-65
- Guyer, Paul (2016), "The Twofold Morality of Recht: Once More Unto the Breach", in *Kant-Studien*, Vol. 107, Issue. 1, pp. 34-63
- Höffe, Otfried (1986), "Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law", in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered: Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*, edited by Yirmiyahu Yovel, Berlin: Kluwer Academic Publishers, pp. 149-168
- Höffe, Otfried (2010), "Der kategorische Rechtsimperativ. Einleitung in die Rechtslehre", in *ders. (Hg.), Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: De Gruyter, pp. 41-62
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- Kant, Immanuel (1786), Rezension von Gottlieb Hufeland, Versuch über den Grundsatz des Naturrechts", Leipzig: Verlag Der Dürsschen Buchhandlung
- Kant, Immanuel (1984), *Naturrecht Feyerabend*, hg. von Delfosse/Hinske/Bordoni, Kant Index, Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend", Stuttgart/Bad Cannstatt: Walter de Gruyter, 2010
- Kersting, Wolfgang (1984), *Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Sozialphilosophie*,

- Frankfurt: Walter de Gruyter, 2. Auflage, 1993
- Korsgaard, Christine M. (1989) "Kants Analysis of Obligation: The Argument of "Foundation I", *The Monist*, Vol. 72, No. 3, pp. 311-340.
 - Pauer-Studer, Herlinde (2016), 'A Community of Rational Beings'. Kant's Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom", in *Kant-Studien*, vol. 107, pp. 125-159
 - Potter, Nelson Thomas Jr. (1994), "Kant on Obligation and Motivation in Law and Ethics", in *Jarbuch für Recht und Ethik*, Vol. 2, Berlin: Duncker & Humblot GmbH, pp. 95-110.
 - Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Massachuset: Harvard University Press
 - Scholz, G (1972), *Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie*", Köln (dissertation)
 - Willaschek, Marcus (1997), "Why the "Doctrine of Right" does not belong in the Metaphysics of Morals", *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5, pp. 205-227
 - Willaschek, Marcus (2002), "Which Imperatives for Right? On the Prescriptivity of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals", in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. by M. Timmons, Oxford: Clarendon Press, pp. 65-87.
 - Willaschek, Marcus (2009), "Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory?", in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17, pp. 49-70
 - Willaschek, Marcus (2012), "The Non-Derivability of Kantian Right from the Categorical Imperative: A Response to Nance", in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 20, No. 4, pp. 557-564
 - Wood, Allan (2002), "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Timmons, Mark (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1-22.

پیوند حق و اخلاق در فلسفه کانت: آموزه وابستگی

پرهام مهرآرام^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۴/۱۴

واژگان کلیدی:

اتیک، اخلاق، آزادی، امر مطلق، آموزه وابستگی، حق.

چکیده:

یکی از دل‌مشغولی‌های کانت، حتی پیش از طرح فلسفه انتقادی خود، فلسفه حق بوده است. لیکن برای بررسی مفصل‌تر آراء او در این زمینه باید به متافیزیک/اخلاق مراجعه کرد. شاید اغراق نباشد، اگر ادعا کنیم مهم‌ترین مسئله در تفسیر این اثر پیوند میان اخلاق و حق است. ساختار این اثر، عبارات موجود در آن و موضع گیرهای دیگر کانت در آثار پیشینش، از جمله بنیادگذار/متافیزیک/اخلاق و نقد عقل عملی، دریافت رویکرد کانت درباره این پیوند را با دشواری‌هایی روبه‌رو کرده است. در این میان، برحسب آنکه «الزام اخلاقی» جزئی از مفهوم حق است یا خیر، می‌توان مفسران کانت را به دو دسته باورمندان به وابستگی حق به اخلاق (آموزه وابستگی) یا مخالفان این وابستگی (آموزه ناوابستگی) تقسیم کرد. از میان این دو گروه، مکتب وابستگی رویکرد رایج‌تر و همخوان‌تر با ساختار متافیزیک/اخلاق است. هواداران مکتب وابستگی کوشیده‌اند از طریق یافتن بنیادی مشترک برای هر دو حوزه اتیک و حقوق، از موضع خود دفاع کنند. بدین ترتیب، هوفه، امر مطلق عام، کرسیتینگ و گایر، آزادی و پائر اشتودا، فرمول قلمروی غایات را به عنوان اصل برین عقل عملی پیشنهاد داده‌اند. سورین بائازو نیز با جدا کردن اعتبار عینی و ذهنی قواعد حقوقی، تلاش کرده به انتقادهای ویلاشک به عنوان مهم‌ترین مدافع نظریه ناوابستگی پاسخ دهد. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی انتقادی آراء نامدارترین چهره‌های این جریان، همچنین بیان تعارض‌های متی متافیزیک/اخلاق، نشان دهیم که هیچ کدام از مفسران نمی‌توانند تفسیری یکدست و بی‌تعارض از فلسفه حق کانت ارائه دهند.

DOI: 10.30470/phm.2021.524209.1952

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکتری حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، Parham_mehraram@yahoo.com

مقدمه

علاقه‌مندی کانت به حقوق بر کانت‌پژوهان پوشیده نیست. درس گفتارهای او، که یادداشت‌های آن بعدها با عنوان حقوق طبیعی: فایر‌بند (۱۷۸۴) منتشر شد، و انتقادهای او به هوفلند (۱۷۸۶) خطوط اصلی فلسفه حق او را تشریح می‌کنند. رساله‌های دیگر او مانند روشنگری چیست؟ نیز خالی از نکات حقوقی نیستند؛ اما نظریه حق کانت در متافیزیک/اخلاق به‌طور مبسوط مطرح شده و چنانکه از نامش پیداست، کل فلسفه اخلاق او را، اعم از اتیک^۱ و حقوق، دربرمی‌گیرد. همین مسئله است که پرسش از پیوند میان حقوق و اخلاق را پیش می‌کشد. این پرسش، هنگامی که در نسبت با آثار پیشین کانت به‌ویژه بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق

طرح شود، ما را با پرسش‌های نو و پیچیده‌تری روبرو می‌کند: امر مطلق بیان شده در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق^۲ چه رابطه منطقی با اصل جهان‌شمول حق^۳ دارد؟ آیا امر مطلق نام‌برده اصل برین اتیک است؟ یا به نحو عام‌تری کل فلسفه اخلاق او را دربرمی‌گیرد؟ موضع کانت در مورد پرسش‌های بالا روشن نیست و به همین دلیل، به اختلاف‌نظر میان کانت‌پژوهان انجامیده است. نقطه‌نظرهای این پژوهشگران را می‌توان از زوایای مختلفی دسته‌بندی کرد. نویسندگان به این مطلب به‌طور مبسوط در مقاله دیگری پرداخته است^۴ و به همین جهت بار دیگر وارد این بحث نمی‌شود. مختصر آنکه به نظر می‌رسد بهترین دسته‌بندی آن است که مفهوم الزام اخلاقی کانت را محور فلسفه

۱. کانت از دو واژه مورالیتی (Sittlichkeit, Moralität) و اتیک (Ethik) بارها در آثار خود به گونه‌ای بهره برده که مشخص است، نمی‌توان این دو را به یک معنا گرفت. به همین دلیل در این مقاله برای واژه مورالیتی، واژه اخلاق و اخلاق‌مندی به کار گرفته شده و واژه اتیک نیز به همان صورت آورده شده است تا این دو با یکدیگر خلط نشوند. در طول مقاله به تمایز میان این دو اشاره می‌شود.

۲. امر مطلق کانت در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق

بدین صورت بیان شده است:

«بر طبق ماکسیم عمل کن که هم‌زمان بتوانی اراده کنی که به صورت قانون جهان‌شمول درآید».

“Act only in accordance with that maxim through which you can at the will that it become a same time universal law”.

See: (GMS, 4: 421)

3. Allgemeines Prinzip des Rechts: The universal principle of right

۴. ر. ک: مهرآرام، ۱۴۰۰.

باشد. در این راستا، بزرگ‌ترین هدف آنان، اصلاح آن چیزی بوده است که آن را فهم نادرست از درون‌گرایی کانتی می‌دانند. هوفه با طرح امر مطلق عام، اشتودا با پیش کشیدن فرمول قلمرو غایات به‌عنوان مبنای خودمختاری و باثنازو، ضمن بهبود استدلال هابرماس، با جدا کردن اعتبار ذهنی و عینی گزاره‌های حقوقی این مقصود را برآورده است. گایر و کرسینگ نیز با مطرح کردن آزادی به‌عنوان ارزش بنیادین فلسفه اخلاق کانت در همین مسیر گام برداشته‌اند.

شایان ذکر است که فلسفه حق کانت امروزه با استقبال بسیاری مواجه شده است؛ زیرا راهی است میان پوزیتیویسم و حقوق طبیعی سنتی. به همین دلیل، امکان جدا کردن آن از فلسفه فرارونده کانت که بسیار مورد انتقاد واقع شده، به معنای امکان بقای مستقل آن است. همین امر اهمیت بحث از وابستگی فلسفه حق کانت از فلسفه اخلاق او را روشن می‌کند. در این مقاله کوشش شده است تا با بررسی دقیق نامدارترین چهره‌های جریان وابستگی، پرتوی بر سستی‌ها و نقاط قوت تفسیر آنان

اخلاق او قرار داده و سپس به بررسی نسبت آن با مفهوم حق پردازد. در این صورت، کسانی که این مفهوم را شرط کافی و ضروری برای اعتبار هنجاری «حق سخت»^۱ می‌دانند، باورمندان به آموزه وابستگی فلسفه حق کانت به فلسفه اخلاق او و در برابر، کسانی که این مفهوم را تنها شرط کافی (به روایتی ابینگهوس) (Ebbinghaus, 1968: 110-111) یا ضروری (ویلاشک متأخر)، یا نه شرط کافی و نه ضروری (آلن وود) (Wood, 2002: 10) و (ویلاشک متقدم) (Willaschek, 2012: 563) می‌دانند، باورمندان به ناوابستگی حقوق از اخلاق هستند.

جریان اول، جریان غالب‌تر بوده و به قول گایر، تفسیری «سرراست» از کانت ارائه می‌دهد. اینان کوشیده‌اند به‌منظور توجیه نظریه خود و پاسخ دادن به منتقدان نواندیشان، از جمله ویلاشک، به‌گونه‌ای فلسفه اخلاق کانت را بازسازی کنند که بتواند همچون نظریه‌ای عام، در ضمن تطبیق با برخی شرایط تجربی مشخص، مبنایی برای استنتاج اصل جهان‌شمول حق

۲. همچنین اشاره به ناتجویزی بودن مفهوم حق (وود، ۱۳۹۶: ۲۴۱).

1. Das strikte Recht.

بیفکنیم و نشان دهیم که در نهایت هر تلاش برای ارائه تفسیری یکدست از پیوند حق و اخلاق در فلسفه کانت محکوم به شکست است و متافیزیک/اخلاق را باید دوره‌ای انتقالی از فلسفه کانت به نظریه نوینی بدانیم که او به دلیل مرگش نتوانست آن را با جزئیات ارائه دهد. از آنجا که سستی‌ترین شکل این نظریه را می‌توان در آراء هوفه یافت، این مقاله را با شرح اندیشه‌های او آغاز می‌کنیم.

۱. هوفه؛ امر مطلق حقوق

بر پایه نظریه هوفه، پیوند اخلاق و حقوق در فلسفه کانت، نه به استقلال کامل این دو و نه به ادغام یکی در دیگری می‌انجامد؛ از این منظر، نظریه اخلاق کانت، نظریه‌ای فراگیر است که هم فلسفه اتیک و هم فلسفه حق او را دربرمی‌گیرد. این فراگیری در معنای دقیق واژه، به معنای وجود امر مطلق فراگیری است که مفهوم الزام اخلاقی کانت را بیان می‌کند و در نتیجه، باید مصداق خود را نیز در عالم حقوق داشته باشد. بر همین پایه، او ابداع‌کننده

اصطلاح «امر مطلق حقوق»^۱ است، امری که امر مطلق عام را در حوزه حقوق اعمال می‌کند (Höffe, 1986: 156).^۲ هوفه برای اثبات وجود امر مطلق حقوق در فلسفه حق کانت، که در معنای وجود الزام اخلاقی در این فلسفه و در نتیجه رد آموزه ناوابستگی است، سه دلیل می‌آورد:

۱. کانت حق را در پیوند با الزام مطرح کرده است (اشاره به بند (ب) درآمد آموزه حق) و این امر به مفهوم حق چهره‌ای به کلی اخلاقی می‌بخشد؛ چرا که الزام چیزی جز ضرورت یافتن یک فعل تحت فرمان امر مطلق نیست. به همین جهت، در آغاز متافیزیک/اخلاق امر مطلق ذکر شده است که به‌طور منطقی باید بر هر دو حوزه اتیک و حقوق اعمال شود (Höffe, 1986: 149). همچنین، در خود درآمد آموزه حق، با قانون جهان‌شمول حق^۳ روبرویم که دارای وجهیت دستوری است. علاوه بر آن، هر دو بخش آموزه حق (حقوق خصوصی و عمومی) نیز امر مطلق خود را دارند. این پیوند میان مفهوم اخلاقی حق با امر مطلق،

کرده و عبارت «امر مطلق حقوق» را به هیچ عنوان به کار نبرده است.

3. Das allgemeine Rechtsgesetz

1. Der kategorische Rechtsimperativ

۲. کانت در بخش‌های فلسفه حقوقی آثار خود فقط

یک بار، در حقوق جزا، به عبارت «امر مطلق» اشاره

که خود مبتنی بر فلسفه انتقادی کانت است، ادعای استقلال فلسفه حق کانت از اخلاق انتقادی او را رد می‌کند (Höffe, 2010: 42).

۲. مهم‌ترین بیان امر مطلق در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق طرح شده است. در این کتاب به چارچوب کلی متافیزیک اخلاق پرداخته می‌شود. این امر نشان می‌دهد که امر مطلق بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق باید حوزه حقوق را نیز دربرگیرد (Höffe, 1986: 149).

۳. دومین نمونه از کاربرد امر مطلق در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق عبارت است از موردی حقوقی؛ یعنی ممنوعیت وعده‌های دروغ تحت لوای اصل «قرارداد باید حفظ شود»^۱ (Höffe, 1986: 149). بنابراین، کانت در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق عرصه حقوق را نیز مدنظر داشته است.

هوفه همچنین با اتیکی کردن حقوق (به خدمت گرفتن آن در راستای افزایش فضیلت شهروندان) از طریق ذیل اتیک قرار دادن آن مخالف است. توضیح آنکه عده‌ای کوشیده‌اند مبنای هنجاری و توجیه‌کننده فلسفه حق کانت را در اتیک،

در شکل مطرح‌شده آن در بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق، بجوبند. اینان مدعی‌اند که فلسفه حق کانت در حقیقت چیزی نیست جز پاسداری از آزادی درونی‌ای که محور اصلی اتیک است (Höffe, 1986: 153). در دست‌نوشته‌های فایراند کانت به این نکته اشاره می‌کند که لازمه احترام به انسان همچون هدف، پذیرش آزادی بیرونی اوست (Kant, 1984: 5). یک علت گرایش به این موضع رویارویی با کسانی است که بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق را کتابی به کلی غیر حقوقی می‌دانند. از دید برخی کانت‌پژوهان، کانت در این کتاب آن‌چنان نظریه اخلاقی خود را با اتیک درآمیخته که از اساس می‌توان به وجود نظریه حق در این اثر شک کرد؛ به‌ویژه آنکه در این کتاب بر انگیزه شخصی بسیار تأکید شده است، درحالی‌که در حقوق انگیزه درونی شرط نیست (Scholz, 1972: 151). همچنین اخلاق‌مندی را نمی‌توان به معیار تعمیم‌پذیری فروکاست و آن را ناظر بر حقوق و اتیک هر دو دانست؛ زیرا اخلاق‌مندی نزد کانت، اصلی است

1. Pacta sunt servanda.

کرد (Höffe, 1986: 153-154). او می‌نویسد:

«کانت حق را از اصل شخصی اخلاقی، آزادی درونی یا خودمختاری بیرون نمی‌کشد، بلکه [آن را] از عقل ناب عملی خنثی ای که از اخلاقمندی شخصی و اجتماعی متفاوت و معیار آن قانون‌بودگی عام است، استنتاج می‌کند» (Höffe, 2010: 52).

هوفه می‌اندیشد توجه کانت به حقوق در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق باید بدین معنا فهم شود که این کتاب پرسش‌های حقوقی را نیز مانند اتیکی مورد توجه قرار داده و امر مطلق می‌تواند هم در معنی حقوقی و هم اتیکی فهمیده شود. اما این ادعا که بنیادگذاری متافیزیک اخلاق و امر مطلق آن به هر دو حوزه حقوق و اتیک ارجاع دارند، متناقض است (Höffe, 1986: 154). این تناقض ناشی از وجود دو جنبه متفاوت برای اتیک است؛ اتیک، در معنی صوری خود، در معنی خودمحدودگری است. در این معنی، حقوق و اتیک در مقابل هم قرار می‌گیرند؛ اما از منظر محتوایی^۴ تکالیف حقوقی، از طرفی باید از تکالیف اتیکی متمایز شوند، از طرف دیگر از آنجا که انجام دادن آن‌ها

اجرائی^۱ و نه فقط قضاوتی^۲ و افزون بر نقش ارزیابنده، کارکرد انگیزشی نیز ایفا می‌کند و به همین دلیل، وجهیت دستوری دارد. علاوه بر آن، در امر مطلق با ماکسیم‌ها^۳ سروکار داریم و نه با اعمال؛ یعنی اصل تعمیم‌پذیری باید بر ماکسیم اعمال پیاده شود. ماکسیم در معنای لفظی خود (maximae) اصل بر خود تحمیل‌شده‌ی نهایی اراده به شمار می‌آید و جنبه‌ی ذهنی دارد (Höffe 1986: 151). در پاسخ به این ادعا، هواداران موضع اتیکی کردن حقوق استدلال کرده‌اند که کانت حتی پیش از نظریه انتقادی خود به فلسفه حق علاقه جدی داشته و نمی‌توان پذیرفت که در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق نسبت به آن بی‌اعتنا بوده باشد. به همین دلیل، این دسته از مفسران کوشیده‌اند نظریه حق او را از اتیک استخراج کنند.

از دید هوفه، اتیکی کردن حقوق اشتباه است؛ زیرا مفهوم آزادی در این دو حوزه در معنایی متفاوت به کار رفته است. آزادی درونی موردنظر اتیک را نمی‌توان با حقوق، یعنی وضع مجازات، پاسداری

3. Maxim.

4. Materially.

1. Principium executionis.

2. Principium diiudicationis.

به طور غیرمستقیم تکلیف اتیکی به شمار می آید، به حوزه اتیک نیز تعلق دارند. بنابراین، از منظر صوری بنیادگذاری متافیزیک اخلاق تنها به اتیک، و از نظر محتوایی به تکالیف اتیکی ای می پردازد که حقوق را نیز دربرمی گیرند و بدین طریق، زمینه ای عام برای هر دو را فراهم می آورد. این امر همان اخلاق مندی حقوق است که افراد را به پیروی از آن، بدون ترس از مجازات و به قصد عمل به تکلیف، تشویق می کند. این اخلاق مندی رابطه حقوق و اتیک را پیچیده تر از جدایی یا یگانگی صرف می کند (Höffe, 1986: 155).

هوفه پس از اثبات این مطلب که پیوند حقوق و اتیک در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق پیچیده تر از استقلال کامل یا وابستگی صرف است، پروژه اصلی خود را آغاز می کند؛ بیرون کشیدن امر مطلق عام از نظریه کانت به عنوان مقسم اتیک و حقوق و سپس توضیح امر مطلق حقوقی به عنوان قسیم اتیک. از آنجا که جذبه صوری امر مطلق در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق میان حقوق و اتیک تمایز

می گذارد، برای اینکه بتوانیم به امر مطلق عام برسیم، باید بخشی از آن را که مقرر می کند عمل باید از روی وظیفه^۱ انجام شود، حذف و به جای آن «به هر انگیزه» را جایگزین و آن را به بدنه اصلی، یعنی «به تکلیف خود عمل کن» اضافه کنیم. بنابراین، از آنجا که مسئله انگیزه اتیکی در امر مطلق بنیادگذاری متافیزیک اخلاق خود را در ماکسیم نشان می دهد، باید به جای آن از عبارت «اصل» بهره برد؛ زیرا عبارت دوم عبارتی خنثی است و چنین نیست که به خود محدودگری ارجاع دهد. بنابراین، امر مطلق عام به صورت زیر درخواهد آمد (Höffe, 1986: 156):

«تنها بر طبق اصولی عمل کن که بتوان آن ها را همچون قانونی جهان شمول خواست یا ادراک کرد».^۲

از دید او، از این امر مطلق عام (حوزه اخلاقی ۱) (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۳۷) می توان سه امر مطلق دیگر را بیرون کشید:

۱. امر مطلق محدودشده به اتیک از منظر صوری یا اخلاق مندی (حوزه اخلاقی ۱-۲) (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۳۷)؛ حوزه این امر مطلق عمل و اخلاق شخصی است و از

1.From duty.

2.Act only according to principles which can be conceived and willed as a universal law.

نیز بین قانون‌گذاری اتیکی و حقوقی تمایز است؛ امر مطلق حقوق دامنۀ محدودتری دارد و تکالیف نسبت به خود و تکالیف بیرونی فضیلت‌مندانه (مانند عشق به همسایه) را دربر نمی‌گیرد (Höffe, 1986: 157):

از دید هوفه، به‌جز این دو سطح از امر مطلق، با سه سطح دیگر نیز روبرویم. سطح سوم مربوط است به حقوق عمومی و خصوصی و سطح چهارم سه امر مطلق در رابطه با سه بخش از حقوق عمومی، یعنی حقوق ملی، حقوق ملت‌ها و حقوق بین‌الملل را شامل می‌شود. حقوق ملی خود دربردارنده امر مطلق حقوق کیفری به‌عنوان سطح پنجم از امر مطلق است. در جدول زیر می‌توان هر پنج سطح امر مطلق را مشاهده کرد (Höffe, 1986: 157):

منظر محتوایی هم حقوق و هم اتیک را دربرمی‌گیرد و بدین گونه است (Höffe, 1986: 156):

«تنها بر طبق ماکسیم‌هایی عمل کن که بتوان آن‌ها را همچون قانونی جهان‌شمول خواست یا ادراک کرد».^۱ یا «از منظر درونی تنها بر طبق اصولی با قابلیت جهان‌شمولی عمل کن».^۲

۲. در عین حال می‌توان امر مطلق دیگری را نیز تعریف کرد که به قانون‌مندی مربوط می‌شود و به شکل زیر بیان می‌شود (Höffe, 1986: 156):

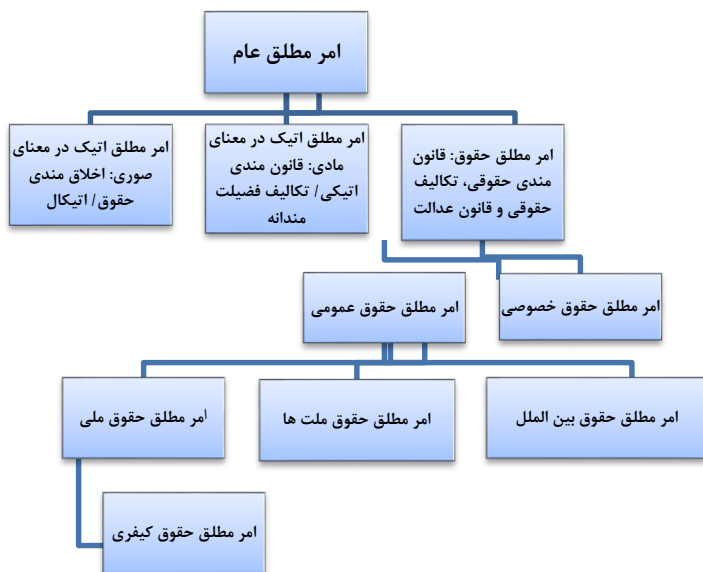
«از منظر بیرونی تنها در هماهنگی با اصولی عمل کن که بتوان آن‌ها را همچون قانونی جهان‌شمول خواست یا ادراک کرد».^۳

۳. امر مطلق حقوق: مشخص است که اولین امر مطلق استنتاج‌شده از امر مطلق عام، از آنجاکه دربردارنده خودمحدودگری است، نمی‌تواند امر مطلق حقوق (معیار اخلاقی برای سنجش حقوق و دولت (حوزه اخلاقی ۲-۲)) باشد. امر مطلق قانون‌مندی نیز نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند، زیرا فراتر از تمایز صوری قانون‌مندی و اخلاق‌مندی، از نظر محتوایی

3. Act externally only in agreement with principles which can be conceived and willed as a universal law.

1. Act only according to maxims which can be conceived and willed as a universal law.

2. Act internally only according to universalizable principles.



است و دیگری بازسازی پیشینی (Höffe, 2010: 47). الزام اخلاقی بودن آموزه حق، آن را دارای هر سه ویژگی امر مطلق عام می‌کند؛ الف: عملی (که) ب: به صورت نامشروط الزام آور است و پ: در بردارنده سنجه تکالیف مطلق و قانون مندی عام است (Höffe, 1986: 159).

مفهوم بازسازی پیشینی نیازمند توضیح بیشتر است. این بازسازی، آن بخش از نظریه حق را تشکیل می‌دهد که

هوفه در پاسخ به این پرسش که چرا کانت امر مطلق حقوق را در آغاز درآمد آموزه حق، برخلاف امر مطلق اتیکی که در آغاز نظریه فضیلت مطرح شده، بیان نکرده است، پاسخ می‌دهد که اصل جهان شمول حق^۱ در بند (پ) در حقیقت همان اعمال امر مطلق عام در حوزه حقوق است (Höffe, 1986: 158-159). از دید هوفه، نظریه حق کانت دارای دو بخش مجزا است که یکی الزام اخلاقی

۱. «در خارج چنان عمل کن که کاربرد آزاد گزینش تو بتواند طبق قانونی جهان شمول با آزادی دیگران همزیست شود».

ندارند^۲ و تنها محدوده اعمال اخلاق‌مندی در شرایطی خاص را معین می‌کنند (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۵۰ و Höffe, 2010: 49). به همین سبب، هوفه ادعای کانت دایر بر پیشینی بودن اصل جهان‌شمول حق را می‌پذیرد، اما آن را «پیشینی نسبی» می‌نامد که البته برای پیشینی بودن اصل جهان‌شمول حق کافی است (Höffe, 1986: 161). بدین ترتیب، امر مطلق حقوقی قرینه و همتای اتیکی خود است که به اخلاق غیر شخصی می‌پردازد و افراد را در اعمال آزادی بیرونی در جامعه در هماهنگی با یکدیگر، بر طبق قانونی عام، ملتزم می‌کند؛ همان‌گونه که امر مطلق اخلاق فردی این کار را با اراده افراد انجام می‌دهد (Höffe, 2010: 53).

بنابراین، می‌توان دریافت که صرف اعمال مفهوم الزام اخلاقی بر شرایط بیرونی می‌تواند به توجیه اعمال اجبار منجر شود. به عبارت دیگر، چنان‌که آزادی‌های بیرونی طبق قاعده‌ای عام، توجیه‌گر اعمال اجبار است و امکان اعمال آن به صورت تحلیلی از اصل جهان‌شمول حق استخراج می‌شود.

مفهوم الزام اخلاقی را به حوزه زیست اجتماعی (با توسل به سه شرط نام‌برده در بند (ب) درآمد آموزه حق) سرایت داده و به نوعی می‌توان گفت همان اخلاق اجتماعی است؛ چنان‌که بخش فرارونده متافیزیک طبیعت نیز از فیزیک و روان‌شناسی که اعمال اصول آن بر دو موضوع متفاوت (ماده و موجود اندیشنده) به شمار می‌آیند، جداست. در فلسفه اخلاق نیز کانت اصول آن را بر دو حوزه قانون‌گذاری بیرونی و درونی اعمال کرده است. گزاره‌های اصلی این دو شاخه را نمی‌توان به کل پیشینی ترکیبی دانست؛ زیرا در آن‌ها مفهوم اخلاق بر حقیقتی تجربی اعمال شده است. در آموزه حق، این واقعیت تجربی محدودیت مکانی‌ای است که انسان‌ها را وامی‌دارد تا در جامعه زندگی کنند. متافیزیک فلسفه حق کانت با اصول تجربی دیگری نیز سروکار دارد؛ اینکه انسان دارای احساسات و امیال است، اشیائی را در جهان تملک می‌کند، قرارداد می‌بندد، بچه‌دار می‌شود و...؛ اما هیچ‌کدام از این شرایط تجربی کارکرد توجیهی^۱

1. Begründungsfunktion.

۲. نفی کارکرد توجیهی شرایط تجربی اعمال اصول اخلاقی به معنای بی‌توجهی کانت به این شرایط یا

ماهیت تجربی انسان در آثارش نبوده است. برای مطالعه بیشتر: ر. ک: عبدالله‌نژاد، محمدرضا؛ رفیقی، سمیه، ۱۳۹۳: ۳۳-۵۲.

در نتیجه، توجه اجبار در نظریه کانت مستلزم چیزی نیست جز اعمال امر مطلق بر شرایط بیرونی. اما هوفه درباره اینکه خود اصل جهان شمول حق تحلیلی باشد، تردید دارد (Höffe, 2010: 57).

تفسیر هوفه نزدیک‌ترین خوانش به ساختار درآمد آموزه حق است. از دید او، این ساختار به صورتی منطقی به قصد اعمال امر مطلق یا الزام اخلاقی بر شرایط بیرونی و بیان نتایج آن طراحی شده است؛ زیرا کانت در بند (ب) چنان صحبت می‌کند که گویا تعریف حق برخاسته از چیزی جز اعمال الزام اخلاقی بر سه شرط بیرونی بودن، دلالت داشتن بر گزینش افراد و بی‌توجهی به هدف گزینش نیست و از این طریق است که در بند (پ) اصل اخلاقی حق^۱ و در بند (ت) نیز توجه صلاحیت در اعمال خشونت و اجبار، و در نهایت در بند (ث) حق در معنای سخت، به دست می‌آید. بدین ترتیب، کانت از الزام اخلاقی آغاز می‌کند و با اعمال آن بر برخی شرایط بیرونی به حق مبتنی بر اجبار (حق سخت) می‌رسد (Höffe, 2010: 41). در نتیجه، مفهوم الزام اخلاقی، برخلاف ادعای هواداران آموزه

ناوابستگی، جزء جدایی‌ناپذیری از توجه مفهوم حق است. در نهایت، می‌توان گفت، از دید هوفه، نظریه اخلاقی برای نظریه حق کانت ضروری و کافی است.

اینکه جا دارد به نقد و بررسی تفسیر هوفه بپردازیم. چنانکه مشاهده شد، از دید او، در درآمد متافیزیک اخلاق یک امر مطلق فراگیر وجود دارد. این امر مطلق با امر مطلق بنیادگذاری متافیزیک اخلاق متفاوت است. در متافیزیک اخلاق امر مطلق بدین صورت بیان شده است:

«بر طبق ماکسیم عمل کن که بتواند در عین حال به عنوان یک قانون جهان شمول لحاظ شود».

در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق امر مطلق صورت دیگری دارد:

«بر طبق ماکسیم عمل کن که هم‌زمان بتوانی اراده کنی که به صورت قانون جهان شمول درآید».

با اندکی دقت می‌توان دریافت که در امر مطلق بنیادگذاری متافیزیک اخلاق با بخشی اضافه روبرویم؛ عبارتی که می‌گوید ماکسیم عمل ما باید به گونه‌ای باشد که «بتوانیم بخواهیم» به صورت قانون کلی درآید. اما در امر مطلق بیان شده در مقدمه متافیزیک اخلاق این بخش حذف شده است؛ یعنی نیاز نیست که بخواهیم

ماکسیم عمل‌مان جهان شمول شود و فقط کافی است از ماکسیم جهانی جهان شمول پیروی کنیم. به عبارت دیگر، در امر مطلق بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق با دو ماکسیم مواجهیم و ماکسیم عام‌تری وجود دارد که درباره ماکسیم عمل است و به خواست اخلاقی ما پیوند می‌خورد. با توجه به اینکه در امر مطلق متافیزیک/اخلاق این عبارت حذف شده است، می‌توان بدین نتیجه رسید که این امر، همان امر مطلق عام‌تری است که با کنار گذاشتن انگیزه اخلاقی می‌تواند حوزه حقوق را نیز دربرگیرد؛ هرچند شاید نبود عبارت ماکسیم و کاربرد واژه‌ای دیگر در امر مطلق متافیزیک/اخلاق می‌توانست این تحول را بهتر نشان دهد. این دقت هوفه که مورد توجه ویلا شک نیز بوده، مطلبی قابل توجه است و می‌تواند مؤید نظر او درباره وجود امر مطلق عام باشد. همچنین، اصل جهان شمول حق و سایر اوامر حقوقی که در حقوق خصوصی و عمومی بیان شده‌اند، همگی می‌توانند به منزله شواهدی در تأیید نظر هوفه به کار روند. اما فراتر از صورت دستوری این امر و از منظر درون‌گرایی کانتی، نظر هوفه می‌تواند با این انتقاد روبرو شود که حذف انگیزه اخلاقی از امر

مطلق (هرچند کانت همچنان آن را به صورت دستوری بیان کرده باشد)، آن را تنها به اصلی هنجاری (بدون تجویز) فرو می‌کاهد که بر فرد، تکلیفی وضع نمی‌کند، هرچند می‌تواند معیار تشخیص امر اخلاقی از غیر اخلاقی باشد.

در فلسفه کانت، مبنای ارزشی یا آنچه کرسگارد آن را سرچشمه ارزش می‌داند، اراده نیک است. از دید کانت، تنها انگیزه‌ای که اراده نیک می‌تواند در عمل به تکلیف داشته باشد، عمل به تکلیف تنها برای خود آن (عمل از روی تکلیف) است و هماهنگی صرف عمل با تکلیف کافی نیست؛ به عبارت دیگر، گزینش (Willkür) باید خود تکلیف را هدف قرار دهد. وگرنه ارزش هر عمل اخلاقی به یک هدف انضمامی و محتمل پیوند خواهد خورد و ضرورت و مطلق بودن اراده نیک و اصل برآمده از آن از دست خواهند رفت. این همان تفسیر انگیزه‌گرایانه کانت از الزام است که بر پایه آن انگیزه اخلاقی ما جزئی از تکلیف اخلاقی ماست (Korsgaard, 1998: 314). بنابراین، انگیزه برای مسئولیت اخلاقی لازم است و بدون آن مسئولیتی وجود ندارد (Nelson & Potter, 1998: 314).

97: 1994). کرسگارد می نویسد:

«ما به ضرورت، خودمان را چنان تصور می کنیم که می توانیم به غایت های خود ارزش دهیم؛ زیرا خود را ضرورتاً خودمختار می دانیم و غایات خود را انتخاب آزادانه و عقلانی خود می دانیم. هیچ چیز دیگر نمی تواند غایات و اعمال ما را توجیه کند. ما آن ها را وقتی که با خودمختاری کامل عقلانی انتخاب شده باشند، خوب می شماریم. بنابراین، خودمختاری کامل عقلانی منشأ آن هاست و این فقط خودمختاری عقلانی ماست که می تواند چنین کند» (کرسگارد، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۲).

همین مسئله باعث شده است تا عده ای مانند ویلاشک بر این باور پافشاری کنند که با حذف انگیزه اخلاقی از اصل جهان شمول حق، این اصل جنبه دستوری خود را از دست می دهد و نمی تواند وضع تکلیف کند، بلکه تنها به راهنمای هنجاری ای دگرگون می شود که یک وضعیت آرمانی را به تصویر می کشد. ویلاشک این ایراد را تحت عنوان «متناقض نمای امرهای قضائی»

(Willaschek, 2002: 71-72) مطرح می کند که طبق آن نمی توان ویژگی نامشروط بودن یا امر مطلق بودن امرهای حقوق را با بیرونی بودنشان جمع کرد (مهر آرام، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴). هوفه خود نیز می پذیرد که عنصر اساسی فلسفه اخلاق کانت اراده نیک، به عنوان خیر بدون قید و

شرط است و اخلاقی بودن امور ریشه در این اراده دارد (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۳۶ و ۲۴۱). بنابراین، اگر او می خواست پاسخ قانع کننده ای به هواداران آموزه ناوابستگی بدهد، باید به این انتقاد پاسخ می داد که چگونه می توان بدون وجود انگیزه اخلاقی از «الزام اخلاقی» و نیک بودن اعمال، سخن گفت.

همان طور که گفته شد، هوفه برخلاف گایر، با استنتاج اصل جهان شمول حق از آزادی درونی (اتیکی کردن حقوق) مخالف است و آن را عامل توجیه کننده فلسفه حق کانت نمی داند؛ حال، اگر بپذیریم با حذف انگیزه اخلاقی، عنصر ارزش گذارانه خودمختاری را کنار گذاشته ایم، تنها امری که در تفسیر هوفه می تواند به امر مطلق عام آن جایگاه ارزشی را ببخشد که بتواند مبنای الزام اخلاقی، هم در اتیک و هم در حقوق شود، چیزی جز تعمیم پذیری آن، یا چنانکه هوفه بدان اشاره می کند، انطباق عقل سوژه منفرد عامل با اصل جهان شمول حق به دلیل عقلانی بودن آن (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۵۶)، نمی تواند باشد (نکته ای که خود را به بهترین شکل در صورت امر مطلق عام پیشنهادی هوفه نمایانده است). از این

منظر، امر مطلق حقوقی به تأسیس یک نظام اخلاقی بر پایه مفهوم اخلاقی از حق اشاره دارد که اعتبار اخلاقی آن ما را به پذیرشش وامی دارد. این باور با این انتقاد روبروست که حتی هواداران آموزه ناوابستگی نیز در این مسئله توافق دارند که تعمیم‌پذیری اصل جهان شمول حق به آن خصلتی اخلاقی می‌بخشد که اتیک نیز از آن برخوردار است (Ebbinghaus, 1968: 113 و Willaschek, 2012: 563)، اما آن را برای تجویزی به‌شمار آوردن مفهوم حق کافی نمی‌دانند. بنابراین، تنها تفاوت هوفه با این دسته از مفسران در این نکته است که آنان اصل برین عقل عملی را تجویزی (امر) نمی‌دانند، ولی او می‌داند.

فراتر از بحث نظری درباره رابطه انگیزه اخلاقی و تجویزی بودن قواعد اخلاقی، هوفه را می‌توان با تکیه بر خود عبارات متافیزیک/اخلاق نیز مورد نقد قرار داد. اگر دستوری بودن امر مطلق در مقدمه متافیزیک/اخلاق و اصل جهان شمول حق شواهدی بر مدعای هوفه‌اند، کانت بلافاصله پس از طرح اصل جهان‌شمول حق اعلام می‌کند:

«اما این امر از من نمی‌طلبد که خودم باید آزادی‌ام

را از روی تکلیف به شرایط نام‌برده محدود کنم، بلکه عقل تنها می‌گوید که آزادی باید به شرایطی که منطبق با ایده آن است محدود شود و دیگران نیز می‌توانند این محدودیت را اعمال کنند. این امر یک اصل موضوعه است».

بنابراین، کانت به این مطلب اشاره می‌کند که دستوری بودن اصل جهان شمول حق در معنای آمرانه بودن آن برای مکلف نیست. این عبارت را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد:

۱. اگر عبارت «از روی تکلیف» تمرکز کنیم، کانت تنها در پی زدودن انگیزه اخلاقی از اصل جهان‌شمول حق است. در این صورت، تفسیر هوفه از این اصل می‌تواند به‌واقع توجیه‌گر باور او درباره وجود امر مطلق حقوقی باشد. از این منظر، اصل جهان‌شمول حق (امر مطلق حقوقی) از ما می‌خواهد که از تکالیف حقوقی پیروی کنیم، لیکن انگیزه خاصی را برای این پیروی تعریف نمی‌کند. بدین ترتیب، در عین اینکه ما را با یک الزام اخلاقی روبرو می‌کند، با آنچه هوفه آن را امر مطلق اتیک یا اخلاق‌مندی می‌داند، متفاوت است.

۲. عبارت بالا را می‌توان به شکل دیگری نیز تفسیر کرد و بر این نکته تمرکز کرد که اصل جهان‌شمول حق لزوماً

۲. کرستینگ: آزادی همچون بنیاد عقل عملی

کرستینگ در یکی از مهم ترین نوشته هایش درباره پیوند میان حق و اخلاق با نام *آزادی به سامان*^۱، انتقاد خود بر آموزه ناوابستگی ساده را با رد نظر اینگهوس آغاز می کند. کتاب او در دوره خود بسیار حائز اهمیت بود، زیرا در برابر جریان چپ و هگلی بار دیگر کانت را مطرح کرد. از دید او، هر آموزه مدعی ناوابستگی باید توضیح دهد که چگونه می توان الزام حقوقی را بر پایه آزادی تجربی و منفی بنا کرد. بنابراین، او در انتقاد خود وجود الزام در حقوق را بر پایه اظهارات کانت مسلم و عنصر جدائی ناپذیر از نظریه حق او می داند؛ چرا که الزام بنیاد عقل و هر قانون عملی است و بدون آن همه فرمان های عقل به ماکسیم دگرگون خواهند شد. پس می توان گفت قوانین حقوقی، همچون قوانین الزام آور عینی و ضروری، آزادی مثبت را همچون شرط ضروری خود، پیش فرض می گیرند. در نتیجه، خودمختاری، اصل یگانه تمام قوانین اخلاقی و وظایف مرتبط با آن هاست (Kersting, 1993: 137-139).

مکلف را مخاطب قرار نداده است و نیاز نیست او «خود» به تکلیفش عمل کند، بلکه عقل فقط محدودیت آزادی را نشان می دهد و دیگران نیز می توانند بر پایه این اصل او را وادار به احترام به قانون کنند. در این صورت، این اصل از اساس به قصد وضع تکلیف برای مخاطب حقوق تعریف نشده است، بلکه تنها نشان می دهد که امکان اعمال اجبار برای واداشتن دیگران به انجام فعل یا ترک فعل در چه مواقعی ممکن است؛ تفسیری که هواداران آموزه ناوابستگی ارائه می دهند؛ یعنی از خود عبارات کانت نیز می توان شواهدی در اثبات ادعای رد تجویزی بودن اصل جهان شمول حق یافت. بنابراین، هر چند تفسیر هوفه با بسیاری از استلزامات متنی *متافیزیک اخلاق* هماهنگ است، نمی توان آن را در این زمینه بی نقص دانست.

چنانکه گفتیم یکی از کاستی های تفسیر هوفه آن است که موضع خود را در برابر تفسیر هواداران وابستگی از درون گرایی کانتی روشن نکرده است. اینک جا دارد به اندیشمندی پردازیم که به مسئله اراده نیک و الزام اخلاقی به طور جدی تری پرداخته است.

1. Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Sozialphilosophie.

خنثی و در نتیجه در چارچوب قانونی خارجی تحمیل - پذیر است و مانند امر مطلق نیست که اراده خود را به عنوان قانون گذار بطلید، اراده اعطاکننده و بر طبق شرایط خود الزام کننده آن می تواند اراده دیگری باشد» (Kersting, 1993: 182).

عقل عملی در حقوق در پی کنار گذاشتن تکالیف اتیکی نیست، بلکه به دنبال تضمین اجباری بودن انجام تکالیف از طرف مخاطب حقوق است (Kersting, 1993: 175-180). به عبارت دیگر، فرد فقط زمانی می تواند خود را ملزم به امری بداند^۱ که بتواند خود را از دو لحاظ^۲ بررسی کند: یک بار از دید موجودی معقول که مؤلف وظیفه^۳ است و بار دیگر از دید موجودی محسوس که موظف به انجام آن^۴ است. هنگامی که این پیوند از یک رابطه درون فردی به رابطه ای برون فردی منتقل شود، قانون گذاری درونی به قانون گذاری بیرونی، و خودملزم - گری به دیگرملزم گری^۵ و الزام حقوقی تبدیل می شود و دارنده حق این امکان را پیدا می کند که همچون تجسم عقل فرد قانون شکن، او را با خشونت به احترام به حقوق دیگران وادارد (Kersting, 1993: 175-180).

از دید کرستینگ، اخلاقی بودن الزام حقوقی است که امکان توجیه اعمال خشونت را برای آن فراهم می کند؛ زیرا خشونت می تواند همچون انگیزه ای عمل کند که ما را به پیروی از فرمان عقل وامی دارد. بدین ترتیب، تمایز اصلی حقوق و اتیک در امکان اعمال قدرت است. اما چنین نیست که هر قانون عقل را بتوان به گونه ای حقوقی نیز ارائه داد و با خشونت اعمال کرد، بلکه تنها قوانینی این توانایی را دارند که مستقیم مرتبط با عمل (وظایف کامل) باشند. بنابراین، ویژگی بارز قانون گذاری حقوقی بی ارتباطی آن با عقل ناب عملی نیست، بلکه ارتباط آن با انگیزه بیرونی در اجرای تکالیف عملی است. به عبارت دیگر، بیرونی بودن قوانین این امکان را فراهم می کند که بتوان برای آن ها انگیزه ای بیرونی یافت. این پیوند با انگیزه بیرونی، یا همان اعمال اجبار، نمی تواند دلیلی برای نیازمند نبودن ما به عقل عملی باشد، هر چند عمل را از ارزش اخلاقی تهی کند. او می نویسد:

«از آنجا که قانون حق، قانونی است که به صورت ناب در پیوند با اعمال است و نسبت به نگرش انگیزه ساز

4. Subjektum obligationis.

5. Fremdverpflichtung.

1. Selbstverpflichtend.

2. Doppelten Respectu.

3. Auctor obligationis.

برتری حقوق می‌انجامد، این امر را نباید در معنای برتری یا تفاوت مبنای توجهی حقوق فهمید؛ بلکه چون حقوق به رفتار و اعمال بیرونی می‌پردازد، نمی‌تواند توسط اتیک که با وظایف گسترده سروکار دارد، نقض شود. هر عمل فضیلت‌مندانه باید پیش از اجرایی شدن با قانون حق همخوان شود و خیرخواهی نمی‌تواند توجیه‌گر نقض قانون باشد (Kersting, 1993: 190-196).

همان‌گونه که قابل مشاهده است، کرسه‌تینگ به صورت دقیق تری استدلال‌های هواداران آموزه ناوابستگی را مورد نقد قرار داده است. او با جدا کردن دو حیثیت انسان از یکدیگر، یعنی حیثیت معقول و محسوس او، الزام اخلاقی را نه فقط در اراده شخص مجری قانون اخلاقی، بلکه در هر اراده‌ای می‌بیند که با اراده موجود معقول در دفاع از آزادی هماهنگ است. او، بدین ترتیب، تفسیری متفاوت از درون‌گرایی کانتی ارائه می‌دهد؛ تفسیری که در آن انگیزه اخلاقی خاص فرد، مبنای الزام نیست، هرچند ارزش اخلاقی عمل را تعیین می‌کند. اما تفسیر او نیز با دشواری‌هایی روبه‌روست:

نخست، از دید نویسنده، بر این ادعا

184-183 (1993). چون حقوق ناگزیر از همراهی با انگیزه اخلاقی نیست و می‌تواند بدون ارزش اخلاقی باشد، نیکی را در جهان افزایش نمی‌دهد، بلکه تنها بدی را به تأخیر می‌اندازد (Kersting, 1993: 187). بنابراین، کرسه‌تینگ فلسفه اخلاق کانت را محدود به امر خیر نمی‌کند، بلکه کاهش رذیلت از طریق اعمال اجبار حقوقی را نیز ذیل آن می‌گنجاند.

از دید کرسه‌تینگ، می‌توان گفت امر مطلق و اصل جهان‌شمول حق، هر دو بیانگر ارزشی عام‌تر هستند که همان آزادی است. به همین جهت، کانت در *متافیزیک اخلاق* برخلاف *بنیادگذاری متافیزیک اخلاق* و *نقد عقل عملی*، برای هر دو حوزه یک اصل جداگانه پیش‌بینی کرده است. قانون حق درباره اعمال و تکالیف کامل است و قانون اتیک درباره تکالیف ناقص و ماکسیم آن‌ها. در نتیجه، امکان تقابل میان این دو دسته تکلیف وجود ندارد و وجود این تفاوت‌ها به تمایز هنجاری میان دو قانون نمی‌انجامد؛ بدین معنا که الزام‌آوری قواعد عقل عملی را نباید درجه‌بندی کنیم. پس هرچند نظریه کانت به سازگاری این دو سامانه از طریق

که تمایز میان حقوق و اتیک تنها در بیرونی بودن اوامر حقوقی و در نتیجه بی توجهی به انگیزه عمل در آن هاست، می توان همان انتقادی را مطرح کرد که ویلا شک بر گایر در مورد امکان استنتاج اصل جهان شمول حق از فرمول قانون جهان شمول مطرح کرده است: چرا نمی توان وظایف کامل نسبت به خود یا برخی وظایف بیرونی را نسبت به دیگران، مانند را ستگویی، با اعمال اجبار پیاده کرد (Willaschek, 2009: 62)؟

دوم، کرسٹینگ در بسیاری از انتقادهای خود به هواداران آموزه ناوابستگی جانب انصاف را رعایت نکرده است. برای نمونه، او استدلال های اینگهوس را این گونه می فهمد که منفعت افراد در آزادی بیرونی، توجیه اصلی نظریه حق کانت است و افراد در آزادی منفعتی شخصی دارند که حق از آن دفاع می کند و همین امر به مفهوم حق جنبه عقلانی داده و آن را برای همه افراد الزام آور می کند. در حالی که اینگهوس استدلال خود را بر امکان تعمیم دهی اصل جهان شمول حق و

قاعده اجتماع نقیضین بنا کرده است (Ebbinghaus, 1968: 170-171).^۱ گامی را که کرسٹینگ در شرح مبنای هنجاری الزام اخلاقی در متافیزیک اخلاق برداشته، گایر تکمیل کرده است. در حقیقت، او به تک تک استدلال های هواداران آموزه ناوابستگی و آنچه از دید او درک نادرستان از درون گرایی کانتی است، پاسخ داده است. اینک به خوانش او از پیوند حق و اخلاق در فلسفه کانت می پردازیم.

۳. گایر: تفسیر سراسر است از کانت

گایر در مقاله خود با نام «اخلاق مندی دوگانه حق: کوششی دوباره»^۲ (2016) یکی از پیچیده ترین دفاع ها از آموزه وابستگی را مطرح کرده و به ژرفی به انتقادهای مخالفان پاسخ داده است. دال مرکزی انتقادهای گایر به جریانی که از دید او از فیشته آغاز شده و توسط وود و ویلا شک ادامه یافته، خلط کردن نظریه مسئولیت اخلاقی کانت با نظریه انگیزه اخلاقی اش است.^۳ در نظر گایر، وظایف

۱. پاتر اشتودا نیز انتقاد همانندی را به ویلا شک مطرح می کند. او را باید از جمله کانت پژوهانی

۱. برای مطالعه بیشتر: ر. ک: مهرآرام، ۱۴۰۰: ۲۶۹.
2. The Twofold Morality of Recht: Once More Unto the Breach.

می‌کند؛ زیرا این گونه اصل جهان‌شمول حق می‌تواند از اصل جهان‌شمول اخلاقمندی^۲ استنتاج و سپس مبنای اعمال اجبار شود (Guyer, 2016: 34-35).

به نظر می‌رسد که توجیه اصلی گایر بر امکان جدایی انگیزه اخلاقی از وظایف کامل در عرصه حقوق به نگاه غایت-محورانه‌ای برمی‌گردد که نسبت به فلسفه کانت دارد. گایر تمایز امر مطلق و امرهای مشروط را در غایتمندی دومی و بی‌غایت بودن اولی نمی‌داند؛ بلکه، از دید او، ارزش امر مطلق بدین مسئله بازمی‌گردد که بیان

کامل در فلسفه کانت، به‌ویژه آن‌هایی که به ترک فعل^۱ مربوط هستند، فارغ از انگیزه باید انجام شوند و این خود فرمان اخلاق‌مندی است تا از ردیلت اخلاقی جلوگیری کند. به عبارت دیگر، جنبه آمرانه تکالیف اخلاقی کامل، به انگیزه اخلاقی ما گره نخورده‌اند. گایر، از این طریق، درک هواداران آموزه ناوابستگی از درون‌گرایی کانتی را به چالش می‌کشد. او می‌اندیشد همین جدایی انگیزه اخلاقی از تجویزی بودن تکالیف اخلاقی است که آموزه حق کانت را زیرمجموعه نظریه اخلاقی‌اش

اینکه آیا ماکسیم تعمیم‌پذیر است، باید دریابیم که آیا موجودات معقول دیگر نیز با آن موافقت دارند یا خیر. درنهایت، او گام اول را با اثبات این مطلب که مبنای هنجاری نظریه اخلاق کانت را می‌توان بیش از هر جا در فرمول قلمروی غایات نشان داد، برداشته و اصل جهان‌شمول حق را چیزی جز اعمال فرمول قلمروی غایات بر محدوده آزادی بیرونی نمی‌داند. خودمختاری ما سبب می‌شود که برای عضویت در قلمروی غایات دلیل عقلانی داشته باشیم و همین امر نیز ما را وامی‌دارد که در اعمال آزادی بیرونی خود تن به اصل جهان‌شمول حق دهیم (Studer, 2016: 147-148). در این صورت با یک قاعده جهان‌شمول‌تر اخلاقی روبرویم که هم اصل جهان‌شمول اتیک و هم اصل جهان‌شمول حق را دربرمی‌گیرد.

دانست که در موضوع موردنظر ما برداشت روشنی را از وابستگی غیرساده ارائه داده است. ادعای اصلی او در مقاله «جامعه موجودات معقول؛ قلمرو غایات کانت و تمایز میان آزادی درونی و بیرونی» (2016) این است که فرمول قلمروی غایات می‌تواند منشأ هنجاری دیگر فرمول‌ها و همچنین اصل جهان‌شمول حق باشد. دلیل او در برتری دادن به این قاعده نسبت به دیگر صورت‌های امر مطلق آن است که ایده قلمرو غایات نسبت به آن‌ها دارای محتوای بیشتری است، زیرا الزام به تشکیل جامعه‌ای از کارگزارانی که به قوانینی مشترک مقید شده‌اند، دارای چشم‌اندازی جمعی است که برحسب آن، کارگزاران خودمختار نمی‌توانند از تنظیم‌گری روابطشان با یکدیگر پرهیز کنند. حتی مفهوم تعمیم-دهی نیز که بسیار موردعلاقه کانت است، بهترین بیان خود را در همین فرمول می‌یابد؛ زیرا برای فهم

1. Omission.

2. Universal principle of morality.

غایتی ضروری، در برابر غایت‌های محتمل (امرهای مشروط)، است (گایر، ۱۳۹۶: ۱۳۲-۱۳۳). ضروری بودن این غایت مستلزم این است که از خود مفهوم عامل عقلانی برگرفته شود. از این رو، این غایت انسانیت است. منظور از انسانیت (در تقابل با حیوانیت)، آن جنبه یا قابلیت انسانی است که امکان وضع هرگونه غایت به نحو کلی را برای او فراهم می‌کند. غایت قرار دادن انسانیت در معنای احترام به این قابلیت است که از طریق احترام به آزادی شخص به دست می‌آید (گایر، ۱۳۹۶: ۱۵۱). بنابراین، از دید گایر، آزادی ارزش بنیادین فلسفه اخلاق کانت است. کانت از اراده نیک آغاز می‌کند تا در نهایت ارزش مطلق آزادی را اثبات کند. پس از اثبات آن، اصل عقلانی‌ای که پاسداری از آن را ایجاد می‌کند، بر ما به صورت تکلیف ظاهر می‌شود. این تکلیف در تکالیف کامل و بیرونی (تکالیفی که بر آزادی دیگران اثر می‌گذارند)، می‌تواند، فارغ از ماکسیم عمل مکلف، با اعمال اجبار همراه

شود، هرچند این امر ارزش اخلاقی فعل را بزدايد، چراکه در این موارد آزادی دیگران به صورت مستقیم پایمال می‌شود. همچنین، گایر میان آزادی درونی، به عنوان امکان وضع غایات، و امکان پیگیری تحقق آن‌ها در بیرون، که نیازمند آزادی بیرونی است، پیوند برقرار می‌کند. این پیوند، برخلاف نظر هوفه، مبنای توجیهی آزادی درونی را به آزادی بیرونی سرایت می‌دهد (گایر، ۱۳۹۶: ۵۹).^۱ این مطلب را جلوتر بیشتر تفصیل خواهیم داد.

دلیل گایر بر اعتبار تفسیرش را می‌توان بر ساختار خود متافیزیک/اخلاق نیز بنا کرد. از دید او، نظریه حق بخشی از متافیزیک اخلاق است و از آزادی مثبت، از طریق هماهنگ کردن ماکسیم اعمال افراد طبق قانونی جهان‌شمول، پاسداری می‌کند. کانت تنها پس از توضیح این فرایند است که اخلاق‌مندی را به دو بخش تقسیم می‌کند: نظریه حق و نظریه فضیلت. او، سپس، هر دو آن‌ها را در تقابل با قانون

۱. شاید همین آزادی محوری تفسیر او از کانت است که سبب می‌شود، همگام با هرمن، به وجود امری عام باور داشته باشد که مقرر می‌کند: «همواره وظایف‌ها را انجام بده»، حتی اگر این امر نیازمند پرورش برخی احساسات در تکالیف مرتبط با

فضیلت باشد (گایر، ۱۳۹۶: ۱۱۰). همچنین، تأکید گایر بر آزادی، همچون ارزش بنیادین فلسفه اخلاق کانت، او را واداشته تا فرمول انسانیت را منشأ فرمول‌های خودآیینی و مملکت غایات بداند (گایر، ۱۳۹۶: ۱۶۹).

دومی الزام به آن عمل در موضوع^۱ با زمینه‌گزینشگری به صورت کلی پیوند می‌یابد» (MS, 23-218.11:06).

تعارض عبارت اول با برداشت گایر در این است که اخلاق‌مندی را تنها در هماهنگی عمل با قانون اتیک و نه قانون قضائی می‌داند. از دید گایر، عبارت باید بدین شکل می‌بود: پیروی از هر قانون اخلاقی، اخلاق‌مندی آن است، درحالی‌که تنها پیروی از قانون اخلاقی به انگیزه احترام به آن است که می‌تواند امر اتیکی باشد. کانت این امر را به درستی در اینجا توضیح نمی‌دهد؛ زیرا در پایان درآمد متافیزیک/اخلاق است که با ایجاد تمایز میان دو گونه قانون‌گذاری، دسته‌بندی خود را کامل می‌کند. در بند ۲۱۸ نیز با این مشکل روبرویم که گویا در همه قوانین اخلاقی تنها انگیزه ممکن، انگیزه عمل از روی تکلیف است؛ این امر بدین معناست که قانون قضائی نمی‌تواند قانون اخلاقی باشد. گایر به نحو بسیار مشوشی می‌کوشد این مشکل را حل کند. از دید او، عبارت «بنابراین، عنصر دوم این است: اینکه قانون وظیفه را انگیزه قرار می‌دهد»، معنایی جز این ندارد که ارائه قانون و آگاهی از آن

طبیعت قرار داده و در بند ۲۱۴ درآمد متافیزیک/اخلاق به قانون آزادی پیوند می‌دهد (Guyer, 2016: 39). گایر برای نسبت دادن نظریه خود به ساختار متافیزیک/اخلاق به برخی دشواری‌های تفسیری بندهای ۲۱۴ و ۲۱۸ پاسخ می‌دهد. عبارات چالش‌برانگیز و تفسیرپذیر این دو بند را می‌توان در زیر مشاهده کرد:

«در تعارض با قانون طبیعت، قوانین آزادی را می‌توان قانون اخلاقی نامید. چنانکه تنها معطوف به افعال بیرونی و انطباق آن‌ها با قانون باشند، قوانین قضائی نامیده می‌شوند. اما اگر این‌گونه بطلبند که خودشان زمینه‌های تعیین اعمال باشند، قوانین اتیکی هستند و سپس می‌توان گفت هماهنگی با قوانین قضائی قانون‌مندی عمل است و هماهنگی با قوانین اتیکی اخلاق‌مندی آن...» (MS, 22-214.13:06).

«در همه قانون‌گذاری‌ها، چه اعمال درونی و چه اعمال بیرونی را تجویز کنند، و چه تجویز افعال به صورت پیشینی تنها توسط عقل باشد یا با گزینش دیگری، دو عنصر وجود دارد: اول، قانونی که عملی را ارائه می‌دهد که باید همچون عینی ضروری انجام شود؛ یعنی عملی را تکلیف می‌کند و دوم، انگیزه‌ای که به صورت ذهنی زمینه‌ای را برای تعیین گزینش این عمل به ارائه قانون پیوند می‌دهد. بنابراین، عنصر دوم این است: اینکه قانون وظیفه را انگیزه قرار می‌دهد. اولی عمل را همچون وظیفه ارائه می‌دهد و این تنها شناخت نظری یک تعیین ممکن گزینش، یعنی قواعد عملی است. به وسیله

باید در هر زمینه ذهنی پیروی از قانون حضور داشته باشد، هر چند انگیزه عمل نباشد. او بند پسین را، که طبق آن محتوای عینی قانون اتیکی و قانون قضائی یکی هستند (MS, 06: 219. 2-6)، مؤید این تفسیر می‌داند (Guyer, 2016: 38). به نظر نمی‌رسد که راه حل گایر چندان خرسندکننده باشد.

باری، گایر با ادعای اینکه کانت در بند ۲۱۹ محتوای عینی دو قانون را متمایز نمی‌داند، بلکه تمایز را تنها در انگیزه قرار می‌دهد، این محتوا را آزادی مثبت معرفی می‌کند، همان ارزشی که مبنای فلسفه اخلاق کانت است. از دید او، اصل جهان‌شمول حق چیزی نیست جز کاربرد آزادی مثبت در جهان بیرونی زمان‌مند و مکان‌مند^۱ و میان قوه گزینش افراد گوناگون با یکدیگر. در حالی که محتوای اتیک چیزی جز کاربرد همان آزادی مثبت در درون انسان نیست. این مطلب را کانت در نوشته‌های دیگر نیز مورد اشاره قرار داده است، زیرا بزرگ‌ترین غایت انسانیت را ایجاد شرایطی می‌داند که در آن بیشترین امکان کاربرد آزادی ممکن می‌شود. همه

تکالیف به این غایت می‌پیوندند. پس می‌توان نتیجه گرفت که اصل جهان‌شمول حق هم از ایده «بیشترین کاربرد آزادی^۲»، هم «فرمول قانون جهان‌شمول^۳» و هم «فرمول انسانیت» قابلیت بیرون کشیده شدن دارد (Guyer, 2016: 41-44).

در فرمول قانون جهان‌شمول، برحسب نظر اونارو و اونیل^۴، باید سنجید که تعمیم عمل منطبق بر ماکسیم با آن ماکسیم سازگار است یا خیر؟ در مورد آزادی مثبت، بر پایه قاعده تعمیم‌پذیری، اگر قرار باشد هر کس برحسب میل خود از آزادی خود بهره‌برد، در عمل آزادی همگان محدود خواهد شد و از میان خواهد رفت، درحالی که اگر هر کس ماکسیم عمل خود را احترام به آزادی دیگران قرار دهد، خود نیز در کاربرد آزادی‌اش با مانع روبرو نمی‌شود. پس قانون جهان‌شمول حق می‌تواند برحسب آزمون فرمول قانون جهان‌شمول به عنوان اصلی اخلاقی اثبات شود (Guyer, 2016: 45).

در کنار ارجاع به ساختار متافیزیکی /اخلاقی، گایر می‌کوشد تا در راستای اثبات ادعای خود، استدلال کانت را در توجیه

3. Formula of the universal law.

4. Onora O'Neill.

1. Spatio-temporal.

2. Idea of "greatest use of freedom".

اعمال اجبار برحسب آزادی مثبت بازسازی کند تا نشان دهد که اعمال اجبار قابلیت استنتاج شدن از آزادی مثبت را دارد. بدین منظور او یک قضیه منطقی به شکل زیر طراحی می‌کند (Guyer, 2016: 47):

۱. مقاومتی که با مانع یک اثر مقابله کند، تقویت‌کننده آن اثر است؛

۲. هر آنچه اشتباه است، مانعی برای آزادی برحسب قوانین جهان‌شمول است؛

۳. اگر کاربرد خاصی از آزادی، مانعی در برابر آزادی برحسب قوانین جهان‌شمول باشد (یعنی امری اشتباه باشد)، اجباری که در تقابل با آن است، در تناسب با آزادی‌ای است که متناسب با قوانین جهان‌شمول و حق است.

نتیجه این قضیه با تعریف کانت از «حق سخت» همانند است، چنانکه کانت آن را همچون «کاربرد به کلی متقابل اجبار، هماهنگ با آزادی هر فرد، برحسب قانونی جهان‌شمول» تعریف می‌کند.

به عبارت دیگر، صرف در نظر گرفتن آزادی و قبول توجیه اخلاقی آن، بدین نتیجه منجر می‌شود که بتوان در برابر اجباری که آزادی فرد را خدشه‌دار می‌کند، از اجبار بهره برد و اعمال اجبار دوم را از منظر اخلاقی پذیرفت. این اعمال

اجبار دوم برای رفع مانع آزادی، همان چیزی است که کانت آن را «حق سخت» می‌داند. بر این اساس، امکان اعمال خشونت در فلسفه کانت، برخلاف نظر امثال ویلاشک، پیامد «تفسیر سراسر» از فلسفه اخلاق اوست (Guyer, 2016: 49).

گایر در ادامه دفاع خود از استنتاج اصل جهان‌شمول حق و آزادی مثبت به رد انتقادهای هواداران ناوابستگی می‌پردازد که از دید او، همگی ادامه‌دهنده راه فیشته‌اند. مهم‌ترین این انتقادهای عبارت‌اند از:

۱. امکان پیروی از انگیزه‌های غیر از تکلیف در قانون‌گذاری حقوقی آن را از متافیزیک اخلاق جدا می‌کند؛ زیرا شرط اخلاقی بودن تمامی قوانین و تکالیف، پیروی از روی تکلیف است. این همان انتقادی است که ویلاشک با طرح مشکل تز «بیرونی بودن» بسیار بر آن تأکید دارد (Guyer, 2016: 50-53)؛

چنانکه در آغاز بحث اشاره کردیم، گایر این انتقاد را ناشی از کج‌فهمی منتقدان از نقش اراده نیک در فلسفه اخلاق کانت می‌داند. از دید گایر، مفهوم اراده نیک در بنیادگذاری متافیزیک

اخلاق اولین گام برای جستجوی اصلی برین اخلاق است. در این بخش از بنیادگذاری متافیزیک/اخلاق، کانت می‌کوشد تا از عقلی سلیم و همگانی به سمت دریافتی اخلاقی-فلسفی حرکت کند؛ اما به محض اینکه استلزامات اخلاقی اراده نیک درک شدند، این افعال برای ما، فارغ از وجود یا نبود اراده نیک، لازم‌الاجرا می‌شوند. در چنین موقعیتی هرچند ما ارزش اخلاقی به دست نیاورده‌ایم، اما از ردیلت اخلاقی پرهیز کرده‌ایم. این امر تنها تکالیف حقوقی را دربر نمی‌گیرد و تکالیف اتیکی کامل را نیز شامل می‌شود (Guyer, 2016: 53). این دریافت گایر بسیار به دریافت کرستینگ نزدیک است که وظیفه حقوق را نه افزایش نیکی در جهان، بلکه جلوگیری از شر می‌داند.

۲. حقوق، جنبه اباحه‌گر^۱ دارد و کسی را موظف به انجام عمل نمی‌کند، یعنی تجویزی نیست؛

از دید گایر اختیار دادن به فرد، با تکلیف دیگران به احترام به این اختیار همراه است. بنابراین، حقوق در هر صورت جنبه تجویزی دارد.^۲

۳. حقوق و مفهوم حق تنها برای

کسانی ضروری است که در جامعه زندگی می‌کنند. در نتیجه، نمی‌توانند ریشه در اخلاق‌مندی داشته باشد؛

از دید گایر این انتقاد فیشته را می‌توان اوج کج‌فهمی او از متافیزیک اخلاق دانست؛ زیرا یکی از مهم‌ترین وظایف آن، اعمال اصل بنیادین اخلاق بر برخی شرایط تجربی است (Guyer, 2016: 51).

گایر در نهایت، پیوند حق و اخلاق‌مندی را از طریق امکان اعمال اجبار در شرایط طبیعی به قصد ورود به سامانه حقوقی اثبات می‌کند؛ امری که کانت آن را در صلح جاویدان به رسمیت شناخته است. از آنجا که این اعمال اجبار برای ایجاد حق است و در نتیجه خود نمی‌تواند مبتنی بر آن باشد، پس باید مبنایی اخلاقی داشته باشد. گایر همچنین استدلال می‌کند که کانت در صلح جاویدان، فرمانروایان را بنا بر سنت مرسوم زمان خود، از قانون مستثنا می‌داند. به همین جهت، نمی‌توان آنان را تابع قانون دانست. در نتیجه، تنها امکان فرمانروایی عادلانه آن است که فرمانروا، خود به اراده خود، یعنی تنها به دلیل احترامی که برای اخلاق‌مندی قائل

1. Permissive.

است که ارزش هنجاری مطلق آزادی باید پیش از استنتاج تحلیلی امکان اعمال اجبار از آن ثابت شود (Guyer, 2016: 60). در نتیجه:

«پیچیده‌ترین دفاع و بلاشک از پیوند تحلیلی میان حق و اجبار (ناممکن بودن تعارض میان حق‌ها) همچنان بر اصل جهان‌شمول حق مبتنی است که چیزی بیش از یک تعریف است، بلکه بیشتر مبتنی بر آن است که [اصل جهان‌شمول حق] دارای نیروی هنجاری است؛ چراکه اعتباربخشی به کاربرد اجبار هرآینه گزاره‌ای باید-انگار است، یعنی مقرر می‌کند که اجبار باید برای محدود کردن کاربرد نامحدود آزادی به کار گرفته شود و این نمی‌تواند از تعریف صرف حق (یا حق قطعی)، بلکه باید از ثابت کردن خود اصل جهان‌شمول حق، گرفته شود» (Guyer, 2016: 61).

۲. ارزش اراده خودمختار به کلی از تأثیر خارجی آن مستقل است؛

چنانکه اشاره کردیم، گایر میان خودمختاری و امکان تحقق بیرونی آن پیوند برقرار می‌کند. از دید او، کاستی ادعای رقیب آن است که دریافت روزمره از ارزش اراده نیک را با دریافت کامل‌تر از خودمختاری خلط می‌کند و این گونه می‌اندیشد که کنشگر معقول بدون ارزیابی شرایط بیرونی، اهداف خود را معین می‌کند. در حالی که او با توجه به ابزار بیرونی اهداف خود را وضع می‌کند و

است، عادلانه رفتار کند. اما اخلاق تنها در صورتی می‌تواند او را وادار به ایجاد و حفظ دولت حق مدار کند که خود چنین تکلیفی را در برگیرد و چنین تکلیفی همراه با توجیه اعمال اجبار است. پس اگر اخلاق مندی فرمانروا را وامی‌دارد تا عادلانه فرمانروایی کند، سیاست حق‌محور و حکمرانی خوب را باید جزئی از اخلاق مندی دانست (Guyer, 2016: 55-57).

گایر بحث مفصل خود را با پیوستی دربردارنده پاسخ به چهار ادعای ویشک به پایان می‌رساند:

۱. اصل جهان‌شمول حق اصلی تحلیلی است و در نتیجه از اصل دیگری استنتاج نشده است؛

پاسخ آنکه تعریف مفاهیم یا توضیح آن‌ها به وسیله گزاره‌های تحلیلی، بدون اثبات واقعیت عینی مفهوم، به کلی تهی و ناممکن است. این امر نیازمند شهود است و به همین دلیل هر مفهوم تحلیلی، یک ترکیب را پیش‌فرض می‌گیرد. در مورد مفاهیم عقل عملی، واقعیت عینی مفهوم، چیزی جز اثبات نیروی هنجاری آن نیست. در فلسفه کانت، آزادی همچون داده‌ای منطقی اثبات می‌شود. در نهایت، منظور آن

تمایز میان حوزه اتیک و حقوق را برهم خواهد زد.

از دید گایر، چنین نیست و امکان اعمال اجبار باید با قاعده جمع نقیضین، یعنی همان رفع مانع آزادی، همراه شود. در این صورت، دیگر تکالیف کامل نسبت به خود را در بر نمی گیرد، زیرا این تکالیف بر آزادی دیگران اثر نمی گذارند. اما مسئله تکالیف اخلاقی کامل نسبت به دیگران، مانند وفای به عهد، حل نشده باقی می ماند. گایر استدلال می کند که در این مواقع می توانیم ادعا کنیم که انجام ندادن این گونه تکالیف، مانعی جدی در برابر آزادی دیگران ایجاد نمی کند (Guyer, 2016: 62-63).

بهتر است بار دیگر ذکر شود که تمام استدلال های گایر در راستای اثبات امکان استنتاج اصل جهان شمول حق از ارزش برین اخلاق مندی، یعنی آزادی است، و نه امر مطلق:

«این ادعا درست است که اصل جهان شمول حق از امر مطلق، در معنی نیازمندی به عمل برحسب ماکسیمی که بتواند همچون قاعده جهان شمول به کار رود، استنتاج پذیر نیست، چراکه اصل حق تنها با سازگاری اعمال ما با آزادی دیگران مرتبط است و به هیچ روی ارتباطی با ماکسیم های ما ندارد ... هرچند هر ادعای گسترده تر که اصل جهان شمول حق نمی تواند از اصل بنیادین اخلاق مندی، در معنای

محدود کردن این ابزار به معنای تأثیر گذاری بر هدف گذاری و در نتیجه خودمختاری اوست (Guyer, 2016: 61).

۳. استنتاج اصل جهان شمول حق از فرمول انسانیت با این ایراد روبروست که خود مفهوم حق را پیش فرض می گیرد (Willaschek, 2012: 560)؛

گایر این گونه نمی اندیشد. اگر با توجه به مطالب بالا بپذیریم غایت بودن انسان به معنی پذیرش و احترام به امکان هدف گذاری اوست و اینکه این هدف گذاری برای هر فرد نیازمند محدود کردن هدف گذاری دیگران به شرایطی است که با همدیگر هماهنگ شوند، در این صورت استنتاج امکان اعمال اجبار از فرمول انسانیت، اصل جهان شمول حق را پیش فرض نمی گیرد، بلکه توجیه گر آن است (Guyer, 2016: 62).

۴. امکان استنتاج اعمال اجبار از فرمول قانون جهان شمول دایره آن را فراتر از محدوده مورد نظر کانت گسترش می دهد؛ زیرا، در این صورت، هر آنچه را که امر مطلق نپذیرد، می توان با استفاده از اجبار مهار کرد. این امر

مفهوم بنیادین اخلاق مندی گرفته شود، ناممکن است» (Guyer, 2002: 26).

روشن است گامی را که کرستینگ در شرح مبنای هنجاری الزام اخلاقی در کل متافیزیک اخلاق برداشته، گایر تکمیل کرده است. بحث از اینکه آیا تفسیر گایر از مبنای هنجاری الزام اخلاقی درست است، یا خیر، از حوصله این مقاله بیرون است و بحث مفصل دیگری می‌طلبد. مهم آن است که روشن شود، با چه دریافتی از مبنای الزام در فلسفه اخلاق کانت می‌توان اندیشه‌ها و باورهای هر جناح را پذیرفت.

در عین حال، می‌تواند در کامیابی تلاش‌های گایر در تفسیرش از بندهای ۲۱۴ و ۲۱۸ متافیزیک اخلاق تردید کرد. در حقیقت، این ادعای گایر را که تفسیرش بهترین تفسیر از ساختار متافیزیک اخلاق است، نمی‌توان بدون مناقشه پذیرفت. او باور دارد وجود امر مطلق در آغاز این کتاب نشانگر وجود یک مبنای عام و مشترک برای اتیک و حقوق است که ناگزیر باید آزادی مثبت باشد؛ اما مشاهده کردیم که هوفه چگونه توانسته است بدون توسل به آزادی مثبت، چنین مبنایی را ارائه دهد. کرستینگ و گایر با تأکید بر آزادی

مثبت، به عنوان مبنای متافیزیک اخلاق، در حقیقت حقوق را اتیکی کرده‌اند و در نتیجه با همان انتقادهایی مواجه‌اند که هوفه بر باورمندان این اندیشه وارد کرده است. همچنین، ادعای گایر مبنی بر اینکه اعمال اجبار در تکالیف اخلاقی نسبت به دیگران (مانند وفای به عهد یا راست‌گویی) به این دلیل ممکن نیست که بر آزادی آنان تأثیر اندکی دارند، حتی با تجربه روزمره ما سازگاری ندارد و به همین جهت، برخی از این تکالیف، در بعضی از نظام‌های حقوقی، ضمانت اجرای حقوقی یافته‌اند. علاوه بر این، استدلال گایر در مورد امکان اعمال خشونت برای خروج از وضع طبیعی و در نتیجه، امکان استنتاج اعمال اجبار از مبنایی به کلی اخلاقی، کمی عجیب به نظر می‌رسد؛ گویا او حق ذهنی را به رسمیت نشناخته است. در نهایت، گایر پاسخ روشنی به این انتقاد ویلاشک که اصل جهان‌شمول حق نگاه اتیکی به تکالیف حقوقی است، نمی‌دهد.^۱ این گامی است که آن را بانیازو با تحلیل ژرف خود برداشته است.

۴. سورین بانیازو: تلاش برای همگرایی

تلاش باینیازو^۱ نزدیک کردن نظریات مطرح شده به یکدیگر در دو مقاله «رابطه پیچیده حق با اتیک در کانت: محدودیت-های مکتب ناوابستگی»^۲ (Baiausu, 2016a) و «هنجارهای اتیکی و سیاسی-حقوقی در آموزه فضیلت»^۳ (Baiausu, 2016b) است. باینیازو هر دو مقاله را با طرح سه نظریه مطرح فلسفه حق کانت، یعنی وابستگی ساده، ناوابستگی ساده و وابستگی نسبی (پیچیده)، آغاز می کند. او با رد دو رویکرد وابستگی و ناوابستگی ساده، طرحی از وابستگی نسبی ارائه می دهد که بسیاری از آراء نمایندگان دو گروه دیگر را نیز دربرمی گیرد. نقطه آغازین او شرح آموزه وابستگی ساده هابرماس است. از دید او، هابرماس مدعی است که می توان اصل جهان شمول حق را با اعمال سه شرط بیرونی بودن، ضمانت اجرا داشتن و پیوند با گزینش افراد به جای اراده، بر امر مطلق از آن بیرون کشید. از این منظر، امر مطلق دارای برتری هنجاری بر اصل جهان شمول حق است. باینیازو این استنتاج را، همچون گایر و ریشستاین،

ممکن نمی داند. برحسب نظر گایر، حتی اگر هر سه شرط هابرماس را بر امر مطلق اعمال کنیم، نتیجه نهایی اصل جهان شمول حق نخواهد بود؛ زیرا در اصل به دست آمده، انگیزه اخلاقی همچنان لحاظ شده است. از دید ریشستاین، درحالی که امر مطلق راهنمای ماکسیم های رفتارهای ما از طریق نشان دادن تعارض منطقی موجود در برخی از آن هاست، اصل جهان شمول حق راهنمای رفتار است. اولی به حوزه ذهنی و دومی به حوزه محسوس تعلق دارد و هر کدام، از دو گونه ناسازگاری متمایز جلوگیری می کنند. ایده سازگاری محسوس^۴ که در اصل جهان شمول حق موجود است، از ایده سازگاری مفهومی موجود در امر مطلق استنتاج پذیر نیست (Ripstein, 2009: 12-13).

بنابراین، باینیازو همگام با ریشستاین و گایر، گونه دیگری از وابستگی را که خود آن را وابستگی نسبی می نامد، می پذیرد. کانت به این نکته اشاره کرده است که همه تکالیف حقوقی به صورت غیرمستقیم،

3. Ethical and Politico-juridical Norms in the Tugendlehre.
4. Sensible consistency.

1. Sorin Baiausu.
2. Right's Complex Relation to Ethics in Kant: The Limits of Independentism.

حاکم بر رفتار موجودات معقول باشد. با افزودن عناصری مانند فضا و مکان به قانون اخلاقی نام برده می توان به اصل جهان شمول حق رسید و خود آن را نیز با حذف عنصر انگیزه اخلاقی از امر مطلق بیرون کشید (Baiausu, 2016a: 7).

باری، تلاش اصلی بایازو رد آموزه ناوابستگی ساده است که او قوی ترین استدلال در تأیید این برداشت را مفهوم «متناقض نمای امرهای قضائی»^۱ و یلاشک می داند.^۲ ابتکار اصلی بایازو در نحوه برخوردش با این متناقض نماس است. او در عین اینکه استدلال و یلاشک را می پذیرد، به منظور نزدیکی تر کردن برداشت های گوناگون از کانت و تنگ تر کردن دامنه اختلاف، دامنه استدلال او را محدود می کند. بایازو نیز، همگام با گایر و هابرماس و در پاسخ به و یلاشک، بر این باور است که اعتبار امر مطلق با عقلانیت آن مرتبط است و نه انگیزه انجام آن. بدین ترتیب، پیروی از امر مطلق برحسب انگیزه ای غیر اخلاقی، برخلاف نظر و یلاشک، نه از نظر مفهومی ناممکن و متناقض است و نه از نظر هنجاری مشکلی

تکالیف اتیکی نیز هستند؛ زیرا فضیلت مندی عمل برحسب اصل جهان شمول حق را اقتضا دارد. بر همین پایه، ریپشتاین معتقد است با افزودن عنصر فضا به امر مطلق می توان از آن اصل جهان شمول حق را بیرون کشید (Baiausu, 2016a: 6). بدین منظور، ناگزیر باید عنصر انگیزه درونی را از امر مطلق زدود؛ بنابراین، برای اینکه بتوانیم از امر مطلق، اصل جهان شمول حق را بیرون بکشیم، هم باید آن را محدود به برخی شرایط تجربی کنیم و هم آن را، با حذف عنصر انگیزه اخلاقی، آن چنان بگسترانیم که هر عمل با هر انگیزه ای را دربرگیرد. این امر تمایز وابستگی نسبی از ساده است. در این حالت، در ضمن اینکه امکان استنتاج اصل جهان شمول حق از امر مطلق نفی می شود، امکان وجود اصلی عام تر که بر هر دو حوزه حاکم باشد، مورد پذیرش قرار می گیرد. گویا این نظر به موضع خود بایازو نزدیک است؛ زیرا او نیز بر این باور است که در فلسفه کانت می توان به قانون اخلاقی عام تری از اصل جهان شمول حق و امر مطلق باور داشت که بیانگر قانون

۲. برای توضیح بیشتر در مورد این مفهوم، ر. ک:

مهر آرام، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴

1. The paradox of juridical imperatives.

ایجاد می کند (Baiaşu, 2016a: 23). شاید بتوان ادعا کرد بانیازو انگیزه اخلاقی را شرط کافی و نه لازم برای پیروی از امر مطلق می داند.

تا اینجا نظر بانیازو چندان نوآورانه نیست. هابرماس نیز بر این باور است که نامشروط بودن قواعد حقوقی به دلیل اعتبار آنهاست و نه انگیزه مخاطبان. به همین دلیل، این قواعد می توانند افراد را به پیروی از خود با هر انگیزه ای فرا بخوانند. در عین حال، مشروعیت عقلانی آنها دلیل معقولی برای پیروی در اختیار می نهد که می تواند به صورت امر بر آنها ظاهر شود و وضع تکلیف کند. پس حقوق هم زمان دو چشم انداز را برای مخاطبان خود فراهم می کند: منظری حزم اندیشانه (گریز از مجازات) و منظری عینی و هنجاری (پیروی از برای احترام به اخلاق مندی). از دید ویلاشک، نگاه به حقوق از منظر دوم، نگاهی اتیکی است و نگاه صرف حقوقی، که در آن انگیزه لحاظ نمی شود، فاقد وجهیت امری است.^۱ بانیازو پاسخ می دهد که حقوق هیچ انگیزه خاصی را نمی طلبد، حتی این امر را که انگیزه نباید اخلاقی باشد. حقوق نسبت به انگیزه لاقضاست.

بنابراین، اگر کسی از روی انجام وظیفه، قاعده حقوقی را اجرا کند، برخلاف نظر ویلاشک، آن قاعده هم اتیکی و هم حقوقی خواهد بود. هنجارهای وضع شده در قانون گذاری حقوقی اصولی هستند که اعتبار عینی شان بدون توجه به انگیزه پیروی از آنها اثبات شده است. بنابراین، پیروی فرد از آنها با هر انگیزه ای که باشد، تغییری در ماهیت ایجاد نمی کند. از دید بانیازو، ویلاشک و هابرماس هر دو بر جنبه ذهنی مسئله تمرکز کرده اند. در حالی که می توان جنبه ای عینی نیز برای مسئله در نظر گرفت. از منظر ذهنی، این انگیزه پیروی کننده از قاعده است که مشخص می کند قاعده مشروط یا مطلق باشد. از این لحاظ، حق با ویلاشک است و پیروی از قاعده از روی تکلیف آن را به قاعده اتیکی دگرگون می کند؛ اما از منظر عینی، یعنی اعتبار عقلانی قاعده، پیروی از قاعده حقوقی به هر انگیزه که باشد، مطلق بودن آن را از میان نمی برد (Baiaşu, 2016a: 27-28).

بانیازو می کوشد، همانند گایر، برداشت خود را از تمایز میان جنبه عینی و ذهنی قاعده حقوقی، ضمن تفسیر بند ۲۱۸

۱. ر. ک: مهرآرام، ۱۴۰۰: ۲۷۵.

منظر ذهنی، می‌توان نظریه ویلاشک را با دیگر مفسران جمع کرد. لیکن دامنه اختلاف را می‌توان حتی از این نیز تنگ‌تر کرد. بدین منظور، او به بخشی از آموزه فضیلت کانت ارجاع می‌دهد:

«همه تکالیف دربردارنده مفهوم محدودیت از طریق قانون هستند. تکالیف اتیکی دربردارنده محدودیتی هستند که برای آن تنها قانون‌گذاری داخلی ممکن است، درحالی که تکالیف حقوقی دربردارنده تکالیفی هستند که برای آن قانون‌گذاری خارجی نیز ممکن است ... از آنجاکه ظرفیت اخلاقی در محدود کردن خود را می‌توان فضیلت نامید، عملی که از چنان نیکی‌ای (احترام به قانون) برخیزد، می‌تواند عمل فضیلت‌مندانه (اتیکی) نامیده شود، هرچند تکلیفی که قانون وضع کرده است حقوقی باشد ... اما آن چیزی که انجام دادنش فضیلت‌مندانه است، الزاماً تکلیف فضیلت‌مندانه در معنای مضیق نیست» (TL, AA, vi: 394-395).

بائیزو از این متن چنین استنباط می‌کند که کانت می‌پذیرد برخی از تکالیف اتیکی، تکالیف فضیلت‌مندانه نیستند، هرچند عمل فضیلت‌مندانه‌اند؛ یعنی دو گونه تکلیف اتیکی داریم: تکالیف اتیکی فضیلت‌مندانه و تکالیف اتیکی نافضیلت‌مندانه. حال این پرسش در برابر باورمندان به آموزه وابستگی نسبی قرار می‌گیرد که تکالیف حقوقی را از کدام دسته از این تکالیف می‌توان بیرون کشید.

از درآمد متافیزیک/اخلاق، توجیه کند. از دید او، کانت در این بخش آشکارا میان تکلیف و ضرورت عمل از یک سو و انگیزه عمل تمایز گذاشته است. بنابراین، می‌توان تصور کرد، اصل جهان شمول حق هم‌زمان از نظر ذهنی امر مشروط و از نظر عینی امر مطلق باشد. اگر از منظر عینی بنگریم، عمل به قاعده حقوقی با هر انگیزه‌ای که باشد، قانون‌مندی قاعده حقوقی را، یعنی وجهیت تکلیفی‌اش^۱ را، برآورده می‌کند؛ زیرا در این حالت با یک فصل منطقی^۲ روبرویم که عملکرد منطقی آن به صرف درستی یکی از عمل‌ندهایش درست خواهد بود. به عبارت دقیق‌تر، در هنجارهای حقوقی، عمل از روی تکلیف، نفی‌کننده قانون‌مندی قاعده در زمانی که انگیزه اخلاقی وجود ندارد، نیست. درحالی که در قانون‌گذاری اتیکی، قانون‌مندی تنها عمل از روی تکلیف را می‌طلبد و هر انگیزه دیگر را طرد می‌کند (Baiausu, 2016a: 31-32).

در نتیجه، تعارض نظریه ویلاشک به عنوان یکی از جدی‌ترین هواداران آموزه ناوابستگی ساده با مخالفان خود تنها در جنبه عینی اصل جهان شمول حق است. از

2. Inclusive disjunction.

1. Deontic.

غیرفضیلت‌مندانه، آن هم از منظر عینی، محدود کرد.

نتیجه‌گیری

درون‌گرایی کانتی با تصور او از تجویزی بودن حقوق در تعارض است. این تعارض بیش از هر جا، خود را در *متافیزیک/اخلاق* در بندهای ۲۱۴ و ۲۱۸ و بند (پ) آموزه حق نشان می‌دهد. کرسٹینگ، گایر، هابرماس و بایازو با ارائه تفسیری متفاوت از درون‌گرایی یا با صرف‌نظر کردن از آن، از طریق جدا کردن مفهوم انگیزه درونی از تکلیف، توانسته‌اند این مشکل را حل کنند. اما کل استدلال آنان در دفاع از آموزه وابستگی منوط به پذیرش این تفسیر است. فارغ از دریافت کلی آنان از فلسفه اخلاق کانت، تفسیرشان از بندهای ۲۱۴ و ۲۱۸ *متافیزیک/اخلاق* و اصل جهان‌شمول حق نیز نمی‌تواند بی‌نقص به شمار آید؛ استدلال ویلاشک مبنی بر اینکه کانت، هنگامی که به بخش اول قانون‌گذاری اشاره می‌کند، تنها از امکان نظری تعیین اراده سخن می‌گوید و این امکان الزاماً به معنای تجویزی بودن آن نیست، تأمل‌برانگیز است؛ امری که پذیرش آن به رد نظر گایر می‌انجامد. همچنین، کانت در همین بند به این مطلب اشاره می‌کند که بخش ذهنی قانون اخلاقی، قانون را انگیزه عمل قرار می‌دهد. بر این اساس، در هر گونه قانون‌گذاری اخلاقی، انگیزه

بایازو بر این باور است که تکالیف فضیلت‌مندانه نمی‌توانند مبنای چنین استنتاجی باشند؛ زیرا این دسته از تکالیف، برحسب تعریف کانت، به‌منظور رسیدن به اهداف مشخصی وضع می‌شوند که خود، تکلیف به شمار می‌آیند. این تکالیف با ماکسیم عمل و وضع تکالیف گسترده سروکار دارند و به همین جهت، می‌توانند بر رفتارهای بیرونی گوناگونی منطبق شوند و به همین دلیل، نمی‌توانند تکالیف دقیق حقوقی باشند؛ درحالی‌که اعمال فضیلت‌مندانه به‌طور عام‌تر اعمالی هستند که به دلیل درست بودنشان انجام می‌شوند (Baiaşu, 2016b: 72).

بنابراین، می‌توان دامنهٔ اختلاف را همچنان محدودتر کرد. تاکنون بدین نتیجه رسیدیم که از منظر ذهنی، ناوابسته‌گرایان، در بیان این مطلب که نمی‌توان تکالیف حقوقی را از تکالیف اتیکی بیرون کشید و همچنان آن‌ها را حقوقی به شمار آورد، درست استدلال می‌کنند. اینک می‌توان افزود که آنان حتی از منظر عینی نیز دربارهٔ تکالیف اتیکی فضیلت‌مندانه درست می‌اندیشند و امکان استنتاج تکالیف حقوقی از این تکالیف وجود ندارد و دو طرف می‌توانند بر این مسئله توافق کنند. بنابراین، اختلاف اصلی را باید به امکان استنتاج تکالیف حقوقی از تکالیف اتیکی

پیروی از آن چیزی جز احترام به خود قانون نمی تواند باشد. اما تفسیر هواداران آموزه ناوابستگی از این بندها و همچنین اصل جهان شمول حق الزاماً قانع کننده تر نیست و در مجموع، آموزه وابستگی با ساختار متافیزیک/اخلاق سازگارتر است.

با توجه به مطالب گفته شده، به نظر می رسد موضع متافیزیک/اخلاق در رابطه با پرسش مطرح شده در مقاله، موضعی منسجم نیست و تعارض های تفسیری بیش از اینکه برخاسته از کج فهمی مفسران باشند، برخاسته از ناسازگاری های متنی اند؛ امری که به گونه ای از تکافوی ادله منجر شده است. این امر سبب شده، برخی ادعا کنند کانت در هنگام نگارش این اثر به دلیل پیری توان ذهنی خود را از دست داده بوده است.^۱

اما شاید علت آن باشد که نقطه شروع این کتاب، نظریه سنتی اخلاق کانت بوده، اما آرام آرام به سمت نظریه نوین تر او درباره «حق سخت»، همچون امری غیر تجویزی، حرکت کرده است. کانت زمان آن را نیافت تا خود ژرفنای ناسازگاری ایجاد شده را دریابد و نظریه یکدست تری ارائه دهد. بنابراین، باید سودای ارائه تفسیری منسجم از متافیزیک/اخلاق را کنار گذاشت و آن را همچون اثری انتقالی فهمید. اگر چنین باشد، آموزه وابستگی بهتر می تواند متافیزیک/اخلاق را به عنوان تلاش کانت برای ارائه یک نظریه فراگیر اخلاقی تبیین کند؛ اما این آموزه ناوابستگی است که می تواند جهت گیری های نوین اندیشه کانت را نشان دهد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

۱. ر. ک: Willaschek, 1997: 206

گویا این ادعا را شوپنهاور مطرح کرده بوده است.

ویلاشک این تصور را رد می کند.

منابع

- Ebbinghaus, Julius (1968), *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Guyer, Paul (2002), "Kant's Deductions of the Principles of Right, in Kant's Metaphysics of Morals", in *Interpretive Essays*, ed. by Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press, pp. 23-65.
- Guyer, Paul (2016), „The Twofold Morality of Recht: Once More Unto the Breach“, in *Kant-Studien*, Vol. 107, Issue. 1, pp. 34-63.
- Höffe, Otfried (1986), “Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law”, in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered: Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*, edited by Yirmiyahu Yovel, Berlin: Kluwer Academic Publishers, pp. 149-168.
- Höffe, Otfried (2010), „Der kategorische Rechtsimperativ. Einleitung in die Rechtslehre“, in *ders. (Hg.), Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: De Gruyter, pp. 41-62.
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel (1786), *Rezension von Gottlieb Hufeland*,
 - عبدالله نژاد، محمد رضا؛ رفیقی، سمیه. (۱۳۹۳). «نقش انسان‌شناسی در فلسفه اخلاق کانت»، *تأملات فلسفی*. دوره ۴، شماره ۱۳: ۳۳-۵۲.
http://phm.znu.ac.ir/article_19568_2fa9ef721f40bbfc7cedf4261c1c85d1.pdf
 - کرسگارد، کریستین. (۱۳۷۹). «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی. *ارغنون*. شماره ۱۶: ۹۵-۱۲۰.
 - گایر، پل. (۱۳۹۶). *راهنمای خواندن کانت: بنیادگذاری مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه سید علی تقوی نسب، تهران: ترجمان.
 - مهرآرام، پرهام. (۱۴۰۰). «پیوند میان حق و اخلاق در فلسفه کانت: آموزه ناوابستگی»، *مطالعات حقوقی*، دوره ۱۳، شماره ۲: ۲۵۳-۲۸۶.
 - وود، آلن. (۱۳۹۶). *کانت، ترجمه عقیل فولادی*. تهران: نگاه معاصر.
 - هوفه، اُتفريد. (۱۳۹۲). *امانوئیل کانت، در: قانون اخلاقی در درون من*، ترجمه رضا مصیبي، تهران: نشر نی.
 - Baiasu, Sorin (2016a), “Right’s Complex Relation to Ethics in Kant: The Limits of Independentism”, in *Kant-Studien*, Band 107, Heft 1, pp. 2-34.
 - Baiasu, Sorin (2016b), “Ethical and Politico-juridical Norms in the Tugendlehre”, in *Studi kantiani*, Pisa, Rome: Fabrizio Serra, pp. 59-77.

- Moralphilosophie*, Köln (dissertation).
- Willaschek, Marcus (1997), "Why the "Doctrine of Right" does not belong in the Metaphysics of Morals", *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5, pp. 205-227.
 - Willaschek, Marcus (2002) "Which Imperatives for Right? On the Prescriptivity of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals", in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, edited. by M. Timmons, Oxford: Clarendon Press, pp. 65-87.
 - Willaschek, Marcus (2009), "Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory?", in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17, pp. 49-70.
 - Willaschek, Marcus (2012), "The Non-Derivability of Kantian Right from the Categorical Imperative: A Response to Nance", in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 20, No. 4, pp. 557-564.
 - Wood, Allan (2002), „The Final Form of Kant's Practical Philosophy“, in *Timmons, Mark (ed.), Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-22.
 - Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, Leipzig: Verlag Der Dürschchen Buchhandlung.
 - Kant, Immanuel (1984), *Naturrecht Feyerabend*, hg. von Delfosse/Hinske/Bordoni, Kant Index, Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend", Stuttgart/Bad Cannstatt: Walter de Gruyter, 2010.
 - Kersting, Wolfgang (1993), *Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Sozialphilosophie*, Berlin: Suhrkamp, 2. Auflage.
 - Korsgaard, Christine M. (1989) "Kants Analysis of Obligation: The Argument of "Foundation I", *The Monist*, Vol. 72, No. 3, pp. 311-340.
 - Pauer-Studer, Herlinde (2016), „A Community of Rational Beings'. Kant's Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom", in *Kant-Studien*, vol. 107, pp. 125-159.
 - Potter, Nelson Thomas Jr, (1994) "Kant on Obligation and Motivation in Law and Ethics", in *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 2, Berlin: Duncker & Humblot GmbH, pp. 95-110.
 - Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Massachuset: Harvard University Press.
 - Scholz, G (1972), *Das Problem des Rechts in Kants*.