

به نام خداوند جان و خرد

دوفصلنامه محکمات فلسفه

دوفصلنامه‌ی انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

ویژه‌نامه‌ی
خلاصه‌ی مقالات «چهارمین همایش سالانه‌ی دانشجویی فلسفه در ایران»

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه (دانشگاه تربیت مدرس)

مدیر مسئول: حاتم معلم

سرمدیر: سید محسن اسلامی

www.jphil.ir
[telegram.me/tmuphil](https://t.me/tmuphil)
tmu.philosophy@gmail.com



دانشگاه تربیت مدرس
انجمن علمی دانشجویی فلسفه

خلاصه‌ی مقالات
«چهارمین همایش سالانه‌ی دانشجویی فلسفه در ایران»

۱ آذر ۱۳۹۶
دانشگاه تربیت مدرس



اعضای هیئت علمی همایش

دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق(ع))، دکتر رضا اکبریان (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس).

دبیر علمی همایش: دکتر محمد سعیدی مهر
دبیر اجرایی همایش: دکتر داود حسینی

فهرست مقالات

- تئوری طبقات و بدفهمی کواپن از وجودشناسی کارنپ/مشهود صفر..... ۱۱
- خود-حملی و پیشینگی آن در نظریه‌ی مُثُل افلاطون/مریم فرقانی..... ۱۸
- مواجهه‌ای با مسئله‌ی علیت ذهنی بر اساس فلسفه‌ی ملاصدرا/سید طه باقی‌زاده..... ۲۳
- نظریه‌ی عقول ملاصدرا در رساله‌های رمزی سهروردی/مجید بخشی، مجید ملّاآقابابا..... ۲۸
- تعریف کنش بر پایه‌ی مبادی آن از منظر علامه طباطبایی/جواد طالبی طادی..... ۳۴
- در باب مواجهه‌ی اراده‌ی آزاد با تکنولوژی/جمال کدخدایور..... ۳۹
- در دفاع از قاعده‌محوری میل/کسرا حاتم‌پوری..... ۴۳
- قضاوت بر مبنای شانس در برهم زدن تساوی‌ها/سید حسام‌الدین محمدی..... ۴۸
- اخلاق در دنیای دیجیتال: حل چند مسئله از دیدگاه اخلاق فضیلت/محمدامین برادران نیکو..... ۵۳
- بررسی پدیدآمدن بسترهای فراگیر حمایت از مفهوم مدارا در قرن شانزدهم/سیدحسین پرده‌چی..... ۵۹
- تحلیل معنای گزاره‌های بایایی از طریق ضرورت بالقیاس/سعید حسن‌زاده..... ۶۴
- عوامل مؤثر بر کنش انسان از منظر ابن‌سینا/سعید امامی‌نسب..... ۷۰
- نگاهی به جراحی‌ها از منظر بیهودگی در پزشکی/اکبری، خدادادگی، خورسند، فرهنگیان..... ۷۵
- بررسی تأثیر الهیات وجودی بولتمان بر تحولات الهیات مسیحی/الناز پروانه‌زاد..... ۸۱
- کورنثا و بستانار: پاسخی به گراهام و مایتن/محمدعلی میرباقری..... ۸۶
- رابطه‌ی بین تیپ‌های شخصیتی و گرایش دینی/نگار قنبری..... ۹۲
- فرض‌های سه‌گانه‌ی ایمان‌گرایی بلز پاسکال/جواد شمسی..... ۹۷

- سازوکار «بازی زبانی» ویتگنشتاین به مثابه نقد اجتماعی قدرت در نمایش آئینی-ستی
 سیاه‌بازی/رامتین شهبازی، شیرین خادمی..... ۱۰۳
- بی‌معنایی زندگی در دو دوره‌ی فکری سارتر و تفاوت آنها با یکدیگر/طاهره دهقان‌یان..... ۱۰۷
- تحلیل بشر هرروزی و امکان راه‌بردن به اصالت از نظر هایدگر/حدیث منتظری..... ۱۱۲
- محدوده‌ی آزادی سوژه در جوامع مجازی از پنجره‌ی پدیدارشناسی مرلوپونتی/مریم عسگری..... ۱۱۷
- نسبیت‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی گادامر/ندا جعفریان..... ۱۲۲
- هایدگر و ساختار وجدان و نقش آن در قوام هستی توانش اصیل دازاین/فرزانه مدبری..... ۱۲۶
- واکاوی مفهوم استقلال با تکیه بر آرای سیاسی هایدگر/جواد ترکاشوند..... ۱۳۱
- شکاکیت در رباعیات خیام/محمد رضا آذرکسب، محمدجواد حسینی..... ۱۳۵

An evolutionary model for science and problem of progress/Mehdi Hatf ۱۳۵

An unavoidable inconsistency in Schopenhauer's philosophy/Amirreza Abachinejad Asl. ۱۳۵

تئوری طبقات و بدفهمی کواین از وجودشناسی کارنپ

مشهود صفر

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی علم، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات

m.safar@srbiau.ac.ir

مقدمه

من در این مقاله ابتدا صورت‌بندی مختصری از انتولوژی کارنپ را که در مقاله‌ی «تجربه‌گرایی، معناشناسی، و وجودشناسی»^۱ (از این پس ESO) آمده است، معرفی می‌کنم؛ سپس به تشریح انتقاد کواین در مقاله‌اش، «در باب دیدگاه کارنپ درباره‌ی وجودشناسی»^۲ می‌پردازم که مدعی است کارنپ در وجودشناسی‌اش، تئوری طبقات راسل^۳ را پیشفرض گرفته است. من دلایل پایه‌ای‌تر نقد کواین به این تئوری — از لحاظ منطقی و فراوجودشناختی — را نیز نشان خواهم داد. من استدلال خواهم کرد که دیدگاه کارنپ بر اساس تمایز فرازبان/زبان‌موضوع بنا شده، نه بر اساس تئوری طبقات، و کواین در درک این تمایز دچار بدفهمی شده است. سپس سعی خواهم کرد نقد احتمالی کواین برای به چالش کشیدن تمایز اخیر را بازسازی و در نهایت با استفاده از تمایز صدق‌منطقی/صدق‌روزمره حمله‌ی احتمالی کواین به کارنپ را دفع کنم. قصد من در این مقاله این نیست که از کل رویکرد کارنپ در ESO دفاع و یا به کل دیدگاه کواین در وجودشناسی حمله کنم؛ تنها نشان خواهم داد که بخشی از نقدهای کواین به کارنپ، ناشی از بدفهمی او از ESO است.

کارنپ و چارچوب‌های زبانی

اساس نظریه‌ی کارنپ در ESO را مفهومی به نام چارچوب‌های زبانی تشکیل می‌دهد. از نظر او، «چارچوب‌های زبانی» سیستم‌هایی هستند که در آن هویات جدید تعریف می‌شوند و روابط بین آن‌ها از طریق معرفتی قواعد تعیین می‌گردد (Carnap, 1950, pp. 21-22).

^۱ "Empiricism, semantics, and ontology"

^۲ "On Carnap's views on ontology"

^۳ Russell's theory of types

سؤال از «وجود» داشتن این هویت در «درون چارچوب» بدیهی و پیش‌پافتاده^۱ است و به نوعی، یک سؤال درون-چارچوبی^۲ است و پاسخ آن، اگر درباره‌ی هویت انتزاعی باشد، تحلیلی و تئوریتیکال، و اگر درباره‌ی هویت فیزیکی باشد، ترکیبی و مربوط به واقع^۳ است (Carnap, 1950, pp. 22,24-25)؛ در حالی که پرسش از «وجود» داشتن هویت، به معنای واقعیت داشتن آن‌ها به صورت فی‌نفسه، یک پرسش برون-چارچوبی^۴ و یک سؤال کاربردی^۵ است و پاسخ دادن به آن، موضوع تصمیم و پذیرش^۶ است (Carnap, 1950, p. 31).

دلمشغولی کارنپ در ESO این است که چطور می‌توانیم هم تجربه‌گرا بمانیم هم در عین حال به صورتی معنادار از هویت انتزاعی مانند اعداد و خاصه‌ها^۷ در زبان علمی استفاده کنیم، بدون این‌که به وجود آن‌ها متعهد شویم. او برای مشروع کردن چنین استفاده‌ای از هویت جدید (و انتزاعی) درون یک چارچوب، برداشتن دو گام اساسی را لازم می‌داند:

اولین گام، معرفی یک واژه عمومی^۸ است، یک **محمول مرتبه بالاتر** برای «نوع‌جدیدی از هویت. این معرفی به ما اجازه می‌دهد که از هر هویت جزئی‌ای که مربوط به آن نوع است صحبت کنیم. (مانند "قرمز یک خاصه است"، "پنج یک عدد است").

دومین گام، معرفی متغیرهای این نوع جدید است. هویت جدید، مقادیر این متغیرها هستند (Carnap, 1950, p. 30) (تأکیدات از من است).

از نظر کارنپ با برداشتن دو گام بالا می‌توان از ارجاع هویت انتزاعی به نحوی تحلیلی صحبت کرد بدون این‌که تعهدی به وجود فی‌نفسه‌ی آن‌ها پیدا کنیم.

نقد اول کواين: پیش‌فرض گرفتن تئوری طبقات

کواين در بخشی از نقد خود^۹ به کارنپ، به او ایراد می‌گیرد که

[کارنپ] گمان می‌کند زبان‌ها پیش از هرگونه تعریف مخفف (abbreviation)، اساساً شامل متغیرهای معجزاً از هم هستند. . . [چنین] زبانی که از چنین نحوه‌ای در طبقه‌بندی متغیرها بهره می‌برد همان **زبان تئوری طبقات منطقی راسل** است. گمان می‌کنم بسیاری از ما با غفلت از تئوری مجموعه‌های تسرمولو (Zermelo) و تئوری‌های اخلافتش، بیش از حد بر روی تئوری طبقات

1 trivial

2 internal question

3 factual

4 external question

5 Practical

6 Matter of decision and acceptance

7 properties

8 general term

۹ بخش مهمی از نقد کواين که ما بدان نمی‌پردازیم، نقد او به مفهوم تحلیلیت (analyticity) است.

اصرار ورزیدیم. . . من از آن دسته کسانی هستم که سالیان است تمایل ندارم تئوری طبقات را بپذیرم (Quine, 1951, p. 70) (تأکیدات از من است).

من مُقَدِّمات نقد کوااین را چنین دسته‌بندی می‌کنم:

۱. نظام ESO، تئوری طبقات راسل را پیشفرض گرفته‌است. (مُقدِّم‌هی صریح)
 ۲. تئوری طبقات راسل، سور بستن بر سرِ محمول‌ها را مشروع می‌کند. (توصیفِ تئوری طبقات راسل)
 ۳. سور بستن بر سرِ هر مُتغیّر، به معنای این است که مقادیرِ آن مُتغیّر، نامی برای اشیاء هستند. (تعهد وجودشناختی)
 ۴. وقتی با محمول‌ها به مثابه‌ی نامی برای اشیاء رفتار شود، مُتعهد به وجودِ آن‌ها هستیم. (تعهد وجودشناختی)
 ۵. منطقِ ایده‌آل حتی‌الامکان باید ساده، باشد. آن منطقی که وجودشناسیِ ما را شلوغ کند، قابل قبول نیست. (تزِ فراوجودشناختی)
- در نتیجه:

نظام ESO قابل قبول نیست.

مقدمه‌ی (۱)، مقدمه‌ی صریح کوااین است که در متنِ نقدش به کارنپ در بالا آوردیم. مُقدِّم‌هی (۲)، توصیفِ سویه‌ای از تئوری طبقات است که درباره‌ی نحو^۱ محمول‌های مرتبه‌بالا تر صحبت می‌کند. مقدمه‌های (۳) و (۴)، همان دیدگاه معروف کوااین درباره‌ی وجودشناسی است که معتقد است «وجود داشتن یعنی بودن در دامنه‌ی یک مُتغیّر پابند^۲» (Quine, 1948, pp. 31-32). مقدمه‌ی (۵) را می‌توان مُقدِّم‌هی مُضمّر و پنهان کوااین در این استدلال دانست؛ این نقطه‌نظرِ «فراوجودشناختی»^۳ کوااین است که منطقی که برای صورت‌بندی زبان علمی استفاده می‌شود حتی‌الامکان باید خلوت و به هویات کمی ملتزم باشد. از نظرِ او سادگیِ نمادگذاری‌های منطقی، از اهدافِ یک منطقِ ایده‌آل است (Quine, 2013, pp. 144, 147).

من قصد ندارم به مُقدِّم‌های (۲) تا (۵) اشکالی وارد کنم. اما کارنپ مُسلماً تزِ «تعهدِ وجودشناختی» (مُقدِّم‌های (۳) و (۴)) کوااین را نیز نمی‌پذیرد، چرا که سور بستن روی محمول‌ها را صرفاً وسیله‌ای برای واضح‌سازیِ زبان می‌داند و نقشِ دیگری بر آن بار نمی‌کند. کارنپ با کوااین تنها در مُقدِّم‌هی (۵) همدل است چرا که او نیز به عنوانِ یک تجربه‌گرا، از پیچیده‌کردن و شلوغ‌کردنِ انتولوژی بیزار است. من اما در پاسخ به نقد کوااین، فرض می‌گیرم

¹ syntax

² bound variable

³ metaontological

⁴ explication

حتی با وجود پذیرش مُقدمه‌های (۳) و (۴)، باز هم نظام ESO قابل دفاع خواهد بود چرا که اصلاً مُقدمه‌ی (۱) برآورده نخواهد شد.

حال، آنچه باید بدان بپردازیم این است که آیا کارنپ در ESO واقعاً تئوری طبقات را پیشفرض گرفته است؟

تمایز زبان موضوع ۱ و فرازبان ۲ در ESO

به نظر می‌رسد که کواین در نقد خود به ESO، چندان متوجه نیست که کارنپ از چه مائوری برای تمایز گذاشتن میان صدق درون چارچوب و صدق فراچارچوب استفاده می‌کند. کارنپ با استفاده از تمایز سمانتیکی زبان موضوع و فرازبان به این امر دست پیدا می‌کند. آنچه واضح است این است که نه کارنپ در ESO و نه کواین در نقدش به آن (Quine, 1951) به این تمایز به صورت صریح اشاره نمی‌کنند. در آثار دیگر کارنپ می‌توان شواهدی بر این امر پیدا کرد که کارنپ متوجه این تمایز بوده است (Lavers, 2015, p. 284)؛ مثلاً کارنپ در اتوبیوگرافی خود از ملاقات خود با تارسکی یاد می‌کند که در آن تارسکی برای اولین بار از نظریه‌ی صدقش برای کارنپ می‌گوید و او را با صدق روزمره در تمایز زبان موضوع و فرازبان آشنا می‌کند (Carnap, 1963, pp. 60-61).

با این حال بدون استفاده از این شواهد نیز می‌توان تعبیری سازگار از ESO به دست داد که با بهره‌گیری از تمایز سمانتیکی زبان موضوع و فرازبان، دچار انتقادات کواین نشود. کارنپ با استفاده از این تمایز می‌تواند بر روی هویت انتزاعی به عنوان مقادیر متغیرها سور ببندد ولی همچنان متعهد به وجود این هویت نگردد و همچنین از دستگاه‌های نحوی‌ای مانند تئوری طبقات راسل نیز استفاده نکند. از این رو او معتقد است:

... پرسش کلی درباره‌ی روا بودنِ هویت یک نوع مُشخص و یا پرسش درباره‌ی هویت انتزاعی به عنوان مدلول، تحویل می‌شود به پرسش درباره‌ی پذیرش یا عدم پذیرش یک چارچوب زبانی برای آن هویت (Carnap, 1950, p. 35) (تأکیدات از من است).

می‌بینیم که کارنپ به صورت ضمنی، قائل به تمایز سمانتیکی زبان موضوع/فرازبان است. او معتقد است که صحبت از دلالت بر هویت انتزاعی، تنها زمانی مجاز است که چارچوب زبانی آن هویت پذیرفته شود. بنابراین، وقتی چارچوب زبانی انتخاب و به تبع آن، وجود هویت در درون چارچوب، تثبیت شود، دیگر صحبت از دلالت واژه‌ها بر هویت انتزاعی، چیزی نیست جز دلالت واژه‌های زبان بر فرازبان.

1 object language

2 metalanguage

چنین تمایزی نه تنها وجودشناسیِ تئوری طبقات را پیشفرض نگرفته بلکه صرف این تمایز، هیچ تعهد وجودشناختی دیگری را نیز بر نظام کارنپ بار نکرده است. آن‌چه که ESO به عنوان رویکردی در قبال انتولوژی ارائه می‌دهد با معیارهای کواین سازگار است چرا که حتی‌الامکان خلوت است و قائل به هویت واقعی فی‌نفسه نیست.

نقد دوم کواین: واضح نبودن صدق

شاید کواین بتواند نقدش را ادامه دهد و بگوید اصولاً صدق در دستگاه ESO دارای اشکال است. از نظر کواین، صدق محمول‌های مرتبه‌ی بالاتر در تئوری طبقات، اولاً واضح و روزمره^۱ نیست، ثانیاً از اصول واضحاً صادق به صورت نحوی^۲ نتیجه‌نشده است ثالثاً اهداف یک تئوری مجموعه‌های ایده‌آل را برآورده نمی‌کند (Quine, 1960, pp. 353-354). بنابراین، همچنان نقد کواین بر ESO می‌تواند از این نظر که صدق در نظام چارچوب‌های زبانی، واضح و یا از لحاظ نحوی صادق نیست، پابرجا بماند. انتقاد کواین می‌تواند این‌گونه صورت‌بندی شود:

۱. هر جمله‌ی یک تئوری پایه (تئوری‌های منطق یا تئوری‌های مجموعه‌ها یا تئوری‌های وجودشناختی) صادق است اگر

۱,۱ صدقش واضح باشد؛

۲,۱ به وسیله‌ی اصول واضحاً صادق قابل اثبات باشد؛

۳,۱ صادق دانستن این جملات، اهداف یک تئوری پایه‌ی ایده‌آل را برآورده کند؛

۲. صدق در چارچوب‌های زبانی معرفی شده در ESO، واضح نیست چون

۱,۲ این صدق، قرارداد شده است (رد^۱ ۱,۱)؛

۲,۲ این صدق قراردادی، اهداف یک رویکرد انتولوژیک ایده‌آل را برآورده نمی‌کند (رد^۲ ۱,۳)؛

۳. صدق در چارچوب‌های زبانی معرفی شده در ESO، از اصول واضحاً ثابت قابل اثبات نیست. چرا که مسیر نحوی واضحی برای رسیدن به صدق‌های مرتبه‌ی بالاتر وجود ندارد؛ (رد^۲ ۱,۲)

۴. نتیجه این‌که لزوماً همه‌ی جملات چارچوب‌های زبانی معرفی شده در ESO صادق نیستند؛

۵. انتخاب تئوری چارچوب‌های زبانی ESO، خود موضوع تصمیم و پذیرش است؛ بدین سبب نباید پیش‌فرض یک رویکرد «وجودشناختی» قرار بگیرد.

۱ ordinary truth؛ صدق روزمره در اینجا در مقابل صدق منطقی است که به صدق مربوط به امر واقع (factual)

نیز در ادبیات کارنپ، معروف است.

2 syntactical

برای پاسخ به کواين، بگذاريد صدق را در يك چارچوب زباني خاص، مانند چارچوب زباني اعداد (L) بررسی کنیم و ببینیم که صدق جملات در چه گامی وارد قواعد ESO می‌شود. برای مثال در چارچوب زباني اعداد در جمله‌ی «سه، يك عدد است»، «سه» به چه و چگونه دلالت می‌کند؟ و اين صدق اين دلالت، چگونه است؟

گام‌های استدلال کارنپ اين گونه است (Carnap, 1950, p. 30):

۱. گام گرامری (نحوی)

چارچوب زباني اعدادمان (L) شامل جملات زیر است:

«يك، يك عدد است»، «دو، يك عدد است»، «سه، يك عدد است» و ...

۲. گام سمانتیکی

رابطه‌ای سمانتیکی در L برقرار است با طرز بیان زیر:

«الف» دلالت می‌کند بر الف.

۳. از (۱) داریم:

«سه، يك عدد است.»

۴. از (۲) داریم:

«سه"، دلالت می‌کند بر سه.»

در نتیجه

۵. از (۳) و (۴) داریم:

«سه"، دلالت می‌کند بر يك عدد.»

در اين استدلال می‌بینیم که کارنپ چگونه در گام دوم از فرازبان نحوی به فرازبان سمانتیکی پرش می‌کند. اين گام به کارنپ اجازه می‌دهد که تعريف جدیدی از صدق ارائه کند که به زبان کواين هم واضح است و هم روزمره. در (۲) (گام سمانتیکی) صدق بر اساس تمایز فرازبان/زبان موضوع به دست می‌آید، بدون اين که نیازی به برقراری نحو خاصی میان اين دو سطح زباني باشد. بنابراین، نقد دوم کواين بر کارنپ نیز فرو می‌ریزد، چرا که گام سمانتیکی به کارنپ اجازه می‌دهد از صدقی روزمره استفاده کند که در چارچوب‌های زباني معرفی شده در ESO نهاده شده است.

منابع

- Carnap, R. (1950). "Empiricism, semantics, and ontology." *Revue internationale de philosophie*, 20-40.
- Carnap, R. (1963). "RUDOLF CARNAP: Intellectual Autobiography." In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Vol. 75, pp. 3-84): La Salle, Ill., Open Court.

- Lavers, G. (2015). "Carnap, Quine, Quantification and Ontology." In A. Torza (Ed.), *Quantifiers, Quantifiers, and Quantifiers: Themes in Logic, Metaphysics, and Language* (pp. 271-299). Cham: Springer International Publishing.
- Quine, W. V. (1948). "On what there is." *The Review of Metaphysics*, 2(1), 21-38.
- Quine, W. V. (1951). "On Carnap's views on ontology." *Philosophical Studies*, 2(5), 65--72.
- Quine, W. V. (1960). "Carnap and logical truth." *Synthese*, 12(4), 350--374.
- Quine, W. V. (2013). *Word and object* (P. S. Churchland & D. Føllesdal Eds.).

خود-حملی^۱ و پیشبینی^۲ آن در نظریه‌ی مثل افلاطون

مریم فرقانی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب، دانشگاه علامه طباطبائی

maryam.forghani71@yahoo.com

«عدالت عادل است» (Prot. 330c)، «دینداری دیندار است» (Prot. 330d-e) و «زیبایی زیباست» (Hip. Maj. 291d)، از نمونه گزاره‌های مسئله‌ساز در رساله‌های سقراطی افلاطون است که معنای آنها تحت عنوان «خود-حملی»، در قالب کلی «(مثال) الف خود الف است» مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نگاه اول، فهم معنای خود-حملی دشوار نیست، زیرا واضح است که مثال الف، الف است. اما نکته‌ی اساسی اینجاست که خود-حملی مثال زیبایی، برای نمونه، گزاره‌ی «زیبایی زیبا است» است و نه گزاره‌ی «زیبا زیبا است».^۳ نظر به رد توتولوژی به مثابه معنای خود-حملی از یک طرف و تکرار این نوع گزاره‌ها توسط افلاطون و لذا عدم امکان نادیده انگاشتن آنها از طرفی دیگر، پرسش از چگونگی عادل بودن مثال عدالت، زیبا بودن مثال زیبایی و... به وجود می‌آید: اگرچه افراد جزئی عادل بواسطه بهره‌مندی از مثال عدالت عادل هستند، چگونه ممکن است مثال عدالت، خود این ویژگی را بپذیرد؟

¹ self-prediction

² priority

^۳ کلمات «عدالت»، «دینداری» و «زیبایی» (و نه «عادل»، «دیندار» و «زیبا») که به مثال و یا به امری کلی فراتر از امور جزئی اشاره دارد، در گرامر زبان یونانی به دو شکل بیان می‌شود که هر دو شکل، امکان تفسیر توتولوژی به مثابه معنای خود-حملی را نفی می‌کند. مثال «عدالت» نمونه‌ای از شکل اول است که ترجمه‌ی واژه‌ی "ἡ δικαιοσύνη" می‌باشد. کلمه‌ی "δικαιοσύνη" /سم مؤنث مفرد و "ἡ"، حرف تعریف آن است. لذا این واژه به شکل اسم (نه صفت) بیان شده و معنای آن عدالت (نه عادل) است. در این شکل از تقریر مثال عدالت، واضح است که امکان به اشتباه تفسیر کردن خود-حملی به معنای توتولوژی وجود ندارد. اما آن نحوه‌ای که امکان ظهور توتولوژی را ممکن می‌سازد، نمونه‌های چون مثال زیبایی است که در قالب "το καλον" بیان می‌شود. واژه "καλον" صفت مفرد خنثی به معنای زیبا، و نه زیبایی است. اما نکته اینجاست که در زبان یونانی، زمانی که حرف تعریف مفرد در جنس خنثی (το) در کنار صفت خنثی (καλον) قرار می‌گیرد، تشکیل اسم کلی (زیبایی، و نه زیبا) می‌دهد (Reading Greek, 2007, grammar and exercises, p38). لذا، گزاره مذکور، به شکل "زیبایی زیبا است" ترجمه می‌شود و نه به شکل "زیبا زیبا است". اساساً قالب مفرد خنثی بیان‌گر ذات مثل است (Schadewaldt, 1982, p.93) و علت این‌که "the F itself is F"، و نه لزوماً "the Form F itself is F"، قالب خود-حملی است، همین نکته است.

تفسیر متعارف دیگر از خود-حملی، خود-همانی^۱ است: گزاره‌ی خود-حملی «عدالت عادل است» بدین معنی است که مثال عدالت خودش است و به اصطلاح، با خودش اینهمان است. اما نکته اینجاست که خود-همانی اساساً تفسیر محصلی ارائه نمی‌دهد. در واقع، با پذیرش خود-همانی به مثابه معنای حقیقی خود-حملی، پرسش این است که چه ضرورتی مبنی بر تکرار این گزاره توسط افلاطون وجود داشته است؟ به عبارتی دیگر، چرا افلاطون می‌بایستی بارها خود-همانی مثل مختلف را اذعان کند؟^۲

نظر به ابهام معنای خود-حملی علیرغم وضوح ظاهری آن، هدف از این مقاله، تبیین این مسئله و بررسی علت وجود اختلاف نظر درباره‌ی آن است. در فصل اول، چیستی معنای خود-حملی در سه تفسیر مشهور ارسطو، ولاستوس^۳ و نهاماس^۴ (دو مفسر برتر در زمینه‌ی این مسئله در قرن معاصر) بررسی می‌شود. در فصل دوم، ادعا می‌شود علت برآمدن تبیین‌های متعدد و مسئله‌ساز از خود-حملی، عدم رعایت پیشنگی این مسئله به وسیله‌ی تبیین آن ذیل دیگر مسائل فلسفه‌ی افلاطون است. در این راستا، روشن می‌شود که چگونه مسئله‌ی خود-اسنادی از قالب مسئله‌ای حاشیه‌ای و صرفاً زبانی خارج شده و به مسئله‌ای بنیادین و متافیزیکی تبدیل می‌شود، به نحوی که فهم نادرست از آن، فهم صحیح دیگر اصول فلسفه افلاطون را ناممکن می‌کند.

در فصل اول، ابتدا تفسیر ارسطو از خود-حملی، یعنی خود-مثالی^۵ تشریح می‌شود که در آن، مثال به مثابه نمونه‌ی کامل^۶ ویژگی خاص خود در نظر گرفته می‌شود: گزاره‌ی خود-حملی «عدالت عادل است» بدین معنی است که مثال عدالت عادل‌ترین امر است (Thomas, 2014, p171). نظر به کلیت بخشی خود-حملی، یعنی اعمال خود-حملی بر هر مثال، بی‌معنایی این مسئله در خصوص ویژگی‌های انسانی چون عدالت و دین‌داری، ویژگی‌های مادی چون بزرگی، و به خصوص ویژگی‌های متناقض با طبیعت مثل، مانند حرکت، غیرقابل انکار است. در نگاه نخست، خود-مثالی تفسیری سطحی است که نسبت دادن آن به ارسطو بعید می‌نماید. اما نکته اینجاست که این تفسیر، نتیجه‌ی منطقی، و نه دلخواهی فهم ارسطو از اصول

۱ self-identity

۲ پرواضح است که تبیین قالب «الف خود الف است» ذیل مفهوم خود-همانی ناممکن نیست. در رساله‌ی سوفیست، این قالب تنها با خود-همانی تبیین می‌شود. اما نکته اینجاست که هدف این رساله، تبیین گزاره‌ی متضاد خود-حملی، یعنی گزاره‌ی «الف نا-الف است» (The Form F is not-F) ذیل مفهوم غیریت — این‌نه‌آنی (Non-Identity Assumption) — است. در واقع، تنها در فضایی که گزاره‌ی «الف نا-الف است» ذیل غیریت یا این‌نه‌آنی تبیین شود، گزاره‌ی متضاد آن، یعنی گزاره‌ی خود-حملی «الف الف است» می‌بایستی ذیل خود-همانی بازخوانی شود. اما خارج از این فضا، تبیین خود-همانی برای قالب «الف خود الف است»، اگرچه تبیینی است بدون نتایج مسئله‌ساز، اما نامحصل خواهد بود.

۳ Gregory Vlastos (1907-1991)

۴ Alexander Nehamas (1946-)

۵ self-exemplification

۶ the perfect instance

افلاطونی است. بر اساس پیشفرض اول، چنانچه امور جزئی زیبا از خلال مثال زیبایی زیبا شوند، بدین معنی که مثالی وجود دارد که امور زیبا را زیبا می‌سازد، آنگاه مثال زیبایی خود می‌بایستی زیبا باشد. در غیر این صورت، چگونه می‌تواند اشیا زیبا را زیبا سازد و نه نالزیبا (Devereux, 2003, p80)؟ بر اساس پیشفرض دوم، طبق اصل این‌نه‌آنی مثال با اشیا بهره‌مند، می‌بایستی برتری و تمایزی^۲ برای مثال زیبایی در نسبت با اشیا زیبا وجود داشته باشد. اجتماع این دو اصل در نگاه ارسطو، ایده‌ی تدرج (تشکیک) را به وجود می‌آورد، که در آن، طبق قاعده‌ی اول، مثال زیبایی خود زیباست، اما طبق قاعده دوم، می‌بایستی نهایت این طیف درجه‌بندی شده (مشکک)، یعنی زیباترین امر و لذا متمایز از امور جزئی زیبا باشد (Vlastos, 1954, p.340).

بی‌معنایی این نوع گزاره‌ها و مسئله‌ی انسان سوم، ایراداتی است که توجه ولاستوس را به خود جلب می‌کند. وی تفسیر خود را با نقد فرآیند منطقی‌ای آغاز می‌کند که ارسطو خود-مثالی را از آن استخراج کرده است. بنیان مخالفت وی با ارسطو، نفی پیشفرض اول، نفی «تدرج در واقعیت»^۳ به دنبال آن و سپس جایگزینی «انواع واقعیت»^۴؛ به تکیه بر تمایز میان «بودن» و «داشتن»^۵ است (Vlastos, 1973, p.75). چنانچه اعتقاد بر این باشد که مثال زیبایی اشیا زیبا را زیبا می‌سازد، رابطه‌ی مثال با اشیا رابطه‌ی علی خواهد بود که به‌وضوح ناصحیح است. در این راستا، مثال زیبایی مانند اشیا زیبا، زیبا نخواهد بود که برای حفظ تمایزش از اشیا زیبا، لازم باشد نهایت طیف متدرج این ویژگی قرار گیرد. اساساً واقعیت زیبایی مثال زیبایی با اشیا زیبا متفاوت است و گویی این دو، به دو نوع متفاوت زیبا هستند.

پیشنهاد وی برای تبیین معنای خود-حملی، خود-بهره‌مندی^۶ است، اما در محدوده‌ی خاصی از مثل (ibid, 287). این تحدید، کلیت‌بخشی خود-حملی را نفی می‌کند که رفع این ایراد، نقطه‌ی آغاز تلاش‌های نهاماس است. از نظر وی، خود-حملی مثال الف، لحاظ این مثال به مثابه مبنای ویژگی الف است: مثال زیبایی به مثابه مبنای ایده و فرمول ویژگی زیبایی می‌بایستی خود زیبا باشد و این نحو از زیبابودگی، تحت میراث ولاستوس مبنی بر «انواع واقعیت»، با زیبابودگی محسوسات جزئی متفاوت است. تبیین نهاماس نه تنها ایراد تبیین ولاستوس را رفع می‌کند، بلکه قادر به تبیین خود-بهره‌مندی ذیل خود-حملی نیز هست. مبنای دفاع از نهاماس، به پرسش از چرایی اختلاف‌نظر در باب معنای خود-حملی ارجاع دارد که موضوع اصلی فصل دوم است.

1 to make

2 separation

3 degrees in reality

4 kinds of reality

5 being/having

6 self-participation

پرسش از این چرایی زمانی جدی‌تر می‌شود که به اتفاق‌نظر در باب معنای گزاره متضاد خود-حملی، یعنی «مثال الف نا-الف است»، که مسئله‌سازتر از قالب خود-حملی، یعنی «الف الف است»، می‌نماید، توجه شود.^۱ این اتفاق‌نظر تنها به دلیل موضع‌گیری مستقیم شخص افلاطون در رساله‌ی سوفیست است. بر این اساس، علت اختلاف‌نظر در باب خود-حملی، عدم موضع‌گیری شخص افلاطون خواهد بود. اما نکته اینجاست که می‌توان یک گام عقب‌تر رفت و از علت عدم موضع‌گیری وی پرسید.

ادعا این است که فقدان توضیح افلاطون در باب خود-حملی، نه به عدم توانایی وی در تبیین این مسئله، بلکه به وضوح آن باز می‌گردد. در واقع، مسئله‌ی خود-حملی برای مخاطبین افلاطون از چنان وضوحی برخوردار بوده که اساساً نیازی به اذعان معنای آن از طرف افلاطون وجود نداشته است. زمانی که افلاطون به معرفی مثل می‌پردازد، خود-حملی به طور پیشینی بر توضیح هر مثال جزئی مورد اتفاق‌نظر است. پیش از توضیح مفهوم عدالت، پروتاگوراس می‌پذیرد که مثال عدالت عادل است، هیپاس در ابتدای رساله به زیبایی مثال زیبا اذعان دارد و اوئیفرون پیش از توافق بر سر معنای دینداری، به دینداری مثال دینداری حکم می‌کند (Nehamas, 1979, p.93). بر اساس این پیشینگی، خود-حملی مسئله‌ای فرعی، حاشیه‌ای، دست‌دوم و صرفاً زبانی نیست که بتوان آن را نادیده انگاشت یا آن را ذیل دیگر مسائل فلسفه افلاطون تبیین کرد، بلکه مسئله‌ای است بنیادین و متافیزیکی^۲ در حوزه‌ی وجودشناسی که قاعدتاً تبیین ناصحیح آن، طبق این پیشینگی، تبیین دیگر مسائل را ناممکن می‌کند (Vlastos, 1973).

فصل دوم بدین مطلب می‌پردازد که چنانچه مفسری در تبیین معنای خود-حملی، پیشینگی این مسئله را رعایت نکند، موفق به ارائه‌ی تبیینی متقن نخواهد بود. رویکرد به کار گرفته شده در این فصل، آغاز از تبیین گزاره‌ی «الف نا-الف است»، سپس بررسی گزاره خود-حملی «الف الف است» ذیل گزاره‌ی «الف نا-الف است» — یعنی عدم رعایت پیشینگی خود-حملی — و نهایتاً نشان دادن ایرادات ناشی از آن است. این فرآیند بر تبیین هر سه مفسر اعمال می‌شود و بر این اساس تبیین ایشان مورد سنجش قرار می‌گیرد.

ابتدا تلاش ارسطو در خطابه مبنی بر تبیین گزاره «الف نا-الف است» مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارسطو با معرفی دو وجه متمایز از هر مثال^۳ — مثال الف از وجه مثال‌بودگی و از وجه الف‌بودگی^۳ — و با تکیه بر وجه اول، گزاره‌ی مذکور را معنادار می‌سازد (Top, 137b). این در

۱ با تفسیر علامت نفی "نا" در مقوله غیریت و نه "لاوجود"، گزاره "الف نا-الف است" گزاره‌ای خود-متناقض نخواهد بود، بلکه معنای آن بهره‌مندی مثال الف از مثال غیر از خود است که در واقع به بحث بهره‌مندی میان مثال اشاره دارد. "وجود نا-موجود است"، نه بدین معنی که مثال وجود که خود مبنای وجود هر امری است، موجود نیست، بلکه بدین معنی که مثال وجود از مثل دیگری جز خود نیز بهره‌مند است.

2 two different aspects of every Form

3 the Form *F* qua Idea, qua *F*-ness

حالی است که با تکیه بر وجه دوم می‌توان خود-حملی را به نحوی متفاوت از تبیین اتخاذشده از متافیزیک، یعنی خود-مثالی، توجیه کرد. این تبیین جدید، نه تنها قادر به تبیین برخی گزاره‌های حائز اهمیت در نظام افلاطونی (گزاره‌هایی با محمول غیریت) نیست، بلکه با تبیین اتخاذشده از متافیزیک نیز سازگاری ندارد. این در حالی است که تنها تبیینی متقن است که در مباحث متفاوت، معنای واحدی ارائه کند.

این رویکرد بر آراء ولاستوس نیز اعمال می‌شود. وی به هدف تبیین گزاره‌ی «الف نا-الف است»^۱ به دسته‌بندی انواع حمل می‌پردازد (Vlastos, 1973, p.272). دسته‌بندی موفق وی که شامل حمل عادی^۱ و حمل منسوب به قدیس پولس^۲ است، بسیاری از گزاره‌های ظاهراً بی‌معنا در رساله‌های افلاطون را مجدداً معنادار می‌سازد. اما مکرراً به دلیل عدم رعایت پیشینگی خود-حملی، یعنی تبیین «الف الف است» ذیل گزاره‌ی «الف نا-الف است»، نه تنها نتایج مسئله‌سازی رخ می‌دهد، بلکه تبیینش با تبیین توضیح داده شده در فصل اول سازگاری ندارد. نهایتاً تفسیر نهاماس به مثابه تنها تفسیر موفق، به طور مفصل تشریح می‌شود.

منابع

- Allen, R. E. (1960) "Participation and predication in Plato's middle dialogues" The philosophical review: 69 (2), 147-164.
- Devereux, Daniel. (2003). "Plato: Metaphysics". The Blackwell guide to ancient philosophy. Ancient philosophy edited by Christopher Shields, Part 3, Chapter 4, 75-97.
- Nehamas, Alexander. (1973). "Predication and Forms of opposites in the "Phaedo"". Review of metaphysics: 26 (3), 461-491.
- Nehamas, Alexander. (1979). "Self-predication and Plato's theory of Forms". American philosophical quarterly: 16 (2), 93-103.
- Nehamas, Alexander. (1982). "Participation and predication in Plato's later thought". Review of metaphysics: 36 (2). 343-374.
- Plato. (1997). *Plato complete works*. John. M Cooper (Ed). Cambridge: Hackett publishing company.
- Thomas, Christine. (2014). "Plato on metaphysical explanation: does "participating" mean nothing?" Studia philosophica estonica. 168-197.
- Vlastos, Gregory. (1954). "The third man argument in the Parmenides". Philosophical review 63 (3): 319-349.
- Vlastos, Gregory. (1973). *Platonic studies*. Princeton: Princeton University press.

1 ordinary predication

2 Pauline predication

مواجهه‌ای با مسئله‌ی علیت ذهنی بر اساس فلسفه‌ی ملاصدرا

سید طه باقی‌زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

S.T.Baqi@gmail.com

دکارت قائل به دوگانه‌انگاری جوهری ذهن و بدن انسان بود. وی جوهر ذهن را متفکر و غیر ممتد و جوهر بدن را غیر متفکر و دارای امتداد می‌دانست. در عین حال قائل به «تعامل» و رابطه‌ای علی میان این دو جوهر بود (Cottingham et al., 1985: p. 228). دیدگاه دکارت با عنوان تعامل‌گرایی^۱ شناخته می‌شود. نامه‌نگاری دکارت و شاهزاده الیزابت منجر به طرح یک چالش مهم بر سر دیدگاه دکارت شد. وی در آن نامه از دکارت در مورد چگونگی توجیه تأثیرات علی ذهن با توجه به طرز تلقی دوگانه‌انگارانه‌ی دکارت سؤالاتی پرسید که همچنان از سؤالات مهم فلسفه‌ی ذهن به حساب می‌آید و تکاپو برای پاسخ دادن به آن ادامه دارد (Kim, 2007: p. 1).

مسئله‌ی علیت ذهنی را می‌توان به سه دسته مسئله‌ی کلی تقسیم کرد. مورد نخست، تأثیر علی ذهن — به مثابه‌ی جوهری غیرفیزیکی — بر پدیده‌های مادی و فیزیکی است، به عنوان مثال، این‌که چگونه اراده یا میل به حرکت دادن جسم یا اشیاء فیزیکی منجر می‌شود. مورد دیگر، معلول واقع شدن ذهن از سوی جهان فیزیکی است، مثلاً چگونه آسیب دیدن جسم، منجر به درک حالت ذهنی درد می‌شود. و مورد سوم هم رابطه‌ی علی میان حالات ذهنی است (ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ص. ۲۴۵).

بر اساس تعریفی که دکارت از جوهر ارائه می‌دهد، در رویکرد دوگانه‌انگار جوهری، هیچ ارتباط علی‌ای میان دو جوهر ذهن و بدن وجود ندارد. بنابراین، تبیین روابط علی میان حالات ذهنی و رفتارهای جسمی و فیزیکی، در ضمن پایبندی به تمایز جوهری ذهن و بدن، کار دشواری به نظر می‌رسد. در واقع دکارت و پیروان او، در مواجهه با سؤالاتی که همین ناسازگاری را به چالش می‌کشید، به مشکل برخوردند. اشکالاتی همچون «مشکل لزوم تماس» یا «مشکل جفت‌شدن» یا «مشکل بستار علی جهان فیزیکی» نمونه‌هایی از این دست سؤالات هستند (ذاکری، ۱۳۸۹: صص. ۵۸-۶۴).

دو رویکرد غالب برای برون‌رفت از این چالش رخ نمودند. رویکردی که علیت را نفی و یا آن را به شکل دیگری معنا می‌کرد، و رویکردی که دوگانه‌انگاری جوهری را نفی می‌نمود. دیدگاه هیومی در باب علیت، نظریه‌ی هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب‌نیتس و نظریه‌ی تقارن‌گرایی مالبرانش رویکرد نخست را پی گرفتند و نظریات فیزیکالیستی از جمله دوگانه‌انگاری در ویژگی‌ها یا اینهمانی ذهن و مغز، رویکرد دوم را برگزیدند.

در دیدگاه‌های مبتنی بر نظریه‌ی هیوم در باب علیت، تماس یا اتصال علی شرط علیت نیست، بلکه صرف تکرار همزمانی دو رویداد دلالت بر رابطه‌ی علی میان آن دو دارد. با این حساب، عدم ارتباط و اتصال میان ذهن و بدن، مانع از آن نیست که رابطه‌ی علی میان آن دو را بپذیریم، زیرا همواره برخی رویدادهای ذهنی با برخی رویدادهای فیزیکی همزمان رخ می‌دهند. در دیدگاه لایب‌نیتس، هماهنگی ذهن و بدن در رخداد‌های همزمان، ربطی به علیت ندارد، بلکه یک هماهنگی از قبل برنامه‌ریزی شده که خداوند آن را پیش از خلقت سامان داده است، میان ذهن و بدن فیزیکی وجود دارد. رویدادهای ذهنی و رویدادهای فیزیکی همه از قبل برنامه‌ریزی شده‌اند، و به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده‌اند که هماهنگی خاصی میان آن‌ها وجود داشته باشد. در دیدگاه مالبرانش خداوند همزمان با یک رویداد ذهنی، یک رویداد فیزیکی را هم اراده می‌کند، و تقارنی میان آن دو وجود دارد، و نیازی به یافتن رابطه‌ی علی میان آن دو نیست.

دیدگاه‌های هیومی در باب علیت، می‌تواند تعامل‌گرایی را از چالش برهاند. نظریه‌ی «انتظام» و نظریه‌ی دیوید لوییس با عنوان «شرطی‌های خلاف واقع» دو نمونه از دیدگاه‌های هیومی معاصر درباره‌ی علیت هستند (مروارید، ۱۳۹۵: صص. ۴۹-۵۰).

این دیدگاه‌ها با مشکل اتصال یا تماس مواجه نیستند، اما دیگر اشکالات مربوط به علیت ذهنی — همچون مشکل جفت‌شدن — را نمی‌توانند پاسخ دهند. بنابراین، نظریاتی که به دوگانه‌انگاری جوهری پایبند هستند، از عهده‌ی تمامی اشکالات مربوط به علیت ذهنی برنمی‌آیند. رویکرد دیگر، دست‌کشیدن از دوگانه‌انگاری جوهری را برمی‌گزیند. نظریات فیزیکالیستی جوهر متمایزی را برای ذهن انسان قائل نیستند. دیدگاه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، حالات ذهنی را ویژگی‌هایی خاص و متمایز از فرآیندهای مغزی و عصبی انسان می‌داند. امروزه اغلب فیلسوفان ذهن با دوگانه‌انگاری جوهری همداستان نیستند و نظریات فیزیکالیستی را دنبال می‌کنند. اما نگاه فیزیکالیستی نیز با مشکلاتی مواجه است و در تبیین همه‌جانبه‌ی حالات ذهنی برنمی‌آید. مسئله‌ی طرد علی (ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ص. ۲۴۷)، مسئله‌ی کارآمدی علی محتوا، (ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ص. ۲۵۷) و مسئله‌ی برون‌گرایی (ذاکری، ۱۳۸۹: ص. ۷۹) از جمله‌ی این چالش‌ها به حساب می‌آیند.

حال، اصالت وجود، که نوآوری ملاصدرا در نظام‌سازی فلسفی اوست، در انسان‌شناسی صدرایی نیز منشأ تأثیر بوده است. در دیدگاه‌های ملاصدرا پیرامون انسان و نفس، با نوآوری‌هایی

روبه‌رو هستیم که همخوان با نظام ابداعی ملاصدرا، وجود انسان را تبیین می‌کند، و با اندیشه‌های فیلسوفان گذشته در همین سنت، اختلافات آشکار دارد.

یکی از این موارد، حدوث جسمانی نفس، در فلسفه‌ی ملاصدرا است. منشأ پیدایش نفس جسمی است که از مرحله‌ی نطفه رشد خود را آغاز می‌کند. نفس و جسم از یک مبدأ آغاز می‌شوند و حقیقت یگانه‌ای دارند. به مرور، و در طی مراحل رشد و مراتب وجودی، نفس برآمده از جسم، از مرتبه‌ی تنزلیافته‌ی خود قدم فراتر می‌گذارد و به تدریج به مراتبی از تجرد گام می‌نهد. این تجرد، در مراحل اولیه، یک تجرد تام نیست.

ملاصدرا حقیقت نفس و جسم را حقایق دوگانه‌ای نمی‌داند، بلکه نفس در بدو پیدایش، که از جسم پدید می‌آید، کاملاً جسمانی است و به تدریج و در پی اشتداد در مرتبه‌ی وجودی، به حدی از تجرد نیز دست می‌یابد. برخی از نفوس در نهایت به تجرد تام عقلی نائل می‌گردند، اما درباره‌ی بسیاری از انسان‌ها چنین اتفاقی نمی‌افتد. بنابراین، در مرحله‌ی حدوث، نفس کاملاً جسمانی است، و در مراحل اشتداد پس از حدوث، واجد مراتبی غیر جسمانی نیز می‌گردد. ملاصدرا این باور را که نفس از ابتدا، همواره کاملاً مجرد است، یک خطا از سوی حکمای پیشین برمی‌شمارد، و با این حساب، نظریه‌ی خود را از چارچوبه‌ی نظریات دوگانه‌انگارانه‌ی جوهری بیرون می‌کشد (صدرالمতألهین، ۱۳۵۴: صص. ۳۰۷-۳۰۸).

اتحاد ترکیبی نفس و بدن، یک مؤلفه‌ی کارآمد در فلسفه‌ی ملاصدرا برای مواجهه با مسئله‌ی علیت ذهنی است. ملاصدرا بارها در آثار خود به ترکیب اتحادی میان نفس و بدن اشاره می‌کند. درباره‌ی ترکیب اتحادی و معنای آن و تمایز آن با وحدت‌انگاری اصالت فیزیکی پیش‌تر تحقیق‌هایی صورت گرفته است. ملاصدرا صراحتاً به این ترکیب اتحادی میان نفس و بدن اذغان دارد (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱م-ا: ص. ۴). ملاصدرا استدلال می‌کند که نوع طبیعی مادی نمی‌تواند از مجرد و مادی شکل گرفته باشد. (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱م-ب: ص. ۱۲) بر اساس نظریات ملاصدرا، دو مؤلفه‌ی اصلی دیدگاهی که برای مواجهه با مسئله‌ی علیت ذهنی بازسازی می‌کنیم، به این شرح خواهد بود:

۱- ذهن و بدن، یک حقیقت هستند، و میان آن‌ها تباینی نیست.

در این جا باید به تفاوت تباین و تغایر توجه کرد. ذهن و بدن اگر چه با یک‌دیگر متغایر هستند و چنین نیست که یکی از آن‌ها وجود حقیقی نداشته باشد؛ اما متباین از یک‌دیگر نیستند، و هر کدام مرتبه‌ای از یک حقیقت‌اند. (عبودیت، ۱۳۹۱: ص. ۲۲۰)

۲- ذهن و بدن، اینهمان نیستند، اما تمایزشان به تفاوت در مراتب یک حقیقت واحد است، نه تمایز در اصل حقیقت.

بر این اساس، این نظریه را با کلیت دیدگاه‌های دوگانه‌انگار و اصالت فیزیک مقایسه

می‌کنیم.

با توجه به این ترکیب اتحادی، می‌توان علیّت را بین آن‌ها این‌گونه توضیح داد: هر تأثیر یا تأثیری که متوجه انسان باشد، در مراتب گوناگون وجودی او (که همگی محقق هستند) تجلی می‌یابد، و در هر کدام تجلیات متناسب با اقتضائات همان مرتبه از وجود را داراست. مثلاً یک پدیده، برای پایین‌ترین مرتبه‌ی انسان که جسم اوست، معادل لرزش پرده‌ی گوش و تحریکات عصبی و ایجاد واکنش‌هایی در مغز است، و در مرتبه‌ای دیگر که مرتبه‌ی نفس حیوانی است و محل ادراکات حسی است، معادل ادراک اصوات به صورت تجربه‌ای در دسترس است، و در مرتبه‌ای فراتر، مثلاً یک حس آگاهانه‌ی اول‌شخص و ممتاز را پدید می‌آورد.

در ساحت رابطه‌ی علیّی ذهن بر بدن نیز طریق مشابهی وجود دارد، و تفاوت فقط در اینجاست که عامل اثرگذار اولیه، به جای تحریک یک مرتبه‌ی نازل‌تر از وجود انسان، مرتبه‌ای فراتر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما پس از اثرپذیری وجود انسانی، این اثر به اقتضای هر کدام از مراتب، در آن مرتبه تجلی پیدا می‌کند. در مرتبه‌ی جسم با اقتضائات جسمانی و در مرتبه‌ی نفس با اقتضائات مربوط به نفس.

در دوگانه‌انگاری جوهری، ارتباطی میان ذهن و بدن وجود ندارد. این دو کاملاً مستقل از یکدیگرند و جوهرهای متمایزی هستند. این دیدگاه آشکارا با نظریه‌ی ملاصدرا مخالف است. پیش از ملاصدرا، طرز تلقی رایج پیرامون دوگانه‌ی ذهن و جسم یا نفس و بدن، به دوگانه‌انگاری جوهری نزدیک بود، اما با انقلاب فکری‌ای که ملاصدرا پدید آورد، دیدگاه جدیدی طرح شده که آن دوگانه‌انگاری را نمی‌پذیرد. ذهن و بدن در ملاصدرا منشأ یکسان دارند و بدن چیزی غیر از نفس انسانی نیست، همان‌طور که ذهن چیزی خارج از نفس انسانی نیست. اما ملاصدرا همچنان از هردو سخن می‌گوید و برای نفس مجرد هم قائل می‌شود. با این حساب وی پس از ردّ دوگانه‌انگاری، به اصالت فیزیکی یا چیزی مشابه آن روی نمی‌آورد؛ بلکه همچنان مجرد نفس را قبول دارد و آن را معتبر می‌شمارد، اگرچه از منظر او مجرد تشکیکی است و در این باب هم با گذشتگان در دیدگاه اختلاف دارد. بنابراین، چنین نیست که ملاصدرا پس از نفی دوگانه‌انگاری، اصالت فیزیکی فکر کند. در دیدگاه‌های اصالت فیزیکی، یا به طور مصداقی حالات ذهنی با حالات مغزی اینهمان تلقی می‌شود، یا به طور نوعی؛ و یا آن‌که هر دسته از ویژگی‌های خاصی از مغز ناشی می‌شود. در هر صورت، در نگاه وحدت‌انگار اصالت فیزیکی، مطلقاً چیز علی‌حده‌ای به عنوان ذهن وجود ندارد. ذهن عنوانی است که برای برخی از نتایج فرآیندهای مغزی به کار می‌رود، وگرنه ذهن ساحت مجزایی نیست. اما در نظریه‌ی ملاصدرا، ذهن که در نفس گنجانده شده، با بدن تمایز دارد و متغایر است، اما این تغایر در مرتبه‌ی وجودی است، وگرنه حقیقت آن‌ها یکسان است.

منابع

- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م-ا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (جلد. ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م-ب). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (جلد. ۸). بیروت: دار احیاء التراث.
- ذاکری، مهدی. (۱۳۸۹). علیت ذهنی. نقد و نظر، ۱(۱۵)، ۵۵-۸۸.
- ریونز کرافت، ایان. (۱۳۸۷). فلسفه‌ی ذهن: یک راهنمای مقدماتی (مترجمین: شیخ‌رضایی، ح.). تهران: صراط.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (جلد. ۳). تهران: سمت.
- کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۹). بررسی نظریه این همانی ذهن و مغز. فلسفه دین، ۱(۷)، ۱۹-۴۰.
- مروارید، هاشم. (۱۳۹۵). دوگانه‌گرایی جوهری و علیت میان ذهن و بدن. تهران: هرمس.
- مسلین، کیت‌تی. (۱۳۸۸). درآمدی به فلسفه‌ی ذهن (مترجم: ذاکری، م.). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Cottingham, J. Stoothoff, R. Murdoch, D. Kenny, A. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2): Cambridge University Press Cambridge
- Kim, J. (2007). causation and mental causation. *Contemporary debates in philosophy of mind*

نظریه‌ی عقول ملاصدرا در رساله‌های رمزی سهروردی

مجید بخشی، مجید ملاآقابابا

دانشجویان کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

mj.bakhshi@chmail.com; m.mollaaghababa@gmail.com

نظریه‌ی عقول در فلسفه‌ی سینوی

ابن سینا برای تبیین نظام آفرینش و صدور موجودات از واجب‌الوجود با استفاده از مبانی فلسفی خود نظریه‌ی عقول را مطرح می‌کند. او براساس قاعده‌ی الواحد، توحید و بساطت واجب‌الوجود صدور اولین موجود را اثبات می‌کند. طبق قاعده‌ی الواحد از یک علت که واحد من جمیع الجهات است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد تنها یک معلول بسیط بلاواسطه صادر می‌شود. بنابراین، از واجب‌الوجود که از تمامی جهات واحد است و عقل محض می‌باشد تنها یک عقل مجرد می‌تواند صادر شود. ابن سینا همچنین استدلال می‌کند که هیچ عرض یا جوهر دیگری نمی‌تواند به عنوان صادر اول باشد، زیرا موجود یا جوهر است یا عرض: صادر اول، عرض نمی‌تواند باشد به این دلیل که عرض در وجود خود محتاج موضوع است و، از طرف دیگر، موضوع عرض، جسم است که مرکب از ماده و صورت می‌باشد، در حالی که طبق قاعده‌ی الواحد، صادر اول باید بسیط باشد. پس صادر اول نه عرض خواهد بود و نه جسم. اجزای جسم یعنی صورت و ماده نیز نمی‌توانند صادر اول باشند. چرا که اساساً ماده و صورت هر یک به تنهایی نمی‌توانند در خارج موجود باشند. ماده، قوه‌ی محض است و برای فعلیت یافتن به صورت محتاج است و صورت نیز در تشخیص به ماده نیازمند است. همچنین نفس، به سبب نیازمندی به بدن در انجام افعال خود نمی‌تواند به عنوان صادر اول در نظر گرفته شود. بنابراین، صادر اول، یک عقل مجرد است. (ابن سینا، *التعلیقات*، ص. ۱۰۰)؛ (بهمنیاربن مرزبان، ص. ۵۳۱)؛ (ابن سینا، *المباحثات*، ص. ۲۱۳)

اما اثبات یک عقل به تنهایی برای تبیین آفرینش که سراسر کثرت است کافی نیست. به همین جهت، ابن سینا با بیان این که نمی‌توان کثرت افلاک نه‌گانه را با یک عقل تبیین کرد برای صدور عقول دیگری در طول عقل اول استدلال می‌کند. (ابن سینا، *النجاه*، ص. ۶۵۷)؛ (ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص. ۴۰۷)؛ (ابن سینا، *المبدء و المعاد*، ص. ۸۰)

از سوی دیگر، اگر صادر اول نیز واحد من جمیع الجهات باشد هیچ‌گاه این سلسله به کثرت و ترکیب موجود در اجسام نخواهد انجامید، در حالی که می‌دانیم اجسام وجود دارند.

بنابراین، ابن‌سینا در صادر اول کثرتی اعتباری را مبنای پیدایش عقول دیگر قرار داده و قاعده‌ی الواحد را مختص واجب‌الوجود می‌داند. (ابن‌سینا، *المبدء و المعاد*، ص. ۸۰) البته، این جهات متکثر لازمه‌ی وجود امکانی صادر اول است و از واجب‌الوجود ناشی نشده‌اند. جهات کثرت در صادر اول عبارت‌اند از: تعقل ذات واجب‌الوجود، تعقل ذات خود و ممکن‌الوجود بودن ذات صادر اول که هر یک از این جهات، علتی برای معلول دیگر واقع می‌شوند. از تعقل ذات واجب‌الوجود عقل دوم، از تعقل ذات خود، نفس فلک اقصی و از ممکن‌الوجود بودن ذات صادر اول، جرم فلک اقصی پدید می‌آیند. (ابن‌سینا، *المبدء و المعاد*، ص. ۷۹) چنانکه پیداست نظریه‌ی عقول مشائی از همان ابتدا با افلاک نه‌گانه پیوند می‌خورد و حتی نظریه‌ی طبیعی افلاک در تعیین تعداد عقول نیز مؤثر است؛ به این ترتیب که صدور هر یک از عقول در طول یکدیگر با فرایند فوق دنبال می‌شود تا تعداد افلاک به پایان می‌رسند و *ثُمَّ* عقل، علت *ثُمَّ* فلک در هیئت بطلمیوسی می‌شوند. عقل دهم نیز علت و مدبر عالم کون و فساد است.

نظریه‌ی انوار در فلسفه‌ی اشراق

سهروردی برای تبیین صدور کثرات از حق تعالی، عالم مجردات دیگری را با استفاده از یک ادبیات جدید مطرح می‌کند. وی با استفاده از دو مفهوم نور و ظلمت چگونگی آفرینش عالم را توضیح می‌دهد. در این دستگاه نوری، نورالانوار جایگزین واجب‌الوجود شده و انوار قاهره نیز به جای سلسله‌ی عقول طولی در نظام سینوی معرفی می‌شوند. سهروردی برای آفرینش اولین نور از سلسله‌ی انوار، اینگونه استدلال می‌کند که از نورالانوار که پرتو افکنی و اشراق مقتضای ذات اوست طبق قاعده‌ی الواحد — قاعده‌ای که ابن‌سینا نیز بر اساس آن ایجاد صادر اول را تبیین کرد — فقط می‌تواند یک نور صادر شود چرا که صدور دو معلول، توالی فاسدی را به همراه دارد. (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ص. ۱۲۵) توضیح این‌که صدور دو معلول از نورالانوار از سه حالت خارج نیست: نخست این‌که هر دو معلول ظلمت باشند که این به وضوح باطل است چرا که لازمه‌ی آن وجود جنبه‌ی ظلمانی در نورالانوار است؛ دیگر این‌که هر دو معلول نور باشند، که این هم به خاطر لزوم در نظر گرفتن دو جنبه‌ی متمایز در نورالانوار برای علت واقع شدن برای دو نور متمایز باطل است، زیرا نورالانوار نور محض و بسیط می‌باشد؛ و آخر این‌که یکی از این معلول‌ها، نور و معلول دیگر ظلمت باشد. این حالت نیز دو تالی فاسد به همراه دارد و باطل است. توالی فاسد آن عبارت‌اند از این‌که نورالانوار را مقتضای ظلمت بدانیم و یا این‌که جنبه‌ای از ظلمت را در او قائل شویم. سهروردی نیز مانند ابن‌سینا، برای تبیین کثرتهای موجود در آفرینش می‌پذیرد که باید در صادر اول، کثرتی هرچند اعتباری را قائل شد. چرا که واسطه بودن یک معلول بین حق تعالی و عالم ماده برای تبیین کثرتهای موجود در آفرینش کافی نیست. (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ص. ۱۳۲-۱۳۳)؛ (شیرازی، ص. ۳۲۳) اما

سهروردی درباره‌ی جهات تكثر در نور اقرب با روش تثلیثی ابن سینا هم عقیده نیست. او دو جهت كثر در نور اول را مطرح می‌كند. یکی جهت فقر و نیازمندی به نورالانوار و دیگری، مشاهده‌ی جلال و عظمت نورالانوار. از مشاهده‌ی نورالانوار، نور دوم و از نیازمندی به نورالانوار، برزخ محیط که همان فلک اقصی است صادر می‌شود. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ص. ۱۳۳)؛ (شیرازی، ص. ۳۲۳-۳۲۴) همچنین، سهروردی با اشاره به این موضوع که كثر ستارگان برزخ ثوابت (فلک هشتم) با جهات كثر در نور دوم قابل تبیین نیست، برخلاف ابن سینا تعداد انوار را منحصر در ده نمی‌کند و بدین ترتیب دستگاهی از انوار بی‌شمار بنا می‌نهد. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ص. ۱۳۹)؛ (سهروردی، مجموعه مصنفات، ص. ۴۵۱-۴۵۲) بنابراین، هرچند نظریه‌ی انوار و نظریه عقول از همان ابتدا دغدغه‌ی تبیین آفرینش افلاک را دارند اما نظریه‌ی عقول، عقل اول تا نهم را برای آفرینش افلاک نه‌گانه کافی می‌داند در حالی که نظریه‌ی انوار تعداد بیشتری از علل را برای ایجاد افلاک لازم می‌داند.

مسئله‌ی جدید دیگر در دستگاه نوری سهروردی این است که وی سلسله‌ی انوار را منحصر در یک سلسله‌ی طولی نمی‌بیند و به سلسله‌ی عرضی انوار نیز قائل می‌شود و با تعبیر مختلفی همچون مثل افلاطونی، مثل نوریه، ارباب انواع، ارباب طلسمات و اصحاب اصنام از آنها یاد می‌کند. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ص. ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۶۵)؛ (سهروردی، مجموعه مصنفات، ص. ۶۸ و ۶۳)

نظریه‌ی عقول سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی

شماری از رساله‌های رمزی سهروردی نظریه‌ی صدور یا به عبارت دیگر، چگونگی آفرینش را با زبان رمزآمیز و در قالب نماد و تمثیل بیان کرده‌اند. برخی از جنبه‌های نظریه‌ی عقول که در این داستان‌ها نمادپردازی شده اند عبارتند از:

۱. تعداد عقول
۲. نحوه‌ی اعتبار كثر در صادر اول
۳. رابطه‌ی عقول و افلاک
۴. طولی بودن سلسله‌ی عقول
۵. جایگاه عقل فعال

اکنون این جنبه‌های مختلف از نظریه‌ی عقول را در هر یک از داستان‌های رمزی شیخ اشراق پیگیری می‌کنیم.

آواز پر جبرئیل

داستان *آواز پر جبرئیل* در نمادپردازی نظریه‌ی عقول بیشترین سهم را به خود اختصاص داده است. به صورتی که از پنج جنبه‌ی فوق الذکر، فقط مورد دوم یعنی نحوه‌ی اعتبار کثرت در صادر اول، در این داستان رمزپردازی نشده است. داستان *آواز پر جبرئیل*، ماجرای دیدار سالکی است که نیمه‌شب در خانقاه با ده پیر نورانی دیدار می‌کند و تا سحرگاه با یکی از آنها گفت‌وگو می‌کند. برخی شارحان ده پیر نورانی را همان عقول دهگانه‌ی ابن سینا دانسته‌اند. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۱۷۲)

سهروردی در این داستان به تفصیل مسئله‌ی ارتباط عقول با افلاک و نحوه‌ی تأثیر افلاک از عقول را نمادپردازی کرده است. آنجا که سالک از پیر می‌پرسد: شما را از فرزند و ملک و امثال این هست؟ پیر این‌گونه پاسخ می‌دهد:

ما را جفت نبوده است و لیکن هر یکی فرزندی داریم و هر یکی آسیائی، و هر فرزندی بر آسیایی گماشته‌ایم تا تیمار آن دارد. و ما تا این آسیاها را بنا کرده‌ایم هرگز در آن ننگریسته‌ایم و لیکن فرزندان ما هر یکی بر سر هر آسیایی به عمارت مشغول است و به یک چشم به آسیا می‌نگرد و به یک چشم پیوسته به جانب پدر خویش نگاه می‌کند. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۶۰)

این پاسخ از پیر داستان به رابطه‌ی میان عقول و افلاک اشاره می‌کند. فرزند، رمزی برای نفس فلکی است و منظور از آسیا، جسم فلکی می‌باشد. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۱۹۲) بنابراین، معنی عبارت این است که هم نفس فلکی و هم جسم فلک متعلق به هر یک از عقول دهگانه است اما نفس فلک عهده‌دار امور جسم خویش است و عقول به جسم فلکی توجهی ندارند. همچنین نفس فلکی از یک سو مؤثر و مدبر جسم خویش است و از سوی دیگر متأثر و مقهور مرتبه‌ی بالاتر خود یعنی یکی از عقول دهگانه می‌باشد. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۱۸۸)

طولی بودن سلسله‌ی عقول موضوعی است که فقط یک بار و با عبارتی کوتاه در این داستان بیان شده است. شیخ یا پیر که خود نماد عقل دهم است در قسمتی از داستان با عباراتی که یادآور نظریه‌ی انوار در حکمت اشراقی سهروردی هستند عقول را با کلمات کبری و انوار سبحات وجه کریم وصف کرده و در ادامه آنها را با عبارت «بعضی بالای بعضی» در یک سلسله‌ی طولی قرار داده است. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۶۲)

جایگاه عقل فعال بیشترین و شاید اصلی‌ترین موضوع رمزپردازی شده در داستان *آواز پر جبرئیل* است. اساساً نام زیبای این داستان رمزی است که مرتبط با موضوع جایگاه عقل فعال

است. در حقیقت، جبرئیل همان عقل فعال است که تمام موجودات عالم کون و فساد و همه‌ی نفوس بشری نتیجه و نشئت گرفته از او هستند. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۲۰۴) به عبارت دیگر، آواز پر جبرئیل همان عالم ماده و دنیای مادون است. سهروردی در جای دیگری از این داستان با بیان این‌که از آخرین کلمه‌ی کبری (یعنی عقل دهم) کلمات صغرای بسیاری ظاهر می‌شوند، به پدید آمدن نفوس بشری از عقل فعال اشاره می‌کند. در واقع، سهروردی عقول را با کلمات کبری، نفوس فلکی را با کلمات وسطی و نفوس بشری را با کلمات صغری تعبیر کرده‌است. (پورنامداریان، عقل سرخ، ص. ۲۰۹)

رساله/الابراج (کلمات ذوقیه)

در این رساله دو مورد از جنبه‌های نظریه‌ی عقول ذکر شده‌اند. در دو موضع از رساله، به تعداد عقول و در یک جای دیگر به طولی بودن سلسله‌ی عقول اشاره شده‌است. سهروردی در این رساله خطبه‌ای دلنشین را ایراد می‌کند که در ابتدای آن آمده است:

سلام علی نفس ترک و کرها، و توجهت الی ربها، . . . و تخلصت من قیود العشره و تبجعت بصبحة العشره" (سهروردی، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص. ۴۶۳)

منظور از بهجت یافتن به صحبت دهگانه، ارتباط با عالم عقول عشره است. (پورنامداریان، رمز و ادبیات رمزی در ادب فارسی، ص. ۳۴۰) در پایان این رساله نیز دهگانه بودن عقول مورد تاکید قرار گرفته است. (سهروردی، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص. ۴۷۰)

اشاره به طولی بودن سلسله‌ی عقول در رساله‌ی کلمات ذوقیه آنجایی است که سهروردی سالک را پس از ترقی در مراتب سلوک و گذشتن از مراحل عقول عشره توصیف می‌کند. (سهروردی، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص. ۴۷۰) او با این بیان که سالک از هر یک از عقل‌های دهگانه بالاتر می‌رود، به هم عرض نبودن عقول اذعان می‌کند. به عبارت بهتر، این‌که هر عقل مرحله‌ای است از مراحل سلوک و گذشتن از عقول سیر صعودی دارد به معنای قرار گرفتن آنها در یک سلسله‌ی طولی است.

عقل سرخ

عنوان «عقل سرخ» اشاره به پیر یا مرشدی است که نماد عقل فعال است. در این داستان، عباراتی کوتاه در مواضع گوناگون به جایگاه عقل فعال در نظریه‌ی سینوی اشاره می‌کنند. سرخ‌روی بودن پیر داستان که حاصل ترکیب سیاهی و سفیدی است نماد این است که عقل فعال حلقه‌ی

واسطه‌ی عقول و عالم مادی است. (پورنامداریان، *عقل سرخ*، ص. ۲۴۵) علاوه بر آن، تعبیری همچون سیاح بودن پیر مرشد و افتادن او در چاه سیاه بیانگر جایگاه عقل فعال و نسبت او با عالم ماده می‌باشد. (پورنامداریان، *عقل سرخ*، ص. ۲۴۴ و ۲۴۸)

منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳). *المبداء و المعاد*. تهران: موسسه‌ی مطالعات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۱). *المباحثات*. (م. بیدارفر، تدوین) قم: بیدار.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و العلامة‌ی قطب الدین رازی* (جلد ۳). قم: البلاغی.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). *النجاة*. (م. دانش‌پژوه، تدوین) تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه‌ی الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الالهیات)*. (سعید زائد، المحرر) قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۹۸۰م). *عیون الحکمه*. (ع. بدوی، تدوین) بیروت: دارالقلم.
- احسن، م. و یزدان‌پناه، ی. (زمستان ۱۳۸۹). «عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق»، فلسفه و کلام، ۱۱ تا ۴۲.
- پورنامداریان، ت. (۱۳۶۸). *رمز و ادبیات رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، ت. (۱۳۹۰). *عقل سرخ*. تهران: سخن.
- سهروردی، ش. (۱۳۴۸). *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*. (س. نصر، تدوین) تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران.
- سهروردی، ش. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات* (ج. ۱). (ه. کرین، تدوین) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، ش. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات* (ج. ۲). (ه. کرین، تدوین) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، ش. (۱۹۶۹م). *کتاب‌اللمحات*. بیروت: دارالنهج.
- شیرازی، ق. (۱۳۸۳). *شرح حکمه‌ی الاشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

تعریف کنش بر پایه‌ی مبادی آن از منظر علامه طباطبایی

جواد طالبی طادی

دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)

javadtalebitadi@gmail.com

مقدمه

نخستین فیلسوفی که از عمل فارغ از ارتباطش با اخلاق سخن گفت ارسطوست (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۱). فیلسوفان مسلمان نیز به تبع ارسطو به بحث از عمل پرداختند، اما مباحث ایشان در حد ارسطو باقی نمانده است.

یکی از مسائل اساسی مطرح در فلسفه عمل بحث از چیستی عمل است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۹). مراد از چیستی عمل تمایز عمل از حرکاتی است که آنها را عمل نمی‌دانیم. به عبارت دیگر سؤال اصلی در این باب این است که چه چیزی عمل را از دیگر امور متمایز می‌کند؟ «مثلاً خروپف کردن در ظاهر کاری است که من انجام می‌دهم، ولی به معنی دقیق کلمه به آن عمل نمی‌گوییم» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۹).

از منظر ارسطو، تمایز عمل ارادی از غیر ارادی به تمایز علل آن دو باز می‌گردد؛ عمل ارادی معلول مرکبی از شوق و فکر است ولی عمل غیرارادی معلول عوامل بیرونی است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۱).

«فیلسوفان مسلمان با بسط دادن علم النفس و تفصیل درباره قوای ادراکی نفس، تحلیلی از عمل ارائه کردند که نسبت به ارسطو پیچیده‌تر و دارای جزئیات بیشتری است. ابن‌سینا با مطرح ساختن تحلیل‌های جدید از عقل نظری و عملی و نسبت میان آنها، قوه‌ی واهمه و قوه‌ی اراده، تصویری نسبتاً جدید از عمل انسان ارائه می‌کند و ملاصدرا با تجدیدنظر در جایگاه و کارکرد اراده و نیز تعریف واهمه، تصور باز هم جدیدتری از عمل به میان می‌آورد» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۳).

در بین فیلسوفان مسلمان، علامه طباطبایی در پرتو نظریه‌ی اعتباریات ابعاد تازه‌ای از عمل انسان را به تصویر کشیده‌اند. پژوهش حاضر بر آن است تا بر اساس نظریه‌ی اعتباریات، به بازسازی تعریف فعل بر اساس مبادی ضروری آن بپردازد.

مبادی فعل اعتبار

یکی از ابداعات نظریه‌ی اعتباریات مبدأ بودن اعتبار در فرایند صدور فعل است. اعتبار از دیدگاه علامه طباطبایی یعنی دادن حد شیئی به شیء دیگر به واسطه‌ی عوامل احساسی به منظور ترتب آثاری که ارتباط با آن عوامل احساسی دارند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۶). در دیدگاه علامه هریک از قوای نفس انسانی به موجب اقتضائاتی که دارد عوامل احساسی خاصی را ایجاد می‌کند. (محمدحسین طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۶) این عوامل احساسی منجر به شکل‌گیری ادراکات اعتباری خاصی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۶). نفس پس از تطبیق این معانی بر امور خارجی نسبت ضرورت (وجوب) را بین خود و این معانی اعتبار کرده و اراده شکل می‌گیرد. (محمدحسین طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۱) به تبع شکل‌گیری اراده، فعل انجام می‌شود. نفس انسان فعلی را انجام نمی‌دهد مگر آن‌که آن فعل را کمال ثانی خود تشخیص دهد. بنابراین، یکی از مبادی فعل اختیاری انسان علم می‌باشد که کمال نفس را از غیر کمال متمایز می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۶۱). اما باید توجه داشت از نظر علامه علم حقیقی تنها نقش اعدادی برای تشخیص کمال را ایفا می‌کند. (طباطبایی، بدون تاریخ، ص. ۳۷۴) به عنوان مثال، این‌که انسان بداند درس خواندن کمال اوست، چنین علمی برای او موجب اراده نمی‌شود، بلکه هنگامی که به چنین گزاره‌ای اذعان نماید (بین خود و درس خواندن اعتبار وجوب کند) آنگاه چنین علمی موجب شکل‌گیری اراده می‌شود. بنابراین، علمی که از مبادی ضروری فعل می‌باشد همان علم اعتباری است.

اراده

علامه طباطبایی در کتاب *نهایه الحکمه* اراده را از کیفیات نفسانی به شمار آورده است، (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۵۹). اما در *حاشیه‌ی* خود بر کتاب *کفایه* آن را از ماهیات ندانسته و کیف نفسانی بودن اراده را از باب مسامحه و مجاز دانسته‌اند (محمدحسین طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱، ۷۵)؛ (عبودیت، ۱۳۹۵، ص. ۳۰۸). بنا بر هر دو قول، واقعیت اراده برای نفس حاضر است و به تبع آن، مفهومی از این واقعیت در عقل به وجود می‌آید که حاکی از آن واقعیت می‌باشد. علاوه بر اراده، امور دیگری نظیر علم، لذت، درد و... نیز برای نفس حاضر اند. بنابراین، هنگامی که انسان واژه‌هایی نظیر اراده، علم، درد و... را می‌شنود معانی آنها را اجمالاً درک می‌کند و از یکدیگر تمییز می‌دهد؛ اما چون مصادیق این مفاهیم در نفس، همه با هم حاضر اند، ممکن است این مصادیق با یکدیگر درک شده و منجر به خلط آنها با یکدیگر شود. به تبع خلط مصادیق خلط مفاهیم نیز رخ می‌دهد که تعریف این مفاهیم را دشوار می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۵، ص. ۲۷۶)؛ (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۵۹).

علامه طباطبایی، بر خلاف برخی متفکران، اراده را مغایر میل به انجام دادن کار — که در علم النفس به آن شهوت می‌گویند — می‌داند (عبودیت ۱۳۹۵، ۲۷۸). از نظر ایشان دلیل بر مغایرت مزبور آن است که انسان در مواقع بسیاری آنچه را میل به انجامش ندارد انجام می‌دهد؛ مانند مواقعی که انسان میل به خوردن داروی بد مزه ندارد اما به خاطر فایده‌اش آن را می‌خورد. همچنین در مواردی نیز میل به انجام عملی دارد اما آن را انجام نمی‌دهد؛ مانند غذای لذیذی که به خاطر زیانش از خوردنش چشم می‌پوشد. بنابراین، اراده همان میل به انجام کار یا همان شهوت نیست: «و هی [أی الإراده‌ی] تغایر الشهوه. . . إذ قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه، کشرب دواء کریه ینفعه و قد یشتهی ما لا یریده، کأکل طعام لذیذ یضره» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۵۹)

از مطلب فوق نتیجه می‌شود که میل به انجام کار از مبادی ضروری فعل ارادی نمی‌باشد، چرا که گاهی میل تحقق ندارد اما انسان فعل را انجام می‌دهد.

با بیانی نظیر بیان فوق می‌توان نشان داد که اراده غیر از شوق مؤکد است. مانند مواردی که در انسان شوق شدید نسبت به عملی هست اما او آن عمل را اراده نمی‌کند. و یا مواردی که انسان شوق شدید نسبت به فعلی ندارد اما آن را اراده می‌کند: «و بمثل البیان یظهر أنَّ الإراده غیر الشوق المؤکد الذی عرفها به بعضهم» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۲۶۰)

ایشان در حاشیه‌ی الکفایه دو دلیل دیگر نیز بر مغایرت اراده و شوق اکید اقامه می‌کنند: از نظر ایشان شوق بنا بر تحلیل عقلی، میل نفس به شوق می‌باشد، خواه متعلق این شوق از اشیای خارجی باشد، خواه از افعال انسانی. بنابراین متعلق شوق علاوه بر افعال، اشیای خارجی نیز می‌تواند باشد و حال آن‌که متعلق اراده جز افعال نمی‌تواند باشد. در نتیجه، اگر اراده همان شوق بود می‌بایست متعلق واحدی داشته باشند و حال آن‌که متعلق واحدی ندارند.

دلیل دیگری که بر مغایرت مزبور اقامه می‌کنند آن است که اگر انسان به محال بودن فعلی علم داشته باشد اراده‌ای تحقق پیدا نخواهد کرد و حال آن‌که با علم به محال بودن فعل، تحقق شوق شدید نسبت به آن در نفس امکان دارد: «إذ الشوق بحسب التحلیل هو میلان النفس إلی الشوق سواء کان من الأعیان أم من الأفعال و الإراده‌ی لا تتعلق بالأعیان مضافاً إلی إمكان تحقق الشوق الأكید بالوجدان مع استحاله‌ی الفعل فلا تتحقق الإراده لعدم تحقق العلم الذی تتوقف علیه الإراده» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۷)

از مطلب فوق نتیجه می‌شود که شوق از مبادی ضروری فعل ارادی نمی‌باشد؛ زیرا گاهی شوق تحقق ندارد اما فعل انجام می‌شود. بنابراین، اگر شوق از مبادی ضروری فعل بود می‌بایست همواره برای هر فعلی تحقق داشته باشد و حال آن‌که چنین نیست. علامه در رساله فی الاعتبارات نیز فعل را تنها محتاج به علم و اراده می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۳۷۱). بنابراین، اگر در نهاییه الحکمه شوق یکی از مبادی فعل دانسته شده است بنا بر رأی مشهور حکماست

— چنانکه علامه نیز این قول را به حکما نسبت داده است (طباطبایی ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۶۳، ج. ۳، ص. ۷۲۱).

همچنین اگر در *نهایه الحکمه* شوق و اراده را از لوازم علم دانسته شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۶۶)، با توجه به این‌که شوق از مبادی ضروری فعل ارادی نمی‌باشد و چنانکه در بالا بیان شد ممکن است در مواردی شوق تحقق نداشته باشد ولی فعل انجام شود، می‌توان گفت علامه در *نهایه الحکمه* بر اساس قول مشهور حکما در مورد شوق سخن گفته است.

از نظر علامه طباطبایی اراده غیر از قدرت بر انجام فعل می‌باشد. دلیل بر این مدعا، انسانی است که قدرت بر انجام عملی را ندارد اما اراده‌ی انجام آن عمل را دارد. اما آیا ممکن است انسانی قدرت بر انجام عملی نداشته باشد ولی اراده کند آن عمل را انجام دهد؟ پاسخ مثبت است. کسی که پیش‌تر نسبت به انجام عملی قدرت داشته است و اکنون از انجام آن عمل عاجز شده ولی به عجز خودش عالم نیست ممکن است در عین حالی که قادر بر عملی نیست آن عمل را اراده کند (عبودیت، ۱۳۹۵، ص. ۲۷۷): «یشهد ... ما نجده ممّن یرید الفعل و هو عاجز عنه و لا یعلم بعجزه، فلا یستطیع الفعل و قد أَرَادَهُ» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۶۳) افزون بر مغایرت فوق، فیلسوفان در مورد اینکه اراده مرجّح امر مقدور است اتفاق نظر دارند، در حالی که قدرت چنین ویژگی‌ای ندارد. به عبارت دیگر این‌که انسان یا حیوان، قادر بر انجام فعلی باشد مستلزم این نیست که آن فعل را انجام دهد، اما هنگامی که انسان یا حیوان اراده کند عملی را انجام دهد قطعاً شروع به انجام آن می‌کند. بنابراین، اراده همان قدرت نیست (عبودیت، ۱۳۹۵، ص. ۲۷۷).

بازسازی تعریف فعل

با توجه به توضیحات فوق به نظر می‌رسد فعل را می‌توان از منظر علامه چنین تعریف کرد: حرکتی در انسان که متوقف بر اراده‌ی ناشی از اعتبار وجوب مطلق آن حرکت است. و یا، به عبارت دیگر، فعل عبارت است از حرکتی صادره از انسان که متوقف بر اراده است و اراده تحقق پیدا نمی‌کند مگر به واسطه‌ی اعتبار وجوب مطلق آن حرکت.

از آنجا که غرض از تعریف فعل، تمایز نهادن فعل با حرکاتی است که به طور اتفاقی از انسان سر می‌زند، بنابراین، در تعریف مذکور «حرکت» اخذ شده است. اما صحیح آن است که در تعریف فعل، «سکون» (مقابل حرکت) را کنار حرکت اخذ کرد. زیرا از نظر علامه، انسان برای ترک فعل نیازمند اعتبار وجوب مطلق و تحقق اراده است — چنان‌که در توقف اراده بر وجوب بیان شد.

همچنین، از آنجا که از نظر علامه غالب افعال انسان مرکب از امور متعدد است — مانند خوردن که مجموعه‌ای از حرکات مکانی مختلف مانند حرکت دادن دست و گرفتن لقمه و باز کردن دهان و... می‌باشد — بنابراین، لازم است در تعریف فعل «مجموعه‌ای از حرکات و سکنت» را نیز اخذ کرد، هرچند انسان این امور متعدد را از آن جهت که کمال خود تلقی می‌کند یا آنها را در مسیر کمالش می‌بیند امر واحدی در نظر می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۳۷۵). بنابراین، صحیح آن است که در تعریف فعل گفته شود: هر «حرکت»، «سکون» یا «مجموعه‌ای از حرکات و سکنت» صادر از انسان که متوقف بر اراده‌ی ناشی از اعتبار وجوب مطلق آن حرکت، سکون یا مجموعه‌ی مذکور است، فعل انسان می‌باشد.

صدور سکون (مقابل حرکت) از انسان مانند مواردی است که انسان در حال دویدن است و با مانعی برخورد می‌کند و در این هنگام وجوب ایستادن را اعتبار کرده و از دویدن (حرکت) باز می‌ایستد.

علامه اراده را فاعل فعل نمی‌داند بلکه فاعل را انسان از آن حیث که فاعل علمی است می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۶۴). از طرف دیگر در رساله‌ی *فی الاعتباریات* فعل را تنها محتاج به علم و اراده می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۳۷۱)، بنابراین، می‌توان اراده را جزء اخیر علت تامه‌ی فعل دانست، چنان‌که محقق سبزواری نیز اراده را چنین دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۷).

منابع

- ذاکری، مهدی. (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه‌ی عمل*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، انتشارات.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۴). *اصول فلسفه و تالیسم*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تاریخ). *حاشیه‌ی الکفایه*. (جلد ۱-۲). قم — ایران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تاریخ). *مجموعه‌ی رسائل علامه الطباطبائی*. قم: باقیات.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی: مبحث عرض: کمیت و کیفیت، شرح نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

در باب مواجهه‌ی اراده‌ی آزاد با تکنولوژی

جمال کدخداپور

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی، دانشگاه قم

jamalgc90@gmail.com

مقدمه

این نوشتار در صدد تقاطع دو مفهومی است که در ادبیات رایج فلسفه در دنیا، تا کنون کمتر نسب‌سنجی شده‌اند. این دو مفهوم اراده‌ی آزاد و تکنولوژی هستند. در نگاه اول شاید نتوان میان این دو نسبتی برقرار کرد. اراده‌ی انسانی در نظام هستی متأثر از نظام علی حاکم بر آن است و یک تکنولوژی یا مصنوع در این نظام نمی‌تواند نقشی تأثیرگذار بر اراده‌ی انسانی و آزادی آن داشته باشد. به بیان دیگر، اگر نظام هستی دترمینیستی باشد آنگاه باید در این اندیشید که آیا می‌توان در این نظام از اراده‌ی آزاد سخن گفت یا خیر. آیا اراده‌ی آزاد و دترمینیسم سازگارند یا خیر؟ آیا می‌توان نسبتی فراتر میان اراده‌ی آزاد و دترمینیسم قائل شد؟ این بحث اصلی و عمده‌ای است که اکنون در فضای اراده‌ی آزاد در سنت فلسفه‌ی تحلیلی مطرح است. مثلاً فصل سوم کتاب *مقدمه‌ای بر متافیزیک* با عنوان «آزادی و دترمینیسم» همین بحث را مطرح می‌کند.

(Carroll & Markosian, 2010)

با این نگاه، طبیعتاً نسبتی میان اراده‌ی آزاد و تکنولوژی نیست؛ یعنی تنها اراده‌ی آزاد انسانی با علیت دچار چالش و مسئله می‌شود. و اگر دترمینیسم توانست جهانی را برای ما تصور کند که یک نظام علی پیشینی هر اقدام و عمل انسانی را ضرورت می‌بخشد، دیگر جایی برای اراده‌ی آزاد انسانی باقی نخواهد ماند. اما اگر نظریاتی مانند نسبیت و کوانتم در فیزیک بتوانند این دترمینیسم را ابطال کنند، دیگر اراده‌ی انسانی با آن تهدید نخواهد شد. و مسئله مهم اینجاست که در این نگاه چون تکنولوژی یک امر امکانی و ساخته‌ی دست بشر است، در این زنجیره و نظام علی هیچ تأثیری ندارد و اساساً گفت‌وگو از نسبت میان آن و اراده‌ی آزاد انسانی بی‌معناست. اما از دو ژرف‌نگری شاید بتوان راهی برای ارتباط این دو پیدا کرد. اولین راه، تأملی در نسبت میان دترمینیسم و ضرورت است. در تحلیل دترمینیسم می‌توان میان دو رویکرد فیزیکی و متافیزیکی تمایز قائل شد. در سنت فیزیکی، دترمینیسم به این معناست که اگر شرایط اولیه مشخص باشد، با وجود قوانین طبیعت، ضرورتاً هر شرایط ثانویه‌ای محقق می‌شود. در رویکرد

متافیزیکی، دترمینیسم به این معناست که با وجود علت — که لزوماً فیزیکی نیست — معلول ضرورتاً محقق می‌شود. مشخص است که در هر دو نگاه، دترمینیسم، ضرورت بخش است. اما آیا می‌توان از یک دترمینیسم غیرضرورت بخش و امکانی هم سخن گفت؟ دترمینیستی که علی‌رغم آن که معلول خود را تعین می‌بخشد و تا حدی شرایط را غیرمسطح و شیب‌دار برای تحقق هدف خاصی قرار می‌دهد، اما ضرورت بخش نیست و امکان عدم تحقق آن هم وجود دارد. آنچه ما در بسیاری از موارد در مورد شرایط جامعه، محیط خانواده، گروه دوستان یا سیستم‌های آموزشی و نوع جهت‌دهی آنها به اراده‌های انسانی مشاهده می‌کنیم از این جنس است. به نظر می‌رسد در مورد تکنولوژی هم با این نوع از دترمینیسم امکانی روبه‌رو هستیم.

این دترمینیسم امکانی تکنولوژی به گونه‌ای سوژه و عامل استفاده‌کننده از خود را به سمت و سوی خاصی سوق می‌دهد با آن که او را مجبور نمی‌سازد. همین سوق دادن می‌تواند روزنه‌ای به سمت بررسی نسبت این سوق دادن و اراده‌ی انسانی باشد. اگرچه این سوق دادن ضرورتاً اراده‌ی انسانی را مجبور به انجام کاری یا تصمیمی نمی‌کند اما بالاخره همین جهت‌بخشی باعث آن می‌شود که به راحتی نتوان از اراده‌ی آزاد سخن گفت و باید قدری در این باب بیشتر تأمل کرد.

آنچه ما، به تعبیر فلیپ بری در *فلسفه‌ی تکنولوژی کلاسیک*، و در آثار دانشمندانی مانند ژاک الول در مورد تبعات تکنولوژی بر جامعه بشری و انسان مشاهده می‌کنیم، نوعی دترمینیسم امکانی است: «دیدگاه مشابهی را می‌توان در آثار ژاک الول دید که تکنولوژی را به صورت نیروی خودآیین توقف‌ناپذیری تصویر می‌کند که نهادهای اجتماعی و سیاسی خاصی را مطابق با منطق خود می‌سازد و خودتعیین‌بخشی^۱ بشریت را از میان می‌برد.» (Brey, 2010: 3) از نگاه الول از بین رفتن خودتعیین‌بخشی ضروری نیست بلکه کاملاً امکانی است و می‌توان جهان ممکن‌تری را تصور کرد که تکنولوژی این چنین تأثیری را نداشته باشد.

در مقابل فیلسوفانی که قائل به نوعی خودمختاری برای تکنولوژی هستند و آزادی اراده‌ی انسانی را در مواجهه با تکنولوژی دچار چالش می‌بینند، گروهی از فیلسوفان تکنولوژی، تکنولوژی را نوعی برساخت اجتماعی می‌دانند. آنها معتقدند که تکنولوژی فقط شأن ابزاری در دست انسان دارد و اراده‌ی انسانی در این مواجهه کاملاً آزاد است. (Bijker and others, 2012) اما در میان نظریات گوناگون فلسفه‌ی تکنولوژی که مسئله‌ی آنها رابطه‌ی تکنولوژی و انسان است، طیفی از نظریات وجود دارد که اراده‌ی انسان در آنها از آزادی کامل تا جبر کامل تصویر می‌شود. به قائلین به دو سر طیف اشاره شد. اما به عنوان نمونه برای قائلین به وسط طیف، می‌توان به گروهی دیگر از فیلسوفان تکنولوژی ارجاع داد. پساپدیدارشناسان مثل فرییک

^۱ self-determination

در کتاب *آنچه اشیاء انجام می‌دهند: تأملات فلسفی پیرامون تکنولوژی، میانجی‌گری و طراحی* (Verbeek, 2005) یا دن آیدی در کتاب *تکنولوژی و جهان زندگی: از باغ تا زمین* (Ihde, 1990) برای تکنولوژی حالت میانجی‌گری^۱ فائلند و معتقدند اراده با تکنولوژی یک برهم‌کنش سازنده دارد. یعنی تکنولوژی بر خلاف تصویر خودمختارانه‌ای که هایدگر در مقاله‌ی مهم «پرسش از تکنولوژی» (*فلسفه تکنولوژی*)، هایدگر و دیگران، (۱۳۹۳) ارائه می‌دهد، به نحوی جزئی و دوسویه بر روی اراده‌ی انسانی تأثیرگذار است. همین رویکرد در کتاب *فلسفه‌ی تکنولوژی آمریکایی، چرخش تجربی* (Achterhuis, 2001) هم وجود دارد.

راه دومی که برای نسبت سنجی میان اراده آزاد و تکنولوژی می‌توان گشود، تأملی دوباره در بابت نسبت انسان و جهان خارج است. در نگاه سنتی و تا قبل از کانت، جهان، خارج از انسان و متعلق شناخت او بودند. انسان باید تلاش می‌کرد که تا حد مقدور شناخت خود را مطابق با واقعیتی خارج از خود، صورت دهد. درس مهم کانت برای ما این بود که نوع مواجهه‌ی فاعل شناسا و قوای شناختی او هم در این شناخت مؤثر هستند. این طرح بعدها در هوسرل و هایدگر به تکامل رسید. در این طرح انسان جدای جهان نیست که او را از خارج بشناسد بلکه انسان و جهان به صورتی درهم‌تنیده تأثیر و تأثر دارند.

این ایده‌ی کانت با چندین واسطه به هوسرل میرسد. «او [هوسرل] سعی می‌کند تلقی ما را از جهان عوض کند. جهان در معنای سنتی و متعارف مجموعه‌ای از اشیاست، یعنی مجموعه‌ای از اشیایی که کانت به آنها اشیای فی‌نفسه (بودها) می‌گفت. این جهان مستقل از انسان مطرح است. او از نوعی هستی و جهان سخن به میان می‌آورد که در نقش افقی برای ادراک و فعالیت ما عمل می‌کند.» (حسین کاجی، ۱۳۹۲: ۱۴)

در ادامه هوسرل، هایدگر این تلاش تاریخی را به مقصود می‌رساند و امکان گفت‌وگوی فلسفی در باب تکنولوژی را فراهم می‌کند: «توجه به دازاین و تأمل درباره‌ی نسبت انضمامی دازاین و جهان، هایدگر را به بحث نسبت دازاین و ابزار می‌کشاند. نسبت انسان یا دازاین با ابزار، به عنوان یکی از مهمترین نسبت‌هایی که در چارچوب آن با جهان ارتباط برقرار می‌کنیم، مورد توجه هایدگر قرار می‌گیرد، زیرا بسیاری از روابطی که با جهان داریم از طریق ابزار صورت می‌گیرد. بخش «تحلیل ابزار» در کتاب *هستی و زمان* متکفل پرداختن به این موضوع است. یکی از شیوه‌های حضور دازاین در هستی ابزار است و بدین جهت است که بررسی نسبت انسان و ابزار و جهان در طرح هایدگر، که به دنبال یافتن معنای هستی است، اهمیت پیدا می‌کند.» (حسین کاجی، ۱۳۹۲: ۱۸)

اگر این طرح جدی گرفته شود و تکنولوژی زیستجهانی متفاوت برای ما بیافریند، آنگاه فهم ما از جهان و اراده ما را هم جهت داده است و از این جهت می‌توان دوباره از نسبت میان اراده‌ی آزاد و تکنولوژی سخن گفت.

خصوصاً در زمانه‌ای که تکنولوژی‌های همیشه همراه انسان مانند موبایل با گستره‌ی تمام‌نشدنی اپلیکیشن‌ها و امکانات خود در حال جولان هستند، اندیشیدن به نسبت میان انسان و تکنولوژی و گشودن راه‌هایی برای بررسی وضعیت اراده‌ی انسانی در این مواجهه‌ی مهم است. این مقاله تلاشی بود که بتواند این راه را از دو مسیر بگشاید. یک مسیر طرح نوعی دترمینیسم امکانی است، و مسیر دیگر، استفاده از جهان بینی کانتی برای شناخت جایگاه مصنوع در دستگاه شناختی ما. هر دو این مسیرها راه را برای نسبت‌سنجی و تقاطع میان اراده‌ی آزاد و تکنولوژی هموار می‌سازند؛ راهی که شاید به حفظ انسانیت انسان در این عرصه‌ی سلطه‌ی تکنولوژی کمک کند.

منابع

- کاجی، حسین (۱۳۹۲). *فلسفه‌ی تکنولوژی دن آیدی، پاسخ به دترمینیسم تکنولوژیک*. انتشارات هرمس.
- هایدگر، مارتین، آیدی، دن، هکینگ، یان، کوون، تامس، مکنزی، دونالد. (۱۳۹۳)، *فلسفه‌ی تکنولوژی*، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکز.

- Achterhuis, H. (ed.) (2001). *American Philosophy of Technology. The Empirical Turn*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bijker, W. E., Hughes, T. P., Pinch, T., & Douglas, D. G. (2012). *The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology*. MIT press.
- Brey, P. (2010) 'Philosophy of Technology after the Empirical Turn' *Techné: Research in Philosophy and Technology* 14:1
- Carroll, J. W., & Markosian, N. (2010). *An introduction to metaphysics*. Cambridge University Press.
- Ihde, D. (1990) *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Verbeek, P. P. (2005) *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. Translated by R. P. Crease. University Park, PA: Penn State University Press.

در دفاع از قاعده‌محوری میل

کسرا حاتم‌پوری

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب، دانشگاه علامه طباطبائی

kasrahatampour@gmail.com

درآمد

در قرن بیستم، دوگانه‌ای تازه میان فایده‌گرایان پدیدار شد به نام عمل‌محوری و قاعده‌محوری^۱. در این دوگانه، ریشه‌ی اختلاف آن است که اصل فایده را در عمل چگونه باید به کار گرفت. قاعده‌محوران اعتقاد دارند که نباید به‌طور مستقیم و بی‌واسطه، اصل بنیادین فایده را درخصوص تک‌تک رفتارهای پیش‌رو به کار گرفت، بل این کار با واسطه‌ی قواعدی اخلاقی انجام می‌شود. البته، خود این قواعد از اصل فایده استنتاج می‌شوند و به همین دلیل قاعده‌محوران نیز فایده‌گرا به شمار می‌آیند. در مقابل، گروهی دیگر قرار دارند که به عمل‌محوران مشهورند و همواره و همه‌جا معیار نهایی را میزان فایده می‌دانند. البته، این گروه نیز به قواعد میانجی اعتقاد دارند و معمولاً این قواعد را سرانگشتی یا دم‌دستی^۲ می‌نامند. کارکرد این قواعد آن است که فرایند محاسبه‌ی سود و زیان را تسهیل می‌کند، اما فی‌نفسه هیچ ارزش خاصی ندارند. برگر برای تمایز این دو نظریه، معیار مناسبی معرفی کرده است. مطابق توضیح او، در عمل‌محوری، کار فاعل وقتی درست است که بهترین نتیجه را در میان کارهای ممکن به دست آورد و در قاعده‌محوری، کار فاعل وقتی درست است که مطابق قواعد مقرر اخلاقی باشد؛ هرچند خود این قواعد براساس اصل فایده و به سبب نتایج ثمربخش‌شان انتخاب شده‌اند (Berger 1984, p64 cited as Donner, 2006, p280).

با این حساب، می‌توانیم فرمول یا دستورالعمل این دو نظریه برای شناسایی عمل درست و نادرست را چنین تقریر کنیم: عمل‌محوری: «عمل درست است، اگر و تنها اگر نتایج آن دست‌کم به اندازه‌ی سرجمع رفاه^۳ هر عمل دیگری باشد که فاعل اخلاقی می‌توانست آن را انجام دهد» (Egglesto, 2014, p125). یعنی در هر موقعیتی، وقتی کار درست است که فاعل سرجمع خیر، فایده یا رفاه را به حداکثر برساند؛ با این حساب، هر جا که فاعل چنین نکند و

¹ Act utilitarianism vs Rule utilitarianism

² rule of thumb

³ well-being

کاری را انجام دهد که درقیاس با دیگر کارهای ممکن، خیر کمتری دارد، کاری نادرست و غلط مرتکب شده است. قاعده‌محوری: «عمل درست است، اگر و تنها اگر، مجموعه‌ای از قواعدی آن را تجویز کرده باشند که پذیرش عمومی آن‌ها دست‌کم به میزان سرجمع رفاهی را نتیجه می‌دهند که مجموعه قواعد بدیل نتیجه می‌دهند» (ibid, p.130). این‌ها قواعدی‌اند که اگر فاعلان اخلاقی تبعیت کنند، بیشترین فایده و خیر به دست می‌آید. بر این مبنا، اگر در یک موقعیت خاص، تبعیت از قاعده بیشترین سود را نمی‌آورد، باز هم باید تبعیت شود؛ زیرا عموماً سودبخش‌اند و مردمان باید مطمئن باشند که این قواعد رعایت می‌شوند (Donner, 2006, p.280).

همان‌طور که اشاره شد این دوگانه جدید است. معمولاً، گفته می‌شود که این نام‌گذاری ابداع ریچارد برنت است (Miller, 2014, p.146 ; West, 2004, p.74, Brandt, 1963, p.240). اما باید توجه داشت که اصل بحث اولاً، سابقه‌ی طولانی‌تری دارد و ثانیاً، با نام‌ها دیگری نیز مورد بحث قرار گرفته است. فارغ از آباء‌کهنی که برای این نظریه نام برده می‌شود، در دوره‌ی جدید این دوگانه با نام‌های فایده‌گرایی حداقلی و حداکثری (اسمارت، کاجی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳-۲۳۸)، قواعد فوری و عمل (رالز، کاجی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸-۲۲۰) و فایده‌گرایی مستقیم و غیرمستقیم نیز نامیده شده است (Egglesto, 2014, p.130).

در بسیاری از موضوعات فلسفی، وقتی نظریه‌ای یا دوگانه‌ای جدید مطرح می‌شود، آراء قدما نیز مجدداً با توجه به آن نظریه یا دوگانه، بازخوانی می‌شود تا مشخص گردد که چه ربط و نسبتی با یکدیگر دارند. این اتفاق در فلسفه‌ی اخلاق به‌طور عام و در دوگانه‌ی عمل‌محوری و قاعده‌محوری به‌طور خاص نیز رخ داده است. برای مثال، با اینکه تفکیک‌های تکلیف‌مداری، نتیجه‌گرایی و فضیلت‌گرایی متأخر است، قدمایی مانند ارسطو و افلاطون را هم با توجه به این دسته‌بندی‌ها بازنگری می‌کنند. درمورد دوگانه‌ی قاعده‌محوری و عمل‌محوری، معمولاً ادعا می‌شود بیشتر مؤسسان فایده‌گرایی درکی عمل‌محور از این نظریه داشته‌اند. یعنی تصور افرادی همچون جرمی بنتام، جیمز میل و هنری سیجویک از فایده‌گرایی چنین بوده است که اصل فایده را مستقیماً بر اعمال اعمال کنند و نتایج را بسنجند (Lyons, Egglesto, 2014, p.129-130) ; p.9 (1965). اما آنتساب چنین چیزی به جان استوارت میل آسان نیست و در این باره اختلاف‌نظری جدی میان شارحان و مفسران وجود دارد.

میل فایده‌گرایی عمل‌محور یا قاعده‌محور

به‌طور کلی، در بخش‌های مختلف اخلاق استوارت میل، اختلاف‌نظرهایی میان شارحان و مفسران وجود دارد، اما شاید جدی‌ترین نزاع در سالیان و دهه‌های اخیر، این است که میل به کدام شاخه‌ی از فایده‌گرایی باور داشت، عمل‌محوری یا قاعده‌محوری. ما در این مقاله، همین مسئله

را پی می‌گیریم، یعنی آراء و استدلال‌های مشهور در این زمینه را بازنگری می‌کنیم و نظر خودمان را نیز توضیح می‌دهیم. بنابراین، پرسش اصلی مقاله این است: «فایده‌گرایی جان استوارت میل ذیل کدام یک از این نظریه‌ها قرار می‌گیرد؟».

از میان مفسران و شارحان میل، ظاهراً جیمز ارمسون نخستین کسی است که اعتقاد دارد فایده‌گرایی میل قاعده‌محورانه است (ارمسون، کاجی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۷۹). دیوید مابوت در مقاله‌ی تفسیرهایی از فایده‌گرایی میل، نظریه‌ی ارمسون را بررسی، تحلیل و نقد می‌کند، اما در نهایت آن را کاملاً رد نمی‌کند، هرچند ظاهراً بیشتر به تفسیر عمل‌محوری گرایش دارد (مابوت، کاجی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱-۱۸۹). دیل میلر با توجه به استدلالی که از قول میل برای اثبات قاعده‌محوری می‌آورد، ظاهراً تفسیر قاعده‌محورانه را قبول دارد (Miller, 2014, p.158-159). راجر کریسپ و مرتضی مردیها تفسیری عمل‌محورانه از میل می‌دهند و با تفسیر ارمسون مخالفت می‌کنند (Crisp, 1997, p.102-119؛ مردیها، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳-۲۳۲). وندی دونر و هنری وست معتقدند که میل را ذیل هیچ‌یک از اطراف این دوگانه نمی‌توان گذاشت و فایده‌گرایی میل نظریه‌ی پیچیده‌ای است که هم عمل‌محوری و هم قاعده‌محوری را ذیل خود دارد (West, 2004, p.84؛ Donner, 2006, p.280).

در این مقاله، ابتدا به تفسیر قاعده‌محورانه‌ی میل می‌نگریم که شارحانی همچون ارمسون و میلر از آن دفاع کرده‌اند. در مرحله‌ی بعد، نقدهای مختلف علیه او را بررسی می‌کنیم. در ضمن این نقدها، با تفسیر عمل‌محورانه‌ی کریسپ، مردیها و تا حدی مابوت و همچنین برخی از انتقادات جی‌جی. اسمارت بر قاعده‌محوری نیز آشنا خواهیم شد. در مرحله‌ی بعد، به شواهدی در آثار میل اشاره می‌کنیم که بر قاعده‌محوری او گواهی می‌دهند. در نظر ما در مجموع، استدلال‌ها و شواهد بر تفسیر قاعده‌محورانه از میل قوی‌تر است که می‌کشیم این ادعا را ضمن بحث، اثبات یا تقویت کنیم. می‌گوییم اثبات یا تقویت، زیرا باید توجه شود که تفکیک دقیق عمل‌محوری و قاعده‌محوری متأخر است و شخص جان استوارت میل، دست‌کم به اندازه‌ی متفکران امروز، به این تفکیک دقت نظر نداشته است؛ لذا نمی‌توان گفت به‌طور قطع و یقین قاعده‌محور بوده است، هرچند شواهد و قرائن بسیار محکمی برای این ادعا وجود دارد. همچنین، از آنجاکه این بحث متأخر است، نباید تعجب کرد که هر دو طرف می‌توانند شواهدی از درون آثار میل، به نفع خود بیاورند. البته، این حرف اصلاً به معنای ناسازگاری درون نظام میل نیست، بلکه مسئله آن است که نزاع قاعده‌محور و عمل‌محور جدید است و میل چنین دوگانه‌ای را با این جدیت مدنظر نداشته است. در مجموع هفت استدلال درباره‌ی قاعده‌محور بودن میل را طرح و با دقت آن‌ها را بررسی می‌کنیم و همچنین پنج شاهد برای تقویت تفسیر قاعده‌محوری از میل ذکر می‌کنیم که به معنای دقیق کلمه استدلال محسوب نمی‌شوند، اما قرائنی قابل توجه برای تایید این تفسیرند.

به‌طورکلی درخصوص نظام اخلاقی جان استوارت میل باید دو چیز را تفکیک کرد یا به‌عبارت‌دیگر، میل دو پرسش اصلی دارد: اول، زندگی خوب چیست؟ دوم، راه زندگی درست چیست؟ در اولی می‌پرسد: چه چیزی زندگی را ارزشمند می‌کند؟ در دومی می‌پرسد: راه درست زندگی و رسیدن به آن ارزش‌ها چیست؟ پاسخ میل درمورد پرسش اول «فایده و رفاه» است. یعنی داشتن چیزهایی در زندگی که شما فکر می‌کنید زندگی شخص خود شما را خوب می‌سازند. در این مرحله، میل هنوز فایده‌گرایانه سخن نمی‌گوید و هرکس دیگری هم می‌تواند این را بپذیرد، حتی اگر فایده‌گرا نباشد. در پاسخ به پرسش بعد است که میل مکتب فایده‌گرایی را برمی‌گزیند. او در پاسخ به پرسش دوم می‌گوید: راه درست زندگی آن است که در آن، رفاه به حداکثر ممکن برسد. در پرسش اول میل می‌خواهد اصل فایده، ماهیت فایده و معنای لذت و نحوه‌ی اثبات آن را بررسی کند؛ اما در پرسش دوم می‌خواهد ابزاری برای شناخت درست و نادرست به‌دست دهد. اولی پرسشی فرا اخلاقی و دومی هنجاری است. برنامه‌ی اصلی میل در کتاب *فایده‌گرایی*، بررسی پرسش دوم است. او فرمولی برای شناسایی درست و نادرست معرفی می‌کند: «اعمال درست‌اند به تناسبی که به افزایش خوشبختی گرایش دارند» (U. 2/2). در این مقاله، می‌کوشیم نشان دهیم میل در هنگام آموزش عملکرد و نحوه‌ی استفاده‌ی از این فرمول، نگاهی قاعده‌محورانه دارد و اجازه نمی‌دهد، به‌بهانه‌ی سود و فایده‌ی بیشتر قواعد اخلاقی نقض شوند. قواعدی که مبنای وضع خود آن‌ها اصل فایده است. او اصل فایده را به‌طور خام و مستقیم بر رفتار انسانی اعمال نمی‌کند، بلکه آن را با واسطه‌ی قواعدی که آن‌ها را قواعد ثانویه می‌نامد در مرحله‌ی عمل به‌کار می‌گیرد.

منابع

- جان استوارت میل، *فایده‌گرایی*، ۱۸۶۳، مرتضی مردیها، ۱۳۸۸، نی
- ریچارد برنت، «اشکال‌های واقعی و ادعایی سودگرایی»، محمود فتحعلی، ۱۳۸۶، فصلنامه‌ی *ارغنون*، ش ۱۶، چ ۲
- جی. ای. ارمسون، *تفسیر فلسفه‌ی اخلاق جان استوارت میل*، فلیپاوت، کاجی، ۱۳۸۲، روزنه
- جی. جی. اسمارت، *فایده‌گرایی حداکثری و حداقلی*، فلیپاوت، کاجی، ۱۳۸۲، روزنه
- جی. دی. مابوت، *تفسیرهایی از فایده‌گرایی میل*، فلیپاوت، کاجی، ۱۳۸۲، روزنه
- جان رالز، *دو مفهوم از قواعد*، فلیپاوت، کاجی، ۱۳۸۲، روزنه
- West, Henry, *Mill and utilitarianism in the mid-nineteenth century*, The Cambridge Companion to Utilitarianism, ED: Ben Eggleston and Dale E. Miller, 2014, Cambridge
- *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, 2004, Cambridge
- Crisp, Roger, *Mill on Utilitarianism*, 1997, Routledge

- Donner, Wendy, *Mill's utilitarianism*, the Cambridge companion to Mill, ED: John Skorupski, 2006, Cambridge
- Eggleston, Ben, *Act utilitarianism*, The Cambridge Companion to Utilitarianism, ED: Ben Eggleston and Dale E. Miller, 2014, Cambridge
- Miller, Dale, *Rule utilitarianism*, The Cambridge Companion to Utilitarianism, ED: Ben Eggleston and Dale E. Miller, 2014, Cambridge
- Lyons, David, *Forms and Limits of Utilitarianism*, 1965, Oxford
- Brandt, Richard B. *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, 1963, in Stephen Darwall, *consequentialism*, 2003, Blackwell
- J. j. Smart, (with bernard) *Utilitarianism : For and Against* , 1973, Cambridge
- Pafit, Derek, *On What Matters*, V1, 2011, Oxford
- Hare, R. M, *Freedom and Reason*, 1965, Oxford.

قضاوت بر مبنای شانس در برهم زدن تساوی‌ها

سید حسام‌الدین محمدی

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه‌ی منطق، دانشگاه تربیت مدرس

mega_ampere@yahoo.com

مقدمه

قاضی باید درباره موارد پیش رو تصمیم بگیرد. قضاوت در بیشتر موارد با تکیه بر قوانین و رویه‌های قضایی موجود و بررسی شواهد و مدارک به آسانی انجام می‌شود، یعنی زحمت اصلی در حل مورد قضایی جمع‌آوری شواهد و به کار انداختن قاعده‌ی مربوطه است. با این حال، مواردی رخ می‌دهند که جدای از دشواری‌های جمع‌آوری اطلاعات، قاضی در قضاوت نهایی هم به زحمت می‌افتد. در واقع مواردی وجود دارند که در آنها قاضی نمی‌داند به کدام سو حکم کند.

سیستم قضایی در نهایت باید مورد را تعیین تکلیف کند. وقتی شواهد عینی کافی در اختیار نباشد دادگاه مجبور است براساس عوامل دیگری مورد را تعیین تکلیف کند. به این ترتیب بر عهده‌ی فیلسوف حقوق است که توضیح دهد در مواردی که قاضی نمی‌تواند بر مبنای شواهد عینی به هیچ‌یک از دو طرف حکم کند در نهایت چگونه تصمیم می‌گیرد و عمل قضاوت را توصیف کند.

در این مقاله می‌کوشیم مکانیزم قضاوت را تشریح کنیم و مشخص نماییم بعد از شواهد و قرائن عینی، قاضی‌ها به سراغ چه معیارهایی می‌روند و در این راه به قضاوت بر مبنای اصول و معیارهای شخصی اشاره می‌کنیم. پس از نقد شیوه‌ی قضاوت سیستم‌های مدرن قضاوت، پیشنهاد «قضاوت بر مبنای شانس» را پیش می‌کشیم و نشان می‌دهیم که اولاً چرا لازم است فرآیند قضاوت شانس‌ی باشد و ثانیاً تعیین می‌کنیم شانس باید چگونه در فرآیند قضاوت تأثیرگذار شود که کارآمد باشد.

قضاوت بر اساس اصول

نخستین راه برای حکم درباره مواردی که قاضی نمی‌تواند با اطمینان در مورد تبریئه کردن یا محکومیت در آنها تصمیم بگیرد رجوع به اصولی است که در قانون در نظر گرفته شده‌اند (Dworkin, 1977). به عنوان مثال، اصل برائت (متناظر با rule of lenity در آمریکا) بر این نکته

تاکید می‌کند که همگان بی‌گناهند تا زمانی که جرم آنها ثابت شود. بی‌گمان این اصل موارد بسیاری را تعیین تکلیف می‌کند. به عنوان مثال با شهادت یک نفر به قتل نمی‌توان شخصی را محکوم به قتل کرد زیرا بنا بر قانون، با این شهادت هنوز جرم اثبات نشده و دادگاه موظف است اگر شواهد دیگری پیدا نکرد متهم را تبرئه کند. در واقع با وجود برخی اصول و رویه‌هایی از این دست، قضاوت بسیاری از مواردی که در آنها شواهد عینی تعیین‌کننده نیستند عملاً بی‌دردسر و با توافق عمومی و به طور عقلانی انجام می‌شود.

قضاوت براساس معیارهای شخصی

با این حال، موارد معدودی وجود دارند که تعیین تکلیف آنها به کمک اصول انجام شود. به عنوان مثال، فرض کنید الف و ب که همدیگر را نمی‌شناسند و با هم رابطه‌ای نداشته‌اند از اتاکی خارج می‌شوند که در آن بر اثر خرابکاری، فردی آسیب مالی دیده است. نمی‌دانیم کدام یک از دو نفر جرم را مرتکب شده و شواهد به نفع و به ضرر هر دو به یک اندازه است. با این حال فرد آسیب‌دیده تقاضای جبران خسارت و تعیین تکلیف مورد را دارد. در این حالت رأی دادگاه متکی بر چه اصلی می‌تواند باشد؟ چگونه یک اصل باید به سود یکی از طرفین و بر ضد دیگری کار کند؟ واضح است که هرچند برخی اصول در بعضی موارد راه حل‌های عقلانی پیش روی قاضی قرار می‌دهند اما به نظر نمی‌رسد همیشه راهگشا باشند.

در حالتی که شواهد به سود و ضرر هر دو طرف یکی است، قاضی عملاً از تلاش برای اثبات یک سمت دست می‌کشد. برای او کافی است نشان دهد که یک طرف بر طرف دیگر برتری دارد (احتمالش بیشتر است، شواهدش بیشتر است یا...). در واقع در این شرایط هر عامل بی‌اهمیتی که تساوی را به هم بزند می‌تواند به‌طور باورنکردنی‌ای تعیین‌کننده باشد. به این ترتیب، این نگرانی وجود دارد که قاضی در مواجهه با مواردی از زمره‌ی مثال بالا، به تمایلات شخصی، پارامترهای روانشناسانه و تمایلات حزبی-گروهی متوسل شود (Sorensen, 2017).

به نظر می‌رسد این شیوه‌ی قضاوت نه مطلوب باشد و نه قابل تحمل. با این حال این مشکل اغلب خود را نشان نمی‌دهد، زیرا اولاً به نظر می‌رسد راه بهتری برای قضاوت در اختیار نیست و ثانیاً قاضی با سرکوب عوامل اصلی قضاوتش وانمود خواهد کرد که براساس ضوابط و بر مبنای شواهد تصمیم گرفته است. ادعای قاضی اغلب با اعتراض آگاهانه از جانب مردم مواجه نمی‌شود زیرا استانداردهای عمومی برای پذیرش حکم معمولاً پایین‌تر از استانداردهای قاضی است. در واقع، در شرایطی که قاضی عملاً خود را ناتوان از حکم به یک سو می‌بیند چون شواهد هیچ یک از دو طرف کافی نیست، مردم ممکن است شواهد را برای حکم به هر دو طرف کافی ببینند.

به این ترتیب ممکن است قاضی مورد الف و ب در بالا به خاطر اینکه به صورت ناخودآگاه از افراد بلندقامت خوشش نمی‌آید، شواهد علیه الف که بلندقد است را تعیین‌کننده تشخیص دهد و ب که کوتاه قد است را به بهانه‌ی شواهد ناکافی تبرئه کند. مشکل این شکل از تصمیم‌گیری این خواهد بود که ممکن است در جامعه‌ای نفرت به گروهی خاص (خودآگاه یا ناخودآگاه) موجب تحمیل دشواری‌هایی به آن گروه‌ها شود که سایرین از آنها ایمن هستند مثل رفتار نازی‌ها با یهودیان یا رفتار سپیدپوستان با سیاه‌پوستان. به همین دلیل، ضروری است به دنبال جایگزینی برای این شیوه و معیار قضاوت باشیم.

قضاوت بر اساس شانس

پیشنهاد من برای تعیین تکلیف مواردی از این دست آنکا به شانس است. علت اصلی مخالفت با این معیار این است که فکر می‌کنیم سیستم‌های قضایی مدرن هرگز قضاوت براساس شانس را نمی‌پذیرند و تمامی احکام متعارف دادگاه بر مبنای ضرورت منطقی صادر می‌شود. با این حال، بسیاری از قضاوت‌ها در سیستم قضایی مدرن متکی بر شانس هستند. دیوید لویس توضیح می‌دهد این که ما برخی افرادی که برای قتل تلاش کرده‌اند را قاتل می‌دانیم و برخی دیگر را قاتل نمی‌دانیم نتیجه‌ی شانس است (Lewis, 1989). فرض کنید الف و ب هر دو برای قتل کسی نقشه می‌کشند، تلاش می‌کنند و در نهایت گلوله‌ی خود را به سمت شخص شلیک می‌کنند. از قضا، پرنده‌ای سر راه تیر ب قرار می‌گیرد و ترور او موفقیت‌آمیز نیست. در مقابل، تیر الف به هدف می‌خورد و شخص می‌میرد. لویس توضیح می‌دهد که هر دو نفر دقیقاً یک کار انجام داده‌اند، به همین دلیل باید دقیقاً مثل هم محکوم شوند، در حالی که در سیستم قضایی مدرن الف برخلاف ب قاتل شناخته می‌شود و مجازات متفاوتی دریافت می‌کند و این ظاهراً نشان می‌دهد که الف و ب حکم‌های متفاوتی گرفته‌اند. در مقابل، لویس به ما می‌گوید که در واقع یک حکم برای هر دو نفر صادر شده: هر دو وارد یک قرعه‌کشی شده‌اند که شانس پیروزی در آن برای هر دو نفر یکی است. تنها فرقی که وجود دارد این است که الف بدشانس است و اعدام می‌شود، اما ب خوش‌شانس است و اعدام نمی‌شود.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد قضاوت براساس شانس با ساده‌ترین اقسام عمل دادگاه گره خورده است، به این معنی که اگر قضاوت براساس شانس را ناموجه بدانیم قضاوت بسیاری موارد معمولی عملاً بدون توجیه خواهد بود. رجوع به شانس در مواردی که مورد نظر این مقاله است حتی موجه‌تر خواهد بود. به یاد آورید که ما در وضعیتی قرار داریم که همه‌ی شواهد و مدارک ما را به یک تساوی رسانده‌اند و هیچ گزینه‌ای بر دیگری برتری ندارد. همچنین اصلی هم برای تعیین تکلیف مورد در کار نیست و گزینه‌ی بعدی که می‌تواند برای جوابگویی به

سوال قضایی به کار گرفته شود قضاوت‌های فردی و تمایلات شخصی است که می‌تواند عواقب نامناسبی به بار آورد. در چنین شرایطی انتخاب براساس شانس غیرمنطقی به نظر نمی‌رسد.

انتظار می‌رود شانس دخیل در قضاوت ذاتاً بخشی از روند صدور حکم باشد. ما روزانه با قضاوت‌هایی براساس شانس به شیوه‌ای که او تشریح می‌کند مواجهیم اما اگر بفهمیم قاضی در موردی برای قضاوت شیر یا خط می‌اندازد خشمگین یا حداقل متعجب می‌شویم. به نظر من احساسات و واکنش‌های ما در توجیه قضاوت اثری ندارد، یعنی شیر یا خط قاضی عملاً همان توجیهی را به حکم می‌دهد که شیوه‌ی قضاوت مدرن. با این حال، شیوه‌ی مدرن این خوبی را دارد که صحنه‌ی قضاوت را منتظر آزمایش نمی‌گذارد. به عنوان مثال، فرض کنید داور یک مسابقه‌ی فوتبال بخواهد در مورد آفساید بودن یا نبودن یک صحنه اظهار نظر کند. او شواهد کافی برای هیچ‌یک از دو طرف حکم ندارد و به وضوح اصلی هم برای سوت زدن به سود یک طرف در کار نیست. بنا بر رویه‌ی داور کنونی، او معمولاً قضاوت را براساس ذهنیت‌های خود انجام می‌دهد. او تحت تاثیر خاطرات، واکنش بازیکنان، مربی‌ها و تماشاگران و . . . تصمیم می‌گیرد که آفساید اعلام کند یا نکند و، بنابراین، اراده‌ی خود را بر بازی حاکم می‌کند. گفتیم که در این شرایط تصمیم‌گیری براساس شانس اولویت دارد اما او حتی وقت شیر یا خط انداختن را ندارد، بنابراین، باید به دنبال راهی باشیم که تصمیم‌گیری شانس را در فرآیند معمول قضاوت وارد کند. اما در دنیای مدرن نیروی بی‌طرفی که جواب را اعلام کند و این کار را با سرعتی انجام دهد که قضاوت ریتم خود را از دست ندهد را کجا می‌توان سراغ گرفت؟

پیشنهاد من توسل به تکنولوژی است. فرض کنید ربّاتی طراحی کرده‌ایم که مثل همه‌ی داورهای خوب می‌تواند موارد معمولی را قضاوت کند و می‌تواند این قضاوت‌ها را به خوبی انجام دهد، در واقع در موارد معمولی وظیفه‌ی ربّات حکم به همان طرفی است که اگر داور معمولی جای او بود همان تصمیم را می‌گرفت. با این حال، روزی ربّات قاضی با موردی مواجه می‌شود که اگر داور جای او بود نمی‌توانست آن را تعیین تکلیف کند. در واقع شواهد عینی به سود هیچ‌یک از طرفین در اختیار نیست. در این حالت اگر داور به جای ربّات بود با تکیه بر فاکتورهای روانشناسانه یا تمایلات حزبی-گروهی حکم صادر می‌کرد اما ربّات روان یا تمایلات ندارد، بنابراین، براساس عواملی تصمیم می‌گیرد که برای مردم و طراح ناشناخته‌اند.

فرآیندهای تصادفی در عملکرد الکترونیکی ربّات تقریباً وقوع هر تساوی را غیرممکن می‌کنند. او در موارد مساوی براساس پارامترهای کوچک بی‌اهمیت مثل نویزها یا بقیه‌ی اختلالات تصمیم شانس می‌گیرد و مورد را تعیین تکلیف می‌کند. لازم نیست ربّات نگران تصمیمش در موارد دشوار باشد چون می‌تواند از انتخابش به همان شیوه‌ای که قاضی معمولی از تصمیماتش دفاع می‌کرد، پشتیبانی کند. به این ترتیب به نظر می‌رسد تمام خوبی‌های قضاوت

انسانی را در اختیار داریم و علاوه بر آن مشکل بی‌عدالتی در حق گروه‌های خاص را هم نداریم. به عبارتی، قضاوت براساس شانس انجام شده است.

امروزه از تکنولوژی برای تشخیص وضعیت‌های متفاوت که به تصمیم‌گیری قاضی‌ها کمک کند، استفاده می‌شود. به عنوان مثال سیستم ویدئوچک در والیبال با نشان دادن مجدد لحظه‌ی برخورد توپ با زمین به داور در تشخیص داخل یا خارج بودن توپ کمک می‌کند. پیشنهاد من این است که یک قدم دیگر برداریم و عملاً قضاوت را به تکنولوژی واگذاریم و در مقابل اگر تکنولوژی در موارد واضح مرتکب خطا شد آن را اصلاح کنیم.

خلاصه و نتیجه‌گیری

مواردی که شواهد عینی برای قضاوت در مورد آنها کفایت نمی‌کند گاهی می‌توانند براساس اصول قضایی موجود تعیین تکلیف شوند، با این حال این اصول همیشه راهگشا نیستند. در این حالت، دست قاضی برای تأثیر دادن علائق و تمایلات شخصی‌اش که بعضاً هیچ نسبتی با اهداف قانون ندارند باز می‌ماند. چنین پدیده‌ای می‌تواند بی‌عدالتی‌های بزرگی را علیه اقلیت‌های اجتماعی رقم بزند. در مقابل، پیشنهاد من این است که با تعبیه‌ی یک فرآیند تصادفی در قضاوت این موارد، راه برای اعمال تمایلات شخصی و گروهی بسته شود و این کار می‌تواند با بهره‌گیری از تکنولوژی انجام گیرد. قضاوت ربات در مواردی که در عمل کسی نمی‌داند چطور باید تصمیم بگیرد، وابسته به پارامترهای بی‌ربط خواهد بود که قضاوت براساس شانس را جامعه‌ی عمل می‌پوشاند. به این ترتیب، پلی برای ارتباط فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی تکنولوژی برقرار می‌شود که نه تنها می‌تواند به حل دغدغه‌های کاربران حقوق کمک کند بلکه می‌تواند پروژه‌های جدیدی را برای پژوهشگران تکنولوژی تعریف کند.

منابع

- Dworkin, R. (1977) *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Lewis, D. (1989) "The Punishment that Leaves Something to Chance", *Philosophy and Public Affairs*.
- Soames, S. (2009) "Interpreting Legal Texts: What Is, and What Is Not, Special about the Law", in S. Soames, *Philosophical Essays*, Volume 1, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sorensen, Roy. (2006) "Future Law: Prepunishment and the Causal Theory of Verdicts". *Noûs* 40(1): 166–83.
- Sorensen, Roy. (2017) "How Vagueness Makes Judges Lie", in *Vagueness in the Law: Philosophical and Legal Perspectives*, ed. by G. Keil and R. Poscher (Oxford University Press, 2016), pp. 297–316 (p.300).

اخلاق در دنیای دیجیتال: حل چند مسئله از دیدگاه اخلاق فضیلت^۱

محمدامین برادران نیکو

دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه‌ی علم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

baradaran.nikou@gmail.com

مقدمه

فناوری اطلاعات، امروزه اکثر بخش‌های زندگی ما را تحت تأثیر خود قرار داده است. همان‌گونه که در زندگی آنلاین خود برخی هنجارها و ارزش‌ها را رعایت می‌کنیم، لازم است در زندگی آنلاین نیز به تدریج هنجارهایی را بیابیم و متعهد به رعایت آنها شویم. در این راستا، پرسش فلسفی مهم این است که کدام رویکرد اخلاقی از میان پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی می‌تواند مسائل اخلاقی در دنیای دیجیتال را بهتر حل کند. اخلاق فضیلت، به دلیل انعطاف‌پذیری بالا، زمینه‌محور بودن تصمیمات اخلاقی و نقش عواطف در آنها چارچوب مفهومی مناسبی برای تحلیل مسائل اخلاقی ارائه می‌دهد (برادران و موسوی، ۱۳۹۶). بنابراین، از نظریه‌ی اخلاق فضیلت جهت تحلیل مسائل فناوری اطلاعات استفاده می‌کنیم. دو نظریه‌پرداز معاصر در این حوزه، شنون والر و چارلز اس، مسائل اخلاقی در عصر اطلاعات را این‌گونه معرفی می‌کنند: حریم شخصی در شبکه‌های اجتماعی، هویت فردی و اجتماعی در دنیای آنلاین، دوستی و زندگی خوب (والر، ۲۰۱۲)، کپی رایت، بازی‌های دیجیتال و زندگی در جهان‌شهر آنلاین (اس، ۲۰۰۹). در این مقاله سه مسئله را به عنوان نمونه مطرح می‌کنیم و تحلیل‌هایی ارائه می‌دهیم.

زندگی در جهان‌شهر

رسانه‌های دیجیتال این امکان را مهیا می‌کنند تا همه مردم در یک شهر جهانی با یکدیگر در ارتباط باشند یکی از تهدیدهای اصلی زندگی در چنین جهان‌شهری پیدایش امپریالیسم فرهنگی است. بسیاری از تفاوت‌های ارزشی انسان‌ها، مانند شیوه پوشیدن لباس، نحوه احترام گذاشتن، و واکنش‌های بدنی هنگام ارتباط، در روابط متجسم/بدنی آشکار می‌شود. درحالی‌که، فضای آنلاین امکان رویارویی و برخوردهای غیر بدنی^۲ را افزایش می‌دهد، بدین ترتیب بسیاری از

^۱ این مقاله بخشی از پژوهشی است که با راهنمایی استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر آرش موسوی صورت گرفته است. از این جهت صمیمانه از ایشان سپاسگزارم.

تفاوت‌های فرهنگی پنهان می‌شود و احتمال امپریالیسم افزایش می‌یابد. همچنین، فناوری‌های ارتباطات و اطلاعات ممکن است برخی ارزش‌های خاص فرهنگی طراحان خود، مانند زبان مشترک، فردگرایی، آزادی بیان، و دموکراسی را افزایش دهند. در این حالت، افراد ناخودآگاه از چنین ارزش‌هایی پیروی می‌کنند و جهان‌شهر آنلاین تک‌رزشی پدید می‌آید (اس ۲۰۰۹، ص. ۱۱۳-۱۲۱).

اولین گام جهت حل این مسئله شناخت فرهنگ‌های متفاوت جهان است. اخلاق فضیلت توجیه مناسبی برای شناخت دیگری ارائه می‌دهد. مطابق با اخلاق فضیلت، شناخت دیگری، به عنوان فردی که کاملاً متفاوت با من است، موجب شکوفایی انسانی می‌شود. اول این‌که، احترام به دیگران را به خاطر متفاوت بودن از خودمان تمرین می‌کنیم. دوم این‌که با شناخت دقیق دیگری می‌توانیم رسم‌ها و ارزش‌های فرهنگی خود را مجدداً ارزیابی کنیم؛ با انتخاب‌های جدید و آگاهانه ارزش‌های خود را بسازیم؛ بدون ترس و دشمنی به دیگران توجه کنیم؛ و در نهایت به شکوفایی و غنای انسانی برسیم (اس ۲۰۰۹، ص. ۱۱۰-۱۱۱).

در مواجهه با «دیگری به عنوان دیگری» فضیلت «تواضع معرفتی»^۱ به کار می‌آید و تقویت می‌شود (اس، ۲۰۰۹، ص. ۱۱۲). زمانی که دیگران نیز این نوع فروتنی را در ما تشخیص می‌دهند، فضایل صبر و بخشش را نسبت به خطاهای ما تمرین می‌کنند. این فضایل نه تنها در اخلاق ارسطو، سقراط و نظریه‌های معاصر اخلاق فضیلت در غرب اهمیت دارد، بلکه در اخلاق کنفیوس، سنت‌های مذهبی، مانند ادیان ابراهیمی، و هندوئیسم و بودیسم مورد توجه است. به همین دلیل، چنین فضایی می‌تواند به عنوان ارزش‌های واسطه برای زیست اخلاقی در جهان‌شهر بکار آیند. زمانی که فضیلت‌های مشترک را پیدا می‌کنیم و با فروتنی به تفاوت‌ها احترام می‌گذاریم، خطر امپریالیسم فرهنگی کاهش می‌یابد.

کپی‌رایت

یکی از مسائل مهم اخلاقی در فناوری موضوع کپی‌رایت است. در رسانه‌های دیجیتال اطلاعات، نرم‌افزار، موسیقی، کتاب‌های دیجیتال، و غیره به راحتی داندلود و آپلود می‌شوند و می‌توانند به سادگی از کاربری به کاربر دیگر انتقال یابند. آیا انتقال رایگان این گونه اطلاعات به لحاظ اخلاقی مجاز است؟

کنش درست در اخلاق فضیلت سه ویژگی به همراه دارد: الف) بر اساس فضیلت صورت گیرد؛ ب) فعلیت یافتن فضیلت در راستای تحقق شکوفایی انسان باشد؛ ج) فرد احساس خوبی از انجام آن داشته باشد. تشخیص این شرایط به عهده فرونسیس است و فرونسیس، یا همان عقل عملی در ارسطو، شرایط وقوع فعل را در نظر می‌گیرد. بنابراین، در اخلاق فضیلت

نمی‌توان به عنوان یک قاعده کلی ادعا کرد حفظ حق کپی همیشه اخلاقی است یا همیشه اخلاقی نیست. شرایط زمینه تحقق فعل در اخلاق فضیلت مهم است. مثلاً، شرایطی را در نظر بگیرید که فرد A قصد دارد جهت رشد علمی کتابی را مطالعه کند. متأسفانه او به هیچ وجه امکان خرید کتاب را ندارد و مجبور می‌شود کتاب را از سایت خاصی به رایگان دانلود کند. کنش A از منظر اخلاق فضیلت اخلاقی است چون اولاً، بر اساس فضیلت علم دوستی صورت گرفته است؛ ثانیاً، در راستای رشد علمی و شکوفایی A است؛ ثالثاً، از رسیدن به این منبع علمی خوشحال است (البته اگر لذت نبرد او فضیلت‌مند نیست). در سوی دیگر، فرد B جهت انجام کار پژوهشی دانشجویی، در حالی که می‌تواند کتابی را تهیه کند، صرفاً از کانال تلگرامی خاصی دانلود می‌کند و بخشی از آن را کپی و در پژوهش خود می‌جسباند. تنها برای این که کار پژوهشی انجام دهد و سریعاً به استاد خود تحویل دهد. در چنین شرایطی اخلاق فضیلت کنش B را اخلاقی نمی‌داند. چون نه تنها بر اساس رذیلت تنبلی و تنگدستی کتاب تهیه نکرده است، بلکه در تحقق شکوفایی نیز نبوده است. در مورد موسیقی، فیلم یا نرم افزار نیز به همین نحو باید زمینه تحقق فعل به دقت بررسی شود. بنابراین، شرایط تحقق فعل در اخلاق فضیلت بسیار مهم است و شکل‌گیری فضیلت‌ها در افراد و رشد فرونیسیس نقش اساسی دارد. از این جهت، در اخلاق فضیلت آموزش و تربیت کاربران اینترنت و شبکه‌های اجتماعی عامل مهمی است که می‌تواند به افراد کمک کند در هر شرایط کنش درست را انتخاب کنند.

برخی فضیلت‌گرایان، مانند تاوانی، ماهیت اطلاعات را اشتراکی می‌دانند. او معتقد است اطلاعات باید به عنوان کالای عمومی به حساب آید و دولت از انتشار آن حمایت کند. از این طریق، اولاً، قابلیت‌های انسانی، مانند ارتباط با دیگران و کمک به یکدیگر ارتقاء می‌یابد؛ ثانیاً، به هماهنگی اجتماعی بزرگتری دست می‌یابیم. البته لازم است سود اقتصادی افراد مرتبط را نیز در نظر بگیریم و به حالتی دست یابیم که مفاهیم اخلاق فضیلت و خیر عمومی با «جبران خسارت منصفانه» برای هزینه‌ها و خطرهای افراد و شرکت‌های تولیدکننده و فروشنده تلفیق شود (تاوانی، ۲۰۰۷، ص. ۲۴۸-۲۵۵).

دوستی در سایت‌های شبکه‌های اجتماعی

به واسطه‌ی حضور شبکه‌های اجتماعی، روابط انسانی به شکل‌های گوناگون و پیچیده‌ای درآمده است. چنانکه مفاهیم «دوستی»^۱ و «دوست داشتن»^۲ معنای اصلی خود را از دست داده‌اند؛ معنای استعاره‌ای به خود گرفته‌اند؛ یا با حفظ معنای مرکزی به دامنه بزرگ‌تری از روابط دلالت می‌کنند. به عنوان نمونه، در ابتدا هر گونه ارتباطی در شبکه اجتماعی فیس بوک به نام «دوستی»

^۱ Friendship

^۲ Like

شناخته می‌شد؛ خواه ارتباطی باشد با دوست قدیمی که پس از مدت‌ها او را پیدا کرده‌ایم، خواه ارتباط با فردی که برای اولین بار در فضای آنلاین او را می‌شناسیم و متوجه می‌شویم مشخصات او در پروفایلش به ما نزدیک است، خواه ارتباط با یکی از دوستان لیست دوست خود باشد و به او درخواست «دوستی» ارسال کنیم. این مفهوم در شبکه‌های اجتماعی دیگر دقیق‌تر شده است. مثلاً اینستاگرام و توئیتر از مفهوم فالوئر^۱ استفاده می‌کنند. فرد A فالور B است اگر A به عکس‌ها، ویدئوها، و متن‌ها و پیام‌های فکری B علاقه‌مند باشد و آن‌ها را دنبال کند. اگرچه این نوع روابط هم گاه به روابط دوستی منجر می‌شود و آشنایی‌های بیشتری میان دو فرد برقرار می‌کند. گوگل پلاس، یکی دیگر از شبکه‌های اجتماعی، با دسته‌بندی کردن روابط از هر دو مفهوم فیس‌بوک و توئیتر استفاده می‌کند. مفهوم لایک یا دوست داشتن نیز در تمام این شبکه‌های اجتماعی به معنای دقیق کلمه بکار نمی‌رود. اگر فردی مطلب یا عکسی را لایک کرد، در واقع چنین نیست که آن مطلب را دوست داشته باشد بلکه بیشتر به معنی پسندیدن، تأیید کردن و حتی جالب بودن است. شبکه اجتماعی لینکداین نیز موفق شده است روابط حرفه‌ای خوبی را میان همکاران برقرار کند. اگرچه ممکن است با برخی همکاران رابطه صمیمی‌تر و دوستانه‌تری داشته باشیم ولی لینکداین تمام روابط ما را نوعی «پیوند/ ارتباط»^۲ تلقی می‌کند. به نظر می‌رسد لینکداین برای روابط حرفه‌ای دوستانه‌تر گزینه‌ای را در نظر نگرفته است و یا چنین رابطه‌ای را پیش‌بینی نکرده است.

بر اساس همین پیچیدگی‌ها و گستردگی‌ها در انواع روابط در شبکه‌های اجتماعی، این پرسش فلسفی طرح می‌شود که آیا هیچ یک از روابط بر ساخته از این سایت‌ها می‌تواند دوستی به معنای واقعی باشد؟ آیا چنین روابطی بر دوستی‌های رو در رو در جهان واقعی تأثیر نمی‌گذارد؟ و اگر این قابلیت را دارند تا چه اندازه بر روابط واقعی ما، مانند دوستی‌های قدیمی، روابط خانوادگی، و روابط حرفه‌ای تأثیر می‌گذارند؟

بدین ترتیب یکی از مسائل اخلاقی مهم در فناوری اطلاعات، روابط انسانی و دوستی در شبکه‌های اجتماعی است. اخلاق فضیلت نگاه ویژه‌ای به مقوله دوستی دارد و چارچوب نظری مناسبی برای حل این مسائل ارائه می‌دهد. شکوفایی انسان و زندگی خوب، از نظر ارسطو، در ارتباط با خانواده، دوستان و همشهریان محقق می‌شود «چون آدمی بر حسب طبیعتش در جامعه زندگی می‌کند» (۱۰۹۷ب. ۱۴). همچنین کتاب چهارم/ اخلاق نیکوماخوس به معرفی فضایی مانند «سخاوت‌مندی»^۳، «بزرگواری»^۴، «شکیبایی»^۵ و «همدلی» می‌پردازد. همگی این

1 Follower

2 Connect

3 Liberality

4 Magnificence

5 Patience

فضایل در روابط انسانی، به خصوص دوستی، تمرین و محقق می‌شوند. بحث‌های مفصل ارسطو درباره‌ی دوستی، در کتاب هشتم و نهم /خلاق نیکوماخوس، اهمیت دوستی در نظام اخلاق فضیلت را نشان می‌دهد. «دوستی حقیقی‌ترین صورت عدالت است» بنابراین ضروری، «زیبا و شریف» است (۱۱۵۵ الف. ۱-۳۲).

از نظر ارسطو دوستی‌ها یا بر اساس لذت و سودمندی هستند یا براساس فضیلت. دوستی‌های نوع اول بیشتر در میان جوان‌ها به‌خاطر کشش‌های عاطفی و شهوانی رایج است. چنین دوستی‌هایی پایدار نیستند و به محض این‌که نوع لذت تغییر می‌کند یا لذت از میان می‌رود، دوستی هم به پایان می‌رسد. «حتی گاهی دل بستن و گسستن در طی یک روز روی می‌دهد.» (۱۱۵۶ ب. ۲-۳). از طرف دیگر، دوست حقیقی، دوست را به‌خاطر خودش، نه لذت و سودمندی، می‌خواهد. دوستان حقیقی، ارزش‌هایی پایدار مانند فضیلت، عشق و احترام را با یکدیگر تبادل می‌کنند. بنابراین دوستی فضیلت دوستی پایداری خواهد بود (۱۱۵۶ ب. ۶-۳۲).

شبکه‌های اجتماعی قابلیت به وجود آمدن هر دو نوع دوستی ناپایدار و پایدار را دارند. در شبکه‌های اجتماعی گزینه‌هایی مانند Block, Remove from friends, unfollow برای پایان دادن به دوستی‌های «یک روزه» آنلاین، مانند فالو کردن فلان خواننده در اینستاگرام، آشنایی در یک گروه تلگرامی یا دوستی با فردی از لیست دوست خود در فیس‌بوک، طراحی شده است. چون این دوستی‌ها بر اساس گرایش‌های عاطفی، شهوانی و لذت صورت می‌گیرد، به زودی و سادگی پایان می‌یابد. از سوی دیگر، شبکه‌های اجتماعی می‌توانند شرایطی برای تحقق دوستی فضیلت، مخصوصاً برای دوستانی که از یکدیگر دور شده‌اند، مهیا کنند. مثلاً، چنان‌که والر (۲۰۱۲) نشان می‌دهد، فیس‌بوک بر جنبه‌های اصلی دوستی فضیلت تأثیرگذار است و می‌تواند دوسویگی، همدلی، خودشناسی و اشتراک زندگی را در روابط دوستی تقویت کند.^۱

قابلیت دوگانه‌ی شبکه‌های اجتماعی در ایجاد دوستی‌های پایدار و ناپایدار، نقش زمینه‌های فرهنگی جامعه کاربران را مهم می‌کند. به عنوان مثال، اعتماد متقابل را به عنوان یکی از مؤلفه‌های سازنده‌ی دوستی فضیلت در نظر بگیرید (۱۱۵۶ ب. ۳۳). از طرفی شبکه‌های اجتماعی کاربر را آزاد می‌گذارند تا بدون این‌که ترس از پذیرفته نشدن یا نیافتن دوست در کل دنیا داشته باشد، مشخصات و گرایش‌های حقیقی خود را اعلام کند. ولی همزمان امکان دروغ گفتن و ارائه اطلاعات کاذب را نیز در اختیار کاربر قرار می‌دهند. چنین شرایطی هم فضای

۱ دو سویگی مانند تبادل‌های متن، عکس، ویدئو و کامنت؛ همدلی مانند اینکه فرد در صفحه اجتماعی خود ناخوشی، روز بدکاری، پیشرفت کاری، بیماری، تولد و مرگ عزیز را اعلام کند و باقی دوستان با پیام‌هایی با او همدلی می‌کنند؛ در مورد خودشناسی قابلیت است که فیس بوک برای یافتن دوستی شبیه به خود در اختیار کاربر می‌گذارد؛ اشتراک زندگی مانند اشتراک اطلاعاتی درباره زندگی خود با دیگران، تشکیل کمپین‌های انتخاباتی، و سایر فعالیت‌های جمعی. برای آشنایی بیشتر با تحلیل والر می‌توانید به مقاله‌ی خود والر (۲۰۱۲) یا برادران، موسوی (۱۳۹۶) مراجعه کنید.

اعتماد متقابل و هم‌بی‌اعتمادی را در روابط آنلاین ایجاد می‌کند. روابط آنلاین در شرایط حاضر ایران، با ساختن پروفایل‌های ساختگی، عکس‌های دروغین و معرفی‌های کاذب هرگز نمی‌تواند بستر مناسبی از اعتماد متقابل ایجاد کند. بسیاری از حوادث گزارش‌شده درباره‌ی روابط در فضای دیجیتال مؤید بی‌اعتمادی در شرایط فرهنگی کاربران ایرانی است.^۱ بنابراین، در یک چنین زمینه‌ی فرهنگی، دوستی فضیلت در روابط آنلاین محقق نمی‌شود.^۲

نتیجه

در مقام اندیشمند اخلاق، لازم است چارچوب ارزشی-هنجاری برای زندگی در دنیای آنلاین ترسیم کنیم. این مقاله با طرح چند تحلیل از مسائل عینی اخلاق فناوری اطلاعات، بخشی از این برنامه‌ی پژوهشی گسترده را طی می‌کند. نشان داده شد اخلاق فضیلت قابلیت زیادی در حل مسائل اخلاقی دارد. از این جهت، بازگشت به فضیلت‌گرایی از ملازمات اخلاق اطلاعات خواهد بود.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- برادران نیکو، محمدامین؛ موسوی، آرش (۱۳۹۶)، «اخلاق در شبکه‌های اجتماعی دیجیتال: دفاع از اخلاق فضیلت»، *پژوهشنامه‌ی اخلاق*، شماره ۳۵، ۱۲۳-۱۴۵.
- Ess, Charles (2006), "Ethical pluralism and global information ethics", *Ethics and Information Technology*, 8(4), 215-226.
- Ess, Charles (2009), *Digital media ethics*, Polity.
- Tavani, Herman T (2003), *Ethics and technology: Ethical issues in an age of information and communication technology*, Hoboken.
- Vallor, Shanon (2012), "Flourishing on Facebook: virtue friendship & new social media", *Ethics and Information Technology*, 14, 158-199.
- Vallor, Shanon (2012), "Social Networking and Ethics", In <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-social-networking>.
- Vallor, Shanon, 2010, "Social Networking Technology and the Virtues", *Ethics and Information Technology*, 12 (2), 157-170.

^۱ <https://www.cyberpolice.ir/news/16341>

<https://www.cyberpolice.ir/news/95031>

<https://www.cyberpolice.ir/news/94891>

<https://www.cyberpolice.ir/news/94991>

^۲ تحلیل‌های دیگری درباره دوستی در شبکه‌های اجتماعی می‌توان بر اساس اخلاق فضیلت ارائه داد. ما با طرح یک نمونه نشان دادیم شبکه‌های اجتماعی کاربرد دوگانه‌ای در ایجاد دوستی‌های پایدار و ناپایدار دارند و انتخاب یکی از این دو کاربرد به شرایط فرهنگی بستگی دارد. تحلیل‌های بیشتر می‌تواند موضوع پژوهش‌های بعدی باشد.

بررسی پدیدآمدن بسترهای فراگیری حمایت از مفهوم مدارا در قرن شانزدهم

سید حسین پرده‌چی

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی دین، دانشگاه علامه طباطبائی

shpardechi@gmail.com

مقدمه

«مدارا مستلزم همزیستی مسالمت‌آمیز با عقیده یا عملی است که از منظر فرد باطل یا اخلاقاً ناروا به شمار می‌رود» (آرش نراقی، ۱۳۹۲: ۹۱). بررسی متون تاریخی بر ما عیان می‌کند که این واژه لااقل تا اواخر قرن هفدهم در اروپا متضمن بار معنایی منفی بوده است. بار ارزشی این مفهوم در طی دو قرن دگرگون شد و در واقع مفهوم تسامح و مدارا مورد ستایش قرار گرفت (الیزابت لایروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۰). مبدأ فراگیری حمایت از مفهوم مدارا در واقع رخدادهایی بود که در قرن شانزدهم با ظهور پروتستانتیسم محقق شد، هرچند که پیش از آن نیز در معدود مکتوباتی، می‌توان رد پای حمایت از مدارا را نزد برخی اندیشمندان جستجو کرد. این نوشتار در پی بررسی بسترهای پدیدآمده در آن قرن درخصوص حمایت و استدلال له مفهوم مدارا است.

سیر تاریخی مدارا

تا پیش از قرن شانزدهم، اندیشمندان معدودی را می‌توان یافت که له مدارا استدلال کرده و از آن حمایت کرده‌اند اما تعداد آن‌ها بسیار محدود است. با این وصف اگر بخواهیم برای مفهوم مدارا، سیری تاریخی که در بستر آن بار ارزشی-مفهومی‌اش معکوس شد و از مفهومی موهن به ارزشی اخلاقی مبدل گشت و سپس بسط، توسعه و تکامل پیدا کرد در نظر آوریم، شروع این سیر از قرن شانزدهم و با حمایت و دفاع از مفهوم مدارای دینی بوده است.

وقتی به سرنوشت تاریخی مفهوم مدارا نظر افکنیم، درخواستیم یافت که این مفهوم در پس سال‌های جنگ و اختلافات مذهبی در اروپا، بیش از همیشه نزد اندیشمندان اهمیت یافت. در واقع، ضرورت اندیشیدن به مفهوم مدارا و نظریه‌پردازی در خصوص آن زمانی آغازیدن گرفت که میزان خشونت جاری در جامعه به بالاترین حد خود رسید. از آنجا که دو رکن اساسی این خشونت در آن زمان، سیاست و مذهب هستند و این دو به‌گونه‌ای قابل‌تأمل درهم‌تنیده بودند، مقتضی بود، چنانچه اندیشمندان خواهان سخن گفتن در باب مدارا هستند، در این دو

حوزه راه وصول به مدارا را جست‌وجو کنند. از همین رو، خواست مدارا حتی از نوع سیاسی آن هم، در اغلب نظریات مربوط به مدارا در قرون شانزدهم و هفدهم به نحو جدی در شکل مدارای دینی پدیدار گشته‌است (الیزابت لایروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۰).

دفاع از مدارای دینی در پاسخ به خشونت دینی محقق گردید و خشونت دینی نیز در پس ظهور پروتستانتیسم فزونی یافت و به بالاترین میزان خود رسید. بنابراین، در پیگیری سیر تاریخی مدارا، در ابتدا تئوری‌های حامی خشونت دینی مستلزم بررسی است، سپس پروتستانتیسم و پیامدهای اجتماعی آن را باید واریسی کرد تا بسترهای تاریخی اندیشه‌های حامی مدارای دینی روشن‌تر بیان شود و در ادامه مدارای دینی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد و بعد از آن، مباحثی که در طول تاریخ در دفاع از مدارای دینی شکل گرفت شایسته‌ی توجه است تا بتوان بسترهای حمایت از اندیشه‌ی مدارا و قلب ارزشی آن را به نحو مطلوب فهم کرد.

نظریه‌های عدم مدارا

با توجه به آنکه نظام‌های سیاسی و حاکمیت‌های حاضر در اروپا تا پیش از ظهور پروتستانتیسم، مشروعیت خود را از کلیسای کاتولیک رم اخذ می‌کردند، به نحو قابل توجهی حامی منافع کلیسا بودند و در پی حفظ یکپارچگی مذهبی که از ارکان حفظ حکومت شمرده می‌شد. چراکه حفاظت و صیانت از حکومت در آن زمان مستلزم داشتن جامعه‌ای یکپارچه تحت حاکمیت شمرده می‌شد و دین، مهم‌ترین عامل حفظ یکپارچگی تلقی می‌گردید. بنابراین، تئوری‌های حامی خشونت و عدم مدارای دینی درواقع کارکردهای سیاسی نیز می‌یافت و حکومت‌ها که مشروعیت خود را از کلیسای کاتولیک رم می‌ستاندند و به گونه‌ای می‌توان آنها را حکومت‌های دینی دانست، ملزم به جاری ساختن قواعد حاکم بر کلیسای کاتولیک بودند. پس حاکمیت و کلیسا به عنوان دو حامی یکدیگر شناخته می‌شدند. حال با در نظر گرفتن این تصویر، می‌توان جدی‌ترین توجیه نامدارایی نسبت به مخالفین کلیسا را در فحوای این کلام پیروان مذهب اهل تعمید یافت: «وادارشان کن که وارد شوند، مجبورشان کن که بمانند» (الیزابت لایروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۲)، با توسل به بطن همین گفتار، کلیسای کاتولیک رم و حکام تحت لوای آن هرآن‌کس که به‌گونه‌ای از نظرات کلیسا تمرّد می‌کرد را مورد پیگرد قرار داده و مجازات می‌کردند. آگوستین قدیس هم از رأی مذکور حمایت کرده است و هم ایده‌ی جنگ با کفار را با استفاده از تفسیر نامه‌ی پولس به رومیان مورد حمایت قرار می‌دهد (اندرو فیالا، ۱۳۹۵: ۸۰)، درواقع، تحت تأثیر تفسیر آگوستین است که قانون قرون وسطا مهلک‌ترین مجازات‌ها را برای مرتدین توجیه کرده است و کفار همچون مسموم‌کنندگان آب چاه تصور شده‌اند.

در خلال وقوع درازمدت همین خشونت‌هاست که پروتستانتیسم سربرآورده و ظهور می‌یابد. هرچند که ظهور پروتستانتیسم در واکنش به خشونت دینی نبود اما آنچه در پی ظهور

آن رخ داد، شرایطی را فراهم آورد که این جنبش اجتماعی و جریان فکری منسوب به آن به‌طور جدی در واکنش به خشونت دینی و قوت گرفتن اندیشه‌ی مدارای دینی، ایفای نقش کند.

پروتستانتیسم و تأمل در باب مدارا

مبدأ پیدایش پروتستان‌یسم لوتری را می‌توان دعوت‌نامه‌ی او برای بحث عمومی پیرامون آمرزش فروشی دانست که در حدود ۱۵۲۰ رخ داد (هری امرسون فاسدیک، ۱۳۶۸: ۶۰). غرض اولیه‌ی او اقدام جهت اصلاح مفاسد کلیسای رم بود اما آنچه در ادامه رخ داد مانع از آن شد که برآورده شدن این هدف برای او امکانپذیر فرض شود و جنبشی آغاز گردید که شرایط اجتماعی آن زمان را دگرگون کرد و عملاً پیامدهایی را در حوزه‌ی فکری و اجتماعی در بر داشت که سرمنشأ بسیاری از تحولات شد. برای فهم بهتر حوزه‌ی تأثیرگذاری پروتستان‌یسم، لازم می‌دانم که به سه اصلی که لوتر در فراخوانی به نام «به بزرگ‌زادگان ملت مسیحی آلمان درباره‌ی پیرنگ پیشنهادی دولت مسیحی» برمی‌شمرد، اشاره کنم. این سه اصل از این قرار است: «نخست اصل کشیش بودگی همه‌گستر که بر پایه‌ی آن مسیحیان به سبب غسل تعمید، خود همگی کشیش شمرده می‌شوند؛ سپس اصل فهم‌پذیری کتاب مقدس که بر پایه‌ی آن وحی کتاب مقدس برای خواننده‌ی ایمان‌دار آن فهم‌پذیر است؛ و سرانجام اصل مسئولیت پیروان کلیسای مسیح که بر پایه‌ی آن همه‌ی باورمندان وظیفه دارند که به هنگام لزوم، برای همایش شورای واقعی و آزاد روحانیان تلاش ورزند» (ریشار استوفر، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷).

این اصول در واقع دال بر برابری همه‌ی مؤمنان هستند. از سوی دیگر اصل دوم منجر به فردی شدن و خصوصی شدن فهم دینی می‌شود و به همین منوال سبب می‌شود افراد برای ارائه‌ی تفسیر دینی، امکانی فراخ‌تر احساس کنند. و اصل سوم را می‌توان از ریشه‌های دموکراسی مدرن دانست. هرچند که ممکن است برخی در این نظر اخیر چالش کرده و ریشه‌های دموکراسی مدرن را اومانیسم و رنسانس بدانند اما قابل تردید نیست که چنانچه این اصول در قالب یک رویکرد دینی جریان نمی‌یافت، فاقد هرگونه تأثیر وسیع و فراگیر اجتماعی بود. چراکه جامعه‌ی قرن شانزدهم اروپا، جامعه‌ای به‌واقع دینی است و مفاهیم خارج از قالب دین، نمی‌توانند از امتیاز فراگیری وسیع اجتماعی برخوردار شوند و البته بدیهی است که اصول فوق و دلالت‌های مضمونی آن نه با عرف اجتماعی جاری آن زمان همخوانی دارد و نه با اصول برآمده از کلیسای کاتولیک در قرن شانزدهم.

از تأثیرات دیگری که می‌توان آن را برگرفته از همین اصول دانست، تلاش برای بازتعریف کفر و ارتداد است که توسط کاستلیو^۱ صورت می‌گیرد (اشتفان تسوايگ، ۱۳۹۳: ۱۶۵-۱۶۴). در این خصوص لازم است که یادآور شویم، وقتی دایره‌ی کفر وسیع و فراخ تفسیر

^۱ Sebastian Castellio (1515-1563)

شود، افراد بیشتری شامل مجازات‌های سخت و خشن خواهند بود و چنانچه در تلاش باشیم در تعریف خود، دایره‌ی کفر و ارتداد را محدودتر و کوچک‌تر کنیم، طبیعتاً تعداد افرادی که مستلزم پیگرد و مستحق مؤاخذه در نظر گرفته می‌شوند بسیار کمتر خواهد بود. سپس در نتیجه‌ی تعریف وسیع کفر و ارتداد در کلیسای کاتولیک، با ظهور پروتستانسیم آشوبی وسیع در اروپای قرن شانزده در گرفت که منجر به جنگ‌هایی موسوم به جنگ‌های مذهبی اروپا شد. طرفین این جنگ‌های سی ساله، هم پایگاه‌های قدرت‌های سیاسی آن زمان بودند و هم قشون مذهبی کاتولیک و فرق پروتستان، اما، به هر روی، بهانه‌ی اصلی جنگ‌ها اختلافات مذهبی بود. در جریان این جنگ‌های پر تلفات، بیشترین میزان خشونت دینی در اروپا تحقق یافت. تلفات ناشی از جنگ و عواقب و پیامدهای این واقعه تا آنجا بود که جمعیت آلمان به یک‌سوم کاهش یافت. به نظر من، این واقعه بزرگ‌ترین مقدمه‌ی ضرورت یافتن تئوری‌پردازی در باب مدارای دینی است. از آنجا که ظهور پروتستانسیم مقدمه‌ی پیدایش این جنگ‌ها بود، لذا وقایع پس از این جنگ‌ها را نیز می‌توان در بن، تحت تأثیر آن دانست.

نکته‌ی دیگر در خصوص پروتستانسیم آن است که پروتستانسیم از بدو شکل‌گیری با تعدد فرقی مواجه شد که هرکدام به سهم خود، حقیقت را در انحصار خویش می‌دانستند. این جنبش که از آن با عنوان نهضت اصلاح دینی نیز یاد شده است، در آلمان با لوتر، در زوریخ با تسوینگلی، در استراسبورگ توسط بوتسر، در ژنو و فرانسه توسط کالون، راه‌های متفاوتی را پیمود. اینان در برخی اصول مشترک بودند اما با هم اختلافاتی نیز داشتند و البته تلاش‌هایی جهت اتحاد نیز صورت گرفت. در باب میل به اتحاد لوتر و تسوینگلی گفته شده است: «یک بار لوتر و تسوینگلی، شورایی تشکیل دادند تا شاید تسوینگلی‌های سوئیس و لوتری‌های آلمان را متحد کنند. میان آنان، درباره‌ی این‌که معنای واقعی **شام خداوند** چیست، اختلاف‌هایی وجود داشت. اما گفت‌وگوی آنان به جایی نرسید و بدون توافق از هم جدا شدند. بدین ترتیب، کیش پروتستان از همان نخست به دسته‌های مختلف تقسیم شد تا آنجا که امروز در ایالات متحده، به عنوان مثال، در حدود دویست و پنجاه فرقه‌ی پروتستانی وجود دارد» (هری امرسون فاسدیک، ۱۳۶۸: ۱۴۸).

این تعدد فرق که درواقع تحت لوای باور به فردگرایی در معرفت دینی ظهور یافت، به نظر من بستر معرفتی جدی‌ای را برای پذیرش مدارای دینی فراهم آورد. در اینجا برای تحکیم ادعای خود به رأی فیلیپ کویین مبنی بر آن‌که «تنوع تصدیق شده‌ی ادیان می‌تواند مدارا را بیشتر کند» اشاره می‌کنم، در شرح استدلال او چنین آمده است: «تأمل جدی در باب واقعیت انکارناپذیر تنوع دینی بالضروره توجیه فرد برای این عقیده را که منظر دینی او بر منظرهای دیگران برتری دارد تضعیف می‌کند و این توجیه ضعیف شده می‌تواند، و امید است که برای برخی، به مدارای دینی بیشتری بینجامد» (دیوید بیسینگر، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶).

هرچند که فیلیپ کوپین به تنوع ادیان اشاره می‌کند و نه تنوع مذاهب، اما به گمان من ظهور پروتستان‌تسم و تعدد فرق آن از ابتدا، رفته‌رفته بستری را فراهم آورد که در آن لوازم تئوری‌پردازی در باب مدارای دینی بسیار بهتر از پیش از آن قابل جستجوست. افزون بر آنچه گفته شد، جالب است بدانیم که تقریباً تمام تئوری‌پردازان حامی مدارای دینی، پروتستان بوده‌اند (الیزابت لایروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۴).

در خصوص شرایط اجتماعی و سیاسی متأثر از جنبش پروتستانی می‌توان افزود که تفکیک مذهبی حاصل‌شده در اروپا، ضربه‌ای مهلک به اصل حاکمیت و انحصار آن وارد آورد. در معاهده‌ی آگسبورگ در سال ۱۵۵۵ که معاهده‌ی صلح میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها بود، تطابق دین و حاکمیت آزادی عقیده‌ی حکام به رسمیت شناخته شد؛ بر این اساس حاکم هر منطقه می‌توانست بین مذاهب پروتستان و کاتولیسیم، به‌دلخواه خود مذهبی را اختیار کند و بدین سبب دین رسمی آن منطقه، دین حاکم شمرده می‌شد. این پدیده دو عارضه داشت؛ اول آنکه حاکمیت دینی در عمل به دین حاکمیتی تبدیل شد. از سوی دیگر، به رسمیت شناخته شدن آزادی حکام مناطق، مقدمه‌ای شد برای آنکه در آینده‌ای هرچند نه خیلی نزدیک، آزادی دینی به افراد تحت حاکمیت نیز تسری یابد (الیزابت لایروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۶).

جمع‌بندی

اکنون اگر بخواهیم مجموعه‌ی عوامل مؤثر در پدید آمدن بسترهای حمایت از مدارا را به‌طور خلاصه برشمریم، می‌توان آن‌ها را در دو دسته‌ی اندیشه‌ای و اجتماعی عنوان کرد. در حوزه‌ی اندیشه، ریشه‌های حمایت از مدارا را می‌توان با تحلیل مفاد نامیه‌ی لوتر، حمایت از فرد و پرسش مجدد از حدود کفر و ایمان و پرسش مجدد از نسبت دین و سیاست پی گرفت. در حوزه‌ی اجتماع نیز بستر حمایت از مدارا با به بیشینه رسیدن خشونت در جامعه که به‌واسطه‌ی وقوع جنگ‌های مذهبی رخ داد و درنهایت منجر به پرسش مجدد در باب نحوه‌ی تعامل با سایر دین‌داران و فروریخته شدن قدرت مطلق کلیسا بود، محقق گردید.

منابع

- استوفر، ریشار. (۱۳۹۳). *دین پیرایی*. ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی. تهران: نشر آگه
- بیسینگر، دیوید. (۱۳۹۴). *تنوع دینی*. ترجمه‌ی مهدی اخوان. تهران: ققنوس.
- تسوایگ، اشتفان. (۱۳۹۳). *وجدان بیدار*. ترجمه‌ی سیروس آرین پور. تهران: نشر فروزان روز.
- فاسدیک، هری امرسون. (۱۳۶۸). *مارتین لوتر، اصلاحگر کلیسا*. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- لایروسه، الیزابت و همکاران. (۱۳۸۵). *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، گروه مترجمان. تهران: سعاد.
- نراقی، آرش. (۱۳۹۲). *مدارا و مدنیت، مقالاتی در باب اخلاق اجتماعی*. تهران: نشر نگاه معاصر.

تحلیل معنای گزاره‌های بایایی از طریق ضرورت بالقیاس

سعید حسن‌زاده

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه‌ی منطق، دانشگاه تربیت مدرس

saeed.hassanzade@gmail.com

مقدمه

معناشناسی گزاره‌های بایایی از بحث‌های مهم در فلسفه‌ی اخلاق به حساب می‌آید (احمد حسین شریفی، ۱۳۸۸: ۳۷). این بحث در اصول فقه نیز مطرح می‌شود (محمدباقر صدر، ۱۴۳۰: ۲۲۹-۲۲۴). طرح چنین بحثی در اصول فقه بیان‌گر میزان اهمیت و اثرگذاری آن در فهم نصوص دینی و استنباط احکامی شرعی است. در ادامه ابتدا برخی از نظرات رایج در جهان اسلام معاصر در این زمینه بیان می‌شود و آنگاه نظریه مختار ارائه می‌گردد. پس از آن اشکالات محتمل این نظریه طرح و پاسخ داده می‌شود.

در جهان اسلام معاصر تحلیل‌هایی برای مفاهیم اخلاقی ارائه شده است. مرحوم حائری یزدی و علامه طباطبایی الزامات اخلاقی را از سنخ وجوب بالغیر معنا کرده‌اند (مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۲)؛ (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۵۷)؛ (حسین احمدی، ۱۳۹۳). استاد مصباح یزدی مفهوم *باید* را دارای دو کاربرد می‌داند؛ کاربرد اخباری و کاربرد انشائی. باید در کاربرد انشائی صرفاً امر یا نهی را می‌رساند. کاربرد اخباری باید به معنای ضرورت بالقیاس است، که بیان‌گر رابطه‌ی واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق است (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۵۸-۶۴).

استاد آملی لاریجانی مفهوم باید و ضرورت را حاکی از لزوم اخلاقی اشیاء می‌داند. به نظر ایشان حقایق متعالی وجود دارد که انسان با حضور و شهود به آنها می‌رسد، از آنها مفهوم می‌سازد و در قالب گزاره‌های دارای باید به کار می‌برد (صادق لاریجانی، ۱۳۸۶).

سخن در معناشناسی گزاره‌های بایایی و الزامات اخلاقی است. مراد از گزاره‌های بایایی الفاظ محسوس یا معقولی است که در آنها لفظ باید و مترادف‌های آن به کار رفته است. در منطق جهان اسلام پذیرفته شده است که دلالت لفظ بر معنا ارادی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۱: ۸). این نظر لازم می‌آورد معنای سخن یک فرد کاملاً به اراده‌ی او وابسته باشد. از این رو، هر انسانی می‌تواند گزاره‌های بایایی را به معنایی که می‌خواهد به کار ببرد، حتی اگر مغایر با معنای رایج در عرف زبانی باشد. توجه به این که دلالت لفظ بر معنا ذاتی نیست این امکان را

فراهم می‌آورد که یک گزاره — به عنوان مثال، گزاره‌ی بایایی — در عرف‌ها یا زبان‌های متفاوت معنای متفاوتی داشته باشد. در ادامه تلاش می‌شود بر اساس حقایق عالم معنایی معقول برای گزاره‌های بایایی ارائه شود و بیان گردد که هرچند دلالت لفظ بر معنا ارادی است ولی این معنای ارائه شده در پس همه‌ی گزاره‌های بایایی (با معنای متعارف) حضور دارد. پس از تصویر این معنا وجه برتری آن بر سایر معانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این دیدگاه حداقل بر دو اصل استوار است: عدم وجود گزاره‌های اخلاقی بدیهی جهانشمول و نقش محوری میل در فعل انسان.

معنای گزاره‌های بایایی، ضرورت بالقیاس الی‌المیل

در گزاره‌های بایایی و الزامات اخلاقی باید به معنای ضرورت بالقیاس است. هرچند هر جا ضرورت بالقیاس برقرار است علیت حضور دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۷) اما معنای ضرورت بالقیاس علیت نیست. بلکه ضرورت و وجوب از مفاهیم بسیطی هستند که انسان به بدهت معنای آن را متوجه می‌شود. اگر گزاره بایایی ناظر به افعال انسان باشد بیانگر ضرورت فعل برای فاعل است. به بیان دیگر، این چنین گزاره‌ها دلالت دارند که برای انسانی با برخی از اوصاف، فعل ذکر شده در گزاره ضرورت دارد. همان‌طور که بیان شد هر ضرورت بالقیاس نیاز به رابطه‌ی علی دارد. رابطه‌ی علی‌ای که ضرورت بالقیاس موجود در گزاره‌های بایایی را ایجاد می‌کند عبارت است از رابطه‌ی علی بین فعل و میل انسان.

بنا بر نظر مشهور در فلسفه‌ی اسلامی، میل انسان جزء مبادی فعل او به حساب می‌آید (مهدی‌ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۹۸) و همچنین تمامی افعال انسان بر اساس حب ذات است (محمدباقر صدر، ۱۳۹۴: ۳۲۴). از این رو، علت غایی اولیه در تمامی افعال اختیاری انسان ارضای میل درونی است. بنا بر این، گزاره‌ی بایایی بیانگر این است که انسان دارای میل الف، فعل ب برای او ضرورت دارد. طبق این تحلیل، گزاره بایایی نوعی گزاره‌ی موجهاتی است که جهت در آن ضرورت وصفیه است. مادامی که شخص دارای یک وصف (داشتن یک میل) است، متعلق باید برای او ضروری است.

ضرورت بیان شده توسط گزاره‌ی بایایی یک واقعیت نفس‌الامری است. کسی که میل خاصی داشته باشد فعل خاصی برای ارضا او ضروری است. گزاره‌ی بایایی اخباری و قابل اتصاف به صدق و کذب است. اگر ضرورت به کار رفته مطابق واقع باشد گزاره صادق و الا کاذب است. گزاره از جهتی دیگر نیز می‌تواند کاذب باشد. این جهت استناد اشتباه میل به موضوع گزاره است؛ به عنوان مثال، گوینده میلی حیوانی برای انسان لحاظ کند و بر اساس آن حکم به ضرورت کند.

تحلیل گزاره‌های بایایی بر اساس ضرورت بالقیاس اختصاصی به گزاره‌های اخلاقی و حقوقی ندارد شامل همه گزاره‌هایی که در آنها فعل اختیاری انسان متعلق باید است می‌شود. تنها تفاوت این گزاره‌های در متعلق میل است. در گزاره‌های حقوقی متعلق میل می‌تواند نظم، پیشرفت، جرمه نشدن و مشابه آن باشد. به عنوان مثال گزاره «نباید از چراغ قرمز عبور کرد» به این معناست که برای همه انسان‌هایی که میل دارند جامعه‌ی منظمی داشته باشند، یا جامعه‌ی پیشرفته‌ای داشته باشند، یا جرمه نشوند یا...، عبور نکردن از چراغ قرمز ضروری است.

آنچه ضرورت در مقایسه با آن است با توجه به افراد مختلف متفاوت می‌شود. مثلاً گزاره‌ی «باید عادل بود» می‌گوید عدالت برای همه ضروری است ولی با توجه به گوینده‌ی آن متعلق میل تفاوت پیدا می‌کند. کسی ممکن است مرادش این باشد که کسانی که میل دارند به کمال برسند عدالت برای آنها ضروری است. دیگری ممکن است مرادش این باشد که کسی که می‌خواهد اراده‌ی خود را فانی در اراده‌ی مولایش کند عدالت برایش ضروری است. بعضی ممکن است این‌گونه بفهمد که کسی که میل دارد به نظام اجتماعی پیشرفته عدالت برایش ضروری است و چندین نوع فهم دیگر نیز ممکن است.

همان‌طور که گفته شد این تحلیل اختصاصی به گزاره‌های اخلاقی و حقوقی ندارد. استعمالات روزانه‌ی باید نیز مشمول این تحلیل قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، فردی که به پسرش می‌گوید «باید درس بخوانی» هم چنین معنایی در ذهن خود دارد. معنای گزاره‌ی او این است که «درس خواندن برای تو ضروری است» که این ضرورت می‌تواند بالقیاس به پیشرفت پسر، تنبیه نشدن او، هدیه گرفتن او، اعتبار یافتن او و... باشد. حتی گاهی ممکن است چیزی واقعاً برای بالقیاس به امیال فاعل ضرورت نداشته باشد اما بالقیاس به میل گوینده برای مخاطب ضرورت داشته باشد. در مثال قبل می‌توان فرض کرد که پدر فقط به فکر اعتبار اجتماعی خود باشد و اعتبار اجتماعی او فقط از طریق قبولی فرزندش در کنکور حاصل می‌شود. چنین فردی به پسر خود می‌گوید «باید درس بخوانی». طبق ادعای پدر درس خواندن برای فرزند ضرورت دارد ولی بالقیاس به میل پدر نه بالقیاس به امیال خود پسر.

پاسخ به اشکالات مقدر

این نظریه در اساس شبیه نظریه‌ی استاد مصباح است. ممکن است برخی از اشکالاتی که به آن نظریه وارد است، برای این نظریه نیز مطرح شود. در ضمن آنچه تاکنون بیان شده است پاسخ برخی از اشکالات به دست می‌آید. اما در ادامه برخی از اشکالات مهم نظریه‌ی استاد مصباح طرح و سپس بررسی می‌شود که آیا این اشکالات به نظریه مطرح شده در این یادداشت نیز وارد است یا خیر؟ در ضمن آنها سایر اشکالاتی که ممکن است به ذهن بیاید طرح می‌گردد و پاسخ داده می‌شود.

یکی از اشکالات نظر استاد مصباح این است که اموری که در اخلاق غایت فی‌نفسه هستند، نمی‌توانند متصف به وجوب و بایستی شوند (صادق لاریجانی، ۱۳۸۶). بر اساس نظر ایشان مفاد گزاره‌ی «باید سعادت‌مند شد»، این است که «سعادت‌مندی بالقیاس به سعادت‌مندی واجب است». این اشکال به نظریه مطرح شده در این یادداشت وارد نیست. در این نظریه اموری که غایت فی‌نفسه هستند می‌توانند به وجوب متصف شوند. اتصاف آنها به وجوب به این معنا است که در انسان امیالی وجود دارد که ارضای آن امیال علت غایی سعادت‌مندی است. به بیان دیگر طبق این نظریه آنچه واقعاً فی‌نفسه غایت است ارضای میل است نه سعادت‌مندی و مانند آن.

از اینجا اشکال دیگری ممکن است به ذهن بیاید. اگر غایت فی‌نفسه ارضای میل است، پس اتصاف ارضای میل به وجوب محال است. طبق این نظریه نمی‌توان گفت «باید در افعال طبق میل عمل کرد». پاسخ این اشکال این است که هر گزاره‌ی معناداری را می‌توان در زبان به کار برد. از حیث زبان استعمال چنین گزاره‌ای ممکن است. اما طبق نظریه این یادداشت، چنین گزاره‌ای توتولوژی است. از آنجا که میل یکی از مبادی فعل است و همه‌ی افعال انسان برای ارضای امیال است، انسان ضرورتاً بر اساس میلش عمل می‌کند. گزاره‌ی مذکور معرفت‌جدیدی به انسان نمی‌دهد هرچند که ممکن است تنبه دهد. این گزاره می‌تواند معنای معقولی داشته باشد. در این معنا مراد از میل مطلق میل نیست. مثلاً در گزاره‌ی «نباید مطابق میل عمل کرد» معنا می‌تواند این باشد که عمل نکردن طبق بعضی از امیال برای کسی که که امیال والا تر دارد ضروری است.

ممکن است گفته شود «برای توجیه گزاره‌های اخلاقی باید همه‌ی آنها به یک گزاره‌ی بدیهی و نهایی ارجاع داده شوند، مانند ضرورت رسیدن به سعادت. اما با تصویر ارائه شده و ارجاع گزاره‌های اخلاقی به امیال نمی‌توان توجیهی عقلانی از گزاره‌های اخلاقی ارائه داد. در پاسخ به این اشکال باید امیال را مورد بررسی قرار داد. آنچه در فلسفه اسلامی رایج است این است که انسان قوای مختلفی دارد (شهو، غضبی و ناطقه) که اینها مبادی امیال او هستند. امیال انسان از طریق این قوا و به واسطه ادراکات او شکل می‌گیرد (مهدی‌ذاکری، ۱۳۹۴: ۲۰۰). اگر میلی ناشی از حقیقت انسان و بر اساس علم باشد میلی معقول و به تبع گزاره بیانگر ضرورت متناسب با آن معقول است ولی اگر میل ناشی از قوای غیر انسانی انسان و یا ناشی از جهل مرکب باشد میل غیرعقلانی و به تبع گزاره بیانگر ضرورت متناسب با آن غیر معقول و غیر موجه است.

اشکال مهم دیگری که ممکن است مطرح شود این است که این نظریه منجر به نسبیت در اخلاق می‌شود. هیچ گزاره‌ی بایایی بر گزاره‌ای دیگر ترجیح ندارد، چرا که امیال در افراد مختلف است. پاسخ این اشکال بدین صورت است که بر اساس قوا و ادراکاتی مبدأ میل و خود

میل می‌توان گزاره‌های بایایی را دسته‌بندی کرد و برخی را متناسب با انسان و برخی را غیرمتناسب با او دانست. از این طریق می‌توان ضرورت حقیقی و غیرحقیقی را تشخیص داد و گزاره‌های اخلاقی را ارزیابی کرد. بر این ارزش گزاره‌های بایایی متفاوت می‌شود، برخی ناظر به حقیقت انسان و برخی ناظر به مراتب مادون اوست. ضرورت برخی دوام بیشتری دارد و ضرورت برخی به سرعت زائل می‌شود. ضرورت برخی ابدی است و ضرورت برخی دنیایی. اما در ادامه سؤال دیگری مطرح می‌شود که چرا انسان باید بر اساس ضرورت‌های حقیقی یا دائمی عمل کند؟ این نظریه پاسخی به این پرسش ندارد و این نحوه نسبیت را می‌پذیرد. طبق این نظریه، مبدأ حقیقی افعال انسان ذات اوست و این ذات است که به امور متناسب خود کشش پیدا می‌کند. هرچه ذات به آن کشش پیدا کرد برای او موجه است و به تبع شایسته امور متناسب با آن امر مورد میل می‌شود.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که لازمه‌ی این نظریه انکار گزاره‌های بدیهی اخلاقی است. پاسخ این اشکال عبارت است از این‌که این نظریه امری را که مطلقاً ارزش اخلاقی داشته باشد و انسان بتواند آن را درک کند انکار می‌کند. اما در مقابل، تجربه‌ی روزمره‌ی انسان‌ها از درک شهودی امور اخلاقی را تبیین می‌کند. این‌که گمان و بلکه یقین می‌شود امری اخلاقی بدیهی است شدید بودن میل به آن است. اگر حسن عدالت بدیهی دانسته می‌شود به این سبب است که اکثرها میل به عدالت دارند لذا همه به آن حسن و بلکه وجوب آن اذعان دارند.

نتیجه‌گیری

معنای باید در گزاره‌های بایایی وجوب و ضرورت بالقیاس است. امری که ضرورت در قیاس با آن است ارضای میل فاعل است. طبق این نظریه این‌که فرد چه میلی داشته باشد تعیین می‌کند چه چیزی برای او ضروری است. به این نظریات اشکالاتی ممکن است وارد شود که تلاش شد همه آنها پاسخ داده شود. مبانی اصلی نظریه عدم وجود گزاره‌های اخلاقی بدیهی جهانشمول و نقش محوری میل در فعل انسان است. بر اساس این نظریه می‌توان بسیاری از مسائل علم اصول فقه در باب امر، اراده و طلب را حل کرد، از جمله تفاوت اراده تکوینی و تشریعی، همچنین بحث تفاوت استحباب و وجوب و ظهور خطابات شرعی. مفهوم خوب و بد را نیز می‌توان بر اساس همین الگو تبیین کرد با این تفاوت که در تحلیل خوب به جای ضرورت اولویت استفاده می‌شود. پرداختن به این مباحث مجالی دیگر نیاز دارد. همچنین شایسته بود به تفاوت این نظریه با نظریه‌ی استاد مصباح پیش‌تر پرداخته می‌شد که حجم مقاله زیاد می‌شد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات*. ج ۲. چاپ اول، قم: نشر البلاغی.
- احمدی، حسین. (۱۳۹۳). «معنا شناسی الزام اخلاقی با تفسیری نو از علامه طباطبائی». پژوهش نامه اخلاق. سال هفتم. شماره ۲۳. ص ۷-۲۲.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل عملی*. چاپ اول. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ذاکری، مهدی. (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه‌ی عمل*. چاپ اول. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شریفی، احمد حسین. (۱۳۸۸). *خوب چیست؟ بد کدام است؟*. چاپ اول. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
- صدر، محمد باقر. (۱۴۳۰). *دروس فی علم الأصول*. چاپ هشتم. قم: موسسه‌ی النشر الاسلامی
- صدر، محمدباقر. (۱۳۹۴). *اسلام راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما*. چاپ دوم. قم: شریعت.
- طوسی، نصیرالدین. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*. چاپ پنجم. قم: بیدار.
- لاریجانی، صادق. (۱۳۸۶). «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی». پژوهش‌های اصولی، سال سوم. شماره ۷. ص ۲۳۴-۲۰۹.
- مصباح‌یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). *فلسفه‌ی اخلاق*. تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی. چاپ دوم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر .

عوامل مؤثر بر کنش انسان از منظر ابن سینا

سعید امامی نسب

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

saeid.a@chmail.com

مقدمه

یکی از مسائلی که ابن سینا در مسیر اندیشه ورزی خود از آن بحث نموده، بحث کنش انسان است. با نظر به آثار ابن سینا، به سازوکار خاصی برای کنش انسانی می‌رسیم. سازوکار صدور فعل از منظر او برآمده از نوع نگاهش به نفس انسانی و سعادت او است. پس مرحله‌ی نخست برای تبیین کنش انسان از منظر ابن سینا با تبیین وی از حقیقت و ماهیت انسان آغاز می‌شود. (مهدی ذاکری، ۱۳۹۰: ۲۹)

او در نمط سوم / اشارات به تبیین نفس انسان پرداخته است. ابن سینا پس از بحث از نفس نباتی و حیوانی و بیان قوای هریک، از نفس انسانی بحث می‌کند. او نفس انسانی را جامع تمام کمالات نفس‌های نباتی و حیوانی می‌داند. اما فصل ممیزه‌ی نفس انسان از حیوان را قوه‌ی نطق یا همان ادراک کلیات (که از آن به تعقل یاد می‌شود) دانسته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۵-۲۹۵)

سازوکار صدور فعل از منظر ابن سینا

سازوکار صدور فعل براساس نظر ابن سینا از مرحله‌ی تصور علمی شروع و تا مرحله‌ی حرکت اندام و عضلات امتداد می‌یابد. الگوی مورد نظر وی در زیر ذکر شده است. (مهدی ذاکری، درآمدی به فلسفه عمل: ۱۹۷-۱۹۹)

تصور نیاز ← تصور امر مفید برای رفع نیاز ← تصدیق به فایده‌مندی برای رفع نیاز ← شکلگیری میل و شوق ← قوه فاعله درگیر می‌شود

نیاز به عنوان عنصر مؤثر در فعل

نیازهای انسانی، درواقع نیازهای قوای وی می‌باشد. نفس انسانی، همان گونه که قبلاً اشاره شد، کمالات نفس حیوانی و نفس نباتی را دارد. پس نفس انسان باید برای بقای بعد نباتی و حیوانی انسان، وظیفه‌ی نمو و تولید مثل، حرکت اختیاری، ادراکات حسی و باطنی، و نطق به معنای

ادراک کلیات را برعهده گیرد. هر یک از این وظایف که نفس متکفل آن است به مثابه نیازهایی می‌باشد که نفس باید در صدد رفع آن برآید. بر این اساس، هر عاملی که به رفع این وظایف نفس کمک نماید، امور ملائم طبع نفس انسانی محسوب می‌شود و هر عاملی که در این مسیر مانع محسوب گردد، امری نامطلوب برای نفس محسوب می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸ و ۳۵۱)

تحلیل نحوه تأثیر بدن بر فعل

از منظر ابن سینا، انسان هم صاحب نفس بوده و هم دارای بدن می‌باشد. این سؤال بجایی خواهد بود اگر پرسیده شود، آیا بدن در فرایند کنش انسان دخالت ندارد. در پاسخ به این سؤال، می‌توان گفت: بدن را از دو حیث می‌توان لحاظ کرد. نخست از آن جهت که با نفس در ارتباط است، از این حیث نفس وظیفه تدبیر بدن به وسیله قوا را نیز برعهده دارد. اما از منظر ابن سینا، جسم فارغ از ارتباطش با نفس نیز می‌تواند بر کنش انسان تأثیر نهد. (سید مظهری، ۱۳۸۹: ۸۹)

از منظر مشایبان انسان جسمانیة الحدوث است. پیش از تولد در رحم مادر باید ترکیب اخلاط اربعه به نحوی سامان یابد که قابلیت افاضه‌ی نفس انسانی در آن موجود باشد. اعتدال اخلاط اربعه به نحوی که قابلیت دریافت نفس انسانی از مبدأ افاضه را داشته باشند در اصطلاح سینیوی *مزاج* نامیده می‌شود. بعد از تولد و در تمام مراحل رشد انسان، ترکیب این اخلاط اربعه باید در حد اعتدال باشد. در غیر این صورت در انسان گرایش برای قرارگرفتن در شرایطی که زمینه‌ی اعتدال مزاج فراهم شود به وجود می‌آید و این خود زمینه‌ی صدور فعل در انسان می‌گردد. البته تذکر این نکته بجا است که نمیتوان این فعل را یک فعل آگاهانه و از روی اختیار دانست. جهت فعلی که منشأش عدم تعادل مزاجی است می‌تواند مخالف افعال اختیاری انسان باشد. برای مثال، هنگامی را فرض کنید که بر روی ارتفاعی قرار گرفته‌اید، مزاج در اینجا اقتضای سقوط به پایین برای رسیدن به اعتدال دارد اما آگاهی و اختیار انسان برای حفظ بقای حیات کلی انسان دست به فعلی خلاف مزاج می‌زند. پس بدن از دو حیث در کنش‌های انسانی مؤثر بود: الف) از آن حیث که با بدن ارتباط دارد؛ ب) از آن حیث که از مزاج خاصی بهره‌مند است. (سیدحسن سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۶۵-۸۵)

تحلیل سازوکار نحوه تأثیر نفس بر کنش

به سازوکار تأثیر نفس بر افعال انسان برگردیم. پس از بحث از نقش بدن در افعال و کنش‌های انسانی به تشریح سازوکار تأثیرگذاری نفس بر کنش انسان می‌پردازیم. از منظر ابن سینا، نفس انسانی، مجرد و بسیط است و بر اساس قاعده‌ی الواحد لایصدر عنه الا الواحد، از نفس مجرد بسیط واحد فعل کثیر صادر نمی‌شود. اما انسان افعال زیادی انجام می‌دهد. این مسئله را ابن سینا با

طرح بهره‌مندی نفس از قوای مختلف حل کرده است. نفس توسط این قوا بدن را در خدمت می‌گیرد. (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۸۵)

در نفس به تبع وظایفی که دارد نیاز شکل می‌گیرد. ما برای سهولت بحث، نیازهای انسان را در قالب نیازهای بعد نباتی و حیوانی، و نیازهای بعد انسانی، طبقه‌بندی می‌نماییم. پاسخ به برخی از این نیازها جز از طریق برقراری ارتباط با جهان خارج ممکن نیست. نخستین مرحله از فرایند پاسخ به نیازها، با ادراک حسی آغاز می‌شود. نفس درحس مشترک و وهم به ارزیابی ادراک حسی می‌پردازد. اگر آن صورت ادراکی در مسیر برطرف نمودن یکی از نیازهای نفس بود، معنای حب نسبت به آن صورت ادراکی توسط نفس جعل می‌شود، اما اگر آن امر مانعی در جهت رفع نیازهایش قلمداد شود، نسبت به آن صورت معنای بغض جعل می‌شود. (ابن سینا ۱۳۷۵: b ۱۷۲-۱۶۲)

ابن سینا در توضیح نفس حیوانی وقتی به قوه‌ی محرکه می‌پردازد، برای قوه‌ی محرکه قائل به دو قوه به نام‌های شهویه و غضبیه می‌شود. وظیفه‌ی قوه‌ی شهویه جذب ملائمت قوای حیوان، و وظیفه‌ی قوه‌ی غضبیه دفع امور ناملائم برای قوای حیوان می‌باشد. این دو قوه در انسان نیز وجود دارد. با این تفاوت که تحت فرمان عقل عملی فعالیت می‌نمایند. البته باید توجه داشت این نکته بدین معنا نیست که تمام افعال نفس با آگاهی و اراده‌ی پیشینی از طرف انسان شکل می‌گیرد. برخی از افعال مانند تنفس یا ضربان قلب که برای استمرار حیات انسان ضروری می‌باشد بدون اراده‌ی انسان صورت می‌گیرد. همین نکته زمینه‌ی تقسیم فعل برحسب رابطه‌ی فاعل با فعلش می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱-۱۳)

اما در افعالی که اراده و آگاهی انسان مستقیم دخالت دارد، بعد از شکل‌گیری حب یا بغض نسبت به آن مدرک، عقل عملی تصدیق به فایده‌مندی آن مدرک برای نفس می‌نماید. تصدیق مانند علتی برای قوه‌ی شوقیه، موجب پدید آمدن شوق در نفس می‌شود. و شوق زمینه‌ی انجام فعل توسط قوه‌ی عامله در انسان را پدید می‌آورد. این سازوکار مشترک برای تمام وظایف نفس انسان از آن جهت که باید بعد نباتی و حیوانی انسان را تدبیر نماید تا حد زیادی یکسان می‌باشد البته با در نظر داشتن تقسیم فعل به افعال آگاهانه و افعالی که طبع نفس اقتضای آن را دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶)

سعادت مفهوم اساسی درکنش‌های انسانی

اما انسان از آن جهت که موجودی عاقل است به سعادت خود می‌اندیشد. ابن سینا سعادت انسان را در کمال قوه‌ی عاقله و اتحاد با عالم عقول مجرده می‌داند. تمام افعال نفس انسان از آن جهت که ناظر به جنبه‌ی حیوانی و نباتی او می‌باشد، مقدمه‌ای در جهت کمال قوه‌ی عاقله محسوب می‌گردد. به تعبیری رساتر، سعادت امری ذومراتب می‌باشد و عالی‌ترین مرتبه‌ی آن

سعادت عقلی است. ابن سینا سعادت عقلی را مطلوب لذات و غایت لذاته می‌داند و سعادت جسمانی را فرع بر آن به شمار می‌آورد. راه تحقق سعادت عقلی را ابن سینا در کسب علم و انجام اعمال [به تعبیردینی همان عبادت] می‌داند. (عین الله خادمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۲۲)

علم به تکامل عقل نظری می‌انجامد. در استکمال عقل نظری انطباق صور عقلی و تمثل یا ارتسام صور علوی موجب استکمال نفس می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۴۵). از منظر ابن سینا عقل نظری مراتب دارد. مراتب عقل نظری از پایین‌ترین مراتب یعنی عقل هیولانی شروع شده و به مراتب بعدی یعنی عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد می‌رسد. اوج کمال برای عقل نظری رسیدن به مرتبه‌ی عقل مستفاد است. در این مرحله، نفس تمام معقولات بدیهی و نظری که درک می‌کند مطابق عالم ملکوت می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۴۷۰)

ابن سینا در سیر تکاملی انسان به نقش عمل هم تکیه نموده است. در سیر عملی انسان دارای دو بعد زندگی فردی و زندگی اجتماعی می‌باشد. در بعد فردی اعمال انسان باید در راستای تهذیب نفس انسان باشد. تهذیب نفس با اکتساب اخلاق و ملکات حسنه به دست می‌آید. این ملکات نیز حاصل اعمالی است که توجه نفس از بدن را کاهش دهد. (همان، ۴۹۱-۴۹۵) از حیث زندگی اجتماعی ابن سینا عملکرد انسان را براساس مصلحت تبیین می‌کند. مصلحت توسط عقل شناخته می‌شود برخلاف لذت که توسط غریزه شناخته می‌شود. یکی دیگر از تفاوت‌های لذت و مصلحت در متعلق آنها نهفته است. متعلق لذت یک عضو و یا قوه‌ی خاص انسان است اما مصلحت ناظر به بعد کلی وجود اوست. ممکن است فعلی برای قوه‌ی خاص لذت‌آفرین باشد، اما این فعل در مجموع به هستی انسان لطمه بزند. از آنجا که شناخت مصلحت امری عقلی بوده و به نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی فیلسوف بستگی دارد. میان فلاسفه در مورد این که مصلحت انسان در چیست اختلاف وجود دارد. اما از آنجا که تکیه ما بر روی اندیشه‌های فلسفی ابن سینا می‌باشد در قبل توضیح دادیم وی سعادت حقیقی انسان را در چه امری می‌داند و از تکرار دوباره‌ی آن پرهیز می‌نماییم. (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۱-۵۵) در آخر تذکر این نکته ضروری است که ابن سینا شناخت مصلحت و به تبع آن تحقق سعادت انسان را بدون دین ممکن نمی‌داند. او در اواخر کتاب *نجات* به بحث از ضرورت دین و نبی برای سعادت انسان اشاره می‌نماید و وجود نبی برای حیات نوع بشر را ضروری‌تر از احتیاج وجود مژگان بر روی پلک‌های چشم، و ابرو بر بالای چشم، و گودی بر کف پا می‌داند. علاوه بر این، ابن سینا اضافه می‌نماید که استکمال نفس انسانی در دنیا پایان نمی‌پذیرد و این سیر تکاملی برای انسان در آخرت ادامه می‌یابد. از منظر ابن سینا، دنیای مادی برای انسان ظرف تحقق کمالات او به‌تمامه نیست و انسان در آخرت به نهایت مرتبه‌ی تکامل دست خواهد یافت. (مطهری، ۱۳۵۸: ۷۷-)

منابع

- ذاکری، مهدی، ۱۳۹۴، *درآمدی به فلسفه عمل*، چاپ اول، تهران، سمت
- سعادت مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیهات*، چاپ اول، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸؛ *درسهای اشارات نجات والهیات شفا*، اول، تهران، صدرا
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات*، چاپ اول، قم، نشرالبلاغه
- ابن سینا، حسین، ۱۳۷۵، *شفا (الطبیعیات)*، چاپ اول، قم، نشرالبلاغه
- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاه لابن سینا*، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ذاکری، مهدی، ۱۳۹۰، «نظریه‌ی عمل ابن سینا»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره چهارم، ۲۷-۴۴
- خادمی، عین‌الله، ۱۳۸۹، «سعادت از نظر ابن سینا»، *فلسفه‌ی دین*، سال هفتم، شماره پنجم، ۱۱۳-۱۴۰
- سیدمظهری، ۱۳۸۹، «کیفیت ارتباط نفس و بدن از دیدگاه فلاسفه و عرفا»، *فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه*، زمستان ۸۹، شماره اول، ۹۹-۱۱۳.

نگاهی به جراحی‌ها از منظر بیهودگی در پزشکی

مجتبی اکبری، محمود خدادادگی، اردشیر خورسند، مهدی فرهنگیان

دانشجویان پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی تهران

Akbarimojtba102@gmail.com; mk53213@gmail.com

Ardeshir.khorsand1374@gmail.com; farhang.united@gmail.com

مقدمه

بیهودگی در پزشکی (Medical futility) به شرایطی اطلاق می‌گردد که در آن مداخله‌ای پیشگیرانه، تشخیصی یا درمانی، سودی به حال بیمار نداشته باشد (Aramesh, 2008). در دهه‌های اخیر، رویکردهای فلسفی و سیاسی در خصوص احترام به حقوق اشخاص سبب ارتقای خودمختاری بیماران تا حد بسیار زیادی شده است (Schneiderman, 1990). به‌طوری‌که رابطه‌ی **پدرسالارانه**^۲ مابین پزشک و بیمار در چند دهه‌ی اخیر به رابطه‌ی مشارکتی تغییر یافته است. از جمله درمان‌هایی که در دهه‌های اخیر تقاضا برای آن رشد سرسام‌آوری در ایران و جهان داشته است؛ جراحی‌های زیبایی هستند، به‌طوری‌که اکنون کشور ما به عنوان پایتخت جراحی زیبایی بینی در دنیا شناخته می‌شود (Kalantar, 2016). از جمله علل متعدد این افزایش تقاضا، عوامل روانشناختی، عوامل مؤثر بر نگرش افراد همچون پیشرفت‌های اقتصادی، تغییر در هنجارهای فرهنگی، گسترش فرهنگ مصرف‌گرایی و... می‌باشد (Aufrecht, 1957).

در این مقاله به این مسئله می‌پردازیم که آیا در جراحی‌های زیبایی هم درمان‌های بیهوده وجود دارند؟ در صورت وجود درمان‌های بیهوده، مصادیق و مراجع تعیین‌کننده‌ی آن کدام‌اند؟ دیدگاه مکاتب فلسفی و اخلاقی مختلف نسبت به ارائه‌ی جراحی‌های زیبایی بیهوده، چگونه است؟ چگونه می‌توان از ارائه‌ی درمان‌های بیهوده پیشگیری کرد؟

تعریف بیهودگی در پزشکی

مفهوم بیهودگی در پزشکی تعریف واحدی ندارد اما یکی از شناخته‌شده‌ترین تعاریف از بیهودگی در پزشکی احتمال غیرقابل قبول بودن رسیدن به یک سود درمانی برای بیمار است. بیهودگی در پزشکی دو جنبه‌ی کمی و کیفی دارد. بیهودگی کمی به این معناست که اگر یک درمان در ۱۰۰ مورد اخیر، نتیجه‌ای به دنبال نداشته است، قریب به یقین در موارد بعدی نیز نتیجه‌ای به دنبال نخواهد داشت (Schneiderman, 1994). اما بیهودگی کیفی به معنای درمانی

است که نتواند کیفیت زندگی مورد قبولی را برای بیمار فراهم کند و یا درمانی که صرفاً بیمار را در وضعیت عدم هوشیاری نگه دارد یا نتواند بیمار را از وابستگی به مراقبت‌های شدید پزشکی برهاند. همچنین باید توجه داشت که مراقبت از بیمار و کاهش درد و رنج او هیچگاه بیهوده نیست و باید در هر شرایطی ادامه یابد (Brody, 1995).

اهداف پزشکی و بیهودگی در جراحی زیبایی

برای تعیین مصادیق درمان بیهوده در جراحی زیبایی ابتدا بایستی نگاهی به اهداف طب در جراحی زیبایی بیاندازیم.

مارکوم اهداف طب را با توجه به دو نگاه اصلی به بیمار و بیماری تعریف می‌کند. در رویکرد بیومدیکال سلامت معادل عملکرد درست فیزیولوژیک است. و در رویکرد انسان‌گرایانه سلامت علاوه بر عملکرد فیزیولوژیک اجزاء، شامل بهزیستی بیمار به عنوان یک کل واحد است و وابسته به ارزش هر بیمار می‌باشد. (Marcum, 2008)

بنابراین، می‌توان گفت از نظر رویکرد بیومدیکال اگر هدف از جراحی زیبایی، نزدیک شدن به نرمال جامعه آماری باشد، ولی به دلیل محدودیت جراحی نتوانیم به آن برسیم یا احتمال موفقیت‌آمیز بودن جراحی، با توجه به شواهد، زیر یک درصد باشد، درمان ذیل بیهودگی فیزیولوژیک و کمی قرار می‌گیرد. نکته‌ی مهم این است که با توجه به ارزش محور بودن بیهودگی کیفی و هنجاری، در رویکرد بیومدیکال مصادیقی برای این دو وجود ندارد.

از میان مجموعه اهدافی که کالاهان بر پایه‌ی مفهوم انسان‌گرایانه از سلامت بنا نهاده، نخستین هدف که ارتقا و حفظ سلامت بیمار است با جراحی‌های زیبایی مرتبط است (Callahan, 1996). طبق این رویکرد، مصادیق درمان بیهوده به این صورت می‌باشد:

۱. بیهودگی فیزیولوژیک: به دلیل محدودیت اعمال جراحی، دستیابی به هدف مطلوب نظر بیمار امکان پذیر نباشد.

۲. بیهودگی کمی: زمانی که احتمال موفقیت‌آمیز بودن عمل جراحی مطلوب بیمار، با توجه به شواهد، زیر یک درصد باشد.

۳. بیهودگی کیفی:

الف) اگر موفقیت درمان محتمل است اما بیمار را به هدفی که با توجه به ارزش‌های او تعیین شده نمی‌رساند: مثلاً بیمارانی که به دلیل بیماری روانپزشکی یا تحت تأثیر تبلیغات گسترده رسانه‌ای متقاضی جراحی زیبایی هستند.

ب) اگر آسیب ناشی از انجام عمل جراحی زیبایی بیشتر از سود آن باشد. مثلاً انجام عمل جراحی لیپوساکشن در بیمار با مشکلات شدید قلبی عروقی

۴. بیهودگی هنجاری: زمانی که دستیابی به هدف مورد نظر بیمار امکانپذیر است اما از نظر پزشک آن هدف ارزش ناچیزی برای انجام عمل جراحی داشته باشد. به عنوان مثال، تقاضای چروک کردن پوست. (Beauchamp, 2001)

بررسی بیهودگی در جراحی‌های زیبایی از منظر تئوری‌ها و مکاتب اخلاقی

۱) تئوری مبتنی بر اصول

در این قسمت بیهودگی در جراحی زیبایی را از منظر اصول چهارگانه‌ی Beauchamp و Childress بررسی می‌کنیم.

الف. اصل اتونومی

در پزشکی امروزی، اتونومی، که به معنای احترام به استقلال و آزادی بیمار است، جزو یکی از مهمترین اصول پذیرفته شده و از ارکان ارتباط پزشک و بیمار می‌باشد. پایه‌ی این اصل دیدگاه استوارت میل مبنی بر آزادی فرد تا جایی که به دیگران صدمه نزند، می‌باشد (Beauchamp, 2001). اما اتونومی بیمار تا چه حدی باید آزاد گذاشته شود؟ آیا پزشک باید به تمام مداخلات درخواستی بیمار تن دهد؟ یکی از مواردی که باید اتونومی بیمار محدود شود، درخواست مداخلات بیهوده در زمینه‌ی جراحی‌های زیبایی می‌باشد.

ب. اصل سودرسانی

سودرسانی به معنای فراهم آوردن آسایش و رفاه دیگران بوده و در پزشکی به معنای انجام اقداماتی است که به نفع بیماران باشد (Beauchamp, 2001). با توجه به این که جراحی‌های زیبایی بیهوده، سودی به حال بیمار ندارد بنابراین، از منظر این اصل قابل توجیه نخواهد بود.

ج. اصل عدم اضرار

مطابق این اصل باید از آسیب رساندن به بیمار اجتناب شود. از منظر دیدگاه حداقل‌گرایی^۱، حتی اگر پزشکان موظف به سودرسانی به بیمار نباشند، حداقل چیزی که وظیفه دارند، عدم آسیب به آنهاست. (Brett, 1986) انجام جراحی‌های زیبایی بیهوده از مصادیق اقداماتی است که در کنار نداشتن سود به حال بیمار، می‌تواند به او آسیب برساند؛ بنابراین مطابق این اصل ارائه‌ی آن دسته از جراحی‌های زیبایی که بیهوده تلقی می‌شوند ناصواب است.

د. اصل عدالت

عدالت را از لحاظ فلسفی «هرچیز در جای خود» معنی کرده‌اند. در پزشکی این مفهوم به معنای تقسیم با انصاف و عادلانه منابع کمیاب در بین بیماران می‌باشد. در نظام سلامت، از حیث منابع مالی، امکانات و تجهیزات پزشکی و همچنین نیروی کارآمد و فعال، منابع محدودی در اختیار داریم (Poorreza, 2008). به کارگیری این منابع برای جراحی‌های زیبایی بیهوده، مانع از رسیدن

آنها به بیمارانی است که نیاز واقعی به آن دارند یا خواهند داشت. بنابراین، نظام سلامت را در جهت بی‌عدالتی و ناکارآمدی سوق خواهد داد (Beauchamp, 2001).

۲) تئوری فضیلت‌گرا

در تئوری فضیلت‌گرا تأکید اصلی بر روی خصوصیات اخلاقی فاعل آن عمل می‌باشد و نه صرفاً بر روی خود عمل و یا نتیجه‌ی آن. (Saeedi Tehrani, 2015)

ارائه‌ی جراحی‌های زیبایی بیهوده با بعضی از اصول پایه‌ای این تئوری در تناقض است. بعنوان مثال، یکی از خصوصیات اخلاقی که در این تئوری مهم شمرده می‌شود خیرخواهی است که مطابق آن پزشک باید خیرخواه بیماران خویش باشد این درحالی است که در جراحی‌های زیبایی بیهوده، خیری برای بیمار نیست و گاهی‌اگر شر نیز می‌رساند؛ بنابراین مداخله‌ی بیهوده با خیرخواهی در تناقض خواهد بود.

۳) تئوری وظیفه‌گرا

بر مبنای این نظریه ملاک تصمیم‌گیری راجع به درستی یا نادرستی یک عمل این است که آیا آن عمل وظیفه یا تکلیفی را شامل می‌شود یا نه. مشهورترین فیلسوف طرفدار این تئوری، کانت می‌باشد. بر اساس دئونتولوژی^۱ کانت ما وظیفه داریم در همه موقعیت‌ها، بدون توجه به مکان، زمان و شخص، مطابق یک اصل واحد عمل کنیم. (Saeedi Tehrani, 2015) به عنوان مثال سودرسانی و عدم اضرار از این اصول می‌باشند که همیشه باید به آنها پایبند بود حتی اگر این پایبندی، در شرایطی، نتیجه نامطلوبی به همراه داشته باشد. با توجه به این که جراحی‌های زیبایی بیهوده سودی به حال بیمار ندارد و گاهی‌اگر می‌تواند مضر هم باشد؛ بنابراین، پزشکی که به این اصول پایبند است نباید تن به جراحی زیبایی بیهوده دهد (لاریجانی، ۱۳۹۲).

۴) تئوری‌های نتیجه‌گرا (غایت‌گرا)

بر مبنای این تئوری‌ها که Teleological theories نیز نامیده می‌شود یک عمل زمانی اخلاقی است که فواید آن بیش از مضراتش باشد. قائلین به این مکتب خوبی یا بدی و درستی یا نادرستی یک عمل را بر مبنای نتیجه کار می‌سنجند (این که چقدر خیر و شر از آن عمل حاصل می‌شود) (لاریجانی، ۱۳۹۲). یکی از پرکاربردترین نظریه‌های این گروه در پزشکی، نظریه‌ی سودگرا^۱ می‌باشد که بر مبنای آن یک عمل زمانی صحیح است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد داشته باشد.

همانطور که اشاره شد جراحی زیبایی بیهوده فایده‌ای به حال بیماران ندارد و گاه مضراتش بیش از منافع آن است؛ بنابراین، ارائه چنین مداخلاتی از منظر مکتب نتیجه‌گرایی و مخصوصاً سودگرایی نادرست خواهد بود چرا که سودی به حال بیماران ندارد.

مرجع تعیین بیهودگی

حالات مختلفی را برای تصمیم‌گیری در خصوص مرجع تعیین بیهودگی جراحی‌های زیبایی می‌توان متصور شد. در اولین حالت پزشک به تنهایی در خصوص بیهوده بودن تصمیم می‌گیرد (Pope, 2015). در دهه‌های اخیر نیز برخی صاحب‌نظران بر این عقیده بوده‌اند که پزشک باید با در نظر گرفتن احتمال موفقیت درمان (رویکرد کمی) و کیفیت نتیجه آن (رویکرد کیفی)، بیهوده بودن یک مداخله را تعیین کند (Schneiderman, 1990).

از سوی دیگر عده‌ای با استناد به اصل اتونومی عنوان می‌کنند که تصمیم‌گیرنده نهایی بیمار است. منتقدان این نظریه بیان می‌کنند که در صورتی که تصمیم‌گیری در خصوص مداخلاتی چون جراحی‌های زیبایی بیهوده، به بیمار و همراهان او واگذار گردد، ممکن است بیمار خواهان مداخلاتی باشد که به حالش سودمند نباشند و یا حتی طالب مداخلات مضر یا بیهوده نیز باشد. به دنبال مطرح شدن چنین انتقاداتی، برخی صاحب‌نظران رویکرد سومی را مطرح کرده‌اند که در این رویکرد پزشکان می‌توانند قضاوت ارزشی داشته باشند اما به خواسته‌های بیماران نیز توجه می‌شود. (Tomlinson, 1990) با این‌که این روش نسبت به دو راه قبلی بهتر به نظر می‌رسد، باز هم گاهی نتیجه نمی‌دهد و خواست پزشک و بیمار در تعارض با هم قرار می‌گیرند. اگر این تعارضات در خصوص بیهودگی یا سودمندی مداخله با گفت‌وگو حل نشد، می‌توان آنها را به مرجع سومی که هر دو طرف قبول داشته باشند ارجاع داد.

نتیجه‌گیری

اعتقاد ما بر این است که در جراحی‌های زیبایی، مصادیقی از بیهودگی در پزشکی وجود دارند؛ زیرا در برخی از جراحی‌های زیبایی ضررهای درمان ارائه شده برای بیمار بیش از منافع آن می‌باشد، در برخی دیگر از جراحی‌ها علت درخواست بیمار برای انجام جراحی اختلالات روانپزشکی زمینه‌ای وی می‌باشد که در این صورت حتی با وجود انجام جراحی نیز کیفیت زندگی مورد قبول برای وی ایجاد نمی‌شود. ارائه چنین جراحی‌هایی از منظر مکاتب فلسفی و اخلاقی پرکاربرد در پزشکی چون اصول‌گرایی، فضیلت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و سودگرایی امری نادرست و غیراخلاقی می‌باشد. بنابراین، اجتناب از ارائه‌ی چنین مداخلاتی ضروری می‌نماید. ما معتقدیم با ارائه‌ی راهنماهای بالینی جهت استانداردسازی عمل پزشکان در برخورد با تقاضا برای عمل جراحی بیهوده، می‌توان به کاهش قابل توجه این اعمال کمک کرد.

منابع

- Aramesh k. Medical futility. Iranian Journal of Medical Ethics and History of Medicine. 2008;1(4):47-52
- Aufricht G. Philosophy of cosmetic surgery. Plastic and reconstructive surgery (1946). 1957;20(5):397-9.
- Brody BA, Halevy A. Is futility a futile concept? The Journal of medicine and philosophy. 1995;20(2):123-44.
- Brett AS, McCullough LB. When patients request specific interventions. Mass Medical Soc; 1986.
- Beauchamp TL, Childress JF. Principles of biomedical ethics: Oxford University Press, USA; 2001.
- Callahan D. The Goals of medicine-Setting new priorities. 1996
- Kalantar Motamedi MH, Ebrahimi A, Shams A, Nejadsarvari N. Health and Social Problems of Rhinoplasty in Iran. World journal of plastic surgery. 2016;5(1):75-6.
- Marcum JA. An introductory philosophy of medicine : humanizing modern medicine. [Dordrecht]: Springer; 2008.
- Poorreza a. [Barresi edalat dar taamin mali, takhsise va tozie manabe bakhsh darman]. Taamine Ejtemaee. 2008:1-28.
- Saeedi Tehrani1 S, Madani M. Bioethical principles and medical futility. Iranian Journal of Medical Ethics and History of Medicine. 2015;7(6):1-14.
- Schneiderman LJ. Medical Futility: Its Meaning and Ethical Implications. Annals of Internal Medicine. 1990;112(12):949.
- Schneiderman LJ. The futility debate: effective versus beneficial intervention. Journal of the American Geriatrics Society. 1994;42(8):883-6.
- Pope TM, Rubenfeld GD, Lo B, Truog RD, Rushton CH, et al. An Official ATS/AACN/ACCP/ESICM/SCCM Policy Statement: Responding to Requests for Potentially Inappropriate Treatments in Intensive Care Units. Am J Respir Crit Care Med. 2015;191(11):1318-30.
- Tomlinson T, Brody H. Futility and the ethics of resuscitation. Jama. 1990;264(10):1276-80

- لاریجانی ب.، پزشک وملاحظات اخلاقی، چاپ اول. تهران: برای فردا. ۱۳۹۲. جلد اول. فصل اول.

بررسی تأثیر الهیات وجودی بولتمان بر تحولات الهیات مسیحی

الناز پروانه زاد

دانشجوی دکترای اندیشه‌ی سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

e.parvanezad@modares.ac.ir

چکیده

چنانچه مبتنی بر تأملات فلسفی به تحولات الهیات مسیحی^۱ بپردازیم، با ساخت‌سازی‌های^۲ بنیادینی مواجه می‌شویم که نشئت گرفته از عقل‌اندیشی فلاسفه‌ی متأله در مغرب‌زمین بوده است. رودلف بولتمان را می‌توان در زمره‌ی اندیشمندانی دانست که بر خوانش عقلانی از متن مقدس تأکید نمود و به تحول در صورت‌بندی الهیات مسیحی از گزاره‌های جزمی تئولوژیکال^۳ به مبانی وجودشناختی^۴ این آیین یاری رساند. لذا در پرسش از این‌که رویکردهای هرمنوتیکی-دیاکنتیکی بولتمان چه تحولاتی را در آموزه‌های الهیاتی مسیحیت پدید آورده است، می‌توان این فرضیه را مورد آزمون قرار داد که بازتفسیر بولتمان از نقاط کانونی الهیات مسیحی موجب شد تا میان موضوعاتی مانند ملکوت، مسیح، رستائیز، و موعظه‌های اخلاقی با زیست عقلانی و اونتولوژیک انسان مدنی وحدتی فلسفی حاصل آید و از وجوه اسطوره‌ای الهیات مسیحی کاسته شود.

واژگان کلیدی: بولتمان، هرمنوتیک، اسطوره‌زدایی، الهیات اگزیستانسیالیستی

مقدمه

رودلف بولتمان از جمله افرادی است که در پیرایش باورهای الهیاتی از دگرترین اسطوره و انسجام بسیار کوشید و بسیاری از روایت‌های جعلی و نادرست را از الهیات مسیحی جدا کرده است. بولتمان در گذار از مسیحیت تاریخی به فلسفه‌ای رسید که در آن نسبتی مستقیم میان ذات آدمی با امر قدسی وجود دارد. وی در تفاسیر خود از مندرجات عهد جدید و به ویژه از ستون‌نوشته‌های پولس، فقراتی را بر می‌کشد که بر اساس آنها اصالت انسان اینجهانی وضوح

^۱ Christianity theology

^۲ construction

^۳ theological

^۴ ontological

بهتری یافته و هر دو بُعد جسمانی و روحانی او به مثابه نحوه‌هایی از وجود فهمیده می‌شود. این نگرش بولتمان، اطلاق «جسم روحانی» بر کالبد مسیح را از سیطره‌ی اسطوره‌ها و حتی از نگره‌های گنوسی بی‌نیاز کرده و به سوی فضایی سوق می‌دهد که بیشتر بر تفاهم اگزیستانسیالیستی وجود ظاهری و گوهر باطنی انسان مادی-معنوی استوار است تا تشبیهات آیینی.

تلاش بولتمان در ایجاد «فلسفه‌ی عمل عالمانه‌ی مومنانه» که از نقد «الهیات تاریخی» و اراییه «تفسیری وجودشناختی از انسان» می‌آغازد، در ادامه، الهیات جزم‌اندیش مسیحیت را به اندیشه و فلسفه‌ی مسیحی ارتقا می‌دهد و پایه‌هایی از زیستمان سیاسی مدرن را ایجاد می‌کند. این روی‌آورد در شکل‌گیری الهیات لیبرال نقشی بسیار مهم به جا گذاشت.

خاستگاه ذهنی بولتمان در بازخوانی مسیحیت

مسیحیان متقدم، کاتولیک‌های متعصب، و آن گروه از کشیشانی که بر عناصری مثل صلیب، تندیس مسیح، هژمونی ارباب کلیسا و تجسد روحانی عیسی تأکید داشتند، همواره آفریننده‌ی چالشی مهم بوده‌اند. در این چالش که با تمسک به تفاسیر کلامی و دخالت دادن برخی سوره‌های عینی در پروسه‌ی تحلیل مسیحیت انجیلی محل بروز می‌یافت، به تدریج زیست مؤمنانه‌ی مسیحیان را با زندگی خردمندانه و مدرن آنها در قرن نوزدهم و بیستم میلادی متعارض می‌کرد. در حل تعارض میان زیست مؤمنانه‌ی مسیحیان با زندگی واقع‌گرا و عقلانی آنان، به تدریج سه راه حل بارزتر ارائه گردید که یکی بر بازسازی وحی تکیه دارد، دوم اسطوره‌زدایی از تاریخ مسیحیت قدیم است که با تقلیل‌گرایی توأم می‌شود، و سومی هم بر تجربه‌های دینی قوام‌یافته که در واقع نوسازی کاربست‌های دینی موجود در باورها و مناسک سنتی مسیحیت را وجهه‌ی عمل خود می‌سازد. اصلی‌ترین رویکرد بولتمان در گذار از ایمان سنتی به ایمان پذیرفتنی و قابل تعین برای نسل مدرن، بیشتر ناظر به روش دوم است که می‌توان از آن به «روش تقلیل» تعبیر نمود. تقلیل‌گرایان عموماً در پی ساختن نوعی از تئولوژی سکولار هستند. کانون این رویکرد بر آن است هرچه با مدرنیته سازگار نیست را به کناری نهد تا اصالت ذاتی ایمان به خداوند را با اصالت ذاتی انسانی که به تعبیر هایدگر «در وجود» خویش به جهان مقید و پایمند شده است، به اشتراک آورد. بر این اساس، بولتمان در گروه فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیستی قرار می‌گیرد که نه همچون الحاد سارتر، بلکه شبیه به پروتستان‌گرایی کی‌رکگارد عمل می‌کند؛ به تربیتی که برای وجود انسان، ذاتی قائل است که با ذات الهیاتی او نه تنها تنافر ندارد، بلکه با عبور از انگاره‌های نگهدارنده‌ی انسان در عصبیت‌ای اسطوره‌ای، قابلیت همپوشانی «ذات ایمان» به خداوند را با «ذات انسان» خودکفا در کردار ابراز می‌کند و به زبان ساده‌تر، معرفت دینی با معرفت مدرنیته به تعامل سرشتی می‌رسد. در این تعامل وجودی، حضور بشارت‌بار مسیحیتی که مبلغ محبت است،

جایگزین اتوریتیه‌ی عیسای تاریخی می‌شود که در مقام اسطوره، مسیح را از سوی مادر به انسان و از سوی پدر به خداوند متصل می‌کند. به عبارت دیگر، بولتمان عموماً از خدای انجیل اسطوره‌زدایی کرده و وجوه افسانه‌ای آن را بازسازی می‌کند. او با مبالغه‌زدایی از آنچه در سنن خداوندی است، به تفاسیر وجودشناختی رو آورده و صور افسانه‌ای خداشناسی را مناسب تعقل انسان نمی‌داند.» (Vanhoozer, 2010: 17)

بر این اساس، موارد زیر در شناخت فکری بولتمان اهمیتی کلی دارند:

۱- در یک نگاه کلی، فهم بولتمان در حوزه‌ی الهیات وجودی، از تفسیر به سوی متن جریان می‌یابد.

۲- نقد اساسی اسطوره‌های تخیلی که معمولاً موریانه‌ی تاریخ مذاهب هستند، بولتمان را به صورت آشکاری در جبهه‌ی مقابل تثلیث و خدا بودن مسیح قرار می‌دهد. ناگفته نماند برخی از ناقدان بولتمان او را در پذیرش گزاره‌های ایمانی انجیل از سویی و قداست‌زدایی از شخصیت‌های انجیلی، به‌ویژه عیسی از سوی دیگر، دچار تناقض دیده‌اند. ولی به نظر نمی‌رسد بولتمان در این زمینه به تناقض لاینحلی رسیده باشد، چه، او انجیل را کلام خدا نمی‌داند اما تصدیق می‌کند که خدا «اینجا و اکنون با من صحبت می‌کند و در مورد من عمل می‌کند.» (Bultmann, 1958:64).

نسبت بولتمان با الهیات وجودانگار

بولتمان پیش از آن که به تفسیر محتوای مسیحیت بپردازد، به واکاوی پیشفرض‌های اندیشه‌ی کلامی پرداخته و طبعاً متقاعد می‌شود با روی‌آوری به مبانی اگزیستانسیالیستی غیرملحدانه روشن می‌شود؛ چرا که اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای وجودشناختی و تحلیلی است که درکی بر اساس وجود ایجاد می‌کند. لذا تأثیر آن بر الهیات بولتمان یک تأثیر ذاتی است نه تأثیری خارجی. او با نظرداشت شواهد بطنی، از نمادهای ایمان ظاهری عبور می‌کند و با نشان دادن ترک‌های عمیقی که بر قشر مسیحیت قرون وسطایی و کشیش‌محور و تاریخی وارد آمد به نجات آبرومندانه‌ی هسته‌ی مرکزی ایمان مسیحی می‌اندیشد. او ذات ایمان را به نسبت ذات انسان می‌سنجد. این رویکرد او را متوجه مسیری می‌کند که دو خط فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی و فن هرمنوتیک [گادامر] آن را از سایر مسیرها متمایز می‌سازد. همین تمایز است که بولتمان را از باورهای ناشی از تاریخ مسیحیت به سوی ایمان برخاسته از فلسفه رسالت مسیح هدایت کرد و زوایای رسالت روشن فکری‌اش را به طور مشخص ترسیم می‌نماید.

هرمنوتیک بولتمان و سودمند کردن مطالعه انجیل

در بحث حاضر، رابطه‌ی متون با پیام‌ها و نیز رابطه‌ی پیام با واقعه مسیحیت که معنای آن پیام است همواره از طریق مجموعه‌ای از تفاسیر ظاهر شده‌اند. ظهور و بروز این تفاسیر در حقیقت سرگذشت هرمنوتیک در مسیحیت را نشان می‌دهد. «بولتمان، رویکرد خود را در واقع در سنت شلایرماخر [تأکید بر تفسیر روانشناختی] و دیلتای [اهمیت ماهیت تاریخی بشر] می‌داند و در عین حال به مشکلات خاصی در رویه آنها واقف است.» (فرگوسن، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۱۰). بر اساس رهیافت بولتمان، قول به ظهور خداوند در پیکر عیسی مسیح در ایمان مسیحی را نباید به منزله‌ی یک واقعیت تاریخی، بلکه باید به منزله‌ی اعتقاد به نحوه‌ای از تحقق اگزیستانس آدمی تلقی کرد که در این نحوه، آدمی می‌تواند به امر قدسی استعلا یافته با آن وحدت یابد. لذا اعتقاد به ظهور خداوند در پیکر مسیح نه بیانگر یک حادثه‌ی تاریخی که در زمان و جغرافیای خاصی روی داده است، بلکه توصیفی تمثیلی و غیرمستقیم از امکان استعلا است که در هر زمان، از جمله در زمانه‌ی ما و هر فرد آدمی می‌تواند تحقق پذیرد. «به این اعتبار، در تفکر بولتمان رابطه‌ای وثیق میان علم تاریخ و هرمنوتیسم وجود دارد. به این معنا که وظیفه‌ی اصلی مورخ تفسیر نحوه‌های مختلف زندگی و انحاء ممکن از تحقق هستی آدمی است که در فراروی اگزیستانس وجود دارد.» (عبدالکریمی، ۱۳۸۰: ۱۳).

در اینجا دور هرمنوتیکی میان معنای مصائب، مرگ و رستاخیز حضرت مسیح، و معنای وجود در کار است که به طور متقابل از یکدیگر رمزگشایی می‌کنند. هرمنوتیک به این صورت، اصلی را در بردارد که بولتمان آن را «اسطوره‌زدایی» می‌نامد. به نظر بولتمان، کتاب مقدس پیامی دارد که مفسر باید آن را بدست آورد. این پیام، هرچه که باشد، از پیام سنتی ناشی از عهد قدیم قطعاً بهتر است، چرا که اگر از انجیل کلیسای قرون وسطی غل و زنجیر و داغ و درفش برآمد، ولی مابه‌ازای آن در عقلانیت اندیشمندان مدرن، آزادی اندیشه است و فراخوان برای به‌اندیشی روزگاری روشن‌تر که فردا خواهد آمد. حقیقت نهفته در این تفاوت را می‌توان در جهان‌های متفاوت سیاسی به رای‌العین مشاهده کرد و اهمیت کار اندیشمندانی مانند بولتمان را در اصل خرافه‌زدایی از باورها و نگره‌های دینی ارزیابی نمود. این یکی از کانونی‌ترین نقاطی است که الهیات سیاسی از آن نشئت می‌گیرد و راه خود را به سوی «الهیات سیاسی ممکن» فراخ و هموار می‌کند.

جمع‌بندی

هرچند نوشتار حاضر ذیل اسطوره‌زدایی از الهیات مسیحی و بنیان‌هایی از نحوه‌ی وجودی انسان اجتماعی خداپاور [= امر سیاسی] به سامان رسید، اما به رغم مشارکت‌های اجتماعی در سطح بالا نمی‌توان بولتمان را اندیشمندی در کلاس مباحث سیاسی تحلیل کرد. بلکه وجه تأله او بر

اندیشه‌های سیاسی‌اش غلبه کرده و تلاش‌های نظری‌اش را در خدمت پالایش مسیحیت از اسطوره‌ها قرار داده است. وی نشان داد که تنها راه شناخت و درک پیام بشارت مسیح رجوع به متن مقدس و برجسته‌سازی «امر خیر» در قالب محبت است. اسطوره‌زدایی از بشارت مسیح، کار درخشان بولتمان در همسان‌سازی آرمان‌های مسیحیت است که بطور نسبی و غیرمستقیم در سازواری تلقی مسیحیان عصر حاضر از آیین دیرپای مسیحیت نقش مهمی داشته و به نحوی از انحاء به انسجام مکتب سیاسی لیبرال-مسیحی انجامیده است. بولتمان معتقد بود ایمان تنها به مفهوم پدیداری وجودی قابل درک است و باید درگیر واقعیت غایی که خداوند نام دارد باشد. او با نشان دادن مشابهت‌های نویسندگان عهد جدید، و مفاهیم کلیدی تفکر مارتین هایدگر بر سیاق اگزیستانسیالیسم متعهد به دین مترصد آن شد تا استفاده گسترده خود از نظام فلسفی را موجه نماید. هر چند بدیهی است در مواردی که نمی‌توان بیانات انجیل را با الفاظ متناظر آنها در فلسفه‌ی هایدگر تطبیق داد، بولتمان تلاش کرد تا تمکین توأم با تعقل را به مثابه راهی برای آرامش به مخاطبان خود بیاموزد و ادامه‌ی راه را به آیندگان و اصالت اندیشه‌ی آنان سپارد.

منابع

- بولتمان، رودلف (۱۳۸۰). مسیح و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر مرکز.
- فرگوسن، دیوید (۱۳۸۲). رودلف بولتمان، ترجمه انشاله رحمتی، تهران: گام نو.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۰). «بولتمان و اسطوره‌زدایی»، کتاب ماه دین، شماره ۴۵ و ۴۶، صص ۱۲-۱۷.
- Bultmann, Rudolf (1958). *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner, s Sons.
- Vanhoozer, Kevin J (2010), *Remythologizing Theology*, Cambrige University Press, 2010.

کورننا و بستار: پاسخی به گراهام و مایتزن

محمدعلی میرباقری

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی دین، دانشگاه تهران

mohamad.alimirbagheri@yahoo.com

بعد از این که نسخه‌ی منطقی مسئله‌ی شر کنار گذاشته شد، ویلیام رُو^۱ با معرفی نسخه‌ی قرینه‌ای شر^۲ باب تازه‌ای را در مسئله‌ی شر گشود. نسخه‌ی منطقی شر می‌گوید میان دو گزاره‌ی زیر تناقض منطقی (مضمّر) وجود دارد:

(۱) موجودی همه‌توان، همه‌دان و خیرخواه مطلق وجود دارد؛

(۲) شر وجود دارد.

از آنجایی که (۲) غیرقابل انکار است، باید (۱) را کنار گذاشت.

بعد از دفاع مبتنی بر اختیار پلنتینگا، نسخه‌ی منطقی مسئله‌ی شر تقریباً کنار گذاشته شد. نسخه‌ی قرینه‌ای شر، برخلاف نسخه‌ی منطقی آن، معتقد به وجود تناقض میان گزاره‌های فوق نیست؛ بلکه معتقد است وجود شرور جهان زمینه‌ای معقول فراهم می‌آورند برای اینکه خدا باوری را کنار بگذاریم.

استدلالی که ویلیام رُو از طریق شر به نفع خدا باوری سامان می‌دهد، چنین است:

(۳) مواردی از رنج شدید وجود دارد که موجودی همه‌توان و همه‌دان می‌تواند مانع وقوعشان شود، بی‌آن که خیری بزرگ‌تر را از دست دهد یا شرّی همسان یا بدتر را روا بدارد؛

(۴) موجودی همه‌دان و تماماً خیر مانع وقوع هر رنجی که بتواند می‌شود، مگر این که نتواند مانع وقوع آن شود بی‌آن که خیری بزرگ‌تر را از دست بدهد یا شرّی همسان یا بدتر را روا بدارد؛

(۵) [پس] موجودی همه‌توان، همه‌دان و تماماً خیر وجود ندارد.^۳

^۱ William Rowe

^۲ evidential problem of evil

^۳ (Rowe, 1979, P 336).

خود مقدمه‌ی (۳) با یک استدلال فرعی شبیه به استدلال زیر اثبات می‌شود (شرّ بی‌وجه = شری که موجودی همه‌توان و همه‌دان می‌تواند مانع وقوعش شود، بی‌آن که خیری بزرگ‌تر را از دست دهد یا شرّی همسان یا بدتر را روا بدارد):

(۶) بنظر می‌رسد برخی از شرور بی‌وجه باشند؛

(۷) برخی از شرور بی‌وجه هستند.

رُو برای (۶) مثال بچه آهوپی را می‌زند که در آتش جنگل که بر اثر صاعقه ایجاد شده گیر افتاده و پس از سوختن، با مرگی دردناک طی چند روز می‌میرد. رُو می‌گوید چنین شری به نظر نمی‌رسد خیری و رای خود داشته باشد؛ به عبارتی چنین شری بی‌وجه به نظر می‌رسد.

اصطلاح «به نظر می‌رسد/نمی‌رسد» در بحث رُو کلیدی است. استفان ویکسترا^۱ به عنوان مهم‌ترین منتقد رُو، شرطی را وضع می‌کند که تنها در صورت ارضای آن می‌توانیم از «به نظر می‌رسد/نمی‌رسد» به «هست/نیست» پل بزنیم. وی نام این اصل را کورنثا^۲ (مخفف «شرط دسترسی معرفتی معقول») می‌گذارد:

اصل کورنثا: براساس وضعیت ادراک‌شده‌ی S، شخص H محق است بگوید «به نظر

می‌رسد که p»، تنها اگر برای H معقول باشد که باور کند، بر فرض وجود قوای شناختی و استفاده‌ی او از آن‌ها، اگر p صادق نبود، S به‌صورتی با شرایط موجود متفاوت می‌بود که او می‌توانست تشخیص دهد.

یعنی تنها من زمانی می‌توانم بگویم «به نظر می‌رسد شرّ الف بی‌وجه است» که اگر واقعاً آن شرّ وجهی می‌داشت، آن وجه برای من قابل ادراک می‌بود. در بحث شرّ، چون ما با خدایی سر و کار داریم که فهمش و رای فهم ماست، کاملاً ممکن است شرور جهان وجهی داشته داشته، اما آن وجه خارج از دسترس ما باشد. لذا مجاز نیستیم، آن‌چنان که رُو انجام می‌دهد، از «به نظر می‌رسد شروری بی‌وجه وجود دارد» به «شروری بی‌وجه وجود دارد» پل بزنیم.

از زمان معرفی کورنثا نقدهای زیادی به آن وارد شده است. یکی از نقدها نقدی است که اندرو گراهام و استفان مایتزن مطرح کرده‌اند. این دو در نقد خودشان کورنثا را در مقابل اصل بستار^۳ قرار می‌دهند و نشان می‌دهند که میان کورنثا و بستار باید یکی را انتخاب کنیم. از آنجایی که

^۱ Stephen Wykstra

^۲ CORNEA = Condition Of Reasonable Epistemic Access

^۳ The Principle of Closure

بستار قدرتمندتر از کورنئا است، باید کورنئا را به نفع بستار کنار گذاشت. من در این مقاله می‌خواهم موضع گراهام و مایتن را مورد نقد قرار دهم.

اصل بستار می‌گوید:

اصل بستار: اگر فردی بداند که p و بداند که p مستلزم q است، آنگاه می‌داند که q .^۱

گراهام و مایتن با ارائه‌ی دو مثال که اصل بستار را ارضاء می‌کند اما اصل کورنئا را ارضاء نمی‌کند، تلاش می‌کنند تا تضاد این دو اصل و در نتیجه — به خاطر قدرتمندتر بودن اصل بستار نسبت به کورنئا — عدم وثاقت کورنئا را نشان دهند.

مثال اول. گزاره‌ی عطفی « p و q » منطقاً مستلزم هر کدام از دو گزاره‌ی « p » و « q » است. حال اگر بشود شرایطی را تصور کرد که در آن کورنئا اجازه می‌دهد که بگوییم «به نظر می‌رسد که « p و q » اما اجازه نمی‌دهد که بگوییم «به نظر می‌رسد که p » (یا «به نظر می‌رسد که q »)، آنگاه کورنئا اصل بستار را نقض کرده، و به همین خاطر باید آن را کنار گذاشت. مثال پیشنهادی گراهام و مایتن این است: فرض کنید R گزاره‌ای است که می‌گوید شما شخصی جسم‌مند^۳ هستید. همچنین فرض کنید که BIV گزاره‌ای باشد ناظر بر این که شما مغز در خمره اید. گراهام و مایتن می‌نویسند:

« BIV عاقدانه طراحی شده است تا صدق و کذبش برای شما تمیز ناپذیر باشد. احتمالاً اکنون شما کورنئا را برای گزاره‌ی زیر ارضاء می‌کنید:

(۱): به نظر می‌رسد که « R و $\sim BIV$ ».

زیرا اگر « R و $\sim BIV$ » کاذب بود، R تنها طرف کاذب ترکیب عطفی می‌بود و شما کاذب بودن آن را تشخیص می‌دادید: ... از این رو، برای شما معقول است باور کنید که ... اگر « R و $\sim BIV$ » برقرار نبود، امور به گونه‌ای متفاوت از اکنون به نظرتان می‌رسید. هرچند، درحالی که شما کورنئا را برای (۱) و همچنین گزاره‌ی زیر ارضاء می‌کنید:

(۲) به نظر می‌رسد که R ,

^۱ Blaauw and Pritchard, 2005, p. 22

^۲ این مثال، نکته‌ای را بیان می‌کند که بروس راسل در مقاله‌ی مشترکش با ویکسترا (۱۹۸۸) در نقد دوم خود به وی

(نقد میز شیطانی) مطرح کرد.

^۳ embodied

(زیرا، مانند قبل، اگر R برقرار نبود، امور متفاوت به نظر تان می‌رسید)، از ارضاء کورنئا برای گزاره زیر بازمی‌مانید:

(۳) بنظر می‌رسد که $\sim BIV$.

مجدداً، BIV فرض می‌کند که شما نمی‌توانید به جهت ادراکی میان جهان‌هایی که در آن مغز در خمره بوده و جهانی‌هایی که در آن یک فرد عادی جسم‌مند هستید تمایزی بگذارید.^۱

اگر بخواهم کمی متفاوت و روشن‌تر استدلال بالا را بیان کنم، این استدلال می‌گوید:

اولاً، « R و $\sim BIV$ » مستلزم « R » و « $\sim BIV$ » است.

ثانیاً، کذب R یعنی اینکه من جسم‌مند نیستم. اگر من جسم‌مند نباشم (فعلاً فرضیه‌ی مغز در خمره را در نظر نگیریم) جسم‌مند نبودن برایم قابل تشخیص است (چون هرکسی می‌تواند بفهمد که جسم دارد یا خیر). لذا اگر « R و $\sim BIV$ » به واسطه‌ی کاذب بودن R کاذب باشد، آنگاه شرایط به‌گونه‌ای تغییر می‌کند که کذب « R و $\sim BIV$ » برای من قابل تشخیص است. در نتیجه کورنئا ارضاء می‌شود. و من می‌توانم بگویم «به نظر می‌رسد که جسم‌مند هستم و مغز در خمره نیستم».

ثالثاً، اگر $\sim BIV$ (= مغز در خمره نیستم) را به‌تنهایی در نظر بگیریم، آنگاه اگر این گزاره کاذب باشد (یعنی مغز در خمره باشم) شرایط به‌گونه‌ای تغییر نمی‌کند که کذب $\sim BIV$ برای من قابل تشخیص باشد. در نتیجه کورنئا ارضاء نمی‌شود. پس نمی‌توانم ادعایی با این مضمون بکنم: «به نظر نمی‌رسد مغز در خمره باشم».

همان‌طور که مشاهده می‌شود، اگرچه « R و $\sim BIV$ » مستلزم $\sim BIV$ است، اما طبق کورنئا می‌توانم به اولی معرفت داشته باشم درحالی‌که به دومی معرفت ندارم. لذا اصل بستر نقض می‌شود. از آنجایی‌که اصل بستر قدرتمندتر از کورنئا است، باید کورنئا را به نفع بستر کنار بگذاریم.

باوجوداینکه نقد گراهام و مایتزن فنی و دقیق است، چند نقد را به آن وارد میدانم:

نقد اول. همان‌طور که ویکسترا بیان کرده، کورنئا صرفاً شرط لازم معرفت است، نه شرط کافی آن.^۲ لذا صرف اینکه قرینه‌ای در حمایت از یک گزاره کورنئا را ارضا می‌کند، به ما مجوز نمی‌دهد که بگوییم به آن گزاره معرفت داریم. به همین دلیل، اگرچه قرینه‌ی جسم‌مند بودن من در نسبت با گزاره‌ی « R و $\sim BIV$ » کورنئا را ارضا می‌کند، اما این دلیل نمی‌شود بگوییم که به « R و $\sim BIV$ » معرفت داریم. با ارضا شدن کورنئا در این مورد، تنها باب معرفت گشوده می‌شود، نه اینکه معرفت حاصل شود. از قضا ما به « R و $\sim BIV$ » معرفت نداریم؛ چراکه ما

^۱ Graham and Maitzen, 2007, p. 84

^۲ Wykstra, 2007, p. 6; Wykstra, 2012, p.1

نمی‌توانیم به یکی از طرفین عطف، یعنی $BIV \sim$ معرفت داشته باشیم. برای معرفت به یک گزاره‌ی عطفی، باید به تمام اجزاء آن معرفت داشته باشیم. حال اگر به « R و $BIV \sim$ » معرفت نداشته باشیم، اساساً اصل بستار در این مثال موضوعیت پیدا نمی‌کند. زیرا اصل بستار جایی مطرح است که به گزاره‌ای معرفت داشته باشیم و آن گزاره مستلزم گزاره‌ی دیگری باشد.

نقد دوم. اساساً باور به R و باور به $BIV \sim$ جدای از هم نیستند و دومی در اولی مضمّن است. ما تنها زمانی می‌توانیم بگوییم جسم‌مند هستیم، که قبلاً توانسته باشیم نشان دهیم مغز در خمره نیستیم. لذا اینکه بگوییم می‌توان به جسم‌مند بودن معرفت داشت، اما نمی‌توان به مغز در خمره نبودن معرفت داشت، حرف غریبی است. وقتی هنوز فرض مغز در خمره یک فرض باز است و کنارش نگذاشته‌ایم، نمی‌توانیم به گزاره‌هایی مانند R باور داشته باشیم. اگر من ندانم که مغز در خمره نیستیم، اساساً چگونه می‌توانم بگوییم جسم‌مند هستیم؟

مثال دوم. «درحالی‌که شما کورنثا را برای «بنظر می‌رسد که R » ارضا می‌کنید، نمی‌توانید کورنثا را برای «بنظر نمی‌رسد که اکنون در قضاوت راجع به R در اشتباه باشم» ارضاء کنید»^۲ (چراکه اگر در قضاوتتان بر خطا باشید، متوجه آن نخواهید شد)، حال آنکه اولی مستلزم دومی است. اگر گزاره‌ی اول کورنثا را ارضا کند، شما می‌توانید به آن گزاره معرفت داشته باشید. از آنجایی‌که گزاره‌ی اول مستلزم گزاره‌ی دوم است، شما به گزاره‌ی دوم هم معرفت خواهید داشت. اما گزاره‌ی دوم کورنثا را ارضا نمی‌کند. این یعنی شما نمی‌توانید به آن معرفت داشته باشید. در نتیجه شما هم می‌توانید به یک گزاره معرفت داشته باشید، هم نمی‌توانید. این یعنی تناقض بین بستار و کورنثا که قاعدتاً باید کورنثا را به نفع اصل قوی‌تر، یعنی بستار، کنار گذاشت.

به نظر من مثال دوم جالب‌تر از مثال اول است. در مواجهه با این مثال فکر می‌کنم تحلیل گزاره‌ی «به نظر نمی‌رسد که اکنون در قضاوت راجع به R در اشتباه باشم» راهگشا است. وقتی این گزاره را می‌گوییم منظورمان چیست؟ ظاهراً منظورمان چنین چیزی است:

(۴) «بنظر می‌رسد R صادق است، و من تا جای موردنیاز عوامل مؤثر در تشخیص صدق R را در صدور حکم خود لحاظ کرده‌ام».

حال اگر یا چنین نباشد که « R صادق است»، یا چنین نباشد که «تا جای موردنیاز عوامل مؤثر در تشخیص صدق R را در صدور حکم خود لحاظ کرده باشم» (یا هر دو)، آنگاه شرایط به‌گونه‌ای تغییر می‌کند که برایم قابل‌تشخیص است. به همین دلیل کورنثا قابل‌اعمال بر این مثال دوم نیز هست.

۱ در این مثال منظور از R همان گزاره‌ی ناظر به جسم‌مند بودن مثال اول است. اما می‌توان جای آن هر گزاره‌ی دیگری قرار داد.

درواقع — جدای از بحث کورنثا — اگر تحلیل بالا را نپذیریم، اساساً در روزمره نمی‌توانیم چیزی شبیه به اینکه «به نظرم نمی‌رسد که در اشتباه باشم» را بگوییم، چون بی‌معنا خواهد بود؛ حال آن که چنین گزاره‌هایی را بعضاً استفاده می‌کنیم. مثلاً ریاضی‌دانی را در نظر بگیرید که یک مسئله‌ی ریاضی را حل می‌کند. آنگاه اگر همکارش از او بپرسد: «مطمئن‌ی که مسئله را درست حل کرده‌ای؟» او می‌تواند به نحوی عرف‌پذیر بگوید «به نظر نمی‌رسد که در اشتباه باشم».

با توجه به این نقدها، فکر نمی‌کنم مقاله‌ی گراهام و مایتنز که یکی از برجسته‌ترین نقدها به کورنثا است، از قوت لازم برای از میدان راندن کورنثا برخوردار باشد.

منابع

- Blaauw, Martijn and Pritchard, Duncan. (2005). *Epistemology A-Z*. New York: Palgrave Macmillan.
- Graham, Andrew and Maitzen, Stephen. (2007). "CORNEA AND CLOSURE". in *Faith and Philosophy*. vol 24. No 1. pp 83-86.
- Rowe, William. (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly*. Vol 16. No 4. pp 335-341.
- Wykstra, Stephen J. (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance". in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol 16, No 2 . pp 73-93.
- Wykstra, Stephen J. (2007). "Cornea, Carnap, and current closure befuddlement". in <http://www.baylor.edu/content/services/document.php/40531.pd>. Accessed on May 26th 2017.
- Wykstra, Stephen J. and Perrine, Timothy. (2012). "Foundations of Skeptical Theism: CORNEA, CORE, and Conditional Probabilities". in *Faith and Philosophy*. Vol 29. pp 375-399. .

رابطه‌ی بین تیپ‌های شخصیتی و گرایش دینی

نگار قنبری

دانشجوی کارشناسی روانشناسی، دانشگاه مازندران

negarghanbari11@gmail.com

دین و گرایش دینی همواره مسئله‌ی مورد توجه پژوهشگران بوده‌است و تاریخ گنجینه‌ای است که این حقیقت را به خوبی نشان می‌دهد. تا جایی که برخی انسان‌شناسان پیشنهاد می‌کنند بهتر است به جای واژه‌ی «انسان اندیشه‌ورز»، از واژه‌ی «انسان دینی» استفاده کنیم؛ چون علاوه بر این که حیوان هوشمندی است موجودی روحانی نیز هست. با نگاهی اجمالی به تاریخ بشری، انسان خارج از فضا و حیطه‌های دینی قابل تصور نیست. حتی انسان‌های صد هزار سال پیش، رفتارهای پنهان دینی داشتند و غذا و ابزار و سلاح‌های جنگی را همراه اجساد مردگان خود به خاک می‌سپردند و به جهان پس از مرگ اعتقاد داشتند. به نظر می‌رسد این طرز تلقی‌ها و رفتارها از آغاز تا کنون فطری بوده و انسان همیشه با جهانی پر از رمز و راز و ابهام و سؤال رو به رو بوده‌است (ادبیات جدید، دینداری جدید: گزارشی...، ص ۷). لذا دین امری فطری است که از زمان نیاکانمان تا به امروز و از امروز تا آینده بین ابناء بشر مشترک بوده و هست.

منظور از فطری بودن دین آن است که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را دارد، مشترک بین همه‌ی انسان‌ها است، و تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست گرچه شدت و ضعف می‌پذیرد (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۷: ص ۲۴) بنابراین گرایش دینی محدود به عصر و جغرافیای خلقت نیست و در همه‌ی زمان‌ها در نهاد انسان‌ها وجود دارد و بخش قابل توجهی از افکار، عقاید و اعمالشان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین لازم است به گرایش دینی به عنوان یک اصل مهم توجه کرد چرا که نقش پر رنگی در زندگی انسان، سلامت روان، روحیات، تعاملات و نگرش‌هایش دارد.

ریشه‌های مشترکی بین دین و علم روان‌شناسی وجود دارد، زیرا روان‌شناسی نیز مانند دین به دنیای درون می‌پردازد و سعی می‌کند این کار را به شیوه‌ای علمی انجام دهد. حتی در مورد این که چرا افراد به اعتقاداتی پایبندند، تبیین‌هایی ارائه می‌دهد و نیز اعتقادات و رفتارهای اخلاقی را نیز به همین شیوه مورد مطالعه قرار می‌دهد. تحقیقات زیادی وجود دارد که چگونگی تطور و عملکردهای شخصیت انسان را تبیین می‌کنند. بنابراین، همه‌ی حوزه‌های فعالیت و

تجربه‌ی بشری که حوزه‌های خاص دین تلقی شده‌اند، از سوی روان‌شناسان نیز به شیوه‌ای کاملاً متفاوت و علمی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (مایکل آرگیل، ۱۹۲۵: ص ۳۱). بنابراین روانشناسی نیز همگام با گرایش فطری دینی در جهت بهزیستی انسان گام برمی‌دارد. از این رو نقش روانشناسی کمک به فهم دین است (همان: ص ۴۱).

دینداری در افراد مختلف شدت و ضعف می‌پذیرد هم‌چنین هر فردی گرایش دینی خود را به طریقی ابراز می‌کند و دین‌ورزی‌ها و تجلیات دینی متفاوتی را نشان می‌دهد. از آنجایی که دینداری بخشی از شخصیت است و در توصیف شخصیت یک فرد به کار می‌رود (همان: ص ۶۳) لذا مقاله‌ی پیش رو به طرح این سوال می‌پردازد که آیا نوع شخصیت در گرایش دینی اثرگذار است یا خیر.

برای پاسخ به سوال مطرح شده از روانشناسی شخصیت به عنوان علمی تخصصی که به صورت تجربی به بررسی خاستگاه‌های انواع شخصیت و چگونگی عملکرد آن‌ها در موقعیت‌های گوناگون و تفاوت‌های فردی شخصیت می‌پردازد (همان: ص ۳۶) یاری می‌جویم. از این رو ابتدا به بیان چستی شخصیت می‌پردازیم.

شخصیت^۱ از واژه‌ی لاتین *persona* به دست آمده است و به نقابی اشاره دارد که هنرپیشه‌ها در نمایش به چهره می‌زدند. طبق یک تعریف در واژه‌نامه‌ای استاندارد، شخصیت جنبه‌ی قابل رؤیت منش فرد، به صورتی که بر دیگران تأثیر می‌گذارد، است. اما این تعریف در بر دارنده‌ی تمام خصوصیات شخصیت نمی‌باشد، چراکه این واژه، تعداد زیادی از خصوصیات ذهنی و هیجانی را نیز در بر می‌گیرد (دوان‌پی. شولتز، سیدنی الن شولتز، ۲۰۱۳: صص ۱۱-۱۲). در حقیقت دسترسی به یک تعریف جامع که مورد تأیید همه‌ی روان‌شناسان باشد ممکن نیست زیرا هر نظریه‌پردازی برداشتی منحصر به فرد و دیدگاهی شخصی در مورد ماهیت شخصیت دارد (همان: ص ۱۲). اما شاید قابل قبول‌ترین تعریف این باشد که شخصیت مجموعه‌ای از ویژگی‌های بادوام و منحصر به فرد است که سبب تمایز افراد از هم می‌شود. حال این که این ویژگی‌ها چه هستند و چگونه در فرد ایجاد شده و شخصیت را شکل می‌دهند بستگی به دیدگاه هر نظریه‌پرداز دارد.

شخصیت تحت تأثیر برآیندی از عوامل مختلف قرار دارد که یکی از آن‌ها، عوامل زیست‌شناختی است. بر این اساس ویژگی‌های شخصیتی نظیر دینداری نیز تحت تأثیر این عامل قرار می‌گیرند. این مطلب را می‌توان با مقایسه‌ی دوقلوهای همسان و ناهمسان که توسط تروت و دیگران (۱۹۹۲) انجام گرفته است، بررسی کرد. آنان دریافتند که نگرش‌های دینی بین دوقلوهای همسان شباهت بیشتری به هم دارند تا نگرش‌های دینی دوقلوهای ناهمسان، و نتیجه

گرفتند ۱۶ درصد از احتمال تغییر نگرش‌های دینی ناشی از وراثت است، زیرا نگرش‌های دینی به ویژگی‌های شخصیتی با نوعی مبنای زیست‌شناختی مربوط‌اند (مایکل آرگیل، ۱۹۲۵: ص ۶۶). عامل دیگر مؤثر بر شخصیت، تفاوت‌های فرهنگی است که بر رشد، ارزیابی شخصیت و برداشت ما از ماهیت انسان تأثیر می‌گذارند (دوان‌پی. شولتز، سیدنی الن شولتز، ۲۰۱۳: ص ۵۸) به عنوان مثال تأکید جامعه بر فردگرایی یا جمع‌گرایی اثر متفاوتی بر شخصیت فرد دارد. (همان: ص ۵۹).

با آسیب‌شناسی وضعیت جامعه مشخص می‌شود که افراد با چه نیازهایی به دینی خاص می‌گیرند. مثلاً در آغاز نهضت دین کاریزمایی، بیشتر اعضای کلیساهای کاریزمایی در امریکا و در جاهای دیگر، فقرا، سیاه پوستان یا مهاجران بودند. طی ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۵ در امریکا، رکود اقتصادی شدید، مهاجرت توده‌ای و حرکت عظیم جمعیت به سوی شهرها وجود داشت. این مردم بسیار فقیر و زیر بار فشار اقتصادی و بی‌نظمی اجتماعی، در جوامع غرق در مواد مخدر، مشروبات الکلی و جرم و جنایت زندگی می‌کردند. این افراد از آموزش ناچیز یا مهارت‌های کلامی ضعیفی برخوردار بودند. آنچه در «کلیساهای تقدس» ارائه می‌کردند عهده‌ی ظهور قریب‌الوقوع ملکوت خداوند، جذبه، پذیرش اجتماعی، و اعتماد به نفس بود و به کسانی که به چند زبان تکلم می‌کردند، عزت نفس می‌بخشید (مایکل آرگیل، ۱۹۲۵: ص ۱۸۵).

تأثیر تفاوت‌های فرهنگی در روش فرزندپروری بر رفتار و شخصیت نیز مهم است که شامل حال گرایش دینی فرزندان و والدین نیز می‌شود. در حقیقت بین والدین و کودکان به لحاظ دین تشابه وجود دارد. اما این تشابه تماماً ناشی از تأثیر والدین بر کودکان نیست بلکه این تأثیر شاید تا اندازه‌ای ناشی از عوامل ژنتیکی و یا ناشی از داشتن محیط دینی یکسان باشد و شاید هم کودکان تأثیر متقابل روی والدین داشته باشند (همان: ص ۴۴). به عنوان مثال در نظریه‌ی فروید بین نیروی فرامن و دین‌داری ارتباط نیرومندی وجود دارد (همان: ص ۳۷) وی دین را نوعی روان‌رنجوری قلمداد می‌کرد که به هنگام فشار روانی، فراقنی می‌شود، در حقیقت آنچه فراقنی می‌شود شخصیت‌های والدین و وجدان هستند (همان، ص ۱۴۲).

زنان و مردان نیز به لحاظ شخصیتی و متعاقباً در دین‌داری متفاوت هستند. در حقیقت زنان در حیطه دین فعال‌تر از مردان هستند چراکه زنان از اضطراب و احساس گناه بیشتر رنج می‌برند و اغلب به کارهای مراقبتی و پرورشی از قبیل پرستاری، آموزش و مددکاری اجتماعی می‌پردازند. این ویژگی‌های خاص زنان با چشم‌انداز و شیوه‌ی زندگی دیندارانه سازگارتر است. مراقبت و پرورش دادن، همان چیزهایی هستند که دین خواستار آن‌ها است (همان: ص ۷۸).

با تکوین متفاوت شخصیت، افراد ویژگی‌های مختلفی را در حیطه‌ی گرایش‌های دینی به نمایش می‌گذارند. برخی از این ویژگی‌های شخصیت به ابعاد ویژه‌ی رفتار دینی یا به اعضای گروه‌هایی خاص مربوط هستند مثل جزم‌اندیشی (برای اعضای کلیساهای سخت‌گیرتر)،

اقتدارگرایی، تلفیق‌پذیری (برای کسانی که تغییر کیش داده یا تحت شفای دینی قرار گرفته‌اند) و عوامل شناختی مثل داشتن هدف در زندگی (همان، ص ۸۱). هم‌چنین «تجربه‌پذیر بودن» در طرح مکرری و کوستا موسوم به «پنج ویژگی بزرگ» پیوندهایی با دین دارد (همان: ص ۶۷).

پژوهشی که توسط راس و دیگران (۱۹۹۶) بر مبنای آزمون MBTI انجام شده است حاکی از تفاوت گرایش‌های دینی افراد با شخصیت‌های متفاوت است (مایکل آرگیل، ۱۹۲۵: ص ۷۴). بر این اساس احساسات به جای تفکر وجه بارز دین‌داران است. به علاوه دین‌داران بیشتر احتمال دارد که اهل شهود باشند تا اهل حس و ادراک، محرک‌های فیزیکی را مستقیماً و عیناً درک می‌کنند، حال آنکه اهل شهود آن‌ها را به عنوان بخشی از تصویر بزرگ‌تر و به صورت نمادین درمی‌یابند. هم‌چنین هیچ تفاوت خاصی بر مبنای برون‌گرایی-درون‌گرایی بین افراد وجود ندارد (اوسوالدو کروگر، ۱۹۸۸: ص ۸۷).

یکی از خاستگاه‌های اصلی دین که بدون آن هیچ دینی وجود ندارد تجربه‌ی دینی است (همان، ص ۸۳)؛ احساس ساحتی متعال از وجود یا معنای بیرون از زندگی معمول ما (همان، ص ۳۱۷). افرادی که تجارب دینی دارند به لحاظ شخصیتی متفاوت هستند. مثلاً مطالعات متعددی نشان داده‌است این افراد در مقیاس‌های «باز بودن معرفتی» امتیاز بالاتری دارند، یعنی نسبت به ابعاد غیر معمول ناخودآگاه یا جنبه‌های غیرعقلانی تجربه، پذیرا هستند (همان: ص ۱۰۴) هم‌چنین مزلو (۱۹۷۰) یکی از خصوصیات افراد خودشکופا را تمایل به داشتن تجارب اوج‌گونه می‌داند که شامل تجارب دینی نیز می‌شود (همان: ص ۷۱).

یکی دیگر از تجلیات دینی، تغییر کیش است؛ تغییری در جهت باور، رفتار و تعهد دینی‌تر (همان: ص ۴۹). احتمال تغییر کیش در برخی از انواع شخصیت در مقایسه با برخی دیگر بیشتر است. نخستین پژوهش‌های آمریکایی، شواهدی را یافته‌اند مبنی بر این‌که افراد نوکیش پیش از تغییر کیش، احساس گناه، شرم، عدم اعتماد به نفس و احساس بی‌کفایتی می‌کردند (پرات، ۱۹۲۴: ص ۹۴). تغییر کیش نیازمند دلیل است. به عقیده‌ی جیمز و بتسون همیشه نوعی بحران شخصی مقدم بر تغییر کیش وجود دارد که این مهم، با برخی شواهد تجربی مورد تأیید قرار گرفته است. برای مثال اولمان (۱۹۸۲) در پژوهش‌های خود پی برد که افراد نوکیش مورد مطالعه‌اش اظهار می‌کردند به مدت دو سال تحت فشار شخصی بوده‌اند (مایکل آرگیل، ۱۹۲۵: ص ۵۲). هم‌چنین این افراد که عمدتاً به جنبش‌های جدید دینی (NRMS) تغییر کیش داده بودند به ندرت دوران کودکی شادی داشتند و در دوره‌ی نوجوانی نسبت به گروه کنترل، خشم و ترس بیشتری داشتند (همان: ص ۵۴) دوره‌ی نوجوانی برای فرد بسیار مهم است زیرا دوره‌ی جستجوی من واقعی شخصیت است. در این سن شکل‌گیری هویت، بسیار فعالانه در حال رخ دادن است. تعلق به یک گروه جدید، بخش مهمی از فرآیند استقلال از والدین و گاهی تمرّد در مقابل آن‌ها است (همان: ص ۵۰). و شاید این باور را دارد که در دین می‌تواند نیازهای خود و

پاسخ سؤال‌های فطری‌اش را پیدا کند و با تغییر کیش استقلالش را به دست آورد، لذا با اکتشاف به دنبال نیاز فطری‌اش می‌رود.

ابتلای افراد به انواعی از اختلالات شخصیت در تصمیم‌گیری‌ها، اتخاذ موضع‌ها، عقاید و گرایش‌ها بالاخص گرایش‌ات دینی اثرگذار است. مثلاً «اسکیزوتایپی» در سطوح پایین‌تر با خلاقیت و تجارب دینی پیوند دارد (همان: ص ۱۰۴).

بنابراین، گاهی افراد دارای اختلال روانی به دین می‌گروند. بسیاری از کسانی که به برخی فرقه‌های مثل مونی‌ها پیوسته‌اند، پیش‌تر بیمار روانی بوده‌اند و در مواردی هم در تیمارستان بستری شده‌اند. همین مطلب در مورد افرادی که به گروه‌های بسته و منزوی راهبه‌ها پیوسته‌اند نیز صدق می‌کند که دارای میزان بالایی از اسکیزوفرنی بوده‌اند، و افرادی که آیین‌ها و فرقه‌های جدید را تأسیس کرده‌اند، اغلب، دوره‌ای از اختلال روانی را سپری کرده‌اند (همان: ص ۶۷). همچنین این احتمال می‌رود که شمن‌ها در گذشته روان‌پریش بوده‌اند، اما راه حل قاطع و متکی به خود یافته‌اند و روان‌پزشکانی بی‌مدرک شده‌اند که می‌توانند به دیگران کمک کنند (ای.ام.لویس ۱۹۸۹: ص ۹۹).

بنابراین، تفاوت در تیپ‌های شخصیتی افراد و ابتلاء به برخی اختلالات شخصیتی که تحت تأثیر عوامل فیزیولوژیکی، فرهنگی و اجتماعی می‌باشند، سبب تفاوت در طرق ابراز گرایش دینی و دین‌ورزی افراد می‌شود و نیز موجب می‌شود افراد تجلیات دینی متفاوتی را تجربه کنند. گرایش دینی، گرایشی فطری است که از درون انسان دو بعدی نشئت می‌گیرد و انسان را به سمت کمالاتی که درونش را سیراب می‌کند هدایت می‌کند که با صفات و نوع تیپ شخصیتی فرد رابطه دارد؛ لذا مهم است به تفاوت‌های شخصیتی افراد و عوامل ایجادکننده‌ی آن‌ها توجه کنیم.

منابع

- ادبیات جدید. دینداری جدید: گزارش سی و چهارمین نشست نقد آثار ادبی کودک و نوجوان. (۱۳۸۲). ماه کودک و نوجوان. سال ۷. شماره‌ی ۳. ص ۲۳-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *فطرت در قرآن*. محمدرضا مصطفی‌پور. چاپ هفتم. قم: مرکز نشر اسراء.
- آرگیل، مایکل. (۱۹۲۵). *روانشناسی و دین*. سجاد دهقان‌زاده. تهران: ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- دوان‌پی. شولتز، سیدنی الن شولتز. (۲۰۱۳). *نظریه‌های شخصیت*. یحیی سید محمدی. تهران: نشر ویرایش.

- Lewis, I.M. (1989). *Ecstatic religion*, 2nd edn. London: routledge.
- Oswald, R.M. and Kroeger, O. (1988). *Personality Type and Religious Leadership*. Washington, DC: Alban Institute.
- Pratt, J.B. (1924). *The Religious Consciousness*. New York: Macmillan.

فرض‌های سه‌گانه‌ی ایمان‌گرایی بلز پاسکال

جواد شمسی

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد

shamsi.javad@yahoo.com

چکیده

نظریه‌ی ایمان‌گرایی پاسکال بر سه فرض عمده استوار است: عدم قدرت عقل نظری در حوزه‌ی اثبات وجود خداوند؛ عدم قدرت اقناعی این براهین و تفاوت معرفت‌شناختی مسیر پژوهش در حوزه‌ی طبیعیات با حوزه‌ی دین. این جستار می‌کوشد با احصاء این فرض‌ها مهمترین دلایل پاسکال له دیدگاه خود را احصاء و جمع‌بندی نماید.

واژگان کلیدی: بلز پاسکال، استدلال شرط‌بندی، ایمان‌گرایی، براهین اثبات وجود خدا

مقدمه

«چه کسی مسیحیان را برای ناتوان بودن از فراهم ساختن بنیانی عقلانی برای باورهایشان، سرزنش خواهد نمود و مدعی خواهد شد که ایشان بر دینی پایبندند که از آوردن دلایل عقلانی برای آن ناتوان‌اند؟ درحالی‌که تو از فراهم نیاوردن دلیل عقلانی شکوه می‌کنی، آن‌ها می‌گویند توضیح این امر برای جهانیان احمقانه است.» (pascal, 1995, p. 153) فراز شماره‌ی ۶۸۰ کتاب *اندیشه‌ها* علاوه بر بیان استدلال شرط‌بندی، متکفل ارائه‌ی بخشی از مهم‌ترین بنیان‌های نظریه‌ی ایمان‌گرایی او است. شکوه‌ی پاسکال از خداشناسی فلسفی و برهان‌های نظری مثبت وجود خداوند تا آن‌جا ادامه می‌یابد که تمام براهین کلاسیک را به تیغ نابسنده‌ی رد می‌کند. در چنین وضعیتی، پاسکال دست به دامان عقل عملی می‌شود و می‌کوشد تا با نظرداشت حساب احتمالات کفه‌ی ترازو را در قمار ایمان و کفر چنان به نفع ایمان به خداوند (و ایمان به وجود او) سنگین نماید که انسان با هر نوع نگرش، سود را در خداپرستی جستجو کند.

۱. نک: (Pascal, p. 152-156) نیز در چاپ پنگوئن با مشخصات زیر فرازهای ۴۱۸-۴۲۶ صص. ۱۴۹-۱۵۴

Pascal, Blaise. (1968). *Pensees*. A. J. Krailsheimer, Trans. 2nd ed. UK: Penguin Books

استدلال شرط‌بندی پاسکال به شکل زیر صورت‌بندی شده است:

- ۱- یا خدا وجود دارد و یا وجود ندارد.
- ۲- عقل در مورد وجود یا عدم وجود او چیزی به ما نمی‌تواند بگوید.
- ۳- اگر خدا وجود داشته باشد آنگاه معتقدان به وجود او با زندگی بی‌نهایت سعادت‌مندانه پاداشی بی‌نهایت خواهند گرفت.
- ۴- اگر او وجود نداشته باشد، زندگی انسان‌ها [به‌طور مساوی] با مرگ به انتها خواهد رسید.
- ۵- بنابراین انسان محتاط و دوراندیش اعتقاد به وجود خداوند را انتخاب خواهد کرد.
- ۶- ما باید بر یکی از این دو راه [= وجود و عدم وجود خداوند] شرط‌بندی کنیم، چه این‌که عدم شرط‌بندی برابر است با شرط‌بندی به زیان وجود خداوند.
- ۷- احتمال پیروزی در این شرط‌بندی برابر با احتمال باخت است؛ از این‌رو انسان محتاط و دوراندیش بر گزینه‌ای شرط می‌بندد که بیش‌ترین پاداش را داشته باشد.
- ۸- چون آنچه در معرض مخاطره است [= زندگی این‌جهانی]، متناهی است و پاداش احتمالی [= زندگی در بهشت] نامتناهی است؛ خطر از دست دادن زندگی این‌جهانی نمی‌تواند مانع از شرط‌بندی له وجود خداوند شود. (Brown, 1984: p. 465-466)

در این صورت‌بندی فرض شماره ۲ به صورت مستقیم به «ایمان‌گرایی» اشاره دارد. «ایمان‌گرایی نظریه‌ای است که بر اساس آن باورهای دینی نیازمند توجیه معرفت‌شناختی نیستند» (اکبری، ص ۱۴) به تعبیر کلی‌تر «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند» (پترسون و دیگران، ص ۷۸) اعم از این‌که گزاره‌های دینی خردستیز پنداشته شود و یا خردگریز. از پاسکال در کنار کرکگور، ویتگنشتاین و جیمز به‌عنوان چهار شهسوار ایمان‌گرایی یاد می‌شود. (Amesbury, 2016)

ایمان‌گرایی پاسکال بر سه فرض عمده استوار است: فرض نخست به ماهیت موضوع ایمان (=خداوند) و ایمان‌آورنده (=انسان) بازمی‌گردد. اولی موجودی نامتناهی و دومی موجودی متناهی است. لب لباب بیان پاسکال در این موضع چنین است: متناهی نمی‌تواند ره به نامتناهی برد. فرض دوم به ابزار شناخت در حوزه‌ی دین باز می‌گردد که عبارت است از دل در برابر عقل. از این رو است که پاسکال ندا سر می‌دهد: «دل دلایل خاص خود را دارد که با عقل نمی‌توان آن را شناخت» (Pascal, p.158). و سومین فرض ناشی از نابسندگی براهین اثبات وجود خدا است. مطابق این فرض حتی اگر براهین اثبات وجود خدا بسنده و طالب رسیدن به مقصود باشند — که به نظر پاسکال نیستند — تنها وجود خداوند را اثبات می‌کنند و از اثبات تا باور راه صعب است و بسیار.

قدرت عقل نظری در اثبات وجود خداوند

در نظرگاه پاسکال انسان در حصار میان دو بی‌نهایت گرفتار است: بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک. (Ibid, p. 67) او در مقام تبیین این مفهوم انسان را به مطالعه‌ی طبیعت فرا می‌خواند؛ آنگاه به ذکر عظمت طبیعت می‌پردازد و این‌گونه در غالب استفهام انکاری ندا سر می‌دهد که «انسان در برابر بی‌نهایت چیست؟» (Ibid, p. 66) در سوی دیگر این مقایسه امور خُرد و کوچک قرار دارند و از کوچکی اتم و دنیای نهفته در آن سخن می‌گوید و سرانجام وضعیت انسان را چنین توصیف می‌کند:

«هیچ بودن در مقایسه با بی‌نهایت، همه‌چیز بودن در مقایسه با هیچ. نقطه‌ای میانه، بین همه‌چیز و هیچ بودن، فهم این دو حد بی‌نهایت دشوار است؛ غایت و اصول امور، پنهان، دست‌نیافتنی و فاش نشدنی است. به همان میزان که دیدن هیچ که انسان از آن پدید آمد، ناممکن است، مشاهده‌ی بی‌نهایت که انسان در آن غوطه‌ور است نیز ناممکن است. پس او چه‌کاری جز درک ظاهر نقطه‌ی میانه‌ی امور و نامیدی همیشگی از شناخت اصول یا غایت آن‌ها می‌تواند انجام دهد؟ همه‌چیز از هیچی به وجود آمده است و به‌سوی بی‌نهایت پیش می‌رود. چه کسی می‌تواند به دنبال این فرآیند شگفت‌انگیز برود؟ سازنده‌ی این شگفتی‌ها آن‌ها را درک می‌کند: هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند آن‌ها را درک کند.» (Ibid, p. 67)

آنگاه به ذکر محدودیت‌های انسان میان دو بی‌نهایت می‌پردازد:

حواس ما از درک نهایی قاصر است. صدای بلند کر، نور زیاد کور و دوری یا نزدیکی مفرط مانع دید می‌شود؛ اطالهی کلام یا اختصار مطلب را برای ما نامفهوم می‌سازد. [...] ما نه طاقت گرمای زیاد را داریم و نه طاقت سرمای زیاد را. صفات نهایی دشمن مایند و نه مایه‌ی حساسیت. ما آن‌ها احساس نمی‌کنیم بلکه رنج می‌بریم. [...] بالاخره نهایت برای ما در حکم نبودن است و ما نسبت به آن‌ها هیچ؛ آن‌ها از ما در فرارند و ما از آن‌ها. (Ibid, p. 69)

در فلسفه‌ی پاسکال اولین گذرگاه صعب‌مسیر شناخت خداوند بر این اصل استوار است هیچ پلی میان امر متناهی و نامتناهی وجود ندارد. این نظرگاه پاسکال سخت تحت تأثیر علاقه و احاطه‌ی او بر ریاضیات است. مثال مشخص پاسکال این است: $1+\infty=\infty$. بر نامتناهی نمی‌توان چیزی افزود و نه می‌توان از آن چیزی کاست چراکه هر عدد به‌اضافه/منهای نامتناهی، نامتناهی است. (Ibid, p. 125) شناخت در حوزه‌ی امور نامتناهی هنگامی که به عرصه‌ی شناخت خداوند وارد می‌شود پیچیدگی بیش‌تری به خود می‌گیرد. «ما از وجود و ماهیت خداوند آگاهی نداریم زیرا نه منبسط است و نه محدود.» (Ibid, p. 153)

اکنون بگذارید در پرتو نور طبیعی [=عقل] سخن بگوییم. اگر خدا وجود داشته باشد، بی‌نهایت فراتر از ادراک ما است، او هیچ نسبتی با ما ندارد، چرا که نه مقسم دارد و نه حد. ما از شناخت او ناتوانیم: نه از چیستی او آگاهی داریم و نه از هستی‌اش در چنین موقعیتی چه کسی توان آن دارد تا درصدد پاسخ به آن پرسش برآید؟ آن‌کس که یارای چنین کاری داشته باشد، ما نخواهیم بود چرا که با او قربانی نداریم. (Ibid, p. 153)

- با نظر داشت آنچه گذشت می‌توان استدلال پاسکال در مورد شناخت در حوزه‌ی بی‌نهایت‌ها را به شکل زیر صورت‌بندی نمود:
- ۱- خدا بی‌نهایت است.
 - ۲- هر بی‌نهایتی فراتر از ادراک ما است.
 - ۳- اگر چیزی فراتر از ادراک ما باشد ما قادر به شناخت آن نیستیم.

ابزار شناخت در حوزه دین

ابزار شناخت در حوزه‌ی دین «دل» است نه عقل. پاسکال در معرفت‌شناسی، همپای جوّ زمانه‌ی خود، مبنّاگرا^۱ است. او در مبنّاگرایی خود به تکرار در باورهای پایه معتقد است و متناسب با سنخ هر باور، توجیهی برای آن ارائه می‌دهد. سه نوع عمده‌ی باور که نزد پاسکال اهمیت ویژه‌ای دارند عبارت‌اند از: باورهای تجربی، باورهای ریاضی و باورهای دینی. (کشفی، اسدی، ص ۱۵۳) پاسکال معتقد است از میان باورهای سه‌گانه‌ی مذکور، باورهای ریاضی و دینی مبتنی بر داده‌های شهودی است. پاسکال قوه‌ای که این نوع شهودها را انجام می‌دهد «دل» می‌نامد: «این دل است که خدا را احساس می‌کند، نه عقل». (Pascal, p. 157) او دل را نوعی غریزه می‌داند که در اعماق سرشت انسان ریشه دارد. از نگاه او عقل محدود انسان که یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین نمادهای آن تفکر فلسفی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی مناسبی برای باور به وجود خداوند باشد. به نظر می‌رسد بر همین سیاق است که پاسکال کل فلسفه را کم‌ارزش‌تر از یک ساعت تلاش می‌داند. (Ibid, p. 30)

ما می‌دانیم که امر واقع تنها به وسیله‌ی استدلال شناخته نمی‌شود؛ بلکه به مدد دل نیز شناخته می‌شود. به وسیله‌ی دل است که مبادی اولی شناخته می‌شود و استدلال که در این معرفت هیچ نقشی ندارد، خودبینانه با آن به ستیز برمی‌خیزد (Ibid, p. 35)

۱. مبنّاگرایی نظریه‌ای است در معرفت‌شناسی که می‌گوید باید سلسله‌ی باورهای استنتاجاً موجه در یک نقطه خاتمه یابد. مبنّاگرا به این باورهای خطاناپذیر که پایه و تکیه‌گاه سایر باورها هستند، باورهای پایه می‌گوید.

قدرت اقناعی براهین اثبات وجود خداوند

سومین پایه‌ی ایمان‌گرایی پاسکال، به عدم قدرت اقناعی براهین اثبات وجود خداوند است. گروهی از فیلسوفان دین با این دیدگاه پاسکال از در موافقت درآمده و مدعی‌اند:

برهان‌های اثبات وجود خدا، فی‌نفسه، اگر موفق باشند فقط باعث می‌شوند انسان باور کند که خدایی وجود دارد و ضرورتاً به این منجر نمی‌شود که انسان به وجود خداوند معتقد گردد. فردی ممکن است مصمم باشد اعتقادی به خدا نرزد، همان خدایی که نشانه‌ها به وجود حقیقی او اشاره دارند، بی‌اعتقادی همواره دال بر بی‌دلیلی نیست، اقناع موضوعی صرفاً عقلی نیست، بلکه به‌همان اندازه امری ارادی نیز هست. (گیسلر، ص. ۱۴۴)

از نظر پاسکال، حتی اگر بتوان وجود خدا را از مقدماتی قابل قبول به‌نحوی معتبر استنتاج کرد، این کار صرفاً اهمیت آکادمیک دارد. اشخاص عمیقاً دین‌دار معمولاً می‌گویند که در زندگی خویش رابطه‌ی پویایی با خداوند داشته‌اند و لذا اقامه‌ی برهان عقلانی و سایر فعالیت‌های فکری در این زمینه را کاملاً نامربوط می‌دانند. (نک: پترسون و دیگران، ص ۵۰۳) پاسکال به این موضوع توجه داشت که فاصله‌ی بسیاری میان شناختن خدا و عشق ورزیدن به او وجود دارد. او متوجه بود که حقیقت دیانت عمیق‌تر از برهان‌ها است ازاین‌رو بر ناپسندگی آن‌ها صحه می‌گذارد:

برهان‌های مابعدالطبیعی وجود خدا، دور از عقل انسانی‌اند، از این رو چندان مؤثر نیست‌اند، هرچند برخی از مردم را یاری می‌کنند تا برای لحظه‌ای آن‌ها را ثابت شده ببینند اما لحظه‌ای بعد به خطا بودن آن پی ببرند (Pascal, p. 63)

نتیجه‌گیری

آنچه در ایمان‌گرایی پاسکال نقطه‌ی کلیدی محسوب می‌شود عدم امکان اثبات وجود خداوند با عقل نظری است. مطابق این دیدگاه اولاً شناخت با عقل نظری در حوزه‌ی مباحث مربوط به خداوند به نحو اعم و براهین اثبات وجود او به نحو اخص به دلیل بی‌نهایت بودن موضوع‌شناسی محال است. ثانیاً حتی اگر بتوان از نوعی شناخت در این حوزه نام برد، ابزار آن «دل» است و نه عقل؛ و ثالثاً حتی اگر بتوان بر دو اصل قبلی چشم پوشید و عقل نظری را در این حوزه بختیار دانست، نمی‌توان از قدرت اقناعی براهین اثبات وجود مبتنی بر عقل نظری سخن گفت.

منابع

- پترسون، مایکل و هاکسر، ویلیم و رایشنباخ، بروس و بارینجر، دیوید. عقل و اعتقاد دینی. مترجم: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی. چاپ هشتم. تهران: طرح نو. ۱۳۹۳

- کشفی، عبدالرسول و اسدی، سیاوش. جایگاه «دل» در معرفت‌شناسی دینی پاسکال. پژوهشنامه فلسفه دین. شماره ۱۸. صص ۱۵۱-۱۷۱. ۱۳۸۹

- گیسلر، نورمن. فلسفه دین. مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی. چاپ اول. تهران: حکمت. ۱۳۹۱

- Amesbury, Richard. (2016). *Fideism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/fideism/>>.
- Brown, Geoffrey. (1984). *A defence of Pascal's wager*. Religious Studies, Vol. 20, Pp 465-479.
- Pascal, Blaise. (1995). *Pensees*. Honor Levi, Trans. Anthony Levi Ed. 1st ed. New York: Oxford University Press.

سازوکار «بازی زبانی» ویتگنشتاین به مثابه نقد اجتماعی قدرت در نمایش آئینی-سنتی سیاه‌بازی

رامتین شهبازی، شیرین خادمی (نویسنده‌ی مسئول)

دانشجویان دکتری تخصصی فلسفه‌ی هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

shahbazi.ramtin@gmail.com

زبان از منظر خوانش فلسفی تاکنون مورد مطالعه‌ی برخی از فیلسوفان در بازه‌های مختلف دوره‌های تطور فلسفه مورد بازخوانی قرار گرفته است. یکی از فیلسوف‌هایی که در حوزه‌ی مطالعاتی خویش «زبان» را در کانون توجه خود قرار داده، لودویک ویتگنشتاین است. او در *رساله‌ی منطقی-فلسفی* که به سال ۱۹۲۱ انتشار داد، از «نظریه‌ی تصویری زبان» سخن می‌گوید. در نظر او: «عالم به امور واقع تجزیه می‌شود. هر قضیه تصویری از یک امر واقع است. زبان این امور واقع یا واقعیت را در خود نمایان می‌سازد. قضیه تصویر واقعیت است. قضیه نمونه‌ای از واقعیت است آنگونه که ما آن را تصور می‌کنیم. [...] زبان ذاتاً و به معنای حقیقی دارای خصلتی تصویری است و وظیفه‌ی واقعی آن تصویر امور واقع یا واقعیت است. زبان از واقعیت نشئت می‌گیرد و ساختار عالم ساختار آن را تعیین می‌کند.» (اکوان، ۱۳۸۰: ۲۹۵). در این نگاه، ویتگنشتاین هر واژه را متناسب با یک تصویر در ذهن کاربر زبان در نظر می‌گیرد. برای نمونه، اگر از «گل سرخ» نام ببریم، تصویری از گل سرخ در ذهن کاربر و مخاطب شکل می‌گیرد. اما در دوره بعدی تفکر ویتگنشتاین که از آن به مثابه ویتگنشتاین متأخر یاد می‌شود، این فیلسوف با انتشار آثاری همچون *پژوهش‌های فلسفی* زبان را از قطعیت خارج کرده و اهمیت زبان را بر اساس «کاربرد» آن مورد بازتعریف قرار می‌دهد. انواع مختلف روایت که در گفتمان‌های گوناگون مورد استفاده قرار می‌گیرند از قواعد مختلفی پیروی می‌کنند. گفتمان‌های گوناگونی که می‌توانند پایه‌های دانش را شکل دهند. این گفتمان‌های گوناگون را «بازی‌های زبانی»^۱ می‌نامد. بنابراین، زبان به مثابه پاره‌های یک صورت از زندگی و در قالب کاربردها خود را به نمایش می‌گذارد. برای نمونه، در بند ۷۷ کتاب *پژوهش‌های فلسفی* برای مثال واژه‌ی «خوب» را مطرح می‌کند و از مخاطب طلب می‌کند این سؤال را از خویش بپرسد که فرایند یادگیری این واژه برای وی چگونه بوده است. هیچ نیازی نیست که باور کنیم چیزی به نام «خوب» که مستقل از هر «عمل

«خوب» خاصی است، وجود دارد. همان طور که ویتگنشتاین می‌گوید مفهوم واژه‌ی «خوب» با کارکردی همچون عمل خوب درک می‌شود. (برای مطالعه بیشتر نک. ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۸۴) بازی‌های زبانی همچون بازی‌های معمولی، گوناگون‌اند و ممکن است همیشه قواعد مشترکی نداشته باشند. در علوم مختلف این امکان وجود دارد تا گزاره‌های خاصی درباره‌ی جهان بیان شود و این قواعد زبانی هستند که نشان می‌دهند این علوم تا چه اندازه می‌تواند موفق باشد. (برای مطالعه بیشتر نک. مالپاس: ۳۸ تا ۵۱). یکی از مقولاتی که در حوزه‌ی بازی‌های زبانی مورد توجه قرار می‌گیرد، مسئله‌ی «قدرت» و چگونگی ابراز آن از طریق زبان است. قدرتی عمودی که در نهایت نسبت به طرفین حاضر در بازی می‌تواند منجر به ایجاد «حاشیه» و «مرکز» شود. اما این مسئله از منظر میشل فوکو مورد بازنگری قرار گرفته و مبنایی را پدید می‌آورد که این شکل ابراز قدرت از شکلی عمودی ساختاری افقی یافته و دائم امکان «بازی» میان حاشیه و مرکز را تشدید کند که در همکناری این ایده با بازی زبانی ویتگنشتاین، مقوله بازی زبانی نیز در آن ابعادی پیچیده‌تر می‌یابد.

قدرت از منظر فوکو

میشل فوکو نیز فیلسوفی است که سعی دارد با ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از مسئله‌ی «قدرت» راهی جدید در شیوه‌ی بازشناسی آن در جامعه و انحاء بازنمایی‌اش ارائه دهد. در وهله‌ی اول: «قدرت از منظر فوکو قبل از همه چیز مولد است، قدرتی ابزاری است در مالکیت دولت که برای تحمیل نظم در جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرد. قدرت یا دارای بازدارندگی مشروعی است که بر مبنای قراردادی قانونی ایجاد شده (لیبرال‌ها) یا قانون‌گذاری و نظارت سرکوبگرانه برای حفظ سلطه‌ی طبقاتی است (رادیکال‌ها). قدرت ذاتاً منفی، محدودکننده و بازدارنده است» (فوکو، به نقل از روانبخش و کریمی، ۱۳۸۸: ۵۶). اما فوکو قصد دارد تا این تعریف را مورد بازنگری قرار دهد. در تعریف تازه‌ی فوکو در ساختار اجتماعی قدرت شکلی افقی دارد: «اگر قدرت دیگر نه صرفاً به مثابه یک نیروی منفی و سرکوبگر بلکه شرط تولید هر گفتاری تلقی می‌شود، و اگر قدرت را چیزی متناقض نه یکپارچه، می‌دانیم، [یعنی] چیزی که به صورتی نامتقارن پخش شده است، پس همه‌ی پاره‌گفتارها به طور بالقوه، پخش و پراکنده خواهد بود، و به لحاظ صوری در معرض کاربردهای متضاد (فراو به نقل از میلز، ۱۳۸۸: ۳۰). بنابراین، با این نگاه می‌توان اذعان داشت که از نظر فوکو رابطه‌ی محکم میان قدرت و حقیقتی که توسط سامان‌ها و نهادهای مختلف اجتماعی و سیاسی ساخته می‌شود، وجود دارد. همچنین، به نظر وی: «آن جا که قدرت هست، مقاومتی هم در کار است» (فوکو به نقل از میلز، ۱۳۸۹: ۸۰). موضوع تعاملات میان قدرت و مقاومت نیز نقش مهمی در شبکه اجتماعی دانش/قدرت که فوکو در نظر دارد، ایفا می‌کند. این موجب می‌شود که دیگر رابطه‌ی بین سوژه/ابژه اعمال قدرت از نوع خدایگان-

بنده هگلی نباشد، بلکه رابطه بین سوژه‌ای باشد که قدرت اعمال می‌کند و ابژه‌ای که در برابر این قدرت مقاومت می‌کند. از این دیدگاه، مقاومت نیز خود می‌تواند نوعی اعمال قدرت قلمداد شود که مرزهای میان سوژه/ ابژه را در این رابطه مخدوش می‌کند و این مقاومت نیز همواره وجود دارد، زیرا از نظر فوکو: «هرجا مقاومتی در کار نباشد، عملاً رابطه‌ی قدرت هم در کار نیست» (همان).

نمایش‌های تخت‌حوضی یکی از همین گونه‌های نمایشی بود که بسیار از جامعه تأثیر می‌پذیرفت. تخت‌حوضی به این دلیل، با این عنوان نامیده شد که در دوران قاجار برای مراسم عروسی تختی را متناسب با شکل هندسی حوض بنا کرده و گروهی به نام «مطرب» نمایش‌های شادی‌آور را که مبتنی بر عناصر گفتار، حرکت و موسیقی بود بر آن اجرا می‌کردند. این نمایش‌ها شخصیت‌های ثابتی هم‌چون سیاه، حاجی/سلطان، شلی و زن حاجی داشت که در قالب داستان‌های مختلف روایات متفاوتی را از جامعه شکل می‌دادند. زبان یکی از عناصر مهم در این شکل نمایشی محسوب می‌شود که فارغ از کاربرد دراماتیک برای به خنده درآوردن مخاطب می‌تواند کاربردهای دیگری را نیز شامل شود. شخصیت سیاه در این نمایش‌ها با توجه به شکل خاص گویش خود (کاکایی و وارونه‌سازی)، افراد دیگر حاضر در نمایش به‌خصوص حاجی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما برای شناسایی چگونگی بازی زبانی مورد نظر ویتگنشتاین و در نهایت رسیدن به تعریف قدرت فوکویی از این روش سود جسته خواهد شد که، بنابراین، تلاش خواهد شد که: ۱) تقابل‌های دوتایی موجود در زبان متن این نمایش‌ها مورد مطالعه قرار گیرد؛ ۲) راجع به ارزش‌ها، مفاهیم و اندیشه‌های پس این تقابل‌ها اظهار نظر شود؛ ۳) نشان داده شود که چگونه در نمایش‌های تخت‌حوضی تقابل‌های دوتایی معمول (در نسبت با بافت اجتماعی) معکوس می‌شوند؛ ۴) نشان داده شود که زبان در نمایش تخت حوضی چگونه جهان بینی‌های پذیرفته‌شده‌ی قبلی را از هم می‌گسلد؛ ۵) بر اساس واساخته‌های دوتایی جدید، نشان داده شود که چگونه زبان نمایش تخت حوضی سطوح متعددی را در متن خود به نمایش می‌گذارد؛ و ۶) نشان داده‌شود که چگونه زبان نمایش تخت حوضی تعیین‌ناپذیری متن خود را جایز می‌شمارد.

به این ترتیب در نمایش سیاه‌بازی، تقابل‌های دوتایی بر پایه‌ی دوقطبی‌های حاجی/سیاه یا سلطان/سیاه شکل می‌گیرد. «حاجی»، نماینده‌ی قشر بازاری و موصوف به ویژگی‌هایی چون مال‌پرستی، سودجویی و طمع‌ورزی است. در برخی موارد، بنابر رویدادهای داستانی، حاجی جای خود را به «سلطان» می‌دهد که او نیز نماینده‌ی اشرافیت، ظلم و خودخواهی به شمار می‌آید. «سیاه» نیز نماینده‌ی توده‌ی مردم، نوکر حاجی یا دلقک سلطان، بذله‌گو، شاد و مدافع حقیقت بوده است، اما سیاه معمولاً دو شکل گویشی را با یکدیگر آمیخته می‌کند: یکی زبان فارسی روزمره (خودکار) و دیگری گویش یا لهجه‌ی «کاکایی». در لهجه‌ی کاکایی، سیاه هم دستور زبان فارسی را نابجا استفاده می‌کند و هم کلمات را از منظر لفظ تغییر می‌دهد. پس یکی

از دلایلی که می‌تواند سیاه را نسبت به حاجی و یا سلطان در حاشیه قرار داده و به عکس، ایشان را تبدیل به مرکز نماید بحث تفاوت میان زبان خودکار حاجی یا سلطان و زبان کاکایی سیاه است. امری که خود در ادامه منجر به از میان رفتن این دو قطبی می‌شود. در ادامه‌ی مقاله روش‌های مختلف این شیوه‌ی وارونه‌سازی برای ارجاع به بازی‌های زبانی همچون (۱) وارونه کردن واژه‌ها یا استفاده از لهجه کاکایی، و (۲) استفاده از کلمات متضاد - و گاه بی‌ربط - با کلام اصلی سلطان، با تکیه بر مثال‌هایی در نمایشنامه‌ی *بازی سلطان و سیاه* نوشته‌ی علی نصیریان مورد توجه قرار گرفته است. این شکل گفت‌وگو سبب می‌شود کلام بی‌معنی شود و فرایند تولید معنا به تعویق افتد؛ به این ترتیب، بازی کلامی حاشیه و مرکز به جای ایجاد ارتباط، سازوکار ارتباط را مختل کرده و در عبارتی دیگر در چرخه‌ی ارتباطی پارازیت ایجاد می‌کند. این نکته سبب می‌شود تا سلطان که قطب نخست دوگانه سلطان/سیاه محسوب می‌شود، از جایگاه خود عدول کند و به سخره گرفته شود. بازی کلامی شکل گرفته در این راستا تا آنجا بسط و گسترش می‌یابد که نصیریان در بخش دوم نمایشنامه از منظر روایی نیز جای سلطان و سیاه را با یکدیگر عوض می‌کند. اما این بازی نیز ادامه نمی‌یابد و به دلیل نشت دوباره‌ی مرکز و حاشیه درون یکدیگر، دوباره هریک به جایگاه اولیه‌ی خود باز می‌گردند و این بازی می‌تواند همچنان ادامه داشته باشد که این بر تعیین‌ناپذیری متن صحنه می‌گذارد و گسست‌ها را نمایان می‌کند. در این رابطه جای سلطان و سیاه تغییر یافته و قدرت و مقاومت مورد نظر فوکو آشکارا خود را در قالب بازی زبان در شکل دراماتیک که بسیار بر کارکردگرایی ویتگنشتاینی تاسی می‌جوید نزدیک شده و به این ترتیب امکان بازنمایی و تعیین بخشیدن به تفکر ویتگنشتاین را نشان داده و به حصول پاسخ برای دستیابی به پرسش مفروض در این مقاله نزدیک شود.

منابع

- اکوان، محمد. (۱۳۸۰). ویتگنشتاین: زبان و فلسفه. نشریه دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی دانشگاه تهران. شماره پیاپی ۹۸۲. صفحه ۲۹۳ تا ۳۰۸
- مالپاس، سایمون. (۱۳۸۸). ژان-فرانسوا لیوتار. ترجمه بهرننگ پورحسینی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- میلز، سارا. (۱۳۸۸). گفتمان. ترجمه: فتاح محمدی. چاپ اول. تهران: نشر هزاره سوم.
- میلز، سارا. (۱۳۸۹). میشل فوکو. ترجمه: داریوش نوری. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- نصیریان، علی. (۱۳۷۸). بازی سلطان و سیاه. چاپ اول. تهران: نشر امیرخانی.
- نوابخش مهرداد، کریمی فاروق. (۱۳۸۸). واکاوی مفهوم قدرت در نظریات میشل فوکو، نشریه مطالعات سیاسی، دوره ۱، شماره ۳، از صفحه ۴۹ تا ۶۴
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۳). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه: فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.

بی‌معنایی زندگی در دو دوره‌ی فکری سارتر و تفاوت آنها با یکدیگر

طاهره دهقانیان

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی

tdehghanian@yahoo.com

چکیده

به‌طور کلی پرسش از معنای زندگی پرسشی است بسیار ابهام‌آلود که از دشواری‌های عمده‌ای برخوردار است زیرا پاسخ به این پرسش جنبه‌های بسیار متنوعی را در بردارد به همین دلیل است که دیدگاه‌های متفاوت فلسفی از دیرباز به این مسئله پرداخته‌اند چون این پرسش از رنج و ناملایمات و از سویی دیگر از تکرار زندگی روزمره و ملال‌آور سرچشمه گرفته است و در پی همین ناملایمات و فراز و نشیب‌ها بوده است که ذهن پرسشگر انسان از خود سؤال کرده است که آیا در پس این همه ناملایمات زندگی به‌راستی معنایی هست یا خیر.

با این فراز کوتاه به‌روشنی درمی‌یابیم که این پرسش قدمتی دارد به بلندای تاریخ بشر و هرچه عوامل نامبرده بروز و حضور پررنگ‌تری در زندگی داشته باشند این سؤال به‌مراتب برجسته‌تر خواهد شد و در طی قرون جدید در پی جنگ‌ها و نابسامانی‌های روزافزون این مسئله اهمیت بیشتری پیدا کرده است و یکی از مکاتبی که به این امر بسیار اهمیت داده، مکتب اگزیستانسیالیسم^۱ است که ما در این مقاله قصد بررسی نظرات یکی از فیلسوفان نامدار این عرصه به نام ژان پل سارتر^۲ را داریم. ما به این سؤال که «آیا زندگی معنایی دارد یا نه» در دستگاه فکری سارتر خواهیم پرداخت با این دید که سارتر دو دوره فکری متفاوت از هم را داراست، هرچند خود وی اکیداً مخالف این تقسیم‌بندی بوده است و معتقد است که این ادوار فکری درواقع به‌گونه‌ای تکامل منطقی پیوسته‌ای هستند؛ اما با وجود این، نویسندگانی سعی بر آن داشته‌اند تا مراحل گوناگون اندیشه وی را از هم متمایز کنند و در پی این تمایز ما با دو گونه تفکر از سارتر مواجه هستیم، سارتر اول و سارتر دوم: سارتر اول اندیشه‌های خود را از اگزیستانسیالیسم و نگرش هستی‌شناسانه آغاز کرد، و سارتر دوم به دوره‌ای که به پذیرش تفکر مارکسیسم به‌عنوان فلسفه دوران ما بود روی آورد. بالطبع، در پی این تقسیم‌بندی، پاسخ سارتر به سؤال از معنای زندگی هم متفاوت خواهد بود، بلکه شاید هم متضاد.

¹ existentialism

² Jean-Paul Sartre

ما در این مقاله ابتدا به بیان کوتاهی از مفاهیم محوری این بحث خواهیم پرداخت و سپس مواضع سارتر اول را در باب سؤال اصلی مقاله بررسی خواهیم کرد و در ادامه به سارتر دوم در همین خصوص خواهیم پرداخت و در پایان می‌کوشیم تفاوت‌ها، تضادها و اگر شباهتی بین این دو دوره فکری باشد را بیان کنیم. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی خواهد بود، یعنی اطلاعات اولیه را به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری کرده و سپس به تحلیل محتوایی آن اطلاعات به روش پژوهش کیفی خواهیم پرداخت و استنباط‌های شخصی خود را به آن اضافه خواهیم کرد. نگارنده با بررسی آثار سارتر به‌خصوص کتاب *هستی و نیستی* و *تهورع* به این مسئله‌ی بی‌معنایی زندگی از منظر این فیلسوف رهنمون شده است.

شرح برخی از مفاهیم محوری

آزادی:^۱ این مفهوم در فلسفه‌ی سارتر بسیار کلیدی است. سارتر معتقد است که انسان برخلاف اشیا آزاد است و این خصیصه باعث می‌شود که انسان از شیء بودن اجتناب کند زیرا خودش مسئول انتخاب خویش است و این عمل از درون انسان سرچشمه می‌گیرد یعنی انسان تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد و با آن‌ها تعریف نمی‌شود و انسان به خاطر این خصیصه همواره باید رو به تکامل گذارد و این امر پایان‌ناپذیر است. درواقع آزادی بخشی از وجود انسان نیست بلکه خود وجود انسان است (هدایت علوی تبار، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹).

وضعیت:^۲ این کلمه در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم محدودیت‌هایی را که انسان ناخواسته در آن‌ها قرار گرفته است را شامل می‌شود که بی‌تردید سارتر هم به این موضوع واقف بوده، همان‌طور که وی در کتاب *هستی و نیستی* می‌نویسد، انسان قبل از آنکه موجودی باشد که خود را می‌سازد موجودی است که به‌وسیله‌ی محیط، نژاد، زبان، طبقه و... ساخته شده است؛ اما سارتر این امر را محدودیتی برای آزادی که خود، برای انسان تعریف کرده است نمی‌داند. ذکر این نکته لازم است، خود مفهوم کلی «وضعیت» شامل دو مفهوم جزئی‌تر «واقع‌بودگی» و «پرتاب‌شدگی»^۳ را در بردارد (Sartre, 1977, p.481).

سارتر اول و بی‌معنایی زندگی در بیان او

این سارتر همان سارتری است که با تفکرات و اندیشه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم نضج و شکل گرفته است که آزادی درون‌مایه اصلی اندیشه‌اش بوده و این همان مفهومی است که سارتر در تمام ادوار فکری‌اش آن را زیربنای اصلی اندیشه‌هایش استفاده کرده است. علاوه بر این مفهوم، یک مفهوم اگزیستانسیالیستی به نام «وضعیت» وجود دارد که خود به دو مفهوم

1. freedom
2. facticity
3. thrownness

«واقع‌بودگی» و «پرتاب‌شدگی» در نزد هیدگر تقسیم می‌شود که سارتر هم از آن‌ها استفاده کرده است. (محمد آزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰) لازم به ذکر است که سارتر این مفاهیم را همانند هیدگر به کار نبرده است و نوآوری سارتر در این بوده که مفهوم واقع‌بودگی را به آزادی انسان پیوند زد؛ و همین امر باعث می‌شود که انسان در پرتو آزادی خود را وجود بخشد و گذشته او یا همان واقع‌بودگی مانعی برای انتخاب‌های او نشود. راست است که انسان به جهان پرتاب می‌شود و خود نقشی در زمان و مکان و شرایط تولدش ندارد، اما این دلیلی بر آن نیست که نتواند در زندگی خود تغییری ایجاد کند، گرچه وضعیت آغازین نتیجه‌ی کنش انسان نیست، اما ایجاد دگرگونی در این وضعیت که به یاری آزادی ممکن می‌شود مهم‌ترین امر واقعیت انسانی^۱ است. (سمیه جوکار، ۱۳۹۱، ص ۹۰)

نقش مسئولیت در معنا بخشی به زندگی. زندگی اصیل از نظر سارتر زمانی به دست می‌آید که ما مسئولیت هر کاری را که انجام داده‌ایم را بپذیریم، چون آن کار را با آزادی و آگاهی تمام خود کرده و به سرانجام رسانده‌ایم. سارتر پس از برداشتن خداوند از عالم است که منشأ هرگونه معنایی را از آن انسان می‌داند: اکنون که می‌دانیم خدایی وجود ندارد، پس به‌طورکلی از جهان اشیاء فی‌نفسه معنا از بین خواهد رفت و مطابق با این گفته برای انسان هم معنایی وجود نخواهد داشت، نه از درون و نه از برون. در این وضع هیچ‌چیز حتی انسان دلیلی معنابخش برای وجود خود نخواهد داشت. حتی تفاوت‌ها و تنوع‌ها هم یکسره بی‌معنا خواهند شد. همه‌چیز تصادفی است و درک همین امر است که شخصیت اصلی رمان **تهوع** را آشفته می‌سازد، چون هیچ‌چیز قابل توجیه نیست، البته سارتر و قهرمانان داستان‌ش در رسیدن به همین دریافت آزاردهنده است که با دیگران فرق دارند؛ چون پس از همین دریافت است که می‌فهمند که باید خودشان آفریننده باشند (علی‌اصغر مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۹۰).

راه چاره را نباید و نمی‌توان انتخاب کرد، راه چاره را باید اختراع کرد باید آفرید و هر کس با آفریدن راه چاره خود در حقیقت خود را می‌آفریند. انسان هرروز باید خود را بیافریند. (ژان پل سارتر، ۱۳۵۶، ص ۲۱)

بی‌معنایی زندگی در زیر چتر دو مفهوم اضطراب^۲ و پوچی^۳. این دو مفهوم از مهم‌ترین مفاهیم در نظر سارتر اول درباره معنای زندگی هستند، به نظر سارتر اول زندگی انسان پوچ و بنابراین

1 Reality human

2 anxiety

3 nihilism

همراه با اضطراب است و دلیل این امر را آزادی اجتناب‌ناپذیر انسان می‌دانست. به این دلیل که انسان چاره‌ای ندارد جز این که ماهیت خود را انتخاب کند، انسان احساس ناموجه بودن می‌کند، زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که یک انتخاب، او را در برابر یک انتخاب دیگر توجیه کند، به عبارتی گویاتر، سارتر اول به این امر معتقد است که دلیل اضطراب انسان این است که چاره‌ای جز این که خود را از عدم یا هیچ^۱ خلق کند، ندارد؛ و بنابراین گریزی ندارد جز این که همچون خدا خود علت خود باشد. بنا بر تبیین بی‌معنایی در سارتر اول درمی‌یابیم که از نظر سارتر اسفناک‌ترین وضع این پوچی و بی‌معنایی همین بس که دیگر هیچ‌چیزی جز انتخاب انسان وجود نخواهد داشت که معیار خوبی و بدی اعمال او باشد. سارتر معتقد است که خدا می‌تواند وجود را از پوچی رهایی بخشد اما او وجود ندارد و همین امر سبب می‌شود که انسان باید با انتخاب و عمل خود به وجود، ضرورتی، هرچند ناپایدار و عرضی، بدهد و آن را دست‌کم برای مدتی از پوچی خارج سازد (هدایت، علوی تبار، ۱۳۹۱، ص ۲۲۰).

بی‌معنایی زندگی در سارتر دوم

وی در دوره دوم فکری خود بی‌آن که خود متوجه باشد که چه‌کاری را دارد انجام می‌دهد تحلیل دومی از موقعیت اضطراب‌آورندگی ارائه می‌کند که به‌وضوح با تحلیل دوره‌ی اولش ناسازگار می‌نماید؛ اما لازم به ذکر است که بیان کنیم سارتر دوم هم همانند سارتر اول تحلیل خود از مسئله‌ی معنای زندگی را از واقع‌بودگی انسان آغاز می‌کند، یعنی این که انسان خود را در یک موقعیت وجودی می‌یابد که شامل دوره‌ی تاریخی و... است که درواقع انسان در انتخاب این واقع‌بودگی هیچ‌گونه اختیار و دخالتی ندارد. سارتر در این دوره این واقع‌بودگی را به‌گونه‌ای لحاظ کرده که هیچ‌گونه مفری از آن نیست؛ و انسان هیچ‌کدام از این‌ها را دوست ندارد و از این که به چیزی یا کسی غیر از خود وابسته باشد و از این که خود زیربنای وجود خود نباشد راضی نیست و از این منظر انسان در نظر خود همچون واقعیتهای ناموجه جلوه می‌کند. (باید به این امر واقف باشیم اگرچه کلماتی که در سارتر دوم به‌کاربرده می‌شود در سارتر اول هم دیده می‌شود اما معانی آن‌ها کاملاً از هم متمایزند) این به آن معنا است که پروژه‌ی اساسی انسانی در غلبه کردن به وابستگی است و این خود زیربنای وجود خود شود؛ اما در این امر انسان در سارتر دوم موفقیتی به دست نمی‌آورد. به نظر سارتر دوم همین امر که انسان نمی‌تواند زیربنای هستی خود باشد را دلیل بر احساس ناموجه بودن می‌داند؛ و در این دوره‌ی فکری انسان نمی‌تواند کیستی خود را انتخاب کند. سارتر دوم معتقد است که انسان هرگز نمی‌تواند خدا شود، برخلاف دیدگاه سارتر اول که اصرار به این امر داشت (جولیان یانگ، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

تفاوت‌ها و تضادها و شباهت‌ها این دو دیدگاه

هر دو سارتر وجود انسان را پوچ و پراضطراب می‌دانند؛ اما همان‌طور که در بالا اشاره شد این دو کلمه در سارتر اول و دوم معنای متفاوتی دارند. در نظر سارتر اول زندگی انسان پوچ است و این پوچی به دنبال این شکل می‌گیرد که اهدافی را که در نظر داریم درواقع پوچ‌اند و در اینجا منظور از پوچی همان بی‌معنایی است؛ اما پوچی در نگاه سارتر دوم پوچی همان بیهودگی است یعنی تلاشی که نتیجه در بر ندارد و آب در هاون کوبیدن است. تفاوت دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد این‌که در سارتر اول انسان می‌خواهد از وضعیت پرتاب‌شدگی‌اش به سود خودش و با انتخاب و آزادی خودش هویت خود را شکل دهد و از واقع‌بودگی به واقع‌مندی برسد؛ اما در سارتر دوم نگاه کاملاً برعکس است و سارتر معتقد است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از وضعیت پرتاب‌شدگی و امر واقع جدا شد و انسان از این امر به‌واقع رنج عظیمی می‌برد که در پی همین رنج است که زندگی برایش بی‌معنا می‌شود.

اگر بخواهیم در آخر جمع‌بندی از ابتدا تا انتها داشته باشیم می‌توان این‌گونه بیان کرد که درواقع دیدگاه سارتر به پرسش از معنای زندگی نگاهی منفی و تاریک است. در هر دو دیدگاه، زندگی انسان ذاتاً بی‌معنا و توأم با اضطراب و دلهره است. سارتر اول بی‌معنایی را در این می‌بیند که انسان خود باید ماهیت خود را انتخاب کند و به آن شکل دهد، آن هم انتخابی که هیچ پایه و اساسی ندارد، و از نظر سارتر دوم بی‌معنایی را به این شکل درمی‌یابیم که انسان مایل است به استقلال وجودی برسد که این امری محال است و این دو دیدگاه به‌عنوان بن‌مایه‌ی اضطراب و بی‌معنایی همیشگی در زندگی انسان وجود دارند.

منابع

- آزاده، محمد، (۱۳۹۰)، *فلسفه و معنای زندگی*، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر.
- سارتر، ژان پل، (۱۳۵۶)، *ادبیات چیست؟* ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زمان، چاپ رشیدیه.
- جوکار، سمیه، (۱۳۹۱)، *نقد بررسی معنای زندگی از دیدگاه ژان پل سارتر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به را همایی دکتر حسین اترک، دانشگاه زنجان.
- علوی تبار، هدایت (۱۳۹۱)، *اگزیستانسیالیسم*، طرح پژوهشی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- مصلح، علی اصغر، (۱۳۷۸)، *فلسفه‌های اگزیستانس*، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یانگ، جولیان، (۱۳۹۰)، *سارتر*، ترجمه محمد آزاده، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر.

- Sartre, Jean Paul, (1977) *Being & Nothingness*, An Essay on Phenomenological Ontology, Tr. by Hazel E. Barnes, Newjersy: Citadel press.

تحلیل بشر هرروزی و امکان راه‌بردن به اصالت از نظر هایدگر

حدیث منتظری

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

Hadismontazeri95@gmail.com

مسئله‌ی اصالت یکی از کانونی‌ترین مباحث هستی و زمان است. به دو دلیل: اول آن که انسان تنها موجودی است که بودنش یا، واضح تر بگوییم، چگونه بودنش همواره برایش مسئله است؛ و دوم آنکه ماهیت هستی انسان وجودش است.

هایدگر مناط اصالت را «خودبودن» می‌داند و اظهار می‌دارد که انسان‌های اصیل منشأ طرح‌های خود هستند. از طرفی تجربه تفاهمی، انسان‌ها را وادار می‌کند تا دریابند که نمی‌توانند تنوع بیشماری از امیدها را ادامه دهند. آن‌ها باید راهی را که بیشترین اهمیت را دارد انتخاب کنند و خودشان را آن‌گونه بسازند که می‌خواهند.

هایدگر همواره به این مسئله وقوف دارد که ما پیوسته به نحوی در جهان هستیم و از این رو از افق فرهنگی خاص این جهان معنای اختصاصی زندگی خود را طرح می‌افکنیم و با همین ملاحظه است که آگاه یا ناآگاه، سر آن داریم که معنای بودن را تحدید کنیم. از جمله نشانه‌های این تحدید معنای وجود، این است که «بی‌معنی‌ها» را بر مبنای معیاری که از معنی به دست داده‌ایم، از دایره‌ی زندگی خود بیرون می‌رانیم و تنها آنچه را که در نسبتی بی‌واسطه با این معانی هستند به درون راه می‌دهیم و صرفاً غایات و نتایجی را مدنظر می‌آوریم که با دیگر مؤلفه‌های این معناداری سازگار می‌افتد. در چنین شرایطی افق اگزیستانس خود را تنگ می‌کنیم و به سبب ترسی که از ناشناخته‌ها داریم، به هنگام مواجهه با آنها خود را گم می‌کنیم. کافیت که دل‌بستگی زیاده از حد به تثبیت طرح‌هایمان و توسل مداوم به آنها را واگذاریم و اجازه ندهیم در تصلب تدریجی آنها دام‌گیر شویم.

پیگیری مسئله‌ی اصالت در هایدگر، فراسوی بنیادهای فلسفی معاصر، یعنی سوژکتیویسم است.

هایدگر در جایی انسان را در پرتو انکشاف با وجود اصیل می‌داند و در جایی دیگر می‌گوید اهمیت هستی اصیل در آن است که انسان دیگر بار معنای وجود را درمی‌یابد. از آن روست که پایان برای هایدگر همان مراجعت به امر آغازین است.

از نظر هایدگر برای انسان‌هایی که به اصالت خویش فکر می‌کنند سه ساحت منتخب پیش روست:

- ۱- آنها این واقعیت را تصدیق می‌کنند که در یک سنت وجود دارند یا باید آن سنت را تأیید کنند یا به نوعی تغییرش بدهند.
- ۲- آنها قاطعانه به موقعیت‌های جدید شکل می‌دهند تا طرح‌هایی را که انتخاب کرده‌اند عملی کنند.
- ۳- آنها برای خودشان عوامل و شرایطی را که به سمت انتخاب یک امکان و نه انتخاب‌های دیگر سوق داده می‌شود بیان کنند.

هنگامی که انسان‌ها اصیل زندگی می‌کنند سازگاریشان را با حقیقت متناهی بشر حفظ می‌کنند اما تجربه‌ی این حقیقت وجودی یک دستاورد است؛ و این زندگی می‌بایست از زندگی مبتنی بر عدم حقیقت که عبارت است از حالت معمولی و هرروزی زندگی غیر اصیل، به زور بیرون کشیده شود و یقیناً اصالت چیزی نیست که آن را بتوان به یکباره و برای تمام عمر کسب کرد، بلکه باید همواره در موقعیت‌های تازه‌ای که پیش می‌آید تصمیم گرفت.

امکان گفتمان در خصوص انسان و اصالت وی

موضوعی که محور تحلیل ما قرار می‌گیرد و می‌توان آن را پیش‌ساخت طرح هایدگر از اصالت نامید، این است که حیث انسانی یا آدمیت آدمی چگونه می‌بایست لحاظ شود. ضرورت بازگشایی این مبحث از آنجاست که ما از سر عادت، هر نوع پژوهشی درباره‌ی آدمی را نوعی اومانیزم یا انسان‌مداری تلقی و توصیف می‌کنیم. (بیمل: ۱۳۸۷)

در پرتو تبیین این مسئله است که می‌توان روشنگاهی را که انسان در پرتو با آن اصالت خود را می‌یابد، بفهمیم. تفسیر هایدگر از تاریخ مابعدالطبیعه، به منزله‌ی تلاشی برای پاسخ به این پرسش منظور شده است.

به اعتقاد هایدگر، تبیینی که درباره‌ی حقیقت مابعدالطبیعه و بحث از انفتاح و ظهور وجود مطرح شده می‌تواند زمینه‌ای را فراهم آورد که بر اساس آن اندیشیدن درباره‌ی سرشت بشر و گوهر آدمی امکانپذیر گردد.

به بیان او، سرشت آدمی را صرفاً برحسب نسبت او با انفتاح و آشکارگی وجود می‌توان تعریف کرد. (بیمل: ۱۳۸۷)

خروج از حصار سوپژکتیویسم زمینه‌ساز طرح مسئله اصالت

هایدگر با بیان آنکه سوپژکتیویته اساس فلسفه‌ی جدید و شرط تفکر چهارصد ساله‌ی اخیر بوده است، به عنوان یکی از بزرگترین منتقدان تاریخ متافیزیک عقل‌باور غرب، با اعلام شکست طرحی که بر مبنای سوژه‌محوری در جهان غرب رشد کرده و معرفی آن طرح به عنوان منشأ اصلی بحران‌ها و مشکلاتی که جهان معاصر با آن روبه‌روست، معترف است که دیگر با دفاع از آن نمی‌توان فلسفه و عالم متجدد را حفظ کرد و اتفاقاً با تأمل در آن و این‌که چگونه می‌توان از آن آزاد شد نه این‌که با آن مخالفت کرد می‌توانیم منتظر فرویزش آن باشیم. (خاتمی: ۱۳۸۷)

هدف هایدگر از ایده‌ی خود، نجات انسان دوران جدید از بحرانی است که دو جنبه دارد: بی‌خانمانی و نیست‌انگاری.

بی‌خانمانی لازمه‌ی اصالت دادن به تقابل سوژه/ابژه و رهیافت نظری دوران مدرن است و در ریشه‌ی درخت دکارتی نهفته و در علوم و تکنولوژی که ثمره‌های آن درخت‌اند، به بار نشسته است.

بعد دوم بحران معاصر، فراموشی هستی است. هایدگر فراموشی هستی را هنگامی که مطلق، مؤکد و مزمن باشد، موقعیت نیست‌انگارانه یا نهلیسم اعلام می‌کند.

طرح هستی اصیل و امکان راه‌برد به آن در «هستی و زمان»

دازاین نقطه‌ی آغاز پژوهش هایدگر است. او می‌گوید دازاین سوژه‌ای خودبرساخته نیست که از ایده‌ها و جهان اطراف خود مستقل باشد. دازاین در بنیادی‌ترین حالت یک‌در-جهان بودن است. هایدگر در-جهان‌بودن دازاین را در *هستی و زمان* این‌گونه تعبیر می‌کند: «دازاین بدواً و غالباً در-بر بوده و سرسپرده‌ی جهان است.» (مارتین هایدگر: ۱۳۸۸)

بدون جهان دازاین نمی‌تواند وجود داشته باشد و آنچه دازاین هست تنها می‌تواند آن‌طور که جهان عمل می‌کند، از جهان استنباط شود. (مارک راتال: ۱۳۸۸)

چون دازاین هیچ طریق ثابتی برای آن چیزی ندارد که باید باشد، آنچه هست همیشه محصولی پیچیده از تصمیماتی خواهد بود که می‌گیرد.

همان‌طور که پیداست، *هستی و زمان* برای شیوه‌ای که ما درباره‌ی چیزی می‌اندیشیم که معنای انسان بودن می‌دهد مفاهیم زیادی دارد. (مک کواری: ۱۳۹۱)

هایدگر گمان می‌کند لازم است پیش از هرگونه اقدامی، تحلیل هستی‌شناسانه‌ای از دازاین فراهم کنیم.

باید روشی از دسترسی و گونه‌ای از تفسیر را برگزینیم که این سابقه (دازاین) بتواند خود را در خود و از خود نشان دهد و این به معنای نگریستن به دازاین در هر روزی‌نگی میانگین آن است. (سجویک: ۱۳۹۴)

بودن «دازاین» به منزله‌ی بودن-بادیگران

دازاین در جهان‌ش وجود دارد به طوری که به آن می‌پردازد و به جهت آن که جهان از دیگران نیز تشکیل شده، بودن دازاین به منزله‌ی بودن-بادیگران است. دیگران کیستند؟ دیگران آن چیزی هستند که انجامش می‌دهند؛ به عبارت دیگر، فعالیت‌های عملی آنها در نسبت با ما، موجب تعریف آنهاست. (مارک راتال: ۱۳۸۸)

ما فکر می‌کنیم، می‌بینیم و می‌خوانیم و در باره‌ی جامعه، هنر، سینما، ادبیات و... داوری می‌کنیم آن‌گونه که همگان می‌کنند. فرد منتشر، اصلاً خود همگان است، او انجمن، نهاد و سازمان‌ها و موقعیت‌های اجتماعی است که او را تحت سلطه‌ی محض خود قرار داده‌اند و عملاً از انتخاب حقیقی محروم‌ش کرده‌اند.

برای هایدگر چیزی اصالت دارد و حقیقی است که امکانات اصلی و اساسی خود را منکشف کرده باشد و وجود اصیل طرحی است که خودش آن را پرداخته و ساخته و این در حالتی است که عموم مردم خودش را نمی‌سازند بلکه محیط و اجتماع‌شان آن را می‌سازد. در نظر هایدگر ما از امر مشترک و همگانی حرکت می‌کنیم و باید به سوی امر شخصی پیش برویم و تنها بدین سان است که به مرتبه و مقام در خور خویش می‌رسیم، انسان‌هایی مسئول و مختار. (وارنوک: ۱۳۹۲)

اصالت و فردیت باید حاصل شود تنها در صورتی که تحت تاثیر ندای وجدان و پیشروی در امکانات خود و همچنین نهایی‌ترین امکان خود یعنی به جانب مرگ بودن در مقام امکان خاص خویش رو کنیم.

وجود اصیل چه نسبتی با مرگ می‌تواند داشته باشد؟

پاسخ هایدگر این است: مرگ، دازاین را تا حد خودش فردی می‌کند. این فردی‌سازی شیوه‌ای است که طبق آن موقعیت من برای اگزیستانس آشکار می‌شود.

آدمی از برخوردش با مرگ بی‌نشان باز نخواهد گشت، او می‌یابد که هیچ شیوه‌ی هستی در نهایت موفق نخواهد بود و هیچ شیوه‌ای به من اجازه نمی‌دهد تا آن کسی باشم که هستم. هایدگر معتقد است که این بازشناسی باید اتکای ما به هنجارها و اعمال فرهنگی‌ای را متلاشی کند که ادعا می‌کنند شیوه‌ی صحیح زیستن را به ما اعطا می‌کنند. مرگ‌آگاهی مانع از سقوط می‌شود. سقوط در این که اصیل نباشیم، مرگ‌آگاهی به ما یادآوری می‌کند که ریشه در مرگ داریم.

منابع

- بیمل والتر، (۱۳۸۷)، *بررسی روشنگرانه‌ی اندیشه هایدگر*، بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش- جوزی محمدرضا، (۱۳۸۹)، *فلسفه و بحران غرب*، تهران، هرمس

- خاتمی محمود، (۱۳۸۷)، *جهان در اندیشه‌ی هایدگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی و اندیشه معاصر
- آندرئاس، لوکنر، (۱۳۹۴)، *درآمدی به وجود و زمان*، احمد علی حیدری، تهران، علمی
- مک کواری جان، (۱۳۹۳)، *مارتین هایدگر*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۵)، *معنای تفکر چیست؟*، فرهاد سلمانیان، تهران، مرکز
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۸)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس
- وارنوک مری، (۱۳۸۶)، *اگزیستالیسم و اخلاق*، مسعود علیا، تهران، ققنوس
- وایت، گراهام، (۱۳۷۹)، *فلسفه‌ی اروپایی در عصر نو*، سعید حنایی، تهران، نشر مرکز

- Jualan young, "Death and Authenticity", in Jeff Malpas C.Solomon, Death and Philosophy
Routledge, 1998, PP12-19.

محدوده‌ی آزادی سوژه در جوامع مجازی از پنجره‌ی پدیدارشناسی موریس مرلوپونتی

مریم عسگری

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهرا

mar.asgari@gmail.com

چکیده

هر آنچه ظاهر می‌شود، یک پدیدار^۱ است. از این رو اصطلاح پدیدارشناسی^۲، عبارت است از مطالعه یا شناخت پدیدار (آندره دارتیک، ۱۳۷۶: ۳). با این تعریف از پدیدارشناسی، بسیاری از پژوهشگران، در زمره پدیدارشناسان قرار می‌گیرند.

کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)^۳، هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)^۴، هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)^۵، هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹)^۶ و مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱)^۷ از مشهورترین فیلسوفانی هستند که تا کنون به پدیدارشناسی پرداخته‌اند. با این همه می‌توان گفت، این طرح/یاد پدیدارشناسی^۸ هوسرل بود که باعث شد بعدها پدیدارشناسی توسط افرادی مانند هایدگر و مرلوپونتی گسترش یابد. هوسرل با طرح نگرشی نو به پدیدارشناسی، رنگ تازه‌ای به آن بخشید و از این رو تأثیر زیادی بر متفکران پس از خود گذاشت (آندره دارتیک، ۱۳۷۶: ۵). امروزه وقتی از پدیدارشناسی صحبت می‌شود، معمولاً مقصود، مکتب فلسفی ادموند هوسرل است (محمدرضا ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۸۷).

از نظر هوسرل، پدیدارشناسی روش نقد شناخت است (ادموند هوسرل، ۱۳۷۲: ۲۴). پدیدارشناسی هوسرل، روشی است که در آن به جهان اجازه داده می‌شود تا خودش سخن بگوید. مقصود از جهان، جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. از نظر هوسرل، تفکر در باب چنین جهانی می‌بایست بدون پیش‌پندارها صورت پذیرد (اریک ماتیوس، ۱۳۸۹: ۲۸). توصیف، تجزیه، تحلیل و کشف پدیدارها در پدیدارشناسی هوسرل انجام می‌شود (حسن بودلایی، ۱۳۹۵: ۱۵).

1 Phenomenon

2 Phenomenology

3 Immanuel Kant

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

5 Edmund Husserl

6 Martin Heidegger

7 Maurice Merleau-Ponty

8 The idea of phenomenology

هایدگر نیز که تحت تأثیر آراء پدیدارشناسانه‌ی هوسرل بود، در کتاب *هستی و زمان*^۱ چنین بیان می‌کند که پدیدارشناسی شیوه‌ی خاصی است از تفکر انسان (اریک ماتویس، ۱۳۸۹: ۲۸). هایدگر پدیدارشناسی را این‌گونه تعریف می‌کند:

خود را از جانب خود، نشان دادن پدیدارها: به خود نشان‌دهنده مجال دادن تا از جانب خودش دیده شود به آن‌گونه که خود نشان‌دهنده خود را از جانب خود نشان دهد. (مارتین هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

پدیدارشناسی مورد نظر در این تحقیق، پدیدارشناسی با نگاه تازه‌ای است که هوسرل آغازگر آن بود و مرلوپونتی با الهام گرفتن از آن به تبیین پدیدارشناسی خود پرداخت. از دیگاه مرلوپونتی، تمام تلاش پدیدارشناسی به بازیافتن رابطه‌ی ساده‌ی انسان با جهان معطوف است (موریس مرلوپونتی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). مرلوپونتی در مقدمه کتاب *پدیدارشناسی ادراک*^۲ چنین بیان می‌کند که پرسش از چیستی پدیدارشناسی، بعد از گذشت نیم قرن از اولین کارهای هوسرل، همچنان قابل طرح است (Maurice Merleau-Ponty, 2002, vii). از نظر مرلوپونتی، پیش از هر گونه نظریه‌پردازی در پدیدارشناسی، ما درگیر جهان هستیم (اریک ماتویس، ۱۳۸۹: ۲۹). جهان از نظر مرلوپونتی، جایی است که در آن زندگی می‌کنیم و زندگی روزمره‌ی خود را در آن می‌گذرانیم (موریس مرلوپونتی، ۱۳۹۱: ۴۲). بنابراین، مرلوپونتی بر این باور است که ما انسان‌ها سوژه‌های مطلق یا عقل محض نیستیم^۳ (اریک ماتویس، ۱۳۸۹: ۲۹)، بلکه ما سوژه‌هایی هستیم که در جهان زندگی کرده و با آن درگیر هستیم. حاصل افکار پدیدارشناسانه‌ی مرلوپونتی، در دو تألیف او با نام‌های *پدیدارشناسی ادراک* و *دیدارپذیر و دیدارناپذیر*، وجود دارد. مرلوپونتی در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* بیان می‌کند که شیوه‌های جسمی برای ارتباط با جهان، به آگاهی انسان ساختار می‌بخشند. او همچنین در این کتاب به التفاتی بودن آگاهی انسان اشاره می‌کند. بدین معنا که آگاهی انسان، همواره آگاهی نسبت به چیزی است و متعلق دارد. در کتاب *دیدارپذیر و دیدارناپذیر* که پس از مرگ وی

1 *Being and Time*

2 *Phenomenology of Perception*

۳ دکارت (Rene Descartes) انسان را سوژه‌ی مطلق یا عقل محض تصور می‌کرد. چنانکه در کتاب تأملات خود اینچنین بیان می‌کند: "ما واقعا حتی اجسام را تنها به وسیله نیروی فاهمه ادراک می‌کنیم نه به یاری حواس و قوه تخیل. علم ما به اجسام نه از آن جهت است که آنها را می‌بینیم یا درک می‌کنیم بلکه تنها از آن جهت است که آنها را به وسیله فاهمه ادراک می‌کنیم" (رنه دکارت، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹).

4 *Visible and invisible*

منتشر شده است، مفهوم لحم^۱ مطرح می‌شود. مفهوم لحم همانند ارتباط لمسی^۲ است و این مفهوم بر روابط سوژه‌ها تأثیرگذار است (کارمن، ۱۳۹۲: ص ۲۷۷ تا ۲۷۸).

دنیای جدید و فناوری‌های مدرن به عنوان یک پدیده از منظر پدیدارشناسی مرلوپونتیی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. نگاه پدیدارشناسانه به گسترش ارتباطات انسانی به صورت الکترونیکی در فضای مجازی و در دنیای دیجیتال کنونی، موجب می‌شود تا انسان بهتر بتواند خود، روابط و جهان پیرامونش را بشناسد و در ارتباطات گسترده‌ی فعلی موفق ظاهر شود.

مقصود از فضای مجازی در دنیای دیجیتال کنونی در این تحقیق، فضاهایی تعاملی هستند که بر بستر اینترنت قرار داشته و امکان برقراری ارتباطات و شکل‌گیری تعاملات را بین افراد انسانی، بدون مجاورت و حضور فیزیکی، از سراسر جهان امکان‌پذیر می‌کنند.

امروزه ارتباطات رایانه‌ای و اینترنتی، شبکه‌ای جهانی را به وجود آورده که حوزه‌های متنوع زندگی را تحت تأثیر خود قرار داده است. شبکه‌های کامپیوتری مبتنی بر اینترنت، موجب تعامل سریع و آسان افراد با یکدیگر می‌شوند. فناوری اینترنت هزینه‌های ارتباطی را کاهش می‌دهد و محدودیت‌های جغرافیایی را از بین می‌برد (Forman, Chris. Goldfarb. Avi. 2005: 1). از این رو می‌توان گفت دنیای دیجیتال، شیوه‌ی ارتباطات انسانی و زندگی اجتماعی را عمیقاً تحت تأثیر خود قرار داده است (مهدی معینی کیا و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰۷).

هرچند امروزه ابزارهای مدرن گسترش یافته‌اند، اما این ابزارها لزوماً با حس لامسه‌ی افراد در ارتباط نیستند. حال آن‌که مرلوپونتیی بر این عقیده است که ارتباط لمسی بر روابط سوژه‌ها تأثیرگذار است (تیلر کارمن، مارک هنسن ۱۳۹۲: ۲۷۷ - ۲۷۸). تن از دیدگاه مرلوپونتیی، تلفیق همه‌ی حواس از جمله حس لامسه است و انسان در ادراکات خود با جهان متحد شده و بدن انسان، ابزار ادراک او از جهان است (علی ربانی، ابراهیم اخلاصی، بهجت یزدخواستی، ۱۳۸۷: ۱۳۳). از این رو در پدیدارشناسی مرلوپونتیی، برای فهم ادراک حسی باید به تن توجه ویژه‌ای داشت. چرا که ما به وسیله‌ی تن خود با هر آنچه در عالم می‌بینیم و با آن تماس برقرار می‌کنیم، روبه‌رو می‌شویم.

مرلوپونتیی با مطرح کردن مسئله‌ی تن و امکاناتی که در اختیار تن قرار دارد در واقع با آزادی افراطی که سارتر (۱۹۰۶-۱۸۴۷) از آن سخن می‌گوید، مقابله می‌کند (مرضیه پیروای و نک، ۱۳۸۹: ۶۷).

1 Flesh

2 Touch relation

3 Jean-Paul Sartre

با این توضیحات می‌توان گفت در چارچوب پدیدارشناسی موریس مرلوپونتی که آمیخته با دیدگاه اگزیستانسیالیستی او است، آزادی انسان، مشروط است؛ چرا که انسان عاملی بدن‌مند در جهان است که ملزم به شکل جسمانی خاص خود بوده و بدن‌مند بودن و درگیر جهان بودن، آزادی انسان را محدود می‌کند.

مرلوپونتی تولد انسان را هم تولدِ عالم می‌داند و هم تولد در عالم. بدین معنا که هم ما بر عالم تأثیر می‌گذاریم و هم با تولد، رویِ شمار نامحدودی از امکانات بر ما باز می‌شود (Maurice Merleau-Ponty, 2002:527).

از دیدگاه مرلوپونتی، عالم و همبودی با دیگر انسان‌ها، ممزوج شده است. مرلوپونتی بشر را شبکه‌ی ارتباطات معرفی می‌کند و انسان را گره تمامی ارتباطات عالم، می‌داند. شیوه‌ی همبودی انسان در عالم، از دیدگاه مرلوپونتی موجب محدودشدن آزادی او می‌شود. به طور مثال، هر فرد، عضو یک گروه یا طبقه‌ی اجتماعی خاص است (Maurice Merleau-Ponty, 2002: 529-530) و این یکی از اموری است که دیدگاه مرلوپونتی به آزادی را از آنچه آزادی مطلق و بدون قید و شرط تلقی می‌شود، دور می‌کند.

انسان از آغاز تولد، از سویی عضو جامعه‌ای است که از مدت‌ها قبل وجود داشته و جامعه، آزادی او را محدود می‌کند (Maurice Merleau-Ponty, 2002: 405) و از سوی دیگر، انسان معاصر، توانسته بدون توجه به محدودیت‌های جسمانی خود، به مدد ابزارهای مدرن، محدودیت‌های ناشی از زندگی در یک جامعه‌ی خاص را حذف کرده و به انجام اعمال مختلف و برقراری روابط انسانی در فضای مجازی بپردازد. از این رو، فضای مجازی توانسته انسان‌ها را به آرمان زندگی در جامعه‌ای به هم پیوسته و منسجم نزدیک سازد (Seyyed Mohsen Hashemi, 2011: 16).

با نگاهی دوباره از پنجره‌ی پدیدارشناسی مرلوپونتی، می‌توان گفت محدودیت‌های حاصل از بدن‌مند بودن و در موقعیت خاص بودن انسان، تا حد زیادی برای انسان کنونی در جامعه‌ی مجازی، مرتفع شده است. بدین معنا که مقید نبودن عامل بدن‌مند به تجسد و در موقعیت خاص بودن که دستاورد فضای مجازی است، موجب کسب آزادی بیشتری برای وی شده است. هر چند انسان همچنان گره همه‌ی ارتباطات عالم است و این امر، خود مانعی است در برابر آزادی مطلق برای انسان کنونی.

منابع

- بودلایی. حسن. ۱۳۹۵. روش تحقیق پدیدارشناسی. تهران: نشر جامعه شناسان
- پیراوی ونک. مرضیه. ۱۳۸۹. پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی. آبادان: نشر پرسش
- دارتیک. آندره. ۱۳۷۳. پدیدارشناسی چیست؟. مترجم محمود نوالی. چاپ اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها "سمت"

- دکارت. رنه. ۱۳۹۴. *تأملات*. مترجم احمد احمدی. چاپ دوازدهم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها "سمت"

- ربانی. علی. اخلاصی. ابراهیم. یزدخواستی. بهجت. ۱۳۸۷. «مفهوم بدن در اندیشه فلسفی مرلوپونتی و چالشهای نظری در قرائت جامعه‌شناختی آن». ادیان و مذاهب و عرفان: معرفت. سال ۱۷. شماره ۱۲۶، ۱۳۹-۱۲۹

- ریخته‌گران. محمدرضا. ۱۳۸۲. *مقالاتی درباره‌ی پدیدارشناسی هنر مدرنیته*. چاپ اول. تهران: انتشارات کتابخانه ملی

- کارمن. تیلر. بی. ان. هسن. مارک. ۱۳۹۱. *مرلوپونتی: ستایشگر فلسفه*. مترجم هانیه یاسری. تهران: نشر ققنوس

- ماتیوس. اریک. ۱۳۸۷. *درآمدی به اندیشه‌های مرلوپونتی*. مترجم رمضان برخوردار. تهران: انتشارات گام‌نو

- مرلوپونتی. موریس. ۱۳۹۱. *جهان ادراک*. مترجم فرزاد جابرالانصار. تهران: ققنوس

- معینی کیا. مهدی. زاهد بابلان. عادل. آریانی. ابراهیم. خالق خواه. علی، ۱۳۹۴. «بررسی اهداف و انگیزه‌های دانشجویان از کاربست شبکه‌های اجتماعی مجازی». علوم اجتماعی: رسانه، سال ۲۶. شماره ۴، ۱۰۵-۱۳۰

- هایدگر. مارتین. ۱۳۸۶. *هستی و زمان*. مترجم سیاوش جمادی. تهران: انتشارات ققنوس

- هوسرل. ادموند. ۱۳۷۲. *ایده‌ی پدیدارشناسی*. مترجم عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

- Forman. Chris . Goldfarb. Avi . Greenstein. Shane. 2005. "Geographic location and the diffusion of Internet technology," in *Elsevier Electronic Commerce Research and Applications*, p 1-13.
- Hashemi . Seyyed Mohsen. Razzazi. Mohammadreza, 2011. *Global Village Services as the Future of Electronic Services*, Deutschland Germany: Lambert academic publishing.
- Merleau-Ponty. Maurice. 2002. *Phenomenology of perception*. Colin Smith. London and NewYork: Routledge.

نسبیت‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی گادامر

ندا جعفریان

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

neda.jafariyan@gmail.com

تاریخ‌مندی فهم، بخش مهمی از هرمنوتیک فلسفی گادامر^۱ را تشکیل می‌دهد؛ از نظر وی فهم و تاریخ رابطه‌ی تنگاتنگی با هم دارند و فهم متأثر از تاریخ است. گادامر ادعا می‌کند که نظریه‌اش را با تکیه بر تاریخ‌مندی تجربه و زندگی بشری اثبات کرده است و می‌توان بر همین اساس راه‌حلی برای نسبیت‌گرایی^۲ ارائه کرد (Osman, 2001: p.1-2)، تأکید گادامر بر تاریخ‌مندی فهم، منجر به طرح مسئله‌ی مرکزی نسبیت‌گرایی در فلسفه‌ی وی شده است؛ بحثی که در بررسی‌های انتقادی در باب هرمنوتیک فلسفی وی اغلب نادیده گرفته شده است یا اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم به نحو سطحی و گذرا مورد تأمل قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که بحث جدی و دقیقی در این خصوص صورت نگرفته است. گادامر به پیروی از استاد خود، هایدگر^۳ نیز به تاریخ و فهم نگاهی هستی‌شناختی^۴ دارد؛ به گونه‌ای که هستی انسان را یک هستی افکنده شده در جهان می‌داند که موقعیت‌مند است و همیشه در درون یک موقعیت به سر می‌برد. «گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود بیش از هر چیزی بر محدودیت فهم انسانی تأکید می‌کند؛ البته قصدش این نیست که بگوید هیچ‌کس، همه‌چیز را نمی‌داند یا حتی نمی‌تواند بداند؛ هرچند این نکته درست است، اما منظور گادامر بیانگر این نکته نیست؛ بلکه وی می‌خواهد بگوید که محدودیت معرفت انسانی، اشاره به شرایط معرفت دارد که خود معرفت نمی‌تواند امیدوار باشد که بتواند پیش‌بینی کند که در شرایط معین چگونه عمل خواهد کرد. مفهوم «محدودیت» گادامر در پی آن است که ما را به بازاندیشی در خود فهمی مان فرا بخواند. دو شرطی که شناخت ما را محدود می‌کنند، تاریخ و زبان هستند.» (Dostal, 2002: p.56-57).

این نوع نگاه گادامر به تاریخ و زبان باعث می‌شود که منتقدین گادامر او را به نسبیت‌گرایی متهم کنند و مدعی شوند که گادامر نمی‌تواند از هستی‌شناختی، نتیجه‌ای

1 Hans-Georg Gadamer.

2 Relativism

3 Heidegger

4 Ontological

5 Conditions

معرفت‌شناختی^۱ به دست بیاورد و معیاری فراتاریخی را برای عینیت و اعتبار تفسیر ارائه دهد و از آنجایی که معرفت ما محدود است، هرگز نمی‌توانیم ادعای دانستن مطلق و یا در اختیار داشتن حقیقت را بکنیم و در صورتی که نتوان تقریر مطلق از حقیقت ارائه داد، همه تقریرهای ما برابر خواهند بود و نمی‌توان تقریری را برتر از دیگری دانست و نسبی‌گرایی در جریان است؛ اما متقابلاً تبیین دقیق مبانی فلسفی گادامر در صدد نفی چنین برداشتی است و گادامر اتهام نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرد و معتقد است که تاریخ و زبان حاملان حقیقت هستند؛ واسطه‌ای هستند که جهان را واضح‌تر و قابل‌معناتر می‌کنند؛ اما به این معنا نیست که سد راه فهم حقیقت باشند.

وی معتقد است که جهان ما، جهان پیچیده و متنوعی است که نه فقط اشیای طبیعی و روابط قانون‌وارشان آن را می‌سازند؛ بلکه مردمان، فرهنگ‌ها، سنت‌ها، زبان‌ها و هنجارهای دیگر و همچنین نهادها، متون و اعمال هم در ساختن جهان دخیل هستند و وجود دیدگاه‌های مختلف در جهان، دلیل بر نسبی دانستن آن نیست. وی در حقیقت و روش می‌نویسد: «زبانی‌بودن جهان، سدی نیست که مانع از دانستن شیء فی‌نفسه باشد؛ بلکه افق تحلیل‌های ما از تجربه هرمنوتیکی را بسط و عمق می‌دهد. این درست است که هرکس جهان را از طریق همان سنت و دنیای زبانی که در آن زندگی می‌کند، می‌بیند و این نیز درست است که جهان را متفاوت از دیگرانی که در سنت و دنیای زبانی دیگری هستند می‌بیند و این درست است که جهان‌های تاریخمند که یکی پس از دیگری در طول تاریخ پیدا می‌شوند، با یکدیگر و با جهان امروز ما متفاوت‌اند؛ اما در هر سنتی که ما جهان را در نظر می‌گیریم؛ در همه‌ی آنها این جهان فی‌نفسه است که خودش را نشان می‌دهد. چنین جهانی همواره به روی دیدگاه‌های مختلف و ممکن باز است و در دسترس دیگران نیز خواهد بود. اینکه دیدگاه‌های مختلفی در مورد جهان داشته باشیم؛ دلیل بر نسبی دانستن آن نیست؛ به این معنا که در مقابل جهان فی‌نفسه قرار گیرند و گویی که نظریه صحیح در جایی بیرون از جهان زبانی انسان وجود داشته باشد و در شیء فی‌نفسه قابل کشف باشد. گوناگونی و کثرت دیدگاه‌ها درباره‌ی جهان متضمن نسبی دانستن جهان نیست؛ بلکه جهان هر آنچه باشد، چیزی متفاوت از دیدگاه‌هایی که جهان خود را در آشکار می‌سازد نیست. جهان در جهان‌های زبانی گوناگون یافت می‌شود و هر کدام متفاوت و متمایز از دیگری است و هر کدام در ساختن شیء فی‌نفسه مشارکت دارند و هر کدام می‌تواند بر و در دیگری تنیده شود» (Gadamer, 1994: p. 447-448) وی در بیان تاریخمندی نیز می‌گوید: «بنیان تاریخمندی فهم نیز همین است که ما یک آگاهی در عین حال نامحدود نداریم که در آن اشیاء از ازل نمایان گردند. هر برداشتی از سنت به نحو تاریخمند، متفاوت از دیگری است و این به معنای این

نیست که هر کدام فهمی معیوب و فریبنده از سنت باشد، بلکه هر کدام از برداشت‌ها، تجربه‌ای از یکی از جنبه‌های شیء فی نفسه است.» (Gadamer, 1994: p.473)

گادامر معقولیتی برای جهان در نظر می‌گیرد که مستقل از زبان‌ها، سنت‌ها و نظرگاه‌هایی است که از درون آنها جهان با ما ارتباط پیدا می‌کند. پس معقولیت جهان، محصول زبان و چشم اندازه‌های انسانی نیست؛ بلکه اینها وسایل دستیابی به جهان را شکل می‌دهند. گادامر یک رئالیست است و جهان را دارای اتصالات واقعی می‌داند که می‌توان آنها را با منابع زبان-شناختی‌مان کشف کنیم (Dostal, 2002: P. 76-77)؛ اما زبان و واژه‌ها به هیچ عنوان قابل فهم بودن جهان را نمی‌آفرینند. برخی معتقد هستند که هرمنوتیک همان شکاکیت است که لباس‌های آلمانی و فرانسوی به تن کرده است اما گادامر فکر نمی‌کند که هرمنوتیک به شکاکیت می‌انجامد. وی می‌گوید هرمنوتیک به سادگی می‌تواند شکاکیت باشد اگر ما شکاکیت و مبنای آن را تنها مدل کارآمد بدانیم که معرفت دسترس‌پذیر را در اختیار ما بگذارند. گادامر می‌گوید شکست مبنای گروهی مستلزم پیروزی شکاکیت نیست، بلکه تعهد متفاوتی نسبت به خطاپذیری است. از این واقعیت که ما نمی‌توانیم به یقین دست یابیم این نتیجه حاصل نمی‌شود که نمی‌توانیم به معرفت دست یابیم. (Dostal, 2002: P.70-75)

ذکر این نکته لازم است که گادامر بین دانش و یقین جدایی می‌اندازد و ما زمانی می‌توانیم بگوییم که نمی‌توانیم به معرفت برسیم به این خاطر که نسبت به آن یقین نداریم که این دو را مترادف هم بدانیم اما حال که این دو مترادف هم نیستند پس قضیه تغییر می‌کند و در واقع نه تنها برحق بودن ما صادق است بلکه می‌توانیم، برای حرف خود دلیلی بیاوریم.

اما توجیهات ما دلخواهی نیستند زیرا که تفسیر ما وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و به هیچ وجه این تامل عقلانی و اظهار نظر به ترجیحات شخصی مفسر ختم نمی‌شود. این درست است که ما برای انتخاب زمینه‌ی تفسیر اسناد و مدارکی قطعی نداریم اما می‌توانیم دلایلی در توجیه این زمینه خاص و مناسب بودن آن نسبت به زمینه‌های دیگر ارائه دهیم. از آنجایی که هیچ کدام از زمینه‌ها مطلق نیستند پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد اما این دلیلی بر نسبی‌گرایی نیست زیرا که همه‌ی زمینه‌ها به یکسان مناسب یا توجیه‌پذیر نیستند. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۷۲) گادامر هرمنوتیک خویش را با حکمت عملی ارسطو پیوند می‌زند و به علم اخلاق ارسطویی توسل می‌جوید زیرا که ارسطو هم بر موقعیت‌مند بودن انسان و هم بر متغیر بودن سرنوشت انسان تأکید دارد. ارسطو معتقد است که سخن گفتن درباره‌ی تغییرپذیری بشر به معنای تأیید نظریه‌ی نسبی‌گرایانه نیست و هر تغییری دلیل بر نسبی‌گرایی نیست. وی می‌گوید که انسان حقوق طبیعی تغییرپذیر دارد مثل این که دست راست از دست چپ قوی‌تر است و این می‌تواند تغییر یابد با تمرین و تقویت دست چپ، و گادامر به این نکته اشاره می‌کند که در نظر ارسطو خدایان از حقوق طبیعی تغییرناپذیر برخوردار هستند. ارسطو

نیز معتقد است که نفس آرمانی مثل آرمان شجاعت را می‌توان درون یک وضعیت تعیین کرد و با قرار گرفتن در درون یک وضعیت است که معنا پیدا می‌کند پس ثابت و تغییرناپذیر نیست و اینها نکاتی هستند که گادامر هم به آنها اشاره دارد و آنها را می‌پذیرد و در هرمنوتیک فلسفی خود به کار می‌گیرد.

در نتیجه، با توضیحات مختصری که ارائه شد می‌توانیم بگوییم که نگاه گادامر، یک نگاه نسبی‌گرا نیست که ما را در دام زبان ببیند؛ بلکه نگاه رئالیستی است که بینش هگل به ماهیت معرفت انسانی را که با وساطت تاریخ صورت می‌گیرد با این قرارداد افلاطونی که جهان ذاتاً معقول است، متحد ساخته است. لذا در این پژوهش قصد داریم که ضمن ارائه‌ی گزارش دقیقی از آموزه‌های اصلی هرمنوتیک فلسفی گادامر، اتهام نسبیت‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی وی را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم و هرمنوتیک فلسفی وی را از اتهام نسبی‌گرایی برهانیم.

منابع

- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۱)، *حلقه‌ی انتقادی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.

- پالمر، ریچارد (۱۳۹۱)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

- Bilen, Osman (2001), *The problem of Relativism in Gadamer Philosophical Hermeneutics*.
- Bernstein, Richard-J (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania, Press Philadelphia.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), *Truth and Method*, second revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York, Continuum.
- Grondin, Jean (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Translated by Joel Weinsheimer, Yale University Press, 1994.
- Robert J. Dostal (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge university Press.
- Weinsheimer, Joel G (1985), *Gadamer Hermeneutics*, Yale University Press.

هایدگر و ساختار وجدان و نقش آن در قوام هستی توانش اصیل دازاین

فرزانه مدبری

دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

f_modaberi33@yahoo.com

بحث هایدگر درباره وجدان^۱ در کتاب *هستی و زمان* مطرح می‌شود، کل کتاب هستی و زمان تحلیل دازاین^۲ در ارتباط با هستیش و در جهان بودنش است و وجدان یکی از مؤلفه‌هایی است که بر اصیل بودن^۳ دازاین شهادت می‌دهد. ابتدا هایدگر درباره‌ی دازاین نااصیل سخن می‌گوید، به گمان او دازاین غالباً خود را در روزمرگی گم می‌کند، دچار سقوط می‌شود و در دیگران مستحیل می‌شود، این جذب در همگان برای هایدگر همان بیگانگی از توانایی خود بودن است، دازاین نا اصیل دازاین گم‌شده در روزمرگی و «داسمن»^۴ است. اما دازاین اصیل دازاینی است که از طریق طرح اندازی بر امکانات پیش روی خود، خود را به منصف ظهور می‌رساند چراکه در نگاه هایدگر دازاین هستی گشوده‌ای است که با شناخت هستی توانش (امکانات) اصیل خود می‌تواند خود را در پیشروی خود از طریق انتخاب‌هایش بسازد و اجازه ندهد که دیگری به جای او این انتخاب را بر عهده بگیرد (پل ادوارد، ۱۳۷۳: ۳۰). دازاین در اینجا از طریق انتخاب‌هایی که متعلق به امکانات خود اوست از انسان روزمره گسسته می‌شود، نقش وجدان در اینجا شهادت دادن بر هستی توانش اصیل دازاین، از طریق فراخواندنش به خویشمندترین امکانات خود یا همان خود بودن در انتخاب‌هایش است، پس شهادت وجدان شهادتی بر اصیل بودن ذات دازاین است.

اندیشه‌ی هایدگر در *هستی و زمان* این است که وجدان و تقصیر از ملزومات وجودی ذات دازاین است چراکه آنها خودبودگی اصیل (در فراخوانی وجدان) و مبنای آزادی (مقصر بودگی) ذات دازاین را نشان می‌دهند. وجدان در هایدگر همانند دیگر مفاهیم فلسفه‌ی او معنایی جدید می‌یابد؛ او مفاهیم سنتی، دینی و اخلاقی قبل از خود را درباره وجدان و تقصیر رد می‌کند.

^۱ conscience

^۲ Dasein؛ وجود انسان؛ نزد هایدگر به معنی وجودی است که به روی هستی گشوده است.

^۳ authenticity

^۴ das man؛ انسان عرفی، همگان یا انسان توده‌ای

تحلیل پدیداری وجدان

برای هایدگر وجدان یک ندا^۱ است، وجدان به هستی توانش^۲ خود ندا می‌دهد؛ ندا به اینکه انسان رو به سوی انتخاب امکانات وجودی خویش گشوده است و می‌تواند خود را از طریق انتخاب‌هایش بسازد، هایدگر وجدان را شهادتی درونی می‌نامد، شهادت به این‌که دازاین در هستیش اصیل است، این ندا متوجه انسان غرق‌شده در همگان یا داسمن است، دازاینی که دیگران یا قوانین عرف و عامه قدرت انتخابش را محدود می‌کنند، و او را امکانات خود دور می‌کنند تا بر اساس عرف و سنن و قوانین به او تعیین دهند. این وجدان ندایی از درون دازاین به سمت دازاین نااصیل است، در اینجا منادی و ندادهنده یکی هستند؛ در سویی دازاین محض و برهنه‌ای^۳ است که با هیچ‌چیزی جز خودش در ارتباط نیست و صرفاً گشودگی محض است که این دازاین ندادهنده یا دعوت‌کننده است و در سوی دیگر دازاینی قرار دارد که فروبرسته در انسان عرفی است و دچار خود فراموشی شده است، درواقع دازاین نااصیل است که از جانب دازاین اصیل مورد خطاب قرار می‌گیرد، تا دازاین نااصیل خود و امکانات هستی خود را بیابد، بنابراین وجدان به خودبودگی دازاین دعوت می‌کند. هرچند وجدان در اینجا امری درونی است اما چنین نیست که «وجدان را به نوعی قوه نفسانی، یا به فهم، یا به اراده، یا به احساس رجعت داده، یا آن را چون فرآورده‌ای که آمیخته به همه اینهاست توضیح داده‌اند.» (مارتین هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۹۳) وجدان از جانب ما طراحی و آماده نشده یا فهم آن به صورت داوطلبانه نیست بلکه آن برخلاف خواستار یا انتظار ندا می‌دهد. پس این ندا هرچند از درون دازاین برمی‌خیزد اما از آن فراتر است، فراتر از دازاینی که در بی‌اصلیتی و در روزمرگی گم‌شده و امکانات و هستی توانش خود و درواقع اصلتش را به دست فراموشی سپرده است، او باید به این ندا گوش فرا دهد تا تسلط همه‌مهی همگان درهم‌شکسته شود. «ندا باید فارغ از هیاهو، بدون ایهام، و نامتکی بر کنجکاوی فراخواند، آنچه به این صورت در حالت فراخوانی داده می‌شود وجدان است.» (همان: ۵۹۲) این ندا اختصاص به فرد، گروه یا نژاد خاصی ندارد، بلکه در درون هر انسانی وجود دارد و همواره در درون دازاین و پیرامون آگاهی او پرسه می‌زند و منتظر می‌ماند، تا دازاین زمانی به آن گوش سپارد و به آن پاسخ بگوید. (Michael Watts, 2014: 83)

وجدان در معنای عرفی، فلسفی و اخلاقی‌اش غالباً ندایی است که به عملی دستور می‌دهد یا انسان را از امری نهی می‌کند، یعنی این‌که وجدان غالباً برای انسان به‌عنوان ترازو یا داوری برای محک اعمال اخلاقی‌اش به کار می‌رود، اما هایدگر این معنا از وجدان را رد می‌کند. برای او وجدان فاقد هرگونه محتوایی است. این ندا چیزی نمی‌گوید و اصلاً چیزی برای گفتن ندارد. بلکه تلاش می‌کند تا راهی در درون خودی که احضار شده است به سمت دازاین اصیل

^۱ call

^۲ potentiality for Being/ Potentiality for being

^۳ bare

و خویشمندترین هستی توانش خویش^۱ (از طریق طرح‌اندازی) بگشاید. پس آن ندایی برای محاکمه نیست بلکه احضار بیشترین قابلیت‌های وجودی است که دازاین را به سمت امکانات یگانه‌اش فرامی‌خواند تا دازاین از این طریق متوجه شود که او همان قابلیت‌ها و امکانات پیش رویش است. این ندا یک اصلاح یا پالایش هستی‌شناسانه است که انسان همواره با آن مواجه می‌شود. (Cristóbal Holzapfel, n.d:2)

ویژگی متمایز این وجدان سکوت است؛ وجدان در سکوت به دور از قیل و قال و ابهام همگنان فرا می‌خواند تا دازاین به آن ساحتی از در جهان بودن درآید که در ذات خود بر امکانات هستی توانش خویش گشودگی داشته باشد این فراخوانی از دازاین است به سوی خویش. (مارتین هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۹۲) وجدان در سکوت ندا می‌دهد، بنابراین، وجدان با شنیدن یا گوش دادن به صورت عرفی سروکار ندارد، بنابراین، ندای وجدان به شیوه‌ای اشاره دارد که بیش از آنکه دازاین بخواهد به سخنی گوش فرا دهد به آن توجه کند تا خویشتن را در درون خود بیابد. (Cristóbal Holzapfel, n.d:2) بنابراین، گوش سپردن به ندای وجدان، چیزی شبیه گوش سپردن به سخن همگان نیست، بلکه این سخن توجه به سکوتی در درون عاری و محض دازاین است که او را به ساختن خود و فراپیش خویش بودن ذاتش فرا می‌خواند. بنابراین، قیل و قال در این وجدان وجود ندارد تا دازاین در آن‌ها گیج و سردرگم شود. در ندای وجدان امری برای سردرگمی وجود ندارد چراکه آن تنها چیزی که بر دازاین می‌گشاید امکانات خود او است. وجدان دازاین را فرامی‌خواند تا با شرایطی مواجه شود که در آن هست اما به او نمی‌گوید که چطور در آن شرایط عمل کند. از این رو، آن دازاین را به سوی امکانی هدایت می‌کند که او نمی‌تواند در آن از ترس آگاهی^۲ اجتناب کند، ترس آگاهی که به وجود اصیل اختصاص یافته زمانی که او مجبور به انتخاب است. (Alex Watson, 2014:286) بنابراین، ترس آگاهی در کنار وجدان و تقصیر یکی از مؤلفه‌های دازاین اصیل است، که ناشی از مسئولیت وجودی دازاین در برابر انتخاب‌هایش است و تنها در لحظات اضطراب است که دازاین در تقابل با اصالت قابلیت‌های وجودیش قرار می‌گیرد؛ چراکه به معنای آن است که دازاین مسئولیت خود را پذیرفته است تا از این طریق بتواند خود را به طریقی نو بسازد. این وجدان شهادت‌دهنده به اصالت، به دازاین فهمی می‌دهد، فهمی از هستی توانش اصیل او، که در برابر فهمی است که دازاین نااصیل دارد، دازاین نااصیل توسط همگان و اجتماع تعیین یافته و قدرت انتخاب خود را از دست داده، اما دازاین اصیل فاقد این تعیین‌یافتگی است، چرا که هستی او تا پیش از مرگ همواره به سوی امکاناتش گشوده است و بنابراین هرگز تعین نمی‌یابد.

^۱ the own most potentiality-of-being-a-self

^۲ anxiety. ؛ در فارسی به اضطراب و نگرانی هم ترجمه شده است.

وجدان آگاهی‌دهنده از توانشی است که انسان می‌تواند برای فراتر رفتن از همگنان به کار بگیرد تا در آن‌ها گم نشود و این آگاهی پیش‌زمینه‌ای از توانش برای اصالت است که به صورت اولیه به وجدان انگیزه می‌دهد تا دازاین را فرا بخواند، و به دازاین نیز اجازه می‌دهد تا به آن پاسخ بگویند. اقتضای شنیدن ندای وجدان این است که دازاین بخواهد وجدان داشته باشد و به سکوت آن، که گشوده بر هستی توانش اصیل او است گوش فرا دهد، (Michael Watts, 2014:82) ازاین‌رو، اگر دازاین بخواهد به این شهادت درونی گوش بسپارد، باید به اندازه‌ی کافی ساکت باشد تا بتواند آن را بشنود و در نهایت آنچه او می‌شنود آشکارسازی امکان وجود اصیل است.

تقصیر^۱

وجدانی که منادی زندگی اصیل است همواره در ذات خود به مقصربودگی‌اش اشاره دارد. ندای وجدان دازاین سقوط کرده در روزمرگی را به اصالت فردیت‌یافته‌ی خویش در مقصربودگی‌اش فرامی‌خواند. مقصر بودگی دازاین به این خاطر نیست که او کارهای اشتباه، گناه‌آمیز و نامقدس انجام می‌دهد؛ بلکه تقریباً به خاطر آن است که خود دازاین به مثابه تقصیر است. (Alex Watson, 2014:287) معنای متفاوتی که دازاین و وجدان در فلسفه‌ی هایدگر می‌یابد اقتضای نوع خاصی از تقصیر را به همراه دارد.

معنای تقصیر ارتباط تنگاتنگی با ذات دازاین دارد، تقصیر یعنی دازاین در خودش چیزی کم دارد و شامل نوعی فقدان است. (J. Jeremy Wisniewski, 2012:113) دازاین تا زمانی که به آخرین امکان وجودی خودش یعنی مرگ نرسد، کامل (به معنی تقابل با آخرین امکانش) نمی‌شود، بنابراین، دازاین همواره در نابودگی^۲ یا همان مقصربودگی باقی می‌ماند. دازاین مجبور است امکاناتی را برای آینده‌اش انتخاب کند، اما او هیچ قانون یا ماهیت درونی ندارد تا او را هدایت کند، چراکه او وجودی محض، لخت و عاری، بی‌خانمان است که این امر در نابودگی دازاین ریشه دارد. (Michael Watts, 2014:84) نابودگی یا همان مقصربودگی یعنی ذات دازاین هستی‌توانش است و هستی او رو به سمت جلو است.

چنین معنایی از تقصیر با مسئولیت ارتباط دارد، مسئولیت تصمیم و عملی که دازاین برمی‌گزیند و از این طریق به خود تعین می‌دهد. هایدگر معتقد است دازاین با پذیرش مقصربودگی و مسئولیت، اثبات می‌کند که می‌خواهد وجدان داشته باشد و می‌خواهد برای مقصر بودگی‌اش مقصر باشد، و مصمم بودن برای چنین عملی مبنای اصالت او است. این تقصیر

^۱ guilt

^۲ nothingness

بنیادین اساس اخلاق و فلسفه اخلاق است، پس این مقصربودگی نمی‌تواند در اخلاق محدود شود بلکه خود، تعیین‌دهنده به اخلاق است و اخلاق آن را از قبل پیشفرض می‌گیرد.

مصمیمیت^۱

درنهایت دازاین زمانی می‌تواند از همگان بگسلد که توسط طلب وجدان داشتن مصمیمیت یا عزم بیابد تا به خود بودن که از آن خودش است برسد. «وجدان ندا می‌دهد تا دازاین مسئولیت آزادیش را از طریق مصمیمیت تصدیق کند.» (Michael J. Hyde, 1994:280) مصمیمیت از اطوار گشودگی دازاین و آشکارگری او به صورت اصیل است که بر وجدان مبتنی است. هایدگر مصمیمیت را چنین تعریف می‌کند: «مصمیمیت دقیقاً طرح‌افکنی و تعیین‌گشاینده و آشکارکننده‌ی امکان واقع بوده فعلی است.» (مارتین هایدگر، ۱۳۸۶: ۶۴۰) در تعریف دیگری مصمیمیت را بدین گونه تعریف می‌کند: «یعنی به خود مجال فراخوانده شدن دادن، برای برون آمدن از گم‌گشتگی در همگنان.» (همان، ص ۶۴۱)

دازاین از طریق وجدان به طرف وجود اصیل خود می‌رود و از طریق فهم و گفتار به مصمیمیت می‌رسد، مصمیمیت دازاین را به صورت اصیل به جهان‌ش ربط می‌دهد از طریق آنچه در ندای وجدان به آن فراخوانده می‌شود، ندای وجدان در سکوت از هستی‌توانش دازاین پرده‌ری می‌کند تا به مصمیمیت برای خویشمندترین هستی‌توانش خود برسد. مصمیمیت برای دازاین به معنی آن است که او از طریق مصمیمیت هستی‌توانش خود را به منته‌ی ظهور برساند، از طریق گوش سپردن به ندای وجدان، پذیرش مقصربودگی‌اش و نیز تجربه‌ی ترس‌آگاهی به سمت امکانات خود پیش می‌رود تا به سمت خود اصیلش رهسپار شود و از همگان جدا شود.

منابع

- ادوارد، پل. (۱۳۷۷). «مارتین هایدگر». مترجم عبدالعلی دستغیب. نامه فلسفه. بهار و تابستان ۱۳۷۷. ۴۲ تا ۲۳

- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. مترجم سیاوش جمادی. چاپ چهارم. تهران. انتشارات ققنوس

- Holzapfel, Cristóbal. (no date). «About Heidegger's call of conscience». Cristóbal Holzapfel. From <http://www.cristobalholzapfel.cl/>. (Professor at the University of Chile).
- J. Hyde, Michael. (1994). «The Call of Conscience: Heidegger and the Question of Rhetoric». *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 27. No. 4. pp. 374-396.
- Watson, Alex. (2014). «Conscience, Guilt; Nietzsche, Heidegger and Psychotherapy». *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*. Jul2014, Vol. 25 Issue 2, p284-295.
- Watts, Michael. (2011). *The Philosophy of Heidegger*. First publish. New York. publisher: Acumen. 2014 by Rutledge.
- Wisniewski, J. Jeremy. (1996). *Heidegger: An Introduction*. First publish. United States. Lanham, Maryland. Publisher: Rowman & Littlefield Publishers.

1. resoluteness

واکاوی مفهوم استقلال با تکیه بر آرای سیاسی هایدگر

جواد ترکاشوند

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

javad.torkashvand@gmail.com

یکی از مفاهیمی که بطور بسیار گسترده‌ای در طول تاریخ فکری، سیاسی و اجتماعی بشر وجود داشته است بحث از مفهوم استقلال بوده است. چرا که تمامی انسان‌ها به‌نحوی در پی برخورداری و استفاده از مزایای فردی و اجتماعی در گستره‌ی زندگی‌شان برای رشد و تعالی خود هستند. اما گاهی ممکن است که دست یافتن به این مهم باعث گردد که انسان با مشکلات متعددی مواجه شود؛ از جمله‌ی آنان می‌توان به دلایلی همچون تبعیض، نابرابری، شیوه‌ی حکومتی مستبدانه و... که باعث می‌شوند مفهوم استقلال برای انسان‌ها بی‌معنا شود. اما مفهوم استقلال در نزد فیلسوفان اگزیستانس معنایی دوباره پیدا می‌کند خصوصاً در نزد هایدگر که به نحوی روشن به تبیین نظریات خود پرداخته است. در این مقاله برآن‌ایم که آراء هایدگر را درباره‌ی استقلال از نوع سیاسی و اجتماعی آن بررسی کنیم. در این رویکرد، بدین امر پرداخته می‌شود که اساساً به چه دلایلی افراد، اقوام، گروه‌ها و... تلاش می‌کنند و به دنبال استقلال سیاسی/اجتماعی هستند که بدان برسند. بنابراین، در این تقریر، سعی بر آن است که بتوانیم ریشه‌ها و آثار مفهوم استقلال را واکاوی کنیم که چرا افراد بدنبال این مفهوم‌اند با بهره‌گیری از آراء سیاسی هایدگر که بدان پرداخته گردیده‌است.

کلیدواژه‌ها: استقلال؛ هستی؛ انسان؛ سیاسی/اجتماعی؛ پولیس؛ هایدگر

اندیشه‌ی سیاسی هایدگر

نوشتن از اندیشه‌ی سیاسی هایدگر به چند دلیل کار آسانی نیست. اول آن‌که هایدگر هیچگاه نوشته‌ای درباره‌ی فلاسفه‌ی سیاسی، از هابز و ماکیاولی تا روسو و لاک و دیگران، نداشته است. وحتى بسیاری از خوانندگان آثار وی متوجه اندیشه‌ی سیاسی در قلم هایدگر نشده‌اند، و در نتیجه منکر آن هستند؛ البته گفتنی است که هایدگر هیچگاه وارد جزئیات مطرح در فلسفه سیاسی نظیر عدالت اجتماعی، وظایف دولت، آزادی سیاسی، حقوق سیاسی و امثالهم نشد و تنها به روایتی در کلیات فلسفی آن ماند، اما در این کلیات و نحوه‌ی مواجهه‌ی هایدگر با سیاست،

اندیشمندان بزرگی همچون آرنست و فوکو به نحو اولی از وی سخت متأثر شده‌اند. در خوانش فلسفه‌ی هایدگر همیشه باید این نکته را مدنظر داشت که دغدغه‌ی اصلی او «هستی» است، پس اگر در خصوص امرسیاسی هم بخواهیم از تفکر او مطلع شویم باید از ساحت هستی سراغ آن برویم؛ یعنی باید از نگرش هستی‌شناسانه به سیاست بنگریم که فهمی از هستی را پیش روی ما قرار می‌دهد از همین روی در سیاست باید جای اندیشیدن به هستی نیز وجود داشته باشد.

هایدگر نوع بودگی دازاین را در جهان‌هستن می‌داند. این در جهان‌بودگی را شراکتی با دیگری می‌داند. بر پایه‌ی این در جهان‌هستن مقید به جهان همواره پیشاپیش جهانی است که من با دیگری در آن شریکم. این با دیگری در یک جهان هستی همان است که به زبان متافیزیکی ارسطو در کتاب *سیاست* آمده: «انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است»؛ و به عبارت دیگر، دارای استقلال اجتماعی است. هایدگر می‌نویسد: هم‌هستن با دیگری به هستن دازاین، که در هستی‌اش هم‌هستی خود را دارد، متعلق است. از این رو، دازاین به مثابه باهم‌هستن ماهیتاً به خاطر دیگری هست. در باهم‌هستن به مثابه «به‌خاطر دیگران بودن» اگزیستانسیال، دیگران پیشاپیش در دازاین خودشان گشوده شده‌اند. در این قسمت‌های هستی و زمان است که هایدگر با طرح مفاهیمی چون «باهم‌هستن»، «تیمار یا دیگر‌پرورایی»، «پروا» و «مثالهم، بن‌مایه‌ی تفکر سیاسی خود را چیده است. هایدگر در بخشی از این کتاب ساختاری از انسان اجتماعی را نشان می‌دهد که دارای هستی و منش و استقلال سیاسی است. اما بعد از بیان و توضیح این خصوصیات، هایدگر سه ساحت دیگر را نیز مطرح می‌کند که در توضیح تفکر سیاسی هایدگر سهم عمده‌ای دارند: ۱- تاریخ‌مندی دازاین؛ ۲- تقدیر جمعی؛ ۳- دیکتاتوری اکثریت.

تاریخ‌مندی و تقدیر جمعی؛ و نقش آن در استقلال اجتماعی

انسان به واسطه‌ی نوع بودگی‌اش در جهان به محض پرتاب شدن به این جهان دارای تاریخ است و گذشته‌ای دارد. دازاین همواره به مثابه چیزی که به گونه‌ای خودینه (استقلال) یا ناخودینه (عدم استقلال) تاریخی است می‌آگزید. و این تاریخ‌مندی او به این معناست که او به جهانی از معانی و مفهوم‌ها و سنتی پرتاپ می‌شود که به محض ورودش در آنهاست و به یک معنا می‌تواند این معنا را به ذهن متبادر کند که این تاریخ‌مندی تاریخ بستری که در آن می‌زییم (مکان) نیز هست؛ مکانی که در طی قرون و اعصار دستخوش تغییرات فراوان سیاسی؛ آمد و رفت پادشاهان و وزرا و صاحب منصبان نیز بوده است و هر یک به نحوی فصل تازه‌ای را در زندگی بشر در آن مکان زیسته را رقم زده‌اند و می‌توان گفت این همان مفهوم استقلال فردی است. اما این تاریخ‌مندی و تاریخ داشتن منحصر به یک فرد نیست بلکه از آنجا که هستی دازاین با هستی با دیگران است این دو با هم تعریف می‌شوند و مفهومی بنام استقلال اجتماعی را پدید می‌آورند. اساساً مفهوم ملت یا جامعه نیز بر حسب همین تقدیر مشترک فهمیده می‌شوند. از آنجا که دازاین

از آغاز با دازاین‌های دیگر است، تقدیر انفرادی او به صورت تقدیر مشترک به او داده می‌شود، و این در حکم آن است که بگوییم تقدیر صرفاً انفرادی اصلاً وجود ندارد. سرنوشت یک جماعت به مدد مشارکت و نبرد آزاد می‌گردد. این بدان معنی است که یک ملت صرفاً معروض داده‌ها نیست بلکه به مدد مشارکت و نبرد، به مدد کوشش‌ها و تصمیم‌ها و به مدد مصممیت مشترک قوام می‌گیرد.

دیکتاتوری اکثریت

هایدگر هیچگاه به دموکراسی باوری نداشت چنانچه درگفت‌وگو با اشیگل می‌گوید اطمینان ندارد که در روزگار نهیلیسم تکنولوژیک شکل درست حکومت برای ادامه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی شکل دموکراسی باشد. این عدم اطمینان او ریشه در تفکری دارد که سالها قبل در *هستی و زمان* مطرح کرده بود. هایدگر در آنجا می‌گوید «این با یکدیگر هستن، دازاین خاص هرکس را کاملاً در نوع هستی دیگران حل می‌کند به گونه‌ای که دیگران در تمایز و تشخیص‌شان بیش از پیش ناپدید شوند. در این جلب توجه‌ناکندگی و عدم ابراز وجود است که دیکتاتوری حقیقی کسان بسط می‌یابد. فاصله‌مندی، میانگی، هم‌سطح‌سازی به مثابه شیوه‌های هستن کسان مقوم چیزی هستند که ما آنرا «عمومیت» [یا قلمرو عمومی] می‌نامیم. عمومیت همه‌چیز را تاریک می‌کند و آنچه را بدین‌گونه پوشانده شده است به عنوان چیزی آشنا و دسترس‌پذیر برای همگان قلمداد می‌کند. و این عمومیت همان است که نمی‌گذارد دازاین آزادانه به حقیقت بپردازد و تنها در زمانی که دازاین مصممیت داشته باشد کنار می‌روند. کسان همه جا هستند، اما به گونه‌ای که هرگاه دازاین بر عزمی پا می‌فشارد همیشه پیشاپیش دزدانه از صحنه بیرون خزیده است.» به نظر می‌آید درک هایدگر از دموکراسی چنان است که وی می‌انگاشت که دموکراسی سبب رشد فرهنگ توده‌ای می‌شود که حتی جایی برای چاره‌جویی‌هایی جمعی و بحث گروهی چنانچه در Polis یونان بود نیست. گفتنی است که البته هایدگر آلترناتیوی هم به جای دموکراسی یا هر نوع دیگری از حکومتداری مطرح نکرد.

نتیجه‌گیری

سیاست یا پولیتیک از منظر هایدگر روی مفهوم شهر بنا شده است و شهر نزد هایدگر عبارت از آن قرارگاهی است که تمام تاریخ یک قوم در آن رخ می‌دهد، بعنوان مثال می‌توان استقلال سیاسی و جدایی‌طلبی اقلیم کردستان را از این منظر مورد تحلیل و بررسی قرار داد؛ منظور از قوم نیز جماعت، امت یا کسانی است که جهان مشترکی دارند (در مثال مذکور کردها قوم و گروهی هستند که جمعیت بالایی دارند که به طور پراکنده زندگی می‌کنند در کشورهای همسایه و اطراف هم، که سودای آن را در سر می‌پرورانند که با استقلال سیاسی و اجتماعی‌شان یک

قرارگاهی تشکیل بدهند بنام پولیس یا شهر-کشور کردستان) و این جهان مشترک در طول تاریخ از طریق نمادها و از همه مهمتر زبان تحقق می‌یابد. و بازهم در مورد مثال فوق این مورد نیز دیده می‌شود که درباره‌ی استقلال سیاسی/ اجتماعی اقلیم کردستان عراق آنها دارای زبان مشترکی هستند (بوده‌اند) در طول تاریخ خود؛ بنابراین پولیس یک قرارگاه تاریخی یا تقدیر تاریخی است. همچنین هایدگر می‌نویسد که پولیس جایی است که دازاین تاریخی در آن جایگاه خویش را میابد. جایی که در آن و به واسطه‌ی آن و برای آن؛ تاریخ روی می‌دهد و به بیان دیگر استقلال سیاسی رابطه‌ای تنگاتنگ با استقلال اجتماعی دارد و پولیس یا شهر مکانیست برای مستقل شدن و مشترک شدن قوم و ملت‌ها با زبان مشترک‌شان که این امر همان‌طور که بیان شد می‌تواند ناشی از دیکتاتوری اکثریت باشد و یا تقدیر جمعی و مهمتر از آنها ممکن‌ست به سبب نوع تاریخمندی موجود باشد که منجر به یکپارچگی و استقلال (سیاسی/ اجتماعی) گردد.

منابع

- رشیدیان؛ عبدالکریم؛ ترجمه؛ هستی و زمان؛ هایدگر.
- احمدی؛ بابک؛ کتاب اول گوهر حقیقت؛ هایدگر و تاریخ هستی.
- جمادی؛ سیاوش؛ ترجمه؛ میگل د بیستگی؛ هایدگر و امر سیاسی؛ ۱۳۸۱.
- احمدی؛ بابک؛ هایدگر و تاریخ هستی؛ کتاب سوم؛ امر سیاسی و آزادی
- هایدگر؛ مقدمه‌ای به متافیزیک
- مطلق آرانی؛ ایمان؛ هایدگر و امر سیاسی؛ فلسفه‌نو؛ فلسفه سیاسی؛ ۱۳۹۳
- مهدوی؛ یحیی؛ ترجمه؛ نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن؛ روزه ورنو- ژانوال و دیگران؛ چاپ سوم؛ نشر خوارزمی؛ ۱۳۹۲
- شریعتی؛ احسان؛ «سیاست و دولت از منظر مارتین هایدگر»؛ روزنامه اعتماد؛ ۱۳۹۱

شکاکیت در رباعیات خیام

سید محمدرضا آذرکسب، سید محمدجواد حسینی
دانشجویان کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)
smra7292@gmail.com; smjhosseini94@gmail.com

شکاکیت

شکاکیت^۱ از جمله مسائلی است که در طول تاریخ فلسفه محل بحث بسیاری قرار گرفته است. به این مسئله از جهات مختلفی می‌توان پرداخت. چیستی و تعریف شکاکیت، تاریخ شکاکیت، امور متعلق شکاکیت و انواع شکاکیت از جمله مسائلی است که حول عنوان کلی شکاکیت، امروزه محل بحث فیلسوفان است. این مختصر سعی دارد تا در ابتدا تصویری کلی از ادبیات شکاکیت را ارائه دهد و سپس تلاش کند که ذهنیت خیام را بر اساس آن مورد بازخوانی و تفسیر قرار دهد.

بنا به تعریف، شکاکیت فلسفی^۲ به محدوده‌ی امور نادانستنی^۳ معرفت بشری می‌پردازد (منصور شمس، ۱۳۹۲: ۱۹۴). در واقع مسئله، میزان و حد و مرز معرفت و شناخت انسان است. به عبارت دیگر، سؤال این است که تا چه میزان می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم؟ یا این‌که آیا حیطه‌ی معرفت ما کم‌تر از آن مقداری است که تصور می‌کنیم یا نه؟ (David A. Truncellito)

تاریخ شکاکیت به درازای تاریخ فلسفه است. این تاریخ را می‌توانیم در قالب نزاع بین دو گروه توصیف کنیم. یک گروه از طرفی استدلال‌هایی به سود شکاکیت می‌آورند و گروه دوم هم در مقابل سعی در ارائه پاسخ دارند. از چهره‌های گروه اول می‌توان به پیرون (۲۷۰-۳۶۰ ق.م)، دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) و هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) اشاره کرد. در گروه دوم هم چهره‌هایی مانند افلاطون (۳۴۷/۴۲۸-۳۴۸/۴۲۸ ق.م)، کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) و رید (۱۷۹۶-۱۷۱۰) وجود دارند. نزاع این دو گروه به قرن اخیر و جدال‌های معاصر هم کشیده شده است و امروزه هر دو گروه نمایندگانی دارند. یکی از شاخه‌های فلسفه‌ی معاصر که به طور مفصلی به شکاکیت می‌پردازد، شاخه‌ی فلسفه تحلیلی است که منابع همین شاخه است که بیشتر منابع مقاله‌ی پیش رو در توصیف شکاکیت را تشکیل می‌دهد.

1 skepticism

2 philosophical skepticism

3 unknowable

شکاکان امور مختلفی را محل شک خود قرار داده‌اند و به تبع باعث شدند تا مخالفان‌شان سعی در حمله به موضع شکاکیت آن‌ها کنند. امور و حیطه‌هایی که توسط شکاکان محل شک واقع شده‌اند بسیارند که موارد ذیل از جمله آن‌ها به شمار می‌آید: جهان بیرون، اذهان دیگر، ادراک حسی، حافظه، برخی مسائل در ریاضیات، برخی مسائل در اخلاقیات، مساله استقرا و... . بالطبع اتخاذ موضع در هر یک از موارد مذکور نه تنها در فلسفه بلکه در علوم دیگر هم تأثیرگذار است. همین مطلب است که اهمیت بحث از شکاکیت را به صورت دو چندان نشان می‌دهد.

برای روشن شدن بهتر است ابتدائاً میان شکاکیت فلسفی و شکاکیت عرفی^۱ تمایز بگذاریم. در دومی بر خلاف اولی، قائل ادعا نمی‌کند که امر متعلق ادعای شکاکانه غیر قابل دانستن است. به عبارت دیگر ادعای اولی این است که امر مشکوک علی‌الاصول قابل پاسخ نیست و آن امر در حیطه امور نادانستی قرار دارد. برای تقریب به ذهن می‌توان به ترتیب به فیلم‌های *ماتریکس* (۱۹۹۹) و *ترومن شو* (۱۹۹۸) اشاره کرد. در اولی شک ترومن (شخصیت اصلی فیلم *ترومن شو*) قابل رفع بود ولی در دومی مردم از آن‌جا که به طور سیستماتیک توسط ماشین‌ها تحت فریب خوردن بودند لذا هیچ مدرکی برای برون رفت از فریب دنیایشان نداشتند. (Peter Klein, 2015)

شکاکیت از دو جهت تمرکز^۲ و حیطه^۳ می‌تواند مورد بحث قرار گیرد. منظور از جهت تمرکز همان جنبه‌ی معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، در این جهت بر وضعیت معرفتی باورهای مشخصی تمرکز می‌شود، مثلاً شکاکیت در مورد باورهایمان درباره‌ی گذشته. منظور از جهت حیطه همان جنبه‌ی وجودشناختی است. به عبارت دیگر، سخن بر سر شکاکیت در مورد وجود داشتن برخی ذوات خارجی است، مثلاً شکاکیت در مورد وجود خدا یا خود. در اولی متعلق شکاکیت معرفت فرضی ذوات است و در دومی اصل وجود داشتن ذوات. (Duncan Pritchard)

نگرش‌های شکاکانه به لحاظ شمول و فراگیری به دو نوع شکاکیت مطلق؛ و شکاکیت محدوده تقسیم می‌شوند. اولی به گونه‌ای از شکاکیت اطلاق می‌شود که مدعی است تحقق هر موردی از معرفت ناممکن است. در مقابل، دومی مدعی است که تحقق موارد معرفت تنها در بعضی از حیطه‌ها امکان‌ناپذیر است، یعنی تنها پاره‌ای از امور نادانستی هستند. در شکاکیت فلسفی همچنین دو ادعای اصلی می‌تواند مطرح شود. این دو ادعا عبارت‌اند از شکاکیت درباره‌ی

1 ordinary incredulity

2 focus

3 extent

4 unrestricted

5 restricted

معرفت و شکاکیت درباره توجیه معرفتی. اولی مدعی است که وقوع معرفت در همه یا بعضی از حیطه‌ها ناممکن است. دومی ادعا می‌کند که باور به هیچ گزاره‌ای و یا دست‌کم باور به بعضی از گزاره‌ها، نمی‌تواند موجه باشد. (منصور شمس، ۱۳۹۲: ۲۰۰-۲۱۰)

خیام

غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن خیام نیشابوری در سال ۴۳۹ ه.ق به دنیا آمد و در سال ۵۲۶ ه.ق درگذشت (آرتور کریستین سن، ۱۳۷۴: ۱۳). او در بسیاری از علوم از جمله فلسفه تبحر داشت و این امر خود را در رباعیات او نیز نمایان کرده است. او از ابن سینا به عنوان استاد خود یاد می‌کند اما بعید است منظور از این شاگردی، درک محضر ابن سینا باشد (مهدی امین رضوی، ۱۳۸۵: ۳۵). نظامی عروضی سمرقندی معاصر او بوده است و در کتاب *چهار مقاله* به او اشاره کرده است. همچنین ابوالحسن بیهقی در تتمه‌ی *صوان الحکمه* او را وصف می‌نماید (محسن فرزانه، ۱۳۴۹: ۲۳). عمادالدین کاتب اصفهانی، شهرزوری و قفطی دیگر افرادی بودند که نزدیک به زمانه‌ی خیام زندگی می‌کردند و در آثارشان رباعیاتی از او را نقل کرده‌اند (مهدی امین رضوی، ۱۳۸۵: ۵۵).

مشهورترین کتاب خیام رباعیات اوست، اما درستی انتساب برخی از این رباعیات به خیام محل تردید است. از همین رو در اروپا افرادی نظیر فیتز جرال، هرون‌آلن، ژوکوفسکی، ادوارد برون، کریستنسن و ورمپیس دست به تصحیح رباعیات زدند. در ایران نیز اشخاصی مانند سعید نفیسی، رشید یاسمی، اقبال آشتیانی، مجتبی مینوی، صادق هدایت، محمدعلی فروغی، دکتر غنی و علی دشتی به فکر تفکیک رباعیات اصیل خیام افتادند (محسن فرزانه، ۱۳۴۹: ۲۸). این نوشتار قصد دارد به بحث شکاکیت در رباعیات خیام بپردازد. توضیح این نکته لازم است که ممکن است ضرورت‌های شعری موجب ایجاد برخی کج‌فهمی‌ها در خواننده گردد و باعث گردد اعتقاداتی به خیام نسبت بدهیم که در واقع اعتقادات او نبوده است. برای رفع این مشکل تلاش شده است پس از بررسی تعدادی از رباعیات، قضاوت نهایی اعلام گردد هر چند نمی‌توان ادعا کرد آن قضاوت نیز بی نقص و اشکال است. مبنای ما در انتساب رباعیات به خیام، کتاب «ترانه‌های خیام» صادق هدایت است، زیرا این کتاب رباعیات را بر حسب موضوع آن‌ها طبقه‌بندی کرده است.

بحث در یافته‌های مرتبط با شکاکیت در رباعیات خیام

هدایت در کتاب ترانه‌های خیام یک دسته‌بندی کلی از مضامین رباعیات خیام ارائه می‌دهد که از این میان رباعی‌های بخش راز آفرینش بیشترین ارتباط را با بحث شکاکیت دارند، لذا ما به برخی از این رباعیات می‌پردازیم. خیام در نخستین رباعی مرتبط با راز آفرینش می‌گوید:

هر چند که رنگ و روی زیباست مرا،
چون لاله رخ و چو سرو بالااست مرا،
معلوم نشد که در طربخانه‌ی خاک
نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟ (صادق هدایت، بی تا: ۵۰)

شکاکیت خیام در این رباعی محدود به خلقت شخص خودش است و از نوع شکاکیت عرفی است زیرا ادعا نشده است که نمی توان فهمید چرا خداوند او را خلق کرده است بلکه می گوید من تاکنون نفهمیده ام. او در رباعی بعدی دامنه شکاکیت خود را از هدف خلقت به هدف مرگ گسترش می دهد و چنین می گوید:

آورد به اضطرارم اول به وجود،
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود،
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود! (صادق هدایت، بی تا: ۵۰)

در این رباعی خیام معنا و چرایی خلقت، زندگی و مرگ را یکجا مورد پرسش قرار می دهد. او در رباعی بعدی ادعا می کند آمدن و رفتن او برای جهان سودی نداشته است و به این ترتیب پا را از شکاکیت فراتر گذاشته و وجود معنای زندگی را انکار می کند:

از آمدنم نبود گردون را سود،
وز رفتن من جاه و جلالش نفزود؛
وز هیچکسی نیز دو گوشم نشنود،
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود! (صادق هدایت، بی تا: ۵۰)

خیام در ادامه به صراحت شکاکیتی فلسفی و قوی را مطرح می نماید و بیان می کند هیچ کس نمی تواند این دریای وجود را همان طور که هست توضیح دهد:

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت،
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت؛
هر کس سخنی از سر سودا گفته است،
زان روی که هست، کس نمی داند گفت (صادق هدایت، بی تا: ۵۲)

او در رباعی دهم به مبهم بودن آغاز و پایان انسان‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید کسی تاکنون سخن درستی در مورد مبدأ و مقصد جهان نگفته است:

دوری که در آمدن و رفتن ماست،
 او را نه نهایت، نه بدایت پیدا است،
 کس می نزند دمی درین معنی راست،
 کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست! (صادق هدایت، بی‌تا: ۵۳)

البته به نظر می‌رسد شکاکیت خیام در ابتدا و انتهای حرکت انسان، شکاکیتی وجودشناختی نیست، بلکه شکاکیتی معرفت‌شناختی است؛ به عبارت دیگر، او در اصل آمدن انسان از یک جهان و رفتن به جهانی دیگر تردید ندارد اما چگونگی این دو جهان برای او مشخص نیست. البته به نظر نمی‌رسد این تردید خیام از سر کمبود دانش او باشد، زیرا او به ادعای خودش از دانش دانشمندان پیشین آگاه است و معتقد است آنان نیز چیز از رازهای جهان نفهمیده‌اند. خیام این مفهوم را در سه رباعی زیر به بیان‌های گوناگون مطرح نموده است:

آنان که محیط فضل و آداب شدند،
 در جمع کمال شمع اصحاب شدند،
 ره زین شب تاریک نبردند بروز،
 گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند. (صادق هدایت، بی‌تا: ۵۵)

آنان که ز پیش رفته‌اند ای ساقی،
 در خاک غرور خفته‌اند ای ساقی،
 رو باده خور و حقیقت از من بشنو:
 باد است هر آنچه گفته‌اند ای ساقی (صادق هدایت، بی‌تا: ۵۵)

آن بیخبران که در معنی سفتند
 در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند؛
 آگه چو نگشتند بر اسرار جهان،
 اول زنجی زدند و آخر خفتند! (صادق هدایت، بی‌تا: ۵۵)

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

به نظر می‌رسد مهم‌ترین چیزهایی که خیام به آن شک دارد را می‌توان در هدف زندگی و چگونگی جهان پیش از تولد و پس از مرگ انسان خلاصه نمود. خیام معتقد است که دانش ما باطل اباطیل است و بحث درباره‌ی گذشته و آینده، خشت زدن بر روی دریاست (آرتور کریستین سن، ۱۳۷۴: ۸۲). با توجه به این نکته می‌توان شکاکیت خیام را شکاکیتی فلسفی و قوی عنوان کرد که البته دامنه‌ی آن گذشته، آینده و غایت آفرینش را دربرمی‌گیرد و شامل زمان حال نمی‌شود. این شکاکیت جنبه‌ی معرفت‌شناختی دارد و اصل وجود جهانی پیش از آفرینش انسان یا پس از مرگ او را انکار نمی‌کند. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های بعدی به جنبه‌های فلسفی دیگر رباعیات خیام یا بحث شکاکیت در آثار دیگر او پرداخته شود.

منابع

- امین رضوی، مهدی. (۱۳۸۵). *صهبای خرد: شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری*. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. چاپ اول. تهران: نشر سخن.
- شمس، منصور. (۱۳۹۲). *آشنایی با معرفت‌شناسی*. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
- فرزانه، محسن. (۱۳۴۹). *مردی از نیشابور*. چاپ اول. تهران: طهوری.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۷۴). *بررسی انتقادی رباعیات خیام*. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.
- هدایت، صادق. (بی‌تا). *ترانه‌های خیام*. بی‌جا: نشر تدبیر.

- Greco, John (2011). The Oxford Handbook of Skepticism. 1st edition. Oxford University Press.
- Klein, Peter, "Skepticism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism>
- Pritchard, Duncan, "Contemporary Skepticism", Internet Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://iep.utm.edu/skepcont>
- Truncellito, David A., "Epistemology", Internet Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://iep.utm.edu/epistemo/#H6>