

سال سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۲، شماره ۷ و ۸  
ویژه فلسفه و کلام

- H صاحب امتیاز  
دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- H مدیر مسئول  
محمدباقر فرزانه
- H سردبیر  
غلام‌نبی گلستانی
- H مدیر اجرایی  
محمدربیع میرزایی
- H ویراستار  
محمدرضا نجفی
- H طراح جلد  
محمدحجت احمدی زر
- H چاپ و صحافی  
مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
- H شمار  
۱۵۰۰ نسخه

#### یادآوری:

۱. مجله از مقالات علمی در زمینه‌های علوم قرآن و حدیث، حقوق و فلسفه و کلام استقبال می‌کند.
۲. مقالات ارسالی باید تایپ شده یا با خط خوانا و در یک طرف کاغذ A4 نوشته شود.
۳. مقالات ارسالی نباید قبلاً چاپ شده باشد.
۴. فصلنامه در کوتاه کردن و ویرایش مقالات، آزاد است.
۵. دیدگاه‌های مطرح شده، لزوماً بیانگر آرای فصلنامه نیست.



#### اعضای هیأت تحریریه

آیة‌الله محمد واعظزاده خراسانی  
آیة‌الله محمدهادی معرفت  
حجة‌الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی  
حجة‌الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی‌راد  
دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی  
حجة‌الاسلام و المسلمین محمدباقر فرزانه  
آقای داوود حیدری ابهری

نشانی: مشهد مقدس، صندوق پستی ۹۱۷۳۵-۴۶۱  
تلفن و دورنگار: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲  
آدرس اینترنت: [www.magiran.com/razavi](http://www.magiran.com/razavi)  
پیام‌نگار: [razavi\\_magazine@imamreza.net](mailto:razavi_magazine@imamreza.net)



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### فهرست مطالب

#### سَرِّ مَقَالَاتٍ

- پژوهش و توسعه / غلام‌نبی گلستانی ..... ۵

#### گفت‌وگو

- فلسفه دین / گفت‌وگو با دکتر محمد فنایی اشکوری ..... ۹

#### پژوهش‌ها

- متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین / عبدالحسین خسروپناه ..... ۲۷  
قبضی در «بسط تجربه نبوی» / ولی‌الله عباسی ..... ۷۵  
معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی / سیدمرتضی حسینی شاهرودی ..... ۱۲۷  
بازکاوی نظریه نیستی‌انگاری شر / عبدالکریم رضایی ..... ۱۷۵  
نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی / شیخ محمد حسنین ..... ۲۱۱

#### ترجمه‌ها

- لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت / رحمت‌الله کریم‌زاده ..... ۲۴۱  
دورکین؛ بی‌طرفی و ترجیحات / محمد سلامی ..... ۲۷۳

#### نگارنده‌های علمی

- فعالیت‌های گروه فلسفه و کلام اسلامی مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی ..... ۲۹۳  
معرفی پایان‌نامه‌ها ..... ۳۰۱

#### ترجمه‌های حکم‌آنها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / میرزا علیزاده ..... ۳۰۵  
ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ..... ۳۱۴



# سرمقاله

## پژوهش و توسعه

□ غلام‌نبی گلستانی

هم سؤال از علم خیزد هم جواب  
هم ضلال از علم خیزد هم هدی  
علم دریایی است بی حد و کنار  
گر هزاران سال باشد عمر او  
همچنان که خار و گل از خاک و آب  
همچنان که تلخ و شیرین از ندی  
طالب علم است غواص بحار  
می نگردد سیر او از جست‌وجو  
مولوی

تردیدی نیست که پژوهش و پی‌کاو‌یهای دانشی و علمی، عامل حیات هر جامعه و موتور محرکه پیشرفت آن است و سرمایه‌گذاری در این امر و هماهنگی و همسوس کردن آن با نیازها، گذرگاه اصلی توسعه و عامل اساسی و محوری ارتقا و الایی است.

شکاف اصلی بین کشورهای پیشرفته و کشورهای غیر توسعه‌یافته و یا در حال توسعه، شکاف علمی و پژوهشی است و کشورها برای حفظ و پیشبرد تمدن خود، چاره و راهی جز تقویت نهادهای علمی و پژوهشی خود ندارند.

امروزه ظرفیت علمی هر کشور را بر اساس تعداد دانشمندان و پژوهشگران آن می‌سنجند و شرط اساسی تحوّل را در هر کشور، تنها در سایه ایجاد تحوّل در روشهای علمی و پژوهشی می‌سور می‌دانند و همین می‌طلبد که محققان و پژوهشگران در عرصه‌های پژوهش، حضوری فعال داشته، با تلاشها و دستاوردهای علمی و

پژوهشی خود، مبشر و منادی آینده‌ای روشن و تابناک برای ملت و مملکت خود باشند و بر فرهیختگان ما پیداست که در جهان امروز، حتی برای نیل به استقلال نیز چاره‌ای جز شتاب‌گرفتن در امور پژوهشی و گسستن زنجیرهای وابستگی علمی نیست؛ چون امروز، ره‌آورد‌های پژوهشی و تحقیقی نقشی مهم و کلیدی در موفقیت یا ناتوانی یک کشور دارد.

پژوهش، عرصه‌ای وسیع و فراخ دارد که در این میان، پژوهش‌های نظری و علوم انسانی از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ هرچند ممکن است گفته شود: با توجه به مسائل اقتصادی، معیشتی و بهداشتی که گریبانگیر جامعه جهانی و کشور ماست، جایی برای پرداختن به مسائل فکری - فلسفی، کلامی و... باقی نمی‌ماند، اما باید توجه داشت که بهترین راه برای جست‌وجو و شناسایی همان مشکلات اقتصادی و معیشتی نیز در گرو تحلیل‌های فرهنگی است و راه‌هایی، تنها علم و اندیشه است. در اروپا نیز اگر تحولی ساختاری در نظام آموزشی رخ داد، از تفکرات فلسفی و فیلسوفان آن دیار سرچشمه گرفته است.

بدین سان ما نیز باید در کشورمان تلاش کنیم دست هر کسی را که بر آن است تا اندیشه و اندیشیدن را از دامان دین و دیانت دور کند و از دین راز سر به مهری دست‌نیافتنی بسازد، کوتاه کنیم. افزون بر این، پژوهش‌های فلسفی، کلامی و فکری است که ضمن فراهم ساختن مسیر همساز عقل و دین و علم و دین، حاصل تلاش پیام‌آوران وحی را از خرافات بی‌خردان پیراسته، هم‌سوئی و هم‌آوایی شریعت را در کنار حکمت جاودانه می‌سازد.

هرگاه پژوهش‌های نظری، به ویژه فلسفی با آزاداندیشی و عقل‌مداری حکیمانه همراه گردد، ضمن ترجمان بطون وحی و هویداگری نسبت به گوشه‌های ناپیدای شریعت، بسیاری از گره‌های کور عقلانی را با براهین برگرفته از مبادی وحی و تشریح گشوده، بنیادی مستحکم و استوار بنیان می‌نهد.

در این راستا این شماره از مجله تخصصی که به موضوعات کلامی و فلسفی اختصاص یافته است، گرچه از وحدت موضوعی و هماهنگی کامل برخوردار نیست، اما قدر جامعی که همه آنها را به هم پیوند می‌زند، اندیشه‌ورزی، تفکر و طرح

پرسشگری است.

مجموعه مباحث این شماره در سه بخش سامان یافته است: بخش نخست، گفت‌وگویی است درباره «فلسفه دین» با دکتر فناپی که مسائلی چون تعریف فلسفه دین، جایگاه آن در تفکر فلسفی، رابطه‌اش با اخلاق، برون‌دینی و یا درون‌دینی بودن آن و رابطه‌اش با کلام، و نقش آن در شناخت دین به بحث گذاشته شده است و در پایان، معرفی و نقد تکثرگرایی دینی آمده است.

بخش دوم، پژوهش‌هاست که مقاله نخست آن با عنوان «متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین» ضمن طرح دیدگاه‌های تنی چند از متکلمان و فلاسفه اسلامی در این باره به تبیین نقش دین در تأمین نیازهای فردی و اجتماعی پرداخته است و در ادامه، انتظار حداقلی از دین داشتن یا حداکثری و عرصه‌های مختلف را دربرگرفتن، بررسی می‌شود.

دومین مقاله با عنوان «قبضی در بسط تجربه نبوی» در واقع، نقدی است بر دیدگاهی که از تجربه‌گرایی وحی (تجربه دینی بودن وحی) دفاع می‌کند و مباحثی چون همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی، تکامل‌پذیری تجربه نبوی، تابع بودن وحی از پیامبر ﷺ در فرایند اخذ وحی، عصری بودن دین، بشری بودن دین و بسط تجربه نبوی، به تفصیل، نقد و ارزیابی شده است.

سومین مقاله، «پوزیتیویسم منطقی» است که به عنوان یکی از مکتب‌های فلسفی اخیر، مورد معرفی و نقد قرار گرفته و در آن به موضوعاتی همچون معنی‌داری، اثبات‌پذیری تجربی و معرفت‌شناسی به عنوان شاه‌بیت‌های موضوع پرداخته شده است. بخش سوم، ترجمه‌هاست که شامل سه عنوان است: نخست «نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی» که در آن ضمن تشریح تفاوت‌های نظریه‌های غایت‌گرایانه با اختیارگرایانه، به بحث از علل برتری نظریه‌های غایت‌گرایانه بر اختیارگرایانه پرداخته و سپس انواع و اقسام این نظریات را به بحث نشسته است. ترجمه دوم و سوم درباره لیبرالیسم است، که در یکی با عنوان «لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت» بحث غایت‌تجربی سعادت و خیر انسان از دیدگاه نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال و تبیین چهارچوب لیبرالیسم و بیان ماهیت قوانین و امکان توجیه آنها طرح شده و در پایان، ضمن ارزیابی

دیدگاه‌های دسته‌ای از نظریه‌پردازان جامعه لیبرال مدرن، نظریه عدالت و قانون از دیدگاه‌های یک به تفصیل معرفی و نقد شده است. عنوان ترجمه دیگر، «دورکین؛ بی‌طرفی و ترجیحات» است که در آن، ضمن طرح دیدگاه مدرن نظریه‌پردازان لیبرالی در مبحث حقوق و عدالت، دیدگاه‌های دورکین در سه موضوع بی‌طرفی و ترجیحات، برابری و نقش بازار به تفصیل بحث و بررسی شده است. این سه تقریر و ترجمه، زیر نظر استاد صادق لاریجانی، توسط پژوهشگران دانشگاه انجام پذیرفته است.

پایان‌بخش این شماره، گزارش‌هایی درباره‌ی طرح‌های پژوهشی گروه فلسفه و کلام دانشگاه و چکیده پنج پایان‌نامه کلامی - فلسفی دانشجویان این دانشگاه است. در پایان، هر دستی را که یاری‌گرم‌ان در این عرصه باشد، به گرمی می‌فشاریم و هر قلمی را که مدد‌مان کند، می‌ستاییم؛ حق، یار و یاورتان باد.

بیت



مکتب‌های علم و اندیشه



# گفت‌وگو

## فلسفه دین

- گفت‌وگو با دکتر محمد فنایی اشکوری
- تهیه و تنظیم: رضا حق پناه

دکتر محمد فنایی اشکوری  
فلسفه دین مانند خود دین، دارای تعریفهای گوناگونی است،  
تعریفشما از فلسفه دین چیست؟

دکتر فنایی اشکوری: منظور ما از فلسفه دین، بحث فلسفی در باب دین است؛ یعنی بررسی انتقادی عقلانی مبانی و اندیشه‌های دینی و به عبارت دیگر «تحلیل فلسفی برخی از مفاهیم کلیدی دین و نیز استدلال به اثبات یا نفی پاره‌ای از مبانی یا مبادی اعتقادات دینی».

این چیزی است که ما از آن به فلسفه دین تعبیر می‌کنیم؛ چون فلسفه دین، یکی از شعب فلسفه می‌باشد، بنابراین روشش عقلی است و به استدلال و تحلیل عقلانی می‌پردازد؛ منتها تفکر فلسفی را در حوزه دین اعمال می‌کند و همین موضوع است که این شاخه از فلسفه را از دیگر شاخه‌های فلسفه متمایز می‌کند، اما روشش همان روشی است که در سایر شعب فلسفه به کار می‌رود.

دکتر محمد فنایی اشکوری  
آیا از اضافه فلسفه به دین استفاده نمی‌شود که فلسفه دین معرفت  
درجه دوم است؟

دکتر فنایی اشکوری: بخشی از مباحث فلسفه دین را می‌توان در زمره مباحث طبقه

دوم به حساب آورد. عمده این مباحث، مباحث معرفت‌شناسی دین است؛ مانند این که «آیا معرفت دینی معرفت موجّه (justified or warranted) است؟» معرفت دینی با سایر معارف، چه تناسبی دارد؟ زبان دینی معنی دار است و... اینها جزء معرفتهای درجه دوم (second order) است، ولی بعضی از مباحث فلسفه دین، مباحث طبقه دوم محسوب نمی‌شود؛ یعنی بحث از معارف دینی نیست، بلکه بحث از موضوعات دینی است؛ مانند تحلیل مفهوم خدا، معجزه، ادله اثبات یا نفی وجود خدا؛ دشوار می‌شود اینها را جزء معرفت طبقه دوم محسوب کرد.

**جایگاه فلسفه دین در تفکر فلسفی به طور عام چیست؟**

**دکتر فنایی اشکوری:** همان‌طور که اشاره کردم، فلسفه دین، یکی از شاخه‌های فلسفه است و جایگاهش در تفکر فلسفی، جایگاه مرکزی و محوری است. در فلسفه، سه پرسش اساسی مطرح است؛ یعنی مباحث فلسفه در سه حوزه عمده قابل تقسیم است: ۱. حوزه هستی‌شناسی و بحث از وجود که از آن به مابعدالطبیعه (Metaphysics) تعبیر می‌شود.

۲. مباحث معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژیک (Epistemology) که شامل بخش عمده‌ای می‌شود.

۳. مباحث مربوط به اخلاق و نحوه زندگی انسان و ارزشهای اخلاقی که با عنوان (Ethics) یا علم اخلاق از آن یاد می‌شود.

بیشتر سیستمهای فلسفی - از یونان باستان تا امروز - شامل این سه حوزه مهم فلسفه‌اند.

فلسفه دین در هر سه حوزه از حوزه‌های مهم فلسفه، جایگاه محوری دارد: در باب مباحث هستی‌شناسی، اساسی‌ترین سؤال این است که مبدأ هستی چیست؟ یعنی ریشه مباحث وجود، برمی‌گردد به مبحث الهیات و شناخت خدا، و طبیعی است که این از مباحث فلسفه دین است که در تفکر فلسفی و متافیزیک، نقش محوری دارد. در مبحث دوم؛ یعنی معرفت‌شناسی، باز فلسفه دین جایگاهی اساسی دارد؛ زیرا در آنجا بحث می‌شود که حقیقت معرفت چیست؟ آیا به جز معارف متعارف، یعنی

شناخته‌هایی که از راه عقل و تجربه و به تعبیر دیگر، شناخته‌های به دست آمده از عقل انتزاعی و عقل تجربی حاصل می‌شود، منبع و منشأ دیگری برای معرفت وجود دارد یا خیر؟ این‌جا نیز فلسفه دین مطرح است و از وحی و تجربه دینی به عنوان منابع معرفت، بحث می‌کند.

در این که عقل و تجربه، دو منبع تجربه‌است، بحثی نیست. اهمیت فلسفه دین در معرفت‌شناسی از آن‌جاست که منبع اصیل دیگری برای معرفت، معرفی می‌کند. برای آنان که برای معرفت دینی منشأ اصیلی فائند یا معتقدند که معرفت دینی در تجربه دینی یا وحی الهی ریشه دارد، اثبات اعتبار این روشها بسیار اهمیت دارد. یعنی دریچه‌ای به سوی عوالم دیگر به روی بشر باز می‌کند که بشر از راه عقل و تجربه، راهی به آنها ندارد. بنابراین فلسفه دین برای موضع معرفت‌شناسانه دین، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

در باب مسائل اخلاقی و ارزشی و این که انسان چگونه باید زندگی کند و نیز چیستی منشأ ارزشها، طبیعی است که یکی از پاسخهای مهم، پاسخ دینی به این مسأله است که اخلاق و ارزشها را به خداوند و حیات اخروی ربط می‌دهد. از این روست که در هر سه حوزه، مباحث فلسفه دین، مباحث محوری و کلیدی است.

دکتر فناپی اشکوری: در این سه حوزه فلسفه دین صرفاً گزارش و توصیف می‌کند یا حق داوری هم دارد؟

دکتر فناپی اشکوری: طبیعتاً مثل همه مباحث فلسفی، فلسفه دین دو کار می‌کند. یکی این که معنای این مفاهیم را تحلیل می‌کند (clarification of concepts) و دوم این که استدلال می‌کند؛ چه بر اثبات آن مفاهیم یا نفی آنها. در نتیجه، داوری هم می‌کند که به آن، بررسی انتقادی باورهای بنیادی گویند (critical evaluation of fundamental beliefs). البته ممکن است فیلسوفی باشد که به داوری قاطعی در این زمینه نرسد و موضعش را به صورت شکاکیت (scepticism) بیان کند. ادعای اصلی فلسفه، کشف حقیقت و دادن معرفت است و فلسفه دین هم همین ادعا را در موضوعات دینی دارد.

## در خصوص حوزه سوم، یعنی ارزشها، بفرمایید رابطه فلسفه دین و اخلاق را چگونه می‌توان تبیین کرد؟

دکتر فنایی اشکوری: مهمترین بحث در اخلاق، منشأ اخلاق است و این که اخلاق را از کجا به دست می‌آوریم؟ از راه عقل، تجربه یا دین؟ حقیقت این است که نهاد اخلاق در فطرت انسانهاست؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها»<sup>۱</sup>. این نفس انسانی را که خداوند آفرید، تشخیص خیر و شر و نیک و بد را نیز به او الهام فرمود. اگر این نهاد فطری برای اخلاق نباشد، عقل و تجربه نمی‌تواند مبنای مستحکمی برای اخلاق به دست دهد. حداکثر می‌تواند اخلاق را در حوزه سود دنیوی توجیه کند، وگرنه توجیهی برای التزام و پایبندی به ارزشهای اخلاقی از عقل و تجربه خالص بر نمی‌آید.

ولی فطرت هم به تنهایی کافی نیست، فطرت زمینه‌ای خوب و بنیادی برای ارزشهای اخلاقی است، اما در مقابل گرایش فطری به اخلاق، گرایشهای غریزی خلاف اخلاقی هم در وجود انسان هست. منافع هم هست و گاهی غرایز و منافع بر گرایش فطری انسان غلبه می‌کند. فقط دین می‌تواند مبنای محکمی برای اخلاق از طریق پیوند دادن اخلاق با سعادت و رستگاری نهایی انسان بیاورد.

پس کاری که دین برای استحکام ارزشهای اخلاقی می‌کند، نه از عقل و تجربه ساخته است، نه از فطرت به تنهایی و نه از قراردادهای عرفی و اجتماعی. دین در حقیقت به ما می‌گوید که شما برای رستگاری نهایی، چاره‌ای ندارید جز التزام به ارزشهای اخلاقی. هر انسانی طالب سعادت و کمال است. در نتیجه به طور عقلانی او را پایبند به ارزشها می‌کند. به تقریر دیگر، دین با ایجاد رابطه عبودیت و پیوند عاشقانه بین انسان و خدا که منبع همه نیکیها و زیباییهاست، عالیتترین وجه ممکن تعهد اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند.

به طور خلاصه، دین در این حوزه، دو کار انجام می‌دهد:

نخست این که التزام به اخلاق را تضمین می‌کند و ضمانت اجرای ارزشها و اصول اخلاقی را فراهم می‌کند؛ چون نوعاً بشر اصول اخلاقی را درک می‌کند، ولی ضمانت اجرا ندارد. اما دین ضمانت اجرایی می‌دهد.

دوم این که دین حوزه خیر و شر را به صورت خیلی وسیع در اختیار ما می‌گذارد. ما به لحاظ عقلانی، هرچند می‌توانیم پاره‌ای از ارزشهای اخلاقی را بفهمیم، ولی در خیلی از جاها عقل ما از تشخیص مصادیق خیر و شر، ناتوان است و این کار فقط از عهده دین برمی‌آید.

در این جا کار فلسفه دین، تبیین نسبت بین دین و اخلاق است؛ یعنی فلسفه دین نشان می‌دهد که دین نسبت به اخلاق چه نقشی دارد و آن ضمانت اجرای اصول اخلاقی و شناخت حوزه خیر و شر و مصادیق اخلاقی است که از عهده عقل و تجربه بر نمی‌آید. آنچه به اختصار گفتیم، نظر مختار و مقبول ما بود، اما در غرب نظریات در باب رابطه دین و اخلاق، مختلف است:

۱. کسانی مثل نیچه، مارکس و فروید، دین را ضد اخلاق می‌دانند. برخی دیگر به چنین تقابلی قائل نیستند، اما اخلاق را مستقل از دین می‌دانند (autonomy). طبق این نظر، اخلاق صرفاً متکی به عقل و تجربه بشری است یا ریشه در عواطف و احساسات دارد (emotionalism).

۲. گروهی بر آنند که اخلاق و دین، از هم جدا هستند، ولی هر دو به نحوی ریشه در خدا دارند. به این نظریه «theonomy» گفته می‌شود. شهودگرایان (intuitionists) که معتقدند اخلاق و دین، هر دو ریشه در نوعی تجربه دینی و عرفانی دارد، از این گروهند. همین‌طورند کسانی که نوعی درک متافیزیکی را مبنای اخلاق و دین ذکر می‌کنند. کانت را نیز می‌توان در این جا ذکر کرد که عقل عملی را منشأ اخلاق و ایمان معرفی می‌کند و تکالیف الزامی (categorical imperative) را از آن استخراج و استنتاج می‌کند.

۳. نظریه سوم، اخلاق را وابسته به دین و دین را منشأ و منبع اخلاق می‌شمارد که از آن به «heteronomy» تعبیر می‌شود. این هم مؤیدات تاریخی بسیاری دارد؛ از جمله، ده فرمان معروف تورات که مبنای مستند اخلاق یهودی - مسیحی است.

حق این است که اخلاق، هم به عقل، هم به فطرت، هم به احساسات و عواطف و هم به دین بستگی دارد. اما اخلاق بدون دین و ریشه الهی، اولاً کمرنگ و بدون انگیزه و منطقی نیرومند است و ثانیاً در بسیاری از موارد، بدون حکم قطعی و روشن است. طبق مادیگری بسیاری از مسائل اخلاقی جدلی الطرفین است.

امروزه در فرهنگ سکولار، بحثهای طولانی و بی نتیجه بسیاری در مسائل اخلاقی هست که امیدی به دست یافتن به یک نتیجه اجماعی نمی رود. برای مثال، سقط جنین، خودکشی، ازدواج با همجنس، ازدواج با محارم، جواز یا عدم جواز کشتن بیماران صعب‌العلاجی که در رنج طاقت فرسا به سر می‌برند و دهها مسأله این‌چنینی، مواردی است که به لحاظ اخلاقی و حقوقی، در غرب مورد مناقشه است و مرجع نهایی برای تعیین تکلیف در این زمینه وجود ندارد. اما از دیدگاه دینی، مشکلی در این باب نیست و تکلیف، روشن است.

مجله علمی و پژوهشی  
 فلسفه و کلام اسلامی  
 فصلنامه علمی و پژوهشی  
 شماره ۱۴  
 زمستان ۱۳۹۵

**ضمن تعریف مباحث «برون دینی» و «درون دینی» بفرمایید فلسفه دین، یک معرفت برون دینی است یا درون دینی؟**

دکتر فنایی اشکوری: مباحث «درون دینی» به مباحثی گفته می‌شود که متخذ از منابع دینی و مستند به آن منابع باشد. یک دیندار به اعتبار این که به دینی ایمان آورده، به جمیع آن معارف ایمان دارد، ولی وظیفه دارد نسبت به اجزای آنچه اجمالاً بدان ایمان دارد، شناخت تفصیلی پیدا کند.

معرفت «برون دینی» آن است که از متن تعالیم دینی بر نمی‌آید. دسته‌ای از مباحث درباره دین، عقلانی محض (unaided human reason) است؛ یعنی همان‌طور که عقل ما، طبیعت را موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد یا خود معرفت را موضوع مطالعه خودش قرار می‌دهد، دین و تعالیم دینی را هم موضوع مطالعه قرار می‌دهد. اما این که معارف درون دینی چیست؟ مراجعه به دین به ما نشان می‌دهد که معارف درون دینی کدامند. هر چیزی که در متون دینی، مانند قرآن کریم و روایات آمده باشد، تعالیم درون دینی است، ولی معارضی که جنبه مبنایی دارد و در حقیقت، پیش فرض اعتقادات دینی می‌باشد، برون دینی است. مباحث برون دینی که در فلسفه

دین از آنها بحث می‌شود، تحلیل و تبیین این مبانی است. غرض این مباحث هم در واقع، فهم بی‌طرفانه دین و دعاوی بنیادین آن است.

در مقام ادعا و تعریف، گفته می‌شود که فلسفه دین، فلسفه دین است به طور مطلق، و اختصاصی به دین خاصی ندارد. این تعریف ایجاب می‌کند که مباحث مشترک جمیع ادیان، مورد نظر فیلسوف دین باشد، نه مباحث خاص یک دین. از جمله این مباحث، بحث خداست. مقوم دین - حداقل ادیان نبوی و وحیانی - اعتقاد به خداوند است؛ چنان که وقتی از معنی داری زبان دین بحث می‌شود، اختصاص به دین خاصی ندارد و همه ادیان، مورد نظر است. همچنین بحث از رابطه عقل و دین نیز کلی است؛ البته این در مقام ادعاست، ولی در عمل و در واقع، همیشه چنین نیست که مباحث فلسفه دین با همه ادیان یک نسبت مساوی داشته باشد. زادگاه فلسفه دین، غرب است و فلسفه دین، حاصل برخورد و تقابل اعتقادات مسیحی با فلسفه سکولار غربی است. آنچه به عنوان فلسفه دین در غرب مطرح است، دقیقاً بر همه ادیان منطبق نیست. گاهی مسائلی که در آنجا مطرح شده، مسائل جدی بقیه ادیان نیست. ولی در مقام ادعا چنین است و در بسیاری از مسائل هم این مباحث، طبیعت عام دارد. از رنسانس به بعد، نقد اندیشه‌های دینی در غرب به طور جدی شروع شد. بحث تعارض علم و دین و موضع کلیسا در قبال یافته‌های علمی در تشدید این دین‌گریزی، نقشی مهم داشت. نیچه، فروید، هگلیمان چپ، فویر باخ، مارکس، راسل و بسیاری دیگر وارد میدان دین‌ستیزی شدند. شبهات هیوم در مبانی باورهای دینی، نظریه داروین در زیست‌شناسی در باب منشأ انسان و بسیاری نظرات دیگر، با اعتقادات دینی به چالش برخاست. متکلمان و متألهان نیز برای دفاع از باورهای دینی، بیکار ننشستند و فلسفه دین، یکی از محصولات این مناقشات و مباحثات است.

یک نکته مهم این است که در فلسفه دین که معرفت برون‌دینی است، نتایج مباحث، از پیش معلوم نیست. فیلسوف دین، متعهد به هیچ نتیجه‌ای نیست. او فقط متعهد به روش عقلی است؛ حال به هر نتیجه‌ای که منجر شود: چه به اثبات عقاید دینی منجر شود و چه به نفی آن. یعنی فلسفه دین، لزوماً مؤید و موافق دین نیست. خیلی وقتها فیلسوف دین، مخالف دین درمی‌آید و مادی (atheist) می‌شود. هر دو گرایش

هست و نیتش در نفی و اثبات دین، مساوی است. همان طبیعت بحث فلسفی که در همه جا هست، در این جا نیز هست.

فرض کنید در مورد ادله اثبات وجود خدا، برخی از فیلسوفان دین، آن ادله را معتبر می‌دانند و بعضی معتبر نمی‌دانند. آن چیزی که مقوم فلسفه دین است، بحث درباره ادله اثبات وجود خداست، اما این که به چه نتیجه‌ای می‌رسد، مهم نیست و دخالتی ندارد. یا این که معرفت دینی، موجه است یا نه؟ هر دو احتمال هست. یا زبان دین، معنی دارد یا نه؟ باز دو احتمال دارد. یا این که آیا علم و دین، سازگارند و مؤید همدیگرند یا خیر؟ هر دو موضع مثبت و منفی، ممکن است.

دکتر فناپی اشکوری: آیا از این جافرق بین فلسفه دین و کلام آشکار نمی‌شود؟

نسبت به عقاید دینی، بی طرف نیست. کلام در پی آن است که عقاید دینی را اثبات، تأیید و تحکیم کند و به دفاع از عقاید دینی بپردازد. در هر دینی، این غایت کلام است. اما غایت فلسفه دین، بررسی انتقادی اینهاست؛ به هر نتیجه‌ای که برسد. نه دفاع از آن را به عهده دارد و نه حمله به آن را. پس فلسفه دین، همان کلام نیست؛ چون غایت آنها فرق می‌کند، روشهای آنها نیز فرق دارد: روش فلسفه دین، صرفاً روش عقلی است؛ یعنی طبق تعریف، باید این‌گونه باشد، اما کلام از روش عقلی استفاده می‌کند که به آن، کلام فلسفی یا طبیعی می‌گویند (natural theology)، چنانچه از روشهای نقلی هم استفاده می‌کند که به آن، کلام وحیانی (revealed theology) می‌گویند.

فلسفه دین، یک دانش بیرونی است، اما کلام، لزوماً بیرونی نیست. بعضی از مباحث کلام، برون دینی است، ولی عمده مباحث کلامی، مسائل درون دینی است. کارش تحلیل مفاهیم دینی، اثبات عقاید دینی و دفاع از شبهاتی است که در برابر مسائل دین پدید آمده است. البته برخی از مباحث کلام و فلسفه دین، مشترک است؛ مثل اثبات وجود خدا که هم در کلام از آن بحث می‌شود و هم در فلسفه دین، ولی غایت آنها فرق می‌کند. یعنی رویکرد متکلم با رویکرد فیلسوف دین در این مسأله متفاوت است. شاید یکی از عللش این باشد که مسائل فلسفه دین، درست تنقیح نشده است و به

بیت

۱۶

طیبات علوم اسلامی



همین سبب، بعضی از مباحث کلامی هم وارد فلسفه دین شده است. اگر بخواهیم فلسفه دین را به عنوان یک حوزه معرفتی مشخص و متمایز از کلام در نظر بگیریم، باید بعضی از مباحثی را که در فلسفه دین است و مباحث درجه دوم نیستند، وارد کلام کنیم و در فلسفه دین از آنها بحث نکنیم.

به هر حال، فلسفه دین موجود و کتبی که با این عنوان نگارش می‌یابد، برخی از مباحث کلامی را هم مورد بحث قرار می‌دهد. البته فلسفه دین، بحث از دین به طور عام است؛ یعنی به مباحث مشترک ادیان می‌پردازد و گفتیم که این محصول تفکر غربی است؛ هرچند بسیاری از مباحث آن برای ما نیز مفید است، ولی دقیقاً چنین نیست که همه مباحثی که در غرب طرح شده، مسائل ما و مفید برای ما باشد. مثلاً برای ما در همین بحث تحلیل عقلانی از دین، بحثهایی هست که شاید اهمیتش از بحثهای فلسفه دین به این معنای خاص آن بیشتر باشد، و آن در حقیقت، فلسفه حوزه‌های خاصی از معارف دینی است؛ مثلاً فلسفه اخلاق اسلامی، فلسفه علوم اجتماعی اسلامی، فلسفه اقتصاد اسلامی، فلسفه معنویت و عرفان اسلامی، فلسفه حقوق اسلامی و فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی که مباحث درجه دوم راجع به هر یک از این حوزه‌ها می‌باشد. اینها برای ما بسیار اهمیت دارد و در شکل‌گیری، تکامل و رشد خود این شاخه‌های معرفتی در فرهنگ اسلامی، خیلی اهمیت دارد. ما اگر مبادی و مبانی اینها را مورد بحث قرار دهیم و آنها را تنقیح کنیم، بسیار سودمند خواهد بود. با این وجود، به این مباحث، عنایت جدی نمی‌شود و در مراکز علمی، در آثار و گفت‌وگوها و مجلات، کمتر این بحثها مطرح می‌شود؛ با این که اینها از آنچه با عنوان فلسفه دین مطرح می‌شود، مهمتر است. در فلسفه دین نیز آنچه مطرح می‌شود، بیشتر ترجمه مباحث فلسفه دین غربی و تکرار و بیان مکرر و گاه، غیر دقیق آن مباحث است؛ با این که بسیاری از آنها مسأله اصلی ما نیست.

با ذکر این نکته، خواستم توجه محققان جوان را به این نکته جلب کنم که همیشه این‌گونه نیست که هر بحثی رایجتر و بازارش داغتر بود، نیاز به آن هم واقعاً شدیدتر باشد. خیلی وقتها باید در تعیین اولویتها دقت کنیم که چه بحثی امروزه اولویت دارد. اما این که چه بحثی امروزه مُداست، لزوماً نشانه مهمتر بودن و نیازمندی به آن نیست.

ای بسا مباحثی که نیاز ما به آنها حیاتی است، ولی از توجه به آنها غفلت می‌شود. مثلاً «تعلیم و تربیت» از مسائل عام است که عدم عنایت جدی به آن، به بحران اخلاقی و تربیتی می‌انجامد که متأسفانه نشانه‌هایی از آن دیده می‌شود، ولی مباحث فلسفی محض، مباحث خاصی است مربوط به عده معدودی از افراد که البته باید به آن هم به مقدار لازم پرداخته شود. مباحث تعلیم و تربیت دینی، از مباحثی است که همه افراد در هر سن و از هر قشر و در هر درجه از درجات تحصیلی، با آن درگیر است، ولی ما در این باب کاری نکرده‌ایم و اگر به آن توجه نکنیم، از این غفلت، صدمه‌های سنگینی خواهیم خورد.

دکتر فناپی اشکوری: فلسفه دین، چه نقشی در شناخت خود دین دارد؟

چون یک بحث برون‌دینی است. گاهی موضع بعضی از فلاسفه دین، انکار دین است؛ مثلاً ادله وجود خدا را معتبر نمی‌دانند یا زبان دین را بی‌معنی می‌دانند یا دین را معارض عقل می‌شمرند. طبیعی است که در این موضع، فلسفه دین، کمکی به فهم دین نمی‌کند، بلکه شبهاتی طرح می‌کند که متدینان باید به آن پاسخ بگویند. از سوی دیگر، فلسفه دین می‌تواند برای کسانی که مسائل فلسفی برایشان اهمیت دارد، مبانی دین را تحکیم کند و به عنوان مقدمه فهم دین به کار آید؛ مثلاً هر دینداری، زبان دین را معنی‌دار می‌داند و باور دارد که دین با عقل به معنای درست آن، منافات ندارد یا وحی اعتبار دارد؛ اینها به عنوان سؤال برای متدین مطرح نیست، ولی به عنوان مقدمه علمی و پشتوانه عقلی، اگر دارای ذهن فلسفی باشد، می‌تواند از فلسفه دین استفاده کند. نیز در مقام احتجاج و گفت‌وگو در مقابل کسانی که منکر پیش‌فرضهایی هستند که دین بر آنها مبتنی است، آشنایی به مسائل فلسفه دین به او کمک می‌کند، ولی در فهم متن دین، ضرورتی ندارد.

دکتر فناپی اشکوری: پس کسی که محققانه می‌خواهد دین را بفهمد، باین نخست با کلام آشنا شود، آنگاه رو به فلسفه دین بیاورد؟

دکتر فناپی اشکوری: طبیعتاً چنین است. کسی که معتقد به دین است و این اعتقادش

تفسیر

۱۸

طیبات علوم اسلامی

هم عقلانی است، به لحاظ زمانی و تاریخی، نخست به شناخت معارف خود دین می‌پردازد. در آغاز برای انسان سؤال‌های فلسفی راجع به دین که در فلسفه دین مطرح است، مطرح نمی‌شود. آنچه مطرح است، این است که مبانی اصلی دین را به دست بیاورد؛ همان بحث عامی که در همه جا و از جمله در رساله‌های عملیه نیز آمده است که تأکید شده انسان باید اصول اعتقادات دینی خود را از روی دلیل بفهمد، نه این که تقلید کند.

البته این، معنایش لزوماً این نیست که همه باید فلسفه و کلام بخوانند. مقصود این است که اعتقاد، تقلیدی نباشد. اما هر کس در حد معرفت خودش باید اعتقاداتش را موجه کند. و این نسبت به افراد، متفاوت است. برخی از افراد که احتمالاً شبهات فلسفی برایشان مطرح باشد، ممکن است درگیر مسائل فلسفی و کلامی شوند و کارشان به فلسفه دین کشیده شود. پس تقدم فلسفه دین، تقدم زمانی نیست، تقدم منطقی است؛ آن هم برای کسی که ذهن فلسفی دارد؛ یعنی پرسشهای فلسفی برایش مطرح است. یک دیندار می‌تواند شناخت خوبی از دین داشته باشد؛ به معارف دین کاملاً آشنا باشد و به آنها عمل هم بکند. ممکن است هیچ وقت این سؤال برایش پیش نیاید که آیا زبان دینی معنی دار است یا نه؟ یا گزاره‌های دینی، واقع‌نما هستند یا خیر؟ و این عدم طرح، نه ضربه‌ای به معرفت دینی او می‌زند و نه خدشه‌ای به اعتقاد دینی او وارد می‌سازد. ولی اگر طرح شد و به صورت شبهه‌ای درآمد و این سؤال برای یک متدین، جدی تلقی شد، طبیعی است که به فلسفه دین مراجعه می‌کند تا آنچه را که قبلاً به صورت پیش‌فرض مسلم می‌دانست، مورد بررسی قرار دهد تا بتواند از آن دفاع کند.

دینگاه مؤسسه تخصصی  
پژوهش‌های فلسفی و کلامی  
دکتر فناپی اشکوری  
آیا امکان بحث تطبیقی نیز وجود دارد که متدین معتقدات خود را  
با دیگر ادیان مقایسه کند؟

دکتر فناپی اشکوری: آنچه در بحث مقایسه مهم است، مقایسه ادیان با یکدیگر است (comparative religion) دین‌شناسی تطبیقی از فلسفه دین متمایز است؛ چون شخص، مسیحیت یا یهودیت و اسلام را مطالعه می‌کند و مبانی اعتقادی هر یک از این ادیان را با همدیگر مقایسه می‌کند و این مطالعات تطبیقی، لزوماً او را به مباحث فلسفه



کنیم یا اهمیت آنها را نادیده بگیریم.

بنابراین، اگر قرائتها ناسازگار و منافی هم باشد، نمی‌شود همه آنها را درست دانست. ممکن است یکی درست و باقی خطا باشد و ممکن است همه، نادرست باشد.

سؤال دیگر این است که حالا کدام قرائت از دین درست است؟ ما باید در این جا موضع معرفت‌شناسی خودمان را مشخص کنیم؛ اگر ما قائل به نسبیت معرفت‌نباشیم (که نیستیم) و نسبی دانستن معرفت یعنی نسبی دانستن حقیقت که قابل دفاع نیست، بنابراین، باید گفت آن قرائتی که مطابق با دین است، قرائت صحیح است و قرائتی که منطبق با دین نیست، نادرست است.

البته ممکن است نخست این جمله، بی‌معنی و توخالی به نظر برسد که «مطابق با دین، درست و غیر مطابق با دین، نادرست است»، اما این جمله، مفهوم و معنای عمیقی دارد؛ ممکن است صاحب هر تفسیری مدعی باشد که تفسیر او مطابق با دین است یا نزدیکتر به مدعای دین است، چگونه می‌شود به این مطلب پی برد که چه تفسیری مطابق با دین است؟

در این جا ناچار باید به یک سری ملاک و معیارها برای ارزیابی دعاوی توسل بجوییم: یکی از آن معیارها این است که هیچ تفسیر و قرائتی از دین، نباید مخالف دلیل قطعی عقلی باشد. یک معیار بسیار مهم دیگر، این است که یک قرائت از دین، نباید با محکومات دین منافات داشته باشد. اگر تفسیری در ظاهر، دلچسب باشد و در بین خیلی از افراد، مقبولیت داشته باشد، ولی با محکومات دین ناسازگار باشد، این علامت بطلان آن تفسیر است. البته این ادعا یک پیش‌فرضی دارد و آن این که در دین، محکوماتی داریم و آن محکومات، قابل فهم است. این در مقابل نکته‌ای است که قبلاً عرض کردیم؛ یعنی نسبی‌گرایی معرفت.

پس فرض، این است که ما نسبیت را قبول نداریم و دین هم محکوماتی دارد و برای همه آشنایان با آن دین، قابل فهم است و این را معیار ارزیابی سایر موارد قرار می‌دهیم. پس اگر ادعایی مخالف محکومات باشد، مردود است. بدون پذیرش این اصول، راهی جز سردرگمی و «لاادری»‌گری نیست.

ممکن است نظری با دلیل عقلی و محکّمات تنافی نداشته باشد، ولی باز نادرست باشد؛ یعنی صرفاً عدم تنافی، برای صحت، کافی نیست. لذا باید این نکته را افزود که هر تفسیری باید مستند به یک دلیل یا قرینه موجّه باشد؛ یعنی صرف ادعا و این که چیزی خوشایند دیگران یا بر وفق مقبولات زمانه باشد، دلیل حقانیت آن نیست. تفسیری معتبر است که دلیلی موجّه و مستندی معقول داشته باشد.

اینها ضوابط و مقتضای عقل است، نه ضوابط شرعی و فقهی. عقل می‌گوید داوری و قرائتی که خلاف مقتضای عقل باشد، باطل است یا اگر در حوزه دین است، نباید تفسیر از دین با اساس تعالیم آن دین، ناسازگار باشد، بلکه باید در آن مجموعه جا بگیرد. تفسیر هم نمی‌تواند «مِنْ عِنْدِی» و از روی استحسان باشد. باید مستند و موجّه باشد.

مادامی که قرائتی این شرایط را داشته باشد، آن را به عنوان قرائت موجه می‌نگریم و نه لزوماً قرائت درست، بلکه قرائت روشمندی است و اختلاف مفسّران از این قبیل است. نیز فقها که تفاسیر مختلف و فتاوی‌ای گوناگون دارند، همه آنها برای ما موجّه و مقبول است. البته ما نمی‌گوییم هر کسی هر رأیی داد، درست است، بلکه می‌گوییم تفسیرها و فتواهایی که موجه، معقول و روشمند باشد، مجاز است. اگر این اصول رعایت شود، اختلاف آرا و قرائتها چیز مقبولی است و باید این‌گونه قرائتهای مختلف را تشویق کرد.

وقتی در جامعه‌ای هستیم که عالمان ما قرائتهای مختلف، اما موجّه و روشمند دارند (که امر پسندیده‌ای است)، زمینه خوبی برای گفت‌وگوی عالمان یک دین؛ یعنی گفت‌وگوی سالم بین دینی یا (inter religion dialogue) هموار است. با چنین گفت‌وگوهایی، تلاش می‌شود مواضع به هم نزدیکتر شود و به تبع آن، دلها به هم مهربانتر و حرکت به سوی سازندگی مادی و معنوی، سریعتر شود. اما قرائتی که منجر به انکار محکّمات دینی شود، در جامعه دینی مطرح نیست و اگر هم مطرح شود، مقبول نخواهد بود. در چنین فضایی، بحث علمی، جای خود را به جدال و مرء و دوستی و برادری، جایش را به خصومت و خشونت می‌دهد و جامعه به سوی از هم گسیختگی می‌رود.

**از دیگر مسائل مطرح در فلسفه دین تکثرت‌گرایی دینی است و نظرات  
گوناگونی درباره آن هست. جمع‌بندی‌شما در این زمینه چیست؟**

**دکتر فنایی اشکوری:** پلورالیسم دینی، بی‌شبهت به مسأله قرائتهای مختلف نیست. منتها قرائتها بیشتر در مورد یک دین مطرح است و پلورالیسم در حوزه ادیان مختلف. جمع‌بندی‌ای که در این زمینه می‌توان ارائه داد، این است که گاهی بحث از پلورالیسم به عنوان یک واقعیت است. وقتی می‌گویند ما در یک جهان پلورالیستیک زندگی می‌کنیم، یعنی در دنیایی هستیم که تکثر ادیان به عنوان یک واقعیت در آن هست. گاهی به پذیرش این واقعیت می‌گویند پلورالیسم.

تا این‌جا بحث فلسفی وجود ندارد، صرفاً توصیف یک واقعیت است. بحث فلسفی از آن‌جا آغاز می‌شود که گاه وجه معرفت‌شناختی دارد. قائل به پلورالیسم، اگر ادعا کند که همه ادیان حَقّند، اگر مراد این باشد که همه ادیان بزرگ، ریشه الهی دارند، می‌تواند حرف درستی باشد. به این معنی می‌توانیم پلورالیسم را بپذیریم که ادیان بزرگ جهان (یهودیت، مسیحیت و اسلام) مطابق اعتقادات ما ریشه الهی دارد. نسبت به خیلی از ادیان، دلیل محکمی نداریم که ریشه الهی داشته باشند؛ چنان‌که دلیلی هم نداریم که ریشه الهی نداشته باشند. شاید منشأ پیدایش آنها نیز انبیایی در نقاط مختلف دنیا باشند. خداوند در قرآن فرموده است: ما انبیای فراوانی رافرستاده‌ایم، بعضی از آنها را برای شما گفته‌ایم و عده‌ای را هم ذکر نکرده‌ایم. چه بسا بسیاری از ادیان موجود دنیا ریشه در تعالیم پیامبری داشته‌اند، ولی به تدریج در آن تغییراتی داده‌اند تا به شکل امروزی آن درآمده است. به این معنی هم پلورالیسم را می‌توانیم باور داشته باشیم و به این معنی، اسلام بیشتر از همه ادیان، یک دین پلورالیستی است؛ زیرا اسلام بر حَقّانیت مسیحیت و یهودیت اصیل و ادیانی که انبیا آورده‌اند تأکید می‌کند و برای آنها ریشه الهی قائل است و پیامبر را «مصلِّح» می‌داند و شأن پیامبر را این می‌داند که تصدیق‌کننده ادیان و پیامبران پیشین است و جزء تکالیف مسلمانان، اعتقاد به حَقّانیت آن ادیان است. ولی اعتبار آنها در ظرف خودشان می‌باشد.

هر دین الهی در ظرف تاریخی خودش معتبر است و آن‌گونه که از طرف خدا نازل

شده، به آن اعتقاد داریم. ما التزامی نداریم که تغییراتی را هم که بشر در طول تاریخ در آن ادیان به وجود آورده است، بپذیریم، بلکه باید بین تعالیم راستین و بدعتها تفکیک کنیم. بسیاری از تعالیم موجود ادیان پیشین هم حق است، اما نه همه آنچه از گذشته به جا مانده است. ولی این نظر که تمام تعالیم موجود این ادیان درست است و تبعیت از آن ادیان در این زمان معتبر است، با اعتقاد به خاتمیت دین اسلام ناسازگار است.

زمان اعتبار ادیان پیشین به سر آمده است و با آمدن آخرین دین که دینی است جهانی و برای همه بشر الی یوم القیامه، پیروی از ادیان دیگر معتبر نیست. به لحاظ معرفتی هم نمی توان گفت که اعتقادات متناقض و متضادی که الآن در ادیان جهان وجود دارد، حق است. مثلاً نمی توان گفت مسیحیت که به تثلیث قائل است، درست است و اسلام هم که انکار تثلیث می کند، حق است. طبیعتاً چنین ادعایی تناقض گویی منطقی است و پلورالیسم به هیچ وجه به این معنی صحیح نیست که دعاوی موجود همه ادیان، معقول، موجه و صحیح است.

برخی چنین ادعای معرفت شناختی ندارند و نمی گویند همه دعاوی ادیان مختلف حق است؛ زیرا تناقض آن آشکار است، ولی آنها بحث دیگری را مطرح می کنند و آن بحث رستگاری (salvation) است. می گویند ما کاری به حقیقت (truth) یکایک اجزای یک دین نداریم، بلکه می گوئیم «ادیان مختلف به رستگاری نهایی انسان منتهی می شود و هر دینی راهی است برای رستگاری انسان. انسان چنان که می تواند با پیروی از اسلام به رستگاری برسد، با پیروی از مسیحیت هم یک مسیحی به رستگاری می رسد و همین طور یک یهودی با عمل به آیین خودش رستگار می شود». چیزی که در پاسخ این ادعا می توان گفت، این است که اصولاً باطل نمی تواند راهی برای رستگاری باشد؛ یعنی یک مکتب و مجموعه ای از باورها اگر نادرست و خطا باشد، نمی تواند منتهی به رستگاری انسان شود. نتیجه پیروی از باطل، گمراهی و دور ماندن از مقصد است.

اما این که در نهایت، چه کسی رستگار خواهد شد، این را صرفاً با تعلقش به یک دین به طور قاطع نمی شود تعیین کرد. ملاک رستگاری در درون انسان است. خداوند به خلوص نیت افراد می نگرد. کسانی که ایمان فی الجمله ای دارند، هر چند در جزئیات و تفصیل آن دچار اشتباه و خطا شده باشند و تقصیر نورزیده باشند و به تعبیر قرآنی، از



مستضعفان باشند، معذب نیستند، بلکه مورد رحمت الهی واقع می‌شوند. ما نیز نمی‌توانیم مدعی شویم که همه تعالیم دینی اعتقادی و عملی خودمان را به درستی می‌فهمیم. رستگاری در گرو ایمان و عمل صالح به قدر ممکن و مقدور است. البته یکی از تکالیف ما تلاش برای به دست آوردن معرفت درست است. اگر تلاش کردیم و واقعاً نرسیدیم، و تقصیری از ناحیه ما نبود، طبیعتاً مؤاخذه هم نخواهد بود؛ زیرا خارج از توانایی و قدرت ماست. اما صراط مستقیمی که به رستگاری نهایی منتهی می‌شود و حداکثر ممکن کمال را با پیروی از آن می‌توان نائل شد، دین خاتم‌المرسلین است.

نکته دیگر در باب پلورالیسم که موجب می‌شود عده‌ای قائل به آن باشند، این است که آنها مدعای معرفت شناختی ندارند؛ یعنی مدعی نیستند که دعاوی ادیان مختلف، حق است. بحث رستگاری اخروی هم بحث آنها نیست. آنها بیشتر به جنبه‌های اجتماعی و دنیوی زندگی انسان نظر دارند. بحث آنها این است که اختلاف عقاید ما نباید منتهی گردد به جنگ و ستیز و خصومت و زندگی بشر را دچار اختلال کند. این تدبیری است برای پیشگیری از رنجها و آلام ناشی از جنگهای مذهبی و غیر مذهبی. پلورالیسم به این اعتبار، از همه دعوت می‌کند که به عقاید همدیگر احترام بگذارید و کاری به حق و باطل بودنش نداشته باشید؛ کاری به رستگاری آخرت هم نداشته باشید. فعلاً ما به عنوان انسانهایی که در کنار هم زندگی می‌کنیم و سرنوشت مشترکی داریم، خوب است که با هم به طور مسالمت‌آمیز و دوستانه‌ای برخورد کنیم و احترام متقابل نسبت به یکدیگر داشته باشیم. یعنی در واقع، خیرخواهی و اصلاح اجتماعی، نفی تنگ‌نظری، دعوت به سعه صدر، دعوت به تحمل آرای یکدیگر و اختلاف عقیدتی را بهانه ستیز و دشمنی قرار ندادن، مورد نظر و تأکید است.

هر انسان منطقی، چنین تصویر و تفسیری از پلورالیسم را می‌پسندد و هیچ‌کس ستیزه و جنگ و خصومت را بر صلح و فهم متقابل ترجیح نمی‌دهد. تعالیم دینی ما هم آن را تأیید می‌کند. در قرآن کریم خداوند از پیروان ادیان مختلف دعوت می‌کند که بیایید در مشترکات، توافق کنید «قل یا أهل الکتاب تعالوا إلى کلمة سواء بیننا و بینکم»<sup>۱</sup>.

نباید پنداشت که این آموزه‌ها فقط برای افراد بی تفاوت و اباحی مناسب است، چنین نیست، همگان از این امر بهره‌مند می‌شوند. حتی برای کسانی که دغدغه حقیقت‌یابی و مبارزه با باطل دارند، چنین فضای سالم و مسالمت‌آمیزی، زمینه خوبی برای نزدیک شدن آنان به حقیقت است. اگر ما بتوانیم به طور مسالمت‌آمیز کنار هم زندگی کنیم و جنگی نباشد، زمینه مناسبی برای گفت‌وگوی سالم و مبادله اندیشه و فکر فراهم کرده‌ایم. در چنین فضایی مبادله اندیشه و فکر یا آنچه قرآن نام آن را دعوت با حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن می‌نهد، به بهترین وجه ممکن صورت می‌گیرد. از این طریق، بهتر می‌توان به حقیقت نزدیک شد و دیگران را به طرف حقیقت آورد تا با توسل به خشونت و خصومت؛ چرا که خشونت و نفرت، مولد خشونت و نفرت است و هیچ‌گاه موجب علاقه و انجذاب نسبت به حق نمی‌شود. بدیهی است که موضوع بحث ما نحوه مواجهه با پیروان ادیان و ارباب آرای مختلف است، نه نحوه مواجهه با دشمنان و متجاوزان و فتنه‌انگیزان، که هر انسان عاقل و غیرتمندی می‌داند در آن‌جا چگونه باید برخورد نمود.

بنابراین، جمع‌بندی‌ای که در مورد تکثرگرایی می‌شود داشت، این است که یک فیلسوف دین باید بنگرد مراد قائلان به تکثرگرایی چیست، اگر مرادشان، بیان یک موضع معرفت‌شناختی است، که «دعای همه ادیان، حق است»، این نمی‌تواند درست باشد و اگر بحث رستگاری است، این هم راه حلش متفاوت است و اگر بحث اجتماعی و انسانی است، فهم آن نیز واضح است. منتها کسانی که مسائل را این‌گونه تحلیل نمی‌کنند، با طرح بحث تکثرگرایی، یک نوع آشفتگی ایجاد می‌کنند و موجب تزلزل و شکاکیت در اعتقادات و نسبی‌گرایی می‌شوند که این، آن شکل بیمارگونه طرح مسائل است.

پس مسأله پلورالیسم و قرائتهای مختلف و بسیاری مسائل دیگر را هم می‌توان به صورت مثبت و سازنده و مصلحانه طرح و تحلیل کرد و هم به صورت منفی و مخرب و فتنه‌انگیزانه. این نکته بسیار مهمی است که اهل فکر، بویژه دانش‌پژوهان جوان، لازم است به آن توجه داشته باشند و با قضایا هوشمندانه برخورد کنند.

# پژوهشها

## متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین

□ عبدالحسین خسرو پناه

چکیده:

انتظار بشر از دین، یکی از مسائل جدید کلامی است که با اشکال دیگری در کلام سنتی و فلسفه اسلامی؛ همچون «ضرورت بعثت پیامبران» مطرح گردیده است. فارابی با تلفیق حقیقت دینی، حقیقت فلسفی، وفاق میان دین و فلسفه و طرح مسئله مدینه فاضله و ابن سینا نیز با مبانی فلسفه اجتماع و نیاز اجتماعی انسان، به تبیین ضرورت بعثت پیامبران پرداختند و دیگر فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیز از آنان تبعیت کردند. این رویکرد، قابلیت استنباط دیدگاه متفکران اسلامی در باب انتظار بشر از دین را دارد.

کلید واژگان: انتظار، بشر، دین، پیامبران، ضرورت بعثت و فلسفه.

مقدمه

انتظار بشر از دین، یکی از پرسشهای روزگار ماست که رویکردها و روشهای گوناگونی را برانگیخته است. پرسش اصلی در این پژوهش، این است که آیا دین، فقط عهده دار نیازهای فردی است یا به نیازهای اجتماعی نیز پاسخ می دهد. آیا انتظار ما از دین در عرصه های گوناگون، منطقی است یا فقط باید انتظار حد اقلی از دین داشت یا هرگونه انتظار از دین، نامعقول است؟

مسئله انتظار بشر از دین، همیشه مورد توجه متفکران اسلامی و غربی بوده است. متکلمان، حکیمان و عارفان شیعه و اهل سنت و اندیشه‌وران مغرب‌زمین در قرون وسطی و رنسانس و دوران معاصر، از جمله گالیله، کانت، دورکیم، مارکس، وبر، شلایر ماخر، تیلش، استیس، هیک، فروید، یونگ، فروم و مکاتب دئیسم، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیل زبانی، آن را تبیین و بررسی کرده‌اند.<sup>۱</sup> اگر در این مسئله و رویکردهای گوناگون آن دقت منطقی شود، به این آسیب مشترک پی می‌بریم که همه آنها گرفتار مغالطه «جمع المسائل فی مسألة واحدة» شده‌اند؛ یعنی مسائل انتظار بشر از دین در عرصه‌های علوم طبیعی، تربیتی، اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مدیریت، فلسفه، هنر، عرفان، اخلاق، حقوق و... را یک مسئله تلقی کرده، دیدگاه‌های باطن‌مدارانه، دنیاگرایانه تفریطی، دنیاگرایانه افراطی (ایدئولوژی‌گرایانه)، عدالت‌گرایانه بر مبنای حقوقی و جامع‌نگرانه و به عبارت دیگر، انتظارات حدّاقلی و حدّاکثری و انتظارات اعتدالی را درباره آن یک مسئله طرح کرده‌اند؛ در حالی که برای پرهیز از آن کج‌روی و آسیب فکری، یعنی مغالطه «جمع المسائل فی مسألة واحدة»، باید پرسش انتظار بشر از دین در عرصه‌های گوناگون را به گونه‌ای مستقل بررسی کرد. پاسخ دقیق این پرسش، به تبیین مفاهیم ذیل بستگی دارد:

**انتظار:** واژه انتظار، به معنای نیاز به کار می‌رود، با این تفاوت که انتظار، نوعی نیاز متوقعانه است که شخص منتظر را صاحب حق قلمداد می‌کند. حال اگر بر اساس مبانی انسان‌شناسی، بتوان انسان را در برابر دین محق دانست، می‌توان واژه انتظار را در مسئله انتظار بشر از دین به کار برد و اگر انسان در برابر دین، فقط مکلف باشد، نیازمندی است که هیچ حقی در برابر آن ندارد؛ خواه منظور از دین، آفریدگار دین یا آورنده و مفسر آن (پیشوایان دینی) یا متون دینی و حقایق و آموزه‌های دینی باشد.

**دین:** واژه دین در لغت به معنای عقیده، جزا، آیین و... به کار رفته و در اصطلاح، با استمداد از روشهای درون متون دینی و بدون آن و نیز رویکرد کارکردگرایی، مشمول

۱. برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: نگارنده، *انتظارات بشر از دین*، بخش دوم و سوم.

تعریفهای گوناگون مفهومی، اخلاقی، شهودی و عاطفی شده است. پاره‌ای از تعاریف، هنجاری و ارزش‌گرایانه (Normative) و برخی دیگر، ماهوی و وصفی و غیر هنجاری (Descriptive) است و دسته دیگر نیز از تعاریف مرکب و مختلط (Complex) از تعریفهای ماهوی و ارزشی برخوردار است.<sup>۱</sup>

نکنه قابل توجه اینکه اولاً تعاریف لغوی دین در مباحث علمی و دین‌پژوهی، مشکلی را حل نمی‌کند. ثانیاً در تعاریف اصطلاحی باید هدف خود را مشخص سازیم. اگر در صدد تعریف مشترک از تمام ادیان و مذاهب هستیم، باید توجه داشته باشیم که ارائه تعریف مشترک و جامع و مانع که تمام مصادیق موجود را (اعم از ادیان آسمانی و زمینی، الهی و بشری، تحریف شده و تحریف نشده و حق و باطل) شامل شود، امکان‌پذیر نیست و فقط می‌توان بر اساس نظریه شباهت خانوادگی<sup>۲</sup> ویتگنشتاین، ادیان را دو به دو یا چند به چند تعریف کرد تا به صورت موجبه جزئی به مشترکات آنها پی برد.

اگر بخواهیم دین را در مقام «باید»، نه در مقام «تحقق»، تعریف کنیم، یعنی با نگاه کلامی و فلسفی به چیستی دین بپردازیم، نه با رویکرد جامعه‌شناختی، تعریف دین عبارت است از مجموعه حقایق و ارزشهایی که از طریق وحی یا هر طریق قطعی دیگر، برای تأمین هدایت و سعادت انسان به ارمغان می‌رسد؛ بنابراین، دین حق، اولاً باید آسمانی، ثانیاً دارای پیام الهی و ثالثاً مصون از تحریف و خطا باشد و چنین دینی در عصر حاضر، فقط در اسلام تجلی یافته است؛ زیرا ادیان دیگر، یا آسمانی و الهی نیستند یا از متون دینی مصون از تحریف محرومند.

**بشر:** مقصود از بشر، همه انسانها، اعم از خواص و عوام است؛ بنابراین، در پرسش انتظار بشر از دین از دیدگاه متکلمان اسلامی، انسانهای متخصص و متکلمان مورد توجه قرار می‌گیرند.

**روش پژوهش:** مسئله انتظار بشر از دین و نیاز انسانها به دین اسلام، در عرصه

1. J.H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.2-7.

2. Family Resemblance.

علوم، روش جمع درون و برون دینی و از نوع کتابخانه‌ای است. پاره‌ای از محققان در پاسخ به پرسشهای دین‌پژوهی، فقط به قرآن و سنت مراجعه می‌کنند و از عقل، تجربه و تاریخ بهره‌ای نمی‌گیرند. این طایفه به طور معمول، از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌کنند و مخاطبان را از هرگونه تدبیر و تدبیر در قرآن بازمی‌دارند. این گروه نص‌گرایان و به ظاهر مسلمان، مانند مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل، داوود بن علی اصفهانی، امام‌الحرمین جوینی و ابن تیمیّه حرانی با این رویکرد، گرفتار تشبیه و تجسم الهی شده، با مقتضیات زمان فاصله گرفتند و از مدلولهای التزامی گزاره‌های دینی بهره‌ای نگرفتند.<sup>۱</sup>

گروه دیگری از نویسندگان با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی، فقط به پذیرش فهم تأویلی فتواداده، بر این باورند که فقط باید با روشهای برون‌دینی، مانند روش کارکردگرایی، روش عقلی، فلسفی، روش انسان‌شناسی تجربی و... به پرسشهای دین‌پژوهی پاسخ داد.<sup>۲</sup>

حق مطلب آن است که نخست با روش عقلی - فلسفی به نیاز بشر به دین (به صورت موجبه جزئیّه) و حجیت مصداقی از مصادیق دین موجود پی برده، آنگاه آن دین، افزون بر رفع آن نیاز مکشوف، به بیان نیازهای دیگر پنهان آدمی و رفع آنها می‌پردازد. پاره‌ای از متکلمان اسلامی نیز با همین شیوه، مبحث پیشگفته را دنبال کرده‌اند.

### چیستی انتظار بشر از دین

تبیین مفاهیم پیشگفته روشن می‌سازد که منظور از انتظار بشر از دین، نیاز انسانها به آموزه‌های دینی است و اینکه آیا دین در حوزه‌های گوناگون علمی و ساحت‌های مختلف معیشت آدمی و مسائل اجتماعی و اقتصادی، انسان‌شناختی، رفتارشناختی،

۱. بنگرید به: ابن حزم اندلسی، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ احمد امین،

*ضحی الاسلام*، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابن تیمیّه، *درء تعارض العقل و النقل*، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. بنگرید به: عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، ص ۱۳۵.

سیاسی، حقوقی و... حضور و ظهور دارد. آیا دخالت دین در این عرصه‌ها، مستقیم است یا غیر مستقیم؟ آیا در پاسخ به این پرسشها فقط باید به روش درون‌دینی پرداخت یا روشهای بیرون‌دینی، مانند روش آثار و خدمات و کارکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین و نیز روش تعقلی و روش تجربی و انسان‌شناختی نیز به کار این پژوهش می‌آید؟

برخی از محققان بر این باورند که مسئله انتظار بشر از دین، یکی از محصولات اومانیزم است که با نگاه انسان محوری و انسان‌خدایی زاییده شده است؛ زیرا اومانیزم در نقش گوهر مدرنیسم در فرهنگ غرب، انسان را در مقام نظر و عمل و در محور معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، ملاک صحت و سقم و خیر و شر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، اومانیزم، تفکری است که توجه اصلی آن بر انسان و شئون انسانی تمرکز دارد.

اومانیزم در مقام نظر می‌گوید: «هر معرفتی باید برای انسان باشد»؛ زیرا ذهن بشر، آینه تمام‌نمای خارج نیست، بلکه معرفت و شناخت، محصول کنش و واکنش ذهن و خارج است؛ پس نمی‌توان از معرفت مطابق با واقع سخن گفت. بدین ترتیب، معرفت، به انسان وابسته است. اومانیزم در مقام عمل نیز شرافت و ارزش هیچ موجودی را بیش از انسان نمی‌داند و سودانگارانه، فقط باید‌ها و نبایدهایی را می‌پذیرد که برای انسان و زندگی دنیایی او مفید باشد.<sup>۱</sup>

اومانیزم با این دو رکن معرفت‌شناختی و وظیفه‌شناختی، مسئله انتظار بشر از دین را طرح می‌کند تا فقط نیازهایی دینی را بپذیرد باشد که معرفت بشری، آنها را درک کرده است و با این پیشفرض، به دین حداقلی فتوا دهد و اوامر و نواهی عقل‌گریز را از دایره نیازهای بشر به دین خارج سازد.<sup>۲</sup>

نگارنده این ادعا را می‌پذیرد که اومانیزم در ساحت معرفت‌شناسی، نسبی‌گرا، و در ساحت وظیفه‌شناسی، پراگماتیست است و بر این اساس، پاسخ خاصی به مسئله

۱. بنگرید به: تونی دیویس، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز.

۲. بنگرید به: عبدالحسین خسروپناه، *انتظارات بشر از دین*، مقدمه آیه‌الله سبحانی.

انتظار بشر از دین می دهد، ولی پاسخ خاص او مانیستی از مسئله، نباید گمراه کننده باشد و پرسش انتظار بشر از دین را بی معنی جلوه دهد و مسئله انتظار دین از بشر را جایگزین آن سازد؛ زیرا هر دو مسئله، معنی دار است و مستقل از یکدیگر، در مباحث کلامی جایگاه ویژه دارند.

### متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین

متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، در مسئله انتظار بشر از دین، عنوان مستقلی نگشوده‌اند، ولی در فصل نبوت و پیامبرشناسی، به مسئله‌ای با عنوان «ضرورت بعثت پیامبران» پرداخته‌اند که با افزودن مقدمه‌ای می‌توان دیدگاه متکلمان اسلامی در باب انتظار بشر از دین را از آن کشف کرد.

توضیح این‌که، در چستی انتظار بشر از دین و معنای انتظار و بشر و دین، گذشت که انسان معاصر به دنبال این پرسش است که آیا آدمی نیازی به دین و آموزه‌های الهی دارد یا خیر؟ و علاوه بر حس و عقل، آیا به ابزار معرفتی دیگری به نام وحی نیازمند است؟ آیا انسان در ساخت این جهان و رفع نیازهای دنیوی، به دین الهی محتاج است یا خیر؟ مسئله ضرورت بعثت پیامبران نیز به دنبال این پرسش است که آیا بشر برای سعادت دنیا و آخرتش به برانگیختن پیامبران نیاز دارد؟ و آیا بر حق تعالی لازم و ضروری است که انسانهای برگزیده‌ای را برای هدایت انسانها انتخاب کند؟

اگر پاسخ به ضرورت بعثت پیامبران مثبت باشد، با توجه به اینکه پیامبران الهی به نزول دین و وحی الهی اقدام می‌کنند، نیاز بشر به دین و وحی نیز ثابت می‌گردد. بنابراین، پاسخ متکلمان اسلامی به مسئله ضرورت بعثت پیامبران، کاملاً با مسئله انتظار بشر از دین انطباق پیدا می‌کند.

متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، در حوزه انتظار بشر از دین و ضرورت بعثت پیامبران، از دیدگاه و رهیافت یکسانی برخوردار نیستند. پاره‌ای از متکلمان با تکیه بر حسن و قبح عقلی، به قاعده لطف تمسک و با این قاعده، ضرورت بعثت انبیا را در دوری از معصیت و نزدیکی به طاعت تبیین کردند و انتظار بشر از دین را در این



دامنه محدود ساختند. تقریر استدلال، این است که برانگیختن پیامبر، لطف است و لطف بر حق تعالی واجب است؛ پس بعثت پیامبران واجب است.

توضیح مطلب اینکه خداوند متعال به بندگان، دو نوع احسان تکوینی و تشریحی دارد. لطف الهی، احسان تشریحی خداوند است که مکلفان را با حفظ اختیار و آزادی، از معصیت خداوند، دور، و به اطاعت او نزدیک می‌سازد و در توانا ساختن انسان به انجام اطاعت دخالت ندارد. به تعبیر متکلمان اسلامی، «فإنّ المواظبة علی السمعیات مقرّبة من العقلیات»؛ یعنی توجّه به احکام شرعی، مقرّب انسان به احکام عقلی خواهد بود.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، فرستادن پیامبران و فرود آوردن کتابهای آسمانی از طرف خداوند لطف است؛ زیرا مردم را به اطاعت خداوند سبحانه نزدیک و از معصیت او دور می‌کند و در عین حال، آنها را به اطاعت و ترک معصیت و انمی دارد و اگر پیامبران نیز نمی‌آمدند، انسانها به طور کلی از اطاعت الهی ناتوان نمی‌شدند و عقل (به طور کلی و به صورت محدود) آنها را راهنمایی می‌کرد؛ اما علت وجوب لطف و احسان تشریحی بر خداوند، قاعده حسن و قبح عقلی است؛ زیرا لطف از مصادیق حسن عقلی به شمار می‌رود.

بر اساس این دیدگاه، انتظار بشر از دین، فقط در دوری از گناه و نزدیکی به طاعت الهی محدود می‌شود و هیچ گستره دیگری ندارد. ما در تقسیم‌بندی گذشته، از این نگرش به دیدگاه خداگرایانه یاد کردیم.

پاره‌ای دیگر از متکلمان، هم مشرب حکیمان شده، رویکرد عدالت‌گرایانه بر مبنای حقوقی و روش عقلی فلسفی را مشی کردند و همانند ابن سینا، سهروردی، فارابی و صدرالمتألهین، از ضرورت حیات اجتماعی و عقول اربعه انسان و اتصال عقل مستفاد

۱. بنگرید به: فوشجی، شرح فوشجی بر تجرید الاعتقاد، مبحث قاعده لطف؛ شیخ زین‌الدین بناطی بیاطی، الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ج ۱، ص ۴۰؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۶؛ محمدباقر مجلسی، حق‌الیقین، ص ۱۷؛ مولا نظرعلی طالقانی، کاشف الاسرار، ص ۱۰۹؛ محمدرضا مظفر، عقائد الشیعه، ص ۲۴ و ۲۵؛ حسن ایوب، تبسیط العقائد الاسلامیه، ص ۱۱۳؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۷؛ همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۲۷؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۳؛ اسماعیل بن محمد ریزی، فلسفه اشراق، ص ۵۱۵-۵۱۶؛ ملاحادی سبزواری، رسائل، ص ۲۱۳.

به عقل فعال سخن به میان آوردند.

گروه دیگری از متکلمان با روش کارکردگرایی و توجه به آثار و خدمات دنیایی احکام و دستورهای اسلام، به دیدگاه دنیاگرایانه توجه بیشتری کردند و انتظارات دنیایی را از دین طلبیدند و دسته دیگری از متکلمان با روش نقلی و با استناد به آیات و روایات، دیدگاه جامع‌نگر را برگزیدند و برای نمونه، به آیه «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»<sup>۱</sup> تمسک کردند تا نشان دهند نیاز به عدالت، از مهم‌ترین نیازهای بشری است که به وسیله پیامبران تحقق می‌پذیرد یا با استناد به آیه «و ما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله علی بشر من شيء»<sup>۲</sup> از طریق قدر و منزلت الهی، به اثبات ضرورت نبوت اقدام کردند؛ زیرا در این آیه، نزول وحی با شناخت منزلت الهی، ملازم یکدیگر دانسته شده است.

رویکرد دیگر متکلمان اسلامی درباره انتظار بشر از دین، از طریق استدلال بر حسن یا وجوب تکلیف است؛ اما از آنجا که حقیقت تکالیف الهی از یک سو به ذات احدیت و از سوی دیگر به یکایک انسانها مرتبط می‌شود، نگاهی غایت‌انگارانه داشته، به تبیین هدف و حکمت تکالیف در ارتباط با تکلیف‌گذار و تکلیف‌پذیر پرداخته، انتظارات بشر از دین را استنباط کردند. ذات حق تعالی به واسطه آنکه غنی محض و واجد همه کمالات وجودی است، هیچ نیازی در جایگاه هدف فاعلی در باب صدور تکالیف ندارد، ولی هیچ تلازم منطقی بین بی‌نیازی خداوند به هرگونه هدف و غایت و بین بی‌هدف بودن خلقت و تکالیف الهی برای بندگان وجود ندارد، بلکه تلازم ضروری بین حکمت الهی و هدفدار بودن مخلوقات برقرار است.<sup>۳</sup>

غالب متکلمان اسلامی از حسن یا لزوم و فواید تکلیف (به معنای الزام بر فعل یا ترک) سخن گفته<sup>۴</sup> و تصریح کرده‌اند که تکلیف از آن رونیکوست که برای آدمی، ثواب عظیم را به ارمغان می‌آورد. ابن نوبخت در این باره می‌نویسد:

۱. حدید / ۲۵.

۲. انعام / ۹۱.

۳. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۴۸.

۴. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۱۰؛ حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی

شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۱۹.

کارهای خدا خالی از غرض نیست و غرض از مکلف کردن آدمی، آن است که او را به منفعتی بزرگ برساند و این مطلب با توجه به اینکه ثواب دادن ابتدایی قبیح است، روشن تر خواهد شد.<sup>۱</sup>

سید مرتضی علم الهدی نیز می نویسد:

ثواب دادن بدون استحقاق، کار نیکی نیست و این استحقاق، فقط از رهگذر طاعات حاصل می شود.<sup>۲</sup>

البته محقق طوسی در *تجرید الاعتقاد*، افزون بر توجه به ثواب آخرتی، به پابندی انسانها در نظام مدنی به وسیله تکالیف، به امور عالی نیز عنایت داشته، تکالیف الهی را مقدمه ای برای گشودن افقهای متعالی در برابر شخص مکلف معرفی می کند.<sup>۳</sup> علامه حلی نیز پرورش عقلائی نفس، خو گرفتن نفس به اندیشیدن در مسائل والای مبدئی و معادی، حفظ نظام بر پایه عدل و حاصل کردن ثواب برای مکلف را از ثمرات و غایتهای تکلیف ذکر می کند.<sup>۴</sup> میرسید شریف جرجانی نیز غرض از تکلیف را فراهم ساختن منافع دنیایی و آخرتی برای مکلف برمی شمرد.<sup>۵</sup>

چکیده سخن آنکه عموم متکلمان، تکلیف را از «کلفت» به معنای تعب و مشقت، مشتق دانسته، ولی آن را نیکو و ضروری شمرده اند؛ زیرا انسان به واسطه تکلیف، به نفع بزرگی می رسد که جز از آن طریق، وصول به آن ممکن نیست.<sup>۶</sup> حال اگر آن بهره

۱. حسن بن یوسف حلّی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، ص ۱۵۰.

۲. سید مرتضی، *شرح جمل العلم و العمل*، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۳۱۹-۳۲۱.

۴. همان. ۵. عضدالدین ایجی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۲۳۴.

۶. ابوصلاح حلبی، *تقریب المعارف*، ص ۷۱؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنقذ من التقليد*،

ج ۱، ص ۲۴۱؛ فخر رازی، *محصل الافکار*، ص ۴۸۴؛ عبدالقاهر بغدادی، *اصول الدین*، ص ۲۰۷؛

محمد بن حسن طوسی، *الاقتصاد*، ص ۶۱؛ همو، *الذکری الالفیة*، ص ۲۲۱؛ سید مرتضی، *الذخیره*

*فی علم الکلام*، ص ۱۰۵؛ حسن بن یوسف حلّی، *مناهج الیقین*، ص ۲۴۹؛ همو، *الباب الحادی عشر*،

ص ۲۹؛ مقداد سیوری، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ *اللوامع الالهية فی*

*المباحث الكلامیه*، ص ۱۴۵.

بزرگ، ثواب آخرتی یا اعمّ از دنیایی و آخرتی باشد، بنا بر هر یک از این دو رویکرد، دو نتیجه متفاوت در باب انتظار بشر از دین به دست می‌آید. برخی نیز تکالیف الهی را عامل تقویت قوه عاقله و قرار گرفتن آن در مسیر تعادل و سبب تعدیل قوای دیگر معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup> حکیمان نیز حکمت تکالیف الهی را در پیدایش نظام اجتماعی متعادل می‌جویند.<sup>۲</sup>

گذشته از این، سید بن طاووس، سرچشمه تکالیف را نیاز طبیعی آدمی معرفی می‌کند و آن را بزرگ و گرامی از سوی حق تعالی دانسته، می‌گوید: «حکمت بنیادین تکلیف الهی، این است که خدای شایسته عبادت، بندگانش را گرامی داشته است».<sup>۳</sup> از این دیدگاه، تکلیف، مشقّت نیست، بلکه نوعی به حضور پذیرفتن است و غایت آن، رسیدن به ثواب نیست، بلکه افتخاری است که استعلا و کمال آدمی را نشان می‌دهد. متکلمان اسلامی با دفع شبهات، از جمله شبهه براهمه، به ضرورت پیامبری و نیاز بشر به دین پرداخته و ثمرات دینداری را بیان کرده‌اند.<sup>۴</sup> اکنون به بیان دیدگاههای متکلمان شیعه و اهل سنت درباره انتظار بشر از دین می‌پردازیم.

## ۱. متکلمان شیعه

\* شیخ مفید<sup>۵</sup> (۳۳۶-۴۱۳ ق) که از متکلمان و متفکران نامدار شیعی است، در پاسخ به این پرسش که «بر وجوب نصب انبیا و رسل، چه دلیلی وجود دارد؟» می‌نویسد:

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۳.
۲. ابن سینا، شفا - الالهیات، المقالة العاشرة، الفصل الثاني.
۳. سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنة، چاپ سنگی، ص ۴.
۴. بنگرید به: حسن بن یوسف حلّی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۸۳؛ محمد بن حسن طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۵۲؛ عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ فخر رازی، محصل الافکار؛ امام الحرمین الجوبینی، کتاب الارشاد، ص ۱۲۴؛ سید مرتضی، الذخیرة فی علم الکلام، ص ۳۲۴-۳۲۷.
۵. محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم ابی عبدالله العکبری البغدادی معروف به شیخ مفید.

دلیل ما لطف است که بر حق تعالی و جوب دارد: «اللطف هو ما یقرّب المکلف معه من الطاعة و یبعد عن المعصية و لا حظ له فی التمکین و لم یبلغ الإلجاء».

او درباره و جوب لطف الهی می‌گوید: غرض حق تعالی [که هدایت انسانها باشد] به آن توقف دارد؛<sup>۱</sup> البتّه شیخ مفید با گستره و ظایف امام و مقام امامت، به نظریه جامع‌نگری به شریعت اسلام اعتقاد داشت. وی می‌نویسد: «اتّفتحت الإمامیّة علی أنّ إمام الدین لا یكون إلاّ معصوماً من الخلف لله تعالی، عالماً بجمیع علوم الدین، کاملاً فی الفضل».<sup>۲</sup>

او نیز در تعریف امامت چنین آورده است: «الأئمة قائمون مقام الأنبياء - صلّى الله علیهم و سلّم - فی تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام». مارتین مکدرموت در تفسیر این مطلب می‌نویسد: در پرتو این تعریف معلوم می‌شود که امام فقط رئیس جامعه اداری، قضایی و لشکری نیست، بلکه معلّم نوع انسانی با قدرت مطلقه است؛ به همین جهت، شیعیان عصمت از گناه و خطا را شرط دانسته‌اند.<sup>۳</sup> با این رویکرد، انتظار بشر از دین، گسترش می‌یابد.

مکدرموت ضرورت نبوّت از دیدگاه شیخ مفید را نیاز انسان به معرفت الهی و قواعد اخلاقی می‌داند که در این صورت، انتظار بشر از دین و نیاز انسانها به شریعت از دیدگاه شیخ مفید این است که حق تعالی را به آنها بشناساند و آنها را به قواعد اخلاقی راهنمایی کند.<sup>۴</sup>

شیخ مفید در جای دیگری با عنوان «القول فی أنّ العقل لا ینفک عن سماع» می‌نویسد: امامیه بر این مطلب اتّفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایج علمی به سماع و شریعت نیازمند است و از آن انفکاک ندارد؛ زیرا شریعت، عاقل را در کیفیت استدلال آگاه می‌سازد.<sup>۵</sup>

۱. محمد بن محمد مفید، مصنفات، ج ۱۰؛ النکت الاعتقادیة فی المذاهب و المختارات، ص ۳۵.

۲. همو، مصنفات، ج ۴؛ اوائل المقالات، ص ۳۹.

۳. مارتین مکدرموت، نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۱۲۹.

۵. محمد بن محمد مفید، مصنفات، ج ۴؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۴۴.

با این توضیح روشن می‌شود که نه تنها در نزدیکی مکلف به طاعت و دوری از معصیت به دین و شریعت نیاز مندیم، بلکه در کیفیت استدلال عقل و در علم و نتایج عقلی نیز به متون دین نیاز داریم.

از مطالب شیخ مفید در مسئله امامت نیز استفاده می‌شود که دعاوی مبنی بر وجوب معرفت امام، افضلیت و وجوب امامت حضرت علی علیه السلام و فساد امامت مفضول بر فاضل و اثبات فضایل مولا علی علیه السلام و اثبات علم و عصمت، و دیگر فضایل امامت، به جهت گستره کمی و اهمیت کیفی دین اسلام است؛<sup>۱</sup> بنابراین گرچه در مقام اثبات ضرورت بعثت انبیا به قاعده لطف بسنده کرد، در بحث امامت به گستره شریعت و اسلام جامع نگر اعتقاد داشت؛ البته از آن رو که مسئله انتظار بشر از دین و قلمرو شریعت، مورد پرسش روزگار شیخ مفید نبوده، از گستره مذهب به تفصیل سخن به میان نیامده است.

\* سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) از متکلمان برجسته شیعی، با استفاده از قاعده لطف، به ضرورت بعثت انبیا می‌پردازد. در میان افعال انسانها، افعال و رفتاری یافت می‌شود که اگر آنها را برگزیند، فعل واجب عقلی را مرتکب خواهد شد یا از قبیح عقلی پرهیز خواهد کرد و همچنین افعالی یافت می‌شود که انتخاب آنها، مستلزم انجام فعل قبیح یا اخلال به واجب می‌شود. حال اگر حق تعالی چنین مطلبی را بداند، بر او لازم است تا به بندگان اعلام کند تا به انجام فعل واجب و پرهیز از فعل قبیح دعوت شوند؛ بنابراین، بعثت اعلام‌کننده، یعنی پیامبران واجب است.<sup>۲</sup>

این استدلال از سید مرتضی، چیزی جز تمسک به قاعده لطف نیست؛ یعنی یگانه نیاز ما به دین و شریعت این است که مرتکب زشتیها نشویم و به انجام واجبات توفیق یابیم؛ اما گستره تکالیف قبیح و واجب را بیان نمی‌کند؛ اگرچه از مباحث امام شناسی و تثبیت ریاست مطلقه، و سعت در قلمرو شریعت نیز استفاده می‌شود؛<sup>۳</sup> بنابراین اگر

۱. بنگرید به: همان، ج ۸، *الافصاح فی الامامة*.

۲. سید مرتضی، *الدخیره فی علم الکلام*، ص ۳۲۳.

۳. همان، ص ۴۰۹.

فقط به مسئله بعثت انبیا توجه شود، سید مرتضی فقط به قاعده لطف و قرب به طاعت و بُعد از معصیت بسنده کرده است؛ اما با نگاه گسترده به دیدگاههایش به ویژه در مسئله امامت باید دیدگاه اسلام جامع نگر را به وی نسبت داد؛ گرچه به تفصیل از آن سخن نگفته باشد؛ به ویژه در عبارت ذیل که از نقصان و کمبود عقل و جبران آن به وسیله شریعت سخن به میان آورده است که در آن صورت، گستره شریعت از دیدگاه او به خوبی نمایان است. وی در این باره می نویسد:

اعلم أنه لا طريق من جهة العقل إلى القطع بفضل مكلف على آخر، لأن الفضل المرعى في هذا الباب هو زيادة استحقاق الثواب، ولا سبيل إلى معرفة مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات، لأن الطاعتين قد تتساوى في ظاهر الأمر حالهما وإن زاد ثواب واحدة على الأخرى زيادة عظيمة وإذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه إلى السمع، فإن دلّ سمع مقطوع به من ذلك على شيء عوّل عليه وإلا كان الواجب التوقف عنه والشك فيه.<sup>۱</sup>

یعنی مجالی برای عقل در درک ثواب و عقاب نیست و یگانه مرجع، سمع و شرع است.

تا آنجا که نگارنده این سطور تحقیق کرده است، نخستین بار، سید مرتضی با این عبارت، گرفتار اصل حضور دین در غیاب عقل شده است که از آفات دین پژوهی است. شریعت در امور حیاتی و مربوط به سعادت و شقاوت انسان که از قلمرو عقل خارج است، به داوری می پردازد، ولی فعالیت آن فقط در این امور منحصر نمی شود. \* شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) از عالمان، فقیهان و متکلمان برجسته شیعی که در طول ۷۵ سال عمر پربرکت خود، تحقیقات فراوانی در زمینه های کلامی، فقهی، تفسیری و... به مدارس علوم دینی تحویل داده است.

وی در کتاب *الاقتصاد فیما يجب علی العباد و تمهید الاصول* با تفصیل بیشتری به ضرورت بعثت انبیا و فواید نبوت و نیازهای بشر به دین پرداخته است و در فواید نبوت می نویسد:

۱. همو، رسائل، ص ۱۹.

دلیلی که خوبی برانگیخته شدن پیامبران را می‌رساند، این است که آنان پیامهایی به ما می‌رسانند که نیکی و مهربانی به ما می‌باشد؛ زیرا می‌شود که خداوند برتر از همه چیز، بدانند مردم که برابر با خردشان باید کارهایی را انجام بدهند و از کارهایی باید دست بازدارند، پاره‌ای از کارهای دیگر هست که اگر آنها را به جا آورند، به انجام دادن آنچه خرد، آنها را به آن وادار می‌کند، می‌کشاند و یا آنان را از کارهایی که خردشان بد می‌داند، روگردان می‌کند یا کارهای دیگری هست که با انجام دادن آنها به سر زدن کار بد یا کوتاهی کردن در کاری که باید انجام بدهند، می‌کشاند؛ پس خداوند که به اینها آگاه است، باید مردم را از آن کارها آگاه گرداند؛ زیرا آگاهی دادن از کارهای نخست، مهربانی به آنان است و انجام شدن کارهای دوم، آنان را به نابودی می‌کشاند و آگاه نبودن از آن کارها بنا بر آنچه در گذشته آشکار کردیم، نارساییهایی در کار آنان است که خداوند برتر از همه چیز، باید مهربانی کند و نارساییهایی را که هست، باید از میان بردارد و نمی‌شود خداوند این نارساییها را به آنان بیگانهاند، جز آنکه پیامبری برانگیزاند که او مردم را از آن نارساییها آگاه گرداند و این را از آن رو گفتیم که با نشانیهای عقل نمی‌توان به این نارساییها پی برد و اگر خداوند، دانشی آشکار به این نارساییها در آنان بیافریند، خوب نیست؛ زیرا اگر مردم، خودبه‌خود، از همه چیز آگاه باشند، نارسایی در کارشان نخواهد بود و دیگر کاری نباید انجام بدهند یا از کاری نباید دست بازدارند و پس از این سخنان راهی نمی‌ماند، جز آنکه باید پیامبران برانگیخته شوند تا آن کارهایی را که باید مردم انجام بدهند یا از آن دست بازدارند، به آنان بشناسانند و همین سخن، دلیل بر آن است که می‌گوییم، چون برانگیخته شدن پیامبران خوب است، باید برانگیخته شوند و خوب بودنش، از اینکه باید انجام گردد، جدا نمی‌شود.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی برای اینکه گرفتار اصل غروب دین در طلوع عقل نشود و فقط نیاز بشر به دین را در چارچوب مجهولات عقلانی بشر محدود نسازد، کارکرد شریعت در معلومات بشری را نیز تبیین می‌کند و می‌نویسد:

رواست خداوند برتر از همه چیز، پیامبری برانگیزاند تا او آنچه را در خردها هست، استوارتر گرداند؛ هرچند فرمانهایی با او نباشد و برانگیخته شدن او از این راه که خرد

۱. محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، ص ۶۸۴-۶۸۵.



برای دانا بودن به آنها بس است، بیهوده نخواهد بود؛ زیرا می‌شود خود برانگیخته شدن آن پیامبری که به همان چیزهایی که خرد مردم، از آن آگاه است، می‌خواند، برای انجام دادن کارهایی که باید انجام گردد یا باید انجام داده نشود، مهربانی باشد؛ پس با کمک برانگیخته شدن چنین پیامبرانی، کسانی که اگر به وسیله آنان به آنچه در عقل هست، خوانده نمی‌شدند، نمی‌گریزند، بدان خواهند گروید.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی نیز همانند استادان خود، یعنی شیخ مفید و سید مرتضی، امامت را به ریاست عامه و فرماندهی میان عامه مردم تفسیر می‌کند و با این رویکرد، نگرش جامع‌نگرانه را در بحث انتظار بشر از دین می‌پذیرد.<sup>۲</sup>

\* شیخ سدیدالدین محمود حمصی رازی، مؤلف *المنتقد من التقليد* متوفای اوایل قرن هفتم و از بزرگان شیعه، امور ذیل را فواید بعثت و نیازهای انسان به دین بر می‌شمرد:  
 ۱. شناساندن مصالح و مفاسد مکلفان؛ ۲. تبیین ثواب و عقاب آخرتی؛ ۳. شناخت وحدانیت الهی؛ ۴. تأکید بر احکام عقلی؛ ۵. بیان غذاهای مفید و مضر؛ ۶. معرفی لغات حمصی در ادامه بحث، تک‌تک این فواید را به نقد می‌کشاند و می‌گوید: آیا طریق دیگری برای وصول به معرفت و آگاهی از این مصالح و مفاسد غیر از شریعت وجود ندارد و آیا استحقاق عقاب و ثواب و معرفت الهی و نیز تأکید بر احکام عقلی از ناحیه عقل حاصل نمی‌شود؛ همچنان که شناخت سموم و غذاهای مفید با تجربه و آزمایش به دست می‌آید؟ وی در پاسخ این پرسشها می‌نویسد: مصالح و مفاسدی در عالم وجود دارد که در قرب الهی مؤثر است و از حوزه عقل بشر فاصله دارد و رسیدن به آنها فقط از ناحیه انبیا میسر است. غذاهای مفید و مضر نیز با تجربه قابل شناسایی اند، ولی زمان طولانی لازم دارد و چه بسا در این بستر زمانی، بسیاری از انسانها از بین بروند؛ به همین دلیل پیامبران آنها را بیان می‌کنند و تأکید شریعت بر احکام عقلی نیز به جهت آن است که متضمن تذلل و تضرع و خشوع به حق تعالی است.<sup>۳</sup>  
 به نظر نگارنده، مؤلف *المنتقد من التقليد*، به مسئله انتظار بشر از دین نگاهی

۲. همان، ص ۷۶۷-۷۷۵.

۱. همان، ص ۶۸۵-۶۸۶.

۳. سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنتقد من التقليد*، الجزء الاول، ص ۳۷۳-۳۸۲.

جامع نگر دارد، ولی دقیقاً مشخص نکرده است که گستره شریعت در این امور تا کجاست و در چه مرزی از عقل و تجربه تمایز می یابد و آیا اگر بعدها مسئله ای به وسیله عقل روشن شد، از شرعیت آن کاسته می شود؟ اینها پرسشهایی است که شیخ سدیدالدین حمصی پاسخ مناسبی برای آنها ارائه نکرده؛ افزون بر اینکه بین فواید و غایت بعثت نیز خلط کرده است. شیخ در بحث امامت، امام را ریاست عامه در امور دین می شمرد<sup>۱</sup> و ریاستی برای امام در امور دنیا قائل نمی شود و این دیدگاه به معنای گرایش سکولاریستی نیست؛ زیرا وی در توضیح می گوید: امام در صنعت خطاطی بر خطاطان و در صنعت نجاری بر نجاران ریاست ندارد. نه اینکه امور دینی هیچ دخالتی در امور دنیا نداشته باشد، بلکه دخالت امام در امور دنیایی صرف، منتفی است.

\* ابو معین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی، از عالمان قرن پنجم هجری در کتاب وجه دین، گفتار هشتم با عنوان «اندر واجب گشتن و فرستادن پیغمبران و عدد ایشان»، نیاز بشر به دین و چگونگی انتظار ما از شریعت را در حوزه تکامل انسانی بیان می کند و می نویسد:

گوئیم به توفیق الله تعالی که چون مردم از دو گوهر بود، مرکب شد یکی جسم کثیف و دیگر نفس لطیف، و جسم کثیف را غذا از چهار طبع عالم پدید آمد که از آن چهار طبع، دو لطیف بودند چون نفس، و آن آتش بود و هوا، و دو کثیف بودند چون جسم، و آن خاک بود و آب. تا این کالبد کثیف با نفس لطیف پیوسته شد، از نبات کزین دو لطیف و دو کثیف پدید آمد. غذا پذیرفت و قوی شد، لازم آید از روی حکمت که غذای نفس لطیف که بدین کالبد کثیف پیوسته است هم از چهار حد باشد کز آن، دو روحانی باشد چون نفس، و دو جسمانی باشد چون کالبد تا نفس غذایی کز ایشان یابد قوی شود؛ پس ایزد تعالی از چهار حد شریف، غذای نفس مردم پدید آورد: دو ازو لطیف بودند و آن نفس و عقل کلی است که این نفس و عقل جزوی که اندر مردم است از آن نفس و عقل کلی اثر است، و دو از آن مرکب است و آن ناطق است و اساس که ایشان مردمان بودند به کالبد و فرشتگان مقرب بودند به عقل و نفس تا به علم شریف ایشان مردم را از درجه دیوی به درجه فرشتگی رسانند

و هر دو چیزی که ترکیب مردم از آن است، حق خویش از آفریدگار خویش بیافتند. به راستی چنان که خدای تعالی فرمود قوله تعالی: «ذلک تقدیر العزیز العلیم» و چون مردم را مرگب یافتیم از این چهار طبع کثیف و از نفس لطیف و لطافت به کثافت پیوسته شده بود و نصیب خویش یافته بود از عالم لطیف بدین عقل غریزی که دیگر حیوانات را نبود، واجب آمد کز آن اصل که این مردم را نصیب از پیوسته است به یک تن از مردم نصیب به تمام پیوسته شود که این عقلهای غریزه از آن یک تن بپذیرد بدانچه ایشان را حاجت است و آن کس که این عنایت و نصیب تمام از عقل کل بدو پیوسته شد، پیغمبر بود ﷺ و اگر آن یک تن فایده‌دهنده نبود، این عقلهای پذیرای همه ضایع بودی و بازی نمودی و دور است صانع حکیم از بازی؛ چنان که فرمود قوله تعالی: «أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أنکم إلینا لاترجعون»<sup>۱</sup>.

\* **خواجه طوسی**،<sup>۲</sup> در آثار فلسفی و کلامی خویش، دو رویکرد گوناگون درباره ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین ارائه می‌کند. در *اخلاق ناصری*، روش فارابی را به کار می‌گیرد و از طریق ضرورت مدینه فاضله به اثبات مدعا می‌پردازد؛ همچنان که در کتاب *تلخیص المحصل و قواعد العقائد* طریق معروف حکیمان را که بر مبنای حیات اجتماعی انسان استوار است، طرح می‌کند. او در *شرح الاشارات و التنبیها* به

۱. ناصر بن خسرو، *وجه دین*، ص ۴۶-۴۷.

۲. خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، ریاضیدان، ستاره‌شناس، حکیم و سیاستمدار شیعی به سال ۵۹۷/۱۲۰۱ در «طوس» تولد یافت. پس از تحصیلات ابتدایی نزد پدر خود، محمد بن حسن، به تحصیل فقه، اصول، حکمت و کلام، در محضر فریدالدین داماد، به تحصیل *اشارات* ابن سینا و در حضور محمد حسیب در نیشابور به ریاضیات پرداخت. وی سپس به بغداد رفت و در آنجا طب و فلسفه را نزد قطب‌الدین، ریاضیات را نزد کمال‌الدین بن یونس و فقه و اصول را نزد سالم بن بدران فراگرفت. طوسی، خدمات رصدخانه را در زمان هلاکو انجام داد و تا فتح بغداد به سال ۶۵۷/۱۲۵۸ در جایگاه مشاوری امین در خدمت هلاکو باقی ماند و تا سال مرگش (۶۷۲/۱۲۷۴) از مقام مهمی برخوردار بود.

مهم‌ترین آثار عقلی او به شرح ذیل است: *اساس الاقتباس*، *منطق التجرید*، *تعديل المعیار*، *تجرید العقائد*، *قواعد العقائد*، *رسالة اعتقادات*، *اخلاق ناصری*، *فصول*، *رسالة علل و معلولات*، *رسالة ضرورت مرگ*، *رسالة در اثبات عقل فعال*، *رسالة در وجود جوهر مجرد و تلخیص المحصل* (م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۸۰۵-۸۰۷).

نقد استدلال ابن سینا می‌پردازد و فقط از زاویه مشخصی به اثبات لزوم نبوت اشاره دارد و در **تجریده الاعتقاد** با روش کارکردی، به آثار و خدمات دین اقدام می‌کند. اکنون به تفصیل در این باره سخن خواهیم گفت. خواجه در **تلخیص المحصل و قواعد العقائد** به تقریر حکیمان پرداخته، در مقام ضرورت بعثت انبیا می‌نویسد:

النبی إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته و تعرف نبوته بثلاثة أشياء: أولها أن لا يقرّر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بأنّ الباري تعالى أكثر من واحد و الثاني أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه و الثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه.<sup>۱</sup>

بنابراین، فلسفه وجودی بعثت انبیا تکامل انسانهاست با توجه به شناختی که از طاعت و معصیت می‌یابند؛ در نتیجه، انبیا نباید سخنی مخالف با عقل سلیم اظهار کنند و باید مردم را به طاعت بخوانند و از گناه بازدارند و برای اثبات نبوت خویش، به معجزه و تحدی دست یازند.

طریق الحکماء، أنّ الإنسان مدنیّ بالطبع أى لا يمكن تعیّشه إلا باجتماعه مع أبناء نوعه ليقوم كلّ واحد شيء مما يحتاجون إليه في معائشهم من الأذیة و الملبوسات و الأبنیة و غیر ذلك فیتعاونون فی ذلك إذ یمتنع أن یقدر واحد علی جمیع ما یحتاج إليه من غیر معاونة غیره فیه و إذا كان كلّ انسان مجبولاً علی شهوة و غضب فمن الممكن أن یمتنع من أبناء نوعه من غیر أن یمتنع، فلا یستقیم أمرهم إلا بعدل و لا یجوز أن یمتنع من غیر ذلك العدل أحداً منهم من غیر مزیة إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم و المعجز هو الذى به یمتاز مقرر العدل عن غیره و لو لم یکن ذلك من عند الله لم یکن مقبولاً عند الجمهور... فإذن لا یمکن استقامة أمور نوع الإنسان إلا بنبیّ ذی معجز یخبرهم عن ربهم بما لا یمتنع فی عقولهم و یظهر العدل و یدعوهم إلى الخیر و یدعهم بما یرغبون فیه إن استقاموا، ... و یوعدهم بما یرکونه إن لم یمتقوا و یمهد لهم قوانین فی عبادة بارئهم القادر علی كلّ ما یشاء المطّلع علی الضمائر الغنی من غیره لکیلا ینسوه و یقبلوا شریعته ظاهراً و باطناً و قواعد یقتضی العدل فی

۱. نصیرالدین طوسی، **تلخیص المحصل**؛ همو، **قواعد العقائد**، الباب الرابع، ص ۴۵۵.

الأمر المتعلّقة بالأشخاص و بالنوع و السياسة لمن لا يقبل تلك القوانين أو يعمل بخلافها ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم و آخريهم.<sup>۱</sup>

البته خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب *شرح اشارات*، این استدلال را نقد، و از باب مقدمه بودن دنیا برای آخرت، به نیاز اجتماعی دین اعتراف می‌کند. تفصیل این مطلب در دیدگاه ابن سینا بیان شد.

وی در کتاب *اخلاق ناصری*، حکمت نظری و عملی را که شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات، تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق است، به لحاظ موضوع و روش از اعتباریات متمایز می‌سازد و بر این باور است که حکمت با امور طبیعی و واقعی سروکار دارد؛ به همین دلیل، تدبیر منزل و سیاست کشورداری و شهرداری که از مباحث حکمت عملی به شمار می‌روند، با روش عقلی تحقیق‌پذیرند و اموری که قوام آنها به وضع و اعتبار واضح، بستگی دارد، مانند شریعت و قوانین الهی نیز لازم است و در معیشت دنیایی انسانها مفید و ضروری شمرده می‌شود.

وی در این باره می‌نویسد:

بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع، اتفاق رأی جماعتی بود، آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود؛ مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع به هر نفسی بود به انفراد؛ مانند عبادات و احکام آن، و دوم آنچه راجع به اهل منازل بود به مشارکت؛ مانند مناکحات و دیگر معاملات، و سیم آنچه راجع به اهل شهرها و اقلیمها بود؛ مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را علم فقه خوانند.<sup>۲</sup>

۱. همان، ص ۴۵۶-۴۵۷ و بنگرید به: ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲. نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۴۱.

وی درباره شرافت عدالت، مطالب فراوانی را ذکر می‌کند و عادل را کسی می‌داند که به چیزهای نامتناسب و نامتساوی مناسبت و مساوات می‌بخشد و ناموس الهی را واضح تساوی و عدالت معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

خواجه طوسی همانند فارابی از طریق ضرورت مدینه فاضله به لزوم مرشدان و هادیانی که از ناحیه حق تعالی مورد تأیید قرار گرفته‌اند، فتوا می‌دهد و نیاز انسان به دین و بعثت انبیا را در تحقق مدینه فاضله قلمداد می‌کند. وی پس از بیان اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن می‌گوید:

اما مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال؛ اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست... و بایاد دانست که قوت تمیز و نطق در همه مردمان یکسان نیافریده‌اند... و چون قوت تمیز متساوی نبود، ادراک همه جماعت مبدأ و منتهی را که با مدرکات دیگر در غایت مابینتند، بر یک نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول کامل و فطرت‌های سلیم و عادات مستقیم مخصوص باشند و تأیید الهی و ارشاد ربانی متکفل هدایت ایشان شده... به معرفت مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اول و انتهای همه با او بر وجه حق... رسیده باشند.<sup>۲</sup>

خواجه در **تجریده الاعتقاد**، رویکرد کارکردگرایی را به کار می‌گیرد و فواید و ثمراتی را برای اثبات حسن و وجوب بعثت بیان می‌کند:

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه و استفادة الحكم فيما لا يدل و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و المنافع و المضار و حفظ النوع الإنساني و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعليمهم الصنائع

۲. همان، ص ۲۸۱.

۱. همان، ص ۱۳۳.

الخفیة والأخلاق والسیاسات والإخبار بالعقاب و الثواب فیحصل اللطف للمکلف.<sup>۱</sup>

توضیح عبارت خواجه چنین است:

بعثت انبیا، به جهت مشتمل بودنش بر فواید و ثمراتی، نیکو و لازم است:

۱. در مواردی که شرع به یاری عقل می‌شتابد و احکام عقلی را در حوزه مستقلات و غیر مستقلات عقلی یاری می‌کند؛ مانند اثبات وجود و صفات الهی؛
۲. عقل در مواردی که توان درک و داوری را ندارد نیز به شریعت نیازمند است؛ مانند معرفتی طبقات بهشت و جهنم و مراحل قیامت یا مسائل مربوط به فروع دین؛
۳. شریعت انبیا، منشأ زوال خوف و بیم انسانها درباره اعمال و رفتارشان می‌شود؛ آن‌گاه که اعمالشان با باید و نبایدهای شرعی انطباق یابد؛
۴. عقل در درک افعال پسندیده و ناپسندیده نیز نیازمند شرع است؛
۵. درک خوراکیها و داروهای سودمند و زیانبار و هر چیز دیگر نافع و مضر که تجربه‌ناپذیرند یا به زمان طولانی نیاز دارند؛

۶. حفظ نوع انسانی در اثر برقراری نظم اجتماعی و قوانین و سنتهای الهی؛
۷. تکمیل امور اخلاقی و تربیتی و معنوی انسانها به حسب استعدادها و مختلفشان؛
۸. آموزش صنایع و فنونی که بر مردم پوشیده است؛
۹. تعلیم اخلاق و سیاستهای اجتماعی؛
۱۰. اطلاع یافتن از ثواب و عقاب و پاداش و جزای آخرتی.

خواجه طوسی در کتاب *تحصیل المحصل* نیز فواید پیشگفته را مطرح می‌سازد.<sup>۲</sup> یکی دیگر از کارکردهایی که بدان اشاره می‌کند، در ناحیه نیاز اجتماعی انسانها به دین است؛ از آنجا که دین در ضمانت اجرایی و پیدایش قوانین اجتماعی ظهور یابد. توضیح مطلب آنکه تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع، موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می‌شود و همین، لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی

۱. حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۷۱؛ احمد اردبیلی، *الحاشیة*

*علی الهیات الشرح الجدید للتجرید*، ص ۲۹۲.

۲. نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۳۶۱-۳۶۴.

ضروری می‌سازد، ولی از آنجا که وجود خداوند، و رای هر نوع ادراک حسّی و فهم ماست، خدا پیامبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد. این در جای خود، امامت را پس از پیامبران، برای اجرای قوانین الهی ایجاب می‌کند.<sup>۱</sup>

طریق دیگری که خواجه طوسی برای اثبات نبوت به کار می‌گیرد، از مبادی علم النفس فلسفی و عقول اربعه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد در انسان و عقل فعال در عالم کبیر بهره می‌جوید. وی در این تقریر می‌نویسد:

۱. خروج عقول هیولانی انسان از قوه به فعل فقط به وسیله عقل بالفعل ضرورت می‌یابد؛ زیرا خروج به وسیله نیرویی مثل و مانند آنها یا خروج ذاتی آنها ممکن نیست.  
۲. سزاوار نیست که خروج عقول هیولانی انسان به وسیله عقل فعال که مدبر فلک قمر است و واهب صور نام دارد، صورت پذیرد.

۳. بنابراین، عقول بالفعلی به نام انبیا ضرورت وجودی می‌یابند. این برهان در کتاب *مصارع المصارع* به نقد و نقدالنقد کشیده شده است<sup>۲</sup> که ذکر آنها لازم نیست. نکته قابل توجه این است که این سنخ استدلالها برای اثبات بعثت پیامبران، به اثبات پیشفرضها و اصول موضوعه فراوانی نیاز دارد. در ضمن، علت نیازمندی خروج عقول هیولانی از قوه به فعل در این براهین تبیین نشده است. یگانه اشکالی که در رویکرد خواجه طوسی به ذهن می‌رسد، در روش کارکردگرایانه اوست؛ زیرا اولاً پاره‌ای از فواید و حسنات پیشگفته در *تجرید الاعتقاد* بی‌بدیل و بدون رقیب نیست. ثانیاً چه‌بسا در آینده، پاره‌ای از این نیازها با علل و عوامل دیگری برطرف شود و دین را گرفتار قبض و بسط سازد. ثالثاً محقق طوسی در فایده ششم به رویکرد فلسفی ابن سینا اشاره می‌کند؛ در حالی که در *شرح الاشارات* به نقد آن پرداخته است؛ بنابراین، سیر از فایده به نیاز، نوعی برهان ائی است که حجیت منطقی ندارد و لازم است در اثبات ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین از برهان لمّی بهره‌مند شود.

\* امام جمال‌الدین ابومنصور، حسن بن یوسف بن علی بن محمد بن مطهر،

۱. م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۸۲۱.

۲. نصیرالدین طوسی، *مصارع المصارع*، ص ۱۹۸-۲۰۰.



معروف به علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) از فقیهان و متکلمان برجسته شیعی نیز همانند دیگر متفکران اسلامی، به مسئله بعثت انبیا پرداخته و فوایدی را بر نبوت مترتب ساخته و از آن فواید، حسن و امکان آن را ثابت کرده است.

فواید بعثت انبیا از دیدگاه علامه حلی عبارتند از:

۱. اخبار قطعی بر وقوع عقاب بر گنهکاران؛ زیرا عقل فقط بر استحقاق عقوبت دلالت دارد؛ اما بر وقوع آن حکمی نمی‌راند و بی‌شک این اخبار در پرهیز از ارتکاب گناهان مؤثر است؛

۲. معرفی مصالح و مفاسد؛

۳. تأکید شرع بر معارف عقلی؛ مانند توحید و صفات الهی؛

۴. ارائه وجوب تکالیفی که کنه آنها از عقول بشری فاصله دارد؛

۵. عقول آدمی گرفتار اضدادی چون شهوت، نفرت، وهم و... است که گاهی انسان را به امور منافی با عقل دعوت می‌کنند و فقط پیامبر خارجی می‌تواند مانع و زاجر این قوا باشد؛

۶. شناساندن برخی از صفات الهی که از سوی عقل راهی به کشف آنها نیست؛

مانند کلام و سمع و بصر الهی؛

۷. حسن و قبحهایی که انبیا آنها را کشف می‌کنند؛

۸. پیامبران، زایل‌کننده خوف و حیرت انسانها؛

۹. منافع و ضررهایی که در گناهان وجود دارد و عقل بشر از ادراک آنها ناتوان است؛

۱۰. زوال تنازع میان انسانها در اثر زندگی اجتماعی؛

۱۱. معرفی صنعتهای پنهان و خفی از عقول بشر.<sup>۱</sup>

علامه حلی افزون بر حسن بعثت، به وجوب آن نیز پرداخته و همانند هم‌مسلمانان خود، به قاعده لطف تمسک کرده است و بعثت پیامبران را لطف در تکلیف عقلی و سمعی شمرده و آن را در مقایسه با تکالیف عقلی، لطف مقرب و در مقایسه با تکالیف

۱. حسن بن یوسف حلی، *مناهج الیقین*، ص ۲۶۴-۲۶۵؛ نیز بنگرید به: همو، *کشف المراد فی شرح*

*تجرید الاعتقاد*، ص ۲۱۶.

سمعی و شرعی، لطف محصل دانسته است؛ زیرا در تکالیف سمعی، اموری چون علم به استمرار ثواب و عقاب مطرح است که فقط از ناحیه بعثت انبیا تحصل می‌پذیرند.<sup>۱</sup> او به مشرب حکیمان، یعنی دیدگاه عدالت‌گرایانه نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد: انسان توان زندگی فردی و استقلالی را ندارد و در رفع بسیاری از نیازهای خود به دیگران نیازمند است. از طرفی، طبایع بشری گرفتار شهوت و غضب و حسادت و دیگر اموری است که منشأ تنازع و هرج و مرج می‌شود؛ بنابراین به قوانین انتظامی نیاز دارد و جهت ضمانت اجرایی، باید آن قوانین از سوی شارع مقدس و با استفاده از معجزه صادر شود.<sup>۲</sup>

تحلیل این مطالب این است که علامه حلی، با مشرب فیلسوفان در مسئله انتظار بشر از دین، گرایش عدالت‌گرایانه دارد و با مشرب کلامی، نیاز انسان به دین را در نزدیکی به طاعت و دوری از معصیت محدود می‌کند، ولی در نگاه کارکردگرایی، فواید بسیار فراوان فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی، سیاسی و اجتماعی، مادی و معنوی، و علمی و ارزشی برای دین قائل می‌شود و از طرف دیگر، در تعریف امامت می‌نویسد: «هی رئاسة عامّة فی الدین و الدنیا لشخص من الأشخاص»<sup>۳</sup>، و در جای دیگری می‌نویسد: احتیاج به امام به جهت گرفتن حقّ مظلوم از ظالم، رفع فساد، ریشه‌کن کردن فتنه، جلوگیری از تعدی، پرهیز مردم از محرمات و ترویج عمل به طاعات، اقامه حدود و فرایض، مؤاخذه فاسقان و غیره است؛ به همین دلیل، عصمت امامت شرط است،<sup>۴</sup> و این نشان می‌دهد که علامه حلی، دیدگاه جامع‌نگرانه در مسئله انتظار بشر از دین دارد؛ گرچه در مقام اثبات ضرورت بعثت، به ادله محدودتری استناد می‌کند.

\* محقق لاهیجی از راههای متفاوتی به مسئله انتظار بشر از دین پرداخته است و هم از عنصر تکلیف و تقسیم آن به عقلی و شرعی کمک می‌گیرد و هم مواظبت مکلف

۱. مناہج الیقین، ص ۲۲۶؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۷.

۲. حسن بن یوسف حلی، مناہج الیقین، ص ۲۷۶؛ همو، الباب الحادی عشر، ص ۳۵.

۳. حسن بن یوسف حلی، مناہج الیقین، ص ۲۸۹.

۴. همو، نهج الحقّ و کشف الصدق، ص ۱۶۴.

بر عبادات شرعی را موجب نزدیک‌تر شدن به مقتضای تکالیف عقلی معرفی می‌کند و تکالیف شرعی را لطف الهی می‌شمارد. دلیل دیگر وی بر حسن تکالیف شرعی آن است که نفس ناطقه، مجرد است و برای جلوگیری از تعارض قوای آن؛ یعنی عقل و شرع و رسیدن انسان به کمال حقیقی که غرض الهی است، تکالیف شرعی لازم است؛ پس نخستین نیاز بشر به دین در ساحت تکالیف شرعی، برای رسیدن به تکالیف عقلی و جلوگیری از تعارض قوای انسانی و رسیدن به کمال حقیقی بیان شده است. محقق لاهیجی به حدیث امام صادق علیه السلام به روایت هشام بن حکم در اصول کافی استناد می‌کند و از آن رو که اهمال خلق بر خلاف حکمت است<sup>۱</sup> و انسانها به اوامر و نواهی شارع نیازمندند و از آن جهت که خداوند از مشاهده و مکالمه خلق منزّه است، بعثت پیامبران ضرورت می‌یابد؛ بنابراین، دومین نیاز بشر به دین به جهت ترک اهمال نوع انسان که برترین انواع کائنات است، روشن می‌شود؛ البته مؤلف گوهر مراد به استدلال اشاعره و معتزله و حکیمان درباره ضرورت بعثت انبیا نیز اشاره می‌کند.<sup>۲</sup>

وی طریقه صوفیه در اثبات نبوت را چنین باز می‌گوید که غایت وجود انسان، سیر و سلوک به سوی خدای تعالی است و مراتب سیر سالک چهار است: اول سیر من الخلق الی الله به نفی ماسوا از خود، بلکه به نفی خود، دوم سیر فی الله به مشاهده ذات احدیت، سوم سیر مع الله به مشاهده هویت مطلقه، و چهارم سیر من الله الی الخلق به بازگشتن به عالم وجود.<sup>۳</sup>

لاهیجی درباره قلمرو و گستره دین می‌گوید:

هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور: یکی امور متعلق به توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلق به تهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاسیّه که غایت حکمت عملی است، و قسم اول از این دو گونه امور، میان جمیع شرایع مشترک است و نسخ و تبدیل در آن، راهی ندارد، و قسم دوم، لامحاله مختلف می‌شود به حسب اختلاف اوقات و اشخاص؛ لذا جمیع

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۳. ۲. همان، ص ۳۵۶.

۳. همان، ص ۳۶۱-۳۶۳.

شرایع در اصول توحید و معارف متفقند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع و قوانین و سنن و سیاسات مختلفند و این قسم دوم به نحوی که انتفاع به آن عام و شایع باشد، به دو چیز محتاج است: یکی به وضع و تعلیم و دیگری به اجرا و تنفیذ و به مجموع این دو کار، نبوت تمام شود و نظام گیرد، و امر اول را سیاست و امر دوم را مملکت و سلطنت گویند.<sup>۱</sup>

\* فیض کاشانی (۱۰۹۱) متکلم، حکیم و محدث برجسته شیعی بابی را در علم الیقین، با عنوان «فی الاضطرار الی الرسل و الشرائع و أسرار التکالیف» می‌گشاید و با بیان نُه فصل، ضرورت و لزوم دین و دینداری و انواع نیازهای بشر به شریعت را تبیین می‌کند.

۱. فصل اول، تقریری از برهان حکیمان بر اثبات ضرورت بعثت انبیاست. توضیح اینکه دنیا منزلی از منازل مسافران الهی و بدن نیز مرکب است؛ بنابراین بدون تدبیر منزل و مرکب، سفر به پایان نمی‌رسد. برای حفظ آن دو، خوردن و آشامیدن و نکاح که آنها نیز بر تمدن و تعاون و اجتماع توقف دارد، لازم است و از آن رو که اختلاف و تفرقه در معاملات بشر و مانند آن پدید می‌آید، به قانون عادلانه نیاز دارد و قانون، همان شریعت است که معیشت دنیا و طریق الی الله و تذکر آخرت را فراهم می‌آورد.

۲. انسان در آغاز تولد، فاقد کمال لایق است؛ زیرا «و الله أخرجکم من بطون أمهاتکم لاتعلمون شیئاً». گرچه حق تعالی به او سمع و بصر داد، به مقتضای طبیعت و طینت نمی‌تواند به کمال نهایی دست یابد؛ در نتیجه سیاست و تربیت و تدبیر در جهت خیر و سعادت از ناحیه حق تعالی ضرورت دارد تا در مرتبه بهائم اسیر نشود.

۳. عنایت الهی، تمام نظام عالم، حتی رشد ابرو و مژه و باریدن باران و گودی کف پا را شامل شده است و از آن رو که نظام عالم از موجبات صلاح دنیا و آخرت بی‌نیاز نیست، ارسال رسل نیز ضرورت دارد.

۴. فیض کاشانی در فصل چهارم تا هفتم از حد وسط طاعت و عبادت و تکالیف و قوانین و لزوم مباشرت معلم قوانین با انسانها استفاده می‌کند تا ضرورت بعثت انبیا را

ثابت کند.

۵. در فصل هشتم و نهم نیز با روش فایده‌گرایانه، فوایدی چون الهی شدن مخلوقات، مخدوم شدن عقول برای شهوات، و ارجاع دنیا به آخرت را مطرح می‌سازد.

نکته قابل توجه اینکه فیض کاشانی، برهان عدالت‌گرایانه ابن سینا را به چند برهان مستقل تجزیه کرده است؛ در حالی که -چنان که در دیدگاه ابن سینا گذشت- تمام آن بخشها مقدمات برهان، منظور شده است.<sup>۱</sup>

\* **مولا نظر علی طالقانی (۱۲۴۰-۱۳۰۶ ق)** از عالمان بزرگ امامیه و فقیهان اثنا عشریه و جامع فروع و اصول و دربردارنده معقول و منقول است که در مسئله انتظار بشر از دین، مطالب ارزنده‌ای را نگاشته. وی یکی از نیازهای بشر به دین را قرب الهی معرفی می‌کند و بر این مبنا، فایده تکلیف را توضیح می‌دهد:

بدان که غرض از تکلیف، تکمیل بندگان و قرب به خداوند عالمیان است؛ پس تکلیف، مخصوص کسی است که هم ناقص باشد و هم قابل کمال و ترقی باشد.<sup>۲</sup>

طالقانی در لزوم ارسال پیامبران، به قاعده لطف و حُسن و قبح عقلی تمسک می‌کند و از این طریق، فواید عمومی را به شریعت نسبت می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد:

بدان که هر که قائل به حسن و قبح عقلی و وجوب لطف است، قائل است که فرستادن پیغمبران و ائمه علیهم‌السلام بر خدا واجب است... [امام صادق] فرمود: ما چون ثابت نمودیم که ما را خالق صانع است که متعالی است از ما و از همه خلق و بود، آن صانع حکیم متعالی که ممکن نیست اینکه مشاهده نمایند او را خلق او و ملامسه نمایند او را، پس مباشرت نماید ایشان را و مباشرت نمایند او را و محاجه نماید با ایشان و محاجه نمایند با او، ثابت شد که او را سفیران و قاصدان و پیغام‌آوران است در میان خلق او که تعبیر نمایند از او به سوی خلق او و بندگان او و هدایت نمایند

۱. بنگرید به: فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲. مولا نظر علی طالقانی، *کاشف الاسرار*، ص ۲۳.

ایشان را بر مصالح ایشان و منافع ایشان و آنچه به اوست بقای ایشان و در ترک اوست فنای ایشان؛ پس ثابت شد امرکنندگان و نهی‌کنندگان از قبیل حکیم علیم در میان خلق او و تعبیرکنندگان از او جلّ و عزّ و ایشانند انبیا و صفوت او از خلق او تا آخر حدیث شریف.

بدان که امام علیه السلام دو مقدمه چید و نتیجه گرفت. مقدمه اول آنکه خداوند عالم متعال به جهت علو ذات و نهایت کمال، احدی را از ممکنات ممکن نیست که او را ببیند و نشست و برخاست با او نمایند و گفت و شنود در میان آورند؛ پس محتاج به واسطه نباشند و هر کسی خود با او سؤال و جواب نماید. مقدمه دوم آنکه خداوند تعالی حکیم است؛ یعنی صنعت و کارهای او، همه از روی علم و اراده و اختیار و حکمت و مصلحت است و با فایده و غایت است... و چون ثابت شد که خداوند عالم، حکیم است و او را محبوب و مبعوض است که در محبوب اوست تقرّب و بقای خلق، و در مبعوض اوست دوری و هلاک خلق، و ثابت شد که همه را فهم این ممکن نیست، پس ثابت شد که باید بعضی را ممکن باشد تا خود به ایشان رساند و ایشان به پایین تر رسانند و هكذا تا منتهی شود به پست ترین بندگان و بی فهم و جاهل ترین ایشان و به همین بیان امام علیه السلام ثابت شد که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از هر جهت کمال، کامل تر از جمیع امت خود باشد.<sup>۱</sup>

تحلیل دیدگاه طالقانی این است که وی برای ضرورت بعثت پیامبران به قاعده لطف تمسک کرد و در فواید تکلیف، عنصر قرب بندگان به خداوند متعالی را پیش کشید، ولی با توجه به رویکرد او در مسئله امامت در جایگاه ریاست امور دینی و دنیایی، باید دیدگاه جامع نگر را به وی نسبت داد. مؤلف *کاشف الاسرار* در این باره می نویسد:

مراد از امامت در نزد شیعه و سنی، ریاست است در امور دین و دنیا؛ یعنی امام کسی است که رئیس و مطاع و مرجع خلاق باشد در حفظ دین و نظم دنیای ایشان.<sup>۲</sup>

\* **میرسیداحمد علوی عاملی**، شاگرد و داماد میرداماد در تعریف نبوت

می نویسد:

۲. همان، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۱. همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.

نبوت عبارت است از اخبار از حقایق الهی و عوارض ربّانی ذاتاً و صفتاً، اسماً و فعلاً و این بر دو قسم است: نبوت تعریف و نبوت تشریح. اول عبارت است از اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال، و دوم، جمیع این امور است با تبلیغ احکام.<sup>۱</sup>

وی در لطیفه اول کتاب *لطائف غیبیه* می نویسد:

بدان که عقل، بعد از اطلاع بر وجود و علم و قدرت حق تعالی، در مقام خوف افتد. چنان چه هر چه از او صادر شود، متوهم باشد که نه بر طبق رضای حق تعالی بود، پس موجب زوال نعمت و حلول نعمت گردد و دفع آن میسر نیست، مگر با علوم.

وی در لطیفه دوم می نویسد:

آن که استعدادات و قابلیتات اشخاص متفاوت است و کسی که مطلع باشد بر تفاوت درجات هر یک، چنان که فکر هر کس در تربیت و تکمیل به قدر استعداد آن کس است، ممکن نیست بی اعلام و الهام الهی.

در لطیفه سوم، ضرورت بعثت انبیا را برای بیان اغذیه و ادویه جسمانی و نفع ادویه و اغذیه و مضرت آنها بیان می کند؛ خواه اغذیه و ادویه متعلق به پیکر عنصری باشد یا به جوهر قدسی از اعمال صالحه و اکتساب عقاید یقینیه تعلق داشته باشد؛ بنابراین افزون بر بیان اغذیه و ادویه جسمانی، ارشاد مردم و هدایت آنان به کمالات علمی و عملی بر ضرورت بعثت انبیا تأکید می کند.

در لطیفه چهارم، حدّ وسط لزوم دین و نیاز بشر به دین، عبارت است از بیان طریق ریاضات و مجاهدات و تصفیه ظاهر و باطن از دنس تعلقات و بالجمله ریاضت نفوس انسانی و قوای حیوانی بر وجهی که منقاد عقل شوند و ضروری به دماغ و قوا نرسد و از اعتدال مطلوب بیرون نرود.

مؤلف در لطیفه پنجم به نیاز بشر به امداد یکدیگر در معاش و معاد و انتظام نوع انسان و احتیاج به عدالت و نهج عملی برای دفع نزاع و اختلاف و فساد اشاره می کند و

۱. میرسیداحمد علوی عاملی، *لطائف غیبیه*، ص ۲۰۸.

از باب لطف الهی، ضرورت بعثت پیامبران و نیاز بشر به دین را بازمی‌گوید.<sup>۱</sup>

\* سیداسماعیل طبرسی نوری در *کفایة الموحدين* از چند طریق به اثبات نبوت و ضرورت بعثت انبیا و به تبع، مسئله نیاز بشر به دین می‌پردازد. نخست، طریق حکیمان مبنی بر حیات اجتماعی انسان و نیازمندی او به قانون عادلانه که پیش‌تر بیان شد. دوم اینکه حق تعالی به مقتضای حکمت بالغه خود، شهوات و میل به قبایح و منکرات را در بندگان آفرید؛ بدین سبب، نفوس آنان به حسب جبلت از اقدام به سوی طاعات و مشقّات تکلیفیّه متنفر است و از طرفی، عقل انسان به تنهایی در انزجار عباد از دواعی شهوانیّه کفایت نمی‌کند. حال اگر حق تعالی پیامبرانی را بعث نکند و نوع عباد به سوی معاصی و قبایح کشیده شوند، اغرا و تحریص به معاصی و قبایح از سوی حق تعالی لازم می‌آید که محال است. سومین طریق وی، استفاده از قاعده لطف است که توضیح آن گذشت. چهارمین دلیل، از حدّ وسط و خوب تکلیف بر حق تعالی و عدم قابلیت تمام انسانها در تلقی وحی مدد می‌گیرد، و دلیل پنجم این است که انسانها به حسب استعداد و قوه علمی و عملی، مختلف‌المراتبند و بعثت پیامبران، بی‌شک برای مراتب ضعیف و متوسط ضرورت دارد.<sup>۲</sup>

چکیده سخن آنکه طبرسی نوری، انتظارات بشر از دین را در قالب نیازمندی انسانها به قوانین عادلانه، تکالیف الهی، کنترل شهوات و مختلف‌المراتب بودن انسانها می‌داند.

\* اخباریان، گروهی از عالمان شیعه‌اند که کوشش علمی خود را در برابر اصولیان عرضه می‌کردند. اصولیان در استنباط فروع فقهی از اصول، عقل را به کار می‌گرفتند؛ ولی اخباریان به شدت با این نوع عملیات فقهی مخالفت ورزیده و آن را ریشه تمام فسادها و انحرافها دانسته‌اند و در این باره به سخنان پیشوایان معصوم تمسک می‌کردند که فرموده‌اند: به کارگیری عقل در دین، موجب انحراف از صراط مستقیم و سقوط در ضلالت و حیرت است. سرّ اینکه رویکرد اخباریان در جایگاه گروهی از

۱. همان، ص ۲۰۹-۳۰۰.

۲. سیداسماعیل طبرسی نوری، *کفایة الموحدين*، ص ۵۰۹-۵۱۲.



فقیهان شیعه در فصل متکلمان اسلامی و شیعه مطرح شده، این است که این گروه نیز مانند بسیاری از متکلمان از طریق روش شناسی و قلمرو عقل به دامنه دین و انتظارات بشر از دین دست یافتند. به اعتقاد مجلسی که از اخباریان معتدل به شمار می‌رود، بهره‌گیری از عقل بجز در طریق اثبات امامت، کاری نادرست است؛ زیرا باب عقل، پس از شناخت امام، به وسیله خود امام مسدود می‌شود و انسان، در آن صورت باید معارف دین را از امامان اخذ کند و از عقل ناقص خود که سبب کج فهمیها و انحرافات است، بپرهیزد؛ افزون بر اینکه تعصبات و جاه‌طلبیها و... بر صرافت ادراک عقلی اثر می‌گذارند و از صحّت آن می‌کاهند<sup>۱</sup> و اگر عقل انسان به درک گفتار امامان نرسید، اصرار در تفکر ضرورتی ندارد و فقط ایمان به گفته‌های آنها شایسته است و معرفت اجمالی در تحقق ایمان کفایت می‌کند؛ زیرا حتماً مطلب ائمه حق بوده است و تو نفهمیده‌ای و ضعف عقل تو نباید به رد اخبار منجر شود.<sup>۲</sup> اخباریان علت اختلاف آرا و تکثرگرایی در عرصه اصول دین را به کارگیری بی‌جهت عقل و تأویل عقلی متون و منابع شرعی معرفی می‌کنند. آنها دلیل عقلی پذیرفته شده نزد عموم عقلا را با توجه به اختلاف عقول انسانها و مراتب ادراک مورد تردید قرار می‌دهند؛ زیرا بسیاری از ادله‌ای که گروهی بر بداهت آن تأکید دارند نزد عده‌ای دیگر نه تنها بدیهی نیستند، بلکه آنها را خلاف عقل می‌شمارند و اگر مراد از عقل و دلیل عقلی، مقبولیت نزد شخص مستدل باشد که با مشکل عمیق‌تری روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا تعداد عقول با نظرات یقینی متفاوت و مختلفی مواجه‌اند و هر کدام اندیشه خود را مطابق با واقع می‌پندارند.<sup>۳</sup>

سید نعمت‌الله جزائری نیز ضمن بیان اقسام لذات حسی و خیالی و عقلی و شرافت علوم عقلی می‌گوید: دستیابی بشر به علوم عقلی محال است؛ زیرا عقول آلوده انسان غیر از گمان و خیال و وهم به چیز دیگری دست نمی‌یابد و با این اوضاع نیل به

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

۲. رسایل مجلسی، ص ۱۸-۱۹؛ رساله اعتقادات، ص ۱۷.

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ سید نعمت‌الله موسوی جزائری، الانوار النعمانیة، ص ۱۲۹-۱۳۱.

حقیقت اشیاء محال خواهد بود.<sup>۱</sup>

در برابر این همه هجومه اخباریان به عقل و دلایل عقلی جای این پرسش گشوده می شود که مدلول آیات قرآنی و اخبار معصومین که بر اعتماد و عمل بر مقتضای عقل تأکید دارند چگونه توجیه می شود؛ اینکه عقل حجت باطنی و وسیله صعود انسان و ورود در بهشت است و مانند اینها.

پاسخ می گوییم که این عقل، همان عقل درست فطری و درونی است که اوهام بر آن غلبه ندارند و جاه و تعصب و اغراض، آن را فاسد نمی کنند و با شرع مخالفی نمی ورزد؛<sup>۲</sup> نتیجه آنکه اخباریان، منکر عقل نیستند و بدیهیات عقلی را به صورت احکام عقل فطری می پذیرند و عمل بر اساس آن را ضرور و غیر قابل انکار می شمارند؛ اما غیر بدیهیات که از راه استدلال و تفکر عقلی به دست می آیند، هنگامی پیروی می شوند که با دلیل شرعی یا عقلی دیگر تعارضی نداشته باشند و در صورت تعارض، دلیل شرعی مقدم است.<sup>۳</sup> با توجه به دامنه و قلمرو حدّ اقلی عقل می توان انتظار حدّ اکثری از دین را به اخباریان نسبت داد و فقط راه عقل تا رساندن انسان به منزل و مدرسه امامت خلاصه می شود و از آن به بعد باید از شرع و نقل به حقایق و سعادت دست یافت.

در مقام داوری باید به نکات ذیل توجه شود:

یک. احتیاط اخباریان از عقلگرایی افراطی و تأویل گرایی بسیار ارزشمند و مبارک است. چه بسیار عالمانی که با جایگزینی وهم و ظن به جای عقل و یقین، به سرعت به تأویل آیات و روایات پرداخته، از معانی ظاهری دست برداشتند و منشأ اختلافات و تراحمها و چالشها در عرصه معرفت دینی شدند.

دو. پرسش مهم ما از اخباریان این است که چگونه می توان در مقام اثبات امامت، از عقل بهره برد و احکام آن را معتبر دانست، ولی پس از این مرحله، به کارگیری عقل

۱. سید نعمت الله موسوی جزائری، *الانوار النعمانیة*، ص ۱۲۷.

۲. یوسف بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳. سید نعمت الله موسوی جزائری، *الانوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳.

و احکام عقلی را نادرست تلقی کرد؟ اگر در نظام معرفت شناختی، معیار شناخت و توجیه وجود دارد، این معیار در همه جا باید کارآمد باشد.

سه. احادیثی که در مذمت و ممنوعیت عقل وارد شده، در مقام منسد ساختن عقل نیست و یقینی و قطعی شمرده نمی شود، بلکه مقصود احکامی است که از عقل ظنی مانند قیاس و استحسان به دست می آید.

چهار. پذیرش احکام عقل فطری و عدم پذیرش احکام عقل غیر فطری نیز ناتمام است؛ زیرا ملاک پذیرش و عدم پذیرش احکام، یقین و عدم یقین است. چگونه ممکن است احکام بدیهی عقل پذیرفته شود، ولی احکام یقینی که با یک یا چند واسطه به بدیهیات می رسد، رد شود.

## ۲. متکلمان اهل سنت

\* غزالی در روش شناسی فهم دینی به روش و طریقه اهل سنت روی آورد و راه جمودگرایان، حشویه، فلاسفه و غلات از معتزله را ناکام و برای شریعت مضر دانست. وی می گوید: راه اهل سنت که بهره گرفتن از عقل و شرع است، نه گرفتار تفریط و نه گرفتار افراط بوده است. غزالی در تمهید چهارم از کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد*، افزون بر سمعیات، از روشهای منطقی چون بدیهیات عقلی و قیاس و برهان سبر و تقسیم و مقدمات حسیه استفاده می کند و در تمهید اول، تحصیل دانش دین شناسی را برای شناخت درست حق تعالی و صفات و افعالش ضرور می داند و در تمهید دوم تأکید می کند که علم کلام برای پاره ای از بندگان ضرورت دارد، ولی این علم همانند دارویی است که بیماری قلوب را درمان می کند و طبیب ماهر، داروی بیش از مصلحت را تجویز نمی کند؛ به همین دلیل در تمهید سوم، تحصیل علم کلام را واجب کفایی نه واجب عینی می شمرد و در حدّ دفاع از گزاره های دینی در مقابل شبهات مبتدعان لازم می داند.<sup>۱</sup>

۱. بنگرید به: ابو حامد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تمهید اول تا چهارم.

غزالی در باب دوم از *الجام العوام عن علم الکلام* در باب ضرورت بعثت انبیا می‌نویسد: ۱. پیامبر اسلام دربارهٔ مصلحت دنیا و آخرت بندگان، داناترین مردم به شمار می‌رود و از طرف دیگر، آگاهی به نفع و ضرر آخرتی از طریق تجربه و عقل تحصیل شدنی نیست؛ زیرا ابزار تجربه، مشاهده، از آن حقیقت قاصر است و همچنین عقل نمی‌تواند آن حقایق را درک کند؛ پس یگانه وسیلهٔ شناخت آن امور، نور نبوت است. ۲. پیامبر، تمام امور مربوط به نفع و ضرر، و معاد و معاش بندگان را که به او وحی شده، ابلاغ کرده و چیزی را از مردم کتمان نکرده است؛ پس تمام آنچه را که مقرب مردم به جنت و مبعد آنان از آتش بوده، آشکار ساخته است.<sup>۱</sup>

وی در *المنتقم من الضلال* در باب علوم سیاسی می‌نویسد:

علوم سیاست که به مصالح حکومت و رابطه آن با امور دنیایی مردم می‌پردازد، از کتابهای آسمانی و مآثورات بزرگان گذشته تدوین شده است.<sup>۲</sup>

وی در بخش آخر این کتاب در باب نبوت‌شناسی می‌نویسد:

فطرت آدمیان از هرگونه دانشی خالی بوده و حق تعالی در آغاز حیات برای ادراک انسان به او حواس داد تا جهان محسوسات را درک کند و در سن هفت سالگی، قوهٔ تمییز به او بخشید و در مرحلهٔ بالاتر، عقل را به او عطا کرد تا حقایقی را که در مراحل قبلی نمی‌توانست بیابد، درک کند، ولی برتر از مرحلهٔ عقل، مرحلهٔ دیگری از کمال وجود دارد و آن بصیرتی است که انسان با آن، امور غیبی را درک می‌کند؛ مانند: رؤیای صادقه‌ای که در خواب می‌بیند؛ پس نبوت، عبارت است از مرحله‌ای از کمال که با آن دیدی همراه است که با نور آن، مسائل غیب و اموری که عقل از ادراک آن ناتوان است، ادراک می‌شود و دلیل وجود چنین مقامی، وجود معارفی است که هرگز با عقل قابل دستیابی نبوده؛ مثل دانش پزشکی و ستاره‌شناسی. این امور، با تجربه و تحقیق به دست نمی‌آید و انسان در شناخت آنها به الهام و یا توفیق الهی نیازمند است.

۱. بنگرید به: همو، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۲۸-۴۳.

۲. ابو حامد غزالی، *شک و شناخت*، ص ۳۶.

غزالی در این گفتار، راه تصدیق پیامبران را تصفیة دل معرفی می‌کند و می‌نویسد:

یقین به حقیقت نبوت را از این راه طلب کن، نه از راه اژدها شدن عصا و شق القمر و اگر ایمان نسبت به معجزه بر دلیل متکی باشد، چه بسا استدلال دیگری بر آن دلیل، شبهه ایجاد کند.<sup>۱</sup>

غزالی در *احیاء علوم الدین* به طبقه‌بندی علوم می‌پردازد و آنها را علوم عقلیه و علوم شرعیه، و علوم شرعیه را به ضروریه و مکتسبه، و مکتسبه را به دنیویه و اخرویّه تقسیم می‌کند. علوم عقلیه، عبارتند از علومی که از طریق تقلید و سماع به دست نمی‌آیند و بدهت عقل بدان حکم می‌کند و بر دو نوع است: علوم بدیهیه و ضروریه؛ مانند علم به استحالة اجتماع ضدان و نقیضان و علوم مکتسبه که با تعلّم و استدلال، قابل تحصیل است؛ اما علوم دینیّه از طریق تقلید انبیاء علیهم‌السلام گرفته می‌شود؛ یعنی به وسیله آگاهی از کتاب و سنت به دست می‌آید و به وسیله علوم شرعی، صفت قلب، کمال، و از امراض سلامت می‌یابد؛ بنابراین، علوم عقلیه در سلامت قلب کفایت نمی‌کند؛ همچنان که عقل در استمرار صحت اسباب بدن کافی نیست.

دیدگاه، رویکرد و رهیافت غزالی در تعارض دیدگاهی، مشمول نقدهای ذیل است:

۱. روش دین‌پژوهی غزالی، جمع روش درون و برون متون دینی است؛ به همین دلیل، در پاسخ به مسئله انتظار بشر از دین و ضرورت بعثت انبیا، به روشهای منطقی و نقلی تمسک می‌جوید، ولی در مقام طرح و تفصیل آن، در تألیفات متفاوت به بی‌راهه می‌رود؛ برای نمونه، در آثاری چون *المنقذ من الضلال* فقط روش عقلی و برون متون دینی را به کار می‌گیرد و از مراجعه به کتاب و سنت غفلت می‌کند یا این که در کتاب *احیاء علوم الدین* فقط به احادیث نبوی تمسک می‌جوید و براهین عقلی را نادیده می‌گیرد.

۲. اصل غیاب دین در حضور عقل و تجربه و نیز فروع دین در غیاب عقل و تجربه

۱. همان، ص ۵۰-۵۲؛ همو، *مجموعه رسائل*، ص ۶۶-۷۰.

از مسلمات غزالی است که از متون اخلاقی و کلامی وی استفاده می‌شود؛ برای نمونه، در بحث قلمرو دین، بر مصالح دنیا و آخرت بندگان تأکید می‌ورزد و بر این باور است که آگاهی از نفع و ضرر آخرتی از طریق تجربه و عقل تحصیل‌ناشدنی است یا در کتاب *المنقذ من الضلال*، دانش پزشکی و ستاره‌شناسی را (به جهت ناتوانی عقل) از وظایف و رسالت پیامبران می‌شمارد، ولی در *احیاء علوم الدین*، علم طب و نجوم را جزء علوم عقلیه دنیویّه قلمداد می‌کند؛ گرچه عقل را در کسب این علوم، بی‌نیاز از شرع نمی‌داند؛ بنابراین، نکته قابل توجه این است که منشأ اصلی تذبذب غزالی در مصادیق نیازهای انسان به دین، پذیرش این کبرای کلی است که دین آنجا حضور دارد که عقل و تجربه غایب باشند؛ در حالی که اولاً چه بسا در عرصه دین‌پژوهی، عقل و تجربه توانمند باشند، ولی دین نیز به عللی حضور یابد؛ مانند وجوب عدالت‌ورزی که از ناحیه عقل عملی فی‌البداهه پذیرفتنی است و شارع مقدّس نیز برای ضمانت اجرایی و تحقّق ایمان قلبی (افزون بر ایجاد علم) آن را تأکید می‌کند. ثانیاً چه بسا در پاره‌ای از مسائلی که عقل و تجربه، توان بالفعلی برای ادراک آنها نداشته باشد، شارع مقدّس نیز به اظهار آنها - بدان جهت که ارتباط چندانی با سعادت دنیا و آخرت انسان ندارد - نمی‌پردازد و البته عقل و تجربه، استعداد شناخت آنها را نیز دارند.

۳. غزالی، فقه و اخلاق و اعتقادات را از مهم‌ترین بخشهای نیاز بشر به دین معرفی می‌کند، ولی از عبارتهای وی در *احیاء علوم الدین* چنین استنباط می‌شود که گویا اخلاق و تصوّف، گوهر دین است و برای اثبات این مدّعا، به چند روایت نبوی تمسک می‌کند؛ در حالی که روایات دیگری در منابع روایی اسلام موجود است که ولایت را گوهر دین می‌داند. به هر حال، بر غزالی لازم بود که به بررسی جامعی در این روایات اقدام کند.

۴. غزالی، فقه را علم دنیایی می‌داند که به مصالح دنیا متعلّق است؛ چنان که فقیهان را عالمان دنیا خوانده است، ولی به صراحت آن را در آبادانی آخرت مؤثر می‌داند؛ به همین دلیل، برخی از محققان دچار بدفهمی شدند و میان تفسیر اخلاقی دنیا و کلامی آن خلط کرده، از مذمت دنیا به بی‌اعتنایی فقه کشیده شدند؛ در حالی که دنیایی مورد مذمت است که به معنای غفلت از خدا باشد، نه به معنای حقایق دنیایی؛ بنابراین،

دنیایی بودن فقه، بدین معنی است که احکام فقهی و حقوقی، جهت اداره امور دنیایی از سوی شارع مقدّس وضع شده است؛ بدین جهت، غزالی در عرصه سیاست و حکومت، به حضور جدّی دین اعتقاد داشت؛ البتّه او از بُعد معنوی و نیّت افعال عبادی غفلت نموده و فقط به ظواهر مسائل فقهی توجّه کرده است.

۵. واپسین نکته این است که تفاوت فاحش غزالی در قلمرو قرآن و دین در احیاء علوم الدین و جواهر القرآن و المنقذ من الضلال غیر قابل جمع و توجیه است.

\* امام ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (م ۴۵۰) یکی از عالمان اسلامی قرن پنجم هجری، از طریق نقصان عقل و عدم ضمانت احکام عقلی، سرّ نیاز بشر به بعثت انبیا را تبیین می‌کند و می‌نویسد:

انبیا، فرستادگان الهی به سوی بندگانند که با اوامر و نواهی، مستلزم احکامی مازاد بر عقول‌اند؛ زیرا خداوند متعال، کرامت عاقل، شرافت افعال و استقامت احوال و انتظام مصالح او را اراده کرده است؛ برای اینکه انسانها توان درک مصالح خویش و عواقب امور را با ادراک عقلی ندارند و در مقام اختلاف هواهای نفسانی، قدرت منع از آنها ساقط است؛ اما آداب الهی و حدود و اوامر، و وعد و وعیدهای الهی مورد تبعیّت و ضمانت اجرایی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

\* گروهی از جبری مسلکان به انکار فواید بعثت و نفی انتظار بشر از دین پرداختند و گفتند: اگر کفر و ایمان با خلق الهی در مؤمنان و کافران تحقّق می‌یابد، ارسال رسولان و انزال کتب بی‌فایده خواهد بود؛ گرچه دنیا از پیامبران و کتابهای آسمانی پر شود؛ زیرا حجّیت کتاب و پیامبران با تأثیر آنها معنی می‌یابد.<sup>۲</sup>

این تلازم، به طور کامل درست است؛ یعنی طرفداران جبرگرایی نمی‌توانند به ارسال پیامبران و انزال کتابهای آسمانی ایمان داشته باشند.

\* محمد بن عمر بن حسین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) معروف به ابن خطیب و ملقب به امام المشکّکین از بزرگان و عالمان اهل سنّت است که در عمر شصت و سه

۱. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، اعلام النبوه، ص ۱۰۱.

۲. ابوسعید محسن بیهقی، رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس، ص ۱۰۱.

ساله خود، آثار فراوانی از خود بر جای گذاشت. حاصل عمر او تألیف دهها کتاب فلسفی کلامی، فِرَق، تفسیری و اخلاقی است.<sup>۱</sup> وی در آخر عمر، از بحث و جدل کناره جست و حال خود را با زبان قال چنین گزارش داد:

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی جمعنا فیه قیل و قال<sup>۲</sup>  
به تعبیر حافظ شیرازی:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت

یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم

فخر رازی در بحث ضرورت بعثت انبیا، مقداری به مسئله انتظار بشر از دین پرداخته است که در حدّ مجال این نوشتار بدان اشاره می کنیم.

شایان ذکر است که با تتبع در آثار او نمی توان یک دیدگاه را در مسئله انتظار بشر از دین به وی نسبت داد. در *المباحث المشرقیه و تلخیص المحصل*، شریعت و دین را در تنظیم روابط اجتماعی مردم و چگونگی رفتار آنها در زندگی فردی و اجتماعی لازم می داند و سعادت‌مندی آنها را در گرو قوانین شرعی معرفی می کند.<sup>۳</sup> وی در *المحصل*، پیامبر را رهبری ظاهری و باطنی یعنی راهنمای دنیایی و آخرتی مردم می شناساند و تفسیر جامع‌گرایانه از دین را با برشمردن فواید دوازده گانه دنیایی و آخرتی نبوت تثبیت می کند. بدین سان، امام فخر رازی به گونه‌ای از رهبری گسترده پیامبر سخن می گوید که انتظار گسترده‌ای از دین را دربر می گیرد و پیوند محکمی بین دین و سیاست و دیگر مسائل اجتماعی برقرار می سازد؛ همان‌گونه که در تعریف امامت، جانشینی پیامبر در امور دینی و دنیایی مسلمانان را تأیید می کند و رهبری امور دنیایی

۱. از جمله آثار وی می توان به موارد زیر اشاره کرد: *المباحث المشرقیه*، شرح *الاشارات و التنبيهات*، شرح *عیون الحکمه*، *المخلص فی الحکمه و المنطق*، *لباب الاشارات*، *الاربعین فی اصول الدین*، *اساس التقدیس*، *النبوات و ما یتعلق بها*، *البراهین در علم کلام*، *نهاية العقول*، *المعامل فی اصول الدین*، *المحصل*، *المطالب العالیه*، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، *اسرار القرآن*، *لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات*، *جامع العلوم و یواقیت العلوم*.

۲. بنگرید به: اصغر دادبه، *فخر رازی*، فصل احوال و آثار.

۳. فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۵۶.



و رهبری امور آخرتی را به امامان، در جایگاه جانشینان پیامبر اختصاص می‌دهد؛ البته فخر رازی در آغاز راه به اهل تسنن گرایش داشت و امامت را مسئله‌ای فقهی و از جمله فروع دین می‌شمرد و در *البراهین در علم کلام*، ابوبکر و عمر و عثمان را جانشین بحق پیامبر معرفی می‌کرد و ادله شیعیان را به نقد می‌کشید، ولی در *المطالب العالیه* دو اصل مهم شیعه در باب امامت، یعنی عصمت امامان و صاحب‌الزمان را می‌پذیرفت و گرایش به شیعه را از خود نشان می‌داد. به هر حال، جدای از این اختلاف، بی‌تردید، نگاه فخر رازی به مسئله نیاز بشر به دین، جامع‌گرایانه است؛ گرچه از رویکردهای گوناگون عدالت‌گرایانه، کارکردگرایانه، و... نیز مدد می‌جوید.<sup>۱</sup>

فخر رازی فواید بعثت را می‌پذیرد و آنها را در دوازده مورد تبیین می‌کند که عبارتند از: معرفتی احکام عقلی مستقل و احکام غیر مستقل، بیان منافع و ضررهای مواد غذایی، نظام جامعه بر اساس قوانین عادلانه، تکامل انسانها بر اساس اختلاف در استعدادهای آنها، آگاهی از صنعتهای نافع علم به احکام دنیایی و سیاستهای اجتماعی و...<sup>۲</sup> این فواید، بر نگرش جامع‌نگرانه فخر رازی در باب انتظار بشر از دین دلالت دارد.

او در تألیفات دیگرش، منکران نبوت را شش طایفه دانسته است: نخست آنان که منکران تکلیف بوده، می‌گویند: چون مقصود از بعثت انبیاء علیهم‌السلام، تکلیف، و تکلیف باطل است، بعثت انبیا باطل خواهد بود. طایفه دوم گروهی اند که می‌گویند: تکلیف رواست؛ اما عقل در معرفت تکلیف، کافی است؛ پس در بعثت فایده نباشد. سومین طایفه، بعثت را به طور عقلی جایز، و یگانه راه معرفت به ثبوت نبوت را معجزه می‌دانند؛ اما یا فعل خارق عادت را محال شمرده یا به جهت عدم رؤیت مصادیق معجزه به انکار آن پرداخته و خبر واحد و گزارشگر واحد بر معجزه را نیز ظنی دانسته‌اند؛ بنابراین، راههای ثبوت نبوت را منسد معرفی کردند. طایفه چهارم یعنی گروهی از صوفیان، متابعت انبیا را جایز ندانسته و دعوت انبیا به طاعت و عبادت را

۱. همو، *تلخیص المحصل*، ص ۳۶۷-۳۷۳.

۲. همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، ص ۱۶۵-۱۶۶.

حجاب و مانع از معرفت حق تعالی معرفی کرده‌اند. پنجمین طایفه نیز پاره‌ای از احکام شرعی چون نماز و حج را بی‌فایده شمرده، از این طریق به انکار شریعت پرداختند و طایفه آخر، اصل نبوت را مسلم دانسته؛ اما در نبوت حضرت محمد ﷺ تردید کردند.<sup>۱</sup> فخر رازی در پاسخ به این شبهات به فواید بعثت اشاره کرده، ولی در ثمره تکالیف الهی، ثواب و عقاب آخرتی را مطرح می‌کند؛ فایده‌ای که اولاً آخرت‌گرایانه است و ثانیاً به مکلف برمی‌گردد.<sup>۲</sup>

\* **علی بن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ق)** نیز فایده‌گرایانه به اثبات نبوت پرداخته، می‌نویسد: حکمت الهی اقتضا می‌کند که مصالحی بر بندگان ارسال کند؛ مصالحی که فقط به وسیله معلمان آسمانی، یعنی پیامبران به بشر منتقل می‌شود. او لزوم و ضرورت ارسال انبیا را ثابت می‌کند؛ به ویژه که نفس انسان مراتبی (از عقل روحانی گرفته تا طبیعت شرور) دارد و نیز مشتمل بر قوای شهوانی و غضبی است. حال اگر نفس به شهوات تمایل یابد، به بهایم و حیوانات نزدیک می‌شود و فساد، نظام عالم را دربرمی‌گیرد و حق تعالی با ارسال شریعت آسمانی به وسیله پیامبران، انسانها را کنترل می‌کند؛ همان‌گونه که در قرآن آمده است: «و ما نرسل المرسلین إلا مبشّرين و منذرین و یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا به الحق و اتّخذوا آیاتی و ما أنذروا هزواً».<sup>۳</sup>

\* **ابن میمون** نیز از طریقت نقصان عقل مدد می‌جوید و ضرورت بعثت پیامبران را اثبات می‌کند، ولی همچون متکلمان عدلیه، از حدّ وسط قاعده لطف غفلت نکرده، ارسال رسولان را بر آن مبتنی می‌سازد؛ اما به صورت روشن، شفاف و تفصیلی، سرّ نیاز بشر به دین را بیان نمی‌کند. وی در **شرح الاشارات** می‌نویسد:

لما كانت قضايا الشرع فصار بالعقل فيها التجویز، و الجائز متردّد بین النفسی و الاثبات، لطف الله بعباده و من علیه خلیقته بإرسال الرسل إلیهم و إقامة الحجّة علیهم

۱. همو، البراهین در علم کلام، ج ۲، ص ۱-۶؛ همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۸، ص ۷-۹.

۲. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، ص ۴۴.

۳. کھف / ۵۶؛ علی بن محمد الولید، تاریخ العقائد و معدن الفوائد، ص ۴۹-۵۰.

و لما كان الدين و قضاياه التکلیفیه لا توجد إلا عنهم و لاتصدر إلا منهم، عظم موقعه فی الدین، و وجب التعمی بالعلم بها علی جمیع المسلمین.<sup>۱</sup>

نقد و بررسی این دیدگاهها از مطالب پیشین به دست می آید.

\* **ابن خلدون**<sup>۲</sup> در مسئله نیاز بشر به دین، روش برون متون دینی و عقلی را می پذیرد و افزون بر این که به کارکردهای دین توجه دارد، برای دین، قلمرو دنیایی و آخرتی نیز قائل می شود. وی در *مقدمه* تاریخ خود به سه نوع قدرت مبتنی بر زور، حاکمیت مبتنی بر سیاست و تدبیر عقلی و سیاست از جانب خداوند اشاره می کند. نوع اول را بدترین نوع حکومت، و نوع دوم را وسیله آبادانی دنیا، و نوع سوم را ابزاری برای سیاست در دنیا و کمال در آخرت معرفی می کند و در معنای امامت و خلافت چنین می نگارد:

چون حقیقت پادشاهی، نوعی اجتماع ضروری بر بشر به شمار می رود و مقتضای آن، قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است، از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می شوند و به مردم زبردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می دارند؛ زیرا بیشتر اوقات، آنان را به کارهایی وامی دارند که تاب و توان اجرای آن را ندارند؛ کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می گیرد... و عصبیت پدید می آید که به هرج و مرج و کشتار منجر می گردد. اگر این گونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیله شارع و قانونگذاری بر مردم فرض و واجب گردد، آن را سیاست دینی می خوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود؛ زیرا مقصود از آفرینش

۱. ابوبکر بن میمون، شرح الارشاد، ص ۴۰.

۲. ابوزید عبدالرحمان بن محمد معروف به ابن خلدون در سال ۷۳۵ ق / ۱۳۳۲ م در «تونس» زاده شد و در سال ۸۰۸ ق / ۱۴۰۶ م در قاهره بدرود حیات گفت. ابن خلدون مدتها گرفتار مناصب و مشاغل گوناگون بود. در بسیاری از حوادث با سلاطین آن دیار همراه و هم قدم بود. وی تصمیم گرفت تاریخ مغرب را بنویسد. ابن خلدون بر این تاریخ، مقدمه ای نوشت و در این مقدمه، نظریات اجتماعی و فلسفی خود را آورد. (حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۷۱۰) بر این اساس، وی جامعه شناس و مورخ اسلامی شناخته می شود.

بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یک سره باطل و بی‌فایده است؛ زیرا غایت آن مرگ و نابودی است... این است که شرایع پدید آمد تا در کلیه احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری در اجتماع بشری که امری طبیعی است، ایشان را بدان راه رهبری کنند؛ چنان که امر مملکت‌داری را در راه و روش دین جریان دادند تا کارهای دینی و دنیایی، همه زیر نظر شرع باشد...؛ در صورتی که احکام سیاست، تنها ناظر به مصالح این جهان است که ظاهری از زندگی دنیا را می‌داند، لیکن مقصود شارع، صلاح و رستگاری آخرت مردم است؛ از این رو بر حسب اقتضای شرایع، وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی، مخصوص بنیانگذاران و خداوندان شریعت می‌باشد و آنها پیامبران‌اند و کسانی که جانشین ایشان می‌شوند، یعنی خلفا؛ پس، از آنچه یاد کردیم، معنای خلافت روشن شد و هم معلوم گردید که کشورداری و حکومت طبیعی، واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکت‌داری سیاسی، واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن می‌باشد، ولی خلافت، واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان مردم است که باز به مصالح آن جهان باز می‌گردد؛ زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده می‌شود؛ بنابراین، خلافت در حقیقت، جانشینی از صاحب شریعت به منظور نگهداری دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است.<sup>۱</sup>

ابن خلدون استدلال حکیمان دربارهٔ وجوب نبوت در میان بشر را نمی‌پذیرد و می‌نویسد:

برخی برآنند که مستند وجوب آن عقل است و اجماعی که در این باره روی داده، قضاوتی به حکم عقل در آن است و گفته‌اند: وجوب عقلی آن بدان سبب است که اجتماع برای بشر ضروری است و زندگی و موجودیت انسان، به حالت انفراد محال می‌باشد و سبب برخورد اغراض و مقاصد افراد با یکدیگر. تنازع نیز از امور اجتناب‌ناپذیر اجتماع است؛ چنان که اگر در میان آنان حاکمی نباشد تا ایشان را از تجاوز به یکدیگر منع کند، فرجام کار آنان به چنان هرج و مرجی کشیده می‌شود که

۱. عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۵.

هلاک بشر و انقراض او را اعلام می‌دارد؛ در صورتی که حفظ نوع، از مقاصد ضروری شرع است و این معنی به عین، همان استدلالی است که حکما دربارهٔ وجوب نبوت در میان بشر اقامه کرده‌اند و ما به بطلان آن اشاره کردیم و یادآور شدیم که یکی از مقدمات این قضیه، مسلم نیست و آن این است که می‌گویند: بازدارنده، تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد به او گروند و تسلیم وی شوند؛ در صورتی که گاهی ممکن است حاکم مردم به نیروی قدرت پادشاهی و قهر و غلبه خداوندان شوکت پدید آید؛ هر چند شرعی از ایشان نباشد؛ چنان که در میان اُمتهای معجوس و دیگر ملت‌هایی که کتاب آسمانی نداشته‌اند و دعوت صاحب کتاب هم به ایشان نرسیده است، این معنی به ثبوت رسیده است، یا اینکه می‌گوییم: برای رفع تنازع، کافی است که هر فردی به حرام بودن ستمگری آگاه شود و به حکم عقل، زمان آن را دریابد؛ پس ادعای حکما این است که رفع تنازع، تنها از راه وجود شرع در آنجا و گماشتن امام در اینجاست که درست نیست، بلکه این امر، همچنان که از راه تعیین امام صورت می‌گیرد، ممکن است به وجود رؤسایی از خداوندان قدرت نیز جامعه عمل پوشد یا اینکه مردم، از زد و خورد و ستمگری به یکدیگر امتناع ورزند؛ پس دلیل عقلی ایشان که بر چنین مقدمه‌ای مبتنی است، از میان نمی‌رود؛ بنابراین معلوم شد چنان که یاد کردیم، مستند وجوب نصب امام فقط همان شرع است که به وسیلهٔ اجماع اثبات می‌شود.<sup>۱</sup>

ابن خلدون افزون بر پذیرش ضرورت سیاست دینی و اثبات شرعی آن، به کارکرد مهمی از دین اشاره کرده، دین را عامل مؤثر در درمان آفات اجتماعی معرفی می‌کند. وی در فصل بیست و هفتم با عنوان «در اینکه پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمی‌شود، مگر به شیوهٔ دینی از قبیل پیامبر یا ولایت یا به طور کلی به وسیلهٔ آثار بزرگ دینی» به مطلب مهمی اشاره می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که درشتخویی و گردن‌فرازی و فزون‌جویی و رقابت و هم‌چشمی در ریاست، از بدترین آفات اجتماعی است که فقط با بهره‌گیری از پیامبران درمان پذیرند؛ چون که از راه پیامبری یا ولایت به کیشی گرایند. آن وقت حاکم و رادع آنان رخت برمی‌بندد و در نتیجه، انقیاد و اجتماع ایشان آسان می‌شود؛ چون دین در دل همهٔ آنان جایگزین می‌شود و

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۷.

خویهای تکبر و رشک و هم‌چشمی را از میان می‌برد و مطیع کردن و گرد آوردن ایشان را آسان می‌کند؛ از این رو، هرگاه در میان ایشان، پیامبر یا ولی و خلیفه‌ای پدید آید، آنان را به انجام دادن فرمان خدا برمی‌انگیزد و خویهای نکوهیده را از میان آنان می‌زداید و آنان را به فراگرفتن صفات نیکو و امی دارد و آن‌گاه همهٔ ایشان برای آشکار ساختن حق، همدل و هم‌رأی می‌شوند و اجتماع آنان کمال می‌پذیرد و جهان‌گشایی و غلبه و کشورداری برای ایشان حاصل می‌شود.<sup>۱</sup>

ابن خلدون بر همین مطلب، در جای دیگر **مقدمه** تأکید می‌کند و می‌نویسد:

آیین دینی، هم‌چشمی و حسد بردن به یکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود، زایل می‌کند و وجهه را تنها به سوی حق و راستی متوجه می‌سازد؛ از این رو، هرگاه چنین گروهی در کار خویش، بینایی حاصل کنند، هیچ نیرویی در برابر آنان یارای مقاومت نخواهد داشت؛ چه، وجههٔ آنان یک است و مطلوب در نزد همهٔ آنان وسیع و بلند است و چنان بدان دل‌بسته‌اند که حاضرند در راه آن جان سپاری کنند.<sup>۲</sup>

ابن خلدون در جای دیگر **مقدمه** خود، قلمرو قرآن را توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات معرفی می‌کند و افزون بر فهم‌پذیری قرآن در این باره می‌نویسد:

قرآن به زبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همهٔ اقوام عرب آن را می‌فهمیدند و معانی آن را از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات، جمله جمله و آیه آیه نازل می‌شد؛ چنان‌که برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی دربارهٔ احکام پیشامدها و گرفتاریهای شبانه‌روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن می‌باشد و پیامبر ﷺ آیات مجمل را بیان و تشریح می‌کرد و ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می‌آموخت.<sup>۳</sup>

۲. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۹۰.

وی در تفسیر و کارکرد فقه می‌گوید:

فقه، شناسایی احکام خدای تعالی دربارهٔ افعال کسانی است که مکلف می‌باشند؛ بدین سان که دانسته شود، کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است و این احکام را از کتاب (قرآن) و سنت و ادله‌ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته، فرامی‌گیرند و بنابراین، هرگاه احکام از ادلهٔ مزبور استنباط شود، چنین احکامی را فقه می‌گویند.<sup>۱</sup>

ابن خلدون علت اختلافات اجتناب‌ناپذیر در فقه را معانی مختلف الفاظ نصوص، طرق گوناگون سنت و اختلاف در دیگر ادلهٔ معرفی می‌کند. وی در باب گسترهٔ شریعت، افزون بر بیان قلمرو اثباتی دین، به قلمرو سلبی آن نیز اشاره می‌کند و طب را از حوزهٔ دین خارج می‌سازد و می‌نویسد:

طبی که در شریعت نقل می‌شود نیز از همین قبیل است [مبتنی بر تجربیات است] و به هیچ رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب، عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر ﷺ ذکر این طب از نوع آن احوالی است که روی عادت و جبلت بوده است، نه از جهت اینکه این امر بر این نحو، عمل مشروع بوده است؛ زیرا وی ﷺ از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند، نه به خاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد؛ چنان که برای وی دربارهٔ تلقیح درخت خرما پیش آمد و آن گاه گفت: شما به امور دنیایی خویش داناترید. بنابراین سزاوار نیست که چیزی از طب که در احادیث صحیح منقول آمده است، بر این حمل شود که مشروع است؛ چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی به کار بریم، از لحاظ منفعت، دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت.<sup>۲</sup>

بر دیدگاه ابن خلدون نقدهایی وارد است:

۱. ابن خلدون نیز گرفتار و اسیر پیشفرض غیر مذکوری شده و آن غروب دین در

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۳۴.

۱. همان، ج ۲، ص ۹۰۷.

حضور عقل، و فروغ دین در غیاب عقل است؛ به همین دلیل، برهان حکیمان مبنی بر ضرورت عقلی بعثت انبیا را برای جلوگیری از هرج و مرج به جهت وجود جانشین‌پذیری آن، نقد می‌کند؛ در حالی که اصل آن پیشفرض، نیازمند اثبات است.

۲. در نقد نقد خواجه طوسی ذکر شد که قوانین اجتماعی دین فقط برای آباد ساختن دنیا و رفع هرج و مرج تدوین نشده‌اند، بلکه در جهت آبادانی آخرت فرود آمده‌اند؛ بنابراین، دین در این کارکرد، جانشین‌ناپذیر است.

۳. در باب طب و دیگر علوم بشری نباید این نکته را فراموش کرد که امور مباح یا مستحب و مکروهی را که در حوزه بهداشت و درمان، از سوی پیشوایان دین بیان یا از طریق وحی بر پیامبر ﷺ ارسال شده است نباید به صرف واجب یا حرام نبودن از قلمرو وحی و الهام و دین خارج ساخت و حدیث تلقیح درخت خرما، افزون بر اینکه سند مخدوشی دارد، در صورت پذیرش آن، باید دلیل منحصص در نظر گرفته شود؛ زیرا اصل اولی آن است که کلام پیامبر، وحی و سخنان پیشوایان دینی جزء دین باشد، مگر آنکه دلیل دیگری منحصص یا مقید آن شود.

۴. نبوت پیامبران را نمی‌توان پذیرفت و در آن حال، به خطای پاره‌ای از گفته‌های آنها فتوا داد؛ زیرا عصمت انبیا، در حوزه‌های گوناگون فعالیت انبیا جریان دارد؛ به همین دلیل، سخنان آنها در مسائل طبّی و علوم دیگر با واقع مطابقت دارند و می‌توان حقانیت و صدق علمی گفتار پیشوایان دین را یکی از معجزات آنها و وسیله‌ای برای هدایت انسانها برشمرد. جالب اینکه ابن خلدون همین مطلب را می‌پذیرد و می‌نویسد:

نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل به فرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظه خاصی به فعل (در برابر قوه) از جنس فرشتگان گردد و سپس به عالم بشریت بازگردد و در عالم فرشتگی، آنچه را که مکلف است، به ابنای بشر و هموعان خود تبلیغ کند، فراگیرد و معنای وحی و خطاب و گفت‌وگو با فرشتگان همین است و همه پیامبران، طبیعتاً بر این کیفیت آفریده شده‌اند؛ چنان که گویی این حالت، ذاتی و جبلّی آنان است و در این لحظه انسلاخ، در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست می‌کنند که درباره ایشان معروف است و دانشهای ایشان



در این حالت، دانش دیدن و عیان است و هیچ‌گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن، غلط و وهمی روی نمی‌دهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است؛ زیرا پرده غیب از پیش دیده ایشان برداشته می‌شود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت به عالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می‌گردد و هرگز از دانش آنان، وضوح جدا نمی‌شود.<sup>۱</sup>

\* **معتزله** یکی دیگر از نحله‌های کلامی اهل سنت است که با بیان ضرورت بعثت پیامبران، انتظار بشر از دین را تبیین کرده است. هدف اصلی حرکت اعتزال، دفاع عقلانی از شریعت و به کارگیری عقل در فهم دین و تمییز سره از ناسره در دین بود؛ زیرا با گسترش اسلام و ورود فرهنگها و مذاهب گوناگون در میان مسلمانان و مقبولیت عام مسائل عقلانی نزد همه آنها، دفاع عقلانی از اسلام نزد عقلگرایان معتزلی ضرورت یافت. بر این اساس، حرکت اعتزال بر پایه استدلال و تعقل، جهت عقلانی کردن اسلام و اصول اساسی آن در اوایل قرن دوم آغاز شد.<sup>۲</sup>

عقلگرایی معتزله در دیدگاه آنها بر مسئله انتظارات بشر از دین، تأثیر جدی نهاده است. اولاً منشأ محدود دانستن معجزات و انکار کرامت اولیا و انکار رؤیت جن شد.<sup>۳</sup> ثانیاً عقل را بر وحی ترجیح داده، هنگام تعارض، به تقدّم عقل فتوا دادند.<sup>۴</sup> نکته قابل توجه اینکه نباید عقلگرایی معتزله را دین‌زداپنداشت؛ زیرا هدف اصلی آنها از تمسک به عقل، دفاع از دین است. بر این اساس، به شدت با عقلگرایان دین‌زدا در تقابل بوده، با براهمه که عقل را یگانه راه وصول به حقیقت می‌دانستند و از وحی و دین، ابراز بی‌نیازی می‌کردند، به مبارزه برخاستند.<sup>۵</sup> معتزله، بر خلاف براهمه عقل را یگانه راه کشف حقیقت ندانسته، معتقد بودند که انسان هرگز از وحی و دین بی‌نیاز نیست و در

۱. همان، ج ۲، ص ۸۷۰.

۲. محمدعلی ابوریان، *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۱۵۴.

۳. احمد امین، *ظهر الاسلام*، ج ۴، ص ۲۰-۲۳.

۴. م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۳۲۷.

۵. ابن حزم اندلسی، *ملل و نحل*، ص ۶۹؛ عبدالکریم شهرستانی، *نهایة الاقسام فی علم الکلام*،

ص ۳۷۸؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، ص ۵۶۳.

نقد براهمه می‌گویند: موافقت مسائل دینی با عقل، همیشه به معنای قدرت درک عقل، از آن مسائل نیست. چه بسا در مواردی دین درباره آن، حکمی داشته باشد و از طرف عقل نیز مخالفتی دیده نشود؛ گرچه حکم آن از قدرت عقل خارج باشد.

\* قاضی عبدالجبار معتزلی در این باره می‌نویسد:

فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرران في العقل إلا أننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة و ذلك مفسدة بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال.<sup>۱</sup>

معتزله در باب تعیین قلمرو عقل و دین، سه جایگاه تصویر می‌کنند: جایگاه نخست، مختص حکم عقلی و مبتنی بر استدلال عقلی است که تمسک به دین در این موارد باطل و مستلزم تناقض است؛ مانند اثبات شریعت و اصول آن که استفاده از سمعیات در آن حوزه، مستلزم دور است.<sup>۲</sup> جایگاه دوم، اموری اند که عقل فی البداهه آنها را درک می‌کند و در شناخت آنها نه به احکام دین و نه به استدلال عقلی نیاز نداریم؛ مانند وجوب شکر منعم.<sup>۳</sup> جایگاه سوم، آن جاست که عقل بر حکم قادر نیست و دین، وظیفه بیان آن حقایق را بر عهده دارد. در این موارد که غیر از اصول و بدیهیات اند، رابطه احکام عقل و احکام دین، رابطه مجمل و مفصل است؛<sup>۴</sup> بنابراین، انتظار بشر از دین در جایگاه سوم خلاصه می‌شود. معتزله درباره نیاز اخلاقی بشر به دین، همان رأی شیعه را در حُسن و قبح عقلی دارد؛ یعنی بر این باورند که اولاً افعال، فی نفسه دارای حُسن و قبح اند. ثانیاً این حسن و قبح، به وسیله عقل درک می‌شود و ثالثاً بر فعل حُسن، ثواب، و بر فعل قبیح، عقاب مترتب است.<sup>۵</sup>

۱. شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۴-۵۶۵.

۲. ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، المعنى في ابواب التوحيد والعدل، ج ۱۴، ص ۱۵۱.

۳. عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ص ۴۵.

۴. ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، المعنى في ابواب التوحيد والعدل، ج ۱۵، ص ۱۱۸.

۵. عواد بن عبدالله المعتق، معتزلة و اصولهم الخمسه، ص ۱۶۴-۱۶۷.

## قبضی در «بسط تجربه نبوی»

□ ولی الله عباسی

چکیده:

نوشتار زیر، نقدی است بر دیدگاهی که از تجربه گرایی وحی (تجربه دینی بودن وحی) دفاع می‌کند.

«همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی» «تکامل‌پذیری تجربه نبوی»، «تابع بودن وحی از پیامبر در فرایند اخذ وحی»، «عصری بودن دین»، «بشری بودن دین» و «بسط‌یابی تجربه نبوی» مطالبی است که نویسنده مقاله به تحلیل و ارزیابی آنها می‌پردازد.

کلید واژگان فلسفه دین، وحی، تجربه دینی، تجربه نبوی، تکامل‌پذیری وحی، بسط‌یابی وحی، عصری بودن دین.

مقدمه

امروزه در میان مباحث دین‌پژوهی و کلام جدید، بحث «تجربه دینی» (Religious Experience) از اهمیت و جذابیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به طوری که بخش قابل توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. رویکردهای متعددی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است که تحویل «ایمان» به تجربه دینی، گوهرانگاری تجربه دینی، کارآیی آن در «توجیه» (Justification) معرفتی باور دینی و...

از جمله این رویکردهاست. در رویکردی دیگر، برخی از متکلمان جدید و فیلسوفان دین معتقدند که وحی، چیزی جز یک حالت روانی و تجربه دینی نیست که برای شخص پیامبر رخ می‌دهد؛ از این رو، دیگران هم می‌توانند به چنین تجاربی دست یابند.

نویسنده محترم کتاب *صراط‌های مستقیم*<sup>۱</sup> نیز از کسانی است که می‌کوشد دیدگاه تجربه دینی را در مورد وحی اسلامی به کار گیرد (تجربه‌گرایی وحی). وی در مقاله «بسط تجربه نبوی»<sup>۲</sup> و نیز در گفت‌وگویی به نام «اسلام، وحی و نبوت»<sup>۳</sup>، از وحی پیامبر اسلام ﷺ که درخشان‌ترین وحی آسمانی است، به «تجربه دینی» تعبیر می‌کند و در این تجربه، خاستگاه آن را شخصیت پیامبر ﷺ می‌داند. از این رو، موضوع محوری این نوشتار، نقد و بررسی مقاله «بسط تجربه نبوی» و گفت‌وگوی وی درباره آن می‌باشد.

نویسنده در دو مقاله یادشده، ادعاهای مختلفی را مطرح کرده است که به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم. به طور کلی می‌توان خطوط اصلی ادعاهای وی را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی.
  ۲. تکامل‌پذیری تجربه نبوی.
  ۳. تابعیت وحی و متبوعیت پیامبر ﷺ در فرایند اخذ وحی.
  ۴. عصری بودن دین (ارتباط دیالوگی پیامبر ﷺ با شرایط اجتماعی).
  ۵. بسط‌یابی تجربه نبوی.
  ۶. بشری بودن دین (دین، محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر ﷺ).
- اینک به تحلیل و ارزیابی هر یک از ادعاهای یادشده پرداخته، نشان خواهیم داد که هر یک از اینها سست‌بنیان و با دلایل عقلی ناسازگار می‌باشند.

۱. دکتر عبدالکریم سروش.

۲. مجله کیان، ش ۳۶.

۳. مجله آفتاب، ش ۱۵.

## ماهیت وحی (وحی: تجربه دینی)

نویسنده محترم از «وحی» پیامبر، به «تجربه دینی» تعبیر می‌کند و تعریفی که از وحی ارائه می‌دهد، همان تجربه دینی است، اما نه در «بسط تجربه نبوی» و نه در گفت‌وگوی «اسلام، وحی و نبوت» اشاره‌ای به تعریف تجربه دینی نمی‌کند. البته پیش‌تر در برخی از نوشته‌های خود به این امر پرداخته است؛ از نظر وی، تجربه دینی عبارت است از: «مواجهه با امر مطلق و متعالی» (Transcendence).<sup>۱</sup> این مواجهه در صورتهای گونه‌گون ظاهر می‌شود: گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن صدایی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای....

در جای دیگر می‌نویسد:

غرض از تجربه دینی، حیرت کردن در راز عالم، دیدن باطن جهان، دریدن حجابهای حس، شهود عالم بالا و مشاهده جمال حق و راز و نیاز با او، درک حقیقت وحی و ملائک و نحوه قیام ممکنات به خداوند و کیفیت سریان اسمای جلال و جمال او در مراتب هستی است.<sup>۲</sup>

بر همین اساس، وی به یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی، و اینکه «گوهر پیامبری» و مقوم و تنها سرمایه انبیا، تجربه دینی است، می‌پردازد:

به همین سبب بزرگان ما به تجربه دینی و تجربه وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. پس مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است.<sup>۳</sup>

در این تعریف از وحی که به صراحت به تجربه دینی بودن آن تعبیر شده است،

۱. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۷.

۲. همو، «خدمات و حسنات دین»، *مدارا و مدیریت*، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۲۳۸.

۳. همو، «بسط تجربه نبوی»، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳.

پیامبر ﷺ چنین می‌بیند که گویی (بخوانید «می‌پندارد»، «خیال می‌کند»، «انگار» و...) کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیامها و فرمانهایی می‌خواند. بنابراین، قرآن که تجربه پیامبر ﷺ است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی! به عبارت دیگر، قرآن کریم از ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ سرچشمه گرفته و به شخصیت خودآگاه او رسیده است.

چنین تحلیلی از وحی، مشابه تحلیل کسانی همچون «سیداحمدخان هندی» است که وحی را گونه‌ای نبوغ می‌داند.<sup>۱</sup> (آن عامل درونی پیامبر ﷺ - یعنی تجربه نبوی - چه فرقی با نبوغ یک فرد نابغه دارد و چرا نام آن را الهام و تجربه نبوی و نام این را جوشش درونی و نبوغ بدانیم؟! برای نمونه، سخن وی را با این سخن سیداحمدخان مقایسه کنید:

او کلام نفسی خود را طوری با گوشهای ظاهر می‌شنود که گویی با او کسی سخن می‌گوید و نیز با چشمان ظاهری، خود را مشاهده می‌کند؛ مثل اینکه کسی جلوی او ایستاده است!

وی با بهره جستن از سخنان غزالی در باب وحی، معتقد است که وحی و رؤیا از یک جنس است؛ همان‌طور که وسوسه‌های شیطانی نیز وحی به شمار می‌رود. او تمثیل «وحی شیطانی» را برگرفته از قرآن می‌داند «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»<sup>۲</sup>. بنابراین، پیامبران هم در معرض وسوسه ملکی قرار می‌گرفتند. در اصل می‌توان تعبیر «تجربه نبوی» را برداشت و به جای آن، «کشف نبوی» قرار داد! تجربه نبوی، غیر از این، چیزی نیست! با این بیان، پیامبران، همان عارفان هستند و پیامبران به حقایقی دست می‌یابند که عرفا به آن دست یافته‌اند؛ با این تفاوت که پیامبران از سر دلسوزی،

۱. بنگرید به: سیداحمدخان هندی، *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. برای اطلاع از نقدهایی که بر قول سیداحمدخان هندی شده است، بنگرید به: سیدجمال‌الدین اسدآبادی، «تفسیر مفسر»، *ایرانشهر*، سال دوم، ش ۹؛ مرتضی مطهری، *نبوت*، ص ۲۱-۲۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۲، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره.

۲. انعام / ۱۲۱.

به میان امت بازمی‌گردند و سعی می‌کنند آنها را هم با خود بالا ببرند، در حالی که عرفا چنین کاری نمی‌کنند؛ آنها فقط به این تجاربشان دلخوش‌اند و با آن انس گرفته‌اند.

## نقد و بررسی

مهم‌ترین چالشی که نویسنده در باب ماهیت و سرشت وحی با آن گرفتار است، یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی و نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های اساسی میان وحی و تجربه دینی است. بر این اساس، نظریه وی در باب وحی دچار اشکالات فراوانی شده، تبعات زیانباری به همراه دارد. قبل از اینکه به ارزیابی دیدگاه وی درباره وحی بپردازیم، بهتر است نکته‌ای را درباره ماهیت «تجربه دینی» متذکر شویم. وقتی درباره تجربه دینی و همچنین همسان‌بودن آن با وحی سخنی می‌گوییم، نخست باید مشخص کنیم که تجربه دینی از چه سنخی است و سرشت و ماهیت آن چیست؟

## سرشت تجربه دینی

به طور کلی درباره سرشت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:<sup>۱</sup>

۱. «تجربه دینی، نوعی احساس است». این نظریه را برای اولین بار «فریدریک شلایر ماخر» در کتاب *ایمان مسیحی* ذکر کرد و کسانی مانند «رودلف اُتو» (Rudolf Otto) از وی پیروی کردند.<sup>۲</sup>

شلایر ماخر ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه از مقوله احساسات است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش را از جای دیگر نمی‌گیرد و اعتبار قائم به ذات دارد. از آنجا که این تجربه، نوعی احساس یا عاطفه است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، لذا نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم.

۲. «تجربه دینی، نوعی ادراک حسی است»؛ برای نمونه «ویلیام آلستون»

۱. بنگرید به: مایکل پترسون و...، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۱-۵۰.

۲. بنگرید به: رودلف اُتو، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه دکتر همایون همتی، انتشارات نقش جهان، ص ۵۹.

(William Alston) معتقد است<sup>۱</sup> همان‌گونه که ادراک حسی از سه رکن «مدرک» (شخصی که مثلاً یک کتاب را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد) تشکیل می‌شود، در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارد: «شخصی که تجربه را از سر می‌گذراند»، «خداوند که به تجربه درمی‌آید»، و «ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر».

۳. «تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است». «وین پراودفوت» (Wayne Proudfoot)<sup>۲</sup> چنین رویکردی به تجربه دینی دارد. به نظر او تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب آن، آن را دینی تلقی کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین‌پذیر نیست.

چنان که دیدیم، سه دیدگاه درباره سرشت تجربه دینی مطرح شده است. حال باید دید تجربه دینی‌ای که نویسنده به آن معتقد است و بر اساس آن به تعریف وحی می‌پردازد، از چه سنجی است؟ جواب ایشان به این سؤال، از سه حال خارج نیست (که البته ایشان در هیچ‌جا تصویر دقیقی از ماهیت تجربه دینی ارائه نداده‌اند و تنها به این مقدار بسنده کرده‌اند که وحی، همان تجربه دینی است).

### نقد نظریه نخست

اشکالی که بر دیدگاه نخست (نوعی احساسی بودن تجربه) وارد است، این است که بر اساس این دیدگاه، احساسات مستقل از مفاهیم و باورهاست، در حالی که چنین نیست و در حقیقت، احساسات به مفاهیم و باورها وابسته است. اگر کسی وحی را از این سنخ تجربه دینی بداند، باید مفهومی از «وابستگی»، «احساس» و... داشته باشد. اشکال دیگر اینکه طبق این دیدگاه، تجربه، توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم

۱. درباره نظریه آلستون بنگرید به:

William. P. Alston, "The Perception of God", Topisin Philosophy.

«تجربه دینی»، ترجمه رضا حق‌پناه، *اندیشه حوزه*، ش ۳۵-۳۶، ص ۱۳۴-۱۴۸؛ «ادراک خداوند»، گفت‌وگوی اختصاصی کیان با آلستون، کیان، ش ۵۰، ص ۴-۱۴؛ ویلیام آلستون، «تجربه دینی، ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، ص ۱۴-۲۲.

۲. بنگرید به: وین پراودفوت، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه طه، ص ۲۴۴-۲۵۳.



و عقاید تقدّم دارد. سؤال این است که اگر تجربه، مقدّم بر مفاهیم است و مفاهیم و دعاوی معرفتی در مرحله متأخر قرار دارد، چگونه می‌توان از این تجربه توصیف‌ناپذیر، دعاوی معرفتی صدق و کذب‌بردار و ناظر به واقع را استخراج کرد؟ اگر وحی (بر اساس این دیدگاه) نوعی تجربه دینی باشد، چگونه می‌توان عقاید و احکام دینی ادیان را توجیه کرد؟<sup>۱</sup>

### نقد نظریه دوم

در دیدگاه دوم (از سنخ ادراک حسی بودن تجربه)، به جهت تفاوت اساسی که میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد، نمی‌توان تجربه دینی را از نوع ادراک حسی محسوب کرد. گرچه سه تفاوتی که برای تجربه دینی و حسی ذکر کرده‌اند (اینکه «تجربه حسی عمومیت دارد»، «اطلاعات زیادی را درباره جهان حسی می‌دهد» و نیز «همه انسانها استعداد آن را دارند» - بر خلاف تجربه دینی در هر سه مورد)، مبطل نظریه آلتون نیست و این تفاوتها نشان نمی‌دهد که ساخت تجربه دینی با ساخت تجربه حسی تفاوت بنیادین دارد.

اما تفاوتی مهم و ماهوی وجود دارد که از سنخ تجربه حسی بودن تجربه دینی را نفی می‌کند. این تفاوت، مربوط به ماهیت ظهورات یا نمودهای حسی است: در ادراک حسی، امر مُدرک را از طریق کیفیات حسی معینی می‌یابیم، اما کسانی که واجد تجربه‌های دینی (مثلاً تجربه خدا) هستند، در گزارش تجربه‌هایشان، متعلق ادراکشان (مثلاً خدا) را عاری از صفات و کیفیات حسی می‌دانند. اوصافی مانند رحمانیت و قدرت که اوصافی غیرحسی‌اند، نشانگر این هستند که تجربه دینی، ساختاری متفاوت با ساختار تجربه حسی دارد.<sup>۲</sup> بر همین اساس، دیدگاه ادراک حسی بودن تجربه دینی

۱. ولی‌الله عباسی، «رویکرد گوه‌گرایان به پلورالیسم دینی»، *رواق اندیشه*، ش ۱۱، ص ۸۵.  
۲. آلتون این اشکال را می‌پذیرد، ولی در مقام پاسخ به آن، میان اوصاف پدیداری (Phenomenal qualities) و اوصاف عینی (Objective qualities) تمایز می‌گذارد. اما این جواب هم ایرادهای دیگری دارد که برای اطلاع بنگرید به: علی‌رضا قائمی‌نیا، *تجربه دینی و گوه‌ردین*، بوستان کتاب قم، ص ۴۰-۴۲؛ هادی صادقی، *درآمدی بر کلام جدید*، مؤسسه طه و انجمن معارف، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ص ۲۴۰-۲۴۲.

را هم نمی‌توان درباره وحی پذیرفت.

### نقد نظریه سوم

طبق دیدگاه سوم، نمی‌توان تجربه را بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و باید به ماورای طبیعت متوسل شد. هرچند که این تنها تلقی فاعل تجربه باشد و در عالم واقع، هیچ جایگزینی در مقابل آن تجربه وجود نداشته باشد. بنابراین، چنان که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه، تجربه دینی، اثباتگر متعلق خود نیست، بلکه فقط بیانگر این نکته است که تجربه گر، متعلق تجربه واقعی می‌پندارد؛ خواه در واقع، گمان او درست باشد یا خیر. در واقع، در این دیدگاه، میان مقام توصیف «Description» و تفسیر (تعبیر) «Interpretation» تفکیک واقع شده است. در توصیف تجربه منظر تجربه گر، نقش اصلی را دارد و به همین سبب، نمی‌توان تجارب دینی را بدون در نظر گرفتن پیشفرضهای تجربه گر توصیف کرد.

بر اساس این دیدگاه، نمی‌توان نظریه «تجربی بودن وحی» را پذیرفت؛ زیرا اگر وحی، همان تجربه دینی است و در تجربه دینی (وحی) باید میان مقام توصیف و تعبیر آن تمایز قائل شد، در این صورت، دستیابی به وحی اصیل الهی و پیام آسمانی آن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چرا که آنچه پیامبر (تجربه گر) برای دیگران توصیف و گزارش می‌کند، متأثر از پیشفرضها و فرهنگ اوست و در واقع، یافته‌های خود را به دیگران بازگو می‌کند. بنابراین، لازمه چنین سخنی (یعنی تفکیک تفسیر از تجربه) قول به تأثیرپذیری وحی از «فرهنگ زمانه» خواهد بود.

این در حالی است که نویسنده در برخی مواضع، چنین تفکیکی را پذیرفته است:

تجربه، محتاج تفسیر است؛ چه در عالم طبیعت و چه در عالم شهود... تجربه بی تفسیر نمی‌شود و همین که جامعه زبان می‌پوشد و از ساحت حضور به ساحت حصول می‌رسد، در دام و دامان مقولات فاهمه و ناطقه می‌افتد؛ یعنی تفسیر می‌شود.<sup>۱</sup>

البته این موضع وی در تقابل آشکار با دیدگاهش در کتاب *فربه‌تر از ایدئولوژی* است؛

۱. مدارا و مدیریت، ص ۲۴۲.

آنجا که می نویسد: عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می گیرد.<sup>۱</sup> بهتر است ایشان نخست تکلیف خود را با این اصل معرفت شناختی (عدم وجود تجربه بدون تفسیر) روشن کند، سپس وارد عرصه نظریه پردازی شود. از سویی، ایشان به اصل «عدم تجربه بدون تفسیر» تصریح می کند که در این صورت، چگونه می توان نظرشان را در *فربه تر از ایدئولوژی* توجیه کرد؟ از سوی دیگر، اگر این سخن که تجربه دینی پیامبر ﷺ بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می گیرد، پذیرفته شود، آن اصل معرفت شناختی را که دیدگاه غالب «معرفت شناسی تجربه دینی» است، چطور باید توجیه کرد؟ ظاهراً توجیهی در این خصوص وجود ندارد و باید گفت که سخنان وی در این باب، متناقض و ناسازگار است.

بنابراین، با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد و نیز به سبب اینکه در مقاله «بسط تجربه نبوی» و گفت و گویی که درباره این مقاله انجام شده، تقریر دقیقی از تجربه دینی بودن وحی ارائه نشده است و به همین مقدار بسنده شده که «وحی - به اصطلاح امروز- «تجربه دینی» است». همچنین با نقدهایی که از این پس ذکر خواهیم کرد، معلوم می شود دیدگاه وی در باب وحی، بر تقریری خام و ناپخته از نظریه تجربی بودن وحی استوار است.

## تفاوت وحی و کشف

نویسنده با بهره گیری از کلمات عرفا، وحی را از سنخ «کشف» و شهود عرفانی می داند. اشکالی که در سخنان وی وجود دارد، این است که او یک بار وحی را نوعی تجربه می شمارد و یک بار دیگر، از سنخ کشف و شهود. در حالی که میان این دو، فرق است و وحی، نه تجربه دینی است و نه کشف و شهود عرفانی.<sup>۲</sup>

۱. عبدالکریم سروش، *فربه تر از ایدئولوژی*، مؤسسه صراط، ص ۷۷.

۲. بنگرید به: صبحی صالح، *پژوهشهایی درباره قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۳۴-۳۵؛ عبدالله جوادی آملی، *دین شناسی*، مؤسسه اسراء، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ هادی صادقی، «تجربه دینی» *یقین گمشده (گفت و گوهایی درباره فلسفه دین)*، تدوین دکتر عبدالله نصری، انتشارات سروش، ص ۱۱۸-۱۱۹.

اولاً، اصطلاح «تجربه دینی» بار معنایی خاصی دارد که در دوره مدرن، میان متکلمان مسیحی به خاطر بحرانهایی در مسیحیت مطرح شد، در حالی که در فرهنگ اسلامی هیچ کدام از این عوامل و زمینه‌های ظهور تجربه دینی وجود ندارد؛ حتی تعبیر «شهود» و «مکاشفه» که در میان عرفای ما متداول است، از نوعی آگاهی (آگاهی لطیف از حقایق ربانی) حکایت دارد که این غیر از تجربه دینی است. صاحب کشف و الهام بودن یک انسان، هرگز او را شایسته مقام نبوت و وحی نمی‌گرداند و باید به این مطلب توجه اساسی داشت که پدیده وحی، همواره با آگاهی کامل همراه است و هر پیامبری، در گرفتن خبر الهی کاملاً به واقعیت و درون این پدیده، هشیاری و شعور دارد و به این جهت نمی‌توان آنچه را در دایره آگاهی و شعور پیامبر وجود دارد و خالی از هرگونه ابهام است، به بخش ناخودآگاه وجود او نسبت داد.

ثانیاً، اگر هم بپذیریم که عرفا، سنخ وحی و تجارب عرفانی و کشف و شهودهای عرفانی را یکی دانسته‌اند، بدین معنی نیست که تحلیل انفسی را پذیرفته باشند. عرفا هرگز منکر غیبیت وحی نیستند و می‌پذیرند که در خارج از نفس، چیزی رخ می‌دهد و رؤیتی واقعی صورت می‌گیرد؛ نه اینکه باطن و درون پیامبر است که با او سخن می‌گوید. ثالثاً، ادعای «کشف» و «شهود» را تا حدودی می‌توان به آسانی از مدعی آن پذیرفت، در حالی که در وحی، چنین نیست؛ زیرا وحی، یک پدیده غیرعادی است که ثبوت آن، مقدمات خاص خود را لازم دارد. باب کشف و شهود، همیشه باز است، در حالی که به اعتقاد مسلمانان، باب وحی، مسدود شده و بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خاتم پیامبران است، ادعای وحی از کسی پذیرفته نیست.

رابعاً، تجارب عرفانی و الهامات، معمولاً با ابهام همراه است و به روشنی قابل دریافت نیست. ابهام آن به حدی است که عارفان معترف‌اند قادر به بیان و توصیف آن نیستند؛ چرا که آنچه به کشف نسبت داده می‌شود، غالباً نتیجه جهد و کوشش فراوان در یک موضوع یا اثر ریاضت روحانی و یا نتیجه یک رشته تفکرات طولانی درباره یک موضوع است و عاقبت نیز آنچه از این راهها به دست می‌آید، در نفس انسان یقین صددرصد و حتی شبهه صددرصد نیز به وجود نمی‌آورد و همواره کشف به صورت یک پدیده مربوط به «خویشتن» شخص کاشف باقی می‌ماند و به صورت یک

«حقیقت» که بیرون از کاشف و از یک مبدأ برتر و بالاتر گرفته است، در نمی آید؛ بر خلاف وحی که کاملاً واضح و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت می گیرد و پیامبر آنچه را از خدا دریافته است، به صورت واضح و روشن و بدون کوچکترین ابهامی، در اختیار مردم قرار می دهد. به همین سبب، وحی، اطمینان بخش است (این هم تفاوت دیگری میان وحی و کشف است). زمانی که وحی بر پیامبر نازل می شد، وی را در طریقی که در پیش گرفته، مصمم و استوار می کرد و بدون هیچ شک و شبهه‌ای، مجاهدتهای سنگین اجتماعی و غیراجتماعی را می پذیرفت و برای انجام رسالتش، زحمات فراوانی را متحمل می شد.

خامساً، در تجربه‌های عرفانی، شاهد نوعی تناقض هستیم و کشف و شهودهای عرفانی که در اوقات و حالات مختلف برای شخص عارف دست می دهد، یکسان نیست. بسیاری از عارفان در شهود، با یکدیگر اختلاف دارند و گاهی مشخص می شود که مشهود عارف، اشتباه است؛ از این رو، به معیار و میزانی نیاز دارد تا مشهودات صحیح و ربانی را از مشهودات باطل و شیطانی جدا کند، در حالی که در وحی نبوی، هیچ اختلافی دیده نمی شود. در میان انبیا اختلافی نیست، بلکه یافته‌های آنان با هم اتفاق دارد. از این رو، در قرآن کریم آمده است: «مصدقاً لما بین یدیه»<sup>۱</sup> یعنی پیامبر پسین، پیامبر پیشین را تصدیق می کند؛ چنان که پیامبر سابق به پیامبر آینده بشارت می دهد. اگر هم در یافته‌های انبیا در برخی موارد، اختلافی دیده می شود، آن اختلافات نیز پیش‌بینی شده است (نسخ).

اگر وحی، غیرالهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می آمد، در حالی که خود قرآن، پیامبر، اندیشمندان و عرفا و تحلیلگران عرفان نظری، همگی اذعان دارند که وحی، مصون از خطاست و اگر غیر از این بود، اختلاف بسیاری در آن پدید می آمد: «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً»<sup>۲</sup> اما تجارب عرفانی، هرگز مصون از خطا نیست و به همین خاطر، عرفا برای الهامات، اقسامی ذکر کرده‌اند که از جمله آنها، الهامات رحمانی و الهامات شیطانی است.

سادساً، نکته دیگری را که در باب تفاوت تجربه باطنی و وحی باید در نظر داشت، این است که وحی از فرهنگ، تأثیر نپذیرفته است (که البته مدعای نویسنده، غیر از این است و بعداً همین مدعای وی را جداگانه مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد)، اما نظریه غالب در باب تجارب عرفانی این است که تجربه عارف و صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای پیشین او متأثر می‌باشد؛ عارف وقتی به سیر و سلوک و تجربه عرفانی مشغول است، محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری می‌یابد. بنابراین، فرهنگ و اعتقادات شخص تجربه‌گر به تجربه او تعیین و تشخیص خاصی می‌بخشد، اما تجارب و حیاتی پیامبران، برعکس تجارب عرفاست؛ وحی که پیامبر اخذ و تلقی می‌کرد، علیه افکار و عقاید زمان خود و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه خود بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینشهای حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کرده، بلکه ارزشهای اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می‌ساخته است. بنابراین، وحی پیامبران، بر خلاف تجربه عارفان که متأثر از فرهنگ و زمانه خود بوده، تأثیرگذار بر فرهنگ و زمانه بوده است.

سابعاً، در وحی پیامبران، شاهد اخبار غیبی و نیز خبرهایی از گذشتگان هستیم؛ مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که به اعتراف مورخان،<sup>۱</sup> درس ناخوانده و مکتب‌ندیده و به تعبیر استاد مطهری «پیامبر اُمی» بوده است، چطور می‌توانست جزئیات احوال حضرت موسی علیه السلام و فرعون و نجات بنی اسرائیل از چنگال فرعون و احوالات سایر گذشتگان و پیامبران را به خوبی بداند و آنها را برای مردم بگوید؟ و یا شریعت و احکام گسترده‌ای را مطرح کند؛ به طوری که بیش از ۱۴۰۰ سال است که ثابت بوده و تا قیامت ادامه خواهد داشت و تمامی جزئیات امور زندگی بشری را دربرمی‌گیرد. در کدام یک از کشف و شهودها و تجارب عرفانی، چنین چیزی یافت می‌شود؟ نویسنده می‌گوید:

پیامبر، اولاً در سنین پختگی؛ یعنی در چهل سالگی تجربه پیامبرانه پیدا کرد. تا قبل از آن، فرد امین و پرهیزگاری بود که با خلوت انس داشت و هفته‌هایی از سال را

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۰۵.

بیرون از شهر، در غاری به سر می‌برد و قطعاً از این طریق، ثمرات و مواهب نیکویی هم نصیب می‌برد.<sup>۱</sup>

سؤال این است که آیا می‌توان بر اساس این مطلب، چنین گفت که پیامبر ﷺ بر اساس خلوت‌گزینی و ریاضت‌کشی، ماجراهای نوح و ابراهیم و لوط و یعقوب و... را شرح آنها به تفصیل در قرآن آمده است - ذکر کرد. آیا سختگیری بر خود، حداکثر مایه قوت نفس می‌شود، یا اطلاعات تاریخی هم برای انسان فراهم می‌کند؟! پاسخ این پرسش را قرآن مجید به روشنی داده است و می‌فرماید: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَ إِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ»<sup>۲</sup>؛ یعنی: ما با این قرآن که به سویت وحی کردیم، بهترین ماجراها را بر تو گزارش می‌کنیم و همانا پیش از این از بی‌خبران بودی.

بنابراین، وحی الهی را نمی‌توان زاده تجربه شخصی و برخاسته از شعور باطن پنداشت؛ زیرا چنان که گذشت، تا اطلاعات تاریخی و صحیحی درباره گذشته به ناخودآگاه نرسد، معلومات درستی از آنجا به خودآگاه منتقل نخواهد شد و با «انس در خلوت» و یا حتی ریاضت، چنین امری میسر نمی‌شود.

شخصیت عظیم پیامبر ﷺ همچون کسانی نیست که به دلیل عدم تعادل، چهره‌های غریب به نظرشان می‌رسد و صداهای عجیب می‌شنوند و آنها را از جمله امور واقعی می‌پندارند (در حالی که واقعیت ندارد)؛ زیرا اشباح ذهنی، معلوماتی به کسی نمی‌آموزد. بنابراین، گروه مزبور - برخلاف پیامبران حق - هرگز از سازندگان فرهنگ و آموزگاران معرفت نبوده‌اند و به دلیل خیالات شخصی، قدرت اداره جامعه را هم نداشته‌اند.

آیا می‌توان تبدیل انسانی اُمّی به فردی سرشار از حکمت قرآنی و فقه دینی و سیاسی و هنر نظامی و آگاه به امور اقتصادی و... را معلول انس با خلوت و درون‌گرایی در غار و رؤیت صور موهوم پنداشت؟! یا باید انصاف داد و برای نزول وحی و شهود «روح القدس»

تفسیر معقول‌تری اندیشید<sup>۱</sup> و سخن قرآن کریم را پذیرفت که می‌فرماید: «أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وکان فضل الله عليك عظيماً»<sup>۲</sup>. بنابراین، اولین نتیجه مخرب‌بی که نظریه «تجربی بودن وحی» و همسان‌نگاری آن با تجارب عرفانی به دنبال دارد، و حیانی نبودن الفاظ قرآن کریم است. در واقع، روشنفکرانی که قائل به تجربه دینی بودن وحی هستند، باید وحی را عاری از «سرسشت زبانی» بدانند؛ چراکه بر اساس آن، پیامبر، خود تجربه دینی خویشتن را در قالب الفاظ و گزاره‌ها ارائه می‌دهد، نه اینکه گزاره‌ای را از خداوند متعال دریافت کرده به دیگران منتقل کند.

### آیا گوهر دین، «تجربه دینی» است؟<sup>۳</sup>

دیدیم که نویسنده بر اساس نظریه تجربه‌گرایی وحی، «گوهر دین» و مقوم شخصیت و نبوت انبیا را «تجربه دینی» می‌داند. برخی از متکلمان غربی و در رأس آنها شلایرماخر، برای نجات و مصون‌سازی دین از انتقادات روشنفکران، گوهر دین را نوعی تجربه دینی تلقی کردند. این مسأله که گوهر دین چیست، یک بحث پدیدارشناختی است. در میان پدیدارشناسان دین بر سر تعیین گوهر دین، وفاقی وجود ندارد و هر یک به گوهری متفاوت قائل‌اند. هر یک از ادیان، از عناصر مختلفی مانند گزاره‌ها، نهادها، اساطیر دین و... تشکیل می‌شوند که در میان اینها برخی جایگاه محوری و مرکزی دارند که از آنها به عنوان گوهر دین یاد می‌شود و بقیه در حاشیه دین جای گرفته‌اند. دینداری اشخاص هم به گوهر دین است؛ یعنی اگر کسی واجد گوهر دین باشد، دیندار است وگرنه، بی دین شمرده می‌شود.

تجربه‌گرایان دینی در این نکته متفق هستند که گوهر دین، نوعی «تجربه دینی» است، اما در این مطلب که کدام سطح یا کدام یک از تجارب دینی، گوهر دین به شمار

۱. مصطفی حسینی طباطبایی، «وحی قدسی، نه وحی نفسی»، کیان، ش ۴۲، ص ۲۱.

۲. نساء/ ۱۱۳.

۳. نگارنده در نوشتاری مستقل، دیدگاه گوهرانگاری تجربه دینی را نقد و بررسی کرده است. بنگرید

به: ولی‌الله عباسی، «پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی و گوهر دین»، اندیشه حوزه، ش ۳۵-۳۶، ص ۳۷.



می آید، اختلاف دارند. شلایر مآخر در دو دوره از تفکراتش، دو نظر متفاوت دارد: در دوره نخست و در کتاب *درباره دین*، لب و لباب دین را نوعی «احساس و اشتیاق به بی‌نهایت» می‌داند، اما در دوره دوم، به صراحت این احساس را «احساس وابستگی مطلق» معرفی می‌کند.

ردولف اتو در «مفهوم امر قدسی» تجربه مینوی را گوهر دین ذکر می‌کند و استیس از «تجربه عرفانی» به عنوان هسته مشترک ادیان یاد می‌کند. البته خود تجربه عرفانی هم مختلف است: تجربه‌ای که عارف مسلمان دارد، با تجربه‌ای که عارف یهودی یا مسیحی یا... دارد، متفاوت است. همچنین سایر تجربه‌گرایان هر یک نظریه‌ای را در این باب ارائه کرده‌اند. علاوه بر اینکه تجربه‌گرایان دینی، خود وفاقی در تعیین گوهر دین ندارند و هر کدام به گوهری خاص قائل هستند، این دیدگاه با چالشهای مختلفی مانند چالشهای معرفت‌شناختی، تاریخی، درون‌دینی و... روبه‌روست که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- چالش اصلی که این دیدگاه با آن مواجه است، این است که لازمه چنین دیدگاهی، خروج اکثریت دینداران از دایره دینداری است؛ چرا که اکثریت مردم چنین تجربه‌ای را ندارند. و تفکیک تجربه از تفسیر، (به این معنی که مشکل انسانها مشکل تفسیر صحیح تجربه دینی است، نه خود تجربه. «انسانها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند؛ یعنی مشکل عامه مردم در تعبیر و تفسیر است نه در تجربه.»<sup>۱</sup>) نوعی فرار از اشکال است، چون در این صورت نیز مرز میان دینداری و بی‌دینی مشخص نمی‌شود؛ زیرا همه مردم (چه دیندار و چه بی‌دین) دارای تجربه هستند، هرچند تفسیر و تعبیر نادرستی از تجربه خود ارائه می‌دهند.

۲- این نگرش با واقعیات تاریخی ادیان همخوانی ندارد. یکی از ارکان اساسی رشته‌ای مانند تاریخ ادیان، تحقیقات تاریخی است و سیر تاریخی و تحولات درونی ادیان در این رشته از اهمیت والایی برخوردار است، در حالی که در رهیافت وجودی

۱. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، طرح نو، ص ۴۳۰.

به دین (تجربه دینی) اصلاً دیدگاه تاریخی جایی ندارد و به سیر تحول ادیان بی توجهی شگفتی شده که به هیچ وجه توجیه پذیر نیست.

۳- علاوه بر اینکه، این نگرش با ادعای ادیان در متون دینی همخوانی ندارد و در هیچ دینی بر کسب تجربه دینی تأکیدی نشده است، در این دیدگاه، محتوای معرفتی، اخلاقی و بُعد شریعتی و فقهی دین و همچنین سایر ابعاد مانند بُعد جامعه شناختی آن به گونه ای مورد انکار واقع شده، به طوری که گویی دین چیزی جز احساسات شخصی فاقد پیام و توصیه نظری و عملی نیست. بدین سان، این دیدگاه گرچه با (رد، ارجاع و تقلیل) دین به علم و فلسفه و مقولات فلسفی به شدت مخالف است، اما خود به نوعی «تحویل / فروکاهش گرایی» (Reduction) -تحویل دین به احساس و تجربه شخصی - دچار شده است.

### تکامل پذیری تجربه پیامبری

نویسنده «بسط تجربه نبوی»، پس از آنکه دیدگاه تجربه دینی را در باب وحی می پذیرد، ادعای دیگری را مبنی بر اینکه شخصیت پیامبر در حال دگرگونی و تکامل تدریجی است، مطرح می کند:

«اگر پیامبری به معنای نزدیک تر شدن به عوالم معنی و شنیدن پیام سروشهای غیبی یک تجربه است، در آن صورت می توان این تجربه را افزون تر، غنی تر و قوی تر کرد؛ یعنی همان طور که هر تجربه گری می تواند آزموده تر و مجرب تر شود، پیامبر هم می تواند به تدریج پیامبرتر شود. شاعر هم می تواند شاعرتر، هنرمند، هنرمندتر و عارف، عارف تر و مدیر، مدیرتر شود.»<sup>۱</sup>

نویسنده مقاله برای روشن تر کردن این ادعا به آیاتی از قرآن اشاره کرده، می کوشد این آیات را به سود مدعای خود مصادره نماید:

۱- خداوند به پیامبر دستور می دهد که افزونی علم و دانش را از من بخواه: «و قل

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۱۰.

ربّ زدنی علماً<sup>۱</sup> و این علم کشفی مندرج در ماهیت وحی و پیامبری است.  
۲- خداوند در یک جا، از سرّ و حکمت نزول تدریجی قرآن پرده برمی دارد:  
«كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»<sup>۲</sup>، بنابراین نزول تدریجی قرآن بدین سبب بود  
که پیامبر قوت قلب بیشتری بیابد، تا محکم‌تر و استوارتر شود، تا تردیدها و تحیرها در  
جانش رخنه نکند و مخالفتها و دشمنیها وی را نلغزاند.

## دو تقریر متفاوت از تکامل تجربه پیامبر

نویسنده یادشده دو بیان متفاوت از «تکامل‌پذیری تجربه نبوی» ارائه می‌دهد:<sup>۳</sup>  
۱. **تکرار وحی**. تجربه پیامبرانه مرتب تکرار می‌شد نه اینکه فقط یک بار وحی بر  
پیامبر آمده باشد یا فقط یک نوبت به معراج رفته باشد و باقی عمر بر سر آن گنج  
بنشیند و از آن خرج کند، بلکه باران رحمت همواره بر او می‌بارید، و او را قوت و  
شکوفایی بیشتر می‌بخشید. لذا پیامبر به تدریج هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم  
ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبر‌تر.  
۲. **مجرّب شدن**. این لازمه هر تجربه‌ای است که رفته‌رفته پخته‌تر شود. هر جا  
سخن از تجربه می‌رود، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست و این امر در هر تجربه‌ای  
جاری است؛ بدون اینکه گوهر آن تجربه دست بخورد یا حقیقت آن لطمه‌ای ببیند.

## نقد تقریر نخست

۱. این یک واقعیت تاریخی است که پیامبر اسلام تنها یک بار وحی را دریافت  
نکرد، بلکه وحی استمرار داشت، ولی لازمه این سخن کامل‌تر شدن تجارب پیامبر  
نیست؛ زیرا از تکرار یک تجربه ضرورتاً تکامل آن نتیجه نمی‌شود.

۲. فرقان / ۳۲.

۱. طه / ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱ و ۱۳.

۲. وحی اسلامی از مقولہ گفتار است، نه تجربه، و تجربه ملازم با آن است. از تکرار یکی از دو امر که لازم و ملزوم هستند تکامل دیگری نتیجه نمی شود و تکرار وحی به معنای افزایش افعال گفتاری خداست که به همراه آن تجربه های وحیانی پیامبر نیز تکرار می شد، نه اینکه تجربه وحیانی یا افعال گفتاری خدا تکامل می یافت.

## نقد تقریر دوم

پیدا است که تجربه وحیانی با تجاربی همانند سخنرانی و شاعری متفاوت است. از این رو، این تقریر بر تشبیه نادرست تکیه زده و قیاس مع الفارق است و باید دو نکته را در مورد تفاوت آنها در نظر داشت:

۱. تجربه شاعرانه و سخنوری به خلاقیت شاعر و سخنران بستگی دارد، بر خلاف تجربه وحیانی که به قوه خلاقیت و نوآوری پیامبر مربوط نمی شود.
۲. تجارب وحیانی، تجارب غیر طبیعی هستند و هر کس امکان داشتن این تجارب را ندارد و اگر همه انسانها چنین توانایی ای داشتند، دیگر نیازی به انبیا نبود و نمی توان تجارب طبیعی و غیر طبیعی را مشمول یک اصل ساخت.<sup>۱</sup>

## تابع و متبوع (نقش فاعلی یا مفعولی گیرنده وحی)

دیدیم که نویسندگان یاد شده در تحلیل پدیده وحی، به تحویل آن به «تجربه دینی» رو آورد. بنابراین در این صورت، خاستگاه وحی پیامبر هم نه خداوند متعال، بلکه فرآورده شخصیت خود نبی به شمار می رود. پیامبر که همه سرمایه اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیانی بود و بسطی که در شخصیت او می افتاد، به بسط تجربه (و بالعکس) می انجامید. وی می کوشد تقریری از وحی به دست دهد که شأن «فاعلی» نبی (نه نقش مفعولی) در آن برجسته

۱. ولی الله عباسی، «تکامل پذیری و بسطیابی تجربه پیامبری»، نگاه حوزه، ش ۵۷، ص ۲۰.

است. مقصود از شأن و نقش فاعلی نبی در فرایند وحی یعنی اینکه خود او در نزول وحی آمریت دارد و به گفته وی: «وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هر آن چه خسرو می‌کرد شیرین بود. و اگر بخواهیم به زبان عارفان سخن بگوییم، او در اثر قرب فرایضی و نوافلی چنان شده بود که حق، سمع و بصر و شمّ او بود و به حکم «و ما رمیت إذ رمیت و لکنّ الله رمی»<sup>۱</sup> کلامش حق بود. نه او تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد. و در جایی که می‌خواست و می‌توانست از او درمی‌گذشت؛ چنان که تجربه معراج گواه آن است:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل      تا ابد بیهوش ماند جبرئیل  
بازگفت او را بیا ای پرده‌سوز      من به اوج خود نفرستم هنوز  
گفت بیرون زین حدّ ای خوش فرّ من      گر ز نم پری بسوزد پرّ من  
حیرت اندر حیرت آمد این قصص      بیهشیّ خاصگان اندر اخص<sup>۲</sup>

منظور از تابعیت وحی از پیامبر و فاعلیت وی این است که فرایند وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن فرایند، تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست. درست مثل اینکه بگوییم، دیدنیها تابع چشم‌اند؛ یعنی به تناسب قوت و ضعف و سلامت و بیماری چشم (و سایر اشیاء) در دایره دید آدمی قرار می‌گیرند و به رؤیت می‌رسند. در مورد پیامبر نیز مکانیسم انکشاف و دامنه آن، کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت اوست. به این معنی، وحی تابع پیامبر بود. به همین دلیل است که بعضی از پیامبران به وحی‌های کم‌دامنه‌تری دسترسی داشتند. منظور عرفا از کشف تام محمدی همین بود که شخصیت پیامبر به گونه‌ای بود که قدرت کشف تمام واقعیت را داشت.<sup>۳</sup> وی در توضیح نقش فاعلی پیامبر در اخذ و تلقی وحی، در گفت‌وگوی خود پیرامون «بسط تجربه نبوی» می‌گوید:

۱. انفال / ۱۷.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۷۹۹ و ۳۸۰۲-۳۸۰۴.

۳. «بسط بسط تجربه نبوی»، گفت‌وگوی بهاء‌الدین خرمشاهی و سروش، کیان، ش ۴۷، ص ۹-۱۰.

وحی تابع پیامبر بود؛ یعنی متناسب بود با شخصیت پیامبر، متناسب بود با زبان، محیط، حوادثی که در زمان پیامبر رخ می‌داد، بنیه مزاجی و عقلانیتی که قوم او داشتند، ضرب‌المثلی که آنها می‌زدند، معانی که در الفاظ خودشان ریخته بودند و با ظرفیتی که زبان و بینش آن قوم داشتند. در واقع وحی خودش را با این مسائل تطبیق می‌داد: گسر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای<sup>۱</sup>

### نقش «مدل معرفت‌شناختی کانت» در نظریه سروش

مبنای سخنان مؤلف مزبور در باب تبعیت وحی از پیامبر، «مدل کانت» می‌باشد؛ کانت<sup>۲</sup> معتقد بود که هر شیء دو جنبه دارد: یکی جنبه ناپدیداری و واقعی و «بود» شیء که از آن به نومن (Noumenon)؛ یعنی شیء آن‌گونه که هست، تعبیر می‌کند. و دیگری جنبه پدیداری، ظاهری و «نمود» شیء است که فنومن (Phenomenon) نامیده می‌شود؛ یعنی شیء آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود. به اعتقاد کانت، ما اشیاء را به صورتی که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم، نه چنان که در نفس الامر هستند، و ذهن حاوی مقولاتی است که فقط توانایی شناخت جنبه پدیدار شیء را دارد، اما جنبه نومن شیء غیر قابل شناخت است. بنابراین ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست. بر اساس این دیدگاه، وحی تابع پیامبر است و شخصیت او در وحی تأثیر دارد و پیامبر هم فاعل است و هم قابل! در واقع مدل معرفت‌شناختی کانت، با استدلال ضمنی که می‌آید، تجربه‌های وحیانی پیامبر را نیز شامل می‌شود:

۱. در تجارب معمولی، تجربه تابع شخصیت فاعل است (مدل کانتی).

۲. تجارب وحیانی مثل تجارب معمولی هستند.

۱. عبدالکریم سروش، «اسلام، وحی و نبوت» (گفت‌وگو پیرامون بسط تجربه نبوی)، آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۲.

۲. در مورد نظریه معرفت‌شناسی کانت، بنگرید به: ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی؛ یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، انتشارات فکر روز؛ اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی؛ ماکس آپل، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز نشر دانشگاهی.

اگر مقدمه اول (یعنی مدل معرفت شناختی کانت) را بپذیریم برای اینکه بگوییم تجارب پیامبر هم تابع شخصیت او می‌باشد، باید مقدمه دوم را نیز بپذیریم و تجارب پیامبر را مانند تجربه‌های معمولی بدانیم، در حالی که مقدمه دوم ناتمام است، چون پذیرش تجارب و حیانی به معنای پذیرفتن وجود «تجارب غیر عادی» است.

در سخنان یاد شده نوعی تناقض‌گویی نیز وجود دارد؛ تناقض میان پذیرفتن مدل کانتی در تجارب و حیانی و سخن گفتن از کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. «کشف تام»؛ یعنی انکشاف واقع آن‌گونه که هست، حال آنکه پذیرفتن مدل کانتی، راه دستیابی به واقع را مسدود می‌کند؛ زیرا طبق دیدگاه کانتی همواره عناصری از شخصیت پیامبر در تجارب او حضور دارند و تجربه محض در کار نیست تا کشف تامی هم صورت پذیرد. به علاوه، پذیرفتن مدل کانتی مساوی نفی و انکار عصمت پیامبران است، چون طبق این مدل هیچ‌گاه پیامبر به وحی، آن‌گونه که هست، دسترسی ندارد و وحی تابع شخصیت اوست! بنابراین لازمه چنین سخنی اولاً انسداد باب علم و یقین در وصول به واقع و ثانیاً نفی و انکار عصمت پیامبران است.

اشکال دیگری که در مدل کانتی وجود دارد، این است که کانت معتقد است شناخت با تجربه آغاز می‌گردد و هیچ معرفتی بر تجربه «حسی» مقدم نیست. بنابراین در قلمرو معرفت‌شناسی کانت تجارب و حیانی معنی ندارد، چون این تجارب به عالمی دیگر (ماورای طبیعت) تعلق دارند.<sup>۱</sup>

بدین سان مؤلف یاد شده در تفسیر وحی و پیامبری راهی را برگزیده که با نصّ قرآن مخالفت دارد. وی آیه صریح قرآن را به یاد نیاورده که می‌فرماید: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ مِنْ رَبِّكَ»<sup>۲</sup>؛ آنچه را که از سوی خداوندت به تو وحی می‌شود پیروی کن. و یا این آیه شریفه: «قُلْ... إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ...»<sup>۳</sup> جز آنچه بر من وحی می‌شود، چیزی را پیروی نمی‌کنم. بنابراین پیامبر تابع وحی بود، نه وحی تابع پیامبر! حادثه «فترت وحی» (بدین معنی که مدتی نزول وحی بر پیامبر متوقف شد و او را

۱. تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

۲. احزاب / ۳.

۳. یونس / ۱۵ و احقاف / ۹.

در رنج و فشار قرار داد) که در تاریخ اسلام مشهور است، از این مطلب حکایت دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می‌آمد و این پیامبر بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی نمی‌خواست، متوقف می‌شد. همان‌گونه که در قرآن کریم می‌خوانیم: «و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک»<sup>۱</sup>؛ اگر بخواهیم هر چه را بر تو وحی کردیم از میان می‌بریم (از تو می‌گیریم).

مؤلف مزبور در گفت‌وگوی خود با آقای خرمشاهی در توجیه فترت می‌گوید: «دانشمندان نیز دچار فترت می‌شوند و ممکن است مدتی ایده‌ای به ذهنشان خطوط نکند. ممکن است مدتی در دوره انکوباسیون باقی بمانند تا پختگی لازم فرابرسد».<sup>۲</sup> اما قرآن در تبیین علت عدم نزول وحی و فترت آن می‌فرماید: «و اذا لم تأتهم بآیه قالوا لولا اجتیبها قل انما اتبع ما یوحی الی من ربی...»<sup>۳</sup>؛ هنگامی که در نزول وحی تأخیر افتد و آیه‌ای برای آنها نیامد می‌گویند چرا از پیش خودت آن را برنگزیدی؛ بگو من تنها از چیزی پیروی می‌کنم که بر من وحی می‌شود.

بنابراین، قرآن علت فترت وحی را نه «عدم خطوط وحی به ذهن پیامبر» که عدم اراده خداوند در انزال وحی می‌داند و میان این دو تفاوت آشکاری وجود دارد و تشبیه پیامبر به دانشمند مغالطه‌ای بیش نیست که بطلان آن واضح است.

وی در فراز دیگری از مقاله می‌نویسد: «به اشاره بگویم که کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن، بهترین راه حل مشکلات تکلم باری است و باز به قول مولانا:

چون پری غالب شود بر آدمی      گم شود از مرد، وصف مردمی  
هرچه گوید آن پری گفته بود      زین سری زان آن سری گفته بود<sup>۴</sup>

این سخن به وضوح نمایانگر آن است که وی نزول کلام الهی و وحی خارجی را بر پیامبر ﷺ انکار می‌کند و اساساً همان کلام رسول را کلام باری تعالی می‌داند و آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»<sup>۵</sup> را به عنوان شاهد مدعا ذکر می‌کند. اما

۱. اسراء / ۸۶  
۲. «بسط بسط تجربه نبوی»، ص ۱۰.  
۳. اعراف / ۲۰۳.  
۴. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۱۱ و ۲۱۱۲.  
۵. انفال / ۱۷.



بہتر بود کہ وی توضیح می داد کہ فرق میان قرآن و حدیث نبوی چیست؟ و چرا ہمہ مسلمانان قرآن را - و نہ حدیث نبوی را - «کلام اللہ» می شمرند؟ و چرا پیامبر اکرم ﷺ اختیار نداشتند تا کمترین تغییری در قرآن پدید آورند (همان طور کہ در آیہ ۱۵ سورہ یونس ہم آمده است).

همچنین درباره آیه مذکور (انفال / ۱۷) باید گفت کہ کلمہ «رمیت» - کہ دو بار در آیہ تکرار شدہ - فعل متعدی است و در ہر دو مورد مفعولی در تقدیر دارد کہ در آیہ کریمہ نیامدہ است، ولی با توجہ بہ شأن نزول آیہ کہ مفسران یاد کردہ اند، می توان مفعول آن را معلوم کرد. مفسرانی مانند، طبری، طبرسی، زمخشری و طوسی آورده اند<sup>۱</sup> کہ آیہ شریفہ بہ مناسبت جنگ بدر نازل شدہ کہ پیامبر اکرم ﷺ مشتی خاک بہ طرف مشرکان پرتاب کرد و در پی آن، ناگهان طوفانی از خاک و شن بر ضد آنان برخاست. در این آیہ می فرماید: «تو (آن طوفان خاک و شن را) نیفکندی زمانی کہ (مشتی خاک و شن) انداختی، ولی خداوند آن را درافکند». پس با اندکی پژوهش و تأمل معلوم می گردد کہ در این آیہ، فعل پیامبر از فعل خداوند تفکیک شدہ و عین آن بہ شمار نیامدہ است و لذا نمی توان همچون نویسندہ یاد شدہ «کلام» را با «فعل» قیاس کرد و گفت کہ سخن پیامبر ہم عین سخن خداست.<sup>۲</sup>

وی در گفت و گوی خود با مجلہ *آفتاب*، در تأیید این ادعا کہ وحی تابع پیامبر بود نہ اینکه وحی از جانب خداوند و با واسطہ حضرت جبرئیل بر پیامبر نازل می شد، می گوید:

فرض کنیم کہ کلام الہی آن باشد کہ جبرئیل بہ پیغمبر می گوید نہ آنکہ خود پیغمبر فکر می کند؛ در این صورت باز ہم باید این سؤال را از خودمان بکنیم کہ جبرئیل آن کلام را از کہ می شنود؟ آیا آن کلام را ملک دیگری در گوش جبرئیل می گوید، یا خود جبرئیل چیزهایی را می فہمد و کلماتی را در ذہن خود حاضر می یابد و سپس واسطہ گری می کند و آنها را بہ پیغمبر انتقال می دہد؟ بالاخرہ ما باید در جایی توقف کنیم و معتقد شویم کہ موجودی، بی واسطہ، بہ مطالبی می رسد و درمی یابد کہ این

۱. بہ عنوان نمونہ بنگرید بہ: علامہ طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۴، ص ۸۱۴؛ علامہ طباطبائی، *المیزان*، ج ۹، ص ۵۷.

۲. بنگرید بہ: وحی قدسی، نہ وحی نفسی، ص ۲۱-۲۲.

مطالب الهی است. حال، اگر شما پیامبر را چنان موجودی نگیرید که بی واسطه سخنی را می شنود، بالاخره باید این سلسله را به جایی برسانید که بی واسطه باشد. ما که نمی توانیم بگوییم جبرئیل هم خودش یک جبرئیل دیگر دارد، و آن جبرئیل هم جبرئیل دیگری و... چنین نیست. ما ناچار باید در این سیستم و در این الگوی فکری، به جایی برسیم که بگوییم موجودی (اسمش هر چه می خواهد باشد) می فهمد که واجد اندیشه‌هایی شده و این اندیشه‌ها الهی است. این موجود گاه واسطه‌گری می کند و آن اندیشه‌ها را به دیگری منتقل می کند و گاه چنین نمی کند، بلکه می گوید این اندیشه‌ها برای این است که خودم بفهمم. ما معمولاً در مورد پیامبر بر این باوریم که اگر خودش به این استنباط رسید که سخنان الهی است، کافی نیست؛ چون چنین چیزی را مغایر با الهی بودن آن سخن می دانیم و گمان می کنیم حتماً باید خدا کسی را انتخاب کند که ناطق آن کلام به پیامبر باشد...<sup>۱</sup>

در این کلام، خلطی صورت گرفته است. بحث بر سر این نیست که وحی باید با واسطه جبرئیل باشد و یابی واسطه باشد. قطعاً وحی می تواند هم با واسطه نازل شود و هم بی واسطه. خداوند متعال در سوره مبارکه شوری در مورد تکلیم الهی می فرماید: «و ما کان لبشر ان ینطق الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً فیوحی بآذنه ما یشاء»<sup>۲</sup>؛ خداوند با هیچ بشری سخن نگفته مگر از راه وحی (وحی مستقیم) یا از پشت حجاب یا رسولی می فرستد و پس به اذن خود هر چه می خواهد به او وحی می کند. بدین سان این آیه دلالت می کند که وحی خداوند به سه صورت انجام می گیرد که یک صورت آن، وحی مستقیم است.

مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیه می فرماید: نکته دیگری که در این آیه هست این است که این سه قسم را با کلمه «او» عطف به یکدیگر کرده، و ظاهر این کلمه آن است که سه قسم نامبرده با هم فرق دارند، و باید هم همین طور باشد، چون می بینیم دو قسم اخیر را مقید به قیدی کرده، یکی را مقید به حجاب و دومی را مقید به رسول کرده، ولی اولی را به هیچ قیدی مقید ننموده و ظاهر این مقابله آن است که مراد به قسم اول تکلیم خفی باشد؛ تکلیمی که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد و اما

۱. «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۵. ۲. شوری / ۵۱.

دو قسم دیگر به خاطر اینکه قید زائدی در آن آمده که یا حجاب است و یا رسولی که به وی وحی می‌شود، تکلیمی است که با واسطه انجام می‌شود.<sup>۱</sup> سخن بر سر این است که آیا قرآن کلام خداست یا کلام پیامبر؟ و با تأمل در آیات قرآن و از جمله آیات فوق این نکته به خوبی روشن می‌شود که پیامبر تابع وحی بوده و قرآن کلام الهی است، نه فراورده پیامبر.

مؤلف محترم در ادامه سخن، تفسیر دیگری از الهی بودن وحی ارائه می‌دهد و بر آن است که زمان مند، مکان مند، تاریخی و عصری بودن وحی پیامبر، هیچ‌یک، از الهی بودن وحی نمی‌کاهد؛ زیرا معنایش این است که پیامبر به هدایت الهی در هر وقت و مناسبتی همان سخنان را می‌گفت که خداوند می‌خواست. معنای الهی بودن این نیست که هر چه انسان می‌گوید فوق زمان و مکان باشد، این ماورای طبیعی بودن است و ماورای طبیعی بودن با الهی بودن تفاوت دارد. کار پیامبر، وجود او، وحی او همه الهی‌اند؛ یعنی تحت هدایت و نظارت خداوندند. اما لا زمان و لا مکان نیستند، به دلیل اینکه خود پیامبر لا زمان و لا مکان نبود.<sup>۲</sup>

نقدهایی بر این سخنان وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:<sup>۳</sup>

۱- اگر الهی بودن وحی همانند الهی بودن طبیعت و ماورای طبیعت است، و اگر وحی به دلیل اینکه بر پیامبری وارد می‌شود که در عالم طبیعت است، همانند هر شیء طبیعی و هر پدیده مادی است، و به همان معنایی که هر پدیده طبیعی، الهی است، وحی هم الهی است، پس ویژگی وحی پیامبران چیست؟ پس چه وجهی دارد که بگوییم پیامبر موجودی تحت نظارت خداوند بوده و هدایت می‌شده است و یا تحت هدایتی ویژه بوده است؟! مگر هر پدیده‌ای در این عالم تحت هدایت و نظارت خدا نیست؟ مگر حتی گیاهان و نباتات این عالم نیز مشمول هدایت عامه پروردگار نیستند؟ خلاصه ویژگی وحی، نبوت و شریعت در برابر بقیه پدیده‌های طبیعی چیست؟

۲- این نظریه در باب وحی پیامبران، بر خلاف آیات فراوانی از قرآن است؛ زیرا

۲. بنگرید به: «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۵-۷۶.

۱. المیزان، ج ۱۸، ص ۱۱۶.

۳. رواق اندیشه، ش ۱۳، ص ۱۲.

این آیات بر این دلالت دارند که پیامبران شأنی جز دریافت‌کنندگی وحی از جانب خدا ندارند و وحی نوعی تکلیم الهی است که با پیامبران انجام می‌شده است، به همین سبب کتب آسمانی مانند قرآن و تورات و انجیل از طرف خدا نازل شده و کلام خدا تلقی می‌شوند نه کلام پیامبران.

طبق نظریه یادشده این سؤال مطرح می‌شود که فرق میان قرآن و سنت پیامبر چیست؟ مگر پیامبر و فکر و شخصیت او (طبق نظریه بالا) تحت نظارت و هدایت ویژه خداوند نبوده است؟ پس چه فرقی است میان ایده‌ها و سخنانی که در قرآن مطرح شده است و ایده‌ها و سخنان پیامبر که به عنوان سنت (نه قرآن) مطرح شده است؟ و یا چه فرقی است میان قرآن و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام؟ مگر طبق عقیده ما امامان نیز تحت هدایت و نظارت خدا نبوده‌اند؟ آیا هر کسی که تحت هدایت و نظارت خداوند قرار گیرد افکار و ایده‌ها و سخنان او را می‌توان به همان معنایی الهی دانست که قرآن و تورات و انجیل را الهی می‌دانیم؟!

۳- تفسیر الهی بودن وحی و کتب آسمانی، به این معنی که پیامبران و افکار آنها تحت نظارت الهی بوده‌اند تفسیری است که علمای مسیحی امروز از وحی دارند. آنها در عین اینکه معتقدند نویسندگان اناجیل (متی، لوقا، مرقس، یوحنا) و نیز نویسندگان بقیه بخشهای عهد جدید و نیز بسیاری از بخشهای عهد عتیق، از پیامبران نبوده‌اند، اما (برای معتبر و مقدس نشان دادن همه کتاب مقدس) می‌گویند این نویسندگان تحت نظارت و هدایت خدا و یا روح القدس بوده‌اند و در موقع نوشتن این کتب برخوردار از مصونیت بوده‌اند.<sup>۱</sup>

## فرشته وحی؛ مفهومی نمادین یا موجودی واقعی؟

به تبع تحلیل تجربی وحی، دگرگونی خاصی در لوازم و همبسته‌های وحی از جمله

۱. در این باره بنگرید به: توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۲۶-۲۷.

فرشته و حامل وحی امین، لوح محفوظ، خاتمیت و... به وجود می آید. تصور جبرئیل به عنوان کسی که «تابع پیامبر بوده و به فرمان او نازل می شده است» آن را مفهومی نمادین و غیرواقعی نه موجودی صاحب هویت و واقعی نشان می دهد و در تعارض آشکار با آیاتی است که او را «معلم» پیامبر، بسیار نیرومند، در افقی بالاتر، دارای مکانتی عظیم نزد صاحب عرش و امین پروردگار عالم معرفی کرده است. همان طور که پیش تر هم اشاره شد، خدای سبحان گاهی با ارسال پیک و رسول خود با انسان کامل (پیامبر) سخن می گوید، گاه جبرئیل امین را ارسال می کند که او حامل «کلام الله» است. در این وحی با واسطه، جبرئیل علیه السلام هم اصل رساندن وحی را به اذن خدا انجام می دهد و هم آنچه را که می رساند به مشیت و خواست خداوند است. این پیک الهی چیزی از خود ندارد، نه از خود بر وحی می افزاید و نه از وحی می کاهد و نه بدون اذن خداوند تنزل می کند و به همین جهت خدای سبحان از فرشته وحی به امانت یاد می کند و او را فرشته امین می نامد: «نزل به الروح الامین. علی قلبك لتكون من المنذرين»<sup>۱</sup> این روح و این پیک وحی، در همه هستی اش امین است و در این قسم از وحی، فرشته الهی مصدر کلام است، ولی مصدر قریب و خداوند مصدر نهایی است.<sup>۲</sup> در آیه پنجم سوره مبارکه نجم می خوانیم: «علمه شدید القوی». به گفته مفسران ضمیر در «علمه» به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر می گردد، که در این صورت مفعول دوم تعلیم که یا قرآن است و یا مطلق وحی حذف شده، و تقدیر آن «علمه القرآن أو الوحی» (قرآن یا وحی را به او تعلیم کرده) می باشد. و مراد از «شدید القوی» - به طوری که گفته اند - جبرئیل است، چون خدای سبحان او را در کلام مجیدش به این صفت یاد کرده و فرموده: «إنه لقول رسول کریم. ذی قوّة عند ذی العرش مکین»<sup>۳</sup>؛ این قرآن سخن فرستاده ای کریم است، و دارای نیرو که نزد خدای ذی العرش منزلتی دارد. بنابراین، مراد از «رسول کریم» در آیه مبارکه، جبرئیل است، همچنان که در جای

۱. شعراء / ۱۹۳-۱۹۴.

۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، مؤسسه اسراء، ج ۱، ص ۵۲.

۳. تکویر / ۱۹-۲۰.

دیگر فرمود: «من کان عدوًّا لجبریل فإِنَّه نَزَّله علی قلبک بإذن الله»<sup>۱</sup>؛ کسانی که جبرئیل را دشمن می‌دارند، باید بدانند که او قرآن را بر قلب تو نازل کرده است. بنابراین، چنان که می‌بینیم، جبرئیل، فرشته‌ای واقعی - و نه مفهومی نمادین - است که واسطهٔ میان وحی الهی می‌باشد و وحی را از پروردگار متعال اخذ و به پیامبر ابلاغ می‌کرد. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه ۱۹-۲۱ سوره تکویر می‌فرماید: در اینکه «قول» را به جبرئیل به عنوان رسول نسبت داده، می‌فهماند که در حقیقت قول از آن خود خداست و نسبتش به جبرئیل نسبت رسالت به رسول است، و در این مقام جبرئیل را به شش صفت توصیف کرده؛ اول اینکه او را رسول خوانده که می‌فهماند او قرآن را به رسول خدا ﷺ وحی می‌کند، و دوم اینکه او را کریم خوانده که می‌رساند نزد خدای متعال کرامت و احترام دارد و به اعزاز او عزیز شده، سوم اینکه ذی قوتش خوانده که می‌فهماند او دارای قوت و قدرت و شدت بالغه‌ای است، و چهارم اینکه او را نزد خدای صاحب عرش، مکین خوانده؛ یعنی دارای مقام و منزلت است، پنجم اینکه «مطاع ثم» اش خوانده که دلالت دارد بر اینکه جبرئیل در آنجا یعنی نزد خداوند دستوردهنده‌ای است که زیردستانش دستوراتش را به کار می‌بندند... و ششم اینکه او را امین خوانده که می‌رساند جبرئیل، خدا را در دستوراتی که می‌دهد و در رساندن وحی و رسالت خیانت و دخل و تصرفی نمی‌کند.<sup>۲</sup>

## تبعیت پیامبر از وحی

### (نقد درون‌دینی / قرآنی فاعلیت پیامبر در فرایند وحی)

دیدیم که زیربنای نظریه «تبعیت وحی از پیامبر» و فاعلیت او در فرایند وحی، «مدل معرفت‌شناختی کانت» (یعنی تفکیک بود و نمود) بود که ناتمام بودن و ناسازگاری آن را در مورد وحی به ویژه وحی اسلامی بیان کردیم. در آیات متعددی از قرآن کریم،

۱. بقره / ۹۷.

۲. المیزان، ج ۲۰، ص ۵۲۹؛ و نیز بنگرید به: ج ۱۹، ص ۵۱.

اتباع و پیروی از وحی به پیامبر نسبت داده شده است و خود او سهمی در ساختن و پروراندن آنها نداشته است. پیامبر می‌بایست منتظر می‌نشست تا خداوند هرگاه مصلحت ببیند آیات یا سوره‌هایی را بر او نازل کند. پیامبر به نص خود قرآن نه در نزول وحی، نه در تنظیم محتوای آن و نه حتی در خواندن و شرح کردن آیات نازل شده، حق کمترین دخالت و تصرفی را نداشت و به همین دلیل وی در فرایند وحی به طور مطلق فاقد شأن فاعلی است و فقط حیثیت قابل (شایستگی دریافت وحی) را دارد. در این فرصت فقط به برخی از آیات که گواه این مدعاست و به روشنی برانفعال نبی در فرایند وحی دلالت تام دارند اشاره می‌شود:

طبق آیات قرآنی، پیامبر در ارتباط با وحی همواره خود را تابع آن می‌دانست، نه آنکه وحی را تابع خود بداند: «قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي»؛ ای پیامبر! بگو که همانا من فقط از چیزی تبعیت می‌کنم که از جانب پروردگارم بر من وحی شود. «وَأَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»<sup>۲</sup>؛ تبعیت کن آنچه را که از جانب پروردگارت بر تو وحی می‌شود.

یا این آیه شریفه که هنگامی که کافران از پیامبر درخواست قرآنی جدید می‌کنند، پیامبر در جواب می‌فرماید امر قرآن مربوط به مشیت خداست نه مشیت من و من فرستاده او هستم. در این آیه تبعیت و اطاعت محض پیامبر از وحی الهی به صراحت و روشنی به تصویر کشیده شده است: «وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي وَآيَاتُنَا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أُدْرِكُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»<sup>۳</sup>؛ وقتی آیات روشن ما برایشان تلاوت شود کسانی که امید به لقای ما ندارند گویند قرآنی غیر از این بیاور یا آن را تغییر ده، بگو من حق ندارم قرآن را از پیش خود تغییر دهم. من بجز از آنچه به من وحی شود پیروی نمی‌کنم، من اگر نافرمانی پروردگار خویش کنم از عذاب روزی

۲. احزاب / ۲؛ یونس / ۱۰۹.

۱. اعراف / ۲۰۳.

۳. یونس / ۱۵-۱۶.

بزرگ می ترسم. بگو اگر خدای خواسته بود قرآن را برای شما تلاوت نمی کردم و خدا آن را به شما نمی آموخت. من پیش از نزول قرآن سالها در میان شما به سربرده‌ام؛ پس چرا تعقل نمی کنید.

«... إن أتبع إلا ما يوحى إليّ و ما أنا إلا نذير مبين»<sup>۱</sup>؛ [من هیچ یک از این حوادث را به غیب و از ناحیه خود نمی دانم، بلکه] من تنها پیروی می کنم آنچه را که از این حوادث به من وحی می شود و من وظیفه‌ای جز انذار آشکار شما ندارم.

«إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون... تنزيل من رب العالمين»<sup>۲</sup>؛ این کتاب (قرآن) نزد خدا کریم است. در کتابی پنهان از بشر بود (و مصون و محفوظ از هر دگرگونی و تبدیل است)... از ناحیه خدا نازل شده است.

«إنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم»<sup>۳</sup>؛ همانا تو قرآن را از پیش خدای علیم و حکیم دریافت می کنی.

«إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»<sup>۴</sup>؛ همانا ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم تا در آن تعقل کنید.

آنچه آوردیم تنها فهرستی بود از برخی آیات که به صراحت بر خلاف مدعای نویسندگان محترم دلالت دارد؛ زیرا به روشنی بر این مطلب دلالت می کنند که شخص پیامبر در فرایند وحی کاملاً منفعل است و هیچ گونه آمریتی ندارد. او در اخذ وحی کاملاً مطیع اراده الهی است و این فقط خداست که در انزال وحی شأن فاعلی دارد. و خلاصه، پیامبر تابع وحی الهی بود نه بر عکس.

## بازتاب فرهنگ زمانه در وحی (دین عصری)

نواندیشان دینی و از جمله نویسندگان یادشده، نظریه‌ای را در مورد وحی و معرفت دینی ابلیز می کنند که به «تئوری عصریت» یا «تاریخمندی متن» نامبردار است. تئوری عصریت به تأثیرپذیری و رنگ‌پذیری وحی و متن دینی از فرهنگ عصر نزول اهتمام خاصی

۱. احقاف / ۹.

۲. واقعه / ۷۷-۸۰.

۳. نمل / ۶.

۴. زخرف / ۳.



نشان می‌دهد و لذا دین (وحی) را «محصول فرهنگی» می‌داند و قرائت رسمی - سنتی از دین را به دلیل غفلت و نادیده‌انگاشتن «بُعد تاریخی» متن مورد انتقاد قرار می‌دهد. به طور کلی نظریهٔ عصری‌گری (Contxtualism/زمینه‌گرایی، سیاق‌گرایی) مبتنی است بر نفی قطعیت، ضرورت و ثبات وحی و معارف دینی (برگرفته از وحی)، و به طور موجه کلیه مدعی است که تمامی معرفت‌های دینی بدون استثنا عصری و آفریده شرایط عصر خودشان می‌باشد و طبعاً با دگرگونی و قبض و بسطی که در آن شرایط بر اثر تحولات فرهنگی، زبانی و... رخ می‌دهد، آنها هم دچار تغییر و قبض و بسط می‌شوند. در میان نواندیشان، نصر حامد ابوزید اهتمام زیادی به این مطلب دارد و در کتاب *مفهوم النص*<sup>۱</sup> و نیز *نقد الخطاب الدینی*<sup>۲</sup> بارها به این مطلب تصریح می‌کند. به اعتقاد ابوزید، قول به قدم قرآن، به متون دینی جمود و تنگی می‌بخشد، در حالی که قول به حدوث قرآن و تاریخی بودن آن به متون دینی پویایی و رهایی از یک فهم خاص را عطا می‌کند. اما باید توجه داشت که ابوزید تنها به طرح و پذیرش مبنای حدوث قرآن رضایت نمی‌دهد و معتقد است باید علاوه بر این، به متون دینی «نگاه تاریخی» داشت. وی در کتاب *نقد الخطاب الدینی* با طرح بعضی از مسائل زبان‌شناسی و استفاده از آنها در فهم متون دینی و ارائه چند نمونه از فرایند فهم، به مسئله «نگاه تاریخی به دین» و وضوح بیشتری می‌بخشد.

متون دینی به نگاه تاریخی، متون زبانی‌اند؛ یعنی به یک ساختار فرهنگی معینی منسوب‌اند و مطابق با آن فرهنگی که زبان، نظام معنایی محوری آن رامی‌سازد، معنی می‌دهند. این سخن بدان معنی نیست که متون دینی همواره برساخته فرهنگ خود هستند، بلکه متون دینی نیز به نوبهٔ خود در فرهنگ‌سازی نقش دارند. ابوزید از رهگذر تفکیک سو سور، زبان‌شناس معروف سوئسی میان زبان و گفتار،<sup>۳</sup> «زبان» را نظام نشانه‌ای انسانی با حفظ کلیت و عمومیت سطوح مختلف آوایی، صرفی، نحوی و

۱. نصر حامد ابوزید، *مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن*، المرکز الثقافی العربی، بیروت.

۲. نصر حامد ابوزید، *نقد الخطاب الدینی*، دار الثقافة الجديدة، قاهره، دار سینا.

3. Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, 1966.

معنایی می‌داند که آدمیان به هنگام «گفتار» آن را به کار می‌گیرند. بنابراین «گفتار» از جهت رابطه با زبان، جزئی و عینی محسوب می‌شود و یک نظام جزئی را در درون نظام کلی موجود در ذهن انسانها می‌سازد. در همان حال، همین «گفتار» با حفظ جزئیّت و عینیّت خود، از یک ساختار زبانی کلی حکایت می‌کند و یک رابطه دیالکتیکی میان «گفتار» و «زبان» برقرار می‌شود.<sup>۱</sup>

بنابراین از نظرگاه ابوزید رابطه متن با فرهنگ رابطه‌ای دیالکتیکی و دوسویه است. از سویی متون دینی (وحی) از فرهنگ زمانه خود متأثر، و از سوی دیگر در فرهنگ زمانه خود تأثیرگذارند. وی با شمارش مثالهایی - مانند مسئله بردگی، جنّ و شیطان - که از نظر او صرفاً به مثابه شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و امروز به دلیل منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آنها، احکامی بدون موضوع قلمداد می‌شوند، در صدد القا و اثبات این نکته است که این مفاهیم در ساختار ذهنی مردم عصر نزول قرآن نقش بسته بودند و لذا در قرآن منعکس شده‌اند. محمد آرتون، دیگر نواندیش عرب نیز از شرایط و چارچوب تاریخی و زبانی و فرهنگی ای که وحی را احاطه کرده است، سخن به میان می‌آورد. وی با تأثیرپذیری از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی «میشل فوکو» در صدد آن است که متون دینی را در فضای عقلانیت حاکم در زمان تکوین متن بفهمد.<sup>۲</sup>

مؤلف مقاله «بسط تجربه نبوی» نیز هم‌نوا با نواندیشان همفکر خویش به تئوری عصریّت و اینکه وحی متأثر از فرهنگ زمانه می‌باشد، می‌پردازد. وی اگر در «قبض و بسط تئوریک شریعت» از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی سخن می‌گفت حال در «بسط تجربه نبوی» از بشری و تاریخی بودن خود دین و تجربه دینی (وحی) سخن می‌گوید:

... و اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم

۱. نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، به کوشش سعید عدالت‌نژاد، مشق امروز، ص ۶۶-۶۷.

۲. بنگرید به: احمد واعظی، «نواندیشی دینی معاصر و رسالت حوزه»، دین پژوهان، ش اول، ص ۹؛ محمد آرتون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، بیروت، دار الساقیه.

مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیش از این باشد که هست. و این سخن را که چندی پیش گفته بودم بعضی دریافته و برناتافته بودند. اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع داشتن با مردی دیگر را نزده بودند، آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد؟ اگر جنگ احزاب رخ نداده بود، آیات سوره احزاب نازل می‌شد؟...<sup>۱</sup>

قرآن یک متن تاریخی است، به این معنی که پیدایش آن تدریجی و در ارتباط با ظروف و شرایط تاریخی بود، ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که اسلام رابطه دیالوگی حقیقی با آن ظروف و شرایط داشت (و منظور از دیالوگ حقیقی - چنان که توضیح آن خواهد آمد - دیالوگی است که فاقد مضمون ثابت می‌باشد). برای مثال اگر عمر رسول خدا بیشتر می‌شد و حوادث فزون‌تری رخ می‌داد، شاید حجم قرآن بیشتر از این می‌شد. همچنین اگر حوادث تاریخی دیگری پیش می‌آمد، چه بسا آیات دیگری نازل می‌شد! آری، پیام اصلی قرآن هرگز نمی‌توانست دگرگون شود، هرچند حواشی آن تغییر می‌کرد، چون این متن مقدس رابطه دیالوگی حقیقی با ظروف و شرایط تاریخی و اجتماعی نداشت تا با تغییر آنها، محتوای پیام این هم تغییر کند، بلکه قرآن رابطه دیالوگی غیرحقیقی با آنها داشت، لذا شرایط جدید تنها به حواشی آن پیام می‌افزود و یا موقعیتهای جدیدی برای کاربرد، تشریح و تبیین آن فراهم می‌آورد.<sup>۲</sup> بنابراین، هویت اصلی وحی الهی و قرآن نه عصری و تاریخمند که فراعصری و فراتاریخی است و هرچند به مناسبت پدید آمدن حوادث مختلف تاریخی نازل می‌شد، اما در گرو هیچ یک از آن حوادث نبود و آن حوادث علت تامه نزول وحی نبود، آن‌طور که نویسنده محترم گمان می‌کند. خداوند در انتظار وقوع حادثه‌ای نمی‌نشیند تا بر اساس آن وحی را نازل کند. با این بیان دیگر نمی‌توان سخن وی را پذیرفت که تئوریهای علمی دوران نزول قرآن به ویژه تئوری بطلمیوسی هفت آسمان در قرآن راه یافته است و اگر برخی از مفسران «سبع سموات» (ملک/۳، فصلت/۱۲، بقره/۲۹، نوح/۱۵

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۲۰.

۲. علی‌رضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، انجمن معارف، ص ۲۳۳.

و...) را بر طبق نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند این اصلاً به قرآن کریم ربطی ندارد. «ورود تئوریهای علمی دوران (طب و نجوم و...) در کتاب و سنت دینی نیز امری بالعرض است. خواه آن تئوریه‌ها را حق و صادق بدانیم و خواه قائل به مسامحه صاحب شریعت در صدق و کذبشان شویم....»

تئوری بطلمیوسی هفت آسمان (درکی که همه مفسران مسلمان از آیات مربوطه قرآن تا پایان قرن نوزدهم میلادی داشته‌اند) نه ذاتی اسلام است و نه تنها راه بیان نعمت و قدرت خداوند.<sup>۱</sup>

اگر نظریه‌ای صادق باشد در قرآن راه می‌یابد، و اگر کاذب باشد، هرگز در حریم قرآن راهی ندارد. صاحب شریعت نیز در بیان واقعیات اهل مسامحه نیست تا سخنی کذب را در کتابی جاوید بیان کند. فهم مفسرانی هم که هفت آسمان را بر اساس نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند نادرست است و این‌گونه آیات که جنبه علمی دارند فقط باید با قطعیات علوم تجربی تفسیر شوند و مفسران مجاز نیستند که در هر عصر و دوره‌ای با نظریه‌ای که رواج دارد آن را تفسیر کنند و تا هنگامی هم که به نظریات قطعی علمی دسترسی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم ادعای فهم مطابق با واقع را درباره این قبیل آیات داشته باشیم.

«لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه»<sup>۲</sup>؛ باطل از پس و پیش به سوی آن راه ندارد.

«إنه لقول فصل. و ما هو بالهزل»<sup>۳</sup>؛ همانا آن گفتاری جداکننده میان حق و باطل است و شوخی نیست.

«ما کان حدیثاً یفتی و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شیء»<sup>۴</sup> (قرآن) سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تأییدکننده آن چیزی است که قبل از آن بوده و روشنگر هر چیزی است.

۱. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در ادیان»، بسط تجربه نبوی، ص ۶۵؛ کیان، ش ۴۲.

۲. فصلت / ۴۲.

۳. طارق / ۱۳-۱۴.

۴. یوسف / ۱۱۱.

با این بیان اگر بناست که به افق تاریخی متن توجه شود، باید قرائتها با رجوع به متن باشد؛ برای مثال در سالهای پایانی بعثت آیاتی در مورد مقابله کردن با مشرکان و دستور به صبر و صفح صادر شد، اما آیات مدنی آن احکام را تغییر داد و وجوب جهاد را مطرح کرد. مفسر با مطالعه این دو دسته آیات - آن هم در افقهای خاص خود - دچار مشکل فهم نمی شود، چرا که به خود متن رجوع می کند و قرائت او از متن هماهنگ با آن است. اینکه برخی از احکام اسلامی قابل تغییر است جای بحث و گفت و گو نیست، اما این کار با سازوکارهای خاصی صورت می گیرد که متأسفانه هیچ یک از طرفداران قرائت پذیری دین، تحلیل درستی از آن ارائه نداده اند.<sup>۱</sup>

## مدل تکاملی داروین

نویسنده در گفت و گویی با عنوان «اسلام، وحی و نبوت» (پیرامون بسط تجربه نبوی) با الهام از تئوری تکاملی داروین به نظریه پردازی درباره وحی و «انطباق وحی و شریعت با محیط» می پردازد. وی در این تئوری مدعی است که وحی و آموزه های وحیانی و احکام شریعت اسلام متناسب با جامعه و محیط شبه جزیره حجاز بوده است. داروین با دریافت یک سلسله اطلاعات و قراین در عالم جانداران به این تئوری می رسد که جانداران خاصیت انطباق با محیط دارند؛ یعنی جانداران با محیطشان منطبق می شوند. به همین خاطر جانورانی که نتوانستند با محیط منطبق شوند منقرض می شدند. بر همین اساس، وی مدعی است که درست به این صورت می توان از مجموع قراین و داده های دینی، به یک تئوری در باب نبوت، وحی و شریعت رسید. اصل تئوری وی - که به گفته خودش در بسط تجربه نبوی و در بحث «ذاتی و عرضی در دین» از این طرح پیروی کرده است - این است:

وحی پدیده ای است که با محیط منطبق می شود و کاملاً رنگ محیط را به خود

۱. عبدالله نصری، راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)، آفتاب توسعه،

می‌گیرد، محیط در این معنی که می‌گوییم مفهوم اعمی دارد؛ اعم است از آنچه که در جامعه عربی آن روز رخ می‌دهد، آنچه در شخصیت پیامبر می‌گذرد، حوادثی که در طول زندگی پیامبر و درگیریهای سیاسی و اجتماعی او پیش می‌آید، زبانی که در جامعه پیامبر جاری است و چیزهایی از این قبیل.<sup>۱</sup>

در واقع طبق تئوری پردازان نویسنده مزبور، به تبع قبض و بسطی که در جامعه و محیط رخ می‌دهد، وحی الهی! دچار قبض و بسط می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد. وی در تبیین این مطلب که چگونه به این تئوری منتقل شده است به ذکر شواهد و قراینی می‌پردازد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:<sup>۲</sup>

«ما حوادثی را در قرآن می‌بینیم که این حوادث متعلق به زمان پیامبر هستند. داستان تهمت‌هایی که به عایشه زدند، ماجرای ابولهب، جنگ‌هایی که برای پیامبر واقع شد... در زمان حیات پیامبر مردم در مسائل عمومی و اجتماعی از پیامبر راجع به هلال، ذوالقرنین و چیزهای دیگر سؤال می‌کردند و پاسخهای آنها هم به اجمال و تفصیل در قرآن آمده است...»

شاهد دیگر که در مقاله «ذاتی و عرضی در ادیان»<sup>۳</sup> به آن اشاره کرده است این است:

لغات غیرعربی فراوانی در آیات قرآنی دیده می‌شود. این لغات متجاوز از دو بیست لغت هستند و درست همان لغاتی هستند که در محیط عربستان و در میان قبایل عرب آن روز جاری بودند، لغاتی نیستند که از جاهای دیگر آمده باشند و اعراب با آنها ناآشنا باشند.

شاهد دیگری که بر مدعای خویش می‌آورد این است:

کثیری از احکامی که در قرآن بیان شده است - نظیر احکام مربوط به بردگان و حجاب - با آنچه در جامعه عربی آن روز جاری بوده است، بسیار مشابهت دارد [پیش‌تر مشابه این سخن را از کتاب *نقد الخطاب الدینی* ابوزید ذکر کردیم] اصلاً نوی

۱. «وحی، اسلام و نبوت»، ص ۶۹ و ۷۰. ۲. همان.

۳. «ذاتی و عرضی در دین»، ص ۵۷.

ندارد و اگر هم دارد خیلی کم است. احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد، نودونه درصد آن، همان احکام جاری میان اعراب بوده است....

اینها پاره‌ای از شواهد و قراینی بود که نویسنده مقاله برای تأیید نظریه خود آنها را ذکر کرده است. وی پس از برشمردن این شواهد و شواهد دیگر می‌گوید:

حال شما این داده‌ها را در دست بگیرید و پیش چشم بگذارید، و طرحی روی اینها بیفکنید که همه اینها را توضیح بدهد و بگوید چرا اینها به این شکل است. همان‌طور که گفتیم، معرفت طرحی ما این‌چنین است که قراین را کنار هم می‌گذاریم و بر اساس قراین یک تئوری پیشنهاد می‌کنیم.<sup>۱</sup> و تئوری‌ای که ارائه می‌کند «انطباق وحی و شریعت با محیط» است که با استفاده از تئوری تکاملی داروینی صورت گرفته است.

تئوری داروین چگونه پدید آمد؟ «داروین به یک رشته قراین در عالم جانداران رسید. اینکه یک تعداد جانور در گذشته می‌زیستند و امروز نسلشان منقرض شده است. همچنین تعدادی فسیل در زمین یافت که این فسیلها سنگهایی بودند که رویشان عکس پاره‌ای از جانوران و گیاهان و امثالهم بود... داروین این داده‌ها را کنار هم گذاشت، یک سفر طولانی هم با آن کشتی بیگل مشهور رفت و مواد لازم را جمع‌آوری کرد. اگر ما بخواهیم بر مجموع این اطلاعات طرحی بیفکنیم که همه اینها را توضیح بدهد... چطور است بگوییم که در این امور تطابق با محیط وجود داشته است. در این جهان جانوران با محیطشان منطبق می‌شوند.<sup>۲</sup>

## نقد و بررسی تئوری انطباق وحی با محیط

در کتاب و سنت، موارد نقض فراوانی بر تئوری تطابق وحی و شریعت با محیط وجود دارد که هر یک از آنها برای ابطال این تئوری بسنده می‌کند. در اینجا به برخی از این موارد نقض اشاره می‌کنیم:<sup>۳</sup>

۲. همان.

۱. «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۰.

۳. رواق اندیشه، ش ۹، ص ۳۴-۳۵.

آیا معارف بلندی که قرآن دربارهٔ عالم پس از مرگ (برزخ و حشر و قیامت و بهشت و جهنم و مقامات و درجات بهشت و درکات جهنم و تجسم اعمال و...) مطرح کرده است با این تئوری سازگاری دارد؟ آیا معارف مهمی که در باب عوالم غیب و ملکوت (خزائن و مفاتیح غیب و فرشتگان و رسالت و مأموریت آنها و تنزل یافتگی عالم طبیعت از ماورای طبیعت و عرش و کرسی و...) و یا معارف بلند و والایی که در باب خداشناسی و صفات و اسمای حُسنای ذات حق و رابطهٔ خدا با جهان در قرآن آمده است و یا داستانها و جریانات متعددی که در قرآن آمده است ناقض این تئوری نیست؟

آیا آموزه‌های فراوانی که در شریعت اسلام (قرآن و سنت) در باب فضایل و رذایل اخلاقی و آداب و سنن فردی و اجتماعی آمده است؛ آموزه‌هایی که مجلدات زیادی از کتب روایی و تاریخی را به خود اختصاص داده است، مطابق و مناسب با محیط شبه جزیرهٔ حجاز جاهلی می‌باشد؟ آیا اطلاعات و دانشهای فراوانی که قرآن در باب کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی مطرح کرده است سنخیتی با دانشهای آن محیط و روزگار دارد؟ آیا احکام و وسیع عبادی و بهداشتی و اجتماعی و حقوقی و قضایی که در اسلام وجود دارد نشانهٔ روشنی از تطابق با محیط و رنگ‌پذیری از محیط دارد؟ آیا مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی مطرح شده در قرآن و *نهج البلاغه* و کتب روایی ما متناسب و مطابق با محیط اجتماعی و عقاید کلامی و فلسفی آن زمان می‌باشد؟ آیا دستورها و توصیه‌های فراوان اسلام در باب طلب علم با نفی همهٔ محدودیتها در این رابطه؛ یعنی نفی محدودیت زمانی (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد) و نفی محدودیت مکانی (اطلبوا العلم ولو كان بالصّین) و طبق برخی از نقلها نفی محدودیت از نظر جنسیت (طلب العلم فریضة على كل مسلم و مسلمة) و نفی محدودیت از جهت کافر و مؤمن بودن معلم (خذوا الحکمة ولو من أهل الشّرك و یا انظر إلى ما قال و لا تنظر إلى من قال) و چنان که از برخی روایات یادشده استفاده می‌شود، نفی محدودیت از جهت رشته و موضوع علمی و نیز اصل فریضه دانستن علم و فضیلت علما و دانشمندان و مجالست با آنها و فضیلت نگاه به چهره و در خانه آنها و نیز آیات و روایات فراوان دربارهٔ اهمیت عقل و تعقل و تفکر که برای هر ناظر

بیت

۱۱۲

طیبة علوم اسلامی



منصفی خیره‌کننده و شگفت‌آور است و این همه دعوت به اقامه استدلال و برهان و پرهیز از لغزشگاههای فکری، مانند تقلید کورکورانه و هوی پرستی و پیروی از ظن و گمان و شتابزدگی در اظهار نظر و داوری و... اصلاً هیچ سنخیتی با محیط بسته و رشد نیافته آنجا داشته است؟

آیا می‌توان گفت این همه دستورهای اسلام در باب مسائل بهداشتی مانند تأکیدات فراوان درباره وضو و غسل - اعم از واجب و مستحب - شستن دست پیش و پس از غذا، شستن میوه‌ها قبل از خوردن آن، دستور به استحمام و یا پرهیز از خوردنیها و نوشیدنیهای غیر بهداشتی و غیر طیب و آن همه احکام در باب اطعمه و اشربه و نیز توصیه فراوان به نظیف نگه داشتن بدن و لباس و استعمال بوی خوش... متناسب با محیط جاهلی حجاز بوده است؟! آیا می‌توان این همه سفارشهای اسلام درباره زن و منزلت و شخصیت و حقوق او را که هیچ سنخیتی با عرف و فرهنگ آن جامعه جاهلی نداشته است، بر اساس انطباق وحی و شریعت با محیط دانست؟

نکته بسیار مهم در اینجا این است که نه تنها بسیاری از تعلیمات و دستورهای اسلام متناسب و مطابق با عرف و فرهنگ و آداب و سنن آن جامعه نبوده، بلکه در بسیاری از موارد دقیقاً نقطه مقابل آن بوده است. اسلام در موارد فراوانی با باورها و ارزشهای آن دیار به مبارزه جدی و بی‌امان دست زده است که از جمله آنها می‌توان نمونه‌هایی را بر شمرد؛ مانند مبارزه با بت پرستی، شرک، رباخواری، کشتن و زنده به گور کردن دختران، فحشا، قتل نفس، باورهای نادرست درباره زن و برخی عادات غلط در باب نکاح.

## ارتباط دیالوگی تجارب پیامبر با شرایط اجتماعی

مطالبی که در بالا با عنوان «انطباق وحی با محیط» بدان پرداختیم، مطالبی است که نویسنده مقاله «بسط تجربه نبوی» با عنوان «رابطه دیالوگی یادادوستدی» از آن بحث می‌کند. وی مدعی است که اسلام و موضع‌گیری‌ها و تجارب پیامبر ﷺ، رابطه دیالوگی با شرایط اجتماعی داشت؛ یعنی ورود پیامبر به اجتماع، مانند ورود یک استاد

به صحنه درس است که اجمالاً می‌داند چه مطالبی را باید به شاگردان بگوید (ضرورت)، اما نمی‌داند در سر کلاس چه پیش خواهد آمد (امکان). وی از این رابطه دیالوگی اسلام با شرایط تاریخی - اجتماعی به نتیجه دیگری می‌رسد و این همان چیزی است که تمام تلاش خود را برای اثبات آن صرف می‌کند.

اگر رابطه اسلام با شرایط تاریخی دیالوگی باشد، اسلام تنها مجموعه‌ای از اقوال یا یک کتاب نخواهد بود و به گفته او: «اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی، یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است.»<sup>۱</sup>

بر این اساس وی مدعی است اسلام در متن این دادوستدها و زدوخوردها متولد شد و تکونش یک تکون تاریخی - تدریجی بود. چنان نبود که پیامبر یک کتاب از پیش تألیف شده را در اختیار مردم بگذارد و بگوید هرچه از آن فهمیدید، به همان عمل کنید. قرآن به تدریج و در تناسب با بازیگری مردم نازل می‌شد. «هرچه بود، این زدوخوردها و دادوستدها بود که به اسلام ساختار و درون‌مایه معینی بخشید. به اندازه‌ای که پیامبر درگیر اقتصاد و سیاست و... می‌شد، اسلام هم اقتصادی و سیاسی می‌شد. این دین، عین تجربه تکامل‌یابنده درونی و بیرونی پیامبر است.»<sup>۲</sup>

## نقد و بررسی

معنای رابطه دیالوگی این است که اسلام چیزی به این شرایط می‌داد و چیزی از آنها برمی‌گرفت. نتیجه چنین دیدگاهی این خواهد شد که اسلام دارای محتوای ثابتی نیست و همواره در تغییر و تحول است. (این همان چیزی است که ایشان در «قبض و بسط...» در اثبات آن می‌کوشد و از آن به عنوان «رکن توصیف» یاد می‌کند) و شرایط اجتماعی در تعیین محتوای آن نقش اساسی دارند؛ از این رو هم فهم ما از دین «عصری» است و هم باید از عصری‌سازی (Contextualization) دین سخن راند. نتیجه چنین نگرشی ورود به عرصه عرفی شدن یا دنیوی شدن است. نقد و بررسی

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۱۹ و ۲۱. ۲. همان.

نتایج رابطه دیالوگی بحث مفصلی است که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد. در اینجا سعی می‌کنیم بیشتر به خود رابطه دیالوگی و مغالطه‌ای که درباره آن واقع شده است، توجه کنیم.

رابطه دیالوگی را می‌توان در دو نوع «رابطه دیالوگی حقیقی» و «رابطه دیالوگی غیرحقیقی» به تصویر کشید:

۱. رابطه دیالوگی حقیقی رابطه‌ای است که از مضمون ثابتی برخوردار نیست، بلکه آنچه در واقع صورت می‌گیرد، دادوستد است. در این نوع از دیالوگ، شرایط به مضمون جهت خاصی می‌دهند و آن را به صورت معینی درمی‌آورند؛ مانند استادی که با نظریه‌ای جدید درباره ریاضیات وارد کلاس می‌شود و با دانشجویان به بحث و گفت‌وگو می‌نشیند، ولی در طی فرایند دیالوگ وادار می‌شود که متغیرها یا ثابت‌هایی را به نظریه‌اش بیفزاید تا شکل نهایی آن را ترسیم کند.

۲. رابطه دیالوگی غیرحقیقی به رابطه‌ای گفته می‌شود که در آن، شرایط محتوا را تعیین نمی‌کنند و به آن جهت خاصی نمی‌دهند، بلکه تنها برای آن موارد تفسیری و کاربردی فراهم می‌آورند و دارای مضمونی ثابت و غیرقابل تغییرند؛ مانند استادی که مسئله‌ای را که دارای مضمونی ثابت است به شاگردان ارائه می‌دهد و بدون اینکه تغییری در آن صورت گیرد، به گفت‌وگو در مورد آن مسئله می‌پردازد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا اسلام و تجارب پیامبر با شرایط تاریخی و اجتماعی رابطه دیالوگی حقیقی داشت یا ارتباط آنها غیرحقیقی بود؟ اسلام پیامی خاص و از پیش تعیین شده برای جامعه داشت و شرایط اجتماعی نمی‌توانست محتوای آن پیام را تغییر دهد، بلکه فقط مواردی را به وجود می‌آورد که پیامبر با استفاده از آن پیام اسلام را بهتر تفسیر و تبیین می‌کرد و حوادث حاشیه‌ای تأثیری در محتوای پیام اسلام نداشت. بنابراین رابطه اسلام و تجارب پیامبر با شرایط تاریخی و اجتماعی، رابطه دیالوگی غیرحقیقی بود. اوصافی مانند رسول، بشیر، نذیر و شاهد که قرآن برای پیامبر اسلام و تمامی انبیا به کار می‌برد، همگی بر این نکته دلالت دارند که پیامبر واسطه وحی است و هرآنچه را که خداوند متعال به او وحی می‌کند، بدون اندک تصرفی به مردم ابلاغ می‌کند. خلط رابطه دیالوگی حقیقی با غیرحقیقی موجب شده

که نویسنده مقاله «بسط تجربه نبوی»، اسلام را نه مجموعه‌ای از اقوال، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت معرفی کند.<sup>۱</sup>

## دین، محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر

یکی از لوازم مهمی که بر دیدگاه نویسنده یادشده مترتب است و خود ایشان هم در مقاله «بسط تجربه نبوی» و نیز در گفت‌وگوی خود با *آفتاب* پیرامون این مقاله، به همین نتیجه تصریح کرده، این است که دین و شریعت اسلام، فرآورده و تولید یافته شخص پیامبر است نه خدا؛ وقتی که وحی چیزی جز تجربه درونی پیامبر نیست و فاقد خاستگاه و حقیقت ماورای طبیعی و الهی است، وقتی که وحی تابع شخصیت پیامبر شد و پیامبر هم رابطه دیالوگی با شرایط اجتماعی داشت و نتیجتاً پیام وحی متأثر و متناسب با عصر، حوادث، بنیة مزاجی، فرهنگ و عقلانیت حاکم بر زمان پیامبر خواهد شد، لازمه‌گریز ناپذیر چنین دیدگاهی «الهی نبودن دین» خواهد بود؛ یعنی دین اسلام، ساخته و پرداخته بشر (پیامبر) و محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر می‌باشد!

«اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال [که از طرف خداوند متعال نازل شده] نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبر [و تراوش یافته از ذهن او] است. شخصیت پیامبر در اینجا محور است» و با این بسط تجربه سوپراکتیو نبوی که با بسط بیرونی هم همراه است، از یک سو او پیامبرتر و از سوی دیگر آیین او فربه‌تری می‌یابد. و اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیش از این باشد که هست.

وی در گفت‌وگوی خود با صراحت بیشتری می‌گوید: «من در آنجا (بحث بسط تجربه نبوی) کوشیده‌ام توضیح دهم که رابطه پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان

۱. تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست؟... این‌گونه تلقی از قرآن به عنوان متن فراوردهٔ رسول چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد؟<sup>۱</sup>

«تلقی من این است که شارع احکام فقهی، پیامبر بوده است. شخص پیامبر در این مسائل قانونگذاری کرده است و البته خداوند بر قانونگذاری پیامبر ﷺ صحه می‌گذاشته است.»<sup>۲</sup>

خلاصهٔ کلام اینک پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح «تجربه» داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربهٔ درونی و تجربهٔ بیرونی، و به مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه مجربتر و لذا دینش فربه‌تر و کاملتر شد. در بخش تجربهٔ درونی، وحی را دریافت می‌کرد و در قسمت بیرونی، جنگ، صلح، مدیریت و... داشت. و این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر اسلام، همچنان در حال ساخته شدن و کامل‌تر شدن بود.

## نقد و بررسی

معنای ادعای یادشده این است که

اولاً، وحی - و در پی آن دین - نه گفتار خدا، بلکه حالات و تجارب پیامبر است. ثانیاً، این تجارب و حالات تنها تجربه‌هایی نبودند که در ارتباط با خدا و گرفتن وحی به دست می‌آمدند، بلکه با شرایط اجتماعی و سیاسی، رابطهٔ دیالوگی داشتند و تجاربی هم که در واکنش به آن شرایط به دست می‌آیند، جزء دین محسوب می‌شوند. این سخن غیر از آن است که بگوییم دین حقایقی است که پیامبر در تجاربتش از خدا دریافت می‌کرد و رفتار او هم - که بیشتر به تجارب بیرونی او مربوط می‌شوند - مفسر آن حقایق یا نشان‌دهندهٔ موارد کاربردی آن بودند. تفاوت دو سخن، گویای تفاوت حقیقت دین از منظر صاحبان دو دیدگاه است. در سخن نخست، حالات و تجارب - درونی و بیرونی - اوست، ولی در سخن دوم، حالات و تجارب، از حقیقت دین خارج می‌شوند. پیامبر در تجارب درونی، حقایقی را از طریق گفتار یا راههای دیگر

۱. اسلام، وحی و نبوت، ص ۶۸ و ۷۲. ۲. همان.

دریافت می‌کند و مضمون تجارب بیرونی او، تفسیری از آن حقایق گفتاری یا غیرگفتاری و یا کاربردهایی از آن را نشان می‌دهد.

پس از تحلیل مفهومی فوق، این پرسش مطرح می‌شود که چرا حقیقت دین را، به جای حقایق گفتاری یا غیرگفتاری، باید در حالات و تجارب پیامبر جست‌وجو کرد و چرا دین عبارت است از حالات و تجارب پیامبر؟ شگفت‌آور اینکه طرفداران مسیحی الهیات لیبرال در قرن هفدهم به این نظر که دین همان تجربه دینی است، رو آوردند و با اینکه تا کنون نقدهای بسیاری درباره این نظریه مطرح شده است، ولی به تازگی نویسندگان مزبور با تکیه بر همین دیدگاه، اسلام را با تجارب درونی و بیرونی پیامبر یکسان معرفی می‌کند.

در مقاله «بسط تجربه نبوی»، سخن فوق در حد ادعا مطرح گشته، ولی نتایج بسیار مبالغه آمیزی از آن گرفته شده است و به نظر می‌رسد چنین ادعایی، ناسازگاری کلی با اسلام دارد.

«و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم علی أعقابکم»<sup>۱</sup>؛ و نیست محمد ﷺ مگر فرستاده خدا که قبل از او هم فرستادگان دیگری آمده بودند. آیا اگر بمیرد یا کشته شود شما به راه و روش نیاکان خود برمی‌گردید.

«یا أئمة الرسول بلّغ ما أنزل إلیک من ربّک»<sup>۲</sup>؛ ای پیامبر آنچه را که از جانب پروردگارت به تو نازل شده ابلاغ کن.

بر اساس این آیات، خداوند پیامبر خود را واسطه و فرستاده‌ای می‌داند که وظیفه‌اش تبلیغ مضمونی است که بر او نازل کرده است؛ یعنی حقیقت اسلام، خود تجارب درونی و بیرونی پیامبر نیست، بلکه پیامبر، حقیقت اسلام را تبلیغ می‌کرد و حقیقت همان چیزی است که از طرف خداوند بر او نازل شده است.<sup>۳</sup>

بر اساس سخنان نویسندگان یادشده، دین و کتاب الهی محصول تراوشهای ذهنی خلاق پیامبر است که بر اثر تجارب درونی و بیرونی به تدریج شکل گرفته است.

۲. مانده / ۶۷.

۱. آل عمران / ۱۴۴.

۳. وحی و افعال گفتاری، ص ۲۳۶-۲۳۷.

بنابراین محور و مقصود اصلی، شخص پیامبر است که دین حول این شخصیت می‌چرخد.

نتیجه دیگری که متفرع بر این مطلب است اینکه دین حاوی حقایق ازل و ابدی و جاودانه و فراتر از زمان و مکان نیست و همچون سایر معارف بشری محکوم به عصر خاص خود و مشمول نسبت و تغییر و تحول می‌باشد.

نتایج یادشده با برخی از آیات قرآن کریم تناقض آشکار دارد که مکانیسم دریافت وحی و تعالیم دینی را صددرصد مستقل از تجربه و تلاش و حتی اراده پیامبر اکرم ﷺ شناسانده، آن را منزل از سوی خداوند حکیم می‌داند:<sup>۱</sup>

۱- «لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»<sup>۲</sup>؛ (ای رسول به هنگام دریافت وحی) زبان خویش را حرکت مده تا بر (خواندن) آن شتاب کنی. همانا بر ماست جمع کردن (در حافظه و قلب تو) و خواندن (تألیف) آن. پس هنگامی که ما آن را خواندیم پس تو هم خواندن آن را تبعیت و تکرار کن. سپس همانا بیانش بر ماست.

این آیات - با توجه به معنی و مفهوم و شأن نزول آن - بیانگر آن است که حقایق و حیانی و تعالیم دین مقدس اسلام نه فراورده پیامبر که نازل شده از سوی خداوند متعال می‌باشد. برخی از مفسران از ابن عباس نقل کرده‌اند هنگامی که آیاتی از قرآن به پیامبر وحی و نازل می‌شد، پیامبر برای اینکه آیاتی را که نازل شده، فراموش نکند زبان خود را به خواندن آنچه شنیده بود حرکت می‌داد و آن آیات را تکرار می‌کرد. این آیات، آن حضرت را از این کار نهی کرد و دستور داد تا قبل از آنکه وحی تمام نشده است، سکوت کند.

۲- «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»<sup>۳</sup>؛ پس خداوند پادشاه حق برتر و بالاتر است و تو عجله نکن به (خواندن) قرآن قبل از آنکه تمام شود وحی آن بر تو و بگو پروردگارا علم مرا زیاد کن.

۱. بنگرید به: کیان، ش ۴۹، ص ۱۸-۲۰. ۲. قیامت / ۱۶-۱۹.

۳. طه / ۱۱۴.

این آیه همچون آیات قبلی سوره قیامت، پیامبر را از عجله کردن بر آنچه بر او وحی می‌شود، قبل از انقضای وحی باز می‌دارد و انگیزه‌اش را برای طلب علم بیشتر افزایش می‌دهد و نشان می‌دهد که دین و شریعت الهی نه ساخته و پرداخته پیامبر که از جانب خداوند می‌باشد. اگر محتوای وحی محصول تراوشات فکری و درونی پیامبر بود آن وقت چنین توصیه‌ای از جانب خدا چه معنایی داشت؟ در این صورت، مطالب علمی فراوان قرآن را که دور از ذهن معاصران پیامبر بوده است، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ موریس بوکای، پزشک فرانسوی در این باره می‌گوید:

نمی‌توان پذیرفت که بسیاری از مطالب قرآنی که جنبه علمی دارند، با توجه به درجه آگاهی و معلومات در زمان محمد ﷺ اثر یک انسان باشد... بدین ترتیب کاملاً معقول و صحیح است که نه تنها قرآن را به عنوان یک وحی بپذیریم، بلکه حتی به اصالت تضمین شده‌ای که عرضه می‌دارد، و وجود قضایای علمی که پس از تحقیق در زمان ما به عنوان یک شکست برای فرضیات بشری تلقی می‌شود، برای «وحی قرآنی» نیز مکانی کاملاً ممتاز قائل شویم.<sup>۱</sup>

۳- مکانیسم محافظت‌کننده از وحی (در برابر عوامل بیرونی و درونی ذهن پیامبر)  
 «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحدًا. إلا من ارتضى من رسول فإِنَّه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدًا. لیعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم و أحاط بما لدیهم و أحصى کل شیء عددًا»<sup>۲</sup>؛ (خداوند) عالم به پنهانیهاست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولی را که از او رضایت داشته باشد. پس همانا او قرار می‌دهد از پیش رو و از پشت سر رصد (طریق، مراقب و نیروی نگهبان)ی را، تا رسول بدانند که رسالات پروردگارشان را (به مردم) ابلاغ کرده‌اند یا نه و خداوند به آنچه نزد آنان است احاطه دارد و به شمار هر چیز آگاه است.

از آیات یادشده نتایج زیر استنباط می‌شود:

الف) خداوند رصدی (طریق - به تعبیر علامه طبرسی - یا مراقب و نگهبانی

۱. بنگرید به: دکتر بوکای، عهدین، قرآن و علم، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات حسینیه ارشاد.

۲. جن / ۲۶-۲۸.



[فرشته‌ای] - به تعبیر علامه طباطبایی - بر رسولان گیرنده وحی گماشته تا آنچه را بر آنان وحی می‌شود، بدون کم‌وکاست و دخالت ذهن و اندیشه به مردم ابلاغ کنند. (ب) این رصد، هم مسیر ابلاغ به مردم را حفاظت می‌کند و هم مسیر مبدأ صدور تا گیرنده وحی؛ یعنی جبرئیل را (بین یدیه و من خلفه) (ج) ظرفیتهای ذهنی گیرندگان وحی و میزان معلومات و تجربیات زندگی آنها برای فرستنده وحی کاملاً آشکار است و او احاطه کامل به افکار و اندیشه‌های آنان دارد، لذا می‌تواند از نفوذ نظریات و برداشتهای شخصی آنان در محتوای وحی ممانعت کند. (د) عدد اشیا، یعنی نظام مقداری همه چیز، از جمله وحی و مباحث هدایتی، نزد خدا شمرده شده و متناسب و مقدر است. بنابراین نمی‌تواند تابع تلقی ذهنی و استنباطهای مستقل و پیش‌بینی نشده و خارج از نظام تقدیری فردگیرنده باشد. مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیات شریفه در تفسیر المیزان می‌نویسد:

این جمله علت سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول را بیان می‌کند، می‌فرماید: برای این رصد می‌گماریم تا محقق شود که رسولان رسالات پروردگارشان را به مردم ابلاغ کرده‌اند و بدون تغییر و تبدیل ابلاغ کرده‌اند... وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به شخص مورد وحی برسد از هر دستبرد و تغییری محفوظ است.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب آشکار می‌گردد وحی الهی که سرچشمه اصیل دین و شریعت الهی است بدون آنکه در فرایندی طبیعی با احساس و اندیشه پیامبر مخلوط گردد، مستقیماً بر زبان او جاری گشته است. این حقیقت به نحو دیگری در دو آیه زیر بیان شده است: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»<sup>۲</sup>؛ پس همانا ما قرآن را آسان کردیم (قرائت آن را) بر زبان تو، شاید متذکر شوند. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تَنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا»<sup>۳</sup>؛ پس همانا ما قرآن را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزکاران را بشارت و قوم سرکش را بیم و انداز دهی.

۲. دخان / ۵۸.

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۱۶-۲۲۰.

۳. مریم / ۹۷.

## بسط پذیری تجربه نبوی

یکی دیگر از ادعاهای مهم و محوری در مقاله «بسط تجربه نبوی» و همچنین گفت‌وگوی نویسنده آن درباره این مقاله (اسلام، وحی و نبوت)، «بسط‌پذیری تجربه پیامبری» است. وی معتقد است گرچه «مأموریت نبوی» پایان یافته است، ولی مجال برای تجربه نبوی همچنان باز است و در هیچ زمانی منقطع نخواهد شد و تجارب نبوی از شخص پیامبر فراتر می‌روند و شامل شاعران، هنرمندان و... نیز می‌شوند و آنها هم می‌توانند «کار پیامبرانه» انجام دهند. بنابراین ممکن است اشخاصی در دوره خاتمیت به این تجربه نایل شوند و به آموزه‌هایی حتی مخالف و مغایر با آموزه‌های اسلام دسترسی پیدا کنند، بلکه بالاتر از این، این احساس به آنها دست دهد که دیگر لازم نیست پیرو شریعت اسلام باشند؛ چراکه این احساس و تجربه برای آنان حجت است.

«متفکران، آفرینشگران، فرهنگ‌سازان و شاعران همه می‌توانند در حوزه فرهنگ اسلامی به حیات این هویتی که تدریجاً ساخته شده، خدمت کنند و بر تکامل و فربهی آن بیفزایند و دین خود را نسبت به این دین مقدس ادا کنند و حقیقتاً، نه مجازاً، راه پیامبر ﷺ را پی بگیرند!» [امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است، اقتدا به آن روح بزرگوار ایجاب می‌کند تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم و با حفظ روح وحی، دیالوگ گسترده‌ای با عالم درون و عالم بیرون سامان دهیم و مبتکرانه و دلیرانه در این میدان درآییم و از تقلید و شرح و تماشگری به تحقیق و ابتکار و اکتشاف و بازیگری عبور کنیم و از حدوث و حصول کثرت نهراسیم و تجربه‌کنندگان این عرصه‌های درشتناک را ارج و حرمت بگذاریم.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی

۱- تجارب پیامبر متجانس و همگون نیستند؛ دسته‌ای وحیانی و دسته‌ای غیروحیانی هستند. پایان یافتن مأموریت نبوی نیز به این معنی است که دیگر هیچ

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۲۷.

کس تجارب و حیانی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعای برقراری ارتباط و حیانی با خدا داشته باشد و «کاری پیامبرانه» انجام دهد.

۲- تجارب هر کس مخصوص خود اوست و به طور دقیق در دیگران یافت نمی‌شود و با پذیرفتن مدل کانتی - همان‌طور که دیدیم نویسنده محترم چنین مدلی را می‌پذیرد-، بسط و گسترش تجربه نبوی (و حیانی و غیرو حیانی) به دیگران امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا طبق این مدل جداسازی صورت از ماده آن ممکن نیست و ویژگی‌های شخصیتی پیامبر در متن تجربه دخیل می‌باشد، چون این جداسازی، به معنای از دست رفتن خود تجربه است و همچنین طبق این مدل نمی‌توان ادعا کرد که تجارب پیامبر و تجارب عرفا و... ماده واحدی دارند؛ چون پذیرفتن ماده واحد مشترک به معنای پذیرفتن «ذات‌گروی» است، در حالی که دیدگاه کانتی «ساخت‌گرا» است؛ یعنی صورت به ماده شکل و محتوای خاص می‌دهد.

۳- بسط‌پذیری تجربه نبوی با رابطه دیالوگی هم‌ناسازگار است؛ چون تجارب پیامبر در متن دیالوگ، با شرایط اجتماعی عصر خودش به دست می‌آید، ولی تجارب دیگران در تعامل با شرایط اجتماعی عصر خودشان متولد می‌شود. به همین دلیل بسط همان تجارب نبوی ممکن نخواهد بود، بنابراین نه تنها مأموریت نبوی پایان یافته، بلکه باب تجارب نبوی نیز برای همیشه بسته شده است.<sup>۱</sup>

نویسنده یاد شده در گفت‌وگوی خود تصریح و تأکید می‌کند که تجربه نبوی کاملاً قطع نشده است و همیشه وجود دارد. و هر کس می‌تواند برای خودش «نبی» شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجیدی کشف و شهودها و دریافتهایی شود، ولی چه کنیم که جامعه دینی اسلامی با این افراد که اظهار نبوت کنند، برخورد سختگیرانه‌ای خواهد کرد و پیامبر هم که وقتی می‌فرمود: «پیامبری بعد از من نمی‌آید» در واقع می‌فرمودند، که شما این احساسات و تجارب پیامبرانه را با کسی در میان نگذارید نه اینکه واقعاً بعد از ایشان پیامبری نمی‌آید و ایشان آخرین پیامبر هستند! «شخصی ممکن است بین خودش و خدا، واجد احوالی شود و احساس کند که

۱. تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین و یا بهمان دین عمل بکند. احساس من این است که بعضی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند؛ اما اینها هیچ وقت ادعا نکردند که ما پیامبریم، یا اینکه برای خودمان شرع خاص و احکام خاصی داریم و... لذا آنها بیرون از دایره بحث ما هستند. هر کسی بین خودش و خدا رابطه‌ای دارد و بعداً هم باید پاسخگو باشد. اگر کسی احساس می‌کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت پیامبر اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش. کسی هم که چنین احساسی را ندارد، باید پاسخگوی اعمالش باشد. اما تجربه پیامبرگونه البته جریان دارد، برای اینکه تجلیات خداوند تمامی ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن باب تجلی بسته شد. این تجلی دوام دارد و برای هر کسی متناسب با ظرفیتش ادامه خواهد یافت.<sup>۱</sup>

آنچه از این سخنان استفاده می‌شود فقط این نیست که غیر پیامبران می‌توانند به تجلیات و کشف و شهودهایی دست یابند؛ چرا که این مقدار مورد انکار کسی نیست. تردیدی وجود ندارد که اولیاءالله و عرفای الهی بر اثر تهذیب و تزکیه و سیر و سلوک می‌توانند به مقامات و مشاهداتی دست پیدا کنند. علاوه بر تعبیرات فراوانی که در ادعیه و روایات ما وارد شده است (مانند دعای عرفه، مناجات خمس عشره و...) و حاکی از مقامات بلند عرفانی است، در طول تاریخ، کشف و شهودهای بسیاری از اولیای الهی و عرفا ثبت و ضبط شده است؛ اما آنچه از عبارات بالا استفاده می‌شود چیزی فراتر از اینهاست. منظور نویسنده محترم این است که وحی پیامبرانه (یا به اصطلاح خود وی «تجربه پیامبرانه») استمرار دارد و این وحی پیامبرانه، بسط‌پذیر و تعمیم‌پذیر به افراد دیگر است و لذا می‌گوید: «تجربه نبوی کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد» و یا «در مورد اینکه آیا هر کسی می‌تواند رسولی بشود باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود» و یا «مانمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن باب تجلی بسته شد، این تجلی دوام دارد» و...

۱. اسلام، وحی و نبوت، ص ۷۳.

سخنان پیشگفته نویسنده مزبور به خوبی بیانگر این مطلب است که وحی پیامبرانه و نبوت استمرار دارد و یک فرد می تواند ادعا کند به مقامی رسیده که وظایفی بر دوش او نهاده شده و دیگر لازم نیست که به دین اسلام پایبند باشد و اساساً با ختم نبوت، چیزی ختم نشده و به پایان نرسیده است. عجیب تر از نکته یادشده، این است که هرچند ممکن است شخصی به مقام نبوت برسد و احساس کند وظایف و تکالیف جدیدی غیر از آنچه در شریعت اسلام آمده است بر دوش او نهاده شده است، اما بنا به توصیه اسلام، این شخص (نبی) موظف است این حقیقت را کتمان کند و به مردم اظهار نکند، بین خود و خدای خود به آنچه وظیفه اوست عمل کند. بنابراین، معنای ختم نبوت این است که هیچ کس (حتی آنان که به مقام وحی و نبوت رسیده اند) ادعای نبوت نکند و با مردم در میان نگذارد. در واقع اینان پیامبرانی هستند که موظف اند در خلوت خویشتن به وظایف جدیدشان عمل کنند.

در نقد این سخن باید گفت: اولاً، از آیات و روایات بسیاری استفاده می شود که حقیقتاً با رفتن پیامبر، وحی و تجربه پیامبرانه منقطع شده است و هیچ کس به مقام وحی و نبوت نخواهد رسید. تعبیر به خاتم النبیین که در آیه شریفه «ما کان محمد أباً أحد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین»<sup>۱</sup> ظهور در همین معنی دارد. جمله معروف - بین شیعه و سنی - از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «إلا أنه لا نبی بعدی» نیز دال بر همین مدعاست. همچنین جملات زیر از امام علی علیه السلام نیز بر این معنی دلالت دارد: «... و ختم به الوحی»<sup>۲</sup>؛ خداوند وحی را به وسیله پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به پایان رسانید. «بأبی أنت و أمی یا رسول الله لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوة و الإنباء و أخبار السماء»<sup>۳</sup>؛ پدر و مادرم فدای تو ای رسول خدا! با مرگ تو رشته ای پاره شد که در مرگ دیگران این گونه قطع نشد، با مرگ تو رشته پیامبری، و فرود آمدن پیام و اخبار آسمانی گسست.

ثانیاً، اگر کسی واقعاً ممکن است که به مقام نبوت برسد و بر او وحی شود و حتی

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳.

۱. احزاب / ۴۰.

۳. همان، خطبه ۲۳۵.

ممکن است به جایی برسد که احساس کند دیگر لازم نیست از دین و شریعت اسلام پیروی کند و موظف به وظایف دیگری است، پس چرا پیامبر ﷺ از اظهار این حقیقت نهی کرده است؟ و چرا به مردم فرموده اند که به این مدعیان اعتنان کرده، آنها را تکذیب نمایند؟ آیا این تناقض نیست که از یک سو پیامبر ادعای ختم نبوت و وحی کند و از سوی دیگر به کسانی که ممکن است به مقام وحی و نبوت برسند، دستور کتمان آن را بدهد؛ یعنی نبوت آنها را تأیید نماید؟!<sup>۱</sup>

بیت



مکتب علوم اسلامی

## معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی

□ سید مرتضی حسینی شاهرودی

چکیده:

پوزیتیویسم منطقی یکی از پرآوازه‌ترین مکاتبهای فلسفی سده اخیر بوده که صاحب نظران بسیاری از علوم مختلف در پیدایش گسترش آن سهیم بوده‌اند. این فلسفه با هدف اعلام مرگ متافیزیک و ارائه ساختار جدیدی برای معرفت‌های بشری، مسئله معنی‌داری را مطرح نمود. به نظر متقدمان این نحله، معیار معنی‌داری، اثبات‌پذیری تجربی است. این معیار چنان مورد نقد و تردید جدی قرار گرفت که با فاصله کمی، تعدیل یافته، به صورت تأیید‌پذیری ارائه شد. در دوران معاصر برخی از فیلسوفانی که گرایش پوزیتیویستی دارند، آن را به ابطال‌پذیری تبدیل کردند.

این مکتب فلسفی در عین حال که از مهمترین مدعیات خود دست برداشت، آثار قابل توجهی در حوزه فلسفه از خود به جای گذاشته است که در این نوشتار به آن پرداخته شده است.

کلید واژگان: اثبات‌پذیری، تأیید‌پذیری، ابطال‌پذیری، تحلیلی، توتولوژی، متافیزیک، معنی‌داری

مدخل

پوزیتیویسم، اصالت وضع، اصالت تحصل، تحصل‌گرایی یا اثبات‌گرایی، به رغم داشتن ریشه‌های کهن و دیرینه، شهرت خود را با نام پوزیتیویسم منطقی به دست

آورده است و با همین نام با حرکت‌های جهشی خود، دوره‌ای هرچند کوتاه از اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین را به خود اختصاص داده است.

مهم‌ترین، بلکه تنها بحث قابل توجه این مکتب، معرفت‌شناسی است که جدای از نام و شهرت این مکتب، تأثیرات بسیاری بر اندیشه فلسفی مغرب‌زمین نهاده است و به گونه‌ای پراکنده، در اندیشه فلسفی مشرق‌زمین نیز ردپایی از آن به چشم می‌خورد؛ به ویژه برخی از تعبیر و روایت‌های آن، در حال استحکام بخشیدن به اصول و بنیادهای فکری خویش و متأثر ساختن ساختارهای فلسفی - کلامی ناهمگون است.

### معنای «پوزیتیو»

«پوزیتیو» به معنای بسیار قدیم و متداول آن، در مقابل معانی خیالی و موهوم و فرضی و به معنای افکاری که دارای قطعیت علمی و مابازاء خارجی باشد، به کار برده شده است.<sup>۱</sup>

آنچه خیالی و فرضی و موهوم باشد، غیراثباتی است یا «پوزیتیو» نیست و چون عالم واقع‌گرا که معلوماتش علمی، یقینی و دارای مابازاء عینی است، پوزیتیویست است، هر که پوزیتیویست نباشد، وهم‌گرا و خیال‌گراست و معلوماتش موهوم، مشکوک و فاقد مابازاء عینی است.

به گفته آگوست کنت به کسی اهل تحصیل (پوزیتیویست) گویند که زندگی خود را کمتر به دست اوهام و خیالات و کمالات مطلوب غیر قابل وقوع و منفی‌بافی سپرده، اوقات خود را بیشتر به افکاری مصروف دارد که نفع و فایده و ثمره واقعی و عملی بر آنها ترتب پیدا کند.<sup>۲</sup>

ویژگی اخیر، مبنای اندیشه فلسفی پراگماتیستی است.

۱. بنگرید به: پل فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۵۰.

۲. بنگرید به: همان، ص ۱۵۱.



جدای از دیگر گفته‌های آنان، فلاسفه غیر تحصیل‌گرا (غیر پوزیتیویست) با همه تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در پنداری بودن و بی‌فایده بودن افکار، مشترک و همانندند. همچنین آنان که دربارهٔ اموری اندیشه روا می‌دارند که مابازاء عینی ندارد، عمر به بطالت می‌گذرانند و بالاخره اگر منظور آنان را از قطعیت که همان تجربی بودن است، دریابیم، باید همه فلاسفه غیر تجربی و پیروان اصالت عقل را و همگرا بدانیم که اندیشه‌ورزی آنان هیچ‌گونه سودمندی در پی ندارد، بلکه اندیشه‌ورز نیستند.<sup>۱</sup>

در همین باره، امیل لیتره<sup>۲</sup> (۱۸۰۱-۱۸۹۱) یکی از پیروان کنت می‌گوید: اصل اساسی علم تحصّلی (پوزیتیو) شناخته شده است و آن این است که هیچ واقعیتی به صرف نظر عقلی نمی‌تواند اثبات شود. حوادث عالم را به رجم‌الغیب نمی‌توان پیش‌بینی کرد. هر بار که ما در زمینه موجود به استدلال می‌پردازیم، باید مقدمات استدلال ما از تجربه استنباط شده باشد و نه از خصوص ادراک عقلی خودمان. علاوه بر این، نتیجه‌ای که از تمام مقدمات گرفته می‌شود، ظنی است و نه یقینی و این نتیجه، متیقن نمی‌شود مگر اینکه آن را به استعانت مشاهده‌ای مستقیم، مطابق با واقعیت باز یابیم.<sup>۳</sup>

پیداست که نظر بنیانگذاران پوزیتیویسم، تعریف منطقی آن نیست تا اجزای آن مورد بررسی دقیق قرار گیرد. در غیر این صورت، چیزی در تعریف گفته نشده، مگر اینکه به راحتی خدشه‌پذیر است. از مجموع گفته‌های بنیانگذاران و شارحان نخستین پوزیتیویسم به دست می‌آید که انکار هر نوع اصل عقلی (حتی اگر از بدیهیات و ضروریات باشد) از لوازم جدایی‌ناپذیر این مکتب است. بنابراین، انکار وجود خدا، روشن‌ترین آموزه آن است؛ اگرچه انکار ایمان، دست کم از دیدگاه مؤسس آن، از لوازم این مکتب نیست.<sup>۴</sup>

1. cf. J. Waston, *Mill and Spencer: An Outline of Philosophy*, Glasgow and New York, 1895, p.108.

2. Emile Littré.

۳. بنگرید به: همان، ص ۱۵۰.

4. cf. D.G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Oxford, 1959, p.85.

وی می‌گوید: همین نکته نشانه این است که در دیدگاه پوزیتیویستی، برای ایمان جایی می‌توان یافت؛ اگرچه این ایمانِ ورای تجربه در نظر او، نمی‌تواند متعلق شناسایی عقلی ما واقع شود. از این رو، اصالت تحصیل کنت دقیقاً برابر با اصالت تجربه نیست. برای نمونه، اصل عدم تبدل قوانین طبیعی که فراتر از حدود آگاهیهای تجربی است، مورد توجه و قبول او بود.<sup>۱</sup> ایمان وی، نه به هر چیزی است که نسبت به او هیچ معرفت مستقیمی نداریم، بلکه مبتنی است بر تجربه‌ای که ما نسبت به موجودی داریم که از ما بی‌نهایت برتر است؛ آن موجود، همان انسانیت است.<sup>۲</sup> شاید به خاطر نابرابری دقیق پوزیتیویسم کنت با اصالت تجربه محض است که چنان که گفته خواهد شد، مبانی پوزیتیویسم در دوره جدید را که پسوند منطقی نیز به خود گرفته است، برگرفته از کنت و هیوم می‌دانند؛ یعنی اصالت تجربه آن را از کنت نمی‌دانند.

در هر صورت، پس از کنت، پیروان و شارحان پوزیتیویسم، به طور کلی، ثبوت هر امری بیرون از تجربه را انکار کردند و شناسایی را به قلمرو فیزیکی - شیمیایی منحصر کرده، بازگشت دیگر علوم و آگاهیهای انسان را به آن دانستند و گمان کردند که تنها به کمک علوم واقع در این قلمرو است که می‌توان به پرده برداشتن از معماهایی که در گذشته، طرفداران مابعدالطبیعه در جست‌وجوی حل آن بودند، نایل آمد. مذهب تحصّلی به این معنی است که به نام «اصالت علم» خوانده شده است و هواداران این مذهب‌اند که در سر، این خیال عجیب را می‌پرورانند که در مورد انسان نیز به تأسیس و تدوین علمی بلاانسان پردازند.<sup>۳</sup>

شکل تحوّل یافته این مکتب، بعدها به نام «پوزیتیویسم منطقی» خوانده شد. پوزیتیویسم منطقی، نامی است که بلومبرگ و هربرت فایگل<sup>۴</sup> در سال ۱۹۳۱ به مجموعه‌ای از افکار «حلقه وین» داده بودند.<sup>۵</sup> دیگر نامهای آن، اصالت تجربه

۱. بنگرید به: فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ص ۱۵۶.

۲. بنگرید به: همان، ص ۱۶۰. ۳. بنگرید به: همان، ص ۱۵۷.

4. Herbert Feigl.

5. cf. John Passmar, *Encyclopaedie of Philosophy*, vol.V, p.52-56.

سازوار،<sup>۱</sup> اصالت تجربه منطقی،<sup>۲</sup> اصالت تجربه علمی<sup>۳</sup> و پوزیتیویسم نوین منطقی<sup>۴</sup> است.

## پوزیتیویسم منطقی

بحث را با تاریخچه پوزیتیویسم منطقی آغاز کرده، آنگاه به ریشه‌های آن، به ویژه پوزیتیویسم کنت اشاره می‌کنیم. پوزیتیویسم منطقی غالباً از روی مسامحه و توسع، به گونه‌ای اطلاق می‌شود که شامل فلسفه‌های تحلیلی<sup>۵</sup> و زبان عرفی<sup>۶</sup> که در آکسفورد و کمبریج به وجود آمده و رشد یافته است نیز می‌شود.<sup>۷</sup>

### تاریخچه

پوزیتیویسم منطقی که در آغاز با تحلیل منطقی علم سروکار داشت، درستی و سازواری متافیزیک و فلسفه سنتی را انکار می‌کند. نقش و تأثیر این مکتب که تا دهه ۱۹۵۰ پیشرو در فلسفه علم بود، امروزه به طور خاص در شیوه تفلسف است و توجه ویژه‌ای به تحلیل اندیشه علمی و نتایج به دست آمده از پژوهش علمی درباره منطق صوری و نظریه احتمالات دارد. این فلسفه به اصول بنیادینی چون اصل اثبات‌پذیری، برآیندهای آن، ساختار منطقی نظریه‌های علمی و معنای امکان احتمال می‌پردازد.<sup>۸</sup> پوزیتیویستهای منطقی، خود را پیروان اصالت تجربه قرن نوزدهم که اوج آن در تعالیم ضد متافیزیکی<sup>۹</sup> و علم‌گرایانه ارنست ماخ<sup>۱۰</sup> نشان داده شده است، می‌شمرند.

1. Consistent empiricism.

2. Logical empiricism.

3. Scientific empiricism.

4. Logical neo-positivism.

5. Analytic philosophy.

6. Ordinary language.

۷. بنگرید به: خرماهی، *پوزیتیویسم منطقی*، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش، ص ۴.

8. cf. Logical positivism, *Encyclopedia of Philosophy*.

9. Antimetaphysical.

10. Verien Ernest Mach.

شلیک (۱۸۸۲-۱۹۳۶) که در دانشگاه برلین، از شاگردان ماکس پلانک بود، با آشنایی با روشها و معیارهای پژوهش علوم طبیعی، دچار سرخوردگی از مفاهیم معرفت‌شناسی نوکانتی و پدیدارشناسی ادموند هوسرل گردید. وی که از سال ۱۹۲۲ به استادی کرسی فلسفه دانشهای استقرایی دانشگاه وین منصوب شد، از بنیانگذاران این دیدگاه است. او نخست در رشته فیزیک به فراگیری و تحقیق پرداخت، آنگاه به فلسفه روی آورد و در کتاب *شناخت‌شناسی عمومی* بسیاری از دیدگاههای فلسفی را که بعدها به نام پوزیتیویسم شهرت یافت، مطرح ساخت.

در این دوره، سرآغاز تحقیقات علمی و فلسفی او تحلیلهای ارنست ماخ، هرمان فون هلمهلتز و هانری پوانکاره درباره مفاهیم اساسی و مفروضات و مقدمات علوم مختلف بود. آرای فلسفی وی تحت تأثیر ویتگنشتاین و کارناپ عمیقاً تحوّل و تعدیل یافت. او روش فلسفه را روش سقراط می‌دانست و مهم‌ترین وظیفه فلسفه را نه کسب علم و معرفت، بلکه کشف و فهم معنای گزاره‌ها و مفاهیم و نظام‌دهی به مسائل هر علم خاص و فلسفه و زندگی روزمره می‌دانست.

از سال ۱۹۲۴ به بعد، به تدریج گروهی از دانشمندان، فیلسوفان، دانش‌پژوهان و دانشجویان پیرامون وی گرد آمدند و انجمن مباحثات علمی دایر کردند که «حلقه وین» نام گرفت.<sup>۱</sup> در این حلقه، فیلسوفانی چون فریدریش ایسمان، اتو نویرات، هربرت فایگل، ویکتور کرافت، ادگار تسیسل و نیز دانشمندانی چون فیلیپ فرانک، هاس هان و... به‌گرد مغز متفکر آن که شلیک بود، حلقه زده بودند. اگرچه حلقه، پیش از آن تشکیل شده بود، ولی فعالیت جدی آن به رهبری شلیک آغاز شد.

در سال ۱۹۲۶ کارناپ به عنوان مدرس فلسفه به وین دعوت شد و به حلقه یاد شده پیوست. وی به خاطر بیان و قلم خویش که به ظاهر، بر دیگر اعضای حلقه برتری داشت، به عنوان مفسّر و بیانگر اصلی آرای حلقه وین انگاشته شد. اعضای حلقه یاد شده در سال ۱۹۲۸ انجمن «ارنست ماخ» را با هدف گسترش نگرش علمی و فراهم

۱. بنگرید به: میرشمس‌الدین ادیب‌السلطانی، *رساله وین*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹ ش؛

خرم‌شاهی، *پوزیتیویسم منطقی*.

ساختن لوازم اصالت تجربه نوین، بازگشایی کردند و در سال ۱۹۳۰ سالنامه «فلسفه» را که پس از آن به «شناخت» تغییر نام یافت و در واقع در حکم ارگان داخلی اعضای حلقه وین و وابستگان بود، منتشر ساختند و انتشار آن تا سال ۱۹۴۰ ادامه یافت.<sup>۱</sup>

اعضای حلقه با همه گرایشها و زمینه‌های فکری‌ای که داشتند، از وجه مشترک ویژه‌ای نیز برخوردار بودند. وجه مشترک آنان، همان رد فلسفه انسانی آلمانی (غیر از فلسفه نوکانتی آن) و احترام مشترکی بود که همگی به علوم جدید به عنوان سرمشق و نمونه تفکر دقیق می‌گذاشتند.<sup>۲</sup> این عقیده که: هر متفکری که فلسفه انسانی آلمان را رد کند، در واقع، متعلق به حلقه وین است، از طریق کنگره‌های بین‌المللی حلقه وین اعلام می‌شد.

### پیشینه فکری حلقه وین

حلقه وین در سال ۱۹۲۹ بیانیه‌ای را که نشانگر اصول اندیشه‌های حلقه بود، با عنوان «جهان‌نگری علمی حلقه وین» منتشر ساخت. در این بیانیه، ضمن برگزیدن این نام به طور رسمی برای خود، سابقه اندیشه‌های حلقه نیز تبیین شد و نام کسانی را که الهام‌بخش این مکتب بوده‌اند چنین اعلام کرد:

فیلسوفان پوزیتیویست: هیوم، آگوست کنت، جان استوارت میل، ریچارد آوه ناریوس و ارنست ماخ.

دانشمندان: هلمهلتز، ریمان، ماخ، هانری پوانکاره، انریکس، دوئم، بولتسمان و آینشتین.

منطق‌دانان: لایب‌نیتس، جوزپه پئانو، فرگه، شرودر، راسل، وایتهد و ویتگنشتاین.

آکسیوماتیست‌ها: پاش، وایلاتی، پی‌یری و هیلبرت.

اخلاق‌گرایان معتقد به اصالت سود، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان: اپیکور، بنتام،

۱. بنگرید به: همان.

۲. بنگرید به: ارن نائس، کارناب، ترجمه منوچهر بزرگمهر، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی،

۱۳۵۲ ش، ص ۳۱.

فویر باخ، هربرت اسپنسر و کارل مارکس.<sup>۱</sup>

اینان اگرچه در برخی مسائل که به نظر آنها مهم بود، با یکدیگر اختلاف داشتند، ولی به نظر اعضای اصلی حلقه، اختلاف در چنین مسائلی بی اهمیت می نمود. در این بیانیه گفته شده است که فلسفه حلقه وین، فلسفه‌ای است برای پایان بخشیدن به همه فلسفه‌ها. در زمان کوتاهی، به ویژه پس از برگزاری کنگره‌های متعدد در زمینه‌های ریاضیات، فیزیک و فلسفه، بسیاری از فیلسوفان نسبت به اندیشه‌های حلقه وین اظهار تمایل کردند. فیلسوفانی چون: س.د. موریس از آمریکا، سوزان استبینگ، جان ویزدم از کمبریج، گیلبرت رایل، ا.ج. آیر از آکسفورد، لوئی روزیه از فرانسه، آینوکا ایلد، آرنه نئیس و آکه پتزال از کشورهای اسکاندیناوی، از آن جمله بودند. چنان که منطقیان لهستانی، به ویژه آلفرد تارسکی تأثیر چشمگیری بر اندیشه حلقه وین، به ویژه کارناپ داشته‌اند. تنها جایی که از تأثیر و تأثر حلقه برکنار بود، کشورهای آلمانی زبان بود. از میان فیلسوفان آلمان، بجز هاینریش شولر و گروه برلین، بقیه برکنار مانده بودند. گویی همه از همه جا در برآوردن مکتب پوزیتیویسم دست در دست یکدیگر نهاده بودند و به گفته پاسمور: «آنچه جایش خالی بود، نماینده‌ای از سنت آلمان بود و از این جهت، تا حدودی به کانت بی انصافی شده است.»<sup>۲</sup>

### ریشه‌های پوزیتیویسم

دیدگاه‌های فلسفی که زمینه‌ساز پوزیتیویسم، به ویژه در حلقه وین بود، بسیار است؛ به ویژه در قرن نوزدهم. برای نمونه، برنهارد بولتسانو،<sup>۳</sup> فرانتس برنتانو،<sup>۴</sup> تئودور گومپرتس،<sup>۵</sup> و کسانی همانند آنان، نوعی فلسفه ضد متافیزیک را پرورانده‌اند که

۱. بنگرید به: همو، *حلقه وین*، ص ۲۶.

2. cf. Paul Edwards, *Encyclopaedia*, Macmilan Publishing co, 1972, vol.5, p.56.

3. Bernhard Bolzano.

4. Franz Brentano.

5. Theodor Gompers.

می‌توان آن را زمینه‌ساز پوزیتیویسم قلمداد کرد.<sup>۱</sup>

البته همان‌گونه که بیانیه حلقه وین نشان می‌دهد، اصالت تجربه که به ویژه دیدگاه‌های هیوم، لاک، میل و کنت و نیز روش‌شناسی علوم تجربی، به ویژه اندیشه‌های هلمهلتز، ماخ، پوانکاره، دوئم، بولتسمان و آینشتین، همچنین منطق نمادین و تحلیلی، به ویژه تأملات فرگه، وایتهد، راسل و ویستگنشتاین، سازنده اصلی‌ترین پایه‌های پوزیتیویسم است، ولی نمی‌توان حلقه وین و پوزیتیویسم را دستگاه منسجم و سازواری دانست که اعضا و پایه‌گذاران و پیروان آن در همه زمینه‌ها با یکدیگر توافق داشته باشند. آنان در عین حال که در مورد علمی بودن فلسفه خویش نظر یگانه‌ای دارند، ولی در برخورد با فلسفه سنتی که روحیه غالب آنها به نظر می‌رسد، از نگرش همسو و همانندی برخوردار نیستند. برخی از آنان چون موریس شلیک و وایسمان در برخورد با دیدگاه فلسفه سنتی نگرش مساعدتری داشتند، در حالی که برخی چون کارناپ، هان و نویرات در برخورد با آن، روش انتقادی‌تری در پیش گرفته بودند. دسته اخیر، متافیزیک را بی‌معنی و مهمل می‌دانستند و «ون» دیدگاه فلسفه سنتی را با متافیزیک برابر می‌دانستند، فلسفه سنتی را نیز مهمل می‌انگاشتند.

برخی گرایش پوزیتیویستی را به پیش از زمانی که در اولین بیانیه حلقه وین بدان اشاره شده است، رسانده، می‌گویند: شاید بتوان گرایش‌های پوزیتیویستی را برای نخستین بار در پروتوگوراس، فیلسوف یونانی سده پنجم پیش از میلاد حس کرد. از باستانیان، سکستوس اپریکوس در سده سوم میلادی نیز نگرش مشابهی داشته است.<sup>۲</sup> به یک تعبیر، می‌توان ارسطو را نیز به ویژه در برابر افلاطون، یک فیلسوف پوزیتیویست، آن هم از نوع منطقی به شمار آورد.<sup>۳</sup>

به هر حال، در سده سیزدهم، راجر بیکن برای نخستین بار، پوزیتیویسم را به شکل کم و بیش صریح مطرح کرد. پس از او فرانسس بیکن در سده شانزدهم، پی‌یر بیل در سده هفدهم، گنورد لیشتن‌برگ، دالامبر و تورگو در سده هجدهم، بینش‌هایی

۱. بنگرید به: رساله وین، ص ۱۳.

۲. بنگرید به: همان، ص ۳۶.

۳. بنگرید به: همان.

درباره پوزیتیویسم ارائه کردند.<sup>۱</sup> پس از آن در سده نوزدهم واژه پوزیتیویسم در مکتب سن سیمون به کار رفته است و پس از او به طور مکرر در نوشته‌های آگوست کنت مطرح شده است.

به نظر برخی، اندیشه‌های بنیادین فلسفه اعضای حلقه وین، برگرفته از ارنست ماخ و برتراند راسل بوده است<sup>۲</sup> و به نظر برخی دیگر، رساله منطقی - فلسفی<sup>۳</sup> ویتگنشتاین، نقشی بزرگ در تکوین فلسفه حلقه وین و مکتب پوزیتیویسم داشته است؛<sup>۴</sup> تا آنجا که حلقه وین، اصل فلسفی خود؛ یعنی اصل «تحقیق‌پذیری»<sup>۵</sup> را به ویتگنشتاین نسبت می‌داد.<sup>۶</sup> چنان که تأثیر جدی فرگه، راسل و تا حدی ویتگنشتاین بر کارناپ نیز کاملاً مشهود است.

پوزیتیویستها، حس‌گرایی هیوم را به عنوان سنگ زیربنای اندیشه خود پذیرفته<sup>۷</sup> و با استفاده از روش علمی در اثبات نظریه‌های مربوط به اشیای خارجی، پوزیتیویسم را سروده‌اند و اصل تحقیق‌پذیری را ترجیح‌بند آن ساخته‌اند و چنان حدسها و گمانها را به هم تنیده‌اند که در کوتاه‌ترین زمان ممکن، از هم گسسته شد. از این رو، پوزیتیویسم را از زبان متأخران آنان این‌گونه می‌توان تعریف کرد:

پوزیتیویسم، فلسفه‌ای است که چون معرفت واقعی را معرفت مبتنی بر تجربه حسی می‌داند که فقط به وسیله آزمایش و مشاهده میسر است، هرگونه مساعی نظری را برای کسب معرفت به وسیله عقل محض، بدون مداخله تجربی خطا می‌داند.<sup>۸</sup> پوزیتیویسم منطقی، به ویژه در بررسی قضایای مابعد طبیعی، به جای اینکه در

۱. بنگرید به: همان، ص ۳۸.

۲. بنگرید به: خرمشاهی، *پوزیتیویسم منطقی*، ص ۵.

3. *Tractatus Logico Philosophicus*.

۴. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، *رساله وین*، ص ۱۹.

5. Verifiability principle.

۶. بنگرید به: خرمشاهی، *پوزیتیویسم منطقی*، ص ۶.

7. cf. W.M. Simon, *European Positivists in the Nintheenth Century*, Ithaca, N.Y. 1963, p.214.

۸. بنگرید به: ارن نائس، *کارناپ*، ص ۷.



صدق آنها شک کند یا کذب آنها را اثبات نماید، مهمل بودن آن را اظهار می‌کند. از این دیدگاه، دلیلی وجود ندارد که فیلسوف مابعد طبیعی بگوید در ورای عالم تجربه و طبیعت، امور دیگری هست که مورد تجربه حسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اگر استناد او به شهود عقلی است، کانت پیش از این بی‌اعتباری این سخن و نفی آن را اثبات کرده است و اگر گفته شود که ذهن از امور مشهود به امور نامشهود منتقل می‌شود، باید پرسید، مقصود از امور نامشهود اموری داخل در تجربه است یا فراتر از آن؟ اگر داخل در تجربه باشد، مسئله‌ای باقی نمی‌ماند و اگر فراتر از تجربه باشد، ادعایی بی‌دلیل است و مصادره به مطلوب.<sup>۱</sup>

به گمان برخی، ردّ اصل مابعدالطبیعه و اعتقاد به حقیقتی ماورای تجربه و طبیعت، از جانب اصحاب اصالت تجربه منطقی، به وسیله دلایل منطقی صورت می‌گیرد و ثابت می‌گردد که قضایای مورد ادعای آنها اصلاً دارای معنای محصل نیست، چه رسد به اینکه صادق یا کاذب باشد،<sup>۲</sup> چه اینکه صدق و کذب فرع معنی‌داری است و تا قضیه‌ای معنی‌دار نباشد متّصف به صدق و کذب نمی‌شود. گویی در این صورت، چیزی در ذهن نیست تا با جایی یا چیزی مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد.

آیر تقسیم‌بندی هیوم را در اینکه قضایا بر دو نوع منطقی و تجربی تقسیم می‌شوند، پذیرفته و اصل اثبات‌پذیری پوزیتیویسم منطقی را بر آن افزوده است.<sup>۳</sup> طبق این اصل، یک گزاره یا قضیه تجربی تا وقتی که چندین مشاهده، صدق و کذب آن را تأیید نکرده است نمی‌تواند معنی‌دار شمرده شود. قضایای متافیزیکی یعنی گزاره‌هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیر دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی را دربردارند باید بی‌معنی شمرده شوند.

کلام و الهیات، که نوعی خاص از متافیزیک است و همچنین قول به موجودهای روحانی و قدسی، کاذب نیستند، بلکه بی‌معنی‌اند. چنین قضایایی به اضافه احکام استحسان‌ی اخلاقی و هنری، جایگاه قضایای اصیل را ندارند. این قضایا به خاطر

۱. بنگرید به: همان، ص ۱۱.

۲. بنگرید به: همان.

3. cf. R. George, *Logical Structure of the World*, London, 1965, p.217.

محتوای انشایی شان، فقط بیانگر عواطف هستند و نه بیشتر.<sup>۱</sup>  
 ملاک فیلسوفان اصالت تجربه منطقی، «اصل تحقیق و اثبات<sup>۲</sup> صدق و کذب»  
 است. به تعبیر برخی، هر قضیه‌ای وقتی معنی دارد که گوینده آن بداند راه تحقیق و  
 اثبات صحت یا عدم صحت آن چیست. بنابراین، اگر قضیه‌ای اظهار شود که هیچ‌گونه  
 راهی برای اثبات صدق و کذب آن متصور نباشد، به ضرورت باید گفت که آن قضیه  
 بی‌معنی است.<sup>۳</sup>  
 با توجه به آنچه گفته شد، ممکن است گفته شود که آیر در مورد اصل اثبات‌پذیری  
 دو دیدگاه دارد:

۱- آنچه نقل شد و از شهرت نیز برخوردار است؛ یعنی قضیه‌ای معنی‌دار است که  
 چندین مشاهده، صدق یا کذب آن را تأیید کرده باشد.  
 ۲- آنچه اینک گفته شد و گویی مورد توجه شارحان و منتقدان پوزیتیویسم قرار  
 نگرفته است؛ یعنی قضیه‌ای معنی‌دار است که راهی برای اثبات صدق و کذب آن  
 وجود داشته باشد، اگرچه بالفعل صدق یا کذب آن اثبات نشده باشد. اگر چنین باشد،  
 برآیند تفکر پوزیتیویستی، چهار دیدگاه متفاوت خواهد بود که در بحث روایتهای آن  
 گفته خواهد شد.

به تعبیر آنان، اگر قضیه‌ای فرض صدق و کذب آن با هرگونه امکان تجربی درباره  
 آن مساوی باشد، این قضیه یا معلوم متکرر است؛<sup>۴</sup> مانند قضایای منطقی که همگی  
 بدیهی و ضروری هستند، یا قضیه‌ای کاذب؛ یعنی شبه قضیه<sup>۵</sup> است، نه قضیه‌ای  
 صحیح و اصیل. در آزمایش و صحت اعتبار هر قضیه‌ای باید پرسید: چه راهی برای  
 اثبات صدق و کذب آن به طریق تجربه حسی وجود دارد و اگر هیچ راهی نبود باید به  
 مهمل بودن؛ یعنی بی‌هویت بودن آن قضیه حکم کرد.<sup>۶</sup>

۱. بنگرید به: خرمشاهی، پوزیتیویسم منطقی، ص ۱۱۴.

2. Verifiability principle.

۳. ارن نائس، کارناب، ص ۱۲.

4. Tautology.

5. Pseudo statement.

۶. بنگرید به: ارن نائس، کارناب، ص ۱۲.

ملاک صدق قضایای منطقی نیز که بدیهی و ضروری اند، توافق بر کاربرد آنهاست. به طور کلی اعتبار قضایای اولیه یا گزاره‌های پیشین<sup>۱</sup> منطق و ریاضیات، در عین حال که از محتوای واقعی و مابازاء عینی خالی اند به خاطر توافقی است که درباره چگونگی کاربرد کلمات و علائم وجود دارد<sup>۲</sup> و اگر چنین توافقی وجود نداشت، این قضایا فاقد اعتبار بودند. امام اینکه چرا چنین توافقی انجام شده و این توافق در چه زمانی و در میان چه کسانی انجام پذیرفته است و چرا برای کسانی که از این توافق بی‌خبرند، دارای اعتبار است از جمله امور مبهم پوزیتیویسم در همه دیدگاه‌هاست.<sup>۳</sup>

به نظر کانت، قضایا در مجموع بر سه قسم است: ۱- قضایای تحلیلی که مفهوم محمول از پیش در مفهوم موضوع گنجانیده شده است. ۲- قضایای ترکیبی که مفهوم محمول به طور پیشین در موضوع نهفته نیست.

این قسم دوم خود بر دو قسم است: ۱- ترکیبی بعد از تجربه، ۲- ترکیبی اولی یا قبل از تجربه.

مقصود وی از این قسم اخیر، قضایای ریاضی و فلسفی است که در عین حال که مفهوم محمول آنها در مفهوم موضوعشان گنجانیده نشده است، اما در ذهن پس از فهم آن قضیه، بی‌استناد به دلیل و برهان، به ضرورت، آن را می‌پذیرد؛ مانند قضایای:  $2+2=4$ ؛ هر پدیده‌ای علتی دارد.

اصالت تجربیان منطقی مدعی اند که این قضایای دسته سوم، وجود ندارد و کانت در تقسیم‌بندی خود دچار اشتباه شده است. از این رو قضایا بر دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- معلوم متکرر از قبیل قضایای ریاضی و منطقی. ۲- قضایای ترکیبی پس از تجربه از قبیل قضایای علوم طبیعی و احکام شعور عادی حسی، ولی قسم سوم که شامل اغلب قضایای فلسفی و مابعدطبیعی است، مردود است. چنین قضایایی، به ضرورت باطل است و با بطلان آن، مابعدالطبیعه فطری هم باطل می‌گردد.<sup>۴</sup>

1. A priori.

۲. بنگرید به: خر مشاهی، *پوزیتیویسم منطقی*، ص ۱۱۴.

3. cf. Max Block, *The Unity of Science*, London, 1936, p.48.

۴. ارن نائس، *کارتاپ*، ص ۱۳.

به تعبیر دیگر، این مکتب برای دانش تنها دو منبع می‌شناسد: ۱- استدلال منطقی  
۲- تجربه حسی.

استدلال منطقی، تحلیلی ماتقدم است، در حالی که تجربه حسی ترکیب ماتأخر است. بنابراین ترکیب ماتقدم در آن وجود ندارد. به تعبیر برخی، «نظریه بنیادین تجربه‌گرایی جدید عبارت است از انکار امکان دانش ترکیبی ماتقدم».<sup>۱</sup> دانش منطقی شامل ریاضیات است که قابل فروکاهش به منطق صوری است و دانش تجربی شامل فیزیک، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن است.

شرح بیشتر این نظریه از دیدگاه آنان از این قرار است که زبان یک نظریه دو نوع واژه دارد: یکی واژه حسی و دیگر نظری. گزاره‌های یک نظریه نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: تحلیلی و ترکیبی. واژه‌های حسی (تجربی) به اشیاء یا صفاتی اشاره دارند که به طور مستقیم قابل مشاهده یا اندازه‌گیری باشند، در حالی که واژه‌های نظری به اشیاء یا کیفیتهایی اشاره دارند که نمی‌توان آن را مشاهده یا اندازه‌گیری کرد و تنها می‌توان آن را از مشاهدات مستقیم به دست آورد.

گزاره‌های تحلیلی ماتقدم هستند و صدق آنها بر قواعد زبان استوار است. برعکس، گزاره‌های ترکیبی وابسته به تجربه‌اند و تنها به وسیله تجربه می‌توان از صدق آنها آگاه شد. این اصل را رایشنباخ مطرح کرد<sup>۲</sup> و مورد تأیید همپل، برایت ویث و ناگل قرار گرفت.<sup>۳</sup>

نکات اصلی آن عبارت‌اند از: تفاوت میان واژه‌های تجربی و نظری، تفاوت میان

1. H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *Wissen Schafteleiche Weltauffassung*, Der Wiener Kreis, 1929.
2. H. Reichenbach, *Philosophie der Raum* - Zeit Lehrer, 1928 (English - translation: The Philosophy of Space and Time, 1958. and R. Carnap, *Testability and Meaning, in Philosophy of Science*, 3, 1936 and 4, 1937.
3. C.G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952; R.B. Briithwaite, *Scientific Explanation*, 1953; E. Nagej, *The Structure of Science*, 1961; Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, 1966; M. Ruse, *Philosophy of Biology*, 1971.

گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی، تفاوت میان اصول موضوعه و قوانین تناظر و طبیعت قیاسی نظریه‌های علمی.

این چهار نکته با یکدیگر ارتباط دارند. قوانین تناظر به واژه‌های نظری معنای تجربی می‌دهند و تحلیلی هستند، در حالی که اصول موضوعه نظری سهم تجربی را بیان می‌کنند و ترکیبی هستند.

یک نظریه باید نظامی قیاسی داشته باشد. در غیر این صورت، تفاوت نهادن میان انواع مختلف جملات و واژه‌ها ناممکن است.

تفاوت میان واژه‌های تجربی و نظری به اصل اثبات‌پذیری وابسته است. یک گزاره در صورتی معنی دارد که اثبات‌پذیر باشد، ولی در نظریه‌های علمی، گزاره‌های متعددی وجود دارند که اثبات‌پذیر نیستند؛ به عنوان نمونه تعابیر مربوط به ذرات کوانتوم یا میدانهای گرانشی مربوط به نسبیت. این گزاره‌ها بسیار انتزاعی هستند و قابلیت آزمون مستقیم ندارند. به تعبیر رساتر، آنها فاقد معنی هستند.

برای پرهیز از چنین نتایجی، دو رویکرد مطرح شده است. به نظر شلیک، اصول نظریه علمی، گزاره نیستند، بلکه قواعد استنتاج‌اند؛ بنابراین مسئله معنی‌داری آنها مطرح نخواهد شد.<sup>۱</sup>

راه حل دیگر را نویراث ارائه کرد که از این قرار است: واژه‌هایی که به زبان انتزاعی نظریه علمی تعلق دارند، در یک زبان دقیقی که واژه‌هایش به طور مستقیم اشیاء قابل مشاهده را توصیف می‌کند، به طور واضح قابل تبیین است<sup>۲</sup> و از طریق تفاوت میان واژه‌های مشاهده‌پذیر و نظریه روشن می‌شود.

ولی کارناپ به زودی دریافت که واژه‌های نظری به وسیله واژه‌های مشاهده‌پذیر، تبیین‌پذیر نیستند. او در وهله اول فروکاهش نسبی اجزاء و واژه‌های نظری را به اجزاء و واژه‌های مشاهده‌پذیر مطرح کرد.<sup>۳</sup> بعدها پیشنهاد دیگری را مطرح کرد و آن اینکه

1. *Die Kausalität in der Gegenwartigen Physic*, in *die Natur Wiss Enschafthen*, 19, 1931.

2. Neurath, *Physikalismus in Scientea*, 50, 1931.

3. Testability and Meaning, in *Philosophy of Science*, 3, 1936 and 4, 1937.

همه اجزاء و واژه‌های نظری را می‌توان از نظریه علمی حذف کرد. این فرضیه به وسیله دو نتیجه منطقی صوری مورد تأیید قرار گرفت: قضیه کریگ<sup>۱</sup> و گزاره رمسی<sup>۲</sup>. قضیه کریگ یک نتیجه قطعی منطقی صوری است. فرض کنید که  $A, B$  دو دسته گزاره هستند به گونه‌ای که  $B$  نتیجه منطقی  $A$  باشد. کریگ اثبات کرد که:

(۱) مجموعه گزاره‌های  $C$  وجود دارد که اجزاء و واژه‌های آن مشترک میان  $A, B$  است.

(۲)  $C$  نتیجه منطقی  $A$  است.

(۳)  $B$  نتیجه منطقی  $C$  است. بنابراین اگر  $A$  مجموعه اصول بدیهی یک نظریه علمی و  $B$  مجموعه گزاره‌های مشاهده‌پذیر منظوری در  $A$  است، در این صورت، مجموعه  $C$  وجود دارد که اجزاء و واژه‌های آن میان  $A, B$  مشترک است و در نتیجه آنها اجزاء و واژه‌های مشاهده‌پذیرند که در میان اصول بدیهی قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که  $B, C$  را به دنبال دارد و خود نتیجه  $A$  است.

بر اساس قضیه کریگ، این امکان هست که یک نظریه علمی را در یک زبان مشاهده‌پذیر صرف تعبیر کنیم بدون آنکه از توان قیاسی آن کاسته شود.

کارناپ گزاره رمسی را که پس از فیلسوف انگلیسی فرانک پلومیتان رمسی ۱۹۰۳-۱۹۳۰ بدین نام خوانده شد، به منظور تقسیم اصول بدیهی یک نظریه به دو دسته، به کار برد. وی این اصول را به  $A, R$  به گونه‌ای که  $R$  تنها دارای اجزاء و واژه‌های مشاهده‌پذیر باشد و بخش تجربی نظریه را بیان کند، در حالی که  $A$  تحلیلی باشد و معنای اجزاء و واژه‌های نظری را معین سازد، به کار برد.<sup>۳</sup>

در حالی که تحلیل روابط میان این دو نوع از جملات آرام آرام مورد اعتراض بسیاری از مطالعات منطقی و فلسفی قرار می‌گرفت، خود تفاوت میان آن دو نیز مورد نقد واقع شد. به نظر پوپو همه مفاهیم علمی، نظری است و بنابراین قطعی نیست، بلکه همیشه ابطال‌پذیر است؛ بدین خاطر که هر اظهار نظری نه تنها پیشفرضهایی را

1. Craig theorem.

2. Ramsey statement.

3. R. Carnap, *Foundations of logic and Mathematics*, 1938, vol.1 n.3.

دربردارد، بلکه خود یک پیشفرض است.

کواپن در دو حکم جزمی تجربه‌گرایی در بازنگری فلسفی، ۱۹۵۱،<sup>۱</sup> هم تفاوت نظری - تجربی و هم تحلیلی - ترکیبی را مورد نقد قرار داد.

همپل نیز آن را مورد انتقاد قرار داد.<sup>۲</sup> وی در اثر دیگر خود به نام *معنای واژگان نظری*<sup>۳</sup> نقد جدیدی بر تفاوت تجربی - نظری آورده است که دو نکته مهم دارد:

جملات مشاهده‌پذیر (تجربی) وجود ندارد، تنها چیزی که ممکن است، این است که میان جملات و واژه‌هایی که در یک نظریه مفروض به کار رفته است و جملاتی که برای اولین بار در یک نظریه عملی به کار گرفته می‌شود فرق گذاشت، به عنوان نمونه: نظریه اتمی بوهر واژگانی را مانند اجزای کوانتوم، پرش کوانتوم، وضعیت یکنواخت و مانند آن به کار می‌برد و طیفهایی را که به کمک طول موج توصیف شده است، توضیح می‌دهد. اینک طول موج، واژه‌ای کهنه است، در حالی که اجزای کوانتوم واژه‌ای جدید است. بنابراین، مفاهیم نظریه اتمی به دیگر مفاهیم انتزاعی (که البته پیش‌تر مفروض قرار گرفته شده) پیوند خورده است.

معنای واژگان نظری به وسیله گزاره‌های تحلیلی که بر حسب قرارداد صادق است، تعریف نشده است. در واقع، هر گزاره‌ای، موضوعی برای آزمون تجربی است. بنابراین، در نظریه علمی جایی برای «صدق قراردادی»<sup>۴</sup> وجود ندارد.

کارناپ در مبانی فلسفی فیزیک،<sup>۵</sup> رهیافتی را برای تفاوت نظری - تجربی مطرح کرد که تا اندازه‌ای متفاوت از گذشته بود. اینجا نقطه عزیمت و تفاوت میان قوانین تجربی و نظری است. به نظر وی ممکن است که به طور مستقیم یک قانون تجربی را اثبات (یا رد) کنیم، در حالی که قانون نظری را تنها از طریق قوانینی تجربی می‌توان

1. Tow Dogmas of Empirism, in the *Philosophical Review*, 60, 1951.

2. The Theorist's Dilemma, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 11, 1958.

3. The Meaning of Theoretical Terms' in *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV*, 1973.

4. True by convention.

5. *Philosophical Foundations of Physics*, 1966.

آزمود که خود آن قوانین تجربی، از نتایج قوانین نظری است. از این گذشته، یک قانون تجربی واقعا را توضیح می‌دهد، در حالی که قانون نظری، قوانین تجربی را شرح می‌دهد، بنابراین در اینجا سه مرحله وجود دارد:

۱- واقعهای (اشیاء) تجربی ۲- کلیتهای بسیطی که به طور مستقیم می‌توان آنها را آزمود؛ یعنی قوانین تجربی. این قوانین واقعا را توضیح می‌دهد و برای پیش‌بینی آنها به کار می‌رود. ۳- اصول کلی که می‌توان برای توضیح قوانین تجربی به کار برد؛ یعنی قوانین نظری. قوانین تجربی، دارای واژگان مشاهده‌پذیر است، در حالی که واژگان نظری در قوانین نظری قرار دارد.

تفاوت میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی نتیجه دیگر اصل اثبات‌پذیری است و به تفاوت نظری - تجربی به همان اندازه پیوند دارد که با اصول بدیهی تناظر. بر اساس اصل اثبات‌پذیری یک گزاره ترکیبی ماتقدم مفروض، بی‌معنی است. بنابراین تنها دو نوع گزاره وجود دارد: ترکیبی ماتأخر و تحلیلی ماتقدم.

پیش از هر چیز می‌توان پرسید که نقش گزاره‌های تحلیلی در نظریه علمی چیست؟ تنها دو احتمال وجود دارد: ۱- گزاره تحلیلی یک قضیه منطقی - ریاضی است (بنابراین فاقد معنای تجربی است) ۲- یک قرارداد است که معنای واژگان نظری را معین می‌کند. این در واقع راه حل مسئله معنی‌داری واژگان نظری است که کارناپ با عنوان زبان مشاهده و زبان نظری<sup>۱</sup> مطرح کرده است و بر تفاوت تحلیلی - ترکیبی استوار است.<sup>۲</sup>

روش کارناپ (۱) معنای واژگان نظری و پیوند آنها را با مفاهیم مشاهده‌پذیر تبیین می‌کند، (۲) روشی برای جداسازی گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی ارائه می‌کند و (۳) روشی برای به دست آوردن اصول بدیهی نظری از قوانین تناظر پیشنهاد می‌کند.

یک فرض روشنی در تحلیل پوزیتیویسم منطقی از علم وجود دارد و آن این است که نظریه یک نظام قیاسی است. معنای این سخن این است که جنبه‌های علمی آن

1. Observation language and theoretical language.

2. cf. Rudolf Carnap, *Logical Empiricist*, 1975.



مورد توجه نیست. علاوه بر این پوزیتیویسم جدید به روند اکتشاف دل‌بستگی ندارد، بلکه به بازسازی دانش علمی علاقه‌مند است؛ یعنی توجه او به روابط منطقی (صوری) میان گزاره‌ها در یک نظریه مفروض است.

بر طبق پوزیتیویسم منطقی، هیچ روشی برای اکتشاف وجود ندارد و بنابراین، دانشمند می‌تواند هر پیشفرضی را که ترجیح می‌دهد، مطرح کند. تنها چیزی که مهم است، توجه به روابط منطقی میان پیشفرض و دلیل تجربی است.

ولی چنین درکی از علم، با مشکلاتی روبه‌روست؛ از جمله اینکه رابطه میان تجربه حسی و اصول نظری، رابطه‌ای قیاسی نیست. همچنین گزاره‌های مشاهده‌پذیر، اصول مسلم نظری را دربرندارند.

کارناپ می‌گوید: این رابطه را می‌توان با کمک منطق استقرایی تبیین‌پذیر ساخت. پس اینک باید به اختصار به منطق استقرایی و احتمال پردازیم.

پوزیتیویست‌های جدید دو نظریه متفاوت درباره احتمال مطرح کرده‌اند:

تعبیر کثرت: احتمال مرز کثرت است. این نظریه در علم جدید مورد پذیرش قرار گرفت و به وسیله رایشنباخ و ون میسس تدوین شد.

تعبیر منطقی: احتمال عبارت است از درجه تأیید گزاره‌ای که از مجموعه گزاره‌های مفروض دیگر به دست می‌آید. کارناپ، همپل و وایسمان از حامیان این فرضیه بودند.

وایسمان در تحلیل منطقی تعبیری منطقی برای احتمال مطرح کرد.<sup>۱</sup> وی این تعبیر را با تعبیر ویتگنشتاین از احتمال آغاز کرده است. به نظر وایسمان ما باید هنگامی نظریه احتمال را به کار ببریم که ندانیم قضیه صادق است یا کاذب. در این شرایط می‌توانیم روابط منطقی میان گزاره‌هایی را که بیانگر دانش ما هستند مطالعه کنیم و می‌توانیم احتمال نسبی آنها را معین سازیم. پس احتمال مقیاس رابطه منطقی میان قضایاست.

نقش کثرت در تعبیر منطقی چیست؟ اولاً این امکان هست که ما آگاهی بسیار کمی

1. cf. *Logische Analyse des Ahrscheinlichkeits Begriffs*, in Erkenntnis, 1, 1930.

درباره شرط فیزیکی امکان تعیین احتمال به عنوان امری تنها ماتقدم به وسیله کثرت داشته باشیم. بنابراین کثرت نسبی و احتمال منطقی کاملاً همانند هستند. در دیگر موقعیتها، می توانیم احتمال را از طریق آگاهی به شرایط مربوط به قوانین فیزیکی پیش بینی کنیم. در چنین موقعیتی، کثرت به منظور تعیین آینده به کار رفته است.

کارناپ به مسئله احتمال در مورد یک حادثه منفرد بسیار علاقه مند بود. بر اساس تعبیر وی، گزاره «احتمال اینکه این شیء خاص Q,P بوده، ۱ است» گزاره ای مبنایی است. معنای آن این است که گزاره «این شیء خاص Q,P است» درجه تأیید ۱ را دارد. آنگاه که  $1=1$  باشد گزاره صادق است و آنگاه که  $0=1$  باشد، گزاره کاذب است. در غیر این صورت، این گزاره سهم معینی از صدق دارد.

بنابراین، منطق استقرایی که عبارت است از مطالعه روابط میان گزاره هایی که درجه تأیید آنها از ۰ و ۱ متفاوت است، گستره منطق کلاسیک و تحلیلی یعنی صوری است. به نظر کارناپ منطق استقرایی رابطه میان گزاره های مشاهده پذیر و نظری را توضیح می دهد.

ولی این نظریه مشکل بزرگی دارد. درجه تأیید هر قانون کلی دائمی است؛ زیرا یک قانون کلی گزاره ای مربوط به امکان تعداد نامحدودی از اشیاء است، در حالی که هر نمونه ای محدود است. بنابراین درجه تأیید هر قانون علمی با توجه به هر تجربه مفروض، دائمی است.

مشکل دیگر آنگاه پدید می آید که همپل آنچه را که به اصطلاح پارادوکس تأیید نام دارد، تدوین می کند. بر طبق این پارادوکس، هر قانون کلی به وسیله دلایل به ظاهر نامربوط حمایت می شود؛ به عنوان نمونه «همه زاغها سیاه اند» به وسیله مشاهده کفش سفید تأیید شده است. (جزئیات بیشتر را در مبنای تشکیل مفهوم در علم تجربی می توان جست).<sup>۱</sup>

نتیجه دیگر اصل اثبات پذیری این است که گزاره های مربوط به اصول اخلاقی نه

1. cf. C. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952, vol.2 n.7.

صادق‌اند نه کاذب. آنها بیان احساسات هستند. (این نظریه را غیر شناختاری نامیده‌اند). بنابراین، ارائه نظریه درباره اخلاق محال است، ولی اگر اخلاق بی معنی است، این پرسش مطرح می‌شود که: بنیاد و ریشه اصول اخلاقی چیست؟ در میان پوزیتیویستهای جدید، شلیک سخت به اخلاق تمایل داشت. او کوشید تا تفسیری برای اخلاق ارائه کند که با پوزیتیویسم جدید سازگار باشد.

وی می‌گوید: اخلاق، نظریه علمی توصیفی است. انسان همیشه آن شرایطی را ترجیح می‌دهد که تولید رنج نکند یا لذت فراهم سازد. بنابراین اولاً خوب (خیر) هر چیزی است که به لذت بینجامد نه به درد و رنج. از این رو خوب با سودمند برابر است. کارهای انسان معلول میل به سودرسانی به خود است. بنابراین اولاً میل اخلاقی میلی خودخواهانه است، ولی انگیزه‌های عمل اخلاقی ایستانیست، بلکه تابع تحول و انتخاب طبیعی است. در یک جامعه، ممکن است یک عمل نوع دوستانه سودمندتر از رفتار صرفاً خودخواهانه باشد. بنابراین میان همین میل اولی که رفتار خودخواهانه را پیشنهاد می‌کند، و میل به رفتاری که متأثر از تحول است و رفتار اجتماعی را پیشنهاد می‌کند، تقابل وجود دارد. این بنیاد اصول اخلاقی است. با توجه به آنچه گفته شد اینکه به راحتی می‌توان نگرشهای پوزیتیویسم را مورد شرح و بررسی قرار داد.

## روایتها و نگرشهای پوزیتیویسم

### ۱. اثبات پذیری یا تحقیق پذیری

این اصل چنان که پیش از این بدان اشارت رفت به پیشینیان و در دوران جدید به هیوم، میل و باخ برمی‌گردد. هرچند به طور مشخص اولین بار آن را فردریش وایسمان در کتاب *تحلیل منطقی مفهوم احتمال* به کار برده است. به دنبال وی شلیک، کارناپ، نویرات، رایشنباخ، همپل و آیر به تفصیل درباره آن سخن رانده‌اند. محتوای این اصل این است که: صدق و کذب قضایا، یا به وسیله منطقی قابل تبیین

است یا به وسیله تجربه. قضایای معنی دار قضایایی است که یا تحلیلی باشد و یا تصدیق‌پذیری تجربی و حسی داشته باشد. به نظر آنان، یک گزاره تنها در صورتی معنی دار است که بتوان صدق یا کذب آن را به وسیله تجربه اثبات کرد. (این تعبیر را اصل اثبات‌پذیری نامیده‌اند). معنای یک گزاره، همان راه اثبات‌پذیری آن است؛ یعنی در صورتی می‌توان به معنای یک گزاره آگاه شد که به شرایطی که در آن، این گزاره صادق یا کاذب است آگاه شویم.

به گفته شلیک: چه وقت می‌توانیم مطمئن باشیم که معنای یک گزاره روشن است؟ تنها در صورتی می‌توانیم دقیقاً آن شرایط را توصیف کنیم که در آن شرایط بتوان پاسخ مثبت یا منفی داد. بنابراین معنای یک پرسش تنها از طریق معین ساختن آن شرایط معلوم می‌شود. تعیین شرایطی که در آن، یک گزاره صحیح صادق است کاملاً برابر است با تعیین معنای آن.<sup>۱</sup>

قضایایی که این‌گونه نباشد، فاقد معنی است.<sup>۲</sup> و به اشاره دانسته شد که قضایای نوع اول، معلوم متکرر است و فاقد جنبه معرفت‌آموزی است و اعتبار آنها یا به وجود محمول آنها بر موضوعاتشان است و یا به قرارداد. از این رو تنها قضایای معنی دار معرفت‌آموز، قضایای تجربی و حسی هستند. به هر حال، چون قضایای متافیزیکی هیچ یک از دو ویژگی یاد شده را ندارند، مهمل و فاقد معنی هستند. به گفته نویرات،<sup>۳</sup> فیلسوف اتریشی که از بنیانگذاران پوزیتیویسم منطقی و اصالت تجربه منطقی است و در عین حال، مارکسیست منفرد و مستقلی است: زبانی که در بیان گزاره‌های متافیزیک هست، فقط از نظر صوری و دستوری است، ولی از نظر معنی و مدلول تحقیق‌پذیر نیست.<sup>۴</sup>

از نظر پوزیتیویسم، اولاً متافیزیک شامل همه معارف بشری غیر از منطق، ریاضیات و علوم تجربی است. فلسفه، علوم نظری، علوم اجتماعی، علوم انسانی،

1. cf. M. Schlik, *Positivimus and Realismus*, in Erkenntnis, 3, 1932.

۲. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۷۰.

3. Otto Neurath.

۴. بنگرید به: خر مشاهی، پوزیتیویسم منطقی، ص ۱۴۲.

الهیات، عرفان، هنر و اخلاق و مانند آن بخش‌های مختلف متافیزیک را تشکیل می‌دهند و ثانیاً این‌گونه علوم فاقد معنی بوده، معرفت‌آموز نیستند.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر، بیان شدید اثبات‌گرایی این است که همه قضایای معنی‌دار، غیر از تعریف‌های صوری، همان‌گویی‌ها و قراردادهای زبانی، باید تحقیق‌پذیری تجربی جامع داشته باشند و دست کم باید بالقوه از چنین تحقیق‌پذیری برخوردار باشند و از آنجا که این اصل مایه سلب اعتبار از گزاره‌های کلی و اصول علمی بود، نمی‌توانست مورد پذیرش دانشمندان، از جمله خود پوزیتیویست‌ها که سعی در علمی ساختن فلسفه داشتند، قرار گیرد. از این رو بیان خفیف‌تری که چنین مشکلاتی را به دنبال نداشته باشد ارائه کردند که می‌توان آن را تأییدپذیری نامید.<sup>۲</sup>

## ۲. تأییدپذیری

چنان‌که گفته شد، اشکالات تعبیر شدید اثبات‌گرایی، سبب شد تا این تعبیر جای خود را به اصل تأییدپذیری دهد. آیر، رایشنباخ و کارنپ از کسانی هستند که در این تحول‌پذیری مؤثر بوده‌اند. تأییدپذیری که بیان خفیف‌تری از اثبات‌پذیری است، می‌گوید:

یک فرضیه تا اندازه‌ای به سبب و به اندازه دلایل و مدارک له یا علیه خود، اثبات یا ابطال می‌پذیرد. اندازه تأیید آن، علاوه بر وابستگی به اندازه دلیل و مدرک، به مفهوم آماری احتمال نزدیک است، یا با آن یکی است و هیچ‌یک از دو طرف قضیه را حتمی نمی‌سازد و در هر دو طرف، احتمال مقابل دو طرف دیگر وجود دارد.<sup>۳</sup>

به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی پذیرفتنی‌اند که با تکیه بر برخی داده‌های حسی محتمل‌الصدق به نظر آیند؛ یعنی گزاره‌های معنی‌دار باید شواهدی تجربی را که با

۱. بنگرید به: همان، ص ۲۴.

2. cf. E. Charls, *Mom's, Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, Paris, 1937, p.189.

۳. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۱۰۰ به بعد.

صدق و کذب آنها ارتباط داشته باشد، همراه داشته باشند. اگر صادق است، باید با تکیه بر شاهد تجربی این ویژگی را داشته باشد و اگر کاذب است، نیز همین گونه. گزاره‌ای که فاقد شواهد تجربی همسوی باشد، فاقد معنی است.

بسیاری از احکام و قضایای فلسفی سنتی و همه گزاره‌های متافیزیک، اخلاق و الهیات فاقد چنین شواهد تجربی‌اند؛ از این رو نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه شبه قضیه تهی<sup>۱</sup> هستند که فاقد هرگونه حکم یا معرفت‌آموزی و محتوای واقعی‌اند؛ یعنی صرفاً بیان ترجیحات و ذوق و سلیقه شخصی و احساسات ذهنی‌اند. چنین گزاره‌هایی مانند خنده نقش بیانی دارند نه ارجاعی. گزاره‌های اخلاقی نیز بیانگر سلیقه شخصی یا بیان خطابی‌اند.<sup>۲</sup>

نفی متافیزیک لازمه هر دو دیدگاه است با تفاوتی که در مفهوم آماری احتمال و نفی قطعی وجود دارد.<sup>۳</sup> شاید به خاطر همین مفهوم احتمال است که ویتگنشتاین می‌گوید: مرزی وجود دارد که نمی‌توان از آن فراتر رفت. اگرچه نمی‌توان گفت فراسوی آن مرز چیست، ولی این به آن معنی نیست که فراسوی آن مرز چیزی وجود ندارد، منتها باید درباره آن خاموش ماند.<sup>۴</sup>

بر اساس دیدگاه جدید، نویرات می‌گوید: هنگامی که موضوع بر سر متافیزیک باشد «انسان واقعاً باید خاموش بماند، ولی نه درباره چیزی»<sup>۵</sup> و در همین مورد، رمسی<sup>۶</sup> می‌گوید: «آنچه را ما نمی‌توانیم بگوییم، نمی‌توانیم بگوییم و حتی درباره آن نمی‌توانیم<sup>۷</sup> سوت بزنیم».<sup>۸</sup>

1. Psoudo statements.

۲. بنگرید به: ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۷۹.

3. cf. Herbert Feigl & May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953, p.261.

۴. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، *رساله وین*، ص ۱۰۵.

5. One must indeed be silent, but not about any thing.

6. Remsey.

7. What we can't say, we can't say and we can't whistle it either.

۸. همان.

با توجه به آنچه گفته شد، گزاره‌های متافیزیکی ممنوع است؛ یعنی آنها فاقد معنی هستند. فلسفه سنتی نیز بی معنی است و تنها نقش فلسفه تنقیح معنای گزاره‌هاست. به گفته شلیک: فلسفه فعالیتی است که به وسیله آن معنای گزاره‌ها تنقیح و تعیین می‌گردند.<sup>۱</sup> و به نظر کارناب که خود از تأثیرگذاران بر تحولات پوزیتیویسم است، متافیزیک اصلاً فاقد دلالت است. او در کتاب *غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان*<sup>۲</sup> چنین مضمونی را بیان می‌کند که: زبان ترکیبی از کلمات و دستور و قواعد کاربرد آنهاست. قواعد زبان نشان می‌دهند که چگونه جمله‌ها از انواع واژه‌ها تشکیل می‌شوند. بر این اساس، دو نوع گزاره کاذب وجود دارد:

- ۱- گزاره‌هایی که کلماتی در آنها گنجانیده شده که به خطا دارای معنی است.
  - ۲- گزاره‌هایی که واژه‌های معنی دار است، ولی بر خلاف قواعد زبان با هم ترکیب شده‌اند. از این رو، از چنین ترکیبی گزاره با معنی به دست نمی‌آید.
- به نظر وی متافیزیک هر دو نوع گزاره‌های کاذب را داراست؛ به عنوان نمونه از نوع نخست می‌توان این واژه‌ها را نام برد: اصل (Principle)، مبنای اولیه (Primordial Basis)، ایده (The Idea)، امر مطلق (The Absolute)، امر نامشروط (The unconditioned)، نامتناهی (The infinite)، هستی هستی (The Being of Being)، نبود - عدم (Non being)، شیء فی نفسه (Thing in itself)، روح مطلق (Absolute spirit)، روح عینی (Objective spirit)، ذات - جوهر (Essence)، هستی فی نفسه (Being in itself)، هستی فی نفسه و لِنفسه (Being and itself)، من (The Ego)، نامن - ناخود (The not ego)، متافیزیک (Metaphysics).

به نظر کارناب، کاربرد این واژه‌ها در گزاره‌های متافیزیکی بی معنی است.<sup>۳</sup> نمونه‌های نوع دوم از گزاره‌های کاذب متافیزیکی از این قرار است: هیچ را

1. cf. M. Schlick, *die Wende der Philosophie*, in Erkenntnis, 1, 1930.

2. Elimination of metaphysics through logical analysis of language.

۳. بنگرید به: ادیب السلطانی، *رساله وین*، ص ۱۰۷.

می‌جویم؛ هیچ را می‌یابم؛ هیچ را می‌شناسم؛ هیچ هیچ می‌شود. به طور کلی گزاره‌های هستی‌شناسانه متافیزیک، گزاره‌های ارزش‌شناسانه متافیزیک، نظریه شک دکارتی، مفهوم روح یا گزاره‌های مربوط به آن و دیگر مسائل متافیزیک از این نوع هستند.<sup>۱</sup> به نظر وی، گزاره‌ها بر سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- گزاره‌های صادق مربوط به اشیاء عینی. ۲- گزاره‌های کاذب مربوط به اشیاء عینی. ۳- گزاره‌های نحوی.

گزاره‌های فلسفی به نظر بدوی از دسته دوم‌اند؛ یعنی اگرچه به نظر می‌رسد گزاره‌هایی کاذب‌اند که مربوط به امور عینی‌اند، ولی اگر درست فهمیده شوند، معلوم می‌شود که از نوع سوم‌اند، پس جدای از درک درست و با توجه به نظر سطحی، از نوع دوم‌اند.<sup>۲</sup>

این سخنان (نحوی بودن گزاره‌های متافیزیک) به ویژه نمونه‌های گزاره‌های کاذب، موهم معنی‌داری متافیزیک و در عین حال کذب آن است، اگرچه وی به طور صریح می‌گوید: به مدد منطق جدید، اکنون ممکن است از یک طرف، مفاهیم علوم خاص را روشن کرد و از طرف دیگر، بی‌معنی بودن مابعدالطبیعه (از جمله علم اخلاق و زیبایی‌شناسی) را فاش ساخت. قضایای مورد ادعای مابعدالطبیعه، یک رشته الفاظی است که حاوی خبری درباره هیچ زبانی نیست. اینها شبه جمله یا جملات کاذب‌اند و وقتی قبل از علامت سؤال قرار گیرند، حاوی استفهام نیستند. همه مسائل مابعدالطبیعه مسائل کاذب‌اند. از این رو سعی در ابطال یا اقامه برهان علیه مطالب مابعدالطبیعه، نتیجه سوء تفاهم است. رد مطالب مابعدالطبیعه باید با تحلیل زبان یا کلام فلاسفه مابعدالطبیعه انجام شود.<sup>۳</sup>

از این گفته‌ها معلوم می‌شود که کارناپ نیز مانند دیگر همفکران تحصیل‌گرایش، به گونه‌ای افراطی با مابعدالطبیعه ضدیت و ناسازگاری دارد، ولی انتقادهای وارد شده بر اندیشه‌های نابسامان آنها، او و برخی دیگر از همراهانش را به مرحله آرام‌تری از ضدیت با مابعدالطبیعه وارد ساخت و خود او در این تحول، دارای نقش بود. او در این

۱. همان.

۲. بنگرید به: همان، ص ۱۲۹.

۳. بنگرید به: ارن نائس، کارناپ، ص ۶۱-۶۲.



مرحله از اندیشه می‌گوید: بنا بر پاره‌ای از ملاکهای معنی که بدیهی نیست، قضایای مابعدالطبیعی بی‌معنی است. و در صورتی که فیلسوف مابعدالطبیعی ملاکهای دیگری داشته باشد، بر عهده اوست که آنها را به گونه‌ای صورت بخشد که اختلاف واضح گردد و ملاک مزبور قابل بحث شود.<sup>۱</sup>

نیز می‌گوید: حتی اگر بی‌معنایی مابعدالطبیعه را قبول کنیم، باز هم حس تحیری خواهیم داشت، چگونه است که مردمانی با استعداد در دوره‌ها و فرهنگهای بس مختلف، این قدر وقت و نیروی خود را مصروف ردیف کردن الفاظ بی‌معنی کرده‌اند؟ تأثیر تاریخی فیلسوفان مابعدالطبیعی بزرگ را چگونه می‌توان توجیه کرد؟<sup>۲</sup>

کارناپ و دیگر همراهانش بین دو وضعیت ناسازگار قرار گرفته‌اند. از سویی با تبلیغاتی گسترده و برگزاری همایشهای بین‌المللی، مرگ مابعدالطبیعه را اعلام کرده‌اند و فلسفه خویش را پایان همه مکاتب فلسفی دانسته‌اند. از سویی دیگر، در شگفت مانده‌اند و اگر برایشان شگفت‌آور نیست، دیگران و مخاطبان خود را در شگفت می‌بینند که چگونه است که نخبگان هر عصر و نسل و فرهنگی چنین مهمل‌باف شده‌اند. از این رو کارناپ برای این موقعیت متناقض که به هیچ روی قابل پذیرش نیست، گویی پاسخی دست‌وپا می‌کند و می‌گوید:

مابعدالطبیعه دارای نوعی محتوا و مضمون است، اما نه مضمون نظری (معرفتی). اخبار آن، بیان نوعی نظر نسبت به زندگی است. در واقع سپری شدن عمر مابعدالطبیعه نیز به واسطه همین است که خود را چیزی می‌داند که نیست. فیلسوف مابعدالطبیعی بر این باور است که مسافر دیاری است که در آن، صدق و کذب، حقیقت و باطل مدخلیت دارد. اما در حقیقت چیزی نگفته و خبری نداده است، بلکه فقط مانند هنرمندان، حالتی را بیان داشته است.<sup>۳</sup>

1. cf. P. Frank, *Modern Science It's Philosophy*, Cambridge, 1949, p.211.

۲. بنگرید به: ارن نائس، کارناپ، ص ۶۱-۶۲.

۳. بنگرید به: همان، ص ۷۱.

وی فلاسفه مابعدالطبیعی را در ردیف هنرمندان که تحت تأثیر مستقیم قوه خیال خویش اند قرار می‌دهد و آنان را بی‌بهره از عینیت و واقعیت در اندیشه‌های فلسفی می‌انگارد، ولی همین سخن نیز دچار تناقض است؛ زیرا همان‌گونه که هنرمند خیال‌پرداز، تهی از هرگونه عینیت نیست، بلکه خیال او بازتاب واقعیت هرچند مبهم است، پس باید فیلسوف مابعدالطبیعی نیز چنین باشد و از نوعی عینیت اگرچه مبهم برخوردار باشد<sup>۱</sup> و در موقعیتهای فرهنگی، جایگاهی مناسب داشته باشد، ولی این امر برای پوزیتیویست که بزرگ‌ترین افتخارش رساندن خبر مرگ مابعدالطبیعه به گوش جهانیان است، خوشایند نیست. از این رو پس از اینکه فیلسوف مابعدالطبیعی را مانند هنرمندان خیال‌پرداز معرفی می‌کند، می‌گوید: البته فیلسوف مابعدالطبیعی هنرمندی از درجات پست و پایین است. حکمای مابعدالطبیعی، موسیقیدانانی هستند که استعداد و قدرت موسیقی ندارند.<sup>۲</sup>

اگر کسی آن شیوه تحقیقی را که به این نظریات کلی درباره فلسفه و مابعدالطبیعه انجامیده است، مورد پرسش قرار دهد، کارناپ و دیگر پوزیتیویستهای همفکر او، چیزی برای ارائه ندارند، نه چیزی در این مورد گفته‌اند و نه می‌توانستند بگویند تا پاسخی در خور آنها مطرح شود، مگر اینکه آن را «توصیه» ای از جانب خویش بدانند که در این صورت نیز مبرای از نقد خواهد بود؛ زیرا توصیه فاقد مبنای عقلانی است تا در خور بررسی باشد.

گزیده نظر پیروان اصالت تحصّل منطقی در معرفت‌شناسی این است که: با توجه به ابزار شناخت که فقط حس می‌باشد، «نظریات ما درباره جهان به همان اندازه بی‌معنی است که درباره مطلق یا اشیاء فی‌نفسه بی‌معنی است، بدین خاطر که هیچ طریق ممکن برای تحقیق و آزمون این‌گونه نظریات نیست».<sup>۳</sup> آیا جهان خارج واقعاً وجود دارد یا نه و آیا در نظر به جهان هستی باید پیرو اصالت واقع و رئالیسم

1. cf. C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, 1965, p.77.

۲. بنگرید به: ارن نائس، کارناپ، ص ۷۲.

3. cf. T. Uebel, *Overcoming Logical Positivism From Within*, Amsterdam, 1992, p.167.

باشیم یا پیرو اصالت مفهوم و ایده‌آلیسم؟

پاسخ پوزیتیویست منطقی این است که با توجه به اینکه معیار معنی‌داری، اثبات‌پذیری تجربی است و دربارهٔ چنین پرسشهایی، تجربه فاقد کارآیی لازم است، بنابراین چنین تصویری که در حکم پیشفرضهای معرفت‌شناسی است به یک اندازه فاقد معنی است. رئالیسم در معرفت‌شناسی به همان اندازه بی‌معنی است که ایده‌آلیسم چنین است.

مسئلهٔ معرفت‌شناسی اگر محتوایی داشته باشد و در تجربه گنجانیده نشود، مسئله‌ای مربوط به روان‌شناسی و ویژگیهای ذهن انسانی است و آن هم نوعی تجربه است که به خاطر غیر مستقیم بودن و عدم ارتباط روشن آن با حواس، فاقد ارزش معرفتی است و در نتیجه ارتباطی به فلسفه ندارد. از این رو، بحث دربارهٔ معرفت‌شناسی نمی‌تواند بحثی فلسفی باشد؛ زیرا فاقد تجربه‌پذیری و تحقیق‌پذیری تجربی است.<sup>۱</sup>

احکام و قضاوت‌های آنان دربارهٔ فلسفه، مابعدالطبیعه و الهیات، برآیند دیدگاه آنان در معرفت‌شناسی است. معیاری را که آنان در مورد معنی‌داری معرفی کرده‌اند (اثبات‌پذیری تجربی) بیش از این در چنین مسائلی نتیجه ندارد. اگر معیار تجربه حسی و آزمون‌پذیری تجربی باشد، راهی برای اثبات جهان خارج از ذهن به لحاظ فلسفی نیست و آن بحث‌های زبانی و خطابی بلکه شعری دربارهٔ فلسفه و مابعدالطبیعه با چنین معیاری، خورند منطقی دارد.

دیدگاه آنان دربارهٔ اخلاق به طور ویژه چنین است که اولاً اخلاق ارزشی و فراتر از حس و تجربه، به هیچ روی قابل پذیرش نیست؛ زیرا چنین احکامی مربوط به قلمرو مابعدالطبیعه است و چنان که گفته شد، مابعدالطبیعه و گزاره‌های آن فاقد معنای محصل است.

پوزیتیویستها در نفی اخلاق متعالی از طبیعت بر یک نظر اتفاق دارند و آن بی‌معنایی و مهمل بودن اخلاق است، ولی اگر از این نوع اخلاق چشم‌پوشی کنیم، آنان

1. cf. Routledge, *Encyclopaedia of Philosophy*.

در مورد اخلاق عرفی، چندان اتفاق نظر ندارند.<sup>۱</sup>

برخی از آنان مانند شلیک اخلاق را برآیند طبیعت انسان و نشان‌دهنده سمت و سوی غرایز آدمی می‌دانند که تأمین‌کننده برخی از نیازها یا میل‌های اوست، یا برای او سودمند است؛ برخی دیگر مانند کارناپ و آیر، آن را بیان احساسات فردی می‌دانند که ارتباطی به قلمرو بیرون از تجربه ندارد. چنین اخلاقی با سلیقه‌های شخصی یا عمومی تفاوتی ندارد.<sup>۲</sup> به عنوان نمونه، گزاره اخلاقی «قتل بد است»، بدین معنی است که من از قتل بدم می‌آید، چنان که من از اسفنج بدم می‌آید و این صرفاً بیان ترجیحات و ذوق و سلیقه شخصی است.<sup>۳</sup>

به گفته آیر در هر موردی که معمولاً می‌گویند انسان قضاوت اخلاقی کرده است، نقش کلمات اخلاقی مربوط به آن، صرفاً عاطفی است؛ یعنی برای این به کار می‌رود که بیانگر احساساتی درباره چیزهایی خاص باشد، ولی حکمی راجع به آنها نیست. مفاهیم اخلاقی شبه مفاهیم یا مفاهیم کاذب‌اند. حضور علامتی اخلاقی در قضیه، چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید؛ مثلاً اگر به کسی بگویم: تو کار بدی کردی که آن پول را دزدیدی، چیزی بیش از این نگفته‌ام که تو پول را دزدیدی. با افزودن اینکه تو کار بدی کردی، خبر دیگری درباره آن نداده‌ام، فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته‌ام. درست مانند آن است که بالحنی حاکی از وحشت گفته باشم تو پول را دزدیدی، یا این خبر را با افزودن علامت تعجب نوشته باشم. لحن وحشت، یا علامت تعجب، چیزی به معنای واقعی جمله نمی‌افزاید، فقط می‌رساند که اظهار این خبر نزد گوینده آن با پاره‌ای از احساسات همراه بوده است. اکنون اگر جمله قبلی خود را تعمیم دهم و بگویم «دزدیدن پول بد است»، جمله‌ای گفته‌ام که هیچ معنای واقعی ندارد؛ یعنی هیچ قضیه‌ای را که قابل تصدیق یا تکذیب باشد، اظهار نداشته‌ام. مثل این است که گفته باشم: دزدیدن پول.<sup>۴</sup>

1. cf. *Philosophy and Science*, vol.3, no.4, 1936.

۲. بنگرید به: ارن نائس، *کارناپ*، ص ۷۲. ۳. بنگرید به: ایان باربور، *علم و دین*، ص ۲۷۹.

۴. بنگرید به: آیر، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه بزرگمهر، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی، ص ۱۴۵-۱۴۶.

به نظر برخی دیگر، احکام اخلاقی، توصیه‌هایی برای بازداشتن یا واداشتن کسی به کاری یا چیزی هستند، اگرچه بیان‌کننده ذوق و سلیقه توصیه‌کننده نباشد؛ مانند توصیه به رعایت عادات یا قوانینی که با عواطف و سلیقه شخصی ارتباط ندارد.<sup>۱</sup> در هر صورت، اخلاق با همه احتمالات گفته شده، حاوی هیچ معنای محصل و اصیلی نیست.

## فروپاشی

تقریباً پس از یک دهه فعالیت جدی بنیانگذاران پوزیتیویسم در زدایش مابعدالطبیعه و در خلال دهه ۱۹۳۰، حلقهٔ وین انسجام خود را از دست داد. در سال ۱۹۳۱، کارناپ، هربرت و فایگل، وین را ترک کردند. هانس هان در سال ۱۹۳۴ درگذشت. موریس شلیک نیز که محور حلقه قرار گرفته بود، به ضرب گلولهٔ دانشجویی که بعدها او را دارای اختلالات روانی معرفی کردند، از پای درآمد. فریدریش وایسمان و اتو نویرات به انگلستان رفتند. ادگار تسپلسل و فلیکس کافمان و تعدادی دیگر از اعضای حلقه به آمریکا کوچ کردند و در آنجا اقامت گزیدند. نشریه شناخت، ارگان حلقه وین در سال ۱۹۳۸ به هلند منتقل شد و به «مجله علم یگانی»<sup>۲</sup> تغییر نام یافت و انتشار آن در سال ۱۹۴۰ متوقف شد و سرانجام نهضت پوزیتیویسم منطقی نیز پراکنده گشت و در جریان اصالت تجربه منطقی که گسترش یافته بود، تحلیل رفت.<sup>۳</sup>

اگر ابطال‌پذیری را روایت دیگری از پوزیتیویسم بدانیم و سخنان پوپر را تدوین تازه‌ای از اثبات‌پذیری به شمار آوریم، چنان‌که به نظر برخی چنین است؛ زیرا «پوپر بر این است که یک گزاره برای آنکه معنی داشته باشد، باید با وضع بعضی از امور سازگار باشد و با بعضی دیگر نباشد. اگر یک فرضیه قرار است آزموده شود، باید شواهد قابل

۱. بنگرید به: خرّمشاهی، پوزیتیویسم منطقی، ص ۱۱.

2. *Journal of Unified Science*.

۳. بنگرید به: همان، ص ۱۰.

تصوری باشد که روی دادن آنها آن فرضیه را تکذیب کند یا دست کم مخالف آن به نظر آید.<sup>۱</sup> و نیز اگر آنچه را که پیش از این به اشارتی یادآور شدیم؛ یعنی وجود راهی برای اثبات یا تأیید گزاره و به تعبیر دیگر آزمون‌پذیری را دیدگاه دیگری از پوزیتیویسم بدانیم، دیدگاه‌های پوزیتیویسم منطقی به چهار دیدگاه می‌رسد. در غیر این صورت، دیدگاه‌های مشهور آنها همان اثبات‌پذیری و تأییدپذیری است که گفته شد.

## نقد تجربه‌گرایی

نقد و بررسی جهان‌نگری پوزیتیویسم را در دو بخش از نظر می‌گذرانیم:

۱- بررسی اصالت تجربه حسی، که اصلی‌ترین پایه آن است و از هیوم و دیگران اخذ و اقتباس شده است.

۲- بررسی اندیشه‌های بنا شده بر اصالت تجربه حسی و برآیندهای آن. اینک به بخش نخست می‌پردازیم:

۱- هیوم، منشأ پیدایش مفاهیم و اصول عقلی مانند علیت، ضرورت و مبانی بدیهی را تداعی نفسانیات می‌داند و معتقد است که این تداعی سبب میل انسان به ادراک همزمان برخی از حوادث یا صور ارتسامی می‌شود. در واقع پذیرش چنین اصول و مفاهیمی را موهوم و بی‌اساس می‌انگارد. اینک این پرسش مطرح می‌شود که چگونه است که او دلایل و شواهد خود را بر اساس همین مفاهیم و اصول استوار ساخته است. اگر آن اصول موهوم‌اند، دلایل مبتنی بر آن نیز که هیوم از آن بهره برده است، موهوم خواهد بود، مگر اینکه مبنا موهوم باشد و بنا معقول!

۲- کوشش هیوم در توجیه و تبیین منشأ پیدایش این اصول، نشان‌دهنده این است که او در واقع پذیرفته یا یقین دارد که هر پدیده‌ای معلول علتی است و هیچ چیز از روی اتفاق و تصادف به وقوع نمی‌پیوندد و میان تجارب مختلف رابطه ویژه‌ای وجود

۱. بنگرید به: ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۸.

دارد که آن رابطه (هر نامی که داشته باشد) بین هر چیز و هر چیز دیگر نیست. به تعبیر دیگر، اگرچه هیوم به لحاظ نظری، برای اصل علیت و مفهوم ضرورت، اعتباری قائل نیست، ولی در عمل، آنها را مورد تأیید قرار داده است. در غیر این صورت نباید در پی یافتن «چرای» مسئله‌ای باشد و نباید هیچ دلیل یا برهانی بر هیچ مسئله‌ای اقامه کرده باشد و در پی اقامه آن هم نباشد؛ زیرا برهان منطقی و دلیل عرفی بیان رابطه علیت بین دو شیء (مقدمه و نتیجه) است. حد وسط در برهان علت ثبوت اکبر برای اصغراست، خواه لمّی باشد و خواه ائی. تفاوت آن دو در این است که در نوع نخست برهان، اوسط علت ثبوت اکبر بر اصغر، در ذهن و خارج از ذهن است، ولی در نوع دوم آن، اوسط فقط علت ثبوت ذهنی اکبر بر اصغر است.<sup>۱</sup> پس میل یا اراده اقامه برهان حتی اگر به وقوع نیبوندد با پذیرش علیت برابر است.

۳- هرچند تجربه برای کسب اصول عقلی لازم و ضروری است، ولی کافی نیست؛ زیرا تجربه فقط آنچه را که هست و مابازاء عینی محسوس دارد به ما می‌آموزد، در حالی که مفاهیم و اصول عقلی کلی، از آنچه هست درمی‌گذرد و به آنچه باید باشد و نمی‌تواند نباشد (واجب) و آنچه نباید باشد و نمی‌تواند باشد (ممتنع) می‌رسد. ادراک ضرورت و امتناع، با حس و تجربه امکانپذیر نیست؛ زیرا تجربه در قلمرو هست‌ها، سودمند می‌تواند باشد و نه بیشتر.

۴- آنچه را که این دیدگاه در پی دارد این است که هر کس بتواند بگوید آنچه را من تجربه و مشاهده نمی‌کنم وجود ندارد، حال آنکه اولاً هیچ دلیلی بر این سخن نیست، بلکه دلیلی وجود ندارد که مجموعه هستی با مجموعه مشاهدات مجموعه افراد مشاهده‌کننده برابر است و ثانیاً خلاف آن برهانی است و از این گذشته «نمی‌یابم؛ پس نیست» بنیاد مناسبی برای فلسفه نظری نخواهد بود.

۵- تجربه در صورتی می‌تواند در ما اعتیاد به اصول را فراهم سازد که نظم و ترتیب ثابت و مستمر آنها را برای ما قطعی سازد؛ یعنی در صورتی می‌توان علیت اشیاء خاص برای معلولهای خاص را دریافت که از طریق تجربه بینیم که علت‌های معین،

۱. بنگرید به: علامه حلی، *الجواهر النضید*، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۰۲.

همیشه سبب پیدایش معلولهای معین است، ولی تجربه از عهده اثبات چنین امری برنمی آید و نمی تواند اثبات نماید که در توالی و تعاقب علل و معلولها، نظم و ترتیب ثابت و مستمری حکم فرماست.

در قلمرو تجربه حسی و خارجی، چه بسا حوادثی وجود دارد که علت آنها ناشناخته است. بسا پدیده های متفاوتی که علت های آنها عین هم هستند، تا آنجا که استوارت میل می گوید: جریان طبیعت در هر آن، به نظر اول، جز اغتشاشی در پی اغتشاش دیگر نمی آید.

بدون شک ممکن است دانشمند بتواند بفهمد که این شباهت بین علل ظاهری است و ممکن است بتواند اختلاف واقعی اموری را که ظاهراً با یکدیگر همانندند، تبیین کند و آنها را از یکدیگر متمایز سازد، ولی آنچه سبب پیدایش اصول نه فقط برای عموم مردم، بلکه برای دانشمندان هم هست، تجربه علمی و دقیق آزمایشگاهی نیست که سبب فهم تمایز واقعی بین علل مشابه باشد، بلکه عامل حصول چنین اصولی همان تجربه معمولی و سطحی است.

از این گذشته، بسا در آزمایشگاه نیز پدیده هایی روی دهد که پیدایش آنها پیش بینی نشده باشد و پدیده های پیش بینی شده روی ندهد، با این وصف، آزمایشگر به فکر تشکیک در صحت اصل علیت نمی افتد. به همین خاطر است که در پی یافتن علت رخداد پدیده های پیش بینی نشده و رخ ندادن پدیده های پیش بینی شده است. علاوه بر این، در برخی از موارد، نتیجه تجربه، با حکم عقل مخالف است و آنچه چنین باشد، نمی تواند منشأ پیدایش اصول عقلی باشد؛ به عنوان نمونه: بنا بر اصل تنزل انرژی که یکی از اصول مهم فیزیک است، چنین به نظر می رسد که در مورد دسته ای از علل و معلولها، عکس پذیری امکان پذیر است، به گونه ای که معلول می تواند سبب پیدایش علت خود باشد و مقتضای اصل عدم تعیین فیزیک نفی علت در قلمرو اتم است و حال آنکه آزمایشگر در همان قلمرو به تبیین، پیش بینی و جهت دهی پدیده ها می پردازد.

۶- اگر اصول عقلی برآیند تجربه حسی بود، لازمه اش وابستگی این اصول در استحکام و قوت به تجربه حسی است و باید این اصول همانند تجربه در حال



استکمال باشد و جریان رو به افزایشی داشته باشد و حال آنکه چنین نیست. انسان حتی در کودکی به برخی از این اصول چنان اطمینانی دارد که نشان‌دهنده نظم و ترتیب ویژه مجموعه اجزاء جهان است. برای همین است که از همه چیز می‌پرسد و حتی اگر در پاسخ وی گفته شود که «نمی‌دانم» می‌پرسد که چرا نمی‌دانی. پرسشهای وی از علت و غایت اشیاء است. این پرسشها نشان می‌دهد که تجربه به او نیاموخته است که هر چیزی علت و غایتی دارد و اگر تجربه در پیدایش چنین فهمی تأثیر داشته است، تمامیت و یکتایی آن قابل اثبات نیست.

اگرچه از نظر تجربه‌گرایان، تنها معیار داوری نظریه‌های علمی تجربه است، ولی با توجه به اشکالات متعددی که بر آن وارد است حتی پوزیتیویست‌ها نیز توجه داشتند که دانش علمی تنها از تجربه به دست نمی‌آید. نظریه‌های علمی، پیش‌فرضهای اصلی هستند که فراتر از تجربه قرار دارند.

به گفته شلیک: نمی‌توان ساختمانی که به لحاظ منطقی بادوام باشد بر اساس اثباتها بنا کرد (مقصود از اثبات گزاره‌ای مشاهده‌پذیر مربوط به ادراک بی‌واسطه است)؛ زیرا پیش از آنکه بنای آن ساختمان آغاز شود، از بین می‌رود. اگر آنها به لحاظ زمانی پیش از دانش قرار داشته باشند، فاقد کاربرد خواهند بود. برعکس، اگر آنها در پایان حصول علم باشند، تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا می‌توانند به آزمایش انجام شده کمک کنند... از نقطه نظر منطقی، هیچ چیزی وابسته به آنها نیست و اینها گزاره‌های پایانی هستند.<sup>۱</sup>

### بررسی پوزیتیویسم منطقی

در آغاز به رغم گفته برخی از پوزیتیویست‌ها که مابعدالطبیعه را با دلایل منطقی رد کرده‌اند باید بگوییم که آنچه در عنوان این مکتب با توجه به محتوای آن، ناسازوار است، همان منطقی بودن آن است و نه فقط آنان با دلایل منطقی مابعدالطبیعه را رد

1. cf. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, in *Erkenntnis*, 4, 1934.

نکرده‌اند، بلکه چنین امری امکان‌پذیر نیست؛ زیرا دلایل منطقی بر دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- دلایل غیر مستقیم و با واسطه یا استدلال غیر مباشر؛ مانند عکس، عکس نقیض، تضاد و تناقض.

۲- دلایل مستقیم و بی‌واسطه یا مباشر؛ مانند: تمثیل، استقراء و قیاس.

اعتبار دلایل دسته اول وابسته به دلایل دسته دوم است، بدین معنی که در برخی از آنها به لحاظ کاربردی، تبیین ناپذیری بدون دلایل نوع دوم امری حتمی است؛ زیرا تا قضیه‌ای بدیهی یا مدلل نباشد نمی‌توان حتی به نقیض آن استناد کرد و بر فرض استناد، شرطیه منفصله‌ای پدید می‌آید که شک و تردید را از میان نمی‌برد. در نهایت یا این درست است یا نقیض این. و برخی دیگر از آنها، اعتبارشان وابسته به دسته دوم است. به همین خاطر است که بر صدق دلایل نوع اول برهان اقامه می‌شود. البته چنان‌که گفته شد، اگر قضیه‌ای بدیهی باشد با توجه به براهین مربوط به عکوس می‌توان بی‌واسطه آشکار بدانها استدلال کرد. در هر صورت، وابستگی به دلایل دسته دوم از دلایل غیر مباشر، انفکاک‌ناپذیر است و صراحت یا عدم صراحت آن وابستگی، در مسئله مورد بحث تغییری ایجاد نمی‌کند. پس دلایل دسته اول نیاز به تبیین و بررسی جداگانه ندارد.

اما دلایل دسته دوم: آیا می‌توان با استفاده از این‌گونه دلایل منطقی مابعدالطبیعه را نفی کرد؟ تحلیل دقیق دلایل یاد شده ما را به پاسخ این پرسش رهنمون خواهد بود. یکی از دلایل منطقی، تمثیل است. تمثیل با همه اقسام آن، از اثبات یا ابطال امری، ناتوان است؛ زیرا تمثیلی که جامع ندارد یا جامع آن امری عدمی است یا امری وجودی است، ولی علت حکم نیست یا علت است، ولی علت منحصر به فرد نیست، هیچ‌گونه اعتباری ندارد و نه کسی از اعتبار آن سخنی گفته است و نه می‌تواند بگوید. اگر جامع تمثیل، علت حکم باشد و در علت هم منحصر و تام باشد، اگرچه یقین‌آور است، ولی اولاً چنین تمثیلی، قیاس برهانی است؛ زیرا در چنین تمثیلی، وجود اصل، نشان تفاوت آن با قیاس است و با نادیده گرفتن اصل، همان‌که تمثیل بود قیاس می‌شود؛ زیرا جامع در چنین مواردی در حکم حد وسط برهان است و ثانیاً

چنین تمثیلی از اصل علیت که فراتر از تجربه است، بهره برده است و علیت امری مابعدالطبیعی است. در این صورت یا حقایق مابعدالطبیعی معتبر است یا نیست. اگر معتبر باشد دیگر نمی‌توان آن را مردود دانست؛ زیرا صادق یا مفروض‌الصدق است و بر اساس صدق آن، استدلال تمثیلی منطقی شکل پذیرفته است. سلب اعتبار از آن در هر مرحله‌ای که باشد، سبب سلب اعتبار از چنین تمثیلی است و اگر فاقد اعتبار باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مقدمه چنین تمثیلی قرار داد؛ زیرا نتیجه‌ای ندارد، چه نتیجه تابع مقدمات است. مقدمات غیر معتبر، نتیجه‌ای همانند را در برابر دارد. در غیر این صورت مصادره به مطلوب است که به ادعای آنان، سخن مدعیان مابعدالطبیعه این‌گونه است. خود به همان نشان شناخته خواهند شد که موهوم بودن آن را مدعی‌اند. در هر صورت چنین تمثیلی، برهان و در حکم برهان است که نقش آن در نفی مابعدالطبیعه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

استقراء نیز در نفی مابعدالطبیعه به کار نمی‌آید؛ زیرا استقراء یا تام است یا ناقص. اگر ناقص باشد، یقین‌آور نیست مگر بر اصول عقلی مانند حکم‌الامثال، یا قاعده الاتفاقی مبتنی باشد (که بر این فرض هم خدشه‌پذیر است) و اگر چنین باشد، نمی‌تواند مابعدالطبیعه را رد کند، زیرا خود بر آن تکیه زده است و اگر به نفی آن بپردازد، خود منتفی شده است و اگر خود منتفی شده باشد، نمی‌تواند چیزی را (هرچه که باشد) نفی کند.

اگر استقراء تام باشد، اولاً در چنین مسائلی (مابعدالطبیعه) امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بررسی مسائل و موارد آن با تجربه حسی محال است. ثانیاً بر فرض که استقراء در چنین مواردی قابل حصول یا به طور کلی معتبر باشد، شباهت به تمثیل خواهد داشت؛ زیرا چنین استقرایی از تشبیه محسوس به معقول به دست آمده است و چگونه می‌شود که از طریق تجربه امری غیر تجربی را اثبات یا ابطال کرد و این مگر چیزی غیر از مجرب ساختن امور غیر تجربی است؟

قیاس نیز برای نفی مابعدالطبیعه به کار نمی‌رود؛ زیرا قیاس فرضی به کار رفته برای نفی مابعدالطبیعه، یا از مقدمات طبیعی و تجربی تشکیل شده است یا از مقدمات مابعدالطبیعی و غیر تجربی. اگر مقدمات آن تجربی باشد، نمی‌تواند به مابعدالطبیعه

نظر داشته باشد و آن را داوری کند، زیرا محتوای قضیه تجربی این است که آنچه با یکی از حواس تجربه‌گر، ادراک شده است، این است، نه اینکه آنچه را که او تجربه نکرده است کاذب یا بی‌معنی است. کسی که با چشم به آسمان می‌نگرد، می‌تواند بگوید آنچه من می‌بینم، صادق است، ولی درباره آنچه نمی‌بیند، نمی‌تواند نظر داشته باشد و اگر نظری درباره تجربه ناشده‌هایش داشته باشد، نظری عقلی و فراتر از تجربه است نه تجربی. علاوه بر این ممکن نیست قیاسی از مقدمات تجربی محض تشکیل شود؛ زیرا دست کم یکی از مقدمات قیاس باید کلی باشد و کلیت از ویژگی‌های عقل است نه تجربه و حس. پس اولاً چنین قیاسی، امری موهوم است و فاقد عقلانیت و ثانیاً بر فرض که واقعیت داشته باشد، نمی‌تواند چیزی فراتر از تجربه را نفی یا اثبات کند.

اما اگر مقدمات قیاس منطقی برای نفی مابعدالطبیعه، قضایای غیر تجربی و مابعدالطبیعی باشد، برچسب مصادره به مطلوب را که به باورمندان به مابعدالطبیعه حواله می‌دهند، خود بر پیشانی خواهند داشت؛ زیرا اگر قضایای غیر تجربی، معتبر است، پس نمی‌توان آن را بی‌اعتبار نمایاند و اگر فاقد اعتبار باشد، باز هم نمی‌توان آن را جزء مقدمات قیاس که یا باید صادق باشد یا مفروض‌الصدق (مانند نمادهای منطقی)، به حساب آورد. حاصل آنکه، افکار و باورهای مربوط به مابعدالطبیعه را نمی‌توان با «دلایل منطقی» انکار کرد و دلایل ارائه شده از سوی پوزیتیویست‌ها (البته دلایلی هم ارائه نشده است) فاقد وجه منطقی است.

با توجه به این نکته، مهم‌ترین انتقادهایی که بر پوزیتیویسم وارد شده یا می‌توان آن را وارد دانست، به طور مختصر از نظر می‌گذرانیم.

شایان یادآوری است که تغییرات و دگرگونی‌های پوزیتیویسم در دوران حیات خود به اندازه‌ای است که نقد و بررسی همه‌جانبه آن با هدف گزیده‌نویسی ناسازگار است و به گفته برخی، فلسفه وین بسیار گسترده است و درباره هر یک از مسائل آن می‌توان کتاب نوشت.<sup>۱</sup> و به گفته دیگری، فلسفه حلقه وین پس از سازمان یافتن رسمی آن در

۱. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۷.

سال ۱۹۲۸ چندان دستخوش تغییرهای اساسی گشته است که هر اظهاری درباره هدفهای آن احتمالاً باید بسی چیزها را شامل شود یا بسی چیزها را کنارگذارد تا به خوبی آگاهاننده باشد.<sup>۱</sup>

۱- پوزیتیویسم گرفتار تناقض شده است؛ زیرا بر خلاف اصل اساسی خود به اثبات قضایایی پرداخته است که از حدود تجربه حسی فراتر است. آنها از دایره‌ای که خارج شدن از آن به نظر خودشان ممنوع است، بیرون شده‌اند. در این فلسفه اگر اثبات گفته‌های جزمی غیر تجربی بیشتر از دیگر فلسفه‌ها نباشد، کمتر از آنها نیست. به گفته ویلهلم دیلتای، اگوست کنت با نقض منطق اصل فلسفه پوزیتیویسم، خود بی‌محابا به تعمیم‌هایی پرداخته است که میان آنها و رعایت شیوه علوم تحصلی، نمی‌تواند هیچ‌گونه مناسبتی وجود داشته باشد.<sup>۲</sup> نفی و طرد متافیزیک، بزرگ‌ترین حکم متافیزیکی است که احکام متافیزیکی بسیار دیگری را به همراه دارد و این یعنی پا را از گلیم خود بیرون نهادن. اگر حکم متافیزیکی فاقد معنی است، پوزیتیویسم که حکم متافیزیکی دارد، بی‌معنی است و اگر این بی‌معنی باشد، دیگر درباره متافیزیک چیزی گفته نشده است. در واقع پوزیتیویسم با اعلام بی‌معنایی متافیزیک، خود را نفی کرده است.

۲- به گفته ماکس پلانک،<sup>۳</sup> فیزیکدان آلمانی (۱۹۴۷-۱۹۵۸)، پوزیتیویسم فاقد نیروی لازم برای رهبری در راه تحقیق است<sup>۴</sup> و به گفته شولتز<sup>۵</sup> (۱۹۵۶-۱۸۸۴) پوزیتیویسم مانع پیشرفت علم است.<sup>۶</sup>

در نگاه اول، این اصل در علوم طبیعی کاربرد تام دارد و علوم طبیعی بدون تجربه نه قابل تصدیق‌اند و نه قابل تکذیب (یعنی تصدیق و تکذیب آنها، علمی نیست، نه

۱. بنگرید به: همان.

۲. بنگرید به: پل فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ص ۱۵۸.

3. Max Planck.

۴. بنگرید به: خر مشاهی، *پوزیتیویسم منطقی*، ص ۱۲۱.

5. Heinrich Scholdz.

۶. بنگرید به: همان.

اینکه بی معنی باشد)، ولی مقید ساختن علوم طبیعی به تجربه و قرار گرفتن آن در حصار قلمرو حواس، از فراگیری آن می‌کاهد.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر، دیدگاه پوزیتیویستی نه فقط نفی متافیزیک است، بلکه سبب محدودیت، عدم تحرک و پیشرفت علوم فیزیکی نیز می‌شود.

پوزیتیویسم در وهله اول یک گرایش روحی بسیار ساده است که به بوده‌ها بسنده کنند و از آن فراتر نروند و این نوعی تنگ شدن افق فکری است.<sup>۲</sup> آنان که متافیزیک را بیان احساسات فردی و سلیقه‌های شخصی می‌دانستند، خود دچار همان احساسات و سلیقه‌ها شده‌اند.

۳- گزاره‌ها یا احکام را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱- گزاره‌ها یا احکام شخصی و فردی (قضایای شخصیه)؛ مانند گزاره «شلیک از بنیانگذاران پوزیتیویسم منطقی است.»

۲- گزاره‌ها یا احکام جزئی یا وجودی (قضایای جزئیه)؛ مانند گزاره «دست کم یک رومی باهوش است» یا «برخی از اروپائیان باهوش‌اند.»

۳- گزاره‌ها یا احکام کلی؛ مانند گزاره «همه انسانها فانی‌اند.»

دسته‌های سه‌گانه قضایا در اثبات یا ابطال‌پذیری تجربی همسان نیستند، بلکه با یکدیگر تفاوت دارند. به نظر می‌رسد که اثبات یا ابطال‌پذیری تجربی دسته اول یا بیان صدق و کذب آنها ممکن است، ولی با دقت بیشتر، معلوم می‌شود که چنین نیست؛ زیرا گزاره شخصی یا ایجابی‌اند؛ مانند: «ابن سینا درباره موسیقی رساله‌ای نوشته است» و یا سلبی‌اند؛ مانند: «ابن سینا درباره عشق، رساله‌ای ننوشته است.»

در مورد گزاره ایجابی یاد شده اگر رساله‌ای در زمینه موسیقی از ابن سینا به دست آمد، می‌توان آن گزاره را تصدیق کرد، ولی اگر چنین رساله‌ای به دست نیامد، نمی‌توان آن را تکذیب کرد، چنان که نمی‌توان آن را تصدیق کرد. در فرض دوم با اینکه تجربه‌ای بر صدق یا کذب آن انجام نپذیرفته، ولی احتمال صدق و کذب دارد و چون

۱. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۷۰.

۲. بنگرید به: همان.

به گفته آنان نیز، صدق و کذب فرع معنی داری است، پس چنین گزاره‌ای معنی دار است، ولی فاقد تجربه. آیا می‌توان گزاره‌هایی را مانند: «در چاله‌های فضایی، جاندار وجود دارد»؛ در «هسته اتم غیر از عناصر شناخته شده، عنصر دیگری وجود دارد»؛ «انسان تحت تربیت موجودات فضایی قرار دارد»، که از سویی شخصی‌اند و از سوی دیگر تجربه‌ای بر صدق یا کذب آنها وجود ندارد بی‌معنی خواند؟ گزاره‌های شخصی متافیزیکی نیز همین‌گونه است: «خدا وجود دارد»؛ «من روح دارم»؛ «جهان دیگری غیر از جهان طبیعت وجود دارد»؛ «بهشت یا جهنم وجود دارد»، همانند گزاره‌های یاد شده، تجربه حسی نشده است.

در مورد گزاره دوم (رساله عشق) عکس آنچه گفته شد، کاربرد دارد. اگر رساله عشق از ابن سینا به دست آمد، گزاره یاد شده تکذیب شده است، ولی اگر به دست نیامد، نه تکذیب شده است و نه تصدیق، ولی احتمال صدق و کذب دارد و به همین دلیل، معنی دارد. پس اگر گزاره‌های شخصی، خواه تجربه بر صدق یا کذب خود داشته باشند و خواه نداشته باشند، معنی دار است، گزاره‌های سلبی شخصی متافیزیکی مانند: «خدا شریک ندارد»؛ «خدا جسم نیست» نیز هرچند تجربه حسی نشده است، معنی دارد.

دسته دوم گزاره‌ها یعنی گزاره‌های جزئی یا وجودی نیز همین‌گونه است. اگر گفته شود «برخی اروپائیان باهوش‌اند»، یافتن یک اروپایی باهوش، تجربه‌ای بر صدق آن است و نشان می‌دهد که این گزاره صادق است، ولی نیافتن آن، دلیل بر کذب گزاره یاد شده نیست. در این صورت گزاره یاد شده، در عین حال که فاقد تجربه است، باز هم احتمال صدق و کذب دارد. به طور کلی اگر چنین گزاره‌هایی که تجربه‌ناشده است، بی‌معنی باشد، لازمه‌اش این است که گزاره‌های جزئی تجربه‌ناشده که احتمال صدق و کذب داشته باشد، نداشته باشیم و لازم آید که چنین گزاره‌هایی که تجربه نشده است و بی‌معنی است پس از یافتن شاهد بر صدق آن، معنی دار شود، در حالی که بی‌معنی بود. آیا گزاره‌های به کار رفته از این نوع - که معنی داری آن وابسته به تجربه صدق آن است - در ذات خود با معنی است یا بی‌معنی؟ اگر بی‌معنی است، ممکن نخواهد بود که با یافتن تجربه صدق، معنی دار شود و اگر معنی دار است، ممکن نخواهد بود به

خاطر نیافتن تجربه صدق آن، بی معنی شود. خود این گزاره، جدای از تجربه چگونه است؟ شنونده پیش از تجربه کردن آن، چه ادراکی نسبت به آن دارد؟ درک معنی داری و محتمل صدق و کذب بودن و یابی معنایی؟

و نیز اگر گفته شود: «برخی از اروپائیان باهوش نیستند»، یافتن یک فرد کودن، صدق آن گزاره را اثبات می‌کند، ولی نیافتن چنین افرادی دلیل بر کذب آن نیست. آیا چنین گزاره‌ای بی معنی است؟ اگر چنین باشد، نباید احتمال صدق و کذب داشته باشد و حال آنکه دارد و نباید شنونده یا پژوهشگر در پی اثبات یا ابطال آن باشد و حال آنکه چنین نیست. پس تجربه شدن یا نشدن ارتباطی به معنی داری آن ندارد.

دسته سوم گزاره‌ها یعنی گزاره‌های کلی نیز از طریق تجربه اثبات‌پذیر نیستند؛ اگرچه ابطال‌پذیر هستند. اگر گفته شود: «همه انسانها فانی اند»، تجربه کردن افرادی که فانی باشند، نشان‌دهنده صدق آن گزاره نیست، ولی یافتن فردی که فانی نباشد، نشانگر کذب آن گزاره است. اگر گفته شود: «هیچ انسانی ماندگار نیست»، این گزاره نیز از طریق تجربه تصدیق‌پذیر نیست؛ اگرچه ممکن است تکذیب‌پذیر باشد. یافتن یک انسان ماندگار، نشان‌دهنده کذب آن تجربه است، در حالی که نیافتن آن نشان صدق نیست.

پس در همه اقسام گزاره‌ها به رغم فقدان تجربه، احتمال صدق و کذب گزاره‌ها باقی است و این نشان‌دهنده معنی داری قضایای تجربه‌ناشده، بلکه تجربه‌ناپذیر است و نیز به رغم وجود تجربه، صدق و کذب آن گزاره، معین نیست، چنان که نیافتن رساله عشق ابن سینا یعنی فقدان تجربه، دلیل صدق گزاره مربوط به آن نیست، چنان که دلیل کذب آن هم نیست. در چنین قضایایی با فقدان تجربه، احتمال صدق و کذب آن باقی است. وجود تجربه فقط آن را تعیین می‌کند. در گزاره‌های بعدی نیز به همان‌گونه است که گفته شد. حاصل بحث از این قرار است:

قضیه شخصی‌ایجابی: صدق آن با تجربه اثبات می‌شود نه کذب آن.

قضیه شخصی‌سلبی: کذب آن با تجربه اثبات می‌شود نه صدق آن.

قضیه جزئی‌ایجابی: صدق آن با تجربه اثبات می‌شود نه کذب آن.

قضیه جزئی‌سلبی: صدق آن با تجربه اثبات می‌شود نه کذب آن.



قضیه کلی ایجابی: کذب آن با تجربه اثبات می‌شود نه صدق آن.

قضیه کلی سلبی: کذب آن با تجربه اثبات می‌شود نه صدق آن.

و چنین نیست که صدق و کذب گزاره‌ها وابسته به تجربه باشد. شایان یادآوری است که ممکن است برخی از گزاره‌های شخصی با تجربه هم صدق آنها اثبات شود و هم کذب آنها؛ اگرچه این امر فراگیر نیست.

ترکیب دیگری از گزاره‌ها یا احکام وجود دارد که با تجربه نه اثبات‌پذیر است و نه ابطال‌پذیر؛ مانند: «برخی انسانها همه چیز را می‌فهمند». تجربه چنین چیزی را ابطال نمی‌کند؛ زیرا اگرچه مانیاخته‌ایم کسی را که همه چیز را بفهمد، ولی ممکن است وجود داشته باشد، چنان که با تجربه چنین امری قابل اثبات نیست؛ زیرا نه فقط چنین چیزی تجربه نشده است، بلکه تجربه‌ناپذیر است. بدین خاطر که اگر تجربه‌کننده بخواهد آن را تجربه کند باید خود نیز همه چیز را بداند تا مورد تجربه، آزموده شود. چنین قضیه‌ای در عین حال که تجربه‌ناپذیر است، ولی احتمال صدق و کذب دارد. چنین قضایایی که هم جزئی‌اند و هم کلی، به خاطر جزئی‌بودنشان، با تجربه تکذیب نمی‌شوند و به خاطر کلی‌بودنشان، با تجربه تصدیق نمی‌شوند. چنین قضایایی با اینکه دارای معنی هستند و احتمال صدق و کذب دارند، ولی نه تصدیق‌پذیری تجربی دارند و نه تکذیب‌پذیری تجربی.

مانند آن است گزاره: «هر انسانی برخی چیزها را نمی‌فهمد». تجربه نه می‌تواند چنین گزینه‌ای را اثبات کند نه ابطال؛ زیرا نیافتن انسانی که همه چیز را بفهمد، این گزاره را تأیید نمی‌کند، پس تصدیق‌پذیر نیست. و یافتن انسانی که همه چیز را بفهمد نیز منطقاً محال است (چنان که گفته شد)؛ زیرا کسی می‌تواند بگوید که انسان مورد نظر همه چیز را می‌داند که خود او همه چیز را بداند تا بتواند در مورد فرد مورد نظر، داوری کند که همه چیز را می‌داند؛ پس چنین گزاره‌ای تکذیب‌پذیر نیست، یا اینکه در معنی داشتن آن هیچ‌گونه شکی روا نیست.<sup>۱</sup>

۴- آیا اصول و بنیانهای علوم طبیعی به وسیله تجربه قابل تصدیق است یا نه؟ بر

۱. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۷۶-۸۹.

فرض مثبت بودن پاسخ آیا تصدیق آنها نیاز به تجربه دارد یا نه؟ دست کم می توان گفت که در مورد پاسخ مثبت به این پرسش توافق عمومی میان دانشمندان وجود ندارد و از این گذشته، دلیل منطقی بر آن اقامه نشده است. به گفته آینشتین، فیزیک یک دستگاه منطقی تکامل یابنده است که برای اصول بنیادین آن نیازی به آزمایش نیست.<sup>۱</sup>

۵- تجربه نمی تواند تعیین کننده صدق و کذب گزاره ای باشد؛ زیرا اگر تجربه معیار صدق و کذب باشد بدین معنی است که نظریه و گزاره علمی قطعی است و حال آنکه کمال پذیری، بلکه تغییر پذیری از ویژگیهای گزاره های علمی است و این ویژگی، اعتبار تجربه را مورد تردید قرار می دهد.

تاریخ علم، نشان دهنده دو امر است:

۱- تغییر پذیری نظریه های علمی.

۲- اعتبار و کارایی نظریات علمی در دوره ای از تاریخ.

با اینکه هر نظریه علمی در دوره اعتبار و کارایی خود، با تجارب همسو، سازگاری دارد و مجرب و درست به نظر می رسد، همان نظریه، در زمانی دیگر، ناقص و ناکارآمد، بلکه کاذب تلقی می شود و حال آنکه اگر تجربه نشان صدق نظریه ای باشد، از آنجا که نظریات از چنین نشانی بی بهره نیستند، پس نباید هیچگاه تغییر یافته یا بی اعتبار گردند.<sup>۲</sup> پس تجربه حتی از اثبات صدق و کذب گزاره های علمی و فیزیکی به طور قطعی ناتوان است تا چه رسد به اثبات صدق یا کذب گزاره های نقلی و متافیزیکی. معنی داری و بی معنایی گزاره ها هم خارج از موضوع خواهد بود.

علم به مفهوم امروزی آن با تصدیق پذیری مطلق، متناقض نیست؛ زیرا اگر یک بار و برای همیشه گزاره های دانش تصدیق شوند، قطعی خواهند بود و این برابر است با ایستایی علم که بر خلاف مشاهده تجربی یقینی است.<sup>۳</sup>

۱. بنگرید به: همان، ص ۸۹.

۲. بنگرید به: همان، ص ۹۶.

۳. بنگرید به: همان، ص ۱۰۲.

۶- خود اصل اثبات‌پذیری، اصلی متافیزیکی است؛ نه با تجربه اثبات‌پذیر است و نه گزاره‌ای منطقی - ریاضی است. مکتبی که اساس آن، متافیزیکی است، چگونه می‌تواند متافیزیک را نفی کند. نفی متافیزیک در واقع نفی خود این اصل است. البته برخی از پوزیتیویست‌ها آن را توصیه یا دستورالعمل نام نهاده‌اند که از مشکل آن نمی‌کاهد. برخی دیگر آن را تعریف ولی نه دل‌خواهانه دانسته‌اند.<sup>۱</sup> در هر صورت اگر توصیه یا تعریف باشد توصیه‌ها و تعاریف جانشین امکان‌پذیر است.

۷- با تجربه حتی نمی‌توان وجود جهانهای فیزیک دیگر را نفی کرد تا چه رسد به متافیزیک. جای بسی شگفت است که جهان فیزیک همانند یا غیرهمانند را با ابزار حس و تجربه که در خور آن است نمی‌توان نفی کرد، ولی متافیزیک را با ابزاری که با آن هیچ خوردنی ندارد، بتوان نفی کرد.

۸- پوزیتیویسم پرسشهای بزرگ سرنوشت انسانی را نادیده می‌گیرد و در برابر مسائل انسانی، رنج، اخلاق و مذهب حرفی برای گفتن ندارد.<sup>۲</sup>

۹- نظریه‌های علمی داده‌های تجربه خام نیست و بهره‌ذهنی آن به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نمی‌باشد. همه فیلسوفان صالح علم و حتی بزرگ‌ترین دانشمندان فیلسوف این سده همچون: آینشتین، بوئر و شرودینگر اذعان کرده‌اند که هیچ راه مستقیمی وجود ندارد که بر طبق آن، از داده‌های مشاهده حرکت کنیم و به نظریه‌های علمی برسیم.<sup>۳</sup> این سخن که علوم تجربی فارغ از عنصر ذهنی انسانی است نیاز به اثبات دارد؛ زیرا به طور مسلم، علوم خاص، همگی بر اصول و مبانی مفروض مبتنی‌اند که خود آن مبانی غیر قابل اثبات به برهان عقلی‌اند، تا چه رسد به برهان شهود تجربی. بسیاری از کشفیات تجربی مدیون حدس و الهام و فراست بوده است نه حاصل تجربه مطلق و این نکته نشان‌دهنده این است که فقط تجربه نیست که مؤدی به علم است، بلکه امور دیگر هم دخالت دارند.<sup>۴</sup>

۱. بنگرید به: ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۰.

۲. بنگرید به: ادیب‌السلطانی، رساله وین، ص ۱۷۱، به نقل از فرهنگ فلسفی فیستر.

۳. بنگرید به: همان، ص ۱۷۲، به نقل از دانشنامه بریتانیکا.

۴. بنگرید به: ارن نائس، کارناپ، ص ۱۴.

۱۰- صدق و کذب فرع معنی داری است. تا معنای گزاره‌ای احراز نشود، تحقیق صدق و کذب هیچ قضیه‌ای را چه با کمک منطق و چه با تجربه نمی‌توان آغاز کرد و یا از صدق و کذب آن آگاه و مطمئن شد. و از اینکه گزاره‌های متافیزیکی مورد داوریهایی از این نوع (تأیید یا تکذیب) واقع شده‌اند، معلوم می‌شود که این گزاره‌ها معنی دارند.

۱۱- هیچ قضیه کلی نمی‌تواند تجربی باشد و هیچ قضیه تجربی نمی‌تواند کلی باشد و از آنجا که کسب نتیجه کلی از قیاسی ممکن است که هر دو مقدمه آن کلی باشد، پس برای نفی یا اثبات قضایای کلی، قیاس عقلی - منطقی تشکیل نمی‌شود و در این صورت اگر تصدیق و تکذیب وابسته به تجربه باشد و تجربه مفید کلیت نیست، پس معرفت کلی نسبت به هیچ امری به دست نمی‌آید. شلیک، رهبر حلقهٔ وین، به عمق این ایراد توجه داشت؛ از این رو می‌گفت: قوانین طبیعی و علمی، خودشان قضیه نیستند، بلکه باید آنها را به عنوان دستورالعملی برای ترکیب گزاره‌هایی که پدیدارهای جزئی تجربی را پیش‌بینی یا توصیف می‌کنند در نظر گرفت. کارناپ نیز برای حل مشکل می‌گفت: قوانین علمی، خصلت فرضیه را دارند. آیر و برخی دیگر برای رفع مشکل، تحقیق‌پذیری را به شکل خفیف آن (تأییدپذیری) مطرح می‌ساختند.<sup>۱</sup>

بگذریم که اگر گزاره‌ای از کلمات متعارف و شناخته شده تشکیل شده و قواعد دستور زبانی را رعایت کرده باشد، معنی‌دار است، حتی اگر محال باشد و کاذب. مهم‌گویی کار آسانی نیست<sup>۲</sup> و نمی‌توان با آن چند جمله به وجود آورد، تا چه رسد به کتابها و فرهنگهای غنی.

۱. بنگرید به: خرمشاهی، پوزیتیویسم منطقی، ص ۲۵.

۲. بنگرید به: همان، ص ۸۰.

## فهرست منابع

- آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه بزرگمهر، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.  
- ادیب السلطانی، رساله وین، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹ ش.  
- آرن نائس، کارناب، ترجمه بزرگمهر، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲ ش.  
- ایان باربور، علم و دین، ترجمه خرماهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.  
- بزرگمهر منوچهر، حلقه وین، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.  
- پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه دکتر مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.  
- خرماهی، پوزیتیویسم منطقی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.  
- علامه حلی، الجوهر النضید، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ ق.
- Edel, A., *Science and the Structure of Ethics*, 1961, vol.2, n.3.  
- Hempel, C., *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952, vol.2, n.7.  
- Morris, C., *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, vol.1, n.2.  
- Charls, W., Morris, C., *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, Paris, 1937.  
- Sharlton, D.G., *Positivist Thought Infrance During the Second Empire*, Oxford, 1959.  
- Brunswik, E., *The Conceptual Framework of Psychology*, 1952, vol.1, n.10.  
- Frinlay-Freundlich, E., *Cosmology*, 1951, vol.1, n.8.  
- Nagel, E., *Principles of the Theory of Probability*, 1938, vol.1, n.6.  
- Mainx, F., *Foundations of Biology*, 1955, vol.1, n.9.  
- Frank, P., *Modern Science and It's Philosophy*, Cambridge, 1949.  
- De Santillana, G. and Zilsel, E., *The Development of Rationalism and Empiricism*, 1941, vol.2, n.8.  
- Tintner, G., *Methodology of Mathematical Economics and Econometrics*, 1968, vol.2, n.6.  
- Feigl, H. and Morris, C., *Bibliography and Index*, 1969, vol.2, n.10.  
- Hahn, H., Neurath, O. and Carnap, R., *Wissen Schafteliche Weltauffassung der Wiener Kreis*, 1929.

- Hempel, C., *Aspects of Scientific Explanation*, New York, 1965.
- Feigl, H. and Brodbeck, M., *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.
- Hume, D., *Inquiry Concerning Human Understanding*.
- Dewey, J., *Theory of Valuation*, 1938, vol.2, n.4.
- Joerdrnsen, J., *The Development of Logical Empiricism*, 1951, vol.2, n.9.
- Waston, J., Comte, Mill and Spencer, *An Autline of Philosophy*, Glasgow & New York, 1895.
- Woodger, J., *The Technique of Theory Construction*, 1949, vol.2, n.5.
- Bloomfield, L., *Linguistic Aspects of Science*, 1938, vol.1, n.4.
- Stephen, L., *The English Utilitarian*, 3 vols, London, 1900.
- Block, M., *The Unity of Science*, London, 1934.
- Schlick, M., *Die Wende der Philosophie*, in Erkenntnis, 3, 1932.
- ---, *Positivimus und Realismus*, in Erkenntnis, 3, 1932.
- ---, *uber das fundement der Erkenntis*, in Erkenntnis, 4, 1934.
- Neurath, O., *Foundations of Social Sciences*, 1944, vol.2, n.1.
  
- ---, Bohr, N., Dewey, J., Russell, B., Carnap, R., Morris, C., *Encyclopaedia and Unified Science*, 1938, vol.1, n.1.
- Edwards, P., *Encyclopaedia*, Macmilan Publishing co. 1972, v.5.
- Frank, P., *Foundations of Physics*, 1946, vol.1, n.7.
- *Philosophy and Science*, vol.3, no.4, 1936.
- Carnap, R., *Foundations of Logic and Mathematics*, 1938, vol.1, n.3.
- ---, *Logical Empiricist*, 1975.
- George, R., *Logical Structure of the World*, London, 1965.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revaluations*, 1962, vol.2, n.2.
- Uebel, T., *Overcoming Logical Positivism from within*, Amsterdam, 1992.
- Lensen, V., *Procedures of Empirical Sciences*, 1938, vol.1, n.5.
- Simon, W.M., *European Positivism in the Nintheenth Century*, Ithaca, N.Y. 1963.

بیت

۱۷۴

مکتبہ علوم و فلسفہ اسلامی

## بازکاوی نظریه نیستی انگاری شرّ

□ عبدالکریم رضایی

چکیده:

یکی از پیچیده‌ترین مسائلی که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول کرده، مسئله شرّ است که از رهگذر آن، بنیادی‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی؛ یعنی اعتقاد به توحید، عدالت، قدرت مطلق، علم و حکمت و حتی وجود خداوند مورد تردید قرار گرفته است؛ از این رو فیلسوفان و متکلمان شرق و غرب کوشیده‌اند تا معضل شرور را به گونه‌ای حل و فصل نمایند. نخستین و کهن‌ترین راه حلی که برای گشودن معمای شرّ ارائه شده، «نظریه نیستی انگاری شرّ» است که به ابتکار افلاطون الهی، حکیم نامدار یونان باستان، در پاسخ شبیهه «دوگانه انگاری مبدأ هستی» مطرح شد و پس از وی نیز بسیاری از متفکران، از جمله برخی از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفتند. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن بررسی و بازکاوی نظریه یادشده به پاره‌ای از شبیهه‌ها و پرسشهای مطرح شده در این باب پاسخ دهد.

کلید واژگان: خیر، شرّ، نیستی انگاری، دوگانه انگاری، شرّ ادراکی، شبیهه ثنویه، بازی با الفاظ.

پیشگفتار

ظهور و بروز پدیده‌های شرّ، در گوشه و کنار عالم ماده و طبیعت، یکی از کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز، ذهن و اندیشه آدمی را به خود مشغول کرده است. مواجهه

آدمی با سختیها و شداید زندگانی و رویارویی او با دردها، مصیبتها، رنجها و دیگر انواع شرور، شبهه‌ها و پرسشهایی را در برابر ذهن جست‌وجوگر او قرار داده است. پرسشهایی که هنوز هم پس از گذشت هزاران سال تازه و جدید است؛ مثلاً حقیقت اموری که ما آنها را شرّ می‌پنداریم چیست؟ آیا حقیقت خیر - که همه در پی وصال آن می‌باشند - با حقیقت شرّ - که آن را زشت و ناپسند می‌دانند - یکی است، یا این دو دارای سرشتی کاملاً متفاوت‌اند؟ آیا خیر و شرّ، از یک منبع برمی‌خیزند، یا هر کدام از مبدأ جداگانه‌ای سرچشمه گرفته‌اند؟ آیا ایجاد این همه شرور، با اوصافی همچون علم، قدرت و حکمت الهی سازگار است؟ آیا ایجاد شرور، با عدالت و مهرورزی خداوند نسبت به بندگانش منافی نیست؟ آیا خداوند می‌خواسته از این شرور جلوگیری کند و نتوانسته است، یا می‌توانسته، اما اقدامی شایسته به عمل نیاورده است؟ و سرانجام راز بروز شرور در جهان چیست؟ بدین ترتیب، بنیادی‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی؛ یعنی اعتقاد به توحید، عدالت، قدرت مطلق، علم و حکمت و حتی وجود خداوند، مورد انکار یا تردید قرار گرفته است.

عمق و ژرفای پرسشهای مطرح شده از یک سو و تعدد و تنوع آنها از سوی دیگر، موجب شده است که برخی به مسئله شرّ، به عنوان معمای ناگشودنی که حل آن، فراتر از قدرت و توان انسان است، نگاه کنند؛ تا آنجا که عده‌ای نومیدانه به این نکته تصریح کرده‌اند که شاید انسانها هیچ‌گاه نتوانند راز بروز شرور در نظام آفرینش را کشف کنند.<sup>۱</sup>

با این همه، متفکران مؤمن و متأله، به ویژه متکلمان و فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند تا راه‌حلهایی برای معضل شرور بیابند و بدین سان دیدگاهها و پاسخهای گوناگونی در گشودن معمای شرّ ارائه شده که نظریه «نیستی‌انگاری شرّ»، یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین آنهاست. نوشتار حاضر بر آن است، تا ضمن بررسی و بازکاوی نظریه یادشده، به پاره‌ای از شبهه‌ها و پرسشهای مطرح شده در این باب پاسخ دهد.

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۹۲.



## نگاهی فلسفی به ماهیت خیر و شر

در امر وجودی بودن خیر، تردیدی نیست، اما در اینکه نفس وجود، خیر است، یا وجود مقید به طلب، اختلاف نظر است. برخی وجود را مساوی و بلکه مساوق خیر می‌دانند و برخی دیگر، وجود را تنها در صورتی خیر می‌دانند که متعلق خواست و طلب قرار گیرد؛ مثلاً در تعاریف زیر، قید «طلب» در تعریف خیر آمده است:

ارسطو: «بحق گفته‌اند که خیر آن است که هر چیزی به سوی آن، گرایش دارد.»<sup>۱</sup>  
ابن سینا: «خیر چیزی است که هر شیئی بدان اشتیاق و علاقه دارد و آن وجود یا کمال وجود است.»<sup>۲</sup>

میرداماد: «خیر آن است که همهٔ اشیاء بدان تمایل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن، متحقق می‌شود.»<sup>۳</sup>

ملاصدرا: «خیر آن است که هر چیزی به آن اشتیاق و میل دارد و در جست‌وجوی آن است.»<sup>۴</sup>

در ماهیت شر نیز اختلاف نظر وجود دارد، برخی آن را امری وجودی<sup>۵</sup> و برخی دیگر، امری عدمی می‌دانند. طرفداران عدمی بودن شر نیز در چگونگی رابطهٔ آن با عدم، با هم توافق ندارند. برخی از آنها شر را مساوی عدم و عده‌ای دیگر، آن را اخص از عدم می‌دانند. بدین ترتیب دو دیدگاه زیر در این زمینه پدید آمد:

### ۱. شر، فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء

بسیاری از کسانی که شر را امری عدمی می‌دانند، تصریح کرده‌اند که هر عدمی شر نیست، بلکه شر عبارت است از فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء؛ برای مثال:

۱. ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۱، ص ۱.

۲. بوعلی سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۵۵.

۳. محمدباقر بن محمد میرداماد، *القبسات*، ص ۴۲۸.

۴. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۵۸.

۵. چنان‌که خواهد آمد، از سخنان متکلمان استفاده می‌شود که آنها به وجودی بودن شر قائل‌اند.

فارابی: «خیر عبارت است از کمال وجود... و شرّ عبارت است از فقدان آن کمال.»<sup>۱</sup>

ابن سینا: «شرّ ذاتی ندارد، بلکه آن، یا عدم جوهر است و یا عدم کمال و صلاح آن.»<sup>۲</sup>

بهمنیار: «شرّ، عدم وجود و یا عدم کمال وجود است و آن، در اشیائی متصور است که دارای جنبه بالقوه است.»<sup>۳</sup>

فخر رازی: «شرّ بالذات، عدم ضروریات و منافع شیء است.»<sup>۴</sup>  
میرداماد: «شرّ بالذات عبارت است از عدم، اما نه هر عدمی، بلکه عدم کمالات ثانوی، که مقتضای طبیعت اشیاء است.»<sup>۵</sup>

موضوع در همه تعاریف یاد شده، شرّ بالذات است، هر چند در برخی از آنها بدان تصریح نشده باشد؛ زیرا شرّ بالذات امر عدمی است نه شرّ بالعرض، چون برخی از وجودها نیز بالعرض متصف به شرّ می‌گردند.

## ۲. مساوقت شرّ با عدم

از سخن برخی از کسانی که طرفدار عدمی بودن شرّند، به دست می‌آید که آنها قائل به مساوقت شرّ با عدم هستند؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* سخنی دارد که بیانگر مساوقت شرّ با عدم می‌باشد. وی می‌گوید:

مسئله هفتم در بیان این مطلب است که وجود خیر است و عدم، شرّ و خداوند خیر محض است.<sup>۷</sup>

۱. فارابی، *تعلیقات*، ص ۴۹.

۲. ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۵۵.

۳. بهمنیار، *التحصیل*، ص ۳۶۰.

۴. فخرالدین محمد بن عمر رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۵۴۷.

۵. میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۱.

۶. مراد از مساوقت شرّ و عدم همان معنای معروف مساوقت است؛ یعنی این دو واژه هم از جهت مصداق برابرند و هم جهت صدق آنها یکی است.

۷. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۲۹.

همچنین حکیم حسن لاهیجی در *زواهر الحکم* در این زمینه تعبیری دارد که بیانگر مساوقت شرّ، با عدم است. ایشان پس از اینکه وجود بما هو وجود و موجود بما هو موجود را خیر معرفی می‌کند، می‌گوید: «عدم و معدوم، بخلاف آن است.»<sup>۱</sup> به عبارت دیگر عدم بما هو عدم و معدوم بما هو معدوم شرّ است؛ لذا از این عبارت می‌توان دریافت که شرّ با عدم مساوق است.

## ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه شد، برخی از تعاریف، خیر را مساوق وجود و برخی دیگر آن را مقید به طلب نموده‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این تعاریف، قابل جمع‌اند یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا قید طلب که در برخی از تعاریف خیر آمده است، توضیحی است یا احترازی؟ زیرا اگر این قید، احترازی باشد، جمع میان تعاریف یاد شده، امکان‌پذیر نیست، اما اگر توضیحی باشد، در این صورت، می‌توان میان آنها جمع کرد.

به نظر می‌رسد که قید طلب، قید توضیحی است؛ زیرا هیچ‌گونه اختلاف اساسی که نتوان میان آنها جمع کرد وجود ندارد؛ توضیح آنکه اگر قید یاد شده احترازی باشد، لازم می‌آید که صدر و ذیل تعریفهای مزبور با هم سازگار نباشد، چون در صدر برخی از تعاریف که قید طلب در آنها اخذ شده، آمده است: «خیر چیزی است که همه بدان اشتیاق و علاقه دارند.»

مفاد این سخن، بنا بر احترازی بودن قید اشتیاق (طلب) این است که وجودات بر دودسته‌اند: دسته‌ای که مورد خواست و تمنا قرار می‌گیرد و دسته دیگر که خواست و طلب بدانها تعلق نمی‌گیرد.

اما در ذیل آن آمده است که «و آن وجود یا کمال وجود است» معنای این عبارت عدم انقسام وجود به دسته‌های مختلف است؛ بنابراین، اگر قید طلب «اشتیاق» احترازی باشد، صدر و ذیل تعاریف یاد شده با هم متناسب نیست. پس به خاطر

۱. حسن لاهیجی، *زواهر الحکم*، به نقل از: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۳، ص ۳۰۸.

اجتناب از چنین محذوری باید گفت: قید طلب و الفاظ مترادف آن، در تعریفهای یادشده، توضیحی است نه احترازی. بنابراین، بازگشت همه تعریفها که قید طلب در آنها وجود دارد، به این است که: خیر عبارت است از وجود و کمال وجودی. در برخی دیگر از تعاریف، از همین مطلب به مساوقت خیر با وجود تعبیر شده است. پس هیچگونه اختلافی (به جز اختلاف لفظی) میان تعاریف خیر وجود ندارد. از آنچه در تعریف خیر گفته شد، تعریف شرّ که نقطه مقابل آن است نیز روشن می شود و آن اینکه شرّ عبارت است از عدم وجود یا عدم کمال وجودی.

### ماهیت شرّ از دیدگاه متکلمان

متکلمان به این پرسش که آیا شرّ امر وجودی است یا عدمی، پاسخی روشن نداده اند؛ از این رو نمی توان در این زمینه به طور دقیق سخن گفت، اما با توجه به پاره ای از شواهد، می توان گفت که شرور از منظر متکلمان، امور وجودی هستند: نخست اینکه متکلمان هر چند موضعشان را در برابر پرسش یادشده به طور صریح بیان ننموده اند؛ لیکن نسبت به وجودی بودن پاره ای از شرور تصریح کرده اند؛ برای مثال: علامه حلی وجودی بودن «آلم و درد» را - که یکی از مصادیق شرّ است - مورد اتفاق همه می داند. وی می گوید:

همه بر وجودی بودن «آلم» اتفاق نظر دارند، اما در وجودی بودن «لذت» اختلاف است. برخی مانند محمد بن زکریای رازی «آن را به معنای رهایی از آلم دانسته است»<sup>۱</sup>

دیگر اینکه متکلمان در مقام ردّ شبهه ثنویان<sup>۲</sup> که معتقدند خیر و شرّ به دلیل متضاد بودنشان نمی توانند از یک فاعل صادر شوند، چنین پاسخ داده اند: میان خیر و شرّ نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه گاهی این دو از یک جنس اند؛ به عنوان مثال: زدن

۱. حسن بن یوسف حلی، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲. توضیح بیشتر این شبهه بعداً خواهد آمد.

یتیم اگر از روی ظلم باشد شرّ است و اگر به جهت تأدیب باشد خیر.

قاضی عبدالجبار از متکلمان بزرگ معتزله در قرن پنجم در این زمینه می‌گوید:

پس از آنکه امکان صدور فردی از یک جنس یا دو فرد از دو جنس از فاعل واحد اثبات گردید و نیز معلوم شد که گاهی خیر و شرّ از یک جنس‌اند؛ بنابراین در صدور خیر و شرّ از فاعل واحد نیز نباید تردید کرد.<sup>۱</sup>

این مطلب را برخی از متکلمان شیعه و اشاعره نیز تأیید کرده‌اند که از جمله می‌توان به ابوحامد غزالی (م ۴۵۰)<sup>۲</sup> شیخ ابوجعفر طوسی (م ۴۶۰)<sup>۳</sup> شیخ محمود حمصی رازی<sup>۴</sup> جمال‌الدین مقداد سیوری (م ۸۲۶)<sup>۵</sup> اشاره کرد.

بر این اساس شرّ از دیدگاه متکلمان از جنس خیر است و از آنجا که در وجودی بودن خیر تردیدی نیست، پس در وجودی بودن شرّ نیز نمی‌توان تردید کرد.

شاهد دیگر بر وجودی بودن شرّ از نظر متکلمان این است که براساس تصریح برخی از حکما، عدم از دیدگاه متکلمان منحصر به عدم مطلق است، از نظر آنان عدم و ملکه هر دو وجودی و در حکم دو متضاد است؛ مثلاً عمی و بصر مانند حرارت و برودت‌اند که هر دو امور وجودی است. بنابراین هرگاه متکلمان می‌گویند: عدم، نیاز به فاعل ندارد، مرادشان عدم مطلق است، نه عدم ملکه. به همین دلیل هم کوری و هم بینایی را فعل خدا می‌دانند. از اینجا روشن می‌شود که شرور از دیدگاه متکلمان امور وجودی هستند؛ زیرا بر فرض که برخی از ملکات، شرّ به شمار آید، اما در اینکه بسیاری از شرور از سنخ عدم ملکه هستند، تردیدی نیست و از آنجا که عدم ملکه، از منظر متکلمان امر وجودی است؛ پس می‌توان ادعا کرد که شرور از دیدگاه متکلمان امور وجودی‌اند.

۱. قاضی عبدالجبار، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود محمد قاسم، ج ۵، ص ۳۰-۳۱.

۲. ابوحامد محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۵۱-۵۲.

۳. محمد بن حسن طوسی، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، ص ۷۹-۸۰؛ محمد بن حسن طوسی، *تمهید الاصول*، تصحیح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، ص ۹۲.

۴. سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنتقد من التقليد*، ج ۱، ص ۱۴۰.

۵. جمال‌الدین مقداد سیوری، *اللوامع الالهیة*، تحقیق و تعلیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی، ۱۳۹۶ ق، تبریز، ص ۲۴۶.

## شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی

شاید نخستین شبهه‌ای که در این زمینه مطرح گردیده «شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» معروف به «شبهه ثنویه» است. ثنویان با توجه به وجود پدیده‌های شرّ و نابسامانیهایی که در عالم عناصر و اضداد به چشم می‌خورد و نیز به خاطر عدم سنخیت که میان خیر و شرّ حکمفرماست، چنین پنداشته‌اند که صدور خیر و شرّ از فاعل واحد امکان‌پذیر نیست؛ از این رو در عرصه آفرینش، قائل به دو آفریدگار شده‌اند که یکی فاعل خیرات (یزدان) و دیگری مبدأ شرور (اهریمن) است و برای اثبات این مدعا، به صورت زیر استدلال نموده‌اند:

اگر واجب‌الوجود خیر محض است، از خیر محض (به حکم لزوم سنخیت میان فعل و فاعل) چیزی جز خیر محض صادر نخواهد شد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که برخی از پدیده‌های موجود در عالم کون و فساد شرّند که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار کند و پدیده شرّ، به دلیل ممکن بودنش نیازمند علت است و سلسله علل، سرانجام به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. پس یا شرّ، وجود ندارد، یا واجب‌الوجود متعدد است و چون وجود شرّ، مفروض و مسلم است؛ بنابراین باید گفت: واجب‌الوجود متعدد است.<sup>۱</sup>

از این شبهه هم فلاسفه و هم متکلمان پاسخ داده‌اند و چنان که خواهد آمد، نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» یکی از پاسخهایی است که فلاسفه، به این شبهه داده‌اند.

## نظریه نیستی‌انگاری شرّ

حکما و فلاسفه شرق و غرب، معضل شرور را به گونه‌های مختلفی توجیه نموده‌اند. نخستین و کهن‌ترین راه حلی که برای گشودن معمای شرّ ارائه شده «نظریه نیستی‌انگاری شرّ» است که به ابتکار افلاطون الهی، حکیم نامدار یونان باستان، به

۱. شرح توحید صدوق، ج ۲، ص ۱۶۵.

منظور پاسخگویی به معضل شرور به ویژه شبهه «دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» طرح‌ریزی شده<sup>۱</sup> و پس از وی نیز بسیاری از متفکران، از جمله برخی از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفته‌اند.

بر اساس این تفکر، هر چیزی که از سنخ هستی باشد، خیر است و شرّ بالذات منحصر به اموری عدمی است؛ پس شرور از نیستیها و کاستیها برمی‌خیزد. می‌گویند: در هنگام تحلیل پدیده‌ها و روابط جهان هستی هرگز دیده نمی‌شود که شرّ، از مقوله و سنخ وجود باشد، بلکه شرّ از نیستیها و کمبودها سرچشمه می‌گیرد؛ برای مثال فرض کنیم که انسان نیرومندی، شخص ناتوانی را زمین زده، سر او را می‌برد. تردیدی نیست که در این حادثه هولناک، شرّی احساس می‌گردد. اکنون ببینیم که این شرّ چیست و از کجا سرچشمه گرفته است؟ آیا این شرّ، معلول نیروی بازوی قاتل است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا نیروی بازوی قاتل که فردی از انسان است، امر وجودی است و شرّی در آن وجود ندارد. آیا این شرّ، از وجود کارد ناشی شده است؟ خیر، زیرا وجود کارد شرّ نیست و کارد یکی از مسائل ضروری زندگی است. آیا این شرّ، از نرمی گلوی مقتول است؟ باز هم پاسخ منفی است؛ زیرا نرمی گلوی او پدیده طبیعی اوست که یک کیفیت وجودی است، بلکه شرّ معلول جدایی روح وی از بدن است که از مقوله نیستی می‌باشد. بدین ترتیب پدیده شرّ، نه با وحدت خداوند ناسازگار است؛ زیرا نیاز به مبدأ وجودی ندارد تا گفته شود که مبدأ خیرات، چرا شرور را آفریده است؟ و نه عدالت او را خدشه‌دار خواهد کرد؛ چون مخلوق و مجعول نیستند، تا ایجاد آنها با عدالت خداوند ناسازگار تلقی شود، بلکه آنها اموری هستند عدمی که به نیستیها و کاستیها برمی‌گردند.

### دلایل نظریه

پیش از آنکه به گزارش و بررسی ادله نظریه «نستی انگاری شرّ» بپردازیم اشاره‌ای کوتاه به پیشینه تاریخی این ادله بایسته است. همان‌گونه که از بررسی متون کلامی و فلسفی به دست می‌آید، نخستین و کهن‌ترین دلیل این نظریه، استقراء است. تا آنجا که

۱. ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۲۱۵؛ میرداماد، القیسات، ص ۴۳۴.

از روزگار افلاطون که مبتکر نظریه یاد شده است تا زمان علامه قطب‌الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق*، استقراء به عنوان یگانه دلیل این مدعا شناخته می‌شد. اما از آنجا که استقراء یاد شده به خاطر ناقص بودنش یک دلیل اقناعی (و نه برهانی) است و چنین دلیلی به نظر برخی<sup>۱</sup> در مقام استدلال، از ارزش چندانی برخوردار نیست، جمعی کوشیده‌اند تا برای نظریه یاد شده، ادله دیگری فراهم نموده، آن را مبرهن سازند. به نظر می‌رسد که نخستین کسی که توانست برای این نظریه، برهان اقامه نماید، علامه قطب‌الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* بود<sup>۲</sup> که برهان وی، پس از او نیز در میان طرفداران این نظریه مقبولیت عام یافت. اما این دلیل نیز با گذشت زمان با اشکالاتی مواجه شد که مهم‌ترین آنها نقض آن به وسیله شرّ ادراکی می‌باشد. البته کسانی همچون ملاصدرا، حکیم سبزواری<sup>۳</sup> و علامه طباطبایی<sup>۴</sup> تلاش نمودند تا از این نقض پاسخ دهند، اما به نظر می‌رسد که این تلاشها چندان موفقیت‌آمیز نبوده‌اند. تقریباً از عصر میرداماد به این سو بود که کم‌کم بدیهی بودن مسئله عدمی‌انگاری شرّ مطرح شد و بدین ترتیب ادعای بداهت، جای استدلال را گرفت. اینک به گزارش و بررسی ادعای بداهت و هر یک از دو دلیل یاد شده می‌پردازیم:

### بدیهی‌انگاری

برخی از طرفداران نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» این مطلب را یک امر واضح و بدیهی قلمداد نموده‌اند؛ برای مثال:

میرداماد: وی درباره مساوقت وجود و خیر و نیز عدمی بودن شرّ چنین ادعای بداهت می‌نماید:

از فطریات صریح است که خیر آن است که تمام اشیاء بدان اشتیاق دارند و آن را می‌طبند... پس کسی که از عقل سالم و فطرت سلیم برخوردار است هیچ‌گاه در حوزه

۱. فخرالدین رازی، شرح اشارات، ج ۲، ص ۸۰؛ علاءالدین قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۴.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، خدا و مسئله شرّ، ص ۵۸.

۳. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴-۶۵ (پاورقی ۱).

۴. همان، پاورقی ۲، ص ۶۳-۶۴.



وجود، شرّی احساس نمی‌کند؛ زیرا وجود هر چه هست خیر است و شرّ هر چه هست عدم است.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین:

اینکه وجود به خودی خود خیر و بهاء است، همان‌گونه که عدم به خودی خود شرّ است، امری است بدیهی که فطرت بدان حکم می‌کند.<sup>۲</sup>

محقق لاهیجی:<sup>۳</sup> وی نیز مساوقت وجود و خیر را امر ضروری و آشکار تلقی نموده و از ادله‌ای که برای اثبات این مطلب اقامه شده است، به عنوان منبّه یاد می‌کند.<sup>۴</sup> ملاعبدالله زنوزی:<sup>۵</sup> ایشان هم عدمی بودن شرور را یک امر بدیهی و روشن به شمار آورده، انکار آن را ناشی از لجاجت و کج‌فهمی می‌داند. وی می‌گوید:

عدمی بودن شرور، در نزد هر عقل سلیمی و ذهن مستقیمی از امور بدیهی به شمار می‌آید و منکر این معنی به حسب فطرت ناقص و به حسب جبلت قاصر و در حقیقت سالم از آفات و عاهات و بری از لجاج و اعوجاج نخواهد بود.<sup>۶</sup>

حکیم سبزواری نیز ضمن نسبت دادن ادعای بدهت به حکمای الهی آن را تأیید نموده است.<sup>۷</sup>

از آنچه گذشت، پاسخ این پرسش - که اگر مسئله عدمی بودن شرّ تا این اندازه نزد حکمای امری بدیهی است، پس چرا آنها به تمثیل و استقراء تمسک نموده‌اند - روشن می‌شود؛ زیرا حکمای گویند: اصل مدعا همان‌گونه که گفته شد امری بدیهی است، اما

۱. میرداماد، *القیسات*، ص ۴۲۸. ۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۴، ص ۱۲۱.

۳. ملاعبدالرزاق بن علی بن حسین جیلانی لاهیجی قمی (۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) شاگرد مبرز صدرالمتألهین و داماد وی بوده و صاحب‌آثاری چون *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام* است.

۴. ملاعبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۵۵.

۵. ملاعبدالله مدرس، فرزند بیرمقلی ملقب به باباخان زنوزی معروف به ملاعبدالله نحوی (م ۱۲۵۷) اهل آذربایجان، از شاگردان ملاعلی نوری می‌باشد.

۶. ملاعبدالله زنوزی، *لمعات الهیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۱۰.

۷. ملاهادی سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۵۹۷.

سر اینکه آنها از تمثیل و استقراء نیز استفاده نموده‌اند این است که آنها با ذکر مثالها و استقراء برخی موارد شرّ اولاً، خواستند به نقضهایی که در این زمینه شده است پاسخ دهند. ثانیاً، از اشتباهی که ممکن است برای برخی میان شرّ بالذات و شرّ بالعرض پیش آید جلوگیری کنند. ثالثاً، این نکته را به مخاطبان گوشزد نمایند که بدیهی انگاشتن عدمی بودن شرور تنها یک ادعا نیست، بلکه شاهد و مؤید نیز دارد؛ بنابراین از نظر کسانی که قائل به بداهت عدمی بودن شرّند اصل بداهت به تحلیل و استقراء نیاز ندارد، بلکه قبل از تحلیل و استقراء چنین بداهتی وجود دارد و الاً بداهت معنی نخواهد داشت.

### نقد و بررسی

قبل از پرداختن به نقد و بررسی، توجه به دو نکته بایسته است: نخست اینکه مراد طرفداران نظریه نیستی‌انگاری شرّ، از شرّ، شرّ حقیقی است؛ یعنی چیزی که حقیقتاً و بدون مقایسه با چیز دیگر شرّ باشد، نه شرّ نسبی؛ زیرا در اینکه شرّ نسبی ممکن است امر وجودی باشد، تردیدی نیست؛ به عنوان مثال: زهر مار که از شرور به شمار می‌آید، شرّ بودن آن نسبی است؛ یعنی نسبت به مارگزیده و دیگران شرّ است، نه نسبت به خود مار. و هیچ کس نگفته که زهر مار امر عدمی است.

دیگر اینکه همان‌گونه که برخی از حکما<sup>۱</sup> اشاره نموده‌اند مراد از بداهت عدمی بودن شرّ بداهت نزد علما و دانشمندان است، نه عرف و عامه مردم؛ زیرا عامه مردم اغلب میان شرور و اسباب آن فرق نمی‌گذارند.

با توجه به این نکات روشن می‌شود که ادعای بداهت عدمی بودن شرّ از جهات زیر قابل مناقشه است:

۱. با توجه به اختلافات شدیدی که میان اندیشمندان در این مسئله وجود دارد، ادعای بداهت در مورد آن، بدون دلیل و به دور از واقع خواهد بود، مگر اینکه مراد مدعیان بداهت، بدیهی بودن این مسئله نزد عده‌ای خاص باشد که در این صورت دیگر بدیهی نخواهد بود.<sup>۲</sup>

۱. میرداماد، *القبسات*، ص ۴۳۲.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، *خدا و مسئله شرّ*، ص ۵۴.

۲. همان‌گونه که خواهد آمد، نظریه نیستی انگاری شر با مانع و ناقض بزرگی همچون شر ادراکی روبه‌روست که اکثراً آن را امر وجودی می‌دانند و بدین سان نظریه یادشده دست کم کلیت خود را به عنوان یک نظریه از دست خواهد داد.

### ۱. دلیل استقرایی

نخستین و کهن‌ترین دلیل نظریه نیستی انگاری شر، استقراء است که آن را به شرح زیر می‌توان گزارش کرد: تمام پدیده‌هایی که به عنوان شر شناخته می‌شوند، پس از تجزیه و تحلیل به دست می‌آید که شر بودن آنها، ناشی از جنبه‌های نیستی و کاستی آنهاست؛ برای مثال گرما و سرما که از جمله شرور به شمار می‌آیند، به خودی خود یا نسبت به علل و عوامل پدیدآورنده آنها نه تنها شر نیستند، بلکه کمالی از کمالات محسوب می‌شوند و اما شر بودن آنها به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گردد. آتش از آن جهت شر است که هنگام برخورد با بدن انسان، موجب سوختگی می‌شود و پیوستگی پوست انسان را می‌گسلد، آسایش او را سلب می‌کند و سلامتی او را از بین می‌برد و یا اینکه سرما، برگ و بار درختان را تباه می‌سازد و اینها همه عدمی‌اند؛ زیرا گسیختگی؛ یعنی عدم پیوستگی اجزای بدن و از میان رفتن سلامت؛ یعنی عدم سلامت و سلب آسایش؛ یعنی عدم آسایش و نیز فساد و تباهی برگ و بار درختان، به معنای از بین بردن آنهاست و از این قبیل است شر بودن آلام و دردهای روحی و جسمی؛ زیرا خود آلام از این نظر که موجب علم و ادراک امور دیگر هستند، امور وجودی و کمال‌اند؛ اما شر بودن آنها به خاطر نیستی و نبود هماهنگی و اتصال اجزای بدن است. این تجزیه و تحلیل را در تمام پدیده‌های شر؛ نظیر مرگ، فقر، سیل، زلزله و آتشفشان می‌توان گسترش داد. بدین ترتیب بعد از استقراء و دقت و تأمل ژرف در مصادیق شر، معلوم می‌شود که شریّت آنها به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گردد؛ پس شرور امور عدمی هستند.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی

دلیل استقراء نیز از سوی مخالفان به‌ویژه متکلمان، مورد مناقشه قرار گرفته است. بر این

۱. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۱۲؛ میرداماد، *القبسات*، ص ۴۳۲؛ عبدالرزاق لاهیجی،

گوهر مراد، ص ۳۲۳.

اساس، استقراء یاد شده ناقص و فاقد جزم منطقی است و نمی توان به آن به عنوان یک دلیل قطعی استناد نمود. فخر رازی در نقد سخن ابن سینا مبنی بر عدمی بودن شرّ می گوید: «دلیل فلاسفه بر عدمی بودن، مبتنی بر استقراء است و استقراء مفید یقین نیست.»<sup>۱</sup> قوشجی نیز این ایراد را بر فلاسفه وارد دانسته است. او می گوید:

استدلال فلاسفه بر مدعا، اقماعی (و نه برهانی) است؛ زیرا آنها در این زمینه به استقراء ناقص که دلیل اقماعی است اکتفا نموده اند.<sup>۲</sup>

### ارزیابی

به نظر می رسد که متکلمان مانند فخر رازی و قوشجی، در مورد استقراء دچار اشتباه شده اند؛ زیرا گمان کرده اند که تنها دلیل فلاسفه بر عدمی بودن شرّ استقراء است و فلاسفه از مصداقهای استقراء شده، حکم مصداقهای استقراء نشده را اثبات نموده اند، در حالی که فلاسفه مطلب یاد شده را انکار نموده، در پاسخ ایراد فوق می گویند: تمسک به استقراء صرفاً برای تأیید مدعاست نه دلیل آن.<sup>۳</sup>

### ۲. برهان منطقی و تقریرهای مختلف

دومین دلیل که طرفداران «نظریه نیستی انگاری شرّ» بدان تمسک نموده اند، برهان منطقی به شکل قیاس استثنایی است که به صورتهای مختلف تقریر شده است. برخی از آنها به قرار زیر است:

#### تقریر قطب الدین شیرازی

همان گونه که گذشت، مبتکر برهان یاد شده، قطب الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* است. وی پس از توضیح این مطلب که شرور ناشی از فقر و ظلماتی است که از لوازم انفکاک ناپذیر ماهیت معلولات اند نه از جعل جاعل، برهان مزبور را چنین تقریر می کند:

۱. ابن سینا، *اشارات*، ج ۲، ص ۸۰.  
 ۲. علاء الدین قوشجی، *شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۴.  
 ۳. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۲؛ عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۵۵؛ ملاهادی سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۵۹۷.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که شر، هیچ‌گونه ذاتی ندارد، بلکه شر عدم ذات و یا عدم کمال ذات است و آنچه که به نام شر پدید می‌آید، به این خاطر است که برگشت آن، به گونه‌ای از نیستی است؛ زیرا اگر شر، موجود باشد و چیزی را بر دیگری تفویض نکند، پس برای دیگری شر نیست و برای خود نیز شر نمی‌باشد؛ چون وجود شیء، نه خواهان عدم خود است و نه خواهان عدم کمالی از کمالات خود و اگر چیزی، نیستی پاره‌ای از کمالات خویش را اقتضا کند، در این صورت شر همان نیستی خواهد بود، نه شیء مزبور. از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که اگر شر، وجود داشته باشد، لازم آید که آنچه شر فرض شده است، شر نباشد؛ زیرا اگر شر، موجود باشد، یا برای خود، شر است، یا برای دیگری و چون چنین نیست، پس شر، موجود نیست.<sup>۱</sup>

### تقریر صدرالمتألهین

شر در فلسفه به دو معنای متفاوت به کار می‌رود: یکی به معنای نقص که لازم ماهیت هر معلول است و دیگری به معنای فقدان ذات و فقدان کمالات ذات. ملاصدرا پس از بیان دو معنای یادشده برای شر می‌گوید: «شر به معنای دوم، مورد نظر است که از دیدگاه حکما، امر عدمی است.» سپس برای عدمی بودن آن چنین استدلال می‌کند:

دلیل بر این مدعا، این است که اگر شر، چیزی وجودی بود، یا برای خود، شر بود و یا برای دیگری، لیکن نمی‌تواند برای خود، شر باشد وگرنه موجود نمی‌شد؛ زیرا هستی چیزی، نه موجب نیستی آن است و نه موجب نیستی کمالی از کمالات آن و بر فرض، اگر چیزی عدم پاره‌ای از کمالات خود را اقتضا کند، در این صورت، شر همان عدم بود، نه خود شیء مزبور... و نیز نمی‌تواند برای غیر، شر باشد؛ زیرا شر بودن آن برای غیر، یا به این خاطر است که موجب نیستی غیر می‌شود و یا به این دلیل است که سبب نیستی برخی از کمالات آن می‌گردد و یا اینکه هیچ‌گونه عدمی را در دیگری پدید نمی‌آورد. در دو صورت نخست شر نیست، مگر همان عدم شیء یا عدم کمال آن، نه خود شیء مزبور و در صورت سوم، هیچ‌گونه شری تحقق نخواهد یافت...<sup>۲</sup>

حاصل آنکه از مجموع دو تقریر گذشته به دست می‌آید که اگر شر، امر وجودی

۱. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۹ به بعد.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۵۹.

باشد، لازم می‌آید که آنچه شرّ فرض شده است، شرّ نباشد؛ زیرا اگر شرّ، امر وجودی باشد، شرّ بودن آن، به سه گونه زیر متصور است:

۱. برای خود شرّ است، به این معنی که اقتضای عدم خود و یا عدم کمالی از کمالات خود را می‌کند.
۲. برای دیگری شرّ است؛ یعنی موجب نیستی ذات غیر و یا کمالی از کمالات آن می‌شود.

۳. هیچ‌گونه عدمی را پدید نیاورد، نه در خود و نه در غیر.

در دو صورت نخست، آنچه شرّ است، همان عدم شیء یا عدم کمالی از کمالات آن است، نه خود شیء مزبور و در صورت سوم، شرّی پدید نخواهد آمد. پس فرض وجودی انگاشتن شرّ، مستلزم عدم شرّ بودن آن است؛ بنابراین شرّ، امر عدمی است.

### تقریر حکیم حسن لاهیجی

حکیم حسن لاهیجی، فرزند حکیم نامدار، ملا عبدالرزاق لاهیجی، یکی دیگر از فیلسوفانی است که به نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» رأی مثبت داده، برای اثبات آن چنین استدلال می‌کند:

وجود از آن نظر که وجود است و موجود از آن جهت که موجود است، خیر محض است که هیچ‌گونه شرّی در آن راه ندارد؛ زیرا اگر شرّ، در نفس معنای وجود و موجود راه می‌داشت، لازم می‌آمد که همه وجودات، شرّ باشد و عدم و معدوم، بخلاف آن است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برهان یادشده به صورت یک قیاس استثنایی است که از رفع تالی آن، رفع مقدم، نتیجه گرفته شده است. توضیح اینکه: اگر شرّ، امر وجودی باشد، لازم می‌آید که همه وجودات شرّ باشند؛ زیرا نسبت شرّ با وجود، از دو حال بیرون نیست، یا شرّ، داخل در حقیقت وجود است و یا خارج از آن. این حصر عقلی و دایر میان نفی و اثبات است و در چنین حصری، بطلان یکی از دو شق، مستلزم صحت

۱. حکیم حسن لاهیجی، *زواهر الحکمه*، به نقل از *مستخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹.

شق دیگر است و بالعکس. اکنون باید دید که کدام شق از دو شق یادشده، صحیح و کدام باطل است؟ تردیدی نیست که شق نخست نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا آن، مستلزم شرّ بودن همه وجودات است؛ چه اینکه طبق این فرض، از یک سو شرّ، داخل در نفس معنی و حقیقت وجود است و از سوی دیگر، همه وجودها در حقیقت وجود یکسان است؛ پس لازم می‌آید که همه وجودها شرّ باشد و لازم بالوجدان باطل است؛ پس ملزوم نیز مثل آن است؛ بنابراین شق دوم باقی می‌ماند که شرّ، خارج از حقیقت وجود و امر عدمی باشد و همین مدعای نظریه نیستی‌انگاری شرّ است.

## نقد و اشکال

تقریر قطب‌الدین و ملاصدرا از جهات زیر مورد مناقشه قرار گرفته است:

### ۱. مصادره بر مطلوب

در دو تقریر یادشده، مصادره بر مطلوب صورت گرفته است؛ زیرا مدعا در هر دو تقریر، این بود که «شرّ از مقوله و سنخ عدم است» و دلیل آن، این‌گونه تقریر یافته است: «اگر شرّ، امر وجودی باشد، یا برای خود شرّ است و یا برای دیگری، لیکن برای خود شرّ نیست؛ چون هیچ چیز مقتضی عدم خود، یا عدم کمال خود نیست و نیز برای دیگری نمی‌تواند شرّ باشد؛ چون اگر عدمی را در آن، پدید نیاورد، شرّ نیست و اگر موجب عدم گردد، شرّ بالذات همان عدم خواهد بود، نه خود شیء مزبور. پس آنچه که شرّ فرض شده شرّ نیست.»

بنابراین، مدعا این است که شرّ، عدم ذات یا عدم کمال ذات است و دلیل این است که اگر شرّ، امر عدمی باشد و آن‌گاه برای خود، شرّ باشد، لازم می‌آید که شیء مقتضی عدم خود باشد و چون هیچ چیز، عدم خود را اقتضا نمی‌کند؛ پس چنین لازمی باطل است، پس ملزوم آن، که شرّ بودن شیء برای خود است نیز باطل است. تالی در این دلیل، عبارت است از گزاره «لازم می‌آید که شیء مقتضی عدم خود باشد.» این تالی، مبتنی بر مفروض بودن شرّ به عنوان عدم است؛ زیرا اگر از پیش، چنین فرضی نشده باشد، از شرّ بودن شیء برای خود لازم نیاید که شیئی مقتضی عدم خود شود. بنابراین، پیش از تقریر تالی، مسلم دانسته‌ایم که شرّ امر عدمی است، در حالی که عدمی بودن

شرّ، عین مدعاست و این، همان مصادره بر مطلوب است که در ابتدا بدان اشاره رفت.<sup>۱</sup>

## ۲. اشکال دور

اشکال دیگری که بر تقریرهای گذشته وارد است، اشکال دور است؛ زیرا دلیل مدعا «شرّ از سنخ عدم است» در آنها این‌گونه بیان شده است: وجودی بودن شرّ، مستلزم آن است که شیء، مقتضی عدم خود، یا عدم پاره‌ای از کمالات خود گردد. سپس دلیل این ملازمه، همان مدعا «شرّ از سنخ عدم است» قرار داده شده است؛ چرا که شرّ وجودی، در صورتی مقتضی عدم خود، یا عدم برخی از کمالات خود می‌باشد که ما آن را هم از پیش، از سنخ عدم گرفته باشیم. در غیر این صورت، چنین ملازمه‌ای به وجود نخواهد آمد. پس برای اثبات این گزاره که شرّ، از سنخ عدم است، به وجود ملازمه میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء، مقتضی عدم خود باشد، تمسک شده است، در حالی که این ملازمه، چنان که گذشت، خود مبتنی بر پیشفرض عدمی بودن شرّ است و این دور است.<sup>۲</sup>

## ارزیابی

به نظر می‌رسد که در ایراد فوق، نوعی مغالطه (مغالطه وضع ما لیس بعلة مکان العلة) صورت گرفته باشد؛ زیرا در این ایراد، چیزی که دلیل و وجه ملازمه نیست، به اشتباه به جای وجه و دلیل آن، اخذ شده است. به این بیان که: مستشکل چنین انگاشته است که ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا (میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد) بدان اشاره شده است، مبتنی بر پیشفرض عدمی بودن شرّ است و اگر هم از پیش، چنین فرضی وجود نداشته باشد، چنان ملازمه‌ای نیز وجود نخواهد داشت و از آنجا که عدمی بودن شرّ، عین مدعاست؛ پس استدلال مزبور، مصادره بر مطلوب خواهد بود. بنابراین بر اساس این ایراد، دلیل و علت ملازمه، پیشفرض عدمی بودن شرّ است و این همان‌گونه که اشاره شد، مغالطه است؛

۱. علی عابدی شاهرودی، «نظریه نیستی‌انگاران شرّ»، کیهان اندیشه، ش ۴۹، ص ۲۳.

۲. همان، ص ۲۲.



زیرا ملازمه‌ای که در استدلال فوق، ادعا شده است، نه بر اساس پیشفرض یادشده، بلکه بر اساس تجزیه و تحلیل و نیز ادعای بداهت، صورت گرفته است. به این بیان که به دو طریق دیگر می‌توان اثبات کرد که میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد، ملازمه است:

۱. نخست از طریق تجزیه و تحلیل چگونگی شرّ بودن یک شیء، برای خود یا برای دیگری: بدین صورت که شرّ بودن یک امر وجودی، برای خود یا برای دیگری، به سه صورت زیر متصور است:

الف) موجب وجود و یا کمال خود یا غیر شود.

ب) مسبب معدوم یا ناقص شدن خود یا غیر گردد.

ج) هیچ‌گونه تغییر و تغییری، چه مثبت و چه منفی، در خود یا در غیر به وجود نیاورد. اکنون باید دید که در کدام صورت از سه صورت گذشته واقعاً شرّ تحقق می‌گیرد؟ تردیدی نیست که در صورت اول و سوم، شرّی پدید نخواهد آمد؛ زیرا در صورت نخست، نه تنها شرّی تحقق نخواهد یافت، بلکه بعکس، خیر محقق خواهد شد و در صورت سوم، هیچ‌گونه حادثه‌ای رخ نداده است تا گفته شود که خیر است یا شرّ. پس باقی می‌ماند، فرض دوم و آن اینکه شرّ بودن یک امر وجودی به معنای اعدام یا نقص خود و یا امری دیگر است؛ بنابراین بر اساس این فرض، اگر شرّ، امر وجودی باشد و آن‌گاه برای خود شرّ باشد، قطعاً لازم می‌آید که شیء، مقتضی عدم خود یا عدم برخی از کمالات خود یا غیر گردد و از آنجا که چنین لازمی باطل است، پس ملزوم آن که وجودی بودن شرّ است نیز باطل خواهد بود؛ دلایل باطل بودن لازم از این قرار است: الف) هیچ امری اقتضای عدم خود یا عدم برخی از کمالات خود را نمی‌کند و گرنه از همان اول، وجود نمی‌گرفت.<sup>۱</sup>

ب) اگر شرّ بودن چیزی موجب کاستی برخی از کمالات آن یا موجب اعدام و کاستی در غیر شود، در این صورت، شرّ همان کاستی و عدم خواهد بود، نه خود شیء مزبور.<sup>۲</sup> بدین ترتیب روشن شد ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا (بر عدمی

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۵۹. ۲. همان.

بودن شرّ) ادعا شده، از طریق تجزیه و تحلیل به دست آمده است نه از طریق پیشفرض عدمی بودن شرّ، تا گفته شود، مصادره بر مطلوب است.

۲. راه دومی را که می‌توان برای اثبات ملازمه (میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد) برگزید ادعای بداهت است، چنان که ملاصدرا، خود بدان اشاره نموده است: «علم ضروری حاصل است به اینکه اگر چیزی موجب اعدام شیء یا اعدام پاره‌ای از کمالات آن نگردد، چنین چیزی نمی‌تواند برای آن، شرّ محسوب بشود؛ چون هیچ‌گونه ضروری را بر او وارد نکرده است.»<sup>۱</sup> به این بیان که جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که آنچه به عنوان شرّ شناخته می‌شود، قطعاً موجب نوعی نیستی و کاستی و ضرر و زیان می‌گردد و گرنه شرّ نخواهد بود. این مطلب، یک امر روشن و غیرقابل تردید است. بنابراین اگر شرّ، امر وجودی باشد و آن‌گاه برای خود شرّ باشد، قطعاً لازم می‌آید که شیء موجب عدم خود یا عدم پاره‌ای از کمالات خود گردد و این لازم، همان‌گونه که اشاره شد باطل است؛ پس وجودی بودن شرّ که ملزوم آن است نیز باطل خواهد بود. بدین سان معلوم شد که ادعای ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا وجود دارد، نه بر اساس پیشفرض عدمی بودن شرّ، بلکه بر اساس ادعای بداهت صورت گرفته است؛ پس استدلال یادشده مصادره بر مطلوب نخواهد بود.

از آنچه گفته شد، پاسخ اشکال دور نیز روشن می‌شود؛ زیرا درست است که اثبات عدمی بودن شرّ (مدعا) بر وجود ملازمه میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد، مبتنی است، اما اثبات چنین ملازمه‌ای به هیچ‌رو نیازمند پیشفرض عدمی بودن شرّ نیست تا دور لازم آید، بلکه آن را (همان‌گونه که اشاره شد) از راه‌های دیگری نیز می‌توان به دست آورد.

### ۳. اشکال نقضی

این اشکال، همان‌گونه که از عنوانش پیداست، اصل مدعای نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را نشانه رفته است. بر اساس دیدگاه مزبور، هیچ شرّی در جهان یافت نمی‌شود مگر

۱. همان.

اینکه از سنخ عدم است و وجود، هیچ‌گاه بالذات متصف به شرّ بودن نمی‌شود. به دیگر سخن، شرّ بالذات، منحصر به امور عدمی است و اگر گاهی دیده شود که امر وجودی نیز متصف به شرّ بودن شده است، چنین اتصافی، قطعاً بالعرض خواهد بود، نه بالذات. بنابراین، اگر یک مورد یافت شود که شرّ، امر وجودی باشد، برای نقض و ابطال نظریه یادشده کفایت می‌کند. از این رو همان‌گونه که خواهد آمد، مخالفان با مطرح نمودن شرّی به نام «شرّ ادراکی» آن را ناقض نظریه یادشده قلمداد نموده‌اند. آنها می‌گویند: این‌گونه شرّ، با اینکه امر وجودی است، اما بالذات متصف به شرّ بودن می‌شود. پس آن گزاره که می‌گفت: هر شرّی بالذات امر عدمی است، نقض می‌گردد.<sup>۱</sup>

#### ۴. ناتوانی نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» در توجیه عدل الهی

ایراد دیگری که بر این نظریه وارد شده است، عدم توانایی آن در توجیه برخی از پرسشها و شبهه‌هایی است که در مسئله شرور مطرح شده‌اند. می‌گویند: بر فرض از اشکالات قبلی چشم پوشیده، بپذیریم که تمام شرور به نیستیها و کاستیها برمی‌گردد و وجودات همه خیرند، در اینجا اشکال دیگری رخ می‌نماید و آن، عدم توانایی نظریه یادشده در توجیه سازگاری شرور با عدل الهی است. چرا خداوند عادل جهان را به گونه‌ای نیافرید که جای این عدمها و کاستیها را وجودات پر کند؟ چرا یکی را کور، دیگری را کر و سومی را ناقص‌الخلقه آفریده است؟ با این استدلال که امور یادشده اموری عدمی هستند و خداوند آنها را نیافریده، نمی‌توان پاسخ پرسش مزبور را داد؛ زیرا باز سؤال می‌شود: چرا خداوند عادل همه را شنوا، بینا و تام‌الخلقه نیافرید. این نقد را از جمله متفکران زیر مطرح نموده‌اند:

محقق خفّری:<sup>۲</sup> وی عدمی بودن شرور را پاسخ قانع‌کننده‌ای برای شبهات نمی‌داند و می‌گوید: «چرا خداوند وجوداتی را آفرید که به دنبال آنها شرور بی‌شمار پدید

۱. جلال‌الدین محمد دوانی، حاشیه شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. محمد بن احمد (م ۹۵۷) حکیم فارسی، لقبش شمس‌الدین، شهرتش خفّری از افاضل حکمای عهد شاه اسماعیل صفوی و از شاگردان امیر صدرالدین محمد دشتکی شیرازی بوده و در شیراز سکونت داشته است. (محمدعلی مدرس تبریزی، ریحانة الادب، ج ۲، ص ۱۵۴)

می آید؟ بنابراین اشکال همچنان باقی است.»<sup>۱</sup>

شهید مطهری: ایشان نیز نظریه «نیستی‌انگاری شر» را در توجیه شبهه ناسازگاری شرور با عدل الهی کافی ندانسته، چنین می‌نگارد: «مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حل مشکل عدل الهی کافی نیست؛ قدم اول و مرحله اول است. نتیجه‌ای که بالفعل از این بحث گرفته می‌شود فقط این است که هستی دو نوع نیست... سخن در دوگانگی اشیاء نیست، سخن در این است که خواه اشیاء دو گونه باشد یا یک گونه، چرا نقص و کاستی و فنا در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور، دیگری کر و سومی ناقص‌الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانها برای حل اشکال کافی نیست؛ زیرا سؤال همچنان باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است. آیا این نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست؟ در جهان خلأهایی وجود دارد.... عدل الهی ایجاب می‌کند که این خلأها پر شود.»<sup>۲</sup>

### پاسخ حکیم عمر خیام

برخی از فلاسفه قرن‌ها پیش، از اشکالات یادشده پاسخ داده‌اند؛ برای مثال حکیم عمر خیام از جمله کسانی است که برای حل و فصل نمودن معضل ناسازگاری شرور با عدل الهی تلاشهایی فراوان نموده است. وی معتقد است که شرور ناشی از تضاد و تضاد امر عدمی و طفیلی می‌باشد و می‌گوید: موجودات از وجود مقدس الهی با ترتیب و نظم صادر شده‌اند؛ سپس برخی از موجودات با برخی دیگر بالضروره در تضادند و هرگاه موجودی که منشأ تضاد است به وجود آید تضاد بالضروره موجود خواهد گشت و چون تضاد به وجود آمد، بالضروره عدم به وجود خواهد آمد و زمانی که عدم، موجود گشت، بالضروره شر نیز پدید خواهد آمد. پس خداوند بالذات وجودات و خیرات را آفریده است و تضاد، عدم و شر، طفیلی - بالعرض - به وجود آمده است.<sup>۳</sup>

به دیگر سخن، قصد و عنایت سرمدی حق، توجه به خیر نموده است، اما از آنجا

۱. ملا نظر علی گیلانی، رساله تحفه، به نقل از: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۸۵۸.

۲. مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۳۷؛ توحید، ص ۲۸۹.

۳. عمر بن ابراهیم خیامی، رساله تتمه الکون و التکلیف، به نقل از: محمدتقی جعفری، تحلیل

شخصیت خیام، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۲.

که پاره‌ای از خیرات ممکن نیست که خالی از عدم و شرّ باشد، عدم و شرّ پدید آمده است؛ در نتیجه، تضاد، عدم و شرّ به ضرورت تحقق برخی از وجودات پدید آمده است. به همین دلیل، انتساب شرور به خداوند بالعرض است نه بالذات و سخن در بالذات است نه در بالعرض؛ یعنی آنچه با عدالت خداوند ناسازگار است این است که شرور بالذات مستند به خدا باشند نه بالعرض.

سپس خیام ضمن توصیه نمودن حکمای عصر خویش به منزله دانستن خداوند از ظلم و شرّ، اشکالی را مطرح می‌کند و آن را زشت می‌شمارد. اشکال - همان‌گونه که محقق خفری بدان اشاره نموده است - این است که چرا خداوند چیزی را به وجود آورده است که می‌دانسته لازمه آن عدم و شرّ است؟<sup>۱</sup>

خیام در پاسخ می‌گوید: «مثلاً در سیاهی هزار خیر و یک شرّ وجود دارد و خودداری از آفریدن هزار خیر به جهت آنکه لازمه آن یک شرّ است خود شرّی است بزرگ.»<sup>۲</sup> این پاسخ نیز از نظر برخی دانشمندان، قانع‌کننده نیست. علامه معاصر، محمدتقی جعفری می‌گوید: این استدلال صحیح نیست؛<sup>۳</sup> «زیرا جعل هر چیزی، جعل لوازم ضروری آن نیز می‌باشد. در نتیجه اگر تضاد منشأ عدم فرض شود و عدم منشأ شرّ، قطعاً به وجود آمدن شرّ، مستند به خدا می‌باشد.»<sup>۴</sup>

## متکلمان غرب و نیستی‌انگاری شرّ

مهم‌ترین کسی که در غرب، نظریه عدل الهی خود را بر نیستی‌انگاری شرّ مبتنی کرد، قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) از فیلسوفان و متألهان متقدم و برجسته مسیحی بود که مدعی شد شرور واقعیت خارجی ندارند. به اعتقاد وی، هر چیزی که از هستی

۱. همان، ص ۲۷۳؛ محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. شایان یادآوری است که مرحوم علامه جعفری، خود دو راه حلّ دیگر برای معضل شرور پیشنهاد می‌کند که از موضوع این گفتار خارج است (محمدتقی جعفری، تحلیل شخصیت خیام،

۴. همان، ص ۷۴.

ص ۷۴-۷۵).

برخوردار است، بهره‌ای از خیر دارد مگر اینکه به تباهی و فساد گرفتار شده باشد؛ از این رو، شرور را خداوند ایجاد نکرده است، بلکه شرّ عبارت از انحراف در چیزی است که ذاتاً خیر می‌باشد. اگوستین به نابینایی مثال می‌زند که یک امر عدمی است. به نظر او تنها چیزی که در اینجا وجود دارد چشم است که فی نفسه خیر است. شرّ بودن نابینایی، فقدان کارکرد صحیح چشم است. نظریه عدل الهی اگوستین، در طی قرن‌ها از مقبولیت عام برخوردار بود.<sup>۱</sup>

اما این نظریه در دوره‌های متأخر به ویژه در فلسفه جدید غرب مورد تردید و انکار قرار گرفته است. به اعتقاد این دسته، نظریه یاد شده که مبتنی بر نیستی‌انگاری شرّ است نمی‌تواند عدل الهی را توجیه کند. اولین کسی که نظریه عدل الهی اگوستین را مورد مناقشه قرار داد، شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) فیلسوف و متکلم شهیر آلمانی بود که مدعی شد یک آفرینش بی‌عیب هرگز به انحراف نمی‌گراید، در غیر این صورت، مسئولیت نهایی آن به دوش آفریننده آن خواهد بود؛ زیرا «اینجا جایی است که نمی‌توان مسئولیت آن را به دوش دیگران نهاد».<sup>۲</sup>

از دیگر کسانی که نظریه «نستی‌انگاری شرّ» را در توجیه معضل شرور ناکارآمد دانسته و آن را نوعی «بازی با الفاظ» قلمداد نموده است فیلسوف معاصر جان هاسپرز است. وی می‌گوید:

اما گفتن اینکه شرّ، سلبی است، نوعی بازی با الفاظ است. من سؤال می‌کنم آیا جنگ سلبی است؛ یعنی فقدان صلح است یا صلح سلبی است؛ یعنی فقدان جنگ است؟ هر کدام از این دو را قبول کنیم واقعیت هر دو به یک اندازه است. جنگ و صلح، غم و شادی، خیر و شرّ و... وجود دارد و طبقه‌بندی کردن آنها تحت امر سلبی و ایجابی هیچ تغییری در آنها ایجاد نمی‌کند. درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چنین چیزی فقط سلبی است کمترین کاهش در آن صورت نمی‌گیرد.<sup>۳</sup>

۱. جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ص ۹۳-۹۴؛ مایکل پترسون و...، *عقل اعتقاد دینی*،

ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۰۴.

۲. جان هیک، *فلسفه دین*، ص ۹۵-۹۶.

۳. جان هاسپرز، *فلسفه دین* ص ۱۰۹، به نقل از: محمدحسن قدردان قراملکی، *خدا و مسئله شرّ*، ص ۷۷.

## رسالت نظریه «نیستی انگاری شر» در حل معضل شرور

در پاسخ نقدهای گذشته باید به این نکته اشاره کرد که برخی از این نقدها از عدم توجه به محدوده رسالت نظریه یاد شده سرچشمه گرفته است؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر یادآوری شد، در مورد شرور شبهه‌ها و پرسشهای گوناگونی مطرح گردیده که از آن میان می‌توان به شبهه‌هایی همچون دوگانه‌انگاری مبدأ هستی، ناسازگاری شرور با عدل، قدرت مطلق و حکمت خداوند اشاره کرد.

اکنون این پرسش را می‌توان مطرح کرد که آیا نظریه «نیستی انگاری شر» به عنوان پاسخ جامع به همه شبهه‌ها و پرسشهایی که در مسئله شرور مطرح شده‌اند در نظر گرفته شده است، یا اینکه این نظریه تنها عهده‌دار پاسخگویی به برخی شبهه‌ها یعنی شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی است؟ اگر مراد شق نخست باشد نقدهای گذشته وارد است؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان به شبهه‌های ناسازگاری شرور با برخی از اوصاف الهی پاسخ داد، ولی اگر شق دوم مراد باشد، نقدهای مزبور وارد نیست؛ زیرا بر اساس نظریه یادشده پاسخ ثنویان به خوبی داده می‌شود، چه اینکه اگر شر امر عدمی باشد دیگر نیازی به فاعل ندارد تا گفته شود که مبدأ شرور کیست؟

به نظر می‌رسد که شق دوم صحیح باشد؛ یعنی این نظریه فقط در پاسخ ثنویان که می‌گفتند خیر و شر هر کدام معلول علت جداگانه است مطرح شده است نه سایر شبهه‌ها. بنابراین نقدهای گذشته وارد نیست.

## ناسازگاری شر ادراکی با نظریه «نیستی انگاری شر»

چنان که گذشت، یکی از ایراداتی که مخالفان، بر نظریه «نیستی انگاری شر» وارد دانسته‌اند نقض آن به وسیله شر ادراکی است. بدین ترتیب نظریه یادشده با ناقض و مانع بزرگی مانند شر ادراکی روبه‌روست که در صورت عدم رفع آن، ورود چنین نقضی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از این رو طرفداران نظریه یادشده تمام سعی و تلاش خود را به کار برده‌اند تا این مانع را از سر راه بردارند.

**تقریر اشکال:** این شبهه را به طور خلاصه می‌توان چنین تقریر کرد:

هرگاه درد را که یکی از پدیده‌های شرّ به شمار می‌آید مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، آن‌گاه به این نتیجه قطعی خواهیم رسید که برخی از وجودات بالذات شرّ هستند. توضیح اینکه در مورد درد که نوعی از ادراک و امری وجودی است دو شرّ تحقق می‌یابد؛ یکی همان پدیده عدمی است؛ مانند قطع عضو و از میان رفتن تندرستی و دیگری پدیده وجودی است که همان درد باشد و این پدیده وجودی بالذات شرّ است، هرچند متعلق آن شرّ دیگری است؛ زیرا قطع عضو شرّ می‌باشد، چه درک شود یا نشود. دردی هم که از آن به بار می‌آید شرّ دیگری است. بدین ترتیب ثابت شد که برخی از وجودات بالذات شرّند. پس مدعای نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» که می‌گفت هر شرّی بالذات امر عدمی است، نقض می‌گردد.<sup>۱</sup>

### استدلال قائلان به وجودی بودن شرّ ادراکی

کسانی که شرّ ادراکی را امر وجودی می‌دانند، بر این باورند که این مطلب یک امر واضح و بدیهی است که هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند؛ برای مثال:  
فخر رازی می‌گوید:

علم ضروری حاکم است بر اینکه الم و درد امر وجودی است و در این مسئله بین عقلا اختلافی وجود ندارد؛ اما در مسئله وجودی بودن لذت اختلاف است. دسته‌ای لذت را امر عدمی دانسته و آن را به زوال درد تعریف کرده‌اند،<sup>۲</sup> در حالی که در میان همین دسته نیز در وجودی بودن الم و درد اختلافی نیست.<sup>۳</sup>

جلال‌الدین دوانی<sup>۴</sup> نیز وجودی بودن شرّ ادراکی را امر بدیهی تلقی نموده است.

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۳. ۲. محمد بن زکریا، *رسائل فلسفی*، ص ۱۳۹.

۳. *شرح اشارات*، ج ۲، ص ۸۰.

۴. جلال‌الدین محمد دوانی معروف به علامه دوانی، اهل دوان، از قراء کازرون فارس بوده است که گفته می‌شود نسبش به خلیفه اول می‌رسد و از احفاد محمد بن ابوبکر می‌باشد که در علوم متداول عصر خویش به ویژه در حکمت و کلام شهره آفاق بوده است. (محمدعلی مدرس تبریزی، *ریحانة الادب*، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).





وی می‌گوید: شرّیت شرّ ادراکی ناشی از تعلق گرفتن آن به امر منافی عدمی است. به این بیان که شرّ ادراکی با اینکه نوعی از ادراک است و ادراک امر وجودی است، اما متعلق این‌گونه ادراک امر منافی عدمی است و به همین دلیل چنین ادراکی خود متصف به شرّیت ذاتی می‌شود، هرچند متعلق آن نیز شرّ دیگری است. سپس می‌افزاید: این مسئله مطلب روشنی است که هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند.<sup>۱</sup>

**پاسخ اشکال:** طرفداران نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» ضمن تحلیل و تجزیه شرّ ادراکی به دو جنبه وجودی و عدمی و نیز ارجاع شرّ بودن شرّ ادراکی به حیث عدمی آن، از اشکال نقضی پاسخ داده‌اند. می‌گویند: شرّ ادراکی از آن نظر که نوعی از ادراک است، امر وجودی بوده، از خیرات به شمار می‌آید؛ اما از آن لحاظ که متعلق آن (که همان از دست دادن ترکیب اتصالی عضوی از بدن است) شرّ بالذات است، می‌توان آن را شرّ بالعرض به حساب آورد. بنابراین، آنچه در اینجا بالذات شرّ است، متعلق ادراک است که همان به هم خوردن ترکیب اتصالی عضوی از بدن است که امر عدمی است، نه ادراک آن؛ پس نقض یادشده وارد نیست. برای توضیح بیشتر پاسخ یادشده به گزارش سخنان برخی از محققان در این زمینه می‌پردازیم:

خواجه نصیرالدین طوسی پاسخ یادشده را چنین تقریر می‌کند:

آلام نه از آن نظر که ادراک امورند شرّند و نه از آن لحاظ که خود امور وجودی‌اند و یا از علل خود صادر می‌شوند شرّند، بلکه شرّیت آنها نسبت به شخص متألم است که ترکیب اتصالی عضوی از بدنش را از دست داده است.<sup>۲</sup>

میرداماد در تقریر پاسخ مزبور می‌گوید:

آلام از این جهت که ادراک امورند و یا خود امور وجودی هستند و یا از علل و اسبابشان صادر می‌شوند شرّ نیستند، بلکه شرّیت آنها بالعرض و به حسب حال متألم است که عضوی از بدنش را از دست داده است.<sup>۳</sup>

۱. جلال‌الدین محمد دوانی، حاشیه شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. نصیرالدین طوسی، اشارات، ج ۲، ص ۷۹. ۳. میرداماد، القیسات، ص ۴۳۲.

## پاسخ ملاصدرا به اشکال نقضی

ملاصدرا پاسخ اشکال نقضی را با نقل و نقد سخن محقق دوانی آغاز نموده است. دوانی می‌گوید:

اگر مراد فلاسفه این بوده که منشأ شریکیت عدم است این سخن درستی است و نقضی بر آنان وارد نیست و اگر مقصودشان این باشد که شرک بالذات همان عدم است و اتصاف امور وجودی به شرک بالعرض است، پس نقض بر آنان وارد است.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید:

مقصود فلاسفه از شرک، قسم دوم است و اشکال بدین‌گونه دفع می‌شود که درد، ادراک امر منافی عدمی است؛ مانند گسیختگی اعضای بدن با علم حضوری که در آن علم و معلوم متحد است نه با علم حصولی، تا دو امر متفاوت به نام تفرق اتصالی و صورت حاصله از تفرق در صقع نفس انسانی وجود داشته باشد، بلکه یک شیء وجود دارد و آن هم، حضور امر عدمی است که الم واقعی است و حضور امر منافی ولو اینکه نوعی از ادراک به شمار می‌آید، لکن از افراد عدم است.<sup>۲</sup>

اکنون این پرسش را می‌توان مطرح کرد که چگونه ممکن است که یک شیء در عین اینکه در شمار ادراکات قرار دارد از افراد عدم باشد؟ ملاصدرا که خود متوجه این پرسش بوده از آن چنین پاسخ می‌دهد:

عدمی بودن حضور امر منافی که نوعی از ادراک است عدم مطلق نیست، بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجودی است؛ مانند وجود عدم ملکه؛ مثل نایبایی، سکون، نیاز، نقص و جز آن. و چون دانستی که وجود یک شیء عین ماهیت آن است، پس وجود «عدم» عین «عدم» است، همان‌گونه که وجود انسان عین انسان و وجود فلک عین فلک است و باز دانستی که علم به هر چیزی عین معلوم بالذات از آن است؛ بنابراین وجود در اینجا عین گسیختگی یا بریدگی و یا تباهی است که همگی عدمی

۱. دوانی، حاشیه بر شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴ به بعد.

هستند و درک متعلق به هر یک نیز عین وجود همان مدرک است که امر عدمی است. پس روشن شد که درد به عنوان شرّ بالذات از افراد عدم است.<sup>۱</sup>

خلاصه آنکه ملاصدرا بر خلاف دیگران که اکثراً شرّ ادراکی را امر وجودی می‌دانند آن را امر عدمی انگاشته و برای اثبات آن و پاسخ اشکال نقضی از مقدمات زیر بهره برده است:

۱. ادراک درد و الم با علم حضوری صورت می‌گیرد.

۲. وجود هر شیء عین ماهیت آن است.

۳. علم به هر شیء عین معلوم بالذات است.

نتیجه اینکه ادراک امر عدمی نیز عدمی است؛ پس درد که ادراک امر عدمی است خود نیز امر عدمی خواهد بود. بنابراین شرّ ادراکی نه تنها ناقض نظریه «نیستی انگاری شرّ» نیست، بلکه مؤید آن است.

### نقد استدلال ملاصدرا بر عدمی بودن شرّ ادراکی

۱. اشکال نخست که از سوی حکیم متأله علامه طباطبایی ابراز شده است متوجه مقدمه اول دلیل ملاصدرا است که آن را به شرح زیر می‌توان یاد کرد:

اولاً، دلیل یادشده به خاطر اخذ مقدمه نخست در آن اخص از مدعا (و مغالطه وضع ما لیس بعلة مکان العلة) است، مدعا این بود که هر دردی امر عدمی است، اما مقدمه اول دلیل، این است که درد ادراک امر منافی با علم حضوری است. روشن است که این مقدمه کلیت ندارد؛ زیرا بسیاری از دردها هست که ادراک آنها با علم حصولی صورت می‌گیرد نه حضوری؛ نظیر دردهایی که از درگذشت دوستان نزدیک و یا اختلالات روانی ناشی می‌شود که در آنها نه تفرق اجزای بدن رخ می‌دهد و نه ادراک آنها با علم حضوری صورت می‌گیرد، بلکه صرفاً با علم حصولی درک می‌شوند.

به دیگر سخن، این مقدمه که هر دردی از تفرق اجزای بدن حاصل شده، ادراک آن نیز با علم حضوری صورت می‌گیرد کلیت ندارد؛ زیرا نقیض آن که برخی از دردها

۱. همان، ص ۶۵-۶۶.

(همان‌گونه که گذشت) بدون تفرق اجزای بدن و بدون علم حضوری درک می‌شود درست است و چنان که می‌دانیم، صدق نقیض هر قضیه‌ای، مساوی با کذب آن قضیه خواهد بود؛ بنابراین دلیل ملاصدرا بر عدمی بودن شرّ ادراک اخص از مدعا و مشتمل بر مغالطه «وضع ما لیس بعلة مکان العلة» است.

ثانیاً، ادعای اینکه ادراکات حسی با علم حضوری صورت می‌گیرد از اساس باطل است؛ زیرا در این‌گونه ادراکات، خطا به قدری فراوان است که ادعای هرگونه علم حضوری در آن را گزاف می‌نمایاند.<sup>۱</sup>

۲. بر فرض قضیه «هر دردی به علم حضوری درک می‌شود» درست باشد، باز مدعا که بازگشت درد به عدم است اثبات نمی‌شود؛ زیرا این ادعا در صورتی قابل اثبات است که در مورد درد بیش از یک معلوم - که آن هم همان تفرق اتصال اجزای بدن است - وجود نداشته باشد، در حالی که ناقدان همچون محقق دوانی و دیگران می‌توانند بگویند: در مورد درد دو معلوم وجود دارد: یکی خود درد به عنوان معلوم احساسی که یک حالت وجودی و وجدانی است و دیگری همان تفرق اتصال اجزای بدن است که امر عدمی است؛ پس آنچه درد به شمار می‌آید عدمی نیست، بلکه حالت وجودی است و آنچه عدمی است درد نیست، بلکه منشأ و سبب درد است. به عبارت دیگر، در باب درد به دو صورت می‌توان سخن گفت: گاهی گفته می‌شود که در مورد درد یک چیز وجود دارد و آن همان تفرق اتصال اجزای بدن است که با علم حضوری درک می‌شود. و زمانی هم ادعا می‌شود که در هنگام درد، دو چیز پدید می‌آید: یکی خود درد به عنوان معلوم احساسی که یک حالت وجودی و وجدانی است و دیگری تفرق اتصال اجزای بدن که امر عدمی است. بر اساس سخن نخست باید گفت درد امر عدمی است؛ زیرا طبق این فرض درد واقعی و شرّاً بالذات همان تفرق اتصال اجزای بدن است که با علم حضوری درک می‌شود و چون در علم حضوری ادراک عین مدرک است و مدرک طبق این فرض تفرق اتصال... است که امر عدمی است، پس باید گفت درد امر عدمی است. اما بنا بر سخن دوم که می‌گفت در هنگام درد، دو چیز

۱. تعلیقات علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۷، ص ۶۴.

حادث می‌شود، نمی‌توان ادعا کرد که درد امر عدمی است؛ زیرا بر اساس این سخن، تفرق اتصال اجزای بدن درد نیست، بلکه درد همان حالت وجودی و وجدانی است که منشأ آن تفرق اتصال اجزای بدن است. بنابراین حتی اگر گزاره «هر دردی به علم حضوری درک می‌شود»<sup>۱</sup> درست باشد، باز ادعای اینکه درد امر عدمی است اثبات نمی‌شود.

۳. دلیل ملاصدرا بر عدمی بودن شرّ ادراکی، مشتمل بر خطای «اخذ سبب به جای مسبب» است؛ زیرا ایشان از تفرق اتصال اجزای بدن که سبب و منشأ درد است به نام درد یاد نموده است.

توضیح اینکه اگر پدیده درد را به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، به این نتیجه قطعی خواهیم رسید که در هنگام بروز درد دو چیز پدید می‌آید: یکی تفرق اتصال اجزای بدن و دیگری دردی که از آن ناشی می‌شود؛ بنابراین اخذ تفرق اتصال که سبب و منشأ درد است، به جای خود درد، اخذ سبب است به جای مسبب.

۴. ایراد عمده‌ای که بر نظریه «نیستی‌انگاری شرّ ادراکی» وارد است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، کسی تا کنون متعرض آن نشده، این است که این نظریه با مشرب ملاصدرا، در باب علم که قائل به اتحاد عالم و معلوم است ناسازگار است؛ زیرا اگر ادراک امر منافی عدمی «شرّ ادراکی = درد» به علم حضوری از افراد عدم به شمار آید، دیگر در اینجا اتحاد علم و عالم که تردیدی در وجودی بودنشان نیست، با معلومی که طبق فرض امر عدمی است، معنای معقولی نخواهد داشت.

به دیگر سخن، اگر این گفته ملاصدرا «حضور امر منافی عدمی ولو نوعی از ادراک است، ولی از افراد عدم به شمار می‌آید»<sup>۲</sup> درست باشد، لازم می‌آید اتحاد امر وجودی با امر عدمی (به حکم اتحاد عالم و معلوم) و چنین لازمی بدون تردید باطل است؛ زیرا در اتحاد دو چیز، سنخیت، شرط اجتناب‌ناپذیر است، در حالی که میان امر وجودی «عالم» و امر عدمی «یعنی درد، طبق فرض» هیچ‌گونه سنخیتی وجود ندارد و ملزوم

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴ (پاورقی ۱).

۲. همان، ص ۶۵.

مثل آن است؛ پس ادراک امر منافی عدمی نمی‌تواند از افراد عدم باشد؛ پس چنین ادراکی، امر وجودی می‌باشد.

حاصل آنکه، طرفداری صدرالمتألهین از نظریه «عدمی بودن شر ادراکی»، وی را سر دو راهی قرار می‌دهد که ناگزیر است یکی را برگزیند: یا با تحفظ بر نظریه نیستی‌انگاری شر ادراکی، از قول به اتحاد عالم و معلوم دست بردارد و یا به عکس.

### پاسخ حکیم سبزواری به اشکال نقضی

حکیم سبزواری از کسانی است که هم طرفدار نظریه «نستی‌انگاری شر» است و هم از دیدگاه وجودی بودن شر ادراکی دفاع می‌کند و در عین حال به اشکال نقضی نیز پاسخ داده، آن را برخاسته از توهم تساوی خیر بالذات با ملایمت می‌داند. دیدگاه ایشان از این قرار است: کسانی که شر ادراکی را ناقض نظریه «نستی‌انگاری شر» تلقی نموده‌اند، خیر بالذات را مساوی با ملایمت انگاشته و به همین دلیل درد را که ناملایم با طبع انسانی است، شر بالذات قلمداد کرده‌اند.

اما این توهم نابخاست؛ زیرا میان خیر بالذات و ملایمت با طبع انسانی فرق است؛ چون ممکن است چیزی خیر بالذات باشد و در عین حال با طبع انسان ناسازگار باشد و یا به عکس، ممکن است چیزی که شر بالذات است، با طبع انسانی ملایم و سازگار باشد؛ برای مثال، داروی تلخ با اینکه خیر بالذات است با طبع انسانی، ناسازگار است. و در عوض، شرور اخلاقی؛ مانند زنا و امثال آن که شر بالذات است با طبع انسان، سازگار و ملایم است؛ بنابراین، از صرف ناملایم بودن چیزی با طبع، نمی‌توان شر بالذات بودن آن را نتیجه گرفت. عین عبارت حکیم سبزواری در این زمینه چنین است:

درد از آن نظر که وجودی است بیماری و رنجوری است و از آن نظر که بیماری است خیر است، لیکن میان خیر بالذات و ملایم بودن با چیزی فرق است؛ پس صرف عدم ملایمت شیئی با طبع کسی که ناشی از انفعال و ضعف نفس اوست موجب نمی‌شود که آن شیء از خیریت خارج شود.<sup>۱</sup>

۱. تعلیقات ملاحادی سبزواری بر اسفار، ج ۷، ص ۶۵.

سپس حکیم سبزواری برای اثبات این مطلب که درد و الم شرّ بالذات نیست (بلکه از این نظر خیر است و شرّ بودن آن ناشی از ناسازگاری و عدم ملایمت آن با طبع انسانی است که امر عدمی است) چنین استدلال می‌کند:

اگر درد و الم بالذات شرّ باشد لازم می‌آید که در علم خداوند (که عبارت است از حضور عینی اشیاء نزد وی) نیز شرّ باشد؛ زیرا چیزی که ذاتی است نه اختلاف می‌پذیرد و نه تخلف (و الذاتی لایختلف و لایتخلف)، لیکن در علم خداوند چنین نیست؛ زیرا علم او به موجودات علم فعلی است که همه خیر و غیرقابل تأثر و انفعال است، چون در آنجا جز هستی صرف، از ماده و ماهیت که شرّخیز و شرزاست خبری نیست؛ بنابراین، شرّیت درد و الم در علم ما نیز، نه به خاطر ادراک یا وجود آن، بلکه به دلیل تأثر و ضعف نفس ماست که امر عدمی است؛ پس ثابت شد که شرور بالذات اعدام‌اند.<sup>۱</sup>

### عدول ملاصدرا از نظریه «نیستی انگاری شرّ ادراکی»

به نظر می‌رسد اشکالات گوناگونی که نظریه «نیستی انگاری شرّ ادراکی» با آنها روبه‌رو بوده است صدرالمتهلین را بر آن داشته است تا از دیدگاه یادشده عدول نموده، رأی جدیدی را در این باب برگزیند که بر اساس آن، دیگر «شرّ ادراکی» نه تنها امر عدمی نیست، بلکه امر وجودی و شرّ بالذات و متأكد به شمار می‌آید. وی در شرح اصول کافی که گفته می‌شود، جزء آخرین نوشته‌های اوست،<sup>۲</sup> نظر نهایی خویش را در این زمینه، چنین ابراز می‌دارد:

به نظر من سخن محققانه آن است که شرّ ادراکی، شرّ بالذات و متأكد است؛ زیرا وجود هر معنایی، عبارت است از تأکد ذات و ماهیت آن. بنابراین شرّ ادراکی دارای شرّ مضاعف و فزاینده است.<sup>۳</sup>

۱. همان.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، خدا و مسئله شرّ، ص ۸۱.

۳. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، ص ۷۰.

سپس می‌افزاید:

آنچه را گفتیم، خوب بفهم؛ زیرا اینکه پاره‌ای از افراد وجود، شرّ محض باشند، امر عجیبی است که برهان نیز بر آن دلالت دارد.<sup>۱</sup>

بنابراین ملاصدرا سرانجام از نظریه نخستین خویش «عدمی بودن شرّ ادراکی» دست برداشته، به وجودی بودن شرّ ادراکی، رأی مثبت می‌دهد و بدین ترتیب نقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را (که مدعای اصلی وی در این زمینه بود) به وسیله شرّ ادراکی نیز می‌پذیرد.

### پاسخ علامه طباطبایی به اشکال نقضی

علامه طباطبایی ضمن تجزیه و تحلیل شرّ ادراکی به دو جنبه وجودی و عدمی، آن را از حیث وجودی خیرانگاشته، شرّ بودن آن را ناشی از حیث عدمی آن می‌داند:

صورت علمیه آلام از این نظر که موجب استکمال نفس انسانی است نه شرّ است و نه الم؛ اما از این نظر که عین معلوم خارجی مثل قطع عضو و انفصال ترکیب بدنی است امر عدمی است؛ پس شرّ بالذات و الم در خارج محقق است.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، علامه بر خلاف ملاصدرا در مسأله شرّ ادراکی (ادراک الم) قائل به علم حصولی است و چون در این‌گونه علم، دو معلوم وجود دارد که یکی بالذات و دیگری بالعرض است، لذا شرّ بودن آن را ناشی از معلوم بالعرض مانند قطع عضو و انفصال ترکیب بدنی دانسته است که امر عدمی است.

### سخن پایانی

تا اینجا روشن شد که تنها مانع و ناقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» شرّ ادراکی «درد و

۱. همان.

۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۳-۶۴ (پاورقی ۲).



الم» است و اگر از این نقض پاسخ مناسب داده شود، نظریه یادشده می‌تواند به عنوان یک راه حل برای توجیه حداقل برخی از شبهه‌ها در مسئله شرّ عرض اندام کند. همچنین معلوم شد که برخی از پاسخهایی که از اشکال نقضی داده شد، مبتنی بر عدمی بودن شرّ ادراکی است (نظیر پاسخی که از ملاصدرا گزارش شد) و برخی دیگر (نظیر پاسخهای حکیم سبزواری و علامه طباطبایی) با تحفظ بر وجودی بودن شرّ ادراکی، از اشکال نقضی پاسخ داده‌اند.

بدین ترتیب از مجموع پاسخهای گذشته به دست می‌آید که شرّ ادراکی «درد و الم» در صورتی می‌تواند نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را نقض کند که دارای دو مؤلفه باشد: اولاً، امر وجودی باشد و ثانیاً، شرّ بودن آن بالذات باشد نه بالعرض. هر کدام از این دو مؤلفه نباشد، شرّ ادراکی نمی‌تواند ناقض نظریه یادشده باشد؛ زیرا اگر شرّ ادراکی، امر عدمی باشد، در این صورت نه تنها ناقض نظریه مزبور نیست، بلکه مؤید آن خواهد بود و نیز اگر شرّ ادراکی امری وجودی باشد، لیکن شرّ بودن آن بالذات نباشد، باز نمی‌تواند نظریه یادشده را نقض کند؛ چون مدعای نظریه یادشده این بود که شرّ بالذات منحصر به اموری عدمی است نه مطلق شرّ. بنابراین اگر شرّی، امر وجودی باشد، ولی شرّ بودن آن بالعرض باشد، چنین شرّی منافی نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» نخواهد بود.

حال باید دید که شرّ ادراکی «درد و الم» امر وجودی است یا عدمی؟ در صورتی که امر وجودی باشد آیا شرّ بودن آن بالذات است یا بالعرض؟ برای دستیابی به پاسخ صحیح، لازم است یک بار دیگر، پدیده درد «شرّ ادراکی» را مورد تجزیه و تحلیل دقیق فلسفی قرار داد، تا دیده شود که درد چیست و شرّ بودن آن، از کجا برمی‌خیزد؟ هرگاه یک فرد از پدیده درد را مورد دقت و بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که درد، با چند چیز همراه است: یکی، احساس ناراحتی که هنگام قطع یا جراحی یک عضو، برای شخص دردمند بالوجدان حاصل است. دوم، از هم‌گسیختگی یا اختلال که در دستگاه منظم بدن به وجود آمده است. سوم، عوامل داخلی مزاج که با ترک مقاومت، این اختلال را به خود راه داده است. چهارم، عوامل خارجی که این حادثه را به وجود آورده است.

تردیدی نیست که ادراک یا احساس، یک امر وجودی است و به هیچ عنوان نمی‌توان آن را شرّ نامید؛ زیرا ادراک، یک نوع فزونی و کمالی است که برای درک‌کننده حاصل گردیده و به هر صورت که باشد خیر است؛ چه اینکه برتری انسان بر حیوان و حیوان بر جماد، به طرز فکر و نحوه ادراک است. همچنین نمی‌توان تردید کرد که اختلال که یک بی‌نظمی مزاجی است امر عدمی می‌باشد و این بی‌نظمی از آن جهت که فقدان کمال است جز شرّ نمی‌تواند باشد. عوامل داخلی مزاج نیز از آن نظر که سستی و ترک مقاومت از خود نشان داده، قطعاً شرّ و نابودی می‌باشند، ولی از این نظر که آنها یک سلسله عوامل تعبیه شده در مزاج‌اند که در حفظ انتظام داخلی مؤثرند، امور وجودی و در حد خود خیر محسوب می‌شوند. حال اگر این عوامل موجود که در حد خود خیر به شمار می‌آیند در یک حادثه ناهنجاری که به نابودی یک موجود دیگر منجر شده، شرکت داشته باشند قطعاً شرّ تلقی خواهند شد؛ لیکن شرّ بودن آنها نه بالذات، بلکه بالقیاس و بالعرض می‌باشد؛ یعنی این موجود از آن نظر که وجود دارد شرّ نیست، بلکه خیر است؛ اما از آن لحاظ که موجب اختلال و بی‌نظمی گردیده است، شرّ می‌باشد.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب روشن گردید که اولاً، شرّ ادراکی «درد و الم» امر وجودی است و از این لحاظ نه تنها شرّ نیست، بلکه خیر و کمال خواهد بود. ثانیاً، شرّ بودن شرّ ادراکی بالقیاس و بالعرض (و نه بالذات) است؛ بنابراین شرّ ادراکی را نباید ناقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» قلمداد کرد.

## نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی<sup>۱</sup>

□ شیخ محمد حسنین

□ زیر نظر: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

چکیده:

مقاله حاضر، فصل سوم از کتاب الزام سیاسی جان هورتن است که به نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه در توجیه الزام سیاسی می‌پردازد. وجه نام‌گذاری این نظریه‌ها به «غایت‌گرایانه» آن است که الزام را براساس نتیجه و یا غایت توجیه می‌کند. البته این نظریه‌ها در تشخیص غایات، میزان اهمیت و ارزش، بایکدیگر اختلاف دارد.

از میان اقسام مختلف نظریه‌های غایت‌گرایانه، دو نوع آن؛ یعنی «نفع‌گرایی» و «خیر عمومی» در فلسفه سیاسی معاصر شهرت بیشتری دارد. نفع‌گرایی، نظریه‌ای اخلاقی است که در شکل ساده‌اش، درستی یک عمل را در افزایش منفعت و شادکامی، مورقضاوت قرار می‌دهد. نوع دیگر نظریه‌های غایت‌گرایانه، نظریه خیر عمومی است. در نهایت، جان هورتن نظریه‌های نفع‌گرایانه و خیر عمومی را که هر دو زیر مجموعه نظریه‌های غایت‌گرایانه است، در توجیه الزام سیاسی محکوم بشکست می‌داند. کلید واژگان: نظریه‌های غایت‌گرایانه، غایت، نفع‌گرایی، نفع‌گرایی قانونی، خیر عمومی.

۱. مطالب اصلی این مقاله از کتاب «الزام سیاسی» (Political Obligation)، تألیف جان هورتن

(John Horton) گرفته شده و در واقع، ترجمه‌ای آزاد از فصل سوم این کتاب می‌باشد.

## تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه و اختیارگرایانه

نخستین امری که در این مبحث مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه با نظریه‌های اختیارگرایانه است. عمده تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه با نظریه‌های اختیارگرایانه در این است که در نظریه‌های اختیارگرایانه آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، اقدام اختیاری خود فرد است؛ یعنی خود فرد با اختیار خویش الزاماتی را قبول می‌کند، ولی در نظریه‌های غایت‌گرایانه در واقع آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، اهداف و نتایج احتمالی این الزام است. علت نامگذاری این نظریه‌ها به نظریه‌های غایت‌گرایانه نیز همین است که این نظریه‌ها، الزام سیاسی را بر اساس ثمره و نتیجه یا به اصطلاح «غایت» ای که زمینه و توجیه اخلاقی این الزام را فراهم می‌سازد توضیح و تبیین می‌نمایند. در نظریه‌های غایت‌گرایانه، الزام سیاسی، به طور مشخص، برخاسته از این اصل کلی است که انسان باید به گونه‌ای عمل کند که بهترین وضعیت را در پی داشته باشد. از این رو، نظریه‌های غایت‌گرایانه، از لحاظ ساختاری، نوعاً نظریه‌های نتیجه یا هدف‌گرا هستند؛ بدین معنی که هر عمل، هر کار و یا هر نهادی را تنها بر اساس ارزش فرآورده‌ها و نتایج آن مورد قضاوت قرار می‌دهند و از آن جهت که اهداف و نتایج در ماهیت و ارزش از هم متفاوت‌اند در نتیجه، نظریه‌های غایت‌گرایانه نیز اغلب در تشخیص این نتایج و ارزشمندی آنها، با هم اختلاف دارند. پس، اگرچه همه نظریه‌های غایت‌گرایانه، الزام سیاسی را با ارجاع به پیامدها و نتایج سودمند این الزام توجیه می‌کنند، اما در تشخیص اینکه کدام نتایج، نتایج ارزشمندی است و کدام اهداف، اهداف خوبی است با هم اختلاف دارند.

در مقاله «نظریه‌های اختیارگرایانه» این مطلب بیان شده است که نظریه‌های اختیارگرایانه، روابط سیاسی را لزوماً نتیجه انتخابها و تعهدات اختیاری تلقی کرده و در نتیجه جامعه را نوعاً یک تشکیلی اختیاری قلمداد می‌کنند، ولی برعکس، در نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی، جوامع، نه تنها «تشکلهای اختیاری» تلقی نمی‌شوند، بلکه از آنها صرفاً به عنوان وسایل و ابزاری در جهت نیل به اهداف خاصی استفاده می‌شود؛ یعنی گردهم شدن افراد تنها به خاطر آن است که بتوانند به اهدافی عالی دست

مبصر

۲۱۲

مکتب علوم سیاسی

یابند. در نتیجه، رابطه فرد و جامعه نوعی رابطه ابزاری است؛ و اختلاف اساسی نظریه‌های غایت‌گرایانه با نظریه‌های اختیارگرایانه هم دقیقاً در همین امر است. اگرچه تفاوت این دو نوع نظریه را به حد اغراق‌آمیز رساندن کار نادرستی است؛ زیرا عضویت یک جامعه، ممکن است از دیدگاه اختیارگرایی نیز منشأ ابزاری داشته باشد، ولی آنچه این دو نوع نظریه را از هم جدا می‌کند نوع رهیافت به مسئله الزام سیاسی است. در نظریه‌های اختیارگرایانه، تعهد اختیاری فرد زمینه‌ساز این الزام است، ولی در نظریه‌های غایت‌گرایانه، اهدافی زمینه‌ساز این الزام است که توسط خود این الزام قابل دسترسی است. در نظریه‌های غایت‌گرایانه، توجیه روابط سیاسی نیز در نقش ابزاری این روابط در رسیدن به اهدافی ارزشمند نهفته است. و از این رو، یک جامعه، تشکّل اختیاری نیست و لزومی ندارد که چنین باشد و حتی اگر چنین باشد باز هم منشأ الزام سیاسی در جامعه، تشکّل اختیاری بودن آن نیست، بلکه نقش ابزاری آن در رسیدن به اهدافی ارزشمند است. خلاصه آنکه «اختیارگرایی»<sup>۱</sup> با تحلیل غایت‌گرایانه الزام سیاسی گرچه لزوماً ناسازگار نیست، ولی نه شرط لازم الزام سیاسی است و نه شرط کافی. مشکلی که نظریه‌های اختیارگرایانه با آن رو به رو است و به ظاهر از حل آن مشکل عاجز است، این ایده است که برخاسته از اقدام اختیاری فرد است که او را ملزم به الزام سیاسی می‌کند، ولی از آنجا که نظریه‌های غایت‌گرایانه برای توجیه الزام سیاسی به چنین امری نیاز ندارند، به این مشکل دچار نمی‌شوند.

امتیاز دیگر نظریه‌های غایت‌گرایانه بر نظریه‌های اختیارگرایانه آن است که نظریه‌های غایت‌گرایانه عمدتاً جزئی از یک نظریه جامع و وحدانی اخلاقی به شمار می‌آیند. بنابراین اغلب آنها و به خصوص معروف‌ترین و تکامل‌یافته‌ترین آنها، یعنی «نفع‌گرایی»<sup>۲</sup> نظریه‌های کاملاً اخلاقی را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که «اختیارگرایی» به طور مسلم از انجام این کار عاجز است. در نظریه‌های اختیارگرایانه این امر همواره مبهم مانده است که اصول اختیارگرایانه الزام سیاسی چگونه در داخل مباحث گسترده اخلاقی جا می‌گیرند و با سایر اصول اخلاقی چگونه ارتباط برقرار می‌سازند؟

1. Voluntarism.

2. Utilitarianism.

بر اساس دلایلی که در مبحث گذشته ارائه شد، «اختیارگرایی» نمی‌تواند یک نظریه اخلاقی خود کفا ارائه دهد؛ زیرا خود اختیارگرایی حداقل بر این توافق غیر اختیاری پیشین مبتنی است که: «هر پیمانی از نوع وعده یا «رضایت»<sup>۱</sup> الزام آور است». بر خلاف نظریه‌های اختیارگرایانه، بسیاری از نظریه‌های غایت‌گرایانه -مانند نفع‌گرایی- «تک اصلی»<sup>۲</sup> هستند؛ و یا به طور روشن اصول متفاوتی را پیشفرض می‌گیرند و بدین ترتیب یک نظریه جامع وحدانی اخلاقی را تشکیل می‌دهند.

## انواع و اقسام نظریه‌های غایت‌گرایانه

از بحث گذشته این امر روشن شد که در نظریه‌های غایت‌گرایانه در واقع آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، «غایت» الزام است، ولی کسانی که نظریه‌های غایت‌گرایانه را مطرح می‌کنند در باب غایات با هم اختلاف نظر دارند.

ممکن است همه بگویند: غایاتی الزام سیاسی را توجیه می‌کند که سودمند و منفعت بخش باشد، ولی در تشخیص اینکه کدام غایات منفعت بخش‌اند یا سودمند، صاحبان اندیشه با هم اختلاف دارند. باز در این باره میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد که اصلاً سودمندی یک غایت به چیست؟ از اینجا است که نظریه‌پردازان غایت‌گرا، در توجیه الزام سیاسی از هم جدا می‌شوند و انواع متفاوتی از غایت‌گرایی را مطرح می‌کنند. از میان انواع و اقسام نظریه‌های غایت‌گرایانه، دو نوع آن یعنی نفع‌گرایی و سعادت عمومی<sup>۳</sup>، در فلسفه سیاسی معاصر شهرت بیشتری دارند و در این گفتار همین دو قسم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

هورتن مدعی است که هر دو این نظریه‌ها، در توجیه الزام سیاسی، موفق نبوده و محکوم به شکست‌اند، ولی نباید تصور کرد که ناموفق بودن این نظریه‌ها به سبب اخلاقی بودن آنهاست. اگر بخواهیم دلایل عدم موفقیت دو نوع نفع‌گرایی و خیر

1. Consent.

2. Single-principle.

3. Common good.

عمومی را از نظریه‌های غایت‌گرایانه بررسی کنیم، باید هر کدام از این دو نوع را جداگانه و مفصل مورد بحث قرار دهیم.

## ساختار نفع‌گرایی و انواع آن

به طور کلی، نفع‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که در شکل ساده‌اش، درستی عمل یک عامل را از جهت میزان تأثیر آن عمل، در افزایش «منفعت»<sup>۱</sup> و «شادکامی»<sup>۲</sup> مورد قضاوت قرار می‌دهد. در فلسفه سیاسی معاصر نظریه‌های نفع‌گرایانه الزام‌سیاسی، از سایر نظریه‌های اخلاقی بیشتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته، و در واقع، پروژه پالایش دائم این نظریه‌ها موجب طرح مباحث بسیار جدی و متفاوت در داخل رهیافت وسیع نفع‌گرایانه شده است، ولی با وجود این همه تنوع، هنوز هم جهات وحدت در این نظریه‌ها حفظ شده است. به گفته ار.جی. فری<sup>۳</sup>:

اصطلاح «نفع‌گرایی» به یک نظریه اشاره نمی‌کند، بلکه به دسته‌ای از نظریه‌ها اشاره دارد که تعبیراتی از موضوع واحدند و این موضوع حاوی چهار مؤلفه است: الف - مؤلفه نتیجه<sup>۴</sup>؛ که بر حسب آن درستی (یک عمل) با تولید نتایج خوب، گره خورده است.

ب - مؤلفه ارزش<sup>۵</sup>؛ که بر حسب آن خوبی یا زشتی نتایج باید بر مقیاس «میزان خوبی ذاتی»<sup>۶</sup> مورد سنجش قرار بگیرد.

ج - مؤلفه دامنه<sup>۷</sup>؛ که بر حسب آن در تشخیص درستی یا نادرستی اعمال، نتایج آنها دخیل است، ولی نه از آن جهت که صرفاً عامل آن اعمال از این نتایج متأثر می‌شود، بلکه از آن جهت که همه افراد جامعه از آنها تأثیر می‌پذیرند.

د - اصل سودمندی<sup>۸</sup>؛ که بر حسب آن هر کسی باید تلاش کند تا آنچه را که بر حسب میزان خوبی، ذاتاً خوب است، به بالاترین حد افزایش دهد.<sup>۹</sup>

1. Utility.
2. Happiness.
3. R.G. Frey.
4. A consequence component.
5. A value component.
6. Standard of intrinsic goodness.
7. A range component.
8. A principle of utility.
9. *Political Obligation*, p.54, quoted from (Frey in Miller, 1987, p.531).

بنابراین، هر نظریه نفع‌گرایانه باید مشتمل بر این چهار مؤلفه باشد. ناگفته نماند که «نفع‌گرایان» در چگونگی تشخیص این مؤلفات با هم اختلاف نظر دارند. به عنوان مثال، در باب ماهیت ارزش نتایجی که باید افزوده شود، تعبیرات متعدد و متفاوتی وجود دارد. بعضی ارزش این نتایج را از لحاظ ماهوی به «لذت»<sup>۱</sup> تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ و برخی به «خرسندی و ارضای غریزه»<sup>۲</sup> و برخی به «رفاه، سعادت یا سودمندی»<sup>۳</sup> بدون تردید این تفسیرها از لحاظ ماهوی با هم مساوی نیستند. علاوه بر این، دربارهٔ حوزه و قلمرو نظریه نفع‌گرایی نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ به این معنی که آیا همه مخلوقات ذی شعور - اعم از حیوانات - در قلمرو این نظریه قرار می‌گیرند یا فقط انسانها داخل در قلمرو آن قرار دارند؟ و آیا این نظریه همه نسلها و انسانهای بالقوه را هم شامل می‌شود یا خیر؟ باز نفع‌گرایان در این امر هم با یکدیگر اختلاف دارند که مناسب‌ترین شکل «افزایش»<sup>۴</sup> چیست؟ آیا منفعت باید از لحاظ کمی افزوده شود؛ یعنی جمعیت کثیری از مردم از سودمندی نسبتاً پایین‌تری برخوردار باشند یا معدل منفعت باید بالا برود؛ هرچند عدهٔ قلیلی از مردم از سودمندی بسیار بالایی برخوردار باشند و عدهٔ کثیری هیچ منفعتی نداشته باشند؟ پذیرش هر کدام از این دو شق، آثار عملی خاصی دارد. به عنوان مثال، اگر شق اول پذیرفته شود، دولتها باید برای تنظیم جمعیت به نحوی برنامه ریزی کنند و اگر شق دوم پذیرفته شود به گونه‌ای دیگر.

خلاصه اینکه نظریه نفع‌گرایی گرایشهای متفاوتی دارد، و نفع‌گرایان در موارد بسیار زیادی با هم اختلاف نظر دارند. در این مبحث دو قسم عمدهٔ نفع‌گرایی یعنی «نفع‌گرایی عملی» و «نفع‌گرایی قانونی» مورد توجه قرار می‌گیرد؛ و به دو قسم دیگر آن یعنی «نفع‌گرایی مستقیم» و «نفع‌گرایی غیر مستقیم» نیز اشاره‌ای می‌شود. ولی قبل از اینکه اقسام «نفع‌گرایی» مفصل مورد بحث و بررسی قرار گیرد، شایسته به نظر می‌رسد که بحثی پیرامون توسعه و تکامل «نفع‌گرایی» هم داشته باشیم.

1. Pleasure.

2. Happiness and desire-satisfaction.

3. Well-being, welfare or utility.

4. Maximisation.



## توسعه و تکامل نفع‌گرایی

اگرچه مؤلفه‌های اساسی نظریه نفع‌گرایی، از لحاظ تاریخی، از پیش وجود داشته، ولی این نظریه به شکل نظریه‌ای اخلاقی و کاملاً خودآگاهانه، اولین بار در آثار «جرمی بنتام»<sup>۱</sup> ظهور کرد. ناگفته نماند که قبل از بنتام، سلف او - دیوید هیوم<sup>۲</sup> - در نیمه قرن هیجدهم تحلیل همه جانبه نفع‌گرایانه‌ای از مسئله الزام سیاسی را به عنوان جایگزین «نظریه قرار داد اجتماعی»<sup>۳</sup> به عمل آورده بود. وی ناقد بسیار شدید نظریه قرار داد اجتماعی بود. یکی از انتقادهای اساسی اش به این نظریه این است که: بنا نهادن الزام بر «قرار داد» به نوبه خود نمی‌تواند قراردادی باشد. از دیدگاه هیوم اینکه ما باید به تعهدات خویش ملزم باشیم - که قرار داد اجتماعی تنها یک مصداق چنین تعهداتی است - به نوبه خود بر این الزام مبتنی است که ما باید بر منفعت عمومی بیفزاییم (و در نتیجه باید منفعت شخصی را بالا ببریم). بنابراین هیوم مدعی است که ارجاع الزام سیاسی به قرار داد اجتماعی کاری است لغو و بیهوده؛ زیرا ما می‌توانیم الزامات سیاسی خویش را به طور مستقیم بر الزام به افزایش منفعت عمومی بنا نهیم.<sup>۴</sup>

نفع‌گرایی هیوم با نوعی محافظه‌کاری درآمیخته بود. او نهادهای موجود را تنها از آن جهت موجه می‌دانست که از دیدگاه نفع‌گرایانه تکامل یافته بودند، ولی «جرمی بنتام» با محافظه‌کاری هیوم سخت مخالف است. عجیب اینکه بنتام راجع به الزام سیاسی کمتر سخن به میان می‌آورد و تنها همین اندازه یادآور می‌شود که تا وقتی که ضررهای احتمالی اطاعت از دولت، کمتر از ضررهای احتمالی مقاومت در مقابل آن باشد و در اطاعت از دولت نفعی هم به مردم برسد، در این صورت مردم موظفند از دولت اطاعت کنند، ولی اگر این اطاعت بر ایشان سودی نداشته باشد، آنها هیچ وظیفه‌ای در مقابل دولت ندارند.<sup>۵</sup>

1. Jeremy Bentham.

2. David Hume.

3. Social contract theory.

4. *Political Obligation*, pp.55-56, quoted from (Hume: 1953. BK .III-pt-II Sects VII and VIII).

5. *Political Obligation*, p.56, quoted from (Bentham, 1988, p.56).

اما اینکه چرا بنتام و بسیاری از نفع‌گرایان از الزام سیاسی کمتر سخن به میان می‌آورند، از آن روست که اولاً، این اندیشمندان معتقدند یک الزام عمومی به نام الزام سیاسی وجود ندارد. بنابراین آنان نه تنها برای توجیه الزام سیاسی تلاش نمی‌کنند، بلکه سعی دارند آن را از بیخ و بن برکنند. ثانیاً، ساختار کلی نفع‌گرایی و به خصوص نفع‌گرایی عملی، به گونه‌ای است که نمی‌توان با اعتقاد به آن از الزام سیاسی حمایت و پشتیبانی کرد. البته اینکه آیا ببنتهام طراح این قسم از نفع‌گرایی بوده یا نه، موضوعی است که مجادله شدیدی در میان اندیشمندان راه انداخته است.

در نفع‌گرایی عملی، درستی یا نادرستی یک عملکرد، از لحاظ اخلاقی، بسته به نوع نتایجی است که آن عملکرد در پی دارد. بنابراین، از دیدگاه نفع‌گرایی عملی، عملکردی از لحاظ اخلاقی موجه و درست است که موجب شود «نتایج سودمند»<sup>۱</sup> به بالاترین حد ممکن افزایش یابند. از این رو، در تشخیص این امر که در شرایط خاصی یک فرد چگونه باید عمل کند، باید منفعت عمومی احتمالی همه راهکارهای ممکن سنجیده شود و آن‌گاه راهکاری انتخاب شود که بر حسب بهترین و دقیق‌ترین محاسبات بیشترین نتایج سودمندی را در پی داشته باشد.

با در نظر گرفتن این مشخصه بارز نفع‌گرایی عملی، پیداست که این رهیافت، نمی‌تواند از الزام سیاسی یک نظریه قطعی و جامع ارائه بدهد؛ زیرا سخن نهایی نفع‌گرایی عملی همان است که بنتام گفته است:

شهروندان باید از دولت اطاعت کنند تا وقتی که اطاعت از دولت به نفعشان باشد، ولی هنگامی که اطاعت نکردن به نفعشان باشد، نباید از دولت اطاعت کنند.<sup>۲</sup>

حال اگر چنین باشد، به‌طور مسلم، نفع‌گرایی عملی در ارائه تحلیلی جامع از الزاماتی که از روابط خاصی نشأت می‌گیرد و به خصوص الزام سیاسی که از رابطه فرد و جامعه ناشی می‌شود، موفق نخواهد بود. مشکلی که نفع‌گرایی عملی با آن روبه‌روست، این است که چگونه می‌توان درباره هر عمل به این قضاوت پرداخت که آیا این عمل

1. Beneficial consequences.

2. *Political Obligation*, p.57.

نسبت به سایر اعمال و راهکارهای ممکن منفعت بیشتری دارد یا خیر؟ بعضی از نفع‌گرایان پرداختن به چنین قضاوتی را کاری سهل می‌دانند، ولی حقیقت آن است که وقتی راههای زیادی بر روی انسان باز باشد و هر راهی هم به نتایجی مشابه برساند و اطلاعات عامل هم احتمالاً ناقص باشد، در چنین مواردی به طور مسلم داوری و برگزیدن یکی از راهها، کاری است بسیار دشوار. در واقع، بعضی از علل اینکه عده‌ای به نوع دیگری از نفع‌گرایی، یعنی به نفع‌گرایی قانونی گرویده‌اند، دقیقاً عبارت است از: الف - عدم امکان این گونه محاسبات یا دشواری آن، در برخی شرایط یا نسبت به بعضی افراد.

ب - هزینه بالای این گونه محاسبات از لحاظ وقت، انرژی و وسایل.

ج - تمایل افراد در بها دادن بیشتر به منافع شخصی نسبت به منافع اجتماعی.

د - و مهم‌تر از همه، ایجاد تردید در کسانی که باید بر محاسباتی تکیه کنند که ممکن است نادرست باشند.

بنابراین نفع‌گرایی عملی نمی‌تواند از عهده توجیه الزام سیاسی برآید. در مبحث بعدی به بررسی نفع‌گرایی قانونی می‌پردازیم که آیا این قسم از نفع‌گرایی می‌تواند از الزام سیاسی توجیهی جامع ارائه دهد یا خیر؟

## نفع‌گرایی قانونی<sup>۱</sup>

بر اساس این گرایش نفع‌گرایانه، در بسیاری از شرایط، مردم نمی‌توانند بر محاسبات تردیدآمیز خویش تکیه کنند، بلکه باید از قانون کلی، که کسب بالاترین سطح منفعت را تضمین می‌کند پیروی کنند. بنابراین اندیشمندان باید با در نظر گرفتن شرایط خاصی قوانین کلی را تصویب کنند، به گونه‌ای که اگر مردم به طور جدی از این قوانین پیروی کنند، بتوانند در هر مجموعه‌ای از شرایط، بیشترین سودمندی را کسب کنند. صاحبان این اندیشه نفع‌گرایانه، معتقدند که اگر این امر تحقق یابد، منفعت عمومی به بالاترین حد ممکن خواهد رسید. به عنوان مثال، طبق نفع‌گرایی قانونی، بیشترین سودمندی در

1. Rule-utilitarianism.

صورتی حاصل می‌شود که همه مردم در همه شرایط از قانون منع قتل دیگری پیروی کنند؛ و نه در صورتی که هر کسی بر حسب تشخیص خود راجع به اینکه در شرایط خاصی کسی را به قتل برساند یا نه، عمل کند.

با در نظر گرفتن این مطالب می‌توان گفت که نفع‌گرایی قانونی، در جهت توجیه الزام سیاسی نسبتاً رهیافتی امیدوار کننده‌تر است و می‌تواند بعد نهادینه کردن الزام سیاسی را به عهده بگیرد. از دیدگاه هورتن نفع‌گرایی قانونی بهتر می‌تواند از نهادهایی که تا حدی به وسیله ساختار پیچیده ارتباطات قانونمند تشکیل شده باشند، تحلیلی وافی ارائه دهد.

ولی نکته قابل تأمل در خصوص نفع‌گرایی قانونی آن است که آیا نفع‌گرایی قانونی به طور جدی قرائت بدیل و منسجمی از نفع‌گرایی هست؟ آیا این ادعا، ادعای درستی است که نفع‌گرایی قانونی نظریه‌ای با ثبات نیست و وقتی از نزدیک و با دقت مورد نقد و بررسی قرار گیرد به همان نفع‌گرایی عملی برمی‌گردد؟

جان هورتن بر آن است که نفع‌گرایی قانونی ظاهراً با یک برهان جدلی‌الطرفین روبه‌روست؛ برهانی که آن را از اهمیت می‌اندازد. آن برهان به صورت این قضیه جدلی‌الطرفین است که نفع‌گرایی قانونی:

الف - یا باید معتقد باشد که اگر در شرایط خاصی نقض یک قانون موجب افزایش سودمندی باشد، نقض آن اشکالی ندارد.

ب - و یا باید معتقد باشد که نقض قانون به طور مطلق مجاز نیست؛ هرچند مستلزم سودمندی بیشتری هم باشد.

حال هر کدام از این دو شق اخذ شود، مورد مجادله و نقد و انتقاد است؛ زیرا در شق اول نفع‌گرایی قانونی در واقع به نفع‌گرایی عملی برمی‌گردد و تنها یک شکل پیچیده همان نفع‌گرایی عملی است و اگر شق دوم پذیرفته شود، در این صورت، اگرچه نفع‌گرایی قانونی بدیلی واقعی از نفع‌گرایی عملی خواهد بود، ولی این بدیل از منظر نفع‌گرایی پذیرفتنی نیست؛ زیرا در آن، نفع‌گرایی کمتر و قانون‌گرایی بیشتر است و پیروی قانون در آن به خاطر قانونمندی آن است و نه به خاطر جلب منفعت و سودمندی. بنابراین نفع‌گرایی قانونی هم با مشکلی روبه‌روست که نمی‌توان به راحتی آن را حل

کرد و صحه گذاری بر نتایج سودمند، نه اطاعت از قوانین، نمی‌تواند آن را از این مشکل نجات دهد؛ زیرا این استراتژی نمی‌تواند در مواردی که نقض قانون بالعیان سودمندتر است، سودمند افتد؛ مگر اینکه برای قوانین اهمیت بیشتری قائل شویم که در این صورت نفع‌گرایی قانونی با روح «نفع‌گرایی» بیگانه خواهد بود.

قبل از اینکه ارتباط این دو قسم نفع‌گرایی با الزام سیاسی را بیشتر مورد ملاحظه قرار بدهیم، مناسب به نظر می‌رسد که اندکی با نفع‌گرایی مستقیم و نفع‌گرایی غیر مستقیم هم آشنا شویم.

### نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم

در مباحث قبلی اشاره کردیم که یکی از تقسیمات نفع‌گرایی تقسیم آن به نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم است. اختلاف این دو قسم گرچه با اختلاف دو قسم نفع‌گرایی عملی و قانونی بسیار نزدیک است، ولی باز هم به طور کامل بر آن تطبیق نمی‌کند. اختلاف نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم به اختلاف غایت یا نتیجه بر نمی‌گردد، بلکه از اختلاف داعی و انگیزه سرچشمه می‌گیرد. در این تقسیم بحث این است که فرد با چه انگیزه‌ای باید عملی را انجام دهد تا بیشترین منفعت عاید او شود؟

عده‌ای اعتقاد دارند که اگر مردم عملی را آگاهانه و به انگیزه افزایش منفعت انجام دهند، در این صورت سود بیشتری خواهند برد، ولی برخی دیگر - مانند سیچ‌ویک<sup>۱</sup> - معتقدند که اگر مردم با انگیزه‌ای غیر از انگیزه افزایش منفعت کاری را انجام دهند، حداقل در برخی شرایط، سود بیشتری خواهند برد. به هر حال مشخص است که در صورت اول نفع‌گرایی «نفع‌گرایی مستقیم»<sup>۲</sup> خواهد بود و در صورت دوم «نفع‌گرایی غیر مستقیم»<sup>۳</sup>. بنابراین، نفع‌گرایی غیر مستقیم هرگونه رابطه محکم میان انگیزه افزایش منفعت و خود افزایش منفعت را نفی می‌کند. از اینجا می‌توان دریافت که نفع‌گرایی غیر مستقیم با نفع‌گرایی قانونی چگونه ربط پیدا می‌کند. در واقع، نفع‌گرایی غیر مستقیم

1. Sidg Wick.

2. Direct utilitarianism.

3. Indirect utilitarianism.

نسبت به نفع‌گرایی قانونی مقوله‌ای اعم و شامل‌تر است؛ زیرا مدعا در نفع‌گرایی غیر مستقیم، تنها همین است که منفعت در صورتی به بالاترین حد افزایش می‌یابد که انگیزه انجام عمل به طور مستقیم افزایش منفعت نباشد؛ اما اینکه آن انگیزه چه انگیزه‌ای باشد و در شرایط خاصی از میان راهکارهای ممکن عمل، عامل کدام راهکار را باید برگزیند، نفع‌گرایی غیر مستقیم، عامل را در این انتخاب آزاد می‌گذارد، ولی نفع‌گرایی قانونی در شرایط خاصی راهکارهای ویژه‌ای ارائه می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که نفع‌گرایی قانونی قسمی از اقسام نفع‌گرایی غیر مستقیم است و نه تنها قسم آن.

از دیدگاه هورتن اگر کسی ادعا کند منفعت تنها در صورتی می‌تواند افزایش یابد که مردم آن را هنگام عمل در نظر داشته باشند، این ادعا درست نیست؛ زیرا چه بسا خیر شخصی - که بعضی با استناد به آن چنین ادعایی دارند - هنگامی بهتر حاصل شود که خود آن، هدف اصلی نباشد، بلکه از تعقیب اهدافی غیر از آن و انگیزه‌هایی جز آن، به عنوان نتیجه‌ای جنبی به دست آمده باشد. وقتی قضیهٔ سعادت شخصی این باشد، آن‌گاه قضیهٔ خیر و منفعت عمومی نیز همین خواهد بود. نظیر این مطلب را می‌توان در «نظریه کلاسیک اقتصاد»<sup>۱</sup> دریافت که بر اساس آن، اگر در بازار آزاد، مردم تنها منافع اقتصادی شخصی را تعقیب کنند و کاری به منافع اجتماعی نداشته باشند، آن‌گاه جامعه‌ای بسیار مرفه از لحاظ اقتصادی پدید می‌آید.

این امر نشان‌دهندهٔ آن است که چگونه می‌توان خیر عمومی را به طور غیر مستقیم افزایش داد. از این رو تنها ادعای نفع‌گرایی غیر مستقیم آن است که بهترین وضعیت امور نمی‌تواند حاصل تلاش ارادی مردم برای نیل به آن وضعیت بوده باشد.

## نفع‌گرایی و الزام سیاسی

در مباحث گذشته انواع و اقسام نفع‌گرایی را نقد و بررسی کردیم و دیدیم که هیچ یک از انواع نفع‌گرایی در توجیه الزام سیاسی موفق نبوده‌اند. جان هورتن مدعی است که

1. Classical economic theory.

ای.ج. سیمانز<sup>۱</sup> هم هنگام نقد و بررسی نفع‌گرایی به عقیده‌ای مشابه گرویده و بیان وی درباره موفق نبودن نفع‌گرایی در توجیه الزام سیاسی روشن‌تر و مستدل‌تر است<sup>۲</sup> سیمانز به هنگام نقد نظریه می‌گوید:

رهیافت بتنام به مسائل مربوط به اطاعت سیاسی در ارائه تحلیلی از الزام سیاسی به وضوح ناکام است. محاسبات نفع‌گرایی عملی - آن طور که بتنام مطرح می‌کند- ممکن است در مورد خاصی ما را به این نتیجه برساند که ما باید مطیع باشیم، ولی همین محاسبات می‌تواند ما را به این نتیجه هم برساند که در موارد دیگری نباید اطاعت کنیم... ما تنها از رهیافت ساده نفع‌گرایی عملی هیچ ضرورت اخلاقی برای حمایت و موافقت با نهادهای سیاسی کشور متبوع یک فرد را نمی‌توانیم استنباط کنیم.

سیمانز، اگرچه در این نتیجه‌گیری که نفع‌گرایی عملی به سبب ساختاری که دارد، نمی‌تواند از الزام سیاسی نظریه جامعی ارائه دهد، باین نتیجه‌ای که خود هورتن گرفته، اختلافی ندارد، ولی برخورد سیمانز با نفع‌گرایی قانونی چندان قابل اعتماد نیست. پس هورتن مدعای سیمانز را قبول دارد، ولی دلایل او را در رد نفع‌گرایی و به خصوص نفع‌گرایی قانونی، کافی نمی‌داند. از این رو، خودش بر این مدعا که نفع‌گرایی نمی‌تواند از الزام سیاسی یک تئوری جامعی ارائه دهد، چنین استدلال می‌کند:

«در میان همه اقسام و گونه‌های نفع‌گرایی، قدر جامعی وجود دارد و آن اینکه همه این اقسام، در واقع، تئوریهای «افزایشی»<sup>۳</sup> هستند. از این جهت تنها چیزی که نفع‌گرایی - به طور کلی - از ما می‌خواهد افزایش نتایج سودمندانه اعمال و رفتارهای ماست. همه انواع نفع‌گرایی - شامل نفع‌گرایی قانونی و نفع‌گرایی غیر مستقیم - از ما تنها همین را می‌طلبند که ما باید بر منفعت عمومی بیفزاییم. حال این امر، از دیدگاه هورتن، هیچ رابطه ویژه‌ای را میان فرد و جامعه اقتضا نمی‌کند و پدید نمی‌آورد. چه لزومی دارد برای افزودن منفعت عمومی، میان فرد و جامعه، رابطه‌ای وجود داشته

1. A.J. Simmons.

2. *Political Obligation*, p.61, quoted from (Simmons, 1979, p.48).

3. Maximising.

باشد که فرد را در برابر جامعه به الزام سیاسی پایبند سازد؟ آری! با کسانی که از نفع‌گرایی غیر مستقیم حمایت می‌کنند، می‌توانند در توجیه الزام سیاسی استدلال کنند که: «منفعت در دنیایی به بهترین وجه افزایش می‌یابد که مردم آن، نسبت به جامعه‌ای که عضو آن هستند، الزام ویژه‌ای را به رسمیت بشناسند.»

اما آیا این استدلال پذیرفتنی است؟ از دیدگاه هورتن، اگرچه این استدلال در ظاهر، نیازمندیهای یک تئوری الزام سیاسی را برآورده می‌سازد، ولی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست و نه تنها کسانی چون سیمانز این استدلال را مورد انتقاد قرار می‌دهند، بلکه خود نفع‌گرایان هم از آن دفاع نمی‌کنند؛ زیرا اولاً، ادعایی که به صورت استدلال فوق ذکر گردیده، در واقع، نوعی عقیده و باور است تا استدلالی متقن و مبتنی بر محاسبات صحیح و دقیق. ثانیاً، اگرچه مدافعان نفع‌گرایی غیر مستقیم، الزام سیاسی را همانند چکی سفید تقدیم می‌دارند که در آن مبلغی مذکور نیست (یعنی محاسبات موردی ذکر نشده است)، ولی نظریه آنان نیازمندیهای الزام سیاسی را برآورده نمی‌سازد؛ چه آنکه الزام سیاسی مبتنی بر محاسبات موردی و کشف بیشترین مقدار سودمندی است.

در مباحث گذشته، هنگام نقد نفع‌گرایی غیر مستقیم، به این نتیجه رسیدیم که این نظریه در توجیه الزام سیاسی موفق نیست. بر اساس این نظریه، الزام سیاسی، تنها صورت انگیزه‌ای می‌تواند داشته باشد، ولی انگیزه‌ای که حتی از منظر خود نفع‌گرایی کارایی ندارد؛ زیرا نفع‌گرایان در صورت تضاد افزایش منفعت با الزام سیاسی، افزایش منفعت را بر پایبندی به الزام سیاسی مقدم می‌دارند.

خلاصه اینکه، نفع‌گرایی غیر مستقیم هم، در ارتباط میان فرد و جامعه، ناموفق است و مثل نفع‌گرایی عملی و نفع‌گرایی قانونی، نمی‌تواند از مسئله الزام سیاسی، توجیهی قانع‌کننده به عمل آورد.

## تحلیل نفع‌گرایانه هیر از الزام سیاسی

یکی از نفع‌گرایان معاصر که مسئله الزام سیاسی را به طور جدی مورد بحث و بررسی



قرار داده «آر.ام. هیر»<sup>۱</sup> است. از دیدگاه هیر الزامات سیاسی در واقع «الزاماتی اخلاقی هستند که به خاطر شهروند بودن دولتی که قوانینی دارد بر عهده مانهاده می‌شود».<sup>۲</sup> هیر لزوم اطاعت از قانون را بهترین و سیله حل معضلات اجتماعی می‌داند و معتقد است که اطاعت از قوانین دولتی نه تنها وظیفه هر شهروند است، بلکه وظیفه هر کسی است که در قلمرو دولت زندگی می‌کند، هرچند از اتباع بیگانه باشد.

از دیدگاه هورتن، توجه به اهمیت این دیدگاه هیر بسیار مهم است؛ زیرا: اولاً و به طور بسیار اساسی، اعتراف هیر به اینکه الزام به اطاعت از قانون حتی بر عهده بیگانگان هم هست، در واقع، ماهیت این پرسش اساسی را که: «آیا ما به عنوان شهروند حکومت خاصی، الزامات ویژه‌ای داریم؟» عوض می‌کند؛ چون با آن اعتراف، این پرسش به سؤال زیر عوض می‌شود:

«آیا نسبت به اطاعت از قانون یک الزام عمومی وجود دارد؟»

ذکر دو نکته درباره اعتراف هیر لازم به نظر می‌رسد: یکی اینکه، اگر یک بیگانه هم نسبت به اطاعت از قانون ملزم باشد، در این صورت، می‌توان استدلال کرد که پس الزام به اطاعت از قانون برخاسته از شهروندی نیست؛ و لو این الزام، الزامی است که شهروندان هم در آن سهیم‌اند. ولی هیر با این ادعا، الزام سیاسی را فراتر از رابطه فرد و جامعه قرار داده است که شاید درست نباشد؛ زیرا الزام سیاسی تنها از شهروندی و از رابطه فرد و جامعه به وجود می‌آید.

ثانیاً، هیر معتقد است که الزامات سیاسی، الزامات اخلاقی هستند. لذا مثالی که وی در این باب آورده، این است که دزدی نکردن یک الزام سیاسی است؛ زیرا اگر هیچ قانونی هم در منع دزدی نباشد، مردم چنان می‌اندیشند که نباید دزدی کرد. به عقیده هورتن، هیز با آوردن مثال، قلمرو الزام سیاسی را حتی از الزام به اطاعت از قانون هم فراتر برده و این امر موجب تشویش اذهان نسبت به نظریه وی گشته است. به هر صورت، این دو مطلب به استدلال هیر لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. توجیه هیر از

1. R.M Hare.

2. *Political Obligation*, p.61, quoted from (Hare, 1979, p.2). ...

الزام سیاسی توجیهی نفع‌گرایانه است. وی نوع نفع‌گرایی خویش را و اینکه چگونه بدان رسیده است، به طور مختصر چنین بیان می‌دارد:

این پرسش که من به عنوان یک شهروند، چه الزاماتی دارم، در واقع، پرسشی از توصیه‌ای عام است که نسبت به همه کسانی که در شرایطی همچون شرایط من، شهروند دولت خاصی به شمار می‌آیند، قابل اجرا باشد؛ یعنی من باید - در هر موردی که با پرسشی از باب بایدهای اخلاقی روبه‌رو شوم - جدای از اینکه در سیستم و در جامعه خاصی زندگی می‌کنم، این طور سوال کنم که: کدام «اصل کلی عمل» است که می‌توانم آن را برای این نوع موارد بپذیرم. (یعنی من نباید دنبال منافع شخصی باشم، بلکه باید دنبال منفعت عموم مردم باشم.) اگر چنین باشد، من به جایی کشیده می‌شوم که برای منافع هر کدام از افرادی که به وسیله اعمال من تحت تاثیر قرار می‌گیرند ارزش یکسانی قائل می‌شوم و در نتیجه اصلی را بر می‌گزینم که عمل طبق آن اصل، منافع عموم مردم را افزایش خواهد داد. از اینجا است که من به نوعی نفع‌گرایی رهنمون می‌شوم.<sup>۲</sup>

هیر معتقد است که ما در هر مورد می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم، ولی اگر این کار را بکنیم دیگر نیازی به اصول عمومی نخواهیم داشت. اما در عین حال، برای هیر دلایلی وجود دارد که نیاز ما به اصولی عمومی را توجیه می‌کند:

در عمل، نه تنها مفید بلکه لازم است که ما هم به خاطر آموزش اخلاقی و هم به خاطر خودآموزی، تعدادی اصول ساده، عمومی و کم و بیش نقض ناشدنی داشته باشیم تا آنکه ما را در مواقع جهل یا اضطراب از نزاعهای خاص و اشتباهات نگه دارند. البته با وجود چنین اصولی، هنوز ممکن است در موارد جزئی به آنها بی‌اعتنائی کنیم و مورد را بخصوصه و بدون توجه به اصول کلی، مورد ملاحظه قرار دهیم، ولی انجام این کار، اغلب هم غیرعملی است و هم خطرناک. غیرعملی است؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که ما فرصت و یا اطلاعات لازم را برای تصمیم‌گیری در هر مورد خاص داشته باشیم. و خطرناک است از آن جهت که ما اغلب تا وقتی که به محاسبه دلخواه نرسیم، ناگزیر خودمان را گول می‌زنیم.

1. Universal principle of action.

2. *Political Obligation*, p.64.

به عقیده هیر این اصل عمومی که باید از قانون اطاعت کنیم اگرچه از جمله اصولی است که مواردی برای نقض آن مجاز دانسته می‌شود، ولی به طور کلی، خوب است این اصل را هم به خودمان و هم به دیگران تلقین کنیم!

بدین ترتیب هیر با اختصار و در عین حال با وضوح، استدلال‌ات ادله معیاری بعضی از انواع نفع‌گرایی مستقیم را برشمرده، تلاش می‌کند تا ثابت کند این اصل عمومی که ما باید از قانون اطاعت کنیم، اصلی است که از لحاظ نفع‌گرایی موجه است. جان هورتن درباره تحلیل هیر، سه ملاحظه عمده دارد:

اول اینکه بیان هیر درباره اینکه آیا لزوم اطاعت از قانون، الزامی است که صرفاً از شهروندی یک فرد بر می‌خیزد یا نیازی است عمومی و کلی، ایهام دارد. دوم اینکه هیر در نخستین جمله‌ای که در پاراگراف اول از وی نقل شده می‌نویسد: «این پرسش که... در شرایطی همچون شرایط من...».

بحث این است که شرایطی را که هیر بدان اشاره دارد، چگونه می‌توان تشخیص داد؟ از کجا بدانیم که شرایط دیگران همچون شرایط من است؟ و آیا اختلاف این شرایط را با در نظر گرفتن اختلاف جوامع می‌توان مجاز دانست؟ به عقیده هورتن تبیین این مطلب در تعیین زمینه الزامات سیاسی بسیار مهم است؛ چون با تبیین این مطلب می‌توان قضاوت کرد که آیا الزامات سیاسی فقط نسبت به کسانی وجود دارد که در دولتهای لیبرال دموکراتیک زندگی می‌کنند یا نسبت به کسی است که در جامعه‌ای زندگی می‌کند؛ هرچند دولت حاکم بر آن جامعه غیردموکراتیک، غیر لیبرال و حتی دیکتاتور هم باشد؟

سوم اینکه، جایگاه دقیق این اصل عمومی که ما باید از قانون اطاعت کنیم، مشخص نیست؛ به دلیل اینکه خود هیر معترف است که در بعضی موارد نقض قانون جایز است. حال اگر چنین باشد، مواردی را که نقض قانون در آنها جایز است چگونه می‌توان از مواردی تشخیص داد که نقض قانون در آنها جایز نیست؟ طبیعی است که تصمیم‌گیری در جهت تشخیص موارد مجاز نقض قانون، یک تصمیم‌گیری نفع‌گرایانه خواهد بود و اگر چنین باشد، به عقیده هورتن، جایگاه اصل اطاعت از قانون، بسیار مبهم خواهد شد.

به هر صورت به نظر می‌رسد از نظر هیر، اصولی همچون اصل رعایت قانون و لزوم اطاعت از آن، صرفاً اصولی در مقام عمل و برخاسته از تجارب قبلی باشند [و نه اصولی دقیق و کلی]. با وجود این هیر معتقد است که چنین نیست و به خاطر ادله‌ای که بیشتر مربوط به تعلیمات اخلاقی و خطرات ناشی از جزئی‌گرایی است، باید رعایت این اصول را به خودمان تلقین کنیم.

هیر در ضمن یک مثال فرضی دلیل عمده برای اطاعت از قانون ذکر می‌کند. این مثال فرضی او به قوانین بهداشتی مربوط می‌شود. اگر - به عنوان مثال - قوانین بهداشتی از ما بخواهد که برای جلوگیری از شیوع بیماری تیفوس، شپشها را نابود کنیم، در اینجا دلایل اخلاقی زیادی وجود دارد که ما را ملزم می‌کند از این قانون اطاعت کنیم. سه دلیل عمده اخلاقی از این قرار است:

(۱) قانون از من می‌خواهد که خود را از شپش پاک کنم. اگر من از این قانون اطاعت نکنم، در این صورت منافع مردم جامعه صدمه می‌بیند؛ زیرا اگر من شپش زده باشم، به احتمال قوی کسانی که با من مباشرت دارند، شپش زده و در نتیجه به بیماری تیفوس مبتلا می‌شوند. بنابراین من اخلاقاً ملزم به اطاعت از این قانون هستم.

(۲) اگر من قانون نابودی شپش را نقض کنم، پلیس ناچار مرا مجرم خواهد شناخت و دستگیرم خواهد کرد و لازمه دستگیری مجرم آن است که اداره پلیس نیروی بیشتری استخدام کند، در نتیجه کسانی که در اداره پلیس استخدام می‌شوند دیگر نمی‌توانند به عنوان مثال، سیب‌زمینی بکارند و بالاخره مردم با کمبود سیب‌زمینی مواجه می‌شوند. بنابراین صدمه کمبود سیب‌زمینی را من بر جامعه وارد کرده‌ام و برای جلوگیری از این صدمه من از لحاظ اخلاقی موظف و ملزم هستم که قانون نابودی شپش را نقض نکنم.

(۳) باز اینجا حقیقتی دیگر وجود دارد و آن اینکه اگر من این قانون را نقض کنم، ممکن است هم‌نوعان من در نقض قوانین جسور شوند؛ که این جسارت دو تالی فاسد دارد:

الف - سودهایی که جامعه در صورت اطاعت از قوانین از آنها بهره می‌برد کاهش می‌یابد.

ب - به طور کلی یک حالت نقض قانون پدید می‌آید که به منافع تک تک افراد جامعه آسیب می‌رساند.

بنابراین، برای جلوگیری از این دو تالی فاسد، من باید از لحاظ اخلاقی از قانون اطاعت کنم. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که من - شهروند - نسبت به دولتی که دارای قوانین است ملزم به اطاعت هستم، یا به عبارت دیگر من نسبت به دولت الزام سیاسی دارم. این روح تحلیل هیر از مسئله الزام سیاسی است.

جان هورتن مدعی است که تحلیل هیر از مسئله الزام سیاسی هم محکوم به شکست است و نمی‌تواند تحلیلی جامع و انتقادناپذیر باشد؛ زیرا دلایلی که هیر بر لزوم اطاعت از قوانین ذکر می‌کند ممکن است فرد را ملزم به اطاعت از قوانین کند؛ اما بحث این است که آیا این دلایل فرد را از آن جهت ملزم به اطاعت از قانون می‌کند که او شهروند دولت خاصی است؟ خیر! این دلایل مردم را از این جهت که شهروند دولت خاصی هستند، ملزم به اطاعت از قانون نمی‌کند، بلکه اگر الزام‌آور باشد، از آن جهت است که آنها از لحاظ جغرافیایی با هم زندگی می‌کنند، ولی حق آن است که الزام سیاسی باید از ارتباط فرد با جامعه و شهروندی او از دولت خاصی برخاسته باشد. بنابراین دلیل اول هیر بر شهروندان از لحاظ شهروندی آنان منطبق نمی‌شود، بر شهروندانی که دور از یکدیگر زندگی می‌کنند نیز صادق نیست. علاوه بر این، همه جرایم مثل بیماری تیفوس مسری نیستند تا از نقض هر قانون، اثر آن از مجرم به دیگران هم سرایت کند. دلیل اول هیر چون مبتنی بر این است که قانون باید به معنای واقعی کلمه باشد، خدشه‌دار است. در مثالی که ذکر شد قانون در صورتی می‌تواند از شیوع بیماری تیفوس جلوگیری کند که واقعاً قانون مؤثری باشد؛ و گرنه صرف احتمال اینکه یک قانون در جلوگیری از یک خلاف مؤثر است، دلیل اول هیر را دلیل خوبی برای توجیه لزوم اطاعت از آن قانون قرار نمی‌دهد. باید توجه داشت که شایستگی‌های دلیل اول هیر چندان وابسته به تحقق قانون نیستند، بلکه وابسته‌اند به اینکه:

(۱) توصیه‌ای که قانون مشتمل بر آن است، به خودی خود توصیه خوبی باشد.

(۲) و اغلب مردم هم از آن تبعیت کنند.

با توجه به این دو رکن، می‌توان گفت که دلیل اول هیر مردم را به لزوم اطاعت از

هر توصیه‌ای که مشتمل بر دو رکن مذکور باشد نیز ملزم می‌سازد؛ اگرچه هیچ قانونی هم در میان نباشد. بنابراین، این دلیل، چندان ربطی به تحقق قانون و نیازمندیهای قانونی ندارد، و به نظر می‌رسد که این دلیل با فرض اینکه نقشی در توجیه الزام سیاسی داشته باشد، نقش بسیار اندکی دارد. پس هیر باید بر دو دلیل بعدی تکیه کند و حال آنکه آن دو دلیل، به اعتقاد خود وی، دلایلی جانبی و درجه دوم هستند.

از نگاه جان هورتن، دلیل دوم هیر گرچه در باب لزوم اطاعت از قانون دلیل خوبی است، اما همین دلیل علیه لزوم اطاعت از قانون نیز اقامه می‌شود؛ زیرا به طور مسلم، پیاده کردن هر قانونی در جامعه هزینه‌هایی را می‌طلبد که بدون این هزینه‌ها نمی‌توان آن را در جامعه پیاده کرد. حال اگر فرار از هزینه‌ها دلیل مهمی برای لزوم اطاعت از قانون باشد، دیگر باید خود قوانین را لغو کرد تا از هزینه‌های اجرای این قوانین رهایی یابیم. پس نباید قانونی در جامعه وجود داشته باشد، تا هزینه‌ای به همراه آورد. علاوه بر این، اگر پلیس واقعاً مانع از نقض قوانین باشد، در این صورت معلوم نیست، که اگر در یک مورد قانون نقض شد، نیاز به استخدام نیروی بیشتر پلیس باشد و در نتیجه هزینه‌ها بالا رود یا دچار کمبود شویم.

دلیل سوم هیر هم ناتمام است؛ زیرا قسمت اول آن نیز مانند دلیل اول مبتنی بر این است که اطاعت از قانون نتایج سودمندی داشته باشد؛ و گرنه لزوم اطاعت از آن هیچ وجهی نخواهد داشت. علاوه بر این، اگر اطاعت از قانون برای من هزینه‌ای بیشتر از منفعتی داشته باشد که به دیگران می‌رسد، در این صورت باید چنین قانونی نقض شود. اما دربارهٔ قسمت دوم دلیل سوم هیر، باید گفت که هدف این دلیل جلوگیری از نقض عمومی قانون است و جان کلامش آن است که باید در جامعه نظم و قانون حاکم باشد. ولی تردید در اینجاست که آیا اصلاً با نقض قانون خاصی - هرچند در سطح بسیار گسترده - دیگر نظم و قانون در جامعه حاکم نیست؟ چه بسا با وجود نقض قانون خاصی از سوی شهروندان باز هم نظم و قانون بر جامعه حاکم باشد. علاوه بر این، دلایل نفع‌گرایانه هیر از آن جهت نیز خدشه‌دار است که اگر نقض یک قانون موجب افزایش منفعت عمومی باشد، باید آن را نقض کرد. از دیدگاه نفع‌گرایانه، می‌توان این طور استدلال کرد که: وقتی از طریق نقض یک قانون نفع بیشتری عاید

بهر

۲۳۰

طیقت عمومی را برتری

شود، و نقض آن بر رفتار دیگر افراد جامعه هم تاثیر منفی نگذارد، در این صورت این اصل که آن قانون باید نقض شود، اصلی کاملاً معقول و از دیدگاه نفع‌گرایانه کاملاً موجه است. در واقع در این مورد، نفع‌گرایی به نقض قانون معترض نیست، بلکه به تصویب آن اعتراض دارد. هیر به این نکته توجه دارد، و از این رو، به این استدلال چنین پاسخ می‌دهد که خواست مردم را مبنی بر اینکه آنان نباید مورد بهره‌برداری قرار گیرند، نادیده می‌گیرد. وی در اینجا به دلیل چهارمی بر ادله سه‌گانه‌اش می‌افزاید و می‌نویسد:

این یک حقیقت است که اگر من قانون را نقض کنم، در واقع، کسانی را اغفال کرده‌ام که اگرچه مایلند آنچه را که قانون از آن جلوگیری می‌کند انجام بدهند، در عین حال از قانون به خاطر الزام‌آور بودن آن سرپیچی نمی‌کنند. و من با انجام این کار، میل و خواسته کسانی را که نمی‌خواهند مورد بهره‌برداری قرار بگیرند، عقیم گذاشته‌ام.<sup>۱</sup>

متأسفانه این دلیل هیر هم مورد مناقشه قرار گرفته است. «ریچارد داگر<sup>۲</sup>» مدعی است که دلیل هیر وقتی موجه است که عقیم‌گذاری میل کسی با گزند رساندن به وی یکی باشد و حال آنکه چنین نیست.<sup>۳</sup> به عنوان مثال، اگر در مسابقه دو، رقیب من همواره بر من سبقت بجوید، وی اگرچه میل من به برنده شدن را عقیم گذاشته است، ولی نمی‌توان گفت که به من گزندی رسانده است.

به عقیده هورتن، اگرچه استدلال داگر، از قوت خاصی برخوردار است، در عین حال یک نفع‌گرا می‌تواند ادعا کند که عقیم‌گذاری امیال کسی با گزند رساندن به وی یکی است (اگرچه گزندی است بسیار اندک و غالباً در برابر سایر گزندها، گزندی به شمار نمی‌آید). به هر صورت، مسئله‌ای که هیر با آن مواجه است، آن است که میل به اغفال نشدن و مورد بهره‌برداری قرار نگرفتن را چگونه تفسیر کند. اگر موقعیت کسانی که قانون را نقض نمی‌کنند، با نقض قانون توسط دیگران عوض نشود و هیچ لطمه‌ای بدان وارد نشود، چگونه به آنان گزند می‌رسد؟

به نظر می‌رسد، این میل و رغبت، در واقع یک اصل اخلاقی جداگانه است و

1. *Political Obligation*, p.68, with reference to Hare, 1976, p.11.

2. Richard Dagger.

3. Dagger, 1982.

اساساً یکی از لوازم انصاف و مساوات می باشد که چهره خواست را به خود گرفته است. بنابراین، حقیقت امر آن است که نفع‌گرایی - به خاطر بی‌علاقگی به مسائل توزیعی - در برآورده ساختن این لازمه، با مشکلات قابل ملاحظه‌ای روبه‌روست. در نهایت، اگر جایز باشد این میل را که نباید مورد بهره‌برداری قرار بگیریم، مسلم فرض کنیم، در این صورت، به جرئت می‌توان گفت که بسیاری از تعهدات اخلاقی غیر نفع‌گرایانه را نیز می‌توان نوعی میل تلقی کرد، ولی قبول این مطلب مشکلاتی عدیده به بار می‌آورد که بسیاری از نفع‌گرایان از مواجهه با آن می‌ترسند. از سوی دیگر، اگرچه تلاش‌های نظام‌مندی صورت گرفته تا ارزش‌های مختلف را در داخل نفع‌گرایی درج کنند، [ولی سؤال این است] که اصلاً - با انجام این کار - آیا نظریه‌ای که مشخصاً نفع‌گرایانه باشد، باقی می‌ماند؟<sup>۱</sup>

با در نظر گرفتن انتقاداتی که بر دلایل هیر وارد است، به نظر می‌رسد که تلاش هیر برای تنظیم یک نظریه نفع‌گرایانه، به جایی نمی‌رسد و اساسی‌ترین مشکل تحلیل او این است که می‌خواهد سؤالاتی را که به مسئله الزام سیاسی مربوط می‌شود به سؤالاتی تبدیل کند که به طور کلی با مسئله «رفتار درست»<sup>۲</sup> بیشتر ارتباط پیدا می‌کنند. ناگفته نماند که از دیدگاه جان هورتن مشکل تحلیل هیر، در واقع تنها مشکل نفع‌گرایی غیر مستقیم قانونی نیست، بلکه سایر گرایش‌های نفع‌گرایانه نیز با چنین مشکلی مواجه هستند؛ زیرا به طور طبیعی تمایلی به سوی آن دارند که مسائل الزامات سیاسی را نوعی مسائل رفتار درست جلوه دهند.

### الزام سیاسی و نظریه‌های خیر عمومی

نوع دیگری از نظریه‌های غایت‌گرایانه که در این مبحث مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد «نظریه‌های خیر عمومی»<sup>۳</sup> است. خلاصه این رهیافت آن است که الزام سیاسی از خیر عمومی برمی‌خیزد. خیر عمومی هم می‌تواند خیر کل جامعه باشد و هم

1. *Political Obligation*, p.64, with reference to Griffin, 1986.

2. Right conduct.

3. Common good theories.



خیر تک‌تک افراد، ولی بنا بر هر دو تفسیر، خیر عمومی، مبانی الزامات افراد نسبت به جامعه‌شان را فراهم می‌سازد.

بر خلاف «نفع‌گرایی» خیر عمومی کم و بیش نظریه‌ای کیفی است و دارای خواص اخلاقی است که این خواص ارزش ذاتی دارند. بنابراین، ارزش این نظریه به سبب افزایش سطح رضای‌گریزه، لذت یا خرسندی نیست، بلکه ذاتی است. امتیاز این نظریه از نظریه «افزایش منفعت» این است که خیر عمومی نظریه کیفی زندگی سعادت‌مندان است و سعادت‌مندی نه تنها امری ممتاز از افزایش منفعت است، بلکه چه بسا با آن در تضاد هم باشد.

بر حسب نظریه خیر عمومی، الزام سیاسی به طور کامل بر این امر مبتنی است که آیا انتظامات سیاسی، خیر عمومی را افزایش می‌دهند یا خیر. اگر این انتظامات موجب ارتقای سطح خیر عمومی باشند، مردم نسبت به آنها الزام دارند وگرنه مردم چنین الزامی ندارند.

### گرین و نظریه خیر عمومی

شاید تی.اچ. گرین<sup>۱</sup> نخستین کسی باشد که اصطلاح «الزام سیاسی» را به طور صریح به کار برده و منظور او از این اصطلاح هم «الزام رعیت نسبت به پادشاه، الزام شهروند نسبت به دولت و نیز الزامات مردم نسبت به یکدیگر بوده است، به طوری که یک مقام سیاسی عالی این الزامات را بر آنان تحمیل کرده باشد»<sup>۲</sup>.

نظریه خیر عمومی الزام سیاسی بیان وافی خویش را در آثار این فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم یافته است.

نظریه گرین، نظریه‌ای بسیار مهم، غنی، پیچیده و سودمند است. در واقع، جان هورتن در تحلیل خویش از مسئله الزام سیاسی - به اعتراف خود - از تحلیل گرین بهره فراوانی برده است.

1. T.H. Green.

2. *Political Obligation*, p.71, quoted from (Green, 1986, sect.1).

گرین بر آن است که هدف زندگی اخلاقی «کمال نفس»<sup>۱</sup> است؛ و به وسیله زندگی کردن در قلمرو حکومت خاصی، ساختاری میسر می شود که ابزاری لازم برای رسیدن به این هدف به شمار می آید. از دیدگاه او کمال نفس تنها از طریق خواست خیر عمومی، خیری که همگانی است، میسر می شود. بنابراین هر آنچه برای کسب خیر عمومی لازم باشد، به نفع همگان است. لذا دولت باید نهادی برای افزایش خیر عمومی تلقی شود.<sup>۲</sup>

گرین هر برداشتی از الزام سیاسی را که در آن به دولت و فرد همچون دو رقیب نگریسته شود، رد می کند، ولی در عین حال معتقد است که اگر فعالیت‌های اجتماعی وسیله تکامل نفس را فراهم نکنند، هیچ ارزشی ندارند. بنابراین برای گرین الزام سیاسی به طور مشخص در جامعه‌ای وجود دارد که هدف آن جامعه حرکت در مسیر ارتقای کمال نفس افراد باشد.

فهم هرچه بهتر و بیشتر این امر بسیار مهم است که میان نفس و جامعه سیاسی به طور دقیق چه ارتباطی وجود دارد؟ اگرچه بیرون از جامعه و دور از آن، تکامل نفس ناممکن است، ولی این را نیز باید دانست که هر نوع جامعه‌ای هم کمال نفس را موجب نمی شود. تنها نوع خاصی از «انتظامات سیاسی»<sup>۳</sup> می تواند تکامل نفس را ممکن سازد. بنابراین، تنها همین نوع انتظامات سیاسی است که افراد نسبت به آنها الزام سیاسی دارند.

از دیدگاه گرین نهادها - اعم از نهادهای سیاسی - در تکامل نفس تنها به طور غیر مستقیم و از طریق تأمین شرایطی که در آن شرایط رسیدن به کمال نفس امکان دارد می توانند نقشی داشته باشند. او معتقد است که کمال نفس را تنها از طریق عمل آزادانه می توان به دست آورد و دولت یا هیچ نهاد دیگری نمی تواند حصول آن را به اندازه عمل آزاد فرد تضمین کند. تنها کاری که دولت باید انجام دهد تأمین شرایطی است که

1. Self-realisation.

2. *Political Obligation*, p.71, quoted from (Green, 1986, sect.124).

3. Political arrangements.

در آن شرایط شهروندان می‌توانند در جهت فعلیت خویش گام بردارند. دولت باید نیازمندی حقوقی شهروندان را تأمین کند و تشکیلاتی داشته باشد که از شایستگی و لیاقت تک‌تک افراد دفاع کند و میان تمایلات متضادم شهروندان میانجیگری کرده، بین آنها هماهنگی ایجاد کند.

باز نکته مورد تأمل در اینجا، این است که حقوقی که گرین از آنها سخن به میان می‌آورد، چه نوع حقوقی هستند؟ آیا این حقوق، همان حقوق طبیعی هستند یا حقوق قانونی یا...؟

از دیدگاه گرین این حقوق نه حقوق طبیعی است و نه حقوق قانونی. حقوق طبیعی حقوقی هستند که از وضعیت طبیعی خاصی سرچشمه می‌گیرند، و حقوق قانونی حقوقی هستند که قانون یک دولت آنها را به رسمیت می‌شناسد.

به هر صورت از دیدگاه گرین، این حقوق نمی‌تواند حقوق طبیعی باشد؛ زیرا این حقوق در هیچ وضعیت طبیعی جایی ندارند. رسیدن به کمال نفس نمی‌تواند با دوری گرفتن از جامعه و ترک روابط اجتماعی میسر گردد. بحث تکامل نفس در عصر تکامل تاریخی و در شرایطی مطرح می‌شود که این شرایط برای رسیدن به کمال نفس مساعد باشد. از اینجاست که گرین ریشه این حقوق را در نوعی «اخلاق کمال نفس»<sup>۱</sup> می‌یابد و نه در یک «طبیعت ماقبل اجتماع»<sup>۲</sup> یا در اقتدار حاکمانه دولت.

خلاصه اینکه از دیدگاه گرین مردم و شهروندان تنها نسبت به دولتی الزامات سیاسی دارند که تأمین‌کننده ساختار حقوقی مذکور باشد، چرا که الزام سیاسی از نقش ابزاری، و در عین حال بسیار مهم دولت در حصول خیر عمومی - خیری که از افزایش سطح کمال نفس شهروندان به دست می‌آید - سرچشمه می‌گیرد.

### نقد و بررسی نظریه گرین

جان هورتن نظریه گرین را در توجیه الزام سیاسی ناموفق قلمداد می‌کند، ولی در عین حال اعتراف می‌کند که از این نظریه درسهای زیادی آموخته و در تحلیل خودش از

1. Morality of self-realisation.

2. Pre-social nature.

مسئله الزام سیاسی از این نظریه بهره جسته است.

اگرچه نظریه خیر عمومی گرین مورد نقادی کسانی همچون «پریکارد»<sup>۱</sup> و «پلامناتز»<sup>۲</sup> قرار گرفته، ولی به گفته جان هورتن این نظریه در این اواخر باز نظر بسیاری از متفکران را به خود جلب کرده است.

به هر صورت، شدیدترین انتقاد بر نظریه خیر عمومی گرین، این است که خیر عمومی امری مبهم و نامشخص است و برای تشخیص و تعیین آن میزانی در دست نیست. چگونه می توان تشخیص داد که کدام عمل، رفتار، یا شیء خاص، خیر عمومی را به دنبال دارد؟ اگر درباره امری نزاعی رخ دهد، چگونه می توانیم قضاوت کنیم که آن امر موجب خیر عمومی است یا مخرب آن؟ و آیا اصلاً خیر و سعادت وجود دارد که عمومی باشد؟

اگرچه این مطلب که مردم بدون عضویت در جامعه سیاسی خاصی نمی توانند سعادت‌مندان زندگی کنند، در سطح بسیار عمومی پذیرفتنی است، ولی این بدان معنی نیست که دیگر مردم درباره ماهیت و خصوصیات خیر عمومی هم نزاعی ندارند. حقیقت آن است که مردم درباره اینکه چه چیزی به نفع خود آنها و چه چیزی به نفع جامعه آنهاست، اختلاف بسیار جدی دارند. به عنوان مثال، لیبرالها و سوسیالیستها می توانند با آقای گرین در این امر موافق باشند که دولت باید از حقوق مردم دفاع کند، ولی اینکه حق مردم چیست و چگونه دولت باید از آن دفاع کند، هر کدام تحلیل خاصی دارند. اگرچه گرین تحلیل خاصی از حقوق ارائه می کند، ولی این تحلیل بسیار مورد انتقاد قرار گرفته به سادگی پذیرفتنی نیست.

در واقع یکی از دلایل بسیار مهم اینکه چرا باید حاکمیت سیاسی وجود داشته باشد و مردم ملزم به اطاعت از آن باشند، این است که مردم درباره ماهیت خیر و اینکه چه چیزی به نفع آنان و به نفع جامعه آنان است اختلاف نظر دارند؛ و این اختلاف را با براهین عقلی هم نمی توان از میان برداشت؛ لذا باید حاکمیت سیاسی وجود داشته باشد تا رفع خصومت کند.

1. Pritchard.

2. Plamenatz.

بنابراین، کاربرد واژه «خیر عمومی» مسئله را حل نمی‌کند؛ زیرا مفهوم خود این واژه روشن نیست. اگرچه ممکن است که خیر و سعادت به این معنی عمومی باشند که مردم برایشان ارزشی قائل‌اند، ولی اینکه خیر و سعادت یک فرد خیر و سعادت فرد دیگری هم باشد، به این معنی خیر و سعادت عمومی وجود ندارد. به عنوان مثال، سلامتی و بهداشت اگرچه «خیر همگانی»<sup>۱</sup> است؛ زیرا همه مردم برای آن ارزش قائل‌اند، ولی بدین معنی خیری عمومی نیست که سلامتی من، سلامتی شما هم باشد. سلامتی من به هر حال سلامتی من است و شما در آن سهیم نیستید و سلامتی شما سلامتی شماست که من در آن سهیم نیستم. گرین در نظریه خیر عمومی خویش این واژه را متأسفانه به همین معنای دوم به کار برده است؛ زیرا او مدعی است که در افزایش خیر عمومی در واقع، هر کسی چیزی را می‌افزاید که به نفع شخصی خود اوست.<sup>۲</sup>

ناگفته نماند که خیرها و سعادهایی هم وجود دارد که جنبه عمومی دارند و آنها را «خیرهای ملی»<sup>۳</sup> می‌نامیم؛ به عنوان مثال، با پاک نگه داشتن هوا از آلودگی من بر خیر شخصی خود می‌افزایم، ولی در عین حال بر خیر عمومی هم می‌افزایم؛ چرا که هوای پاک هم به نفع من است و هم به نفع سایر افراد جامعه. با در نظر گرفتن این نوع خیرها ممکن است برخی نظریه خیر عمومی گرین را تقویت کنند، ولی به نظر می‌رسد که منظور گرین از خیر عمومی این نوع خیرها نبوده است؛ زیرا از دیدگاه او خیر عمومی در افزایش سطح کمال نفس است و نه در چیزهایی مانند هوای پاک و محیط سالم. علاوه بر این، نظریه وی، که در واقع یک نظریه اخلاقی است، از لحاظ اخلاقی هم مورد نقد و انتقاد قرار گرفته است. ای. جی. میلن<sup>۴</sup>، یکی از مشکلاتی را که نظریه گرین با آن مواجه است چنین بیان می‌دارد:

او [گرین] این حقیقت را که منافع شخصی فرد می‌تواند با منافع جامعه‌اش در تضاد باشد، نادیده می‌گیرد... از نظر وی چیزی که از لحاظ اخلاقی خوب است همواره به

1. Shared good.

2. *Political Obligation*, p.75.

3. Public goods.

4. A.J. Milne.

نفع شخصی فرد هم هست؛ زیرا اینها عین یکدیگرند. نادیده گرفتن این حقیقت، ناشی از تصور مبهم نفع شخصی است. عین هم بودن نفع شخصی با آنچه از لحاظ اخلاقی خوب است تنها از این جهت است که گرین با تعریف خاص خودش آنها را یکی کرده است؛ وگرنه این امر قابل قبول نیست؛ زیرا عین هم قرار دادن نفع شخصی با آنچه از لحاظ اخلاقی خوب است گاه فداکاری حقیقی منفعت شخصی را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال، ممکن است شخصی در شرایط اخلاقی خاصی فداکارانه جان خودش را به خاطر انجام وظیفه نظامی به خطر اندازد [که مسلم در این مثال، منافع شخصی در تضاد با خوب اخلاقی است].<sup>۱</sup>

جان هورتن بر آن است که یکی از مشکلات بسیار اساسی و جدی نظریه خیر عمومی گرین، انکار او نسبت به امکان تضاد میان خیر شخصی و خیر عمومی و همچنین انکار نسبت امکان تضاد میان الزامات اخلاقی است و لذا با توجه به انتقاداتی که از این نظریه به وجود آمد می‌توان ادعا کرد که گرین در تحلیل خویش از مسئله الزام سیاسی موفق نیست.

ناگفته نماند که برخی از آرای گرین باز هم مورد قبول است؛ و به گفته هورتن او در این باور که بین مسئله الزام سیاسی و شرایط عمومی زندگی، شرایطی که عضویت یک جامعه را تشکیل می‌دهد، ارتباطی ناگسستنی وجود دارد، برحق است.<sup>۲</sup> و به طور کلی، نظریه پردازان خیر عمومی در این باور که برای ارائه هر نوع تحلیل جامع از الزام سیاسی، پرداختن به مسئله رابطه فرد با جامعه سیاسی بسیار لازم است، برحق‌اند، ولی اشتباه آنان در تفسیر و تعبیر این ارتباط است. ریشه این مسئله تا حدی به طرز برداشت از جامعه به عنوان ابزاری برای حصول خیر عمومی باز می‌گردد. اگرچه نباید منکر شد که بعضی از خیرها عمومیت دارند و از بعضی جهات ارتباط مردم با جامعه آنان ارتباطی ابزاری است، ولی به جرئت می‌توان گفت که عضویت یک جامعه را نمی‌توان تنها در داخل همین اصطلاحات گنجانید یا بر حسب همین اصطلاحات، به خوبی فهمید؛ به عنوان مثال، بسیاری از مردم نسبت به افراد خانواده خویش الزاماتی

1. *Political Obligation*, p.76, with quoted from (Milne, 1986, p.69).

2. *Political Obligation*, p.77.

را به رسمیت می‌شناسند، ولی اگر کسی بخواهد این الزامات را تنها در چارچوب افزایش خیر عمومی خانواده بگنجانند، در واقع از این الزامات برداشتی نادرست دارد؛ به دلیل اینکه، اگرچه ممکن است این الزامات مستلزم رفاه سایر افراد خانواده هم باشند، ولی عملکردهای افراد یک خانواده و به رسمیت شناختن این الزامات توسط آنان، به ندرت ناشی از ایده افزایش خیر عمومی خانواده است. چه بسا انگیزه افزایش هیچ‌خیری هم در کار نباشد و در عین حال افراد خانواده نسبت به یکدیگر الزاماتی قائل باشند. اگر افراد خانواده نسبت به یکدیگر تنها با ایده افزایش خیر عمومی خانواده الزاماتی قائل باشند، در آن صورت خانواده به یک انجمن اختیاری مبدل می‌شود؛ انجمنی که برای دنبال کردن اهدافی مشترک به وجود می‌آید. عضویت یک جامعه هم، مانند عضویت خانواده است و نه مانند عضویت یک انجمن اختیاری یا غیر اختیاری که برای تعقیب هدفی مشترک به وجود آید. این مطلب در ارتباط با مسئله الزام سیاسی بسیار اهمیت دارد و هنگام بحث از ارتباط جامعه و نظریه خیر عمومی باید به طور جدی مورد توجه قرار بگیرد.

بنابراین نکته مهمی که در ارتباط با نظریه‌های خیر عمومی الزام سیاسی باید بر آن تکیه کرد، آن است که حتی اگر افراد یک جامعه در شرایط خاصی - به عنوان مثال، در هنگام تهاجم بیگانگان - در تعقیب یک هدف مشترک و به اصطلاح خیری عمومی با هم متحد شوند، باز هم اشتراک در هدف، چیزی نیست که تشخیص و تعیین عضویت یک جامعه با آن باشد.

خلاصه اینکه تفسیر نظریه پردازان خیر عمومی از عضویت جامعه تفسیری است نادرست و نمی‌توان بر اساس این تفسیر از مسئله الزام سیاسی توجیهی قانع‌کننده ارائه داد. در نتیجه، نظریه‌های خیر عمومی هم مثل سایر نظریه‌های نفع‌گرایانه، در توجیه الزام سیاسی، با مشکلات جدی روبه‌روست.





## لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت<sup>۱</sup>

□ رحمت‌الله کریم‌زاده

□ زیر نظر: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

چکیده:

نویسنده در این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه لیبرالی در خصوص غایت تجربی سعادت و خیر و رفاه انسانها می‌پردازد. نخست، فراهایی از سخنان اندیشمندان لیبرال راجع به مسائل اخلاقی، انگیزه‌ها و اهداف انسانها از منظر اندیشه لیبرالی اشاره می‌شود و سپس به طور خاص، دیدگاه‌های یک در باب عدالت و نقد وی از عدالت اجتماعی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

هایک معتقد است که قوانین یک جامعه آزاد باید جدای از هر دیدگاه خاصی در باب اهداف و انگیزه‌های انسانی شکل گیرد و دارای ساختاری باشد که هر فرد بتواند بدون دخالت دیگران، تا آنجا که ناقض آزادی آنان نگردد، اهدافش را دنبال کند و به همین دلیل، به طور کلی، با ایده عدالت اجتماعی (عدالت توزیعی) مخالف است.

کلید واژگان: لیبرالیسم، خیر مشترک، نظام خودجوش، بی‌طرفی اخلاقی، نظام بازار آزاد، عدالت توزیعی، نشت اقتصادی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه حاضر به شرح زیر است:

Plant. Raymond, *Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge U.S.A., Reprinted 1992, pp.74-97.

انسانها در باب غایت تجربی سعادت و محتوای آن دیدگاههای متفاوتی دارند. تا جایی که به مفهوم سعادت مربوط می شود، اراده آنان تحت اصلی مشترک و قانونی خارجی که با آزادی تک تک افراد سازگار باشد، قرار نمی گیرد.<sup>۱</sup>

وحدت جامعه و وفاداری شهروندان به نهادهای عمومی منوط به طرفداری آنان از مفهومی عقلانی از خیر (خوبی) نیست، بلکه به توافقی بستگی دارد مبنی بر اینکه چه چیزی برای انسانهای اخلاقی آزاد و برابر - با داشتن دیدگاههای متفاوت و مخالف در باب خیر - عادلانه می باشد.<sup>۲</sup>

در طی دو قرن گذشته نظریه پردازان سیاسی لیبرال سعی نموده اند در اندیشه سیاسی نظریه ای ارائه دهند که اختلافات اساسی و لاینحل را در مورد اینکه خیر انسانها در چیست و ماهیت نهایی آنان چه می تواند باشد، به عنوان یک حقیقت و یک اصل بپذیرند. با توجه به این اختلافات، هیچ مبنایی برای اینکه ما را به درک ماهیت واقعی خوب و بد انسان در عالم سیاست سوق دهد وجود ندارد، بلکه آنچه هست ارزشهای شخصی است که نمی تواند از مبنای عینی برخوردار باشد. افرادی مانند: افلاطون،<sup>۳</sup> ارسطو،<sup>۴</sup> مارکوس<sup>۵</sup> و فروم<sup>۶</sup> که خلاف این را باور دارند، پذیرفته اند که این گونه ارزشها می توانند دارای مبنا شوند. این تفکر، آنان را به مفهومی اشتراکی (جامعه گرایانه)<sup>۷</sup> در امور سیاسی رهنمون ساخته است؛ به این معنی که قائل شده اند: طرح سیاسی بنیادی باید ساختن جامعه ای سیاسی باشد که این نوع فضایل اساسی - که سعادت عموم انسانها را تأمین می کند - بتواند در آن شکوفا شود، ولی اشکالاتی که قبلاً ذکر گردید، موجب شده است که این ایده به عنوان پروژه اساسی نظریه سیاسی غربی به طور وسیع زوال یابد.

السیدیر مکتبتایر این نکته را شفاف بیان نموده است:

1. Kant, *Metaphysik der Sitten*.

2. Rawls, *A Theory of Justice*.

3. Plato.

4. Aristotle.

5. Marcuse.

6. Fromm.

7. Communitarian.

ایده جامعه سیاسی به عنوان یک طرح عمومی با دنیای فردگرایانه لیبرال مدرن بیگانه است... ما از یک چنین شکلی از جامعه سیاسی - به قول ارسطو، آرمانشهر - که مربوط به کل زندگی باشد، نه در مورد این ویژگی یا آن ویژگی بلکه در باب سعادت انسان بذاته، هیچ‌گونه تصویری نداریم.<sup>۱</sup>

مقصود مکینتایر از کلمه «ما» در این عبارت یعنی غربیها؛ زیرا بدیهی است که این ایده در مناطق عمده‌ای از دنیا از بین نرفته است. دولتهای کمونیستی و اصول‌گرایان اسلامی شاید هر دو به دنبال این ایده باشند. شالوده این طرح در یک مورد (کمونیسم) به نظر می‌رسد ضرورت تاریخی و وظیفه ساختن جامعه‌گرایی است که ماهیت انسان برای نخستین بار در تاریخ انسان تمام استعدادهایش را به صورتی غیر بیگانه می‌یابد. بنیان این اندیشه در مورد دوم (اصول‌گرایان اسلامی) بر دیدگاههایی در باب اراده خداوند و غایاتی که برای انسان قرار داده است، استوار می‌باشد. این نوع تفکر سیاسی گاهی با عنوان کمال‌طلبی شناخته می‌شود که به ساختار نهادی لازم برای فعلیت و به کمال رسیدن طبیعت انسان مربوط می‌شود.



## شاخصهای لیبرالیسم سیاسی

ویژگی اندیشه سیاسی لیبرالی، خصوصاً آن قرائتی که ریشه در تفکر کانت دارد، این است که طرح تعقیب ایده جامعه سیاسی به معنای فوق را کنار گذاشته است و حاکی از آن است که تکتگرایی اخلاقی باید پذیرفته و نظریه‌ای سیاسی در باب آن ارائه شود. بسیاری از آثار مهم نظریه پردازان لیبرال، امروزه بر این نکته - که عبارت است از کنار گذاشتن ایده نظم اخلاقی عینی که اهداف انسان را تعریف می‌کند - تصریح دارند. آنان قائلند که اندیشه لیبرالی در عوض نسبت به مسائل عمده اخلاقی بی تفاوت است. به عنوان مثال، رونالد دورکین - که اثرش به تفصیل در ذیل مورد بحث قرار می‌گیرد - ادعا می‌کند:

1. A. MacIntyre, *After Virtue*, 2nd end, Duckworth, London, 1985, p.156.

اندیشه لیبرالی مبتنی بر نظریه خاصی در باب شخصیت نیست. لیبرالها نسبت به اینکه افراد در زمینه مسائل سیاسی معترض باشند یا زندگی خلاف عرف را پیشه کنند، بی تفاوتند.<sup>۱</sup>

جان راولز نیز می‌گوید:

پیشفرضهای عمده نظریه سیاسی لیبرالی نیازمند هیچ نوع نظریه خاصی در باب انگیزه‌های انسان نیست.<sup>۲</sup>

بروس اکرمان نیز در کتاب «عدالت اجتماعی و حکومت لیبرال» می‌گوید:

لیبرالیسم به واقعیت هیچ نظام متافیزیکی یا معرفت‌شناسی واحدی وابسته نیست... برای پذیرش تفکر لیبرالی نیاز به اتخاذ موضع در برابر شماری از مسائل مهمی که ویژگی جنجالی زیادی دارند، نمی‌باشد.<sup>۳</sup>

این نوع عناوین در آثار سایر نویسندگان نیز مشاهده می‌شود. از این رو، ریچارد ولهیم استدلال می‌کند:

از ویژگیهای بخشهای متمدن اروپا - شاید بشود گفت از افتخارات آنها- این است که نظریه‌ای سیاسی ارائه داده‌اند که گویای این است که هویت و دوام جامعه وابسته به حاکمیت عمومی اخلاق واحدی نیست، بلکه بسته به تحمّل متقابل اخلاقیهای گوناگون است.<sup>۴</sup>

جان گری اظهار می‌کند:

شناخت ویژگی ثابت اختلاف عقیده معرفتی و هنجارین... نقطه جدایی تصدیق

1. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Harward University Press, Cambridge, Maass, 1985, p.203.
2. J. Rawls, *A Theory of Justice*, the Clarendon Press, Oxford, 1972, p.30.
3. B. Ackerman. *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, Conn, 1980, p.361.
4. Richard Wollheim, *Crime, Sin and Mr Justice, Devlin*, Encounter, 13, 1959, p.38.

ارزشهای اساسی تمدنی لیبرالی را می‌تواند فراهم سازد.<sup>۱</sup>

«جوزف راز» همین نکات را انعکاس می‌دهد و می‌گوید:

لیبرالیسم متعهد به تکثرگرایی اخلاقی است؛ بدین معنی که روابط، تعهدات و طرحهای بسیار ارزشمند و معتبری در زندگی وجود دارند که با یکدیگر سازگاری ندارند.<sup>۲</sup>

از ظاهر این نقل قولها استفاده می‌شود که پاره‌ای از نظریه‌های سیاسی لیبرالی - بدین سان - ایده‌ی سیاسی‌ای را که مبتنی بر زندگی خوب و حقایق مورد اتفاق در باب طبیعت انسان می‌باشد کنار می‌گذارند. نظام لیبرالی به مقرراتی مربوط می‌شود که بیشترین آزادی را برای هر فرد جهت دنبال کردن خیر مورد نظر خود تا آنجایی که منجر به بی‌عدالتی نشود و آزادی دیگران را نقض نکند، تأمین کند. ویژگی اساسی این نوع از لیبرالیسم به جای اینکه اهداف و غایات آن قوانین باشد، اخلاقیات آن می‌باشد. اساس انسجام این طرح به آن است که این قوانین از طریق استدلالهایی که مفروضات خاصی در باب معرفت‌شناسی، متافیزیک، طبیعت انسان یا زندگی خوب ندارند، قابل توجیه باشد. دورکین می‌گوید:

تصمیمات سیاسی تا حد امکان باید از مفاهیم زندگی خوب یا آنچه به زندگی ارزش می‌بخشد، جدا باشد؛ زیرا شهروندان جامعه نسبت به این مفاهیم اختلاف نظر دارند. اگر دولت یک نظر را بر دیگری ترجیح دهد، رفتاری برابر با شهروندان نخواهد داشت.<sup>۳</sup>

اگر هدف لیبرالیسم همان چیزی است که دورکین می‌گوید، طبعاً مسئله لیبرالیسم خلاصه می‌شود در تعیین قوانینی که دولت بتواند با احترامی برابر با افراد رفتار نماید و در صدد تحمیل نظریه خاصی از خیر بر آنان نباشد. بی‌طرفی در اندیشه لیبرالی ارزش محوری دارد. انسجام طرح لیبرالی به این است که باید نشان دهد مقرراتی که جامعه‌ای

1. J. Gray, *On the Contestability of Social and Political Concepts*, Political Theory, 5, 1977, p.335.

2. J. Raz, *Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern*, Midwest Studies in Philosophy, 7, 1982.

3. Dworkin, *Matter of Principle*, p.191.

لیبرالی را تعریف می‌کند، می‌تواند از موضعی بی‌طرفانه نسبت به دیدگاه‌های متفاوت در باب خیر برخوردار باشد. هر نوع فعالیت مشروع حکومت باید در چارچوب قوانینی باشد که از روشی بی‌طرفانه سرچشمه گرفته است و باید ناظر به سیاست‌هایی باشد که در حد امکان میان دیدگاه‌های گوناگون در باب زندگی خوب لااقتضاست.

بی‌طرفی موجب پدید آمدن دو نگرانی عمده در نظریه لیبرالی شده است: نخستین دغدغه، که در این فصل به بررسی آن می‌پردازیم، یافتن قوانینی است که برای هدایت عمل سیاسی مبتنی بر ایده‌ای در باب خیر نباشد و همچنین مستلزم تحمیل غیر قانونی اخلاق بر کسانی که موافق آن نیستند، نگردد.

مورد دوم به آزادی فردی مربوط می‌شود، و آن عبارت از تلاش در جهت تعیین ماهیت نهادهایی است که بیشترین فرصت را برای افراد جهت دنبال کردن زندگی مورد نظر فراهم سازد بدون اینکه محدودیت و مزاحمتی برای دیگران ایجاد کند. از آنجا که این عنوان بسیار گسترده است، بررسی آن به فصل دیگری موکول می‌شود. اما شاید در این مقطع بتوان به نکته‌ای اشاره کرد و آن این است که: همان‌گونه که بعداً تعریف خواهیم کرد، مفهوم آزادی که مورد توجه نظریه‌پردازان لیبرال است مفهومی منفی (سلبی) است و دقیقاً جدای از هر دیدگاه خاصی در باب ارزشها و غایات مثبت - که آزادی می‌تواند آن را فراهم سازد - لحاظ می‌گردد. تعریف آزادی به معنای دنبال کردن اهداف خاص - به این معنی که افراد در صورتی واقعاً آزادند که بتوانند ارزشهای الف، ب و ج را دنبال کنند - مفهومی مثبت می‌باشد. چرا که نظریه‌ای در باب خیر و سعادت انسان را پیشفرض قرار می‌دهد، لذا با تصورات بنیادی نظریه لیبرالی سازگاری ندارد. اگر به نکته نخستین که در باب قوانین ذکر شد برگردیم، خواهیم دید که چگونه اندیشه لیبرالی - که به بی‌طرفی پایبند است - باید به طور طبیعی توجهش را از اهداف مربوط به کمال انسان - فقط به این دلیل که این اهداف با چالش روبه‌رو هستند - به تعیین قوانینی که به افراد اجازه می‌دهد خیر مورد نظرشان را در صورت عدم نقض حقوق دیگران دنبال کنند، معطوف دارد. این نوع مسائل در سالهای اخیر در صدر مباحث نظریه لیبرالی قرار داشته و محور کار افرادی مانند: هایک، راولز، دورکین، اگرمان و نوزیک بوده است.

## تبیین چارچوب لیبرالیسم

قبل از ادامه بحث از ماهیت قوانین و امکان توجیه آنها، توجه به تمایزی که به خوبی شناخته نشده است، ولی با وجود این، موضوع محوری نظریه سیاسی لیبرالی می باشد، از اهمیت برخوردار است. در پرتو آنچه قبلاً گفته شد، ممکن است تصور شود که نظریه سیاسی لیبرالی - تنها - پاسخی به تکثرگرایی اخلاقی یا شک‌گرایی اخلاقی است. با این همه، نقل قولهایی که به صورت گزیده از راولز، دورکین و اکرمان ذکر شد، شاید متضمن همین امر باشد، ولی اگر چنین باشد، قهراً نظریه سیاسی لیبرالی در معضل جدی گرفتار خواهد آمد؛ معضلی که در پایان مقاله «آیزابریلین»<sup>۱</sup> با عنوان «دو مفهوم از آزادی» - که از نوشته‌های مهم پس از منازعات فکری لیبرالیسم به شمار می آید - از آن یاد شده است. وی می نویسد:

یکی از نویسندگان برجسته معاصر می گوید: درک اعتبار نسبی اعتقادات انسان و حمایت قاطعانه از آن، همان چیزی است که انسان متمدن را از انسان غیر متمدن متمایز می کند. تقاضایی بیش از این، شاید نیاز متافیزیکی عمیق و اجتناب‌ناپذیری باشد، ولی تعیین ارزش رفتار انسان، نشان از نوعی بسیار خطرناک و به همان میزان عمیق از ناپختگی سیاسی دارد.<sup>۲</sup>

اگر اندیشه لیبرالی فقط به عنوان پاسخی به کثرت‌گرایی و شک‌گرایی اخلاقی به شمار آید، بر اساس چه مبانی ای باید از اعتقادات راسخ خودمان دفاع کنیم و نظام لیبرالی بر چه بنیان اخلاقی می تواند نهاده شود؟ چرا که پایه اخلاقی خود نظام لیبرالی از اعتبار نسبی برخوردار خواهد بود. به سخن دیگر، اگر ارتباط اندیشه لیبرالی با بی طرفی یا برابری یا - آن گونه که بعداً روشن خواهد شد - با حقوق، تنها به عنوان بازتابی در برابر شک‌گرایی، تکثرگرایی اخلاقی یا - به طور دقیق‌تر - نفی‌گرایی اخلاقی باشد، طبعاً ارکان خود نظام لیبرالی بسیار متزلزل خواهد شد. اندیشه لیبرالی، نظریه ای

1. Isaiah Berlin.

2. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, The Clarendon Press, Oxford, 1969, p.172.

ریشه دار که دارای استدلالهای قوی باشد به شمار نخواهد آمد، بلکه بازتابی سیاسی به یک خلأ اخلاقی خواهد بود؛ زیرا این استدلالها نیز طبق نظر آنان مانند سایر دیدگاههای اخلاقی متزلزل می‌باشد.

اینکه لیبرالیسم خود را به عنوان تنها واکنش در برابر تکثرگرایی و نفی‌گرایی اخلاقی رادیکال در دنیای جدید قلمداد می‌کند، حاکی از خوش‌بینی این رهیافت از لیبرالیسم خواهد بود، در حالی که واکنشهای سخت و ضد لیبرالی دیگری - مانند آنچه در آثار «نیچه»<sup>۱</sup> به طور شفاف مشاهده می‌شود - وجود دارد.

با تحقق نفی‌گرایی اخلاقی، اخلاق باید به وسیله اراده پدید آید و در واقع، تنها اراده‌ای قوی قادر خواهد بود چنین نوسنجی‌ای را برای ارزشها پدید آورد.

مطمئناً برخی از نظریه‌پردازان لیبرال - از جمله «بروس اکرمان» که از معروف‌ترین آنان در سالهای اخیر می‌باشد - این قرائت از لیبرالیسم را تا حدودی معتبر دانسته‌اند. وی در کتابش با عنوان «عدالت اجتماعی و حکومت لیبرال»<sup>۲</sup> می‌گوید که یکی از - به گفته وی - چهار رکن اساسی لیبرالیسم، تشکیک در حقیقت معانی متعالیه است. او در ضمن پاراگرافی با عنوان «شک‌گرایی لیبرالی»<sup>۳</sup> می‌گوید:

آیا هر چیزی را در مورد خوبی می‌توان شناخت؟ همه ما انسانها - مطمئناً - باورهایی داریم، اما آیا ادعای شناخت انسان از این موضوع، گزافه‌گویی محض نیست؟ بلکه بدتر، آیا تحمیل باورهای به ظاهر درست بر دیگران کاملاً احمقانه نمی‌باشد؟ واقعیت این است که هیچ معنای اخلاقی‌ای که در دل این جهان نهاده شده باشد وجود ندارد. تمام آنچه وجود دارد من و شما هستیم، در جهانی که هیچ چیز آفریده نشده است به تلاش می‌پردازیم.<sup>۴</sup>

ولی همان‌گونه که خود اکرمان می‌داند، واکنش در برابر این وضعیت، منحصر

1. Nietzsche.

2. *Social Justice and the Liberal State*.

3. Liberal skepticism.

4. Ackerman, *Social Justice*, p.368.



به لیبرالیسم نیست و بیشتر نظریه پردازان لیبرال در صدد حلّ یک تناقض<sup>۱</sup> بوده‌اند، و آن اینکه چگونه است اندیشه لیبرالی دیدگاه خاصی را در باب خیر یا شخصیت انسان پیشفرض قرار نمی‌دهد، ولی هم‌زمان مدعی است که لیبرالیسم از یک بنیان اخلاقی مطمئنی برخوردار است، اما بنیانی که به رغم نظام اولیه اختلاف نظر اخلاقی و شک‌گرایی اخلاقی، می‌تواند رضایت اخلاقی را به همراه داشته باشد.

بنابراین، بنیان نهادن قوانین جامعه‌ای لیبرالی به شیوه‌ای مستقل از ایده‌ای کلی در باب اهداف انسانی، محور انسجام عقلانی طرح لیبرالی است که فلسفه سیاسی الزام‌آوری را برای جامعه‌ای که از نظر اخلاقی کثرت‌گراست پدید آورد. جامعه‌ای که تمامی شهروندان جدای از دیدگاه‌های خاصی که در باب اهداف انسانی دارند، می‌توانند آن را مشروع بدانند و به آن احساس وفاداری داشته باشند.

در نتیجه، سؤال این است که این نوع قوانین کلی چیست‌اند، و چگونه شکل می‌گیرند و بحرانهای ناشی از بازتاب نظریه لیبرالی را چگونه کنترل می‌کنند؟

اولین نکته قابل توجه این است که عملاً میان نظریه پردازان لیبرال در باب ماهیت این قوانین در چنین جامعه‌ای اختلاف نظر عمده‌ای وجود دارد. هایدک اصرار می‌ورزد که قوانین واقعاً عمومی و بی‌طرفانه، نمی‌تواند هیچ تأثیری بر مسائل توزیع داشته باشد. به دیگر سخن، این قوانین تأثیری بر مسائل مربوط به عدالت اجتماعی، توزیع کالا و خدمات اجتماعی ندارد. یک جامعه شایسته لیبرال، که قوانین آن مستقل از دیدگاه‌های اهداف انسانی است، نمی‌تواند به مسائل عدالت اجتماعی پردازد در حالی که برای راولز و دورکین همچنین مهم است این که عمل دولت برای تحقق عدالت اجتماعی محور اندیشه لیبرالی باشد و اینکه این حرکت بدون نقض ماهیت غیر هدفمند قوانین جامعه لیبرال قابل پی‌گیری باشد. اکنون به ارزیابی تفصیلی دیدگاه دسته‌ای از نظریه پردازان سیاسی لیبرال برای مشخص ساختن پاسخهای آنان به این گونه مسائل می‌پردازیم.

1. Paradox.

## هایک؛ عدالت در جامعه‌ای آزاد

اساس نظریه هایک در باب عدالت و قانون این است که قوانین یک جامعه آزاد باید فارغ از هر دیدگاه خاصی در باب اهداف و اغراض انسانی شکل گیرد. او تفاوت دقیقی میان جامعه و سازمان ترسیم می‌کند و می‌گوید: تشکیل یک سازمان برای تأمین اهداف خاصی است و تنظیم مقررات آن، برای رسیدن اعضا به اهداف مشترکی است که سازمان برای آن پدید می‌آید.

هایک معتقد است به موازات توسعه جامعه بشری، گستره اهداف انسانی تنوع بیشتری یافته است. با فروپاشی جوامع کوچک محلی و قبیله‌ای، هدف کلی یا اهداف طولی، به هر معنایی، از جامعه بشری رخت بریسته است و بدین‌گونه ماهیتی کاملاً متفاوت با یک ساختار هدفمند سازمانی پیدا کرده است. هایک، جامعه قبیله‌ای یا یک سازمان مدرن که اهداف مشترک را پیشفرض قرار می‌دهد «حکومت غایت‌گرایانه»<sup>۱</sup> می‌خواند. (غایت‌گرایانه ریشه یونانی دارد و از «Teleos» گرفته شده که به معنای غایت، هدف یا مقصود است.) اما در یک نظام خودجوش نیاز به قوانین عملی بنیادی است تا ساختاری فراهم سازد که افراد اهداف خاص خویش را در آن ساختار دنبال کنند. یک نظام خودجوش پس از تدوین قوانین اجرایی باید وابستگی‌اش را به تدریج از اهداف عینی قطع کند. وی چنین قوانین عاری از هدف را «حکومت قانون»<sup>۲</sup> می‌نامد. خیر مشترک یک نظام آزاد و خودجوش در اهداف مشترک اعضای آن نظام نهفته نیست؛ زیرا این نظام خودجوش برآیند نوگرایی یا تمدنی است که هیچ نوع اهداف کلی مشترکی در آن وجود ندارد، بلکه اصولاً خیر عمومی در یک جامعه آزاد در سهولت بخشیدن تعقیب اهداف نامشخص فردی است. این خیر عمومی در حکومت قانون، تحقق می‌یابد.

هایک در بیان این نظریه از هیوم<sup>۳</sup> و کانت<sup>۴</sup> الهام می‌گیرد. هیوم این موضوع مورد تصدیق هایک را در بحث منفعت قانون مورد استدلال قرار می‌دهد و می‌گوید:

1. Teleocracy.

2. Nomocracy.

3. Hume.

4. Kant.

منفعت قانون که از کل ساختار یا نظام سرچشمه می‌گیرد تنها از قانونی کلی پدید می‌آید که هیچ نوع پیامد خاصی مورد ملاحظه قرار نگرفته باشد، هر چند که ممکن است از تعیین این قوانین در هر مورد خاصی که ارائه می‌شود، پیامدهایی به وجود آید.<sup>۱</sup>

کانت همچنین استدلال می‌کند که «حکومت قانون که امری مطلق و مبتنی بر بی‌طرفی است، بر حسب هدف خاصی - مانند رفاه - قابل طرح نیست».<sup>۲</sup> مقررات عملی یا قوانین که در مسیر رفاه قرار می‌گیرند، به معنای آن است که دستیابی به طیف گسترده‌ای از اهداف فردی را که برای قانونگذار نامعلوم است آسان می‌کند. با توجه به این دیدگاه، پیامدهای خاص قوانین نمی‌تواند معیار ارزیابی آنها باشد، بلکه آن معیارها باید مطلق و اجرایی و به قول هایک باید بر پایه عمومیت و سازگاری باشد.

## هایک؛ عدالت و لیبرالیسم

بنابراین، عدالت با توازن منافع در یک بستر خاص و به طور کلی با نتایج، سروکار ندارد، بلکه نقش عدالت مربوط به قوانینی است که بیشترین آزادی را برای افراد جهت پی‌گیری اهداف مورد نظر تأمین می‌کند. آن قوانین، منافع افراد را تضمین نمی‌کند، بلکه ساختاری ارائه می‌دهد که هر فرد بدون دخالت دیگران بتواند اهدافش را دنبال کند. عدالت تا حد امکان فضایی را ایجاد می‌کند که هر فرد بتواند در مسیر دلخواه حرکت کند، جز در مواردی که آزادی دیگران را نقض نماید. عدالت آن اندازه‌ای که در تعیین چارچوبی که افراد آزادانه از فرصتهای به دست آمده استفاده کنند نقش دارد، در توزیع کالا و منابع دخالت نمی‌کند.

از این سخنان می‌باید روشن شده باشد که چرا هایک به طور کلی مخالف ایده

1. D. Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, quoted in F.A. Von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.1, Routledge, London, 1973, p.113.

2. I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, ed. and trans. J. Ladd, Bobbs Merril, Indianapolis, 1965, passim.

عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی نوعاً با رهایی افراد از زیر فشار و دخالت دیگران به طوری که بتوانند آزادانه اهداف خویش را دنبال کنند کاری ندارد، بلکه سروکارش با پیامدهای خاص اقدامات انسان است. نظریه‌های عدالت اجتماعی غالباً الگوی خاصی در باب توزیع کالا و خدمات اجتماعی به افراد ارائه می‌کند. خواه این الگو بر اساس نیازها یا شایستگی باشد یا هر معیار دیگری. اصول الگویی توزیع یا به تعبیر «نوزیک»<sup>۱</sup> عدالت اجتماعی به جای ارتباط به روشهای دستیابی هر فرد به پیامدها یا کالاهای مورد دلخواه، به نتایج مربوط می‌شود. عدالت اجتماعی امری غایت‌گرایانه است، به این معنی که قوانین توزیع به فراهم ساختن یک هدف اجتماعی کلی ارتباط دارد، که عبارت است از توزیع کالاها و خدمات عمومی بر اساس الگوی مورد توافق.

با توجه به دیدگاه هایک در باب نقش مشخص عدالت در جامعه، وی می‌گوید «بی‌عدالتی» به اعمال خاص عمدی افراد اسناد داده می‌شود. «بی‌عدالتی» هنگامی روی می‌دهد که فرد در قلمرو آزادی شخص دیگری - که از نظر مقررات عادلانه و عمومی تضمین شده است - دخالت کند. از آنجا که «بی‌عدالتی» یک واژه دقیقی است که تنها در مورد اعمال فردی ناشی از زور به کار می‌رود، نتیجه‌اش این است که جوامع دارای این‌گونه مقررات - به طور دقیق - قابل اتصاف به عدالت یا بی‌عدالتی نیستند؛ زیرا فاقد قصد و عمد لازم‌اند. هنگامی که یک جامعه به عنوان جامعه‌ای خودجوش و غیر هدفمند به شمار می‌آید، پیامدهایی که از این رهگذر عاید هر فرد می‌شود مورد نظر یا پیش‌بینی شده نیست. به طور کلی، پیامدهای اجتماعی برنامه‌ریزی شده نیست، بلکه این پیامدها نتیجه غیر عمدانه فعالیت افراد است که از روی عمد اهداف خویش را در مسیر دلخواه دنبال می‌کنند. از این رو، هایک برای مثال دیدگاه کسانی که پیامدهای بازار آزاد را مورد نقد قرار می‌دهند، نمی‌پذیرد. آنان می‌گویند: «فردی که به خاطر جریان‌ات بازار محرومیت را تجربه می‌کند از کسانی که به شمار می‌آید که متحمل بی‌عدالتی شده‌اند». هایک می‌گوید: فقر به معنای بی‌عدالتی نیست؛ زیرا در اقتصاد

1. Nozick.

بازار آزاد که از حمایت «حکومت قانون»<sup>۱</sup> برخوردار است، میلیونها انسان از طریق مبادلات در پی اهداف مورد نظر خویش هستند. بی تردید در این رهگذر پیامد و نتایج خاصی تحت عنوان درآمد، ثروت، کالا و خدمات نمایان می شود. اما این عمل، توزیع درآمد و ثروت نیست؛ چون نتیجه غیر عمدی این نوع جریانات مبادلات است، بی عدالتی اجتماعی مفهوماً دربردارنده «توزیع ناعادلانه» درآمد است. خود همین ایده توزیع ناعادلانه، توزیع کننده ای را پیشفرض قرار می دهد که به عمد یک چنین عملی را انجام می دهد، ولی این ایده در مبادلات بازار کاربرد ندارد. از این رو، سخن از مقوله توزیع درآمد و ثروت، کالا و خدمات در اقتصاد بازار نادرست است؛ زیرا نظام توزیع، توزیع کننده ای را پیشفرض می کند، در حالی که در بازار آزاد چنین عامل توزیعی وجود ندارد.

نظر هایک در باب نقش ایده وجود یک توزیع کننده را در بستر عدالت اجتماعی می توان به شیوه دیگری بیان کرد. برای مثال، معلول مادرزادی را در نظر بگیرید که از ناحیه مهره کمر رنج می برد. اگر صرف نظر کنیم از اینکه چه کسی سبب این نقصان شده است، خواهیم دید این نوع افراد از جهت ژنتیکی گرفتار بدشانسی شده اند، نه از بی عدالتی؛ زیرا بی عدالتی، توزیع کننده را پیشفرض قرار می دهد. همین طور کسانی که بر اثر بلایای طبیعی - مانند زلزله - متحمل رنج می شوند به خاطر بی عدالتی نیست، بلکه از جمله افرادی به شمار می آیند که گرفتار بدشانسی شده اند. بی عدالتی، برآیند عمل عمدی یک فرد یا یک گروه متشکل از افراد سازمان یافته - مانند دولت - است. اما این معنی در توصیف پیامدهای غیر عمدی یک روند خودجوش صادق نیست. از این رو، منتقدان سوسیالیست یا سوسیال دموکرات فرآیندهای بازار در اشتباه اند که می گویند: بازارهای آزاد بی عدالتی را برای تهی دستان به ارمغان می آورند. چرا که فقرا ممکن است از بدبختی رنج برند، اما نسبت به آنان بی عدالتی نشده است، مگر اینکه به عمد از حق خود محروم شده باشند، ولی این امر از موضوع بحث خارج است. بحث در جایی است که محرومیت، برگرفته از عملیات بازار آزاد باشد.

1. Rule of Law.

هایک می‌گوید: البته باید اعتراف کرد که اگر روش توزیع در مکانیسم بازار نتیجه‌اش اختصاص عمدی منافع و مسئولیتها به افراد خاص شود، باید در بسیاری از موارد بی‌عدالتی به شمار آید؛ اما روش بازار این چنین نیست. سهمهایی که در روند مبادلات بازار عاید هر فرد می‌شود، نه عمدی و نه پیش‌بینی شده است. بدیهی است که توقع عدالت از چنین روندی بی‌معنی است. گرچه انتخاب برخی افراد در چنین جامعه‌ای به عنوان افراد دارای سهم ویژه، عین بی‌عدالتی است.<sup>۱</sup>

### معیارهای عدالت توزیعی

هایک همچنین مسائل دیگری را می‌یابد که با ایده عدالت اجتماعی یا توزیعی همراه و به فرآیند توافقات اخلاقی در یک جامعه تکثرگرایانه مربوط اند؛ مسائلی که به امکان دستیابی به توافق بر سر اصول متناسب با عدالت اجتماعی مربوط می‌شود. ابتدا باید دو اصل نسبتاً کلی را مورد بررسی قرار دهیم و آن دو عبارتند از: شایستگی و نیاز. بر اساس این دو مؤلفه، می‌توان گفت عادلانه‌ترین توزیع اجتماعی ثروتهای عمومی باید بر اساس شایستگی یا لیاقت و یا بدیل آن، نیاز، صورت گیرد. بدیهی است که هر کدام از این دو اصل پذیرفته شود، به توزیعهای بسیار متفاوتی می‌انجامد. لذا جای سؤال است که کدام یک را باید به عنوان ویژگیهای تعریف‌کننده توزیع عادلانه پذیرفت؟ واقعیت امر - همان‌سان که طرفداران هایک استدلال می‌کنند - این است که «شایستگی» از یک سو، و «نیاز» از سوی دیگر، بخشهایی از نگرشهای اخلاقی متفاوتی هستند. لذا، برای مثال، آنچه تصور می‌رود افراد شایستگی‌اش را دارند در نهایت بسته به ارزشهای اخلاقی متفاوت است، در حقیقت مبتنی بر دیدگاههای مختلف در باب فرد و ماهیت انسان است. همین سخن در مورد «نیاز» نیز صادق است.

همان‌گونه که جان گری در تقریر متین و محکمی از نظریه هایک استدلال می‌کند:

1. F.A. Von. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, Routledge, London, 1976, p.65.

نگاه اولیه هایدک این است که همه نیازها یا شایستگیها با یکدیگر همخوانی ندارند. مسئولان امر که متصدی توزیع امکانات بهداشتی بر اساس نیاز هستند، ناگزیرند عمل توزیع را به صورت پیش‌بینی نشده و دلخواهانه اجرا نمایند؛ چرا که معیار جامعی میان نیازهای ناهمگون بیماران وجود ندارد. ایده‌ای که امر توزیع را بر اساس این نوع مفاهیم ذهنی و ذاتاً مورد نزاع، عملی می‌داند غیر واقعی بودن چنین اندیشه معاصری را منعکس می‌کند. تلاش در جهت تحمیل هر اصل دیگری بر مبادلات بازار آزاد، موجب تحمیل سلسله مراتبی از اهداف و انگیزه‌هایی بر آنان می‌شود که هیچ‌گونه توافقی در جامعه بر آنها صورت نگرفته و دلیلی بر تصور وجود آن نیز نیست.

از این رو، انتخاب «شایستگی» از یک سو و «نیاز» از سوی دیگر، انتخابی اخلاقی است. با وجود این انتخاب، دشواریها هنوز وجود خواهد داشت؛ زیرا اگر شایستگیها را ترجیح دهیم، دلیلی بر اینکه چه نوع شایستگی و لیاقتی باید باشد وجود ندارد. «نیاز» نیز همین‌گونه است. این اصطلاحات تنها در حوزه تحلیل خاصی از طبیعت و اهداف انسان معنی پیدا می‌کند. طبعاً، مقررات توزیع منابع بر اساس این اصول امری هدفمندانه خواهد بود، در حالی که هیچ‌گونه توافقی بر چنین اهدافی صورت نگرفته است.

### پیامدهای نامطلوب عدالت توزیعی از نظر هایدک

به نظر هایدک هر تلاشی که در جهت اجرای عدالت توزیعی در جامعه صورت گیرد، ناگزیر در جامعه آزاد دو پیامد نامطلوب خواهد داشت: اولاً، معنای تعیین‌الگوی خاصی از عدالت، این است که بخشی از ارزشهای مربوط به انگیزه‌های انسان در جامعه نسبت به برخی دیگر برتری دارند. این امر با جامعه آزاد و لیبرالی - که تنوع اهداف در آن به رسمیت شناخته می‌شود - ناسازگار است.

ثانیاً، از آنجا که تنوع اخلاقی و اجتماعی سبب عدم شفافیت و دقت نسبت به این ارزشهاست، توزیع کالا و درآمد بر طبق هر یک از معیارها اقدامی نسنجیده خواهد بود. همچنین موجب اعطای قدرت زیاد به مسئولان امر خواهد شد که آنان ضرورتاً

1. J. Gray, *Hayek on Liberty*, Blackwell, 1984, p.73.

این قدرت را - به دلیل ابهام در دیدگاههای افراد - به شیوه‌ای دلخواهانه به کار خواهند برد. مسئله نیازهای بهداشتی از همین قبیل است. می‌توانیم برای بیمه خدمات درمانی دولتی، استدلالی را بر پایه استدلالی برای عدالت اجتماعی بر اساس نیاز تصویر کنیم؛ به این معنی که این نیازها برای اینکه برآورده شوند، حقوقی نسبت به منابع عمومی ایجاد می‌کنند. در نتیجه، اگر آن نیازها برآورده نشوند، قهرآبی عدالتی در حق بیماران رواداشته می‌شود.

اما در نگاه هایک، چنین نیازهایی با هیچ معیاری قابل تعیین نیست. از این رو، هیچ روش عقلانی برای ارتباط نیازهای یک شخص با نیازهای شخص دیگر نداریم. از آنجا که نیازهای بهداشتی افراد قابل مقایسه با یکدیگر نیستند، راهی برای سنجش اهمیت دسته‌ای از آنها در مقابل دسته‌ای دیگر وجود ندارد و قهرآبی این معیار تنها در صورت کمیابی منابع، ضرورت دارد: مسئولان اجرایی که بر اساس نیاز عهده‌دار توزیع امکانات بهداشتی هستند، به خاطر نبود معیاری قابل قبول نسبت به نیازهای متفاوت افراد، ناگزیرند به صورت پیش‌بینی نشده و دلخواهانه عمل کنند.<sup>۱</sup>

نظیر این امر در باب سایر نیازها - در زمینه‌هایی مانند: تحصیل، رفاه و مسکن - نیز قابل طرح است. همین نکات را نیز می‌توان در باب توزیع بر اساس شایستگی مطرح ساخت. طبعاً، این روند تأثیر ناخوشایندی بر جامعه دارد؛ چرا که انتظارات شهروندان را برآورده نمی‌کند و اختیارات قابل ملاحظه‌ای نیز به مسئولان امر می‌بخشد. این اقتدار مقطعی نخواهد بود، بلکه به هر تلاشی که در جهت تأمین عدالت اجتماعی صورت گیرد سرایت می‌کند.

این استدلال در صورت پذیرش ایده عدالت اجتماعی می‌تواند به نظریه‌ای در باب خودسری دولت، تعمیم یابد. به نظر می‌رسد دولت در چنین شرایطی مسئول تأمین عدالت در جامعه برای افراد و گروهها و همچنین تأمین پادشاهای عادلانه برای افراد از طریق - مثلاً - سیاستهای درآمدزا خواهد بود، ولی با توجه به استدلال قبلی مبنی بر اینکه هیچ معیار عینی یا شخصی برای داوری در باب عدالت اجتماعی وجود

1. J. Gray, *Hayek On Liberty*, Blackwell, Oxford, 1984, p.73.



ندارد، نتیجه استدلال یاد شده بر اساس تحلیل هایک این است که گروههای فشار و ذی‌نفع خواسته‌های خود را در قالب عدالت اجتماعی جامه عمل می‌پوشانند. در این صورت، نقش عدالت اجتماعی چیزی خواهد بود که هیوم<sup>۱</sup> آن را منافع شخصی می‌نامد. گروههای ذی‌نفع با تمسک به اصل «شایستگی» یا «نیاز» به عنوان اصول مسلم سیاسی برای رسیدن به مقاصد خود به رقابت خواهند پرداخت. با نبود معیار مورد توافق، دولت -مانند مثالی که قبلاً بیان شد- به شیوه‌های دلخواهانه روی خواهد آورد و تسلیم فشارهای گروههای ذی‌نفع خواهد شد.

این ایده گاهی با نظریه‌هایی در باب رشد ناکارآمدی دولت در جوامعی که به دنبال عدالت اجتماعی‌اند، ارتباط پیدا می‌کند. در واقع، این استدلال آشکار می‌سازد که فشارهای گروههای ذی‌نفع متضمن چه امری است. اگر ایده فشارهای گروههای منفعت‌جو را در مورد دولت اتخاذ کنیم، قهرأ هر گروه یا گروههای ائتلافی که بیش از پنجاه درصد جمعیت را داشته باشند، انگیزه اعمال فشار بر دولت برای محروم ساختن دیگران خواهند داشت. اما حتی این وضعیت فوق‌تحمیل ادامه نخواهد یافت؛ زیرا افرادی که در اقلیت قرار دارند به همان میزان انگیزه تشکیل ائتلافات جدید برای کسب اکثریت خواهند داشت. از این رو، تا هر زمان دولت نقش برقراری عدالت اجتماعی را بر عهده داشته باشد، چنین نزاعهایی میان گروههای ذی‌نفع پایان نخواهد یافت. مسائل سیاسی به قول مکینتایر موضوع جنگی قرار می‌گیرد که با ابزارهای دیگری ادامه می‌یابد.

به علاوه، عمل دولت، مورد نفرت کسانی واقع می‌شود که احساس می‌کنند شایستگی آنان مورد توجه قرار نگرفته است. طبعاً، سعی در نابودی نظام عدالت اجتماعی حاکم خواهند داشت.

هایک می‌گوید: جامعه، صرفاً خدای (معبود) جدیدی می‌شود که اگر انتظاراتی را که ایجاد کرده است برآورده نکند، برای جبران به او شکایت می‌بریم و معترض می‌شویم.<sup>۲</sup>

1. Hume.

2. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.69.

شاید روشن‌ترین شاهد مدعای هایک، اجرای سیاست درآمدی اقتصاد بریتانیا در اواسط دهه ۱۹۶۰ باشد. چنین سیاستهایی در تمام آن موارد حتی با پشتوانه اقدامات تنبیهی قابل دوام نبوده است. گروههای کارگری سعی بر مختل کردن نظام داشتند، چون معتقد بودند آنچه دریافت می‌دارند پاداش عادلانه آنها نیست. بر اساس این دیدگاه، در عرصه سیاسی روشی برای سنجش حقوق عادلانه یک پرستار در مقایسه با یک معلم یا نانوا وجود ندارد و توجه ویژه به دیدگاههای یک گروه سبب پیدایش انواع نارضایتیها می‌گردد.

به نظر هایک، تعیین درآمد و جایگاه افراد از سوی نظام سیاسی، به استبداد دولتی و هرج و مرج می‌انجامد. از این رو، بهتر است این نوع تصمیمات به سازوکار بازار واگذار شود. چون درآمد و موقعیت اجتماعی افراد در این نظام پیش‌بینی شده نیست، قهراً نه عدالت صدق می‌کند و نه بی‌عدالتی. بنابراین نقش دولت و نظام سیاسی در برقراری عدالت در نظام بازار فقط منحصر به جلوگیری از زورگویی فردی است و نه تضمین درآمد عادلانه برای افراد و گروهها.

هایک می‌گوید: ایده‌های نوینی که در باب عدالت اجتماعی مطرح است تهدیدی برای تغییر نظام بازار به یک نظام تمامیت‌خواه به شمار می‌آید. جامعه لیبرالی که در آن وضعیتی بی‌طرفانه نسبت به دیدگاههای رقیب در باب خیر وجود دارد، دارای دو ویژگی اساسی است: از یک سو، دارای قوانینی است که تأمین‌کننده حداکثر آزادی فردی است. از سوی دیگر، بازار آزاد محدود به اصول توزیعی عدالت اجتماعی نیست. به نظر هایک این دو ویژگی برآیند به رسمیت شناختن تنوع و ناهمگونی دیدگاههای موجود در باب خیر (خوبی) و دسته‌ای از اهداف انسانی در یک جامعه مدرن است. وی معتقد است آرمان جامعه سیاسی که به دنبال رشد فضایل انسانی است باید رها شود. در عوض، ایده تشکیل جامعه‌ای بزرگ از افراد آزاد که به دنبال تحقق بخشیدن به اهداف خویش هستند، ارائه شود. ایده عدالت اجتماعی ریشه در اندیشه سوسیالیستی دارد؛ زیرا هدف سوسیالیسم، اجرای توزیع عادلانه درآمد و ثروت است. این اندیشه در میان سوسیالیستهای سنتی به دو گونه تفسیر شده است:

گروهی معتقدند که مالکیت عمومی و اجتماعی ابزار تولید اهمیت دارد، نه چیزی دیگر. هایک می‌گوید: دلیل این ادعا آن است که تنها چنین مالکیتی می‌تواند توزیع عادلانه کالاهای تولیدی را تضمین کند.

گروهی دیگر بر این باورند که مالکیت اهمیت چندانی ندارد، بلکه توزیع عادلانه‌تر می‌تواند از طریق گرفتن مالیات و ارائه خدمات دولتی - مانند: ایجاد رفاه برای شهروندان - صورت گیرد. اما باید توجه داشت که انگیزه این اقدام در هر دو مورد، برقراری عدالت اجتماعی است.

از نگاه هایک، این ایده، میان نقش دولت و مسائل سیاسی مورد نظر لیبرالیسم کلاسیک از یک سو، و نظریه‌های جدید سوسیالیسم از سوی دیگر، تفاوت بنیادین قائل است؛ چرا که لیبرالیسم کلاسیک توجه به اصول رفتار عادلانه فردی دارد، در حالی که نظریه‌های جدید در باب سوسیالیسم به دنبال برآورده ساختن مطالبات عدالت اجتماعی است. به دیگر سخن، لیبرالیسم کلاسیک ناظر به رفتارهای عادلانه افراد است، ولی سوسیالیسم بیش از پیش، وظیفه اجرای عدالت را به دوش مسئولان امر که حاکم بر امور افراد هستند، می‌نهد.<sup>۱</sup>

اندیشه سوسیالیسم که بر پایه عدالت اجتماعی است، در پی بازگرداندن ایده جامعه سیاسی بنیادی است؛ اما باید توجه داشت که این ایده، با آزادی و تنوع جامعه لیبرالی قابل مقایسه نیست.

## دلایل هایک بر ترجیح نظام بازار

راه حل هایک این است که اندیشه عدالت اجتماعی، دخالت فزاینده در زندگی افراد و اداری کردن آن را باید رها کرد و مسئله پاداشها، توزیع درآمد، ثروت و جایگاه فردی را به نظام بازار سپرد. وی معتقد است که بازار به عنوان یک نیروی غیر شخصی که درآمدهایش پیش‌بینی شده نیست، عمل می‌کند و به قول فِرِدْ هیرش<sup>۲</sup> درآمدهای بازار

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.69.

2. Fred Hirsch.

علی الاصول بی اصل اند.<sup>۱</sup> بازار - بدین شیوه - موجب نارضایتی افراد نمی شود، در حالی که اعمال عمدی دولت می تواند رنجش افراد را فراهم سازد.

برخی نارضایتیها در باب پیامد بازار که به عنوان وجود بی عدالتی ابراز می شود، مؤید این نیست که کسی مرتکب بی عدالتی شده است؛ زیرا پاسخی برای این پرسش که چه کسی مرتکب بی عدالتی شده است، وجود ندارد. فرد یا گروه مشخصی مشارالیه چنین اعتراضی نیست. هیچ نوع مقرراتی نمی توان در باب رفتار عادلانه فردی تصور کرد که هم تضمین کننده نظامی کارآمد باشد و هم مانع چنین پیامدهای نامطلوبی شود.<sup>۲</sup>

در نتیجه، نظریه هایک در باب نقش بازار در برابر نظام دولتی و سیاسی سازی زندگی اقتصادی که برآیند دنبال کردن رؤیای عدالت اجتماعی است، ادعای محکمی است. این ادعا بر پایه عدم امکان عدالت اجتماعی در بستر تکثرگرایی اخلاقی مبتنی است. دلیل دیگر در مورد برتری مکانیسم بازار در برابر توزیع دولتی آن است که هر نظام عدالت اجتماعی که منابع را بر اساس شایستگی یا لیاقت توزیع کند، بالمآل ارتباط میان پاداش و خدمات عرضه شده را - که لازمه راندمان اقتصادی است - قطع می کند. اگر در هنگام پاداش دادن به مردم، به جای ارزش خدمات آنان شایستگی یا نیازهای آنها در نظر گرفته شود، هیچ گونه بازدهی اقتصادی وجود نخواهد داشت؛ مثلاً، A و B هر دو یک نوع خدمت به ارباب رجوع ارائه می کنند، لیکن A کارش را بسیار خوب انجام می دهد و B بسیار بد. حال فرض کنید شایستگی یا نیازهای B بیش از A است. اگر بر اساس نظام عدالت اجتماعی B بیش از A پاداش دریافت کند، طبعاً به رکود اقتصادی می انجامد. از این رو، علاوه بر وجود دلیل قوی اخلاقی، دلیل تجربی نیز گویای کنار گذاشتن پاداشهای عادلانه و توزیع الگویی می باشد که در صدد ارائه دیدگاه خاصی از عدالت است.

بنابراین، از نگاه طرفداران هایک حکومتی که در صدد تحقق عدالت اجتماعی

1. In principle unprincipled.

2. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.69.

باشد، نامشروع است؛ چون در پی هدفی مبهم و آرمانی است که هیچ توافقی در جامعه بر آن نیست و بر هیچ پایه عقلانی نمی‌توان آن را استوار ساخت. به علاوه، دنبال کردن این هدف مستلزم تحمیل دیدگاهی غایت‌گرایانه بر جامعه است، خواه بر اساس شایستگی باشد خواه بر اساس نیاز. تلاش در جهت محدود کردن پیامدهای مبادلات بازار به این روش، تهدیدی نسبت به تغییر نظام آزاد به سازمانی تمامیت‌خواه است. ولی هایدک برای اثبات نظریه‌اش باید اموری را در باب مشروعیت نظام بازار مورد توجه قرار دهد، به ویژه محرومان جامعه را که منافع آنان غالباً اذهان طرفداران ایده عدالت اجتماعی را به خود مشغول داشته است، قهراً هایدک باید توضیحات بیشتری پیرامون برتری نظام توزیع بازار بر توزیع دولتی - به‌ویژه نسبت به تهی‌دستان - ارائه دهد. پاسخی که وی در اینجا ارائه می‌کند پیچیده و بر پایه نظریه خاصی در باب رشد اقتصادی و چگونگی توزیع کالاهای تولید شده در اقتصاد بازار آزاد است. هایدک در این مورد به اصل معروف به نظریه «رشد پلکانی»<sup>۱</sup> یا «نشت اقتصادی»<sup>۲</sup> در باب رشد اقتصادی معتقد است. او می‌گوید: یک اقتصاد پویا اگر بخواهد نوآوری داشته باشد، موجب نابرابری خواهد بود. مقتضای نوآوری آن است که ثروتمندان بستر تقاضای تولیدات جدید را فراهم سازند؛ اما هنگامی که کالا تولید شد، دیگر در انحصار محض آنان نخواهد بود. البته در مقطعی چنین بوده، چون این ثروتمندان هستند که بازار مصرف کالاهای جدید را فراهم می‌آورند، اما همین که تولید کالا بیشتر شد، آن کالاها به تدریج در اختیار دیگران نیز قرار خواهد گرفت. از آنجا که ثروتمندان انگیزه تقاضای کالای جدید را دارند، آنها تولید می‌شوند و جای خود را در نظام اقتصاد بازار باز می‌کنند. از این رو، «رشد پلکانی» در مصرف به وجود می‌آید. آنچه امروز ثروتمندان مصرف می‌کنند، فردا افراد بیشتری استفاده خواهند کرد. اقداماتی که برای کاهش نابرابری در راستای تحقق رؤیای عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد، توان اقتصادی را در جهت رشد و نوآوری تحت تأثیر قرار می‌دهد و در درازمدت موجب رفاه می‌شود. قهراً، اقتصاد بر پایه بازار آزاد نابرابری بیشتر و در

1. Echelon advance.

2. Trickle down.

واقع محرومیت بیشتری در مقایسه با اقتصاد بر پایه عدالت اجتماعی خواهد داشت؛ اما موقعیت اقتصادی جامعه از جمله محرومان در درازمدت دستخوش تغییر می شود. موقعیت محرومان در نظام بازار گرچه ممکن است همراه با نابرابری بیشتری باشد، با این حال برای آنان نظام بازار بهتر از هر بدیل دیگری خواهد بود. اختصاص پاداش از ناحیه بازار در صورتی پذیرفتنی است که اکثریت مردم احساس کنند که در درازمدت وضعیت آنان در مقایسه با نظام بر پایه اقتصاد عادلانه و سوسیالیستی بهتر می شود. ادعای اخلاقی هایک در مورد بازار با ادعای اخلاقی سوسیالیستها تفاوت دارد؛ مثلاً، آنتونی کروزلند<sup>۱</sup> در مورد راهبرد سوسیالیستی توسعه اقتصادی می گوید: سوده های مالیاتی که عاید دولت می شود می تواند در جهت بهبود نسبی وضعیت محرومان به کار گرفته شود، این در حالی است که ثروتمندان نیز قادر به حفظ سطح ثابت زندگی خویش خواهند بود.

هایک می گوید: موقعیت نسبی تهیدستان و میزان نابرابری اهمیت ندارد، بلکه آنچه مهم است سطح زندگی آنان در مقایسه با سایر بدیلهاست. بر این اساس، اگر ثروتمندان توان بالا بردن وضعیت نسبی خود را - که ناشی از نابرابریهای موجود در بازار است - داشته باشند، محرومان نیز وضعیت خود را بهبود می بخشند. لذا مشروعیت اقتصاد بازار، بخشی بسته به ناکارآمدی بدیل سوسیالیستی (نظام عدالت اجتماعی) و بخشی ناشی از رشد اقتصادی است. در نتیجه، گرچه بر اثر رشد اقتصادی ممکن است نابرابری افزایش یابد، اما در مجموع وضعیت فقرا بهتر می شود.

هایک وجود یک حمایت رفاهی را با چارچوبی مشخص قبول دارد. وجود این حمایت رفاهی برای تأمین عدالت بیشتر یا استیفای برخی حقوق خیالی که نسبت به رفاه ادعا می شود نیست، بلکه برای تأمین حداقل زندگی افراد و جلوگیری از فقر شدید و آشوب اجتماعی می باشد. او تفاوت روشنی بین این ایده (شبکه رفاه) و نظریه عدالت اجتماعی قائل می شود و می گوید: بدیهی است که جلوگیری از محرومیت جسمانی شدید و تأمین حداقل معاش برای همه باید از:

1. Anthony Crosland.

تأمین یک زندگی کامل برای فرد در مقایسه با دیگران متمایز شود. تفاوت آن دو به این است که در یک طرف، تأمین حداقل درآمد برابر برای همه است و در طرف دیگر، فراهم ساختن درآمد خاصی است که فرد خود را شایسته آن می‌بیند. این ایده دوم ارتباط نزدیکی با ایده «دولت رفاه»<sup>۱</sup> دارد. و آن عبارت از به کارگیری قدرت دولت در جهت تأمین توزیع عادلانه‌تر کالاست.<sup>۲</sup>

به نظر هایک، به دلایلی که قبلاً ذکر شد، «دولت رفاه» به سوسیالیسم و به کارگیری روشهای قهرآمیز و لزوماً استبدادی می‌انجامد. بدیهی است که این نظریه در صورتی قانع‌کننده است که تفاوتی که هایک میان آن دو ایده قائل است در واقع نیز وجود داشته باشد. انتقاد هایک بر نظام عدالت اجتماعی هرگونه ارزیابی شود، انسجام و استحکام آن را نباید از نظر دور داشت.

در مباحث ذیل، خاستگاههای عدالت اجتماعی بر حسب «نیازها» و نیز ایده‌های مربوط به شایستگی و لیاقت را که به صورت کامل‌تر در خلال بررسی نظریه راولز خواهیم آورد، مطرح می‌سازیم. در این مقطع، بیشتر به دیدگاههای هایک در باب نقش اراده (قصد) در توصیف موقعیتهای بی‌عدالتی و همچنین استدلالهای وی در باب مشروعیت بازار می‌پردازیم.

## نقد و بررسی دلیل هایک بر مشروعیت بازار

روشن است که استدلال هایک در مقام پاسخ به پلورالیسم اخلاقی اهمیت حیاتی دارد. اساس نظریه هایک این است که پلورالیسم اخلاقی خواهان تغییر شیوه توزیع دولتی منابع و ارزشها و تبدیل آن به روش توزیع بازار است؛ زیرا منابع و ارزشها در جامعه متنوع است و اختلاف نظر فراوان در مورد آنها وجود دارد. به اعتقاد وی، افراد در نظام بازار می‌توانند خیر مورد نظر خود را به شیوه دلخواه تعیین کنند و از آنجا که بازار یک نهاد بی‌طرف و غیر هدفمند است، از انتقادهای اخلاقی ناشی از پیامدهای

1. Welfare State.

2. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, p.69.

بازار مصون می ماند. از این رو، اقامه این استدلال در باب ماهیت غیر ارادی توزیع بازار، محور تلاش هایک برای تمایز توزیعهای بازار از توزیعهای سیاسی و همچنین اساس توجیه برتری نظام توزیع بازار بر نظام توزیع سیاسی است. به این دلیل، استدلالهای هایک در این باب نیازمند دقت بیشتری است.

اولین نکته قابل توجه این است که هایک باید وضعیت موجود توزیع منابع - مانند: درآمد، ثروت و سایر داراییها - را روندی تاریخی بداند. با توجه به سخنان هایک در باب عدالت اجتماعی، همانگونه که توزیع مجدد منابع پایه اخلاقی ندارد، توزیعهای موجود در طول تاریخ نیز از پایه اخلاقی برخوردار نیست. به این معنی که عوامل اقتصادی در بازار آزاد، منابع گوناگونی را در مبادلاتشان به کار می گیرند. بازار، در قبال نابرابری موجود، وارد عمل می شود و افراد نیز به دلایل متنوعی که دارند اقدام به خرید و فروش می کنند. طبعاً، این روند خود به خود کار توزیع درآمد و ثروت را - که پیش بینی شده و عمدی نیست - انجام می دهد و بی عدالتی هم روی نمی دهد.

استدلال هایک در مورد افراد، کامل به نظر می رسد؛ زیرا درآمدی را که از ناحیه بازار آزاد عاید فرد می شود نمی توان پیش بینی کرد؛ اما داوری، تنها منحصر به این مورد نیست، بلکه در مورد پیامدهای اقتصادی برای یک گروه نیز باید داوری کرد. در این مورد، کسانی که با حداقل منابع وارد بازار می شوند، آیا نمی توان درآمدهای آنان را پیش بینی کرد؟ شاید این مورد، مصداق خوبی برای پیش بینی درآمد افراد باشد، چرا که کسانی که با حداقل منابع وارد بازار شوند، حداقل نتیجه را نیز خواهند برد.

البته سخن هایک در مورد غیر قابل پیش بینی بودن درآمد هر فرد صحیح است، ولی این بدان معنی نیست که داوری در مورد گروهها نیز امکان نداشته باشد. اگر پژوهشی تجربی ثابت کند کسانی که با حداقل شروع کردند به حداقل نتیجه نیز دست یافتند، آیا این تجربه، ادعای هایک در مورد مصون بودن بازار از انتقادهای عدالت اجتماعی را نقض نمی کند؟

شاید هایک باز بگوید خیر؛ زیرا به فرض که این پیامد برای گروهی مرفه قابل پیش بینی باشد، ولی ارادی نیست، در حالی که بی عدالتی در مورد اعمال عمدی صادق است. موقعیت گروههای غیر مرفه نیز نتیجه غیر عمدی میلیونها مبادلات فردی



در بازار است. گرچه با توجه به نابرابریهای حقوق مالی، وضعیت غیر مرفه‌ها ممکن است قابل پیش‌بینی باشد، لیکن هنوز یک پیامد قصدی و عمدی نیست. طبعاً، بی‌عدالتی نخواهد بود.

برای شفاف شدن مسئله، نمونه دیگری از نوعی تعامل در مقیاسی کوچک‌تر ارائه می‌کنیم. برای مثال، اگر پزشکی مقدار زیادی دارو برای بیماری غیر قابل درمان تجویز کند و سبب هلاکت او شود، هرچند که نتیجه عمل مقصود نیست، ولی قابل پیش‌بینی است. دلیل عمدی نبودن، این است که هدف پزشک تسکین درد بوده است، نه کشتن او. حال آیا صرف عمدی نبودن، سبب سلب مسئولیت از وی می‌شود؟ بدیهی است که در این گونه موارد دلایلی برای دو طرف قضیه وجود دارد؛ اما اگر قائل شویم که اعمال ارادی انسان - معمولاً - موجب تحقق پیامدی قابل پیش‌بینی ولی غیر عمدی برای شخص دیگری می‌گردد، ادعای عدم مسئولیت در قبال آن، ادعایی صادقانه نیست. در واقع اگر چنین نبود، همیشه انگیزه قوی برای تضییق دایره معنای قصد وجود خواهد داشت، به طوری که شامل پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل نشود. در این وضعیت می‌توان گفت دلایل خوبی برای اثبات مسئولیت انسان در قبال پیامدهای عادی قابل پیش‌بینی عمل وجود دارد، مشروط بر اینکه قصد و عمد در آن عمل به شکل خاصی معنی و توصیف شده باشد.

اگر این تحلیل را در بستر بازار پیاده کنیم، می‌توان چنین استدلال کرد:

- ۱- اگر واقعیت تجربی نشان دهد کسانی که با حداقل منابع وارد بازار می‌شوند، حداقل سود را خواهند برد، جز موارد استثنایی؛
- ۲- اگر این مورد از مواردی باشد که نتیجه کلی قابل پیش‌بینی است هرچند که مد نظر نباشد؛
- ۳- اگر راهکارهای جایگزین - مانند: توزیع مجدد برای تحقق عدالت اجتماعی - وجود داشته باشد؛

می‌توان گفت کسانی که حامی بازار هستند مسئول حداقل درآمد افراد مرفه می‌باشند، هرچند که آنان قصد نداشته‌اند این افراد را در این وضعیت قرار دهند. با این فرض، پیامد بازار نباید «علی‌الاصول بی‌اصل باشد».

استدلال هایک بر این پایه استوار است که توزیع عمدی و ارادی وجود ندارد، پس بی‌عدالتی نیست. ولی استدلال فوق‌گویی این است که هرچا پیامدهای عمل قابل پیش‌بینی بود، می‌توان گفت بازار نیز محکوم به بی‌عدالتی خواهد شد. همان‌سان که در مورد پیامدهای گروهی چنین است.

به علاوه، می‌توان نسبت به نتایج اخلاقی که هایک از دلایل مربوط به عدم ارتباط «عدالت» با موارد توزیع غیر ارادی - مانند مسئله معلول مادرزادی - می‌گیرد، تردید کرد. مدعای هایک این است که افراد معلول فقط از بدبختی و بداقبالی رنج می‌برند، نه از بی‌عدالتی؛ با نگاه به پیشینه آنان روشن خواهد شد که این سرنوشت حاصل فرآیندی ارادی نیست. لذا ادعای این افراد بر اساس حقوق و عدالت از منابع اجتماعی به اندازه خواسته آنها از محبت، نودوستی و انسانیت نیست.

در جواب هایک می‌توان گفت که عدالت و بی‌عدالتی نه تنها به چگونگی پیدایش پیامدی خاص مربوط می‌شود، بلکه به کیفیت واکنش انسان در برابر آن نیز ارتباط دارد. تصور کنید در خیابان قدم می‌زنید، ناگهان می‌بینید کودکی در جویبی پر از آب افتاده است. مطمئناً، مسئله عدالت و بی‌عدالتی در اینجا - تنها - به چگونگی بودن آن بچه در آنجا بر نمی‌گردد. اگر - در حالی که می‌توانید - کاری برای نجات او انجام ندهید، جای سؤال است که آیا به خاطر عدم اقدام برای نجات او مرتکب بی‌عدالتی نشده‌اید؟ مطمئناً کسی که با معلولیت ژنتیکی به دنیا آمده، به خاطر ژنهای معلولش متحمل بی‌عدالتی نمی‌شود، بلکه عدالت و بی‌عدالتی می‌تواند از طریق واکنش انسانها در برابر وضعیت او پدید آید. اگر می‌توانیم به آن شخص کمک کنیم ولی کمکش نکنیم، حداقل یکی از ابعاد بی‌عدالتی در اینجا تحقق دارد. در نظام بازار هم می‌توان گفت که افرادی که از سوی نیروهای بی‌طرف بازار متحمل رنج می‌شوند، بی‌عدالتی در حق آنان روا داشته می‌شود. وقتی می‌گوییم فقر، حاصل نیروی بی‌طرف بازار است، تمام ابعاد مسائل مربوط به عدالت را بررسی نمی‌کنیم. اگر موقعیت فرد را - بدون پرداخت هزینه قابل ملاحظه‌ای - می‌توان از طریق توزیع مجدد منابع تغییر داد، انجام ندادن آن سبب بی‌عدالتی در حق او می‌گردد.

بنابراین، می‌توان گفت که نظام بازار از منظر ایده عدالت اجتماعی قابل نقد اخلاقی

است. نظام عدالت اجتماعی هرچند ایراد دارد، لیکن وجود آن ایرادات برای رها کردن آن کافی نیست. نکاتی که در بالا ذکر شد اگر از استحکام و انسجام برخوردار باشد، نتیجه‌اش این است که نظام عدالت اجتماعی گرچه ایرادات فراوانی دارد، اما معنایش این نیست که نظام توزیع بازار از آن ایرادها مصون است، بلکه آن ایرادها بر نظام بازار نیز وارد است. بنابراین، این دو ایده (عدالت اجتماعی و نظام بازار) از نگاه داوری بر پایه اصل اخلاقی در یک جامعه برخوردار از تنوع اخلاقی دچار اشکالات فراوانی است.

### آخرین گفتار در باب دلایل هایک بر مشروعیت بازار

سرانجام چه چیزی می‌توان در مورد استدلالهای هایک در باب مشروعیت بازار گفت؟ دو نکته در اینجا قابل بحث است. هایک در جلد دوم کتاب «قانون، قانونگذاری و آزادی» با عنوان «رؤیای عدالت اجتماعی»<sup>۱</sup> گفتاری دارد که نظریه‌اش را نقض می‌کند. اساس دیدگاه او این است که بازارها، توزیع را بر پایه هیچ معیار اخلاقی انجام نمی‌دهند، ولی اعتراف می‌کند که بسیاری از مدافعان بازار معتقدند که توزیع بازار - به ویژه بازاری که مردم در آن به پاداشهای عادلانه می‌رسند - معیار اخلاقی دارد. البته هایک این سخن را مردود می‌شمارد، اما وابستگی زیاد مشروعیت بازارها به این نوع باورهای هرچند نادرست را تصدیق می‌کند و وجود چنین باورهایی را برای حفظ مشروعیت بازارها ضروری می‌داند؛ زیرا معتقد است دفاع از بازارها به عنوان عاملی بی‌طرف میان دیدگاههای اخلاقی، ممکن است برای حفظ مشروعیت آنها کافی نباشد. اگر قرار است پیامدهای بازار علی‌الاصول بی‌اصل باشد و اگر اتفاق و اقبال از لوازم ماهوی آنهاست، آیا این امر دفاع کافی از بازارها برای تضمین مقبولیت آنها خواهد بود؟

هایک در مورد دیدگاههایی که قائلند بازارها شایستگیها را پاداش می‌دهند، می‌گوید:

1. The mirage of social justice.

اگر تنها دفاع از نظام بازار که عموم مردم بدان واقفند این باشد، چنین امری برای نظام بازار آینده خوبی در پی نخواهد داشت. بنابراین، یک معضل واقعی در اینجا وجود دارد و آن این است که تا چه حدی باید جوانان را به این باور تشویق کرد که اگر آنان واقعاً تلاش کنند، موفق خواهند شد؟ و آیا اکثریت افراد بدون دخالت داشتن چنین باورهای نسبتاً موهوم، تفاوت‌های موجود در پاداشها را که منوط به دستاورد و شانس است تحمل خواهند کرد؟<sup>۱</sup>

وجود این نکته، اهمیت دفاع مثبت هایک از بازار را بیشتر می‌سازد. دفاع وی عبارت از این بود که: تأثیر «نشت اقتصادی» منافع ناشی از توسعه اقتصادی، درازمدت به اکثر افراد جامعه خواهد رسید. اگر آن‌گونه که هایک در بالا اشاره می‌کند، دفاع اخلاقی پارادوکسیکال از بازار بر پایه «اصل بی‌اصلی» در عمل با شکست روبه‌رو شود، به نظر می‌رسد تنها مبنای مشروعیت بازار، ارزش مادی آن برای بیشتر افراد جامعه خواهد بود.

برای ایجاد تردید - حداقل - در بخشی از مدعای هایک در زمینه مشروعیت بازار، اشاره‌ای می‌کنیم به نظریه فرد هیرش<sup>۲</sup> با عنوان «محدودیت‌های اجتماعی توسعه»<sup>۳</sup>. وی در مورد بخش عمده‌ای از کالاها می‌گوید: اگر بازار نتواند تعهدش را در جهت افزایش رفاه تمام مردم یا بیشتر آنان انجام دهد، ممکن است مشروعیتش متزلزل شود. تعهد نظام بازار به افزایش رفاه در نبود نظریه عدالت توزیعی، محور مقبولیت (مشروعیت عملی) برتری بازار بر سایر مکانیسم‌های توزیعی است.

از نظر هیرش استدلال هایک در مورد تأثیر «رشد تدریجی» یا «نشت اقتصادی» بازار ناتمام است؛ زیرا فرضیه بازار بر این پایه است که تمام کالاها می‌تواند در یک سطح از ارزش اقتصادی تأثیر تدریجی بر بخش عمده‌ای از مصرف‌کنندگان بگذارد. این استدلال - مطمئناً - در مورد برخی کالاها مثل یخچال یا وسایل برقی بدون اینکه تغییری در ارزش آنها برای افراد پیدا شود تمام است؛ چرا که برخی کالاها به گونه‌ای

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.2, p.74.

2. Fred Hirsch.

3. Social limits to growth.

هستند که اگر افراد متعددی از آنها بهره‌مند باشند، ارزش آنها کاهش نمی‌یابد، ولی کالاهایی وجود دارند که اگر تغییری در ارزش آنها حاصل نشود، مصرف‌کنندگان زیادی نخواهد داشت. هیرش این نوع کالاها را کالاهای موضعی «positional goods»<sup>۱</sup> می‌نامد. ارزش این نوع کالاها بسته به این است که فقط عدد اندکی از آن بهره‌مند شوند و هرچه بیشتر مورد مصرف قرار گیرند، ارزش آنها کاهش می‌یابد. ذکر مثالی می‌تواند به روشن شدن مسئله کمک کند. فرض کنید در مراسمی که جمعیتی حضور دارند شخصی بر سر انگشتان پا می‌ایستد تا مراسم را بهتر مشاهده کند. ارزش این ایستادن به محدود بودن آن است. در غیر این صورت اگر تعداد زیادی اقدام به این کار نمایند، ارزش خود را از دست می‌دهد. این الگویی است برای کالاهای موضعی و همین‌طور جهانگردی و استفاده از سواحل و بیلاقیهای خلوت - به این معنی - جزء این دسته از کالاها به شمار می‌آیند. آن زمانی که فقط ثروتمندان قادر به مسافرت بودند، نشستن در میدان مارکوپلو در شهر «ونیز» ارزش زیادی داشت، اما همین که تأثیر رشد اقتصادی فراگیر شد و افراد بیشتری توان مسافرت پیدا کردند، دیگر ارزش گذشته را ندارد. «نشت اقتصادی» ممکن است تأثیر کرده باشد، ولی به محض تأثیر، ارزش کالاهای مورد بحث را تغییر داده است. اقتصاد موضعی - آن‌گونه که هیرش می‌نامد - مربوط است به کالاهای نایاب. کمیابی آن یا به خاطر پدید آمدن وضعیت اجتماعی خاص است و یا به جهت گسترده‌گی استفاده از آن می‌باشد. اقتصاد مادی قابل توسعه و مناسب با مکانیسم نشت اقتصادی است؛ زیرا کالاهای مادی هرچه بیشتر مورد استفاده قرار گیرند از کیفیت آنها کاسته نمی‌شود، لیکن اقتصاد موضعی چنین نیست. ولی ممکن است تصور شود که اگر کالاهایی که قابلیت برای نایابی اجتماعی دارند، تنها کالاهایی باشند مانند: سواحل خلوت، بیلاقیهای تفریحی یا لذت نوشیدن قهوه (کاپوچینو) در یکی از میادین خلوت ایتالیا، می‌شد بدانها توجه چندانی نکرد؛ زیرا آن کالاها در خلال رویدادهای اساسی زندگی بی‌اهمیت و حاشیه‌ای تلقی می‌شوند، ولی آموزش نیز از نظر هیرش یک کالای نایاب به شمار می‌آید؛ به این معنی

۱. کالاهایی هستند که فقط در هنگام کمبود، ارزش پیدا می‌کنند.

که آموزش با چشم‌پوشی از اینکه ابزاری برای کمال نفس و ارضای آن به طریقی غیر مادی محسوب می‌شود، یک کالای ابزاری است که دارای ارزش قابل ملاحظه‌ای است. ارزش آن نیز تا حد زیادی بسته به ارزش نایابی آن است و توزیع برابر آن امکان‌پذیر نمی‌باشد، مگر اینکه به نحوی ارزش آن را برای مصرف‌کنندگان تغییر دهد. از این رو، در عوض توانایی افراد امروزه برای استفاده از همان کالاهای آموزشی که برای دو نسل قبل وجود داشت - چنان‌که نظریه نشت اقتصادی می‌گوید - آنان از همان نوع کالاها استفاده نمی‌کنند. به محض اینکه افراد بیشتری به مصرف آن روی آورده‌اند، ارزش آن کاهش پیدا کرده است. آموزش، کالای نایابی است که به صورت گسترده در یک سطح از ارزش، قابل توزیع نیست. جدای از افزایش نابرابری و کاهش تنشها، توزیع یکسان آموزش سبب رشد مدرک‌گرایی شده است؛ زیرا برای تصدی مشاغل، نیاز به مدارج عالی است که در نسلهای قبل - به هیچ رو - نیاز به آن نبود. لیستر تُرو<sup>۱</sup>، اقتصاددان امریکایی می‌نویسد:

همین که زمینه دستیابی به کارگر تحصیل کرده افزایش می‌یابد، افراد درمی‌یابند که باید برای دفاع از موقعیت درآمد جاری خویش، تحصیلات خود را بالا برند. اگر اقدام به این کار نکنند، شغل فعلی آنها خیلی دوام پیدا نمی‌کند. تحصیل، سرمایه خوبی است، نه به این جهت که اگر هیچ کس سطح تحصیلاتش را بالا نبرده بود، سبب افزایش درآمد آنان نسبت به سطح فعلی می‌شد، بلکه به این خاطر است که درآمد آنان را نسبت به موقعیتی که در آن دیگران تحصیل کنند و وی بدون تحصیل بماند، افزایش می‌دهد.<sup>۲</sup>

تحصیلات، به این معنی به عنوان ابزاری پنهان برای کسب موقعیتهای نابرابر به کار می‌رود.

استدلال مربوط به کالاهای موضعی دو مسئله را برای هایک مطرح می‌کند: مسئله

1. Lester Thurow.

2. L. Thurow, 'Education and Economic Inequality', in *Power and Ideology in Education*, ed. J. Katable and A.H.Halsey, Oxford University Press, Oxford, 1977.

اول، اینکه هاید می‌خواهد با تمسک به تأثیر نشت اقتصادی، مشروعیت بازار را در صورت فقدان اصل توزیعی توجیه کند، کالاهای موضعی محدودیت آشکاری برای این توجیه به شمار می‌آید. مسئله دوم این است که اگر چنین کالاهایی وجود داشته باشند و برخی از آنها - مانند تحصیل - نقش مهمی در تعیین رخدادهای زندگی ایفا کنند، جای سؤال است که چه کسی باید آنها را مصرف کند. از آنجا که هاید یک نظام عدالت اجتماعی را قبول ندارد، پاسخ وی تنها می‌تواند این باشد که هر کس زودتر به آنها دست یابد مصرف‌کننده‌اش خواهد بود. اگر چنین است، طبعاً مسئله‌ای که قبلاً در باب پذیرش ضروری ساختاری معین از حقوق مالکیت درآمد، ثروت و قدرت - از نگاه هاید - مطرح شد و شاهد وجود دلایل خوبی بر ردّ چنین مقبولیتی بودیم، مؤید این گفته خواهد بود.

مسئله «کالاهای موضعی» عدالت اجتماعی را محور اصلی بحث خودش قرار می‌دهد، به طوری که استدلال مربوط به «نشت اقتصادی» و ویژگیهای فزونبخش رفاه اقتصاد بازار برای کالاهای مادی نمی‌تواند مانع آن شود. محور بودن ارزش عدالت اجتماعی به آن آسانی که هاید تصور می‌کند، قابل جابه‌جایی نیست و باید با معضل ماهیت عدالت اجتماعی در یک جامعه برخوردار از تکثر اخلاقی دست و پنجه نرم کرد.

ولی سایر اندیشمندان لیبرال منکر این شده‌اند که این امور تنها نتایجی باشد که از به رسمیت شناختن تکثرگرایی اخلاقی ناهمگون به دست می‌آید. چنین اندیشمندانی که در میان آنان افرادی مانند: راولز و گیورث به چشم می‌خورند، جنبه اثباتی استدلال هاید را پذیرفته‌اند و آن عبارت از این است که یک جامعه لیبرال، چارچوبی قانونی برای تأمین حداکثر آزادی متقابل جهت رهایی از زیر بار زور ترسیم می‌کند؛ اما جنبه سلبی استدلال وی را نپذیرفته‌اند و آن عبارت است از اینکه یک جامعه لیبرال باید از مسائل عدالت اجتماعی اجتناب کند. با وجود این، به منظور سازگاری این استدلال با اصول لیبرالی، آنان باید به مدعای هاید که می‌گفت این اصول، هدفمندانانه و بر پایه تحمیل غیر مشروع دیدگاه خاصی از خیر (خوبی) می‌باشد و معیارهای توزیعی بر اساس آن شکل می‌گیرد، پاسخ گویند.





## دورکین؛ بی طرفی و ترجیحات<sup>۱</sup>

□ محمد سلامی

□ زیر نظر: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

چکیده:

در این مقاله، نویسنده به نقد و بررسی دیدگاه رونالد دورکین (Ronald Dworkin) می‌پردازد. دورکین، یکی از نظریه پردازان لیبرال معاصر است. به نظر وی، برای آن که لیبرالیسم در ادعای بی طرفی خود صادق باشد، باید اولاً، از ترجیح هرگونه تصویری در باب خیر پرهیز کند و ثانیاً، هیچ‌گونه تصویری درباره شخصیت انسان نداشته باشد. از این رو، اقدام به تأسیس اصلی می‌کند که اساس لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. این اصل عبارت است از «اصل توجه و احترام یکسان»؛ به طوری که از هیچ اصل پیشینی اخذ نشده است و بنابراین، خودبنیاد است. بر این اساس، دولت باید با مردم به طور برابر رفتار کند. آنگاه وی میان موهبت و بلندهمتی، تمایز قائل می‌شود؛ به این صورت که طرح توزیع مجدد، گرچه نباید نسبت به موهبت، حساس باشد، ولی باید نسبت به بلندهمتی، حساس باشد.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه حاضر به شرح زیر است:

Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge U.S.A., Reprinted 1992, pp.110-122. (Dworkin: neutrality and preferences.)

در ادامه بحث، به ترجیحات درونی و بیرونی اشاره می‌شود. بر مبنای دیدگاه لیبرالی، ترجیحات درونی محاسبه نمی‌شود؛ چون مستلزم «محاسبه مضاعف» است، ولی لحاظ ترجیحات بیرونی به منظور رعایت اصل توجه و احترام یکسان لازم است. کلید واژگان: لیبرالیسم، بی طرفی، خیر محاسبه مضاعف، ترجیحات، اصل توجه و احترام یکسان.

رونالد دورکین، نظریه پرداز سیاسی مدرن لیبرالی است که بیش از همه با این گونه مسائل [حقوق و عدالت] دست و پنجه نرم کرده است. در این بخش، دیدگاه وی را در سه موضوع بی طرفی و ترجیحات، برابری و نقش بازار بررسی خواهیم کرد. در تمام این موارد، عمدتاً چگونگی برخورد وی را با مسائل نظریه سیاسی در بستر تکثرگرایی اخلاقی به بحث خواهیم گذاشت.

هنگامی که دورکین استدلال می‌کند که جامعه لیبرال باید تا حد ممکن، از تصورات مربوط به زندگی خوب یا آنچه به زندگی ارزش می‌دهد، مستقل باشد، از نقش دولت در یک جامعه آزاد با مشخصه تکثرگرایی اخلاقی، کاملاً آگاه است. از آنجا که شهروندان یک جامعه در این گونه تصورات اختلاف دارند، اگر دولت ایده‌ای را بر دیگری ترجیح دهد، با مردم یکسان رفتار نمی‌کند. اما دورکین کاملاً متوجه است که این اصل، که آن را مقوم لیبرالیسم می‌انگارد، صرفاً پاسخی به تکثرگرایی اخلاقی یا شکاکیت اخلاقی نیست، بلکه اصلی است که خود مبتنی بر برابری است. به دیگر سخن، بی طرفی دولت لیبرال، معلول این واقعیت امکانی نیست که در جهان مدرن، بنیان نهادن نظریه اخلاقی خاصی که در سیاست از آن پیروی شود، دشوار است. به عکس، بی طرفی لیبرالی، معلول اصل اخلاقی اساسی تری است؛ یعنی رفتار با افراد با توجه و احترام یکسان،<sup>۱</sup> چرا که لیبرالیسم دارای بنیانی اخلاقی است، اگر بتوان نشان داد که دلایل استواری برای برابری توجه و احترام وجود دارد که به بی طرفی

۱. دورکین مخالفت خویش را با اینکه لیبرالیسم مبتنی بر شکاکیت اخلاقی باشد، در مقاله «آنچه لیبرالیسم نیست» بیان کرده است:

*What Liberalism Isn't*, New York Review of Books, 20 January 1983.

می‌انجامد. و اگر در مقام عمل، این اصل، اصلی منسجم در نظر آید، قهراً لیبرالیسم از بنیاد اخلاقی شفاف‌تری برخوردار خواهد شد، اما بنیادی که تنوع اخلاقی را درک و تحمل می‌کند.

ابتدا لازم است به تحلیل دورکین از اصل انتزاعی «برابری» و نوع توجیهی که می‌توان از آن ارائه داد، پردازیم. وی در کتاب *در باب اصل*<sup>۱</sup> اصل برابری توجیه و احترام را به شکل زیر تبیین می‌کند:

این نوع از لیبرالیسم بر این امر اصرار می‌ورزد که دولت باید با مردم به طور برابر، به معنای ذیل رفتار کند. دولت نباید هیچ‌گونه فداکاری یا الزامی را به این دلیل که شهروندان نمی‌توانند بدون رهاکردن تصور خویش از ارزش برابر، آن را بپذیرند، بر آنان تحمیل کند.<sup>۲</sup>

بر حسب ظاهر باید بتوان گفت که چنین اصلی، دقیقاً همانند عکس‌العمل لیبرالیسم به تنوع اخلاقی است که وی به آن بسیار منتقدانه می‌نگرد؛ زیرا نوع استدلالی که می‌تواند در پس اصل برابری نهفته باشد آن است که، تصور من از ارزش خویش، ضرورتاً به تصور من از خیر، اهداف و ارزش‌هایم بستگی دارد. از این رو، دولت نباید در پی اهداف و مقاصدی باشد که اولاً، هدف من نیست، ثانیاً، اساس عقلانی ندارد؛ اما روشن است که دورکین این استدلال را نخواهد پذیرفت، دقیقاً بدان خاطر که لیبرالیسم را تا سطح عکس‌العملی به شکاکیت اخلاقی تنزل می‌دهد. بر اساس دیدگاه دورکین، اصل توجه و احترام برابر نیز نمی‌تواند از استدلال قراردادی مورد تأیید راولز<sup>۳</sup> برخاسته باشد؛ زیرا در نگاه دورکین، همان‌گونه که دیدیم، قرارداد راولزی، اصل برابری توجه و احترام را پیشاپیش فرض می‌گیرد و بنابراین، قرارداد راولزی اصل برابری را توجیه نمی‌کند. اکنون [با رد دیدگاه شکاکیت اخلاقی و قرارداد راولزی] چگونه اصل مقوم لیبرالیسم، در غیاب نگرش سیاسی و اخلاقی بنیادینی، توجیه خواهد شد؟ دورکین در مقاله مهمی چنین می‌نگارد:

1. *A Matter of Principle*.

2. Ibid., p.205.

3. J. Rawls.

به باور من، این اصل به قدری بنیادی است که هیچ دفاع متعارفی را بر نمی‌تابد. بعید به نظر می‌رسد این اصل، از اصل اساسی و کلی‌تری در باب اخلاق سیاسی که مقبولیت گسترده‌تری داشته باشد، اخذ شده باشد. همچنین این اصل نمی‌تواند بر اساس شیوه یا شیوه‌هایی از استدلال که در نظریه سیاسی شهرت دارند، بنا شده باشد؛ زیرا این شیوه‌ها، تصوّر خاصی از برابری را از قبل، پیشفرض می‌گیرند.<sup>۱</sup>

این عبارت، به روشنی چنین می‌نمایاند که دورکین در طرح نکته اخیر، دیدگاه راولز را در نظر داشته است. به علاوه، این اصل نمی‌تواند از این باور که مردم در برخورداری از منابع، مستحق سهم برابرند، برگرفته شده باشد؛ زیرا پذیرفتن این امر به عنوان استدلال بنیادی توجیه‌کننده، احتمالاً مبتنی بر نظریه‌اساسی در مورد شخصیت انسان است که در نگاه دورکین، از جمله اهداف لیبرالیسم دوری گزیدن از آن است. ایده استحقاق برابر نسبت به منابع، خصوصیات یا دستاوردهای اتقاقی را می‌طلبد که بر اساس آنها افراد، لایق اموری می‌شود که بدون آنها مستحق آن امور نمی‌شدند، و لذا این ایده نمی‌تواند توجیه‌کننده اصلی باشد که هم بنیادی است و هم کلی. همان‌گونه که در هنگام بررسی آرای هایک<sup>۲</sup> و راولز مشاهده کردیم، اقامه استدلال مبتنی بر دیدگاه‌های لیبرالی در مورد شایستگی دشوار است؛ زیرا رد و قبول آن، هر دو، مستلزم نظریه‌ای در باب شخصیت است. در واقع اصل برابری توجه و احترام، چنان اساسی و بنیادین است که در نگاه دورکین نمی‌تواند از هیچ نظریه پیشینی اخذ شده باشد:

بلکه ما هیچ‌گونه وظیفه‌ای مقدم بر برابری نسبت به توجه و احترام یکسان به همگان نداریم. از این رو، نمی‌توان از این تکلیف به نفع آرمانهای سیاسی استدلال کرد.<sup>۳</sup>

بنابراین، هیچ برهان قاطعی وجود ندارد که مبنای اصل برابری دورکین را فراهم آورد؛ زیرا این اصل، خود بنیادی است. از این رو، تنها راهکار موجود برای دورکین

1. R. Dworkin; *In Defence of Equality*, in Social Philosophy and Policy, 1983, vol.1, no.1, p.31.

2. Hayek.

3. Dworkin, *In Defence of Equality*, p.31.

که وی نیز همان را برمی‌گزیند، بررسی این است که آیا ادلهٔ موجه و معقولی برای انکار اصل «برابری» وجود دارد؟ وی سه احتمال [دلیل] را مورد بررسی قرار می‌دهد. احتمال اول؛ گرچه از نگاه فردی، زندگی هر فرد دارای ارزش است، ولی از منظر سیاست، خوبیِ زندگی افراد مورد توجه قرار نمی‌گیرد. احتمال دوم؛ این احتمال مبتنی بر ردّ نسبی احتمال اول است. به این معنی که گرچه خوب بودن زندگی هر فرد اهمیت دارد، خیرهای دیگری نیز وجود دارند که ممکن است با برنامه‌ها سازگار باشند، به ویژه در زمینهٔ رفاه که هدفش اطمینان دادن به این است که مردم برای اطمینان یافتن از اینکه زندگی دیگران خوب سپری می‌شود، دارای منابعی هستند. آخرین دلیل نقضی بر ادعای عام برابری، این است که گرچه خوب سپری شدن زندگی و برخورداری ام از منابع جهت تأمین آن، برایم اهمیت دارد، ولی چرا خوب سپری شدن زندگی دیگران برایم اهمیت داشته باشد؟

### [پاسخهای دورکین]

بر اساس دیدگاه دورکین، پاسخ مساوات‌طلبانه<sup>۱</sup> به دلیل نقضی اول، این ادعاست که ما برای اقدام سیاسی نمی‌توانیم هیچ توجیهی بنا نهیم - چه این اقدام سیاسی، اقدام ایجابی باشد همانند تأمین منابع و یا اقدامی سلبی باشد به معنای وضع محدودیتهای شدید در مقابل قدرت دولت - مگر اینکه آنچه را در زندگی مردم رخ می‌دهد، مهم بینگاریم. پاسخ دورکین به اشکال دوم بر این فرض استوار است که نفس این اشکال، مسئلهٔ توجه و احترام یکسان را به نوعی پیشفرض می‌گیرد. این اشکال به دو صورت قابل طرح است: صورت اول، این است که اگر توجه و احترام یکسان، مستلزم تأمین رفاه برای همهٔ شهروندان باشد، ممکن است اشکال شود که در زندگی ارزشهای دیگری همانند دستاورد فرهنگی نیز وجود دارد که با صرف هزینه‌ها در راه رفاه، در مخاطره

1. Egalitarian.

واقع می‌شود. صورت دوم، آن است که حقوق افراد به ویژه حق مالکیت، با وضع مالیات در سطوح مختلف، برای تأمین اقدامات رفاهی که از لوازم توجه و احترام یکسان به انسانهاست، به خطر می‌افتد. در مورد صورت اول، دورکین از ایده توفیقات غیر مستقیم بهره می‌جوید؛ یعنی میان برابری و استدلال مربوط به فرهنگ، نوعی تعامل وجود دارد؛ به این معنی که اگر ملاحظات فرهنگی در سیاست مورد توجه قرار می‌گیرد از آن روست که فرهنگ با علایق مردم پیوند خورده است. در نتیجه، برای مردم این مسئله که آیا زندگی آنان به صورت مطلوب یا نامطلوب پیش می‌رود اهمیت داشته و موضوع مورد علاقه آنهاست. و این عوامل با فرهنگ همان قدر پیوند خورده‌اند که با دیگر امور. به عبارت دیگر، برای بسیاری از مردم اینکه سایر اعضای خانواده، گروه، جامعه، ملت و یا نژادشان به چه چیزهایی دست می‌یابند، حایز اهمیت است. بنابراین، فرهنگ به معنای مزبور، با علایق مردم مرتبط می‌شود. به عبارتی دقیق‌تر، پیوند فرهنگ با علایق مردم به نحو مساوی است که دغدغه مساوات را تشکیل می‌دهد.

این استدلال، در مثال نقضی در باب حقوق [صورت دوم]، دست کم در مقطع فعلی، روشن‌تر است؛ یعنی ما می‌خواهیم، بنیادهای مالکیت را بشناسیم و طبق نظر دورکین، بناست هر نظریه‌ای در باب حقوق از اصل برابری توجه و احترام برگرفته شده باشد. بنابراین، دقیقاً همان اصلی را پیشفرض قرار می‌دهد که مثال مربوط به حقوق، در صدد نقض آن است. اشکال سوم، در برخی جنبه‌ها، تا حدود زیادی مفروضات دورکین را در باب اینکه چگونه لیبرالیسم بر هیچ نظریه‌ای از خیر مبتنی نیست، روشن می‌کند. استدلال دورکین در این باره از این قرار است:

به عنوان نمونه، شاید بگوییم چون شما شخص بافضیلت‌تری هستید، شیوه زندگی شما مهم‌تر است، لیکن باورهای شما در باب اهمیت شیوه زندگی بسیار اساسی‌تر از آن است که این اجازه را به شما بدهد. باور شما، این دلیل را در اختیار شما می‌نهد تا تأمل کنید که آیا باید فضیلت‌مدار بود و فضیلت در چیست. بدان معنی که شما به دلیلی، برآنید که شیوه زندگی شما اهمیت دارد و بدین ترتیب شیوه زندگی بر فضیلت پیشی می‌گیرد. در این فرض، بر پایه هیچ دلیلی، چه این دلیل از شایستگی شما

ناشی شود و چه از شایستگی زندگی شما، نمی‌توانید قائل شوید که نحوه زندگی شما از اهمیت بیشتری برخوردار است و هیچ دلیل دیگری وجود ندارد که به نحو قابل توجیهی شما را از دیگری متمایز کند.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، دورکین نکته‌ای را تصدیق می‌کند که محور اندیشه لیبرالی در نظریه سیاسی راولز بوده و به طور ضمنی در سخنان گیورث<sup>۲</sup> نیز آمده است. به این معنی که شخص، بر اهدافی که آن را انتخاب می‌کند تقدّم دارد. از آنجا که شخص را می‌توان از فضایل و اهدافش تفکیک نمود، محل بحث نمی‌تواند از مواردی باشد که مسیر زندگی شخص «X» ذاتاً از مسیر زندگی «Y» مهم‌تر باشد؛ زیرا آن داوری صرفاً بر حسب اهداف و ارزشهای «عمده»<sup>۳</sup> خاصی می‌تواند صورت گیرد و باید از این‌گونه داوری در سطح مباحث سیاسی دوری جست.

بنابراین، اثبات شد که نمی‌توان برای اصل توجه و احترام یکسان، بنیاد روشنی ارائه کرد، بلکه استدلالهایی که در صدد ردّ این اصل اند، آن را به عنوان پیشفرض مسلم گرفته‌اند. دورکین همچنان پیامدهای سیاسی و نهادی پذیرفتن اصل برابری را به عنوان ارزش سازنده لیبرالیسم مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر دولت سیاستهای خود را بر برخی مفاهیم خاص از زندگی خوب مبتنی سازد که پاره‌ای از شهروندان در آن مشارکت نداشته باشند، یا بر اساس مفهومی از طبیعت انسان، به این معنی که برخی از شهروندان ذاتاً، به عنوان مثال، به خاطر پاره‌ای از خصوصیات نژادی از استحقاق بیشتری نسبت به دیگران برخوردار باشند، نمی‌تواند از لحاظ اخلاقی با آنها به طور یکسان رفتار نموده باشد. بر فرض که اصل ادّعایی دورکین، اصل سازنده لیبرالیسم به شمار آید، در شرایط نهادی و به خصوص بر حسب توزیع کالاهایی که کار جمعی اعضای جامعه آن را تولید کرده است، این اصل چه چیزی را به دنبال خواهد داشت؟ این نهادها باید با نظریه‌های مختلف در باب «خیر» و آنچه به زندگی ارزش می‌دهد، سازگار باشند. در صورت اختلاف، بازار از جمله راهکارهای مشکل برابری احترام

1. Dworkin, *In Defence of Equality*, p.31.

2. A. Gewirth.

3. Thick.

است. در بازاری کارآمد، قیمت فرآورده‌ای که تولید خواهد شد، بازتاب موقعیت، هزینه‌های مواد خام، کارگر و سرمایه است؛ این به نوبه خود، تعیین خواهد کرد که مصرف‌کننده چه مقدار از منابع خود را در ستون بدهکار بگذارد. همچنین ملاکی به دست تولیدکننده خواهد داد که نسبت به انتخاب فعالیت تولیدی خود در اوقات فراغت و انتخاب فعالیتی به جای فعالیت تولیدی دیگر، چه میزان به حساب آورد. دورکین نتیجه می‌گیرد:

اگر مردم با مقادیر برابری از ثروت آغاز کنند و تقریباً سطوح برابری از کم‌تجربگی را داشته باشند، توزیع بازار اطمینان خواهد داد که هیچ کس در طول زندگی خود نمی‌تواند به حق شکوه کند که نسبت به دیگران بهره کمتری دارد. وی به همان میزانی خواهد داشت که دیگران دارند، مشروط بر اینکه تصمیماتی که دیگران در جهت مصرف، ذخیره یا کار اتخاذ کرده‌اند، او نیز اتخاذ کرده باشد.<sup>۱</sup>

### [نقد و بررسی]

این سخن دورکین بسیار انتزاعی است. بنابراین، باید در مورد گزینه‌هایی که بازار آنها را نادیده می‌انگارد نیز تأمل نمود. بر اساس توزیع برنامه‌ریزی شده، این تصمیم‌گیریها بازتاب باورهای اخلاقی شخصی طراحان خواهد بود؛ باورهایی که در نگاه لیبرالها نباید بر سیاست تصمیم‌گیریها تأثیر گذارد، چنان که این تصمیم‌گیریها نباید از ترجیح تصویری از خیر بر دیگری تأثیر پذیرد. بنابراین، در نگاه دورکین، دلیل خوبی وجود دارد که اصولاً به بازار به عنوان بازتاب ترجیحات و مکانیزم بی‌طرفانه توزیع هزینه‌ها و منافع، در پرتو ترجیحاتی که خودبه‌خود پدید آمده‌اند، به شیوه غیر جانبدارانه‌ای نگریست. اما همان‌گونه که وی استدلال می‌کند، باید لیبرالیسم تصدیق کند که این تصویر آرمانی از بازار بسیار مخدوش است؛ زیرا ترجیحات موجود در بازار، بازتاب شرایط پیشین، همانند توزیع نابرابر استعداد و توانایی، توزیع نابرابر ثروت و به عنوان مثال، نیازهای خاص افراد معلول است. ترجیحات، تصور مردم از زندگی خوب را به

1. R. Dworkin, *In Defence of Equality*, p.31.



طرز شغافی آشکار نمی‌کنند. این تصورات عمیقاً متأثر از شرایط قبلی است و از این رو، آنچه را مردم ارزش می‌نهند و ترجیح می‌دهند، به چیزهایی بستگی دارد که برای خود آنان، در برابر زمینه شرایط دیگری از این دست، امکان‌پذیر بوده است. از یک سو، بازار نسبت به ترجیحات و تصورات از «خیر» حساس است، اما در عین حال این ترجیحات و تقاضای واقعی، بازتاب نابرابریهای کار، ثروت، فرصت و ارث از پیش موجود می‌باشد. تعهد یک لیبرال به برابری، مستلزم سطحی از توزیع مجدد و یک سری حقوق رفاهی خواهد بود که بنیاد منصفانه‌تری را برای ترجیحات مطلوب در بازار فراهم خواهد آورد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا طرحی برای توزیع مجدد وجود دارد که خود در میان تصورات از خیر، بی طرف باشد؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان اصولی را در باب عدالت اجتماعی برای اعمال محدودیت بر بازار و تأمین توزیع برابرتر ترجیحات موجود در بازار به کار برد که هنوز، به لحاظ ادله پیشگفته، بازار بهترین مکانیزم برای برخورد با ترجیحات موجود، به طرز بی طرفانه است. دیدگاه دورکین آن است که چنین اصلی وجود دارد و آن اصل بر این دیدگاه مبتنی است که برخی از تفاوت‌های موجود میان انسانها که اغلب مبنای توزیع قرار می‌گیرد، نامربوط‌اند؛ به عنوان نمونه، توزیع استعداد که به معنایی اتفاقی [تصادفی] است، و نباید اجازه داد تا این حد، در فرصتهای زندگی فرد مداخلت داشته باشد. بنابراین، در نگاه دورکین «تصور یک لیبرال آن است که کسانی که بر اساس قضاوت بازار در مورد استعدادها، از استعداد کمتری برخوردارند، نسبت به نوعی «توزیع مجدد»<sup>۱</sup>، تحت عنوان عدالت ذی‌حق‌اند»<sup>۲</sup>.

نظامی از توزیع مجدد که تفاوت‌های نامناسب اخلاقی موجود در بازار مانند استعداد را ترمیم می‌کند، این امکان را فراهم خواهد ساخت که ترجیحات افراد کم‌توان در بازار، از میزان برابرتری برخوردار شود. اکنون بدون مراجعه به تصور خاصی از خیر یا نظریه‌ای اساسی در باب شخصیت انسانی که بنا بر اندیشه لیبرالی، این دو مشروعیت ندارند، این استدلال چگونه قابل دفاع بوده، پیش خواهد رفت؟ به دیگر سخن، آیا در

1. Redistribution.

2. Dworkin, *In Defence of Equality*, p.31.

این مورد خاص، دفاع از نظام توزیع مجدد به عنوان صورتی از حق سیاسی، بدون مراجعه به تصوری از خیر سیاسی امکانپذیر است؟ در گذشته، این مسئله را در مورد راولز بررسی کردیم. اکنون لازم است به طور بسیار مختصر، به راه حل خود دورکین برای این مسئله نظری بیفکنیم. وی در رساله‌ای در باب لیبرالیسم، به نظر می‌رسد همانند راولز این بینش را اتخاذ می‌کند که نابرابریهایی که توزیع مجدد در پی اصلاح آن است عبارت‌اند از نابرابریهایی که از نظر اخلاقی تصادفی‌اند؛ اینها شامل توزیع ژنتیکی استعداد، نیازهای خاص همچون: معلولیت جسمی، مهارت، بخت و ارث می‌باشند. این نکات را می‌توان تا حدودی، در این جمله خلاصه کرد:

اینکه به عنوان مثال فردی، از آن رو که او یا پدرش از قابلیت یا اقبال بیشتری برخوردار بوده است، بیشتر از سهمی که جامعه در کل باید توزیع کند، بهره‌مند گردد، بر اساس اندیشه لیبرالی، آشکارا نامطلوب است.<sup>۱</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد توزیع مجدد به دنبال ترمیم نابرابریهایی است که معلول اسباب اتفاقی مبتنی بر اقبال است و این اسباب باید مشتمل بر استعداد و مهارت باشد؛ اما مشکلی که دورکین، در این زمینه با آن مواجه است، گستره این ادعاست که توزیع اولیه استعداد، توانایی و قابلیت‌ها می‌تواند امری اتفاقی تلقی گردد؛ بدون پیشفرض گرفتن دیدگاه اخلاقی خاصی و بدون توسل - حتی به صورت ضمنی - به نظریه خاصی در باب شخصیت؛ دو امری که بر پایه رأی دورکین، لیبرالیسم می‌باید از آنها مستقل باشد. نظریه‌ای که در باب ماهیت اتفاقی برخورداری و به کارگیری استعداد و قابلیت وجود دارد، به نظر می‌رسد باید مشتمل بر این دو ملاحظه باشد. گرچه به آسانی نمی‌توان پذیرفت که قابلیت‌ها، بسته به موهبت ژنتیکی ابتدایی‌اند؛ به این دلیل که هر کس می‌تواند ادعای نفی مسئولیت کند، و همچنین استعدادهای و قابلیت‌هایی که در خانواده و موقعیت آموزشی، پرورش یافته‌اند نیز از قلمرو اختیار فرد خارج‌اند، اما استدلال بر اینکه چنین استعدادهایی به هیچ وجه در عداد مسئولیتهای فرد نیستند، به

1. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, p.195.

نظر می‌آید مستلزم نظریه بسیار بحث‌انگیزی در باب شخصیت است که در آن، ویژگیهای شخصی دارای نقشی اندک بوده، یا هرگز نقشی ندارند.

دورکین میان «موهبت»<sup>۱</sup> و «بلندهمتی»<sup>۲</sup>، تمایزی ترسیم می‌کند. طرح توزیع مجدد مساوات طلبانه باید نسبت به بلندهمتی حساس باشد؛ به این معنی که این طرح باید به افراد اجازه دهد تا استعدادها و توانمندیهای خود را ارتقا بخشند، هرچند ممکن است این امر از نابرابریها سرچشمه گرفته باشد و بازار مکانیزمی برای نیل به آن باشد، اما این اصل نباید در مقابل موهبت حساس باشد، به این معنی که صرفاً به خاطر برخورداری مردم از استعداد بیشتر، به آنها پاداش داده شود؛ زیرا این امور از لحاظ اخلاقی، اتفاقی‌اند. احتمالاً این امر بدان جهت است که فرد نقشی در این امور ندارد و در نتیجه ادعای شایستگی نمی‌تواند بر پایه تفاوت استعداد صورت گیرد. تمایز میان موهبت و بلندهمتی، دورکین را بر آن داشته است که مسئله را این‌گونه مطرح کند:

تمایزی که اصل برابری منابع مستلزم آن است، عبارت است از تمایز میان باورها و نگرشهایی که زندگی موفق را تعریف می‌کند که آرمان (به عنوان مثال برابری منابع)، به شخص نسبت داده می‌شود، اما خصوصیات جسمی یا روحی یا شخصیتی که ابزار یا موانع نیل به این موفقیت را فراهم می‌کند، ایده‌آلی است که به موقعیت شخص منسوب است.<sup>۳</sup>

استعدادها، قابلیتها و معلولیت‌های جسمانی و طبیعی در مقوله دوم [اتفاقی]، قرار می‌گیرند، اما تصور این امر بسیار دشوار است که چگونه این تمایز می‌تواند طوری ترسیم شود که قابلیت استعدادها را فرد، بدون ارائه نظریه نسبتاً خاصی در باب شخصیت که لیبرالیسم از آن پرهیز دارد، جزء موقعیت شخص قرار گیرد. بر اساس سخنان دورکین، لیبرالیسم بر هیچ نظریه خاصی در باب شخصیت مبتنی نیست؛ اما به نظر می‌رسد تفکیک میان آن ویژگیهای زندگی انسان که به شخص و ترجیحات او نسبت داده می‌شود با ویژگیهایی که به موقعیت وی ارتباط دارد، به خصوص در

1. Endowment.

2. Ambition.

3. R. Dworkin, *What Is Equality?*

صورتی که ویژگیهای مربوط به موقعیت، متضمن استعدادهای متفاوت باشد، مستلزم نظریه خاص و بحث‌انگیزی درباره شخصیت است و در پرتو این تمایز، آیا شخص، در برابر استعدادهای خود دارای مسئولیتی هست و بر اساس این ویژگیها، چه مطالباتی نسبت به شایستگی می‌تواند صورت گیرد. دورکین سعی دارد این نوع پرسش را با «ایده اقبال»<sup>۱</sup> و «بازار ضمانت شده»<sup>۲</sup> پاسخ دهد؛ به عنوان مثال، ما به ترجیحات جنسی خود نه به عنوان موقعیت‌گریز ناپذیر، بلکه به عنوان امور مربوط به شخص بما هو شخص، می‌نگریم. اما اگر از نگاه همجنس‌بازان، این ترجیحات همچون «همجنس‌بازی»<sup>۳</sup>، امتیاز شمرده نشود، بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که اینها را باید در مقوله «موقعیت»<sup>۴</sup> و نه «اختیار»<sup>۵</sup> جای داد. در این صورت، مسلماً می‌توان این ترجیحات را اموری تصادفی انگاشت و به روشنی از جمله ترجیحاتی خواهند بود که قابلیت حمایت از خود را دارند. پیداست، ترجیحات من نه تصادفی‌اند و نه صرفاً به من اختصاص دارند و بنابراین هیچ توجیهی ندارد که در برابر ترجیحات خاص، حمایت شوند؛ اما مسئله در مورد «معلولیتها»<sup>۶</sup> و «شرایط منفی»<sup>۷</sup> فرق دارد و می‌توان در باب اینکه این‌گونه ضررها قابل جبران باشند، چاره‌جویی کرد.

بنابراین، اندیشه بازار آرمانی تضمین شده، بدین منظور به کار می‌رود تا میان ترجیحات و بلندهمتی‌هایی که به انسان به عنوان شخص و عامل تعلق دارد، تمایز ایجاد کند و آن دیگر خصوصیت‌های زندگی را که به آنها به صورت اتفاقی و فرعی نگریسته می‌شود اختیار کند و بدین ترتیب است که می‌توانیم از دیدگاهی که قادر نیست به طرز غیر جانبدارانه‌ای میان شخص، خواسته‌ها، ترجیحات و بلندهمتی‌هایش از یک سو، و موقعیت‌های وی از سوی دیگر، تمایز ایجاد کند، دوری‌گزینیم؛ زیرا این امور باید به نظریه خاصی در باب شخصیت توکل جویند. اما این

1. The idea of luck.

2. Insurance market.

3. Homosexuality.

4. Circumstance.

5. Choice.

6. Handicaps.

7. «Negative endowments»، یعنی آن که شخص در شرایط و موقعیت‌های منفی قرار داشته باشد.

مانند: فقدان ابزار تولید، بی‌سوادی، قرار گرفتن در خانواده‌ای یتیم و ...

طرح، بسیار ناموجه به نظر می‌رسد، تا حدی بدین جهت که ساختاری بسیار آرمانی بوده و روشنتر آن است که فرض کنیم تمایز میان ترجیحات و موقعیتها، بیشتر بر پایه نظریه‌ای در باب شخصیت صورت گیرد، [حال] هر نوع مشکلی را برای لیبرالیسم که به نظر می‌رسد باید از این نظریه پرهیز کند، به بار آورد.

آخرین جنبه دیدگاه دورکین در باب اینکه چگونه لیبرالیسم می‌تواند بنیان نظریه‌پردازانه استواری بدون پیشفرض گرفتن تصویری از خیر یا نظریه خاصی در باب شخصیت ارائه کند، و من در صدد بررسی آن هستم، ادعایی است که از سوی پاره‌ای از منتقدان صورت گرفته است؛ مبنی بر اینکه دولت بی طرف توأم با توزیع مجدد و برابری منابع، همراه با اقتصاد بازار، در واقع برخی از ارزشها را در مقابل دیگر ارزشها ترجیح داده، در نتیجه نمی‌تواند ادعای بی طرفی خود را حقیقتاً به اثبات رساند. این اشکال را وی.ای. کنلی<sup>۱</sup> با قوت تمام، در ظاهر و واقع در سیاست<sup>۲</sup> مطرح نموده است:

ممکن است فردی تمایل داشته باشد در جامعه‌ای زندگی کند که خانواده گسترده در آن، هویت، امنیت، و زمینه امرار معاش را برای اعضای خود فراهم می‌آورد، اما بی‌ثباتی شغلی گسترده، که لازمه اقتصاد بازار است، با این روش زندگی ناسازگار است. ممکن است فردی علاقه داشته باشد در زندگی گروهی عمومی‌ای حضور پیدا کند که با عقاید و اصول مذهبی متفاوتی اداره می‌شود، اما مطمئناً دیدگاه تفکیک دین و دولت، این روش را مردود می‌شمارد. [یا] ممکن است شخصی دوست داشته باشد مصرف کالاهایی را که صرفاً برای فرد یا واحد خانواده‌اش تولید می‌شود (مانند اتومبیل و منازل شخصی) کاهش داده و مصرف کالاهایی را که به صورت عمومی‌تر استفاده می‌شود (مانند وسایل نقلیه عمومی و مجتمعهای مسکونی) افزایش دهد؛ کالاهای دسته نخست نسبت به کالاهای دسته دوم با اقتصاد بازار رقابتی، سازگارتر است، به خصوص اگر بازار بخواهد استمرار و بقای واحدهای مسکونی جمعی را که مستلزم پناه بردن به کالاهای دسته دوم است، تضعیف نموده، از میان بردارد.<sup>۳</sup>

1. W.E. Connolly.

2. *Appearance and Reality in Politics*.

3. W.E. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p.97-8.

استدلال نسبتاً مشابهی در *هدیه ارتباط*<sup>۱</sup> ریچارد تیتماس<sup>۲</sup> مشاهده می‌شود که وی در آن استدلال می‌کند که ممکن است ترجیح دهم خون خود را اهدا کنم، اما اگر در کنار نظام اهدای داوطلبانه، بازاری برای خون وجود داشته باشد، ارزش و هویت کار من تا حدودی کاسته می‌شود. بنابراین، ممکن است ترجیحاتی داشته باشم که نمی‌تواند با ترجیحات دیگران برای دیگر شیوه‌های زندگی سازگار باشد.

اما این استدلالها، آن‌گونه که می‌نمایند، اشکالهای قانع‌کننده‌ای بر بی‌طرفی لیبرالی نیستند؛ زیرا دورکین تلاش کرده است که استدلالهای نقضی را در *حقها را جدی گرفتن*<sup>۳</sup> پیروراند و این مهم را از طریق مفهوم ترجیحات درونی و بیرونی<sup>۴</sup> به انجام رسانده است. ترجیح شخصی [درونی] به بهره‌مندی خود شخص از برخی کالاها یا فرصتها اشاره دارد؛ ترجیح بیرونی، ترجیحی برای واگذاری یا منع کالاها و فرصتها از دیگران است. در نگاه دورکین، محاسبه ترجیح بیرونی در تصمیم‌گیریهای سیاسی نامشروع است و به نظر می‌رسد به دو دلیل این‌گونه است. دلیل اول، آن است که به شمار آوردن ترجیحات بیرونی، به مفهوم روا دانستن شکلی از محاسبه مضاعف<sup>۵</sup> است؛ به این معنی که ترجیحات شخصی و بیرونی من، هر دو محاسبه می‌شوند. دلیل دوم، عبارت از این است که اگر ترجیحات بیرونی، به فرض آنکه به شما، کالاها و فرصتهای شما مربوط شوند، به حساب آیند، با شما به عنوان متعلق با توجه و احترام یکسان برخورد نمی‌شود؛ زیرا داوری من در مورد کالاهای شما، همراه داوری شما سنجیده می‌شود. این امر، ذاتاً مستبدانه است.

فهم اینکه دقیقاً چرا دورکین به طرح تمایز میان ترجیحات درونی و بیرونی متوسل شده، بسیار مهم است. اگر وی بر لیبرالیسم خود ثابت‌قدم است، نمی‌تواند پاره‌ای از ترجیحات را بر حسب متعلقاتشان نادیده بگیرد؛ به عنوان مثال، اگر من بخواهم در جامعه‌ای کاملاً سفیدپوست زندگی کنم؛ زیرا این امر، دیدگاهی اساسی در باب خیر را

1. *The Gift Relationship.*

2. Richard Titmuss.

3. *Taking Rights Seriously.*

4. Internal and external preferences.

5. Double counting.

پیشفرض قرار می‌دهد. اگر قرار است ترجیحات نادیده گرفته شوند، یا باید بر اساس رویه‌ای صوری - همانند ایده‌محاسبه مضاعف - باشد یا بر اساس ارزشی بنیادین، همانند توجه و احترام یکسان که دورکین آن را بر سایر تصورات در باب خیر مقدم می‌داند.

مسائلی که در اینجا برای سامانمندی نظریه لیبرالی مورد بحث قرار می‌گیرد بسیار عمیق است. اگر آنچه را که ممکن است دیدگاهی ذهنی در باب خیر نامیده شود بپذیریم که ممکن است - آن‌گونه که در فصل نخست دیدیم - مبتنی بر انتقادی فلسفی از «واقع‌گرایی و عینیت اخلاقی»<sup>۱</sup> باشد، یا ممکن است فقط بازتاب جامعه‌شناسانه تنوع ارزشها در جامعه پیشرفته مدرن را مجسم کند، در این صورت به نظر می‌رسد که اگر قرار است دولت در عرصه سیاست نسبت به تصورات از خیر بی‌طرف باشد، باید صرفاً چیزی را ارزش قلمداد کند که افراد، خود، آن را ارزش به شمار می‌آورند. نادیده‌انگاری برخی از ترجیحات، یا جنبه‌های خاصی از ترجیحات، به صورت پیشین، یا باید بر نظریه‌ای در باب اینکه ترجیحات صحیح و مناسب چه هستند، استوار باشد و این امر با ماهیت لیبرالیسم ناسازگار است، یا، اگر نه، باید پاره‌ای از ترجیحات یا بنیادهای روشمند، به جای بنیادهای اخلاقی اساسی، نادیده گرفته شوند.

به نظر برخی از نظریه‌پردازان لیبرال، به ویژه آلبرت ویل<sup>۲</sup> چنین رسیده است که قائل شوند مسئله را می‌توان بدون تمسک به پاسخ نظام‌مند دورکین بر اساس محاسبه مضاعف، از طریق «دیدگاه ذهن‌گرایانه اخلاقی»<sup>۳</sup> حل نمود. این استدلال به شکل زیر دنبال می‌شود. می‌توانیم دو نوع ترجیحات بیرونی را تصور نماییم. می‌تواند ترجیحات نوع دوستانه<sup>۴</sup> وجود داشته باشد. ترجیح حمایتی<sup>۵</sup> [یا نوع دوستانه] در جایی است که «A» علاوه بر ترجیحات زندگی خاص خویش، ترجیحاتی نسبت به

1. Moral realism and objectivity.

2. A. Weale, *Political Theory and Social Policy*, Macmillan, London, 1983.

3. A morally subjective position.

4. Altruistic preferences.

5. Supportive preference.

زندگی «B» نیز دارد که «B» هم آن را دارد و ادعایی را پدید می‌آورد که می‌باید از لحاظ سیاسی مدّ نظر قرار گیرد. در طرف مقابل، می‌تواند «ترجیحات بیرونی سلبی یا خصمانه»<sup>۱</sup> وجود داشته باشد؛ جایی که «A» ترجیحاتی در باب زندگی خویش دارد، ترجیح خصمانه‌ای نسبت به «B» و ترجیحات او نیز دارد.

هر دو حالت را می‌توان با ارجاع به طرح اصلاح قانون، در باب موضوعات اخلاق شخصی توضیح داد. بگذارید در مورد ترجیحات خصمانه و نوع دوستانه، هر دو، فرض کنیم که «B» یک همجنس‌گراست و هم‌زمان، قانون منع همجنس‌گرایی وجود دارد که اعمال جنسی را در میان همجنس‌گرایان منع می‌کند. در مورد ترجیحات نوع دوستانه، «A» (که «ناهمجنس‌گرا»<sup>۲</sup> است)، ترجیح بیرونی نوع دوستانه‌ای نسبت به «B» دارد؛ یعنی مایل است همجنس‌گرایان قادر باشند اعمال جنسی را طبق میل خود برآورده سازند و این، ترجیح «B» برای خودش می‌باشد. در خصوص ترجیح بیرونی خصمانه، «A» مایل است مجازات قانونی، علیه اعمال خصوصی همجنس‌گرایانه ابقا گردد.

اگر بنا بود دلیل محاسبه مضاعف، پیشنهاد شده از سوی دورکین را برای نادیده گرفتن هر نوع ترجیحات بیرونی، اعم از نوع دوستانه یا خصمانه بپذیریم؛ در این صورت همجنس‌گرایان، به عنوان مثال، تمام ترجیحات «B» در جامعه، در اقلیت ناچیزی قرار می‌گرفتند و دولت صرفاً می‌توانست با ترجیحات درونی مبارزه کند؛ قهراً از آنجا که اصلاح قانون فقط برای گروه «B» ترجیحی درونی است، دشوار است درک اینکه چگونه قانون در جامعه‌ای لیبرال که ترجیحات بیرونی مبتنی بر بنیادهای نظام‌مند را نادیده می‌گیرد، همواره قابل اصلاح باشد. در عین حال، این مسئله تا حدی تناقض‌آمیز خواهد بود؛ زیرا فرض آن است که دولت لیبرال باید تا حد امکان، میان تصورات در باب خیر بی طرف باشد. البته در اینجا استدلال نقضی روشن دورکین آن خواهد بود که وجود اولیه قانون نامشروع است؛ زیرا وجود قانون، شامل ترجیحات

1. Negative or hostile external preferences.

2. Heterosexual.



محاسبه شده بیرونی از سوی کسانی است که خواهان ممنوعیت همجنس‌گرایی‌اند. اما آیا برای این مسئله، بدون توسل به ایده محاسبه مضاعف که در عین حال شامل موضع‌گیری خاصی نسبت به تصور از خیر نباشد، راه حل دیگری وجود ندارد؟

این مسئله، خارج از دغدغه‌های خاص دورکین، دارای اهمیت است و سایر نظریه‌پردازان لیبرال را که مسلک نفع‌گرایانه‌تری دارند و مبنای دیدگاه‌های آنان در فصل بعد بحث خواهد شد، درگیر نموده است. از باب نمونه، ساموئل بریتن<sup>۱</sup> در نقش و حدود دولت<sup>۲</sup> استدلال می‌کند که دولت باید آنچه را که وی «آثار وابستگی متقابل منفی» می‌نامد، نادیده بگیرد؛ یعنی به اعتقاد وی، [دولت باید] آن دسته از ترجیحات بیرونی را که تأثیر منفی بر آزادی دارند نادیده بگیرد. اگر اینها نادیده گرفته نشوند، در این صورت، بریتن استدلال می‌کند که نتایجی را به دنبال خواهد آورد که با نظریه لیبرال ناسازگار است. اما به نظر می‌رسد بریتن با این سخن بسیار نزدیک شده است که بگوید این محتوای ترجیح است که قابل ایراد است نه بیرونی بودن آن، و به نظر می‌رسد این امر، شامل موضع‌گیری نسبت به تصویری خاص در باب خیر است. ممکن است این سخن در شرایط خاص خودش متقاعدکننده به نظر آید، اما اگر آن را پذیرفتیم، به نظر می‌رسد دست کم، رکنی از فرضیه لیبرالیسم را متزلزل خواهد کرد؛ که اگر قرار است ترجیحات نادیده انگاشته شوند، باید بر طبق رویه‌ای صورتی باشد تا قضاوت در باب محتوای اخلاقی ترجیح.

همین نکته به طور خیلی روشن، از مقاله هارسنیا<sup>۳</sup> در کتاب *نفع‌گرایی و فراتر* «سین» و «ویلیامز» ظاهر می‌شود که وی در آن در حمایت از نادیده‌انگاری آنچه که وی،

1. Samuel Brittan.

2. S. Brittan, *The Role and Limits of Government*, Temple. Smith, London, 1983, pp.38ff.

3. J.C. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour, in Utilitarianism and Beyond*, ed. A.K. Sen and B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp.39-64.

ترجیحات «ضد اجتماعی»<sup>۱</sup> می‌نامد و یا طبق اصطلاحی که در بالا ذکر شد، ترجیحات خصمانه همچون: بی‌رحمی، حسد، خشم و بدخواهی استدلال می‌کند. به نظر می‌رسد این استدلال نیز بر اساس محتوای ترجیحات است تا شکل آن و به نظر می‌رسد هنگامی که «سین» می‌گوید: «انگیزه این استثناها به نظر می‌رسد صرفاً انگیزه‌ای اخلاقی است، نه متأثر از هیچ الزام نظام‌مندی نسبت به ترجیح مورد بحث»، کاملاً حق به جانب است؛ اما «ویل»، استدلال جالبی اقامه می‌کند که تا حدودی با استدلال محاسبه‌مضاعف دورکین تفاوت دارد، ولی بیشتر به ایده‌نه چندان بسط‌یافته دورکین در باب «برابری توجه و احترام»، در رابطه با ترجیحات بیرونی نزدیک شده است. در حالی که به نظر می‌آید دورکین، حامی نادیده‌انگاری تمام ترجیحات بیرونی - اعم از نوع دوستانه و خصمانه - است، به این دلیل که لحاظ آنها محاسبه‌مضاعف خواهد بود، ویل برای ادعای این که ترجیحات حمایتی را می‌توان لحاظ کرد و ترجیحات خصمانه مورد لحاظ قرار نمی‌گیرند، استدلالی اقامه می‌کند؛ به شیوه‌ای که همچنان متضمن اصلی صوری [شکلی] است تا یک اصل بنیادی اخلاقی، و به این نحو می‌تواند با فرضهای لیبرالیسم همساز باشد. اگر اصول برابری احترام را با «نظریه‌ای ذهنی در باب خیر»<sup>۲</sup> تلفیق نماییم، به نظر خواهد رسید اگر ترجیح حمایتی «A» برای منافع «B»، دقیقاً دیدگاه‌های شخص «B» نسبت به منافعش را بنمایاند، ترجیحات حمایتی را می‌توان از لحاظ سیاسی مورد ملاحظه قرار داد. البته اگر تمام آنچه «A» انجام می‌دهد، به تقویت برنامه‌ها و تصوّر «B» از خیر کمک نماید، «A» مدّعی برتری دیدگاه خویش در باب خیر بر دیدگاه «B» نیست، که با فرضهای لیبرالی ناسازگار باشد. آری، اگر ترجیحات «A» برای «B»، در واقع در نظر «B» به نفعش نباشد، در این صورت در ناحیه «A» این یک ادعاست که نظرش نسبت به خیر «B» برتر از دیدگاه «B» نسبت به خیر خویش می‌باشد. این امر، اعمال یک پدرسالاری ناموجه اخلاقی خواهد بود که (دست‌کم اگر «B» یک بزرگسال باشد)، با دیدگاه‌های لیبرالی ناسازگار است؛ اما ترجیحات خصمانه در نگاه ویل، اگر به صورت یک‌جانبه از

1. Antisocial.

2. A subjective theory of the good.

سوی «A»، علیه «B» اتخاذ شود، می‌توان آنها را نادیده گرفت؛ زیرا این امر صرفاً به معنای آن خواهد بود که دیدگاه «A» در باب خیر، بر «B» مقدم است و این، با فرضهای لیبرالی راجع به عواملی که می‌توان در سیاست عمومی در نظر گرفت، ناسازگار خواهد بود.

به نظر می‌رسد این رهیافت، با رهیافت لیبرالی سازگارتر است تا نادیده‌انگاری تمام و کمال ترجیحات بیرونی بر اساس محاسبه مضاعف که توسط دورکین حمایت شده است. اما باید متذکر شد که دورکین استدلال می‌کند که در واقع بهترین شیوه مواجهه با ترجیحات بیرونی، تأمین یک سری حقوق است که متضمن اصلی در باب توجه و احترام برابر باشد که در مقابل هر تلاشی نسبت به افزایش رفاه بر اساس محاسبه ترجیحات بیرونی، همچون برگ برنده‌ای عمل نماید.



# گزارش‌های علمی

## فعالیت‌های گروه فلسفه و کلام اسلامی

### مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی

در شماره سوم این مجله گزارش کوتاهی از چگونگی پژوهش‌های فلسفی و کلامی در دانشگاه رضوی ارائه گردید. در تکمیل گزارش یادشده، طرحها، پژوهشها و تحقیقات مصوب، در حال انجام و پایان یافته در سال ۸۱ معرفی می‌گردد.

#### الف) پروژه‌های تحقیقاتی مصوب

##### ۱. معرفت‌شناسی دینی

استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر محمدتقی فعّالی  
پژوهشگران همکار: شش نفر از اعضای گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی  
تاریخ شروع: پاییز ۱۳۸۱  
زمان اجرا: ۲ سال  
خروجی: ۳۰۰ صفحه

### اهداف:

- آشنایی مبنایی دانش پژوهان با مسائل مهم معرفتی جهان امروز
- پرورش نیروهای انسانی در حوزه‌های مسائل معرفتی
- پاسخ‌گویی در خور به بخشی از شبهات در زمینه معرفت‌شناسی دینی
- در فرایند تکاملی، تربیت استاد یا مؤلف در زمینه معرفت‌شناسی دینی

شیوه اجرا: پژوهشی و آموزشی و آموزشی

### عناوین کلی:

- تاریخ فلسفه غرب
- تاریخ فلسفه اسلامی
- منطق قدیم
- منطق جدید
- تفسیر
- متون ادبی به زبان فارسی
- زبان تخصصی
- عرفان
- فلسفه علم
- فلسفه دین
- کلام
- معرفت‌شناسی مدرن
- مسائل معرفتی اسلامی

**تبصره:** شیوه فعالیت به صورت مخروطی است، یعنی همکاران پژوهشی، برنامه خویش را از محدوده وسیع آغاز و به تدریج به هدف که همان رأس مخروط در طرح (معرفت‌شناسی دینی) است، می‌رسند. در هر یک از مواد پیش‌گفته، مسائلی خاص شناسایی و مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲. خاتمیت و مسائل جدید مربوط به آن

- استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- پژوهشگران همکار: چهار نفر از اعضای گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی
- تاریخ شروع: پاییز ۱۳۸۱
- زمان اجرا: ۱۸ ماه
- خروجی: ۴۵۰ صفحه

## اهداف:

- آشنایی عمیق و گسترده دانش‌پژوهان با مفهوم خاتمیت و بررسی دیدگاه‌های انتقادی در این مسأله

- تبیین عقلانی و روشمند رسالت جهانی اسلام

- پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه خاتمیت و تحلیل نظریات نو در این باره

## عناوین کلی:

- راهبردهای معرفت‌شناسانه در بحث خاتمیت

- نقش رشد علمی و بلوغ فکری بشر در خاتمیت

- نقش کمال دین در خاتمیت

- نقش ائمه علیهم‌السلام در خاتمیت

برخی مسائل آموزشی - پژوهشی مربوط به تحقیق:

- زبان دین

- معنی‌داری گزاره‌های دینی

- رابطه وحی و ایمان

- ایمان در عصر خاتم

- درون‌دینی و برون‌دینی بودن مسأله خاتمیت

- چیستی و تعارض علم و دین

- ارتباط خاتمیت با بی‌نیازی انسان از دین به طور کلی

- تأثیر پیشرفتهای علمی در خاتمیت

- نسبت فهم دینی با دین در عصر خاتم

- راه‌حلهای تعارض فهمهای دینی در عصر خاتم

- ارتباط خاتمیت با عصری بودن دین

- گوهر و صدف اصلی دیانت

- رابطه کمال پیامبر با خاتمیت

- استمرار تجربه نبوی در دین

- استعداد پایان‌ناپذیر بودن قرآن از حیث اجتهاد و تفسیر

- فهم ویژه (معصومانه) ائمه از دین  
- ائمه و تبیین اصول دین

### ۳. مبانی فکری تشیع در قرون اولیه (با تأکید بر سه قرن نخست)

استاد راهنما: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی  
پژوهشگران همکار: سه نفر از اعضای گروه فلسفه و کلام اسلامی  
تاریخ شروع: زمستان ۱۳۸۱  
زمان اجرا: ۱۸ ماه  
خروجی: یک جلد کتاب (در حد ۴۵۰ صفحه)

اهداف:

- تبیین ریشه‌های شکل‌گیری مکتب تشیع بر اساس ارشادات ائمه معصومین علیهم‌السلام  
- پاسخ‌گویی منطقی نسبت به شبهات مستشرقان درباره اعتقادات شیعه و تطوّر  
تاریخی آن

- تبیین مقامات ائمه علیهم‌السلام و ارائه پیراستگی متون دینی از نسبت غلو و تفویض

عناوین کلی:

- عصمت امامان علیهم‌السلام
- علم امامان علیهم‌السلام
- تعداد امامان علیهم‌السلام
- صدور معجزه از امامان معصوم علیهم‌السلام
- خالی نبودن زمین از حجت
- غیبت امام علیهم‌السلام
- آگاهی اصحاب ائمه از تعداد امامان معصوم علیهم‌السلام
- آگاهی اصحاب ائمه از امام بعدی
- حقیقت محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم
- فعالیت سیاسی و حکومتی و مداخله ائمه علیهم‌السلام

مکتب

۲۹۶

مکتب علوم اسلامی



- امام به عنوان انسان کامل

#### ۴. تک‌نگاریها

- «شرح حال، آثار و گرایش تفسیری و کلامی ابوکلام احمد آزاد» (در حال انجام)  
- «تصحیح و تعلیق کتاب التعلیق» تألیف علامه علی بن حسن مقرئ نیشابوری  
(توسط حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)  
- «غلو و غلات» تألیف جواد رقوی (پایان یافته است)

#### ب) جلسات اطلاع‌رسانی پژوهشی

۱. فلسفه اخلاق (۳ جلسه)، دکتر محسن جوادی
۲. امکان سخن گفتن از خدا، دکتر امیرعباس زمانی
۳. مبانی معرفتی اهل بیت علیهم‌السلام، دکتر افتخارزاده
۴. تفکر فلسفی، دکتر فنایی اشکوری
۵. گزارشی از وضعیت اسلام و مسلمانان در خارج از مرزها، دکتر فنایی اشکوری
۶. چالشهای فلسفه اسلامی (۳ جلسه)، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۷. مکتب تفکیک، دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا
۸. معرفت‌شناسی دینی، دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا
۹. نگاهی از بیرون به فلسفه، کلام و عرفان (۳ جلسه)، دکتر بیوک علیزاده
۱۰. شرور از دیدگاه فیلسوفان اسلامی و غربی (۳ جلسه)، دکتر علی موسایی افصلی
۱۱. دین‌پژوهی مدرن، حجة الاسلام دکتر محمدتقی فعالی
۱۲. اخلاق و واقعیت، حجة الاسلام عبدالکریم رضایی
۱۳. بررسی آراء نصر حامد ابوزید مصری، حسن رضایی خاوری
۱۴. وحی و افعال گفتاری، حجة الاسلام سیدمحمد مظفری
۱۵. مقدمه‌ای بر ایدئولوژی سیاسی، حسنعلی زیدانلو

## ج) جلسات کنفرانس مقالات تألیف شده توسط پژوهشگران

۱. عالم مثال از دیدگاه ملاصدرا، حجة الاسلام علی قربانی فشکجه
۲. قاعده لطف از دیدگاه شیخ طوسی، حجة الاسلام عبدالعلی بهادری
۳. ایمان و کفر از دیدگاه شیخ طوسی، حجة الاسلام سیدمحمد مظفری
۴. جستاری در اندیشه تعارض علم و دین، حجة الاسلام جواد رقوی
۵. تناسخ از دیدگاه شیخ طوسی، حجة الاسلام احمد رزمخواه
۶. رجعت از دیدگاه شیخ طوسی، حجة الاسلام عبدالکریم رضایی
۷. آیین پیامبر قبل از بعثت، حجة الاسلام میرحسین ضیایی
۸. سرّ مراجعه انسان به دین، حجة الاسلام اسحاق عارفی

## د) کتابهای منتشر شده

۱. امامت پژوهی؛ بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، تألیف جمعی از نویسندگان،

زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

سرفصلها:

- درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی
- چیستی و حقیقت امامت
- منزلت امامت نزد متکلمان امامیه
- جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی و ضرورت آن
- اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام
- ولایت در آئینه وحی
- امامت خاصه در قرآن
- امامت در دوران خلفا و دوران زمامداری امام علی (علیه السلام)

پژوهی

۲۹۸

مکتب علوم اسلامی

۲. اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی (جلد ۲)، به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

سرفصلها:

- شیعه و جدال احسن

- عدل الهی

- آجال، ارزاق و اسعار

- ضرورت بعثت

- اعجاز

- عصمت

- غیبت

- بداء



## معرفی پایان نامه‌ها

### 📖 حق طبیعی

- استاد راهنما: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی □ دانشجو: احمد رزمخواه
- استاد مشاور: آقای پرویز ضیاشهابی

حق طبیعی، به عنوان یک بحث فلسفی و عقلانی، از دیرباز، اذهان اندیشمندان را به سوی خود جلب نموده است. از زمانی که تفکر فلسفی آغاز شد و مسائل گوناگون را به چالش طلبید، مسأله طبیعت، طبیعی و به دنبال آن، قانون طبیعی و حق طبیعی از دیدگاه نقادانه فیلسوفان مخفی نماند.

چگونه می‌توان همه حقوق را جعلی پنداشت؟ اگر همه حقوق، وضعی باشد، آیا به تسلسل منجر نخواهد شد؟ و آیا با این تفکر، تمام حقها برچیده نخواهد گشت؟ آیا چیزی به نام حق طبیعی وجود دارد؟ مصادیق آن کدام است؟ پیامدهای نپذیرفتن حق طبیعی چیست؟ با چه معیاری می‌توانیم برخی از حقوق وضعی را زیر سؤال ببریم؟ نویسنده در این نوشتار کوشیده است تا به اثبات حق طبیعی بپردازد. بدین منظور، نخست به اجمال، کلیاتی را که به منزله مدخل بحث است، آورده است و سپس در پی روشن ساختن مفهوم حق طبیعی، از قانون طبیعی سخن به میان آمده است و آنگاه به سیر تاریخی حق طبیعی اشاراتی شده و سرانجام به تأملاتی در حق طبیعی پرداخته است.

کلید واژگان: حق، قانون، طبیعت، قانون طبیعی، حق طبیعی، مصادیق حق طبیعی.

### رابطه نفس و بدن

□ استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر عزیزالله فیاض صابری □ دانشجو: محمداسحاق عارفی

□ استاد مشاور: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

در این رساله، پس از بیان اهمیت مسأله نفس و بررسی سیر تاریخی آن، چیستی نفس بررسی شده، تجرّد آن به اثبات می‌رسد. آنگاه دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ حدوث و قدم نفس، طرح و نقد می‌شود و سپس چگونگی حدوث نفس و ارتباط آن با بدن در اصل هستی و پیدایش، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ارتباط نفس و بدن در طول حیات مشترک و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر، یکی از پیچیده‌ترین مسائلی است که مورد کاوش قرار گرفته و نظریه‌های مختلف دربارهٔ آن نقد و بررسی شده است. بقا و جاودانگی نفس پس از مرگ، یکی از مهمترین مسائلی است که در این رساله به اثبات رسیده است.

ارتباط نفس با بدن عنصری و مثالی در عالم برزخ و روزستاخیز، آخرین مسأله‌ای است که دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان نسبت به آن ارزیابی می‌شود. در نتیجه، ارتباط نفس با بدن برای ادراک لذت و آلام جزئی جسمانی در روز معاد، اثبات می‌گردد.

کلید واژگان: نفس، بدن، برزخ، رستاخیز، حدوث، قدم، تجرّد، جاودانگی.

### خداشناسی از دیدگاه سید مرتضی

□ استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر یزدی مطلق (فاضل) □ دانشجو: سیدحسین ضیائی

□ استاد مشاور: حجة الاسلام دکتر عزیزالله فیاض صابری

بنیادی‌ترین مسأله در اسلام، اعتقاد به ذات یگانه‌ای است که از کاملترین انحاء وجودی برخوردار است. وجودی که سزاوار ساحت قدس ربوبی بوده، منزّه از هرگونه نقص می‌باشد. هستی او نامتناهی و هر موجودی به عنایت او لباس هستی پوشیده است.

بیت

۳۰۲

طیبه علوم اسلامی

در این نوشتار، پس از معرفی شخصیت سید مرتضی علیه السلام بحثی درباره تفاوت‌های اساسی بین کلام شیعه، معتزله و اشاعره بیان گشته تا توهم پیروی متکلمان شیعه از آنان، در ذهنها زده شود. سپس به بیان اثبات صانع از طریق برهان حدوث و قدم پرداخته شده و برای شناخت بهتر حق تعالی، مبحث اسماء و صفات الهی مورد بررسی قرار گرفته است و سه صفت عمده اراده، ادراک و عدل، آن‌گونه که سید مرتضی علیه السلام آورده است، به تفصیل بیان می‌شود و دیگر صفات ثبوتی و سلبی، بررسی می‌گردد.

**کلید واژگان:** صانع، حدوث، اراده، ادراک، عدل، صفات ثبوتیه، صفات سلبیه.

### تصحیح و تحقیق «شرح اثبات واجب» محمد بن احمد الگیلکی

□ استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر یزدی مطلق (فاضل) □ دانشجو: سید محمد مظفری  
□ استاد مشاور: حجة الاسلام دکتر عزیزالله فیاض صابری

یکی از آثار ارزشمندی که تا کنون تحقیق نشده، «شرح اثبات واجب» است که این اثر، مشتمل بر یک مقدمه، دو مقصد و خاتمه می‌باشد. مؤلف در مقدمه به این مطلب پرداخته که آیا علم انسان به وجود خدا، اکتسابی است یا بدیهی؟

در مقصد نخست، با توجه به اکتسابی بودن علم انسان به وجود واجب، برای اثبات باری تعالی، چهار برهان اقامه شده که هیچ یک از آنها احتیاج به ابطال دور و تسلسل ندارد، بلکه این دلایل، خود دلیل است بر بطلان و قطع تسلسل.

در مقصد دوم، برهان «امکان» تقریر شده و از آن رو که این برهان، متوقف بر بطلان دور و تسلسل می‌باشد، یک دلیل بر بطلان دور و سه دلیل بر بطلان تسلسل اقامه شده است.

در خاتمه، از آن‌جا که بیشتر براهین یاد شده، با دو قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و «بطلان اولویت ذاتیه» پیوند دارد، این دو قاعده مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است.

**کلید واژگان:** اثبات واجب، برهان اثبات واجب، جلال‌الدین دوانی، احمد

الگیلکی.

## تصحیح کتاب «اوصاف القرى فی صفات الاولیاء»

□ استاد راهنما: حجة الاسلام دکتر یزدی مطلق (فاضل) □ دانشجو: سیدمجید میردامادی  
□ استاد مشاور: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

رساله حاضر، تصحیح کتاب «اوصاف القرى فی صفات الاولیاء»، اثر میرزا علی نقی همدانی (کوثر)، عارف قرن سیزدهم هجری (م. ۱۲۹۷ ه.ق) می باشد. کتاب، با هدف تزکیه و تهذیب نفس، در سیر و سلوک به مشرب عرفانی شیعی تألیف گردیده و دربردارنده ارکان و مراحل سلوک، حکم و مواعظ اخلاقی، اوصاف پارسایان و بخشی از معارف الهی است.

نویسنده با تأثیرپذیری از روایات معصومان علیهم السلام، لطایف عرفانی و حقایق کشف (بر مذاق اهل بیت علیهم السلام) را با بیانی شیوا و مؤثر ذکر نموده و در هر بخش، به آیات و روایات و ادعیه و اشعار عرفانی استناد کرده و به مناسبت، شرح حال بعضی از علما و عرفا را ذکر کرده است.

شایان ذکر است نسخه خطی کتاب، فاقد فصل بندی است، اما نگارنده رساله، با توجه به محتوای مطالب، به گونه ای موضوعی، رساله مزبور را به هفت باب و سی و پنج فصل، به پیوست تکمله هایی تنظیم نموده، نقص موجود را زدوده است تا کار محقق در دسترسی به مطالب، آسانتر گردد.

**کلید واژگان:** اولیاء، قری، لقاء، علم و معرفت، نفس، دنیا، آخرت، قرب، حب اسم و حرف.

تصحیح

۳۰۴

طبعة علوم اسلامی



# تَرْجَمُ جُرْجِكِ لَهَا

## موجز المقالات

### المتكلمون الإسلاميون و توقع البشر من الدين

□ عبدالحسين خسروپناه

توقُّع الإنسان من الدين أحد القضايا الكلامية الحديثة وقد تمَّ عرض هذه المسألة أساليب أخرى في كلِّ من الكلام التقليديِّ و الفلسفة الإسلامية بصفة «لزوم بعث الأنبياء»، حيث إنَّ الفارابيَّ ضمَّ الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية و استطاع من خلال ذلك الوثام بين الدين و الفلسفة و استلهاماً من هذا المنطلق طرح نظرية المدينة الفاضلة، و كذلك ابن سينا مستفيداً من مبادئ فلسفة المجتمع و حاجة الإنسان إلى الحياة الاجتماعية تمكَّن من إيضاح لزوم بعث الأنبياء، ثمَّ حدا حدوهما الفلاسفة و المتكلمون المسلمون الآخرون. هذا و يمكن استنباط وجهة نظر المفكرين المسلمين من هذا الاتجاه حول توقُّع البشر من الدين.

**المفردات الرئيسية:** الانتظار، البشر، الدين، الأنبياء، لزوم البعث و الفلاسفة.

## بسط التجربة النبوية؛ دراسة و تحليل

□ ولي الله العباسي

نقد الكاتب في هذا المقال وجهة النظر الذائدة عن الوحي التجريبي أو ما يسمّى بتجريبية الوحي الدينية. هذا، وقد تمّ فيها تحليل كلّ من المواضيع التالية وتقييمها: تكافؤ الوحي و التجربة الدينية، اكتمالية التجربة النبوية، تبعية الوحي النبوي في مسار التلقّي، عصرانية الدين، أنسنة الدين، توسع التجربة النبوية.

**المفردات الرئيسية:** فلسفة الدين، الوحي، التجربة الدينية، التجربة النبوية، اكتمالية الوحي، توسع الوحي، عصرانية الدين.

## الوضعية المنطقية؛ تعريفاً و نقداً

□ السيد مرتضى الحسيني الشاهرودي

إنّ الوضعية المنطقية من أشهر مدارس القرن الأخير الفلسفية والتي ساهم في نشوئها و تطويرها جمّ غفير من ذوي الاختصاصات المتنوعة في شتى العلوم. هذه المدرسة رفضت الاعتراف بالفلسفة بوصفها طريقة للوصول إلى الحقائق الخارجة عن إطار الحسّ المباشر و التجربة العلمية، و لذلك أثارت ترتيباً جديداً للمعرفة البشرية أسمتها المعنوية، هادفةً إلى النعي بموت ماوراء الطبيعة. كان فلاسفة هذه النحلة القدامى يرون أنّ معيار المعنوية هو إمكان الإثبات التجريبي، بيد أنّ هذا المعيار واجه نقداً جاداً خلال فترة وجيزة بحيث أعيد فيه النظر و بذلك تحوّل إلى مقياس جديد سمّي إمكان التصديق. هذا و إنّ بعض الفلاسفة المعاصرين المنتمين إلى النزعة الوضعية طوّروا المقياس السابق إلى إمكان الدّحض. و أخيراً، بينما انسحبت هذه المدرسة الفلسفية من أهمّ مزاعمها، لكنّها خلّفت أثراً ملفتة للانتباه في الحقل الفلسفي التي استعرضها الكاتب في هذا المقال.

**المفردات الرئيسية:** إمكان الإثبات، إمكان التصديق، إمكان الدّحض، التحليلي، تحصيل الحاصل، ماوراء الطبيعة، المعنوية.

بسم الله الرحمن الرحيم

٣٠٦

مكتبة علوم الشريعة  
الطهران

## دراسة جديدة عن نظرية عدمنة الشرّ

□ عبدالكريم الرضائي

إنّ قضية الشرّ من أكثر القضايا تعقيداً والتي شغلت بال البشر منذ القدم. لذا فإنّها خلّفت آثاراً خطيرة في صعيد التفكير البشري بحيث تمّ من جرّائها التردّد في التعاليم الجذريّة للأديان السماويّة التي تمتّ بالله تعالى من التوحيد، والعدالة، والقدرة المطلقة، والعلم، والحكمة حتّى التردّد في وجوده تعالى.

و انطلاقاً من هذا فإنّ الفلاسفة و المتكلّمين في ربوع المعمورة بذلوا جهوداً مستديمة لحسم هذه القضية الشائكة. هذا وإنّ أوّل الحلول و أقدمها في هذا الصدد، هو ما أبداه الفيلسوف الإغريقيّ الشهير أفلاطون الإلهيّ سميّ «نظريّة عدمنة الشرّ»، أجاب فيها عن شبهة «ثنائية مبدأ الكون». و هذه النظريّة حظيت بالقبول من قبل من تأخّر عنه من المفكرين الكثيرين، منهم بعض الفلاسفة و المفكرين المسلمين. و أخيراً فقد تناول الكاتب في مقاله هذا دراسة جديدة عن هذه النظريّة، تمّ من خلالها الجواب عمّا يطرح في هذا الصّعيد من الأسئلة.

**المفردات الرّئيسة:** الخير، الشرّ، عدمنة، الثنويّة، الشرّ الإدراكيّ، شبهة الثنويّة، التلاعب بالألفاظ.

## النظريّات الغائيّة للإلزام السياسيّ بين الدراسة و التقد

□ شيخ محمّد حسنين

هذا المقال ترجمة الفصل الثّالث من كتاب الإلزام السياسيّ لمؤلفه جان هورتن. خصّص المؤلّف هذا الفصل لدراسة النظريّات الغائيّة التي تبرّر الإلزام السياسيّ. سمّيت هذه النظريّة بالغائيّة لأنّها تبرّر الإلزام على أساس النتيجة أو الغاية. و الجدير بالذكر أنّ هذه النظريّات تختلف في تمييز الغايات و مستوى أهمّيّتها و قيمتها.

هذا و للنظريّات الغائيّة أقسام مختلفة، بيد أنّ الاثنين منها حظيا بصيت أكثر في الفلسفة السياسيّة المعاصرة هما: «النفعية»، و «الخير العام». أمّا النفعية فهي نظريّة

أخلاقيّة و مهمّتها التّحكيم حول صحّة الأفعال و سقمها و دور الصّحيح منها في زيادة المنفعة و الهنأة. و لكنّ نظريّة الخير العامّ تنصّ على أنّ الإلزام السّياسيّ ينبع ممّا يشترك فيه المواطنون من الخير العامّ و هذا الخير إمّا يضمّ أحاد المجتمع فرداً فرداً أو يشملهم بما هم مجموع، أي الأساس في التّنعّم بالخير هو المجتمع بما هو، لا المواطنون فرداً فرداً. و في نهاية المطاف يستنتج جان هورتن أنّه لاتنهض أيّة من النّظريّتين النّفعيّة و الخير العامّ حجة في تبرير الإلزام السّياسيّ، و من ثمّ محكوم عليهما بالفشل.

المفردات الرّئيسة: النّظريّات الغائيّة، الغاية، النّفعيّة، النّفعيّة الشرعيّة، الخير العامّ.

## الليبراليّة؛ الحقوق و العدالة

□ رحمت الله كريم زاده

درس الكاتب في هذا المقال الوجهة الليبراليّة عن الغاية التجريبيّة حول سعادة الإنسان، خيره و رفاهيّته، ثمّ ناقش كلاً منها. و لأجل الوصول إلى هذه البغية ذكر كلمات من مفكّري هذه النّحلة حول القضايا الخلقية، حوافز الإنسان و غاياته من منظور الفكرة الليبراليّة، ثمّ يخصّ وجهة نظر هايك و مناقشته العدالة الاجتماعيّة بالدراسة و النّقد.

يرى هايك أنّ القوانين في المجتمعات الحرّة يجب أن تكون غير متأثرة من أيّة رؤية خاصّة حول الغايات الإنسانيّة و دوافعها، و لذلك يستوجب أن يكون هيكلها يستوعب حرّيّة كلّ مواطن في تحقيق غاياته دون أيّ تدخّل من قبل الآخرين، إلّا إذا كانت الحرّيّات الفرديّة تؤدّي إلى انتهاك حرّيّة المواطنين الآخرين، و من هذه الزاوية يخالف الكاتب، بصورة مطلقة، نظريّة العدالة الاجتماعيّة (العدالة التوزيعيّة).

المفردات الرّئيسة: الليبراليّة، الخير المشترك، النّظام العفويّ، الحياد الأخلاقيّ، نظام السّوق الحرّة، العدالة التوزيعيّة، التّسرّب الاقتصاديّ.

بشير

٣٠٨

طهارة علوم كرسوى

## دوركين؛ الحياد و التّرجيحات

□ محمّد السّلاميّ

يعالج الكاتب في هذا المقال رؤية رونالد دوركين (Ronald Dworkin)، وإنّ دوركين هذا أحد المنظرين المعاصرين للمدرسة الليبراليّة، و يعتقد أنّ هذه المدرسة لأن تكون صادقة في ما تدّعي من الحياد، يجب أن تكون في منأى من أيّ تصوّر حول الخير و الشّخصيّة الإنسانيّة كليهما. و من ثمّ قام بتكريس أصل يشكّل الحجر الأساسيّ للمدرسة الليبراليّة، و في ذات الوقت هو أصل عفويّ أصيل، أي لم يؤخذ من أصل سبقه، و سمّاه دوركين «أصل الاعتناء و الاحترام المتساويين»، و من هذا المنطلق يجب على الحكومة أن تعامل الشّعب على حدّ سواء.

يرى دوركين أنّ هناك فرقاً بين الموهبة و بُعد الهمة و لذلك يلزم أن يكون مشروع التّوزيع المكرّر حسّاساً بالنّسبة إلى بعد الهمة و الطّموح، خلافاً للموهبة. ثمّ يتطرّق إلى التّرجيحات الدّاخلية و الخارجة. و الجدير بالذّكر أنّ الواجهة الليبراليّة لاتحاسب التّرجيحات الدّاخلية؛ لأنّها تستلزم «الحساب المضاعف»، لكنّ تكريس التّرجيحات الخارجة شيء لازم و ضروريّ و ذلك من أجل مراعاة أصل الاعتناء و الاحترام المتساويين.

**المفردات الرّئيسة:** الليبراليّة، الحياد، الخير، الحساب المضاعف، التّرجيحات، أصل الاعتناء و الاحترام المتساويان.

## **Islamic Theologians and Human Expectation of Religion**

□ Abdol Al-Hosein Khosrow Panah

Human expectation of religion is one of the new theological problems which has been put forth in different forms in classical theology and Islamic philosophy, such as "necessity of appointment of prophets". Farabi through the combination of religious truth, philosophical truth, reconciliation between religion and philosophy, and proposing the idea of Utopia, and similarly. Avicenna through expressing grounds of philosophy of society and the human social need, explained the necessity of appointment of prophets and other philosophers and Islamic theologians followed them, too. This approach can infer the Islamic intellectuals' view about the human expectation of religion.

**Key words:** Expectation, Human, Religion, Necessity Prophetic mission, Philosophers.

## A Contraction in «expansion of Prophetic Experience»

□ Wali Allah Abbasi

The following writing is criticism of a theory that defends the empiricism of revelation (being revelation a religious experience). «Identification of revelation with religious experience», «perfectibility of prophetic experience», «dependency of revelation on the prophet in the process of receiving the revelation», «time bound of religion», «being religion a human experience», «expansiveness of prophetic experience», are issues that have been analyzed and evaluated here.

**Key words:** Philosophy of religion, Revelation, Religious experience, Perfectibility of revelation, Expansiveness of revelation, Time Bound of religion.

## Introducing and Criticizing of Logical Positivism

□ Seyyed Mortaza Shahrudi

One of the most famous philosophical schools in recent century was logical positivism. The theorists of many different sciences have shared in its emergence and its development. This philosophy with the intention of declaring the end of metaphysics and giving a new structure for human knowledge, posed the problem of meaningfulness. The criterion of meaningfulness, in their view, is

empirical provability. This criterion was so criticized and questioned that, in a short time, it was modified, presented in the form of confirmability. Some contemporary philosophers who incline to positivism, made it into refutability.

Notwithstanding the fact that this philosophy ceased its most important claims, it left considerable effects in the realm of philosophy, which have been dealt with in this paper.

**Key words:** Provability, Confirmability, Refutability, Analytic, Tautology, Metaphysics, Meaningfulness.

## Exploring the Non-existential Theory of Evil

□ Abd-Alkarim Rezai

One of the most complex problem that has long since been the preoccupation of humankind is the problem of evil. Thereby, the most fundamental doctorines of divine religions, namely belief in monotheism, justice, omnipotence, Divine Knowledge, Divine Wisdom and even God existence have been questioned. Thus philosophers and theologians of the east and the west have attempted to solve the problem of evil, The first and the oldest solution for the question of evil is the non-existential of evil which was initiated in response to the problem of dualism of the origin of the existence by the famous metaphysician of ancient Greece, Plato, and then it was accepted by many intellectuals, including some of the Islamic philosophers and scholars. This writing attempts to consider and explore this theory as well as to answer some objections and

بیت

312

مکتبہ علوم اسلامی



questions which have been made here.

**Key words:** Good, Evil, Non-existential, Dualism, Perception of evil, The problem of dualism, Tautology.

## Considering of Teleological Theories of Political Obligation

□ Shaikh Mohammad Hasanain

This paper is the third chapter of **Political Obligation**, by John Horton. It considers the teleological theories which seek to justify political obligation. These theories are classified as teleological because they explain political obligation in terms of some goal, end or purpose. Ofcourse where teleological theories divide sharply one from another is in their accounts of the nature and value of these purpose or consequences.

Two types of teleological theory, utilitarian and common good accounts, have received more particular attention in contemporary political philosophy. Utilitarianism is a moral theory which, in its simplest form, judges the rightness of an act to promote utility, or happiness. The second kind of teleological theories are "common good" theories. Horton holds that both the common good and utilitarian theories, which are teleological, were found deficient as general account of political obligation.

**Key words:** Teleological theories, End, Utilitarianism, Legal utilitarianism, Common good.

## نمایه موضوعات شماره‌های پیشین

### شماره ۱ (ویژه علوم قرآنی)

#### گفت‌وگو

• رهیافتی به مبانی فهم روشمند قرآن کریم  
گفت‌وگو با حجة الاسلام دکتر محمد باقر حجتی

#### علوم قرآنی

• فلسفه محکم و متشابه در قرآن

علی‌اصغر نصیحیان

• درآمدی بر بحث سوگند در قرآن

حسن خرقانی

#### معارف قرآنی

• نیازهای مادی انسان از نگاه قرآن و سنت

سید محمود مرویان

• بازکاوی هدایت و ضلالت در قرآن

محمد امامی

• راه دستیابی به کمال نسبی در قرآن

رضا وطن‌دوست

• جایگاه اکثریت در نظام اسلامی و

دموکراسی / علی‌اکبر رستمی

#### پژوهشهای حدیثی

• کاربرد حدیث در تفسیر / آیه الله معرفت

• در جستجوی کتاب علی علیه السلام

سید علی سجادی‌زاده

#### نقد و معرفی

• نقد و معرفی «التفسیر و المفسرون فی توبه

القشیب» / میرزا علیرزاده

### شماره ۲ (ویژه حقوق)

#### گفت‌وگو

• چشم‌اندازی بر حدود و اجرای علنی آن  
گفت‌وگو با اساتید: محقق داماد و سادات حسینی

#### پژوهشها

• کارکردهای حقوق جزا / دکتر جعفر کوشا

• مقایسه اجمالی هیأت منصفه در حقوق

ایران و انگلستان / دکتر عباس شیخ‌الاسلامی

• وضعیت حقوقی جزایر سه‌گانه خلیج

فارس از دیدگاه حقوق بین‌الملل دریاها

دکتر علیرضا حجت‌زاده

• سن مسئولیت کیفری در حقوق اسلام

عبدالرضا لهنغری

• درآمدی بر حقوق کیفری کار

سید احمد احمدی

#### ترجمه‌ها

• سازمان ملل متحد و اقدامات حقوقی

جامع برای مبارزه با تروریسم بین‌المللی

پطروس غالی / ترجمه دکتر سیدقاسم زمانی

• تدوین کنوانسیون جهانی درباره

صلاحیت قضایی بین‌المللی و آثار و ...

آرتور ون مهران / ترجمه دکتر فرهاد خمایی‌زاده

#### نشستهای علمی

• تروریسم بین‌المللی / دکتر علی آزمایش

• انتقام‌جویی و تحوّل آن از دیدگاه

انسان شناسی حقوقی / پروفیسور نوربر رولان  
✿ اطفال «بزهکار» و «بزه دیده» در حقوق  
فرانسه / پروفیسور ژاک بوریکان

### شماره ۳ (ویژه فلسفه و کلام)

#### پژوهشها

✿ مبانی مشروعیت حکومتها  
حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی  
✿ مقدمه ای بر مسأله الزام سیاسی  
شیخ محمد حسنین  
✿ نظریه های اختیار گرایانه در تبیین و توجیه  
الزام سیاسی / محمد سلامی  
✿ مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه  
سید محمد مظفری  
✿ امامت؛ روش شناختی و چپستی  
دکتر احد فرامرز قراملکی

#### تحلیل و ترجمه

✿ هرمنوتیک، دین، چالش  
گفت و گو با دکتر محمد جواد لاریجانی  
✿ کثرت گرایی دینی  
کیث. ای. یاندل / ترجمه حسن رضایی خاوری  
✿ «کثرت گرایی دینی» در بوته نقد  
سید مرتضی حسینی شاهرودی

### شماره ۵ و ۴ (ویژه علوم قرآنی و حدیث)

#### پژوهشها

✿ بازنگری در روش شناسی قرآن  
عباسعلی عمید زنجانی  
✿ زبان قرآن یا زبان ویژه هدایت  
محمد باقر سعیدی روشن  
✿ معنی شناسی تفسیر و تأویل / علی بصغر نضحیان  
✿ علامه طباطبایی و معیارهای فهم و نقد  
احادیث اسباب نزول / شادی نفیسی  
✿ وحی و تجربه دینی از منظر قرآن و  
اندیشمندان / علی باقری  
✿ «عزت» از منظر قرآن و سنت / رضا حق پناه  
✿ کاربرد حدیث در تفسیر و معارف  
صادق لاریجانی  
✿ نقش «زمینه ها» در گزاره های شناختی از  
منظر آموزه های دینی / سید محمود مرویان حسینی  
✿ درآمدی بر معرفی مستشرقان و  
قرآن پژوهی / محمد ابراهیم روشن ضمیر

#### ترجمه و نقد

✿ دانش تفسیر قرآن از نگاه طبری و ابن کثیر  
J.D. McAuliffe / ترجمه رحمت الله کریم زاده  
✿ جایگاه ممتاز زن در قرآن و...  
محمد هادی معرفت / ترجمه غلام نبی گلستانی  
✿ کتاب «دانش درایة الحدیث» در بوته نقد و  
معرفی / سید علی دلبری

شماره ۶ (ویژه حقوق)

### گفت و گو

اجرای علنی مجازاتها

گفت و گو با آیه الله مرعشی

بایدها و نبایدها در قانون اساسی

گفت و گو با استاد عمید زنجانی

### پژوهشها

استفاده از چک برای کلاهبرداری

دکتر امیرحسین فخاری

بررسی وجه التزام مندرج در قرارداد

دکتر امیر حسین آبادی

پیش بینی جرم / دکتر حسین غلامی

قلمرو حکومت قانون کیفری شکلی در

زمان / دکتر محسن عینی

ضابطین دادگستری در قوانین کیفری

ایران / علی صغر مهابادی

تطهیر پول در اسناد بین المللی و لایحه

پولشویی / دکتر صادق سلیمی

### ترجمه ها

مقدمه ای بر حق شرط در معاهده های

چندجانبه / Pierre Henri Imbert

ترجمه دکتر سید علی هنجنی

مفهوم ساختار در حقوق خصوصی و

عمومی / Jean Carbonnier & André Mathiot

ترجمه و تحقیق: دکتر نصر علی منصوریان

شماره ۸ و ۷ (ویژه فلسفه و کلام)

### گفت و گو

فلسفه دین

گفت و گو با دکتر محمد فنایی اشکوری

### پژوهشها

متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین

عبدالحسین خسروپناه

قبضی در «بسط تجربه نبوی» / ولی الله عباسی

معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی

سیدمرتضی حسینی شاهرودی

بازکاوی نظریه نیستی انگاری شر

عبدالکریم رضایی

نقد و بررسی نظریه های غایت گرایانه الزام

سیاسی / شیخ محمد حسنین

### ترجمه ها

لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت

رحمت الله کریمزاده

دورکین؛ بی طرفی و ترجیحات

محمد سلامی

### برخی از مراکز پخش تهران و شهرستانها

ردیف	شهرستان	نام مرکز	تلفن	نشانی
۱	تهران	انتشارات امیری	۷۵۳۱۵۵۴	خ مجاهدین اسلام، چهارراه آبرسردار
۲	تهران	انتشارات توس	۶۴۶۱۰۰۷	خیابان انقلاب، اول خیابان دانشگاه
۳	تهران	انتشارات حکمت	۶۴۶۱۲۹۲	انقلاب، اول خیابان ابوریحان، شماره ۳
۴	تهران	انتشارات طهوری	۶۴۰۶۳۳۰	انقلاب، مقابل دانشگاه، شماره ۱۴۳۸
۵	تهران	کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی	۸۹۰۳۸۴۳	میدان فلسطین
۶	آمل	کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی	۲۲۲۴۰۷۸	جنب پل معلق
۷	اصفهان	گلستان کتاب اصفهان	۲۲۲۰۳۷۰	خیابان حافظ، مقابل کوچه کرمانی
۸	اصفهان	مرکز علمی - تحقیقاتی الزهراء <small>علیها السلام</small>	۲۶۵۶۹۷۵	صندوق پستی ۱۸۸۳-۸۱۴۶۵
۹	اصفهان	مؤسسه مطبوعاتی شفيعی	۲۲۱۳۰۶۹	چهارباغ، اول شیخ بهایی، پاساژ مقدم
۱۰	اهواز	مؤسسه فرهنگی و آموزشی قرآن کریم	۲۲۲۱۷۸۴	باغ معین، خیابان نظام وفا نبش کوچه مفید، جنب اداره کار سابق، پلاک ۱۴
۱۱	سبزوار	کتابفروشی تبلیغات سپاه	۲۲۳۷۱۶۲	خیابان بیهق، جنب مدرسه شریعتمدار
۱۲	شیراز	نمایشگاه دائمی حضرت شاهچراغ <small>علیه السلام</small>	۲۲۲۳۲۳۳	حضرت شاهچراغ <small>علیه السلام</small>
۱۳	قزوین	دفتر سرپرستی روزنامه قدس	۲۲۳۶۳۳۳	خیابان بوعلی، مقابل بیمارستان بوعلی
۱۴	قم	بوستان کتاب قم	۷۷۴۲۱۵۵	چهارراه شهدا
۱۵	قم	کتابفروشی بنیاد پژوهشهای اسلامی	۷۷۳۳۰۲۹	میدان شهدا، خیابان صفائیه
۱۶	قم	کتابفروشی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۹۳۲۳۲۸	روبه روی راهنمایی و رانندگی، بلوار جمهوری اسلامی
۱۷	مشهد	انتشارات آستان قدس رضوی		خیابان امام خمینی، روبه روی باغ ملی
۱۸	مشهد	انتشارات امام	۸۴۳۰۱۴۷	چهارراه دکترا
۱۹	مشهد	انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی	۲۲۱۸۹۹۰	حرم مطهر
۲۰	مشهد	انتشارات دانشگاه فردوسی	۸۴۰۱۰۳۱-۵	پردیس دانشگاه، جنب دانشکده علوم اداری
۲۱	مشهد	انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی	۲۲۵۱۱۳۹	چهارراه شهدا، کوچه چهارباغ
۲۲	مشهد	فروشگاه کتاب سازمان تبلیغات اسلامی	۲۲۱۵۲۱۰	چهارطبقه، روبه روی دادگستری
۲۳	همدان	کتابفروشی شهید مدنی (جهاد)	۸۲۶۰۲۱۱-۴	میدان جهاد، خیابان جهاد

*Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences*

Quarterly Research of Humanities (Theology & Law)

Specialized Issue; Theology & Philosophy

Vol.3, No.7 & 8, Spring & Summer 2003



**Proprietor:** Razavi University of Islamic Sciences

**Editorial Director:** M.B. Farzane (Hojjat.)

**Editor -In- Chief:** G.N. Gholestani (Hojjat.)

**Executive Chief:** M.R. Mirzaie

**Cover Designer:** M.H. Ahmadi zar

**Printing:** The Publishing of the A.Q. Razavi



**Editorial Board:**

1. M. Vaezzade khorasani (Ayat.)
2. M.H. Marifat (Ayat.)
3. S. Larijani (Hojjat.)
4. M.A. Mahdavi rad (Hojjat.)
5. A.H. Najafi abrand abadi (ph.d.)
6. M.B. Farzane (Hojjat.)
7. D. Heidari Abhari

**Address:** Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

**Tel & Fax:** 0511-2230772

**Web Site:** [www.magiran.com/razavi](http://www.magiran.com/razavi)

**E.mail:** [razavi\\_magazine@imamreza.net](mailto:razavi_magazine@imamreza.net)

# فرم اشتراک مجله علمی علوم اسلامی

## نحوه اشتراک

- سالنمای (دوره صحافی شده) شماره .....  
 همه شماره‌ها (شامل حقوق، علوم قرآنی، فلسفه) فقط ویژه حقوق  
 فقط ویژه علوم قرآنی  
 فقط ویژه فلسفه
- شروع اشتراک از شماره: ..... به تعداد: .....
- مبلغ واریزی: ..... شماره فیش: .....

ارسال وجه اشتراک به صورت پستی قابل قبول است.

## مشخصات مشترک

- نام و نام خانوادگی / مؤسسه: .....
- مدرک و رشته تحصیلی: .....
- نشانی: .....
- تلفن: .....

نشانی: مشهد، حرم مطهر، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دفتر مجله علمی، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱؛ تلفن و نمابر: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲

## توضیحات:

## راهنمای اشتراک

تک شماره	۳۰۰۰ ریال
اشتراک یک ساله	۱۲۰۰۰ ریال
سالنما ۱ (۱۳۸۰)	۱۵۰۰۰ ریال
سالنما ۲ (۱۳۸۱)	۲۵۰۰۰ ریال

۱. فصلنامه در هر شماره ویژه یکی از رشته های حقوق، علوم قرآنی و فلسفه می باشد.
۲. دانشجویان و طلاب با ارائه کپی کارت تحصیلی، از ۲۰٪ تخفیف برخوردار می شوند.
۳. مبلغ اشتراک برای ۴ شماره ۱۲۰۰۰ ریال است.
۴. مبلغ اشتراک به حساب جاری ۸۱۸۸۸۹ بانک ملت، شعبه استناد سند ضوی مشهد (کد ۴۹۴) به نام دانشگاه علوم اسلامی رضوی واریز شود.
۵. اصل فیش بانکی فرم اشتراک را به نشانی مجله ارسال نمایید و کپی فیش را نزد خود نگه دارید.